



سخن‌جامعه

فصلنامه علمی - تخصصی

جامعه علمی امیر المؤمنین (ع) استان تهران

سال هشتم / شماره بیستم / بهار ۱۳۹۸

تحت نظارت دبیرخانه منشورات
معاونت پژوهش حوزه علمی استان تهران

صاحب امتیاز: جامعه علمی امیر المؤمنین (ع) استان تهران

مدیر مسئول: حجت الاسلام و المسلمین محمدرضا کرباسی

سر دبیر: حجت صفری

هیئت تحریریه:

سید علی اخلاقی.....استاد سطح دو حوزه
 یونس صفری.....استاد سطح یک حوزه
 صدیف سالمی.....استاد سطح یک حوزه
 امیر حسن رفیعی.....استاد سطح یک حوزه
 حجت صفری.....استاد سطح یک حوزه
 امید نجفی.....طلبه سطح سه حوزه

سخن جامعه با شماره مجوز ۷۸۹۲۵ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، فصل نامه‌ای علمی - تخصصی در زمینه اجتماعی، فرهنگی متناسب با اهداف پژوهشی جامعه علمی امیر المؤمنین (ع) است. این نشریه با استناد به مجوز شماره ۵۱۵۹ / ۹۰ / ۵ مورخ ۱۳۹۰/۰۴/۱۵ کمیته نظارت و ارزیابی شورای منشورات معاونت پژوهش مدیریت حوزه علمی استان تهران؛ وابسته به جامعه علمی امیر المؤمنین (ع) حائز رتبه علمی - تخصصی می‌باشد.

طراح و صفحه آرا: سعید منیری

برگردان به انگلیسی: ج. ا.

نشانی: تهران، خیابان شهید رجایی، تقاطع اتوبان آزادگان

جامعه علمی امیر المؤمنین (ع)

تلفکس: ۰۲۱-۵۵۰۰۳۳۷۱

کد پستی: ۱۸۳۹۹۶۳۳۷۳

نشانی الکترونیک فصلنامه:

www.jea.ir

pajouhesh@jea.ir

رایانامه دبیرخانه منشورات استان: Manshoorat@yahoo.com

سایت معاونت پژوهش استان: pajouhesh.howzhtehran.com

شمارگان: ۲۰۰ نسخه و انتشار الکترونیک

راهنمای نگارش

مشخصات کلی مقالات

۱. محتوای مقاله، در راستای علوم اسلامی و مرتبط با موضوعات مطرح شده از سوی فصلنامه باشد.
۲. مقاله باید علمی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله دارای اطلاعات کتابشناختی معتبر باشد.
۴. مقاله پیش از این، در هیچ نشریه‌ای به چاپ نرسیده و یا به طور همزمان به مجلات دیگر ارسال نشده باشد.
۵. مقاله حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه تهیه شده باشد.
۶. معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور، پس از عبارت مربوطه، داخل پرانتز درج شود.
۷. مقاله پس از تایپ (در محیط Word) در برگه A4 و همراه با سی‌دی مربوطه به دفتر فصلنامه فرستاده شده و یا تنها فایل آن به نشانی پست الکترونیکی فصلنامه ارسال گردد.
۸. مقاله با رعایت محورهای مندرج در راهنمای نگارش، تدوین شده باشد.
۹. مقالات مندرج صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان می‌باشد.
۱۰. حق رد یا قبول مقاله و نیز ویرایش و تلخیص آثار ارسالی برای فصلنامه محفوظ است.

راهنمای نگارش مقاله

۱. ساختار مقاله شامل موارد ذیل می‌باشد:
 - الف) عنوان مقاله: روشن، گویا، جامع، مانع و تا حد امکان مختصر و ناظر به محتوا باشد.
 - ب) نام نویسنده یا نویسندگان (به علاوه مرتبه علمی، محل خدمت، نشانی و کد پستی محل سکونت، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیک)
 - ج) چکیده مقاله: متنی کوتاه بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ کلمه که دربردارنده مسئله اصلی، شیوه تحقیق و نتایج مقاله است.
 - د) کلیدواژگان: واژه‌های اصلی و کلیدی مقاله را بین ۳ تا ۱۰ واژه دربرمی‌گیرد.
 - ه) متن مقاله: شامل مقدمه (مشتمل بر تشریح مسئله، پیشینه و روش تحقیق و فرضیه‌ها)، بررسی ادبیات، ارائه یافته‌ها، بحث و نتیجه‌گیری (گزارشی دقیق از دستاوردها و نوآوری‌های پژوهش) می‌باشد.
 - و) منابع فارسی و لاتین به طور جداگانه و به صورت الفبایی در پایان مقاله ارائه شود.
۲. باورقی‌های توضیحی در انتهای مقاله آورده شود.
۳. روش ارجاع به صورت ارجاع درون متنی است: نام نویسنده، سال انتشار، شماره جلد و شماره صفحه (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۹)؛ (Weber، ۲۰۰۰: ۲۴۵)؛ (الملل: ۱۱)؛ (نهج البلاغه: حکمت ۳).
۴. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از چند اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا از یکدیگر متمایز می‌شوند: (مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۵۴)؛ (مطهری، ۱۳۸۶ ب: ۱۳۱).
۵. پس از تمام ارجاعات، مشخصات منبع به طور کامل ذکر گردیده و از به کار بردن کلماتی؛ مانند «همان»، «همو»، «پیشین»، «ibid» و نظایر آن‌ها خودداری شود.
۶. منابع در پایان مقاله بدین صورت آورده شود:
 - الف) کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: نام ناشر. نصرآبادی، عبدالله، (۱۳۸۳)، در آمدی بر مبانی جامعه‌شناسی دینی، قم: شفق.
 - ب) مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه. شاملی، نصرالله، (۱۳۹۰)، «زبان‌شناسی و اخلاق عرفانی»، فصلنامه تخصصی اخلاق، ش ۳۰.
 - ج) مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل نشر: نام ناشر، شماره جلد.
 - د) نسخه خطی: زاهد رواجکی، سیف‌الدین ابونصر احمد بن حسین (ف ۵۴۹ق)، لطائف التفسیر، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، نمره مسلسل ۴۶۶ [نسخه خطی]، تألیف: ۵۱۹ق، تاریخ کتابت: ۸۸۱ق.

فهرست مطالب

سخن نخست

حجت صفری..... ۵

بررسی تطبیقی آیات توحید افعالی در تفاسیر فریقین

سید محسن موسوی..... ۷

بررسی حدیث فاطمه بضعه منی

ابوالفضل قربانی..... ۱۹

هستی شناسی خلود و تقریرات آن از منظر آیات

محمد امین باقری..... ۲۷

اقدامات غیرنظامی امیرالمؤمنین پیش از جنگ صفین

سید محمد پرپنچی..... ۳۹

بررسی چهار معنای لهجه، قرائت، لغات فصیح و کلمات مترادف روایت «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ»

مرتضی مسعودی..... ۶۳

نقش واسطه‌ها در امور از منظر آیات و روایات در مقابله با ادعای وهابیت مبنی بر شرک بودن این عقیده

مظاهر ذوالفقاری..... ۷۳

.....Abstracts ۸۲

سخن نخست

حجت صفری*

امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید: مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ لَمْ يَرْضَ اللَّهُ لَهُ عَمَلٌ هر کس در دین خود تحقیق نکند خدا از عمل او خرسند نمی‌شود (تحف العقول ص ۳۰۲) دین مبین اسلام برای پژوهش و تحقیق علمی اهمیت ویژه فائق است تا آنجا که مداد علماء را برتر از خون شهیدان می‌داند.

تحقیق و پژوهش دینی نه تنها روشن کننده راه دنیا و موجب موفقیت‌های دنیوی است؛ بلکه کمال اخروی نیز در گروه آن می‌باشد. خداوند متعال تنها راه انتخاب و برگزیدن دین را تحقیق می‌داند و می‌فرماید اعتقادات دینی جزء از راه تحقیق میسر نیست.

اگر بخواهیم در یک کلام جایگاه و اهمیت پژوهش در حوزه‌های علمیه را روشن سازیم به این کلام از مقام معظم رهبری (زید عزه) اشاره می‌کنیم ایشان فرمودند: عنصر تحقیق و پژوهش در همه جا به صورت یک اصل در مجموعه کارها و فعالیت‌های حوزه باید مورد توجه قرار گیرد.

حوزه جامعه علمیه امیرالمؤمنین علیه السلام از سال ۱۳۹۰ به نوبه خود تلاش نموده است برای ترویج و تقویت این مهم فرصت‌های متعددی را برای طلاب در این راستا فراهم آورد که نمونه بارز آن نشریه سخن جامعه با سابقه ده ساله می‌باشد.

در پایان لازم است ضمن تشکر از همه بزرگوارن و پوزش از خطاهای احتمالی که در نوشتار ما بوده است از تمام افرادی که می‌توانند ما را از انتقادات و پیشنهادات سازنده خود جهت غنای هر چه بیشتر سخن جامعه یاری بفرمایند نهایت تشکر و قدردانی داشت.

بررسی تطبیقی آیات توحید افعالی در تفاسیر فریقین

سید محسن موسوی*

چکیده

توحید افعالی، باور به این است که هر چیزی در جهان اتفاق می‌افتد، حتی افعال دیگر موجودات، فعل خدا است. با توجه به توحید افعالی هر عملی که از هر موجودی سر می‌زند، با نیرو و اراده خدا انجام می‌شود. علمای مسلمان بر توحید افعالی دلایل عقلی و قرآنی مطرح کرده‌اند. از جمله آنها آیاتی است که در آنها خداوند آفریننده همه چیز معرفی شده است. مفسران به دلیل مذهب فکری خود، جبری، تفویضی و یا شیعی هستند لذا در تفسیر آیات توحید افعالی آراء گوناگونی پیدا کرده‌اند که باید بررسی شود. اشاعره با استناد به توحید افعالی، انسان را موجودی مختار نمی‌دانند. معتزله توحید افعالی را می‌پذیرند؛ اما افعال اختیاری انسان را فعل خدا نمی‌دانند و فقط به خود انسان نسبت می‌دهند. شیعیان امامیه هردو دیدگاه را نادرست می‌دانند و براین باورند که توحید افعالی با اختیار انسان ناسازگار نیست. آن‌ها افعال اختیاری انسان را در طول فعل خداوند می‌دانند و آنها را هم به خدا و هم به انسان نسبت می‌دهند.

توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت از اقسام توحید افعالی و توکل بر خدا و توحید در عبادت از آثار توحید افعالی به

شمار می‌روند.

کلید واژه‌ها:

توحید، افعال، جبر، اختیار

مقدمه

توحید افعالی آن است که در هر فعل و اثر و حرکتی نقش حقیقی و تکوینی خداوند لحاظ شود. چرا که خداوند در انجام فعل خود یکتاست و هرچه در عالم واقع شود فعل خداوند متعال است، اما در مورد اینکه علل واسطه و ظاهری در فعل تأثیر حقیقی دارند یا نه بحثی است که دیدگاه‌هایی برای آن مطرح شده است. چرا که بحث جبر و اختیار از مهم‌ترین لوازم توحید افعالی است و مخالفان و موافقان توحید افعالی بایستی موضع خود را در برابر مسئله اختیار انسان روشن نمایند. همانگونه که در این مسئله مواضع مختلفی وجود دارد برخی انسان را موجود مختار می‌دانند که اختیار او هم عرض با اختیار خداوند است گروهی دیگر انسان را موجودی مجبور می‌دانند که مقهور اراده و قدرت الهی است و هیچ اختیاری ندارد گروه سوم جبر و تفویض را نفی کرده و راه دیگری به جز جبر و اختیار انتخاب می‌نمایند.

پیشینه:

جبر و اختیار از مسائل مهمی است که همواره ذهن بشر را به خود معطوف نموده و هم طراز با خلقت بشر است.

البته تفکرات عمیق و منسجم درباره این موضوع اولین بار توسط دانشمندان هندی و مصری صورت گرفت و پانصد سال قبل از میلاد به فلاسفه یونان رسید.

در ادامه اندیشمندان مختلف در جوامع گوناگون گرایشاتی به جبر یا اختیار پیدا می‌کنند. با ظهور اسلام و پیدایش اندیشمندان اسلامی باتوجه به اهمیت موضوع دیدگاه‌های مختلفی در این باره به وجود می‌آید اولین کسی که معتقد به جبر بود جهم بن صفوان بوده و برخی معتقدند این اعتقاد قبل از وی نیز وجود داشته است.

از قدمای دیدگاه اختیارو آزادی انسان می‌توان از معبد جهنی و غیلان دمشقی نام برد. (مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، ص ۱۷)

با پیدایش دو مکتب معتزله و اشاعره، مکتب اعتزال به عنوان پرچمداران آزادی و اختیارانسان و اشعریون مدافعان جبر شناخته شدند.

در این بین امامیه به تبعیت از معصومین^{علیهم‌السلام} با رد جبر و تفویض قائل به امر بین الامرین هستند. (فیاض لاهیجی، ص ۳۲۸)

توحید افعالی

از دیدگاه فلاسفه و متکلمان، موجودات در ذات و صفات استقلال ندارند، و «وابسته به خدایند و هر سببی، هستی و تأثیر خود را از او می‌گیرد.»

آیاتی همچون «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ» (اسراء / ۱۱۱) بیانگر توحید افعالی است بدین معنا که تمام جهان هستی، یک فعل مستقل قائم بالذات نیست و تمام افعال موجودات پرتو آن فعل‌اند که خود قائم به وجود واجب الوجود است و در عین نسبت با ممکنات، با پروردگار نیز نسبت دارد. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۲ ق. ج ۱ ص ۲۰۵)

مفهوم توحید افعالی آن است که سراسر جهان فعل خداست و تمام کارها و حرکت‌ها و تأثیر و تأثرها به ذات پاک خداوند منتهی می‌شود «لا مؤثر فی الوجود الا الله» هیچ موجودی تأثیر مستقل ندارد، حتی اگر شمشیرها می‌برد و آتش می‌سوزاند همه به اراده خداوند است به طور کلی هر موجودی هر اثری دارد از ناحیه خداوند است و همانگونه که موجودات در اصل وجود خویش وابسته به ذات خداوندند در تأثیر و تأثر افعال نیز چنین‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش. ج ۳ ص ۳۰۶)

توحید افعالی زیرشاخه‌هایی متنوع چون توحید در خالقیت، ربوبیت، رازقیت، مالکیت، حاکمیت و استعانت را در بر می‌گیرد.

به طور کلی آیات شریفه قرآن در مورد تأثیر و عدم تأثیر علل ثانیه و دخالت مستقیم یا غیرمستقیم خداوند در کار عالم، دو گونه و دو دسته‌اند. یک دسته پدیده‌های گوناگون نظام هستی را بی‌واسطه به خدا نسبت می‌دهند و دسته دیگر همین پدیده‌ها را به مجرای طبیعی آنها منسوب می‌نمایند. آیاتی را که فعل و تأثیر خداوند و نقش او را در جهان هستی مطرح کرده‌اند می‌توان در گروه‌های زیر دسته‌بندی کرد:

۱- آیاتی که پادشاه مطلق جهان را خدا دانسته و او را فعال مایشاء، دارای قدرت و مشیت مطلقه معرفی می‌کنند.

مانند سوره حمد که اشاره به حاکمیت مطلقه خداوند و ربوبیت او دارد و در حقیقت بیانگر توحید افعالی است. (مکارم شیرازی ۱۳۷۱ ش. ج ۱، ص ۴۳)

عبارت شریفه «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» نیز بیانگر این است که خدا در کارهای خود محتاج کسی نیست و از محلی کمک دریافت نمی‌کند به عبارت دیگر: خدا در کارهایش مستقل است اما غیرخدا هیچ یک در کار خود مستقل نیستند و از خداوند کمک می‌گیرند و از قدرت او، قوه کار پیدا می‌کنند «ازمه الامور طرابیده والکل مستمده من مدده» (قرشی ۱۳۹۱، ص ۴۰۶) که به خوبی بیانگر توحید افعالی خداوند است.

آیه ۱۲۳ سوره هود نیز با بیان «و الیه یرجع الامر کله» که مرحله توحید افعالی است، توحید علم و توحید در عبادت را نیز بیان می‌کند. البته در جامع البیان ذیل عبارت آورده: یقول: و الی الله معاد کل عامل و عمله، و هو مجاز جمیعهم بأعمالهم. (الطبری، بی تا، ج ۱۲ ص ۸۹)

آیه ۱۲۳ سوره نور نیز با بیان «وَالِیْهِ یَرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» که مرحله توحید افعالی است، توحید علم و توحید در عبادت را نیز بیان می‌کند.

یکی دیگر از آیاتی که در این زمینه می‌توان اشاره کرد آیه ۲۴ سوره کهف است که در تفسیر نمونه ذیل این آیه فرموده‌اند: جمله «ان شاء الله» نه تنها یک نوع ادب در برابر خداوند بلکه بیان این حقیقت است که ما چیزی از جانب خود نداریم و همه از جانب خداوند است که مستقل بالذات است و تا اراده او نباشد چیزی تحقق نمی‌یابد که این همان مفهوم توحید افعالی است که در عین وجود اختیار و اراده انسان، وجود هر چیز و هر کار به مشیت خدا وابسته است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۳۹۸)

اما در تفاسیر سلفیه صرف گفتن جمله (ان شاء الله) برای افعال زمان آینده تفسیر شده مثلاً ابوبکر الجزائری در تفسیر خود ذیل عبارت آورده: (ای الا ان تقول ان شاء الله، ای لا تقل یا محمد فی شأن ترید فعله مستقبلاً ای سافل کذا الا ان تقول ان شاء الله) (الجزائری، ج ۳، ص ۲۵۰)

۲- آیاتی که تأثیر خداوند را در کل هستی متذکر شده و خداوند را تنها خالق و موجد اشیاء دانسته و همه پدیده‌ها را به او نسبت می‌دهد و به عنوان نمونه به تعدادی از این پدیده‌ها اشاره کرده و آنها را «فعل خدا» می‌داند از جمله: خلقت آسمانها، زمین، خورشید، ماه، ستارگان، شب و روز، دریاها و کوهها را به خدا نسبت می‌دهد. حرکت کرات آسمانی، حرکت حیوانات از جمله شتر، الاغ، اسب، استر، گوسفند، پرندگان و زنبور عسل را از خدا می‌داند. رویاندن روئیدنیها و میوجات از جمله انگور، خرما، زیتون، انار، انجیر و کل زراعات و گلها و ریاحین را به او منسوب می‌نماید. باراندن باران، آوردن ابرو باد، جاری ساختن جویبارها، ایجاد تفاوت بین انسانها از جهت زبان و رنگ، خوابانیدن و بیدار کردن انسانها و خیلی از امور دیگر را فعل خدا می‌داند.

مانند آیه ۱۸۹ سوره اعراف که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبِّهَا لِنِ آتَيْنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ او کسی است که شما را از یک تن آفرید و همسرش را از او پدید آورد تا در کنارش آرامش بگیرد...» که اشاره به توحید افعالی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش. ج ۷ ص ۴۹)

اما در تفسیر لطائف الاشارات قشیری که از صوفیه است این امر رد شده و اینگونه آمده (رد المثل الی المثل، و ربط الشكل بالشکل، لیعلم العالمون أن سکون الخلق مع الحق لا الی الحق، و کذلک انسل الخلق من الخلق لا من الحق، فالحق تعالی قدوس، منه کل حظ للخلق خلقاً، منزه عن رجوع شیء الی حقیقته حقاً) (قشیری، ۲۰۰۰ م، ج ۱، ص ۵۹۵)

همچنین آیات ۴۳ تا ۴۸ سوره نجم نیز که خندانن و گریانن و زنده کردن و میراندن و خلق انسان و پدیدآوردن جهان دیگر و فقر و غنی را به خداوند نسبت داده و بیانگر توحید افعالی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش. ج ۲۲، ص ۵۶۳)

مکی بن ابی طالب در تفسیر خود ذیل عبارت (هو اغنی و اقنی) می فرماید: اغنی بالمال من شاء و اقناه: اى جعله یقننى الاشياء و یدخرها (مکی بن حموش، ج ۱۱، ص ۷۱۷۳)

۳- آیاتی که بطور خاص تدبیر امور انسانها را به دست خداوند دانسته و کارهایی را که در این رابطه انجام می گیرد از جمله روزی دادن به آنها، عزت و ذلت آنها، غنا و فقر آنها، اعطای قدرت به آنها و گرفتن قدرت از آنها را از خدا می داند.

مانند آیه ۱۸۸ سوره مبارکه اعراف که فرموده: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» و سود و زیان و آگاهی از غیب را به خداوند اختصاص داده و اشاره به توحید افعالی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش. ج ۷ ص ۴۹)

در باب توحید افعالی مکرر بیان شده که خلق و رزق و احیا و اماتة و صحت و مرض و غنا و فقر و عزت و ذلت مختص خداست. (عبد الحسین طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۹ ص ۲۲۶)

در باب روزی نیز خداوند می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (۵۸ ذاریات) و در جای دیگر فرموده: «وَأَكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا» (آیه ۵ سوره نسا) طبق این دو آیه، هم خدا رازق است و هم ولی (پدر) اما تفاوت این دو بسیار روشن است. خداوند مستقلاً و بدون اتکا به کسی دارنده‌ی این فعل است در حالی که پدر با اتکا به قدرت و مواهب الهی، موجب تغذیه‌ی فرزند خود می گردد. (سبحانی، ۱۳۶۱ ش. ص ۳۱۲ - ۳۱۴)

موضوع دیگر اینکه تنها خدا رازق است و اگر غیر خدا به این عنوان موصوف شود، بدین معناست که آن شیء یا شخص به نحو مظهریت خدا عهده دار رزق است؛ چون رازقیت از صفات فعل خداست و دیگران می توانند مظهر آن باشند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش. ص ۴۳۰ - ۴۳۲)

در ذیل آیه ۵۸ ذاریات در تاویلات اهل السنه دو احتمال ذکر شده:

احدهما: ان الاسباب و المكاسب آتی بها یرزقون، و یصلون بها انتفاع بها، هی فعل الله تعالی و له فیها صنع، صار بذلك رازقا، لولا ذلك لم یصلوا الی ذلك. و ان كان الخلق هم الذین یکسبون و یعملون تلك الاسباب و المكاسب، فلما اضيف الیه الرزق؛ لما انشا فعل تلك الاسباب و المكاسب منهم، و الله اعلم؛ فیکون فی هذا دلیل علیان الله تعالی صنعا فی افعال العبد و هو الخلق و الانشاء، حیث سمی نفسه؛ رازقا. الثانی: یحتمل الاضافه الیه، لانه یرزقهم بما جعل فی تلك الاسباب و المكاسب من اللطف لا بانفس الاسباب (ماتریدی، ج ۹، ص ۳۹۶)

۴- آیاتی که اتفاقاتی را که برای انسانها پیش می‌آید مثل مرگ، نقص عضو، از بین رفتن اموال و اولاد و غیره همه را تحت عنوان امتحان، بلا و فتنه از خدا می‌داند.

آیه ۱۱ سوره تغابن که می‌فرماید: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و در این راستا می‌باشد و در تفسیر نمونه اینگونه آمده: بدون شک همه حوادث عالم به اذن خداست و به مقتضای «توحید افعالی» هیچ چیز در عالم هستی بدون اراده خداوند تحقق نمی‌یابد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش. ج ۲۴، ص ۱۹۸)

سمرقندی از مفسران اهل سنت نیز در تفسیر عبارت «إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» می‌فرماید: یعنی الا باراده الله تعالی و بعلمه (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۵۷)

۵- آیاتی که انسان را مجرای افعال خداوند معرفی می‌کند. همانگونه که تفسیر نمونه می‌فرماید توحید افعال آن است که تنها مؤثر حقیقی در عالم را خدا دانسته و معتقد باشیم که (لا مؤثر فی الوجود الا الله) نه اینکه منکر عالم اسباب باشیم، بلکه بدانیم هر سببی تاثیری دارد و آن هم به فرمان خداوند است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش. ج ۱، ص ۴۳) و انسان هم سببی از اسباب است.

۶- آیاتی که هدایت عامه و خاصه و توفیقات در این زمینه را از ناحیه پروردگار می‌داند. همانند آیه ۵۰ سوره طه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» و آیه ۳ سوره اعلی «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» و آیه ۷۸ سوره شعراء «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ» فخر رازی هدایت عامه را در این آیات به معنای دعوت و روشن کردن دلائل برای همه مردم دانسته است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۱۵)

ممکن است با استناد به این آیات که هدایت و ضلالت انسان را در دست خدا و به مشیت پیوند داده است استدلال شود انسان اختیاری در هدایت و ضلالت خود ندارد؛ اگر کسی طریق هدایت را ببیماید، یا

معصیت کند و دچار ضلالت گردد به خواست و اراده خداوند بوده و هیچ اختیاری برای انسان در این تقدیر وجود ندارد. (سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۰۰) در جواب این شبهه گفته شده است چنین برداشتی از این آیات به دلیل عدم بررسی تمام آیاتی است که درباره هدایت نازل شده است؛ درحالی که با وجود هدایت تشریحی عامه الهی که توسط پیامبران و با ارسال کتب آسمانی برای همه موجودات عاقل صاحب درک و شعور فرستاده شده و آنان را به خیر دعوت و از شر برحذر می‌دارد، دیگر جبری در هدایت یا ضلالت انسان‌ها متصور نخواهد بود؛ چراکه انسان به وسیله عقل خود مسیر هدایت یا ضلالت را برمی‌گزیند. (سبحانی، ج ۶ ص ۵۰۲-۵۰۳ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۴۶۴-۴۶۵)

۷- آیاتی که ترفیع درجات و اعطای مقامات را به خدا نسبت می‌دهد.

مانند آیه ۱۱ از سوره مجادله که می‌فرماید: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»

نیآوردی در ذیل این آیه دو احتمال برای آن ذکر می‌کند:

احدهما: أن يكون إخباراً عن حالهم عند الله في الآخرة. الثاني: أن يكون أمراً يرفعهم في المجالس التي تقدم ذكرها لترتيب الناس فيها بحسب فضائلهم في الدين و العلم. (نیآوردی، ج ۵، ص ۴۹۳)

الا باذن الله: ای بمشیتته فیقضی بالقتل و الغلبه و لما نهی تعالی المومنین عما هو سبب للتباغض و التنافر أمرهم بما هو سبب للتواد و التقارب. (ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۷۷)

۸- آیاتی که معجزات و خوارق عادات را که از دست انبیای عظام سرزده است، به خدا منسوب می‌نماید. برخی آیات قرآن معجزات را فعل خداوند دانسته است. مانند: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (انبیاء: ۶۹) و «كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران: ۳۷).

قلنا: یا نار کونی - بتقدیرنا و امرنا - ذات برد، و ذات سلام علی ابراهیم، فکانت کما امرها الله تعالی (طنطاوی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۲۹۵)

آن‌جا که اشاعره به اصل علیت و سببیت اعتقاد ندارند و بر این عقیده‌اند که همه مخلوقات، مستقیماً مخلوق خداوند می‌باشند، معجزات را فعل مستقیم خداوند می‌دانند؛ چنان‌که فخرالدین رازی گفته است: «فاعل جمیع هذه المعجزات هو الله تعالی، لأننا بیننا فی الاصل الاول انه لامؤثر ولا موجد ولا مکون الا الله تعالی... فثبت ان خالق کل المعجزات هو الله تعالی» (رازی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۹۹).

این استدلال ناتمام است، زیرا ظواهر برخی از آیات قرآن بیان‌گر این است که معجزات فعل پیامبران و به اذن و مشیت الهی بوده است مانند: «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (رعد: ۳۸؛ غافر: ۷۸).

در قرآن کریم، برخی از رخداد‌های طبیعی به اسباب طبیعی نسبت داده شده است: «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ» (روم: ۴۸) چنان که انسان را نیز فاعل کارهای خوب و بد او می‌داند: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: ۳۸) چنان که افعالی را نیز به فرشتگان نسبت داده است: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (انعام: ۶۱).

البته، انسان و هیچ فاعل طبیعی یا مافوق طبیعی در فاعلیت خود مستقل نیست، بلکه متکی به خداوند و وابسته به او است، و به اصطلاح فاعلیت او در طول فاعلیت الهی است نه در عرض آن، لذا قرآن کریم فرموده است: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹).

۹- آیاتی که حفظ بعضی از پیامبران-به خصوص خاتم الانبیاء ﷺ را از دست بدخواهان، از اوان تشکیل نطفه، قبل از بعثت و پس از آن، از خدا می‌داند.

مانند آیه ۶۷ سوره مائده که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ»

قوله تعالی: «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» ای یضمن العصمه من اعدائك یعنی یمنعک من اعدائك أن ینالوک بسوء، فان قیل: فما وجه هذه الآية و قد شج جبینه و کسرت رباعيته و اودى عن عده المواطن؟ فالجواب: آن معناها «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ»: من القتل و لا یصلون الی قتلک. (الاعقم)

۱۰- آیاتی که پیروزی مؤمنان بر کفار و شکست دادن آنها در جنگها را به خدا نسبت می‌دهد.

مانند آیه ۴۹ و ۵۰ سوره یونس که فرارسیدن عذاب برای گناهکاران را از جانب خدا می‌داند. در تفسیر نمونه ذیل آیه مذکور آمده: این جمله در حقیقت اشاره به توحید افعالی است که همه چیز به خدا بازمی‌گردد که با حکمتش مومنان را پیروزی دهد و اوست که با عدالتش منحرفان را مجازات کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش. ج ۸ ص ۲۰)

«لَا أُمَلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا» من دون الله و لا انا الا فی قبضه سلطانه و بضمن الحاجه الی لطفه فاذا كنت هكذا فأحری ان لا اعرف غيبه و لا أتعاصی شيئاً من امره، و لكن «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» انفراد الله تعالی بعلم حده و وقته، فاذا جاء ذلك الاجل فی موت أو هلاك امه لم يتاخروا ساعه و لا امکنهم النقدم عن حد الله ﷻ (ابن عطيه، ج ۳، ص ۱۲۴)

۱۱- آیاتی که عذابهای نازل بر امتهای پیشین را- که بعضی به سبب درخواست پیامبران و برخی بر اثر کفر و ناسپاسی خود آنها بوده است- به خدا نسبت می‌دهد.

۱۲- آیاتی که آنچه در پایان زندگی بشر اتفاق می‌افتد، از قبیل ویرانی و از بین رفتن کرات، و از جمله زمین، پاشیده شدن کوهها و آتش گرفتن دریاها را به خدا نسبت می‌دهد.

۱۳- آیاتی که اتفاقاتی را که در قیامت پیش می‌آید از جمله زنده کردن و حشر انسانها را به خدا نسبت می‌دهد.

۱۴- آیاتی که بهشت و نعمتهای آن و جهنم و عذابهایی آن را به خدا منسوب می‌نماید.

۱۵- آیاتی که آمرزش گناهان و شفاعت را از خدا می‌داند.

۱۶- آیاتی که از توحید ذاتی یا صفاتی خداوند و از معیت قیومیه او با اشیاء سخن به میان می‌آورد که لازمه آنها توحید افعالی خداوند در اول و آخر، ظاهر و باطن و دنیا و آخرت است.

محدثان اهل سنت در این مسأله به استناد برخی آیات مانند آیه ۳۸ سوره مدثر که می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» و آیه سوم از سوره انسان که می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيْلَ إِمَّا شَاكِرًا وَّ إِمَّا كَفُوْرًا» حکم به اراده مطلقه الهی نموده، و انسان را صاحب هیچ نقشی در سرنوشت خویش نمی‌دانند، بلکه می‌گویند سرنوشت او به تقدیر الهی رقم زده شده و افعال او هم به اراده مطلقه الهی صادر می‌شود و برای هر کس مسیر معینی مقدر شده که برای آن خلق شده است. (سبحانی، ۱۳۸۹، ش. ص ۱۵۶)

با دقت در آثار فخر رازی می‌توان به این نتیجه رسید که علی‌رغم استشهاد وی به جبرگرایی نمی‌توان نفی کامل اختیار انسان را از آثار او استنباط نمود. بلکه فخر در آثارش کوشش نموده است که با اعتقاد به عمومیت قضا و قدر الهی از سویی و اختیار انسان از سویی دیگری چاره‌ای برای معضل جبر و اختیار بیابد (بهشتی، فارسی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۸ - ۱۹)

معتزله نیز منکر توحید افعالی‌اند، معتزله خارج بودن افعال انسان از حیطة اراده مطلقه الهی را لازمه مختار بودن انسان دانستند؛ در نتیجه اعمال انسان مشمول قضا و قدر الهی نبوده و انجام هر کار یا عدم انجام آن تنها براساس اراده انسان است. آن‌ها که عموماً خود را (اهل التوحید و العدل) می‌دانند و مرادشان از عدل این است که بر خدا واجب است به بندگانش در مقابل عمل صالح، پاداش و در مقابل معصیت کیفر دهد. البته لازمه اصل عدل هم این است که انسان خود فاعل افعال خویش باشد؛ یعنی انسان در افعال خود مرید و مختار باشد و گرنه ثواب و عقاب بی‌معنا خواهد بود. (شهرستانی، ۱۳۷۱، ش. ص ۶۶۴)

معتزله خارج بودن افعال انسان از حیطة اراده مطلقه الهی را لازمه مختار بودن انسان دانستند؛ در نتیجه اعمال انسان مشمول قضا و قدر الهی نبوده و انجام هر کار یا عدم انجام آن تنها براساس اراده انسان است.

اشاعره براساس آیاتی از قرآن کریم نظیر «أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» و روایاتی از نبی اکرم ﷺ حکم به قدرت و اراده مطلقه الهی نمودند، به این معنی که قدرت حقیقی و مؤثر در آفرینش، تنها از آن اوست و قدرت مخلوقات چون قدرت حادث است، شایسته ایجاد فعلی نیست. پس

قدرت و اراده مطلقه خدا تنها علت بی واسطه پیدایش همه اشیا و امور، اعم از جواهر و اعراض اوصاف و افعال است. لذا اشاعره منکر علل واسطه در نظام آفرینش شدند و آنچه را که دیگران در توالی حوادث، یکی را علت و دیگری را معلول می‌نامیدند، چنین بیان کردند: و سنت الهی بر این جاری شده است که برخی حوادث به دنبال برخی دیگر باشد و اسباب و عللی که مشاهده می‌کنیم و آنها را دخیل در حوادث میدانیم و نیز افراد انسان و حیوان که در افعالشان و حرکاتشان در حوادث می‌دانیم و نیز افراد انسان و حیوان که در افعالشان و حرکاتشان وجود اشیا را به آنها نسبت می‌دهیم، تنها به حسب ظاهر است نه به حسب حقیقت امر فی نفسه. و عادت الله چنین است که ابتدا اسباب ظاهری و به دنبال آن مسببات بیابند. این بینش اشاعره در توحید فعلی باعث شد که بگویند چون قدرت و اراده انسان مخلوق است، لذا قدرت صدور فعلی از خود ندارد؛ بلکه ایجاد فعل از خداست و انسان تنها می‌تواند براساس قدرت انتخابی که خداوند در او پدید آورده، قصد و نیت انجام امری را بنماید شاید نظریه اشاعره مبتنی بر آیاتی نظیر «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» و «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» باشد.

اما محدثان شیعه غالباً به آیات و روایات صحیح منقول از نبی اکرم و ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} متکی بوده‌اند پس بدیهی است که در بحث اراده و مشیت مطلقه الهی نیز به آیاتی نظیر آیه «مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (آیه ۳۸ سوره دهر) استناد نمایند:

محدثان از این آیه و آیات مشابه چنین استنتاج نمودند که انسان صاحب اختیار است؛ چرا که آیات و روایات دیگری هم که انسان را مسؤول سرنوشت خویش دانسته و او را مختار و صاحب اعتقاد می‌داند. متکلمان امامیه به اتفاق همچون محدثان ضمن تأیید قدرت و مشیت و اراده مطلقه الهی آن رامنافی با آزادی، اراده و اختیار انسان ندانستند، بلکه در این مسأله چون محدثان به آیات و روایات استناد کردند و به تفسیر و تأویل آن پرداختند. همانگونه که آیت الله مکارم نیز می‌فرمایند: توحید افعالی هرگز به معنای نفی عالم اسباب و حاکمیت قانون علیت نمی‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش. ج ۳ ص ۳۰۶) امام صادق^{علیه‌السلام} نیز می‌فرمایند: «ابی‌اللهان یجری الاشیاء الا بالاسباب» (کلینی، ج ۱ ح ۷ ص ۱۸۳) که تصدیق کننده‌ی همین معناست.

پس تمام افعال عالم، معلول حضرت حق است، اما برخی با واسطه و برخی بی واسطه؛ چون طبق قاعده الواحد، صدور بی واسطه‌ی چند معلول از واجب تعالی ممتنع است ولی باید دانست که تعلق نگرفتن قدرت خداوند بر ایجاد مستقیم و بدون سبب اشیا دلیل بر ضعف قابل است نه عجز فاعل (طباطبایی، ۱۳۶۳ ج ۲ ص ۸۲) بدین معنا که این امر، سبب محدودیت قدرت الهی نیست بلکه برخی معلولات، قابلیت صدور مستقیم از سوی خدای متعال را ندارند.

نتیجه گیری:

محدثان اهل سنت در مسأله توحید افعالی به استناد برخی آیات حکم به اراده مطلقه الهی نموده، و انسان را صاحب هیچ نقشی در سرنوشت خویش نمی‌دانند، بلکه می‌گویند سرنوشت او به تقدیر الهی رقم زده شده و افعال او هم به اراده مطلقه الهی صادر می‌شود و برای هر کس مسیر معینی مقدر شده که برای آن خلق شده است. معتزله نیز منکر توحید افعالی‌اند، معتزله خارج بودن افعال انسان از حیطه اراده مطلقه الهی را لازمه مختار بودن انسان دانستند؛ در نتیجه اعمال انسان مشمول قضا و قدر الهی نبوده و انجام هر کار یا عدم انجام آن تنها براساس اراده انسان است. آن‌ها که عموماً خود را (اهل التوحید و العدل) می‌دانند و مرادشان از عدل این است که بر خدا واجب است به بندگانش در مقابل عمل صالح، پاداش و در مقابل معصیت کیفر دهد. البته لازمه اصل عدل هم این است که انسان خود فاعل افعال خویشتن باشد؛ یعنی انسان در افعال خود مرید و مختار باشد و گرنه ثواب و عقاب بی معنا خواهد بود. اشاعره نیز می‌گویند چون قدرت و اراده انسان مخلوق است، لذا قدرت صدور فعلی از خود ندارد؛ بلکه ایجاد فعل از خداست و انسان تنها می‌تواند براساس قدرت انتخابی که خداوند در او پدید آورده، قصد و نیت انجام امری را بنماید شاید نظریه اشاعره مبتنی بر آیاتی نظیر «کل نفس بما کسبت ر هینه» و «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» باشد.

اما محدثان شیعه غالباً به آیات و روایات صحیح منقول از نبی اکرم و ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} متکی بوده‌اند پس بدیهی است که در بحث اراده و مشیت مطلقه الهی نیز به آیاتی نظیر آیه «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله» (آیه ۳۸ سوره دهر) استناد نمایند و معتقد باشند که انسان صاحب اختیار است؛ چرا که آیات و روایات دیگری هم که انسان را مسؤول سرنوشت خویش دانسته و او را مختار و صاحب اعتقاد می‌داند.

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم
۲. ابوحنیفه، محمد بن یوسف، تفسیر النهر الماد من البحر المحیط، دار الجنان، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۳. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، گردآورنده: جمال طلبه، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۴. بهشتی، احمد، فارسی نژاد، علیرضا، فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۴۱ زمستان ۱۳۹۰
۵. الجزائری، ابوبکر جابر، ایسرالتفاسیر لکلام العلی الکبیر، مکتبه العلوم و الحکم، عربستان
۶. جوادی آملی، عبدالله، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، اسراء، ۱۳۷۸ ش، قم.
۷. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، معادشناسی، چاپ نهم، نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۲ ق، مشهد.

۸. رازی، فخرالدین، **المطالب العالیة فی العلم الالهی**، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷، بیروت.
۹. سبحانی، جعفر، **جهان بینی اسلامی**، قم، توحید، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. -----، **مفاهیم القرآن**، قم، موسسه الامام الصادق، ۱۴۲۱ ق.
۱۱. سمرقندی، نصر بن محمد، **تفسیر السمرقندی**، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، **تفسیر شهرستانی (مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار) تحقیق و تعلیق: محمدعلی آذرشب**، ۱۳۸۶ - ۱۳۷۱، مؤسسه‌ی مطالعات اسماعیلیه، تهران.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه‌ی سیدمحمدباقرموسوی همدانی، چاپ سوم، تهران، محمدی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. الطبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، دارالمعرفه، بیروت، بی تا
۱۵. طنطاوی، سید محمد، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، دار الرساله، مصر، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. طیب، عبدالحسین، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، ۱۳۷۸ ش، اسلام، تهران
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۸. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، **گوهر مراد**، سازمان چاپ و انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. قرشی، سید علی اکبر، **تفسیر احسن الحدیث**، دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۹۱ ش.
۲۰. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، **لطائف الاشارات تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم**، محقق ابراهیم پسیونی، الهیه المصریه العامه للکتاب، مصر، ۲۰۰۰ م.
۲۱. ماتریدی، محمد بن محمد، **تاویلات اهل السنه**، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۲. نیآوردی، علی بن محمد، **النکت و العیون تفسیر الماوردی**، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۲۳. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، جلد ۱، تهران و قم، انتشارات صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، دارالکتب اسلامیه، ۱۳۷۱ ش، تهران.
۲۵. -----، **پیام قرآن**، دارالکتب اسلامیه، ۱۳۸۶ ش، تهران.
۲۶. مکی بن حموش، **الهدایه الی بلوغ النهایه**، جامعه الشارقه کلیه الدراسات العلیاوی البحت العلمی، امارات، ۱۴۲۹.

بررسی حدیث فاطمه بضعه منی

ابوالفضل قربانی*

چکیده

تحقیق پیش روی شما در باب بررسی این حدیث شریف می‌باشد که از لسان رسول اکرم صلوات الله علیه و اله بیان گردیده است. از آنجا که در طول تاریخ شیعه که از زمان خود نبی مکرم اسلام ﷺ تا کنون، درگیری و نزاع در باب خلافت بلافضل رسول الله ﷺ وجود داشته است؛ در این مقاله قصد بررسی یکی از شبهات وارده به مکتب شیعه داریم، شبهه‌ای است که از طرف حضرت ام‌الشیعه فاطمه‌ی زهرا ﷺ بر این مذهب وراد کرده‌اند. بیان بحث اینکه برای زمین زدن شیعه از روشی استفاده شده که شیعه با مقبولات خودش، شکست بخورد و عرصه را به اهل عامه تسلیم کند اما در ادامه ان شاءالله قصد رد شبهه و آشکار کردن چهره‌ی سیاه اینان را از طریق اقوال و احادیث وارده در این باب داریم و حقیقت را مکشوف خواهیم نمود. سیری در باب بررسی سند و دلالت حدیث، نقل اقوال علمای فریقین و ... را خواهیم داشت که در ادامه بعون الله تعالی به اثبات خواهد رسید که قصدی که از حدیث دارند جعلی است و موضوعیت ندارد و متن صادقی است که اراده‌ی کاذب از آن شده است.

کلید واژه‌ها:

حدیث، روایت، حضرت فاطمه ﷺ، بضعه، رسول الله، علما

مقدمه

مقاله‌ی حاضر در باب حدیث فاطمه بضعه منی می‌باشد؛ در تاریخ اسلام همواره بعد از شهادت رسول گرامی اسلام ﷺ، درباره مسئله مهم خلافت نبی اکرم ﷺ بحث‌های طولانی بوده که بعضاً کار به نزاع و درگیری‌های عدیده نیز رسیده است. در این نزاع‌های هزار و چند صد ساله، چه شهادتی که از شیعیان در مقام محب و شیعه و نیز در اثبات خلافت بلافضل خاندان عصمت و طهارت ﷺ فدا نگردیده است. این نزاع‌ها در ابواب مختلفی وجود داشته است که یکی از این ابواب، ایجاد شبهه از جانب علمای کوردل اهل تسنن بوده و هست. در این مقاله قصد این را داریم که به یکی از این شبهات پاسخ بدهیم شبهه‌ای که به بتول عذراء ﷺ از جانب آنان وارد گردیده است که به تبع آن، مسئله‌ی عصمت و امامت مولانا امیر المومنین ﷺ زیر سؤال برده می‌شود و قصد آن زدن حد و حدود عصمت این بزرگوار است. این مقاله قصد دارد شما را با سیری در تاریخ و اقوال مختلفی مربوط به بحث همراه کند تا ان شاءالله رد شبهه گردیده و مسئله آسان شود. این شبهه صرفاً به قصد تخریب مولانا علی ﷺ مطرح شده و هیچ گونه پایه و اساسی نیز ندارد که در ادامه مطلب بیان خواهد شد. در این مقاله بریا رد این جعلیات از سیره و حدیث اهل بیت و کتب و اقوال اهل تسنن استفاده خواهد شد ان شاءالله.

معنای حدیث:

کتاب العین / ج ۱ / ص ۲۸۷:

بَضَعْتُه فانبضع، أی قطعته فانقطع.

معجم مقاییس اللغه / ج ۱ / ۲۵۴:

بَضَعَ الْإِنْسَانُ اللَّحْمَ يَبْضَعُهُ بَضْعًا و [بَضَعَهُ] يَبْضَعُهُ تَبْضِيعًا، إِذَا جَعَلَهُ قِطْعًا. و الْبَضْعَةُ الْقِطْعَةُ وَ هِيَ الرَّهْبَرَةُ.

جمهره اللغه / ج ۳۵۲:

الْبَضْعَةُ: الْقِطْعَةُ مِنَ اللَّحْمِ.

تهذیب اللغه / ج ۳۰۸/۱:

بَضَعَتِ اللَّحْمَ بَضْعًا و بَضَعْتَهُ تَبْضِيعًا، إِذَا قَطَعْتَهُ.

پ.ن: طبق این چهار لغت نامه‌ی معتبر و خیلی از لغتنامه‌های دیگر که مجال گفتار نیست، بضعه به معنای پاره‌ی از چیزی است.

در این حدیث نیز بضعه به معنای پاره تن است و "مِنْ" نیز که در حدیث حرف جارّ برای یاء متکلم است به معنای بعضیه گرفته می‌شود.

بررسی سند حدیث:

از منظر علمای شیعه:

۱. مرحوم شیخ عباس قمی / بیت الأخران، ص ۱۸۹:
روی محمد بن جریر الطبری الإمامی بسند معتبر عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام.
محمد بن جریر طبری امامی با سند معتبر از ابو بصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است.
۲. سید هاشم هاشمی / حوار مع فضل الله حول الزهراء علیها السلام / ص ۳۱۰:
یؤیده أيضا ما فی البحار ج ۴۳، باب ۷، رقم ۱۱ عن دلائل الإمامه للطبری بسند معتبر عن الصادق علیه السلام
آنچه که در بحار از کتاب دلائل الامامه طبری با سند معتبر از امام صادق علیه السلام نقل شده، این را
تأیید می کند.
۳. سید جعفر مرتضی عاملی / مأساه الزهراء علیها السلام شبهات و ردود، ج ۲، ص ۶۶:
سند الروایه صحیح.

از منظر علمای عامه:

- ”فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مَنِّي يَسْرُنِي مَا يَسْرُهَا.“
۱. الصواعق المحرقة ص ۱۸۰ و ۲۳۲.
 ۲. مستدرک الحاکم.
 ۳. معرفه ما يجب لآل البيت النبوی من الحق علی من عداهم ص ۷۳.
 ۴. ینابیع المودّة ج ۲ باب ۵۹ ص ۴۶۸.
- همین که در این کتب و سایر کتب معتبره‌ی اهل عامه این روایت متواترا ذکر شده است، خود حاکی از آن است که این روایت مورد قبول آنها نیز هست و اعتبار سندی دارد.

سبب و شأن صدور:

برای این حدیث چندین شأن صدور است اما مورد اول مورد بحث ما است:

صحیح بخاری / حدیث ۳۱۱۰:

حضرت علی علیه السلام به خواستگاری دختر ابی جهل، جویریه رفت و حضرت زهرا علیها السلام از این واقعه مطلع شد،
آنگاه نزد پدر خود حضرت ختمی مرتبت علیه السلام رفت و با ناراحتی به ایشان فرمود که چرا برای دختر خود
غضب نمی کنی، در این موقع پیامبر صلی الله علیه و آله غضبناک شدند و این حدیث را فرمودند.

شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، ج ۳، ص ۵۹:

حسن بن عبد الله، عن جعفر بن محمد رضی الله عنه، أنه قال: جاء سهل بن عبد الرحمان إلى عمر بن عبد العزيز فقال: إن قومك يقولون إنك تؤثر عليهم ولد فاطمه. فقال له عمر: سمعت الثقه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله تخبر عنه حتى كأنى سمعته منه أنه قال: إنما فاطمه بضعة منى، يرضيني ما أرضاها ويسخطنى ما أسخطها، فوالله إني تحقيق أن أطلب رضاء رسول الله صلى الله عليه وآله [ورضاء] ورضاءها فى ولدها.

سهل بن عبد الرحمان نزد عمر بن عبد العزيز آمد و گفت: قوم شما می گوید: شما فرزندان فاطمه را بر آنها مقدم می دارید؟ عمر گفت: از صحابه موثق رسول خدا صلى الله عليه وآله شنیدم که می گفت: همانا فاطمه پاره تن من است خوشنود می کند مرا آنچه که او را خوشنود کند و به خشم می آورد مرا آنچه که او را به خشم می آورد. عمر گفت: به خدا سوگند همانا سزاوار است که من رضای خدا را به دست بیاورم و رضای فاطمه هم در رضایت فرزندان اوست.

دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۵:

عن جعفر بن محمد رضی الله عنه أنه قال: استأذن أعمى على فاطمه رضی الله عنها فحجبتها. فقال لها النبي صلى الله عليه وآله: لم تحجبينه وهو لا يراك؟ قالت: يا رسول الله: إن لم يكن يرانى فإنى أراه وهو يشم الريح. فقال رسول الله: أشهد أنك بضعة منى.

امام صادق رضی الله عنه فرمود: شخص نابینایی اجازه خواست تا خدمت آن حضرت برسند. فاطمه برای استقبال از او خود را پوشانید. رسول خدا فرمود: چرا خود را پوشاندی در حالی که او تو را نمی بیند؟ فاطمه فرمود: ای رسول خدا! اگر او مرا نمی بیند من او را می بینم و او بوی را می استشمام می کند. رسول خدا فرمود: شهادت می دهم که تو پاره تن من هستی.

اما اشکالات وارده بر حدیث ۳۱۱۰ از صحیح بخاری:

۱. خود علمای اهل سنت گفته اند که علی رضی الله عنه مشمول آیه تطهیر است و طهارت ذاتی دارد، یعنی از هر رجس و پلیدی و لہو و لعب و اخلاق رذیله منزہ و مبرا است. و دیگر آنکه در آیه مباحله خداوند او را به منزله نفس پیامبر صلى الله عليه وآله خوانده است. از طرف دیگر، او باب علم رسول الله بوده و این همه در کتابهای اهل سنت بیان شده است.

بنابراین، چگونه ممکن است عقل باور کند که آن حضرت عملی انجام دهد که به واسطه افعال و گفتار او رسول خدا صلى الله عليه وآله غضبناک گردد؟

۲. اشکال دیگر این است که در متن این روایات، اختلافهای بسیاری وجود دارد. در یک جا آمده است که علی رضی الله عنه به خواستگاری دختر ابوجهل برای عموی خود حارث بن هشام رفت و بعد حضرت این جمله را فرمود. در روایت دیگر از مسور بن مخرمه آمده است که علی رضی الله عنه به خواستگاری دختر ابوجهل برای خود رفت.

۳. این جمله که در روایت آمده است علی علیه السلام پیامبر صلی الله علیه و آله را غضبناک کرد، با این روایت که از علی علیه السلام روایت شده است مناسبت ندارد. علی علیه السلام فرمود:

”فوالله ما اغضبتها و لا اكرهتها علی امر حتی قبضها الله عليه الیه و لا اغضبتنی و لا عصت لی أمراً.“
(ترجمه در پی نوشت)

۴. طبق آنچه در روایت از شیخ صدوق نقل شده، خود علی علیه السلام این مطلب را تکذیب کرده است. امام صادق علیه السلام نیز این مطلب را که علی علیه السلام پیامبر صلی الله علیه و آله را غضبناک نموده باشد نفی کرده‌اند.

۵. بر طبق یک گزارش، ابن عباس با عمر بحث کرده و به او گفته است: علی علیه السلام پیامبر صلی الله علیه و آله را به غضب نیاورد و هیچ گونه قصد و اراده‌ای برای زن گرفتن نداشت و داستان خواستگاری علی علیه السلام از دختر ابوجهل نادرست است. عمر نیز ابن عباس را تصدیق کرد و گفت: تو درست می‌گویی.

۶. چگونه پیامبر صلی الله علیه و آله در این حدیث دختر ابوجهل را دختر دشمن خدا خوانده و ابوجهل را سب کرده است و حال آنکه خود فرموده است: مرده را سب نکنید، چون باعث اذیت زنده می‌شود.

۷. مسور بن مخرمه که راوی حدیث است، در سال دوم هجرت متولد شده است. پس چگونه او می‌گوید: من شنیدم که پیامبر صلی الله علیه و آله بر روی منبر این مطلب را فرمود، درحالی که من جنب بودم. چگونه می‌شود که یک طفل محتلم باشد؟ برخی این احتلام را توجیه به کمال عقل کرده‌اند، ولی این مطلب مخالف لغت و عرف است چون در عرف کسی طفل شش ساله را محتلم نمی‌خواند.

اشکالاتی که سید مرتضی علیه السلام آورده است:

۱. پیامبر صلی الله علیه و آله آنچه که اسلام مباح کرده را انکار نکرده است و در اسلام برای مرد جواز ازدواج با چهار زن با شرایط آن وجود دارد پس چگونه پیامبر این مباح را انکار می‌کند و این را بر منبر بیان می‌فرماید؟! (و علی علیه السلام را جهت انجام عمل مباحی این‌گونه مؤاخذه می‌کند).

۲. این روایت، موجب طعنه بر پیامبر صلی الله علیه و آله می‌شود؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله بنا بر دستور الهی فاطمه علیها السلام را به عقد علی علیه السلام در آورد. حال چگونه خدا او را برگزید؟! آشکار است خداوند کسی که موجب اذیت و آزار فاطمه شود را بر نمی‌گزیند و این نشان از کذب این خبر دارد.

۳. از امام علی علیه السلام هیچ‌گونه مخالفتی با پیامبر صلی الله علیه و آله سر زده است؛ حال چگونه می‌توان پذیرفت که ایشان چنین عملی انجام داده باشد که موجب تأثر و ناراحتی پیامبر شده است؟!

۴. اگر چنین حدیثی واقعیت داشت؛ دشمنان علی علیه السلام که تعدادشان کم نیز نبوده، قطعاً در طول تاریخ از آن به عنوان طعنه بر امیر المؤمنین استفاده می‌کردند و چنین گزارشی نشده است.

کشف حقیقتی دیگر از امام صادق علیه السلام

علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۸۵:

عمرو بن مقدم و زیاد بن عبد الله، گفتند: امام صادق (علیه السلام) فرمودند: شقیی از اشقیا به نزد فاطمه دختر پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و به او گفت: آیا می دانی که علی (علیه السلام) از دختر ابو جهل خواستگاری کرده است؟ فاطمه گفت:

حقیقت را می گویی؟ آن مرد سه بار گفت: آنچه می گویم حقیقت است. پس غیرت فاطمه تحریک شد به طوری که نتوانست مالک احساسات خود شود و این بدان جهت بود که خداوند برای زنان غیرت و برای مردان جهاد را نوشته است و برای زنانی که خویشان داری و صبر کنند پاداش کسی را که نگهبان مرزها و مهاجر در راه خدا باشد نوشته است.

گفت: اندوه فاطمه از این جریان بیشتر شد و او در اندیشه بود، تا اینکه شب شد و او شبانه حسن را در شانه راست و حسین را در شانه چپ خود قرار داد و دست چپ ام کلثوم را به دست خود گرفت و به خانه پدرش رفت، و پس علی (علیه السلام) آمد و وارد خانه شد و فاطمه (علیها السلام) را ندید و از این جهت به شدت اندوهگین شد و بر او گران آمد، در حالی که نمی دانست که قضیه از چه قرار است. او از اینکه فاطمه را از خانه پدرش صدا بزند، خجالت می کشید، پس به مسجد در آمد و به تعدادی که خدا می خواست نماز خواند و پس از آن مقداری از ریگ های مسجد را جمع کرد و بر آن تکیه داد.

چون پیامبر اندوه فاطمه را دید قدری آب به او داد، سپس لباسش را پوشید و وارد مسجد شد، او همچنان نماز می خواند و در حال رکوع و سجود بود و هر گاه که دو رکعت نماز می خواند، از خدا می خواست که اندوه فاطمه را برطرف کند، چون وقتی از پیش او بیرون آمد او بسیار ناراحت بود.

زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه را دید که خواب به چشمش نمی رود و آرام و قرار ندارد، به او گفت: دخترم برخیز و او برخاست و پیامبر حسن را برداشت و فاطمه حسین را برداشت و دست ام کلثوم را گرفت تا اینکه نزد علی علیه السلام رسیدند، پیامبر پای خود را روی پای علی گذاشت و او را بیدار کرده و گفت: برخیز ای ابوتراب که دل آرامی را بی قرار ساخته ای. ابوبکر را از خانه اش و عمر را از مجلسش و نیز طلحه را صدا بزن، علی علیه السلام بیرون رفت و آنها را از منزل هایشان صدا زد و همگی نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله گرد آمدند. پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: ای علی! آیا نمی دانی که فاطمه پاره تن من است و من از او هستم؟ هر کس او را اذیت کند مرا اذیت کرده و هر کس مرا اذیت کند خدا را اذیت کرده و هر کس او را پس از مرگ من اذیت کند مانند این است که در حال حیات من اذیت کرده است و هر کس او را در حال حیات من اذیت کند مانند این است که او را پس از مرگ من اذیت کرده است.

می‌گوید: علی علیه السلام گفت: آری، ای پیامبر خدا، پیامبر گفت: پس چه چیزی باعث شد که آن کار را کردی؟ علی گفت: سوگند به کسی که تو را به حق به پیامبری برگزید آنچه به او رسیده، هرگز از من واقع نشده است و حتی فکر آن را هم به خود راه نداده‌ام. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: راست گفتی، راست گفتی. پس فاطمه علیها السلام خوشحال شد و تبسمی کرد، به طوری که دندان‌هایش دیده شد. پس یکی از آن دو نفر به رفیقش گفت: جای تعجب است، ما را در این وقت برای چه خواسته بود. پ.ن: صرفاً یک دروغ خواسته یا ناخواسته!!! به حضرت مادر علیها السلام گفته شد و سبب پریشانی ایشان گردید ولی اشتباه آشکار شد و توسط نبی الله صلی الله علیه و آله رد گردید.

نتیجه گیری:

در جوامع روائی شیعه و سنی روایات مشهور متعددی بدین مضمون وجود دارد که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرموده است: فاطمه پاره تن من است، هر کس او را بیازارد من را آزرده است؛ «انما فاطمه بضعة منی یؤذینی ما آذاها.» «فاطمه بضعة منی، فمن أغضبها فقد أغضبنی.» و طبق آیه قرآن هر کس پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را بیازارد ملعون و مستحق عذاب الیم است: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا [احزاب/۵۷] کسانی که خدا و پیامبرش را اذیت می‌کنند، خداوند آنها را از رحمت خود در دنیا و آخرت دور می‌سازد و برای آنان عذاب خوار کننده‌ای آماده کرده است.» و نتیجه این قیاس این خواهد بود: هر کس حضرت فاطمه (علیها السلام) را بیازارد، مورد خشم و لعن و عذاب خداوند متعال در دنیا و آخرت قرار می‌گیرد. در این گونه احادیث عبارت «بَضْعُهُ مِنِّي» یعنی این که او جزئی از من است، همان گونه که تکه‌ای از گوشت، جزئی از بدن است. طبق اقوالی که از علمای فریقین در باره‌ی قصدی که از این حدیث شده صرفاً " متن صادق است که اراده‌ی کاذب از آن شده است.

فی‌الانتهاء به نظر نویسندگان و طبق بررسی و سیری که در ابعاد حدیث شد، شبهه هدفی را به دنبال دارد که: ۱. یا قصد زدن عصمت مولانا امیر المومنین علیه السلام را دارد.

۲. یا قصد منحرف کردن مضمون حدیث که در نهایت منجر به لعن خدا و رسول نسبت به اذی حضرت بنت النبی علیها السلام را دارد یعنی این لعن را از ابوبکر به حضرت امیر المومنین علی علیه السلام منحرف کردند. زیرا دقیقاً این حدیث را حضرت زهرا علیها السلام در بعد از وقایع کوچه که آن دو نفر پیش حضرت آمدند به میان آورده و به آن استناد کردند.

جا دارد در باب ایجاد شبهات برادران به ظاهر ناتنی ما، کمی انصاف را به خرج داده و در برخورد با مواضع حقه‌ی مخالف با مبانی آنها کمی طریق انصاف را ببیمایند تا این شاءالله در آینده‌ای نه چندان دور زیر یک پرچم همگی در راستای تبلیغ دین مبین اسلام بکوشیم و پرچم لا اله الا الله را در تمام قله‌های عالم نصب کنیم.

پی نوشت ها و یادداشت‌های نویسنده:

۱. نکته‌ی مهم: «چون این تحقیق حاوی اقوال و روایات می‌باشد مجبور به آوردن برخی جملات به عینه بوده است تا من باب تفسیر به رأی حساب نشود».
۲. فاطمه بعضه منی: فاطمه پاره‌ی تن من است.
۳. تمامی جملات با منابع خود ذکر شده‌اند.
۴. این مقاله، صرفاً سخنی کوتاه در این بدیل مسائل بود و علاقه‌مندان می‌توانند به کتب بسیطه مراجعه نمایند.
۵. به خدا قسم، تا زمان شهادت فاطمه \square در هیچ کاری اورا غضبناک نکردم و او را اندوهگین نساختم و او نیز مرا غضبناک نکرد و از اوامر من سرپیچی نمود.

فهرست منابع:

۱. التیمی المغربي، أبی حنیفه النعمان بن محمد (متوفای ۳۶۳ هـ)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمه الأطهار، ج ۳، ص ۵۹، تحقیق: السید محمد الحسینی الجلالی، ناشر: مؤسسه النشر الاسلامی - قم، الطبعة: الثانية، ۱۴۱۴ هـ.
۲. المغربي، القاضي النعمان (متوفای ۳۶۳ هـ)، دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۵، تحقیق: آصف بن علی أصغر فیضی، ناشر: دار المعارف - القاهرة، سال چاپ: ۱۳۸۳-۱۹۶۳ م.
۳. القمی، الشیخ عباس (متوفای ۱۳۵۹ هـ)، بیت الأحزان، ص ۱۸۹، ناشر: دار الحکمه، قم، ایران، چاپخانه: امیر، سال چاپ: ۱۴۱۲.
۴. سید مرتضی، تنزیه الأنبياء، ص ۲۱۲، به نقل از ابن حیون، نعمان بن محمد، شرح الأخبار فی فضائل الأئمه الأطهار علیهم السلام ، ج ۳، پاورقس ص ۳۱، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۵. الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین (متوفای ۵۳۸ هـ)، علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۸۵، تحقیق و تقدیم: السید محمد صادق بحر العلوم، ناشر: منشورات المكتبة الحیدریة ومطبعتها - النجف الاشرف، الطبعة: ۱۳۸۵ - ۱۹۶۶ م.
۶. www.islamquest.net
۷. hawzah.net
۸. iqna.ir
۹. adyanuniv.ir
۱۰. قاموس نور / لغت "بضعه"

هستی‌شناسی خلود و تقریرات آن از منظر آیات

محمد امین باقری*

چکیده

هر مسلمان متفکری که به مطالعه وحی الهی (قرآن) می‌پردازد و بر روی معانی آن تفکر و تدبر می‌کند، بی‌شک به هنگام مواجهه با آیات بهشت و جهنم، در رابطه با جاودانگی انسان در بهشت و جهنم تفکر بسیار می‌کند؛ در این میان بهشت و نعمت‌های جاودانه آن را به راحتی می‌تواند بپذیرد و آن را سازگار با لطف و مرحمت خداوند متعال می‌داند، اما ممکن است جاودانگی جهنم و عذاب سرمدی در آن، او را چند صباحی به فکر فرو ببرد و از خود سؤال کند که «چگونه می‌شود خداوند رحمن و لطیف بر بندگان، عذابی جاودانه را برای انسان‌ها تدارک دیده باشد؟»، «چگونه می‌شود خداوندی که از بیش از همه - حتی بیش‌تر از مادر نسبت به فرزندش - بندگان را دوست دارد، آنان را گرفتار عذاب و جهنم کند و سخن از خلود آن عذاب به میان آورد؟» مقاله پیش رو تلاش می‌کند در راستای روشن‌تر شدن عذاب جاودانه گام بردارد و قدری از سؤالات ذهن پرسشگر بکاهد؛ در این راستا آیات موافق با نظریه خلود را مطرح کرده‌ایم و به بررسی آن‌ها می‌پردازد، در ادامه به تقریرات و روش‌های مختلف برداشت علما از قرآن در رابطه با مسأله خلود پرداخته‌ایم و اندکی پیرامون هر تقریر توضیح اضافه نموده‌ایم. صد البته که پیچیدگی این مسأله و درهم‌تنیدگی آن با سایر مسائل علم کلام، نویسنده را از اتخاذ و اعلام نظر بازداشته است.

کلید واژه:

جهنم، عذاب، جاودانه، خلود، عذاب جاودانه، خلود در عذاب، خلود نوعی

مسأله خلود، در قرآن کریم هم درباره بهشت مطرح شده است و هم در مورد جهنم، آن چه که مقاله حاضر در پی آن است، بررسی وجود خلود در جهنم و عذاب جاودانه آن و کیفیت خلود و نظریات پیرامون خلود است. این بحث از جمله مباحثی است که سابقه‌اش به پیش از دین اسلام برمی‌گردد و به نظر می‌رسد سابقه آن با سابقه ادیان توحیدی قبل از اسلام همزمان بوده است؛ به عنوان نمونه، مسأله خلود، در کتاب مقدس دین مسیحیت نیز آمده است و همین مطلب سبب شده که فیلسوفان و متفکران غربی هم در این رابطه سخن بگویند. البته که بیش‌تر ایشان - اگر نگوییم همه‌شان - جاودانگی عذاب را نپذیرفته‌اند؛ «دیوید هیوم» در این رابطه می‌گوید: «آن چه که ما می‌فهمیم، کیفر باید با تجاوز مناسبتی داشته باشد. در این صورت، چرا در ازای تجاوزهای موقتی موجود ضعیفی چون انسان، کیفر ابدی؟ آیا کسی می‌تواند خشم اسکندر را تأیید کند که ملتی را به سبب آن که اسب محبوب او «بوسفالوس» را گرفته بودند، محو و نابود سازد؟ ... عذاب ابدی یک انسان، شری به مراتب بزرگ‌تر از سقوط هزاران میلیون پادشاهی است» (رضازاده، ۱۳۷۳: ۵۵) «برتراند راسل» نیز در «کتاب چرا مسیحی نیستیم؟» می‌نویسد: «از شخصیت اخلاقی مسیح، نقصی بسیار جدی به خاطر خطور می‌کند که عبارت از عقیده او به جهنم است. من خودم دارای چنین احساسی نیستم که کسانی که عمیقاً شایستگی اخلاقی داشته باشند، یک چنین تنبیه ابدی و لایزالی را باور کنند» (طاهری، ۱۳۵۴: ۳۱) البته اشکالات فلاسفه غرب ناظر به اعتباری بودن عذاب است و نه عذاب تکوینی که در میان علمای اسلامی رایج است.

در دین اسلام از اوایل پیدایش این دین عذاب جاودانه از مسائلی بود که در مناظرات مطرح می‌شد و به همین دلیل است که روایات و نظر اصحاب رسول الله ﷺ در این زمینه به میزان قابل توجهی در کتب نقل شده است. این بحث با وجود این قدمت هنوز در شمار مباحث روز کلامی به شمار می‌آید و این، خود نشان از اهمیت بسیار بالا و نیز پیچیدگی آن دارد. غموض و سختی این بحث و توقف آن بر سایر مباحث علم کلام به گونه‌ای است که نگارنده خود را فاقد صلاحیت لازم برای اظهار نظر در این رابطه می‌داند. این مقاله به روش کتابخانه‌ای تهیه شده است.

بحث و تحلیل

نظر اکثر اصحاب و علما در طول تاریخ همواره بر این بوده است که خلود در جهنم وجود دارد و محقق می‌شود، این نظر به حدی میان علما مشهور شده است که برخی علما از جمله سید مرتضی علم الهدی ۱، شیخ مفید ۲ و شهید ثانی ۳ در این زمینه ادعای اجماع کرده‌اند و چه بسا به همین دلیل بوده است که برخی بدون ارائه استدلال و با اتکا به اجماع اصحاب در این رابطه، خلود را پذیرفته‌اند و هیچ تفصیل و استدلالی از بحث خلود در کلمات آن‌ها پیدا نمی‌شود.

ظاهراً اولین شخصی که به مخالفت با نظر علمای پیشین در رابطه با خلود پرداخت، «ابن قیم جوزی» بود، وی در حدود ۴۰ صفحه از کتاب «حادی الارواح الی بلاد الارواح» را به این امر اختصاص داد. با وجود این نام «محمی الدین عربی» است که همواره در میان مخالفان نظریه خلود می‌درخشد و اوست که اولین پرچم‌دار این مخالفت در میان عرفا شد و پس از او بود که عارفان بسیاری راه او را در پیش گرفتند. از دوران همو بود که این مسأله به طور مبسوط و مستدل در میان علما به محلی برای اختلاف تبدیل شد و این تبادل نظر و رد نظرات مخالفان بود که این بحث را گسترده کرد و سبب نمایان شدن پیچیدگی‌های این بحث شد، تا جایی که «صدر المتألهین» که آوازه‌ی تفلسف او را مردم عادی هم شنیده‌اند، راجع به این بحث می‌گوید: «هذه مسأله‌ی عویصه‌ی و هی موضع خلاف بین علماء الرسوم و بین علماء الکشف» (صدر المتألهین، الف ۱۳۶۸: ۹ / ۳۴۶) مراد ملاصدرا از «علماء الرسوم» طرفداران خلود و مرادش از «علماء الکشف» عرفا و مخالفان نظریه خلود است. ایشان در جای دیگر، خلود را از جمله مباحثی می‌داند که علما در آن متحیر و عرفا در آن مدهوش شده‌اند (همان)

مرحوم حاجی سبزواری، خلود را از «اسرار الهی» می‌داند: «اما مسأله عذاب ابدی ... چه صعوبت دارد و مجملاً مسأله از اسرار الهی است» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۳۵)

مسأله قابل توجه در این زمینه، این است که طرفداران خلود، با استناد به اجماع، این مسأله را از ضروریات دین و منکر آن را منکر ضروری دین می‌دانند و در مقابل، مخالفین خلود هم با استناد به اصول عقلی، ساحت دین را بری از خلود می‌دانند.

هر کدام از مطالبی که در بالا بیان شد می‌تواند اهمیت این مسأله را بیش از پیش نمایان کند.

ادله موافقان خلود

طرفداران این نظریه سه دلیل عمده را مطرح می‌کنند که به اختصار به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. آیات قرآن کریم

از مهم‌ترین و محکم‌ترین دلائل نظریه خلود، وجود آیات بسیار دال بر خلود عده‌ای (کفار) در جهنم است؛ نگارنده، خود ۴۰ آیه‌ای که به این معنی تصریح می‌کنند را جمع کرده است، در این مقام به چند مورد آن‌ها از باب نمونه اشاره می‌شود. این آیات به گونه‌ای هستند که اگر ضمیمه‌های خارجی را در نظر نگیریم، بی شک هر محقق را مجاب می‌کنند که قرآن کریم را از تأیید کنندگان این نظریه بدانند؛ ضمن دسته بندی آیات مذکور، از هر دسته، یک نمونه ذکر می‌کنیم:

۱. دسته از این آیات با لفظ «خالدین فی‌ها» آمده‌اند ۴: «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَخْفَىٰ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا

هُمْ يَنْظُرُونَ» بقره/ ۱۶۲

۲. در دسته‌ای دیگر از آیات، لفظ «ابداً» هم افزوده شده است: «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلْيَا

وَلَا نَصِيرًا» احزاب/ ۶۵

۳. در این دسته از آیات، خلود، متوقف بر مشیت الهی دانسته شده است: «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ» هود/ ۱۰۷
۴. این مورد، جهنم را «دار الخلد» معرفی می‌کند: «ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» فصلت/ ۲۸
۵. این دسته آیات، از عذاب مجرمان با «عذاب الخلد» یاد می‌کنند: «ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ» یونس/ ۵۲
۶. در این گروه از آیات، خروج گناهکاران از جهنم نفی می‌شود: «يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» مائده/ ۳۷

۲. روایات

در این زمینه روایاتی وجود دارد که به صراحت خلود در عذاب را مطرح عنوان می‌کنند، به طور مثال امام رضا^ع در بخشی از نامه خود به مأمون می‌نویسند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَدْخُلُ النَّارَ مُؤْمِنًا وَ قَدْ وَعَدَهُ الْجَنَّةَ وَ لَا يُخْرِجُ مِنَ النَّارِ كَافِرًا وَ قَدْ أَوْعَدَهُ النَّارَ وَ الْخُلُودَ فِيهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ ق: ۸ / ۳۶۲)

۳. اجماع

از دیگر مسائلی که موافقان خلود به آن استمساک می‌کنند، اجماع علماء است که برخی از عبارات اصحاب در این رابطه در پی‌نوشت شماره ۱، ۲ و ۳ آورده شده است.

بررسی و تحلیل ادله موافقان خلود

۱. بررسی آیات دال بر خلود

(۱) معنای خلود

برخی از علما و مفسرین در مورد معنای لفظ «خلود» در قرآن گفته‌اند که این لغت به معنای جاودانگی و دوام ابدی نیست، بلکه به معنای مکث طولانی مدت است؛ لذا آیاتی نیز که به زعم موافقان خلود، دال بر جاودانگی عذاب هستند را دلیلی برای اثبات این مدعا نمی‌دانند، ایشان برای تأیید مدعای خود از آیات دیگر نیز شواهدی ارائه می‌کنند، به طور مثال از آیه ۲۳ سوره نبا «لَا يَشِينُ فِيهَا أَحْقَابًا» نبا/ ۲۳ به عنوان دلیل یا مؤید نظریه خود استفاده می‌کنند. نکته‌ی قابل توجه این است که این ادعای ایشان در صورتی می‌توانست برای بحث خلود مفید و دارای اهمیت باشد، که جاودانگی عذاب تنها از لفظ خلود و مشتقات آن فهمیده می‌شد؛ حال آنکه علاوه بر خلود، عبارات و قیود دیگری وجود دارند که حتی بر فرض اینکه معنای خلود را مکث طولانی بدانیم، این ضمائم می‌توانند جاودانگی را افاده کنند به طور مثال قید «ابدأ» در بسیاری از آیات اخذ شده است؛ فرمود: «مَا كَثَبَ فِيهِ أَبْدًا» کهف/ ۳ و «خَالِدِينَ

فیها أبدأ» احزاب / ۶۵ و یا این عبارتی که در سوره مائده آمده است ما را از تحقیق راجع به معنای لغوی «خلود» بی‌نیاز می‌کند: «و ما هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» مائده / ۳۷
 لذا چه ادعای این گروه - مبنی بر اینکه معنای خلود، مکث طویل است و نه جاودانگی و ابدیت - را بپذیریم و چه نپذیریم، تغییری در افاده‌ی معنای جاودانگی از آیات ایجاد نمی‌شود.

(۲) خلف وعید

همان‌طور که بیان شد، صراحت در این آیات و کثرت آن‌ها به حدی است که هر پژوهش‌گری را متقاعد می‌کند که قرآن کریم، برای کافران وعده عذاب ابدی داده است؛ اما باید توجه کرد که همه آنچه که قرآن کریم آن را بیان فرموده است، وعده به جهنم ابدی و خلود است و این، غیر از حتمیت تحقق عذاب ابدی برای کفار است؛ به عبارت دیگر، وعده‌های قرآنی شامل وعده به نعیم و جنت است و وعده به عذاب و جهنم که قسم اول را وعده می‌گویند و از قسم دوم با عنوان وعید یاد می‌کنند. در میان علما شکی در تحقق وعده‌های الهی نیست و جملگی، این وعده‌ها را منجز و حتمی می‌دانند اما وقتی نوبت به وعیدهای الهی می‌رسد، برخی تحقق وعید را حتمی ندانسته‌اند و معتقدند وقوع عذاب متوقف بر مشیت و اراده الهی است و آن را به مثابه‌ی وعده‌ها، منجز نمی‌دانند. به طور مثال، علامه طباطبائی - گرچه خود از نظریه خلود دفاع می‌کند و آن را می‌پذیرد - می‌فرماید:

«مسألهٔ «وجوب دخول أهل الثواب الجنة» مبنیهٔ علی قاعدهٔ عقلیهٔ مسلمة و هی أن الوفاء بالوعد واجب دون الوفاء بالوعید لأن الذی تعلق به الوعد حق للموعد له، و عدم الوفاء به إضاعة لحق الغير و هو من الظلم و أما الوعد فهو جعل حق للموعد علی التخلف الذی یوعد به له، و لیس من الواجب لصاحب الحق أن یتوفی حقه بل له أن یتوفی و له أن یتربک و الله سبحانه وعد عباده المطیعین الجنة بإطاعتهم، و أوعد العاصین النار بعصیانهم فمن الواجب أن یدخل أهل الطاعة الجنة توفیهٔ للحق الذی جعله لهم علی نفسه، و أما عقاب العاصین فهو حق جعله لنفسه علیهم فله أن یعاقبهم فیستوفی حقه و له أن یتربکهم بترک حق نفسه.» (طباطبائی، ۱۴۰۲ هـ ق: ۱۱ / ۳۵)

البته این گروه شواهدی هم از آیات و روایات در دست دارند: «وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ» کهف / ۵۶ و انعام / ۴۸ و آیه «وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا» اسراء / ۵۹ که این آیات بشارت و مژده به مطیعان و ترساندن عاصیان را هدف از ارسال رسل بیان می‌کنند و تبشیر و تخویف را اصل می‌دانند. شیخ صدوق در کتاب «التوحید» روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان از پدران بزرگوارشان نقل می‌کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عَمَلٍ نَوَابًا فَهُوَ مُنْجَرُّهُ لَهُ وَ مَنْ أَوْعَدَهُ عَلَىٰ عَمَلٍ عِقَابًا فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَارِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ هـ ق: ۴۰۶)

۳) وجود وعده‌های عفو فراوان در قرآن

در برابر این دسته از آیاتی که به عذاب جاودانه وعده می‌دهند، آیات بسیاری هم وجود دارند که از رحمت و عفو بی پایان الهی در روز قیامت خبر می‌دهند که باید مورد توجه قرار گیرند:

«قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» / زمر / ۵۳ این آیه - که از امیدوارکننده‌ترین آیات قرآن است - با توجه به قبل و بعدش، نه تنها همه مؤمنین، بلکه همه انسان‌ها - اعم از مؤمن و کافر - را شامل می‌شود و نیز شامل همه‌ی «ذنوب» و گناهان هم می‌شود.

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» / هود / ۱۰۶ و ۱۰۷، در این آیه که خود در شمار آیاتی است که به عذاب جاودانه وعده می‌دهند، خداوند عذاب جاودانه را متوقف بر خواست و مشیت خود می‌کند «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» و در ادامه هم می‌فرماید «إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» که چه بسا برای تأکید بیشتر بر استثناء مذکور آمده باشد و آیه برای بیان این آمده باشد که عذاب جاودانه متوقف بر مشیت و خواست الهی است.

«النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» / انعام / ۱۲۸ این آیه هم مانند آیه قبل، خلود را موقوف به مشیت الهی می‌داند و در ادامه هم از دو صفت حکمت و علم الهی یاد می‌کند که این دو با فناپذیری عذاب تناسب بیشتری دارند.

«لَا يَبْقَىٰ فِيهَا أَحْقَابًا» نبأ / ۲۳ از این آیه نیز که از لفظ «احقاب» برای مدت اقامت در جهنم استفاده کرده است، از آیاتی به شمار می‌رود که می‌تواند در وقوع عذاب جاودانه قیامت، تشکیک کند.

بررسی دلالت روایات و اجماع بر خلود

به دلیل اینکه مقاله حاضر در مقام بیان خلود از منظر آیات است، بررسی و بحث در مورد دلالت روایات و اجماع بر خلود عذاب را به مقام دیگری وامی‌گذارد و از آن‌ها به طور تفصیلی بحثی نمی‌کند؛ گرچه از باب مقدمه و استطرادا اندکی از آن‌ها سخن به میان آمده است.

تقریرات گوناگون از جانب مخالفان جاودانگی

مخالفان خلود، تقریرات مختلفی برای چگونگی رهایی مجرمان از عذاب جاودانه بیان نموده‌اند که آن‌ها را از نظر می‌گذرانیم:

۱. خارج شدن معذبین از جهنم و آمدن به بهشت

این نظر برخی از مخالفان خلود عذاب است که کفار بعد از گذراندن قدری عذاب در جهنم، مشمول رحمت و لطف بی کران الهی می‌شوند، از جهنم خارج شده و به بهشت الهی وارد می‌گردند و از نعمات آن بهره می‌برند.

۲. از بین رفتن و جهنم و معذبان در آن

قائلین به این تقریر، معتقدند پس از گذشت مدت زمانی طولانی از رنج و درد و عذاب جهنمیان در جهنم، هم جهنمیان و هم جهنم به کلی نابود و معدوم می‌شوند و دیگر نه خبری از جهنم هست و نه عذاب جهنم و نه معذبین در آن؛ برخی از آن‌ها در توضیح مطلب این‌گونه مثال می‌زنند که تصور کنید شخصی به دلیل انجام یک جرم، محکوم به حبس ابد می‌شود، پس از مدتی ساختمان زندان تخریب می‌شود و زندانیان آن به طور کلی از بین می‌روند و می‌میرند، ملاحظه می‌کنید که می‌توان به چنین شخصی هم اطلاق کرد که او محکوم به «حبس ابد» است اما پس از مدتی هم خودش و هم ساختمان زندان نابود می‌شوند. البته قائلین به این تقریر باید از نظر فلسفی این مبنا را داشته باشند که معدوم کردن موجودی که واجب الوجود بالعرض است (انسان) امکان دارد و گرنه نمی‌توانند از نظریه خود دفاع کنند.

۳. فراموشی و غفلت از عذاب

عده‌ای هم نه می‌گویند که کفار داخل در بهشت می‌شوند و نه قائل به این هستند که جهنم و اهل جهنم معدوم می‌شوند، بلکه جهنم و عذاب‌های آن را مستمر و همیشگی می‌دانند؛ بنا به نظر ایشان، خداوند رحمان پس از مدتی به جهنمیان قوه‌ی صبر در برابر این عذاب‌های دردناک را اعطا می‌کند به طوری که اینان به راحتی می‌توانند این عذاب‌ها را تحمل کنند و برای آن‌ها سختی ندارد تا حدی که حتی موجب فراموشی و غفلت آن‌ها از عذاب می‌شود.

۴. عذاب به همراه نعمت

این گروه بر آن شدند که اطلاق همه آیات مربوط به این بحث را در کنار یکدیگر حفظ کنند؛ هم باید اطلاق «وَسِعَتْ رَحْمَتِي كُلَّ شَيْءٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ ق: ۹۰ / ۳۸۹) را که در جایگاه‌های مختلف آمده است، حفظ کرد و هم نمی‌توان آیات خلود را نادیده گرفت، در این مقام علما معمولاً در ظهور و اطلاق یکی از دلایل دست می‌برند و یکی از دلایل را بر دیگری مقدم می‌کنند، این گروه اما بنا به قاعده «الجمع اولی مهمما امکن» همه‌ی این دلایل را در کنار هم جمع کرده‌اند و چگونگی عذاب جاودانه را این‌گونه بیان می‌کنند که پس از گذشت مدتی از عذاب گناهکاران، رحمت الهی شامل حال آنان می‌شود و در کنار عذاب، احساس لذت و راحتی می‌کنند و این خود نعمتی است از جانب خداوند رحمان برای آن‌ها.

۵. مبدل شدن عذاب به شیرینی و لذت

عده‌ای دیگر از عرفا -و در رأس آن‌ها محی الدین ابن عربی- بر این باورند که پس از گذشت مدتی از عذاب مجرمان، آن‌ها نه تنها دیگر درد و رنج و سختی عذاب را نمی‌چشند، بلکه باطن آن‌ها با عذاب آجین شده

است و از عذاب لذت می‌برند به طوری که خودشان هم راضی به ترک آن نمی‌شود؛ آن‌ها با مار و عقرب‌های جهنم بازی می‌کنند و از آن‌ها لذت می‌برند چراکه ساختار وجودی آن‌ها با این عذاب‌ها سازگار شده است. ممکن است بر این نظریه - و نیز دو نظریه گذشته - اشکال شود که جهنم همواره محل درد و رنج و عذاب است و نمی‌توان متصور شد که شخصی در جهنم باشد و از آن لذت ببرد، همان‌طور که از فحواى آیات و روایات جهنم برداشت می‌شود؛ جناب «ملاصدرا» در این رابطه می‌فرماید: «إِنَّ دَارَ الْجَحِيمِ لَيْسَتْ بَدَارٍ نَعِيمٍ وَ إِنَّمَا هِيَ مَوْضِعُ الْأَلَمِ وَ الْمُحَنِّ ... وَ لَيْسَ هُنَاكَ مَوْضِعٌ رَاحَةٍ وَ اطمئنَّان» (صدر المتألهين، ب ۱۳۶۱ هـ ش: ۲۸۲)

در جواب به این اشکال می‌توان گفت که فحواى این نظریه در برخی از روایات آمده است و این دسته از روایات تصریح به وقوع - و نه فقط امکان - این نظریه می‌کنند، در روایتی اشاره شده است که آتش جهنم، حاتم طائی را نمی‌سوزاند و در برخی روایات دیگر هم آمده است که در جهنم برای برخی افراد مشرک، رزق و روزی آورده می‌شود؛ امام باقر علیه السلام خطاب به شخص کافری که یک مؤمن را در شهر کفار پناه دهد، می‌فرماید: «وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي لَوْ كَانَ لَكَ فِي جَنَّتِي مَسْكَنٌ لَأَسْكُنْتُكَ فِيهَا وَ لَكِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَى مَنْ مَاتَ بِبِي مُشْرِكًا وَ لَكِنْ يَا نَارُ هَيْدِيهِ وَ لَا تُؤْذِيهِ وَ يَوْمَئِذٍ بَرِزْقُهُ طَرْفَةَ النَّهَارِ» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ ق: ۲ / ۱۸۹)

۶. نظریه خلود نوعی

این نظریه که از ابتکارات صدر المتألهين است، حاصل تلاش وی برای جمع میان نظریات عرفا و متکلمین بوده است؛ بنابر این نظریه خلود و جاودانگی هم در بهشت و هم در جهنم وجود دارد با این تفاوت که معنای خلود در هر یک از بهشت و جهنم متفاوت است، خلود در بهشت، خلود شخصی و خلود در جهنم، خلود نوعی است: «وَعَدْنَا أَيْضًا أَصُولَ دَالِهِ عَلَى أَنَّ الْجَحِيمَ وَ أَلَمَهَا وَ شُرُورَهَا دَائِمَةٌ بِأَهْلِهَا كَمَا أَنَّ الْجَنَّةَ وَ نَعِيمَهَا وَ خَيْرَاتَهَا دَائِمَةٌ لِأَهْلِهَا إِلَّا أَنَّ الدَّوَامَ لِكُلِّ مِنْهُمَا مَعْنَى آخِر» (صدر المتألهين، الف ۱۳۶۸ هـ ش: ۹ / ۳۴۸)

مراد مرحوم صدرا از خلود نوعی این است که جهنم با وصف جاودانگی خود همواره پا برجاست اما این خلود، مستند به نوع کفار است و نه همه‌ی افراد کفار، به این معنی که گروهی از کفار پس از آنکه عذابی سزاوار با گناه خود چشیدند، از جهنم رهایی خواهند یافت و پس از آن‌ها گروه دیگری از آنان گرفتار عذاب جهنم می‌شود و حال نوبت اینان است که دچار عذاب جهنم شوند، به خلاف معنای خلود در بهشت که خلود شخصی است و همه اشخاص بهشتی، همواره در بهشت خواهند بود و خلود مستند به همه اشخاص و منعمین است.

بررسی تحلیل ادبی «ابن عربی» در مورد لفظ «اهل» و «اصحاب»

محمی الدین ابن عربی این بار از رهگذر ادبیاتی هم در صدد اثبات و تأیید نظریه خود مبنی بر تبدیل عذاب به لذت و شیرینی (تقریر پنجم) برآمده است. وی با بررسی و تحلیل دو لفظ «اهل» و «اصحاب» معتقد است این دو لفظ مضاف برای کلمه‌ای قرار می‌گیرند که با آن انس و الفتی داشته باشند، مانند «اهل الله»، «اهل القرآن» و «اهل الدنيا» که در همه این عبارات، نوعی علاقه و ارتباط رضایتمندانه میان این کلمات و مدخولشان وجود دارد، سپس با مد نظر گرفتن این نکته ظریف، بیان می‌کند، با توجه به تعبیری مانند «اصحاب نار» و «اهل عذاب»، بالاخره زمانی فرامی‌رسد که میان این مضاف و مضاف الیه انس و الفتی ایجاد شود به طوری که حتی جدایی میان این افراد مجرم و آتش خود موجب رنج و عذاب اینان می‌شود؛ به عنوان مثال او در توضیح و تبیین آیه «وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» بقره/ ۳۹ - که ده مرتبه در قرآن تکرار شده است - می‌گوید: «و ذلك لأنَّ أشدَّ العذاب على أحدٍ مفارقةِ الموطن الذي ألفه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له و أن الله قد خلقهم على نشأه‌ی تألَّف ذلك الموطن» (صدر المتألهین، الف ۱۳۶۸ هـ ش: ۳۵۲ / ۹)

مرحوم صدرا در رد کلام جناب محمی الدین، دو نقد به ایشان وارد می‌کند: یکی اینکه صحیح نیست که در هر کجا که لفظ اهل و اصحاب به کار رفت، ما بتوانیم رابطه رضایتمندانه و انس و الفت در میان آن مضاف و مضاف الیه را برداشت کنیم، بلکه این دو لفظ گاهی صرفاً برای نشان دادن «استحقاق» یا «مجاورت و مقارنت» بکار می‌روند و تعبیری مانند اهل عذاب یا اصحاب النار هم به همین گونه هستند که یا برای بیان مقارنت یا مجاورت میان این دو آمده‌اند یا برای بیان اینکه گناهکاران استحقاق عذاب و آتش را دارند بکار رفته‌اند. نقد دیگر ایشان بر محمی الدین این بخش از سخنان اوست که گفته است مفارقت و جدایی مجرمان از وطن (جهنم) برای آن‌ها دردناک است، جناب صدرا این بخش را محل تأمل می‌داند.

حکیم سبزواری در مقام قضاوت میان این دو دیدگاه برآمده است و ضمن آوردن مثال‌های دیگر از استعمالات کلمه اهل و اصحاب از کلام محمی الدین دفاع می‌کند و مصرانه بیان می‌کند که می‌توان همواره از این دو لفظ، انس و الفت را استنتاج نمود.

در نهایت به نظر می‌رسد در مواردی که قرینه‌ای بر خلاف ادعای محمی الدین و حکیم سبزواری نباشد، نظر ایشان صحیح و قابل پذیرش است اما اگر یک قرینه بر خلاف مدعای ایشان در کلامی یافت شود، نمی‌توان در آن کلام مفهوم انس و الفت را میان مضاف و مضاف الیه برداشت کرد. در مورد آیات قرآن - که محل بحث ما است - با در نظر گرفتن مجموع آیاتی که در این رابطه موجود است، به این

نتیجه می‌رسیم که این آیات برای بیان شدت عذاب و انذار نازل شده‌اند و به هیچ وجه درصدد بیان انس و الفت میان مجرمان و جهنم نیستند، بلکه می‌توان گفت آوردن تعبیری مانند اصحاب النار به این دلیل است که آتش و شدت آن به حدی بر مجرمان وارد می‌شود که هیچ راهی برای فرار از آن ندارند و این دو با یکدیگر مقارنت و مجاورت دارند.

در پایان، برخی روایات را ذکر می‌کنیم که طرفداران نظریه انقطاع عذاب به آن‌ها استناد کرده‌اند؛ تا تصور نشود که این عده‌ای هیچ دلیل یا مؤیدی از نقل ندارند:

۱. «إِنَّ بَعْضَ أَهْلِ النَّارِ يَتَلَاْعُونَ فِيهَا بِالنَّارِ» (قیصری، ۱۴۱۶ هـ ق: ۱ / ۳۴۷)

۲. در حدیثی طولانی، پیامبر ﷺ می‌فرماید:

(بعد از اینکه درب‌های جهنم باز شد و جهنمیان توانستند با بهشتیان سخن بگویند و به آن‌ها توسل بجویند): «فَيَقُولُونَ اسْتَوْهَبُونَا مِنْ رَبِّكُمْ فَيَدْعُونَ لَهُمْ فَيَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ إِلَى الْجَنَّةِ فَيَكُونُونَ فِيهَا بِأَلَا مَأْوَىٰ وَ يَسْمُونَ الْجَهَنَّمِيِّينَ فَيَقُولُونَ سَأَلْتُمْ رَبَّكُمْ فَأَنْقَذَنَا مِنْ عَذَابِهِ فَادْعُوهُ يَذْهَبَ عَنَّا بِهَذَا الْإِسْمِ وَ يَجْعَلُ لَنَا فِي الْجَنَّةِ مَأْوَىٰ فَيَدْعُونَ فَيُوحَىٰ اللَّهُ إِلَىٰ رِيحٍ فَتَهْبُ عَلَىٰ أَقْوَاهِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَنْسِفُهُمْ ذَلِكَ الْإِسْمُ وَ يَجْعَلُ لَهُمْ فِي الْجَنَّةِ مَأْوَىٰ» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ ق: ۸ / ۳۵۵)

۳. علامه مجلسی نقل می‌کند که امام باقر ﷺ فرمودند: «إِنَّ آخِرَ مَنْ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ لَرَجُلٌ يُقَالُ لَهُ

هَمَامٌ يَنَادِي فِيهَا عُمْراً يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ» (همان، ۳۶۱)

در این روایت می‌بینیم که به صراحت از آخرین شخصی که از آتش خارج شده است، سخن به میان آمده، بنابراین می‌توان فهمید که همه مجرمان از آتش خارج می‌شوند.

نتیجه

از تفصیلی که در این مقاله بیان شد، مشخص می‌شود که گرچه آیات قرآن کریم به صراحت سخن از خلود در جهنم به میان آورده‌اند اما این بحث به دلیل پیچیدگی فراوان نیاز به نگاهی عمیق‌تر و دقت بیش‌تری دارد و باید مسأله «خلف وعید» و «وجود آیات عفو» در قرآن هم مورد توجه قرار گیرد. همین صعوبت بحث است که سبب شده علما مختلف بیان‌ها و تقریرهای گوناگونی از عذاب جاودانه را به قرآن کریم نسبت دهند؛ مانند خارج شدن از جهنم و ورود بهشت، نابودی جهنم و جهنمیان، صبر جهنمیان و نسیان عذاب، عذاب توأمان با نعمت، تبدیل شدن سختی عذاب به شیرینی و خلود نوعی. نگارنده اما خود را کمتر از آن می‌داند که بتواند در میان این معرکه آراء علما و صاحب نظران اسلام، نظری را به قطعیت مدلول قرآن بداند و به دیگر نظرات خدشه وارد نماید.

قدردانی

در پایان تشکر ویژه خود را به معاونت پژوهش جامعه علمیه امیر المؤمنین علیه السلام تقدیم می‌کنم و صمیمانه از اساتید گرانقدر خود، استاد زندی، استاد سالمی و استاد بخشعلی قدردانی می‌نمایم.

پی‌نوشت

۱. سید مرتضی می‌فرماید: «و قد اجتمعت الامه‌ی علی أن عقاب الکفر الذی یوافی به دائم فقطعنا علیه» (علم الهدی، ۱۴۱۱ ق: ۵۲۳)
۲. شیخ مفید می‌نویسد: «اتفقت الامامیه‌ی علی أن الوعید بالخلود فی النار متوجه الی الکفار» (شیخ مفید، ۱۳۶۴ ق: ۴۷)
۳. شهید ثانی در رساله ایمان می‌نویسد: «دوام عقاب الکافرین فی النار و دوام نعیم المؤمنین فی الجنه‌ی فلا رب أنه یحب التصدیق بها اجمالاً لإتفاق الامه‌ی علیها و تواتر السمع بها فمفکرها یخرج عن الإیمان» (شهید ثانی: نقل در حائری مازندارانی، ۱۳۶۲: ۱ / ۳۰۴)
۴. در بررسی آیات به این نکته توجه شده است که مرجع ضمیر «ها» در همه‌ی این آیات جهنم باشد و نه بهشت - که از محل بحث ما خارج است.

فهرست منابع

۱. حائری مازندارانی، (۱۳۶۲ هـ ش)، حکمت بوعلی سینا، تهران: انتشارات حسین علمی و نشر محمد، ج ۳، ج ۵
۲. رضازاده، سید محسن، (۱۳۷۳ هـ ش)، شکاکیت در مورد جاودانگی روح، پایان نامه کارشناسی ارشد مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم
۳. سبزواری، هادی، (۱۳۷۲ هـ ش)، شرح الأسماء الحسنی، تهران: دانشگاه تهران
۴. شیخ صدوق، محمد ابن علی، (۱۳۹۸ هـ ق)، التوحید، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۵. شیخ مفید، محمد ابن محمد ابن نعمان، (۱۳۶۴ هـ ق)، اوائل المقالات، تبریز: مکتبه‌ی سروش
۶. صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم
- الف، (۱۳۶۸ هـ ش)، الأسفار الأربعة، قم: مکتبه‌ی المصطفوی
- ب، (۱۳۶۱ هـ ش)، عرشیه‌ی، تهران: انتشارات مولی
۷. طاهری، س.الف، (۱۳۵۴ هـ ش)، چرا مسیحی نیستیم؟، تهران: انتشارات دریا
۸. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۰۲ هـ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات
۹. علم الهدی، سید مرتضی، (۱۴۱۱ هـ ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۱۰. قیصری، داوود، (۱۴۱۶ هـ ق)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات انوار الهدی
۱۱. کلینی، محمد ابن یعقوب، (۱۴۰۷ هـ ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه‌ی، ج ۴
۱۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ هـ ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه‌ی الوفاء

اقدامات غیر نظامی امیرالمؤمنین پیش از جنگ صفین

سید محمد پرپنچی*

چکیده

یکی از موضوعات مهم تاریخی، بررسی اقدامات غیر نظامی امیرالمؤمنین پیش از جنگ صفین می‌باشد چرا که تبیین این موضوع، شخصیت امیرالمؤمنین را از حیث جنگ طلب بودن، روشن می‌سازد. این مقاله با تحقیق در کتب مورخین و تحلیل گران تاریخی و با پالایش و ریکآوری این مطالب، جمع‌آوری شده است. ما در ابتدای مقاله ذکر کردیم که امیرالمؤمنین پس از پایان دادن به فتنه‌ی جملی‌ها، برای پیگیری مسأله‌ی شام راهی کوفه شدند. علی رضی الله عنه در اولین اقدام خود، قیس را که شخصیتی سخاوتمند و قدرتمند داشت، راهی مصری کردند که موقعیت استراتژیک نظامی حساسی داشت. حضرت به دلیل حساسیتی که مصر داشت، به او دستور دادند که با مخالفین با شدت و تندی برخورد کند و با سپاهی عظیم به مصر برود. اما قیس از روی دلسوزی برای امام، با لشکری عظیم به مصر نرفت و وقتی که به مصر رسید با تندی با مخالفین برخورد نکرد و با سیاست رفتار کرد. همین مورد و مکاتباتی که میان او و معاویه رد و بدل شد، موجب این گردید که حضرت او را عزل کند. حضرت در دومین اقدام خود جریر بن عبدالله بجلی را به عنوان میانجی راهی مصر کردند. معاویه با ریختن نقشه‌ای، شرحبیل را که سابقه‌ی درگیری با جریر داشت، جذب به خود کرد و به تقابل با جریر فرستاد و همین موجب شد که جریر نتواند نقش میانجیگری خود را ایفا کند. امام در سومین اقدام خود، جنگ تبلیغاتی پیش از جنگ را شروع کردند و پاسخ نامه‌های معاویه را که به الحان زشتی، امام را متهم به حسادت می‌کرد، کوبنده می‌دادند. البته این جنگ تبلیغاتی، منحصر به این نامه‌ها نمی‌شد بلکه وقایع دیگری همانند فرستادن قراء توسط معاویه نیز در این زمینه رخ داده بود. آن چه که مشهود شو از این مطالب، این است که حضرت از هیچ اقدامی برای جلوگیری از جنگ، کوتاهی نکردند.

کلید واژه

امیرالمؤمنین، معاویه، قیس بن سعد، مصر، جنگ تبلیغاتی، اهل شام، مردم کوفه

مقدمه

حمد و سپاس خدای متعال که توفیق داد به موضوعی در رابطه با شخصیت و حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام بپردازم. بحث اقدامات غیرنظامی امیرالمؤمنین علیه السلام یکی از موضوعات پر اهمیت و حیاتی می‌باشد و بررسی آن می‌تواند شخصیت امام را از حیث جنگ طلبی تفسیر و تبیین کند. اهمیت این موضوع به قدری بالاست که حتی عده‌ای در ادوار مختلف تاریخ با تمسک به جنگ طلب بودن علی علیه السلام، قصد پیش برد اهداف سیاسی خود را داشتند. این موضوع در لای کتب تاریخی به نحو غیردسته بندی، مشهود است ولی عده‌ای از نویسندگان متاخر در تالیفات خود این موضوع را بررسی کرده‌اند. انشالله در این مقاله بتوانم این موضوع را به نحو احسن تکمیل و بررسی کنم.

فصل اول: پیش بیان موضوع

این فصل از مقاله به عنوان پیش بیانی از موضوع اصلی مقاله می‌باشد. امیرالمؤمنین علیه السلام پس از سه خلیفه‌ی اول، به خلافت رسیدند. امام در ابتدای حکومتداری خود با جنگ جمل مواجه شدند که در طرف مقابل حضرت طلحه، زبیر و عایشه همسر رسول اکرم بودند. این افراد از مشاهیر صحابه و نزدیکان پیامبر بودند فلذا این جنگ مقداری برای مردم آن زمان شبهه‌ها و سردرگمی‌هایی داشت. لکن حضرت با تمام وقایعی که در آن جنگ رخ داد، آن جنگ را پیروز شدند. امیرالمؤمنین از همان ابتدا قصد بررسی مسالهی معاویه و شام را داشتند لکن چون عثمان بن حنین که استاندار حضرت در بصره بود، توسط طلحه و زبیر کشته شد؛ حضرت خطرات بزرگ‌تری را از جانب آنها حس می‌کرد فلذا تصمیم گرفتند که به مسالهی آن‌ها رسیدگی کنند. امام پس از پیروزی در جنگ، ابن عباس را به عنوان استاندار بصره قرار دادند و برای مردم بصره سخنرانی کردند و تمامی مسائل پیرامون جنگ و همچنین دلیل جنگ با جمعی‌ها را برای مردم توضیح دادند.

حضرت پس از پایان یافتن قائله‌ی جمل، به قصد پیگیری مسائل مربوط به شام آماده‌ی حرکت به سمت کوفه شدند. محدوده‌ی کوفه در آن زمان بسیار وسیع بود و شامل عراق عرب امروزی و حتی بخش‌های عمده‌ای از ایران فعلی می‌شد. به همین دلیل حاکمان کوفه معمولاً انسانهایی ثروتمند و قدرتمند بودند. کوفه شهری بود که عمده آن را عربهای یمانی تشکیل می‌دادند و در واقع شهر نظامی حکومت اسلامی وقت آن زمان بود و حتی افرادی که در کوفه بودند از جانب حکومت اسلامی، حقوق دیافت می‌کردند تا که هر وقت که جنگ شد برای حکومت اسلامی بجنگند. حاکم وقت کوفه ابوموسی اشعری بود

حضرت در ابتدای حرکت خود به سمت کوفه دو کار را انجام دادند:

۱- امام برای توجیه افکار عمومی کوفه نسبت به وقایع جنگ جمل، نامه‌ای نوشتند و وقایع آن را برای آن‌ها تشریح کردند. البته قبل از جنگ جمل امیرالمؤمنین گروهی را به رهبری امام حسن علیه السلام، عمار و مالک برای جمع کردن نیروی نظامی به سمت کوفه فرستاده بودند ولی چون جنگ جمل اولین جنگ امیرالمؤمنین علی علیه السلام بود و همچنین جنگ مسلمان با مسلمان محسوب می‌شد فلذا جمعیت اندکی برای یاری حضرت در جنگ جمل از مردم کوفه فراهم شدند.

مضمون نامه‌ی حضرت به این بیان می‌باشد: (ابن جریر، ۱۳۶۲ ش، تاریخ طبری، ج ۴ ص ۵۴۲)
بسم الله الرحمن الرحيم خداوند حاکم و عادل است. قومی خطایی کردند و اگر دیدید نعمت برگشت و کشته دادند به این دلیل بود که خطا کردند. من به شما خبر دادم که قریشی‌ها^۱ بیعت شکستند و از مدینه رفتند و می‌دانید با عثمان بن حنین چه کردند^۲ پسر م حسن علیه السلام و عمار، شمارا برای جنگ دعوت کردند و شما به سمت من آمدید.

من پیش از جنگ برای آنها به دفعات روشنگری کردم و حجت را تمام کردم تا برای کسی عذری نماند. من در کشتار هیچ عجله‌ای نکردم و حتی به آنها گفتم که درست است که بیعت شکسته‌اید و سربازان من را کشتید لکن من توبه شمارا می‌پذیرم ولی آنها توبه نکردند. من با آنها جنگیدم و آن‌ها را شکست دادم سپس آن‌ها تقاضای آتش بس دادند و من قبول کردم و آن‌ها را یک طرفه بخشیدم و سنت را اجرا کردم^۳ و ابن عباس را والی بصره قرار دادم و به سمت شما می‌آیم. حضرت در این نامه به ما آموزش می‌دهند که یکی از ارکان حکومتداری توجیه و تبیین درست مسائل برای مردم می‌باشد.
۲- فرستادن نامه‌هایی به والیان شهرهای تحت استانداری کوفه دومین کار امام بود. حضرت پس از رسیدن به حکومت، دستور دادند تمامی کارگزاران خلفای قبلی برکنار شوند ولی ابوموسی کارگزاران خود را از مقامشان عزل نکرده بود. حضرت وقتی به کوفه برسد، در واقع علاوه بر اینکه حاکم حکومت اسلامی بودند، همزمان حاکم وقت کوفه نیز می‌شدند برای همین خیلی به ابوموسی که حاکم وقت کوفه بود برای عزل کارگزارانش خیلی پافشاری نکردند لکن چون در مسیر کوفه بودند تصمیم گرفتند کارگزاران او را عزل کنند و در ادامه خود ابوموسی را نیز عزل کردند.

یکی از اشخاصی که امام برای او نامه‌ی عزل فرستادند جریر بن عبدالله بجلی بود.

اوحاکم شهر همدان بود^۴. جریر از قبیله بجلیه بود که قبائل بزرگ و طوائف زیادی داشت. حتی مشهور است که دومین قبیله‌ی عرب از حیث ادیب پروری، سخنوری و فصاحت بود. جریر جزء معروفان این فصحاء و شعرای قبیله‌ی خود بود^۵. او از رؤسای این قبیله بود و در اواخر عمر پیامبر، اسلام آورد. او

طبق ادبیات برادران اهل سنت، جزء صحابی محسوب می‌شود ولی ما این را نمی‌پذیریم چراکه با توجه به قرآن کریم کسانی که قبل و بعد از صلح حدیبیه اسلام آورده‌اند کاملاً متفاوتند که کسانی که در دوره فقر، اسلام آوردند با کسانی که دوره‌ی بعد از فقر اسلام آوردند؛ متفاوتند. ماشیعیان برای وصف صحابه شرائطی مثل تبعیت، جهاد و طول ملازمه بانبی مکرم اسلام قائلیم.

به هر حال پیامبر او را به ریاست قبیله‌ی خودش منصوب کردند و به او دستور دادند که بت بجیله را بشکند. در دوران ۲۵ سال خانه نشینی امیرالمؤمنین، جریر به دلیل قدرت کلام، نفوذ، ثروت و جنگاوری که داشت خیلی درخشید. او از سرداران قادسیه و از فاتحان عراق و همچنین در تسخیر شوشتر و جنگ نهاوند^۶ نقش بسیار پر اهمیتی داشت. او همچنین در فتح همدان نیز از فرماندهان اصلی حکومت اسلامی زمان خلیفه سوم بود و نقش مهمی را ایفا کرد. به همین دلیل خلیفه سوم او را منصوب به همدان کرد.

مضمون نامه حضرت به او به این بیان می‌باشد (ابن جریر، ۱۳۶۲ ش، تاریخ طبری، ج ۴ ص ۵۶۱) که برای من از مردم بیعت بگیر و حساب مالی را آماده کن و برای من بفرست.

جریر با خود دید که دلیلی برای مخالفت با علی^ع ندارد و همه نیز با او بیعت کرده‌اند و الان قدرت در دست اوست و در جمل نیز بزرگان را شکست داده فلذا تصمیم گرفت به ظاهر علوی شود و برای امام از مردم بیعت گرفت تا شاید امام جای دیگری را به او بدهد.

او برای مردم سخنرانی کم نظیری در دفاع از حضرت کرد. مضمون سخنرانی او با مردم اینگونه بود (ابن جریر، ۱۳۶۲ ش، تاریخ طبری، ج ۴) ای مردم علی^ع کسی است که مهاجر و انصار با او بیعت کرده‌اند. فرض کنید قرار بود برای تعیین خلیفه شورایی تشکیل می‌شد. مگر بهتر از علی^ع هم کسی بود تا بخواهد در شورا با او رقابت کند چرا که او داماد پیامبر و دارای خدمات بسیار زیاد و شجاعت‌های فراوانی می‌باشد. مردم همدان نیز با شنیدن حرف‌های او بیعت کردند و جریر نیز نامه‌ی بیعت را برای حضرت فرستاد.

امیرالمؤمنین حدود یک ماه پس از خروج از بصره، به کوفه رسیدند. حضرت پس از ورود به کوفه وارد قصر و دارالحکومه‌ی کوفه نشدند چرا که آنجا فسادهای زیادی رخ داده بود و ورود امام به آن جا موجب ناامیدی مردم از امیرالمؤمنین می‌شد. به همین خاطر حضرت مدتی را در خانه خواهرزاده‌ی خود^۷ ماندند تا آنکه خانه‌ای را به عنوان دارالحکومه ساختند.

حضرت در همان ابتدای ورود به کوفه در میدان بیرونی شهر^۸ دو رکعت نماز خواندند و برای مردم سخنرانی کردند تا دوباره حضرت افکار عمومی کوفه را نسبت به جمل و اتفاقات آن توجیه کنند چرا که جنگ جمل در مقابل افراد بزرگی از صحابی و نزدیکان پیامبر بود. بنابراین مردم در حقانیت (علی^ع) شک و شبهه‌هایی داشتند برای همین حضرت به نحو مناشده این مسئله را تبیین کردند.^۹

مضمون بیانات حضرت اینگونه بوده است: (ابن حنبل، ۱۴۱۶ ق، مسند احمد، ج ۳۲ ص ۵۶) شما را به خدا قسم می‌دهم که آیا پیامبر نفرمود: که من اولی به شما هستم و شما گفتید: بله سپس پیامبر فرمود: هر کس که من مولای او هستم از این پس علی مولای اوست. ۱۰ ای اهل کوفه شما برترید چرا که شما در جنگ جمل کمک کردید و برتری شما به عمل شما بستگی دارد. تا وقتی تغییر نکرده‌اید حق هستید. من چیز اضافی به نسبت به دیگران به شما نمی‌دهم اما من حاکمان خود را عمدتاً از اهالی کوفه انتخاب می‌کنم. حقوق نظامیان را کما فی السابق برای شما قرار می‌دهم. شما اسوه‌ی اطاعت کنندگان حق هستید ولی من برای شما می‌ترسم. علت ترس من نیز هواپرستی و بلند پروازی شماست. اگر به دنبال این هستید که به جایی برسید، باید اهل بیت پیامبر را یاری کنید. البته من از عده‌ای از افراد اهل کوفه که در این جنگ شرکت نکردند ناراحتم. در همین جا بود که یکی از یاران حضرت ایستاد و گفت: گردن آن‌ها را می‌زنیم تا عبرتی برای دیگران شود ولی حضرت فرمود: این ظلم است چرا که مجازات آنها اعدام نیست و ما به دنبال حق هستیم نه ظلم

هدف امام از این مناشده این بود که مردم متوجه شوند که ولایت امام، امری قطعی است که عده‌ای آن را پوشاندند برای همین حضرت در اینجا اشاره می‌کنند که اینگونه نبوده که یک شاه بیاید و و بعد من شاه شوم بلکه من از همان ابتدا مولا بودم ولی به هر دلیلی نشد که حکومت را تصرف کنم و این به معنای عدم ولایت من نیست و نباید اینگونه فکر شود که من با رأی اهل مدینه حاکم شده‌ام بلکه مشروعیت من از پیامبر بوده فلذا مشروعیت من با بیعت شکنی طلحه و زبیر خدشه دار نشده است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام پس از رسیدن به کوفه بلافاصله وارد مسالهی شام و معاویه شدند.

اگر بخواهیم اختلاف علی علیه السلام با معاویه را بررسی کنیم به این نکات خواهیم رسید

نکته ۱: اختلاف امیرالمؤمنین با معاویه، اختلافی قدیمی و از پیش از اسلام بوده^{۱۱} و حتی بعد از از آمدن اسلام نیز این اختلاف تشدید شده است. علی علیه السلام همه‌ی بستگان درجه یک معاویه را در جنگ‌ها کشته بود^{۱۲} فلذا اختلاف معاویه با حضرت، اختلافی ریشه دار بود و همدیگر را به خوبی و کامل می‌شناختند و هیچ گونه ابهام و اشتباهی در میان نبوده

نکته ۲: در زمان خلیفه‌ی سوم، علی علیه السلام به خلیفه‌ی سوم اعتراض کرد که چرا معاویه را در شام ابقا کرده در حالی که او مشغول کارهای نادرست است فلذا معنایی نداشت که حضرت وقتی به حکومت رسید بخواهد با معاویه مامشات کند چرا که اگر با معاویه مامشات می‌کرد، از طرف اطرافیان خود متهم می‌شد به اینکه قبل از اینکه به حکومت برسد به مسائلی اعتراض داشته اما حال که به حکومت رسیده همان مساله برای او وجود دارد ولی او قصد مامشات دارد.

نکته ۳: ابقاء معاویه مابین با حکومت حضرت بود چرا که حضرت به کسانی که فساد مالی، گناه و یافساد بارزی داشتند، مسئولیت نمی‌دادند.

نکته ۴: اگر حضرت از فرصت پیروزی که در جنگ جمل و انگیزه‌ای که در رزمنده‌ها پس از جنگ جمل ایجاد شده بود و حقانیتش که در جنگ جمل به اثبات رسیده بود؛ استفاده نمی‌کرد موجب این می‌شد که انگیزه‌ی یاران اوسرد شود و آماده‌ی جنگ با معاویه نباشند.

نکته ۵: اگر حضرت سکوت می‌کردوبه مسأله‌ی شام نمی‌پرداخت، این گونه نبود که معاویه در جای خودش بنشیند و منتظر لشکریان حضرت بماند فلذا اگر حضرت آماده‌ی جنگ با معاویه نمی‌شد قطعاً در زمانی قریب الوقوع باید با او می‌جنگید.

نکته ۶: معاویه اعلان بیعت نکرده بود کما اینکه میانجی حضرت برای بیعت را نیز برگرداند که در مباحث آینده به این مطلب اشاره خواهد شد.

در چنین فضایی عده‌ای از یاران امیرالمؤمنین به امام می‌گفتند که معاویه را مدتی نصب کن و سپس او را عزل کن. امیرالمؤمنین در مواجهه با معاویه سه راه داشتند:

۱- او را ابقا کنند و بعد نامه‌ای بنویسند که بیعت کن. این راه امکان پذیر نبود چرا که معاویه می‌گفت علی مرا ابقا کرده است پس مرا قبول دارد ولی من با او بیعت نمی‌کنم چون او را قبول ندارم. این راه موجب تقویت معاویه و تضعیف امام می‌شد.

۲- همزمان او را ابقاء کنند و دعوت به بیعت کنند یعنی قبل رسیدن بیعت او، به او حکم دهند. این راه نیز به همان دلایل صورت قبلی امکان پذیر نبود

۳- از او بیعت بخواهد و بعد بررسی کنند که اگر به صلاح هست ابقا شود و اگر به صلاح نیست او را عزل کند که حضرت نیز همین کار را انجام دادند و در نامه‌ای به او به این مضمون نوشتند (سیدرضی، ۱۳۹۸، ش، نهج البلاغه، نامه ۷۵) که تو می‌دانی که من صبر کردم. با بزرگان خودت بیا به سمت من تا ادعای تو بررسی شود.

معاویه به بهانه‌های واهی^{۱۳} قصد بیعت با امیرالمؤمنین رانداشت. فلذا بعد از فرستادن نامه‌ی حضرت، نامه‌ای را به نامه رسان خود داد تا به کوفه بیاورد و به علی (علیه السلام بدهد) و اینکه در شهر کوفه فریاد بزند که نامه‌ی جواب معاویه را آوردم. نامه به دست علی علیه السلام رسید. حضرت نامه را باز کردند و دیدند نامه خالی است. در اینجا کاملاً مشهود است که معاویه از پاسخ دادن به علی علیه السلام نیز استنکاف داشت و قصد داشت با این کار هم مقداری برای خود وقت بخرد و هم افکار عمومی را توجیه کند که او پاسخ نامه‌ی علی علیه السلام را داده است.

از طرفی جنگ سرد عجیبی در حال رخ دادن بود. عده‌ای از اطرافیان خلیفه‌ی سوم مثل ولید بن عقبه که برادر مادری عثمان بود به معاویه نامه زد که عمرو عاص خلیفه را کشته و تو او را دستگیر نکرده‌ای^{۱۴} معاویه هم وضعیت را بررسی می‌کرد چون به همین راحتی نمی‌توانست همه‌ی مردم شام را درگیر این جنگ کند حتی عده‌ای یمنی که عمدتاً کوفی بودند به شام رفته بودند و اگر نمی‌توانست آنها را توجیه کند، خود این گروه به معاویه حمله می‌کردند و او را از بین می‌بردند. از طرفی معاویه می‌دید که میان ولید بن عقبه و عمرو عاص اختلاف است و این اختلاف را مدیریت می‌کرد چراکه با هر کدام می‌توانست دیگری را آرام کند و از فضای التهایبی قتل خلیفه‌ی سوم استفاده کند. ولید نیز بر علیه امام علی علیه السلام چیزهایی می‌گفت: که مثلاً او مدیر اصلی قتل خلیفه سوم بوده و بنی هاشم نیز با فرستادن نامه‌هایی از مدینه و کوفه جواب آنها را پاسخ می‌دادند فلذا جنگ سرد و نرم عجیبی رخ داده بود

فصل دوم: اقدامات امیرالمؤمنین پیش از جنگ صفین

۱- فرستادن قیس بن سعد برای استانداری مصر

امام علی علیه السلام در ابتدای حکومت خود، قیس بن سعد بن عباده را برای فرمانداری مصر انتخاب کرده بودند. مصر موقعیتی بسیار حیاتی هم برای امیرالمؤمنین و هم برای معاویه داشت چرا که اگر مصر یکپارچه دست علی علیه السلام می‌افتاد، کار معاویه تمام بود فلذا معاویه به هر نحوی که می‌شد نباید می‌گذاشت که دستان امیر المومنین علیه السلام به مصر برسد و یا حداقل انسجام مصر را به هم می‌ریخت. فرستادن قیس به مصر معاویه را می‌ترساند چراکه قیس یک انصاری بود و انتصاب یک انصاری در پست کارگزار حکومت اسلامی، تفاوت سیاست گذاری علی علیه السلام با خلفای قبل را نشان می‌داد. خلفای قبلی تلاش می‌کردند که به انصاری‌ها پست ندهند چون در ماجرای سقیفه انصاری‌ها مقابل افراد پیروز در سقیفه^{۱۵} بودند و انصاری‌ها متمایل به علی علیه السلام بودند برای همین جنگ سیاسی میان این دو گروه^{۱۶} رخ داده بود. حتی پدر قیس به هیچ وجه با خلیفه‌ی اول بیعت نکرد بلکه حتی در زمان خلیفه‌ی دوم به دست مروان و یا خالد بن ولید ترور شد. برای همین قیس مورد احترام خلفا نبود.

به همین خاطر فرستادن قیس انصاری به مصر و فرستادن عثمان بن حنین انصاری به بصره و انتصاب سهل بن حنیف انصاری به عنوان حاکم مدینه پس از خروج امیرالمؤمنین از مدینه پیغامی برای افکار عمومی سیاسی احزابی که در این ۲۵ سال هیچ وقت پست نگرفتند داشت و آن پیغام این بود که الان فرصت دیگری برای آنها ایجاد شده است و تفکر دیگری روی کار آمده.

قیس شخصیت بسیار مهمی در آن زمان داشت. او بسیار پولدار بود و قدرت بدنی افسانه‌ای با هیکل و قامتی مهیب داشت. حتی معروف است که لباس او را در جلوی بعضی جنگ‌ها می‌بردند تا لشکریان

دشمن بگویند فرماندهان این‌ها خیلی قد بلند و ترسناک هستند. از طرفی او شاعری برجسته و نظامی فوق العاده و شخص بسیار سخاوتمندی بود. معروف است که او زمین‌های خود را می فروخت و به نیازمندان پول آن را به عنوان وام، می داد. بعد از گذشت مدتی قیس دچار مریضی شد و دید که هیچکس به عیادت او او نیامده است. از اطرافیان خود علت این مساله را جویا شد و اطرافیان او به او گفتند: همه بدهکار تو هستند لذا روی آن را ندارند که به عیادت تو بیایند. قیس در همان لحظه اعلام کرد که همه‌ی بدهی‌ها را بخشیدم و مابقی پول زمین را بلاعوض به آن‌ها می‌دهم (زمخسری، ۱۳۶۹، ش، ربیع الابرار، ص ۳۴) یا مثلاً در یکی از جنگ‌هایی که پیامبر در آن حضور داشته، مسلمین مواد غذایی برای خوراک خود نداشتند. قیس با کسبه‌ی آن محلی که مسلمین در آنجا اردو زده بودند، گفتگویی کرد و به آنها گفت: به من گوسفند و شتر بدهید، من هم خرماهای مدینه را به شما می‌دهم. قیس حواله را امضا کرد و برای مسلمین که می‌خواستند آماده‌ی جنگ بشوند غذا تهیه کرد. با توجه به این گزارشات، قیس شخصی بسیار با سخاوت بود، اما عده‌ای از سخاوت او دل خوشی نداشتند و او را متهم به چاپلوسی می‌کردند. او بعد از پدرش نیز رئیس قبیله‌ی خزرج شد و کسی توان رقابت با او را نداشت.

حال چنین کسی با این همه صفات و هوش بالا قصد عازم شدن به مصر را داشت. اما قیس گزینه‌ی اول امیرالمؤمنین برای مصر نبود چرا که مصر شهری بود که با سایر شهرها برای حضرت تفاوت عمده‌ای داشت کما اینکه حضرت در سایر شهرها با مردم در مورد مساله‌ی بیعت مدارای زیادی می‌کرد اما حضرت این شیوه را در مصر صحیح نمی‌دید چرا که مصر عقبه‌ی نظامی شام بود و اگر از دست می‌رفت معاویه قوی‌تر می‌شد و جنگ با او خانمان سوز تر می‌شد. به همین علت گزینه‌ی اول حضرت برای مصر مالک اشتر بود اما چون حضرت، مالک را به منطقه‌ی شمالی عراق فرستاده بود تا جلوی حملات پی در پی معاویه را در آن محدوده بگیرد فلذا قیس را فرستادند.

مالک شخصیتی نظامی و خیلی تند باد و گردبادی بود و بسیار وحشتناک برای دشمن بود و اهل کوتاه آمدن و سیاست بازی نبود. بله سیاست می‌فهمید ولی فرماندهی ارشد نظامی بود. اما قیس اهل سیاست بود. فلذا حضرت قبل از رفتن او به مصر به او اینگونه فرمودند (ابن محمدتقی، ۱۳۹۵، ق، الغارات، ص ۲۰۸): من تو را به آن جا می‌فرستم. تو با یک سپاه فراوان متراکم به آنجا برو تا موجب ترس در دل دشمن شوی. چرا که در آنجا عده‌ای ما را قبول دارندو عده‌ای قبول ندارد. با آن کسانی که با ما ستیز دارند و بیعت نمی‌کنند تند برخورد کن و اصلاً کوتاه نیا و با خاص و عامه به رفق و مدارا برخورد کن که موجب برکت می‌باشد.

قیس پس از شنیدن بیانات حضرت از روی دلسوزی به حضرت گفت: اگر اجازه می‌دهید من با لشکر فراوان به مصر بروم چون اگر من لشکر به مصر ببرم دست شما خالی می‌شود.

قیس در اینجا قصد کمک کردن به حضرت را داشت. حضرت هم اینگونه نبود که نخواهد کارگزارانش نفس بکشند. حضرت نیاز به مشورت نداشت ولی آنها را آدم حساب می‌کرد تا آنها نیز یاد بگیرند با مردم چنین رفتاری کنند. برای همین حضرت به قیس فرمود: نظر من این است که تو با لشکری انبوه به مصر بروی ولی من به تو فشار نمی‌آورم قیس نیز به حضرت گفت: من مصری‌ها را لشکر شما می‌کنم. قیس با ۷ نفر به نزدیکی مصر رسید. در چنین وضعیتی گروهی از طرفداران خلیفه‌ی قبلی جلوی آنها را گرفتند و گفتند شما که هستید؟ قیس دید که اگر بگوید فرستاده‌ی علی علیه السلام هست کشته می‌شد برای همین تصمیم گرفت که بگوید: ما طرفداران مظلومیت خلیفه‌ی سوم هستیم و پناه آورده‌ایم.

در اینجا قیس با سیاست رفتار کرد ولی حضرت دوست نداشت او یواشکی و دزدکی وارد مصر شود بلکه می‌خواست با اقتدار حکومت اسلامی به آنجا برود چرا که در آن منطقه احتمال اغتشاش جدی بود.

قیس در مسجد نامه علی علیه السلام را برای مردم خواند (همان ص ۲۱۰): من به او دستور دادم که باخوبان شما اهل احسان باشد و با شک کنندگان شما با شدت برخورد کند و آواز کسانی هست که من از دین و هدایت او راضی هستم^{۱۷} اما قیس به آنها گفت: من بر اساس حاکمیت کتاب خدا و پیامبر از شما طلب بیعت می‌کنم. اگر دیدید من خلاف قرآن و سنت عمل کردم، بیعت خود را بردارید. مردم از این کلام او خوشحال شدند و با او بیعت کردند به جز روستایی به نام خربتا که محل تجمع اغتشاشگران بود. آن منطقه از مناطقی بود که افراد برجسته‌ای را تحویل لشکر معاویه داد که عمدتاً فرماندهان او شدند.

قیس با اهالی این منطقه باندی رفتار نکرد. آنها برای مذاکره با قیس نزد او آمدند. قیس به آنها گفت: وثیقه بدهید که با من کاری نداشته باشید. آنها نیز گفتند: باتو فعلاً کاری نداریم^{۱۸} و به ما فرصت فکر کردن بده. در افراد همین روستا شخصی به نام مسلمة بن مخلد بود که انصاری بود و چون قیس نیز انصاری بود یک توافق قبیلگی شکل گرفت

معاویه در چنین فضایی که دید قیس اهل سیاست بود و رو بازی نمی‌کرد و صریحاً شعار ولایت علی نمی‌داد، نامه‌ای به قیس نوشت تا بررسی کند آیا امکان جذب قیس هست و یا نه. او در این نامه اینگونه نوشت (همان ص ۲۱۴): خون خلیفه‌ی قبلی به ناحق ریخته شد و تو هم ظاهراً در این کار دست داشتی. توبه کن و با من بیعت کن که اگر چنین کنی، در صورتی که کوفه را تصرف کنم عراق را به تو می‌دهم و حجاز را به هر کس که تو تعیین کنی می‌دهم و هر چه که بخواهی نیز به تو می‌دهم

فرستادن این نامه از معاویه، نشانگر اهمیت قیس و همچنین منطقه‌ی مصر بود. از طرفی قیس بزرگ‌تر از این بود که رشوه در او اثر کند چرا که او بسیار ثروتمند بود و در ولایت امیرالمؤمنین اخلاص داشت ولی چون قیس سیاستمدار بود جواب معاویه را نیز با سیاست داد و به اودرنامه ای نوشت (همان

ص ۲۱۵): در مورد حرف‌هایی که در مورد خون خلیفه‌ی قبلی زدی، از آن مطلع نیستیم. کمی وقت بده تا مقداری فکر کنم. این مساله چیزی نیست که من بخواهم به این سرعت به تو جواب بدهم در این نامه قیس محکم از امیرالمؤمنین علیه السلام دفاع نکرد و به نحو دو پهلو سخن گفت تا ببیند واکنش معاویه چیست. معاویه با خواندن نامه نمی‌دانست که نظر دقیق قیس چیست؛ برای همین نامه‌ی دومی به او نوشت.

در نامه‌ی دوم به او نوشت (همان ص ۲۱۶): اینطور نمی‌شود که با من خدعه کنی. یا بیعت می‌کنی و یا مصر را پر از لشکر می‌کنم و تو را می‌کشم

قیس در جواب نامه او اینگونه نوشت (همان ص ۲۱۶): می‌خواهی به من دستور دهی که با بهترین مردم، هدایت یافته‌ترین مردم، سخن راست‌ترین مردم و مولای مردم بیعت را کنار بگذارم و به سراغ توآیم که دورترین مردم در این صفات هستی. یاران تو گمراه و فرزندانش تو شیطانند معاویه در اینجا دیدقیس دو اشتباه کرده است:

۱- قیس از نامه نگاری‌هایی که میان او و معاویه ردّ و بدل شده بود به حضرت خبر نداده بود. این، اشتباه قیس محسوب می‌شد چرا که اگر به حضرت اطلاع می‌داد، گویا این کار طرح خود حضرت بود نه این که خیانت محسوب شود

۲- امام به او دستور داده بود که با مخالفین با شدت برخورد کن ولی او مماشات می‌کرد و وقت را از دست می‌داد و این موجب این می‌شد که دیگران او را متهم به خیانت کنند.

معاویه در اینجا با توجه به این که می‌دانست امام از نامه‌نگاری‌ها خبری ندارد، نامه‌ی اول خود را به قیس دچار تغییراتی به این مضمون کرد که قیس با او بیعت می‌کند. معاویه این نامه‌ی جعلی را برای مردم شام خواند و این کار او سبب شد، که مصر در دید مردم به دستان معاویه افتاده است. این کار معاویه صرفاً به خاطر مردم شام نبود بلکه می‌خواست سربازان گمنام امیر المومنین علیه السلام این خبر را اینگونه به حضرت مخابره کنند.

خبر عدم برخورد سخت قیس توسط عیون^{۱۹} به حضرت رسید. حضرت، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام، محمد بن حنفیه و عبدالله بن جعفر را برای مشورت جمع کردند.

عبدالله بن جعفر از رفتار قیس بسیار شاک‌ی بود و گفت (همان ص ۲۱۸): این خیلی خطرناک است و اگر راست باشد باید چه کنیم حضرت به او فرمودند: من باور نمی‌کنم، قطعاً قیس خیانت نکرده. عبدالله بن جعفر گفت: من طرحی دارم. او را عزل کنید. اگر خیانت نکرده باشد شما را رها نمی‌کند ولی اگر خیانت کرده باشد مشخص می‌شود. حضرت فرمود نامه‌ای به او می‌نویسم.

در همین اثنا نامه‌ای از مصر رسید و قیس در آن نامه نوشته بود (همان ص ۲۱۸): گروهی که در خربتا بودند بیعت نکردند. من پیشنهاد می‌کنم با آن‌ها کاری نداشته باشید. عبدالله ابن جعفر پس از دیدن این نامه به حضرت گفت: همین نامه، نشانه‌ی خیانت است حضرت فرمود: این گونه نیست حضرت مشغول نوشتن نامه‌ی خود برای قیس شد. حضرت دوباره در نامه‌ی خود به او نوشتند (همان ص ۲۱۸): که با مخالفان به شدت برخورد کند

قیس به شدت از نامه‌ی امام تعجب کرد و نامه‌ای به امام نوشت (همان ص ۲۱۹): که من آن‌ها را زیر نظر دارم. آن‌ها فعلاً قصد جنگ با شما را ندارند. او حرف امیرالمؤمنین علیه السلام را گوش نکرد و در چنین حالتی بعد از گذشت ۴ ماه و چند روز از فرمانداری او در مصر، حضرت او را عزل کردند.

امیرالمؤمنین پس از عزل قیس، محمد بن ابی بکر را به جای قیس منصوب کردند و او را به مصر فرستادند. عده‌ای در همین جا گمان کردند که علت عزل قیس، فشارهایی بود که توسط عبدالله بن جعفر وارد شده بود و یا این که مثلاً عبدالله می‌خواست، برادر مادری خود را^{۲۰} به جای قیس جا بزند و یا این که حضرت به خاطر سر و صدای افکار عمومی کوفه، او را عزل کردند؛ در حالی که این‌ها درست نیست. علت عزل قیس تمرد عملی او بود حتی حضرت وقتی که محمد بن ابی بکر را به سمت مصر فرستادند در حکم او نیز همانند حکم قیس فرمودند (همان ص ۲۱۹): که با قاطبه‌ی مردم نرم و مهربان باش ولی با مخالفین ای که استعداد نظامی دارند به شدت برخورد کند.

محمد بن ابی بکر از دو سالگی نزد حضرت بزرگ شده بودو شخصیتی نظامی داشت اما در موقع فرستاده شدنش به مصر، ۲۵ الی ۲۶ سال سن داشت ولی حضرت برای فرستادن او دو دلیل داشتند: دلیل اول این بود که او پسر خلیفه‌ی اول بود

دلیل دوم این بود که محمد در رفت و آمدهای خود به مصر در دوره‌ی خلیفه‌ی سوم، به خاطر شجاعت‌ها، توانمندی‌ها و اعتراضاتش به کارگزار خلیفه‌ی سوم در مصر^{۲۱}، در میان مصری‌ها بسیار پسندیده بود و مصری‌ها برای او جایگاه فرزند خلیفگی قائل بودند و حتی در زمان خلیفه‌ی سوم، به خلیفه پیام دادند که همین محمد را به عنوان حاکم مصر بگذار.

محمد بن ابی بکر با قدرت وارد مصر شد و نامه‌ی عزل قیس را به او داد. در اینجا از قیس جمله‌ای نقل شده که موجب این شده عده‌ای گمان کنند که گروهی در عزل او تأثیر داشتند.

قیس پس از تحویل گرفتن نامه‌ی عزلش از محمد به او گفت (همان ص ۲۲۰): بین من و علی علیه السلام را چه کسی خراب کرده.

یعنی قیس، باز هم در اینجا فکر می‌کند علی علیه السلام خطا کرده و دنبال کسی می‌گردد که به امیرالمؤمنین

مشورت غلط داده است. البته در اینجادرابطه با خدشهای که قیس به عصمت امیرالمؤمنین علیه السلام وارد کرده، نمی‌توان به قیس خرده گرفت چراکه معنای عصمت معصومین علیهم السلام از زمان امام صادق علیه السلام بسط پیدا کرد.

محمدبه قیس گفت (همان ص ۲۲۰): بین شما را کسی خراب نکرده و الان هم سلطنت، سلطنت توست. الان هم نیاز نیست برگردی، بگذار من مسئولیت را برعهده بگیرم و در امور از تو مشورت بگیرم. قیس بالاخره به خاطر شخصیت بزرگی که داشت این را از محمد قبول نکرد و گفت: من دیگر در این شهر نمی‌مانم. در واقع او ناراحت شده بود و فکر می‌کرد که خیر خواهی کرده و یک گروه زیرآب زنی کرده‌اند.

به هر نحوی که بود قیس قهر کرده بود حتی برخی به او گفتند: که نزد معاویه برود که قیس جواب آن‌ها را به تندی داد. او به مدینه رفت. یکی از شعرای مشهور آن زمان حصان بن ثابت که متمایل به دشمنان علی علیه السلام بود، در مواجهه با قیس به او گفت: خلیفه را کشتی و گنااهش بر گردن تو ماند و روسیاهی آن هم برای شماست.

در واقع او داشت به قیس کنایه می‌زد که هم در گناه شرکت کردی و هم پشت تو را خالی کردند. قیس پس از مشاهده‌ی این صحنه، متوجه شد که حضور او در مدینه فرصتی برای انتقام دشمنان امام علی علیه السلام است. برای همین به حصان گفت: اگر بین قبیله‌ی من و تو دعوا نمی‌شد، به خاطر فتنه‌گری که انجام می‌دهی، گردن تو را همین جا می‌زدم. او در مدینه متوقف نشد و به سمت امیرالمؤمنین رفت. قیس به نزد علی علیه السلام رسید و حضرت به شدت او را مورد توجه و عنایت قرار دادند. حضرت می‌دانستند که قیس خیانت نکرده بود ولی رفتار و روش او در مصر صحیح نبود. حضرت به قیس فرمود: تو را به جای اشعث به آذربایجان می‌فرستم.^{۲۲} امام به او فرمود: همزمان با این مسئولیتی که به تو دادم، تو را فرماندهی شرطه‌ی الخمیس^{۲۳} نیز قرار می‌دهم. قیس قبول کرد و به آذربایجان رفت و برای صفین نیز برگشت.

قیس شخصیت عجیبی داشت و دو نکته درباره‌ی او باید مورد تأمل قرار بگیرد:

۱- او هرگز از امیرالمؤمنین علیه السلام برنگشت حتی در روزهای پایانی عمر حضرت، که امام توان فراهم‌سازی لشکر را نداشتند، جزء فرماندهان حضرت بود و هیچ وقت کمتر از ۱۰ هزار نفر برای حضرت نیرو نیاورده بود.

۲- وصایت امامت امام علی به امام حسن علیه السلام مخفی بود چرا که خود امام علی علیه السلام به عنوان امام حاکم نبود بلکه به عنوان حاکم، حاکم بود. مردم هم دیدند بعد از امام علی علیه السلام بهتر از امام حسن علیه السلام نبود به

همین خاطر مردم به عنوان حاکم با امام حسن علیه السلام بیعت کردند نه به عنوان امام. در چنین فضایی مهم می‌شود که چه کسانی با حضرت امام حسن علیه السلام بیعت کردند. قیس اولین بیعت کننده با امام حسن علیه السلام پس از شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام بود. او در موارد بسیار دلسوزی می‌کرد. او جزء آن دسته از فرماندهان خیانتکار امام حسن علیه السلام نیز نبود بلکه وقتی فرماندهی اصلی امام حسن علیه السلام ^{۲۴} خیانت کرد، لشکریان امام حسن علیه السلام منتظر بودند که فرماندهی لشکر بیاید ولی دیدند که او نیامد و همین موجب تخریب روحیه‌ی نیروهای لشکر امام حسن (علیه السلام) شد. در همین جا بود که قیس سخنرانی کرد و گفت: او لیاقت نداشت در سپاه امام حسن علیه السلام باشد سپس خودش نماز را خواند و گذاشت لشکر امام حسن علیه السلام خراب شود.

به گواه تاریخ معاویه رضی الله عنه خیلی تلاش کرد که قیس با او بیعت کند. حتی پس از این که معاویه رضی الله عنه حاکم شد، یکی از افرادی که معاویه دوست داشت با او بیعت کند، قیس بود. در مورد او چنین نقل شده که گروهی به او گفتند: تو دچار تردید در حاکمیت علی رضی الله عنه نمی‌شوی؟ او می‌گفت: بین کسی که پیامبر او را شایسته ولایت ما دیده با کسی که از بنی امیه، با خونریزی حاکم شده جای قیاس نیست

با توجه به این بیانات، قیس برخلاف مردم روزگار علی رضی الله عنه که به حضرت به چشم حاکم عادل نگاه می‌کردند؛ او برای حضرت ولایت قائل بود. اگرچه در ماجرای سقیفه وضعیت قیس مشخص نیست و اسم او جز یاران برجسته‌ی حضرت نیامده است ولی بعدها، هر جاکه در مورد حضرت شعر و سخن گفته، به عنوان ولی امر مؤمنین از ایشان یاد کرده است.

۲- فرستادن میانجی برای بیعت گرفتن

دومین اقدام امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه فرستادن جریر بن عبدالله بجلی به عنوان میانجی به سمت شام بود. جریر پس از این که از همدان عزل شد نزد حضرت آمد و برای حضرت پیشنهادی را مطرح کرد. دو اتفاق مهم در حال رخ دادن بود:

الف) افراد زیادی از کوفه با پیروزی در جنگ جمل، انگیزه‌ی زیادی برای جنگ با معاویه داشتند چرا که بخش زیادی از مملکت اسلامی دست او بود و از طرفی اعراب کوفه که به دلیل سوار بودن بنی امیه در ۱۳ سال قبل حضرت بر آنها، انگیزه‌ی غیر دینی نیز برای جنگ با بنی امیه داشتند.

ب) حضرت به دنبال این بود که افراد بیشتری از جامعه همراه شوند چرا که جنگ هزینه داشت و همیشه گزینه آخر حضرت جنگ بود. بالاخره جامعه باید همراه می‌شد چرا که در جنگ سختی، کشتار، یتیم شدن، بیوه شدن، دست و پا قطع شدن، و پشیمانی و..... وجود دارد فلذا حضرت برای آمادگی همه برای جنگ، هرکاری که می‌توانستند انجام دادند از جمله فرستادن سهل بن حنیف که معاویه او را برگرداند و یافرستادن ابن عباس که او گفت: اگر من بروم کشته می‌شوم. فلذا حضرت به دنبال کسی بود

که به شام برود و فضا سازی کندو کار رسانه‌ای انجام دهد تا مردم شام دست از این جنگ بردارند. جریر به حضرت پیشنهادی داد و گفت: من با معاویه رفیقم. شما من را به عنوان میانجی بفرست چرا که معاویه من را از خودش می‌داند.

حضرت دیدند که اگر جریر برود و هیچ نتیجه‌ای حاصل نشود، اتفاق خاصی نمی‌افتاد بلکه شاید گروهی از مردم کوفه که قصد نداشتند حضرت راهمراهی کنند، از این قصد خود می‌گشتند و حضرت را یاری می‌کردند چرا که می‌فهمیدند که حضرت قصد جلوگیری از جنگ را داشته و اگر هم جریر موفق می‌شد کار بدون جنگ تمام می‌شد. بالاخره جریر به عنوان میانجی انتخاب شد لکن جریر در حدس غیر حضرت نبود و جزء کارگزار حضرت محسوب نمی‌شد چرا که او معزول حضرت بود ولی حضرت از هیچ اقدامی برای جلوگیری از جنگ کوتاهی نمی‌کردند.

از طرفی معاویه نیز بدون فعالیت نبود. او نیز می‌دید که اگر می‌خواست بدون همراهی افکار عمومی بجنگد، از جانب مردم به او می‌گفتند: اوداماد پیامبر است. چرا می‌خواهی با او بجنگی؟ او برای همراهی مردم با مشاورین خود به شور نشست و متوجه شد که عمروعاص از حیث رسانه‌ای مورد ضربه بود^{۲۵} فلذا تصمیم گرفت او را به عنوان متفکر حکومت خودش دعوت کند.

نامه‌ای به او زد (دینوری، ۱۳۹۵ ش، اخبار الطوال، ص ۱۵۷) به این مضمون که بیا و من نفسم را حبس کردم تا تو بیایی و حرف مهمی را به تو بزنم.

عمروعاص در زمان خلیفه‌ی قبلی عزل شده بود و دلخوری‌هایی داشت. او به دیدار معاویه آمد. معاویه به او گفت: می‌خواهیم کار بزرگی انجام دهیم^{۲۶} عمر گفت: تو که هستی که می‌خواهی با علی بجنگی. البته عمروعاص در این بیان خود دنبال مدح حضرت نبود بلکه می‌خواست نرخ را بالاتر برد فلذا در ادامه گفت: او صاحب مقامات، شجاعت، هجرت و..... است تو نیز معلوم هست که چه کسی هستی.

معاویه گفت: مصر را به تو می‌دهم عمروعاص نیز قبول کرد و از معاویه پرسید: حال باید چه کنیم؟ معاویه گفت: باید مردم شام را آماده برای جنگ کنیم. عمروعاص به معاویه گفت: به جای اینکه خودت طبل جنگ بزنی کار دیگری بکن. شخصیتی در شام داریم که ریشه‌ی یمنی دارد و با جریر که میانجی علی^ع بود در گذشته سابقه‌ی دعوا داشته، او بسیار پر نفوذ است چرا که پدر او شامی و پر ثروت است. آن شخص شرحبیل می‌باشد. معاویه شرحبیل را صدا زد تا به دارالحکومه^{۲۷} ی شام بیاید و حتی در مسیری که قرار بود شرحبیل به دارالحکومه^{۲۸} بیاید دستور داد زنان نوحه‌گری را گریه کنان قرار دهند تا نوحه‌گری قتل خلیفه سوم را انجام دهند و علی را در نوحه‌های خود، به عنوان قاتل خلیفه‌ی سوم معرفی کنند.

شرحبیل از افرادی بود که می‌گفت علی علیه السلام افضل امت است و معاویه نیز از طلقا می‌باشد برای همین در مسیر چنین زنان نوحه‌گری را قرار داده بود تا شخصیت علی علیه السلام را در ذهن شرحبیل خراب کند. شرحبیل به دارالحکومه رسید و معاویه به او گفت: علی به حکومت رسیده است و بهترین امت علی می‌باشد لکن اگر قاتل خلیفه‌ی قبلی نبودی. ما هم به فضل او معترفیم ولی چه کنیم که او قاتل است و طبق قرآن کریم او باید قصاص شود و من ولی دم و فامیل خلیفه‌ی قبلی هستم. حال او جریر را به عنوان میانجی به اینجا فرستاده و به من می‌گوید: بیعت کنم من هم می‌خواهم بیعت کنم لکن من اهل شام هستم و به هر آنچه که مردم بگویند، عمل می‌کنم. حال تو بگو من باید چه کنم؟^{۲۷}

شرحبیل به جریر گفت: تو چه می‌گویی. جریر به او گفت: با خلیفه بیعت کنی تا جنگ نشود. شرحبیل به او گفت: مگر می‌شود خلیفه را بکشید و سر کار آید و ما ساکت باشیم.

در چنین فضایی معاویه وقتی که به شرحبیل انگیزه داده بود، او را در میان مردم فرستاد تا از مردم نظرخواهی کند. بلافاصله معاویه نوحه‌گران دیگری را پول داد تا هر محلی که شرحبیل قرار بود برود، به آنجا بروند و مردم آنجا را برای قتل خلیفه‌ی سوم تحریک کنند و گریه کنند. فلذا محله‌هایی که او رفت را به گونه‌ای کردند که گویا مردمان محله‌ها به دنبال خونخواهی قتل خلیفه‌ی سوم هستند و قاتل خلیفه کسی نیست جز علی علیه السلام.

شرحبیل نزد معاویه آمد و گفت: اگر با علی بجنگی جان، مال و ناموس ما فدای توست ولی اگر با علی نجنگی خودمان تورا می‌کشیم.

در واقع معاویه کاری کرد که خودش ابتدا به ساکن طبل جنگ را نکوبیده باشد بلکه افراد پرنفوذ جامعه و بدنه‌ی افکار عمومی، مطالبه‌ی جنگ را داشته باشند. معاویه نیز به شرحبیل گفت: هر چه تو بگویی. من نوکر مردم هستم حال که اینگونه هست برو در شهرها و نیرو جمع کن.

پس از طولانی شدن مدت زمان فرستاده شدن جریر به شام، در کوفه به جریر مشکوک شدند. حضرت هم یک الی دوبار به او نامه زدند که با این‌ها سریع برخورد کن. اهل کوفه گفتند: همین حالا جنگ را شروع کنیم. حضرت مخالفت کردند و گفتند من نمی‌توانم تا قبل از برگشتن نماینده‌ام جنگ را شروع کنم.^{۲۸}

حضرت مدتی را صبر کردند. البته این صبر نیز نفعی برای حضرت داشت چون مردم با ماهیت سران شام آشنا می‌شدند تا اینکه جریر از شام برگشت. او پس از ورود به کوفه مورد شماتت و تمسخر مردم قرار گرفت و مالک با او درگیر شد و به او گفت: من از اول هم تو را می‌شناختم و به حضرت عرض کرد که شما من را باید می‌فرستادید. البته این نقل کاملاً مشخص است که صحیح نیست چرا که اگر مالک می‌رفت، قطعاً سراو بریده می‌شد کما اینکه چقدر انسان به جرم محبت به علی علیه السلام در بصره کشته شدند همانطور که حتی خود معاویه نیز، محمد بن ابی حذیفه را که پسر داییش بود را کشت.

این رفتار مردم موجب ناراحتی جریر شد و حضرت نیز به او چیزی نگفت. جریر به قرقسیا رفت که منطقه‌ای بین دو حکومت شام و کوفه بود و سعی کرد مردم را تحریک به نفع معاویه کند. جریر هیچ وقت همراه حضرت نبود و حضرت اصلاً چیزی به او نگفته بود و خود او در ماجرای شام سستی کرده بود. حتی شدت ناراحتی او و دشمنی او به این حد بالا رسید که نقل شده با سوسماری در بیابان بیعت کرده که با این کار قصد توهین به حضرت داشت فلذا دشمن سرسخت حضرت شد. سستی کار او را از اینجا می‌توان فهمید که معاویه در پایان مذاکرات با جریر نامه‌ای به علی علیه السلام نوشت که حضرت شام را به او بدهد و مصر را هم به عنوان پشتیبان مالی به او بدهد و هر وقت نیز علی علیه السلام از دنیا رفت و هر کس جای او آمد معاویه با او بیعت نخواهد کرد.

یکی از مسائلی که افکار عمومی مردم کوفه را درگیر کرده بود فرستاده شدن جریر به عنوان میانجی برای مذاکره با معاویه بود چرا که مردم علاقه مند نبودند با معاویه بودند فلذا برایشان سؤال بود که چرا حضرت میانجی برای معاویه فرستادند. از طرفی علی علیه السلام به افکار عمومی خیلی اهمیت داشتند فلذا دستور دادند که هر جمعه یکبار برای مردم نامه‌ای که پیرامون دلیل فرستادن میانجی برای مذاکره با معاویه بود را بخوانند. مضمون نامه‌ی حضرت چنین بود: (ابن طاووس، ۱۳۹۸، ش، کشف المحجّه، ص ۱۸۴):

جریر را فرستادم تا عذر را برای شامی‌ها از بین ببرم و حجت را بر آنان تمام کنم. به او گفتم برو و به معاویه بگو تو را چه به خون خلیفه‌ی سوم. اگر قرار خونخواهی باشد فرزندان او باید خونخواه باشند چرا که آنان ولیّ دم می‌باشند فلذا شما بیاید به آنچه که مردم متعهد شدند، متعهد شوید و در دادگاه شکایت خود را مطرح کنید^{۳۹} حضرت در ادامه فرمودند: مهاجر و انصار همه بیعت کردند. شما در شام چه کسی را دارید که از این‌ها دین شناس تر باشند^{۴۰} در فرمایشات حضرت این مطلب مشهود است که معاویه این کار را کرده تا شام و مصر را بگیرد و اسم جنگ و خونخواهی بهانه‌ای بیش نبوده است.

۳- جنگ تبلیغاتی

سومین اقدام حضرت جنگ تبلیغاتی میان ایشان و معاویه بود نکته‌ای که قابل توجه است این است که تا زمانی که جنگ تبلیغاتی صورت نگیرد، هیچ جنگ فیزیکی صورت نمی‌گیرد. میان حضرت و معاویه نامه‌های تندی در بحث جنگ تبلیغاتی ردّو بدل شده.

معاویه شروع به نامه نگاری و تبلیغات متعددی کرد و به اطراف واقصی نقاط حکومت اسلامی نامه‌هایی را در تخریب علی علیه السلام می‌فرستاد. یکی از نامه‌هایی که علی علیه السلام به معاویه نوشتند در کتاب مکاتیب الائمة نقل شده است. حضرت در این نامه فرصت را غنیمت شمردند و بعد از ۲۵ سال حکومت

خلفاء، می‌خواستند از مسائلی پرده‌برداری کنند و چون معاویه شروع به نامه نگاری کرده بود و مدعی بود که علی علیه السلام قاتل خلیفه‌ی قبلی است، جامعه از حضرت در چنین فضایی طلب پاسخگویی می‌کنند. حضرت شروع به افشاگری کردند البته در کمال احتیاط تا اینکه مرز حق و باطل روشن شود البته احتیاط حضرت هم از این باب بود که فقط عده‌ای محدود از یاران حضرت، شیعه بودند فلذا صحبت کردن از سابقه‌ی خودشان و داستان حضرت زهرا علیها السلام موجب شوریدن سپاه حضرت بر علیه خود حضرت می‌شد.

حضرت به نحو ایجابی^{۳۱} شروع به جواب کردند (احمدی میانجی، ۱۳۸۴ ش، مکاتیب الاثمه، ج ۱ ص ۲۶۷): خداوند پیامبر را خلق کرد و برای هدایت مردم فرستاد. معاویه تو تبیین کن اگر تو حجت را می‌دانی و ختم نبوت صورت گرفته است، حجت تو کیست؟ حضرت خودشان پاسخ دادند که حجت ما هستیم و بین ما و خدا هم، پیامبر حجت است بعد حضرت فرمودند: که پیامبر فرمود: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم» آن اولی الامر برای ما و نزد ماست نه برای شما. اگر پیامبر از دنیا رفته و شما می‌خواهید عقب گرد کنید، این شما هستید که برگشتید و کج کردید و نقض عهد کردید. آیا نمی‌دانی امامت از ماست. قرآن فرموده «آیا حسادت می‌ورزند به آنچه که خدا به این‌ها اعطا کرده. ما به آل ابراهیم کتاب، حکمت و ملک عظیم دادیم؛ گروهی ایمان آوردند و گروهی مقابله کردند. بعد حضرت فرمودند: ای معاویه جایگاه خود را بدان چرا که تو مقابله کردی. آن آل ابراهیم محسود ما هستیم و تو حاسد هستی. این حسد از پیش بوده. قبایل، هابیل را به خاطر حسد به خلافت و امامت او کشت، طالوت وقتی حاکم شد به او حسد ورزیدند و گفتند: چگونه او حاکم ما شد. همه این انبیا محسود بودند و ما آن آل ابراهیم محسود هستیم. ما اهل بیتی هستیم که خدا ما را برگزید^{۳۲} و نبوت و کتاب بین ماست. شما اصلاً کجا بوده‌اید. آیا غیر خدا پروردگاری داری

حضرت در این نامه اشاره کردند که مساله‌ی جانیشینی از هابیل یک سنت است و اوصیا همواره محسود بودند و نماد حسادت الان معاویه هست. لذا حضرت به شدت تلاش داشتند باب جدیدی را که بحث امامت و اهل بیت بود باز کنند.

معاویه در پاسخ نامه به امام گفت (ابن جریر، ۱۳۶۲ ش، تاریخ طبری، ج ۴ ص ۵۶۱): تا به حال خیلی از قربات خودت به پیامبر می‌گفتی حالا انبیا را هم ضمیمه کرده‌ای.

حضرت پاسخ دادند (ابن محمد ثقفی، ۱۳۹۵ ق، الغارات): کسی نمی‌تواند نسبت من به پیامبر را انکار کند (چون اگر این کاراکنی تو کافر محسوب می‌شوی چرا که من منسوب به پیامبر اکرم هستم و پیامبر هم منسوب به ابراهیم است) و اگر شک داری به چه شک داری^{۳۳}

معاویه در چنین فضایی که گیر کرده بود سعی می‌کرد با پراکنده گویی و عوض کردن موضوع از جایی که گیر کرده بود، رها شود چرا که حضرت در نامه‌ی اول حداقل به ۲۰ آیه قرآن اشاره کرده بودند.

در همین فضا معاویه با عمروعاص مشورت کرد. آن‌ها دیدند که علی علیه السلام موضوع را به جایی برده که دست آن‌ها به آنجا نمی‌رسد چرا که آن‌ها ۲۱ سال با پیامبر جنگیده بودند و بزرگ‌ترین طغیانگر علیه پیامبر، پدر معاویه بوده است. عمروعاص گفت: راهی هست. سیاستی می‌چینیم و آن این است که تمامی یاران علی در کوفه، طرفدار سقیفه اند. علی نیز تندخو و بی پرواست یعنی اگر فضا را به جایی ببریم که حرف غلطی بزنی، او بلافاصله اصلاحیه می‌دهد چرا که اوحق مدار است. تو درنامه ای بنویس که چون مردم کوفه خلفا را دوست داشتند و جانشینان بر حق پیامبر می‌دانستند فلذا تو از روز اول به خلفا حسد می‌ورزیدی و هر جا نشستی پشت آن‌ها حرف زدی و اصلاً بیعت نکردی. آن‌ها فکر می‌کردند اگر چنین بگویند، علی علیه السلام فوراً به نسبت به خودش و خلفای سابق روشنگری می‌کند و این موجب تفرقه میان یاران علی علیه السلام و کشته شدن حضرت به دست یاران خودشان می‌شد.

فلذا معاویه چنین کرد و نامه‌ی تند و زشتی فرستاد به این مضمون که: (بلاذری، ۱۳۹۷ ق، انساب الاشراف، ج ۲ ص ۲۸۶) حضرت همیشه به آنها حسد می‌ورزیده و تحمل برتری آنها را نداشته است و آنها علمشان از حضرت بیشتر بوده ^{۳۴}. اصحاب علی (ع) را قبول نداشتند و خلفا را قبول داشتند و علی (ع) همیشه دنبال معرفی خودش بوده و تقوا نداشته.

حضرت پس از رسیدن نامه معاویه، نامه‌ای نوشتند که کار معاویه را سخت تر کردند. معاویه در نامه‌ی قبلی نوشته بود که خدا پیامبر را به سمت ما فرستاد و پیامبر هدایت کرد و هجرت کرد.

حضرت در ابتدای نامه نوشتند (سیدرضی، ۱۳۹۸ ش، نهج البلاغه، نامه ۲۸): تو چیزهایی را به ما می‌گویی که ما نمی‌دانستیم!!! تو از پیامبر برای من حرف می‌زنی!!! داری می‌گویی خدا چه کرده و پیامبرش را بین مؤمنین فرستاد!!! در مورد پیامبر به من می‌گویی در حالی که من اولین مؤمن هستم. این کار تو مثل این می‌ماند که خرما به هجر ^{۳۵} برده‌ای این مثل این می‌ماند که شاگردی به استادی بگویند کمان را چگونه دست بگیر. گفتم برترین افراد در اسلام آن شخص و آن شخص و و آن شخص بود. چیزی گفتمی که اگر درست باشد به تو ربطی ندارد و اگر غلط باشد فرقی نمی‌کند. تو را چه که چه کسی برتر بوده است و تو را چه که چه کسی رئیس بوده است. به طلقاء که از صدق سر اسلام آزاد شدند، اختلاف میان مهاجران اولیه چه ربطی دارد.

آیا نمی‌خواهی بنشین، انسانی که ستون فقرات ایمان تو شکسته است و همانطور که قضاء و قدر کاری کرد که من اولین مسلمان باشم و تو طالق باشی نمی‌خواهی عقب‌بنشینی. من تو را در حدی نمی‌بینم جواب تو را بدهم اما چون دیگران نامه را می‌خوانند باید نعمت‌های خدا را ذکر کنم و بشمارم که این همه آدم شهید شدند ولی شهید ما شد سیدالشهدا ^{۳۶}، این همه آدم دستشان بریده شد ولی برادر من شد طیار ^{۳۷}، این همه زن در اسلام آمدند ولی همسر من سیده‌النساء بود. گفتمی که مرا کشان کشان به مسجد برای بیعت بردند؛ اگر انسانی مظلوم واقع شد که به او طعنه نمی‌زنند.

در واقع حضرت اشاره داشتند که تو می گویی من چیزهایی را قبول نداشتم و از من بیعت زوری گرفتند حالا چرا خودت بیعت نمی کنی در حالیکه می گویی قبلی ها مرا که داماد پیامبر بودم به زور بیعت گرفتند؟^{۳۸} این جواب حضرت آن قدر کوبنده بود که محمد بن ابی بکر نامه ای به معاویه زد و او را توبیخ کرد. معاویه نیز در پاسخ به او گفته بود (ابن مزاحم، ۱۳۸۲ ق، وقعة الصفین، ص ۱۲۰): مسائل بزرگترها به تو ربطی ندارد. این پاسخ معاویه نشانگر این بود که جواب امام بدجوری در جان او نشسته بود.

یکی از مطالبی که معاویه در نامه هابه آن کرارا استناد می کرد این بود که حضرت طلحه و زبیر را که صحابه ی پیامبر و بهشتی بودند کشته است و این که حضرت همسر پیامبر را در وسط جنگ آورده و نزدیک بوده که او کشته شود و یا مطلب دیگری که معاویه به آن استناد می کرد این بود که معاویه می گفت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، شرح نهج البلاغه، ج ۷ ص ۲۵۲): از پیامبر شنیده است که مدینه خباثت های خودش را از خودش دور می کند همانطور که کوره حرارتش وقتی زیاد می شود، زنگار را از خودش دور می سازد.^{۳۹} این گفته های معاویه نشانگر این بود که او به شدت از وجود (علی) در کوفه ترس داشت حضرت مطالب او را یک یک پاسخ می دادند و می فرمودند: تو هم می این دروغ ها را به من نسبت دادی ولی جایگاه من را انکار نمی کنی. پس همین معلوم می کند که چقدر تو به این حرف ها متوسل شده ای تا به مقصودت برسی.

این جنگ تبلیغاتی خلاصه در این نامه ها نمی شده است و حتی وقایعی در رابطه با همین موضوع نقل شده است.

روزی چند نفر از قراء شام^{۴۰} به معاویه گفتند: ما باید حق برایمان معلوم شود تا بجنگیم چون ریختن خون مسلمانان احتیاط دارد. یقین داریم علی از تو افضل است ولی اینکه آیا خون خلیفه ی قبلی را ریخته و یا نه باید بررسی شود و سپس به او گفتند: برای چه می خواهی با علی (ع) بجنگی در حالی که صحابه گری تو، قرابت تو، سابقه ی تو به نسبت به او، قابل قیاس نیست. معاویه نامه ای را فرستاد که علی (ع) قاتلان خلیفه قبلی را بفرستد و دیگر با او کاری ندارد. قراء به همراه آن نامه به کوفه رفتند و جواب نامه را از حضرت خواستند

حضرت نیز به آن ها جواب دادند که فردا در مسجد جواب معاویه را می دهم.

قاتلین خلیفه ی قبلی از هفت الی هشت گروه بودند. حضرت در مسجد فرمودند: کدام یک از شما در قتل خلیفه ی سوم دست داشتید. همه ی حاضرین در مسجد گفتند: ما. حضرت به نماینده ی گروه قراء که شخصی به نام ابومسلم خوّلانی بود فرمود: یک گروه در اینجا هستند، یک گروه در مصر و یک گروه در مدینه. حالا من چه کسی را تحویل به شما بدهم. از طرفی معاویه ولی دم نیست.^{۴۱}

حضرت در پاسخ معاویه که امام رامتیم به بغی کرده بود فرمودند (ابن مزاحم، ۱۳۸۲ ق، وقعه الصفین، ص ۹۰): بغی یعنی جنگ با مسلمین که ابداً صورت نگرفته است ولی تأخیر در بیعت؛ بله. لازم نیست از مردم عذرخواهی کنم چون وقتی پیامبر از دنیا رفت، مهاجران قریش گفتند: حاکم باید از طرف ما باشد، انصار نیز همین را گفتند. مهاجران استدلال کردند پیامبر از فامیل‌های ماست؛ انصار ساکت شدند. اگر بنا بر صحت این استدلال است من قابل قیاس با مهاجران نیستم؛ پس یا حق انصار خورده شده و یا حق من. حالا من نمی‌دانم انصار اشتباه کردند که حق من خورده شده یا مهاجران؛ اما آنچه که من یقین دارم این است که حق من خورده شده. ولی تو فکر نکن که مردم با من بیعت کردند و حکومت امری برای مردم می‌باشد؛ خدمت مردم باید صورت گیرد ولی رسول خدا این را برای من قرار داده و مردم نمی‌توانند منت بگذارند.

البته افراد دیگری غیر از امام نیز در این جنگ تبلیغاتی فعال بودند و کارهایی کردند که ماندگار شد همانند محمد بن ابی بکر که در نامه‌ای به معاویه نوشت (ابن مزاحم، ۱۳۸۲ ق، وقعه صفین، ص ۱۱۸): جایگاه، سابقه و تلاش او را ببین. تمام افتخارات او در جنگ با شماست. هرچه برای تو از خودت بگویم کم هست و هرچه برای او بگویم کم هست. دیدم که تو می‌خواهی خودت را عدل علی جا بزنی در حالی که تو، تو هستی^{۴۲} و او، اوست. او هر جا که بوی خیر باشد نفر اول است. اولین مسلمان، بهترین نیت، بهترین فرزندان، بهترین فرد از جهت همسر، و و تولعت شده و پسر لعنت شده‌ای.

این نبرد تبلیغاتی که میان علی علیه السلام و معاویه شکل گرفته بود، موجب تقویت انگیزه‌ی کوفیان شد از طرف دیگر معاویه در شام، لباس خونی خلیفه‌ی سوم را که نعمان بن بشیر آورده بود به همراه انگشت‌های همسر خلیفه‌ی سوم که در درگیری قطع شده بود راضمیمه کرد و لباس خلیفه‌ی سوم را به تن منبر کرد و انگشت‌های همسر او را نیز آویزان از منبر کرد.

این حرکت معاویه موجب این شد که خیل عظیمی از جمعیت مسجد به سمت منبر حمله کنند تا آن لباس را ببینند و مشغول گریه کردن برای خلیفه سوم شوند البته این گریه‌ها نیز بدون پول‌های معاویه امکان سرازیری از چشم‌های آن‌ها را نداشت. در واقع، در شام نیز فضای هیجانی درست شده بود و خبر رسیده بود که علی علیه السلام آماده‌ی حرکت به سمت شام است. معاویه مردم را جمع کرد و به آن‌ها گفت: خبر رسیده است که علی علیه السلام به سمت شما می‌آید^{۴۳} من به شما گفته بودم که کاری نکنید و بنشینید که او برای خونریزی شما می‌آید. بعد گفت: خدا دستور داده که گروه ظالم را بکشیم.

نتیجه گیری

حضرت دیدند که مماشات با شامیان فقط موجب گستردگی جنگ و خونریزی می شود فلذا آمادهی فراهم سازی مقدمات جنگ شدند. باتوجه به مطالب قبل، یک نکته کاملاً مشهود است و آن این می باشد که حضرت از هیچ اقدامی برای جلوگیری از جنگ کوتاهی نکردند و حتی جریرا که در حدسغیر حضرت نبود، به عنوان میانجی برای بیعت فرستادند. اما در طرف مقابل، معاویه با بهانه کردن قتل خلیفه ی سوم، قصد داشت به سلطنت خود در شام ادامه دهد و به مقابله با امیرالمؤمنین پردازد. لکن هدف اصلی ما از مقاله که تبیین عدم جنگ طلبی حضرت بود، به حد بضاعت ما روشن شد.

پی نوشت ها

- ۱- طلحه، زبیر و عائشہ
- ۲- حاکم قبلی بصره که قریشی ها اورا شکنجه کردند و سپس کشتند
- ۳- اشاره به اینکه از اموال جمعی ها غنیمت نگرفتند چرا که آنها مسلمان بودند
- ۴- همدان از شهرهای استانداری کوفه محسوب می شد
- ۵- ادیب بودن و فصاحت در آن زمان مساوی با نفوذ زیاد در دستگاه های حکومتی می بود
- ۶- بزرگ ترین جنگ مسلمین و ایران ساسانی
- ۷- جعدہ
- ۸- رجبہ
- ۹- مناشدہ: در ادبیات عرب وقتی که میان مردم، عده ای از خواص هستند که موضوعی را می دانند لکن آن موضوع را از روی عناد کتمان می کنند؛ اعراب با استفاده از قسم دادن مخاطبین به مطالبی یقینی، آن موضوع را برایشان اثبات می کند
- ۱۰- مطابق نقل تاریخ ۱۵ نفر ایستادند و این کلام امیرالمؤمنین را تصدیق کردند
- ۱۱- اختلاف بنی امیه و بنی هاشم
- ۱۲- برادر، دایی، پدر بزرگ، عمو
- ۱۳- که مثلاً علی (ع) خلیفه سوم را کشته است
- ۱۴- تحریک معاویه از سوی بنی امیه
- ۱۵- مهاجرین
- ۱۶- مهاجرین وانصار
- ۱۷- حضرت در این جا اشاره دارند که چون سال های زیادی عمر و عاص خرابی هایی در مصر به وجود آورده بود، به احتمال زیاد افراد زیادی از مصر به لشکر معاویه می پیوندند فلذا این که حضرت فرمود کوتاهی نکن و به شدت برخورد کن به این معنا بود که از آن ها یک وثیقه بگیر که با حکومت جنگ نکنند
- ۱۸- نه با امیرالمؤمنین
- ۱۹- سربازان گمنام امام علی (ع)
- ۲۰- محمد بن ابی بکر
- ۲۱- عبدالله بن ابی سحر

- ۲۲- آذربایجان محدوده‌ای بود که در آن جا مسلمین همچنان در حال جنگ با کفار بودند فلذا محدوده‌ای بسیار استراتژی نبود و دسترسی معاویه به آن جایی سخت بود و با این که انتقال قیس از مصر به آذربایجان مثل انتقال از یک کشور به یک شهر بود ولی قیس با توجه به ارادتی که به حضرت داشت آن را قبول کرد
- ۲۳- شرطه الخمیس گروهی از فداییان امیرالمؤمنین علیه السلام بودند که معمولاً در جنگ‌ها سرهای خود را می‌تراشیدند و تضمین داده بودند به حضرت که اگر حضرت آن‌ها را در قیامت وارد بهشت کند، گردن خود را در دفاع از حضرت می‌دهند
- ۲۴- عبدالله بن عباس
- ۲۵- اشاره به دعوای او با ولید بن عقبه
- ۲۶- اشاره به جنگ با امیر المومنین
- ۲۷- معاویه با این بیانات خود به شرحیبل انگیزه داد که او به تقابل با جریر برود چرا که میان این دو خصومتی از قبل پیش آمده بود و آن خصومت به خاطر این بود که جریر کسی بود که زیرآب شرحیبل را زده بود و موجب تبعید شرحیبل به شام شده بود
- ۲۸- چراکه این موجب می‌شد که همان افکار عمومی که حضرت می‌خواست آنها را اقناع کند، بر علیه حضرت می‌شدند و او را متهم می‌کردند که جنگ را شروع کرده واز اول هم به دنبال جنگ بوده
- ۲۹- حضرت در اینجا اشاره می‌کنند که نیازی به جنگ نیست و این خدعه‌ی بچه‌گانه‌ای هست که بخشی از جامعه‌ی اسلامی خراج ندهد به خاطر مساله‌ای که ربطی به آنان ندارد
- ۳۰- در واقع امام به این مطلب اشاره دارد که اگر خلفای قبل را قبول دارید من هم به همان نحو بلکه با اجماعی بیشتر در مقام خلیفگی نصب شدم و اگر آنها را قبول ندارید، خودتان منصوب آن‌ها هستید
- ۳۱- نه سلبی
- ۳۲- در واقع حضرت اشاره می‌کنند که تو با حسادت و دشمنی خود را فاش نکن و نگذار که مثل طواغیت مقابل انبیا قرارگیری
- ۳۳- به امامت پیامبر و یا ابراهیم
- ۳۴- در واقع معاویه فضای حسد که در نامه‌ی حضرت مورد اشاره بود را بر علیه حضرت کرد
- ۳۵- شهری که در آن خرما زیاد بود
- ۳۶- اشاره به حمزه سیدالشهداء
- ۳۷- اشاره به جعفر بن ابی طالب
- ۳۸- در واقع اگر من هم مثل آن‌ها بودم، باید با زور و چماق با تو برخورد می‌کردم واز تو بیعت می‌گرفتم
- ۳۹- در واقع به این اشاره داشت پیشگویی پیامبر درست در آمده و علی از مدینه رانده شده و به کوفه رفته است
- ۴۰- قراء: همان علماء امروزی بودند که اهل تفقه در دین بودند. در آن زمان روایات هنوز بسط داده نشده بود و عمده قرائت قرآن اهمیت داشت. این قراء حافظ هم بودند و طبقه‌ی خاصی از جامعه بودند
- ۴۱- در واقع حضرت به این اشاره داشتند که دادگاه کاملی لازم است فلذا محاکمه‌ای کامل در زمینه‌ی قتل خلیفه‌ی سوم، مصادره‌ی اموال او و..... نیاز بود
- ۴۲- یعنی دیگران اگر بخواهند حيله‌گری نام ببرند، نام تو را می‌برند
- ۴۳- اشاره به این دارد که انگیزه علی علیه السلام جنگ و خونریزی است

منابع

- ۱- ابن حنبل، احمد، ۱۴۱۶ ق، مسند احمد، بيروت، ج ۱، ج ۳۲
- ۲- سيدرضی، ۱۳۹۸ ش، نهج البلاغه، آيين دانش، چاپ ۵
- ۳- ابن ابی الحديد، عبدالحميد، ۱۴۰۴ ق، شرح نهج البلاغه، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، ج ۱
- ۴- ابن جرير، محمد، تاريخ طبري، دارالتراث، ج ۴
- ۵- ابن اثير، ضياءالدين، اسدالغابة، العلمية، ج ۴
- ۶- زمخشري، محمد، ربيع الابرار، مؤسسة الاعلمی
- ۷- ابن محمدتقی کوفی، ابراهيم، الغارات، الحديثه
- ۸- البلاذی، انساب الاشراف، دارالفکر، ج ۳
- ۹- ابوالفرج اصفهانی، علی، مقاتل الطالبين، المكتبة الجديده
- ۱۰- ابن مزاحم، نصر، وقعة الصفين، ۱۳۸۲ ق، مؤسسة العربية الحديثه
- ۱۱- دينوری، عبدالله، الاخبار الطوال، منشورات الشريف الرضي
- ۱۲- احمدی میانجی، علی، مکاتيب الاثمة، ج ۱
- ۱۳- ابن طاووس، سيدعلی، ۱۳۹۸ ش، كشف المحجة؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۸۴

بررسی چهار معنای لهجه، قرائت، لغات فصیح و کلمات مترادف روایت «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ»

مرتضی مسعودی*

چکیده

با توجه به روایت پیامبر «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ؛ قرآن بر هفت حرف نازل شده، هر کدام را که آسان‌تر است قرائت کنید» بزرگان و علماء معانی مختلفی را برداشت کرده‌اند که در اینجا چهار معنا (لهجه‌های مختلف کلمات مترادف، لغت‌های فصیح و قرائت‌های مختلف) مورد بررسی قرار داده شد. این چهار معنا را تا حد امکان با دلالی که برای این چهار معنا آوردند به صورت تفصیلی پرداخته شده است و سپس جواب‌هایی نیز بر ردشان داده شده است. این روایت را ابتدا کتاب‌های حدیثی شیعه و سنی پرداختیم که حدیث از جهت سند محکم باشد، سپس در کتاب‌هایی که به این حدیث پرداخته‌اند را مورد مطالعه قرار دادیم و در نهایت در این چهار معنی به این رسیدیم که هیچکدام از این معانی با حدیث فوق مطابقت نمی‌کند و دارای ایراداتی و مشکلاتی می‌باشد و بعضی موارد دیگر هم که بررسی نشد، پرواضح است که ایراداتی به آن‌ها وارد است که در اینجا لازم به گفتن نبود در واقع در این جا به چهار معنایی که مورد بحث بود می‌توانست ثمره بخش باشد، پرداخته شد.

کلید واژه

قرآن، قرائات، سبعة الاحرف، پیامبر ﷺ، نزول قرآن

مقدمه

در روایت پیامبر «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَعُوا مَا تَبَسَّرَ مِنْهُ؛ قرآن بر هفت حرف نازل شده، هر کدام را که آسان تر است قرائت کنید إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَعُوا مَا تَبَسَّرَ مِنْهُ؛ قرآن بر هفت حرف نازل شده، هر کدام را که آسان تر است قرائت کنید» دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و هر کدام با توجه به دلایل خاص خود معانی مختلفی کرده‌اند که در این باره مقالاتی مانند: محمود کریمی و محسن دیمه کار و.. و کتاب‌های متفاوتی نوشته شده است که با روشن شدن این موضوع در فهم و درک و کارهای قرآنی کمک می‌کند. در این مسئله شاید بتوان گفت که هر کدام از تعبیر شاید فائده خودش را داشته باشد که در این تحقیق با توجه به روش کتابخانه‌ای از کتاب‌های مختلفی استفاده شده است.

اول: لهجه‌های مختلف

برخی گفته‌اند: منظور از حروف هفت گانه که قرآن بر طبق آن‌ها نازل شده است، لهجه‌های مختلف می‌باشد که ممکن است در یک لفظ باشد. (این فرضیه مورد تأیید رافعی می‌باشد)

توضیح این فرضیه این می‌باشد که هر کدام از قبیله‌های عرب در ادا کردن و تلفظ یک کلمه به حسب فرق داشتن لهجه‌هایشان اختلاف پیدا کرده‌اند، مانند: «قاف» را در کلمه «قل» عراقی‌ها به «گاف» فارسی می‌خوانند و اهل شام همان «قاف» را به «همزه» می‌خوانند به منظور آسان خواندن قرآن که تمامی طائفه‌های عرب با هر گویشی که دارا هستند، توانایی داشته باشند قرآن را به سهولت تلاوت کنند، همه این لهجه‌ها در خواندن قرآن اجازه داده شده است زیرا حصر کردن در یک لهجه و ملزم کردن همه قبیله‌ها بر آن لهجه واحد خواندن قرآن را بر قبیله‌ها و کسانی که با آن لهجه شناختی ندارند کار را برایشان سخت می‌کند.

پس مجوز این داده شد که هر یک از طائفه‌های عرب با هر گویش و لهجه‌ای که دوست دارند قرآن تلاوت کنند.

و عدد هفت، اشاره به زیادت دارد نه عددی خاص چون عدد هفت در عرف در برای شمارش‌های بالا استعمال می‌شود، در این هنگام شمارش لهجه‌های لغت عرب که قطعاً بیش از هفت لهجه خواهد شد، تفاوتی نخواهد داشت.

جواب: این فرضیه هم، شاید بتوان به عنوان یکی از نیکوترین نظریه‌ها پرداخت، اما به نظر صحیح

نمی‌باشد چون:

۱- این فرضیه با حرفی که از عثمان و عمر گفته شده، تفاوت هایی دارد که به گفته‌شان قرآن به گویش و لغت قریش آمده است و حتی عمر، ابن مسعود را که «حتی حین» را «عتی حین» قرائت کرده، مانع شده، چون که این خواندن خلاف گویش و لغت قریش می‌بود.

۲- در این فرضیه با تمایز هشام و عمر که هر دو از یک قبیله بودند، هم خوانی ندارد.

۳- بحثی که دوباره در این فرضیه می‌شود این است که تعبیر عدد هفت به زیادت بر معنای سمبلیک و نمادین، خلاف ظاهر این روایات بلکه خلاف صریح بخشی از آن‌ها می‌باشد.

۴- این فرضیه با مورد این روایات و تصریح بخشی از آن‌ها دچار تناقض هایی هست چون از این روایات این طور برداشت می‌شود که برداشتی که از حروف هفت گانه می‌شود این است که اختلاف در ماهیت و اصل الفاظ و کلمات می‌باشد نه در طریقه تلفظ آن‌ها.

۵- اگر از همه این‌ها چشم پوشی کرد لازمه این فرضیه این می‌باشد که اکنون قرآن را می‌توان با تعدد گویش خواند، که در واقع این حکم بر خلاف روش و سیره همه مسلمانان می‌باشد.

اگر کسانی که با این نظر موافقت می‌کنند این فرضیه را خواهانش باشند که خواندن به گویش‌های متفاوت در گذشته هدیه می‌بود اما در گذر زمان منسوخ گردیده است و فقط بر یک گویش مانده است، در جواب این فرضیه می‌توان گفت: کسانی که این حرف را می‌زنند توقعی کاذب دارند و هیچ استدلال و مدرکی آن را قبول یا رد نمی‌کند.

و اگر به هستی نسخ با همان اتفاق قطعی که در تلفظ قرآن با یک گویش عوامانه، موجود است، ادله خود را بیان کنند. در جواب آن می‌گوییم که سند و زیر بنای اتفاق و اجماع علما این می‌باشد که جائز دانستن تلفظ قرآن با گویش‌های متفاوت در روز اول مسلم نمی‌باشد و اگر فرستادن قرآن با گویش‌های متفاوت اثبات بتوان کرد، کسانی که به این فرضیه قائل می‌باشند، در این هنگام بنیاد اجماع به هم می‌خورد و اتفاق نظری هم نداریم.

اضافه بر این، آن چه از روایات حروف هفت گانه استفاده می‌شود، علت پا فشاری رسول خدا ﷺ برای مجوز دادن حروف هفت گانه، آسان شدن خواندن قرآن بر مسلمانان می‌باشد، بنابراین چه طور می‌تواند این تسهیل و مجوز تنها به یک برهه و دوران کمی از زمان اختصاص پیدا کند، سپس نادیده گرفته شود و چطور امکان دارد که بر خلاف آن، اجماعی به وقوع پیوندد، در صورتی که مسلمانان در زمان‌های بعد به توسعه و تسهیل بیش‌تر نیاز داشتند چون روز به روز تعداد مسلمانان بیش‌تر شده، پیروی کردن از آن‌ها از یک لهجه معین و واحد دشوار می‌شد.

دوم: کلمات مترادف

منظور از حروف هفت گانه، کلمات و الفاظ هفت گانه ای می‌باشد که از نگاه معنی، یکی یا مثل هستند. مثل: «اسرع» و «اسع» و «عجل» که هر سه کلمه نزدیک به یک معنی و شامل معنای دستور به عجله کردن می‌باشد. که طبق روایات نزول روایات قرآن به حروف و وجوه هفت گانه، قرآن را با هر یک از این سه واژه و واژه‌های دیگری از این قبیل را می‌توان استفاده کرد. کسانی که این دیدگاه را قبول دارند، در بیان‌های خود آورده اند که حروف و کلمات هفت گانه تا زمان خلافت عثمان در قرآن بوده است ولی او امر کرده بود که قرآن تنها با یک حرف و کلمه گفته شود و واژه‌های هم معنی دیگر از قرآن حذف شود و هر قرآنی را که با کلمات شش گانه دیگر غیر از کلمه انتخابی مکتوب شده بود، معدوم کردند. ابن عبدالبر و قرطبی برای موجه سازی این دیدگاه آن را به دانشمندان و علماء نسبت داده‌اند. همچنین این دیدگاه طبری و برخی از مفسرین نیز می‌باشد.

ادله این دیدگاه: با روایت‌های متعددی بر این دیدگاه تکیه کرده‌اند. از جمله:

یونس از ابن شهاب چنین آورده است که سعد بن مسیب می‌گفت:

۱- یکی از مصادیق «إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ» (آل عمران / ۱۰۳) نویسندگان و کاتبان وحی هستند که پیامبر قرآن را به وی دیکته می‌کردند «علیم، سمیع، عزیز و حکیم» و مانند آن واژگانی هستند که در اواخر آیات هستند و او از رسول خدا ﷺ سؤال می‌کرد که چه واژه‌ای را بنویسم؟ رسوا خدا ﷺ در پاسخش فرمود: هر کدام را که نگاشتی همان صحیح می‌باشد. در خود شور و ذوقی دید و گفت: پیامبر خدا ﷺ مرا در نوشتن بعضی از جملات قرآن اختیار داده است من هم از فرصت استفاده کرده و هر چه که دوست داشتم، نگاشتم.

۲- به سخنان انس تکیه کرده‌اند که او در آیه «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً» (المزمل / ۶) عوض از واژه «اقوم» واژه «اصوب» استفاده کرده است، برخی از نزدیکانش این قرائت را بر او اشکال کرده‌اند و گفته‌اند که: ای ابو حمزه! در آیه «اقوم» می‌باشد نه «اصوب»، در جواب گفته است: «اهدی» و «اصوب» و «اقوم» یک معنی واحد دارند.

۳- دوباره به خواندن ابن مسعود استدلال کرده‌اند که در عوض «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً» (یس / ۲۹)، «ان كانت الا زقية واحدة» قرائت کرده است زیرا «زقیقه» و «صیحه» به یک معنی هستند.

۴- طبری از ابی السائب و محمد بن بشار آورده که ابو درداء به مردی آیه: «ان شجرة الزقوم طعام الاثیم» (الدخان / ۴۴) آموزش می‌داد که ولی آن مرد که متوجه نمی‌شد و تکرار می‌کرد: «ان شجرة الزقوم طعام الیتیم» ابو درداء که آیه را بسیار گفت و فهمید که آن مرد متوجه نمی‌شود، آیه را چنین قرائت کرد «ان شجرة الزقوم طعام الفاجر» زیرا «اثیم» و «فاجر» یک معنا دارند.

۵- بعضی‌ها استدلال به روایاتی کرده‌اند که دلالت بر توسعه و وسعت قرآن می‌کند که از این می‌توان جواز جایگزینی کلمات را فهمید البته آیه رحمت به عذاب و عذاب به رحمت از این قاعده استثنا می‌باشد.

چون روایاتی که در گذشته پرداخته شده است به این صورت می‌باشد که: قرآن را با هر کدام از حروف هفت گانه می‌توان خواند مگر این که آیه رحمت به عذاب و آیه عذاب به رحمت عوض شود. پاسخ دلایل: در جواب همه‌ی دلایل به طور اجمالی می‌توان گفت که این روایات معنا و مفهوم درست و ثمره بخشی دارا نمی‌باشد بلکه تمامیشان را باید کنار گذاشت و اندک اهمیتی به آنها نداد زیرا:

۱- در این معنی که حروف هفت گانه را به آن تأویل برده‌اند فقط در برخی از آیات و کلمات قرآن که هم معنا هستند و الفاظ مترادف را دارا می‌باشد، صحیح است اما در بیشتر آیات و کلمات قرآن که هم معنا نمی‌باشند، چه طور می‌توان این‌ها را با هم هم خوانی داد؟

۲- چه طور می‌شود تصور کرد که پیامبر خدا ﷺ جایگزینی کلمات موجود قرآن را به کلمات دیگر جائز، در صورتی که این دیدگاه اساس و بنیان قرآن را که معجزه جاودان می‌باشد، به هم ریخته است، معجزه همیشگی و حجت همیشگی آن را از بین می‌برد و درنگی نیست که این دیدگاه قرآن را از درجه اعتبار سلب کرده و فرآیند این کتاب آسمانی را از ارزش ساقط می‌کند.

آیا فردی که تأمل می‌کند توانایی دارد که فکر کند که پیامبر خدا جائز شمرده است که قاری قرآن پتانسیل دارد در قرآن تا آن جا که می‌تواند تغییر دهد؟

خدا شاهد می‌باشد که این، فتنه‌ای عظیم است که خداوند در رابطه با این موضع فرموده است:

«قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أُتْبِعَ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ» (یونس/۱۵)

(ای پیامبر! بگو که من نمی‌توانم قرآن را از پیش خود تغییر دهم! من نمی‌توانم پیروی کنم جز از

آن چه که بر من وحی می‌شود)

در نتیجه اگر رسول خدا ﷺ توانایی ندارد که، از نزد خود قرآن را دچار تغییراتی کند، چطور هست که

برای دیگران چنین چیزی اجازه داده شده است؟!

پیامبر خدا به «براء بن عازب» دعایی آموزش داد که در آن دعا، این عبارت بود: «و نبیک ارسلت»،

«براء» در عوض واژه «نبی» رسول را چنین استعمال کرد و چنین خواند: «رسولک الذی ارسلت» پیامبر

خدا ﷺ او را از کار نهی کرد، سپس پیامبر ﷺ که در یک دعا تا این اندازه سختی نمی‌گرفت و کمترین

تصرف را در آن جائز نمی‌داند، پس چگونه می‌توان قرآن را مورد تصرف و سو استفاده قرار دهد؟! اگر

غرض از آن روایت‌ها این می‌باشد که خود پیامبر خدا ﷺ قرآن را با حروف هفت گانه می‌خواند به شکلی

که بیشتر روایت‌های پیشین نیز همین مفهوم را می‌فهماند. قائلین این دیدگاه باید آن کلمات هفت گانه را که طبق گفته آنان رسول خدا ﷺ، قرآن را با آن کلمات می‌خوانند، به ما اثبات کنند چون اگر چنین واژگانی وجود داشت، حتماً در امان و حفظ شده بود، چون خداوند در این موضوع می‌فرماید:

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر/۹)

«ما قرآن را فرستادیم و آن را از تحریف و تغییر محفوظ می‌داریم»

۳- از روایت‌های پیشین این طور فهمیده می‌شود که دلیل نزول قرآن با حروف هفت گانه این می‌باشد که در قرائت وسعت و توسعه‌ای برای مسلمانان نتیجه بخش نیست چون همه مسلمانان توانایی نداشتند که قرآن را یک طور خاص قرائت کنند که رسول خدا ﷺ از خداوند تقاضا نمود که در خواندن قرآن توسعه و گشایشی برای مسلمانان عطا کند و این وسعت و اجازه تا آن جا به قدری عطا گردی که به حروف و کلمات هفت گانه محصل شد.

این گزیده‌ای از روایت هست که قائلین این فرضیه به آن متوسل می‌شوند.

ولی این روایات نه تنها به کار مسلمانان نیامد بلکه باعث دو دستگی شد و سبب شد که برخی از مسلمانان، گروهی دیگر را اتهام به کفر کنند و عثمان برای حل این مشکل سایر قرائت‌ها را از بین برد و یک قرائت را منحصر ساخت.

می‌توان برآیند مباحث بالا را اینطور شرح داد:

۱- تفاوت در قرائت قرآن عذابی هست که در زمان عثمان بود.

در نتیجه چه طور می‌توان بیان کرد که رسول خدا ﷺ از خداوند چیزی را خواسته که سبب دو دستگی در میان جامعه اسلامی می‌باشد چه طور خداوند به چنین خواسته‌ای پاسخ مثبت داده است؟ به این ترتیب روایات بسیاری نفاق و دو دستگی را وسیله عتاب و عذاب معرفی کرده و از آن به شدت نهی کرده است و در بعضی از روایات نیز گفته شده است که وقتی در محضر پیامبر خدا ﷺ حرف از اختلاف قرائت گفته شده می‌آمد، حال پیامبر به هم می‌ریخت.

۲- از برخی روایت‌ها فهمیده می‌شود که رسول خدا در جایگاه حروف هفت گانه بوده است و گفته‌اند که امت من نمی‌توانند فقط با یک حرف و کلمه قرآن قرائت کنند این مطلب هم دروغ و کذب می‌باشد و منسوب کردن این سخن دادن به پیامبر عاقلانه نمی‌باشد چون مسلمانان بعد از زمان عثمان با تمام اختلافات نژادی و قومی و زبانی که داشتند توانستند قرآن را به یک صورت قرائت کنند.

پس چطور می‌توان گفت که در دوران رسول خدا که طرفدارانش از عرب‌های فصیح بودند یک نوع قرائت برایشان سخت و پیچیده بوده است؟

۳- از روایت‌ها این طور فهمیده می‌شود همان نزاعی که عثمان را مجبور کرد تا قرآن را به یک قرائت محدود کند، در عصر خود رسول خدا ﷺ هم بود اما پیغمبر ﷺ هر قاری را در خواندن خود به آن مقبولیت می‌داد و به مسلمانان می‌گفت که این گونه تفاوت و نزاع‌ها نیکو است. بر فرض درست بودن این روایات، عثمان و کسانی موافق او بودند چه طور می‌توانستند که این اختلافات را حل کنند و این لطف را از مسلمانان بگیرند؟! مسلمانان نیز بر اساس چه گفته‌ای سخن پیامبر خدا را نادیده گرفته و سخن عثمان را به کار گیرند؟!

آیا عثمان از پیامبر دلسوزتر و مهربان‌تر بود و متوجه مشکلی بود که - نعوذ بالله - از دید رسول خدا ﷺ پوشیده بوده و رسول خدا نسبت به آن جهت، غافل می‌بود؟! یا به عثمان وحی نازل شده است که این حروف و کلمات هفت گانه پیامبر را منسوخ شود؟! این‌ها بحث‌هایی است که بی ارزش بودن و دور از حقیقت بودن این نظریه را به قدری برای ما واضح می‌کند که بشر را از سختی به جواب دادن آن فارغ می‌کند و نیاز به بحث در مورد آن نیست و روی همین مطلب می‌باشد که دانشمندان و علما متأخر اهل سنت این نظریه را نادیده گرفته‌اند و به همین علت است که برخی از علمای اهل تسنن مانند: حافظ، جلال الدین سیوطی و محمد بن سعدان نحوی قائل هستند که این روایات از متشابهاات و مشکلات هستند و فهم و فایده‌ی مشخصی ندارند.

فهم و فایده‌ی این روایات بدیهی است همان طور که بیشتر دانشمندان به همین معتقدند.

سوم: لغت‌های فصیح

بعضی‌ها گفته‌اند: «منظور از حروف هفت گانه همان لغت‌های فصیح عرب است که در تمام قرآن پخش گردیده و هر بخشی از قرآن با لغت یکی از قبیله‌های فصیح هفت گانه‌ی عرب نازل شده است و این قبیله‌ها عبارتند از: هذیل، قریش، هوازن، کنانه، یمن، ثقیف و تمیم». این فرضیه را به بعضی از دانشمندان مسلمان منسوب کرده‌اند که از برخی از آن‌ها: ابهری و صاحب قاموس، بیهقی.

پاسخ: این دیدگاه نیز از جهاتی قابل رد است به خاطر اینکه:

۱- روایت‌های پیشین حروف هفت گانه را به معناهای دیگر بیان کرده‌اند که اگر به معناهای دیگر

بیان کنند همخوانی پیدا نمی‌کند.

۲- حمل کردن حروف هفت گانه به لغات هفت گانه با آن چه از خلیفه دوم گفته شده است، دچار تناقض است که او می‌گفت: قرآن فقط با لغت «مضر» آمده است. او خواندن ابن مسعود را که عبارت

«حتی حین» را «عتی حین» قرائت کرده است را رد کرده و به او رساند که قرآن با لغت «هذیل» نمی‌باشد و باید لغت «قریش» را به مردم آموزش دهی نه لغت هذیل را.

۳- این نوع حمل کردن و دیدگاه با آن چه که از عثمان گفته شده است، دچار تناقض می‌کند که او به قبائل سه گانه قریش امر کرد، اگر در خواندن قرآن با زید بن ثابت اختلاف یافتید با لغت قریش بنگارید چون قرآن با لغت قریش فرستاده شده است.

۴- در این دیدگاه هم مثل بقیه دیدگاه‌های دیگر، یعنی تفسیر نمودن حروف هفت گانه به لغات هفت گانه با مضمون روایت دیگر تضاد دارد چنان که آمده است: هشام بن حکم و عمر در خواندن سوره فرقان نزاع کردند. هشام با قرائتی خواند، رسول خدا ﷺ فرمود: این چنین جبرائیل گفته است و عمر طور دیگری خواند، باز پیامبر خدا ﷺ فرمودند: چنین فرود آمده است، سپس فرمودند: این قرآن با هفت حرف آمده است.

در صورتی که واقفیم هشام و عمر هر دو از یک قبیله قریش می‌باشند و قرآن را با لغت قریش قرائت می‌کنند، استدلال آنان برای تفاوتی که در خواندن قرآن از دید لغت نمی‌باشد تا بخواهیم این تفاوت‌های در حروف را به تفاوت در لغات تعبیر کرد.

۵- با این حال حمل کردن حروف هفت گانه به لغات هفت گانه استدلالی است که پشتوانه علمی و معقولی ندارد.

۶- اگر موافقین این دیدگاه غرضشان از این حرف که قرآن به هفت لغت نازل شده است، این بوده پس قرآن لغاتی را در بر می‌گیرد که لغت قریش از آن‌ها تهی است، در این هنگام فرو فرستادن قرآن با این لغات هفت گانه نه تنها موجب آسان شدن خواندن قرآن نخواهد بود، بلکه آن را سخت‌تر می‌کند و از جهتی این حرف با واقع تطابق نمی‌کند چون لغت قریش برتر بر سایر لغات بوده، از میان همه‌ی لغات، کلمات فصیح را در کنار هم قرار داده است در این موضوع در مقامی قرار گرفته است که عربی بودن یک جمله را با همان لغت ارزیابی می‌کند و در قواعد عربی به آن لغت ارجاع داده می‌شود.

و اگر غرضشان این بود که قرآن لغات قبیله‌های دیگر را نیز در بر می‌گیرد ولی این لغت‌ها با لغت‌های قریش موافق هستند. در این هنگام استدلال منطقی نمی‌باشد که آن را به لغت‌های هفت گانه محدود کنیم چون در قرآن بیش از پنجاه لغت که همه آن‌ها با لغت قریش متحد می‌باشند، به کار رفته است. چنان که ابو بکر واسطی گفته است: در قرآن بیش از پنجاه لغت می‌باشد که از جمله آن‌ها: لغت

قبیله هذیل، قریش، کنانه، خثعم، اشعار، خزرج، نمی‌رو ...

چهارم: قرائت‌های مختلف

این نظریه پاسخش بدیهی می‌باشد زیرا اگر منظور قرائت‌های مختلف باشد، قرائت‌هایی که موجود می‌باشد بیشتر از هفت وجه می‌باشد.

البته اگر افرادی بگویند که منظور این است که کلمه را هفت وجه می‌توان قرائت کرد در پاسخ می‌توان گفت: مگر چند کلمه وجود دارد که بتوان آن را به هفت وجه خواند حال آن که اکثر کلمات قرآن نمی‌توان هفت وجه خواند. اگر بخواهیم بگوییم که منظور اقل می‌باشد، باز هم در پاسخ باید گفت بعضی از این کلمات اقل هستند که می‌توان بیشتر از هفت وجه خواند.

اگر همه‌ی این مسائل را کنار بگذاریم اصلاً این نظریه با روایت‌های دیگر حروف هفت گانه مطابقت نمی‌کند که به خواهیم به این‌ها پاسخ دهیم.

نتیجه

با توجه به معانی که از روایت «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ؛ قرآن بر هفت حرف نازل، هر کدام را که آسان‌تر است قرائت کنید» برداشت شد و چهار معنای (لهجه‌های مختلف کلمات مترادف، شده لغت‌های فصیح و اختلاف قرائت) تحلیل شد و هر چهار معنا به نوعی مورد اشکال قرار گرفت پس می‌توان که قرآن با توجه به حروف هفت گانه مفهوم و معنایی درستی ندارد بنابراین این روایت‌ها را باید نادیده گرفت البته بعضی‌ها این روایت‌ها را حمل بر کذب کرده‌اند، آن‌ها قائل به این می‌باشند که یک حرف یک روش می‌باشد و این همه اختلاف و نزاع به خاطر راویان می‌باشد.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۳۸۸، صحیح بخاری، تربت جام: شیخ السلام احمد جام
۳. خوئی، ابوالقاسم (۱۳۷۱) البیان فی تفسیر القرآن، تقلیس: مطبعه غیرت
۴. سیوطی، جلال الدین، ۱۰۴۰، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العربی
۵. صادق الرافی، مصطفی، ۱۴۲۱، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱
۶. طبری، محمد بن جریر، ۱۳۵۶، ترجمه تفسیر طبری، تهران: دانشگاه تهران
۷. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۱، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، موسسه النشر السلامی



نقش واسطه‌ها در امور از منظر آیات و روایات در مقابله با ادعای وهابیت مبنی بر شرک بودن این عقیده

مظاهر ذوالفقاری*

چکیده

وهابیت پدیده نوظهور عملیاتی اما قدیم اعتقادی، اختلافات و شبهات زیادی را در عصر حاضر رقم زده است که بر هر صاحب دغدغه‌ای لازم است که آن را مورد بررسی قرار دهد چرا که تعداد کثیری از مسلمانان را گرفتار منجلاّب اعتقادی خویش کرده و دنیا و آخرت آن‌ها را به یغما برده‌اند، از این روی راقم سطور در نوشتار حاضر ابتدا ادعای وهابیت در مبحث توسل را بررسی نمودیم سپس آن را کمی توضیح داده‌ایم و سپس آیات و روایات دال بر وساطت و وسیله بودن مقربان را بررسی کرده‌ایم. در هر دو بخش آیات و روایات هر یک را به دو بخش واسطه معنوی و واسطه مادی تقسیم کرده و نمونه‌هایی برای هر یک بیان کرده‌ایم. پس از بررسی همه بخش‌های مذکور، ردیه بر اعتقاد وهابیت در بحث توسل را در قسمت نتیجه ذکر کرده‌ایم.

روش پژوهش در نوشتار پیش روی کتابخانه‌ای بوده و بر اساس تتبع و مطالعه در کتب مرتبط، مطالب جمع آوری و نگاشت یافته است. عمده مطالب به صورت نقلی و استدلال متکی بر نقل بوده است. لازم به ذکر است که منقولات غیر از آیات، عمدتاً از منابع و مصادر دسته اول اهل سنت مورد تحقیق قرار گرفته و منابع شیعی در تأیید آن‌ها فقط ذکر شده است.

کلید واژه

توسل، وهابیت، آیات، روایات، رسول الله

اهمیت بحث

اهمیت بحث به حدی واضح و غیرقابل انکار است که نیازی به توضیح برای امت اسلامی ندارد، چرا که بیشترین کشتار قرن حاضر در بین مسلمانان توسط داعش و تکفیری‌ها آن هم به بهانه مشرک و کافر بودن متوسلین به اهل بیت و رسول الله بود. بر هر محقق و پژوهش‌گری لازم است تا از نظر علمی عقاید آنان را به چالش کشیده و بطلان آن را جلوه نماید تا بیشتر از پیش مسلمانان کم بهره از اطلاعات دینی و فقهی گرفتار این فرقه ضاله نشده و همچنین صاحبان این مکتب و پیروانش با سؤالات جدی و تناقض‌های عقاید وهابیت روبرو شوند به امید اینکه راه حق و حقیقت را بروی خود بگشایند که سرانجام عاقبت بخیر گردند همان چیزی که آرزوی و تمنای رسول خدا بر امت خویش بود.

تاریخچه بحث

این بحث توسل تقریباً از زمان خود رسول الله شکل گرفت که عده‌ای توسل را مانع از وحدانیت می‌دانستند اما آن زمان این عقیده قوت گرفت که غیر کتاب خدا را از درجه حجت ساقط کردند و علم حسینا کتاب الله را سر دادند. اما شروع جدی در امت اسلامی توسط ابن تیمیه مطرح گردید و سپس محمد بن عبدالوهاب آن را به منصفه عملیات با حمایت جد آل سعود رساند.

پیشینه بحث

- در این زمینه مکتوبات فراوانی نگاشته شده است اما از باب نمونه به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم:
- «تبارشناسی سلفی‌گری و وهابیت» نوشته سیدمهدی علی‌زاده موسوی؛
 - «آیین وهابیت» نوشته آیت الله سبحانی؛
 - «در ساحل حقیقت» نوشته رضا محمدی؛
 - مبانی اعتقادی وهابیان نوشته علی اصغر رضوانی؛
 - «وهابیت بر سر دو راهی» نوشته آیت الله مکارم شیرازی؛
 - و ...

نقل ادعای وهابیت

وهابیت که عقایدشان برگرفته از عقاید محمد ابن وهاب است قائل به این مطلب هستند که هیچ گونه واسطه و وسیله‌ای در امور معنوی و مادی نقشی ندارند و هر کس که خلاف این را معتقد باشد دچار کفر و شرک شده است.

در منظر محمدابن وهاب هرگونه استمداد از غیر خدا چه مادی چه معنوی شرک و کفر محسوب می‌گردد و در نتیجه مستحق قتل می‌شوند: «ان من جعل بینه و بین الله وسائط یدعوهم ویسألهم الشفاعة کفر إجماعاً. کسی که بین خود و خدایش واسطه قرار دهد و آن واسطه‌ها را بخواند و از آنها طلب شفاعت کند به اجماع مسلمین چنین فردی کافر است» (ابن عبدالوهاب، ج ۱، ص ۳۸۵، ج ۶ ص ۹).

توضیح و بررسی ادعای وهابیت

این عقیده و مشابه این عقاید زمانی پرداختن به آن ضروری می‌نماید که آثار و پیامدهای آن در جامعه عینی می‌گردد، وهابیت با رهبری فکری محمد بن عبدالوهاب (که ایشان نیز متأثر از ابن تیمیه است) از همان ابتدا این عقیده را دستاویزی برای جنگ و خونریزی و کشتار کردند؛ نخست آن توسط خود ابن وهاب صورت گرفت که با پشتیبانی محمد بن مسعود (جد آل سعود) به عینیه حمله کرد و به زنان و نوامیس آن شهر تجاوز کردند، آن هم به دستاویز عقیده‌ی مشرک بودن مسلمانان متوسل به رسول الله. (رضوانی، ۱۳۸۴ ش، ج ۱، ص ۸۱-۸۲).

اما این ابتدای کار بود و به دنبال آن تاکنون هرج و مرج‌های زیادی توسط معتقدین و پیروان ابن عبدالوهاب صورت گرفته است که بارزترین آن در عصر حاضر گروه تروریستی داعش بود؛ آن‌ها با این استدلال افرادی را که حتی به رسول الله متوسل می‌شوند را مشرک و کافر می‌دانستند و مبارزه و قتال با مشرکین نیز چون واجب است مسلمانان زیادی را قتل عام نمودند و نوامیس آنها را آواره شهرها نموده و آنها را خرید و فروش می‌کردند.

از این روی پرداختن به این مسئله ضروری نمود تا افرادی که ادعاهای ابن وهاب را پذیرفته‌اند بازنگری در عقاید خود داشته باشند و هم آنان که قرآن را حجت می‌دانند تأمل نمایند که قرآن چه می‌گوید و در مورد توسل و قرار دادن واسطه چه نظری دارد؟
برای روشن شدن بیشتر این موضوع ابتدا به سراغ آیات قرآن می‌رویم:

آیات دلالت کننده بر واسطه

از آن جهت که غالب وهابیون اعتقادی به غیر قرآن ندارند بر آن شدیم ابتدا آیات قرآنی که موید کلام ماست را ذکر کنیم به امیدی که بعد از تفکر و تعمق در این آیات دلهایشان نرم گشته و پذیرای کلام نورانی اهل بیت نیز گردد.

۱- واسطه‌های معنوی

- توسل به حضرت یعقوب برای پذیرش توبه

در قصه حضرت یوسف که برادران وی ایشان را به چاه انداختند بعد از مدتی نزد پدرشان رفته و اظهار ندامت و پشیمانی نمودند و طبق فرموده خدا اینگونه گفتند: «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ؛ در آن حال برادران یوسف عرضه داشتند: ای پدر بر تقصیراتمان از خدا آمرزش طلب که ما خطای بزرگ مرتکب شده‌ایم.» (یوسف، آیه ۹۷).

در ادامه خداوند داستان را چنین بازگو می‌کند که یعقوب علیه السلام پذیرفت و برای آنها طلب استغفار کرد: «قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ؛ پدر گفت: به زودی از درگاه خدا برای شما آمرزش می‌طلبم که او بسیار آمرزنده و مهربان است.» (همان، آیه ۹۸).

از این آیه چنانکه واضح هست برداشت می‌شود که درخواست توبه از شخص دیگر نه تنها منافاتی با توحید ندارد و شرک محسوب نمی‌گردد بلکه راهی برای رسیدن به رحمت خداوند است؛ زیرا حضرت یعقوب می‌فرماید: «رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» در حالی که اگر چنین عملی شرک و کفر بود پیامبر خدا هرگز درخواست آنان را نمی‌پذیرفت بلکه بر طبق نهی از منکر و رسالت نبوی باید آنان را از این کار منع می‌نمود در حالی که حضرت یعقوب پذیرفت علاوه بر آن مژده، بخشش نیز به پسرانش داد.

- توسل به پیامبر اسلام برای بخشیده شدن گناهان

خداوند متعال در سوره نساء گزارشی از مسلمانان را می‌دهد که آنان به محضر پیامبر رفته و از ایشان درخواست می‌کردند که از درگاه خدا برای آنها طلب آمرزش نماید: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا؛ و اگر هنگامی که آنان (گروه منافق) بر خود ستم کردند به تو رجوع می‌کردند و از کردار خود به خدا توبه نموده و تو هم برای آنها استغفار می‌کردی و از خدا آمرزش می‌خواستی، در این حال البته خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند.» (نساء، آیه ۶۴).

این فرمایش پروردگار که بر اساس رأفت الهی نازل شده است موید این عمل مؤمنین بلکه تشویق و تحریص آنان بر این عمل است. این عمل چنان از نظر پروردگار شایسته، زیبا و قریب به لطف الهی است که خدا نه تنها مؤمنین، نه تنها مسلمانان بلکه مشرکین را نیز بر این عمل تشویق می‌کند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّا رُؤُسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ؛ هنگامی که به آنان گفته شود: «بیایید تا رسول خدا برای شما استغفار کند!» سرهای خود را (از روی کبر و غرور) تکان می‌دهند؛ و آنها را می‌بینی که از سخنان تو اعراض کرده و تکبر می‌ورزند! (منافقون، آیه ۵) یعنی خدا مشرکان را نیز بر این امر دعوت نموده است، آیا خداوندی که لایم بالفحشا است به فحشا امر می‌کند؟ پس طلب استغفار از طرف انبیاء شرک و کفر نیست.

این تشویق و ترغیب خداوند زمانی به اوج می‌رسد و جالب می‌گردد که بعد از دو مرحله نخست، وجود مقدس باری تعالی خود رسول الله را بر استغفار از طرف مؤمنین بدون درخواست آنها دعوت و ترغیب می‌کند: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ؛ باز هم بدان که هیچ خدایی جز خدای یکتا نیست و تو بر گناه خود [منظور از گناه آن حضرت نافرمانی خدا نیست، زیرا پیامبر ﷺ معصوم است. به تفاسیر مراجعه شود.] و برای مردان و زنان با ایمان آمرزش طلب...» (محمد، آیه ۱۹).

نکته دیگر آیات این است که هیچ یک خود رسول الله را آمرزنده معرفی نکرده است بلکه آنها واسطه و وسیله استغفار می‌باشند پس جای هیچگونه تردیدی در عدم شرک بودن این عمل نمی‌ماند بلکه خلاف آن نیز ثابت است که ترجیح دارد.

– طلب آمرزش توسط فرشتگان

در آیات قبل انبیاء وساطت در استغفار می‌کردند اما آیات دیگری شاهد بر واسطه بودن فرشتگان در طلب مغفرت می‌باشند: «... يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ؛ ... هم برای اهل ایمان از خدا آمرزش و مغفرت می‌طلبند که‌ای پروردگاری که علم و رحمت بی‌منتهایت همه اهل عالم را فرا گرفته است، گناه آنان که توبه کردند و راه (رضای) تو را پیمودند ببخش و آنان را از عذاب دوزخ محفوظ دار.» (غافر، آیه ۷).

در حالی که اگر این امر مذموم و ناپسند بود هیچ گاه فرشتگانی که مأمور مستقیم اوامر الهی هستند طلب آمرزش نمی‌نمودند و اگر این امرشان خطا بود خداوند آنان را تنبیه یا مواخذه می‌نمود یا لا اقل بر اساس قاعده لطف تنبه می‌داد.

۲- واسطه‌های مادی

آیات پیشین همگی دال بر وساطت معنوی واسطه‌های الهی بود اما در این مقام بر وساطت مادی رابطین الهی می‌پردازیم که مردم چگونه در امور مادی نیز دست به دامان پیغمبران شدند و خداوند نیز به برکت این توسل امر آنها را مورد اجابت قرار داد، از این روی یک آیه را ذکر و نوع دلالت را بررسی می‌نماییم:

در قضیه قوم بنی اسرائیل و حضرت موسی؛ که انتظارات بیش از حد بنی اسرائیل و تنوع طلبی آنها در خوراک آنان را بر آن داشت تا به محضر حضرت موسی شرفیاب شدند و ایشان را واسطه طلب خود از محضر خدا قرار دادند، بنی اسرائیل پیغمبر خدا را واسطه برای نزول نوشیدنی‌ها و خوراکی‌های رنگین و متنوع کردند: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا

مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ؛ و (به یاد آرید) وقتی که به موسی اعتراض کردید که ما بر یک نوع طعام صبر نخواهیم کرد، از خدای خود بخواه تا برای ما از زمین نباتاتی برآورد مانند سبزی و خیار و سیر و عدس و پیاز. موسی گفت: آیا می‌خواهید غذای بهتری را که دارید به پست‌تر از آن تبدیل کنید؟ (حال که تقاضای شما این است) به شهر مصر فرود آید که در آنجا آنچه درخواست کردید مهیاست» (بقره، آیه ۶۱).

این درخواست بنی اسرائیل مورد مواخذه یا تنبیه و تنبه الهی قرار نگرفته است در حالی که آیات پس و پیش در مذمت افراد بنی اسرائیل و انتظارات آنها است اما در این قسمت درخواست آن‌ها مذموم شمرده نشده است.

این آیه وساطت مادی اولیای الهی را نیز بلامانع می‌داند پس چگونه است که عده‌ای وساطت معنوی را شرک و کفر می‌دانند در حالی که خداوند متعال وساطت مادی را نیز مورد اشکال نمی‌داند؟ اما سوالی که در این مقام مطرح می‌شود این است که وهابیت با اینکه به هر نوع وساطت و وسیله قرار دادن مادی یا معنوی هرچیزی واکنش منفی نشان می‌دهند، در صورتی که این واسطه‌ها جاندار و از مقربان می‌باشند پس چگونه است که خودشان پول، اسلحه و غیره را وسیله‌ای برای رسیدن به هدف‌هایشان قرار می‌دهند و شرک محسوب نمی‌شود در حالیکه این موارد حتی ذی روح هم نیستند؟

روایات دلالت کننده بر واسطه

با توجه به اهمیت بحث و اینکه خطاب اصلی کلام در وهله اول وهابیت است از روایات شیعه احتراز کرده و فقط به منابع اهل سنت در مرحله اول در مورد سیره رسول الله اکتفا نموده و منابع شیعی را بعد از ذکر منابع اصلی اهل سنت ذکر نموده‌ایم؛ چرا که وهابیت اعتقادات قریبی به اهل سنت دارند که بر فرض پذیرش آیات قبل این روایات را از منابع اهل سنت ذکر می‌نماییم تا در این مورد به خصوص به اطمینان قلبی دست یابند.

۱- واسطه‌های معنوی

- توسل به پیامبر اکرم به سایر پیامبران پیش از خود

زمانی که مادر بزرگوار امیرالمؤمنین علیه السلام رحلت فرمود رسول الله آیه استرجاع را قرائت نمودند و لباس خود را بر امیرالمؤمنین دادند تا از زیر کفن بر تن فاطمه بنت اسد علیها السلام پوشانده شود سپس وجود مقدس رسول خدا هنگام دفن وارد قبر شده و در آن خوابیدند و بیرون آمده (سمهودی،؟، ج ۳-۴، ص ۸۹۸-۸۹۹) (کلینی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۳۴۸) (صفار،؟، ج ۱، ص ۲۸۷) سپس دعایی نمودند: «اللَّهُ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ هُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ اغْفِرْ لَأُمِّي فَاطِمَةَ بِنْتِ أَسَدٍ وَ لَقْنَهَا حَجَّتْهَا وَ وَسَّعْ عَلَيْهَا مَدْخَلَهَا بِحَقِّ نَبِيِّكَ

مُحَمَّدٍ وَ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِي فَإِنَّكَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ؛ خداوند زنده می‌کند و می‌میراند و زنده است و نمی‌میرد. خدایا، مادرم فاطمه بنت اسد را بیمارز و جایگاه او را وسیع گردان، به حق پیامبرت و به حق پیامبران پیش از من، که تو رحم‌کننده‌ترین رحم‌کنندگانی.» (ابن حنبل، ج ۴، ص ۱۳۸) (ترمذی، ح ۳۵۷۸) (ابن ماجه، ج ۱، ص ۴۴۱).

این عمل رسول خدا تعجب اصحاب را برانگیخت و موجب سؤال آنان شد که به آنها پاسخ گفتند. اما محل کلام در اینجاست که رسول خدا زمانی که می‌خواهد طلب غفران الهی برای فاطمه بنت اسد[ؓ] نماید خدا را بر خویشتن و پیامبران پیش از خود قسم می‌دهد و به انبیاء سلف متوسل می‌گردد در حالی که اگر این عمل حلال نبود رسول خدا چنین اقدامی انجام نمی‌داد.

- توسل پیامبر اکرم به امیرالمؤمنین[ؓ]

عبدالله ابن مسعود می‌گوید روزی به نزد رسول خدا رفته و عرض کردم: «یا رسول الله، حق را به من نشان بده تا آن را ببینم. پیامبر اکرم فرمودند: یا اباعبدالله (کنیه ابن مسعود)، داخل اتاق اندرونی شو. پس من داخل شدم، دیدم علی بن ابی طالب نماز می‌خواند و در نماز می‌گوید: پروردگارا، به حق محمد بنده تو، بیمارز گناهکاران شیعه مرا. پس بیرون آمدم تا به رسول خدا رسیدم پس دیدم او نیز مشغول نماز است و در رکوع و سجود نماز می‌گوید: پروردگارا، به حق علی، بنده تو، گناهکاران امت مرا بیمارز. ابن مسعود می‌گوید: جزع و بی‌تابی بزرگی مرا فرا گرفت. پس رسول خدا نمازش را مختصر کرد و فرمود: یابن مسعود، آیا بعد از ایمان، کافر شدی؟ عرض کردم: نه، هرگز یا رسول خدا؛ ولی علی را دیدم که از خدا درخواست می‌کرد و شما را واسطه پیش خدا قرار می‌داد و شما از خدا درخواست می‌کردید به واسطه علی. متحیرم کدام یک از شما پیش خدای[ؓ] افضل هستید! پیامبر فرمودند: بدان که خداوند من و علی را از نور عظمتش خلق کرد...» (ابن شاذان، ص ۱۲۸) (همو، ص ۱۱۲) (مجلسی، ۱۴۱۴ ق، ج ۴۰، ص ۴۴).

این روایت در توسل پیامبر به شخص دیگر صراحت دارد آن هم به لفظ خاص! که خدایا گناه کاران را به حق علی بیمارز! نه تنها توسل در سیره رسول خدا منعی ندارد بلکه خود ایشان نیز برای آموزش گناهکاران متوسل می‌شود که این فعل رسول خدا بر سایر مسلمانان حجت است.

۲- واسطه مادی

- توسل به پیامبر برای نزول باران و برطرف شدن قحطی

روایتی را انس ابن مالک در این مورد بیان می‌کند که:

«أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَائِمٌ يَخْطُبُ. فَاسْتَقْبَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَائِمًا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكَتِ الْأَمْوَالُ وَ انْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ لَنَا اللَّهُ تَعَالَى يَغِيثًا يَرْفَعُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَدِيهِ

ثمَّ قال: «اللَّهُمَّ اغْنِنَا، اللَّهُمَّ اغْنِنَا» فطلعت من ورائه سحابةً مثل الترس، فلما توسّطت السماء انتشرت، ثمَّ أمطرت قال: فلا والله ما رأينا الشمس سبتاً؛ مردی در روز جمعه وارد مسجد شد درحالی که رسول خدا ﷺ ایستاده خطبه می‌خواند. پس آن شخص در مقابل رسول خدا ﷺ ایستاد و عرض کرد: ای رسول خدا ﷺ، چهارپایان هلاک و راه‌ها بسته شدند. از خداوند بخواه که برای ما باران بفرستد. پیامبر اکرم ﷺ دستان مبارک خودشان را بلند کردند و به درگاه خدا عرض کردند: ای خدا، به فریادمان برس، ای خدا، به فریادمان برس! انس می‌گوید: پس از پشت کوه مانند سپر، قطعه ابری ظاهر شد و وقتی به وسط آسمان رسید، منتشر شد و باران شروع شد. قسم به خدا، ما در آسمان تا شش روز آفتاب ندیدیم.» (بخاری، ج ۱، ص ۳۲۰) (نیشابوری، باب صلاة الاستسقاء) (ابن تیمیه، ص ۴۱-۴۲).

این روایت دیگر نیازی به توضیح، تفسیر و تشریح ندارد؛ زیرا آن شخص به پیامبر متوسل می‌شود و پیامبر دعا می‌کند و بر اثر دعای پیامبر باران نازل می‌شود و قحطی رفع می‌شود. این داستان زمانی که اتفاق می‌افتد و مرد سائل توسل می‌کند، رسول خدا از توسل منع نمی‌کند و به تقاضای آن مرد پاسخ مثبت داده و در نتیجه گرفتاری رفع می‌گردد. اگر توسل و واسطه قرار دادن اشکال داشت و یا کفر می‌بود رسول خدا به آن مرد باید می‌فرمود خودت دعا کن و کافر مشو یا مشرک مشو! در حالی که عکس این اتفاق افتاد. سیره رسول الله یعنی فعل، گفتار و تقریر معصوم! و همه اینها نشانگر تأیید سیره نبوی در مبحث توسل است.

روایات فراوانی در کتب معتبر اهل سنت وجود دارد که دلالت بر صحت و استحباب توسل می‌کند اما از آن جهت که مشت نمونه خروار است از اطاله کلام می‌پرهیزیم.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان نتیجه گرفت که توسل در آیات قرآن به طرق مختلف مورد تأیید قرار گرفته و حتی در مورد مادیات نیز توصیه شده است. علاوه بر آیات روایات و سیره نبوی نیز بر بحث توسل صحه گذاشته و آن را در تمام شئون زندگی بدون مانع می‌داند. این نوع نتیجه گیری در قبال موضع گیری وهابیت نسبت به این عقیده است که رافع حرمت می‌شود، اما در حقیقت آیات و روایات نه تنها در مورد عدم منع و حرمت کفایت می‌کند بلکه بر تأیید، رجحان و استحباب آن تأکید دارد. در نهایت عقیده وهابیت در بحث توسل از منظر قرآن و سیره نبوی مردود و همه کشتار و قتال وهابیت ظلمی آشکار است که نقاب اسلامی به خود پوشانده است.

منابع

۱. ابن عبد الوهاب، محمد، مجموعه المولفات،
۲. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۴ ش)، سلفی گری و وهابیت، انتشارات جمکران، چ ۱.
۳. سمهودی، فخرالدین، وفاء الوفاء
۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۲ ق)، الکافی، موسسه دارالاعلمی، چ ۳.
۵. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات،
۶. ابن حنبل، احمد، مسند حنبل
۷. ترمذی، ابو عیسی، سنن ترمذی،
۸. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه
۹. ابن شاذان، ابوالفضل، الفضائل
۱۰. ابن شاذان، ابوالفضل، الروضه فی فضائل امیرالمؤمنین
۱۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ ق) بحار الانوار
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری،
۱۳. نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم
۱۴. ابن تیمیه، احمد، مجموعه المولفات

Abstracts

Comparative Study of the Verses of Unity of Divine Acts in the Interpretations of the Two Sects

Seyed Mohsen Mousavi

Abstract

Unity of Divine Acts : It is believed that everything that happens in the world, even the actions of other beings, is the action of God. According to the unity of Divine acts, every action from every being is done by the power and will of God. Muslim scholars have given rational and Qur'anic reasons for the unity of Divine acts. Among them are the verses in which God is introduced as the Creator of all things. Due to their school of thought, the commentators are either compulsive (Jabri), delegated (Tafvizi) or Shiite, so they have various opinions in interpreting the verses of unity of Divine acts, which should be examined. The Ash'arites, considering the unity of Divine acts, do not consider man as an independent being.

The Mu'tazilites accept the unity of Divine acts but do not consider the voluntary actions of man as the act of God and attribute them only to man himself. Imami Shiites consider both views to be incorrect and believe that the unity of Divine acts is not incompatible with human free will. They consider the voluntary actions of man in line with the action of God and attribute them to both God and man. Monotheism in creation and monotheism in Lordship are the types of unity of Divine acts and reliance on God and monotheism in worship are the effects of unity of Divine acts.

Keywords: Monotheism, algebra, authority

“Analysis of the Hadith of” Fatima is Part of My Being

Abolfazl Qorbani

Abstract

In this research we will study this noble hadith which has been narrated from the Holy Prophet (peace be upon him and his household). Because throughout Shiite history, from the time of the Holy Prophet of Islam (PBUH) until now, there have been conflicts and disputes over the immediate caliphate of the Prophet (PBUH); So, in this article, we intend to discuss one of the ways that the astray conscious or unconscious enemies of the right Shiite school use against the correct Shiite thinking, that is analyzing the suspicions about Shiites. One of the suspicions that has been recently arisen about the infallibility of our Master Amir al-Mu'minin Ali (PBUH) is appealed from Lady Fatima Zahra, holy Mother of Shites (peace be upon her).

The argument is that in order to overthrow the Shiites, the other sect (Sunnies) used a method in which the Shiites, with their own admissions, are defeated and surrender to them. But in the future, God willing, we intend to dispel this suspicion and reveal their black faces by narrations and sayings in this subject and we will reveal the truth. So, there will be a review about Hadith's document, the sayings of the scholars of the two sects, etc., and it will be proved later by God Almighty's help that their intention of the hadith is false and irrelevant, and that they intended a false will from a true text.

Keywords: Narrtive, Fatema

The Ontology of Eternity and its Interpretations from the Perspective of Verses of Holy Quran

Muhamad Amin Baqeri

Abstract

Every thinking Muslim who studies the Divine revelation (the Qur'an) and thinks deeply on its meanings, definitely, when confronted with the verses of the heaven and the hell, thinks a lot about the immortality of human being therein; then, he can easily accept the heaven and its eternal blessings and considers it compatible with the Grace and Mercy of God, but the immortality of the hell and eternal torment in it may make him think for some days and ask himself "How would God, the Merciful and the Compassionate, provide eternal torment for human beings?"

"How can God who loves his servants more than anyone else - even more than a mother to her child - afflict them with torment and the hell, and mention the eternity of that torment?"

The present article tries to take a step towards enlightening the eternal torment and reduce some of the ambiguities of the questioning mind; In this regard, we have presented the verses that agree with the theory of eternity and will discuss them.

Later, we have discussed different methods of scholars for interpretation of the Qur'an regarding the problem of eternity and added some explanation to each discussion.

Of course, the complexity of this issue and its mixing with other issues of theology has prevented the author from stating his opinion.

Keywords: Hell, imortal

Civil Actions of Amir al-Momenin Before the Battle of Seffain

Seyed Muhamad Parpanji

Abstract

One of the important historical issues is the study of the civilian actions of Amir al-Momenin before the battle of Seffain, because the explanation of this issue clarifies the character of Amir al-Momenin in terms of being belligerent. This article has been collected by researching the books of historians and historical analysts and by refining and recovering these contents.

At the beginning of the article, we mentioned that Amir al-Momenin went to Kufa to pursue the issue of Syria after ending the intrigue of Jamal participants.

In his first action, Ali (A.S) sent Qeys, who had a generous and powerful personality, to Egypt, which had a sensitive strategic military position.

Because of the sensitivity of Egypt, Amir Almomenin ordered him not to be merciful with the opponents and to go to Egypt with a great army. But Qeys did not go to Egypt with a great army in order for sympathy for the Imam, and when he arrived in Egypt, he did not deal with the opponents and behaved politically. Because of this action and also because of his writings to Mu'awiya, Imam Ali dismissed him.

In the second action, Imam sent Abdullah Bajli to Egypt as a mediator. Mu'awiya planned and attracted Sharhbil to himself,

who had conflicted Jarir before, and sent him to confront with Jarir, which led Jarir not to fulfill his mediation role.

In his third act, Imam started a pre-war propaganda and replied Mu'awiyah's letters, which with impolite words had accused Imam of jealousy. Of course, this propaganda war was not limited to these letters, but other events, such as sending the reciters of Qur'an by Mu'awiyah, also took place in this regard.

What is evident from this is that Imam did everything to prevent the war.

Keywords: People kofe

Examining the Four Meanings of Dialect, Recitation, Eloquent Words and Synonymous Words of the Narration: “ This Qur’an was Revealed in Seven Letters, So “.Recite as Much of the Quran That is Feasible

Morteza Masodi

Abstract

According to the narration of the Prophet: “ This Qur’an was revealed in seven letters, so recite as much of the quran that is feasible, each of which is easier to read”’ Scholars have interpreted this tradition differently, here four interpretation (different dialects of synonymous words, eloquent words and different readings) have been examined.

These four meanings are discussed in as much detail as possible with the reasons given for these four meanings, and then some answers are given to reject them. We first dealt with this narration in Shiite and Sunni hadith books to make sure that the hadith is strong in terms of document, then we studied the books that dealt with this hadith, and finally we came to the conclusion that none of these meanings match with this hadith and have some problems, and it was very clear that some other meanings that were not taken into consideration had also some problems and there was no need to state them here, in fact here we only discussed the four meanings we mentioned and could be fruitful.

Keywords: Qoran, dialect

The Role of Mediators in the Actions from the Perspective of Verses of Quran and Traditions in Confronting the Wahhabi Claim of Polytheism Regarding Mediators

Mazaher Zolfaqari

Abstract

Wahhabism, a phenomenon that is operationally newound with ancient doctrin, has caused many differences and doubts in the present age that every concerned person needs to take into consideration because it has caught a large number of Muslims in the mire of their beliefs and their wrld and the hereafter have been looted.

Therefore, in the present article, we have first examined the claim of Wahhabism on the subject of recourse, then we have explained it a little, and then we have examined the verses and narrations that indicate Mediators and that those who are close to God are as means.

In both sections, we have divided the verses and narrations into two parts, the spiritual mediator and the material mediator, and for each part we have given examples. After examining all the above sections, we have mentioned the rejection of the Wahhabi belief in the discussion of recourse in the conclusion section.

The research method in this article is library method and it was collected based on studying the related books. Most of the material has been based on narration and reasoning relyed on narration. It should be noted that the narrations other than the verses, are mainly from the original sources of Sunnis and Shiite sources have only been mentioned in their confirmation.

Keywords: Recourse

