

بررسی نزاع گفتمان‌ها بر سر معانی سیاسی- مذهبی در فضایل الصحابه نسایی مطالعه موردی خلفای راشدین

زهره باقریان^۱

محمدعلی چلونگر^۲

اصغر منتظر القائم^۳

چکیده: فضایل الصحابه نسایی از جمله مهم‌ترین منابع صحابه‌نگاری قرن سوم تا چهارم هجری است که همانند سایر منابع معرفی در حوزهٔ تاریخ، پدیدهای شفاف و خشی نیست که واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی را عیناً بازنمایی نماید؛ بلکه پدیدهای پیچیده و عقیدتی است که حقایق را تحریف و یا پنهان می‌کند. از این رو این دسته از منابع نمی‌تواند بازتابی دقیق و منطبق بر عینت باشد بلکه به نوعی بازنمایی اراده و اندیشه‌های مورخ و تحقیق تأثیر بافت‌های زمانه وی تدوین شده است. اما بازتاب این تفکرات درخصوص روایات مربوط به خلفای راشدین که در برهه‌ای از تاریخ، خود تفسیرساز بوده‌اند پیشتر است. از این رو پژوهش پیش روی درصد است تا براساس روش تحلیل گفتمان انتقادی فر کلاف، به این مسئله پردازد که الگو و نحوه بازنمایی روایات فضایل الصحابه درباره خلفای سه گانه و علی(ع)، بازتاب کدام معانی از گفتمان‌های سیاسی- مذهبی جامعه است؟ بنابراین این پژوهش نوعی تحقیق متن محور است که چگونگی شکل‌گیری قدرت (سیاسی، مذهبی و غیره) در متن را که نسایی با بر جسته‌سازی یک اندیشه و طرد سایر اندیشه‌ها درحقیقت به تقویت آن قدرت پنهان می‌اندیشد، در تاریخ تفسیر و تبیین می‌کند.

واژه‌های کلیدی: صحابه‌نگاری، نسایی، فضایل الصحابه، تحلیل گفتمان انتقادی فر کلاف، خلفای راشدین

۱ دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

۲ استاد دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

۳ استاد دانشگاه اصفهان

qom.1400@yahoo.com

m.chelongar@yahoo.com

montazer5337@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۱۳

تاریخ تأیید: ۹۷/۰۲/۰۸

A Study of the Controversy of Discourses on Political-religious Meanings in *Fazaal al-Sabah* by Nasaie

Zohreh Bagherian¹
 Mohammad Ali Chelongar²
 Asghar Montazer Al-qaem³

Abstract: *Fazaal al-Sabah* by Nasaie is one of the most important writings about the companions of the prophet during 3rd and 4th centuries AH, which, like other epistemological resources in the field of history, is not a transparent and neutral phenomenon, but a complex and ideological phenomenon that distorts or conceals the facts. Hence, such works can not be exact reflection of objectivity, rather they are a form of representation of the will and thoughts of the historian compiled under the influence of context of his time. However, the importance of these thoughts on the traditions of the Rashidun Caliphate, who has been leading thinkers at some point in history is much greater. Therefore, the present study seeks to use Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA) to analyze that model and method of representing of the narratives in *Fazaal al-Sabah* about the Three Caliphs and Ali (AS) reflects which of the meanings of the political-religious discourses of the society. Thus, this is a text-based research that interprets and explains how the formation of power (political, religious, etc.) in the text by Nasaie occur by emphasizing on some thoughts and rejecting other ones, and in fact, seeks to strengthen that hidden power.

Keywords: Writings about the companions of the prophet, Nasaie, *Fazaal al-Sabah*, critical discourse analysis, Fairclough, Rashidun Caliphate

1 PHD student University of Esfahan qom.1400@yahoo.com

2 Professor University of Esfahan (corresponding author), m.chelongar@yahoo.com

3 Professor University of Esfahan montazer5337@yahoo.com

مقدمه

مسئله عدالت صحابه که از مهم‌ترین اعتقادات سیاسی - مذهبی اهل سنت است^۱ منجر به تأثیر آثاری در زمینه شناخت صحابه رسول خدا توسط رجال اهل سنت شد. یکی از نخستین آثار در این زمینه، فضایل الصحابة نسایی است. او از صحابه‌نگاران به‌نام قرن سوم تا چهارم هجری در مصر و شام است. در پایان قرن سوم هجری به‌واسطه فتوحات، جایگاه صحابه نزد اقوام غیرعرب نیز تقویت شد، زیرا آنها اصحاب را واسطه‌های میان رسول الله (ص) و امت و نیز آشنايان به سنت و سیره رسول خدا (ص) می‌دانستند. اما صحابه‌نگاری‌هایی که در مناطق مختلف تدوین شد، تحت تأثیر جریانات فکری - عقیدتی و گاه متأثر از جریان‌های سیاسی شکل‌های مختلفی به خویش گرفت. این جریانات نه تنها در کمیت و حجم کتب صحابه‌نگاری تأثیر مهمی بر جای گذاشت، بلکه در محتوا و روایات این آثار نیز تأثیر نهاد. این جریانات سبب شد تا صحابه‌نگاران در بی‌حل، پاسخگویی و یا مقابله با این اندیشه‌های سیاسی - مذهبی، روایاتی را از اصحاب انعکاس دهند که متناسب با جو سیاسی - فکری زمانه خویش باشد. همچنین از آنجا که صحابه‌نگار باید اوضاع و شرایط پیچیده و انواع رویدادهای درهم تنبیه را در قالب شمار اندکی از واژه‌ها یا جملات روایت کند در نتیجه پای مولفه دیگری چون ذهنیت و بینش راوی نیز به میان می‌آید.^۲

از آنجا که خمیرمایه اصلی منابع صحابه‌نگاری، روایات و احادیث است نقش مؤلف در این دسته از منابع پررنگ‌تر است. یکی از دلایل آن، مسئله جعل حدیث است که به‌طور رسمی از زمان خلیفه سوم آغاز و تا پایان قرن دوم هجری تداوم یافت.^۳ در قرن سوم محدثان بغداد با تعداد زیادی از روایات ساختگی رو به رو شدند و وادر به گزینش این روایات شدند. علاوه بر آن منع حدیث نیز که از زمان وفات رسول خدا آغاز شد، در قرن سوم هجری مورخان و محدثان را با روایاتی با اختلاف در لفظ و یا معنا مواجه ساخت.^۴ با توجه به این شرایط، صحابه‌نگاران علاوه بر گزینش روایات، لفظ و گاه معنای احادیث و روایات را بر اساس علاقه، ارزش‌ها و عقاید درونی خویش برمی‌گردند.

۱ حسن عباس حسن (۱۳۸۳)، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۵۴۳.

۲ مایکل استتفورد (۱۳۸۷)، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نی، ص ۳۶۰.

۳ محمد ابوریه [ابی تا]، اصوله علی السنة المحمدیه، بیروت: موسسه اعلمی، ص ۱۱۸.

۴ سیدرضا مؤدب (۱۳۹۳)، تاریخ حدیث، قم: پژوهشکده المصطفی، ص ۲۲۴-۲۲۳.

حال مسئله این است که این احادیث و روایات بر اساس چه معیارهایی توسط صحابه‌نگاران گزینش و نقل شده‌اند و صحابه‌نگاران در ذکر روایات تاریخی یا حدیث در باب تراجم اصحاب، به بازتاب معانی کدام گفتمان جامعه می‌پردازند و گفتمان نامطلوبی که آنها در متن به طرد و به حاشیه راندن آن می‌پردازند کدام است؟ پاسخگویی به این سؤالات در متن تنها بر اساس رویکرد تحلیل گفتمان امکان‌پذیر است و پژوهش مذکور در بررسی فضایل الصحابة نسایی، از میان بی‌شمار تراجم اصحاب به سبب نفوذ و جایگاه خلفای راشدین و ظهور اندیشه‌های کلامی میان فرق مختلف بر سر حقانیت و مشروعیت خلفاً، از تراجم خلفای راشدین در فضایل الصحابة نمونه‌گیری کرده است. بنابراین پژوهش پیش روی تلاش خواهد کرد تا دیدگاه‌های سیاسی- مذهبی نسایی را که بازتاب مجموعه‌ای از نزاع‌های گفتمانی از جامعه در درون متن است، با الگوی تحلیل گفتمان فرکلاف تفسیر و تبیین نماید. فرکلاف تنافع و تعارض گفتمان‌ها را در یک زمینه سیاسی اجتماعی می‌نگرد و معتقد است فقط تحلیل متن برای رسیدن به تحلیل گفتمان کافی نیست. بلکه نگاهی متنه‌ی اجتماعی دارد^۱ و یک متن را با توجه به عوامل درون‌زبانی (زمینه متن) و عوامل برون‌زبانی (زمینه اجتماعی) بررسی می‌کند.^۲ متن یا گفتمان به مجموعه‌ای از عوامل بیرونی متکی است. بنابراین یک متن علاوه بر بافت درونی به شدت متأثر از شرایط اجتماعی است که متن در آن تولید می‌شود. از این رو ابتدا ساختار اجتماعی سیاسی‌ای که متن در آن تولید شده است تبیین می‌گردد.

نسایی در سال ۲۱۵ ق. در نسا دیده به جهان گشود. سپس جهت فراگیری علم به خراسان، حجاز، مصر، عراق، شام، جزیره و ... سفر کرد و مصر را جهت سکونت برگزید. هنگامی که به درجه فقاهت رسید به رمله رفت، در آنجا از او خواستند که فضایل معاویه را بیان کند، او امتناع ورزید. لذا او را در مسجد جامع مورد ضرب و شتم قرار دادند. به درخواست خودش او را به مکه بردند. در حالی که به علت ضربات واردہ بیمار شده بود تا اینکه در سال ۳۰۳ ق. در مکه^۳ و به نقلی در رمله وفات کرد و در بیت المقدس دفن گردید.^۱

۱ فردوس آقالکلزاده (۱۳۸۵)، تحلیل گفتمان انتقادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۵۸.

۲ همان، ص ۱۵؛ نورمن فرکلاف (۱۳۷۹) تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ج ۱، ص ۸.

۳ ابن کثیر (۱۴۱۱ق)، البدایه و النهایه، ج ۱۱، بیروت: مکتبه المعارف، ص ۱۴۱.

وضعیت سیاسی - مذهبی مصر و شامات در اواخر قرن سوم تا اوایل قرن چهارم هجری

شناسایی فضای تخاصم و غیریتسازی بین گفتمان‌های موجود در قرن سوم هجری نشان می‌دهد که میان دو گفتمان تشیع و سنتن، الگوی جدال و سیز حریان داشت. این جدال از نوع سیاسی - مذهبی بود و به صورت سخت‌افزاری صورت می‌پذیرفت. در یک طرف این نزاع، گفتمان سنت با پشتیبانی قدرت (خلافت عباسی) به عنوان گفتمان سلطه قرار داشت و در طرف دیگر، گفتمان تشیع بود که گاه به عنوان گفتمان مقاومت در برابر گفتمان سلطه قرار می‌گرفت و گاهی نیز با اتخاذ الگوی سیز تلاش می‌کرد تا با حمله به مراکز قدرت، هژمونی سیاسی گفتمان سنت را ساختارشکنی نماید. فشارهایی که در نیمة اول قرن سوم هجری از جانب گفتمان سلطه بر شیعیان عراق و حجاز وارد گردید، منجر به هجرت بسیاری از علویان به سایر سرزمین‌های اسلامی به خصوص مصر شد. از این رو علاوه بر عراق و نواحی مختلف ایران، شیعیان به طور پراکنده در مناطق شبه‌جزیره، شام و مصر نیز می‌زیستند.^۱ دوری مصر از مرکز خلافت باعث توجه برخی از قیام کنندگان علوی شد. و فعالیت‌های تبلیغی آنها در مصر و قیام‌هایی که در اواسط قرن سوم هجری در عراق و ایران روی داد بر تحرک و جنبش شیعیان مصر تأثیر نهاد به طوری که در دوره اول خلافت عباسی شیعه زیدیه در مصر رواج یافت.^۲ رواج تشیع و فعالیت‌های تبلیغی آنها گفتمان سنت را در مصر با خطر مواجه ساخت. تلاش شیعیان در ورود به میدان مبارزات سیاسی در مصر و طرد سنت با دخالت قدرت به شکست انجامید و در سال ۲۳۶ ق. به دستور متوكل، بسیاری از علویان مصر نخست به عراق تبعید و از عراق به مدینه اعزام گردیدند.^۳ از این زمان علویان مصر در آخوندگی می‌کردند.^۴ در پی این ماجرا بخش عظیمی از جمعیت علویان از فسطاط به صعيد رفتند و مترصد فرصتی برای قیام بر ضد عباسیان شدند.^۵ متوكل به منظور طرد شیعیان، طی

۱ همان: همانجا.

۲ محمد ابوزهره [ابی تا]، *تاریخ المذاهب الاسلامیة*، مصر: دارالفکر العربیة، ص ۳۷۱.

۳ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۳۴۷) *مروج الذهب*، ترجمة ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۵۳-۵۵۷.

۴ محمدحسین مظفر (۱۳۹۱)، *تاریخ شیعه*، ترجمه سیدمحمدباقر حجتی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۲۶۱.

۵ عبدالمحیمد عابدین (۱۶۹۱)، *البيان والاعراب عمماً بأرض مصر من الأعراب للمقریزی*، قاهره: عالم الكتب، ص ۱۱۹. اسماعیل سیده کاشف (۱۴۰۶ق)، *مصر في فجر الاسلام من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية*، بیروت: دارالرائد العرب، ص ۱۵۲-۱۵۳.

۶ عبدالرحمن الريطي ممدوح [ابی تا]، *دور القبائل العربية فی صعيد مصر*، قاهره: مکتبة مدبولی، ص ۱۴۲-۱۴۳.

دستورالعملی به استانداران از جمله حاکم مصر دستور داد با علوبیان بر اساس قواعد سخت افزاری برخورد شود.^۱ به رغم محدودیت‌ها و فشارهایی که او در مورد علوبیان اعمال کرد، مذهب تشیع همچنان در حال گسترش بود و در مصر طرفداران بسیاری یافت. در دوره خلافت چندماهه متصر و ضعیت شیعیان بهتر شد. ولی با روی کار آمدن مستعین به سال ۲۴۸ ق. دوباره سرکوب علوبیان آغاز گردید.^۲ طی سالهای ۲۵۰ و ۲۵۱ ق. نیز تعدادی از علوبیان از مصر اخراج شدند.^۳ در سال ۲۵۲ ق. ابن‌ارقط در مصر قیام کرد و چون شکست خورد دستور تبعید او صادر شد.^۴ بنابراین مقابله دو گفتمان شیعه و سنت در مصر به صورت سخت افزاری در جریان بود و گفتمان سنت به عنوان گفتمان سلطه بر گفتمان شیعه به عنوان گفتمان مقاومت سلطط و برتری داشت.

مقارن قرن چهارم ابن طولون امارت مصر را از پیکره دولت اسلامی جدا کرد.^۵ اگرچه علوبیان در دوره طولونیان انگیزه دستیابی به قدرت را در سر داشتند و بیشترین قیام‌های علوبی از جمله بغا ال‌اکبر،^۶ ابن ارققط^۷ و بغا الاصغر^۸ در این دوره شکل گرفت، لکن احمد بن طولون با علوبیان برخوردي نرم همراه با مدارا داشت. نتیجه سیاست مدارای طولونیان با علوبیان این بود که استراتژی شیعیان در میدان مبارزات سیاسی تغییر کرد و قیام‌ها و فتنه‌های آنان متوقف

۱ کندي در ولاة مصر اين دستورالعمل را به منتصر نسبت می‌دهد؛ نک: ابی عمر محمد بن یوسف کندي (۱۳۷۹)، تاریخ ولاة مصر، تحقیق دکتور حسین نصار، بیروت: دارالصادر، ص ۲۳۰. مقریزی نیز به نقل از کندي صدور این دستورالعمل را در زمان منتصر می‌داند؛ نک: مظفر، همان، ص ۲۶۴. ولی با توجه به رفتاری که منتصر نسبت به علوبیان در پیش گرفت و همچنین با توجه به اینکه دوره زمامداری منتصر چندماه بیش نبود، همان‌طور که مؤلف تاریخ شیعه منذکر شده است، این دستورالعمل با شیوه و رفتار او با علوبیان سازگار نیست. بنابراین دستورالعمل باید در زمان متوكل صادر شده باشد.

۲ کندي، ولاة مصر، ص ۲۲۹.

۳ همان، ص ۲۳۰.

۴ همان، ص ۲۲۲ - ۲۲۴.

۵ حسن حسین زاده شانهچی (۱۳۸۶)، اوضاع سیاسی اجتماعی و فرهنگی شیعه در غربیت صغیری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۶۹.

۶ کندي، همان، ص ۲۱۲ - ۲۱۱؛ سیده کافش، همان، ص ۱۵۵؛ مددوح، همان، ص ۱۴۱. ۷ کندي، همان، ص ۲۰۳ - ۲۰۴؛ مقریزی (۱۴۲۲)، المواقع والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، ج ۴، تحقیق ایمن فؤاد، لندن: مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامي، ص ۳۸۵.

۸ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۹۸۹)، مروج النہب فی معادن الجوهر، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تحقیق شارل پلا، بیروت: الشرکة العالمية، ص ۶۹۰؛ کندي، همان، ص ۲۱۲؛ عزالدین بن اثیر (۱۹۶۵)، الکامل فی التاریخ، ج ۷، بیروت: دار صادر، ص ۲۱۷.

شد.^۱ بنابراین وجود عباسیان به عنوان دشمن مشترک طولانیان و علویان منجر به برگزیدن استراتژی سازش طولانیان با شیعیان مصر شد. با این حال، حاکم طولونی نسبت به کسانی که در شمال غربی مصر و صعيد اقصی قصد قیام داشتند بی تفاوت نبود.^۲ بنابراین آنچه گفتمان شیعه را در اوآخر قرن سوم از حاشیه به میدان مبارزات گفتمانی در مصر کشاند، اقدامات سخت‌افزاری آنها بود که منجر به خروجشان از گفتمان مقاومت شد. به طوری که شیعیان مصر در اوآخر قرن سوم هجری در میدان مبارزات گفتمانی برای اظهار عقاید خود بسیار جسورانه عمل می‌کردند.^۳ بدین ترتیب معانی گفتمان شیعه در مصر وارد میدان مبارزات گفتمانی شد. شاید به همین جهت باشد که در عصر غیبت صغری که ارتباط شیعیان با امام از طریق نواب اربعه یا سفرای چهارگانه امکان‌پذیر بود، یکی از وکلای امام دوازدهم به سرزمین مصر اعزام می‌شود که این مسئله حاکی از گسترش گفتمان تشیع امامیه در مناطق یاد شده است.^۴ منازعات مذهبی شیعیان و اهل سنت در قرن سوم و چهارم هجری و خطر گسترش تفکر شیعی باعث شد عباسیان به عنوان نماینده گفتمان سنت برای مبارزه با گفتمان شیعه، به منظور هژمونی شدن ایدئولوژی سنت به تمرکز روی آورند و تمامی مکاتب کلامی و فقهی غیرشیعی را به عنوان مذهب غیررسمی مطرح سازند.^۵ این تنش‌های مذهبی در بین ادبی شیعی و غیرشیعی نیز جریان یافت.^۶ به عبارت دیگر گفتمان سنت که شیوه جدال سخت‌افزاری با شیعه را ناکارآمد دید، تلاش کرد این تنازعات را از عرصه قدرت و پیش گرفت و از فضایل حضرت علی و مذمت امویان سخن گفت و حتی در سال ۲۴۸ ق. به فکر صدور فرمانی برای لعن معاویه بر منابر اقتاد؛ اما وزیرش او را از شورش اهل تسنن به

۱ مددوح، همان، ص ۱۵۱.

۲ ابو محمد عبدالله بن محمد بلوی [ابی تا]، سیره /حمد بن طولون، به کوشش محمد کردعلی، قاهره: مکتبة الثقافة الدينية، ص ۶۴-۶۲، عبدالمجید عابدين، همان، ص ۱۲۰-۱۲۱.

۳ کندی، همان، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ ابن اثیر، همان، ج ۷، ص ۲۶۳-۲۶۴.

۴ ابن خلدون، (۱۳۶۶) تاریخ، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۶.

۵ سید عبدالله حسینی (۱۳۹۴)، تعامل شیعیان امامیه با دیگر مسلمانان در سه قرن اول هجری، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ص ۶۲.

۶ ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۰)، الاغانی، به کوشش عبدالستار احمد فراج، ج ۷، بیروت: دارالثقافة، ص ۱۷۲؛ شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله حموی [ابی تا]، معجم البلدان، ج ۲، تهران: مکتبة الاسدی، ص ۳۶۱.

هراس انداخت.^۱ این گزارش نشان می‌دهد که در اواخر قرن سوم هجری گفتمان تشیع از حاشیه به میدان مبارزات گفتمانی وارد شده و شیوه طرد سخت افزاری او ناممکن است و دیگر آنکه، مهم‌ترین چالش جدی شیعه، غیریت خرد گفتمان عثمانی است و خلافت عباسی که در اوایل قرن سوم هجری (عصر متوكل) در چارچوب هژمونی گفتمان عثمانی تلاش می‌کرد در اواخر این قرن و با روی کار آمدن معتقد عباسی به جهت رشد و گسترش گفتمان تشیع، چاره اقتدار خویش را در طرد و به حاشیه راندن گفتمان عثمانی دید. اما شیعیان در این زمان تلاش نمودند تا با نفوذ به مراکز قدرت، پشتیبانی خلافت را به دست آورند. برای نمونه ابن فرات به عنوان یکی از خاندان‌های شیعه در به حکومت رسیدن مقنن عباسی نقش مهمی ایفا کرد و به مقام وزارت مقنن عباسی دست یافت. در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان بیان کرد که عرصه سیاست، عرصه منازعه بین گفتمان‌ها برای تثیت و غلبه بر دیگران است و زمانی که گفتمانی مسلط شد و جایگزین‌ها و رقبای خود را طرد کرد، گفتمان عینی می‌گردد.^۲ و به معنایی دیگر^۳ گفتمان رسوب می‌کند. با این توضیحات، این گفتمان سنت است که تا اواخر قرن سوم هجری در عراق و مصر با روش سخت افزاری رسوب می‌کند و یا عینیت می‌یابد و گفتمان تشیع به عنوان گفتمان غیرفعال و سرکوب شده در حاشیه قرار دارد. در اواخر قرن سوم در اثر تنازع سخت افزاری بین دو گفتمان شیعه و اهل سنت، گفتمان شیعه، طی مفصل‌بندی جدید به استراتژی سازش با قدرت روی می‌آورد و تلاش می‌کند با دستیابی به مراکز قدرت، گفتمان سنت را ساختارشکنی نماید. زیرا تنها این سیاست است که می‌تواند گفتمان‌های تثیت شده را متزلزل سازد.^۴ از این رو شیعیان به مراکز قدرت نزدیک می‌شوند و قدرت نیز متقابلاً استراتژی سازش را بجای سرکوب بر می‌گزینند. تلاش شیعیان در دستیابی به مراکز قدرت را می‌توان در چارچوب هژمونی سیاسی—مذهبی تعبیر کرد که سرانجام به تأسیس دولت‌های شیعه در اوایل قرن چهارم هجری در مصر و شام و عراق انجامید و شیعیان به لحاظ سیاسی بر بسیاری از سرزمین‌های اسلامی هژمونی یافتد. به لحاظ نرم افزاری نیز در اوایل قرن چهارم هجری این اختلاف‌ها از مرز گفتار و رد عقاید یکدیگر تجاوز نمی‌کرد. در

۱ سیوطی (۱۴۰۸/۱۹۸۸ق)، تاریخ خلفا، دارالکتب العلمیه بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۷۹.

۲ مایکل پین (۱۳۸۰)، لاکان، دریدا، کریستو، ترجمه پیام بزدانجو، تهران: نشر مرکز، ص ۱۹۶.

۳ از منظر لاکلاموفه گفتمان رسوب می‌پذیرد:

E. Laclau (1990), *New reflections on the revolution of our time*, London: Verso, p. 34.

۴ عباس منوچهری (۱۳۹۳)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران: سمت، ص ۱۳۰.

واقع آنچه اهل سنت را بیشتر آزار می‌داد افراط برخی از شیعیان در دشمن بر خلفا بود.^۱ در اواخر قرن سوم اگرچه بر سر جانشینی رسول خدا و دیگر موضوعات فرعی اختلاف‌ها و تضادهای ریشه‌ای بین دو گفتمان شیعه و سنی وجود داشت، اما این اختلاف‌ها از مرز گفتار و طرد عقاید یکدیگر فراتر نمی‌رفت و در بین حامیان گفتمان سنت به استثنای خرد گفتمان عثمانیه، کسی دشمن علی(ع) نبود و در مجموع از ایشان با احترام یاد می‌شد.^۲ بنابراین در اوایل قرن چهارم، این شیعیان بودند که به معانی اصلی گفتمان سنت حمله می‌کردند. از این رو وقتی حکومت یک شخص شیعی را به جرم مذهب تعقیب می‌کرد موضوع علی(ع) را مطرح نمی‌ساخت بلکه عنوان مجازات، دشمن به دو خلیفه اول بود.^۳ حتی حنبیلیان و شافعیان در کنار شیعیان در بغداد و سایر سرزمین‌های خلافت در کنار هم می‌زیستند و گاه با هم به سبیز می‌پرداختند و گاه از در آشتی در می‌آمدند. برخی از علمای اهل سنت در مراسم شیعیان از جمله در عزای امام حسین شرکت کرده، نوحه می‌خوانند و خاک بر سر می‌افشانند.^۴

گفتمان سیاسی- مذهبی دیگری که در چارچوب هژمونیک شدن خویش در مصر به منازعات هژمونیک مشغول بود، گفتمان شافعی است. گسترش مذهب شافعی در زمان خود او (۱۵۰-۲۰۴ق.) آغاز شد و تا قرن چهارم هجری به اوج خود رسید و در عراق و مصر و دیگر مناطق پیروانی یافت.^۵ از این رو احمدبن طولون به برخی از شاگردان شافعی اجازه تدریس در مسجد جامع فسطاط را داد.^۶ از آنجا که مذهب شافعی مذهبی میانمرو بود، از این رو در بلاد اسلامی رواج یافت و در سال ۲۵۴ق. توسط عبدالله محمدبن ادريس قریشی در مصر بنیان نهاده شد.

ارادت شافعی به علی بن ابی طالب سبب شد تا شافعیان جز در مواقعي که آلت دست خلفا قرار می‌گرفتند از مخالفان جدی شیعیان محسوب نشوند و در اواخر قرن سوم تا چهارم هجری زندگی مسالمت‌آمیزی را در کنار یکدیگر داشتند.^۷ اگرچه بین شافعیان و شیعیان بر

۱ آدام متز (۱۳۶۲)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ج ۱، ترجمه علیرضا ذکاوی، تهران: امیر کبیر، ص ۸۲.

۲ سیدحسن موسوی (۱۳۸۱)، زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد، قم: بوستان کتاب، ص ۶۷.

۳ آدام متز، همان، ج ۱، ص ۸۲.

۴ عبدالجلیل رازی قزوینی (۱۳۷۱)، النقض، ج ۲، تصحیح میرجلال الدین حسینی (محدث) ارمومی، تهران: انجمن آثار ملی، صص ۳۷۱-۳۷۳؛ ۴۰۳-۴۰۱.

۵ عبدالله احمدیان (۱۳۷۵)، تجزیه و تحلیل زندگانی محمدبن ادريس شافعی، تهران: احسان، ص ۲۶۹.

۶ عبدالرحیم غنیمه (۱۳۸۵)، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه دکتر نورالله کساوی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۷۷.

۷ سیدحسن موسوی، همان، ص ۶۱.

سر جانشینی رسول خدا و برخی موضوعات فرعی تضادهایی وجود داشت، اما این اختلاف‌ها تنها در حد طعن و رد عقاید همدیگر خلاصه می‌شد و تنافع معنایی به صورت نرم‌افزاری جریان داشت. گفتمان شافعی به حذف فیزیکی شیعه نمی‌پرداخت. شیعیان نیز در مقام عمل در حذف گفتمان شافعی از طرد سخت‌افزاری بهره نمی‌گرفتند. بنابراین در اوآخر قرن چهارم هجری دو گفتمان شیعه و شافعی نسبت به سایر گفتمان‌ها در مصر برجسته‌تر شدند.

اما در سرزمین شام، در اوآخر قرن سوم هجری نزاع گفتمانی بین دو گفتمان شیعه و عثمانی در جریان بود. خرده گفتمان عثمانی در نزاع سیاسی-مذهبی خویش با گفتمان شیعه، ضمن بر جسته‌سازی معاویه به طرد علی(ع) می‌پرداخت، تا آنجا که وقتی نسایی در اوایل قرن چهارم هجری وارد شام شد، عثمانیان شام در مقابل خصایص امیرالمؤمنین، از او خواهان نگارش کتاب و یا بیان روایتی در فضایل معاویه شدند.^۱ این مسئله نشان می‌دهد که برخلاف مصر که این نزاع از نوع نزاع بین گفتمان تشیع و تسنن و بر سر قدرت سیاسی شکل می‌گیرد در سرزمین شام نزاع گفتمانی بیشتر بر سر مسئله خلافت علی(ع) در جریان است. طرد معاویه و حمایت از علی(ع) توسط نسایی در شام نشان می‌دهد که گفتمان شافعی اگر در مسئله خلافت و امامت با شیعه هم رأی نیست، ولی در طرد معاویه و اذعان به فضایل علی(ع) بر اساس گفتمان شیعه عمل خواهد کرد. بنابراین در اوآخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری سه گفتمان سیاسی-مذهبی در سرزمین مصر و شام در جهت هژمونی شدن خویش تلاش می‌کنند.

تفسیر متن

وجود قوانین، احکام و دستورالعمل‌های صریح سیاسی در باب جامعه، قدرت سیاسی، حاکمیت و غیره قطعاً گفتمان سیاسی را در اسلام با گفتمان مذهبی پیوند می‌زند و منجر به بروز گفتمان واحدی بنام گفتمان سیاسی-مذهبی می‌گردد که طی قرون چهارم تا پنجم هجری بر سر مفاهیمی چون انتخاب امام، سلسله مراتب خلافت و فضل و برتری خلفاً بر یکدیگر معانی متفاوتی را در اجتماع تولید کرد و پاسخ‌های متفاوت به این مفاهیم، گفتمان‌های متعددی را حول گفتمان سیاسی-مذهبی اسلام به وجود آورد. هر کدام از آنها در جهت بر جسته‌سازی معنای مورد نظر خویش و طرد سایر گفتمان‌ها مفصل‌بندی متفاوتی را

۱ ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۱۱، ص ۱۲۴.

ارائه کردند. فرکلاف معتقد است این نزاع‌های گفتمانی از سطح جامعه در متن انکاس می‌یابد. بازتاب تنازع گفتمان‌ها بر سر معانی سیاسی را با کمک دو مفهوم طرد و برجسته‌سازی در متن بررسی خواهیم کرد.

بازتاب نزاع‌های گفتمانی بر سر معانی سیاسی در فضایل الصحابه

بازتاب نزاع بر سر معنای امامت: نزاع بین دو گفتمان تشیع و تسنن از تقابل بر سر معنای امامت آغاز شد. در گفتمان سیاسی- مذهبی اهل سنت خلافت از مناصبی است که قدرت خود را از امت می‌گیرد و بر همه اعمال می‌کند که برای نخستین بار هنگام بیعت با ابوبکر این معنا از امام متداول گردید.^۱ ولی شیعیان با استناد به واقعه غدیر انتخاب امام را از حقوق انحصاری رسول خدا دانسته و شالوده اصلی فلسفه سیاسی خویش را که مبنی بر امامت منصوص الهی بود، ارائه کردند. بررسی تراجم خلفای سه گانه و علی(ع) در فضایل الصحابه نیز بازتابی از این تقابل گفتمانی در متن است. نسایی در معنای امامت به‌واسطه دو مفهوم خلیفه و بیعت به گفتمان اهل سنت نزدیک می‌گردد و در مقابل به ساختارشکنی نشانه‌های گفتمان تشیع در امامت منصوص الهی می‌پردازد.

برجسته‌سازی امامت اختیاری در فضایل الصحابه: مسلمانان در رأی رسول خدا در باب خلافت به سه دسته تقسیم می‌شوند: (۱) برخی معتقدند رسول خدا هرگز جانشینی برای خویش معین نکرد بلکه آن را در اختیار مسلمانان قرار داد؛ (۲) گروه دوم معتقدند رسول خدا به صراحة جانشین خویش را معرفی کرده است؛ و (۳) این گروه بر این باورند که رسول خدا تلویحاً (نه صراحة) به برخی صحابه اشاره کرده است و این دلالت بر آن دارد که حضرت آنان را نامزد کرده تا مسلمانان از میان آنها هر کس را که مناسب می‌دانند برگزینند.^۲

به منظور بازیابی ایدئولوژی نسایی در فضایل الصحابه در خصوص مسئله انتخاب امام به تفسیر روایات متن روی می‌آوریم. نسایی در روایتی از عایشه می‌آورد: «رسول خدا وفات کرد در حالی که کسی را جانشین نگذاشت. همچنین رسول خدا می‌فرمود: من اگر کسی را جانشین می‌گذاشم ابوبکر و عمر را برابر می‌گزیدم». ^۳ از بخش نخست روایت به‌دست می‌آید که نسایی

۱ حسن عباس حسن، همان، ص ۵۵۱.

۲ همان، ص ۵۶۰.

۳ احمد بن شعیب نسایی (۱۹۸۴) فضایل الصحابه، مغرب: دارالثقافة، ص ۶۲.

با تکیه بر قول عایشه، صراحتاً به انتخابی بودن خلیفه رأی داده و مسئله انتخاب جانشین توسط رسول خدا را طرد می‌کند. بنابراین به اعتقاد وی رسول خدا انتخاب خلیفه را به اختیار امت واگذاشته است. اما نسایی روایت عایشه را با استناد به روایتی به نقل از رسول خدا ادامه می‌دهد که در این بخش از روایت، با واژه «لو» به معنای «اگر» مواجهیم. «لو» یکی از ارادات شرط غیرجائز است که بر دو فعل ماضی وارد می‌شود و معنای محقق نشدن شرط در زمان گذشته را می‌رساند. کاربرد واژه «لو» در روایت نشان از آن دارد که نسایی علاوه بر آنکه قطعیت اختیار در انتخاب خلیفه را مطرح می‌کند و مسئله نص و انتخاب خلیفه توسط خدا و رسولش را طرد می‌کند متعاقباً مسئله انتخاب علی(ع) به واسطه نص در گفتمان تشیع را نیز به حاشیه می‌راند. به عبارت دیگر به اعتقاد نسایی اگر چه نصی بر خلافت صورت نگرفته است، در صورت تحقق این مسئله، رسول خدا تلویحًا به خلافت ابوبکر و عمر اشاره کرده‌اند. بنابراین نسایی در مسئله رأی رسول خدا صراحتاً نص در خلافت را به واسطه قید شرط «لو» رد کرده، به اختیار در مسئله امامت رأی قاطع می‌دهد.

انکاس واقعه سقیفه به واسطه سالم بن عیید در فضایل الصحابة نیز به نوعی ماهیت ایدئولوژیکی متن حول معنای امامت را نشان می‌دهد زیرا نسایی با گزینش چنین روایتی، بر مسئله انتخاب امام توسط مردم تأکید دارد «...در سقیفه...او (عمر) با ابوبکر بیعت کرد و از مردم خواست که بیعت کنند و مردم نیز با او بیعت کردند». نسایی با نقل این روایت به نقش مردم در انتخاب ابوبکر و بیعت آنها در تحقق خلافت ابوبکر تأکید می‌کند و با ذکر این روایت، مسئله اختیار در انتخاب امام را به عنوان گفتمانی مطلوب می‌پذیرد.

بررسی مشروعيت فقهی- سیاسی در فضایل الصحابة و راههای اثبات امامت

با توجه به معنای امامت در فقه سیاسی شیعه، مشروعيت خلیفه نیز بر اساس نص قابل اثبات است. در حالی که گفتمان اهل سنت امر حکومت را از منظر اختیار عامه می‌نگرد و طبعاً مشروعيت حکومت و حاکمانی که متصدی آن هستند را به مقبولیت افراد جامعه وابسته می‌داند. در فقه اهل سنت اشکال خاصی از حکومت در مرحله استقرار دارای مشروعيت است که در یک جمع‌بندی کلی به انواع بیعت تفسیر می‌شود: (۱) بیعت امت اسلامی و (۲) بیعت اهل حل و عقد که هر کدام از این دو قسم می‌تواند به دو صورت تحقق یابد که

۱ همان، ص ۵۶.

عبارت‌اند از: (۱) اجماع جمهور یا اکثریت اهل حل و عقد یا اجماع امت؛ و (۲) رأی یا پذیرش شماری محدود از اهل حل و عقد یا امت.

بررسی روایات فضایل الصحابه نشان می‌دهد که نسایی در مسئله مشروعيت علاوه بر اختیار در مسئله امامت، بیعت مردم با حاکم را مهم‌ترین عامل مشروعيت فقهی در نظر می‌گیرد. علاوه بر آن بر نقش گروه نخبگان نیز تحت عنوان حل و عقد در بیعت مردم تأکید می‌ورزد. مهم‌ترین روایتی که ایدئولوژی نویسنده در مورد مشروعيت فقهی - سیاسی را در متن به نمایش می‌گذارد در همان روایت سالم بن عبید از ماجراهای سقیفه نهفته است: «...انصار در روز سقیفه گفتند امیری از شما و امیری از ما عمر گفت: دو شمشیر در یک غلاف جای نمی‌گیرد پس عمر دست برد به سمت ابوبکر و گفت چه کسی این سه خصوصیت را دارد: در آیه «اذ يقول لصاحبہ» همراه پیامبر کیست؟ در «اذھما فی الغار» مقصود از هما در قرآن چه کسانی هستند و در «ان الله معنا»، مقصود از معنا با چه کسی است. بنابراین با ابوبکر بیعت کرد و از مردم خواست که بیعت کنند و مردم نیز با ابوبکر بیعت کردند.^۱

نسایی با نقل این روایت در مسئله انتخاب ابوبکر بر بیعت دو گروه تأکید دارد. او با ذکر نقش عمر در بیان فضایل ابوبکر و آگاه ساختن مردم در انتخاب افضل، به جایگاه اهل حل و عقد اشاره می‌کند. همچنین بیعت مردم با ابوبکر در شورای سقیفه را عامل مشروعيت فقهی سیاسی او به عنوان خلیفه به شمار می‌آورد.

بنابراین نسایی در روایت سقیفه بنی‌سعده به انواع مشروعيت ابوبکر از جمله بیعت اهل حل و عقد و بیعت امت (اجماع) می‌پردازد و با انعکاس این روایت ضمن تأکید بر مشروعيت خلافت ابوبکر بر اساس اجماع همگانی، در واقع مشروعيت حاکم خارج از مقوله بیعت را طرد می‌کند. وی حتی برخی از روایات تاریخی در چارچوب گفتمان تشیع که از عدم بیعت علی(ع) و عباس با ابوبکر حکایت دارند را طرد کرده است و بر اجماع در بیعت با شیخین تأکید دارد. مهم‌ترین روایتی که نسایی در اثبات این ادعا در فضایل الصحابه نقل می‌کند، روایتی است از ابن عباس که در آن عباس و علی(ع) هر دو در تشیع جنازه خلیفه دوم شرکت دارند و علی(ع) پس از درخواست رحمت برای عمر بر مشروعيت دو خلیفه نخست تأکید می‌کند: «من دوست دارم خدا تو را با دو همراهت قرار دهد زیرا من از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: من و ابوبکر و عمر رفیم، من و ابوبکر و عمر داخل شدیم. من و

^۱ نسایی، همانجا.

ابوبکر و عمر خارج شدیم و من گمان می‌کنم که خداوند تو را با آن دو نفر قرار دهد.^۱ تفسیر این روایت دو معنا را در جهت ایدئولوژی نسایی بازتاب می‌دهد. نخست آنکه به مقام ابوبکر در کنار رسول خدا و همنشینی با او در زمان حیات و پس از آن توسط علی اشاره می‌کند، به طوری که آگاهی علی(ع) از چنین جایگاهی ادعای عدم بیعت با ابوبکر توسط او می‌کند، و دیگر آنکه اندیشه عدم بیعت برخی از کبار اصحاب رسول خدا با ابوبکر را به حاشیه می‌راند و اجماع در بیعت با خلیفه اول را اجماع عام به شمار می‌آورد.

بنابراین نسایی در مسئله مشروعيت فقهی- سیاسی خلیفه، با بیان روایات تاریخی و گرینش احادیث رسول خدا در جهت ایدئولوژی خویش به برجسته‌سازی گفتمان سیاسی اهل سنت به عنوان گفتمانی مطلوب می‌پردازد. البته روش و عملکردی که نسایی در اثبات مشروعيت حاکم به آن متول می‌گردد ایدئولوژی وی را به سوی خرده گفتمان شافعی نزدیک می‌سازد.

شافعی در بیان روش‌شناسی فقه سیاسی بر مراحلی هفت گانه تأکید دارد که این روش از کتاب آغاز می‌گردد و مراحل بعده آن شامل سنت پیامبر، اجماع صحابه، قیاس بر کتاب، قیاس بر سنت، قیاس بر اجماع و اجتہاد به رأی است.^۲ نکته حائز اهمیت اینجاست که فقه سیاسی اهل سنت عمدتاً زیر سلطه حیات صحابه قرار می‌گیرد^۳ و چون قلمرو سیاست [از منظر اندیشه اهل سنت] فاقد هرگونه نص صریح از کتاب و سنت است، اجماع و قیاس دو اصل اساسی تلقی می‌شوند که ستون نظریه اهل سنت در خلافت را تشکیل می‌دهند.^۴

نسایی نیز در مسئله مشروعيت حاکم با تکیه بر روایت سالم بن عبید از سقیفه به بازتاب این روش پرداخته است. او علاوه بر آنکه بر اجماع صحابه از جمله عمر در انتخاب ابوبکر تأکید می‌ورزد در اثبات مشروعيت خلافت وی به سخنانی از خلیفه دوم اتكا می‌کند که این سخنان قیاسی بر مشروعيت خلیفه به واسطه قرآن است. به عبارت دیگر یکی از مهم‌ترین عامل مشروعيت خلیفه را به واسطه قیاس بر کتاب به اثبات می‌رساند.

طرد اندیشه امامت الهی در فضایل الصحابه

۱ نسایی، همان، ص ۶.

۲ داود فیرحی (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعيت در اسلام، تهران: نشر نی، ص ۲۴۳.

۳ نسایی، همانجا.

۴ همان، ص ۲۴۵.

تفسیر متن نشان می‌دهد که نسایی علاوه بر آنکه در مسئله امامت و راههای مشروعیت آن، گفتمان شافعی را از میان گفتمان اهل سنت ملاک اعتبار قرار داده است و روایاتی را در متن در جهت برجسته‌سازی آن گزینش و نقل می‌کند، روایاتی را نیز در جهت به حاشیه راندن معنا و مفهوم امامت در گفتمان شیعه به عنوان گفتمانی «غیر» اختصاص می‌دهد. وی با اولویت‌بندی و یا تاکتیک ساختاری در نقل روایات تلاش می‌کند به ساختارشکنی گفتمان شیعه در مسئله امامت پردازد.

گفتمان شیعه در مسئله امامت بر این اصل تأکید دارد که هرگز نمی‌توان امر امامت را به مکلفین واگذشت زیرا انتخاب امام به اختیار مردم نتایج بسیاری دارد و احتمال چنین امری از حکمت خداوند به دور است.^۱ او برای به حاشیه راندن این تفکر در گفتمان شیعه ماجراهی غدیر را با سوگیری ایدئولوژیکی گزینش و روایت می‌کند: «زید بن ارقم نقل می‌کند که وقتی رسول خدا از حجۃ‌الوادع بر می‌گشت و بر غدیر خم وارد شد دستور داد درخت‌هایی را که در آن مکان بودند جمع کنند یا قطع نمایند. سپس فرمود: من دعوت شدم و خوانده شدم و اجابت کردم. من در میان شما دو چیز گرانیها را به یادگار می‌گذارم که یکی از دیگری بالارزش‌تر است یکی کتاب خدا و دیگری عترت و اهل بیت‌ام. این دو از هم جدا نمی‌شوند تا اینکه بر من در روز قیامت بر حوض وارد شوند. سپس فرمود: خدا مولای من است و من ولی هر مؤمنی هستم. پس دست علی را گرفت و گفت: هر کس من ولی او هستم، این علی مولای اوست. خدایا دوست بدار کسی را که او را دوست می‌دارد و دشمن بدار کسی را که او را دشمن می‌دارد...».^۲

معنای این روایت از ساختار ایدئولوژیکی متن برداشت قابل فهم است. در این روایت به سه حدیث از رسول خدا اشاره شده است. حدیث ثقلین و حفظ احترام اهل بیت، حدیث غدیر و نهایتاً روایتی که دوستداران او را دوست خدا و دشمنان او را دشمن خدا به شمار می‌آورد. نسایی اصل واقعه را نمی‌تواند مورد انکار قرار دهد. بنابراین در توجیه حدیث غدیر بر اصل دوستی و مودت با اهل بیت رسول خدا تأکید می‌ورزد، زیرا اگر به معنا و مفهوم حقیقی حدیث اعتراف کند در واقع مشروعیت خلافت از دیدگاه شیعه در مسئله نص را پذیرفته است. از این رو با اولویت‌بندی کردن نقل احادیث رسول خدا، ابتدا به ارزش و جایگاه اهل بیت و عترت ایشان نزد

۱ یوسف ابیش (۱۹۹۰)، *الامام والامامة عند الشيعة*، بیروت: دارالحمراء، ص ۸.

۲ نسایی، همان، ص ۸۱.

رسول خدا اشاره دارد. سپس به سفارش رسول خدا در حفظ حرمت آنان تأکید کرده، پس از چنین مقدمه‌ای به حدیث غدیر می‌پردازد و نهایتاً بر بیان دوستی خداوند با دوستداران علی و دشمنی با دشمنان حضرت تأکید می‌کند. چینش ساختاری روایات و اولویت‌بندی آنها در جمله، چنین ایدئولوژی را از متن به مخاطب منتقل می‌سازد که رسول خدا بر اساس جایگاه اهل بیت بر دوستی و ولایت علی^(ع) در غدیر تأکید نمود که این ولایت نه ولایت سیاسی بلکه به معنای تولی و دوستی است. از همین رو، در ادامه به سخن رسول خدا اشاره دارد که در آن دوستی با علی را دوستی با خداوند به حساب می‌آورد. از این رو می‌توان چنین برداشت کرد که نسایی حدیث غدیر را به میراثی صرفاً اخلاقی یعنی در چارچوب برخورد اخلاقی رسول خدا با اصحاب خویش تبدیل کرده است و از پذیرفتن دلالت حدیث پرهیز می‌کند. او در روایتی دیگر واقعه غدیر را به ماجراهی شخصی که میان علی^(ع) و برخی از مسلمانان یمن به‌وقوع پیوست، مرتبط می‌سازد: «ابن عباس از بریده نقل می‌کند که همراه علی به سوی یمن خارج شدم. یک ظلمی از علی دیدم نزد رسول خدا آمد و این ماجرا را بازگو کردم و به بدگویی از علی پرداختم. دیدم رسول خدا رنگ رخسارش تغییر کرد و گفت: ای بریده آیا من نسبت به مؤمنین در نفس و جانشان اولی نیستم... هر کس من و لی او هستم علی مولا و ولی اوست». بنابراین بیان حدیث غدیر در چینش ساختاری و اولویت‌بندی روایی در فضایل الصحابة در جهت اثبات امامت و مشروعیت علی^(ع) نیست. بلکه نسایی با ارتباط دادن حدیث غدیر به ماجراهی شخصی در صدد است این حدیث را در حد یک حدیث تشریفاتی پیامبر با علی تنزل بخشد. به عبارتی پس از اختلاف تعدادی از مسلمانان در تقسیم غنایم یمن حضرت در پایان حجۃ‌الوادع به ارزش اهل بیت خویش (حدیث ثقیلین) اشاره می‌کند. سپس به ولایت علی (وسایر اهل بیش) می‌پردازد و در پایان دوستی با علی را دوستی با خدا و دشمنی با او را دشمنی با خدا به شمار می‌آورد. از این رو ایدئولوژی نسایی در بیان حدیث غدیر در جهت طرد معنای امامت منصوص الهی و بی اعتبار ساختن گفتمان نسایی شیعه در مسئله مشروعیت خلافت علی^(ع) در واقعه غدیر است.

نزاع بر سر سلسله مراتب خلافت و افضلیت خلفا

درباره این دال سیاسی نیز نسایی متأثر از گفتمان شافعی است. او به رغم احترامی که برای علی^(ع)

۱ نسایی، همان، ص ۷۹.

قابل است، ولی سلسله مراتب خلفای راشدین را به ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرد و با استناد به روایاتی، خلافت ابوبکر و عمر را بر علی(ع) ترجیح می‌دهد. نسایی در چارچوب گفتمان تشیع به بیان فضایل حضرت نبی پردازد، بلکه تفسیر متن نشان می‌دهد که تمامی ستایش‌های وی از علی(ع) تنها ناشی از محبت و علاقه وی به خاندان پیامبر است. زیرا معتقد است بر اساس حدیث ثقلین و غدیر، بر محبت این خاندان به عنوان اهل بیت توسط رسول خدا سفارش و تأکید شده است. وی در جهت تقدم بخشیدن علی(ع) بر سایر خلفاً و یا حذف او از سلسله مراتب خلافت به طرد دو گفتمان سیاسی- مذهبی تشیع و عثمانی می‌پردازد.

نخستین طرد در متن به گفتمان سیاسی- مذهبی تشیع باز می‌گردد که به اعتقاد این گروه علی(ع) بر همهٔ خلفای قبل از خود افضل است. طرد دیگر به خرد گفتمانی تعلق دارد که نقل کوچکترین فضیلت از فضایل علی بن ابی طالب را به منزلهٔ سنت شکنی و خارج شدن از عرف و دخالت آشکار در امور خلافت اسلامی می‌داند.^۱ این خرد گفتمان به تفکرات اهل سنت عثمانی مذهب نزدیک است. قداستی را که آنها به خلفای اول و خصوصاً خلیفه سوم می‌بخشیدند، در حدی بود که در ردیف اعتقادات آنها قرار می‌گرفت و این باور آنها با دشنام به علی(ع) به عنوان خلیفهٔ چهارم همراه بود و موجب شد تا این گروه را عثمانیه نام نهند.^۲ بنابراین نسایی در سلسله مراتب خلافت به دو طرد ایدئولوژیکی در متن روی آورده است که در ادامه می‌آید.

الف) طرد تقدم علی(ع) بر ابوبکر و سایر صحابه: (طرد معنا در گفتمان تشیع)

نسایی با طرد تقدم علی(ع) بر ابوبکر و سایر صحابه رسول خدا در واقع گفتمان تشیع را به حاشیه می‌راند. هرچند در بیان مفهوم امامت اثبات کردیم که او اصول این تقدم را که بر نص الهی استوار است، بیاعتبار ساخته و طرد می‌کند، ولی به واسطهٔ روایاتی دیگر می‌توان به استراتژی‌هایی از نسایی دست یافت که در آنها با اعتبار بخشی به افضليت و حقانيت سه خلifie نخست، به ساختار معنایي گفتمان سیاسي تشیع ضربه وارد می‌سازد. بنابراین تفسیر متن به بازتاب این مسئله می‌پردازد که نسایی با گفتمانی در جامعه موافق است که حقانيت را از سه خلifie نخست سلب نموده است و با حمله به مقام خلافت آنها، علی را افضل اصحاب

^۱ سیدمحمد علی الحلو (۱۳۸۷)، تاریخ حدیث نبوی در حلقه حاکمیت متن و متن حاکمیت، ترجمه احمد ناظم، قم: دارالكتاب الاسلامیه، ص ۸۴.

^۲ شکرالله حاکرند (۱۳۹۰)، سیر تمدن اسلامی، قم: بوستان کتاب، ص ۳۸۶.

رسول خدا می‌پندارد. از این رو نسایی در پاسخ به این تخاصمات زبانی، در جهت اعتباربخشی به سلسله مراتب خلافت بر اساس گفتمان سنت به گزینش و نقل روایاتی از رسول خدا روی می‌آورد. استراتژی وی برای این اعتباربخشی، گزینش و نقل روایاتی است که در آنها نام ابوبکر، عمر یا عثمان در کنار نام رسول خدا ذکر شده است و به نحوی برخلافت آنها بلافضله پس از رسول خدا اذعان دارد. نخستین روایت نسایی در بیان سلسله مراتب خلافت و تقدم ابوبکر بر علی^(ع) به واسطه ابوهریره نقل می‌شود: «در بین ما مردی بود که گاوی را با خود می‌آورد و دوست داشت بر آن سوار شود. پس گاو به حرف آمد که ما خلق نشده‌ایم که از ما سواری بکشند. رسول خدا فرمود: من، ابوبکر و عمر به سخن گاو ایمان آوردمی و آن را تأیید می‌کیم و این دو چقدر بلند مرتبه‌اند. سپس رسول خدا فرمود: در بین ما مردی گوسفندی در دستش بود. ناگهان گرگی از در آمد و گوسفند را از مرد گرفت و فرار کرد. این چوپان گرگ را دنبال کرد تا گوسفند را بگیرد و گرگ به حرف آمد که شما که فعلاً دارید مرا دنبال می‌کنید... روزی که چوپانی جز من برای این گوسفندان نباشد چه می‌کنی؟ اطرافیان رسول خدا گفتند: سبحان الله و رسول خدا فرمود: من، ابوبکر و عمر به سخن گرگ ایمان آوردمی و کسی غیر این دو در آنجا حضور نداشت.^۱ در برخی از روایات با این مضمون ابوبکر و عمر در آن مکان حضور ندارند ولی با این حال به مسئله ایمان می‌آورند.^۲ در این موارد شارحان، این حدیث را از مناقب شیخین بر شمرده‌اند زیرا آنها بدون آنکه ماجرا را با چشم خود دیده باشند، اما با گفتن رسول خدا بدون هیچ شک و تردیدی آن را پذیرفته‌اند. در حالی که سایر مردم با حالتی متعجبانه (سبحان الله) به واقعیت مسئله می‌نگرند. ذهنیت نسایی درباره سلسله مراتب خلافت بر پایه گفتمان اهل سنت سبب گردیده که برای بزرگداشت سه خلیفه نخست به بیان روایات بی‌شماری در فضایل الصحابة پردازد که در آنها نام ابوبکر، عمر و عثمان به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان و پیش از نام علی^(ع) آمده است. «ابوموسی نقل می‌کند که رسول خدا در بوستانی در مدینه بود که ابوبکر در زد و رسول خدا به او اجازه ورود داد و او را به بهشت بشارت داد. و سپس عمر در زد و ... پس از آن عثمان در زد و رسول خدا ... به او بشارت بهشت داد».^۳ نسایی این روایت را با کمی تغییرات به نقل از بلال نیز روایت می‌کند.^۴

۱ نسایی، همان، ص ۵۷ با اندکی تغییر در صص ۵۸ - ۵۹.

۲ همان، ص ۵۷.

۳ همان، ص ۷۰.

۴ همان.

گزینش و نقل این دو روایت بیانگر میزان تلاش نسایی در بیان سلسله مراتب خلافت بر اساس گفتمان اهل سنت است. همراهی این سه نفر با رسول خدا در کوه حرا و درخواست رسول خدا برای توقف لرزش کوه و بیان القابی چون شهید و صدیق^۱ در وصف آنها نیز نشان از گزینش ایدئولوژیکی دیگر متن است تا با بیان همراهی این سه نفر با رسول خدا براساس همان ترتیبی که خلافت از سوی شورا و اجماع به آنها داده شده است، علاوه بر اثبات تقدم خلافت آنها بر علی(ع)، بر نوعی نص خفى و یا به عبارت دیگر سفارش تلویحی رسول خدا بر خلافت آنها تأکید نماید.

نسایی تنها به روایات رسول خدا متول نمی‌گردد، بلکه در بیان تقدم ابوبکر و عمر بر علی(ع) به روایتی منسوب به امیرالمؤمنین نیز متول می‌گردد تا تقدم خلافت شیخین بر علی(ع) را بر اساس سوژه اصلی و مورد مناقشه در گفتمان تشیع برجسته نماید و گفتمان سیاسی شیعه را در مسئله تقدم علی بر سایر خلفا طرد نماید تا بدین ترتیب شیعیان نتوانند به مضمون حدیث اعتراض نمایند: «بن عباس نقل می‌کند که عمر را بر تابوتی قرار دادند و مردم احاطه‌اش کرده بودند... مردی از پشت شانه‌ام را گرفت به عقب نگاه کردم دیدم علی است در حالی که بر عمر درود می‌فرستاد و می‌فرمود: من دوست دارم خدا تو را با دو همراهت قرار دهد به خاطر اینکه من دائماً از رسول خدا می‌شنیدم که می‌فرمود: من و ابوبکر و عمر رفیم. من و ابوبکر و عمر داخل شدیم. من و ابوبکر و عمر خارج شدیم».^۲

نسایی علاوه بر تقدم خلفای سه گانه بر علی(ع) افضلیت آنها را نیز به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان در نظر می‌گیرد. او با بهره‌گیری از رؤیایی یکی از اصحاب به افضلیت در مسئله خلافت می‌پردازد: «مردی گفت دیدم ترازویی از آسمان فرود آمد و ابتدا تو ای پیامبر با ابوبکر وزن شدید و تو بر ابوبکر رجحان یافته. سپس عمر و ابوبکر سنجش شدند و ابوبکر بر عمر ترجیح یافت. سپس عمر و عثمان سنجش شدند و عمر بر عثمان چربید. سپس میزان و ترازو بالا رفت و من ناراحتی را در صورت رسول خدا دیدم». ^۳ اگر به این روایت در فضایل الصحابه اکتفا شود می‌توان در اندیشه نسایی افضلیت را بر اساس همان ترتیب به خلافت رسیدن شیخین در نظر گرفت و به افضلیت سه خلیفه نخست بر علی(ع) در اندیشه نسایی

۱ نسایی، همان، ص ۷۱.

۲ همان، ص ۶۰.

۳ همان، ص ۷۲-۷۳.

رأی قاطع داد. ولی با توجه به عبارت «رؤیا» در متن روایت و اینکه راوی این روایت نیز مجھول است، رد افضلیت علی بر سه خلیفه نخست از منظر نسایی نیاز به بازنگری و تفسیر سایر روایات متن دارد.

نسایی در روایتی به نقل از رسول خدا می‌آورد: «رسول خدا فرمود وقتی خواب بودم دیدم بر سر چاهی هستم که آن چاه سطلى داشت که با آن هر چقدر توانستم از آن چاه آب بیرون کشیدم. سپس ابن ابی قحافه آن سطل را گرفت و یک دلو یا دو دلو آب کشید ولی کشیدن او با سستی همراه بود، ولی خدا او را بخشید و آن سطل تعادل نداشت عمر آن دلو را گرفت و رسول خدا فرمود من ندیدم کسی را که همانند ابن خطاب آب بیرون بکشد تا اینکه همه گله‌های مردم سیراب شدند». ^۱

این روایت را می‌توان بیان آشکاری از اعتقاد نسایی به نص خفی در خلافت ابوبکر و عمر به شمار آورده. همانطور که در روایت اشاره شده تلاش ابوبکر به استخراج یک یا دو دلو آب از آن چاه ختم می‌گردد که این مقدار با دوران خلافت ابوبکر همخوانی دارد و پس از او، عمر مدیریت جامعه را بر عهده می‌گیرد و تلاش او در سیراب کردن مردم با تعداد سالهای خلافت او قابل تطبیق است.

بنابراین مؤلف علاوه بر آنکه در مسئله انتخاب امام بر رأی و بیعت مردم تأکید دارد، معتقد است رسول خدا تلویحاً به خلافت این دو تن اشاره کرده است که این مسئله همان اعتقاد شیعیان به نص خفی در انتخاب امام است. به عبارت دیگر نسایی در بیان ترتیب خلافت و افضلیت آنها بر یکدیگر، از برخی معانی گفتمان تشیع به منظور برجسته‌سازی گفتمان سیاسی اهل سنت بهره گرفته است. اما دلایلی را که نسایی در فضایل الصحابه برای اثبات افضلیت ابوبکر بر سایر اصحاب رسول خدا به آنها اشاره می‌کند در دو دسته جای می‌گیرند: (۱) ادله نقلی (حدیث) شامل: (الف) روایاتی که رسول خدا در خواب بیان فرمودند^۲ و نام ابوبکر را بر سایر خلفاً مقدم داشتند؛ (ب) روایاتی که در آنها رسول خدا بیان می‌کند که اگر قرار باشد من دوستی برگزینم به یقین ابوبکر را برمی‌گزیدم.^۳ و (ج) روایت بسنن همهٔ پنجره‌های مسجد به جز پنجرهٔ ابوبکر.^۴ و (۲) ادله عقلی، شامل: سابقه در

۱ همان، صص ۶۱-۶۲.

۲ همان، صص ۶۹، ۶۱-۷۱.

۳ نسایی، همان، صص ۵۲-۵۴.

۴ همان، ص ۵۲.

اسلام: با جان و مالش از اسلام حمایت کرد؛^۱ همنشینی طولانی با رسول خدا؛^۲ همراهی با رسول خدا در غار.^۳

اما ادله نسایی در بیان فضایل خلیفه دوم به این شرح است: (۱) ادله نقلي: شامل روایاتی که رسول خدا در خواب بیان فرمودند^۴ و نام عمر را پس از ابوبکر در روایات ذکر کرده است. (۲) ادله عقلی: تفسیر روایات فضایل الصحابه در ترجمة عمر نشان می‌دهد که نسایی در بیان دلایل عقلی در افضلیت خلیفه دوم به مواردی اشاره می‌کند که در گفتمان فقهی - سیاسی اهل سنت عجز و شروط امامت به شمار می‌آید. به عبارت دیگر نسایی در بیان دلایل خلافت ابوبکر به برجسته‌سازی معنا و مفهوم امامت و راههای مشروعیت خلیفه بر اساس گفتمان شافعی به گزینش ایدئولوژیکی حدیث دست می‌زند، ولی در بیان افضلیت خلیفه دوم با تطیق ویژگی‌ها و شرایط امام در هویت عمر به برجسته‌سازی معنای دیگری از گفتمان شافعی پرداخته است.

قریشی بودن امام: قریشی بودن یکی از صفات ضروری در تحقق خلافت اسلامی در هر دو گفتمان تشیع و تسنن به شمار می‌آید.^۵ جایگاه و منزلت قریش نزد نسایی از آنجا تحلیل می‌گردد که وی در روایتی از سعد بن ابی وقار به تغییر واژگان و یا گزینش آن به نفع نسب قریش دست می‌زند. او به نقل از سعد می‌آورد: «زنان انصار نزد رسول خدا با صدایی بلند مشغول به صحبت بودند و به غلظت برخورد عمر با آنها اعتراض می‌کنند...»^۶ در حالی که در روایت بخاری از همان راوی (سعد) این ماجرا با زنانی از قریش انعکاس یافته است و همین زنان قریش به خشونت و بدحیبی عمر اعتراض می‌کنند.^۷ نسایی در روایت سعد با جایگزینی زنان انصار بجای زنان قریش، تلاش دارد تا جایگاه معنوی زنان قریش را به علت اعتراض به خلیفه دوم و بلند صحبت کردن با رسول خدا محفوظ دارد. از این رو از شیوه حذف عامل خودی و جایگزینی عامل غیرخودی به نفع گفتمان اهل سنت بهره گرفته است. این مسئله نشان از قداست قریش نزد نسایی دارد.

۱ نسایی، همان، صص ۵۲-۵۳، ۵۶.

۲ همان، صص ۵۳-۵۴.

۳ همان، ص ۵۶.

۴ همان، صص ۶۹-۷۱.

۵ عبدالحسین علی احمد(۱۹۸۵)، *موقف الحلفاء العباسين من ائمه اهل سنت الاربعة*، قطر: دارالقطري الفجاءة، ص ۳۳۷.

۶ نسایی، همان، ص ۶۸.

۷ محمدبن اسماعیل بخاری (۱۳۱۵)، *الصحابیج*، ج ۴ (كتاب بدء الخلق باب صفة الابليس و جنوده)، استانبول: المکتبة الاسلامية النشر، ص ۸۹.

همچنین نسایی روایتی را به واسطه جابر و انس از رسول خدا نقل می‌کند که: «داخل بهشت شدم و در یک قصر طلایی و گفتم این قصر طلایی از آن کیست. گفتند برای مردی از قریش است»^۱ یا «...برای جوانی از قریش است»^۲. در این روایت خلیفة دوم به عنوان «مردی از قریش» و یا «جوان قریشی» معروف شده است. آنچه از تفسیر این روایت به دست می‌آید تأکید بر قریشی بودن عمر است، به طوری که رسول خدا به محض دیدن قصر گمان می‌کند که آن جوان قریشی باید او باشد ولی با انکار مالکیت آن توسط جبرئیل این مسئله به دست می‌آید که شخصی لائق آن قصر بھشتی است که در یک مسئله با رسول خدا اشتراک داشته باشد که از خلال روایت تأکید بر اشتراک عمر با رسول خدا در مقوله نسب روشن می‌شود. بنابراین بر اساس روایت نسایی این تفسیر به دست می‌آید که رسول خدا و خلفایی که در جایگاه معنوی او قرار می‌گیرند و مقام اخروی یکسانی نیز با رسول خدا دارند، همگی قریشی به شمار می‌آیند.

علم (اعلمیت): مسئله علم امام جزو ویژگی‌های امام در فقه سیاسی اهل سنت است، اما جزو شروط ضروری نیست که حتماً امام باید اعلم مردم زمانه خود باشد بلکه علم امام در حد استنباط احکام شرعی کفايت می‌کند. اما در گفتمان سیاسی شیعه، دانش امام معصوم همانند دانش پیامبر و از یک مصدر الهی و خطاناپذیر (عصمت) سرچشمه می‌گیرد. از منظر شیعیان شریعت پیامبر اگر از جانب وحی است علم امام نوعی از الهام است.^۳ بنابراین شیعیان اقطاع وحی و عدم نزول ملائکه را هرگز به معنای اقطاع نزول علم خداوند نمی‌دانند، بلکه مطابق قاعدة لطف، استمرار علم الهی را در هر عصر و زمان واجب دانسته، معتقدند امامان معصوم حاملان چنین دانشی هستند.

در روایات فضایل الصحابه تنها خلیفة دوم با هویتی علمی ترسیم می‌شود. اعلمتی که نسایی برای او ترسیم می‌کند دیگر از نوع تشریع احکام الهی نیست، بلکه نسایی در ترجمه عمر به مواردی از علم در هویت خلیفة دوم می‌پردازد که با تعریف علم الهی امام و اعتقاد به الهام نزد امامان شیعه همخوانی دارد. به عبارت دیگر او اعلمتی عمر را از نوع الهام و استمرار علم الهی به شمار می‌آورد و تنها وی را حامل چنین دانشی می‌داند: «رسول خدا فرمودند در امت من افرادی بودند که به آنها الهام می‌شد. اگر یک نفر باشد که در امت من

۱ نسایی، همان، ص ۶۶.

۲ همان.

۳ احمد محمود صبحی (۱۹۹۱)، نظریة الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية، بيروت: دار النهضة العربية، ص ۱۴۵ - ۱۴۶.

به او الهام شود و او محدث باشد وی عمر بن خطاب است.^۱ «جز امت قبل از شما کسانی بودند که به آنها الهام می‌شد. پس اگر در امت من کسی باشد که به او الهام شود او عمر بن خطاب است». نسایی با بیان دو روایت مذکور، علم عمر را نوعی از الهام می‌داند که با واژگان ارزشی «محدث» در حق او این مسئله تکمیل می‌گردد. البته از واژه محدث به‌دست می‌آید که به اعتقاد نسایی این الهام در حیات رسول خدا نیز به‌وقوع می‌پیوست. در واقع جایگاه عمر در اندیشهٔ دینی سنی با هیچ کس دیگری قابل قیاس نیست و مقامی برای وی در نظر گرفته شده که اندکی کمتر از مرتبت نبوت است. این مقام با تعییر محدث بیان شده است، یعنی کسی که به او الهام می‌شود.^۲ در این روایت از ادات شرط «[ا]ن» استفاده شده است. این قید شرط اگر بر سر جمله بیاید معنای افعال جمله را به آینده تبدیل می‌کند^۳ و از قطعیت وقوع فعل در آینده خبر می‌دهد. قسطنطیل شارح کتاب بخاری دربارهٔ قید شرط در روایت مذکور معتقد است که این قید شرط نه برای تردید بلکه برای تأکید است.^۴ بنابراین در این روایت بر محدث بودن عمر و الهام شدن به او تأکید شده است. نسایی در روایتی دیگر به بازتاب انتقال این علم از رسول خدا به عمر اشاره می‌کند: «رسول خدا فرمود من خواب بودم که لیوان شیری برای من آوردند و من خوردم و سیراب شدم و باقی مانده آن را به عمر دادم مردم گفتند تعییر این خواب چیست و رسول خدا فرمود: علم». نسایی به‌واسطهٔ این روایت به انتقال علم الهی از رسول خدا به خلیفهٔ دوم اشاره دارد درحالی که مفهوم علم امام و الهام معنایی است که بر شرایط امام در گفتمان شیعه تأکید دارد.^۵ بنابراین فضایل الصحابة در شرایط امامت به گفتمان شیعه نزدیک می‌گردد و این معنا را از گفتمان نامطلوب خویش به مفصل‌بندی گفتمان خودی وارد کرده، به لحاظ هویتی آن را به خلیفهٔ دوم اختصاص می‌دهد و با اختصاص دادن این ویژگی به عمر به طرد علی(ع) به عنوان سوزه اصلی گفتمان شیعه در مسئله علم الهی می‌پردازد. سپس به‌واسطهٔ روایتی از رسول خدا بر کامل بودن دین عمر تأکید

۱ نسایی، همان، ص ۶۳.

۲ همان.

۳ رسول جعفریان (۱۳۸۵)، تاریخ خلفاء، قم؛ دلیل ما، ج ۵، ص ۷۹.

۴ امیرحسین رسول‌نیا و مریم آقاجانی (آبان ۱۳۹۰)، «ترجمه جملات شرطی در بازتابی از آیات قرآن کریم»، همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی، دانشگاه کردستان، ص ۱۰.

۵ رسول جعفریان، همان، ص ۷۹.

۶ نسایی، همان، صص ۶۴-۶۵.

۷ احمد محمد صبحی، همان، صص ۱۴۵-۱۴۶.

می‌کند: «رسول خدا فرمود من خواب دیدم که مردم پیش من می‌آیند در حالی که پیراهن‌هایی دارند که برخی از آنها پیراهنشان تا سینه‌شان می‌رسد و برخی پیراهنشان پایین‌تر از سینه است. عمرین خطاب هم نزد من آمد که پیراهنی داشت که روی زمین می‌کشید. گفتند ای رسول خدا تعییر این خواب چیست؟ رسول خدا فرمودند: دین». ^۱ نسایی با گرینش و نقل این روایت علاوه بر آنکه بر تأثیر احکام دینی عمر بر جامعه اسلامی تأکید دارد با عبارت «پیراهنش را تا زیر پایش می‌کشید» به کامل بودن دین خلیفه دوم اشاره می‌کند. این مسئله نیز از معانی گفتمان سیاسی تشیع است که نسایی آن را به خلیفه دوم اختصاص می‌دهد.

در مسئله افضلیت عثمان، فضایل الصحابه بازتابی جز مظلومیت او و پیشگویی رسول خدا دربارهٔ وی ارائه نمی‌دهد، ولی با توجه به روایاتی که نام عثمان را پس از عمر و ابوبکر از قول رسول خدا بیان می‌کند می‌توان سلسله مراتب خلافت را بر اساس ایدئولوژی نسایی به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان در نظر گرفت. ولی در بحث افضلیت نمی‌توان به سوره‌ی در فضایل الصحابه اشاره کرد که به واسطهٔ آن افضلیت و حقانیت عثمان را بر مقام خلافت اثبات نماید، به ویژه آنکه در ترجمهٔ علی (ع) به فضایلی می‌پردازد که بر افضلیت علی به عثمان اشاره دارد. عدم بیان فضایل خلیفه سوم در متن می‌تواند بر فرضیات زیر استوار باشد.

نخست آنکه مخاطبین این متن عثمانی مذهبان شام هستند و نسایی در تقابل با این گفتمان، روایات را به گونه‌ای بر می‌گزینند تا نگرش منفی عثمانی مذهبان را نسبت به علی تغییر دهد. زیرا در شام به جهت احادیث سیاسی ساختگی در مذمت علی معادلات جامعه اسلامی تغییر کرده بود، بدعت‌ها سنت شده و سنت‌ها بدعت به شمار می‌آمد و گفتمان عثمانی مذهبان به پیروان خود چنین باوراند بود که نقل کوچکترین فضیلت از فضایل علی به منزله سنت‌شکنی و خارج شدن از عرف و دخالت آشکار در امور خلافت اسلامی است. از این رو نسایی به علت تقابلی که با گفتمان عثمانی مذهبان شام داشت، از ذکر فضایل عثمان خودداری می‌کند تا قداستی را که آنها به عثمان می‌بخشند و جزو اعتقادات خویش می‌دانند گمنگ سازد.

فرضیه بعدی می‌تواند با فضای اجتماعی مصر مرتبط باشد. نسایی سال‌ها ساکن مصر بود جایی که شورش علیه عثمان از آنجا آغاز شد. مصریان بر بدعت‌های عثمان تأکید داشتند. از این رو چنین فضایی تا اواخر قرن سوم در مصر حاکمیت داشت و بعد از آن نیز با تبلیغات شیعیان از بیان فضایل عثمان خودداری می‌شد. از این رو نسایی با وجود آنکه عثمان را

۱ نسایی، همان، ص ۶۴.

به عنوان سومین خلیفه می‌پذیرد و با توصل به روایاتی به نقل از رسول خدا، خلافت او را اشاره تلویحی رسول خدا می‌داند ولی از ذکر فضایل وی خودداری می‌کند.

فرضیه دیگری که از خلال روایات و تفسیر آن به دست می‌آید پذیرش امامت مفضول است یعنی نسایی، علی را بر عثمان افضل می‌دانست، هرچند که سلسله مراتب خلافت را به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرفت. بر اساس این فرضیه ایدئولوژی نسایی در متن در جهت تأیید گفتمان شافعی است؛ زیرا شافعی نیز افضلیت علی را می‌پذیرفت، ولی به تقدیر گرایی در انتخاب خلافت باور داشت و سلسله مراتب خلافت را به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرفت. برخلاف شیعیان تمامی بزرگان اهل سنت در آثار خویش هرگاه متعرض بحث امامت فاضل و مفضول شده‌اند، به مشروعیت آن رأی داده و متذکر گردیده‌اند که هرگاه شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی اقتدار حاکمیت و خلافت امام فاضل را نداشته باشد هیچ مانعی ندارد که با وجود فاضل، مفضول قدرت را در دست گیرد و بر مسند خلافت تکیه زند، اما در همه حال اگر منعی برای امامت فاضل وجود نداشته باشد، قطعاً فاضل بر مفضول تقدم دارد. این تقدم می‌تواند بر علاقه مردم متکی باشد.^۱ عقیده بر مشروعیت امام مفضول با حضور فاضل که عقیده عمومی اهل سنت است بر پایه مصالح دینی استوار است.^۲ بنابراین فرضیه افضلیت عثمان بر علی(ع) و بالعکس پذیرش و تقدم خلافت عثمان بر علی(ع) می‌تواند انعکاسی باشد از گفتمان اهل سنت. هرچند با توجه به مخاطبین متن که مردم شام هستند فرضیه نخست یعنی بیان افضلیت علی به علت تقابل و طرد گفتمان عثمانی به واقعیت نزدیک‌تر است.

(ب) بر جسته‌سازی فضایل علی(ع) (طرد گفتمان عثمانی مذهب)

بر جسته‌سازی هویت علی در مسئله خلافت و تأکید بر جایگاه سیاسی- نظامی او در روایات فضایل الصحابه نیز بازتابی ایدئولوژیک دارد. نسایی در ترجمه علی(ع) به فضایل حضرت در قرآن، سنت و حدیث اشاره می‌کند که هریک از این فضایل به تنهایی بر مقام خلافت و مشروعیت او در امامت تأکید می‌ورزد. ولی افضلیت علی(ع) نزد نسایی به معنای تقدم او بر خلفای سه گانه نیست، بلکه تنها او را به مقام خلیفة چهارم ارتقا می‌دهد. ولی در روایاتی که در

۱ ابوالحسن علی بن حبیب نیاوردی (ابی تا)، احکام السلطانیه، تصحیح محمود علی صبح، مصر: مکتبة التوفیقیة، ص ۸.

۲ نک: علی بن ابراهیم حلی (۱۹۷۱)، سیره حلی، تصحیح عبدالله محمد خلیلی، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۳۵۸.

شان و افضلیت علی بیان می‌دارد به مواردی اشاره می‌کند که شیعیان آنها را به عنوان نص جلسی و خفی و یا تاریخی در اثبات امامت علی(ع) در نظر می‌گیرند ولی طرد معانی سیاسی گفتمان شیعه در سایر روایات فضایل الصحابه نشان می‌دهد که ذکر این روایات نمی‌تواند به منظور بر جسته‌سازی گفتمان تشیع در مسئله امامت باشد بلکه این هویت مطلوب سیاسی برای علی(ع) در متن به منظور طرد تفکر عثمانی مذهبان شام گوینش و نقل می‌گردد از این رو ذکر این فضایل سیاسی- مذهبی از علی(ع) و بیان مشروعيت خلافت او ایدئولوژیک محور است.

از مهم‌ترین روایاتی که نسایی برای بیان مشروعيت علی نسبت به خلافت بر آنها تکیه می‌کند عبارت‌اند از: حدیث منزلت، حدیث غدیر، حدیث خیر، محرمانه صحبت کردن رسول خدا با علی(ع). این روایات نشان می‌دهد که از منظر نسایی مهم‌ترین وسیله اثبات امامت علی(ع) در فضایل الصحابه، کفایت سیاسی- نظامی او بوده است که برخی از اهل سنت آن را از شروط امامت در نظر می‌گیرند.^۱ بنابراین نسایی خلافت علی(ع) را نیز به واسطه یکی از شروط امامت در گفتمان سیاسی- مذهبی اهل سنت اثبات می‌کند. نسایی علاوه بر بیان روایاتی در فضایل علی(ع) به منظور به حاشیه راندن تفکر عثمانی مذهبان، به روایاتی اشاره می‌کند که به طور قطعی مخالفان علی(ع) را به عنوان گروهی نامطلوب از متن به حاشیه می‌راند. از میان آنها نخست روایاتی است که نسایی با کاربرد افعال عهد و قسم بر حقانیت آن تأکید دارد. «علی نقل می‌کند که قسم به کسی که هسته راشکافت و مردم و نقوس را خلق کرد. رسول خدا با من عهد کرد و به من فرمود که غیر از مؤمن تو را دوست ندارد و غیر از منافق تو را دشمن نمی‌دارد».^۲ همچنین نسایی با بیان روایتی از ابوذر درباره سه تن از مبارزان روز بدر، مخالفان علی را بر اساس آیات قرآن مخالفان خداوند به شمار می‌آورد. در این روایت نیز راوی به واسطه فعل قسم خوردن بر حقانیت و قطعیت کلام عبیده بن حارث نازل شده است که در روز بدر با عتبه، شیبہ و ولید مبارزه کردن.^۳ معنای این آیه بر این نکته تأکید دارد که دشمنی علی با این افراد دشمنی در راه خدا بود (هُذَا هُنَّا خَصْمَانٌ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ)^۴ بنابراین علی(ع) تنها با دشمنان در راه خدا در نبرد و مجادله بود.

۱ ابی‌یعلی‌محمدبن‌حسین‌بن‌فراء (۴۰۶ق)، الاحکام السلطانیه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۰.

۲ نسایی، همان، ص ۸۳.

۳ همان، ص ۸۴.

۴ قرآن، سوره حج، آیه ۱۹.

نسایی با انعکاس این روایت که به جنگ بدر می‌پردازد و با بیان روایتی از ابوذر درباره سه تن از بزرگان خاندان بنی امية که از دشمنان رسول خدا به شمار می‌آمدند (شیبیه، عتبه و ولید) و در بدر توسط علی و حمزه و عییده به قتل رسیدند در صدد است گفتمان عثمانی مذهبان شام را درباره علی^(ع) به حاشیه براند و دشمنی علی با معاویه را بر اساس آیه ۱۹ سوره حج متناسب با نبرد امام با دشمنان خدا و رسولش به شمار آورد و بدین گونه بر حقانیت علی^(ع) در نبرد صفين صحه گذارد. به علاوه می‌خواهد مخالفان امامت علی^(ع) را به حاشیه رانده، گفتمان عثمانی را طرد کند. نسایی نهایتاً با استفاده از روایاتی از سفینه خرد گفتمان عثمانی را که به رد خلافت علی^(ع) می‌پرداخت طرد می‌کند: «پیامبر فرموده خلافت در امت من ۳۰ سال است پس از آن پادشاهی است سفینه می‌گوید حساب کردم دیدم که همان مدت زمان خلافت ابوبکر، عمر و عثمان و علی است». ^۱ هدف نسایی از بیان چنین روایتی در پایان ترجمه خلفای سه گانه و علی^(ع) برجسته‌سازی اندیشه تربیع نیست بلکه هدف طرد مخالفان خلافت علی است که او را در مقام چهارمین خلیفه به رسمیت نمی‌شناسند. از این رو نسایی برای به حاشیه راندن گفتمان مذکور به برجسته‌سازی هویتی علی در متن روی آورده است. هر چند بیان فضایل علی^(ع) بازتابی از برجسته‌سازی گفتمان شافعی در چارچوب ارادت به خاندان اهل بیت نیز تفسیر می‌گردد. بنابراین بیان افضلیت علی به منظور برجسته‌سازی خرد گفتمان شافعی و طرد خرد گفتمان عثمانی است و در بیان این افضلیت معانی سیاسی گفتمان شیعه در حاشیه قرار می‌گیرد و یا به کلی طرد می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در فضایل الصحابه دو خرد گفتمان سیاسی- مذهبی سنت به جهت اختلاف در برخی از معانی سیاسی در دو قطب مخالف هم قرار می‌گیرند. در قطب مثبت متن خرد گفتمان شافعی قرار دارد و در قطب مخالف آن، خرد گفتمان عثمانی جای می‌گیرد. این قطبیت موجود در فضایل الصحابه که از درون گفتمان سنت برخاسته است به اختلاف در سلسله مراتب خلافت باز می‌گردد که نسایی برای برجسته‌سازی معنای گفتمان شافعی در سلسله مراتب خلافت به طرد این معنا در گفتمان عثمانی می‌پردازد. اما مهم‌ترین تلاش نسایی در فضایل الصحابه طرد و به حاشیه راندن دالهای سیاسی- مذهبی گفتمان تشیع در معنا و مفهوم

^۱ نسایی، همان، ص ۸۴

امامت و مشروعیت آن است. استراتژی نسایی به حاشیه راندن یا طرد معانی اصلی این گفتمان نامطلوب در متن است و یا با اختصاص برخی از معانی و دالهای اساسی این تفکر به درون گفتمان مطلوب خویش و سوگیری هویتی در متن به ساختارهای گفتمان تشیع به عنوان گفتمانی نامطلوب حمله می‌کند. بنابراین نزاع گفتمانی در متن بین دو گفتمان شافعی و تشیع تفسیر می‌گردد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ابن اثیر، عزالدین (۱۹۶۵)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالصادر.
- ابن خلدون (۱۳۶۶)، *تاریخ*، ترجمه عبدالمحمد آینی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن کثیر (۱۴۱۱)، *البداية والنهاية*، بیروت: مکتبة المعارف.
- ابن فرا، ابی یعلی محمدبن حسین (۱۴۰۶)، *الاحکام السلطانية*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابوالفرح اصفهانی (۱۳۸۰)، *الاغانی*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت: دارالثقافة.
- ابوریه، محمد [بی‌تا]، *اخسواء على السنة المحمدية*، بیروت: موسسة اعلمی.
- ابوزهره، محمد [بی‌تا]، *تاریخ المناهی‌الاسلامی*، مصر: دارالفکر العربیة.
- احمدیان، عبدالله (۱۳۷۵)، *تجزیه و تحلیل زندگانی محمدبن‌ادریس شافعی*، تهران: احسان.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران: نشر نی.
- آقاگلزاده، فردوس (۱۳۸۵)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۳۱۵)، *الصحیح*، کتاب بدء الخاق باب صفة الابیس و جنوده، استانبول: المکتبة الاسلامیة النشر.
- بلوی، ابو محمد عبدالله بن محمد [بی‌تا]، *سیرة احمدبن طولون*، به کوشش محمد‌کردعلی، قاهره: مکتبة الثقافة الدينية.
- پیغمبر، مایکل (۱۳۸۰)، *لاکان، دریلاد، کریستووا*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، *تاریخ خلفاً*، ترجمه دلیل ما، چ. ۵.
- حسن عباس حسن (۱۳۸۳)، *ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام*، ترجمه مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسین زاده شانه‌چی، حسن (۱۳۸۶)، *اوپرای سیاسی اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغیری*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی، سیدعبدالله (۱۳۹۴)، *تعامل شیعیان امامیه با دیگر مسلمانان در سه قرن اول هجری*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.

- حلبي، على بن ابراهيم (١٩٧١)، سيره حلبي، تصحیح عبدالله محمد خليلي، بيروت: دارالكتب العلمية.
- الحلو، سیدمحمدعلی (١٣٨٧)، تاریخ حدیث نبوی در حلقه حاکمیت متن و متن حاکمیت، ترجمه احمد ناظم، قم: دارالکتاب الاسلامیة.
- حاکرنده، شکرالله (١٣٩٠)، سیر تمدن اسلامی، قم: بوستان کتاب
- رازی قزوینی، عبدالجلیل (١٣٧١)، النقض، تصحیح میرجلال الدین حسینی (محدث) ارمومی، تهران: انجمن آثار ملی.
- رسولنیا، امیرحسین و آقاجانی، مریم (آبان ١٣٩٠)، «ترجمة جملات شرطی در بازتابی از آیات قرآن کریم»، همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی، دانشگاه کردستان.
- سیده کافش، اسماعیل (١٤٠٦)، مصر فی فجر الاسلام من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، بيروت: دارالرائد العرب.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (١٩٨٨)، تاریخ خلفاء، بيروت: دارالكتب العلمية.
- صبحی، احمد محمود (١٩٩١)، نظریة الامامة لدى الشيعة الاثنتی عشریة، بيروت: دارالنهضة العربية.
- عابدین، عبدالمجید (١٦٩١)، البيان والإعراب عمماً بأرض مصر من الأعراپ المقریزی، قاهره: عالم الكتب.
- عبدالحسین علی احمد (١٩٨٥)، موقف الخلفاء العباسین من ائمۃ اهل سنت الاربعة، قطر: دارالقطري الفجاءة.
- غنیمه، عبدالرحمیم (١٣٨٥)، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه دکتر نورالله کسايی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فرکلاف، نورمن (١٣٧٩)، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فیرحی، داود (١٣٧٨)، قدرت، داش و مشروعت در اسلام، تهران: نی.
- کندی، ابی عمر محمدبن یوسف (١٣٧٩)، تاریخ ولاده مصر، تحقیق دکتر حسین نصار، بيروت: دارالصادر.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن حیب [بیتا]، احکام السلطانیه، تصحیح محمود علی صیح، مصر: مکتبة التوفیقیة.
- متز، آدام (١٣٦٢)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوی، تهران: امیر کیمی.
- مسعودی، علی بن حسین (١٣٤٧)، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پائینه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مظفر، محمدحسین (١٣٩١)، تاریخ شیعه، ترجمه سیدمحمد محمد باقر حجتی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مقریزی (١٤٢٢)، الموعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار، تحقیق ایمن فؤاد، لندن: مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی.
- مملوح، عبدالرحمن الریطی [بیتا]، دور القبایل العربية فی صعيد مصر، قاهره: مکتبة مدیولی.
- منوچهري، عباس (١٣٩٣)، رهیافت و روشن در علوم سیاسی، تهران: سمت.
- مؤدب، سیدرضا (١٣٩٣)، تاریخ حدیث، قم: پژوهشکده المصطفی.
- موسوی، سیدحسن (١٣٨١)، زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد، قم: بوستان کتاب.
- نسایی، احمدبن شعیب (١٩٨٤)، فضایل الصحابه، مغرب: دارالثقافة.

- یاقوت حموی، شهاب الدین ابی عبدالله [بی تا]، معجم البلدان، تهران: مکتبة الاسدی.
- یوسف ایش (۱۹۹۰)، الامام و الامامة عند الشیعیة، بیروت: دار الحمرا.