

برگی ناشناخته از میراث عقلی شیعه

در نیمه نخست قرن چهارم هجری مروری بر کتاب البرهان فی وجوه البیان

از ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم کاتب

نقد و بررسی کتاب

رسول جعفریان

دانشیار دانشگاه تهران.



البرهان فی وجوه البیان اثری ادبی و در علم بیان از نیمه نخست قرن چهارم هجری است؛ اثری منحصر به فرد از لحاظ ساختار و مبتکرانه در دانش بیان و ساده و بی آرایش و دقیق و روان در نگارش. متنی که تقریباً همه کس فهم و در عین حال رسا و مختصر نوشته شده است.

این اثر در ادامه سنت یونانی - اسلامی رابطه عقل و بیان نگاشته شده و همزمان با استمرار یک سنت علمی یونانی، تلاش کرده است تا با بومی کردن آن در قالب فرهنگ اسلامی و عربی، مستندات دقیق و قابل فهمی را از دل میراث ادبی اسلامی برای اصول مورد نظر عرضه کند. نویسنده به همان اندازه که خود را در ادامه جاحظ در البیان و التبیان می داند - چنان که در مقدمه آورده - از میراث ارسطو و افلاطون بهره می گیرد و در عین حال از ادب ایرانی هم با نقل مکرر از اردشیر خوشه می چیند.

چکیده: البرهان فی وجوه البیان اثر ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم کاتب، اثری ادبی و در علم بیان از نیمه نخست قرن چهارم هجری است. اثری که دقیقاً موضوع نطق و بیان را محور قرار داده و از هر سمت و سوبا توجه به مبانی علمی این رشته در متون یونانی، نثر و نظم عربی، کلمات بزرگ و نمونه های تاریخی، سعی کرده است تا موضوع تفهیم انسانی را مورد بررسی قرار دهد. نویسنده در نوشتار حاضر، مروری بر کتاب فوق دارد. وی در راستای این هدف، پس از ارائه شرح حال مختصری از نویسنده کتاب، آثار شیعی در البرهان را در سه بخش روایات امامان (ع)، مسائل کلامی و فقهی، مورد مذاقه قرار می دهد.

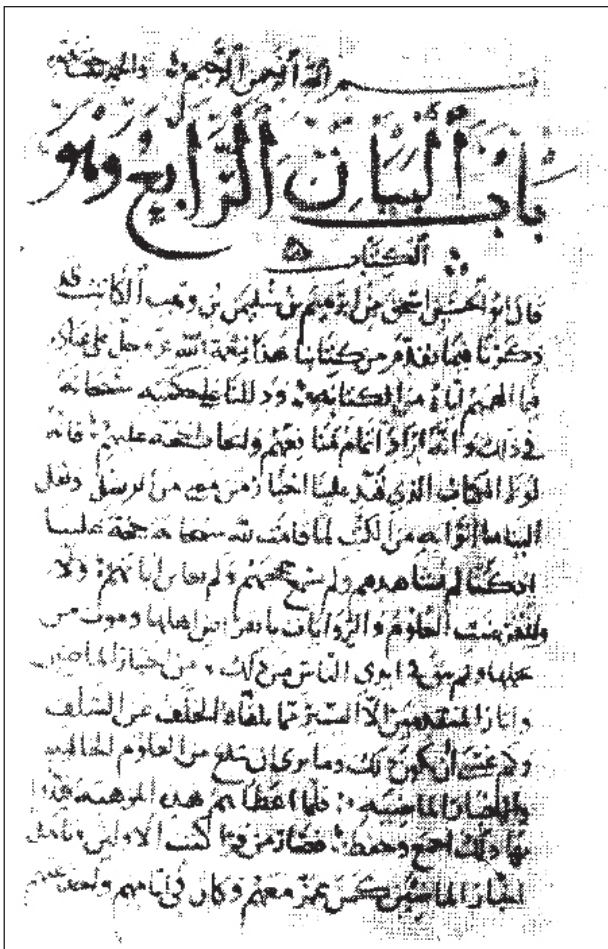
کلیدواژه: کتاب البرهان فی وجوه البیان، ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم کاتب، علم بیان

هم به همین شیوه فکر و عمل می‌کند.

نویسنده از خاندان آل وهب است که از خاندان‌های وزارتی بزرگ بغداد در نیمه دوم قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم هستند. از میان آنها یک شیعه عالی می‌شناسیم، و نویسنده این اثر که یک شیعی امامی مستقیم الرأی است. نویسنده‌ای که در اینجا نمی‌خواسته آرای شیعی را شرح دهد، اما هر کجا که لازم دیده براساس آن نگاه خویش را عرضه کرده و به متون شیعی ارجاع داده است. او یک بغدادی از یک خاندان اصیل و با سرمایه‌ای گسترده در ادب و کلام و فلسفه و همزمان یک شیعه متدین و وفادار به اصول و فروع دین و مذهب است، اما محصولی که از این وجه پدید آمده، او را در مقام یک دانشمند خردگرای بلند مرتبه نشان می‌دهد و بس.

از نقد النثر تا البرهان فی وجوه البیان

نخستین بار در سال ۱۹۳۳ میلادی کتابی با عنوان نقد النثر در مصر براساس نسخه‌ای در کتابخانه اسکوریا منتشر شد که نام مؤلف ابوالفرج قدامة بن جعفر بغدادی (م ۳۳۷) روی آن آمده و به کوشش طه حسین و عبدالحمید العبادی (مطبعة دارالکتب المصریه) منتشر شده بود.



باید یادآور شد که این کتاب بیان مانند آثاری نیست که بعد از قرن پنجم در این حوزه پدید آمد؛ آثاری دشوارفهم و اغلب مجرد از عالم واقع و بیشتر مدرسی و ذهنی، بلکه درست از دوره‌ای است که علم و دانش‌های مختلف تلاش زیادی دارند تا عالمانه و روی محورهای خاص خود بچرخند، نه آنکه تبدیل به بافته‌های ذهنی شده و فارغ از مسیر واقعی پیشرفت آن علم قدم بردارند.

اینجا «بیان» دانشی است میان رشته‌ای که منطق و فلسفه و اخلاق و سیاست و اصولاً «تفهیم و تفهم» و «معرفت» را هدف گرفته و تلاش می‌کند اصول آن را در شکل بسیار منطقی و طبیعی بیان کند. در این تفسیر، کتاب البرهان اثری است در فلسفه معرفت و شناخت. فلسفه‌ای که پیش از رسیدن به بحث از مقولات فلسفی و طبیعی و غیره، به فهم و خطاب و درک زبانی می‌اندیشد و می‌کوشد تا زبان تفهیم و تفاهم را بشناساند و نشان دهد منطق سخن‌گفتن، تنها منطق صوری ارسطویی و استدلال قیاسی نیست، بلکه نوعی تفاهم بیانی است که در وقت استدلال، به همه چیز باید توجه داشته باشد، نه اینکه فقط به صغری و کبری عقلی نظر کند. اگر بپذیریم که عقل اسلامی به مقدار زیادی عقل عربی است، این اثر یکی از بهترین نمونه‌هایی است که می‌توان آن را تکیه‌گاه دانست.

البته بسیاری از عناوین مورد بحث در این کتاب که صد البته یک اثر تأسیسی هم هست - با این توضیح که خودش را استمرار کتاب البیان و التبیین جاحظ می‌داند - بعدها در آثار پسین تکرار شد، اما به نظر می‌رسد به هیچ روی به اندازه‌ای که لازم بود از آن استفاده نشد و روش علمی آن الگو قرار نگرفت. با این حال از لحاظ محتوا و به دلیل اینکه از یک مقطع بسیار مهم علمی برخاسته و به دست ما رسیده و جمود عصرهای بعد روی آن اثر نگذاشته، اهمیت ویژه‌ای دارد.

باید بگویم این بعد از کتاب، در عین حال که جای بحث فراوان دارد، موضوع این نوشته نیست و جز به حاشیه به آن پرداخته نخواهد شد. آنچه محل بحث ماست این است که اثر حاضر یادگار یک دانشمند شیعی امامی است که تبصری فوق العاده در زبان عربی و فرهنگ اسلامی و متون حدیثی و ادبی داشته و همزمان با تولید اثری فاخر در دانش بیان، عقل و تفهم و درایت شیعی خود را با استناد به فرهنگ شیعه و با بیان بسیار ظریف، نشان می‌دهد. او یک وزیر از یک خاندان برجسته، دبیر و نویسنده، آدمی آشنا با فرهنگ جاری و خردگرای متدین است.

از این زاویه، کتاب البرهان گرچه نه مستقیم، اما یک مدل فکر شیعی از نوع نگاهی است که می‌توان ریشه‌های آن را در مکتب عقلی - شیعی کوفه و بغداد در قرن دوم و سوم به دست آورد؛ مکتبی که بر محور آموزه‌های عقلی - دینی امامان، به فراگیری دانش‌های موجود پرداخته و همان طور که در سیاست و اجتماع است، در فرهنگ و دین و تئوری



البرهان فی وجوه البیان اثری ادبی و در علم بیان از نیمه نخست قرن چهارم هجری است؛ اثری منحصر به فرد از لحاظ ساختار و مبتکرانه در دانش بیان و ساده و بی آرایش و دقیق و روان در نگارش. متنی که تقریباً همه کس فهم و در عین حال رسا و مختصر نوشته شده است.

امامی است، اما نسخه چستریتی در برخی از کلمات دعایی یا عناوین شیعی دستکاری شده است.

نکته مهم آنکه با انتشار این کتاب، نام کتاب روشن شد: البرهان فی وجوه البیان، چنانکه نام نویسنده هم که ابوالحسین بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب کاتب بود روشن شد. این نام در آغاز «البیان الرابع الکتاب» آمده است. (البرهان، ص ۳۱۳).

نویسنده از خاندان بغدادی آل وهب است که از وزراء و دبیران برجسته این شهر در قرن سوم و چهارم بوده‌اند. محققان چاپ جدید کتاب ضمن آنکه مفصل از

عدم امکان انتساب آن به قدامه سخن گفته‌اند، نوشته‌اند که کتاب پس از سال ۳۳۵ تألیف شده است. (مقدمه، ص ۲۰ - ۲۸).

محققان نوشته‌اند که از شرح حال نویسنده، یعنی ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب کاتب چیزی نیافته‌اند، اما خاندان آل وهب شهرت زیادی دارند. در این زمینه اسامی چند تن از آنها را که خود مؤلف هم به برخی اشاره و مطالبی از آنها نقل کرده آورده‌اند. این در حالی است که اندکی بیش از یک دهه از نشر این کتاب، اثری مفصل با عنوان آل وهب من الاسر الادبیه فی العصر العباسی توسط یونس احمد السامرائی نوشته شد.^۲ گفتنی است که خاندان آل وهب، در اصل فارسی^۳ و مسیحی بوده، اما در محیط عربی رشد یافتند و به دلیل تخصص بالای ادبی خود در کار وزارت و دبیری افتادند و شاید حوالی یک قرن در این موقعیت باقی ماندند.

در کتاب آل وهب شرح حال برخی از رجال این خاندان از جمله سلیمان بن وهب، جد نویسنده البرهان که از برجسته ترین وزیران و دبیران قرن سوم هجری است آمده و از وجوه مختلف زندگی وی از علمی و سیاسی و مصائب و فشارها و زندانهایی که تحمل کرده سخن گفته شده است. وی در سومین حبس خود در سال ۲۷۲ ق در زندان موفق عباسی درگذشت.^۴ اخبار سیاسی و ادبی مربوط به وی

۲. بغداد، دانشگاه بغداد، ۱۹۷۹.

۳. آل وهب، ص ۱۰.

۴. همان، ص ۲۶۲. زندگی وی طی صفحات ۲۲۷ تا ۲۸۳ آمده، اما اطلاعاتی از مذهب وی به دست داده نشده است.

در مقدمه مفصل طه حسین بر آن کتاب که مقاله‌ای از وی در این کتاب در یک مومر بزرگ در پاریس بوده، از اهمیت ادبی این کتاب در فن البیان سخن گفته و در عین حال از مؤلف و علائق آن نیز سخن گفته شده و در این که کتاب از قدامه باشد اظهار تردید کرده است.

طه حسین به دلیل اشارات موجود در کتاب به تمایل شیعی مؤلف اشاره کرده؛ چیزی که با شخصیت و آثار قدامه بن جعفر انطباقی ندارد. این در حالی است که عبدالحمید العبادی با اطمینان آن را از قدامه دانسته است.

بعدها محمد کردعلی هم انتساب آن را به قدامه مردود دانست، چنانکه بعدها مقاله‌ای توسط علی حسن عبدالقادر در سال ۱۹۴۹ در کتاب انتشار یافت. نویسنده این مقاله به نسخه کامل کتاب دسترسی پیدا کرده و روشن نمود که اثر از قدامه نیست؛ زیرا به صراحت از مؤلف اصلی آن یاد شده بود.

مقالات و گفتارهای دیگری هم توسط محمد عبدالمنعم الخفاجی و دیگران در این کتاب مهم نوشته شده و از مؤلف اظهار نظرهای مختلفی شده بود. شوقی ضیف نیز در آثار خود، انتساب آن را به قدامه رد کرد. اینها مطالبی است که در مقدمه احمد مطلوب بر چاپ کامل کتاب البرهان مرور شده است.

در این کتاب مقالی نیز آقای حسن انصاری با عنوان یک دانشمند ادیب امامی مذهب فراموش شده: نمونه‌ای از انسانگرایی ادبی در تشیع نگاشته آمده^۱ که مروری بر محتوای کتاب بر اساس چاپ مطلوب است.

و اما نسخه کامل کتاب در کتابخانه چستریتی لندن در ۳۴۶ صفحه یافت شد که تقریباً دو برابر نقد النثر که قبلاً چاپ شده بود، می بود. نقد النثر که بر اساس نسخه اسکوریال چاپ شده بود تنها شامل بخشی از کتاب می شد، به طوری که متن نقد النثر تنها تا صفحه ۲۵۹ است، در حالی که متن کامل کتاب تا صفحه ۴۳۸ ادامه پیدا کرده است.

پس از یافت شدن نسخه کامل همه چیز روشن شد و کتاب یادشده بر اساس دو نسخه توسط احمد مطلوب و خدیجه الحدیثی در سال ۱۹۶۷ با مساعدت دانشگاه بغداد انتشار یافت و به طه حسین اهداء گردید و این به دلیل سهمی بود که او در معرفی کتاب داشت و نخستین بار او از محتوای ادبی با ارزش کتاب سخن گفته بود.

در تصحیح کتاب از هر دو نسخه استفاده شد. نسخه کامل به عنوان اصل و از نسخه اسکوریال با علامت «س» به عنوان نسخه دوم استفاده شد. از ارجاعات آشکار است که نسخه «س»، نسخه کاملاً شیعی و

۱. بنگرید: بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع، تهران، ۱۳۹۰، ص ۵۹ - ۹۲.



البرهان به حق در میان آثار مربوط به حوزه بیان در

معنای وسیع و عالمانه قرن

سوم - چهارمی آن، یک

استوانه به شمار می آید.

اثری که دقیقاً موضوع

نطق و بیان را محور قرار

داده و از هر سمت و سوبا

توجه به مبانی علمی این

رشته در متون یونانی، نثر و

نظم عربی، کلمات بزرگ و

نمونه‌های تاریخی، سعی

کرده است تا موضوع «تفهیم

انسانی» را بررسی کند.

از آثار فراوانی چون طبری، ابوالفرج اصفهانی، مسعودی و تنوخی گردآوری شده است.

سامرایی از دو فرزند سلیمان با نام‌های عبیدالله و احمد سخن گفته و سپس از قاسم بن عبیدالله نیز یاد کرده و اخبار و آثار نثر و نظم آنان را که پراکنده در متون ادبی است، گردآوری کرده است، اما نامی از پدر نویسنده ما که ابراهیم بن سلیمان بن وهب است به میان نیاورده که نشان می‌دهد خبری و چیزی از وی نیافته است. با این حال و براساس کتاب البرهان، به خود نویسنده ما، یعنی ابوالحسن اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب پرداخته و می‌گوید که جدای از البرهان، مانند مصححان خود البرهان، چیزی از نویسنده نیافته است.^۵ دست کم در

همین کتاب از سه شیخ و استاد خود یاد کرده است: یکی ابوالحسن علی بن عیسی بن داود بن جراح بغدادی حسنی وزیرمقتدر که در سال ۳۳۴ درگذشت. (ص ۳۴۳)، دیگری ابوالحسن علی بن محمد بن فرات که او هم از وزاری بزرگ این دوره است و به سال ۳۱۲ درگذشت (ص ۳۵۸) و سومین نفر ابوالقاسم عبیدالله بن بن سلیمان که ده سال وزرات معتمد عباسی را داشت (ص ۳۶۴). از همین نشانه‌ها می‌توان جایگاه برجسته او را در بغداد این دوره دریافت.

به عقیده خفاجی همین کتاب نشانگر فرهنگ علمی عمیق نویسنده بوده. امری که دیگران مانند طه حسین و شوقی ضیف هم از وی یادآور شده‌اند. خفاجی بر آن است که وی دارای گرایش فلسفی و عقلی و همزمان دینی وسیع و گسترده‌ای بوده است. (مقدمه البرهان، ص ۱۷). نگاهی ساده به کتاب می‌تواند این وجه از تفکراوراه خوبی و آسانی نشان دهد.

جالب است که محققان کتاب با این همه طول و تفصیلی که از کتاب البرهان داده‌اند، کمترین توجهی به وجه شیعی نویسنده و عقلانیت حاکم بر کتاب نکرده‌اند. در این میان تنها به صورت جسته گریخته، طه حسین یا شوقی ضیف اشارتی به علایق شیعی مؤلف کرده‌اند، این در حالی است که کتاب مملو از اطلاعات شیعی بوده است.

نویسنده کتاب آل وهب مدعی است که اسحاق، یعنی مؤلف همین

۵. همان، ص ۳۷۵.

البرهان، نخستین کسی است که تمایلات شیعی در این خاندان داشته است. وی با تأیید تشیع وی از سوی طه حسین و خفاجی و شوقی ضیف، اشاره به نکته‌ای در تاریخ طبری دارد که وقتی معتضد خواست لعن برمعاویه را آشکار کند، عبیدالله فرزند سلیمان بن وهب او را از این کار ترساند و منع کرد. فرزند وی قاسم هم متهم به ناصبی بودن شده است.^۶ اخبار لایابالگیری دینی فراوانی از این خاندان در منابع درج شده که به احتمال مؤید همان است که تشیع آنها متأخر و محدود بوده است. در عین حال تصور اینکه چطور فرهنگ شیعی چنین عمیق در آثار ابوالحسن اسحاق بن ابراهیم آمده، آن هم بدون آنکه تصور کنیم تشیع ریشه عمیق در خاندان آنها داشته قدری دشوار است.

در اواخر قرن چهارم از زبان قاضی عبدالجبار (م ۴۱۶) آل وهب، در کنار آل بسطام، کرخیون و آل فرات در زمره خاندان‌ها و وزرای برجسته شیعی بغداد شمرده شده است. [و کثرت الروایات عن رسول الله صلی الله علیه و سلم و أهل بيته في أن المهدي يظهر بالمغرب و يملك الأرض كلها من أولها إلى آخرها، و ينفذ أمره فيها و أحكامه على أهلها في سنة ثلاثمائة للهجرة، و هو معنی ما جاء في الحديث من طلوع الشمس من مغربها، و کم کان لهم من الخطب المنسوبة إلى أمير المؤمنين بأن ولده المهدي يظهر من المغرب و يملك الأرض في سنة ثلاثمائة للهجرة، و أن هذا موجود في الملاحم. و صدرت رسل بني بسطام و غیرهم من الشيعة إلى المغرب: بادر فإن الأرض كلها لك و الخليفة ببغداد يومئذ جعفر المقتدر بالله، و هو صبي و نحن أجلسناه، و له اثنتا عشر سنة، و أولياؤه و من حوله شيعته، من آل الفرات و آل بسطام و آل القاسم بن عبد الله و آل أبي البغل و الكرخیين و آل نوبخت^۷ (آل قاسم بن عبیدالله همین خاندان وهب هستند].

استاد حسین مدرسی به همین مناسبت از این خاندان‌ها شرحی آورده‌اند. از جمله از آل وهب یا به عبارت روشن‌تر آل قاسم بن عبیدالله و افراد برجسته این خاندان توضیحاتی داده‌اند. آنها در اصل یک خاندان مسیحی بودند که مسلمان شده و در دوره‌ای طولانی در عهد خلافت مهتدی تا قاهر عهده دار وزارت و دبیری در سطوح بالا بوده‌اند. ایشان به جز حسین بن قاسم بن عبیدالله که در دربار عباسی متهم به حمایت از شلمغانی شد و پس از تعبید به رقه، در سال ۳۲۲ به قتل رسید، از ابوالحسن اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب، یعنی صاحب همین البرهان یاد کرده که «شیعه امامی درست و در خط صحیح و مستقیم اثنا عشری» بوده است.^۸ به گفته وی، قدیمی‌ترین ارجاع به کتاب کلینی در این کتاب آمده است. (البرهان، ص ۳۹۸)

به هر روی تنها منبع اطلاع ما از این نویسنده همین کتاب است و

۶. آل وهب، ص ۳۷۷.

۷. تثبیت دلائل النبوة، ج ۲، ص ۶۰۰.

۸. تکمله مکتب در فرایند تکامل، ص ۱۶.

در اینجا باید پارا از این هم فراتر گذاشت و دقیقاً تأکید کرد که علم بیان در اینجا به هیچ روی به مانند آن چیزی نیست که بعدها در گرایش خاصی در علم معانی و بیان در می آید، بلکه وجه معرفتی آدمی است که انسان می‌کوشد از طرق مختلف با دیگران با معانی و الفاظ و با همه چیزهایی که در اطراف او هست ارتباط برقرار کند. این معرفت نه صرفاً فلسفه است نه ادب، بلکه شامل دین و وجوه مختلف آن هم می‌شود. این معرفتی است که بنیاد تمدن اسلامی را ساخته است.

آثار شیعی در البرهان

آنچه از مباحث شیعی در این کتاب که در اصل ارتباط مستقیمی با مذهب ندارد آمد، در سه بخش قابل پیگیری است:

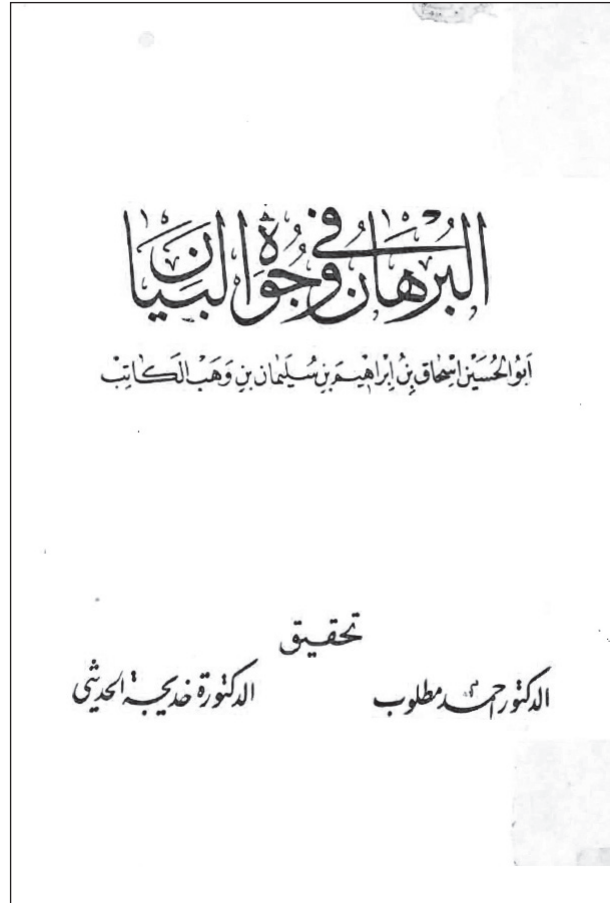
الف) روایات امامان (ع)

ب) چند مسئله کلامی

ج) چند مسئله اصولی و فقهی

الف: روایات امامان

روشن است که صرف نقل از امام علی (ع) و حتی برخی از ائمه دیگر به معنای تشیع نیست، اما زمانی که این قبیل نقل‌ها همراه با قرائن خاصی باشد، بدون شک می‌توان اظهار کرد که نویسنده از روی عقیدت شیعی آنها را نقل کرده و به احتمال برخی از آن نقل‌ها صرفاً از



بنابراین آنچه وی از تألیفات دیگر خود در این کتاب یاد کرده، تنها آثاری است که می‌شناسیم. به جز البرهان چهار اثر دیگر برای خود یاد کرده: الحجج (ص ۸۹، ۹۱)، الايضاح (ص: ۸۹، ۹۰، ۲۷۱)، التبعيد (ص ۲۳۱) و اسرار القرآن (ص ۱۳۸). سامرایی با یاد این نکته، متن طولانی مقدمه را آورده است.^۹

بدین ترتیب مسیر این کتاب از زمان یافت شدن تا نگارش این اثر روشن می‌شود. اثری که اهمیت آن کاملاً درک شده، نویسنده اصلی آن شناخته شده و از آن چندین مقاله و گفتار نوشته شده است.

البرهان به حق در میان آثار مربوط به حوزه بیان در معنای وسیع و عالمانه قرن سوم - چهارمی آن، یک استوانه به شمار می‌آید. اثری که دقیقاً موضوع نطق و بیان را محور قرار داده و از هر سمت و سوا با توجه به مبانی علمی این رشته در متون یونانی، نثر و نظم عربی، کلمات بزرگ و نمونه‌های تاریخی، سعی کرده است تا موضوع «تفهم انسانی» را بررسی کند.

گذشت که هدف نوشته ما، دنبال کردن بحث «بیان» از دید این کتاب یا ساختار آن برای طرح مبانی بیان در اندیشه اسلامی نیست؛ کاری که بسیار مهم است. همین‌طور بحث مآخذ این کتاب و نوع نگاه وی به مصادر و استناداتی که در اثبات مطالبش دارد، یکی از کارهای بسیار مهم است. بدون شک، این اثر می‌تواند نشانگر دوره‌ای از بحث در مفهوم بیان انسانی و تفهم بشری باشد که تمدن اسلامی بهترین دوره‌های خود را طی می‌کرده است، اما باز بودن فکر مؤلف، نگاه مثبت وی به همه اندیشه‌ها و منابع موجود، عقلی و فلسفی بودن او و تسلطش به نثر و نظم و میراث عربی که اساس در امر بیان است، به او کمک کرده است تا شاهکاری در این عرصه پدید آورد که شایسته است یک متن درسی در حوزه مورد استفاده باشد. این‌ها به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

آنچه مورد توجه ماست، جنبه‌های شیعی این کتاب است، اما نه صرفاً کلماتی که از امامان آورده که البته این را اشاره خواهیم کرد، بلکه توجه وی به نقاطی از فلسفه و کلام و فقه است که امکان تلاقی میان آنها و بحث معرفت و تفهم و فلسفه جاری وجود دارد. برای مثال بحث از تقیه و اینکه تقیه چگونه و به چه صورت می‌تواند نوعی از تفهم را ایجاد کند که در چارچوب زندگی انسانی و ایجاد پوشش برای او راهی را به سمت جلو بگشاید. این بحث با اینکه اندک و کوتاه است، اما جادادن آن در امر «نطق و تفهم» بسیار مهم است. قبلاً هم اشاره کردیم که این کتاب هنوز در چارچوب‌های مدرسی بحث بیان که صرفاً جنبه ادبی و لظیفی است در نیامده، بلکه چارچوب فهم و بیان را تمامی وجوه زندگی آدمی و بخش‌های حقیقی و مجازی دانسته و به همین دلیل حتی در امر دیوان‌سالاری و اینکه «بیان» در آنجا چگونه خودنمایی می‌کند و به چه صورت نامه‌های دولتی حاوی معانی هستند، بحث می‌کند.

۹. آل وهب، ص ۲۷۷ - ۳۸۳.

در موارد اندکی احادیثی نقل می‌شود که به طور خاص نام گوینده در آن آمده است. هرچند ممکن است جملات حدیثی دیگری که به صورت کلی با تعبیر «روی» و مانند اینها آمده از ائمه باشد، اما چون قید نشده در اینجا نیاوردیم. برای نمونه در موردی گوید: «قد تواترت الاخبار بأن الصدقة تزُد القضاء و أن بزوالدين يزيد في العمر»، (ص ۲۷۱) اما نام قائل را نیاورده است.

ممکن است برخی از این کلمات قصار در نهج البلاغه که قریب هشتاد سال پس از این کتاب تألیف شده باشد، اما بسا مواردی هم نباشد. در این باره باید جستجوی بیشتری صورت گیرد و به علاوه تصحیح این احادیث هم نیاز به کاوش بیشتر دارد. جالب است که در فهرست اعلام این کتاب تنها یک بار نام علی بن ابی طالب با ذکر یک شماره آمده و گویی اساساً چنین نامی در این کتاب وارد نشده است!

صفحاتی که در آنها کلماتی از امام امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده عبارت است از:

۵۳: قال مولانا علی علیه السلام: عداوة الجاهل للعلم علی قدر ارتفاعه به.

۶۳: قال امیرالمؤمنین علیه السلام: المرء مخبوء تحت لسانه، فإذا تكلم ظهر.

۶۵: قال امیرالمؤمنین علیه السلام: من كثر كلامه، كثر سقطه.

۹۵: وقد استخرج امیرالمؤمنین علیه السلام أشياء من الاحكام لما عدم البينات فيها و تجاهد اهل الدعوی [در اینجا چند مورد قضاوت از آن حضرت آورده است].

۱۳۸: قال امیرالمؤمنین علیه السلام: ما من مائة تخرج الی يوم القيامة إلا أن أعلم قائدها و ناعقها.

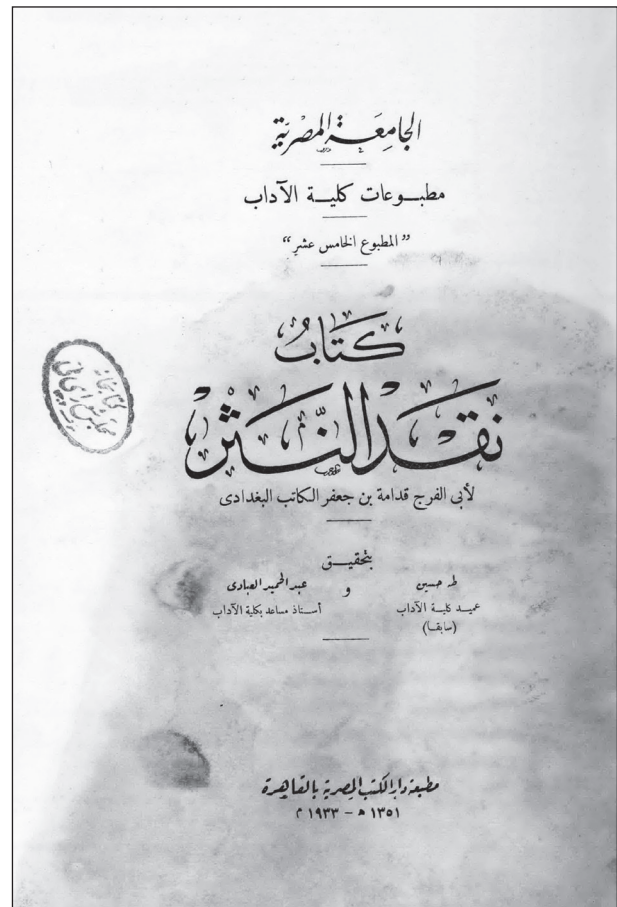
۱۶۴: قول امیرالمؤمنین علیه السلام فی بعض خطبه: أین من سعی و اجتهد و جمع و عدد، و زحف و نَجِد و بنی و شید.

۱۹۸-۱۹۹: و من كلام امیرالمؤمنین علیه السلام فی الحكمة و الفاظه القصار المنتخبة:

المرء مخبوء تحت لسانه / قيمة كل امریء ما يحسن / اعرف الحق تعرف أهله / العلم ضالة المؤمن / أغنى الناس العقل و أفقر الناس الحمق / الدنيا دار ممر الی دار مقرو الناس فیها رجلا: رجل اتباع نفسه فاعتقها و رجل باع نفسه فأوبقها / إذا قدرت علی عدوك فاجعل الصفح عنه شكراً للقدرة علیه / الصبر مطیة لا تكبو و سیف لا ینبو / عمرت البلدان بحب الاوطان / كفران النعمة لؤم و صحبة الاحمق شؤم / اتباع الهوی یصد عن الهدی / الحجر الغصب فی الدار رهن بخرابها / ما ظفر من ظفر الاثم به / الغالب بالشر مغلوب،

منابع حدیثی شیعه امامی است. از آنچه در این کتاب آمده کمترین تردیدی در این باره نیست. نویسنده به تعداد قابل توجهی روایت از امام امیرالمؤمنین (ع) در موارد مختلف استناد کرده است. وی تعبیر امیر المؤمنین را برای خلفای اولیه استفاده نمی‌کند و تنها و اختصاصاً آن را برای امام علی (ع) می‌آورد، گرچه گاه در برخی از نقل‌های تاریخی مثلاً مربوط به امین عباسی، اگر این تعبیر در درون داستان است، حفظ شده است. پیش از این هم اشاره شد که نسخه اسکوریال، مطابق اصل، تعبیر شیعی دعایی را حفظ کرده، اما در نسخه دیگر، این موارد تغییرات مختصری از سوی کاتب کرده است.

نقل‌های موجود نشان می‌دهد که نویسنده شیفته امام علی (ع) و خطبه‌های ادیبانه آن حضرت است. در جایی پس از بحث از خطبه خوانی و وصایای ادبی می‌نویسد: از جمله کسانی که همزمان در جایی میان ایجاز و اطاله و اسهاب و نکته‌گویی در اوج است و بر سایر مردم در این امر برتر است، چون که در همه کارهایش برتر است، امیر المؤمنین علیه السلام است: «و تقدم الناس جميعاً فی ذلك، لتقدمه فی سائر افعاله». آن‌گاه می‌نویسد: او خطبه‌های مشهوری دارد از جمله الزهراء و الغراء و البيضاء و جز اینها که از او روایت شده است و از قول او به ما رسیده است (ص ۲۰۴).





بارها اشاره کردیم که موضوع کتاب علم البیان است و اگر به بحث دیگری پرداخته شده، بر سبیل مثال یا همراه با ایجاد نوعی ارتباط است. البته ممکن است یک مسئله کلامی بیشتر به حسب مقدمات بحث، مربوط به دانش «بیان» باشد.

۳۸۷: پس از نقل آنچه عمر با نصاری عرب از بنی تغلب کرد، سخنی از امام علی علیه السلام دارد: و كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: إن لي فيهم رأيا لو فرغت لهم.

۴۰۳ - ۴۰۴: و قد روى عن امير المؤمنين عليه السلام أنه قال في حديث طويل: ولا بد من إمارة برة او فاجرة؛ قيل له: هذه البرة قد عرفناها، فما الفاجرة؟ قال: يقاتل بها العدو و يجبى بها الفىء و يؤخذ بها على يد الظالم.

۴۰۶: فإن امير المؤمنين عليه السلام قال: موقف الشيخ في الحرب أعجب إلى من مشهد الغلام.

۴۰۸: كما قال امير المؤمنين عليه السلام: قل من ضيع فرصة قد أمكنته، وأخرته حتى تفوته، فظفر بمثلها.

۴۲۲: روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه يستعاذ بالله من شرهم، فقال: أعوذ بالله من قوم اجتمعوا لم يملكوا، وإذا تفرقوا لم يعرفوا.

در موارد بالا شاهد بودیم که در تمام موارد تعبیر «علیه السلام» آمده است، در حالی که نه تعبیر امیرالمؤمنین و نه علیه السلام برای خلفا نیامده است (ص ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۹۵). با اینکه از تمام محتوای کتاب تشیع امامی نویسنده روشن است، باید آوردن سه مورد تعبیر (رضی الله عنه) یا (رضوان الله علیه) برای خلفا را به دلیل آن دانست که کاتب نسخه از اهل سنت است؛ کسی که به شهادت پایان نسخه آن را در ۶۷۷ ق کتاب کرده است. مؤلف صلوات اختتامیه را بدین صورت نوشته: و نسأله أن يصلى على محمد و جميع رسله و بيوتات رسله و على جميع المؤمنين و المسلمين. و كاتب نوشته است: و صلى الله على سيدنا محمد و على آله و صحبه و سلم. (ص ۴۳۷ - ۴۳۸).

از امام علی (ع) یک نکته دیگر را هم بیفزاییم که نویسنده ذیل تعبیر «شرطه الخمیس» می نویسد: کسانی هستند که با امیرالمؤمنین (علیه السلام) بودند. اینها چون وفاداری خود را به او اعلام کرده بودند (و بر حسب تفسیر وی شرطه به معنای اعلام و نشانه است)، به این نام نامیده شدند. خمیس هم به معنای جیش است. اینها کسانی بودند که در میان سایر جیش و لشکر اعلام به پیروی از وی در قتال کردند: «و صاروا أعلاما في ذلك». (ص ۳۹۳ - ۳۹۴).

۲۱۹: و قد روى في هذا المعنى أن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وجه بأمر المؤمنين عليه السلام في بعض اموره، فقال له: «أكون يا رسول الله في الأمر إذا وجهتني اليه، كالسكة المحممة إذا وضعت للميسم، أو يرى الشاهد ما لا يرى الغائب؟ فقال: بل يرى الشاهد ما لا يرى الغائب». فوفض إليه لما وثق برأيه و قال لغيره من الناس: نصر الله امرأ سمع مقالتي فآدأها، و لم يفوض اليهم لقله ثقته بهم.

۲۲۴: و قال امير المؤمنين عليه السلام لابن الكواء: سل تفقها و لا تسأل تعنتا.

۲۳۶: قال امير المؤمنين عليه السلام للحارث بن حوط: يا حار! انه ملبوس عليك، ان الحق لا يعرف بالرجال و لكن اعرف الحق تعرف أهله.

۲۳۸: قال أمير المؤمنين عليه السلام: منزلة الصبر من الايمان، منزلة الرأس من الجسد، و لا ايمان لمن لا صبر له.

۲۴۸: قال امير المؤمنين عليه السلام: من أكثر من شيء عرف به، و من كثر ضحكك قلت هيبته، و من مزح استخف به.

۲۵۶: قال أمير المؤمنين عليه السلام: انتهبوا الفرص، فانها تمر كمر السحاب.

۲۸۰: قال أمير المؤمنين عليه السلام: كفران النعمة لؤم، و صحبة الاحمق شؤم.

۲۶۱: روى عن أمير المؤمنين عليه السلام: حق العالم أن لا تكثر عليه السؤال حتى تضجره، و أن لا تأخذ بثوبه.

۲۸۷: قال امير المؤمنين عليه السلام: العاجز من عجز عن اتخاذ الاصدقاء، و أعجز منه من ضيع من ظفربه منهم، و أكمل الأصدقاء أقلهم عيوباً، و أشدهم مؤالفة أقلهم مخالفة.

۲۹۱: قال امير المؤمنين عليه السلام: من لانت كلمته، و جبت محبته.

۳۰۰: قال امير المؤمنين عليه السلام: ان الله عزوجل لم يرض للائمة أن تقضى في أكناف الارض، و هم ممسكون لايامرون و لا ينهون.

۳۰۶: قال امير المؤمنين عليه السلام: الغالب بالشر مغلوب.

۳۶۳: از تقسیم بیت المال میان مردم، پس از شرح کار رسول (ص) و اینکه تنها امام علی (ع) مانند او عمل کرد: غیر امیرالمؤمنین علیه السلام، فانه رد الأمرالی ما ما كان عليه في أيام النبی (ص) فنقم في ذلك عليه من خالف عليه. نویسنده می افزاید: بعد از او باز به سنت عمر بازگشتند.

روایات سایر امامان علیهم السلام از امام صادق علیه السلام:

صفحه ۵۵: روی عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال لهشام: یا هشام، إن لله عزوجل حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل، و الباطنة فالعقل.

و عنه علیه السلام: أنه قال: حجة الله على العباد النبوی، و الحجة فیما بین العباد و بین الله العقل.

صفحه ۵۸: و روی عن الصادق علیه السلام فی کلام له: و لكل شیء دلیل و دلیل العقل الفکر و دلیل العفکر الصمت.

صفحه ۲۷۴: فقد روی عن الصادق علیه السلام انه قال: علی العلوم أقفال، و مفاتيحها السؤال.

صفحه ۲۷۷: روی عن الصادقین علیهما السلام: أنه لا دین لمن لا تقیة له.

(در اینجا مصحح «علیهم السلام» آورده و به قرینه اینکه در فهرست اعلام هم نام امام جعفر صادق (ع) را از این صفحه قید نکرده، معلوم است که اساساً در نیافته که اصطلاح صادقین در شیعه عبارت از امام باقر و صادق (علیهم السلام) است. البته در اعلام کتاب که بسیار نادقیق است، از امام جعفر بن محمد الصادق، زیر عنوان صادق (ع) یاد کرده است، طبعاً به دلیل اینکه مؤلف بنا بر رسم شیعی امامی یا روی الصادق دارد یا روی عن ابی عبدالله).

صفحه ۲۹۸: روی عن الصادقین علیهما السلام: المذاكرة بالعلم عبادة حسنة. (در اینجا هم مصحح (علیهم السلام) آورده است).

صفحه ۳۰۷: و قد روی عن الصادقین - علیهما السلام - : رحم الله من حبتنا إلى الناس بأن حدثهم عنا بما یعرفون.

روایت از امام علی بن الحسین:

صفحه ۶۵: روی عن مولانا علی بن الحسین علیه السلام: السکوت عما لا یعنیک أمثل من الکلام فیہ، و الکلام فیما یعنیک، خیر من السکوت عنه.

در یک مورد هم بدون اینکه نامی بیاورد، شبیه آنچه در روایات شیعی از روی تقیه هست چنین آمده:

صفحه ۲۷۷: و قال العالم علیه السلام: التقیة دینی و دین آباتی.

در یک مورد هم حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند، اما از طریق شیعه و این قید جالب است: ص ۱۸۹: و لهذا المعنی قال رسول الله (ص) فی حدیث ترویه عنه الشیعة: إنا أمرنا معشر الانبیاء أن نکلم الناس علی مقادیر عقولهم.

ب) مسائل کلامی

بارها اشاره کردیم که موضوع کتاب علم البیان است و اگر به بحث دیگری پرداخته شده، بر سبیل مثال یا همراه با ایجاد نوعی ارتباط است. البته ممکن است یک مسئله کلامی بیشتر به حسب مقدمات بحث، مربوط به دانش «بیان» باشد. در این باره نمونه‌هایی در این کتاب داریم که لاجرم طرح یک مسئله کلامی از زاویه دید شیعی شده است. برخی از مسائل کلامی هم دو وجهی است؛ به گونه‌ای که هم در کلام محل بحث است، هم در فقه. اینها مسائل اختلافی فقهی است که چنان به اصل مذهب مربوط شده که تا حدودی صورت کلامی - هرچند نه به معنای مصطلح آن - پیدا کرده است.

۱. بداء

از مباحث کلامی مربوط به توحید، تنها و به مناسبت از بحث «بداء» یاد شده که آن هم بسیار اجمالی و در ارتباط با همان مبحث بیان است. مسئله بداء یکی از سخت‌ترین مفاهیمی است که شیعه به آن باور دارد و برای دیگران غیر قابل تحمل است. نویسنده به این مطلب واقف است و تنها در یک اشاره سعی می‌کند توجیهی برای آن ارائه دهد که قابل قبول باشد. بحث از نسخ در حکم آغاز می‌شود. اتفاقاً نسخ هم همین مشکل را دارد، اما چون قرآن تصریح کرده همه آن را پذیرفته‌اند.

نسخ در حکم، یعنی تبدیل یک حکم و جایگزین شدن حکم دیگر، اما نسخ در خبر معنا ندارد. برای این که اگر در خبر چنین تحول و تبدیلی رخ دهد، دیگر خبر نیست، مگر آنکه شرط یا استثنائی در کار باشد. حتی اخبار از آینده هم همین طور است. «موسی خبر داد که اگر برای ورود به ارض مقدسه از او اطاعت کنند، داخل خواهند شد، اما وقتی با او مخالفت کردند، خداوند دخول را بر آنان حرام کرد و کسی داخل نشد. قوم یونس را هم وعده عذاب دادند، اگر توبه نکنند، اما وقتی توبه کردند، عذاب از آنان برداشته شد».

در اینجا که بزنگاه مطلب است، نویسنده سراغ بداء می‌رود و می‌گوید: آنچه شیعه‌ای بداء بدان باور دارد، همین معناست و این با همه قبح این کلمه و خراشی است که گوش از شنیدن این کلمه برمی‌دارد. «والی هذا المعنی تذهب الشیعة فی البداء، علی قبح هذه اللفظة و بشاعة موقعها فی الاسماع». (ص ۱۱۸).

۲. امامت

در بحث امامت وی به مناسبت، بحثی با عنوان «التودد» یا المودة - چیزی که با آن تمامی امور اصلاح شده و در مقابلش «العداوة» است و همه چیز با آن فاسد می‌شود - از آیاتی که به «ود» دعوت می‌کند یاد کرده و آن را دو بخش می‌داند: یکی «ود العصمة فی الدین» و دیگری «ود المنفعة فی الدنیا». در مفهوم اول می‌نویسد: در مفهوم عصمت در دین، ود و محبت در آن همان ولایت است که «التي فرضها الله تعالی

علیه السلام) را شاهد می‌آورد که فرمود: ما من مائة تخرج الى يوم القيامة الا وانا أعلم قائدها وناعتها [باعثها] وأین مستقرها من جنه او ناراً. وی سپس می‌نویسد: «فهذه الرموز هي اسرار آل محمد ومن استنبطها من ذوی الامر وقف علیها». او می‌گوید که از این مطالب در کتاب اسرار القرآن خود بحث کرده است (ص ۱۳۸).

ج) مسائل فقهی

۱. فقه زکات و دیات و حدود

یکی از بحث‌های فقهی که به مناسبت از آن سخن گفته، بحث زکات است. بر اساس روش خود، اصل احکام را آن هم به اجمال آورده و غالباً از هیچ نوع اختلاف نظر سخن به میان نمی‌آورد. در زکات می‌نویسد: «و أما الصدقة، فلیست تلزم عند الشيعة الا فی سبعة أصناف: ...» (ص ۳۷۸). در زکات درهم هم می‌نویسد: «ولیس عند الشيعة فی المائتی درهم اذا زادت، زیادة علی الخمسة الدراهم حتی یبلغ مائتین وأربعین درهما فیکون فیها ستة دراهم» (ص ۳۷۹).

در مقدار «صاع» هم می‌نویسد: مردم حجاز آن را پنج رطل می‌دانند، عراقی‌ها سه رطل، ... «وعند الشيعة تسعة أرتال». سپس تأکید می‌کند که آنچه در زکات و مقدار آن گذشته و بیان کرده، بر اساس نظر شیعه بوده است: «وقد ذکرنا قول الشيعة فیما یلزمها الزکاة عندهم من ذلك» (ص ۳۸۲).

در تقسیم غنایم هم گوید: اسب سوار دو سهم و پیاده یک سهم خواهد گرفت «علی مذهب الحجازیین و الشيعة». (ص ۳۸۳).

در بحث اهل ذمه هم اشاره به تفاوت برخورد عمر با نصاری عرب از بنی تغلب با سایر نصاری کرده و سپس یک جمله معترضه جالب افزوده: «و کان امیر المؤمنین علیه السلام یقول: إن لی فیهم رأی لو فرغت لهم». من از آنها فتوایی دارم، اگر زمان آن رسید (ص ۳۸۷).

در بحث حدود هم می‌نویسد: و لیس علی مختلس و لا خائن القطع. دست اختلاس‌کننده و خائن را قطع نمی‌کنند و آن‌گاه می‌افزاید: اگر دست مردی به خاطر دزدی قطع شد، در دزدی بعدی پای چپش را قطع می‌کنند، اگر باز دزدی کرد، «لم یقطع علی قول الشيعة». بر اساس قول شیعه چیزی از او قطع نخواهد شد و حبس ابد به او خواهند داد. (ص ۳۹۵).

در بحث دیه ضمن بحث از دیه اجزاء و اعضای مختلف بدن انسان و از جمله انگشتان و اختلاف نظری که هست می‌نویسد: و الشيعة تجعل الدية فی الاصابع و الاسنان علی قدر المنفعة، فیفضلون ذلك علی بعض شیعیان از انگشتان و دندانها، دیه را به اندازه منفعت هر کدام قرار داده، پس برخی را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهند. سپس می‌گوید که خودش جزئیات این نظرات را در حفظ ندارد «و

علی عباده المؤمنین لائمتهم و اخوانهم، فقال عز من قائل: انما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا» (ص ۲۹۰ - ۲۹۱). پیداست که به اشارت سخن گفته، اما به هر روی عمق معنای آن روشن است.

وی در بحث «الخبر» و تقسیم آن به سه بخش، در دومین بخش، «خبر الرسل» را مطرح کرده و بلافاصله گوید: «و من جرى مجراهم من الائمة الذی قد قامت البراهین و الحجج من العقل عند ذوی العقول علی صدقهم و عصمتهم و ظهور المعجزات التي لا یجوز أن تكون بنوع من الحیل». سپس شرحی از معجزه داده و تأکید دارد که اخبار آنها مورد تأیید و فی الواقع حجت است. وی باز هم تعبیر «الانبياء و الائمة» را در عبارت بعدی و تأیید حجت بودن گفتارشان آورده است (ص ۸۹).

همین طور تعبیر «المعصومین» را (ص ۹۰) که کاملاً تعبیر شیعی است و البته تفصیل مطلب را به کتاب الايضاح و الحجج خود ارجاع داده است (۸۹ - ۹۰). از نظر کنار هم نهادن «الانبياء و الائمة» مورد دیگری هم در البرهان هست، جایی که بحث از ایجاز می‌کند و از جمله اشاره به کلمات موجز در دین، از مواعظ و سنن و وصایا دارد و شاهد آنکه فرمایشات پیامبران و امامان نیز چنین است: «و لذلک لا تری فی الحدیث عن الرسول علیه السلام و الائمة علیهم السلام شیئاً یطول، و إنما یأتی علی غایة الاختصار و الاقتصار» (ص ۱۹۵).

و در جای دیگر می‌نویسد: «و کل خبر أتى علی التواتر من العامة، او التواتر من الخاصة، او سماع من الانبياء و الائمة، و کل هذا یوجب العلم...» (ص ۱۰۱).

اشاره خواهیم کرد که جای دیگر هم عامه و خاصه را به این معنا به کار برده است، اما از ترکیب «الرسول و الائمة» و «الانبياء و الائمة» که در این عبارت هست و معنای آن از دید مؤلف قراردادن آنها از نظر پیروی در یک سطح است، در جایی از این کتاب، گویا به دلیل غلط خواندن، «لرؤساء و الائمة» آمده که للرؤساء باید للرسول باشد. عبارت این است: فالتوقیر للرؤساء و الائمة مما قد أمر الله به حیث یقول: یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی» (ص ۲۶۰). مقصود نویسنده با توجه به آیه که خطاب به رسول است، نه رؤساء بلکه رسول (ص) است.

باوروی از امامان و علم آنها در مورد دیگری از کتاب هم انعکاس یافته است. وی ذیل مدخل «الرمز» آن را تعریف کرده و می‌گوید که افلاطون بیش از همه از رموز استفاده کرده است. در قرآن نیز از رموز استفاده شده که نمونه آنها استفاده از کلماتی چون تین و زیتون و فجر و عادیات و عصر و شمس و مانند اینهاست که خداوند ائمه را که علوم قرآن در آنان به ودیعت نهاده شده، بر این رموز مطلع ساخته است. «اطلع علی علمها الائمة المستودعون علم القرآن». سپس این سخن امیرالمومنین



از این زاویه، کتاب البرهان گرچه نه مستقیم، اما یک مدل فکر شیعی از نوع نگاهی است که می‌توان ریشه‌های آن را در مکتب عقلی - شیعی کوفه و بغداد در قرن دوم و سوم به دست آورد.

لست أحفظ تفصیل ذلک». آنچه مخاطب را به کتاب‌هایی که در دیه نوشته شده ارجاع می‌دهد که از آن جمله کتاب‌هایی است که «المصنفة للکلینی و لحسین بن سعید و غیرهما» کتابی که کلینی نوشته یا حسین بن سعید و دیگران (ص ۳۹۸). این ارجاع به کلینی، بسیار نزدیک به زمان مؤلف و به تعبیر دکتور مدرسی بسا قدیمی‌ترین ارجاعی باشد که در کتاب‌ها به کتاب کلینی داده شده است.

۲. تقیه

یک نمونه از بحث‌های کلامی - فقهی بحث تقیه است، اما صاحب البرهان آن را از زاویه علم بیان مطرح کرده و اینکه تقیه چه جایگاهی در این دانش دارد. مطلبی را از روی تقیه «بیان» کردن، مسائل خاص خود را دارد.

توجه داریم که ضمن آنکه اصل تقیه یک روش عقلی است و تقریباً همه انسانها از آن استفاده می‌کنند، اما به لحاظ کلامی - فقهی در میان فرق اسلامی، بیش از همه تشیع روی آن تأکید دارد و سایر فرقه‌ها به طور رسمی آن را نمی‌پذیرند. در اینجا نویسنده البرهان با دقت به این بحث از زاویه دید علم بیان به آن پرداخته و اساس آن را روی دیدگاه شیعی خود گذاشته است. شاید در مقایسه میان مواردی که روی یک اصل شیعی در این کتاب تکیه کرده، بتوان گفت از تقیه بیش از همه و در موارد مختلف از کتاب تأکید کرده باشد.

در یک مورد وقتی سخن از ورود اخبار متناقض از یک خبر می‌رسد می‌گوید: اگر اخباری از ثقات در امریه چیزی و نهی از آن، به دست تو رسید و در سند نقل کسی نیست که متهم به قلت ضبط یا وهم نباشد و اختلاف دیگری از جنس آنچه پیش از این گفتیم در آن نبود و البته از جمله روایات شیعه از ائمه می‌بود «أنه من رواية الشيعة عن الأئمة عليهم السلام» بود، آگاهی که آنها چنین نیست که همزمان امریه شیء و ضد آن بکنند؛ زیرا آنان حکیم هستند «لأنهم حکماء» و گفتار متناقض از حکما صادر نمی‌شود، در اینجا علم منحصر به این است که بگوییم سبب این اختلاف این است که یکی از این دو مورد از روی تقیه ابراز شده است: «سبب الخلاف فی ذلک انما خروج الجواب فی أحد الحالین علی سبیل التقیة». تقیه در این موارد چیست؟ پاسخ وی این است که «والتقیة إنما هی فیما خالف فتیة العامة». وی ادامه می‌دهد که به ما دستور داده‌اند تا در این موارد به آن

چیزی عمل کنیم که مخالف فتاوی عامه است: «فلذلک اوصوا... بآن نعمل فیما تضادت به الروایة عنهم بما یخالف فتیة العامة و عملها»، اما در مواردی که روایتی نقل شده است که مبنای آن را نمی‌دانیم، در آن توقف کرده و آن را به عالمش می‌سپاریم و تصدیقاً و تکذیباً چیزی در آن ابراز نمی‌کنیم تا مطلب بر ما روشن شود. این چیزی است که به ما دستور داده و گفته‌اند: امر تبیین لک ریشه، فاتبعه، و امر تبیین ل غیة، فاجتنبه، و امر اشتبهه علیک، فکله الی عالمه (۱۰۸).

در یک مورد نویسنده معارضه در کلام را نوعی مقابله دو کلام به طور مساوی تعریف کرده است؛ مثل معاوضه کالا به کالا در ارزش و خرید و فروش. این نوع معارضه در تقیه به کار می‌رود؛ جایی که مخاطب ما کسی است که از شر او در هراسیم و او به ظاهر سخن ما قانع می‌شود، در حالی که کذب صریحی هم در آن به کار نرفته است. نمونه آن این است که زمانی یکی از رجال دولت عباسی از کسی پرسیده بود: نظر تو در لباس سیاه چیست؟ او پاسخ داده بود: هل النور الا فی السواد، آیا نور جز در سیاهی هست؟ سائل از این سخن قانع شده بود، اما مقصود آن شخص نور چشم بود که در سواد و سیاهی داخل آن قرار دارد. نمونه‌ای هم از شریح نقل می‌کنند که از کنار عبدالملک که در حال مرگ بود بیرون آمد. گفتند چه خبر؟ گفت: او را در حالی ترک کردم که امر و نهی می‌کرد. مقصودش آن بود که امر به وصیت و نهی از نوحه و زاری می‌کرد. نویسنده سپس در تأیید این روش می‌گوید: رسول خدا (ص) فرموده است: رأس العقل بعد الايمان مداراة الناس. نمونه دیگر از این قبیل معارضه یا همان تقیه، سخن فرستاده یوسف است که گفت: ایتهای العیرانکم سارقون. مقصودش سرقت کیل نبود، بلکه سرقت یوسف از پدرش بود. (ص ۱۱۸ - ۱۱۹). وی سپس با اشاره به تقبیح شدید کذب در قرآن، به موارد مجاز آن بر اساس برخی از روایات پرداخته است. (ص ۱۲۰) وی در جای دیگری هم باز از این معارضه در کلام سخن گفته و می‌نویسد: «أن للانسان استعمالها عند التقیة حتی یخرج بهذا الکلام عن الکذب باشتراك الاسم». (ص ۱۴۸)

بحث از تقیه برای نویسنده جالب بوده و در جای دیگری هم به آن پرداخته است. در آنجا به طور روشن از تقیه برابر سلاطین سخن گفته و می‌نویسد: تقیه و مدارای با سلطان و رئیس، برای دفع خطر از ناحیه آنها و جذب ایشان و مقابله با کسی است که در موضع برتر از توفیق دارد. زمانی که برابر او سکوت کنی، او جرأت بیشتری در مقابل تو پیدا کرده و سکوت تو مقابل او علیه تو تأثیر خواهد گذاشت. وی معتقد است در این موارد می‌توان به آیه «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا بمثل ما اعتدی علیکم» و آیه «ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئک ما علیهم من سبیل» استناد کرد. سپس می‌نویسد: این نوع از مقابله، یعنی رفتار با تقیه سبب می‌شود تا اساس آزار و اذیت او قطع شود و دشمنی او با کاری مثل کار خودش دفع گردد: «انما کان الصواب فی مقابله من هذه

ادب و حکمت و عقل و تجربه باشد. همین طور از خاندان ریاست؛ چرا که این امر به درستی سیاست «صحة السياسة» کمک خواهد کرد. او به تأثیر ژنتیکی! این امر باور دارد: «لأن العروق عليها تنبت الشجر و قُلْ إصْل طاب أَلَا طاب فرعه». وقتی اصل و نسب درست باشد، فرع هم درست خواهد بود. این بحث‌ها ادامه می‌یابد تا به نکته مورد نظر ما می‌رسد. به نظری وزیر باید قدر دان نعمتی باشد که خداوند به او عنایت کرده و آن همین است که بعد از سلطان بالاترین موقعیت را دارد. بنابراین باید امانت دار باشد و آن را به اهلش که طبعاً سلطان است برساند. در اینجا یک نکته مهم است و آن اینکه اگر وزیری اعتقاد به امامت سلطان و خلیفه ندارد، آیا باز هم باید امانت دار باشد و به وظایفش در قبال او عمل کند؟ به عبارت دیگر وقتی او سلطان را «غاصب» می‌داند، چه باید بکند؟ «إن كان ممن لا یعتقد أمانة من سلطانه، ویری أنه غاصب علی ما فی یده» چه رفتاری باید داشته باشد؟

به نظری این مسئله نباید او را از نصیحت سلطان، یعنی دادن مشورت و هدایت امور در جهت او باز دارد. در واقع میان باور او و عملکرد و انجام وظیفه اش ارتباطی نیست: «فلیس اعتقاده ذلک مما یطلق له غشه، و لا یرخص له فی ترک نصحه لاحوال». او در مقام وزارت قرار دارد و آن را پذیرفته و مشارکت در امور سلطنت را قبول کرده، بنابراین او باید بدین نعمتی که بدو رسیده رفتار مناسب نشان دهد. اگر بین پذیرفتن وزارت و انجام امانت؛ یعنی درست عمل کردن در مقام وزیر مقایسه کنیم، طبعاً اصل وزارت، جرم سنگین تری است که او پذیرفته است. بنابراین حق ندارد حالا که پذیرفته در انجام وظایفش کوتاهی کند. خداوند امر به ادای امانت کرده و این امر عامی است که جز به بیان صریح خداوند، تخصیص نخواهد خورد.

آن‌گاه به روایات اهل بیت استناد کرده و می‌نویسد: «وقد روی عن الصادقین علیهما السلام ما یدل علی أن الامر بذلک عام و هو قولهم: إدوا الامانة و لوالی قتلة أولاد الإنبیاء». نکته دیگر که از جمله نکات دقیق در واقع‌گرایی شیعیان امامی است اینکه با نبود «ائمة العدل» بالآخره «سلطان» باید باشد؛ چرا که اگر نباشد مردم همدیگر را خواهند خورد. مثل سلطان جائر مثل بارانی است که دائماً جاری است؛ هم برای بناها ضرر دارد و سفر را متوقف می‌کند، هم در تولید بیشتر محصولات و فراوانی ارزاق کمک می‌کند. در اینجا به فرمایش امام علی (ع) استناد می‌کند که مردم باید امارت داشتند باشند، خوب یا بد. پرسیدند: خوب را می‌دانیم، فاجر چطور؟ فرمودند این برای مبارزه با دشمن، گرفتن خراج و کوتاه کردن دست ظالم است (ص ۴۰۳).

بدین ترتیب در اینجا دیدگاه شیعه امامیه را در حکومت جائر و همراهی او بیان می‌کند. همان مطلبی که در آن روزگار در آثار فقهی هم مورد نظر بود و طرح می‌شد.

حالت، لان فی مقابلته قطعاً لمادة أذیته، وردعاً له عن معاودته بمثل فعله» (ص ۲۵۸) شاید این اولین بار باشد که به این آیات تفسیر شده و اساساً با این سبک استدلال می‌شود.

وی در جایی از کتاب بحث امر به معروف و نهی از منکر را با تفسیر پیوند می‌زند. در آنجا می‌گوید که آدمی نباید کسی را که با او دشمنی دارد، امر به معروف و نهی از منکر کند؛ کسی را که از سطوت و سلطه او هراس دارد و امیدی ندارد که سخن او را بپذیرد. این اقدامی جاهلانه است «فأن ذلک جهل من فاعله». چیزی شبیه وعظ کردن به آدم کرو مخاطب قراردادن مرده است که هیچ نفعی نمی‌برد و چیزی شبیه آنکه کاری کنیم که درنده به خشم آید و افعی بیدار شود. در اینجا است که امر به معروف و نهی از منکر بلایی از ناحیه این طبقه متحمل خواهد شد که طاقت ندارد. برای همین است که اهل دین و فضل و حکمت و عقل، تفسیر را درست کرده‌اند «و لذلک استعمل اهل الدین و الفضل و الحکمة و العقل التقیة هذه و أمروا بها و أطلقها الله و رساله». پس در زمینه امر به معروف و نهی از منکر و پرهیز از مواقع خطر، روایتی از رسول (ص) و دو نقل از تابعین حسن و سفیان آورده است. روایت رسول (ص) جالب است که به ابو ثعلبه می‌فرماید: الحسنی یا ابا ثعلبه! ائتمروا بالمعروف، و تناهوا عن المنکر، فاذا رأیت دنیا مؤثرة و شحا مطاعاً، و اعجاب کل ذی رأی برأیه، فعلیک نفسک». آن‌گاه این بحث را با تفسیر پیوند زده و دو روایت را نقل می‌کند: «روی عن الصادقین علیهما السلام من أنه: لا دین لمن لا تقیة له. و قال العالم علیه السلام: التقیة دینی و دین آبائی». (ص ۲۷۷).

آخرین موردی که وی به بحث از تقیه می‌پردازد آن است که پس از بیان این آیه که «و المومنون بعضهم اولیاء بعض»، از قاعده مقابل آنکه مراقب از خطر کفار و مخالفان است یاد کرده است. در واقع آدمی باید نسبت به مومنان حس ولاء داشته باشد، اما با مخالفان نه. در حال تقیه نباید این حس خود را نسبت به مخالفان آشکار کند که آنها وی را اذیت کنند: «و حظرها علی المخالفین الا فی حال التقیة». آن‌گاه به آیه تقیه استناد کرده است: «لا یتخذ المومنون الکافرین اولیاء من دون المومنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء إلا أن تتقوا منهم تقاة». (ص ۲۹۱).

۳. همکاری با ظالمان و نظر صادقین (ع)

بخشی از این کتاب در حوزه سیاست و اخلاق سیاسی است. اهمیت دبیری و وزارت در این قسمت مورد توجه قرار گرفته و ارتباط آن هم با بحث «بیان» از دید نویسنده آشکار است. با این حال در این بخش بحث از سیاست جدی‌تر طرح شده است. مسئله وزیر، معیارهای انتخاب وزیر، رفتار او با خلیفه و مسائلی که میان آنان وجود دارد محور اصلی است. نظری آن است که وزیری که انتخاب می‌شود باید اهل



یکی از بحث‌های مورد توجه وی بحث از اختلافات مذهبی است که به نظر وی امری مذهبوم است. او می‌گوید: سزاست که وزیر به رعایا دستور دهد تا از اختلاف در دین و تعصب و نقض اجماع کلمه دستور دهد: ینبغی للوزیر أن یأمر الرعیة بعد منعه ایاهم من الاختلاف فی الدین و التتعصب والتلف باجماع الکلمة و اتفاق النیة و الائتلاف فیها بینهم».

۴. دو بحث اصولی: خبر واحد و نسخ
در این کتاب به مناسبت، چند بحث اصولی هم که ارتباط با بحث الفاظ و دلالات آنها داشته و بیشتر جنبه علمی دارد تا مذهبی آورده شده است. پس از بحث از خبر متواتر و اخبار انبیاء و معصومین، سومین بخش از اخبار را «متواترات خاصه» می‌نامد؛ یعنی اخباری که یک گروه خاص بر نقل آن تواتر دارند. به نظر می‌رسد و البته تصریح نکرده که مقصودش حجیت اخبار متواتر میان شیعه است و دلیل درستی این را تأیید قرآن در مطلبی با استناد به سخن «علماء بنی اسرائیل» آورده و اینکه خداوند «جعل علم العلماء و هم الخاصة، حجة علی العامة». (ص ۹۰). به نظر می‌رسد این مطلب را با استفاده از تعبیر خاصه و عامه که در ادبیات این دوره - مانند فهرست ابن ندیم - برای شیعه و سنی به کار می‌رفته نوشته است.

در مورد خبر واحد نیز سختگیری خاص خود را دارد. وی پس از بحث از تواتر و اخبار انبیاء که با استدلال و معجزه قبول می‌شود و نیز اخبار متواتر خاصه (سه بخش اصلی در اخبار که در مبحث «الخبر» آورده) از «خبر التصدیق» سخن می‌گوید؛ خبری که یک یا دو نفر نقل می‌کنند که نه در حد «تواتر» است و نه «اخبار المعصومین» و صرفاً خبر واحد تلقی می‌شود. به نظر وی خبر واحد در اصول دین که همه انسان‌ها در آن مساویند قابل قبول نیست، اما مردم در معاملات و مکاتبات خود نیازمند آنها هستند و بنابراین در آنجا باید به خبر کسی اعتناء کنند که به او حسن ظن دارند و شهرت به فسق ندارد. او سپس به اختلاف امت در بحث خبر واحد اشاره کرده و ضمن اشاره به اینکه پیامبر (ص) به اخبار این چنینی توجه می‌کرد، بحث بیشتر را به کتاب الحجج خود ارجاع داده است (ص ۹۰-۹۱).

مطبی هم در «نسخ» دارد و در تفسیر آن می‌نویسد: به این معناست که چیزی حرام بوده و سپس حلال شود یا به عکس یا آنکه واجب بوده و وجوب برداشته شود یا به عکس. گروهی حکم اول را می‌دانند و خبر از نسخ ندارند، طبعاً به آنچه می‌دانند عمل می‌کنند. گروهی دیگر از نسخ آگاهند و به آن عمل می‌کنند. همین امر میان آنان اختلاف می‌اندازد؛ مانند مسح بر خفین. شیعه بر این باور است که مسح بر خفین نسخ

شده است، اما «عامه» بر همان امر اول هستند. «متعه» نیز چنین است که عامه تصور می‌کنند نسخ شده است «تزعیم العامة أنها منسوخة»، در حالی که شیعه بر همان امر اول هستند. (ص ۲۳۱). در اینجا به روشنی باور خود را بیان کرده و به کاربرد کلمه عامه در اینجا نیز شاهدهی است بر همان نکته‌ای که دست‌کم دو بار پیش از این به آن پرداختیم.

۵. تکفیر

از دیگر مباحثی که به آن پرداخته شده و آن هم در واقع به تبع سایر مباحث از دل بحث از بیان است، مسئله تکفیر است که در اینجا به آن بخش از این مبحث پرداخته شده که مربوط به کاربرد الفاظ در جای خود است. بحث از تکفیر در اینجا، یک بحث فقهی اعم از اینکه از منظر شیعی باشد یا سنی نیست، بلکه از منظر بحث زبانی و تفاهم و سوء تفاهم است.

این بحث ضمن بحث از «جدل» که یکی از بحث‌های مهم در منطق و بیان است مطرح شده است. وی پس از آنکه از اصول جدل و اسکات و واکنش‌های لازم در برابر هر مرحله از بحث‌های جدلی سخن می‌گوید، به سراغ نکته دیگری می‌آید و این است که گروهی مانند متکلمان اصطلاحات ویژه خود را دارند؛ مثلاً کمیت، کیفیت، مائیت یا همان ماهیت، کمون، تولد، جزء، طفره و مانند اینها. اگر متکلمی با این اصطلاحات با شخصی سخن بگوید که این اصطلاحات را نمی‌شناسد، در اشتباه و از صواب به دور است. فلاسفه قدیم و منطقیین هم چنین هستند که اگر با متکلمان این عصر و اهل این زبان گفتگو کنند، به کاربرد آن اصطلاحات درست نخواهد بود. بدتر از همه این است که کسی با عامه مردم با استفاده از زبان خواص سخن گوید یا فردی شهری با زبان شهری با بادیه نشین سخن بگوید. از جمله اصطلاحات فلاسفه قدیم و منطقیین، سولوجسموس، هیولی، قاطاغوریاست و مانند این است که وقتی با آنها با یک متکلم سخن گفته شود، آنها اصطلاحات یادشده را جز با تفسیر و شرح درک نخواهند کرد. این امر یک نوع سوء عبارت و گرفتگی و نهادن اشیاء در غیر جای خود است. هر گاه که مجبور به صحبت کردن با آنها باشیم، باید با همین مفاهیم، اما با تبدیل آنها به الفاظی که آنها با آن آشنا باشند، این کار را انجام دهیم. برای مثال به جای سولوجسموس بگوییم قرینه یا به جای هیولی بگوییم ماده یا به جای قاطاغوریاست بگوییم مقولات و مانند اینها.

سپس می‌گوید: اما گفتگو با کسی که با کلام آشنایی ندارد و با اوضاع و اصطلاحات اهل آن از الفاظ متکلمین و اصحاب جدل آشنا نیست، نوعی جهل و خطا است.

این نوع بحث لفظی او را به این نکته می‌رساند که «طغام» و «عوام» و کسانی که کلام نمی‌دانند، وقتی الفاظی را که با آن سابقه‌ای ندارند بشنوند و معانی آن را درک نکنند، بسا باورشان چنین شود که گویندگان

تفرقوا و اختلفوا» [آل عمران: ۱۰۳ و ۱۰۵] استناد کرده است.

وی همچنین روی مفهوم جماعت تأکید کرده و آن را بر محور یک «رئیس» می‌داند. اساس «ریاست» هم «اطاعت» است و اساس اطاعت «شریعت». اگر در کسی که از آن شریعت گرفته می‌شود اختلاف باشد، تابعین آن به اختلاف درمی‌غلطند. (ص ۴۲۴ - ۴۲۵). وی روی مفهوم «تودد» میان وزیر و عامه مردم تأکید کرده و تحقق آن را مکمل امر ریاست او از یک طرف و اصلاح اخلاق عمومی، ایجاد ثبات در طبع مردم، تمرکز آنان برای جستجوی منافعشان و پرهیز از حاشیه روی می‌داند (ص ۴۲۵).

آن کلمات را کافردانسته و خونشان را حلال بشمارند. شاهد آنکه برخی از «سفلة العوام»، شهادت به زندیق بودن خلیل [بن احمد] و اصحاب او دادند، آن هم با شنیدن اینکه آنان از «اجناس العروص» صحبت می‌کردند. آنها کلماتی می‌شنیدند که نمی‌فهمیدند و گمان زندیقه‌ای بر آنان بردند. خلیل در این باره شعری هم سروده که نویسنده آن را آورده است (ص ۲۴۳ - ۲۴۵)

وی در باب جهاد هم وقتی از مسلمانان راهزان و مشابه بحث می‌کند، از لزوم جنگ با آنها و مجاز بودن امام وقت به قتل و صلب و قطع کردن دست و پای آنان سخن گفته، اما می‌گوید: به دلیل اینکه شهادتین چیزی است که میان آنان و مسلمانان مشترک است، حق اسیر کردن آنان یا ازدواج با زنانش را ندارند: «لأنَّ الشهادة و ظاهر الملة یجمعنا و ایاهم». از بغات و شورشیان نیز همین گونه سخن می‌گوید (ص ۴۰۹).

۶. وحدت، جماعت

دو نکته را باید در گرایش نویسنده به سیاست در نظر داشت. نکته نخست آن است که وی از خاندانی است که مشابه برخی از خاندان‌های شیعی امامی دیگر همواره در دولت حضور داشتند و دارای مشاغل و مناصب عالی بودند. اینها کسانی بودند که از بدو انقلاب عباسی به دلیل تمایلات شیعی این دولت، در آن مانده بودند و بعدها هم که مسیر عباسی و شیعی جدا شد، کمابیش در قدرت ماندند، هر چند در باطن بر تشیع بودند. از نظر فقهی، امامان به این گروه‌ها اجازه داده بودند که در سیاست رسمی بمانند و از منافع شیعیان دفاع کنند. البته گاه گرفتار عوارض مانند در سیاست می‌شدند که در بیشتر اوقات ربطی به تشیع آنها هم نداشت و مربوط به عروج و سقوط وزراء و وابستگان آنها و بحث مصادره اموال و جزاینها بود.

اما نویسنده که از خاندانی بزرگ و اهل دبیری و وزارت است، طبیعی است که نگاه مثبتی به دولت و حکومت و جماعت داشته باشد. چنین تجربه‌ای مجموعاً به گونه‌ای او را تربیت کرده است که از اتحاد و جماعت سخن گفته و قصد درگیری و ایجاد شورش و مخالفت با حکومت را ندارد. این بحث را بر اساس نمونه‌هایی از باورهای وی بدون آنکه آنها را به تشیع نسبت دهد دنبال می‌کنیم. هر چند چنان‌که گذشت، آموزه‌های امامان تأثیر خاص خود را در این افراد و خاندان‌ها داشته است.

یکی از بحث‌های مورد توجه وی بحث از اختلافات مذهبی است که به نظر وی امری مذموم است. او می‌گوید: سزاست که وزیر به رعایا دستور دهد تا از اختلاف در دین و تعصب و نقض اجماع کلمه دستور دهد: ینبغی للوزیر ان یأمر الرعیة بعد منعه ایاهم من الاختلاف فی الدین و التعصب و التلف باجماع الکلمة و اتفاق النیة و الائتلاف فیما بینهم». سپس به آیه «واعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا» و «ولا تكونوا کالذین