

تاریخ اسلام در آینه پژوهش

سال بیستم، شماره اول، پیاپی ۵۴، بهار و تابستان ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۷۷۶ مورخ ۱۳۹۳/۵/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، این نشریه از شماره ۳۱ حائز رتبه «علمی- پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمد رضا جباری

سر دبیر

جواد سلیمانی امیری

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس آبادی

صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۰۸۳۷۵ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

محسن الویری

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلام دانشگاه باقرالعلوم

یعقوب جعفری نیا

استاد و پژوهشگر در علوم قرآنی و تاریخ اسلام

محسن رنجبر

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

جواد سلیمانی امیری

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین عبدالمحمدی

دانشیار تاریخ اسلام جامعه‌المصطفی العالمیه

اصغر منتظرالقائم

دانشیار تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

حامد منتظری مقدم

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد رضا هدایت پناه

دانشیار تاریخ اسلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمد هادی یوسفی غروی

استاد و پژوهشگر در تاریخ اسلام و تشیع

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی طیفه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف. ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب. ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج. ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د. ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:
نام خانوادگی و نام نویسنده، **نام کتاب**، مترجم، محقق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر، سال نشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، **نام نشریه**، سال نشر، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس‌دهی باید به صورت پاورقی باشد: (نام کامل نویسنده، نام کتاب، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار الی شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

تطبیق سنت‌های قرآنی بر شکل‌گیری قیام عاشورا / ۵

رحیم ابوالحسینی

علل اجتماعی کاهش فعالیت‌های سیاسی حوزه نجف در انقلاب اسلامی در مقایسه با مشروطیت / ۲۵

علیرضا جوادزاده/کوه‌امیر اشتری

واکاوی چرایی موضع‌گیری دوگانه عالمان اهل سنت در مواجهه با هشام‌بن محمد بن کلبی (م ۳۰۴ق) / ۴۱

رسول چگینی

واکاوی مواضع انجمن یهود در فرایند قدرت‌یابی بنی‌امیه / ۵۹

حامد حبیبی

مواجهه امامین صادقین علیهما السلام و اصحاب ایشان با مرجئه / ۸۱

حسین حسینیان مقدم/ کوه محمدعلی توحیدی‌نیا

هدایت و سیاست‌های رسول خدا صلی الله علیه و آله به سمت پیشرفت اقتصادی (با تأکید بر زیرساخت‌ها) / ۱۰۱

سیدمحمد کاظم رجایی رامشه

سیره علما و اندیشمندان اهل سنت در زیارت قبور اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله / ۱۲۳


کوه حسین عبدالحمیدی/ محمدرضا ضیایی

۱۴۴ / ABSTRACTS

تطبیق سنت‌های قرآنی بر شکل‌گیری قیام عاشورا

رحیم ابوالحسینی / سطح چهار حوزه علمیه و استاد همکار جامعه المصطفی العالمیه

rahim_abolhasani@miu.ac.ir  orcid.org/0009-0007-6990-092X

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۳

چکیده

واقعه کربلا تأثیرگذارترین عامل در بازسازی هویت مسلمانان، به‌ویژه شیعیان بوده است. در طول تاریخ درباره واقعه کربلا آثار فرهنگی، هنری و مذهبی بسیاری پدید آمده است. یافته‌های پژوهشی در این میدان، خواننده را با پرسش‌هایی مواجه می‌کند که پاسخ آنها در این نگارش کوتاه تهیه شده است. به‌راستی نهضت کربلا با چه هدفی انجام گرفته و ریشه اصلی قیام چه بوده است؟ دیدگاه‌ها درباره هدف قیام امام حسین علیه السلام چیست؟ عواملی نظیر «اجبار بر بیعت»، «تشکیل حکومت»، «شهادت‌طلبی»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «دعوت کوفیان» و «تکلیف ویژه» تا چه اندازه در حرکت امام علیه السلام نقش داشته‌اند؟ در این نگارش کوتاه، از زاویه‌ای دیگر به قیام عاشورا نگریسته شده؛ زیرا نگارنده تلاش کرده است براساس آیات قرآن واقعه عاشورا را ریشه‌یابی کند؛ از این‌رو وظیفه اصلی نوشتار حاضر «تطبیق سنت‌های قرآنی بر واقعه عاشورا» است و بدین‌وسیله ریشه‌ای‌ترین عامل قیام به‌عنوان مبنای قیام امام حسین علیه السلام معرفی شده است؛ به‌طوری که دیدگاه‌های یادشده در ذیل این مبنا قرار خواهند گرفت.

کلیدواژه‌ها: قیام عاشورا، سنت فرصت عدل، سنت تداوم عدل، سنت هلاکت.

در میان نویسندگان مسلمان، کمتر کسی است که قیام امام حسین علیه السلام را مردود یا برخلاف مصلحت بداند. باین حال برخی همانند ابوبکر رضی الله عنه این عربی آن را حرکتی نامشروع در مقابل حاکمیتی مشروع دانسته است.^۱ این تیمیه نیز درباره قیام امام حسین علیه السلام معتقد است که اگرچه امام مظلومانه شهید شد، ولی کار امام فاقد مصلحت دنیوی و اخروی بوده و قیام عاشورا عامل ایجاد فتنه‌های زیادی در امت اسلام بوده است؛^۲ لکن به گفته برخی از مورخان در صد سال اخیر و بخصوص پس از دوران سیدجمال‌الدین اسدآبادی، نگاه نویسندگان اهل سنت به واقعه عاشورا تغییر کرده است و بسیاری از نویسندگان ایشان، حرکت امام حسین علیه السلام را تأیید می‌کنند.^۳ عباس محمود عقاد مؤلف کتاب *ابوالشهداء و عبدالله علائی* نگارنده کتاب *الإمام الحسین* نمونه‌ای از این نویسندگان‌اند.

اما با استفاده از آیات قرآن، تحلیل احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، تبیین روایات ائمه شیعه علیهم السلام و تفسیر گزارش‌های تاریخی، به دست می‌آید که حرکت امام حسین علیه السلام ریشه در سنت‌هایی دارد که همه پیامبران در راه تحقق جامعه‌ای سالم آن را دنبال و اجرا کرده‌اند. در فرهنگ قرآن سه نوع سنت را می‌توان استنباط کرد:

۱. سنت فرصت عدل: مردم این فرصت را دارند تا از ولایتی که خداوند در اختیار اولیای خویش قرار داده است، استفاده کنند؛

۲. سنت تداوم عدل: قابلیت داشتن جامعه برای استمرار و تداوم عدالت؛

۳. سنت هلاکت: جامعه به سبب بی‌لیاقتی در اجرای عدالت، محکوم به هلاکت است.

«فرصت عدل» سنتی است که همیشه وجود دارد؛ یعنی خداوند هیچ‌گاه زمین را از این فرصت خالی نگذاشته؛ بلکه حجت الهی همواره در میان آدمیان بوده است و انسان‌ها می‌باید از این فرصت برای راهنمایی و هدایت خود استفاده کنند.

پس از اذعان به این سنت الهی، نوبت به «سنت تداوم عدالت» می‌رسد؛ یعنی در مرحله بعد، جامعه موظف است که تداوم عدل را تضمین کند. بنابراین منظور از «سنت تداوم عدل» این است که از نظر قرآن، این سنت در جامعه‌ای که از هدایت پیشوایان دینی برخوردار بوده و استعداد استمرار عدالت را برای خود مهیا ساخته است، ادامه خواهد داشت.

اما هرگاه در یک جامعه، «سنت تداوم عدالت» از دست برود و مردمان آن به بی‌کفایتی برسند، نوبت به «سنت هلاکت» می‌رسد که در این صورت، نفرین پیامبران در حق آن جامعه مأذون و مستجاب بوده، آن جامعه محکوم به نابودی خواهد بود.

۱. ابوبکر ابن عربی، *العواصم من القواصم*، ص ۲۳۱.

۲. عبدالمجید عبدالطیم ابن تیمیه حرانی، *منهاج السنه*، ج ۲، ص ۲۴۰ و ۲۴۱، به نقل از: مهدی پیشوایی، *تاریخ قیام و قتل جامع سیدالشهداء*، ج ۱، ص ۲۵۱.

۳. عبدالمجید ناصری داودی، *انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت*، ص ۲۵۷.

اکنون امام حسین علیه السلام «فرصتی برای عدالت» است (سنت اول)؛ لکن در جامعه‌ای زندگی می‌کند که تداوم و استمرار عدالت در آن از دست رفته است (سنت دوم)؛ پس چه باید بکند؟ آیا او مجاز به نفرین است تا امت پیامبر صلی الله علیه و آله همچون امت‌های پیشین محکوم به فنا شوند (سنت سوم) یا راه دیگری را باید برگزیند؟ آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله مجاز به نفرین نیست، نوه او که به سبب وصیت جدش حق ولایت و حاکمیت بر جامعه را دارد، به طریق اولی مجاز نخواهد بود. اینجاست که باید دید امام حسین علیه السلام چه راهی را در پیش گرفته و مبنای قیام او چه بوده است؟

۱. مفهوم‌شناسی

مفهوم «قیام» در برابر «قعود» استعمال می‌شود و به معنی ایستادگی است؛ نظیر آیه «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا»^۱، واژه «قیام» هیچ‌گاه به تنهایی استعمال نمی‌شود؛ بلکه همیشه با شیء دیگری همراه است؛ لذا گفته می‌شود: قیام کرد به یک امری که آن امر تکیه‌گاه و موجب انتظام امورش بود.^۲ در آیه «الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»^۳ منظور ایستادگی و مدیریت در اموال سفیهان است؛ از این رو در قرائت نافع و ابن‌عاصم، «قیماً» روایت شده،^۴ که در این صورت، قطعاً به معنای ایستادگی است.

بنابراین با در نظر گرفتن اینکه واژه «قیام» در اصل «قوام» به کسر قاف بوده است،^۵ می‌توان به این نکته رسید که امام حسین علیه السلام با قیام خویش در جست‌وجوی قوام جامعه بوده و هدفش بازگرداندن دین جدش به حالت اول بوده است.

کلیدواژه «سنت‌های قرآنی» نیز در لغت به معنای رویه‌ها، روش‌ها، آیین‌ها، مراسم و شرایع آمده است.^۶ این کلمه از ریشه «سن» به معنای تیز کردن، صیقل دادن، راندن و راه بردن یک چیز در مسیر مشخص است.^۷ «سنت» در اصطلاح دارای معانی متعدد است که از جمله آنها، «قوانین تغییرناپذیر» و «آداب و رسوم گذشتگان» است. آنچه در این نگارش مدنظر است، اصطلاحی است که با معنای اول مطابق دارد؛ یعنی قوانین کلی و عمومی جهان که ناظر به نظام تکوین‌اند و تغییرناپذیرند. در واقع این معنا به ضوابط و روش‌هایی اشاره دارد که خدای متعال امور عالم و آدم را بر پایه آنها تدبیر و اداره

۱. آل‌عمران: ۱۹۱.

۲. احمدبن محمد فیومی، مصباح المنیر، ص ۵۲۰.

۳. نساء: ۵.

۴. فضل‌بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع‌البیان، ج ۲، ص ۷.

۵. احمدبن محمد فیومی، مصباح المنیر، ص ۵۲۰.

۶. علی‌اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، ج ۸، ص ۱۲۱۴۶.

۷. لویس معلوف، المنجد فی اللغة، ص ۳۵۳.

می‌کند.^۱ بر همین اساس از دیدگاه قرآن، سنت خدا در راستای محو و نابودی شرک^۲ و تدمیر ظالمان^۳ و وراثت مؤمنان بر جهان^۴ در حرکت است.

۲. دیدگاه‌ها دربارهٔ قیام امام حسین علیه السلام

دربارهٔ قیام امام حسین علیه السلام چند دیدگاه معروف وجود دارد؛ اما قصد ما در این نگارش، طرح تفصیلی این دیدگاه‌ها نیست؛ بلکه همین قدر باید دانست که دیدگاه‌هایی نظیر «تشکیل حکومت»، «شهادت‌طلبی»، «دعوت کوفیان»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «اجبار بر بیعت» و «عمل به دستور غیبی»، هر کدام به دلیل اینکه دارای شواهدی هستند، برخی از تاریخ‌پژوهان در زمینهٔ واقعهٔ عاشورا را به خود متمایل ساخته‌اند. منظور از ارائهٔ دیدگاه‌های یادشده آن است که ثابت شود هیچ‌کدام از این عوامل، علت مستقل در قیام نبوده‌اند؛ بلکه همهٔ اینها در سایهٔ مبنایی قرار دارند که آن مبنا علت‌العلل همهٔ این دیدگاه‌هاست. بنابراین پیش از طرح مبنای قیام، ضرورت دارد که مروری سریع بر دیدگاه‌های یادشده داشته باشیم.

نظریهٔ «تشکیل حکومت» نخستین بار توسط شیخ مفید (م ۴۱۳ق) و شاگردش سیدمرتضی علم‌الهدی (م ۴۳۶ق)^۵ مطرح شده است. برخی از دانشمندان اهل سنت نیز با طرح نظریهٔ تشکیل حکومت، حرکت امام علیه السلام را دستیابی به حکومت و طلب امارت تفسیر کرده‌اند؛^۶ چنان‌که عده‌ای دیگر با پذیرش اینکه اقدام امام علیه السلام برای دستیابی به حکومت بوده، اساساً حرکت امام علیه السلام را نامشروع و مخالف با سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پنداشته‌اند.^۷

نظریهٔ «شهادت‌طلبی» نیز از قرن هفتم طرفدارانی پیدا کرده است. این نظریه قائل است که امام علیه السلام صرفاً برای شهید شدن اقدام به قیام کرده است؛ زیرا شهادت فوز الهی است و اقدام به آن، عبادت به‌شمار می‌آید. نخستین بار ابن‌نما حلی (م ۶۴۵ق)^۸ و شاگردش سیدبن طاووس (م ۶۶۴ق)^۹ در مقاطع مختلف،^{۱۰} این دیدگاه را مطرح کرده‌اند.

۱. مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۴۲۵.

۲. اسراء: ۷۷؛ انفال: ۳۸.

۳. نمل: ۵۱؛ فرقان: ۳۶.

۴. قصص: ۵.

۵. محمدبن محمدبن نعمان مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۱.

۶. علی‌بن حسین علم‌الهدی، تنزیه الانبیاء، ص ۲۲۷.

۷. اسماعیل‌بن عمر ابن‌کثیر، البداية و النهاية، ج ۸، ص ۱۶۰.

۸. ابوبکر ابن‌عربی، العواصم، ص ۳۳۲.

۹. محمدبن جعفر بن محمد ابن‌نما حلی، منیر الاحزان، ص ۱۱؛ مهدی پیشوایی، تاریخ قیام و مقتل جامع سیدالشهداء، ج ۱، ص ۲۶۸.

۱۰. علی‌بن موسی سیدبن طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۶.

۱۱. همان، ص ۲۰.

«دعوت کوفیان» نیز از دیدگاه‌هایی است که هرچند به‌عنوان یک نظریه الحاقی و نامستقل مطرح است، ولی زیاد درباره آن بحث می‌شود.^۱ به‌اعتقاد طرفداران این نظریه، امام علیه السلام که برای چندمین بار از سوی کوفیان دعوت شده بود، این بار که مصادف با مرگ معاویه بود، احساس تکلیف کرد و بدین‌وسیله دعوت آنان را اجابت نمود؛ اما برخی در مسئله دعوت کوفیان، قائل به علیت معکوس‌اند و معتقدند که دعوت کوفیان علت قیام نبوده؛ بلکه خروج امام علیه السلام از مدینه سبب بیداری و دعوت کوفیان شده است.^۲

نظریه اصلاحی «امر به معروف و نهی از منکر» نیز که یکی از دیدگاه‌های پرتطرفدار در موضوع قیام امام حسین علیه السلام است، در بعضی از سخنان امام علیه السلام به‌صراحت آمده است.^۳ علاوه بر این، یکی از مسؤلیت‌های مهم اجتماعی امامان معصوم علیهم السلام اقامه عدل و قسط است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».^۴ از این‌رو به‌اعتقاد برخی متفکران معاصر، عنصر امر به معروف و نهی از منکر در کنار «دعوت مردم کوفه»، اصلی‌ترین عامل در برپایی نهضت کربلا بوده است.^۵ در واقع امر به معروف و نهی از منکر تعبیر دیگری از اصلاح‌طلبی است که در تبیین فلسفه قیام عاشورا دیده می‌شود: «إنما خرجت لطلب الإصلاح...».

نظریه دیگری که در موضوع قیام طرفدارانی در میان فقها پیدا کرده، «عمل به دستور غیبی» است. به‌اعتقاد این دسته، جریان عاشورا تکلیف ویژه‌ای بود که تنها امام علیه السلام مکلف به انجام آن بوده است و این سخن امام علیه السلام که فرمود: «چقدر هوای بازگشت به اسلافم را دارم؛ همچون اشتیاق یعقوب به یوسف؛ و برای من قتلگاهی مقرر شده است که دیدارش می‌کنم»،^۶ گواه آن است که امام علیه السلام از سوی خداوند دستور خاص داشته است. گواه دیگر، روایات فراوانی است که بیان می‌کنند از ابتدای خلقت به مقتل امام علیه السلام اشاره شده است و پیامبران پیشین از آن آگاهی یافته‌اند.^۷ این نظریه از سخنان برخی فقهای حاضر^۸ و متأخر^۹ استنباط می‌شود.

اینها دیدگاه‌هایی هستند که درباره قیام امام حسین علیه السلام وجود دارند؛ اما حقیقت آن است که هیچ‌کدام از عوامل یادشده عنصر مستقلی برای حرکت امام علیه السلام به‌شمار نمی‌آیند.

۱. مهدی یشوایی و همکاران، تاریخ قیام و قتل جامع سیدالشهدا، ج ۱، ص ۳۰۳.

۲. محمد فاضل استرآبادی، عاشورا انگیزه، شیوه و بازتاب، ص ۵۵۴.

۳. محمدبن جعفر بن محمد ابن‌نما حلی، منیر الأبحران، ص ۳۱؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۳۸۱؛ علی‌بن موسی سیدین طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۴۸.

۴. حدیث: ۲۵.

۵. مرتضی مطهری، حماسه حسینی، ج ۱، ص ۲۱۳.

۶. علی‌بن موسی سیدین طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۳۸؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۳۶۷؛ حسین‌بن محمد حلوانی، نزهة الناظر و تنبیه الخاطر، ص ۸۶.

۷. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۵، ص ۹۸.

۸. لطف‌الله صافی گلپایگانی، حسین شهید آگاه و رهبر نجات‌بخش اسلام، ص ۲۶.

۹. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۱، ص ۳۹۵.

۳. مبنای قیام عاشورا، فرضیه قیام برای تداوم عدالت و احیای ولایت

با نگاهی به آیات قرآن و روایات به دست می‌آید که امام علیه السلام براساس سنت و قانون الهی به چنین حرکتی اقدام کرده است؛ قانونی که به امام حسین علیه السلام اختصاص نداشته و هر امام دیگر در شرایط مشابه موظف به انجام آن بوده است. سنت الهی و قرآنی این است که هرگاه در جامعه‌ای استعداد تداوم عدالت از دست برود و مردم آن هیچ ظرفیتی برای حفظ یا گسترش عدالت نداشته باشند، آن جامعه محکوم به فناست؛ یعنی پیامبران در چنین وضعیتی حق دارند نفرین خود را بر آن جامعه نثار کنند و نفرین آنها مأذون و مستجاب است و پس از نابودی امت پیشین، امت دیگری جایگزین آن می‌شود: «ثُمَّ أَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ»^۱. در واقع از آیات قرآن سه نوع سنت استنباط می‌شود که در ادامه این نوشتار به آنها پرداخته می‌شود.

۳-۱. سنت فرصت عدل

سنت الهی بر این است که خداوند همیشه کسی را برای هدایت بشر می‌فرستد تا آنان را راهنمایی کند و به سعادت برساند؛ یعنی در طول تاریخ همیشه راهنمایی بوده‌اند که وظیفه آنها راهنمایی بشر برای تحقق عدالت بوده است؛ لکن انسان‌ها فرصت‌سوزی می‌کردند و زمینه‌های تحقق عدالت را از بین می‌بردند. قرآن در آیاتی که به ارسال رسل و خلافت پیامبران اشاره دارند، این فرصت را برای بشر بازگو کرده است: «همان‌گونه که در میان شما رسولی از خودتان فرستادیم که همواره آیات ما را بر شما می‌خواند و شما را پاک و پاکیزه می‌کند و کتاب و حکمت به شما می‌آموزد و به شما آنچه نمی‌دانستید، تعلیم می‌دهد»^۲. حتی نخستین انسان، یعنی حضرت آدم علیه السلام را به‌عنوان خلیفه و پیشوا آفریده است تا فرصت تحقق عدالت برای او نیز فراهم باشد و بهانه‌ای نماند: «و آن زمان را به‌یاد آر که پروردگارت به فرشتگان گفت: به‌یقین جانشینی در زمین قرار می‌دهم»^۳؛ چنان‌که خطاب به داود علیه السلام می‌فرماید: «ای داود! همانا تو را در زمین جانشین قرار دادیم؛ پس میان مردم به حق داوری کن»^۴. قرآن با فرستادن پیامبران الهی و ایجاد بسترهای هدایت و آماده‌سازی فرصت‌های تحقق عدالت، حجت را بر بشر تمام کرده است: «پیامبرانی که مژده‌رسان و بیم‌دهنده بودند تا مردم در برابر خدا پس از فرستادن پیامبران بهانه‌ای نداشته باشند»^۵ و یادآور شده است که این فرصت‌سوزی در اثر ظلم و جهل انسان رخ داده است: «إِنَّهٗ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^۶.

۱. مؤمنون: ۲۱.

۲. بقره: ۱۵۱.

۳. بقره: ۳۰.

۴. ص: ۲۶.

۵. نساء: ۱۶۵.

۶. احزاب: ۷۲.

در روایات اسلامی نیز این معنا به وضوح دیده می‌شود؛ مانند: «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حِجَةِ اللَّهِ»^۱ و «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً»^۲. از این روایات استفاده می‌شود که فرصت اجرای عدالت توسط حجت‌های الهی همواره مهیا بوده است و این مردمانند که باید از این فرصت استفاده کنند.

۳-۲. سنت تداوم عدل

یکی دیگر از سنت‌های الهی آن است که تا وقتی در جامعه اسلامی افراد صالح و خدانشناس وجود دارند، به طوری که زمینه اجرای عدالت و احقاق حقوق هنوز از بین نرفته است، آن جامعه حق حیات دارد؛ اما اگر زمینه مذکور از بین برود و مجالی برای تداوم عدالت باقی نماند، حق حیات از آن جامعه برداشته می‌شود. در آیه شریفه «و پروردگارت بر آن نیست شهرهایی را که مردمانش درست کارند، ظالمانه هلاک کند»^۳ منظور این است که در جامعه تا وقتی مردمان اصلاحگر و مجری عدالت وجود داشته باشند، «سنت تداوم عدل» و حق حیات برای آنان محفوظ است.

همچنین در آیه مبارکه «ما در هیچ حالی نابودکننده شهرها نبوده‌ایم، مگر آنکه اهلشان ستمکار بوده‌اند»^۴ صریحاً به «سنت تداوم عدل» اشاره دارد و می‌فرماید: ما ابتدا پیامبری در متن مردم برمی‌انگیزیم تا آیات رستگاری را برای آنان بخواند؛ و هیچ‌گاه بی‌جهت آنان را هلاک نمی‌کنیم.

در حدیث نیز آمده است: «فِي الْعَدْلِ الْإِقْتِدَاءُ بِسُنَّةِ اللَّهِ وَ ثَبَاتُ الدُّوَلِ»^۵؛ یعنی تداوم عدالت در هر جامعه موجب پایداری نظام و پیروی از سنت الهی است.

۳-۳. سنت هلاکت

سومین مرحله از سنت‌های الهی، «سنت هلاکت» است؛ یعنی هلاکت جامعه مشروط به بی‌عدالتی و ستمکاری است. در اینجا برای تحلیل مبنای قیام و اثبات اینکه نهضت کربلا بر پایه بازگرداندن عدالت به جامعه و حفظ جایگاه امامت و ولایت بوده، به چند مقدمه به هم پیوسته نیاز است.

۳-۳-۱. مقدمه اول: استحقاق عذاب برای جامعه ستمکار

چنان‌که پیش از این اشاره شد، سنت خداوند این است که اگر جامعه‌ای استعداد استمرار عدالت را از دست بدهد و ظلم و ستم آن جامعه را فراگیرد، «سنت هلاکت» در حق آن اجرا می‌شود. در این باره آیات متعددی

۱. محمد بن علی صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۳۰؛ محمد بن عبدالله اسکافی، المعیار و الموازنه، ص ۲۰۱.

۲. سلیمان بن ابراهیم قندوزی، ینابیع المودة لذوی القربی، ج ۳، ص ۳۷۲؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری بأعلام الهدی، ج ۲، ص ۲۵۳.

۳. هود: ۱۱۷.

۴. قصص: ۵۹.

۵. علی بن محمد لیلی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ص ۳۵۵؛ سید محمد حسین طباطبایی بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۸۹.

وجود دارد که در برخی از آنها بدون اشاره به زمانی خاص می‌فرماید: چه بسیار از شهرهایی را که اهلش ستمکار بودند، در هم شکستیم و پس از آنان قومی دیگر پدید آوردیم: «وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ»^۱.

این سنت الهی است که اگر افراد جامعه در برابر ارشادات پیامبران خاضع نباشند، به‌طوری‌که زمینه و ظرفیت اجرای عدالت را از اجتماع خارج کنند و ظلم و ستم را رواج دهند، مستحق عذاب و هلاکت‌اند. قرآن خطاب به پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: نزدیک بود که مشرکان تو را از این سرزمین حرکت دهند تا از آن بیرون‌ت کنند و در آن صورت، پس از تو جز اندکی درنگ نمی‌کردند و دچار عذاب خدا می‌شدند؛ و این سنت الهی است که دربارهٔ رسولان پیش از تو جاری بوده است: «وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبِثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا سَنَةً مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا»^۲.

بسیاری از گذشتگان در اثر تکذیب و جنایتی که در برابر پیامبران مرتکب شده بودند، دچار هلاکت شدند و قرآن در اینجا نیز بدون اشاره به دورهٔ خاصی از پیامبران می‌فرماید: آیا پیشینیان را به‌سبب تکذیبشان هلاک نکردیم و سپس اقوام دیگر را جایگزین نمودیم؟ آری! با تکذیب‌کنندگان این‌گونه رفتار می‌کنیم: «أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ثُمَّ نَبَعْنَهُمْ أُخْرَيْنَ كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ»^۳ و در چند جای دیگر نیز این موضوع را تذکر می‌دهد و می‌فرماید که سنت خداوند دربارهٔ گذشتگان همین است و در سنت ما تبدیل و تحولی نمی‌یابی: «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»^۴.

ارادهٔ خداوند بر این است که زمین از هر ظلم و ستمی پاک شود؛ و‌گرنه ظالمان و ستمگران محکوم به نابودی‌اند و باید جای خود را به اقوامی دیگر بسپارند. از این‌رو در قرآن تعابیری نظیر «ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ»^۵ یا «ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ»^۶ مشاهده می‌شود.

قرآن در آیه‌ای اشاره‌ای جامع به ادوار مختلفی که پیامبران مشغول هدایت بشر بوده‌اند، دارد و ستمگرانی را که پیامبران‌شان را تکذیب کرده‌اند، با عذابی سخت و متنوع روبه‌رو کرده است: همه را به گناهانشان گرفتیم؛ بر برخی از آنان توفانی سخت فرستادیم و بعضی را فریاد مرگبار گرفت و برخی را به زمین فرو بردیم و بعضی را غرق کردیم؛ و خدا بر آن نبود که به آنان ستم کند؛ ولی آنان بودند که به خودشان ستم کردند: «فَكَأَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا

۱. انبیاء: ۱۱.

۲. اسراء: ۷۶ و ۷۷.

۳. مرسلات: ۱۶، ۱۷ و ۱۸.

۴. فتح: ۲۳، برای آیات بیشتر، ر.ک: احزاب: ۶۲؛ غافر: ۸۵-۷۸.

۵. مؤمنون: ۳۱.

۶. مؤمنون: ۴۲.

عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتُهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^۱.

همچنین قرآن در مواردی پرشمار با اشاره به پیامبری خاص بر این معنا تأکید ورزیده است. در خصوص نوح پیامبر^{علیه السلام} با اشاره به سرکشی مردم و نفرین آن حضرت می‌فرماید: همانا قوم نوح بسیاری را گمراه کردند و مستکاران جز گمراهی بر آنان افزوده نمی‌شود. آنها به سبب گناهانشان غرق شدند و بی‌درنگ در آتشی افکنده شدند که از آن در برابر خدا برای خود یاورانی نیافتند. و نوح گفت: پروردگارا! هیچ‌یک از کافران را بر روی زمین باقی مگذار که اگر آنان را باقی گذاری، بندگان را گمراه می‌کنند و جز نسلی بدکار و ناسپاس زاد و ولد نمی‌کنند: «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَالًّا مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيِّرًا إِنِّي أَنْتَ تَذَرُهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فِاجِرًا كَفَّارًا»^۲.

درباره حضرت لوط^{علیه السلام} نیز خطاب به پیامبر اسلام^{صلی الله علیه و آله و سلم} می‌فرماید: بی‌تردید لوط از پیامبران بود. یاد کن هنگامی را که او و همه اهلش را نجات دادیم؛ مگر پیرزنی را که در میان باقی ماندگان در شهر بود؛ سپس دیگران را هلاک کردیم: «وَإِنْ لَوْلَا لِمَنِ الْمُرْسَلِينَ إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَآهْلَهُ أَجْمَعِينَ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ ثُمَّ دَمَرْنَا الْأَخْرِينَ»^۳. درباره حضرت موسی^{علیه السلام} نیز همین معنا تکرار شده است: موسی و هر که با او بود را نجات دادیم؛ سپس آن گروه دیگر را غرق کردیم: «وَ أَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْأَخْرِينَ»^۴. درباره قوم عاد، ثمود و اصحاب رس و اقوام دیگر نیز آیه جداگانه‌ای نازل شده است: قوم عاد و ثمود و اهل رس و اقوام بسیاری را نیز که در فاصله میان آن، اقوام بسیاری بودند، هلاک کردیم و برای هریک به‌منظور هدایتشان سرگذشت‌های عبرت‌آموز بیان نمودیم و چون هدایت نیافتند، هریک را به شدت در هم شکستیم: «وَ عَادًا وَ ثَمُودَ وَ أَصْحَابَ الرَّسِّ وَ قُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا وَ كَلَّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ وَ كَلَّا تَبَرْنَا تَبِيرًا»^۵.

از این آیات به دست می‌آید که اگر جامعه بشری هدایت‌پذیر نباشند، محکوم به هلاک‌اند.

۲-۳-۳. مقدمه دوم: مأذون و مستجاب بودن نفرین پیامبران

نفرین پیامبران بر هلاکت جامعه پر از ستم، مأذون و مستجاب است. در این باره شواهدی از آیات قرآن موجود است که در نکته اول به بعضی از آنها اشاره شد؛ برای نمونه، در آیه‌ای که درباره حضرت نوح^{علیه السلام} ذکر شد، دیدیم که این

۱. عنکبوت: ۴۰.

۲. نوح: ۲۷-۲۴؛ درباره آیات مربوط به حضرت نوح، رک: اعراف: ۶۴ یونس: ۷۱ اسراء: ۱۷؛ فرقان: ۳۷؛ شعراء: ۱۱۶؛ صافات: ۷۵-۷۲؛ انبیا: ۷۶.

۳. صافات: ۱۳۳-۱۳۶؛ برای آیات بیشتر، رک: نمل: ۵۶، ۵۸.

۴. شعراء: ۶۵-۶۶ برای آیات بیشتر، رک: بقره: ۵۰؛ انفال: ۵۴؛ هله: ۶۱؛ حج: ۴۴.

۵. فرقان: ۳۸ و ۳۷.

پیامبر بزرگ چگونه بر قومش نفرین فرستاد و دعایش مستجاب شد: «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا»^۱.

درباره حضرت موسی و هارون علیهم السلام نیز خداوند دعایشان را مستجاب کرد و فرعونیان را در عذاب فرو برد: خدا فرمود: دعای شما دو نفر پذیرفته شد؛ بنابراین پابرجا و استوار باشید و از روش کسانی که جاهل و نادانند، پیروی نکنید؛ و بنی اسرائیل را از دریا گذرانیدیم؛ پس فرعون و لشکریانش موسی را از روی ستم دنبال کردند تا هنگامی که بلای غرق شدن او را فرو گرفت: «قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ فَأَسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وَ جَاوِزْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَيْنَهُمْ فِرْعَوْنَ وَ جُنُودَهُ بَغْيًا وَ عَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ»^۲. درباره پیامبران دیگر نیز پس از تقاضای عذاب از سوی آنان، خداوند دعایشان را مستجاب نمود و امت‌های گذشته را گرفتار عذاب کرد؛^۳ مگر دعای حضرت یونس علیه السلام که با اندکی تأخیر مستجاب شد.^۴

۳-۳-۳. مقدمه سوم: استثنا شدن امت پیامبر صلی الله علیه و آله از نفرین

امت پیامبر صلی الله علیه و آله از قاعده عذاب دنیوی و هلاکت عمومی استثنا شده است؛ زیرا خداوند به سبب انتساب این امت به وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله عذاب دنیوی را از این امت برداشته و این یکی از ویژگی‌های امت اسلام است. قرآن در این زمینه صراحت دارد و خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: خدا بر آن نیست که آنان را درحالی که تو در میانشان به سر می‌بری، عذاب کند و تا ایشان طلب آمرزش می‌کنند، خدا عذاب‌کننده آنان نخواهد بود: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»^۵.

البته شأن نزول این آیه درباره ابوجهل^۶ یا حارث بن عمرو الفهری^۷ است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله تقاضای نزول عذاب کردند؛ ولی هیچ‌گاه شأن نزول‌ها دلالت آیه را محدود نمی‌کنند؛ از این رو در حدیثی (به‌طور عام و نسبت به همه مسلمانان) از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: مقام من در میان شما و مفارقت من از میان شما، هر دو موجب خیر و برکت است. جابر بن عبدالله انصاری عرض کرد: یا رسول الله! اما برکت مقام شما تا وقتی که در میان ما هستی، روشن است؛ لکن مفارقت شما از ما چگونه خیر و برکت دارد؟ رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: اما برکت مقام من در میان شما به دلیل این آیه است که فرمود: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ»؛ و اما مفارقت من با شما برکتش به

۱. نوح: ۲۶.

۲. یونس: ۹۰/۹۱.

۳. فرقان: ۳۷ و ۳۸؛ نوح: ۲۶.

۴. فضل بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۹۹. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۴، ص ۳۸۰.

۵. انفال: ۳۳.

۶. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج ۵، ص ۱۹۹.

۷. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۵۷.

این است که اعمال شما روزهای دوشنبه و پنجشنبه بر من عرضه می‌شود و من به سبب اعمال نیک شما خدا را سپاس می‌گویم و در مورد اعمال بد شما از خداوند طلب مغفرت می‌کنم.^۱

برخی از دانشمندان اهل سنت در گزارشی آورده‌اند که راوی گفت: هنگامی که آیه «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» نازل شد، گمان کردم که این آیه شامل همه امت‌های گذشته می‌شود؛ درحالی‌که این ویژگی مخصوص پیامبر ما - صلوات الله علیه - است، نه پیامبران دیگر.^۲

آنچه از آیه شریفه استنباط می‌شود، این است که این آیه در مقام امتنان و اعلام یکی از ویژگی‌های پیامبر ﷺ است که پیامبران پیشین دارای این ویژگی نبودند و علت آن این است که پیامبر اسلام ﷺ «رحمة للعالمین» است و مقتضای رحمت آن است که کسی با وجود آن حضرت عذاب نشود.^۳ بنابراین رسول اکرم ﷺ مجاز به نفرین در حق امت خود نبوده‌اند.

۳-۳-۴. مقدمه چهارم: همانندی شئون امام با پیامبر

امام معصوم ﷺ دارای همه شئون پیامبر است، جز اینکه نبی نیست و وحی بر او نازل نمی‌شود.^۴ بنابراین جانشین پیامبر اسلام ﷺ نیز از همان امتیازاتی که آن حضرت دارد، برخوردار است.

در حدیثی از امام باقر ﷺ سؤال شد: به چه سبب به وجود پیامبر و امام نیاز داریم؟ حضرت فرمود: برای بقای عالم و استواری آن؛ زیرا اگر پیامبر یا امام بر روی زمین باشد، خداوند عذاب را از اهل آن دور می‌کند؛ چون خداوند فرمود: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ»؛ و پیامبر ﷺ فرمود: ستارگان برای اهل آسمان پناه‌اند و اهل بیت من برای اهل زمین پناه‌اند؛ و اهل بیت همان‌ها هستند که خداوند اطاعت از آنها را با اطاعت از خودش قرین کرده و فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...»^۵

در حدیث دیگری از ابن عباس نقل شده است که مردم بر روی زمین دارای دو امان‌نامه‌اند: یکی وجود مبارک پیامبر اکرم ﷺ، که از دست رفت؛ و دیگری که باقی مانده، استغفار است که باید به آن تمسک کنید.^۶ شاید منظور از امان‌نامه دوم، یعنی استغفار، وجود امام ﷺ است که برای خلق استغفار می‌کند؛ زیرا تعبیر «فتمسکوا به» در روایت ابن عباس، با احتمال یادشده سازگار است.

۱. محمدبن حسن صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۴۶۴؛ محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۲۵۴.

۲. جلال‌الدین سیوطی، توفیر الحوالک، ص ۷۱۴.

۳. فضل‌بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۶۰؛ محمدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۱۲.

۴. محمدبن علی صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۲۲.

۵. همان، ص ۱۲۳.

۶. احمدبن حسین بیهقی، السنن الکبری، ج ۵، ص ۴۶؛ محمد عبده، خطب الامام علی ﷺ، ج ۴، ص ۱۹.

در حدیث متواتر غدیر نیز آنچه پیامبر اسلام منصوب کرد، منصب ولایت و امامت بود که خلافت لازمه آن است؛ و البته خلافت امام علیه السلام محقق نشد؛ لکن امامت و ولایت او تحقق یافت.^۱ بنابراین، شئونات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به ولی و جانشین او، علی بن ابی طالب علیه السلام و پس از او به امامان بعدی انتقال یافت.

پس جامعه‌ای که امام علیه السلام در آن زندگی می‌کند، همان جامعه نبوی است و در بحث‌های گذشته به این نتیجه رسیدیم که از ویژگی‌های جامعه نبوی آن است که نفرین پیامبر یا امام برای آن جامعه مأذون نیست؛ از این رو امام حسین علیه السلام با همین مبنای نفرین خود را برای جامعه آن روز، که استعداد تحقق عدالت و هدایت را از دست داده بود، نثار نکرد؛ بلکه راه دیگری در پیش گرفت. اما راه دیگر چه بود؟ در ادامه به بررسی این موضوع می‌پردازیم.

۴. بن بست عدالت در جامعه اموی

عنصر عدالت و هدایت مهم‌ترین ویژگی در جامعه اسلامی است و هرگاه مسیر تحقق آن به بن بست برسد، بر نخبگان یا - بهتر بگوییم - بر امام جامعه واجب است که راهی را برای آن باز کند. بدیهی است که از جامعه نبوی تا جامعه حسینی انحرافات شدیدی پدید آمد؛ تا آنجا که زمام حکومت و سرنوشت مسلمانان به دست فرد نالایقی چون یزید افتاد و بی‌عدالتی‌ها، کج‌اندیشی‌ها و نادیده انگاشتن سنت پیامبر صلی الله علیه و آله به طور گسترده رواج یافته بود.

به اعتقاد نگارنده، مهم‌ترین عنصر انحراف که موجب قیام شد، کنار گذاشتن اهل بیت علیهم السلام و «انزوای مقام ولایت کبری» بود که به شدت با عدالت فاصله دارد؛ زیرا عدالت اصیل همان مقام ولایت است که پیوند اصلی مبدأ ربوبیت با عالم هستی است و جهان هستی بدون ولایت و عدالت معنا ندارد. به همین دلیل وقتی از امام باقر علیه السلام سؤال می‌شود که چرا به نبی و امام نیاز داریم، می‌فرماید: «برای اینکه امور جهان بر مصلحت عدالت استوار شود»^۲ و در زیارت امام عصر علیه السلام در وصف آن حضرت می‌خوانیم که با نور عدالتش ظلم را ناپدید و آتش کفر را خاموش می‌کند؛ چنان که در بعضی دیگر از فرازهای زیارت، آن حضرت به «العدل المشتهر» توصیف می‌شود.^۳ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در آن حدیث مشهور در پاسخ به پرسش جابر درباره مهدی این امت، فرمود: قیامت برپا نمی‌شود، مگر اینکه زمین پر از ظلم و ستم شود؛ سپس از اهل بیت من کسی خروج می‌کند که زمین را پر از عدل و داد می‌کند.^۴ برخی از محققان معاصر تعداد این گونه احادیث را تا عدد شصت رسانده‌اند.^۵ این تعبیر گواه آن است که میان احیای ولایت و برقراری عدالت پیوند ناگسستنی وجود دارد.

۱. عبدالحسین امینی، التذیر فی الکتاب و السنة و الادب، ج ۱، ص ۱۵۹ به بعد.

۲. محمدبن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۲۳.

۳. علی بن موسی سیدبن طاووس، جمال الاسوع، ص ۳۱۲.

۴. میرزا حسین محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۵۵۷.

۵. لطف‌الله صافی گلپایگانی، لمحات فی الکتاب و الحدیث و المذهب، ص ۶۴.

از این رو امام باقر علیه السلام در روایتی، ضمن اینکه مهم‌ترین رکن از ارکان پنج‌گانه اسلام را ولایت معرفی می‌کند، به مخاطب می‌فهماند که صاحبان ولایت مجریان عدالت‌اند.^۱

اکنون ادعای ما آن است که در زمان امام حسین علیه السلام «ولایت اهل‌بیت» از حکومت اسلامی رخت برپست و جامعه به بن‌بستی رسید که جایگاه ولایت و امامت به کلی از دست رفت و این همان خطر بزرگی بود که امام حسین علیه السلام گرفتار آن شده بود.

بی‌شک بنی‌امیه در انحراف جامعه نبوی و از بین بردن سنت پیامبر صلی الله علیه و آله نقش اساسی داشت و به تدریج جامعه‌ای که رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را بر مبنای عدالت ساخته بود، از معیارهای خود فاصله گرفت؛ تا آنجا که برخی از این خاندان به‌طور علنی بهشت و جهنم را انکار می‌کردند. *ابوسفیان* به‌طور صریح در حضور عثمان بهشت و دوزخ را انکار کرد: «خلافت و حکومت را همچون گوی دست‌به‌دست بگردانید، ای فرزندان عبدشمس؛ که به خدا سوگند، نه بهشتی در کار است و نه دوزخی»^۲؛ و عثمان از این سخن *ابوسفیان* ناراحت شد و او را از محضر خویش بیرون کرد.^۳ پسرش معاویه نیز درحالی که خود را سزاوارتر از هر کسی برای خلافت می‌دید،^۴ کسی بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره او فرموده بود: هرگاه معاویه پسر *ابوسفیان* را بر روی منبر خلافت دیدید، گردن او را بزنید؛^۵ همچنین فرموده بود: معاویه در جبهه‌ای از آتش جهنم است و در آنجا خدا را با «یا حنان یا منان» فرامی‌خواند؛ اما ندا می‌رسد: «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ».^۶

آن هنگام که معاویه حکومت تمام ممالک اسلامی را به‌دست گرفت، بنی‌امیه را شجره طیبه رسول‌الله صلی الله علیه و آله معرفی کرد و توسط کسانی چون عمرو عاص، مغیره بن شعبه و عروقه بن زبیر درباره خود به فضیلت‌سازی پرداخت؛^۸ سپس درحالی که این حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله را به یاد داشت که خطاب به علی علیه السلام فرموده بود: «یا علی! لا یحبک إلا مؤمن و لا یبغضک إلا منافق»، به کارگزارانش نوشت که در منبرهایشان علی علیه السلام را لعن کنند و بدین‌وسیله چهره تابناک ولایت را مخدوش کرد.^۹ حتی یک بار معاویه، با آنکه فردی زیرک بود و می‌کوشید دینداری خود را به نمایش بگذارد، در گفت‌وگوی شبانه‌اش با مغیره بن شعبه الحاد و کفر خود را ظاهر کرده است. وی در پاسخ به نصیحت

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۸.

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۳، ص ۲۰۸.

۳. همان، ج ۳۱، ص ۱۹۷؛ عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۸، ص ۲۷۸؛ عبدالحمید بن هبته الله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۹، ص ۵۳؛ ج ۱۵، ص ۱۷۵.

۴. علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۹، ص ۱۴۵.

۵. عبدالحمید بن هبته الله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۲۲؛ عبدالله ابن عدی جرجانی، الکامل فی ضعف الرجال، ج ۲، ص ۲۰۹؛ ج ۷، ص ۸۳.

۶. یونس: ۹۱.

۷. عبدالحمید بن هبته الله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱۵، ص ۱۷۶.

۸. علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۶، ص ۶۳.

۹. عبدالحمید بن هبته الله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۶۳.

مغیره که او را به اصلاح و گسترش عدالت دعوت کرد، گفت: «خلفای نخستین ما رفتند و جز نامی از آنها نمانده است؛ اما این برادر هاشمی ما هر روز پنج بار به نام او بانگ می‌زنند که "أشهد أن محمداً رسول الله"؛ پس چه چیزی برای ما باقی مانده است؟ ای بی‌مادر! به خدا سوگند وقتی به خاک رفته‌ایم، همه چیز تمام می‌شود».^۱

در دوران حاکمیت بنی‌امیه بدعت‌ها،^۲ شکنجه‌ها،^۳ نقض پیمان‌ها^۴ و کشتارها^۵ رواج گسترده‌ای پیدا کرد. معاویه با اینکه به بی‌کفایتی فرزندش یزید اذعان داشت،^۶ بر جانشینی او اصرار ورزید و خطاب به یزید گفت: «من تو را بر همهٔ اصحاب پیغمبر مقدم داشتم و تو را به امامت و فرماندهی همهٔ آنان منصوب کردم؛ با اینکه تو می‌دانی در میان آنان افراد لایق‌تر از تو وجود دارند».^۷

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «لایزال أمر اُمّی قائماً بالقسط حتی یکون اول من یثلمه رجل من بنی‌امیه یقال له یزید»؛ همیشه امور امت من پابرجا و استوار است؛ تا اینکه مردی از بنی‌امیه آن را در هم می‌شکند که نامش یزید است.^۸ هنگامی که یزید به خلافت رسید، احکام اسلام و سنت پیامبر ﷺ به کلی از بین رفت و خود یزید نیز با تمثیل به شعر ابن‌زبیر صریحاً رسالت پیامبر ﷺ را انکار کرد.^۹ اینجاست که حضرت سکینه رضی الله عنهما وقتی رأس حسین رضی الله عنهما را پیش آوردند، می‌گوید: «به خدا سوگند، کافر و مشرکی شرورتر از یزید مشاهده نکردم».^{۱۰} از همین روست که وقتی از امام حسین رضی الله عنهما می‌خواهند با کسی چون یزید بیعت کند، می‌فرماید: «إنا لله و إنا إليه راجعون و علی الاسلام السلام إذ قد بليت الامة براع مثل یزید».^{۱۱}

اما دردناک‌تر از همه، نخبگان و دوستان بی‌بصیرتی بودند که توان درک «مقام ولایت» را نداشتند و در مقام نصیحت و دلسوزی از آن حضرت خواستند که دست از این حرکت بردارد. محمد حنفیه، برادر امام حسین رضی الله عنهما که در زمان خود صاحب نفوذ بود و امام را همچون روح و جانش دوست می‌داشت و طاعتش را بر خود واجب می‌دانست،^{۱۲} با

۱. همان، ج ۵ ص ۱۲۹.

۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۴، ص ۲۶۶.

۳. احمد بن ابی‌یعقوب یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۴. همان.

۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۴، ص ۷۱.

۶. علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۵ ص ۳۹۵.

۷. عبدالله بن مسلم ابن‌قتیبہ دینوری، الإمامة والسیاسة، ج ۱، ص ۲۱۶.

۸. علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۳ ص ۳۳۶؛ ج ۶۸ ص ۶۸؛ ج ۴۱ شمس‌الدین ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۴، ص ۳۹.

۹. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۸ ص ۱۸۸؛ اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر، البداية و النهایة، ج ۸ ص ۳۴۶؛ عبدالحسین امینی، الغدیر، ج ۳، ص ۲۶۱؛ ج ۱۱، ص ۱۴.

۱۰. محمد فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ص ۱۹۱.

۱۱. احمد ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵ ص ۱۷؛ محمد بن جعفر ابن‌نماحلی، مئیر الأحرار، ص ۱۵.

۱۲. احمد ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵ ص ۲۰.

آن حضرت همراهی نکرد. اگر به‌اعتراف خودش «طاعته فی عنقه»، طاعت امام علیه السلام آویزه گردنش بود، پس چرا در همراهی با امام عذرخواهی کرد و همراهش عازم نشد و حتی از رفتن فرزندانش که در رکاب امام حسین علیه السلام بودند، ممانعت کرد؟^۱ چرا کسانی چون ابوسعید خُدری،^۲ ابوقاد لیشی،^۳ سعید بن مسیب،^۴ عبدالله بن جعفر،^۵ عبدالله بن عباس،^۶ عبدالله بن عمر^۷ و عبدالله بن مطیع^۸ از همراهی با آن حضرت عاجز ماندند و رأی خود را بر تصمیم امام علیه السلام مقدم کردند؟ اساساً تنهایی امام در این سفر و همراهی تعدادی اندک با ایشان، بزرگ‌ترین گواه مظلومیت آن حضرت و شهادی قوی بر فاصله مردم و نخبگان جامعه با جایگاه امامت و ولایت است.

بدیهی است در این نگارش کوتاه، ترسیم بی‌عدالتی‌ها از سوی بنی‌امیه و تبیین انحرافات خواص جامعه، به‌طور کامل میسر نیست؛ اما آنچه تاکنون گزارش کردیم، حاکی از دور افتادن مردم از مقام ولایت و امامت است؛ یعنی انحراف از سنت اصیل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و گسترش ظلم چنان به اوج خود رسید که هیچ روزنه‌ای برای هدایت جامعه باقی نماند و ناگزیر امت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر اثر تفکرات اموی و بی‌بصیرتی نخبگان، بسیار از اهل بیت علیهم السلام دور افتاد و زمینه هدایت آنها از بین رفت. اکنون امام حسین علیه السلام تکلیف هدایت چنین جامعه‌ای را بر عهده دارد و باید حرکتی تکان‌دهنده و ماندگار انجام دهد تا مسیر انحراف یافته، به سوی ولایت و عدالت بازگردد. او دو راه پیش روی خود دارد:

یا باید برای هلاک چنین جامعه‌ای نفرین کند و سنت هلاکت را در حق آنان اجرا نماید و خداوند پس از هلاکت آنها جامعه‌ای نو و تازه پدید آورد: «وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ»؛^۹ لکن امام نفرین نکرد؛ چون امت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به امت‌های پیشین، از این قاعده استثنا شده بود و پیش‌تر در مقدمه سوم دلیل این استثنا را یادآور شدیم.

یا باید راهی دیگر پیش گیرد تا جامعه نجات یابد. آن راه دیگر چه بود؟ پاسخ این است که آن راه دیگر هر راهی می‌توانست باشد؛ چون مقصد نهایی امام علیه السلام بازگرداندن جامعه به سنت اصیل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و گشودن پنجره عدالت و «فهم جایگاه امامت» است؛ زیرا چنان که پیش از این اشاره کردیم، وجود امام علیه السلام برای برقراری عدالت

۱. علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۴، ص ۲۱۱.

۲. اسماعیل بن عمر ابن‌کنبر، البداية و النهاية، ج ۸، ص ۱۷۶.

۳. همان، ج ۸، ص ۱۷۶.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان، ص ۱۷۵.

۷. احمد ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۲۴.

۸. همان، ج ۵، ص ۲۲.

۹. انبیاء: ۱۱.

است و مردم با شناخت امام به عدالت نزدیک‌تر می‌شوند. از این رو این هدف به‌عنوان مبنای قیام امام علیه السلام می‌توانست با عناصری نظیر «تشکیل حکومت»، «شهادت‌طلبی»، «امر به معروف و نهی از منکر» یا «اجبار بر بیعت» یا هر عنصر دیگری مطابقت پیدا کند؛ مثلاً اقدام امام علیه السلام به قیام به‌سبب تن ندادن به بیعت اجباری، این پرسش را در اذهان ایجاد می‌کند که امام کیست و چرا بیعت نمی‌کند؟ در مورد عوامل دیگر نیز همین پرسش مطرح است؛ لذا اگر فرض کنیم که امام علیه السلام براساس نظریهٔ تشکیل حکومت به حکومت دست می‌یافت و حکومتی تشکیل می‌داد، زمینهٔ شناخت او بیشتر فراهم می‌شد و هرچه شناخت مردم از امام بیشتر شود، به عدالت نزدیک‌تر می‌شوند؛ زیرا امام مجری عدالت است.

۵. گواهی سخنان امام علیه السلام از هدف اصلی قیام

اتفاقاً مروری بر کلمات امام علیه السلام از مسیر مدینه تا کربلا، حاکی از آن است که سخنان آن حضرت یکنواخت و ثابت نبوده است؛ بلکه آن حضرت در ملاقات با افراد مختلف، پاسخ‌های گوناگون داده است که نشان می‌دهد علت اصلی قیام چیز دیگری بوده است. امام علیه السلام در ملاقات با/امسلمه فرمود: جدم را در خواب دیدم که فرمود: «إن الله شاء أن يراک قتيلًا»^۱؛ و در نامه‌اش به محمد حنفیه امر به معروف را مطرح کرد؛^۲ و در پاسخ به عبدالله بن مطیع^۳ و ابن عباس، استخاره را بهانه کرد؛ و به عبدالله بن عمر گفت: «من با یزید بیعت کنم و در صلح او داخل شوم؟ درحالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دربارهٔ او و پدرش چیزهایی گفت».^۴

پاسخ‌های مختلف و سخنان متنوع امام علیه السلام حاکی از آن است که ریشهٔ قیام در جای دیگری نهفته است و متأسفانه بسیاری از نزدیکان و دوستان امام چون ظرفیت فهم آن را نداشتند، پاسخ‌های مختلفی از آن حضرت دریافت می‌کردند. همین امر موجب شد تا علت اصلی قیام همچنان مخفی بماند؛ از همین رو سخنان آن حضرت گاه بر نظریهٔ «تشکیل حکومت» سازگار است؛^۵ گاه بر عنصر «امر به معروف و نهی از منکر» مطابقت دارد؛^۶ زمانی بر «شهادت‌طلبی»^۷ یا «دستور غیبی»^۸ یا بر «بیعت اجباری» انطباق پیدا می‌کند؛^۹ چنان که در مورد اخیر، خود یزید در

۱. علی بن موسی سیدین طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۴۰.

۲. احمد ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۲۳.

۴. همان، ص ۲۴.

۵. همان، ص ۳۱.

۶. همان، ص ۲۱.

۷. علی بن موسی سیدین طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۳۸.

۸. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۶۷.

۹. محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۳۱۹.

نامه‌ای که به فرماندار مدینه ولید بن عتبین/ابی سفیان نوشته، بیعت اجباری را پیش کشیده و ابتدا در یک نامه رسمی نوشته است: «... فخذ البيعة على أهل المدينة، والسلام»؛ سپس در یک نامه غیررسمی که کاغذش به اندازه گوش موش بود،^۱ نوشت: «... اما بعد؛ پس از حسین بن علی و عبدالرحمان بن ابی بکر و عبدالله بن الزبیر و عبدالله بن عمر بن الخطاب بیعت شدید بستان و اجازه مخالفت به آنان مده؛ پس هر کس از آنان مخالفت کرد، گردنش را بزن و سرش را برای من بفرست».^۲

درواقع امام حسین علیه السلام برای احیای عدالت از دست‌رفته و نزدیک ساختن جامعه به «مقام ولایت» قیام کرد و بدیهی است که میان عدالت و مقام ولایت پیوند عمیقی وجود دارد؛ یعنی نمی‌توان با کنار زدن اهل بیعت علیهم السلام به عدالت دست یافت. از این رو در حدیث امام باقر علیه السلام درباره علت نیاز عالم به امام، اصلاح جهان و برقراری عدالت مطرح شده است؛^۳ زیرا این مفهوم در جامعه آن روز به شدت فراموش شده بود؛ درحالی که در صدر اسلام درک مفهوم ولایت و حاکمیت اهل بیعت علیهم السلام هنوز از بین نرفته بود و به همین دلیل حضرت علی علیه السلام با خلفا بیعت کرد و آنان را در امور حکومتی کمک می‌کرد و خود به‌عنوان خلیفه چهارم زمام حکومت را به دست گرفت و پس از او امام حسن علیه السلام خلیفه مسلمین شد؛ اما پس از این دوران، حاکمیت مسلمین با شیب تندی از جایگاه اصلی‌اش فاصله گرفت و بدون توجه به معیارهای امامت، به بنی‌امیه و آن هم شخصی مثل یزید منتقل شد. آنگاه در چنین شرایطی، از امام خواسته می‌شود که با یزید بیعت کند و حکومت او را به رسمیت بشناسد! طبعاً امام تن به این ذلت نداد و تلاش کرد که جایگاه خودش را به‌عنوان ولی و امام مسلمین به مردم تفهیم کند؛ لذا به معاویه می‌نویسد: «من در پیشگاه خداوند عذری ندارم که به جهاد با تو برنخیزم و فتنه‌ای عظیم‌تر از ولایت و حاکمیت تو بر این امت سراغ ندارم».^۴ در نگاه امام علیه السلام، ولایت معاویه بر امت اسلامی معیارهای لازم را نداشت و موجب امانت‌سنجی پیامبر شد؛ به‌ویژه اینکه بعد از او کسی همچون یزید ولایت امت را در دست گرفته بود.

نتیجه‌گیری

از بحث‌های گذشته نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. هریک از دیدگاه‌های قیام که در متن مقاله از آنها یاد شده است، نظیر «اجبار بر بیعت»، «تشکیل حکومت»، «شهادت‌طلبی»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «دعوت کوفیان» و «تکلیف ویژه»، از علل ناقصه قیام‌اند و علت

۱. علت اینکه یزید در کاغذ کوچک و غیررسمی، چنین نامه‌ای نوشت آن است که در آینده امکان انکار چنین نامه‌ای برای او فراهم باشد.

۲. احمد ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۱۰.

۳. محمد بن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۲۳.

۴. علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۴، ص ۲۰۶.

- اصلی قیام «احیای مقام ولایت» به منظور تحقق عدالت بوده است؛ زیرا ولایت اهل بیت علیهم السلام بدون عدالت معنا ندارد. درباره پیوند ولایت با عدالت نیز در ذیل عنوان «بن بست عدالت در جامعه اموی»، شواهدی ذکر شد.
۲. نهضت امام حسین علیه السلام در سنت‌های قرآنی ریشه دارد و در متن مقاله به صورت گسترده درباره آنها بحث شد.
۳. قول کسانی چون ابوبکر ابن عربی، ابن تیمیّه و ابن خلدون که قیام امام حسین علیه السلام را حرکتی نامشروع در برابر حاکمیتی مشروع پنداشته‌اند، باطل است؛ زیرا قیام امام علیه السلام هماهنگ با شیوه انبیا بود و در سنت‌های قرآنی ریشه دارد.

منابع

- نهج البلاغه: **خطب الإمام علی**، تحقیق محمد عبده، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۲ق.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، **شرح نهج البلاغه**، تحقیق محمدابولفضل ابراهیم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۰م.
- ابن اعثم کوفی، احمد، **الفتوح**، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن تیمیة حرانی، احمد بن عبدالحلیم، **منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریة**، ریاض، مکتبة الریاض الحدیثه، بی‌تا.
- ابن عدی جرجانی، عبدالله، **الکامل فی ضعفاء الرجال**، تحقیق یحیی مختار غزاوی، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۸م.
- ابن عربی، ابوبکر، **العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابه**، تحقیق محب‌الدین خطیب، قاهره، المکتبة السلفیه، بی‌تا.
- ابن عساکر، علی بن حسن، **تاریخ مدینة دمشق**، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن قتیبة دینوری، عبدالله بن مسلم، **الإمامة والسیاسة**، تحقیق طه محمد الزینی، دمشق، مؤسسة الحلبي و شرکاؤه للنشر و التوزیع، بی‌تا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **البدایة و النهایة**، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ابن نما حلّی، محمد بن جعفر بن محمد، **شیر الأحرار**، نجف اشرف، مکتبة الحیدریه، ۱۳۶۹ق.
- اسکافی، محمد بن عبدالله، **المعیار و الموازنه**، تحقیق محمدباقر بهبودی، بی‌جا، بی‌تا، ۱۴۰۲ق.
- امینی، عبدالحسین، **الغدير فی الكتاب و السنة و الادب**، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۹۷ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحيح البخاری**، استانبول، دار الطباعة العامره، ۱۴۰۱ق.
- بیهقی، احمد بن حسین، **السنن الکبری**، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
- پیشوایی، مهدی و همکاران، **تاریخ قیام و مقتل جامع سیدالشهداء**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- حلوانی، حسین بن محمد، **نزهة الناظر و تنبیه الخاطِر**، قم، مدرسه الامام الهادی، ۱۴۰۸ق.
- دهخدا، علی اکبر، **لغتنامه دهخدا**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- ذهبی، شمس‌الدین، **سیر اعلام النبلاء**، تحقیق شعيب الأرناؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
- سیدین طاووس، علی بن موسی، **اللاهوف علی قتلى الطفوف**، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۷ق.
- ، **جمال الاسبوع**، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، بی‌جا، مؤسسه الآفاق، ۱۳۷۱.
- سیوطی، جلال‌الدین، **تتویر الحوالمک**، تصحیح محمد عبدالعزیز الخالدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، **حسین شهید آگاه و رهبر نجات‌بخش اسلام**، قم، بی‌تا، بی‌تا.
- ، **لمحات فی کتاب و الحدیث و المذهب**، تهران، مؤسسه بعثت، بی‌تا.
- صدوق، محمد بن علی، **علل الشرائع**، تحقیق سیدمحمدصادق بحر العلوم، نجف اشرف، المکتبة الحیدریه، ۱۳۸۵ق.
- ، **عیون اخبار الرضا**، تحقیق حسین علمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
- صفا، قمی، محمد بن حسن، **بصائر الدرجات**، تهران، الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی بروجردی، سیدحسین، **جامع احادیث الشیعه**، قم، مدینة العلم، ۱۴۰۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، **اعلام الوری بأعلام الهدی**، قم، مؤسسه آل‌البتی، ۱۴۱۷ق.
- ، **تفسیر مجمع البیان**، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
- ، **تفسیر مجمع البیان**، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
- طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الامم و الملوک**، تحقیق نخبة من العلماء الأجلاء، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۸۷۹م.
- طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
- علم‌الهدی، علی بن حسین، **تنزیه الأنبیاء**، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۹ق.
- فاضل استرآبادی، محمد، **عاشورا انگیزه، تسبیح و بازتاب**، چ دوم، قم، مؤسسه شیعه‌شناسی، ۱۳۹۵.



- فتال نیشابوری، محمد، *روضه الواعظین*، تحقیق سیدمحمد مهدی حسن خراسان، قم، شریف الرضی، بی تا.
- فیومی، احمدبن محمد، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، *ینایع المودة لنوی القریبی*، تحقیق سیدعلی جمال اشرف حسینی، قم، اسوه، ۱۴۱۶ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، *عیون الحکم و المواعظ*، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحديث، ۱۳۷۶.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- محدث نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت، لاجیه التراث، ۱۴۰۸ق.
- مطهری، مرتضی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۶۵.
- _____، *حماسه حسینی*، تهران، صدرا، بی تا.
- معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*، تهران، معراج، ۱۳۶۵.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ق.
- ناصری داودی، عبدالمجید، *انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- نجفی، محمدحسن، *جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*، چ بیست و دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، دار صادر، بی تا.

علل اجتماعی کاهش فعالیت‌های سیاسی حوزه نجف در انقلاب اسلامی در مقایسه با مشروطیت

javadzadeh@iki.ac.ir

علیرضا جوادزاده / استادیار گروه تاریخ اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

امیر اشتیری / دانش‌پژوه دکتری تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

amir223@chmail.ir  orcid.org/0009-0001-0177-066X <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۵

چکیده

تأثیرگذاری حوزه علمیه نجف بر مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران طی چند قرن اخیر، امری انکارناپذیر است. این تأثیرگذاری طی قرن سیزدهم شمسی رو به ازدیاد بود و نقطه اوج آن را در نهضت مشروطیت ایران می‌بینیم؛ اما پس از آن با تحولاتی که در ایران، عراق و حوزه علمیه نجف به وقوع پیوست، تأثیرگذاری کاهش یافت و در انقلاب اسلامی، با آنکه از جهت ماهیت، غنای اسلامی بیشتری داشت، با نقش‌آفرینی کم‌رنگ حوزه نجف مواجهیم. عوامل و زمینه‌های متعددی برای تغییر رویکرد حوزه نجف (از نقش فعال در مشروطه به نقش کمتر فعال در انقلاب اسلامی) قابل شناسایی است. این علل در دو دسته کلی فردی و اجتماعی قابل تقسیم است. در میان علل اجتماعی می‌توان به این موارد اشاره کرد: «عدم دستیابی به نتایج مطلوب در مشروطه، جنگ جهانی اول و ثورة العشرین»؛ «تفاوت نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی»؛ «تأسیس حوزه علمیه قم»؛ «پیدایش و تشدید پان‌عربیسم» و «پیدایش دولت مدرن». به‌رغم آنکه همه عوامل و زمینه‌ها باید در کنار یکدیگر دیده شوند تا کامل‌ترین تصویر از واقعیت اجتماعی هر دو دوره و تبیین صحیح از تغییر رویکرد حوزه علمیه نجف به دست آید، به‌نظر می‌رسد در میان علل ذکر شده، عامل «عدم دستیابی به نتایج مطلوب در نهضت مشروطیت، جنگ جهانی اول و ثورة العشرین»، بیشترین سهم را به خود اختصاص می‌دهد. کلیدواژه‌ها: حوزه نجف، نهضت مشروطه، انقلاب اسلامی، تغییر رویکرد.

کشمکش‌های حاکمان ایران با سلاطین عثمانی که موجب دست‌به‌دست شدن عتبات عالیات میان دو طرف می‌شد، در نهایت با غلبه عثمانی، عتبات را در محدوده جغرافیایی دولت عثمانی باقی گذاشت. این انفکاک جغرافیایی هیچ‌گاه موجب جدایی تأثیرگذاری فکری - سیاسی حوزه‌های علمیه عتبات در جامعه ایران نشد؛ بلکه همواره این تحصیل‌کردگان عتبات به‌ویژه نجف بودند که پس از طی مراحل تربیت علمی و معنوی خویش، مسئولیت هدایت و رهبری مردم را عهده‌دار می‌شدند. نمونه‌های بارز و روشن تأثیرگذاری سیاسی، در وقایعی چون جنبش تنباکو و نهضت مشروطیت ایران قابل مشاهده است.

با مطالعه تاریخ نهضت مشروطیت ایران، نقش محوری و اساسی حوزه نجف در تحولات این نهضت، به‌ویژه در دوره موسوم به استبداد صغیر و اوایل مشروطه دوم، به‌دست می‌آید. در این دوره، احکام علما و مراجع حوزه نجف مهم‌ترین تکیه‌گاه مشروطه‌خواهان بود که با ارسال تلگراف و نامه‌ها به توده‌های مردم و نخبگان جامعه، در تثبیت مشروطه نقش اساسی ایفا کردند. به‌رغم فعالیت‌های گسترده و تأثیرگذاری حوزه نجف در جامعه ایران عصر مشروطه، در جریان انقلاب اسلامی و مبارزات مردم ایران برضد رژیم پهلوی - که به پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی به‌رهبری امام خمینی^ع منتهی شد - شاهد تفاوت رویکرد این حوزه و کمتر شدن فعالیت‌های آن در جریان انقلاب هستیم. تحلیل چرایی و شناخت عوامل این تغییر مواضع و فعالیت‌ها، موضوع نوشته حاضر است.

با توجه به جست‌وجو و تحقیق صورت‌گرفته، در موضوع نوشته پیش‌رو تحقیقی مستقل انجام نشده است. البته در زمینه وضعیت حوزه علمیه نجف در عصر مشروطه و نیز وضعیت این حوزه در مقطع انقلاب اسلامی، به‌صورت مستقل تحقیقاتی انجام شده؛ همچنین درباره مواضع و اندیشه سیاسی برخی علمای شاخص حوزه نجف از زمان مشروطه تا انقلاب اسلامی آثاری انتشار یافته است؛ اما در این پژوهش‌ها رویکرد مقایسه‌ای میان مشروطه و انقلاب اسلامی وجود ندارد یا رویکرد مذکور صرفاً به‌صورت حاشیه‌ای و گذرا آمده است.^۱

در نوشتار حاضر، از گزارش و توصیف نقش‌آفرینی حوزه نجف در مشروطه و انقلاب اسلامی و حوادث میانی آنها و مقایسه عملکرد و رویکرد حوزه نجف در این دو مقطع، صرف‌نظر شده و این تغییر رویکرد (از نقش فعال در مشروطه به نقش کمتر فعال در انقلاب اسلامی) مفروض گرفته شده است.

عوامل و زمینه‌های متعدد تأثیرگذار بر تغییر رویکرد حوزه علمیه نجف، به دو بخش فردی و اجتماعی قابل تقسیم است. در میان عوامل فردی، «روش دین‌شناسی متفاوت»، «اختلاف فهم از متون دینی» و به‌ویژه «تفاوت شناخت از محیط سیاسی (به‌دلیل منابع اطلاعاتی، ویژگی‌های شخصیتی و...)» قابل ذکر است. از مهم‌ترین عوامل

۱. برای نمونه، مشخصات سه مورد از این آثار ذکر می‌شود: (۱) حمید بصیرت‌منش، حوزه نجف و تحولات سیاسی ایران: (۲) مظفر نامدار، رهیافتی بر مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر: (۳) فریدون اکبرزاده، نقش رهبری در نهضت مشروطه، ملی‌تفت و جمهوری اسلامی.

و زمینه‌های اجتماعی نیز می‌توان به این موارد اشاره کرد: «عدم دستیابی به نتایج مطلوب در مشروطه، جنگ جهانی اول و ثورة العشرين»، «تفاوت‌های نهضت مشروطیت و انقلاب اسلامی»، «تأسیس حوزه علمیة قم»، «پیدایش و تشدید پان‌عربیسیم» و «پیدایش دولت مدرن». نکته مهم این است که همه عوامل و زمینه‌ها باید در کنار یکدیگر دیده شوند تا کامل‌ترین تصویر از واقعیت اجتماعی هر دو دوره و تبیین صحیح از تغییر رویکرد حوزه علمیة نجف به دست آید؛ چراکه برابری عوامل متعدد موجب تغییر رویکرد حوزه علمیة نجف شده است. با این حال شاید بتوان گفت که عامل «تفاوت شناخت از محیط سیاسی» در میان علل فردی، و عامل «عدم دستیابی به نتایج مطلوب در نهضت مشروطه، جنگ جهانی اول و ثورة العشرين» در میان علل اجتماعی، اصلی‌ترین عوامل مؤثر بر تغییر رویکرد و مواضع حوزه علمیة نجف نسبت به مسائل ایران را شکل داده است.

با توجه به محدودیت مقاله، در این نوشتار صرفاً عوامل اجتماعی تغییر رویکرد مورد بررسی قرار گرفته و از پرداختن به علل فردی آن خودداری شده است. روش به کار گرفته شده در تحقیق حاضر، از حیث منابع، کتابخانه‌ای و از جهت روش‌شناسی، توصیفی - تحلیلی است.

۱. عدم دستیابی به نتایج مطلوب در نهضت مشروطیت و انقلاب عشرين

پیدایش نهضت مشروطیت در ایران در سال ۱۳۲۴ق / ۱۲۸۵ش، با هدف دستیابی به اهداف اصلاحی در نظام سیاسی جامعه دوران قاجار رقم خورد. حوزه علمیة نجف اشرف در زمینه رهبری و هدایت این نهضت نقشی محوری و اساسی داشت؛ هرچند اهدافی که مشروطه‌خواهان حوزه نجف دنبال می‌کردند، تحقق نیافت و اوضاع کشور به وخامت بیشتری دچار شد. با فاصله اندکی از نهضت مشروطه، علمای حوزه نجف و در رأس آنها سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی در جنگ جهانی اول حکم به جهاد در مقابل انگلیس دادند که با شکست عثمانی در برابر انگلیس خاتمه یافت. پس از آن، اقدامات برای پایان اشغال عراق توسط انگلیس از سوی میرزا محمدتقی شیرازی و برخی علمای دیگر، از جمله بخشی از حوزویان نجف، پیگیری شد. به‌رغم همه تلاش‌هایی که صورت گرفت، نتیجه چشم‌گیری از این قیام، که از آن به «ثورة العشرين» یاد می‌شود، به دست نیامد. عدم دستیابی به نتایج مطلوب در این سه حادثه (مشروطه، جنگ جهانی اول و ثورة العشرين)، که با فاصله چند ده‌ساله پیش از آغاز انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی علیه السلام رخ داد، تأثیرات نامطلوبی بر فضای فرهنگی و اجتماعی حوزه‌های عتبات بر جای گذاشت. تقویت روحیه احتیاط و محافظه‌کاری در تعامل با حکومت‌ها - که پیش از آن نیز در فضای حوزه‌های علمیة شیعه وجود داشت - قطعاً یکی از نتایج روشن و غیرقابل تردید است. این تأثیرات، تنها در جنبه روان‌شناختی حوزه‌ها باقی نماند؛ بلکه به کاهش عملی فعالیت سیاسی حوزه علمیة نجف منجر شد.

حوزه علمیة نجف معاصر مشروطه، توان عظیمی از خویش را بی‌دریغ پای حمایت از مشروطه آورد؛ اما نه تنها آنچه انتظار داشت، محقق نشد، بلکه گام‌هایی هم به عقب رانده شد؛ از جمله آنکه نفوذ و جایگاه خویش را نزد بخشی از جامعه از دست داد. حوزه نجف انتظار داشت که مشروطه موجب پیشروی در جنبه‌های عدالت و آزادی در

جامعه و ایجاد محدودیت برای مستبدان شود؛ اما آنچه در واقع رخ داد، ترویج هرج و مرج و بی‌قانونی و افزایش فشار بی‌عدالتی در جهات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بود. در نهایت نیز پس از طی حدود دو دهه، استبدادی سخت‌تر و پیچیده‌تر از گذشته در کشور روی کار آمد و نه تنها آرمان و آرزوی مشروطه و علمای مشروطه‌خواه، یعنی تحدید ظلم را لگدمال کرد، بلکه از نفوذ دین در جامعه کاست و آن را با مواجهه سخت دچار ساخت.

تقسیم علمای حوزه‌ها به دو گروه، یکی از مهم‌ترین آثار سوء مشروطه بود؛ اختلافی که در طول تاریخ شیعه تا این حد بالا نگرفته بود. رقابت مشروطه‌خواهی و مشروطه‌خواهی در حوزه نجف حاکم شد. فضای سیاسی حوزه نجف، از اواسط مشروطه اول تا اوایل مشروطه دوم، بسیار ملتهب و متشنج گزارش شده است. علت اصلی این مسئله، به مشروطه‌خواهی آخوند خراسانی و عدم همراهی سیدمحمدکاظم یزدی با مشروطه بازمی‌گشت.^۱

هنگامی که در اواخر دوره زمانی استبداد صغیر ایران، سلطان عبدالحمید از حکومت عثمانی خلع و برادرش محمد خامس به سلطنت رسید، جو ضد مشروطه در نجف از بین رفت و عالمان و طلاب مشروطه‌خواه در آسایش قرار گرفتند و در مقابل، سیدمحمدکاظم یزدی و دیگر کسانی که با مشروطه همراهی نشان نمی‌دادند، در انزوا و سختی قرار گرفتند؛^۲ اما این وضعیت نیز چندان به طول نینجامید.

اولتیماتوم روس و تعطیلی مجلس دوم و بخصوص مرگ مشکوک آخوند خراسانی، اوضاع حوزه نجف را به‌نفع جناح غیرموافق با مشروطه و کمتر سیاسی آن تغییر داد. از این رو گروه اکثریتی که مدافع مشروطه بود و نقشی فعال و گسترده در آن ایفا می‌کرد، پس از ناکامی در دستیابی بدانچه تصور می‌کرد و عقب ماندن و شکست در برابر روشنفکران و غلبه جریان ضددینی، از متن جریانات در نجف به حاشیه رانده شد. وضعیت ایران پس از مشروطه، در نهایت به بر سر کار آمدن رضاشاه و فعالیت‌های ضددینی و استبدادی وی انجامید.

نظریه‌پردازی درباره سیاست، از جمله موضوعاتی بود که در ادوار مختلف حوزه‌های علمیه مورد کم‌توجهی قرار گرفته است. میرزا محمدحسین نائینی که در دوران مشروطه جدی‌ترین نظریه‌پرداز سیاست اسلامی قلمداد می‌شود، معترض به این بی‌توجهی بود.^۳ میرزای نائینی در نهضت مشروطیت رساله تنبیه الامه و تنزیه المله را در دفاع از مشروطه و تبیین دیدگاه اسلام درباره نظام سیاسی قدر مقدور عصر خود، به‌نگارش درآورد؛ اما پس از ناکامی مشروطه در رسیدن به اهداف، دچار نوعی سرخوردگی شد و طبق نقل‌های متعدد از شاگردان و اطرافیان وی، به جمع‌آوری نسخه‌های رساله خود اقدام کرد.^۴

۱. علی خاقانی، شعراء الفری، ج ۱۰، ص ۸۶-۸۷.

۲. رک: محمدحسین آل کاشف‌الغطاء، عقود حیاتی، ص ۶۹۹.

۳. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش جواد ورعی، ص ۹۱.

۴. رک: محمد حرزالدین، معارف الرجال، ج ۱، ص ۲۸۶؛ محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۵۴؛ محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، مقدمه، ص ۲۱؛ عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، فقه‌ای نامدار شیعه، ص ۴۰۷؛ «مصاحبه با آیت‌الله سیدمحمدحسن مرتضوی لنگرودی»، ص ۴۸-۴۷؛ محمد محمدی ری‌شهری، زمزم عرفان، ص ۲۴۴.

باید توجه داشت که یکی از نقاط بارز در تغییر رویکرد علمای نجف در ورود نکردن به سیاست و عدم حمایت جدی از انقلاب اسلامی، در همین عرصه (نظریه‌پردازی) قابل مشاهده است. علمای پس از مشروطه تحت تأثیر عدم دستیابی به نتایج مطلوب در مشروطه، نه تنها در عرصه عمل از ورود پرشور در سیاست دست کشیدند، بلکه در حوزه نظریه‌پردازی نیز دچار رکود شدند. این در حالی است که دست‌کم برخی از علمای طراز اول حوزه نجف، از شاگردان میرزای نائینی بودند.

از سوی دیگر، چند سال پس از فروکش کردن مشروطه‌خواهی، جنگ جهانی دوم آغاز شد و علمای شیعه، از جمله عالمان حوزه نجف و در رأس آنها سید محمد کاظم یزدی، که با مشروطه همراهی نشان نداده بود، احکام جهاد برضد انگلیس صادر کردند؛ اما با شکست عثمانی، عراق به اشغال انگلیس درآمد.

مدتی بعد، اقدامات و تلاش‌های انجام‌شده از سوی برخی علمای نجف و کربلا، به‌ویژه میرزا محمد تقی شیرازی (میرزای دوم)، منجر به انقلاب اسلامی مردم عراق برضد انگلیس (ثورة العشرين) شد. با وفات میرزای شیرازی و مدتی بعد وفات شیخ فتح‌الله شیخ‌الشریعة اصفهانی و به دنبال آن شکست ثورة العشرين، انقلاب به هدف نهایی خود که خروج اشغالگران و تحصیل استقلال کامل عراق بود، نرسید؛ هرچند انگلستان را وادار کرد تا از سلطه مستقیم خود بر عراق صرف‌نظر کند.

اقدامات مراجع نسل بعد و در رأس آنها سید ابوالحسن اصفهانی و میرزای نائینی در راستای مبارزه با قیومیت انگلیس بر عراق (در قالب یک پیمان نامه دوجانبه) و تحصیل استقلال خواهی مردم عراق نیز در نهایت با تبعید مراجع به ایران (و سپس بازگشتشان به نجف) نتایج ناخوشایندی یافت.

بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان گفت که وضعیت شکست انقلاب عشرين و عدم دستیابی به استقلال کامل عراق، موجب سرخوردگی بیشتر و اتخاذ رویکرد احتیاطی و کاهش فعالیت‌های سیاسی در حوزه نجف شد. به‌عنوان یکی از شواهد این ادعا می‌توان سخنان آیت‌الله سید محسن حکیم در دیدار با امام خمینی علیه السلام در سال ۱۳۴۴ش را ذکر کرد. در این دیدار، هنگامی که امام خمینی علیه السلام از آیت‌الله حکیم می‌خواهند که به ایران بروند و فساد و ظلم دستگاه حاکمه ایران را از نزدیک ببینند و به دنبال آن در مقابله با این مفاسد و مظالم اقدام عملی انجام دهند، آیت‌الله حکیم می‌گویند:

بلی آن طوری که شما می‌گویید، صحیح است؛ ولی راه ایستادگی و مقاومت با آنها، آن‌طور که شما اقدام کردید، درست نبود؛ چون ما که سلاح و قدرت نداریم. سلاح و قدرت ما همین مردم هستند. اینها هم حرکتشان از طرف باد است (یعنی با باد می‌آیند و با باد می‌روند) و ما تجاری در انقلاب ۱۹۲۰م عراق داریم و می‌دانیم که چگونه با انگلیسی‌ها رفتار کردند و نتیجه قیام و انقلاب ما به کجا منتهی شد. خیلی محتاطانه باید حرکت کرد و با اندک غفلت، ممکن است مسلمان‌ها ذلیل و نابود گردند و من خود را در مقابل مسائل مسئول می‌دانم...^۱

۲. تفاوت نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی

یکی از تفاوت‌های فاحش میان نهضت مشروطیت و انقلاب اسلامی در ایران، به رهبری آنها برمی‌گردد. در مشروطه، دودستگی رهبران میدانی و رهبران معنوی و اختلاف برداشت ایشان از مسائل میدان، نهایتاً منجر به بروز اختلاف و امکان سوءاستفاده نیروهای دیگر را مهیا کرد؛ اما در انقلاب اسلامی، رهبری میدانی و معنوی در امام خمینی علیه السلام جمع بود و همین امر اجازه سوءاستفاده را تا حد زیادی متفی ساخت.

تصور عالمان مشروطه‌خواه نجف از رهبران میدان و اهداف مطرح‌شده از سوی ایشان، اجرای احکام و معارف اسلامی مبتنی بر مبانی دینی و اسلامی بود. در مشروطه، قرار بود نظام پادشاهی باقی بماند و تنها با برپایی مجلس، حوزه نفوذ و اعمال قدرت مطلقه شاه مقید شود؛ شاهی که حامی شیعه و مدافع اعتقادات اساسی آن بود و مظهر قدرت تشیع در جهان شمرده می‌شد. مشروطه‌خواهان هیچ‌گاه متعرض نظام پادشاهی نشدند؛ بلکه انتقادشان این بود که شاه نباید مطلق‌العنان رها شود و فعال ما یشاء باشد؛ برای نمونه، *میرزای نائینی* که مهم‌ترین نظریه‌پرداز اسلامی مشروطه محسوب می‌شود، در رساله *تنبیه الامه*، با اینکه مطلوب‌ترین شکل حکومت در غیاب حکومت معصوم را نظام ولایت فقیه برمی‌شمارد، به دلیل عدم توانایی در برقراری آن، به دنبال رتبه‌های بعدی حکومت مطلوب می‌رود و در این راستا نظام مشروطه را مطرح می‌کند که در رأس آن پادشاه قرار دارد.^۱

در انقلاب اسلامی و نهضت مشروطه، رهبران اصلی، روحانیون رده‌بالای شیعه و مراجع تقلید بودند؛ اما بستر اجتماعی پیدایش آنها مشابه نیست. نهضت مشروطه در بستر اعتراض‌های پراکنده مردمی و روشنگری‌های نخبگان اجتماعی، که بخشی از آنها از محصلان اروپارفته بودند، شکل گرفت و ابتدا علمای تهران و دیگر شهرهای ایران را، به‌عنوان رهبران و نمایندگان عدالت‌خواهی مردم به میدان کشاند و سپس مراجع تقلید نجف پا به عرصه گذاشتند و رهبری قیام مردم را برعهده گرفتند؛ اما انقلاب اسلامی ایران با ابتکار و حرکت مراجع حوزه علمیه قم و در رأس آنها امام خمینی علیه السلام آغاز شد.

در انقلاب اسلامی ایران، سخن از برچیده شدن نظام پادشاهی‌ای به‌میان آمد که در اذهان بسیاری از علما و عموم مردم، مدافع سیاسی تشیع و مظهر قدرت آن در جهان بود. حوزه نجف - دست‌کم بخش عمده‌ای از آن که غرض سوء نداشت - نمی‌توانست تصور کند که چه اتفاقی پس از سرنگونی نظام پادشاهی برای کشور شیعه خواهد افتاد. این ترس، با خطر گرایش به سمت کمونیسم، که دوران اوج خود را طی می‌کرد، ترسی نزدیک به واقع به نظر می‌رسید.

از آنجا که هیچ‌گاه در طول تاریخ اتفاق نیفتاده بود که عالمی دینی در رأس حکومت قرار گیرد^۲ و دیگران به او اجازه حکمرانی بدهند، بلکه حتی امامان معصوم علیهم السلام نیز - جز چند سال محدود - به چنین موفقیتی دست نیافته

۱. محمدحسین نائینی، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، به کوشش جواد ورعی، ص ۶۸

۲. منظور به گستردگی یک کشور است؛ والا حاکمیت نسبی برخی علما در بخش‌هایی محدود، پیش از این تجربه شده بود.

بودند، چنین ادعایی بسیار دور از واقع و دسترس به نظر می‌رسید. اینکه وقتی برای امامان معصوم علیهم‌السلام با آن موقعیت عظیم و جایگاه رفیع، زمینه حکمرانی موفقیت‌آمیز پیش نیامد، چگونه ممکن است که عالمی دینی در صحنه سیاست، آن هم به پیچیدگی دوران معاصر، بتواند موفق شود و حکومت اسلامی برقرار کند؟ به عبارت دیگر، مخالفت بخشی از حوزه نجف و عدم همراهی بخش دیگری از ایشان با انقلاب اسلامی، نه از جهت مخالفت نظری با برقراری حکومت اسلامی و اصل حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط، بلکه از جهت تردید در نتیجه موفقیت‌آمیز آن بود. اگر حکومت شاهنشاهی مدافع تشیع برکنار می‌شد، در آن جو متشنج حاکم بر جهان، جامعه شیعه با خطرات مختلفی، از جمله نفوذ کمونیست یا تسلط کامل استعمارگرانی مثل آمریکا و انگلیس مواجه بود و آنان اجازه نمی‌دادند که حکومتی اسلامی بهره‌بری عالمی شیعی تشکیل شود؛ چه رسد به اینکه باقی بماند.

به گفته افراد مطلع در حوزه نجف، «به آقای حکیم تلقین می‌کردند که اگر شاه نباشد، کشور در دست کمونیست‌ها قرار می‌گیرد»^۱ همان القایی که قبلاً به آیت‌الله بروجردی نیز می‌شد.^۲ بگذریم از اینکه برخی به آیت‌الله حکیم القا می‌کردند که شخص امام نیز متأثر و تحت تحریک کمونیست‌ها بوده است.^۳

۳. تأسیس حوزه علمیه قم

یکی دیگر از عوامل تأثیرگذار بر رویکرد انفعالی و کناره‌گیری حوزه علمیه نجف در جریان انقلاب اسلامی، می‌تواند تأسیس حوزه علمیه قم در داخل ایران در حدود سال ۱۳۰۰ و انتقال بخشی از مرجعیت شیعه از عراق به ایران باشد؛ چراکه این موضوع سبب شد تا بخشی از مردم ایران به‌جای اینکه منتظر بمانند تا از موضع علمای نجف مطلع شوند، متوجه قم شوند و نظرات علمای قم را پیگیری کنند. کاهش مراجعه مردم به حوزه نجف از جمله عواملی بود که زمینه کاسته شدن موضع‌گیری‌ها و اقدامات علمای نجف در قبال مسائل ایران را فراهم کرد. این وضعیت، به‌ویژه پس از اقامت آیت‌الله بروجردی در قم و مرجعیت عامه پانزده‌ساله ایشان، بیشتر شد.

در دوران مشروطه، نیروهای سیاسی مؤثر در جامعه از یک سو محدود به قدرت پادشاه و درباریان و از سوی دیگر محدود به قدرت علما و روحانیون بهره‌بری حوزه علمیه نجف بودند. طیف روشنفکران در دوران مشروطه هنوز صاحب قدرت اثرگذاری در جامعه ایران نبودند. نیروی آنها محدود به قدرت ضعیف، اما روبه‌افزایش مطبوعات و در مواردی بهره بردن از نفوذ درباریان و ارتباط‌گیری با صاحبان قدرت و ثروت بود؛ اما قطب‌های تأثیرگذار قدرت سیاسی در دوران انقلاب اسلامی (تحت تأثیر مدرنیزاسیون و تشکیل دولت مدرن و افزایش آگاهی‌های اجتماعی)، افزایش یافته بود. نیروهای سیاسی مؤثر در جامعه ایرانی دوران انقلاب اسلامی نسبت به دوران مشروطیت با

۱. محمدعلی حاجی‌یگی کندی (به کوشش)، خاطرات حجت‌الاسلام و المسلمین عمیدزنجانی، ص ۱۲۳.

۲. رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران، ص ۲۱۸، پاورقی ۵، ص ۲۷۹-۲۸۰.

۳. حسینعلی منتظری، بخشی از خاطرات فقیه و مرجع عالیقدر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری، ص ۲۵۷-۲۶۹.

افزایش چند برابری مواجه شده بودند. در این میان حوزه علمیه قم - بدرغم همه کارشکنی‌هایی که برضد روحانیت در دوران پهلوی صورت گرفت - به‌عنوان یکی از نیروهای سیاسی مؤثر و محوری و با تکیه بر جامعه مذهبی کشور کار خود را پیش می‌برد و ایرانیان آن قدر که در مشروطه نیازمند و منتظر اثرگذاری حوزه نجف بودند، در مقطع انقلاب اسلامی این‌گونه نبودند. فعال بودن حوزه قم و حوزویان،^۱ حتی در سطح مراجع، این بی‌نیازی از حوزه نجف را بیشتر می‌کرد^۲ و در این میان نقش بی‌بدیل حضرت امام انکارناپذیر است. به‌تعبیر آیت‌الله شیخ هاشم آملی، «آقای خمینی مجاهد بالذات است و دیگران مجاهد بالعرض بودند».^۳ البته عدم آمادگی در حوزه نجف برای اثرپذیری از امام، نشان از استعداد حوزه علمیه قم داشت. مشابه همین قضیه، در دوره مشروطه نیز قابل مشاهده است. اثرگذاری شیخ فضل‌الله و نقش وی در همراه کردن حوزه نجف و متأسفانه سلب اعتماد بعدی حوزه نجف از وی و عدم حمایت از شیخ و آنچه او در میدان می‌دید، یادآور تلاش‌های حضرت امام در همراه کردن حوزه نجف با انقلاب اسلامی است.

البته همین میزان همراهی که حوزه علمیه نجف در آغاز نهضت اسلامی از خود نشان داد، بسیار بااهمیت بود. «بی‌شک چنین همدلی و همدردی [از سوی حوزه نجف و] با این وسعت، در تاریخ روحانیت و مردم شیعه بی‌نظیر بود».^۴ این همکاری و همراهی با نهضت اسلامی، هم درباره روحانیت قم مصداق می‌یافت و هم درباره روحانیت نجف و دیگر شهرها؛ هرچند در حد انتظار امام و انقلابیون نبود.

البته درخصوص حضور فعال و اثرگذار - که در بیانیه‌ها، تلگراف‌ها و نامه‌های مراجع تقلید و روحانیون و طلاب مشاهده می‌شود - این سؤال مطرح است که آیا اینها متأثر از راهبری‌ها، هدایت‌ها و شورآفرینی‌های امام بود یا اینکه تعرضات رژیم به دین و روحانیت چنان گران بود که آنها را وادار به عکس‌العمل می‌کرد. به‌نظر می‌رسد که هر دو عامل مؤثر بوده‌اند؛ اما به‌طور قطع نقش محرک امام در این میان، بسیار پررنگ‌تر بوده است. مطالبه امام از علما، در به‌حرکت درآوردن ایشان نقش بسیار کلیدی ایفا می‌کرد. سیدحمید روحانی به این نکته چنین اشاره می‌کند:

فریاد وای بر نجف ساکت، وای بر قم ساکت، که امام از اعماق دل برکشید، با آنکه در آن شرایط، قم و نجف به‌ظاهر ساکت نبودند و اعلامیه‌های تند و انقلابی صادر می‌کردند و ادامه مبارزه را تا آخرین قطره خون نوید می‌دادند، بازگوکننده درجه آگاهی و اطلاع او از طرز فکر، شیوه و روش آنانی بود که به‌ظاهر او را در مبارزه همراه و همگام بودند، لیکن در حقیقت این فشار شدید و مداوم و فریادهای پیگیر و رعدآسای او در نشست‌ها و نامه‌های

۱. این فعال و اثرگذار بودن، در اثر فضای باز سیاسی پس از اخراج رضاشاه توسط انگلیسی‌ها و همچنین مدیریت آیت‌الله بروجردی در تقویت حوزه علمیه قم، در کنار سرخوردگی نیروهای ملی - مذهبی پس از کودتای ۲۸ مرداد و سرکوبی نیروهای چپ، قبل و بعد از کودتا اتفاق افتاد (رک: رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران).

۲. رک: مهدی ابوطالبی، نقش مراجع تقلید و علمای طراز اول در نهضت امام خمینی و انقلاب اسلامی.

۳. علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، ج ۵ ص ۳۳.

۴. روح‌الله حسینیان، سه سال ستیز مرجعیت شیعه در ایران، ص ۲۸۲.

حاذ و شدیدالحن او به نجف بود که موجب آن همگامی‌ها می‌شد و امام به خوبی آگاه بود که اگر روزی در میان این جمع نباشد و رهبری جامعه روحانیت را در ایجاد شور و حرکت به عهده نداشته باشد...^۱

البته چنان که از عبارت‌های آخر این تحلیل برمی‌آید، این تحلیلی پسینی است^۲ و پس از کوتاه آمدن و کم گذاشتن بزرگان نجف در حمایت از نهضت اسلامی به دست آمده است؛ اما جدا از این، در اصل تأثیرگذاری امام و تحریض‌های ایشان بر دیگر علما، جای شبهه و تردید نیست.

تجربه چنین تأثیرگذاری از جانب علمای حوزه قم بر نجف، در دوران *آیت‌الله بروجردی*، که مرجعیت مطلقه را در دست داشت، نیز تجربه شده بود. *جویس ویلی*، یکی از تأثیرات حوزه علمیه قم بر نجف پس از انتقال مرجعیت به آن را موضع‌گیری در برابر افزایش نفوذ کمونیسم در عراق ذکر کرده است. کمونیسم که در دوران اوج و همه‌گیری جهانی خویش به سر می‌برد، در ایران و عراق نیز مشغول فعالیت و جذب نیرو بود. *جویس ویلی* معتقد است: در بهمن ۱۳۳۸ش / فوریه ۱۹۶۰م، *آیت‌الله بروجردی* مرجع تقلید مطلق شیعیان، نامه‌ای در قم بر ضد اصلاحات ارضی صادر کرد و بدین ترتیب موضع‌گیری سابق خود را مبنی بر مخالفت با مشارکت علما در سیاست اصلاح کرد. این امر موجب تقویت قوای شیعیان و همچنین علما در مخالفت با دولت عراق شد. اگرچه نامه ایشان و سپس نامه *آیت‌الله محمد موسوی بهبهانی* بر اثر وقایع و تحولاتی بود که در ایران رخ می‌داد، اما نوشتن این نامه‌ها رسماً مجوز ورود علمای عراق به سیاست را صادر می‌کرد. پس از مخالفت آشکار *آیت‌الله بروجردی* با اصلاحات ارضی، *آیت‌الله حکیم قاطعانه* بر ضد حزب کمونیست عراق وارد عمل شد و فتوا داد که «داشتن هرگونه ارتباط با حزب کمونیست غیرقانونی است. چنین رابطه‌ای به معنای کفر و الحاد یا حمایت از کفر و الحاد است».^۳

۴. پیدایش و تشدید پان عربیسم

پان عربیسم اندیشه و نهضتی فراگیر در جهان عرب است که منادی وحدت عرب‌هاست. این مفهوم غالباً مترادف با ملی‌گرایی عرب (ناسیونالیسم عربی) آمده است؛ ولی برخی به اختلافات جزئی میان این دو مفهوم اشاره کرده‌اند. انقلاب ترکان جوان و تغییر سیاستشان، که جوای برتری فرهنگ ترک بر تمامی قلمرو عثمانی بودند، موجب شد که اعراب نیز در پی تأکید بر هویت عربی خویش و کسب استقلال ملی برآیند. از همین روست که برخی معتقدند به راستی بذر جنبش جدایی‌طلبی عرب‌ها، در خاک ملی‌گرایی ترک جوانه زد.^۴

۱. حمید روحانی، نهضت امام خمینی، ج ۱، ص ۴۴۵.

۲. حمید بصیرت‌منش، حوزه نجف و تحولات سیاسی ایران، ص ۲۵۳.

۳. جویس ویلی، نهضت اسلامی شیعیان عراق، ص ۵۸-۵۹.

۴. محمدکاظم آسایش‌طلب، پان عربیسم، ص ۴۸۴.

در گفتمان ناسیونالیسم عربی معاصر، بازیابی مجدد و عظمت از کفررفته عرب و رهایی از انحطاط کنونی، وزن سنگینی دارد. رسیدن به قلّه تمدن که عرب‌ها از آن عقب افتاده‌اند، به وظیفه‌ای خطیر بدل شده است و باید با سرعت هرچه تمام‌تر، فاصله ایجادشده چندصدساله جبران شود تا از حاشیه به متن نظام جهانی بازگردند و نقش تاریخی فراخور غنای فرهنگ و تاریخ خود را ایفا کنند.^۱

یکی از عواملی که آگاهی‌های قومی و ملی عرب‌ها را برانگیخت، روبرویی جهان عرب با غرب، چه از منظر مبارزه با استعمار و چه از حیث آشنایی با اندیشه و مفاهیم سیاسی و اجتماعی این تمدن نوپا بود. در مفصل‌بندی گفتمان ناسیونالیسم عربی، غرب از اهمیت بسزایی برخوردار است. از یک سو غرب به دلیل ماهیت استعماری‌اش آماج نفرت و کینه گفتمان ناسیونالیسم عربی قرار گرفته است و از سوی دیگر، از آنجاکه غرب به نمدی از توسعه و پیشرفت در جهان امروز بدل شده، تمنا و امید همسان شدن با آن در سرتاسر این گفتمان موج می‌زند. از این رو غرب برای این گفتمان، به مثابه الگویی در راستای تجدید حیات عربی عمل می‌کند.^۲

عامل مهم دیگری که به هم‌گرایی مجدد اعراب و تولد «ملی‌گرایی تندرو» عرب انجامید، تأسیس اسرائیل در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م بود. مسئله فلسطین که مسئله مشترک همه عرب‌ها و مسلمانان تلقی می‌شد، به بیدار شدن وجدان عمومی و حس همدردی مشترک و همبستگی میان آنان انجامید. با روی کار آمدن جمال عبدالناصر در ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م در مصر و اقدامات او، هم‌زمان با شکست عرب‌گرایی لیبرال و محافظه‌کار، وی سخنگو و نماد جریان تندرو عرب‌گرایی شد. جنگ‌های اعراب و اسرائیل در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م و ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م عرب‌ها را برای مدتی به هم نزدیک کرد؛ اما شکست در این جنگ‌ها نشان‌دهنده ناتوانی ملی‌گرایی عربی بود.^۳

تأثیرات پیدایش این اندیشه میان ملت‌های عربی و از جمله عراقی‌ها مسئله‌ای بود که از سوی حوزه‌های علمیة عتبات نمی‌توانست نادیده گرفته شود و باید موضع خویش را در قبال آن مشخص می‌کرد. پیدایش و ترویج این اندیشه در میان عراقی‌ها در کنار پیدایش دولت‌های مدرن (که پس از این توضیح داده خواهد شد)، موضوعی بود که زمینه تأثیرگذاری و فعالیت اجتماعی ایشان را محدود می‌کرد. ترویج اندیشه برتری قومیت عرب بر دیگران، که به گونه‌ای زمینه‌ساز روی کار آمدن حزب بعث می‌شد، طبیعتاً موجب طرد غیرعرب‌ها بود. افزون بر این، انکار ایران به‌عنوان عجم و ایرانی بودن بسیاری از حوزویان، علما و مراجع، در کنار رقابت‌های سیاسی دولت‌های دو کشور، این امر را تشدید می‌کرد. معرفی شیعه به‌عنوان دین عجمی و شناساندن صفویه به‌عنوان مبدأ پیدایش تشیع نیز می‌تواند در همین راستا دیده شود.

۱. حسین زحمتکش و احمد دوست‌محمدی، زمینه‌های گفتمانی عروج بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب، ص ۷۳.

۲. همان.

۳. محمدکاظم آسایش‌طلب، پان عربیسم، ص ۴۸۵.

حوزه‌های علمیه لازم بود که در این زمینه فعالانه تصمیم‌گیری و اقدام کنند. شاید رواج تدریس به زبان عربی در میان بزرگان حوزه نجف و توجه به تقویت و جذب بیشتر طلاب عراقی و عرب‌زبان و بالا بردن سطح علمی و تبلیغی ایشان و احداث مدارس ویژه برای این امر، همچنین توجه بیشتر به حضور مبلغان در کشورهای عربی، در راستای مقابله با موج ناسیونالیسم عربی و به‌حاشیه راندن آن و اتحاد مسلمانان حول محور دین قابل تفسیر باشد.^۱

موج عرب‌گرایی و ناسیونالیسم عربی در عراق و لزوم توجه حوزه‌های عتبات با محوریت حوزه نجف به این امر، توجه این حوزه را از پرداختن به شیعیان دیگر بخش‌ها کاهش می‌داد و این امری طبیعی بود. این موضوع در کنار تقویت جایگاه حوزه علمیه قم در ایران، شاید نگرانی حوزه‌های عتبات به اوضاع ایران را کمتر می‌کرد. در زمانی که حساسیت‌های جامعه عراق به غیرعرب‌ها، با توجه به گسترش ناسیونالیسم عربی، زیاد شده بود، اگر عملکرد حوزه‌ها در قبال اوضاع ایران اصلاح نمی‌شد، می‌توانست حتی بنیان حوزه‌های عتبات را به‌خطر بیندازد؛ امری که حکومت بعث عراق هم درصدد سوءاستفاده از آن بود.

بنابراین به‌رغم انتظارات سنتی جامعه ایرانی و علما و روحانیون آن از جمله امام خمینی^ع از حوزه علمیه نجف مبنی بر توجه به مسائل ایران و همراهی با انقلاب و انقلابیون، شاید بتوان گفت این سیاست درستی بود که آیت‌الله حکیم و پس از ایشان آیت‌الله خوئی در کمتر پرداختن به مسائل ایران در پیش گرفتند. حوزه نجف با درک موقعیت جدید پیش آمده، با عقب کشیدن خویش از وقایع ایران تلاش کرد تا حوزه علمیه متناسب با اوضاع جغرافیایی خود را ایجاد کند. حوزه نجف در شرایط جدید می‌خواست ابتدا خود را حفظ کند تا شاید بعدها بتواند در امور کلی جهان اسلام و تشیع نیز مؤثر باشد. هرچند شاید در تحقق بخشیدن به این هدف، موفقیت زود هنگام و پررنگی به‌دست نیامد، اما بنیانی که نهاده شده بود، حفظ شد تا آیندگان بتوانند بر پایه آن کار را پیش ببرند.

از جهت دیگر نیز برای مقاوم‌سازی حوزه، این کار باید صورت می‌پذیرفت؛ زیرا تقویت حس ناسیونالیستی در کشورها در اثر پیدایش دولت‌های مدرن و پیدایش ناسیونالیسم عربی در عموم کشورهای عربی - که تحت سیطره حکومت بعثی عراق به‌شدت ترویج می‌شد - حوزه‌ای قوی با نیروهایی بومی می‌طلبد تا این اشکال به آن وارد نباشد که افراد خارجی و وابسته به دیگر کشورها اکثریت آن را تشکیل می‌دهند.

البته در نگاه یک انقلابی، شاید این نوعی برخورد منفعلانه با موضوع تلقی شود؛ به این معنا که حوزه نجف و علمای طراز اول آن به‌جای اینکه در موقعیت پیش آمده، حوادث و مسائل نوپدید را تحت مدیریت فعال خود درآورند و فضا را به‌کلی به‌نفع تشیع و حوزه‌های علمیه تغییر دهند یا به‌گونه‌ای عمل کنند که مسئله پان‌عربیسم و ناسیونالیسم عربی به‌نفع جبهه حق مصادره شود، عملکرد مناسبی از خود بروز ندادند و این موضع منفعل موجب شد که محیط فکری - فرهنگی و پس از آن، فضای سیاسی - اجتماعی به‌نفع جناح رقیب پیش برود.

۱. «نجف، آشیانه علم و اخلاق؛ گفت‌وگو با سیداحمد مددی، ص ۵۰-۵۱: «حوزه نجف، تلاش‌ها و مظلومیت‌ها؛ گفت‌وگو با سیدعلی‌اکبر خاثری، ص ۶۱-۶۵»

۵. پیدایش و توسعه دولت مدرن

شکست ایران در جنگ با روس ایرانیان را به خود آورد که باید برای جبران ضعف و عقب‌ماندگی خود اقدام جدی انجام دهند. متأثر از این موضوع، حرکت به سمت دولت مدرن آغاز شد و تلاش‌هایی صورت پذیرفت. با پیروزی مشروطه و روی کار آمدن مجلس شورا، تحولی هرچند ناقص، در راه دستیابی به دولت مدرن ایجاد شد. گروهی که از ایشان با عنوان عام «روشنفکران» یاد می‌شود، تا پیش از مشروطه در حاشیه قرار داشتند و موضعی جهت اعمال نفوذ در قدرت، جز از طریق انتشار نشریات و روزنامه‌ها، آن‌هم به صورت بسیار محدود یا با استفاده از نفوذ در دربار و ذیل قدرت شاه نداشتند؛ اما پس از مشروطه و به واسطه تشکیل مجلس، بخش مهمی از قدرت به دست ایشان افتاد. قدرت گرفتن این طیف جدید، در کنار تقلیل قدرت مطلقه شاه و کاهش ساختاری نفوذ عالمان دینی (که تا پیش از این تنها نمایندگان و مدافعان مردم تلقی می‌شدند)، توازن جدیدی در تقسیم قدرت به وجود آورد.

با قدرت گرفتن *رضاشاه*، تحت ایده استبداد منور و اجرای سیاست مشمت آهنین، توازن قوا مجدداً به سمت روشنفکران چرخید و ایشان را به عنوان قدرت فائز متفکره (عقل منفصل) دیکتاتوری *رضاشاه* مسلط کرد.^۱ تحت شرایط جدید، دولت مدرن نفوذ بیشتری در امور یافت و نسبت به گذشته در مسائل بیشتری اعمال قدرت می‌کرد. به عبارت دیگر، دولت استبداد منور با بسط قدرت خویش در بسیاری از عرصه‌ها و تلاش برای حذف رقیبان، بخصوص بسترهای اعمال نفوذ و قدرت عالمان دینی، عرصه‌های قدرت خویش را روزبه‌روز افزایش داد.

در یک مقایسه تاریخی در میزان نفوذ دولت‌ها و حکومت‌ها، باید گفت که حکومت‌ها در گذشته دو وظیفه حراست از مرزها و تأمین امنیت داخلی را بر عهده داشتند و باقی امور بدون دخالت حاکمیت انجام می‌شد؛ اما تحت تأثیر ایجاد دولت‌های مدرن در اروپا، حاکمیت‌ها در دیگر نقاط جهان نیز حرکت در مسیر ایجاد دولت‌های مدرن را آغاز کردند و نفوذ خود را از این دو وظیفه ابتدایی به سمت اعمال نفوذ در مسائل بیشتری پیش بردند. ایجاد وزارتخانه‌های جدید حرکتی در این مسیر بود. دولت در معنای جدیدش تلاش می‌کرد تا امورات بیشتری از مردم، از ایجاد راه‌ها گرفته تا مدیریت خوراک و پوشاک، مدیریت کاشت و برداشت، ایجاد دسترسی به انرژی‌های نو و... را نیز تحت مدیریت خویش درآورد. پس از آن، حکومت *رضاشاه* به فکر مدیریت مسائل فرهنگی و فکری و دخالت در این عرصه نیز افتاد و به برخی از آنها ورود کرد و آن را با قدرت سرنیزه بر مردم تحمیل نمود.

در چنین اوضاعی که دولت مدرن روزبه‌روز دامنه نفوذ خود را می‌گستراند و مناطق نفوذ علما را به تسخیر درمی‌آورد و تحت تأثیر عدم فوز حوزه‌های علمیه به‌ویژه حوزه نجف در ماجرای مشروطه، زمینه اعمال نفوذ و رهبری علما در مسائل تقلیل می‌یافت. چنین اوضاعی در عراق، یعنی مرکزیت حوزه نیز وجود داشت؛ ابتدا با

۱. ر.ک: حسین آبادیان، معماران نظری حکومت خودکامه.

تسخیر عراق توسط انگلستان؛ سپس با روی کار آمدن سلطنت تابع انگلستان و پس از آن، حکومت‌های به‌ظاهر انقلابی و در واقع دیکتاتوری.^۱

هرچند حوزه نفوذ علما در عراق پیش از این نیز به‌گسترده‌گی ایران نبود، اما با روی کار آمدن حکومت پادشاهی در عراق و بخصوص اخراج یا خروج موقت علمای طراز اول حوزه نجف از عراق، جایگاه ایشان را بیش از گذشته با چالش مواجه کرد. یکی از ریشه‌های این مسئله، یعنی نفوذ کمتر علما در عراق (در مقایسه با ایران)، به «مشکل فقدان هویت ملی»^۲ بازمی‌گشت؛ مشکلی که هم حاکمان عراق بدان اذعان کرده‌اند و هم تحلیلگران مسائل عراق بدان پرداخته‌اند.^۳

در مواجهه با توسعه‌طلبی دولت‌های مدرن، لازم بود به‌منظور حفظ هویت و قلمرو دین، که در معارضه جدی با تمامیت‌خواهی دولت‌های مدرن بود، اقداماتی پیش‌دستانه صورت پذیرد. بر این اساس، این تصور علمای حوزه نجف در دوره انقلاب اسلامی که موضوع مانند گذشته است که اگر کوتاه بیایند، همانند تجربه تاریخی علمای شیعه، «آن گروهی که کمترین درگیری را داشته است، باقی مانده و پس از اینکه آب‌ها از آسیاب افتاد و گروه‌های وسط میدان عرصه را خالی کردند، روحانیت اصیل شیعه کار را به‌دست می‌گیرند»^۴، تصوری اشتباه بود. فهم این تمامیت‌خواهی و توسعه‌طلبی دولت مدرن، نیازمند تیزبینی و فهم دقیق شرایط بود؛ چنان‌که تجربیات بعدی، از عدم مطابقت برداشت‌های برخی علما از زمانه خویش پرده برداشت. البته در همان زمان، آشنایان با امام خمینی علیه السلام و متأثران از ایشان، این فهم و برداشت‌ها از زمانه را مطابق با واقعیت نمی‌دانستند.^۵

نتیجه‌گیری

خصلت تغییرات اجتماعی، تک‌عاملی نبودن آنهاست. بر این اساس، به‌منظور علت‌یابی تغییر رویکرد حوزه نجف از موضعی فعال در نهضت مشروطیت به موضع کمتر فعال در انقلاب اسلامی، لازم است همه عوامل محتمل در کنار یکدیگر دیده شوند و برآیند آنهاست که موجب تغییر رویکرد حوزه علمیه نجف شده است.

۱. جویس ویلی، نهضت اسلامی شیعیان عراق، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۲. کشور عراق، به دلیل سابقه تاریخی و ترکیب جمعیتی، دچار مشکل در حیطه هویت ملی است. کشور عراق، مولود سقوط عثمانی توسط بریتانیا و تقسیم اراضی آن، میان فاتحان است. در دوران عثمانی، از آنجاکه کشوری به نام عراق وجود نداشت، هویت ملی عراقی نیز، ضرورتی برای وجود نداشت. پس از اشغال عراق توسط انگلیسی‌ها و ایجاد کشور مستقل عراق و پیش مسائل جغرافیایی و جمعیتی به گونه‌ای که بهترین محل برای اعمال سیاست تفرقه بینداز و حکومت کن باشد، حکومت بر عراق، به امری خطیر برای حاکمان آن تبدیل شد. کشوری که از سویی بخش عمدتاًش عرب‌نشین و بخش دیگرش، کردنشین است و در میان هر دو گروه نیز، شیعه و سنی وجود دارد. این گسل‌های ژنادی و مذهبی، دشوارترین مشکل بر سر راه شکل‌گیری هویت ملی عراقی است.

۳. حسین سیف‌زاده، عراق، ساختارها و فرآیند گرایش‌های سیاسی، ص ۵۰؛ فب مار، تاریخ نوین عراق، ص ۲۵.

۴. محتوای آنچه از آیت‌الله خوئی نقل شده است (ر.ک: مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی علیه السلام، سیر مبارزات امام خمینی در آینه اسناد ج ۱۰، ص ۴۲۵-۴۲۶).

۵. علی ملکی، خاطرات حجت‌الاسلام و المسلمین محمد سمعی، ص ۷۲-۷۳.

علل کاهش فعالیت‌های سیاسی حوزه نجف در انقلاب اسلامی در مقایسه با مشروطیت، در دو دسته کلی فردی و اجتماعی قابل تقسیم است. در میان علل اجتماعی می‌توان به این موارد اشاره کرد: «عدم دستیابی به نتایج مطلوب در مشروطه، جنگ جهانی اول و ثورة العشرين»، «تفاوت نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی»، «تأسیس حوزه علمیه قم»، «پیدایش و تشدید پان‌عربیسم» و «پیدایش دولت مدرن».

حوزه علمیه نجف اشرف در زمینه رهبری و هدایت نهضت مشروطیت نقشی محوری و اساسی داشت؛ باین حال نه تنها اهدافی که مشروطه‌خواهان حوزه نجف دنبال می‌کردند، تحقق نیافت، بلکه اوضاع کشور به وخامت بیشتری دچار شد. با فاصله اندکی از نهضت مشروطه، علمای حوزه نجف و در رأس آنها سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی در جنگ جهانی اول حکم به جهاد در مقابل انگلیس دادند که با شکست عثمانی در برابر انگلیس خاتمه یافت. پس از آن، اقدامات برای پایان اشغال عراق توسط انگلیس از سوی میرزا محمدتقی شیرازی و برخی علمای دیگر، از جمله بخشی از حوزویان نجف، پیگیری شد. به‌رغم همه تلاش‌هایی که صورت گرفت، نتیجه چشم‌گیری از این قیام که تحت عنوان «ثورة العشرين» از آن یاد می‌شود، به‌دست نیامد. این رخدادها، یعنی «انحراف نهضت مشروطه، شکست در جنگ جهانی اول و عدم دستیابی به نتایج موردنظر از انقلاب عشرين»، تأثیرات نامطلوبی بر فضای فرهنگی و اجتماعی حوزه‌های عتبات برجای گذاشت و موجب افول فضای تحول‌خواهی و فعالیت‌های سیاسی در این حوزه شد. این وضعیت، کم‌وبیش تا دوران انقلاب اسلامی ادامه یافت.

از علل دیگر شناسایی‌شده، «تفاوت‌های نهضت مشروطیت با انقلاب اسلامی» است. نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی، به‌رغم برخی شباهت‌ها، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر در زمینه‌های پیدایش، نحوه آغاز، رهبران، انگیزه‌ها و اهداف داشتند. عدم همراهی جدی حوزه نجف با انقلاب اسلامی، نه از جهت مخالفت نظری با برقراری حکومت اسلامی و اصل حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط، بلکه از جهت تردید در نتیجه موفقیت‌آمیز آن بود. از نظر برخی علمای حوزه نجف، در صورت سرنگونی نظام پادشاهی، در وضعیت آن زمان حاکم بر جهان، جامعه شیعه با خطرات مختلفی، از جمله نفوذ کمونیست مواجه بود و امکان تشکیل حکومتی اسلامی به‌رهبری یک عالم شیعه فراهم نبود.

از جمله علل تأثیرگذار بر تفاوت‌های موضوع حوزه علمیه نجف و کم شدن تأثیرگذاری این حوزه بر مسائل ایران، «تأسیس و رونق یافتن حوزه علمیه قم» است؛ چراکه این موضوع سبب شد تا بخش زیادی از مردم ایران به‌جای اینکه منتظر بمانند تا از موضع علمای نجف مطلع شوند، متوجه قم شوند و نظرات علمای قم را پیگیری کنند. این وضعیت، بخصوص پس از اقامت آیت‌الله بروجردی در قم و مرجعیت عامه پانزده‌ساله ایشان، بیشتر شد.

از علل دیگری که تأثیرات حوزه نجف را بر وقایع ایران کاهش می‌داد، «پیدایش پان‌عربیسم» بود که موجب حساس شدن جامعه عراق نسبت به غیرعرب‌ها می‌شد. در حوزه‌ای که بخش زیادی از آن را ایرانی‌ها تشکیل می‌دادند، ورود فعال به مسائل ایران می‌توانست حوزه نجف را در جامعه و میان سیاسیون و حاکمان عراق دچار

مشکل کند. سر کار آمدن حزب بعث که یکی از ویژگی‌هایش ترویج پان عربیسم و تکیه بر عربیت بود، این اوضاع را تشدید می‌کرد. اخراج ایرانیان از عراق (تسغیر)، مصداق بارز این رویکرد در عراق معاصر انقلاب اسلامی است.

«دولت مدرن» روندی است که از اوایل روی کار آمدن قاجار در ایران شکل گرفت و به تدریج موجب افزایش حیطة اختیارات و دخالت‌های دولت در امور مردم و کاهش بسترهای نفوذ علما می‌شد. پس از مشروطیت با قدرت گرفتن روشنفکران و به‌ویژه پس از کودتای رضاخانی و حاکمیت پهلوی، این روند تصاعدی ادامه یافت و با رویکردهای ضددینی حاکمیت جدید، محدودیت‌های بسیاری بر فعالیت‌های مذهبی ایجاد شد. از این رو حوزه نجف از تأثیرگذاری گسترده گذشته بازماند. همین روند در عراق نیز پس از اشغال توسط انگلستان طی شد و با قدرت گرفتن حزب بعث در عراق، بسیاری از منافذ اعمال قدرت حوزه نجف از آن گرفته شد.

به نظر می‌رسد که در بین عوامل و زمینه‌های اجتماعی شناسایی شده، عامل «عدم دستیابی به نتایج مطلوب در نهضت مشروطه و ثورة العشرين» اصلی‌ترین عامل مؤثر بر تغییر رویکرد و مواضع حوزه علمیه نجف در قبال مسائل ایران از جمله انقلاب اسلامی را شکل داده است. البته عوامل دیگری که ذکر شدند، در کمتر شدن فعالیت‌های سیاسی حوزه نجف به‌ویژه در جریان انقلاب اسلامی ایران تأثیرگذار بودند؛ اما سطح تأثیرگذاری آنها کمتر بود.

منابع

- ابوطالبی، مهدی، «تقش مراجع تقلید و علمای طراز اول در نهضت امام خمینی و انقلاب اسلامی»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۱۳۹۴، ش ۴۲، ص ۲۲۷-۲۴۴.
- اکبرزاده، فریدون، *نقش رهبری در نهضت مشروطه، ملی نفت و جمهوری اسلامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
- امین، محسن، *اعیان الشیعه*، به کوشش حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- آبادیان، حسین، *معماران نظری حکومت خودکامه*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۴۰۰.
- آسایش طلب، محمدکاظم، «پان عریسم»، در: *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، دائرةالمعارف جهان اسلام، ۱۳۸۰.
- آل کاشف الغطاء، محمدحسین، «عقود حیاتی»، در: کامل سلمان جبوری، *السید محمدکاظم البزیدی*، قم، ذوی القربی، ۱۳۸۰.
- بصیرت‌منش، حمید، *حوزه نجف و تحولات سیاسی ایران (از جنبش مشروطه تا انقلاب اسلامی ۱۲۸۵-۱۳۵۷ش)*، تهران، عروج، ۱۳۹۹.
- جعفریان، رسول، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران*، چ سیزدهم، تهران، نسخه الکترونیک، ۱۳۸۹.
- حاجی بیگی کندری، محمدعلی، *خاطرات حجت‌الاسلام والمسلمین عمیدزنجانی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.
- حرزالدین، محمد، *معارف الرجال*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- حسینیان، روح‌الله، *سه سال ستیز مرجعیت شیعه در ایران (۱۳۴۱-۱۳۴۳)*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۷.
- «حوزه نجف، تلاش‌ها و مظلومیت‌ها؛ گفت‌وگو با حجت الاسلام والمسلمین سیدعلی اکبر حائری، برادر آیت‌الله العظمی سیدکاظم حسینی، حوزه و پژوهش»، ۱۳۸۲، سال چهارم، ش ۱۶، ص ۶۳-۸۰.
- خاقانی، علی، *شعراء العری أو النجفیات*، نجف، مطبعة الحیدریه، ۱۳۷۶ق.
- دوانی، علی، *نهضت روحانیون ایران*، چ دوم، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
- روحانی، حمید، *نهضت امام خمینی*، چ پانزدهم، تهران، عروج، ۱۳۸۱.
- زحمتکش، حسین و احمد دوست‌محمدی، «زمینه‌های گفتمانی عروج بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب»، *سیاست*، ۱۳۸۷، دوره سی و هشتم، ش ۷، ص ۷۱-۹۴.
- سیف‌زاده، حسین، *عراق، ساختارها و فرآیند گرایش‌های سیاسی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، *فقه‌های نامدار شیعه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، بی‌تا.
- مار، فب، *تاریخ نوین عراق*، ترجمه محمد عباسپور، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۰.
- محمدی ری‌شهری، محمد، *مزمع عرفان: یادنامه فقیه عارف حضرت آیت‌الله محمدتقی بهجت*، چ هفتم، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۲.
- «مصاحبه با آیت‌الله سیدمحمدحسن مرتضوی لنگرودی»، *حوزه*، ۱۳۷۲، سال دهم، ش ۵۵، ص ۲۳-۶۷.
- ملکی، علی، *خاطرات حجت‌الاسلام والمسلمین محمد سمای*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴.
- منتظری، حسینعلی، *بخشی از خاطرات فقیه و مرجع عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری*، بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۷۹.
- مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، *سیر مبارزات امام خمینی در آینه اسناد (به روایت ساواک)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.
- نامدار، مظفر، *رهیافتی بر مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶.
- نائینی، محمدحسین، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، به کوشش محمود طالقانی، چ نهم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
- ____، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، به کوشش جواد ورعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- «نجف، آشنایان علم و اخلاق؛ گفت‌وگو با آیت‌الله سیداحمد مددی»، *حوزه و پژوهش*، ۱۳۸۲، سال چهارم، ش ۱۶، ص ۳۹-۶۲.
- ویلی، جوینس، *نهضت اسلامی شیعیان عراق*، ترجمه مهوش غلامی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳.

واکاوی چرایی موضع گیری دوگانه عالمان اهل سنت در مواجهه با هشام بن محمد بن کلبی (م ۲۰۴ق)

رسول چگینی / دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم ☞

rsl.chegini@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-8661-6580



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۸

چکیده

هشام بن محمد معروف به ابن کلبی، مورخ برجسته نیمه دوم قرن دوم هجری و مؤلف پرآوازه‌ای است که بیش از ۱۵۰ کتاب در موضوعات تاریخ اسلام، انساب و تاریخ پیش از اسلام نوشته است. عالمان اهل سنت در ارزیابی شخصیت علمی هشام موضع گیری دوگانه‌ای در پیش گرفته‌اند. آنان هشام را در زمینه تاریخ جاهلیت و انساب، سرآمد و صاحب نظر معرفی می‌کنند؛ اما در زمینه تاریخ اسلام و حدیث، ضعیف ارزیابی کرده‌اند! با توجه به پیوند ناگسستنی علم تاریخ و حدیث در مبانی فراگیری، این پرسش به وجود می‌آید که چرا هشام در تاریخ غیر اسلام مورد تأیید است؛ ولی در تاریخ اسلام تضعیف شده است. بررسی‌های انجام گرفته در این مقاله حاکی از آن است که سه عامل موجب این ارزیابی متضاد شده است: ۱. جایگاه برجسته هشام؛ ۲. مذهب هشام؛ ۳. روایات تاریخی غیراسلامی هشام. هشام که از دیدگاه عالمان اهل سنت، شیعی مذهب است، به دلیل گستردگی دایره تحقیقات و تألیفات متعدد، مورد قضاوت عالمان تنگ نظر معاصر خود قرار گرفته و به بهانه نقل اخبار جاهلیت که اسلام خط بطلان بر آنها کشیده، در شمار راویان ضعیف گنجانده شده است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و استنادی واسطه به منابع دست اول اهل سنت، افزون بر واکاوی دیدگاه عالمان اهل سنت درباره هشام، برخی روایات او نیز مورد پژوهش قرار گرفته و وجود انگیزه‌های غیرعلمی در تضعیف او اثبات شده است.

کلیدواژه‌ها: هشام بن محمد الکلبی، ابن کلبی، تاریخ جاهلیت، انساب، تشیع.

یکی از مهم‌ترین آسیب‌های پیش‌روی پژوهشگران علوم اسلامی، خالهایی است که در منابع استخراج آموزه‌های دینی وجود دارد. فقدان منابع دست اول یا ضعیف بودن ناقلان و راویان متقدم، موانعی است که ارتباط میان حال و گذشته اسلامی را قطع می‌کند.

از عواملی که باعث شکل‌گیری این خال می‌شود، تشخیص و ارزیابی نادرست مؤلفانی است که در سده‌های نخستین زیسته و به تألیف کتاب اقدام کرده‌اند؛ زیرا از سویی این افراد گزارشگر زمانه‌ای بوده‌اند که اخبار کمتری از آنان به آیندگان رسیده است و از سوی دیگر این افراد به صورت صحیح ارزیابی نشده‌اند و همین امر دست پژوهشگران را از گزارش‌های ارزشمند آنها کوتاه می‌کند.

هشام‌بن محمد، معروف به ابن‌کلبی، یکی از مورخان نیمه دوم قرن دوم هجری است که آثار برجسته‌ای از خود به جای گذاشته است و یکی از مهم‌ترین تاریخ‌نگاران اسلامی در طول تاریخ شناخته می‌شود. این شخصیت با دارا بودن بیش از ۱۵۰ کتاب، گوی سبقت را از رقیبان خود ربوده است و در بسیاری از علوم، مانند علم انساب و تاریخ جاهلیت، یگانه منبع اسلامی معرفی می‌شود. روایات متعددی که دیگر مورخان و حتی محدثان از او نقل کرده‌اند، گویای توجه عالمان متعدد به علوم اوست.

با وجود این، شاهدیم که هشام از سوی عالمان حدیث‌پژوه اهل سنت به ضعف و جعل حدیث متهم است و با این اتهام، بسیاری از روایات تاریخی او با ضعف سند مواجه شده و از منظومه اعتقادی و تاریخی کنار نهاده شده است. این در حالی است که همه عالمان بر ذکاوت و قدرت حفظ او در تاریخ و انساب شهادت داده و به روایات تاریخی غیراسلامی او اعتبار ویژه‌ای بخشیده‌اند.

این پژوهش به دنبال واکاوی علت موضع‌گیری دوگانه عالمان اهل سنت در مواجهه با هشام است؛ زیرا نگارنده بر این باور است که نمی‌توان کسی را به دلیل ناتوانی در ثبت و نقل تاریخ اسلام مورد تضعیف قرار داد و در عین حال او را در ثبت و نقل تاریخ جاهلیت و انساب عرب ستود. بنابراین عوامل دیگری در تضعیف هشام دخیل‌اند که در این مقاله به آنها اشاره می‌شود.

ضرورت این موضوع آنجا نمایان می‌شود که ضعیف دانستن هشام به معنای کنار گذاشتن حجم زیادی از اخباری است که در منابع متعدد وجود دارد و راه ارتباط میان حال و گذشته را هموار می‌کند. درباره اهمیت این موضوع نیز باید گفت که اثبات می‌کند تضعیفاتی که در منابع رجالی و حدیثی درباره راویان بیان شده است، همواره تابع قوانین ثبت و ضبط حدیث نیست و گاهی انگیزه‌های غیرعلمی موجب قضاوت‌هایی شده که ابهامات زیادی را پیش‌روی پژوهشگران قرار داده است.

تحقیقاتی که به صورت مستقل درباره ابن‌کلبی انجام شده‌اند، قابل توجه‌اند؛ اما کافی نیستند؛ برای نمونه می‌توان به کتاب *تبیین نقش هشام کلبی در فرهنگ و تمدن اسلامی*، تألیف اصغر منتظرالقائم و وحید

سعیدی، یا کتاب *تاریخ‌نگاری خاندان کلبی*، تألیف محمد سلطانی اشاره کرد. همچنین می‌توان از مقالاتی نام برد که با موضوع هشام کلبی نگارش یافته‌اند؛ مانند مقاله «شاخصه‌های هویت عربی در نظام فکری هشام کلبی بر پایه انسان نگاهشده‌های وی»، نوشته زینب امیدیان؛ و مدخل «کلبی» در *دایرةالمعارف اسلام*، که به معرفی خاندان کلبی اختصاص دارد و تنها به ذکر آثار هشام بسنده کرده و درباره تاریخ‌نگاری او سخن نگفته است. همچنین می‌توان از مقاله «مورخ الکوفة هشام‌بن الکلبی؛ دراسة فی کتبه الضائعة» نام برد که مؤلف آن فقط به بررسی سبک *ابن کلبی* در کتاب *تاریخ حیره* پرداخته است. افزون بر این موارد، نوشته‌های مصححان و مترجمان آثار تاریخی و نسب‌نگاری است، که چندین مقدمه عالمانه درباره *ابن کلبی* به رشته تحریر درآورده‌اند؛ اما همه این آثار به بررسی توصیفات کلی درباره زندگی، مذهب، فهرست آثار هشام و ابعاد صوری و سبک نگارش آنها پرداخته‌اند و متعرض مسئله موجود در این مقاله نشده‌اند. البته مقاله‌ای با عنوان «کاربست روش متن‌پژوهی در بررسی انتقادی گرایش مذهبی هشام کلبی»، نوشته *ابراهیم صالحی نجف‌آبادی* و *زهرا روح‌اللهی امیری* منتشر شده است که نویسندگان مقاله با تکیه بر تعابیر مربوط به خلفا، گزارش‌های تاریخی هشام و روابط و شرایط سیاسی او به این نتیجه رسیده‌اند که وی نه‌تنها شیعه غالی نبوده، بلکه حتی تشیع او نیز محل تردید است. پژوهش اخیر، اگرچه ادعای شیعه بودن هشام را با چالش مواجه می‌کند، اما خللی در پژوهش پیش‌رو ایجاد نمی‌کند؛ زیرا مسئله این مقاله بر پایه برداشت اهل سنت از مذهب هشام است، نه مذهب واقعی او. در حقیقت، در این مقاله رویکرد اهل سنت در مواجهه با یک عالم مشهور به تشیع مورد بررسی انتقادی قرار می‌گیرد، نه چگونگی مذهب عقیدتی او.

۱. معرفی هشام ابن کلبی

ابومنذر هشام‌بن محمد بن سائب بن بشر بن عمرو کلبی، در شمار بزرگ‌ترین مورخان اسلامی سده دوم و سوم هجری است. نسب او به قبیله کلب بن وبرة می‌رسد که یکی از قبیله‌های بزرگ از قبایل قُضاعه یمن است.^۱ جد بزرگ او *بشر بن عمرو* به همراه فرزندان *سائب*، *عبید* و *عبدالرحمن* در جنگ جمل و صفین در صفوف لشکر امام علی علیه السلام جنگیدند.^۲ پدر بزرگش *سائب* در زمان خروج *عبدالله بن زبیر*، جزء کشته‌شدگان لشکر *مصعب بن زبیر* بود.^۳ پدرش *محمد* با کنیه *ابونضر* (م ۱۴۶ق، در کوفه) از برجسته‌ترین عالمان نسب‌شناس زمان خویش و صاحب تفسیر بود.^۴ گفته شده است که او از پیروان *عبدالله بن سبأ* بوده است.^۵

۱. احمد بن محمد ابن خلکان، وفیات الأعیان و أبناء الزمان، ج ۴، ص ۳۶۱.

۲. عبدالله بن مسلم ابن قتیبه دینوری، المعارف، ج ۱، ص ۵۳۵.

۳. محمد ابن سعد الطیقات الکبری، ج ۸، ص ۴۷۸.

۴. محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۲۴.

۵. محمد بن منصور سمعانی، الأَسْباب، ج ۵، ص ۸۶.

گزارش‌هایی از گفت‌وگوی او با عبدالله محض (م ۱۴۳ق)، (پدر محمد (۱۴۵ق) رهبر قیام نفس زکیه و ادریس (م ۱۷۷ق) مؤسس سلسله ادریسیان مراکش) پیرامون انساب بنی‌هاشم وجود دارد.^۱ /بونصر در جنگ جمجم (۸۲ق) (نام منطقه‌ای در حوالی کوفه) که میان حجاج‌بن یوسف ثقفی (حاکم اموی عراق) و عبدالرحمان بن اشعث کندی (حاکم اموی سیستان) در گرفت، در لشکر ابن‌اشعث حضور داشت.^۲

درباره سال تولد هشام اطلاع دقیقی در دست نیست. او را اعلم به انساب در زمان خودش دانسته‌اند.^۳ پدرش از کودکی به او انساب رسول خدا ﷺ را آموخت^۴ و او را به یکی از برجسته‌ترین نسب‌شناسان تبدیل کرد. او از پدرش، ابومخنف، مجالد و... روایت نقل کرده است و شاگردان او عبارت‌اند از فرزندش عباس، ابن‌سعد صاحب طبقات الکبری، خلیفه‌بن خیاط صاحب الطبقات، شباب عصفری، محمد بن ابی‌السری و دیگران.^۵ تألیفات متعدد هشام او را به‌عنوان یکی از پرکارترین نویسندگان قرن دوم معرفی می‌کند. گفته شده است که او ۱۵۰ کتاب تألیف کرده است.^۶ ابن‌نديم (م ۳۳۸ق) نام ۱۴۴ کتاب از تألیفات او را در زمینه‌های گوناگونی همچون احلاف (پیمان‌ها)، بیوتات، انساب، الاوائل، اخبار جاهلی، اخبار دوران اسلامی، اخبار شهرها، اخبار شعرا و ایام عرب ذکر کرده است. برخی از کتاب‌های قابل توجه او عبارت‌اند از: کتاب ما کانت الجاهلیة تفعله و یوافق حکم الاسلام، کتاب العجائب الأربعة، کتاب عجائب البحر، کتاب ادعاء زیاد معاویة، کتاب صفات الخلفاء، کتاب أمهات الخلفاء.^۷

غالب مورخان دو تاریخ برای وفات او ذکر کرده‌اند: سال ۲۰۴ و ۲۰۶ق، و تاریخ دوم را با صیغه «قیل» ذکر می‌کنند.^۸

عالمان اهل سنت در ارزیابی علمی هشام رویکرد دوگانه‌ای در پیش گرفته‌اند. آنان هشام را در علم تاریخ و انساب جزء سرآمدان این علوم می‌دانند؛ اما در کنار آن بیان کرده‌اند که در نقل احادیث پیامبر ﷺ ضعیف است. با توجه به اینکه عنصر شکل‌گیری تاریخ و حدیث که بر نقل از پیشینیان استوار است، در هر دو مشترک است، باید به‌دنبال عوامل شکل‌گیری این رویکرد دوگانه بود. به همین منظور دیدگاه عالمان اهل سنت درباره هشام‌بن محمد کلبی را بررسی می‌کنیم.

۱. احمد بن محمد ابن خلکان، وفيات الأعیان، ج ۲، ص ۳۹۷.

۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۱۱، ص ۶۵۲.

۳. عبدالله بن مسلم ابن قتیبه دینوری، المعارف، ج ۱، ص ۵۲۶.

۴. علی بن حسن ابن عساکر دمشقی، تاریخ دمشق، ج ۳، ص ۵۶.

۵. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۴۶۸.

۶. شمس‌الدین ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۱۰۲.

۷. محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۲۵-۱۲۷.

۸. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۴۶۸.

۲. دیدگاه عالمان اهل سنت درباره هشام

بیشتر عالمان اهل سنت درباره جایگاه علمی هشام بر دو نکته تصریح کرده‌اند: اول، جایگاه بی‌بدیل هشام در علم تاریخ و انساب و دیگر علوم وابسته؛ دوم، ضعیف بودن هشام در ارزیابی عالمان حدیث. این دو رویکرد، در عبارات عالمان این‌گونه بروز یافته است:

یحیی بن معین (م ۲۳۳ق) از بزرگان حدیث و مورخ رجال حدیث و استاد بخاری و احمد بن حنبل، که جزء متشددان (سخت‌گیر در توثیق روایان) بود، اظهاراتی درباره هشام بیان کرده است. او در جایی هشام را غیرتقه دانسته و گفته است که از مانند هشام روایت نقل نمی‌شود.^۱ ابن معین در پاسخ به حافظ جنید که درباره وثاقت هشام از او پرسید، بدون اشاره به توثیق یا تضعیف او گفت: او از داناترین مردم به نسب است. نقل شده است که ابن معین ثناء بر هشام را نیکو می‌دانست؛ اما احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) از آن کراحت داشت.^۲ احمد بن حنبل درباره هشام می‌گوید: «مگر کسی از او روایت نقل می‌کند؟! او افسانه‌گو و نَسب‌دان است. گمان نمی‌کنم کسی از او حدیث نقل کند». بخاری (م ۲۵۶ق) بدون اشاره به ضعف هشام، تنها عبارت «افسانه‌گو و نَسب‌دان» را بازگو کرده است.^۳

ابن قتیبه دینوری (م ۲۷۶ق) او را داناترین مردم به انساب دانسته است.^۴ ابن حبان بستی (م ۳۵۴ق) می‌گوید: او از پدرش و معروف مولای سلیمان و عراقی‌ها عجایب و اخباری روایت می‌کند که هیچ اصلی ندارند. او غالی در تشیع بود و اخبار اشتباه او به‌قدری مشهور است که نیازی به زیاده‌گویی در توصیف اشتباه آن نیست.^۵

ابوالحسن دارقطنی (م ۳۸۵ق)، از دیگر عالمان حدیث‌پژوه، هشام را متروک‌الحدیث ارزیابی کرده است.^۶ او هرگز به علت ضعف او اشاره نکرده و نام او را در زمره ضعفا و متروکین آورده است.^۷

ابن ماکولا (م ۴۷۵ق) می‌گوید: او پیشوا در فن انساب است و همگان انساب را از طریق او نقل می‌کنند.^۸ البته او و پدرش را متروک‌الحدیث ارزیابی کرده‌اند.^۹

سمعی (م ۵۶۲ق) نیز می‌گوید: هشام غالی در تشیع بود و اخبار غلط فراوانی داشته است.^{۱۰}

۱. احمد بن علی ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۶ ص ۱۹۷.

۲. خلیل بن ابیک صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۲۴، ص ۲۱۲.

۳. احمد بن حنبل، العلل و معرفة الرجال، ج ۲، ص ۳۱.

۴. محمد بن اسماعیل بخاری، تاریخ الکبیر، ج ۸ ص ۲۰۰.

۵. عبدالله بن مسلم ابن قتیبه دینوری، المعارف، ج ۱، ص ۵۳۶.

۶. ابن حبان بستی، المجروحون من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، ج ۲، ص ۴۳۹.

۷. شمس‌الدین ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۱۰۱.

۸. علی بن عمر دارقطنی، الضعفاء و المتروکون، ج ۳، ص ۱۳۵.

۹. علی بن هبئله ابن ماکولا، تهذیب مستمر الأوهام، ص ۹۱.

۱۰. علی بن هبئله ابن ماکولا، الاکمل فی رفع الارتیاب، ج ۷، ص ۳۴۸.

۱۱. محمد بن منصور سمعی، الأنساب، ج ۵، ص ۸۶.

یاقوت حموی (م ۶۲۶ق) او را عالم به نسب و اخبار و مثالب عرب معرفی کرده است.^۱ البته کسی همچون ابن عدی جرجانی (م ۳۶۵ق) این سخن /حمدین حنبل را نقل کرده است که هیچ روایتی را که او نقل کرده باشد، ندیده است.^۲ ابن اثیر جززی (م ۶۳۰ق) بدون اشاره به ضعفی، فقط او را نسابه معرفی کرده است.^۳

بیشتر مطالبی که درباره هشام وجود دارد، همین عباراتی بود که بیان شد. سایر عالمان اهل سنت سخن جدیدی درباره هشام نگفته و به نقل همین سخنان بسنده کرده‌اند.^۴ برداشت آنان از جرح و تعدیل عالمان درباره هشام این است که او افزون بر قدرت حفظ و ذکاوت، توثیق نمی‌شود. ذهبی (م ۷۴۸ق) این اوصاف را برای هشام برشمرده است: علامه، اخباری، نسابه یگانه، کوفی، شیعی.^۵ ذهبی با وجود اعتراف به ذکاوت بالای هشام، او را به دلیل رافضی بودن ثقه نمی‌داند.^۶ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق) نیز مانند ذهبی موضع گیری کرده است؛ و از سوی هشام را «امام اهل النسب»^۷ و «واسع الحفظ جداً» دانسته و از سوی دیگر ادعا کرده که او دارای غفلت بوده است.^۸

درباره قدرت حفظ و ذکاوت او و تألیفاتش عبارات زیادی بیان شده است. گفته شده کتابی مانند کتاب *الجمهرة فی الانساب هشام* نوشته نشده است.^۹ طبری (م ۳۱۰ق) در کتاب تاریخ خود نزدیک به سیصد روایت از هشام بن محمد نقل کرده است.^{۱۰} درباره قدرت حفظ او ماجرای بیان شده که برخی آن را غیرواقعی انگاشته‌اند.^{۱۱} از خود هشام نقل شده است:

چیزهایی را از حفظ می‌کنم که کسی نمی‌تواند آن را حفظ کند و چیزهایی را فراموش می‌کنم که کسی آنها را فراموش نمی‌کند. من عمومی داشتم که برای حفظ نکردن قرآن مرا سرزنش می‌کرد. پس من وارد اتاقی شدم و قسم خوردم از آن اتاق خارج نشوم، مگر اینکه قرآن را حفظ کرده باشم و در سه روز قرآن را حفظ کردم؛ و

۱. یاقوت بن عبدالله حموی، معجم الأدباء، ج ۵، ص ۵۹۵.

۲. عبدالله بن عدی جرجانی، الکامل فی ضغفاء الرجال، ج ۷، ص ۱۱۰.

۳. علی بن ابی‌الکریم ابن اثیر جززی، الکامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۵۱۲.

۴. ابوالفرج ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، ج ۱۰، ص ۱۴۰؛ یحیی بن ابی‌بکر حرّسی، غربال الزمان فی وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۴۷؛ خیرالدین زرکلی، الأعلام، ج ۸، ص ۸۷.

۵. شمس‌الدین ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۱۰۱.

۶. شمس‌الدین ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۵، ص ۲۱۱.

۷. احمدین علی ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۶، ص ۵۳۵.

۸. احمدین علی ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۶، ص ۱۹۷.

۹. یحیی بن ابی‌بکر حرّسی، غربال الزمان فی وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۴۷.

۱۰. سلیمان بن فهد العوده، نزع التشیع و اثرها فی الكتابة التاریخیه، ص ۳۸.

۱۱. شمس‌الدین ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۱۰۲.

روزی در آینه نگاه کردم و مشتی از محاسنم را در دست گرفتم و خواستم که مقدار اضافه محاسنم از مشتم را کوتاه کنم؛ اما از بالای مشتم محاسنم را کوتاه کردم.^۱

درباره زندگی شخصی او گزارش‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد هشام زندگی ساده و زاهدانه‌ای داشته است.^۲ همان‌گونه که مشاهده می‌کنید، عالمان اهل سنت درباره هشام دو حرف کلی بیان کرده‌اند: اول، قدرت حفظ او در نقل تاریخ و انساب؛ دوم، ضعف او در نقل روایات. این در حالی است که اندیشمندان شیعه تنها به بخش اول این سخنان اشاره کرده‌اند و بر قدرت حفظ و دانش فراوان او در انساب و تاریخ تأکید کرده‌اند.

نجاشی (م ۴۵۰ق) از برجسته‌ترین رجال‌شناسان شیعه این توصیفات را درباره هشام به کار برده است: «ناسب، عالم به ایام، مشهور به فضل و علم». او همچنین درباره مذهب او گفته است: «وکان یختص بمذهبننا». او به ذکر رویدادی درباره ارادت هشام به امام صادق علیه السلام پرداخته است که بر شیعه بودن او تأکید می‌کند. طبق این رویداد، روزی هشام دچار بیماری‌ای شد که بر اثر آن محفوظاتش را فراموش می‌کرد. پس به نزد امام صادق علیه السلام رفت و حضرت از ظرفی به او علم را نوشاند و علم او بازگشت. نجاشی افزوده است: امام صادق علیه السلام او را به خود نزدیک می‌ساخت و به او توجه می‌کرد.^۳

روایت دیگری نیز نقل شده است که بر تشیع او و پدرش صحه می‌گذارد. این روایت درباره مکان دفن امیرمؤمنان علی علیه السلام است. هشام می‌گوید: ابوبکرین عیاش به من گفت: از ابوحصین و عاصم بن بهدله و اعمش و غیر آنها پرسیدم که آیا هیچ‌یک از شما شاهد نماز میت و دفن امیرالمؤمنین علیه السلام بوده‌اید؟ آنان پاسخ دادند: خیر. پس من (ابن عیاش) از پدر تو محمد بن سائب پرسیدم. او گفت: حسن علیه السلام و حسین علیه السلام و ابن حنفیه و عبدالله بن جعفر و تعدادی از اهل بیت علیهم السلام شبانه پیکر او را خارج کردند و در پشت کوفه دفن نمودند. ابن عیاش گفت: از پدرت پرسیدم: چرا این کار را کردند؟ گفت: می‌ترسیدند که خوارج و دیگران نبش قبر کنند. این روایت را ابن ابی‌الدنیا (م ۲۸۱ق) نقل کرده است.^۴ سید عبدالکریم بن طاووس (م ۹۳ق) از شاگردان محقق حلی و خواجه طوسی نیز این روایت را با سند متصل به ابن ابی‌الدنیا نقل کرده است.^۵

سایر عالمان شیعه نیز درباره هشام همین‌گونه موضع‌گیری کرده و به جایگاه ممتاز او در انساب و تاریخ و نیز به تشیع او اذعان کرده‌اند.^۶ ناگفته نماند که علامه حلی (م ۷۲۶ق) در کتاب *نهج الحق و کشف الصدق هشام* را از

۱. علی بن محمد ابوحیان توحیدی، البصائر و الذخائر، ج ۱، ص ۱۲۶.

۲. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۶، ص ۶۸.

۳. احمد بن علی نجاشی، رجال نجاشی، ج ۱، ص ۴۳۴.

۴. عبدالله بن محمد ابن ابی‌الدنیا، مقتل علی (رضی‌الله عنه)، ص ۷۲.

۵. عبدالکریم ابن طاووس، فرحة القرى فی تعیین قبر امیرالمؤمنین علیه السلام، ص ۱۴۷.

۶. یحیی بن حمید بن ابی‌طی، الحلو فی رجال الشيعة الامامية، ج ۹۱: محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۱۵۱؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحديث، ج ۲۰، ص ۳۳۶.

عباس قمی، الکنی و الالقاب، ج ۳، ص ۱۱۸؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۵۲۱.

علمای اهل سنت دانسته است.^۱ البته سنی دانستن هشام توسط علامه حلی به این بهانه بود که از روایات او برضد مبانی اهل سنت استفاده کند.^۲

۳. موضع گیری دوگانه اهل سنت درباره هشام

پرسش اصلی این است که علت دوگانگی در ارزیابی هشام بن محمد چیست؟ چرا او را در زمینه تاریخ و انساب زبده و دارای قدرت حفظ بالایی می‌دانند؛ اما در زمینه حدیث ضعیف توصیف کرده‌اند؟ این سؤال آنجا خودنمایی می‌کند که علم نسب - که تخصص اصلی هشام است - در ابتدای شکل‌گیری از فروع علم تاریخ به‌شمار می‌آید و هیچ‌گاه علم تاریخ جدا و بی‌نیاز از علم نسب نبوده است.^۳ در واقع تطور علم تاریخ به‌گونه‌ای بود که ظهور اولیه آن در انساب و ایام‌العرب بوده است.^۴ بنابراین نمی‌توان انساب را از تاریخ جدا دانست.

از سوی دیگر، ارتباط میان تاریخ و حدیث نیز بر کسی پوشیده نیست؛ به‌گونه‌ای که گفته شده است، یکی از دو علومی که بیشترین ارتباط را با یکدیگر دارند، علم تاریخ و حدیث است؛ زیرا کسی که در علوم حدیث، مانند جرح و تعدیل و طبقات و... پژوهش می‌کند، برای دستیابی به دیدگاه صحیح نیاز به تاریخ دارد تا آن موارد را به‌دست آورد؛ و در طرف مقابل، کسی که در زمینه تاریخ به تحقیق مشغول است، به علم حدیث نیاز دارد تا آثار و روایات رسیده را مورد صحت‌سنجی قرار دهد.^۵ بنابراین ارتباط میان حدیث و تاریخ کاملاً دوسویه بوده است؛ زیرا یکی از ارکان بررسی‌های حدیثی، رجال حدیث است که آن نیز از فروع علم تاریخ محسوب می‌شود.^۶ از همین رو برخی تصریح کرده‌اند که علم تاریخ فی‌الواقع از فنون علم حدیث است؛^۷ و سوی دیگر آن، بررسی‌های سندی است که راهی جز استفاده از علم تاریخ ندارد.^۸

البته این سخن به معنای یکسان دانستن تاریخ و حدیث نیست؛ بلکه همگان تصریح کرده‌اند که میان محدث و مورخ تفاوت وجود دارد. محدث کسی است که به روایات مربوط به پیامبر ﷺ اشتغال دارد و البته که این روایات، اخبار تاریخی به‌شمار می‌روند.^۹ مورخ کسی است که به مطلق اخبار تاریخی سروکار دارد و از اصول علم حدیث در

۱. حسن بن یوسف حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۳۴۸ و ۳۵۶.

۲. همان، ص ۳۴۹.

۳. ایمان عباس عدیلان، التسابون وأثرهم فی تدوین التاریخ الاجتماعی، در: <https://diae.net>

۴. بوزورت یونج و دیگران، التاریخ والمؤرخون فی الحضارة العربیة الاسلامیة، ص ۴۵.

۵. محمد غامدی، علم الحدیث و علاقته بعلم التاریخ، ص ۱۱۸.

۶. محمد بن سلیمان کافیجی، المختصر فی علم التاریخ، ص ۳۲۶.

۷. اکرم بن شیاء عمری، بحوث فی تاریخ السنة المشرقة، ص ۲۰۷.

۸. ر. کد محمد بن عبدالرحمن سخاوی، فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث، ج ۴، ص ۳۰۷.

۹. محمد اسماعیل ابراهیم، الاحادیث النبویة و المحدثون، ص ۳۷.

بررسی روایات تاریخی پیروی می‌کند. البته در نزد مسلمانان نیز معروف است که علم تاریخ از منهج علمای حدیث بسیار اثر پذیرفته.^۱ همچنین گفته شده است که مسلمانان اولین گروهی بودند که روایات تاریخی را مورد بررسی قرار دادند و ابزار آنان برای این بررسی، علم حدیث بوده است.^۲ نتیجه سخن اینکه نمی‌توان میان تاریخ و حدیث جدایی انداخت.

ممکن است این اشکال مطرح شود که افراد دیگری نیز هستند که در زمینه‌ای تأیید شده‌اند؛ اما در زمینه دیگری مورد تضعیف قرار گرفته‌اند؛ مانند حفص بن سلیمان الأسدی که ذهبی درباره او می‌گوید: «او در قرائت مورد تأیید است؛ اما در حدیث اشتباه می‌کند؛ زیرا او در حدیث متقن نبود؛ ولی در قرآن متقن بود؛ وگرنه او بنفسه صادق است».^۳ در پاسخ باید گفت که هیچ اشکالی به این نحوه ارزیابی وارد نیست؛ زیرا حفص بن سلیمان در دو علم مستقل و جداگانه ارزیابی شده است و هیچ استلزامی میان مبانی فراگیری قرائت قرآن و علم حدیث وجود ندارد. حتی علومی هم که نزدیکی زیادی به هم دارند، به دلیل تفاوت مبانی فراگیری، مستلزم یکدیگر نیستند؛ مانند تضعیفاتی که به ابوحنیفه در زمینه حدیث وارد کرده‌اند؛^۴ درحالی که او را در فقه جزء یکی از ائمه چهارگانه اهل سنت معرفی می‌کنند.^۵ این گونه ارزیابی برای محمد بن عبدالرحمن بن ابی‌لیلی انصاری نیز صورت گرفته است و با اینکه او را فقیه برجسته‌ای دانسته‌اند،^۶ در زمینه حدیث تضعیف کرده‌اند.^۷ پرواضح است که این دو علم مبانی متفاوتی دارند و دارا بودن قوه تحلیل فقهی، مستلزم دارا بودن قوه حفظ حدیثی نیست؛ اما در زمینه تاریخ و حدیث با توجه به مبانی مشترک فراگیری، نمی‌توان کسی را به دلیل سوء حفظ در یکی از آنها عالم متبحر و در دیگری ضعیف دانست. بنابراین علت تضعیف هشام، عاملی غیر از سوء حفظ است.

درخور نگرش است که نمی‌توان صرفاً تفاوت روش مورخان با محدثان را عامل این موضع‌گیری دوگانه دانست؛ زیرا اگر این موضع‌گیری برخاسته از تفاوت روش باشد، نباید هیچ خدشه‌ای به وثاقت و شخصیت علمی هشام وارد سازد؛ بلکه تنها باید معیارهای گزینش اخبار او مورد مناقشه قرار گیرد که به بحث و نظر در آثار مکتوب او ختم شود؛ درحالی که در آثار اهل سنت شاهد عباراتی هستیم که شخصیت علمی هشام را به چالش می‌کشند و وثاقت او را زیر سؤال می‌برند. برای نمونه، اگرچه روایات تاریخی طبری (م ۳۱۰ق) مورد مناقشه محدثان قرار گرفته است، اما هیچ‌گاه به دلیل اختلاف روش، شخصیت علمی او را نفی نکرده‌اند و تنها بر لزوم ارزیابی دقیق اخبار او

۱. مونتگمری وات، محمد [صلی‌الله علیه وآله وسلم] فی مکه، ص ۲۱.

۲. اسد رستم، مصطلح التاريخ، ص ۱۱.

۳. شمس‌الدین ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۵۵۸.

۴. محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۸، ص ۴۸۹.

۵. شمس‌الدین ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۳۹۲.

۶. احمد بن محمد ابن خلکان، وفیات الأعیان، ج ۴، ص ۱۷۹.

۷. ابن ابی حاتم رازی، الجرح و التمدیل، ج ۱، ص ۱۵۲.

تمایل دارند. بنابراین، اختلاف قضاوت دربارهٔ هشام/بن کلبی برخاسته از اختلاف روش نیست و عوامل دیگری در این قضاوت دوگانه تأثیر گذاشته‌اند. آیا می‌توان پذیرفت کسی که متروک‌الحديث و افسانه‌گوست و اخبار را بدون اصل و اساس نقل می‌کند، متبحر و کارکشتهٔ تاریخ باشد و نقل‌های تاریخی او به‌عنوان نظریهٔ برجسته مطرح شود؟! این پرسش آنجا پررنگ‌تر می‌شود که حتی اخبار تاریخی غیراسلامی هشام مورد توجه است؛ اما اخبار تاریخی اسلامی او نادیده گرفته می‌شود!

پس از آشنایی با پیوند ناگسستنی تاریخ و حدیث و عادی نبودن موضع‌گیری عالمان اهل سنت در ارزیابی هشام/بن کلبی، به‌سراغ چرایی این موضع‌گیری می‌رویم. آنها هشام را در زمینهٔ تاریخ تأیید کرده‌اند؛ ولی او را در حدیث ضعیف دانسته‌اند. تمام ادله‌ای که برای ضعف هشام بیان شده، عبارت است از: «متروک‌الحديث» (بن معین، دارقطنی)، «افسانه‌گو بودن» (احمد بن حنبل، بخاری، ابن عدی)، «نقل عجایب و اخبار بدون اصل» (ابن حبان)، «غالی در تشیع» (ابن حبان)، «رافضی بودن» (ابن عساکر، ذهبی، ابن حجر).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، تمام عباراتی که علمای اهل سنت برای تضعیف هشام عنوان کرده‌اند، برخاسته از دو عامل است: اول، محتوای عجیب و نادرست روایات هشام؛ دوم، عقیدهٔ شخصی وی. میان این دو عامل، ارتباط تنگانی وجود دارد؛ زیرا این عقیدهٔ شخصی هشام بود که باعث بیان روایاتی شده که از دیدگاه علمای اهل سنت عجیب و نادرست است. اما هشام چه روایاتی نقل کرده که آن را نادرست دانسته‌اند؟

۴. نمایی از روایات هشام

در این قسمت به برخی روایاتی که به‌نقل از هشام بن محمد در منابع روایی و تاریخی موجود است، اشاره می‌شود. ناگفته نماند که این روایات، تنها بخشی از روایاتی هستند که از هشام باقی مانده‌اند و بدون تردید بسیاری دیگر از روایات او به‌دلیل ضعیف دانستن او، نقل نشده‌اند. به‌منظور دسترسی ساده‌تر به روایات هشام، آنها در موضوع‌بندی‌هایی که در ادامه می‌آید، ارائه می‌شوند:

شبیخین: هشام نقل کرده است که ابوبکر و عمر از حضرت فاطمه رضی الله عنها خواستگاری کردند؛ ولی رسول الله صلی الله علیه و آله پاسخ آن را به دستور الهی موکول فرمود؛ اما وقتی حضرت علی رضی الله عنه خواستگاری کرد، پیامبر صلی الله علیه و آله پذیرفت.^۱

خدیدجه رضی الله عنه: هشام سن او را هنگام ازدواج ۲۸ سال بیان کرده است.^۲

عایشه: هشام می‌گوید: وقتی رسول الله صلی الله علیه و آله با اسماء بنت نعمان ازدواج کرد، عایشه به‌سبب زیبایی زیاد/اسماء به او حسادت می‌کرد.^۳

۱. احمد بن یحیی بلادری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۴۰۲.

۲. محمد ابن سعد الطلیقات الکبری، ج ۱۰، ص ۱۸.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۱۴۰.

عثمان: هشام به گفت‌وگوی بزرگان کوفه و بصره و مصر دربارهٔ خلافت عثمان اشاره کرده و بیان نموده است که آنها از حکومت او ناراضی بودند و سیره عثمان را برخلاف عهد الهی می‌دانستند.^۱ همچنین استعمال لقب «تعثل» برای عثمان را نقل کرده است.^۲

معاویه: از هشام نقل شده است که دربارهٔ اینکه پدر معاویه چه کسی بود، میان سه نفر اختلاف وجود داشت: عمار قبن ولید بن مغیره مخزومی، مسافرین ابی عمرو و ابوسفیان. هشام می‌گوید: عموم مردم می‌گویند که معاویه فرزند مسافرین ابی عمرو است.^۳ همچنین وی در روایتی نقل کرده است که ابن عباس شایستگی معاویه برای خلافت را قبول نداشت.^۴ گفت‌وگویی دربارهٔ سعد بن ابی وقاص و معاویه وجود دارد که سعد معاویه را قاتل امیر المؤمنین علی علیه السلام معرفی کرده است.^۵ هشام گفت‌وگوی معاویه با شریک بن اعور را گزارش کرده و آورده است که شریک توهین‌های معاویه را بی‌پاسخ نگذاشت و «معاویه» را به معنای سگ ماده‌ای که زوزه می‌کشد و «امیه» را به معنای کنیز کوچکی که تحقیر شده است، ترجمه کرد.^۶ وی روایت دیگری نقل کرده است که معاویه از فراز منبر اعلام کرد برای پیشبرد خلافت، بخشش و گذشت را از خود دور کرده است.^۷

یزید بن معاویه: هشام از کسانی است که گفته‌اند یزید اولین کسی بود که به صورت علنی شراب می‌نوشید و مجلس غنا و شادی و جشن داشت که با سگ‌بازی و میمون‌بازی همراه بود؛ و او امام حسین علیه السلام و اهل حره را کشت و خانه خدا را سنگباران کرد و آتش زد.^۸ هشام به قتل مسلم بن عقیل و هانی بن عروه توسط عبیدالله بن زیاد و فرستادن سر آنها برای یزید بن معاویه نیز اشاره کرده و دستور یزید به عبیدالله برای مقابله با امام حسین علیه السلام را نقل کرده است.^۹

ابوسفیان: هشام دربارهٔ شهرت زناکاری ابوسفیان نیز مطالب زیادی نقل کرده است.^{۱۰} همچنین حمامه، مادر بزرگ ابوسفیان را نیز یکی از پرچمداران فحشا در جاهلیت معرفی نموده است.^{۱۱} روایتی نیز دربارهٔ سخن

۱. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۵۴۸.

۲. علی بن حسن ابن عساکر دمشقی، تاریخ دمشق، ج ۳۹، ص ۳۲۷.

۳. یوسف بن قزواغلی سبط ابن الجوزی، تذکره الخواص، ج ۱، ص ۴۷۴.

۴. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۳۹.

۵. همان، ج ۵، ص ۸۰.

۶. علی بن حسن ابن عساکر دمشقی، تاریخ دمشق، ج ۷۳، ص ۱۶۶.

۷. همان، ج ۱۶، ص ۳۳۴.

۸. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۲۸۹.

۹. علی بن حسن ابن عساکر دمشقی، تاریخ دمشق، ج ۱۸، ص ۳۰۶.

۱۰. یوسف بن قزواغلی سبط ابن الجوزی، تذکره الخواص، ج ۱، ص ۴۷۵.

۱۱. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۷۲.

ابوسفیان نقل کرده که برخی علمای اهل سنت آن را کفر صریح دانسته‌اند؛^۱ آنجاکه در زمان حکومت عثمان به دیدار عثمان رفت و وقتی از نزد او خارج شد، گفت: ای بنی‌امیه! حکومت را به دست گیرید که هیچ خبری نیست و بهشت و جهنمی وجود ندارد!^۲

بنی‌امیه: امیرالمؤمنین علی علیه السلام بنی‌هاشم را بهترین خاندان قریش و بنی‌امیه را دشمن‌ترینشان معرفی کرده است.^۳

مروان بن حکم: وقتی فرستاده مروان بن حکم نزد امام حسن و امام حسین علیهم السلام آمد و امیرالمؤمنین علی علیه السلام را متهم به قتل عثمان کرد، امام حسین علیه السلام این پیام را برای مروان فرستاد: ای فرزند چشم‌آبی که در بازار عکاظ خودفروشی می‌کرد و ای فرزند کسی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را طرد و لعن کرد! من تو و مادر و پدرت را خوب می‌شناسم.^۴ متعه: فاکهمی (م ۲۷۲ق) در اخبار مکه روایتی از هشام نقل می‌کند که به ماجرای گفت‌وگوی عبدالله بن زبیر با عبدالله بن عباس اشاره دارد. در این گفت‌وگو، ابن‌زبیر/ابن‌عباس را به دلیل فتوا به حلیت متعه مؤاخذه و سرزنش می‌کند. ابن‌عباس ابن‌زبیر را به مادرش اسما دختر ابوبکر ارجاع می‌دهد که از او درباره تولد خود/ابن‌زبیر از متعه سؤال کند. شخصی نزد اسما رفت و این سؤال را پرسید و اسما تأیید کرد و گفت: اگر بخواهد، می‌تواند نام فرزندان را که از متعه به دنیا آمده‌اند، نام ببرد.^۵

این موارد تنها بخشی از روایاتی بود که به نقل از هشام/ابن‌کلبی در منابع اهل سنت باقی مانده‌اند. فضای کلی این روایات با شاکله اعتقادی و فقهی اهل سنت سازگاری ندارد و نمایان ساختن اختلافات میان صحابه، برخلاف شیوه اهل سنت است. آنان تصریح کرده‌اند که نقل مشاجرات و منازعات میان صحابه جایز نیست و جز به خیر و نیکی نباید آنان را یاد کرد.^۶

۵. واکاوی چرایی موضع‌گیری دوگانه

پس از آشنایی با دیدگاه عالمان اهل سنت درباره هشام بن محمد/ابن‌کلبی و موضع‌گیری دوگانه آنان در ارزیابی شخصیت علمی او، همچنین آگاهی از برخی روایات نقل شده توسط هشام، باید به دنبال این پرسش باشیم که علت این مواجهه متضاد با هشام چیست؟ آیا هشام به سبب ضعف در حفظ و ناتوانی در نقل روایات تضعیف شده است یا

۱. محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۱۰، ص ۵۸.

۲. احمدبن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۲؛ اسماعیل‌بن علی ابوالفداء، المختصر فی أخبار البشر، ج ۲، ص ۵۷.

۳. محمدبن اسحاق فاکهانی، اخبار مکه، ج ۵، ص ۱۴۸.

۴. یوسف‌بن قزواغلی سبط ابن‌الجوزی، تذکره الخواص، ج ۱، ص ۴۷۹.

۵. محمدبن اسحاق فاکهانی، اخبار مکه، ج ۲، ص ۲۸۲.

۶. ر.ک: محمدبن احمد قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۶، ص ۳۲۱؛ احمدبن عبدالحلیم ابن‌تیمیه حرانی، المعقده الواسطیه، ص ۱۲۰؛ احمدبن غانم نفرای، الفواکه الدوانی، ج ۱، ص ۱۰۵.

عوامل دیگری در تضعیف او نقش داشته‌اند؟ لازم به یادآوری است که عوامل غیرعقیدتی که برای ضعف هشام برشمرده‌اند، به همه منقولات او آسیب می‌زند و نمی‌توان او را در زمینه تاریخ و انساب دارای قدرت حفظ بالا دانست، ولی در زمینه روایات پیامبر ﷺ و صحابه، حافظه او را ضعیف ارزیابی کرد؛ بر پایه این چالش لازم است که چرایی موضع‌گیری دوگانه عالمان اهل سنت در مواجهه با هشام را واکاوی کنیم.

به نظر می‌رسد که ارزیابی عالمان معاصر و هم‌قرن هشام از او، تحت تأثیر سه عامل به این دوگانگی رسیده است:

اول، جایگاه برجسته هشام؛

دوم، مذهب هشام؛

سوم، روایات تاریخی غیراسلامی هشام.

درباره عامل نخست باید گفت که بسیاری از تضعیفات ذکرشده برای هشام، برخاسته از اشکالات علمی نیست؛ بلکه به دلیل جایگاه اجتماعی و مذهبی اوست. برای نمونه می‌توان میان او و یکی از شاگردانش به نام محمد بن حبيب^۱ (م ۲۴۵ق) که آثار او برجای مانده است، مقایسه‌ای صورت گیرد. ابن حبيب از داناترین افراد در تاریخ عرب و انساب بود و روایات او را توثیق کرده‌اند.^۲ این در صورتی است که اصلی‌ترین استاد ابن حبيب، هشام بن محمد است و او الگوی حبيب در شیوه نگارش کتب تاریخی بود. تفاوت این دو را در این دانسته‌اند که ابن کلبی به دلیل تخصص گسترده و فراوانی تألیفات و نمایان بودن مجلس درس او و همچنین مرادده‌ای که با دربار عباسی داشت،^۳ مورد حسادت و بدخواهی علمای دربار عباسی قرار گرفت و با اهل بدعت خواندن او، از هیچ تلاشی برای به حاشیه راندن او فروگذار نکردند؛ اما ابن حبيب که نه از جهت گستردگی تخصص و نه تعداد تألیفات به پای هشام نمی‌رسید، چندان مورد مناقشه قرار نگرفته است. ابن حبيب هیچ حلقه درسی نداشت و کنج عزلت اختیار کرد و از شغل معلمی خود ارتزاق می‌کرد. او چهل و چند کتاب داشت که همه آنها در حوزه نسب و تاریخ و لغت و شعر بود؛ بنابراین رقیبی برای علمای دربار به شمار نمی‌آمد.^۴

در نتیجه، علم گسترده هشام همراه با تألیفات متعدد، او را به یکی از عالمان بی‌همتا تبدیل کرده بود. عالمان تنگ‌نظر هم‌دوره او از ابزار تضعیف برای کنار گذاشتن او استفاده کردند؛ اما از آنجاکه هشام دارای کتاب‌هایی بود که هیچ جایگزینی نداشتند، این موارد را استثنا کردند و به تضعیف او در سایر موضوعات پرداختند. حتی اگر این عامل به تنهایی نمی‌توانست کسی را به تضعیف هشام متقاعد کند، مذهب او بهترین دلیل برای تضعیف هشام بود. با

۱. حبيب نام مادر او است. گفته شده او فرزند ملاعنه است (یاقوت بن عبدالله حموی، معجم الأدياء، ج ۵، ص ۲۸۷).

۲. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۸۷؛ عبدالرحمن سیوطی، بغیة الوعاة، ج ۱، ص ۷۳.

۳. ر.ک: احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۵۸۲.

۴. محمد ابن حبيب بغدادی، المنمق فی أخبار قریش، مقدمه محقق، ص ۷.

نگاهی به منقولات هشام فهمیده می‌شد که در صورت تأیید هشام، بسیاری از آموزه‌های اعتقادی و فقهی اهل سنت زیر سؤال می‌رود؛ بنابراین راهی جز تضعیف او در این موضوعات وجود نداشت.

احتیاط‌های عالمان اهل سنت در این مسیر، حتی آنان را مجبور به کنار گذاشتن روایاتی می‌کرد که در مواردی می‌توانست به نفع آنان باشد؛ مانند روایتی که درباره نقل فضایل امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نزد معاویه است. این روایت با اینکه می‌تواند عدم دشمنی معاویه با امیرالمؤمنین علیه السلام را اثبات کند، تنها به دلیل اینکه راوی آن هشام و پدرش هستند، تضعیف شده است. این روایت مربوط به ماجرای حضور سه شاعر نزد معاویه بن ابی سفیان است. معاویه از آنان خواست که شعری در وصف امیرالمؤمنین علی علیه السلام بسرایند و گوهر گران‌بهایی در مقابل خود قرار داد و گفت شعر هر کسی دارای سخن حق درباره علی بن ابی طالب علیه السلام باشد، آن گوهر را به او خواهد داد. طرمح طائمی شعری سرود؛ ولی در آن توهین کرد؛ هاشم مرادی شعری سرود و او نیز توهین کرد؛ سپس محمدبن عبدالله حمیری شعری سرود که در برخی ابیات آن آمده است:

علی إمامنا بابی و أمی
إمام هدی حباه الله علماً

ابوالحسن المطهر من أثم
به عرف الحلال من الحرام

ابن عساکر (م ۵۷۱ق) پس از نقل این ماجرا می‌گوید: راویان این حدیث محمدبن سائب کلبی و فرزندش هشام هستند که هر دو رافضی دروغگویند.^۱ فیومی (م ۷۱۱ق) نیز این سخن را تکرار کرده است.^۲ بدین ترتیب این روایت تاریخی به جرم وجود هشام و پدرش در سند آن کنار گذاشته می‌شود! البته تضعیف هشام به علوم دیگر نیز تسری یافته است و حتی ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ق) با رد یکی از اشعار منقول از او، هشام را دارای مصنوعات می‌داند.^۳ یادآوری این نکته ضروری است که امروزه شیعه بودن هشام مورد تردید برخی پژوهشگران قرار گرفته است و در بازخوانی آثار او به شواهدی دست یافته‌اند که هشام را از دایره تشیع خارج می‌کند؛^۴ اما نباید دور از نظر داشت که شیعه نبودن هشام خدشه‌ای به این عامل وارد نمی‌سازد؛ زیرا در باور عالمان رجالی اهل سنت، هشام شیعه‌مذهب بود و بارها به آن تصریح کرده‌اند. بنابراین اگر ثابت شود که هشام شیعه نیست، این اشکال اساسی به علمای اهل سنت وارد می‌شود که شخصی را که حتی شیعه بودن او نیز محل تردید است، به جرم شیعه بودن تضعیف کرده‌اند!

اما درباره عامل سوم، یعنی نقل اخبار تاریخی غیراسلامی، باید گفت که هشام شخصیت محقق‌ی بود و برای دستیابی به تاریخ به سراغ بسیاری از منابع موجود زمان خود می‌رفت: در زمینه انساب، اصلی‌ترین منبع هشام کتاب‌های پدرش بود؛ در زمینه تاریخ فارس، او به کتب ترجمه‌شده‌ای که در زمان او وجود داشت، مراجعه می‌کرد؛

۱. احمدبن علی ابن عساکر دمشقی، تاریخ دمشق، ج ۳، ص ۳۴۴.

۲. محمدبن مکرم ابن منظور افریقی، مختصر تاریخ دمشق، ج ۲۷، ص ۵۵.

۳. علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی، الأغانی، ج ۱۰، ص ۲۶.

۴. ابراهیم صالحی نجف‌آبادی و زهرا روح‌اللهی امیری، کاربست روش متن‌پژوهی در بررسی انتقادی گرایش مذهبی هشام کلبی، ص ۱۴۵.

درباره تاریخ امویان از کتاب‌های *عولته‌بن حکم* بهره می‌برد و درخصوص تاریخ لخمیین، حتی از تصاویر کنیسه‌های حیره نیز غافل نبود.^۱ این رویکرد آزاداندیشانه و محققانه او در آن زمان چندان متداول و مرسوم نبود و همین باعث می‌شد که در موضع تهمت قرار گیرد و از سوی معاصرانش به جعل و وضع اخبار متهم شود.^۲

کارل بروکلمان (م ۱۹۵۶م) مستشرق برجسته آلمانی بر این باور است که نمی‌توان وجود اخبار جعلی و ضعیف در آثار هشام را انکار کرد؛ اما بررسی‌های علمی نشان می‌دهد که در بسیاری از اختلافات تاریخی، حق با هشام است. *جواد علی* (م ۱۴۰۸ق) استاد تاریخ دانشگاه بغداد نیز هشام را از مورخان تراز اولی می‌داند که نمی‌توان او را از اتهام جعل و وضع مبرا دانست. البته *جواد علی* اخبار جعلی هشام را مربوط به اسرائیلیات یا ثبت دقیق برخی نسب‌ها می‌داند.^۳

در کنار اینکه هشام به نقل از منابع غیراسلامی می‌پرداخت، صرف نقل تاریخ جاهلیت نیز مورد مذمت برخی عالمان قرار می‌گرفت؛ زیرا این تصور وجود داشت که با ظهور اسلام، هرچه پیش از آن بود، از بین رفته است.^۴ و ثبت تاریخ جاهلیت و ذکر نام بت‌ها و کردار بت‌پرستان، با این منطق اسلام ناسازگار بود. براین اساس هشام به دلیل نقل تاریخ غیراسلامی مورد انکار بسیاری از عالمان قرار گرفت و از او به‌عنوان مشهورترین مورخ جاهلیت یاد می‌شد که برای او از اصطلاح «اخباری» استفاده می‌کردند، نه «مورخ».^۵

نتیجه‌گیری

هشام‌بن محمد/بن کلبی از برجسته‌ترین مورخان متقدم است که در زمینه انساب، تاریخ عرب پیش از اسلام و تاریخ اسلام دارای تألیفات متعدد و روایات تاریخی فراوانی است. عالمان اهل سنت در زمینه ارزیابی شخصیت علمی هشام رویکرد دوگانه‌ای در پیش گرفته‌اند: آنها هشام را در زمینه انساب و تاریخ جاهلیت علامه و صاحب‌نظر می‌دانند؛ اما در زمینه تاریخ اسلام و روایات مربوط به صحابه و مسلمانان او را ضعیف توصیف کرده‌اند. با بررسی‌هایی که درباره شخصیت هشام و روایات منقولۀ او به انجام رساندیم، این نتیجه حاصل شد که موضع‌گیری دوگانه عالمان اهل سنت در مواجهه با هشام، بر سه عامل استوار است:

اول، جایگاه برجسته علمی هشام؛

دوم، مذهب هشام؛

سوم، روایات تاریخی غیراسلامی هشام.

۱. فؤاد سزکین، تاریخ التراث العربی، ج ۲، ص ۵۳۴.

۲. عبداللطیف سلطانی، تهذیب کتاب جمهره النسب لابن سلام، ص ۱۰۸.

۳. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، ج ۱، ص ۸۸-۸۹.

۴. با استناد به حدیث: «الاسلام یجب ما کان قبله» (احمد بن حنبل شیخانی، مسند الامام احمد، ج ۲۹، ص ۳۱۵).

۵. رک: جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸.

در حقیقت، هشام به سبب تخصص فراگیری که داشت و تألیفات متعددی که در زمینه تاریخ جاهلیت و اسلام به جای گذاشته بود، مورد حسادت عالمان تنگ نظر قرار گرفت و شیعه بودن مذهب او بسیاری از عالمان اهل سنت را متقاعد کرد که او را در زمینه حدیث ضعیف معرفی کنند. افزون بر اینکه بسیاری از مرویات هشام با آموزه های اعتقادی و فقهی اهل سنت ناسازگار بود و تأیید همه جانبه هشام بیم محبوبیت و پذیرش دیدگاه های او در میان مسلمانان را به وجود می آورد؛ اما از سوی دیگر، روایات تاریخی او منبع بی همتایی برای مورخان به شمار می رفت؛ در نتیجه با استثنا کردن تاریخ جاهلیت و انساب، او را در سایر حوزه های نقل حدیث و روایت، ضعیف ارزیابی کردند. پاره ای عالمان نیز در این مسیر از برخی روایات بهره بردند و هشام را به دلیل نقل تاریخ جاهلیت، که اسلام خط بطلان بر آنها کشیده بود، مورد تضعیف قرار دادند.

منابع


- ابراهیم، محمد اسماعیل، *الاحادیث النبویة والمحدثون*، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا.
- ابن ابی طی، یحیی بن حمید، *الحوای فی رجال الشیعة الإمامیة*، تصحیح و تنظیم رسول جعفریان، تهران، بی تا، ۱۳۷۹.
- ابن ابی الدنیا، عبدالله بن محمد، *مقتل علی* (رضی الله عنه)، تحقیق ابراهیم صالح، دمشق، دار الشائز، ۱۴۲۲ق.
- ابن اثیر جزری، علی بن ابی الکریم، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۷ق.
- ابن الجوزی، ابوالفرج، *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم، *العقیده الواسطیة*، تحقیق ابو محمد اشرف بن عبدالمقصود، ریاض، أضواء السلف، ۱۴۲۰ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۷۹ق.
- ____، *لسان المیزان*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- ابن حنبل شیبانی، احمد بن، *مسند الامام احمد*، تحقیق شعیب الأرئووط و عادل مرشد وآخرون، بی جا، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ق.
- ____، *العلل و معرفة الرجال*، تحقیق وصی الله بن محمد عباس، ریاض، دار الخانی، ۱۴۲۲ق.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الأعیان و أبناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۱م.
- ابن سعد، محمد بن، *الطبقات الکبری*، تحقیق علی محمد عمر، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۲۱ق.
- ابن طاووس، عبدالکریم، *فرحة الغری فی تعیین قبر امیر المؤمنین*، تحقیق سیدحسین آل شیبیب موسوی، تهران، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۹ق.
- ابن عدی جرجانی، عبدالله، *الکامل فی ضعف الرجال*، تحقیق یحیی مختار غزالی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ق.
- ابن عساکر دمشقی، علی بن حسن، *تاریخ دمشق*، تحقیق عمرو بن غرامة العمروی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشه، قاهره، هیئة المصریة العامة للكتاب، ۱۹۹۲م.
- ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤلف والمختلف فی الأسماء والکنی والأساب*، بیروت، امین دمج، ۱۴۱۱ق.
- ____، *تهذیب مستمر الأوهام علی ذوی المعرفة وأولی الأفهام*، تحقیق سیدحسین کسروی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن منظور افریقی، محمد بن مکرم، *مختصر تاریخ دمشق*، تحقیق روحیة النحاس و دیگران، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۲ق.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق ابراهیم رمضان، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۷ق.
- ابوالفداء اسماعیل بن علی، *المختصر فی أخبار البشر*، مصر، المطبعة الحسینیة المصریة، بی تا.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الأغانی*، تحقیق سمیر جابر، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- ابو حیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر و الذخائر*، تحقیق د. وداد القاضی، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۸ق.
- ابی بکر حرزی، یحیی بن، *غریب الزمان فی وفیات الاعیان*، دمشق، مطبعة زید بن ثابت، بی تا.
- امیدیان، زینب، «شخصه های هویت عربی در نظام فکری هشام کلی بر پایه انسان نگاشته های وی»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، ۱۳۹۶، ش ۳۳، ص ۲۶-۱.
- امین، محسن، *اعیان الشیعه*، تحقیق حسن امین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، بی تا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه، بی تا.
- بستی، ابن حبان، *المجروحون من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، ریاض، دار الصمیعی، بی تا.
- بغدادی، ابن حبیب، *المنطق فی أخبار قریش*، تحقیق خورشید احمد فاروق، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ق.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
- بوزورث، یونج و دیگران، *التاریخ و المؤرخون فی الحضارة العربیة الاسلامیة*، ترجمه عربی قاسم عبده قاسم، بی جا، بی تا.
- تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۲ق.

- حلی، حسن بن یوسف، **نهج الحق و کشف الصدق**، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ١٩٨٢م.
- حموی، یاقوت بن عبدالله، **معجم الأديباء أو إرتداد الأريب إلى معرفة الأديب**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١١ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، **تاریخ بغداد**، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ١٤٢٢ق.
- خوئی، سیدابوالقاسم، **معجم رجال الحدیث**، چ پنجم، نجف اشرف، مؤسسه الخوئی الاسلامیه، ١٤١٣ق.
- دارقطنی، علی بن عمر، «الضعفاء و المتروکون»، **الجامعة الإسلامية**، ١٤٠٣ق.
- ذهبی، شمس الدین، **تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام**، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ٢٠٠٣م.
- _____، **سیر أعلام النبلاء**، به اشرف شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٤٠٥ق.
- _____، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار المعرفه، ١٣٨٢ق.
- رازی، ابن ابی حاتم، **الجرح و التعديل**، هند، دائرة المعارف العثمانیه، ١٢٧١ق.
- رستم، اسد، **مصطلح التاريخ**، صیدا، مکتبه العصریه، ١٤٢٣ق.
- زرکلی، خیرالدین، **الأعلام**، بیروت، دار العلم للملایین، ٢٠٠٢م.
- سبط ابن الجوزی، یوسف بن قراوغلی، **تذکره الخواص**، تحقیق عامر النجار، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه، ١٤٢٩ق.
- سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، **فتح المغیث بشرح الفیه الحدیث**، تحقیق علی حسین علی، مصر، مکتبه السنه، ١٤٢٤ق.
- سزکین، فؤاد، **تاریخ التراث العربی**، ترجمه عربی محمود فهمی حجازی و دیگران، عربستان سعودی، اداره الثقافه و النشر، ١٤١١ق.
- سلطانی، عبداللطیف، **تهذیب کتاب جمهره النسب لابن سلام**، بی جا، بی نا، ١٤٠٩ق.
- سلطانی، محمد، **تاریخ نگاری خاندان کلبی**، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)، ١٣٩٩.
- سمعانی، محمد بن منصور، **الأسباب**، بیروت، دار الجنان، ١٤٠٨ق.
- سیوطی، عبدالرحمن، **بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة**، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، لبنان، المکتبه العصریه، بی تا.
- صالحی نجف آبادی، ابراهیم و زهرا روح الهی امیری، «کاربست روش متن پژوهی در بررسی انتقادی گرایش مذهبی هشام کلبی»، **تاریخ اسلامی**، ١٤٠١، ش ٩٠، ص ١٤٥-١٧٦.
- صفدی، خلیل بن ایبک، **الوافی بالوفیات**، تحقیق احمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، دار احیاء التراث، ١٤٢٠ق.
- طبری، محمد بن جریر، **تاریخ طبری**، بیروت، دار التراث، ١٣٨٧ق.
- علی، جواد، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام**، چ چهارم، بیروت، دار الساقی، ١٤٢٢ق.
- عمری، اکرمین ضیاء، **بحوث فی تاریخ السنه المشرفه**، چ چهارم، بیروت، بساط، بی تا.
- العوده، سلمان بن فهد، **نزعة التشیع و اثرها فی الكتابة التاريخية**، ریاض، دار المسلم، ١٤١٥ق.
- عیدان، ایمان عباس، **النسابون و أثرهم فی تدوین التاريخ الاجتماعي**، در: <https://diae.net>.
- غامدی، محمد، «علم الحدیث و علاقته بعلم التاريخ»، **الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية**، ش ٢٤، ص ١١٢-١٤٣.
- فاکهای، محمد بن اسحاق، **اخبار مکه**، تحقیق عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت، دار خضر، ١٤١٤ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقیق هشام سمیر البخاری، ریاض، دار عالم الکتب، ١٤٢٣ق.
- قمی، عباس، **الکنى و الالقاب**، تقدیم محمدهادی امینی، بی جا، بی تا.
- کافیجی، محمد بن سلیمان، **المختصر فی علم التاريخ**، تحقیق محمد کمال الدین عزالدین، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
- منتظرالقائم، اصغر و وحید سعیدی، **تبیین نقش هشام کلبی در فرهنگ و تمدن اسلامی**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٣.
- نجاشی، احمد بن علی، **رجال نجاشی**، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- نفرأوی، احمد بن غانم، **الفواکه الدوانی علی رسالة ابن ابی زید القيروانی**، بی جا، دار الفکر، ١٤١٥ق.
- وات، و تنگمری، محمد [صلى الله عليه وآله وسلم] فی مکه، ترجمه عربی عبدالرحمن عبدالله الشیخ و احمد شلیبی، قاهره، الهیئة المصریة، ١٤١٥ق.

واکاوی مواضع انجمن یهود در فرایند قدرت‌یابی بنی‌امیه

حامد حبیبی / دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه مذاهب اسلامی

Hamed.Habibi@ut.ac.ir  orcid.org/0000-0002-3621-4591

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۷

چکیده

نقش‌آفرینی یهودیان در جامعه اسلامی در نیم‌قرن اول هجری از مباحث اساسی در مطالعات تاریخ اسلام است. تحرکات پنهان برای به‌قدرت رساندن معاویه و بنی‌امیه نیز یکی از فعالیت‌های احتمالی انجمن یهود در صدر اسلام است که نوشتار حاضر به بررسی این مسئله پرداخته است. هدف از این مطالعه، تبیین چگونگی تأثیرگذاری یهود در زمینه‌سازی برای قدرت یافتن بنی‌امیه از جهات فکری، سیاسی و فرهنگی با روش کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی است. پیشینه طرح خلافت معاویه به عهد رسول خدا ﷺ برمی‌گردد. یهودیان مخفی در تعهدات قریشی و شکل‌گیری سقیفه حضور داشتند و برخی رجال یهود، مانند کعب‌الاحبار و دیگران، در عصر خلفای اربعه تلاش‌های پیدا و پنهانی برای قدرت یافتن بنی‌امیه داشتند. با توجه به جستار و واکاوی کادرسازی و مواضع انجمن یهود در فرایند قدرت‌یابی بنی‌امیه، فرضیه اصلی پژوهش «ارزش‌آفرینی اجتماعی و استحاله فرهنگی جامعه و حمایت فکری و سیاسی انجمن یهود از معاویه» است.

کلیدواژه‌ها: بنی‌امیه، یهود، معاویه، خلافت، استحاله فرهنگی و سیاسی، کعب‌الاحبار.

انجمنی از یهودیان سال‌ها پیش از تولد پیامبر ﷺ به سرزمین یثرب هجرت کردند و این شهر را بنا نهادند. منظور ما از انجمن یهود یک تشکیلات سازمان‌یافته سیاسی دارای قانون و مرامنامه و حزب و لجنه نیست؛ بلکه مراد یک نژاد، قوم و جامعه اعتقادی است که دارای گفتمان و دستگاه بینشی خاص نژادگرایانه بوده و با نگاه برتری‌جویانه با سایر جریان‌های معارض خود منازعه داشته‌اند و دارای رویکردهای شبه‌صهیونیستی امروز و در تضاد با آموزه‌های یهود بوده‌اند. البته خداوند متعال اهل کتاب را به دو دسته ظالم و غیرظالم تقسیم می‌کند^۱ و اندکی از یهود را در زمره «غیر خائن» تعریف^۲ و ظالمان این قوم را نیز بدترین دشمنان اسلام معرفی می‌کند؛^۳ بنابراین باید تفاوتی بین این دو جریان در بدنه یهود قائل بود.

قرائت‌های تاریخی متفاوتی درخصوص علت مهاجرت یهود به یثرب مطرح است که مانع‌الجمع نیستند. براساس گزارش‌های قرآن کریم، به‌عنوان سند دست‌اول تاریخ اسلام درخصوص یهود حجاز، مبنی بر انتظار پیامبر آخرالزمانی که او را مانند فرزندانشان می‌شناختند^۴ و کفر ورزیدن به همان پیامبر به دلیل حسد و بغی^۵ و نژادپرستی^۶ و بنا بر شواهدی که ارباب سیر و تواریخ درخصوص علت مهاجرت یهودیان به مدینه^۷ و اطلاع دقیق از پیامبر موعود^۸ و موقعیت جغرافیایی پایتخت حکومتش^۹ نقل کرده‌اند، یهود حجاز می‌دانستند که عاقبت مخالفت با پیامبر موعود، هلاکت و اسارت و گرفتاری است و با ظهور پیامبر موعود، نبوت از بنی‌اسرائیل تا قیامت گرفته خواهد شد.^{۱۰} بنابراین، تلاش یهود حجاز (مانند سایر اقوام)، برای سیادت و قدرت بود.

در فرایند مشروعیت‌بخشی و قداست‌آفرینی برای بنی‌امیه، همه اقلیت‌های دینی سهمی دارند و می‌توان این انگاره را تقویت کرد که منشأ اختلافات بنی‌امیه با اسلام، عقیدتی و فکری است. برای مثال، وهب‌بن منبه، ایرانی‌الاصل (زرتشتی)، به سلطنت اموی مشروعیت می‌بخشد؛ همان‌گونه که /خط، شاعر نصرانی، در دیوانش به

۱. عنکبوت: ۴۶.

۲. مائده: ۱۳.

۳. مائده: ۸۲.

۴. ر.ک: بقره: ۱۷۹؛ محمدبن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۴۹؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۳۳.

۵. ر.ک: بقره: ۸۹-۹۱؛ عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۱، ص ۲۱۲؛ محمد ابن‌سعد، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۱۷.

۶. ر.ک: بقره: ۹۱؛ محمدبن عمر واقدی، المغازی، ج ۲، ص ۵۰۲.

۷. ر.ک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۴ و ۵۴۷-۵۴۱؛ محمدبن عمر واقدی، المغازی، ج ۲، ص ۵۰۲؛ محمد ابن‌سعد، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۸. ر.ک: اعراف: ۱۵۷؛ بقره: ۱۴۶؛ انعام: ۲۰.

۹. ر.ک: محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۳۰۸-۳۰۹.

۱۰. ر.ک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۱، ص ۲۱۴؛ محمد ابن‌سعد، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۲۷؛ محمدبن عمر واقدی، المغازی، ج ۲، ص ۵۰۶ و ۴۵۷-۴۵۶؛ ابوالفرج

اصفهانی، الاغانی، ج ۶، ص ۳۶۶-۳۶۷؛ محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۳۰۱.

حکومت اموی قداست بخشید؛ اما موضوع این مقاله نقش یهود است. کالبدشکافی جامعه صدر اسلام نشان می‌دهد که انجمن یهودیان با برنامه‌ریزی دقیق سعی در مدیریت راهبردی جامعه و تعیین خط‌مشی‌های فکری قبل و بعد از رحلت پیامبر ﷺ داشت.

با توجه به دشمنی کینه‌ورزانه و سرسختانه قریش به رهبری *ابوسفیان* و نفوذ فکری احبار یهود در جامعه صدر اسلام، مسئله محوری این نوشتار بررسی ارتباط و نقش آفرینی یهود در قدرت یافتن بنی‌امیه است و سؤال اصلی، چگونگی مدیریت افکار عمومی توسط احبار یهود در فضای سیاسی و اجتماعی جامعه مسلمین در صدر اسلام برای به قدرت رساندن معاویه است. برخی پژوهشگران مانند *سامانی* و *خضری* در مقاله «بررسی تطبیقی زمینه‌ها و مراحل دستیابی امویان به قدرت پس از اسلام»، عوامل دستیابی امویان به قدرت را بررسی کرده و *میرخلیلی* در مقاله «نقش یهودیان در انحراف جامعه عصر خلفا و مقابله با امام علی (ع)» به پژوهش در خصوص نقش یهود پرداخته است؛ اما اثری که به مسئله نقش آفرینی یهود در قدرت یافتن بنی‌امیه پرداخته باشد، به دست نیامد. آنچه در این مقاله به عنوان دستاوردی بدیع مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته، توصیف فرایند قدرت‌یابی بنی‌امیه از منظر تأثیرگذاری یهود در تغییرات اجتماعی است و فرضیه اصلی این پژوهش، «ارزش آفرینی اجتماعی و استحاله فرهنگی جامعه و حمایت فکری و سیاسی انجمن یهود از معاویه» است.

۱. روابط پنهان و آشکار بنی‌امیه با یهودیان

طبق برخی گزارش‌های تاریخی، یهودیان مقارن ظهور اسلام و پس از بعثت، مشاور علمی مشرکان قریش و بنی‌امیه و *ابوسفیان* بودند و آنان را برای غلبه بر پیامبر ﷺ تحریض و تقویت می‌کردند. بنی‌امیه با انجمن یهود ارتباط ویژه‌ای داشتند و حتی در بسیاری از اقدامات خود برضد پیامبر ﷺ، از کمک نظامی و اطلاعاتی و فکری یهود بهره می‌بردند و برضد پیامبر ﷺ و برای قتل ایشان هم‌پیمان شدند.

پس از بعثت پیامبر ﷺ، *نضر بن حارث* و *عقبه بن ابی معیط بن ابی عمرو بن امیه* از طرف کفار قریش رهسپار مدینه شدند تا از همفکری و مشاوره علمی دانشمندان یهود بهره‌مند شوند و حقانیت رسالت پیامبر ﷺ را کشف کنند.^۱ بعد از هجرت پیامبر ﷺ به مدینه نیز *ابوسفیان* به عنوان رئیس کاروان‌های تجاری قریش، برای تجارت به غزه و شام (مرکز تجمع یهودیان) سفرهایی داشت. حتی او را به دربار *هرقل رومی* نیز بردند و *هرقل* در خصوص پیامبر ﷺ اطلاعاتی از او گرفت و البته به حقانیت پیامبر ﷺ پی برد.^۲ براساس گزارش تاریخی دیگری، *ابوسفیان* با یک حبر یمنی نیز ارتباط صمیمانه‌ای داشت. حبر یهودی اخبار نبوت پیامبر ﷺ را از او دریافت کرد و راستی‌آزمایی نمود.^۳

۱. ر.ک: عبدالملک ابن‌هشام، *سیره النبویه*، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۱؛ قطب‌الدین راوندی، *خرائج و جرائح*، ج ۱، ص ۱۱۴.

۲. ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، *الاعغانی*، ج ۶ ص ۳۶۱-۳۶۴.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۶۶-۳۶۷.

یک ماه بعد از جنگ بدر، درحالی که قریش هنوز از شکست سنگین خود در برابر پیامبر ﷺ بهت‌زده بودند و به دستور ابوسفیان بر کشتگانشان مرثیه‌سرایی نکرده بودند تا خشم و عقده خود را نگاه دارند، شورش یهودیان بنی قینقاع اتفاق افتاد. کعب بن اشرف یهودی (که مادرش از بنی نضیر بود)، به‌حدی از شکست ابوسفیان در بدر متأثر شد که گفت: اگر این خبر راست باشد، مرگ برای ما بهتر از زندگی است. کعب بر شدت هجویات خود برضد پیامبر ﷺ افزود و به مکه رفت و به خانه دختر ابوالعص بن امیه وارد شد. او نیز پذیرایی گرمی از کعب انجام داد. کعب در میان قریش رفت و بر کشتگان بدر گریست و با سرودن اشعاری در مصیبت آنان مردم را برضد پیامبر ﷺ تحریک کرد.^۱ پس از مرثیه کعب، تازه نوحه‌سرایی در مکه آغاز شد. کعب در اشعارش گفت: در اصل، این پادشاهان عرب بودند که کشته شدند. همه از اشراف و سروران مردم و اهل منطقه حرم و مکان امن بودند. همچنین می‌گفت: ای کاش در لحظه‌ای که اینان کشته شدند، زمین اهلش را می‌بلعد.^۲

ابوسفیان عهد کرده بود، مادام که از قاتلان جنگ بدر انتقام نگیرد، با زنان هم‌بستر نشود و بدن خود را شست‌وشو ندهد؛ اما با تحریک کعب بن اشرف به سمت مدینه عزیمت کرد و مهمان خانه سلام بن مشکم (سید و خزانه‌دار یهودیان بنی نضیر) شد و با دریافت اخبار مدینه از وی، جنگجویانی را برای آشوب و عملیات خراب‌کاری به این شهر فرستاد که با واکنش سریع پیامبر ﷺ مواجه گشت و به غزوه سوئبق معروف شد.^۳ پس از جنگ احد و شکست مسلمانان از مشرکان مکه نیز شاهد شورش یهودیان بنی نضیر هستیم.

طبق برخی گزارش‌های تاریخی قبل از جنگ احزاب، جمعی از احبار یهود نزد قریش رفتند تا برای محاربه و از میان برداشتن پیامبر ﷺ هم‌پیمان شوند.^۴ برخی گفته‌اند که چهل سوار از یهود به‌سرکردگی کعب بن اشرف رهسپار مکه شدند و به‌اتفاق ابوسفیان و هیئت چهل نفره قریشی او، پرده خانه کعبه را گرفتند و با یکدیگر بر دشمنی با پیامبر ﷺ هم‌سوگند شدند و یهودیان برای جلب اعتماد بزرگان قریش به بت‌های آنان سجده کردند.^۵ در همین خصوص آیه‌ای نازل شد که اهل کتاب (یهود) به جبت و طاغوت ایمان (تاکتیکی) آوردند.^۶ یهودیان در پاسخ به سؤال قریش که گفتند: «آیا دین ما بهتر است یا دین محمد»، از روی لجابت و دشمنی با پیامبر ﷺ ابراز داشتند: آیین بت‌پرستی شما از اسلام محمد ﷺ بهتر است.^۷ این حلف (پیمان) آنان بعدها منجر به جنگ خندق شد و ابورافع

۱. رک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۲، ص ۵۲۵۱.

۲. رک: محمد بن عمر واقفی، المغازی، ج ۱، ص ۱۲۱.

۳. رک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۲، ص ۴۴؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۵۰؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج ۶، ص ۳۷۳-۳۷۴؛ ناصر مکارم شیرازی، شأن نزول آیات قرآن، ص ۴۳۸-۴۳۹.

۴. رک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۱، ص ۵۶۲-۵۶۱؛ ج ۲، ص ۲۱۴.

۵. رک: محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ فضل بن حسن طبری، مجمع البیان، ج ۳، ص ۹۲؛ محمدباقر مجلسی، حیات القلوب، ج ۴، ص ۱۰۰۲؛ ج ۵، ص ۲۱۸.

۶. رک: نساء: ۵۲۵۱.

۷. رک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۲، ص ۲۱۴؛ محمد بن عمر واقفی، المغازی، ج ۲، ص ۴۴۱-۴۴۲؛ محمد بن محمد بن نعمان مفید الارشاد، ج ۱، ص ۹۵.

یهودی (سلام بن ابی‌الحق) نیز که از تاجران شام و حجاز و ساکن خیبر بود، قریش و احزاب را برضد پیامبر ﷺ تحریک کرد و با صرف پول‌های گزاف، احزاب بت‌پرست را در دسته‌های مختلف برضد مسلمانان سازمان‌دهی و راهی مدینه نمود.^۱ پس از این واقعه نیز شاهد تحرک یهودیان بنی‌قریظه هستیم.

۲. طرح خلافت بنی‌امیه در عهد رسول خدا ﷺ

فتنه عدم همراهی با پیامبر ﷺ در جنگ تبوک، در خانه سولیم یهودی در منطقه‌ای به نام «جاسوم» مدیریت می‌شد که پیامبر ﷺ دستور دادند هنگام تشکیل جلسه، خانه را آتش بزنند.^۲ عبدالله بن اُبیّ نیز به‌همراه هم‌پیمانان یهودی‌اش در منطقه «ذباب» اردوگاهی به تعداد لشکریان پیامبر زده بودند؛ اما به تبوک نرفتند و به‌قصد خرابکاری به مدینه بازگشتند^۳ که با اقدام پیامبر ﷺ مبنی بر فرار دادن امام علی علیه السلام به جانشینی خود در مدینه، این توطئه نیز خنثا شد.^۴

بنی‌امیه به‌سرکردگی ابوسفیان و معاویه و همراهی چند تن دیگر از اصحاب پیامبر ﷺ در بازگشت از غزوه تبوک تصمیم به قتل پیامبر ﷺ در گردنه تبوک گرفتند که سبب لعن ابوسفیان توسط پیامبر ﷺ شد.^۵ تعدادی از سرکردگان این گروه در ماجرای حجة‌الوداع صحیفه مشؤمه‌ای برای تصدی خلافت پیامبر ﷺ می‌نویسند.^۶ نامی از معاویه در این معاهده دیده نمی‌شود. بار دیگر ابوسفیان، معاویه و فتنه‌گران گردنه تبوک بعد از حجة‌الوداع با نقشه‌ای مشابه، در عقبه هرسی تصمیم به قتل پیامبر ﷺ گرفتند که این بار هم این توطئه ناموفق ماند.^۷ بعد از ورود این جماعت به مدینه، معاویه و ابوسفیان و دیگر فتنه‌گران در خانه‌ای جمع شدند و صحیفه ملعونه دومی برای شکستن پیمان ولایت و خلافت نوشتند.^۸ ابوسفیان تا پیش از اسلام آوردن، به‌عنوان رهبر قریش و رئیس اهالی مکه^۹ که پیرامون کعبه سکونت داشتند (قریشی بطانحی) شناخته می‌شد. او اکنون مغلوب پیامبر ﷺ بود؛ درحالی که داعیه ریاست مکه را داشت و پس از معاهده صحیفه اول، از مصاف قدرت عقب مانده بود. ابوسفیان در آن زمان پناهگاه مناققان بود^{۱۰}

۱. رک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۲، ص ۳۷۳؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۵۶؛ علی‌بن برهان‌الدین حلبی، سیره الخلیفه، ج ۳، ص ۲۲۷.

۲. رک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷.

۳. رک: محمدبن عمر واقدی، المغازی، ج ۳، ص ۹۹۵.

۴. رک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۲، ص ۵۱۹-۵۲۰.

۵. محمدبن علی صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۳۹۸ و ۴۹۹؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۸، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ ج ۸۲، ص ۴۶۷؛ عبدالحمیدبن هبة‌الله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۶ ص ۳۹۱.

۶. رک: احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۷۴ و ۸۴؛ سلیمین قیس هلالی، کتاب سلیمین قیس هلالی، ج ۱، ص ۱۹۱؛ ج ۲، ص ۷۲۷ و ۷۲۸.

۷. رک: علی‌بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۱۷۴؛ حسن‌بن محمد دیلمی، ارشاد القلوب، ج ۲، ص ۳۳۰؛ سلیمین قیس هلالی، کتاب سلیمین قیس هلالی، ج ۱، ص ۱۹۱.

۸. رک: محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ حسن‌بن محمد دیلمی، ارشاد القلوب، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۵۰؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۸، ص ۱۰۲-۱۰۴.

۹. رک: نعمان‌بن محمد ابن‌حیون، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار علیهم السلام، ج ۱، ص ۳۹۱.

۱۰. یوسف‌بن عبدالله ابن‌عبدالبر، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ج ۴، ص ۱۶۷۸.

و حضور پررنگ معاویه در گردنه تبوک و عقبه هرشی سبب شد که بنی امیه را به رسمیت بشناسند و در آینده عالم اسلام شریک سازند و آنان را به این معاهده دعوت کنند. بنی امیه دعوت قریش را پذیرفتند؛ اما مهندسی سیاسی تقسیم قدرت را مطابق خواسته اهل صحیفه نپذیرفتند^۱ و با پیوستن به جناح مخالف امام علی (ع) بر سر مشترکات اتفاق نمودند و به عنوان یکی از مدعیان اصلی حکومت، در معاهده مشارکت کردند؛ لذا هنگام شهادت پیامبر (ص) بوسفیان به اطرافیاناش گفت: حکومت را مانند گوی دست به دست کنید که بهشت و جهنمی نیست.^۲ این جمله حاکی از ریاست طلبی، کفر به اسلام، شراکت در مهندسی قدرت صحیفه و برنامه ریزی برای ریاست بنی امیه است. بوسفیان حتی بنی هاشم و بنی امیه را به کودتا و گرفتن خلافت از چنگ ابوبکر تحریک می کند که امیرمؤمنان (ع) فرمود: «تو دائماً برضد اسلام و اهلش دشمنی و مکراندیشی می کنی».^۳ توطئه بنی امیه این بود که با حذف پیامبر (ص)، خلافت را میان خود مانند توپ پاس کاری کنند و انواع نقشه ها را هم برای حذف پیامبر (ص) پیاده کردند و نهایتاً با کید تغییر هندسه قدرت، رؤیای رسیدن به حکومت را داشتند.

آیه ۸۲ سوره «مائد» یهود را شدیدترین دشمنان اسلام معرفی می نماید و مشرکان را با حرف عطف «واو» به یهود عطف می کند که نشان از نوعی تبعیت دارد. ارباب تفاسیر این آیه را مربوط به زمان هجرت مسلمانان به حبشه می دانند؛^۴ یعنی اولاً یهود در همان آغاز بعثت محور اصلی شرارت برضد پیامبر (ص) است و ثانیاً دشمنی مشرکان با اسلام و پیامبر (ص) تبعی است که معنای آن، مرتبط بودن این دو جریان و شراکتشان قبل از هجرت برای خصومت با اسلام (ص) است. آنچه تاکنون به صورت قطعی و یقینی می توانیم مطرح کنیم، هم پیمانی و هم پالگی انجمن یهود و مشرکان قریش در توطئه برضد اسلام و طرح ریزی خلافت معاویه در عهد رسول خدا (ص) است.

۳. نقش عوامل یهود در سقیفه

بنی امیه پس از دو دهه دشمنی با پیامبر (ص) و مدتی بعد از آنکه برای حفظ جانشان با اکراه اسلام آوردند، به دنبال قتل پیامبر (ص) و جانشینی آن حضرت و ریاست بر سرزمین عرب بودند؛ اما گسترش اسلام و ایجاد منظومه فکری جدید در جامعه عرب مسلمان و تولید ارزش های جدید، برای مدتی چنین خواسته ای را برآورده نمی ساخت. بنابراین باید دولتهایی نقش محلل را برای بنی امیه داشته باشند تا با فراهم سازی شرایط سیاسی به عنوان رحم اجاره ای، چنین قدرت بنی امیه پرورش یابد. شکل گیری سقیفه سبب حضور عناصر بنی امیه در بدنه حکومت مسلمانان شد و آهسته آهسته در زمان خلفای سه گانه قدرت بیشتری کسب کردند.

۱. رک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۲۱.

۲. رک: احمد بن یحیی بالذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۳.

۳. محمد بن محمد بن نعمان مفید الارشاد، ج ۱، ص ۱۹۰؛ یوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج ۴، ص ۱۶۷۹.

۴. رک: فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۹، ص ۳۸۶؛ هاشم بن سلیمان بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۴۴؛ محمد بن عمر فخر رازی، تفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۴۱۳.

طبق گزارش احمد حنبل و ابن‌عساکر، زیدین ثابت در ماجرای سقیفه حضور مؤثر و تعیین‌کننده‌ای داشت.^۱ او یک یهودی مخفی بود. برخی مورخان و دانشمندان بزرگ، مانند ابن‌شبهه، احمد بن حنبل، ابن‌کثیر و هاشمی خوئی زیدین ثابت را طبق گزارش عبدالله بن مسعود غلامی یهودی با دو گوشواره یهودی معرفی کرده‌اند^۲ و ابن‌سعد و ابن‌حجر عسقلانی نیز نقل می‌کنند که ابوهریره او را خبر می‌نامید.^۳

زید با آنکه خود از جامعه انصار محسوب می‌شد، به دفاع از خلافت مهاجران سخنرانی کرد و خود را انصار چنین خلیفه‌ای معرفی کرد. زید همه را به بیعت تحریک کرد و فریاد زد: «این صاحب شمامست و با صاحبان بیعت کنید».^۴ رفتار زید به‌عنوان یک انصاری بسیار تأمل‌برانگیز است که چرا همه نقشه‌های انصار را برای دستیابی به قدرت نقش بر آب کرد.

هرچند برخی چهره‌های اسلامی و یهودی برای حذف هویت یهودی زید تلاشی ناموفق کرده‌اند،^۵ اما میخائیل لکر، زاده حیفا و استاد دانشگاه عبری اورشلیم نمی‌تواند این حقیقت را کتمان کند و می‌گوید: من اطمینان دارم که برای یک دوره نامشخص زمانی، زید تحت تعلیم یهودیان قرار داشته و احتمالاً همانند یک فرزند یهودی رشد یافته است.^۶ جالب است بدانیم که زید فرزند ثابت بن ضحاک بن خلیفه اشهلی است^۷ و پدر بزرگش ضحاک از جاسوسان یهود و از منافقانی بود که در قضیه جنگ تبوک در خانه سولیم یهودی جمع شده بودند و برضد پیامبر ﷺ توطئه می‌کردند و پس از آتش گرفتن خانه، از پشت بام فرار کرد و پایش شکست.^۸ زید و پدر بزرگش ضحاک، واضح‌ترین سرنخی هستند که ظن طریقی بر مرتبط بودن فتنه یهودیان در جنگ تبوک و توطئه ترور پیامبر ﷺ در عقبه هرشی و دسیسه صحیفه ملعونه و ماجرای سقیفه بنی‌ساعده ایجاد می‌کند.

۱. احمد بن محمد ابن حنبل، مسند ابن حنبل، ج ۳۵، ص ۴۸۹؛ علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱۹، ص ۳۱۴.

۲. قال عبدالله بن مسعود: «لقد أخذت من فی رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَبْعِينَ سُوْرَةً، وَإِنْ زَيْدٌ نَبِيُّ لِعَلَامٍ يَهُودِيٍّ فِي الْكِتَابِ لَهُ ذُوَابَةٌ» [او فی حدیث قیصه و زیدین ثابت له ذواتان یلب مع الصبیان و فی روایة ذکرها الطبرانی أحکمتها قبل أن یسلم زیدین ثابت، وله ذُوَابَةٌ یلب مع الغلمان]، و در تاریخ مدینه ابن‌شبهه آمده: «یُهودیُّ لَهُ ذُوَابَتَانِ» (ابوزید عمر بن ابن‌شبهه نمیری، تاریخ المدینه المنوره، ج ۳، ص ۱۰۰۸؛ احمد بن محمد ابن حنبل، مسند ابن حنبل، ج ۶، ص ۳۹۸، ج ۳۸۴۶؛ حبیب‌الله هاشمی، منهاج البرائه فی شرح نهج‌البلغه، ج ۱۶، ص ۲۴۶؛ اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر دمشقی، البدایة و النهایة، ج ۹، ص ۱۵۰).

۳. رک: محمد ابن‌سعد، طبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۷۶؛ احمد بن علی ابن‌حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۲۴۴.

۴. اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر دمشقی، البدایة و النهایة، ج ۵، ص ۲۶۹؛ نورالله شوشتری، الصورام المهرقه، ص ۶۱.

۵. برخی تلاش کردند در منابع عبارت «فرزند یهودی با دو زلف آویخته از کنار گوش‌هایش» را حذف کنند و برخی تسلط او بر زبان عبری را در قالب روایت تاریخی توجیه نموده‌اند. بخاری و ابن‌عساکر نوشته‌اند زید گفت: پیامبر از من خواست نوشتن به زبان یهودی را فرابگیرم و من در کمتر از نصف ماه آن را یاد گرفتم (محمد بن اسماعیل بخاری، تاریخ کبیر، ج ۳، ص ۳۸۰؛ علی بن حسین ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱۹، ص ۳۰۲). چنین تسلطی بر زبان و گویش و کتابت عبری تردیدی در ارتباط زید با یهودیان نمی‌گذارد که این‌گونه در قالب روایات تاریخی مستور مانده است.

6. Michael Lecker, "Mohammad at Medina: A geographical", V. 56, N. 4, p. 259.

۷. رک: عبدالکریم بن محمد سمعانی، الانساب، ج ۱، ص ۲۷۸؛ مصعب بن عبدالله زبیری، نسب قریش، ص ۴۲۳.

۸. رک: عبدالملک ابن‌هشام، سیره النبویه، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷.

۴. ارزش آفرینی فکری و اجتماعی یهودیان

معاویه از حمایت حداکثری بزرگ علمای یهود به نام *ابواسحاق کعب بن ماتب حمیری*، مشهور به «کعب الاحبار»، برخوردار بود. او در جامعه به عنوان محدث و افقه فقهای عالم اسلام معرفی شد. کعب الاحبار در عصر جاهلیت از بزرگان علمای یهود در یمن بود.^۱ هر چند او اسلام آورد، اما قرائن نشان می‌دهد که کعب یک یهودی مخفی در امت اسلام بود. در یک درگیری لفظی، ابوذر به کعب گفت که پدر و مادرت یهودی هستند و قسم خورد که خود کعب نیز [اظهار به اسلام کرده و] از یهودیت دست برداشته است.^۲ طبری، مورخ بزرگ، نقل می‌کند که عبدالله بن مسعود در پاسخ به تفاسیر کعب از قرآن، پیغام داد که این آیه زمانی نازل شد که تو یهودی بودی!^۳ همچنین در *تاریخ طبری* نقل می‌کند که ابن عباس روایت عجیبی از کعب شنید و عصبانی شد و سه مرتبه گفت: کعب دروغ گفته است و بلکه تلاش می‌کند افکار یهودی خود را وارد اسلام کند.^۴ عمر بن خطاب نیز در سفر به فلسطین به کعب گفت که تو شبیه یهودیان می‌خواهی به سمت قدس نماز بخوانی.^۵

ابن حجر عسقلانی نقل می‌کند که کعب یکی از احبار یهود یمن به نام *ذائقرات* را به عنوان اعلم ناس به معاویه معرفی کرد و هنگامی که او را به دمشق دعوت نمود و یکدیگر را دیدند، به رسم یهودیان با یکدیگر مصافحه کردند و احترام گذاشتند و کعب پس از اشاره به قضایایی، گفت که یک یهودی بوده است.^۶ احتمالاً این روایت قدری تحریف شده است؛ چراکه این دو حبر یهودی ظاهراً از قبل یکدیگر را می‌شناختند و به رسم یهودی نیز با یکدیگر مصافحه می‌کردند و گپ می‌زدند. گزارش کمی اشکال دارد. احتمالاً کعب از یهودیت خود در حال حاضر به او خبر داده است! همان طور که یکی از مورخان و مستشرقان یهودی به نام *اسرائیل ولفنسون*، که کتابی با عنوان *کعب الاحبار مسلمة الیهود فی الاسلام* نوشته است نیز کعب را بعد از اسلام آوردنش به عنوان برجسته‌ترین یهودی مخفی در جامعه اسلامی معرفی کرده است که هیچ‌گاه اهداف یهودی خود را در دشمنی با اسلام ترک نکرد و تأثیرگذارترین مهره یهود در بین مسلمین بود.^۷

کعب در سال هفدهم هجری، یعنی بعد از فتح شام و منصوب کردن معاویه بر حکومت آن، اسلام آورد.^۸ با مشورت کعب، نظر عمر از عراق به شام جلب شد و راهی ارض موعود گردید^۹ که *اسرائیل ولفنسون* می‌نویسد: این

۱. محمد ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۷، ص ۳۰۹؛ خیرالدین زرکلی، الاعلام، ج ۵، ص ۲۲۸.

۲. محمد بن محمد بن نعمان مفید الامالی، ص ۱۶۴.

۳. محمد بن جریر طبری، جامع البیان، ج ۴، ص ۱۳۵.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۱، ص ۴۷.

۵. احمد بن محمد ابن حنبل، مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۳۷۰، ج ۲۶۱؛ جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۵، ص ۲۱۴.

۶. احمد بن علی ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمیز الصحابه، ج ۲، ص ۳۴۷.

۷. رک: اسرائیل ولفنسون، کعب الاحبار، ص ۱۹۱.

۸. رک: علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۵۰، ص ۱۵۸؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۸۷.

۹. رک: محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۸۷؛ علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۴۴، ص ۶.

نظریهٔ کعب، مطابق سیفر ارمیاست.^۱ می‌توان حدس زد که کعب به طمع شام (ارض موعود) که اخیراً به‌دست مسلمین فتح شده بود و توسط معاویه بن ابی‌سفیان اداره می‌شد، اسلام ظاهری آورد. سیوطی در گزارشش جزئیات بیشتری از ماجرا می‌نویسد: کعب در زمان عمر به مدینه آمد؛ درحالی که عازم بیت‌المقدس بود و عمر او را به اسلام دعوت کرد؛ اما کعب استنکاف نمود و عمر رهایش کرد. کعب در همان سفر وقتی به حمص می‌رسد، اسلام می‌آورد و بعد به‌همراه خانواده‌اش که در یمن بودند، به مدینه برمی‌گردد و مسلمان می‌شود.^۲ این مسئله غیرطبیعی می‌نماید! او بهتر از سایر اهل کتاب آموزه‌های اسلام و قرآن و حقانیت پیامبر ﷺ را می‌شناسد. باین‌حال به‌سمت بیت‌المقدس و حمص می‌رود که به‌لحاظ جغرافیای سیاسی - فرهنگی و اعتقادی دو مرکز مهم راهبردی یهودیان ظالم بود. پذیرفتنی نیست که بگوئیم چند روز قبل در مدینه به اسلام دعوت شود و استنکاف ورزد؛ ولی با شنیدن آیهٔ ۴۷ سورهٔ «نساء» در حمص اسلام بیاورد. عملکرد بعدی این شخص در جامعهٔ اسلامی، مضمونیتش را بیشتر می‌کند.

ولفسنون یهودی می‌نویسد: با توجه به تناقض روایات مورخان، نمی‌توان زمان دقیق ورود کعب به دین اسلام را مشخص کرد.^۳ شاید این اختلاف مورخان ناشی از اختلاف زمانی در روابط پنهانی کعب با برخی مسلمین و اعلام رسمی مسلمان شدنش باشد. گزارشی تاریخی از واقدی جلب توجه می‌کند. وی می‌نویسد: در سفر امیرالمؤمنین ﷺ به یمن در ماجرای حجة‌الوداع و ضمن ایراد خطبهٔ ایشان و دعوت مردم یمن به اسلام، کعب‌الاحبار به‌همراه یک حبر یهودی در جمع حاضر بود و به دیدار امام رفت و پس از تصدیق امیرالمؤمنین ﷺ اسلام آورد و احبار یهودی یمن را نیز به اسلام دعوت کرد.^۴ از آنجاکه واقدی دانشمند قرن دوم است، این گزارش قابل اعتناست. در تناقضاتی که بین اقوال مورخان وجود دارد، تنها گزارش از هجرت و اعلام رسمی اسلام کعب، مربوط به سال هفدهم است. سؤال این است: چرا کعب به‌همراه دیگر یمنی‌ها امام علی ﷺ را در حجة‌الوداع و سفر به مکه همراهی نکرد؟ چرا تا سال هفدهم هجری اسلامش را اعلان و به هجرت‌گاه پیامبر (مدینه‌النبی) سفر نکرد؟

جالب آنکه ابوسفیان اخبار پیامبر ﷺ را به گوش احبار یمن و شام رسانده بود.^۵ طبق گفتهٔ عسقلانی و ابن‌حبان، کعب نیز اهل یمن، اما ساکن شام بود و در آخر عمرش نیز به همان جا رفت و در معیت معاویه در شام از دنیا رفت.^۶ از سوی دیگر، کعب قبل از اسلام آوردنش، به شام سفر کرد و با توجه به هم‌زمانی اسلام کعب با آغاز امارت معاویه بر شام، احتمال ارتباط پنهانی این دو وجود دارد؛ اما ارباب تواریخ از زوایای پنهان سفر کعب به شام اطلاعاتی ندارند.

۱. اسرائیل ولفسون، کعب‌الاحبار، ص ۱۹۱.

۲. ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۵۵۵-۵۵۶.

۳. واقدی اسلام آوردن کعب را قبل وفات پیامبر، ابن‌سعد در خلافت ابوبکر، ابن‌حجر در عهد عمر (۱۲ هجری)، طبری و شریف رضی در سال ۱۷ هجری گفته‌اند (اسرائیل ولفسون،

کعب‌الاحبار، ص ۱۷۸-۱۷۹).

۴. ر.ک: محمدبن عمر واقدی، المغازی، ج ۳، ص ۱۰۸۲-۱۰۸۳.

۵. ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج ۶ ص ۳۶۶-۳۶۷.

۶. محمدبن احمد ابن‌حبان، الثقات، ج ۵، ص ۳۳۳؛ احمدبن علی ابن‌حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، ج ۱، ص ۴۶۱.

مصادر یهودی تصریح کرده‌اند که در فتح فلسطین، گروهی از یهودیان در سپاه اسلام حضور داشتند و شرط کرده بودند که ارض موعود را از مظاهر مسیحی که برای انتقام و توهین به یهودیان وضع شده بود، پاک سازند. پس از فتح فلسطین نیز یهودیان به‌همراه مسلمین در قدس مستقر شدند.^۱ بنابراین، فرمانروایی معاویه بر شام یک فرصت طلایی برای یهودیان بود تا قوم برگزیده را به وطن و ارض برگزیده برگردانند. طرح «هجرت یهودیان به ارض موعود» سه سال بعد (۲۰ هجری) تحت پوشش «خراج یهودیان از جزیره‌العرب» اجرایی شد.^۲

حمایت فکری و سیاسی کعب از معاویه، از مسلمات تاریخی است. او معاویه را با عبارت «ملکه بالشام» و «سلطان بالشام» صاحب سلطنت و پادشاهی پیامبر ﷺ معرفی و اقدام به گفتمان‌سازی و ارزش‌آفرینی اجتماعی کرد.^۳ تلاش کعب یهودی در راستای مشروعیت‌بخشی به ولایت و امارت معاویه بود. شاگردش ابوهیریره نیز اکاذیب کعب را منتشر و معاویه را به جریان بعثت پیامبر ﷺ متصل کرد.^۴ به‌مرور، این نقل بر سر زبان‌ها افتاد.^۵ دیگر یهودیان نیز در انتشار این خبر کوشش کردند^۶ و حکومت معاویه را همان حکومت پیامبر ﷺ معرفی نمودند. هدف یهود از این عملیات روانی، قداست‌آفرینی برای معاویه و مهندسی افکار عمومی بود.

ابن حجر عسقلانی صاحب کتاب *الإصابة فی تمييز الصحابة*، از علمای قرن نهم، و صالحی دمشقی صاحب کتاب *سبل الهدی و الرشاد*، از علمای قرن دهم، گزارشی را از *ذقربات الحمیری* (اعلم اخبار یهود) نقل می‌کنند که هنگام وفات پیامبر ﷺ از این خبر یهودی درخصوص خلیفه بعد سؤال می‌شود و *ذقربات* به‌ترتیب ابابکر، عمر، عثمان و بعد معاویه را پیشگویی می‌کند.^۷ *صالحی دمشقی* این کتاب را حاصل عمر خود می‌داند و در مقدمه می‌نویسد: «این کتابی است که من آن را از میان بیش از سیصد کتاب جمع‌آوری و انتخاب کرده‌ام و همه کوشش در به‌دست آوردن اطلاعات صحیح بوده است... و در آن از احادیث جعلی هیچ نیآورده‌ام». او این روایت را در موضوع اخبار خلفای پیامبر ﷺ در کتاب‌های پیشینین آورده است.

البته با مراجعه به منابع متقدم درمی‌یابیم که چند اشکال مهم به این حدیث وارد است. *ابن عساکر*، عالم قرن ششم، در *تاریخ دمشق* سه اشکال اساسی به این حدیث وارد می‌کند و سندیت روایت را زیر سؤال می‌برد.^۸ *نعوی*، عالم قرن سوم هجری، نیز در *معجم الصحابه* همین اشکالات را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

۱. اسرائیل ولفسون، کعب‌الاحبار، ص ۱۹۵-۱۹۶.

۲. محمدبن عمر واقدی، المغازی، ج ۲، ص ۷۰۷؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۸، ج ۱۷۶۷؛ محمدبن احمد ابن‌حبان، صحیح ابن‌حبان، ج ۹، ص ۶۹ ح ۳۷۵۳.

۳. عبدالله بن عبدالرحمن سمرقندی، سنن دارمی، ج ۱، ص ۱۵۸؛ علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱، ص ۱۸۵ و ۱۸۸.

۴. علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱، ص ۱۸۳.

۵. علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱، ص ۷۶؛ محمود ابوریه، اضاءة علی السنة المحمدیه، ج ۱، ص ۱۲۸.

۶. علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۵.

۷. ر.ک: احمدبن علی ابن‌حجر عسقلانی، *الإصابة فی تمييز الصحابه*، ج ۲، ص ۳۴۶؛ محمدبن یوسف صالحی، *سبل الهدی و الرشاد*، ج ۱۰، ص ۳۸۱؛ ج ۱۱، ص ۲۸۳.

۸. ر.ک: علی بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱۷، ص ۳۶۵؛ ج ۵۹، ص ۱۲۴.

– عثمان بن عبدالرحمن (راوی) ضعیف‌الحدیث است؛

– گمان نمی‌کنم سعید بن عبدالعزیز، ذقیرات را درک کرده باشد؛

– گمان نمی‌کنم ذقیرات از پیامبر ﷺ چیزی شنیده باشد.^۱

این حدیث، علاوه بر اشکال سندی و مرسل بودن، دلالت هم ندارد؛ چراکه خلیفه بعد از عثمان، امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه بود. یهودی بودن ذقیرات،^۲ انکار نبوت پیامبر ﷺ و مذمت کعب به دلیل گرایش به اسلام هم دلیل اسرائیلی بودن حدیث است.^۳ این عملیات روانی در حالی است که طبری، بلاذری، ابن‌کثیر، نصرین مزاحم و دیگر مورخان، حدیث مشهوری از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند که وقتی معاویه را بر منبر من دیدید، او را بکشید.^۴

۵. زمینه‌سازی در عهد خلفا

ابوسفیان به ظاهر مخالف سرسخت ابوبکر بود.^۵ معلوم است که بنی‌امیه خود را مدعی جدی حکومت می‌دانست. ابوسفیان گفت: من طوفانی را پیش‌رو می‌بینم که چیزی جز خون آن را آرام نمی‌کند.^۶ ویلفرد مادلونگ می‌نویسد: ابوبکر با وساطت عمر^۷ و برای تلطیف شرایط، یزید بن ابوسفیان را به فرماندهی سپاه در فتح شام منصوب کرد^۸ و معاویه را به امیری جمعیتی به‌سوی شام فرستاد^۹ و یزید را والی شام نیز کرد.^{۱۰}

خلیفه دوم زمانی که با کعب به شام سفر کرد، معاویه را به کسری و قیصر و پادشاه عرب توصیف نمود.^{۱۱} عمر دقیقاً همسو با کعب که برای تغییر افکار عمومی درخصوص خلافت معاویه تلاش کرد،^{۱۲} برای امویان سهم زیادی

۱. رک: عبدالله بن محمد بنوی، معجم الصحابه، ج ۲، ص ۳۱۹.

۲. رک: محمد بن یوسف صالحی، سبل الهدی و الرشاد، ج ۱۰، ص ۲۸۱؛ ج ۱۱، ص ۲۸۳.

۳. رک: احمد بن عبدالله اصبهانی، معرفة الصحابه، ج ۵، ص ۲۳۸۶.

۴. رک: نصرین مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۴۲۱؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۶۲۲؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۲۸؛ اسماعیل بن عمر

ابن کثیر دمشقی، البداية و النهاية، ج ۸، ص ۱۴۱.

۵. رک: محمد بن محمد بن نعمان مفید الارشاد، ج ۱، ص ۱۹۰؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱۰، ص ۹۹؛ نصرین مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۹۱؛ محمد بن جریر

طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۳۳۷.

۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۳۳۷.

۷. ویلفرد مادلونگ، جانشینی محمد، ص ۷۰.

۸. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۳۴۰.

۹. علی بن محمد ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۲، ص ۲۵۱.

۱۰. محمد ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۸۵.

۱۱. علی بن محمد ابن اثیر، الكامل، ج ۳، ص ۱۲۵؛ جلال الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء، ج ۱، ص ۱۱۶؛ خیرالدین زرکلی، الاعلام، ج ۷، ص ۲۶۲؛ یوسف بن عبدالله عبدالبر، الاستیعاب، ج ۳،

ص ۱۴۱۷؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۶۴ و ۲۶۵.

۱۲. رک: عبدالله بن عبدالرحمن سمرقندی، سنن دارمی، ج ۱، ص ۱۵۸؛ علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱، ص ۱۸۵ و ۱۸۴ و ۱۸۸.

در حکومت دید و فرمان حکمرانی معاویه را امضا نمود.^۱ بوسفیان نیز بابت خدمات عمر از او تشکر کرد.^۲ خلیفه دوم زمینه را برای خلافت معاویه مناسب نمی‌دید، اما قوانین داخلی شورا را به گونه‌ای چید که به خلافت عثمان بینجامد که او نیز اموی بود. از این رو، به اهل شورا، خطر معاویه را گوشزد کرد که اگر اختلاف و سستی کنید، معاویه بر شما غلبه می‌کند و امیر شما خواهد شد.^۳ عمر خوف برخورد با معاویه را داشت.^۴ شاید علت آن، پشتیبانی یهود برای به خلافت رساندن معاویه باشد.^۵ از گزارش‌های تاریخی برمی‌آید که گویا اختلاف نظری بین کعب و عمر به وجود آمده بود. عمر خطر خلافت معاویه را هشدار می‌داد^۶ و به این بهانه که معاویه از طلقا و مشرکان بود و صلاحیتش را برای خلافت احراز نکرده بود، او را نزد اهل شورا و مردم از کاندیداتوری خلافت برکنار می‌کرد.^۷

کعب/الاحبار سه روز پیش از سوء قصد به عمر، با پیشگویی خبر مرگ عمر، از او می‌خواهد که وصیت کند و خلیفه را مشخص سازد.^۸ کعب/الاحبار بعد از ترور و مجروحیت عمر، مجدداً جمله‌ای کدگذاری شده می‌گوید که حاوی پیام مهمی برای عمر است. او عمر را به یکی از پادشاهان بنی اسرائیل تشبیه می‌کند که اگر پیمان خود را محکم نماید و وصیت کند و از رب خود بخواهد که او را نگه دارد، زنده می‌ماند و پانزده سال دیگر زندگی به او عطا می‌شود.^۹

یکی از گزارش‌های تاریخی ابن عباس حاکی از آن است که برنامه یهود برای بعد از عمر، به خلافت رساندن معاویه بود. عمر طی مذاکراتی که با بزرگ یهودیان (کعب/الاحبار) انجام داد، امام علی علیه السلام را برای خلافت پیشنهاد می‌دهد؛ اما کعب ضمن مخالفت با خلافت امام علی علیه السلام به دلیل استواری در دین و عدم چشم‌پوشی بر گناهان [کارگزاران و بزرگان]، معاویه را نامزدی شایسته برای خلافت و حکومت معرفی می‌کند و می‌گوید: خلافت بعد از تو به دست دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسد که با او جنگ کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز براساس دین با آنها جنگید.^{۱۰} واضح است که منظور کعب، معاویه است، نه عثمان؛ زیرا عثمان برخلاف قومش با پیامبر صلی الله علیه و آله نجنبید و او را «هاجر الهجرتین» می‌دانند که هم به حبشه و هم همراه پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه هجرت کرد.^{۱۱}

۱. ر.ک: احمدین یحیی بلاذری، فتوح البلبان، ص ۱۴۲؛ محمد حمیدالله، الوثائق السياسية، ص ۴۹۳ و ۴۹۴.

۲. احمدین یحیی بلاذری، فتوح البلبان، ص ۱۴۲.

۳. عبدالحمیدین هبثالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴. علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۹، ص ۵۹.

۵. ر.ک: محمود ابوری، اضاوا، ج ۱، ص ۱۷۹.

۶. علی بن محمد ابن اثیر، اسد الغابه، ج ۴، ص ۴۲۶.

۷. احمدین علی ابن حجر عسقلانی، الاصابه، ج ۴، ص ۷۰.

۸. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۵۵۹.

۹. محمد ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۶۹؛ جلال‌الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء، ج ۱، ص ۱۱۶.

۱۰. عبدالحمیدین هبثالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۲، ص ۸۱.

۱۱. فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری، ص ۱۴۰؛ احمدین یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۱۹۸.

عمر در آخرین لحظات نیز شورای شش نفرهٔ خلافت را از خطر معاویه ترساند و به عثمان سفارش کرد که بنی‌امیه را از قدرت کنار بگذارد و سپس گویا براساس شناختی که از روحیات قبیله‌گرایانه عثمان سراغ داشت قتل او را پیش‌بینی کرد.^۱ زمانی که عثمان به خلافت رسید، بنی‌امیه دور او را گرفتند و *ابوسفیان* گفت: خلافت را همچون گوی بازی بقاپید و پاس‌کاری کنید؛ پیوسته امید داشتیم که خلافت به شما برسد و ارث فرزندان شما شود. عثمان [متأثر از توصیه‌های عمر/ابوسفیان را سرزنش کرد و از محفل اخراجش نمود].^۲

کعب در زمان خلیفهٔ سوم هم از معاویه حمایت می‌نمود و با نادیده گرفتن امیرالمؤمنین علی علیه السلام خلافت معاویه را پیشگویی می‌کرد.^۳ طبری در تاریخش و *ابن‌اثیر* در *الکامل* می‌نویسند: معاویه از همان روز (یعنی در عهد عثمان و بعد از حمایت کعب) به خلافت طمع ورزید.^۴ حسن بصری نیز می‌گوید: معاویه از زمان عمر بن خطاب خود را آمادهٔ خلافت می‌کرد؛^۵ اما در حقیقت، همان‌گونه که بلاذری هم نقل کرده است، *ابوسفیان* و معاویه از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله برای رسیدن به خلافت لحظه‌شماری می‌کردند.^۶

۶. تداوم استحالهٔ فرهنگی و سیاسی جامعه به‌روشن یهود در عهد امام علی علیه السلام و معاویه

۶.۱. بررسی تغییرات اجتماعی از جنبهٔ معرفت‌شناسی (ایپستمولوژیکی)

ارتباط خواص جامعه با انجمن یهود و چالش‌های فکری‌ای که یهودیان در جامعهٔ اسلامی ایجاد کردند، سبب شد تا این عصر با انحطاط فکری مسلمانان در حوزهٔ معرفت‌شناسی همراه باشد. منظومهٔ فکری این طیف بر مبنای تفکیک‌سازی در نظام معرفتی جامعه استوار بود و دکنترین اجتماعی این جریان، استحالهٔ معرفتی و تجرد قرآن از مبین آن و مهجور نگه داشتن زبان ناطق قرآن توسط افراد جامعه بود. تداوم این گفتمان، می‌شود رفتار اجتماعی براندازانهٔ اهل شام و سیاست استعماری «قرآن بر سر نیزه کردن» سپاهیان معاویه در مقابل امیرمؤمنان علی علیه السلام در صفین! / *احمد بن حنبل* و *ذهبی* نقل می‌کنند که از معاویه دستورالعملی صادر شد مبنی بر اینکه احادیث نبوی را بسوزانند.^۷ این سنت مربوط به فرقهٔ «قراء» یا «صدوقیان» یهودی بود که پس از ضعف فریسیان تقویت شدند و

۱. عبدالحمید بن هبته الله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲. یوسف بن عبدالله، الاستیعاب، ج ۴، ص ۱۶۷۹؛ عبدالحمید بن هبته الله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۵۴؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ص ۳۱۰.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۴۹؛ علی بن محمد ابن‌اثیر، الکامل، ج ۲، ص ۵۲۸؛ اسماعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی، البداية و النهایة، ج ۸، ص ۱۱۳۶؛ محمود ابوریح، اضواء، ج ۱، ص ۱۷۹؛ احمد بن علی مقریزی، رسائل المقریزی، ج ۱، ص ۵۲.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۴۹؛ علی بن محمد ابن‌اثیر، الکامل، ج ۲، ص ۵۲۸.

۵. علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۹، ص ۱۲۳.

۶. ر.ک: احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۳.

۷. ر.ک: احمد بن محمد ابن حنبل، العلل و معرفة الرجال، ج ۳، ص ۱۸۳؛ شمس‌الدین ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۲. همچنین، ر.ک: یوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، جامع بیان‌العلم، ج ۱، ص ۲۷۵؛ حسام‌الدین منقی هندی، کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۹۲.

معتقد بودند که کتابت هیچ روایتی (میشنا) به غیر از تورات، جایز نیست. آنان از پذیرش احادیث شفاهی منقول از حضرت موسی علیه السلام امتناع می‌ورزیدند.

معاویه نیز رابطه قرآن و حدیث را که مهم‌ترین عامل بازدارنده تسلط یهود بر فرهنگ اسلامی بود، مانند سنت شفاهی و مکتوب یهود تعریف کرد. براین اساس بین امر خدا و رسول تفاوت قائل شد و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله را مطاع نمی‌دانست و کتابت حدیث را مانند «میشنا» ممنوع اعلام کرد و آتش زد. علامه سیدجعفر عاملی می‌گوید: در تلمود نوشته است: «مطالبی را که شفاهی برای تو نقل می‌شود، حق نداری مکتوب ثبت کنی»؛ درحالی‌که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: احمقانه‌ترین حماقت و گمراهانه‌ترین ضلالت آن است که مردم از آنچه پیامبرشان آورده است، روی گردان شوند و به پیامبری غیر از پیامبر خود و امتی غیر از امت خود رغبت و سوگیری پیدا کنند.^۱ همچنین فرمودند: «از یهود در هیچ موردی سؤال نکنید که شما را گمراه می‌کنند».^۲ این جریان فکری، حدیث جعل کرد مبنی بر اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: از من حدیث نگوئید؛ اما از یهود بگوئید.^۳ عاملی در ادامه می‌نویسد: «از عجایب این است که یهودیان تلمود و میشنا را حتی با وجود این نهی نوشته‌اند. اهل حدیث مسلمانان نیز احادیث را نوشتند؛ با آنکه از پیامبر صلی الله علیه و آله حدیث دروغین جعل کردند که فرمود: از من چیزی ننویسید و آنچه نوشته‌اید را بسوزانید!»؛^۴ یعنی در «دکترین صدوقی» معاویه، یک آنتی‌تز نیز در نظر گرفته شده، که همان سیاست راهبردی فریسی یهود و جعل احادیث است که از طریق قصه‌گویی یهودیان کلید آن زده می‌شود. ابن‌ابی‌الحدید می‌نویسد: معاویه گروهی از صحابه و تابعین را برای جعل احادیث و تقبیح و طعن و براءت از علی رضی الله عنه به کار گمارد.^۵ عاملی معتقد است که کعب‌الاحبار یهودی نیز از گروهی بود که فقط نوشتن تورات را مجاز می‌دانستند.^۶ معاویه نیز که تحت سلطه فکری کعب بود، در همین پارادایم فکری قرار داشت و همه تلاش خود را برای فروکاست جایگاه معرفتی قرآن و حدیث به کار بست. او به مکتوبات اسرائیلی تورات «کتاب‌الله» می‌گفت.^۷

۶.۲. بررسی روش‌های براندازی استحاله

معاویه قصه‌گویی را در عهد خود رواج داد. به قصه‌گو، واعظ یا مذکر هم می‌گفتند و قصه‌گویی از عادات یهود برای تعبد و یک منصب حاکمیتی در دربار خلفا برای آموزش و تبیین دین بود. قصه‌گویی مانند هنر

۱. ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۶ ص ۴۷۲.

۲. احمدبن محمد ابن‌حنبل، مسند ابن‌حنبل، ج ۲۲، ص ۴۶۸.

۳. محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۷۵؛ حسام‌الدین منقح هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۰.

۴. سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیره النبی الاعظم، ج ۱، ص ۱۷۵.

۵. عبدالحمیدبن هبته‌الله ابن ابی‌الحدید شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۶۳.

۶. سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۷. ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله مصری، فتوح مصر و مغرب، ص ۱۷۵.

فیلم‌سازی امروز، قدرتمندترین رسانه اجتماعی در دست دولتمردان و خلفا بود تا به کمک آنان اهداف سیاسی و اجتماعی دولت خود را پیش برند. این ابزار حکومتی تا آنجا مورد توجه قرار گرفت که بنا بر گزارش بغدادی، مهم‌ترین عناصر جنگ روانی و سرشناس‌ترین سخنوران و سرداران سپاه معاویه - در روزی که برای جنگ با امام حسن علیه السلام به کوفه رفت - قصه‌گویان بودند.^۱ پیامبر صلی الله علیه و آله با قصه‌گویان یهودی (اسرائیلی) مخالف بود و امام علی علیه السلام نیز در عهد خلافتش آنان را از مسجد اخراج کرد؛^۲ چراکه گفتمان قصه‌گویان درباری و یهودی در تعارض با گفتمان اصیل اسلام و قرآن و پیامبر صلی الله علیه و آله بود و بنابراین تصرف دستگاه بینشی جامعه و در اختیارگیری افکار عمومی توسط آنان تهدیدی نرم برای حصون اسلام و جنبشی استحاله‌آفرین برای حاکمیت اسلام و خیزشی براندازانه برای خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام محسوب می‌شد. از همین رو معاویه کعب‌الاحبار را به‌عنوان قصه‌گو در کابینه خود انتخاب کرد.^۳

۷. ارتباط معاویه و یهود

به عقیده اسرائیل ولفسون یهودی، علاقه کعب به معاویه بیش از هر فرد دیگری بود.^۴ از نظر معاویه، کعب راستگوترین محدث و دانشمندترین عالم بود؛^۵ اما دانشمندان شیعه کعب را منحرف از راه و مرام امام علی علیه السلام خوانده‌اند^۶ و خود امیرمؤمنان علیه السلام نیز کعب را دروغگو و کذاب خطاب کرد.^۷ وقتی تحولات اجتماعی به سمتی رفت که پیش‌بینی می‌شد خلافت به امام علیه السلام خواهد رسید، کعب‌الاحبار و تمیم داری و برخی رفقای یهودی‌شان احساس خطر کردند و از مدینه گریختند و به شام نزد معاویه شتافتند تا مشروعیت، مقبولیت و موجودیت حکومت امام را زیرسؤال ببرند. کعب (۳۲ یا ۳۴ق) با شکل‌گیری خلافت امام علی علیه السلام (۳۵ق) مخالفت شدید داشت و آن را بلا و مصیبت [برای خود و جامعه و یهود] می‌دانست.^۸ معاویه و امویان برای جلوگیری از پیشروی امام، سه جنگ را مقابل ایشان به راه انداختند. امام نیز بیعت برخی عناصر تعیین‌کننده اموی مانند مروان را نپذیرفت و فرمود: دست او دست یهودی است.^۹

۱. رک: احمدین علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۰۸.

۲. حسام‌الدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۸۱-۲۸۲.

۳. محمدبن اسماعیل بخاری، تاریخ کبیر، ج ۳، ص ۲۶۶؛ علی‌بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱۷، ص ۳۸۷.

۴. اسرائیل ولفسون، کعب‌الاحبار، ص ۲۱۲.

۵. محمد ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۷۳؛ علی‌بن حسن ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ج ۵۰، ص ۱۶۹.

۶. عبدالله مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، قسم ثانی، ص ۳۹.

۷. عبدالحمیدبن هبه‌الله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۷۷.

۸. رک: همان، ج ۱۲، ص ۹۱ جلال‌الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۹۸.

۹. رک: نهج البلاغه، خطبه ۷۳.

معاویه و یهودیان ارتباط دوسویه و صمیمانه و معناداری داشتند. شعرای یهود شاعران دربار او بودند. شاعری یهودی در حضور او شعری را که پدرش در رثای خودش سروده بود، خواند و چشمان معاویه با شنیدن آن اشکبار شد!^۱ یهودیان نزد معاویه در امان بودند. روزی یک یهودی در دربار او به پیامبر ﷺ اهانت کرد و گفت: پیامبر ﷺ با مکر و خدعه، کعب بن اشرف یهودی را کشت! محمد بن مسلمه برافروخت و خشمگین شد و در پی کشتن او رفت؛ اما معاویه بی تفاوت بود و نه تنها هیچ واکنشی نشان نداد، بلکه آن یهودی را نیز از دست محمد بن مسلمه فراری داد.^۲ بار دیگر اطرافیان معاویه به شاعری یهودی دشنام دادند و آن یهودی با جسارت گفت: اگر دشنامتان را رها نکنید، من نیز به معاویه دشنام خواهم داد! باز معاویه با خنده و خوشرویی با شاعر یهودی برخورد کرد و به اطرافیانش گفت که ساکت شوند و حتی دستور داد به آن یهودی [در ازای گستاخی‌ای که داشت] پاداش دهند!^۳

باید توجه داشت که شعر اولین و مهم‌ترین رسانه صدر اسلام بود و اگر یکی از مشاهیر شعرا شعری می‌سرود، نفوذ این شعر در توده‌های جامعه و تحریک آنان، بسیار تأثیرگذار بود؛ تا آنجا که شعر را در ردیف سحر قرار داده بودند. برخی از این شعرا به دلیل کثرت هجو و تمسخر و هتک حرمت پیامبر ﷺ و مسلمانان و تحریض مردم برای جنگ و کشتن رسول الله ﷺ، حکم محاربه با اسلام را پیدا کردند و مسلمانان و پیامبر ﷺ اقدام به قتل آنان نمودند؛ از جمله ابوعفک و کعب بن اشرف یهودی و یک زن شاعره یهودی به نام عصما و دو کنیز آوازه‌خوان عبدالله بن خطل که کارشان سرودن شعر در مذمت پیامبر ﷺ بود و پیامبر ﷺ در «یوم المرحمه» دستور داد مسلمانان هر جا آنها را یافتند، به قتل برسانند.^۴

۸. نفوذ یهود و فراهم‌سازی شرایط خلافت معاویه

عبدالله بن سلام بن الحارث الاسرائیلی یکی از اخبار و بزرگان یهود بنی‌قینقاع بود^۵ که شخصیت بسیار مرموزی دارد. با توجه به شباهت اسمی او، اخبار متناقضی درباره او وجود دارد که داوری مورخان را سخت کرده است. با وجود این، به دلیل هم‌گرایی او با دشمنان امیرمؤمنان ﷺ و اسرائیلیات منسوب به وی، نگاه مثبتی به این شخصیت وجود ندارد. او به همراه کعب، در عهد خلیفه سوم از مشاوران هیئت حاکمه و منبع اصلی انحرافات سیاسی و عقیدتی در حکومت اسلامی بود^۶ و در تصمیمات کلان دارالعمارة اسلامی نقش داشت. بنی‌امیه نیز

۱. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۱۰.

۲. همان، ص ۱۶۰.

۳. همان، ص ۹۹-۹۸.

۴. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵ و ۱۸۴-۱۹۳ و ۱۷۳-۱۷۲؛ عبدالملک ابن هشام، سیره النبویه، ج ۲، ص ۴۱۰.

۵. محمد بن احمد ابن حبان، الثقات، ج ۳، ص ۲۲۸.

۶. رک: محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۱۶؛ علی بن محمد ابن اثیر، اسد الغابه، ج ۳، ص ۱۶۱.

در برجسته کردن شخصیت او می‌کوشیدند؛^۱ تا آنجا که برخی آیات قرآن را در شأن او بیان می‌کردند.^۲ زیدبن ثابت یهودی نیز مناسبات نزدیکی با دربار شام داشت و از منصوبان معاویه در مدینه بود^۳ و هنگام وفات نیز نمازش را مروان اموی خواند.^۴ عدم بیعت یهودیانی مانند زید^۵ و عبدالله بن سلام^۶ با امام علی رضی الله عنه معنادار است! شاید این اعتراض مدنی، یک نوع عملیات روانی به نفع جریان شامی (قاتلان عثمان) و هماهنگ با آنان^۷ باشد که به خون‌خواهی عثمان صف‌آرایی کرده بودند.

در جنگ صفین مالک اشتر تا یک قدمی خیمه معاویه پیش رفت و معاویه به فکر امان‌نامه افتاد؛^۸ اما با خدعه عمروعاص، اهل شام قرآن‌ها را بر سر نیزه کردند و فریاد زدند که ای اهل عراق! اگر ما را بکشید، چه کسی از مرزها و نوامیس‌مان دفاع کند؟ و اگر ما شما را بکشیم، چه کسی از مرزها و نوامیس ما دفاع کند؟ و با مذاکره مزدوری مانند اشعث بن قیس، معاویه از زیر تیغ مالک اشتر نجات پیدا کرد.^۹ اینجا نیز اشعث به‌عنوان یک عامل نفوذی در سپاه امام عمل کرد که با تحریک سپاهیان برضد امام رضی الله عنه بر آن حضرت تحمیل کرد. او قبل از جنگ و در بجهوه جنگ، با معاویه در ارتباط بود و هماهنگ با هم عمل کردند.^{۱۰} لکر، مستشرق معروف، و حمیدالله در *الوثائق السیاسیه*، از یهودی بودن اشعث و خاندان و قبیله او سخن گفته‌اند.^{۱۱} نسب‌شناس معروف، ابن حزم اندلسی، اکثریت قبیله کندی را یهودی می‌داند^{۱۲} و *البغدادی*، عالم قرن دوم و سوم، نیز ضمن گزارشی تاریخی، پدر اشعث را یک یهودی متعصب معرفی می‌کند^{۱۳} و *ابن‌سعد* (کاتب واقدی)، عالم قرن دوم و سوم، و همچنین *ابن‌حجر عسقلانی*، خواهر اشعث را یک یهودی که بر دین یهودیت از دنیا رفت، معرفی می‌کنند.^{۱۴} *ابن‌ابی‌الحدید* درباره

۱. محمدبن اسماعیل بخاری، تاریخ صغیر، ج ۱، ص ۷۳؛ احمدبن علی ابن حجر عسقلانی، الاصله، ج ۴، ص ۱۰۳؛ یوسفبن عبدالله ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج ۳، ص ۱۲۲۸.

۲. رک: سلیمان بن ابراهیم قندوزی، ینابیع العوده، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۰۸.

۳. رک: محمد ابن‌سعد، طبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۷۵.

۴. علی‌بن محمد ابن‌اثیر، اسد الغابه، ج ۲، ص ۱۲۷.

۵. رک: محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۸.

۶. رک: عبدالرحمن ابن‌خلدون، تاریخ ابن‌خلدون، ج ۱، ص ۲۶۷.

۷. رک: احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۷۶؛ ابوزید عمر بن شیبه نمیری، تاریخ المدینه المنوره، ج ۴، ص ۱۲۸؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۳، ص ۷۷.

۸. محمدبن علی ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ج ۳، ص ۱۸۸.

۹. نصرین مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۴۸۱.

۱۰. همان، ص ۱۳۹ و ۴۰۸-۴۰۹.

۱۱. محمد حمیدالله، الوثائق السیاسیه، ص ۳۵۳.

Michael Lecker, "Judaism among kinda". V. 115, N. 4, p. 642.

۱۲. رک: ابن حزم اندلسی، جمهره انساب العرب، ص ۴۹۱.

۱۳. رک: احمدبن علی خطیب بغدادی، المحجر، ص ۲۴۴-۲۴۵.

۱۴. رک: محمد ابن‌سعد، طبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۸؛ احمدبن علی ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۹، ص ۵۵.

اشعث می گوید که هر توطئه و فتنه و فساد و اضطرابی که در عهد خلافت امام علی علیه السلام پدید می آمد، ریشه های آن به اشعث برمی گشت.^۱ ابن طاووس می گوید: اشعث در معاهده صحیفه ملعونه نیز مشارکت داشته است.^۲

پس از ماجرای حکمیت، اشعث قصد داشت به معاویه بپیوندد؛^۳ اما امام اراده جدی برای بازگشت به جبهه صفین داشت؛ با این تفاوت که بعد از جنگ نهروان منافقی مانند اشعث در لشکر امام جایگاهی نداشت و خطر فتنه منافقین از داخل حکومت رفع شد. امام فرمود که شخصاً چشم این فتنه را کور کرد.^۴ این جنگ سرنوشت ساز می توانست شر معاویه و بنی امیه را برای همیشه از صفحات تاریخ پاک سازد که ابن ملجم یهودی با کوله باری از حوادث ویرانگر راه کوفه را در پیش گرفت و به کمک کندیان (افراد قبیله اشعث) وارد کوفه شد.^۵ امام لشکر بزرگی بالغ بر صد هزار جنگنده برای عزیمت به سمت شام و صفین و حمله به امویان و فتح دوباره شام تجهیز کرده بود که این سپاه با ترور امام زمین گیر شد و از حرکت باز ایستاد.^۶ سه شخصیت در قتل و ترور امام به طور جدی نقش ایفا کردند: اول عبدالرحمن بن ملجم مرادی، که به گفته ابن عساکر و مجلسی یهودی بود و در دامان زنی یهودی پرورش یافته بود؛^۷ دوم اشعث بن قیس،^۸ که او نیز طبق برخی اسناد و شواهد تاریخی یهودی بود؛ اما سومین شخصی که نقش تعیین کننده ای داشت، معاویه بود که اشعث را برضد امام تحریک و تحریض می کرد.^۹ جالب است که این موضوع در تاریخ مستور مانده است و اشعث نیز در کمال تعجب چهل روز پس از ترور امام از دنیا می رود تا این راز برای همیشه سربمهر باقی بماند.

۹. فعالیت گسترده یهودیان در عهد معاویه

با شهادت امام، جامعه آستان حوادث جدید گشت و عرصه برای فعالیت یهودی مسلمانان وسیع شد. یهودیان در ماجرای فتح شام در رکاب معاویه و برادرش یزید با مسیحیان جنگیدند^{۱۰} و تنها شرطشان زیستن در اورشلیم و سرزمین مادری بود. شعار صهیونیستی «سرزمین بدون مردم برای مردم بدون سرزمین» در طول تاریخ شکل گرفته

۱. عبدالحمید بن هبته الله ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۷۹.

۲. علی بن موسی ابن طاووس، طرف من الاتباء و المناقب، ص ۵۶۵.

۳. نصرین مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۲۱.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۹۳.

۵. ر.ک: محمد بن محمد بن نعمان مفید الارشاد، ج ۱، ص ۱۸.

۶. ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲.

۷. ر.ک: علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۴۲، ص ۵۵۴؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۲، ص ۲۸۱ و ۲۸۲.

۸. ر.ک: محمد بن محمد بن نعمان مفید الارشاد، ج ۱، ص ۱۹.

۹. ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲.

۱۰. اسرائیل ولفنسون، کمپانیا، ص ۱۹۵-۱۹۶.

است و انجمن یهود برای زیستن و حکومت کردن در اورشلیم هر تلاشی کرد. اسقف آرکلف می‌گوید: فردی فرانسوی در سال ۶۷۰م، یعنی در زمان خلافت معاویه، به زیارت فلسطین (اورشلیم) رفت و دید در قدس دو طایفه از یهود هستند: یک طیف کسانی که مسیحی شده بودند [مسیحیان یهودی یا یهودیان مسیحی] و طیف دیگر کسانی بودند که بر دین یهود اسلاف خود باقی مانده بودند.^۱ یک اتفاق تاریخی مهم در زمان معاویه، اسلام آوردن ۴۲ نفر از اخبار یهود توسط کعب بود.^۲ این واقعه به واسطهٔ ماجرای بود که بین کعب‌الاحبار و نعیم رخ داد. ورود این تعداد از علمای یهود به جامعهٔ مسلمانان در منطقهٔ شام که تحت سلطهٔ معاویه بود، آن هم به واسطهٔ کعب‌الاحبار که خود از یهودیان مخفی بود، اثرات مخرب معرفتی و پیامدهای شومی برای جامعهٔ اسلامی می‌توانست داشته باشد. تصور نفوذ جریانی و شبکه‌ای یهود در جامعهٔ اسلامی با هدف مهندسی اجتماعی، برای هر مسلمانی پریشان‌کننده است. نهبی و ابن‌حجر عسقلانی نوشته‌اند که معاویه این ۴۲ خبر یهودی را نزد خود پذیرفت و به آنان هدایایی عطا کرد... .

نتیجه‌گیری

یهودیان انجمنی تأثیرگذار در تعیین مناسبات سیاسی و فرهنگی جامعهٔ حجاز در صدر اسلام بودند. این گروه ابتدا به‌عنوان بازوی مشورتی مشرکان قریش، در موضع سکوت و انفعال بودند و پس از هجرت پیامبر ﷺ، به مقابلهٔ سخت با رسول خدا ﷺ و براندازی انحلال طلبانهٔ تشکیلات پیامبر ﷺ پرداختند و پس از گسترش اسلام، به نفوذ در بدنهٔ حاکمیت و براندازی استحاله‌طلبانه و تصرف در دستگاه بینشی جامعه و حاکمان روی آوردند. انجمن یهود افرادی را برای کتابت قرآن، روایت حدیث، قصه‌گویی، شعرسرای، قضاوت، فتوا و... در بدنهٔ حکومت نفوذ داد. معاهدهٔ صحیفهٔ ملعونه و ماجرای سقیفه با مشارکت برخی یهودیان مخفی رقم خورد که زمینه را برای قدرت یافتن بنی‌امیه فراهم کرد. انجمنی از یهودیان مخفی با زمینه‌سازی فکری - سیاسی و ارزش‌آفرینی در بین توده‌های مردم، شرایط را برای تغییرات سیاسی - اجتماعی مطلوب خود فراهم کرد و با تصرف در مبانی معرفت‌شناسی اسلامی، دستگاه بینشی جامعه را برای قدرت یافتن معاویه و مشروعیت‌بخشی به بنی‌امیه، مهندسی نمود.

۱. همان، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۲. شمس‌الدین ذهبی، تاریخ اسلام، ج ۲، ص ۳۳۹؛ احمدین حسین بیهقی، دلائل النبوه، ج ۱، ص ۳۹۰؛ احمدین علی ابن‌حجر عسقلانی، الاصابه، ج ۶، ص ۳۹۳.

منابع

- نهج البلاغه، قم، هجرت، ١٤١٤ق.
- ابن ابى الحديد، عبدالحميد بن هبةالله، *شرح نهج البلاغه*، قم، كتابخانه آيتالله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ق.
- ابن اثير، على بن محمد، *اسد الغابه*، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٩ق.
- ، *الكامل فى التاريخ*، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤١٧ق.
- ابن اعثم كوفى، محمد بن على، *الفتوح*، بيروت، دارالاضواء، ١٤١١ق.
- ابن حبان، محمد بن احمد، *الثقات*، بيروت، دارالفكر، ١٣٩٥ق.
- ، *صحيح ابن حبان*، ج دوم، بيروت، مؤسسة الرساله، ١٤١٤ق.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، *الاصابه فى تمييز الصحابه*، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٥ق.
- ، *تقريب التهذيب*، سوريه، دارالرشيد، ١٤٠٦ق.
- ، *تهذيب التهذيب*، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٤ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *العلل و معرفة الرجال*، رياض، دارالخانى، ١٤٠٨ق.
- ، *مسند ابن حنبل*، بيروت، مؤسسة الرساله، ٢٠٠١م.
- ابن حيون، نعمان بن محمد، *شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار*، قم، جامعه مدرسين، ١٤٠٩ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، *تاريخ ابن خلدون*، ج دوم، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٨ق.
- ابن سعد، محمد، *طبقات الكبرى*، ج دوم، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٨ق.
- ابن شيه نمبرى، ابوزيد عمر بن، *تاريخ المدينة المنوره*، جده، السيد حبيب محمود احمد، ١٣٩٩ق.
- ابن طاووس، على بن موسى، *طرف من الانباء و المناقب*، مشهد، تاسوعا، ١٤٢٠ق.
- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، *الاستيعاب فى معرفة الاصحاب*، بيروت، دارالجيل، ١٤١٢ق.
- ، *جامع بيان العلم*، عربستان، دار ابن الجوزى، ١٤١٤ق.
- ابن عساکر، على بن حسن، *تاريخ دمشق*، دمشق، دارالفكر، ١٤١٥ق.
- ابن كثير دمشقى، اسماعيل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٠٨ق.
- ابن هشام، عبدالملك، *سيرة النبويه*، ج دوم، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي و اولاده، ١٣٧٥ق.
- ابوربه، محمود، *اضواء على السنة المحمديه*، بى جا، بى نا، بى تا.
- اصبهانى، احمد بن عبدالله، *معرفة الصحابه*، رياض، دارالوطن للنشر، ١٤١٩ق.
- اصفهانى، ابوالفرج، *الاعانى*، تحقيق سمير جابر، ج دوم، بيروت، دارالفكر، بى تا.
- اندلسى، ابن حزم، *جمهرة انساب العرب*، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٠٣ق.
- بحرانى، هاشم بن سليمان، *البرهان فى تفسير القرآن*، تهران، بنياد بعثت، ١٤١٦ق.
- بخارى، محمد بن اسماعيل، *تاريخ الصغير*، قاهره، مكتبه دارالتراث، ١٣٩٧ق.
- ، *تاريخ الكبير*، تحقيق: سيدهاشم ندوى، بيروت، دارالفكر، بى تا.
- بغوى، عبدالله بن محمد، *معجم الصحابه*، كويت، مكتبه دارالبيان، ١٤٢١ق.
- بلاذرى، احمد بن يحيى، *انساب الاشراف*، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧ق.
- ، *فتوح البلدان*، بيروت، دارالهلال، ١٩٨٨م.
- بيهقى، احمد بن حسين، *دلائل النبوه*، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٠٥ق.
- حلبى، على بن برهان الدين، *سيرة الحلبيه*، ج دوم، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٢٧ق.

- حمیدالله، محمد، *الوثائق السياسية*، چ ششم، بیروت، دارالفنایس، ۱۴۰۷ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *المحبر*، بیروت، دارالآفاق الجدیده، بی‌تا.
- ، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
- دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، شریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
- ذهبی، شمس‌الدین، *تاریخ اسلام*، بی‌جا، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۳م.
- ، *تذکره الحفاظ*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- راوندی، قطب‌الدین، *خرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
- زبیری، مصعب بن عبدالله، *نسب قریش*، تحقیق لیلی بروفسال، چ سوم، قاهره، دارالمعارف، بی‌تا.
- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، چ پانزدهم، دارالعلم للملایین، ۲۰۰۲م.
- سامانی، سید محمود و سیداحمد رضا خضری، «بررسی تطبیقی زمینه‌ها و مراحل دستیابی امویان به قدرت پس از اسلام»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۱۳۹۱، سال سوم، ش ۹، ص ۱۱۵-۱۳۸.
- سمرقندی، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن دارمی*، عربستان سعودی، دارالمغنی، ۱۴۱۲ق.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۲۸۲ق.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المنثور*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳م.
- ، *تاریخ الخلفاء*، مکه، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۲۵ق.
- شوشتری، نورالله، *الصوامر المهرقه*، تهران، مطبعة النهضة، ۱۳۶۷.
- صالحی، محمد بن یوسف، *سبل الهندی و الرشاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- صدوق، محمد بن علی، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- ، *اعلام الوری*، چ سوم، تهران، اسلامی، ۱۳۹۰ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
- ، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- عاملی، سیدجعفر مرتضی، *الصحيح من سیرة النبی الاعظم*، قم، دارالحديث، ۱۴۲۶ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر عیاشی*، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
- فخررازی، محمد بن عمر، *تفسیر الکبیر*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، چ سوم، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، *ینابیع الموده*، چ دوم، قم، اسوه، ۱۴۲۲ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مادلونگ، ویلفرد، *جلان‌شینی محمد*، ترجمه احمد نمائی و همکاران، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، بی‌جا، بی‌تا.
- متقی هندی، حسام‌الدین، *کنز العمال*، چ پنجم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ، *حیات القلوب*، چ ششم، قم، سرور، ۱۳۸۴.

مزاحم مقری، نصرین، *وقعه صفین*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، قم، دارالهجره، بی تا.

مصری، ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله، *فتوح مصر و مغرب*، بی جا، مکتبه الثقافة الدینیة، ۱۴۱۵ق.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الارشاد*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

—، *الامالی*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

مقریزی، احمد بن علی، *رسائل المقریزی*، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۹ق.

مکارم شیرازی، ناصر، *تسآن نزول آیات قرآن*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۵.

میرجلیلی، سید محمد جعفر، «نقش یهودیان در انحراف جامعه عصر خلفا و مقابله با امام علی علیه السلام»، *پژوهشنامه علوی*، ۱۳۹۰، سال دوم،

ش ۲، ۱۰۵-۱۲۴.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دارالجیل، بی تا.

هاشمی، حبیب الله، *منهاج البرانه فی شرح نهج البلاغه*، چ چهارم، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.

هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس هلالی*، قم، الهادی، ۱۴۰۵ق.

واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، چ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۹ق.

ولفنسون، اسرائیل، *کعب الاحبار و تسبقه در اسسه الاثر الیهودی فی الحدیث النبوی و التفسیر*، چ دوم، لبنان، دار و مکتبه بیلیون،

۲۰۱۱م.

یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ یعقوبی*، بی جا، موقع الوراق، بی تا.

Lecker, Michael, "Judaism among kinda", *Journal of American oriental society*, V. 115, N. 4, p. 635-650, 1995.

-----, "Muhammad at Medina: A geographical Approach", *Near Eastern Studies*, The University of Chicago, Stable, 1997.

مواجهه امامین صادقین علیهما السلام و اصحاب ایشان با مرجئه


moghadam@rihu.ac.ir

حسین حسینیان مقدم / دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدعلی توحیدی نیا / دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم ع

ma.tohidinia@gmail.com

 orcid.org/0009-0003-1593-2388

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۴

چکیده

پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و ظهور و بروز تحولات سیاسی و پیدایش آرای فکری متعدد و به دنبال آن، ظهور تدریجی فرق و مذاهب اسلامی، بخصوص در منطقه حجاز و عراق، آرای مختلفی در حوزه‌های فقهی، کلامی و تفسیری بروز یافت و در نتیجه بخش قابل توجهی از زندگانی ائمه علیهم السلام و اصحاب آنان به مواجهه با آنها اختصاص یافت. این ظهور و تضارب آراء، در دوران امامین صادقین علیهما السلام اوج گرفت و بدین ترتیب شرایط اجتماعی اقتضای تعامل آن گرامیان و شیعیان آنان با صاحبان نظریه‌های متعدد و پیروان آنان را داشت. در این میان، مرجئه از فرقه‌های پرطرفدار و تأثیرگذار در این مقطع زمانی بود که حضور سران و پیروان آنها در کوفه به عنوان شهری شیعه‌نشین، زمینه را برای تعامل هرچه بیشتر آنان با شیعه فراهم آورد. این تحقیق با روش تاریخی و تکیه بر توصیف و تحلیل گزاره‌ها، به بررسی چگونگی مواجهه امامین صادقین علیهما السلام و اصحاب ایشان با مرجئه در عرصه فکری و اجتماعی می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مواجهه ایشان با مرجئه در دو بُعد هم‌گرایی و واگرایی، در قالب گونه‌های متعددی انجام گرفته است.

کلیدواژه‌ها: صادقین علیهما السلام، شیعه، مرجئه، هم‌گرایی، واگرایی، ابوحنیفه.

آزادی نسبی سیاسی - اجتماعی در دوران صادقین علیهم‌السلام، سبب فعالیت فرقه‌های مختلف در جغرافیای جهان اسلام، بروز آرای متفاوت، و در نتیجه اوج‌گیری تعاملات فکری - اجتماعی مردم شد. بررسی مواجهه امامین صادقین علیهم‌السلام و شیعیان ایشان با فرقه‌ها، از مسائلی است که علاوه بر آگاهی از سیره آن دو امام علیهم‌السلام در مواجهه با فرق، روشن شدن زوایایی جدید از ابعاد تعامل شیعیان امامی با آنها را به دنبال دارد.

مرحله در عصر صادقین علیهم‌السلام فرقه‌ای کنشگر و پرفعالیت در مناطقی مانند خراسان و نیز کوفه، به‌عنوان مرکز شیعیان، بود. کشته شدن عثمان، جنگ‌های دوره امیرمؤمنان علیه‌السلام و پیدایش خوارج، زمینه پیدایش این فرقه را فراهم آورد و نخستین پیروان مرحله اظهار کردند که نمی‌دانیم حق با کیست. در این میان، طرفداران امیرمؤمنان علیه‌السلام «شیعه علی» و مخالفان آن حضرت «عثمانی» خوانده شدند، که باورهای آنان تا نیمه قرن دوم بر جامعه اسلامی مسلط بود.

جهان اسلام در نیمه دوم قرن اول در تبوتاب بحث‌های کلامی بود و هر گروه طرف مقابل را خطاکار می‌خواند و گاهی خطا را تا حد کفر پیش می‌برد. ازرقه گروهی از خوارج افراطی بودند که با کافرپنداری بسیاری از مسلمانان، خون آنان را ریختند؛ مرتکب کبیره را کافر شمردند و عمل را ملاک انحصاری ایمان پنداشتند.^۱ در مقابل، گروهی حکم به ارجا دادند؛ به این معنا که با واگذاری حکم به خداوند، از قضاوت درباره شورشیان و قاتلان عثمان و نیز طرفین دعوا در جنگ‌های جمل و صفین پرهیز کردند.

گرچه ارجا در گام‌های نخست پیدایش، نوعی موضع‌گیری در برابر وقایع بعد از قتل عثمان و جنگ‌های دوران حکومت امیرمؤمنان علیه‌السلام بود، اما در گذر زمان سامان‌مند شد و با دو جریان فکری جبر و اختیار پیوند خورد و نقش کلامی آن غلبه یافت و مهم‌ترین نماد آن در دوره‌های بعدی، جدایی ایمان از عمل و عدم داوری درباره عملکرد اشخاص بود. حماد بن ابی‌سلیمان (م ۱۲۰ق) از موالیان و اساتید ابوحنیفه، در شمار نخستین کسانی بود که با رویکرد کلامی به ارجا، امام علی علیه‌السلام را بر عثمان ترجیح داد و برخلاف آرای خوارج، ایمان را تصدیق قلبی دانست و بیشترین تأثیر را در مرجئی شدن ابوحنیفه داشت.^۲ کوفه، هم زیستگاه بسیاری از مرجیان و نیز ابوحنیفه^۳ با شاگردانی قابل

۱. درباره عقاید ازرقه و اباضیه، رک: ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۵۴۹؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۱۹۲.

۲. رک: یوسفبن عبدالله ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، ج ۲، ص ۱۵۳. منابع متعددی به ارجاء ابوحنیفه اشاره دارند، برای نمونه، رک: عمروبن بحر جاحظ، البرصان و العرجان و العمیان و الحولان، ص ۱۱۹؛ محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۹۸۱؛ عبدالله بن مسلم ابن قتیبه، المعارف، ص ۶۲۵؛ یوسفبن عبدالله ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، ج ۴، ص ۲۴۲؛ احمدبن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۶۹ و ۳۷۱ و ۳۷۲ و ۳۸۵. البته به‌رغم وجود شواهد متعدد این‌تجار ارجاء ابوحنیفه را نپذیرفته است (رک: محمدبن محمود ابن نجار بغدادی، الرد علی ابی‌بکر الخطیب البغدادی، ص ۱۰۳).

۳. ابوحنیفه فقیه مشهور کوفه بود که امام باقر علیه‌السلام از وی به «رجل مشهور» (محمدبن علی ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی‌طالب، ج ۳، ص ۳۳۱)، و امام صادق علیه‌السلام از او به «مفتی اهل عراق» (نعمان بن محمد قاضی نعمان، شرح الاخبار، ج ۳، ص ۳۰۰) یاد کرده است.

توجه و باورمند به تفکر ارجا بود و هم مهم‌ترین مرکز تجمع شیعیان و زیستگاه بسیاری از اصحاب شاخص و فقیهان و متکلمان بود.^۱

رویکرد کلامی مرجئه و پشتیبانی بزرگانی از آن، سبب اوج‌گیری مرجئه در عصر امام باقر^{علیه السلام} و به‌ویژه در عصر امام صادق^{علیه السلام} شد. آنان ایمان را به تصدیق قلبی و گاه اقرار زبانی تعریف کردند و عمل را از تعریف ایمان خارج دانستند.^۲ از این رو مرتکب کبیره را مؤمنی شمرند که بدون توبه در جهنم جاودان نخواهد بود و حکم او باید تا قیامت به تأخیر افتد.^۳

چنین تعریفی از ایمان، گرچه از برخی تنش‌ها جلوگیری می‌کرد، زمینه‌ساز توجیه عملکردهای ناصواب و اباحیگری بود؛ به‌گونه‌ای که ایمان گناه‌کار با ایمان ملائک مقرب الهی هم‌رتبه می‌شد و مسلمان بی‌عبادت، حتی ویرانگر کعبه و هم‌بسترشونده با مادر، ایمانی هم‌رتبه با جبرئیل و میکائیل داشت.^۴ چنین تفکری ضلع دیگری از اندیشه‌های انحرافی عصر صادقین^{علیهم السلام} را رقم زد و با برخوردهای متفاوتی از سوی آن دو امام^{علیهم السلام} و اصحاب آنان روبه‌رو شد، که نیازمند بررسی است.

این نوشتار با تکیه بر توصیف و تحلیل و بهره‌گیری از منابع تاریخی، فرقه‌ای و روایی، این مسئله را کاویده که مواجهه صادقین^{علیهم السلام} و اصحاب ایشان در عرصه‌های فکری - اجتماعی چه گونه‌هایی داشته است و گونه‌ها چه تحلیلی برمی‌تابند و بدون ادعای انحصار، دریافته است که مقدار قابل توجهی از گزاره‌ها به مواجهه صادقین^{علیهم السلام} و اصحاب ایشان با/بوحنیه اختصاص دارد و چرایی آن، گویا به حضور قابل توجه شیعیان و مرجیان در کوفه بازمی‌گردد. این مواجهه شامل هم‌گرایی و واگرایی، هرگونه تقارب و همسویی یا تباعد و اختلاف و تضاد را در ابعاد فکری و عملی سران و پیروان طرفین نشان می‌دهد.

تحقیقی با چنین رویکرد و هدفی در پیشینه این نوشتار دیده نشد؛ گرچه برخی آثار به بخشی از تحقیق پیش‌رو نزدیک شده‌اند؛ مانند:

پژوهشی با عنوان *سیره امامین صادقین^{علیهم السلام} در مواجهه با مرجئه*، تألیف عباسعلی اسماعیلی. در بخشی از این پژوهش به برخی مذمت‌های صادره از حضرات درباره این فرقه و همچنین به روایاتی از ایشان در تبیین ایمان و جایگاه مرتکب کبیره اشاره شده؛ ولی به مواجهه فکری - اجتماعی صادقین^{علیهم السلام} و همچنین مواجهه اصحاب ایشان در دو بُعد هم‌گرایی و واگرایی پرداخته نشده است؛ به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که این تحقیق در بیان برخی شواهد واگرایی - و نه تمام گونه‌های آن - دارای اشتراک است.

۱. ر. ک: سیدمحمد احسانی، وضعیت شیعیان عراق در عصر صادقین^{علیهم السلام}، ص ۲۵-۲۷ و ۲۰۵-۲۶۷.

۲. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۲ و ۱۵۴.

۳. محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۲.

۴. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۰۴. مشابه این خبر را بنگرید: فضل‌بن شاذان، الايضاح، ص ۴۶.

بخشی از کتاب *سیره امام صادق* در برخورد با اهل سنت، نوشته سعید سعید بابایی؛ تحقیق مواضع امام صادق در برخورد با متکلمان اهل سنت، تألیف سعید مهوش منصف، به سیره امام صادق در برخورد با مرجئه اشاره دارند. تفاوت دو اثر فوق نیز با توجه به قیود ذکر شده در عنوان تحقیق، روشن است. این دو تحقیق فقط به بررسی سیره امام صادق توجه داشته‌اند و مواجهه امامین صادقین و اصحاب ایشان با مرجئه را در دو بعد هم‌گرایی و واگرایی فکری و اجتماعی شامل نمی‌شود. به صورت کلی، تفاوت این تحقیق با تحقیقات انجام گرفته آن است که به مواجهه اصحاب نیز توجه دارد؛ همچنین به ارائه برخی شواهد که بر اختلاف فکری با مرجئه دلالت دارند، اکتفا نکرده و مواجهه فکری - اجتماعی در برابر مرجئه را در دو بعد هم‌گرایی و واگرایی مورد توجه قرار داده است. از سوی دیگر تلاش شده است تا برخی گونه‌های مواجهه، با در نظر گرفتن بستر تاریخی، تحلیل و بررسی شود.

۱. مواجهه فکری

مواجهه فکری نوعی رویارویی با مخالف در قلمرو باورهاست که در آن، قلمرو اندیشه‌های مخالف رد، اصلاح یا تکمیل می‌شود؛ و در مقابل مواجهه اجتماعی قرار دارد که ناظر بر عملکردهاست. از این رو در این دو نوع مواجهه، می‌توان نوعی هم‌گرایی یا واگرایی را رصد کرد. مواجهه فکری امامین صادقین و شیعیان با مرجئه، به نوعی تداعی بخش ارشاد مرجئه در قالب نقد آرای آنان و نیز پرورش دادن و آگاهی بخشی به شیعیان بود تا هم بنیان‌های فکری آنان تقویت شود و هم برای رویارویی بهتر با مرجئه آماده باشند.

۱-۱. هم‌گرایی

مواجهه هم‌گرایانه به معنای رویارویی فکری و گفت‌وگوست. به طور طبیعی، چنین مواجهه‌ای به معنای کوتاه آمدن از مواضع فکری و هم‌گرایش شدن با مرجئه نیست؛ بلکه امامین با رعایت حقوق همزیستی، آرای آنان را می‌شنیدند؛ با آنان گفت‌وگو می‌کردند و با نگاه ارشاد و هدایت، معارف دینی را بیان می‌نمودند. این نوع مواجهه، بیشتر در شکل پرسش و پاسخ، به شرح ذیل، جلوه کرده است.

۱-۱-۱. پاسخ‌گویی به پرسش‌ها

گفت‌وگوی صادقین و پاسخ‌گویی به پرسش‌های مرجیان، از مهم‌ترین ابعاد مواجهه فکری هم‌گرایانه است که بدون اختصاص به آنان، همه فرقه‌ها را شامل می‌شد. جایگاه علمی و نقش هدایت‌گرایانه امامین سبب شده بود تا فرقه‌های مختلف به ایشان مراجعه کنند و با آنان به گفت‌وگو بپردازند؛ چنان که منابع به بهره‌مندی علمی/ابوحنفیه از امام صادق اشاره دارند.^۱ برای نمونه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. نعمان‌بن محمد قاضی نعمان، شرح الاخبار، ج ۳، ص ۲۹۱.

– پرسش / ابوحنیفه به همراه برخی بزرگان مرجئه از امام باقر علیه‌السلام دربارهٔ ایمان و پاسخ حضرت با استناد به روایات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم؛^۱

– سؤال‌های متعدد او از امام صادق علیه‌السلام در زمان استقرار حضرت در حیرهٔ عراق؛^۲

– سؤال وی از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ آیهٔ «ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ»؛^۳

– پرسش‌های دیگری از جمله چرایی تفقد سلیمان نبی علیه‌السلام از هدهد،^۴ متعهٔ حج،^۵ جواز دو شاهد در قتل و چهار شاهد در زنا^۶ و صدور حکم با یمین و شاهد؛^۷

– روایت کردن برخی اخبار از صادقین علیهم‌السلام.^۸

شاهد دیگر در بهره‌مندی مرجئه از صادقین علیهم‌السلام، سؤال مقاتل بن سلیمان دربارهٔ طول قد حضرت آدم و حوا علیهم‌السلام هنگام هبوط به زمین^۹ و نیز پرسش‌های دیگر مرجیان دربارهٔ موضوعاتی مانند کفر و ایمان،^{۱۰} ارث،^{۱۱} فرجام قیام

زید،^{۱۲} نماز به امامت قدری مذهبیان،^{۱۳} مجالست با افراد مورد اطمینان،^{۱۴} عود و طنبور^{۱۵} و دیگر موارد است.^{۱۶}

تعدد سؤالات مرجئه از امامین علیهم‌السلام و نقل روایت از ایشان، نشان از پذیرش مراتب علمی آن دو امام دارد. از این رو / ابوحنیفه گفت: «فقیه‌تر از جعفر بن محمد علیه‌السلام ندیدم»؛ و حضرت را عالم‌ترین مردم به اختلاف آرای مردم دانست^{۱۷} و

۱. محمدبن محمد بن نعمان مفید الامالی، ص ۲۲.

۲. حسینی استرآبادی، تأویل الآیات الظاهره، ج ۲، ص ۸۵۲

۳. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۳۳.

۴. همان، ج ۷، ص ۳۷۵.

۵. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵ ص ۴۴۹.

۶. همان، ج ۷، ص ۴۰۴.

۷. محمدبن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶ ص ۲۹۶.

۸. احمد پاکچی، «ابوحنیفه»، ج ۵، ص ۳۸۶، به نقل از: ر.ک: ابویوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری، الآثار، ص ۳۴، ۱۲۴؛ محمدبن محمود خوارزمی، جامع مسانید ابی حنیفه، ج ۱،

ص ۳۸۸؛ ج ۲، ص ۸۳.

۹. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸ ص ۲۳۳.

۱۰. محمدبن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۵ ص ۴۵۹.

۱۱. همان، ج ۹، ص ۳۱۰.

۱۲. سعید بن هبائله راوندی، الخراج و الجرائح، ج ۱، ص ۲۷۸.

۱۳. عبدالله بن عدی، الكامل فی ضغاء الرجال، ج ۲، ص ۴۱۹.

۱۴. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۹.

۱۵. محمدبن محمد بن نعمان مفید الاختصاص، ص ۹۰.

۱۶. ر.ک: محمدبن علی صدوق، الامالی، ص ۱۰۰ و ۱۰۱ و ۴۸۷ و ۴۸۶؛ همو، التوحید، ص ۳۱۷. بنا بر این اخبار، مقاتل بن سلیمان بدون واسطه از امام علیه‌السلام نقل کرده است.

۱۷. عبدالله بن عدی، الكامل، ج ۲، ص ۱۳۲.

افزود: «اگر او نبود، مردم مناسک حجشان را نمی دانستند»^۱ او در مواردی پس از آگاهی از نظرات امام علیه السلام، آن را می پذیرفت و از رأی فقهی خود بازمی گشت^۲ و در مواردی نیز که توان ارائه نظر فقهی نداشت، نظر فقهی امام را جویا می شد. برای مثال، او در برابر این مسئله که آیا «هیچ چیز» (لاشیء) می تواند در معاملات به عنوان بهای چیزی قرار گیرد، عاجز شد و کوشید نظر فقهی امام علیه السلام را دریابد.^۳ بنا بر گزارشی، ابوحنیفه پس از آنکه یکی از اهالی خراسان از پاسخ وی به سؤالش قانع نشد، با فرد پرسشگر به حج رفت و امام صادق علیه السلام را که از طواف فارغ شده بود، با عنوان «غایة الناس فلا احد بعده» به فرد خراسانی معرفی کرد تا سؤالش را از ایشان بپرسد و حضرت نیز پاسخی متفاوت با پاسخ ابوحنیفه به وی فرمود.^۴ همچنین ابوحنیفه در مواردی نیز به اصحاب ائمه اطهار علیهم السلام ارجاع می داد؛ چنان که از پاسخ به سؤال زنی درماند و او را به محمد بن مسلم ارجاع داد و محمد با اشاره به روایتی از امام باقر علیه السلام به وی پاسخ داد.^۵

توصیه امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام مبنی بر عدم تکذیب روایاتی که مرجئی و قدری و خارجی به ایشان نسبت می دهند نیز می تواند بر نقل روایات توسط این گروهها از حضرات دلالت کند؛^۶ اما به لحاظ واقعیت بیرونی، کسی از مرجیان یافت نشد که از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام روایت کرده باشد.

همچنین بنا بر روایتی، ابوحنیفه از حضرت درخواست حدیثی کرد تا آن را روایت کند. این درخواست شاهی بر جایگاه والای علمی امام علیه السلام نزد ابوحنیفه است. امام صادق علیه السلام نیز روایتی را به نقل از پدران پاکش از رسول اکرم صلی الله علیه و آله درباره فضایل اهل بیت علیهم السلام و شیعیان بیان فرمود که سبب گریه ابوحنیفه و اصحاب وی شد.^۷

چنان که اشاره شد، سیره ائمه علیهم السلام بر آن بود که پاسخگوی سؤالات مسلمانان از هر فرقه و مذهبی باشند و شواهدی وجود دارد که حضرات خواهان طرح پرسش از سوی دیگر مسلمانان بودند.^۸ البته در برخی موقعیتها به دلیل محدودیتهایی که از سوی حاکمان برای ائمه علیهم السلام مقرر شده بود، از پاسخ گویی خودداری می فرمودند. در یکی از سالها، امام صادق علیه السلام پس از اتمام عبادات خود در مسجد الحرام، متوجه حضور پرسشگرانه گروههایی از قدریه و معتزله و مرجئه شد و تلقی می شد که رهبر امامیه به گفت و گو با آنان خواهد نشست. در این موقعیت به دلیل فشارها و تنگناهایی که حکومت برای حضرت ایجاد کرده بود، گفت و گو انجام نشد؛ زیرا موجبات جلب نظر و

۱. ر. ک: محمد بن علی صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۱۹.

۲. ر. ک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۹ و ۶۳؛ محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۴۰۷ و ۴۰۸.

۳. محمد بن محمد بن نعمان مفید الاختصاص، ص ۱۹۰.

۴. محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

۵. محمد بن محمد بن نعمان مفید الاختصاص، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.

۶. «أَتَاكُمْ بِهِ مَرْجُئٌ... يُسْئَلُهُ الْبَنَاءُ» (احمد بن محمد برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۳۱؛ محمد بن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۹۵).

۷. محمد بن محمد بن نعمان مفید الاختصاص، ص ۱۹۰.

۸. ر. ک: عبدالله بن عدی، الكامل فی صفاء الرجال، ج ۲، ص ۱۳۲؛ یوسف بن عبدالرحمان مزی، تهذیب الکمال، ج ۵، ص ۷۹.

حساسیت بیشتر مأموران حکومت را به دنبال داشت؛ لذا حضرت خطاب به آنها فرمودند: «كفوا انفسكم عنى ولأ تَوَدُّونى وَتَعْرِضُونى لِلسُّلْطَانِ».^۱

۱-۲. واگرایی

مواجهه فکری واگرایانه به معنای رویارویی با هدف پراکندگی و دور کردن از پیکره مجموعه، بیانگر نوعی تنش در روابط دوطرفه است. این نوع مواجهه از سوی امامین صادقین علیهما السلام بیشتر در رد و ابطال آرای مرجئه و با نگاه طرد آنان از جامعه و هشدار به شیعیان صورت گرفته و خود را بیشتر در شکل مناظره و استدلال در مسائل متعددی، به شرح ذیل، نشان داده است.

۱-۲-۱. مناظره

مناظره در دوران صادقین علیهما السلام ابزاری برای اثبات حقانیت فرقه‌ها و رد باورهای دیگران بود. هدایت پیروان فرق دیگر، همواره در دستور کار ائمه علیهم السلام و اصحاب آنان بود و ایشان شیعیان خود را در انجام این امر تشویق می‌فرمودند. امام صادق علیه السلام برای شیعیانی که ایشان را نزد مردم محبوب کنند یا دوستی مردم را به طرف خود بکشانند، طلب رحمت فرموده‌اند^۲ و در بیانی به مؤمن الطاق فرمودند: «با فرقه‌های دیگر مناظره کنید و هدایتی را که بر آن هستیید و ضلالت آنها را برایشان بیان نمایید و با آنان درباره امام علی علیه السلام مباحله کنید».^۳ فرمان به مناظره و مباحله در اینجا نهی از دعوت دیگران به ائمه علیهم السلام نیست؛ زیرا نهی از دعوت می‌تواند ناظر به افراد بی‌صلاحیت یا موقعیت‌ها و مکان‌های خطرآفرین باشد یا نهی از مباحله و مخاصمه برای هدایت دیگران است.^۴

صادقین علیهم السلام در موارد متعدد، حتی چگونگی مناظره و مباحثه با بزرگان دیگر فرق را به اصحاب خویش می‌آموختند و توصیه‌هایی در این باره به آنان می‌کردند. ایشان مناظرات اصحاب خود با پیروان فرق را بررسی و آن را تأیید یا نواقص و اشکالات آن را گوشزد می‌فرمودند.^۵ در منابع روایی، مناظرات متعددی از سوی امامی‌مذهبان با ابوحنیفه، به‌ویژه در موضوعات اعتقادی و فقهی، نقل شده است. برخی گفت‌وگوها و مناظرات درباره قیاس و نهی از آن، نکاح متعه، سه طلاق در یک مجلس، و شکار توسط شخص مُحَرَّم، انجام گرفته است.^۶

۱. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸ ص ۲۷۰.

۲. ر. ک: محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲ ص ۲۲۳؛ ج ۸ ص ۲۲۹.

۳. محمدبن محمدبن نعمان مفید، الحکایات، ص ۷۵.

۴. ر. ک: احمدبن محمد برقی، المحاسن، ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۰.

۵. ر. ک: ملاصالح مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۵ ص ۶۸.

۶. برای نمونه، ر. ک: محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱ ص ۲۳۷؛ محمدبن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲ ص ۲۲۲ و ۴۳۰.

۷. ر. ک: محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱ ص ۵۸؛ ج ۵ ص ۴۵۰؛ محمدبن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۱ ص ۹۹؛ محمدبن نعمان مفید، الاختصاص، ص ۱۰۹-۱۱۱؛

نعمان‌بن محمد قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷.

برخی دیگر از مناظرات نیز در موضوعات کلامی بود؛ برای نمونه می‌توان به سخنان فَضَّال بن حسن کوفی با ابوحنیفه اشاره کرد که با هدف شرمساری ابوحنیفه و درباره فضیلت بودن یا نبودن دفن دو خلیفه نخست در کنار مرقد رسول اکرم ﷺ انجام شد.^۱ همچنین مناظره مؤمن الطاق با ابوحنیفه در مسجد کوفه با حضور جمعی از مرجئه،^۲ نمونه دیگری است که ابوحنیفه در هر دو مناظره شکست خورد و پس از آگاهی از شیعه بودن فضال، وی را «رافضی خبیث» خواند و دستور داد وی را از آن محوطه دور کنند. درخصوص مناظره دوم نیز باید خاطر نشان کرد که مؤمن الطاق از چنان جایگاهی نزد ابوحنیفه برخوردار بود، که وی او را «رأس الشیعه» معرفی کرد و در پایان مناظره به وی گفت: «هیچ مناظره کننده‌ای قدرت ایستادگی و مقاومت در برابر تو را ندارد».

همچنین مؤمن الطاق برای ابوحنیفه استدلال کرد که خلیفه دوم به احکام فقهی آگاهی ندارد^۳ و در پاسخ به سؤال ابوحنیفه از روای حدیث ردالشمس، که در آن به فضیلتی برای حضرت امیر ﷺ اشاره شده است، به جمله‌ای کوتاه و جدلی اکتفا کرد و گفت: «از کسی غیر از آن کسی که تو روایت "یا ساریه الجبل" را از وی نقل کرده‌ای».^۴ این عبارت بیان ظهور کرامت از خلیفه دوم را رد می‌کرد.

مؤمن الطاق مناظرات خود را با ابوحنیفه و دیگر مرجیان با عنوان «مجالسه مع ابوحنیفه و المرجئه» در کتابی گرد آورده و به گفته نجاشی، او با ابوحنیفه داستان‌های زیادی دارد^۵ که نشان از تعدد مناظرات وی با ابوحنیفه است. در ادامه، توضیحات بیشتری درباره مؤمن الطاق خواهد آمد.

گفت‌وگویی نیز بین ابوحنیفه و هیثم بن حبیب صیرفی درباره حدیث غدیر نقل شده است. این گفت‌وگو با سخن درباره حضرت امیر ﷺ شروع شده و با سخن درباره حدیث غدیر خاتمه یافته است. ابوحنیفه در بخشی از این گفت‌وگو به نهی کردن یارانش از نقل حدیث غدیر اشاره دارد و هیثم در مقابل وی، با چهره دگرگون شده به اثبات آن حدیث و رد توجیه ابوحنیفه در عدم نقل این روایت پرداخته است.^۶

۲-۱-۲. انحراف‌ستیزی

کثرت روایات نقل شده از ائمه علیهم‌السلام درباره مسئله ایمان،^۷ به نوعی بیانگر شدت فعالیت مرجئه و ترویج باورهایشان از یک سو و احتمال اثرپذیری شیعیان از سوی دیگر است. حضرات با تبیین مسئله ایمان و قلمرو

۱. محمدبن محمدبن نعمان مفید الفصول المختاره، ص ۷۴.

۲. شمس‌الدین ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۱، ص ۱۸۲.

۳. محمدبن محمدبن نعمان مفید الاختصاص، ص ۱۱۰.

۴. اسماعیل بن عمر ابن کثیر، البداية و النهایه، ج ۶ ص ۹۳؛ احمدبن علی ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۵ ص ۳۰۱.

۵. احمدبن علی نجاشی، رجال التجاشی، ص ۳۲۶.

۶. محمدبن محمدبن نعمان مفید الامالی، ص ۲۶. برای بررسی سخن ابوحنیفه درباره غدیر، رک: حسین حسینیان مقدم، بازدارندگی فرهنگ ارجاء از نشر حدیث غدیر با تکیه بر خبری از

ابوحنیفه، ص ۲۱-۳۲.

۷. برای نمونه، رک: محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۵-۴۵.

آن، به آگاهی بخشی پرداختند و شیعیان را از خطر احتمالی انحراف بازداشتند. بنا بر روایتی، مردی از امام صادق علیه السلام درباره تعریف مرجئه از ایمان و کفر پرسید و گفت: مرجئه چنین احتجاج می‌کند: «همان‌گونه که کسی که ما او را کافر می‌دانیم، نزد خدا هم کافر است، پس مؤمن هم با اقرار به ایمان، نزد خدا مؤمن است». حضرت این برابرماری را با این استدلال رد کرد: کفر فقط اقرار بنده به این است که خدایی نیست و پس از این اقرار، از او دلیل نمی‌خواهند؛ اما ایمان ادعایی است که جز با دلیل ثابت نمی‌شود و دلیل مؤمن عمل و نیت اوست. کافر بودن، به نیت، قول یا عمل ثابت می‌شود؛ ولی احکام، طبق گفتار کردار جاری می‌شود. از این رو چه بسا مؤمنین به ایمان شخصی شهادت دهند و احکام مؤمنین را بر او جاری کنند، در حالی که نزد خدا کافر یا مؤمن است.^۱

بنا بر نقلی، ابوحمزه خدمت امام صادق علیه السلام رسید و در زمینه مناظره و بحث و گفت‌وگوی مرجئه با شیعیان درباره آیه ۴۴-۴۷ سوره «مائد» و تفسیر و شأن نزول این آیات از نظر آنان، سخن گفت و حضرت به تفسیر و شأن نزول صحیح آنها پرداخت.^۲ در روایات متعدد دیگری نیز به معنای صحیح ایمان و نقش عمل در آن اشاره شده است که این امر می‌تواند نشان‌دهنده تأثیرگذاری مرجئه و ایجاد پرسش و شبهه برای شیعیان باشد.^۳

۲. مواجهه اجتماعی

مواجهه اجتماعی نوعی رویارویی با مخالف در عرصه روابط اجتماعی با نمود هم‌گرایی و واگرایی ناظر به عملکردهاست که از سوی امامین صادقین علیهم السلام و اصحاب ایشان در خصوص مرجئه انجام گرفته است؛ گرچه مسائل فکری در چرایی و چگونگی این نوع مواجهه تأثیر داشته باشد.

۲-۱. هم‌گرایی

پیش‌تر اشاره شد که کوفه در عصر صادقین علیهم السلام مرکز امامیان بود و در آن، مرجئه، خوارج و اهل حدیث نیز فعال بودند. ابوحنیفه فقیه شناخته‌شده عراق با گرایش ارجا پیروانی داشت که از سایر مناطق برای فراگیری علم نزد وی می‌آمدند و بخش قابل توجهی از جمعیت عراق را به خود اختصاص می‌دادند.^۴ از این رو طبیعی بود که فرقه‌ها با یکدیگر روابط اجتماعی داشته باشند. دستورهای ائمه علیهم السلام به حضور شیعیان در نماز جماعت غیرامامیه، تشییع جنازه،

۱. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۰.

۲. ثابت‌بن دینار ابوحمزه ثمالی، تفسیر القرآن الکریم، ص ۶۵.

۳. ر. ک: محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۳۳ و ۳۸ و ۲۸۴ و ۲۸۵.

۴. وجود شادگردانی از سرزمین‌های مختلف، مانند بلخ و خراسان در درس ابوحنیفه نشان از گستره نفوذ فکری وی و عاملی برای گسترش فقه او در زمان حیات وی و پس از آن، در نقاط دور و نزدیک بود (ر. ک: احمد پاکتچی، «ابوحنیفه»، ج ۵). در گزارشی به املائی فقه و حدیث توسط ابوحنیفه برای جمع انبوهی از افراد اشاره شده است (ر. ک: محمدبن محمدبن نعمان مفید الفصول المختاره، ص ۹۴؛ احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۳۹).

عیادت بیماران،^۱ مدارا و نیکو سخن گفتن و معاشرت با آنان با آداب خودشان،^۲ بر راهبرد ائمه علیهم السلام به تعامل با غیر امامیه و عدم انزوا از دیگر مسلمانان دلالت دارد.

شواهد متعددی از روابط اجتماعی امامیه و مرجئه، بهرغم اختلافات اصولی در زمینه باورها، حکایت دارد. از باب نمونه می‌توان به همراهی برخی امامی‌مذهبان با پیروان مرجئه در سفر حج اشاره کرد؛ مانند همراهی تئویرین ابی‌فاخته با مرجیان؛^۳ همراهی زنی از شیعیان به نام ام سلمه با زنی از مرجئه برای انجام فریضه حج؛^۴ همراهی و پیاده‌روی مؤمن الطاق با بوحنیفه در شهر^۵ و بشیر تبال با قومی از مرجئه در راه کوفه به مدینه؛^۶ غذا خوردن امام صادق علیه السلام با بوحنیفه؛^۷ ورود بوحنیفه بر محمد بن نوفل صیرفی و هیثم بن حبیب صیرفی که هر دو کوفی و از اصحاب امام صادق علیه السلام بودند و سخن گفتن با آن دو نفر درباره امام علی؛^۸ ورود حریر بر بوحنیفه و گفت‌وگو با وی درباره برخی مسائل فقهی.^۹

این ارتباط مسالمت‌آمیز، در دستورهای صادقین علیهم السلام به اصحابشان به صورت صریح دیده می‌شود؛ برای نمونه، امام باقر علیه السلام در پاسخ به سؤال صامت تباع هروی درباره مرجئه فرمود: از بیماران آنان عیادت کن و در تشییع جنازه آنان شرکت کن.^{۱۰} حضرت به ابوثمامه که قصد سکونت در مکه را داشت و از سویی به فردی از مرجئه بدهکار بود، امر فرمودند تا به سویی طلبکار بازگردد و دینش را ادا کند؛ و در ادامه به وی یادآور شدند که مؤمن خیانت نمی‌کند.^{۱۱}

از سویی دیگر، مرجئه نیز در مواردی این گونه روابط را با امامی‌مذهبان دنبال می‌کردند؛ چنان‌که بنا بر نقلی، بوحنیفه و ابن ابی‌لیلی و ابن شبرمه به عیادت سلیمان بن مهران اعمش که مدتی بیمار بود، رفتند و از وی احوال‌پرسی کرده، برای وی طلب عافیت کردند.^{۱۲}

۱. برای نمونه، رک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۶۵؛ محمد بن علی صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۸۳.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۲؛ محمد بن محمد بن نعمان مفید الامالی، ص ۲۸.

۳. محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۴۸۵.

۴. محمد بن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۳۰۳.

۵. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۴۹.

۶. محمد بن ابراهیم نعمانی، الغیبه، ص ۲۹۳.

۷. محمد بن علی کراجکی، کنزالفوائد، ج ۲، ص ۳۶.

۸. محمد بن محمد بن نعمان مفید الامالی، ص ۲۶.

۹. محمد بن محمد بن نعمان مفید الاختصاص، ص ۲۰۶ و ۲۰۷؛ محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۶۸۱.

۱۰. علی حسینی استرآبادی، تأویل آیات الظاهره، ج ۲، ص ۵۱۷ و دیگران از او.

۱۱. محمد بن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۲۱۸.

۱۲. محمد بن حسن طوسی، الامالی، ص ۶۲۸.

۲-۲. واگرایی

انحراف مرجئه، از آنجاکه می‌توانست تأثیر بدی بر پیکره جامعه اسلامی و شیعیان داشته باشد، واگرایی امامین صادقین و حتی برخی اصحاب را در روابط اجتماعی با آنان به دنبال داشت. این نوع از مواجهه، با هدف تحریم و انزوای فکری آنان و سالم‌سازی جامعه، به شرح ذیل، درخور توجه است.

۲-۲-۱. نکوهش مرجئه

صادقین علاوه بر رد انحرافات مرجئه و تبیین صحیح معارف دینی، پیروان خود را از هم‌نشینی با مرجئه منع کرده،^۱ با مذمت و لعن آنها شیعیان را از شدت انحراف این فرقه آگاه می‌کردند و درواقع هشدار می‌دادند و می‌کوشیدند تا شیعیان به دام آنان گرفتار نشوند.

بنا بر روایت سدید صیرفی، امام باقر علیه السلام / بوحنیفه و سفیان ثوری را مانع دین خدا و هدایت‌نیافته اعلام کرد و افزود: اگر اینان در خانه می‌نشستند و مردم پس از جست‌وجو کسی را نمی‌یافتند که آنان را از خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله اطلاع دهد، نزد ما می‌آمدند و ما آنان را از خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله خبر می‌دادیم.^۲ آن حضرت همچنین مرجئه را به یهود تشبیه کرد^۳ و آیه «الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ» را بر آنان تطبیق نمود^۴ و از استغفار برای آنان بعد از مرگشان به این دلیل نهی فرمود؛ چراکه «وقتی اسم ما پیش آنان برده می‌شود، در دل متفردند؛ ولی زمانی که دیگران را یاد می‌کنند، شادمان هستند».^۵ امام باقر علیه السلام مرجئه را به این دلیل لعن کرد که دشمنان اهل بیت علیهم السلام در دنیا و آخرت هستند.^۶

امام صادق علیه السلام نیز مرجئه را دو بار لعن کرد و دلیل آورد که آنان معتقد به ایمان قاتلان و محاربان ما هستند (جداسازی عمل از ایمان) و از این رو دامنه‌شان تا قیامت به خون ما آلوده است.^۷ بنا بر خبری دیگر، حضرت آنان را بر دین کسانی دانست که به فرعون کمک کردند و گفتند: «أَرْجِهْ وَ أَحَاهُ وَ أَرْسَلُ فِي الْمَدَائِنِ خَاشِرِينَ».^۸ نگارش رساله‌ای جدلی برضد مرجئه، منسوب به زیدبن علی علیه السلام را نیز می‌توان همسو با نفی انحرافات مرجئه

۱. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۱۰.

۲. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۹۲.

۳. محمدبن علی صدوق، ثواب الاعمال، ص ۲۱۳.

۴. علی حسینی استرآبادی، تأویل الآیات الظاهره، ج ۲، ص ۸۲۹ و دیگران از او.

۵. همان، ص ۵۱۷ و دیگران از او.

۶. احمدبن محمد برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۳۵۳.

۷. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۰۹.

۸. محمدبن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۴. محتوای آیه، سخن اشراف به فرعون است که تصمیم درباره موسی علیه السلام و برادرش را به تأخیر بینداز تا ساحران کارشان را

ارزیابی کرد^۱ و این موضع گیری منافاتی با حمایت/بوحنیفه از قیام زید ندارد؛ زیرا هر دو در قیام برضد حاکم ستمگر همسو بودند. سید حمیری پس از ورود به کوفه، از محمد بن سهل درباره سراینده شعری با محتوای صحت اعتقاد به ارجا پرسید و پس از آنکه برایش روشن شد *مُحارب بن دثار* شاعر آن است، وی را سب کرد.^۲

توبیخ‌ها و مذمت‌های متعدد صادقین علیهم‌السلام درباره مرجئه در مقایسه با مذمت دیگر فرق، از تعداد و شدت بیشتری برخوردار است که یکی از دلایل آن، انحرافات جدی آنها در اعتقاد به جدایی عمل از ایمان و مؤمن پنداشتن دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام است و این می‌توانست مفاسد فردی و اجتماعی و کم‌رنگ شدن پایبندی به احکام و دستورهای الهی را در میان مسلمانان به دنبال داشته باشد و به‌نوعی به رواج اباحه‌گری بینجامد.

همچنین، گرچه/بوحنیفه مانند استادش *حَمَاد* امام علی علیه‌السلام را در جنگ‌ها برحق می‌دانست،^۳ ولی همسو با سایر مرجئه، از نقل روایات فضایل حضرت ناخشنود بود؛ چنان‌که این ادعا در عیادت وی از *اعمش* به‌روشنی قابل استفاده است. /بوحنیفه از *اعمش* تقاضا کرد تا از نقل برخی احادیث درباره امام علی علیه‌السلام، از جمله روایت «انا قسیم النار» خودداری کند. *اعمش* واکنش شدید نشان داد و وی را یهودی خطاب کرد.^۴ *ابومعویه* از شاگردان *اعمش* نیز وی را از نقل این گونه احادیث نهی کرد.^۵ *اعمش* حضور مرجئه را در مسجد مانع نقل فضایل امام علی علیه‌السلام دانست و سخن گفتن در این باره را منوط به خارج کردن آنان از مسجد کرد.^۶ به‌نظر می‌رسد که *اعمش* احادیث زیادی را درباره فضایل حضرت امیر علیه‌السلام نقل می‌کرد؛ تا جایی که سید حمیری نزد وی آمد و این فضایل را نوشت و طبق محتوای آن شعر سرود.^۷

از سویی، چنان‌که گذشت، مرجئه در شهرهای مختلف، از جمله کوفه، پیروان قابل توجهی داشتند. به اعتقاد *فان اس*، مرجئه در کوفه حرف اول را می‌زد و اندیشه آنان دست کم تا نیمه نخست سده دوم بر طبقات بالای جامعه حکم فرما بود و شیعه تنها مخالف جدی آنان بود.^۸ همان‌طور که اشاره شد، سوالات متعدد شیعیان از صادقین علیهم‌السلام درباره مسئله «ایمان» را می‌توان شاهدهی بر شدت فعالیت و تأثیر گذاری مرجئه بر شیعیان بخصوص در کوفه دانست.^۹

۱. موجود در نسخ خطی برلین، (Baerlin.glaser 116 (= ahlwardt 10265)، به نقل از یوزف فان اس، کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری، ص ۳۸۲.

۲. رک: علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج ۷، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

۳. محمد بن حسن طوسی، تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۱۳۴؛ عمر بن احمد ابن عدیه، بغیة الطالب فی تاریخ حلب، ج ۱، ص ۲۵۴.

۴. محمد بن حسن طوسی، الامالی، ص ۶۲۸.

۵. یعقوب بن سفیان فسوی، المعرفة و التاريخ، ج ۲، ص ۷۶۴.

۶. همان.

۷. علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج ۷، ص ۱۸۶ و ۱۸۷.

۸. یوزف فان اس، کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری، ص ۳۱۵. همو در جای دیگر مرجئه را به مدت طولانی در کوفه، قوی‌ترین جبهه مخالف شیعه می‌داند (رک: همان،

ص ۲۰۸ و ۲۰۹).

۹. ر. ک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۴، ۲۷، ۳۲، ۳۸.

همچنین تأکید امام صادق علیه السلام بر بالا بردن سطح معرفتی فرزندان قبل از تأثیرگذاری مرجئه، علاوه بر هشدار درباره خطری که اندیشه ارجا دارد، نشان دیگری است از گستردگی فعالیت‌های این فرقه و تبلیغ این اندیشه از سوی سران آن و پذیرش این اندیشه در میان بخش قابل توجهی از جامعه.^۱

از این رو اخبار متعدد در زمینه نکوهش سران و پیروان مرجئه را می‌توان به‌منظور آگاهی بخشی شیعیان از شدت انحراف مرجئه، ایجاد تنفر از آنان و پیشگیری از تمایل شیعیان به این فرقه ارزیابی کرد.

۲-۲-۲. توصیه به دوری از ازدواج با آنان

ازدواج یکی از عرصه‌های مناسبات اجتماعی در میان مردم به‌شمار می‌رود. از آنجاکه بخش بزرگی از جامعه آن دوران را غیر شیعیان تشکیل می‌دادند و شیعیان با آنان در حوزه عقاید و فقه اختلاف اساسی داشتند، جواز ازدواج با آنان مورد پرسش شیعیان قرار می‌گرفت؛^۲ چنان‌که بنا بر روایتی، زراره درباره ازدواج با مرجئه و خوارج از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند و حضرت نیز در پاسخ، به دوری از این ازدواج توصیه فرمودند.^۳

۲-۲-۳. گمراه‌خوانی و تبیین عدم صلاحیت علمی

یکی دیگر از اقدامات امام صادق علیه السلام در دایره تعامل با مرجئه، پاسخ‌گویی قاطع و توبیخ مهتران آنان بود، که شواهد ذیل بیانگر آن است. تبیین عدم شایستگی/بوحنیفه برای مرجعیت علمی و بیان جایگاه والای خویش، نمونه‌ای از این برخورد هاست. /بوحنیفه عصایی در دست امام صادق علیه السلام دید و از علت به‌دست گرفتن آن پرسید. حضرت فرمود: این عصای رسول الله صلی الله علیه و آله است و به آن تبرک می‌جویم. /بوحنیفه گفت: اگر می‌دانستم، (به احترام) می‌ایستادم و آن را می‌بوسیدم. امام علیه السلام فرمود: می‌دانی که مو و پوست من از رسول خداست و آن را نبوسیدی. /بوحنیفه خواست دستان حضرت را ببوسد؛ ولی امام علیه السلام دست خود را کشید و داخل منزل شد.^۴

مطابق خبری، /بوحنیفه به منزل امام صادق علیه السلام آمد؛ سلام کرد و اجازه نشستن خواست. حضرت جواب داد و مشغول صحبت با اصحاب شد و به درخواست اجازه مکرر وی توجه نکرد. او بدون اجازه نشست و آنگاه حضرت فرمود: /بوحنیفه کجاست؟ وقتی او را معرفی کردند، فرمود: «آیا تو فقیه اهل عراقی؟ به چه استنادی فتوا می‌دهی؟»

۱. ر. ک: همان، ج ۶ ص ۴۷. محمدبن علی صدوق، الخصال، ص ۶۱۴.

۲. برای نمونه، ر. ک: احمدبن محمد اشعری قمی، النوادر، ص ۱۳۰؛ محمدبن یعقوب کلینی، کافی، ج ۲، ص ۴۰۲.

۳. قلت لابی عبدالله علیه السلام: أتزوج بمرجئة أو حروریة؟ قال: لا، عليك بالبله من النساء، قال زرارة فقلت: والله ما هي إلا مؤمنة أو كافرة فقال ابوعبدالله علیه السلام: وأین أهل تئوی الله عزوجل قول الله عزوجل اصدق من قولك: «إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا یستظیون حیلة ولا یتهدون سیلا» (محمدبن یعقوب کلینی، کافی، ج ۵، ص ۳۴۸)؛ البته برای استفاده حکم از این نهی، باید منابع فقهی مورد مطالعه قرار گیرد؛ که این امر خارج از قلمرو تحقیق است (ر. ک: حسن بن یوسف حلی، تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۶۰۵؛ یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، ج

۲۴، ص ۵۵-۵۸؛ سیدعلی طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۵۱؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۹۹).

۴. نعمان بن محمد قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۹۵.

آیا قرآن را آن گونه که شایسته است و نیز ناسخ و منسوخ آن را می‌شناسی؟ خداوند این علم را جز نزد کسانی که قرآن را بر آنان نازل کرد و نیز نزد فرزندان پیامبر ﷺ، قرار نداد و دانش حرفی از آن را به تو عطا نکرد». حضرت در ادامه برای ابطال ادعای وی سؤالاتی را در زمینه تفسیر برخی آیات قرآن و چند مسئله فقهی پرسید، که ابوحنیفه از پاسخ به آنها عاجز ماند. او سر مبارک امام ﷺ را بوسید و در حال خروج گفت: «او داناترین مردم است؛ درحالی که وی را نزد هیچ عالمی ندیده‌ایم».^۱ بدین ترتیب حضرت به وی فهماند که صلاحیت افتا ندارد.

بنا بر روایت دیگری، ابن قیس ماصر، عمرو بن ذر و ابوحنیفه نزد امام باقر ﷺ آمدند. ابن قیس خطاب به حضرت گفت: ما اهل دعوت و ملتمان را به واسطه گناه کردن، از دایره ایمان خارج نمی‌کنیم. حضرت در پاسخ با اشاره به کلام رسول خدا ﷺ فرمود: زانی و سارق در حال ایمان زنا و سرقت نمی‌کنند؛ پس تو و اصحابت به هر سویی که می‌خواهید بروید.^۲ این روایت به روشنی بر اعتقاد این افراد به ارجا و نقش نداشتن عمل در ایمان اشاره دارد. حضرت با استناد به فرموده رسول خدا ﷺ، اعتقاد آنان را رد فرمود و جمله پایانی حضرت گویای آن است که آنها بر باور غلط خود مصمم بودند و قصد اصلاح نداشتند.

همچنین گزارش‌های متعددی به گمراه‌خوانی مرجئه از سوی برخی امامیان اشاره دارد. ابوحنیفه با مؤمن الطاق قدم می‌زد که فردی ندا داد: کودک گمشده‌ای را ندیدید؟ مؤمن الطاق گفت: کودک ضال را ندیدم؛ ولی اگر شیخ ضال را اراده کرده‌ای، این مرد را تحویل بگیر.^۳ بر پایه خبر دیگری، ابوحنیفه پس از شهادت امام صادق ﷺ به مؤمن الطاق گفت: امام تو از دنیا رفت و مؤمن الطاق در جواب گفت: امام تو (ابلیس) از مهلت داده‌شدگان تا روز قیامت است.^۴

ابوحنیفه از مؤمن الطاق سؤال کرد: آیا شما به رجعت اعتقاد دارید؟ مؤمن الطاق جواب مثبت داد. ابوحنیفه گفت: هزار درهم به من عطا کن تا در زمان رجعت هزار دینار به تو بدهم. مؤمن الطاق پاسخ داد: ضامنی بیاور که در آن زمان به صورت انسان و نه به صورت خوک باشد.^۵ بر پایه خبر دیگری، ابوحنیفه گفت: از شیعیان به من خبر رسیده است که شما دست چپ مرده را می‌شکنید تا نامه اعمال به دست راستش داده شود. مؤمن الطاق گفت: بر ما دروغ بسته‌اند؛ ولی از شما مرجئه به ما خبر رسیده است که وقتی یکی از شما می‌میرد، قیفی در پشت او قرار می‌دهید و

۱. محمد بن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۸۹.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۸۵. عبارت «اطن معهما ابوحنیفه» اشاره به حضور احتمالی وی دارد و در هر صورت از افراد نام‌برده در این خبر در برخی منابع به مرجئی یاد شده است (ر.ک: شمس‌الدین ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۶ ص ۳۸۶؛ عبدالله بن مسلم ابن‌قیطیبه دینوری، المعارف، ج ۶۲۵). در گزارش دیگری که شیخ مفید در امالی آورده است به حضور ابوحنیفه تصریح شده و البته در آن روایت از حضرت در مورد ایمان سؤال می‌شود و در پاسخ، جمله ابتدایی در روایت مذکور در کتاب کافی نیز آمده است و البته گزارش شیخ مفید طولانی‌تر است (ر.ک: محمد بن محمد بن نعمان مفید، الامالی، ص ۲۲).

۳. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۴۹.

۴. محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۱۰؛ محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل ابی‌طالب، ج ۳، ص ۳۹۷.

۵. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۴۸.

آب می‌ریزد تا در روز قیامت دچار عطش نشود. /بوحیثیه گفت: بر ما و شما دروغ بسته‌اند.^۱ طبق نقلی دیگر، /بوحیثیه از مؤمن‌الطایق پرسید: چرا علی علیه السلام بعد از وفات رسول خدا ﷺ حق خود را طلب نکرد؟ مؤمن‌الطایق پاسخ داد: «ترسید که او را جن بکشد؛ همان‌گونه که سعد بن عباده را به تیر معیره بن شعبه کشتند».^۲

در مقام بررسی دلیل چنین مواجهه‌ای از سوی برخی شیعیان، به نظر می‌رسد که رفتار برخی مخالفان سبب واکنش امامیه شده است. سران این فرقه در مواردی فراوان، نه تنها در برابر سخنان استدلالی ائمه علیهم السلام لجاجت می‌کردند و آنها را نمی‌پذیرفتند، بلکه تلاش می‌کردند آن حضرات و شیعیان را در برابر دیگران یا خلفا کوچک و تحقیر کنند؛ چنان که مطابق نقلی، منصور به منظور کاهش تأثیر و محبوبیت امام صادق علیه السلام، از /بوحیثیه خواست که سؤالات سختی را از حضرت بپرسد. او چهل سؤال از امام علیه السلام در حضور منصور پرسید و حضرت آنها را بنا بر رأی /بوحیثیه و اهل مدینه و دیدگاه اهل بیت علیه السلام پاسخ داد. /بوحیثیه در واکنش به این جواب‌ها گفت: آیا اهل علم مردم، اهل علم آنها به اختلاف آرای مردم نیست؟^۳

بر پایه این خبر، /بوحیثیه برای پایین آوردن منزلت امام علیه السلام حاضر شد با حاکم وقت همکاری و با حضرت مناظره کند. سند دیگری از قرن ششم، این هدف /بوحیثیه را آشکار می‌کند. امام علیه السلام نزد منصور بود که /بوحیثیه به اصحابش گفت: «نزد امام رافضیان برویم و سؤالاتی بپرسیم تا حیران و مبهوت شود». همین که نزد امام علیه السلام رسیدند، حضرت سوگندشان داد تا در جواب پرسش‌های ایشان راست بگویند؛ سپس فرمود: آیا تو به اصحاب نگفتی که نزد امام رافضیان برویم و وی را مات و مبهوت کنیم؟» /بوحیثیه پاسخ مثبت داد و آنگاه امام علیه السلام از وی خواست تا سؤالاتش را بپرسد.^۴ دور از ذهن نیست که این خبر برگرفته از خبر پیشین باشد که /بوحیثیه به درخواست منصور چنین کاری کرده است.

این اخبار در کنار حمایت وی از قیام‌های شیعی، گویا بیانگر تضاد رفتاری /بوحیثیه باشد؛ اما تحلیل مناسبات مرجئه با ائمه علیهم السلام نشان می‌دهد که او به اعتبار پیروی از مکتب خلفا و گرایش به ارجا، رویاروی امام صادق علیه السلام بود؛ و از سوی دیگر مخالفت سیاسی او با حاکمان عصر خود سبب می‌شد تا از اقدام براندازانه برخی شیعیان حمایت کند.

در چنین شرایطی، ائمه علیهم السلام و برخی شیعیان گمراهی سران این فرقه را بدون توهین صریحی تذکر داده یا به کنایه پاسخ گفته‌اند.^۵

۱. محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۳۳۴.

۲. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۴۸.

۳. محمد بن علی ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۳۷۸.

۴. همان، ص ۳۵۴.

۵. برای نمونه، رک: احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۴۹.

چنان که گذشت، این نوع برخورد، از سوی برخی مرجعین و به‌ویژه/بوحیثیه صادر می‌شد. او به‌رغم اعتراف به جایگاه علمی امامین صادقین (ع) و دریافت پاسخ از ایشان و ناتوانی در مناظرات، خود را اعلم از آنان می‌دانست؛ زیرا معتقد بود که امام صادق (ع) صُحُفِ است؛ به این معنا که علم خود را از استاد نگرفته؛ ولی او دانش خود را از اساتید گرفته است. البته امام (ع) پس از دریافت این سخن از/بوحیثیه خندید و فرمود: «اما در مورد قول وی که من صُحُفِ هستم، راست گفته است. من صحف پدرانم ابراهیم و موسی (ع) را خوانده‌ام.»^۱ به‌گفته مخالفان/بوحیثیه، او خودبرتربینی علمی داشت؛ به‌گونه‌ای که ادعا می‌کرد اگر رسول خدا (ص) زنده بود، از قولش اخذ می‌کرد و از آرای قیاسی وی بهره می‌برد.^۲

/بوحیثیه پس از درگذشت حماد بن ابی‌سلیمان (م ۱۲۰ق)، به‌عنوان برجسته‌ترین شاگرد حلقه او مرجع صدور فتوا و تدریس فقه در کوفه شد و جایگاه اجتماعی ویژه‌ای یافت.^۳ بنا بر اخبار شیعه و سنی، وی فقیه و مفتی عراق بود و این‌گونه برخورد با شیعیان را می‌توان در جهت بالا نشان دادن جایگاه علمی‌اش ارزیابی کرد. البته همان‌طور که در شواهد این بخش مشاهده شد، امام (ع) با سخن و رفتار مناسب تلاش فرمود تا عدم شایستگی وی را برای مرجعیت علمی مسلمانان یادآور شود.

گزارش‌های دیگری نیز بر این ادعا تأکید دارند که هدف/بوحیثیه ضربه زدن به جایگاه علمی و معنوی امام (ع) بوده است. بنا بر روایتی، او خطاب به امام صادق (ع) گفت: مردم از شما در شگفت شدند که برای خریدن شتر قربانی، آن‌همه چانه زدی. حضرت فرمود: «خدا راضی نیست که من در مال خود فریب بخورم.» /بوحیثیه با سوگند، سخن امام (ع) را پذیرفت و گفت: چیزی نگفتیم، مگر اینکه چنان راه جواب را برای ما بستی که راه فرار نداشتیم.»^۴

همچنین سؤالات او از امام کاظم (ع) در سنین کودکی، با هدف خجل ساختن ایشان بود، که پاسخ‌های شایسته حضرت^۵ او را شرمنده کرد. بنا بر خبری،/بوحیثیه پس از طرح پرسشی از امام صادق (ع) و شنیدن پاسخ آن حضرت، خندید و گفت: «بر تو پیروز شدم»؛ سپس با طرح سؤالی به پاسخ امام (ع) اشکال کرد که حضرت پاسخ وی را داد.^۶ این روایات به‌روشنی بیانگر آن است که گاهی طرح سؤالات از سوی/بوحیثیه با هدف پیروزی و غلبه بر امام (ع) و ناتوان نشان دادن حضرت انجام گرفته و پاسخ امام (ع) او را شرمسار کرده است.

۱. محمدبن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۸۹.

۲. ر. ک: عبدالله ابن‌عدی، الکامل، ج ۷، ص ۸.

۳. ر. ک: احمد پاکتچی، «بوحیثیه»، به نقل از صیبری، اخبار ابی‌حنیفه و اصحابه، ص ۲۱.

۴. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۵۴۶.

۵. احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج، ص ۱۵۸ و ۱۵۹.

۶. فضل‌بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۳۷۵.

به نظر می‌رسد که مواجهه امام علیه السلام با ابوحنیفه، در مواردی به شکل آشکارسازی ناآگاهی در قالب حفظ جایگاه علمی وی بوده است؛ چنان که حضرت از محمد بن مسلم خواست تا تعبیر رؤیایش را از ابوحنیفه بخواهد که به تعبیر رؤیا آگاه است؛ و پس از تعبیر ابوحنیفه، فرمود: «أَصَبْتَ» (رسیدی)؛ اما امام علیه السلام پس از خروج او، تعبیر ابوحنیفه را ناصواب خواند و توضیح داد که مراد من، به خطا رسیدن وی بود: «أَصَابَ الْخَطَأَ»؛ و افزود که (حتی) تعبیر خواب آنان با تعبیر ما متفاوت است (مَا يُؤَاطِي تَعْبِيرُهُمْ تَعْبِيرَنَا وَلَا تَعْبِيرُنَا تَعْبِيرَهُمْ)^۱. بدین ترتیب، حضرت ناآگاهی مدعی علم را با شیوه دیگری و در قلمرو دیگری برای صحابی خود آشکار کرد.^۲

چنان که گذشت، گزارش‌های متعددی از مواجهه مؤمن‌الطلاق با ابوحنیفه وجود دارد، مؤمن‌الطلاق مورد تأیید امام صادق علیه السلام و در شمار افرادی بود که حضرت زنده و مرده آنها را بیش از دیگران دوست داشت.^۳ او در مناظره همچون پرنده‌ای بود که اگر پر و بالش را می‌بریدند، دوباره می‌پرید و حمله می‌کرد؛ و از این رو از وی به «قفاز حاذق» یاد شده است که در مناظره جست‌وگریخت‌های ماهرانه‌ای داشت.^۴ با این حال کاستی‌های او در مواجهه جدلی با مخالف، مورد نکوهش یا نقد امام صادق علیه السلام قرار گرفت.^۵ او برای پیروزی در مناظره، گاه از مطالب ناصواب نیز بهره می‌برد^۶ که شیوه‌ای مخالف با ویژگی‌های جدال احسن به‌منظور هدایتگری بود، که برخی از آنها در روایتی از امام علیه السلام بیان شده است.^۷

گفتنی است که افزون بر صادقین علیهم السلام و شیعیان، برخی معاصران عالم و محدث غیرشیعه نیز نگاه خوبی به ابوحنیفه نداشتند. مالک بن انس، سفیان ثوری و اوزاعی، ابوحنیفه را شوم‌ترین مولود در اسلام دانسته‌اند^۸ و حماد بن سلمه وی را مضرترین مولود برای اسلام شمرده است.^۹ مالک بن انس نیز فتنه ابوحنیفه را در دو وجه ارجا و نقص در سنن، مضرتر از فتنه ابلیس برای امت دانست.^{۱۰}

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸ ص ۲۹۲ و ۲۹۳.

۲. ملا صالح مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۱۲، ص ۴۰۸. در شرح این خبر دو توجیه برای سخن امام بیان کرده است: یکی تقیه و دیگری آشکارسازی ناآگاهی ابوحنیفه برای برخی از اصحاب.

۳. ر. ک: محمد بن علی صدوق، کمال‌الدین و تمام النعمه، ص ۷۶.

۴. ر. ک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۳؛ محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۴۲۴.

۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۳.

۶. ر. ک: محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۴۲۴. برای آگاهی بیشتر در مورد اندیشه و روش‌شناسی کلامی مؤمن‌الطلاق، ر. ک: اکبر کرباسی، مؤمن‌الطلاق؛ اکبر کرباسی و محمدتقی سبحانی، مؤمن‌الطلاق و روش کلامی او.

۷. ر. ک: احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۴.

۸. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۰۱ و ۳۸۶.

۹. عبدالله ابن عدی، الکامل، ج ۳، ص ۲۵۵.

۱۰. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۹۶.

نتیجه گیری

فعالیت فرق و مذاهب در دوران صادقین علیهم السلام، تعامل شیعیان امامیه را با این فرقه‌ها در حجاز و بخصوص در شهرهای شیعه‌نشین، همچون کوفه، به‌دنبال داشت. در این تحقیق تلاش شد تا به این سؤال پاسخ داده شود که مواجهه صادقین علیهم السلام و اصحاب ایشان با فرقه مرجئه در عرصه فکری و اجتماعی چگونه بوده و در چه قالب‌هایی انجام گرفته است؟ نتایج تحقیق نشان داد که مواجهه امامیه - اعم از صادقین علیهم السلام و اصحاب ایشان - با سران و پیروان این فرقه، در دو بعد هم‌گرایی و واگرایی انجام گرفته است. هم‌گرایی فکری، در ضمن پذیرش و پاسخ‌گویی به پرسش‌های علمی مرجئه، و واگرایی فکری، در ضمن مناظره و تبیین انحرافات مرجئه انجام گرفته‌اند. همچنین هم‌گرایی اجتماعی، در قالب روابط و تعامل در اجتماع، و واگرایی اجتماعی نیز در ضمن مذمت و هشدار درباره تأثیر مرجئه بر شیعیان و همچنین برخورد صریح و توبیخ مرجئه انجام گرفته‌اند.

منابع

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، چ دوم، بیروت، الاعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ابن شاذان، فضل بن، *الایضاح*، تحقیق سیدجلال الدین حسینی ارموی محدث، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۷۶ق.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *جامع بیان العلم وفضله*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق.
- ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقیق سهیل زکار، چ سوم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- ابن عدیم، عمر بن احمد، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، تحقیق سهیل زکار، بیروت، البلاغ، ۱۴۰۸ق.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشه، چ دوم، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۹۲م.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبه المعارف، بی تا.
- ابن نجار البغدادی، محمد بن محمود، *الرد علی ابی بکر الخطیب البغدادی*، تحقیق مصطفی عبدالقادر یحیی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الآغانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
- ابوحمره ثمالی، ثابت بن دینار، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، الهادی، ۱۴۲۰ق.
- احسانی، سیدمحمد، *ضعیف تشیعیان در عراق در عصر صادقین علیهما السلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۲.
- اسماعیلی، عباسعلی، *سیره امامین صادقین علیهما السلام در مواجهه با مرجئه*، پایان نامه کارشناسی ارشد، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۵.
- اشعری قمی، احمد بن محمد، *النوادر*، قم، مدرسه الامام المهدی علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
- اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۳۹۷ق.
- بابایی، سعید، *سیره امام صادق علیه السلام در برخورد با اهل سنت*، قم، مرکز پژوهش های صدوسیما، ۱۳۸۵.
- بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضره*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰.
- پاکتچی، احمد، «ابوحنیفه»، در: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *البرصان و العرجان و العمیان و الحولان*، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، بیروت، دار التجلیل، ۱۴۱۰ق.
- حسینی استرآبادی، علی، *تأویل آیات الظاهره*، قم، مدرسه الامام المهدی، ۱۴۰۷ق.
- حسینیان مقدم، حسین، «بازارندگی فرهنگ ارجاء از نشر حدیث غدیر با تکیه بر خبری از ابوحنیفه»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۱۳۹۸، ش ۳۵، ص ۲۱-۳۲.
- حلی، حسن بن یوسف، *تذکره الفقهاء*، تهران، المکتبه المرتضویه، بی تا.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ذهبی، شمس الدین، *تاریخ الاسلام*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- _____، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعب الازنووط و حسین الاسد، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
- راوندی، سعید بن هبه الله، *الخواتج و الجرائح*، تحقیق مؤسسه الامام المهدی، قم، مؤسسه الامام المهدی، ۱۴۰۹ق.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سیدگیلانی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- صدوق، محمد بن علی، *الامالی*، تحقیق مؤسسه بعثت، قم، بعثت، ۱۴۱۷ق.
- _____، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
- _____، *النخصال*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.

- _____، *نواب الاعمال*، تحقیق محمدمهدی خرسان، چ سوم، قم، شریف الرضی، ۱۳۶۸ق.
- _____، *علل التراجیح*، تحقیق محمداصدق بحر العلوم، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۶۸ق.
- _____، *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
- _____، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، سیدعلی، *ریاض المسائل*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- طبرسی، احمدبن علی، *الاحتجاج*، تعلیق محمداقبر خرسان، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، الاعلمی، ۱۴۱۵ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق مهدی رجائی، قم، آل البیت، ۱۴۰۴ق.
- _____، *الامالی*، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
- _____، *تلخیص الشافی*، قم، المحبین، ۱۳۸۲.
- _____، *تهذیب الاحکام فی شرح المفهه*، تحقیق حسن خرسان، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ق.
- عیاشی، محمدبن مسعود، *تفسیر عیاشی*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
- فان اس، یوزف، *کلام و جامعه در سده های دوم و سوم هجری*، ترجمه فرزین بانکی و احمدعلی حیدری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۷.
- فسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، تحقیق اکرم ضیاء العمری، بغداد، الارشاد، ۱۳۹۳ق.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، مصر، دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.
- _____، *شرح الاخبار*، تحقیق محمد حسینی جلالی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- کراجکی، محمدبن علی، *کنز الفوائد*، چ دوم، قم، المصطفوی، ۱۳۶۲ق.
- کرباسی، اکبر، *مؤمن الطاق*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.
- _____ و محمدتقی سبحانی، «مؤمن الطاق و روش کلامی او»، *کلام اسلامی*، ۱۳۹۲، ش ۸۵، ص ۱۰۸-۸۱.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- مازندرانی، محمداصالح، *شرح اصول الکافی*، تحقیق سیدعلی عاشور، تعلیق ابوالحسن شعرانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمان، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق بشار عواد، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، *الاختصاص*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمود زرنندی، چ دوم، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- _____، *الامالی*، تحقیق حسین استادولی و علی اکبر غفاری، چ دوم، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ق.
- _____، *الحکایات*، چ دوم، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ق.
- _____، *الفصول المختاره*، تحقیق نورالدین جعفریان، یعقوب جعفری و محسن احمدی، چ دوم، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- مهوش منصف، سعید، *مواضع امام صادق در برخورد با متکلمان اهل سنت*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۲.
- نجاشی، احمدبن علی، *رجال النجاشی*، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، چ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، تحقیق عباس قوچانی، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم، *الغیبه*، تحقیق فارس حسون کریم، قم، انوارالهدی، ۱۴۲۲ق.

هدایت و سیاست‌های رسول خدا ﷺ به سمت پیشرفت اقتصادی (با تأکید بر زیرساخت‌ها)

سیدمحمد کاظم رجایی رامشه / دانشیار گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

smk_rajae@yahoo.co.uk  orcid.org/0000-0002-3275-9439

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

چکیده

منظور از سیاست‌های اقتصادی رسول خدا ﷺ، هدایت‌ها و راهبردهای اقتصادی مستخرج از احکام حکومتی و ضوابط و قوانین مستخرج از منبع وحی است. تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر اسناد و منابع کتابخانه‌ای در مقام پاسخ به این پرسش است که وضعیت مدینه در هنگام هجرت و پایان حکومت رسول خدا ﷺ چگونه بود و حضرت چه سیاست‌های اقتصادی‌ای در دوران کوتاه حاکمیت خود اتخاذ کردند؟ یافته‌های تحقیق حاکی است که حضرت با تربیت انسان‌ها زیرساخت‌های فرهنگی - اجتماعی و اقتصادی را به سرعت و به نحو کارا ایجاد کردند و مسیر را برای رشد و پیشرفت جامعه فراهم ساختند؛ زندگی همراه با تعصبات قبیله‌ای یثرب را منسجم کردند؛ جنگ‌های قبیله‌ای و ناامنی را به صلح، و جامعه متشتت را به مجموعه‌ای منسجم تبدیل نمودند و با تربیت توحیدی جامعه، فضای کسب و کار کارا ایجاد کردند و سرانجام یثرب متفرق را به امت واحده و مدینه طیبه بدل ساختند و توانستند در مدت بسیار کوتاه، با اعمال سیاست‌های دقیق، در رفتارهای فعالان اقتصادی و در نتیجه ساختارها و نهادها تحول اساسی ایجاد کنند و بالاترین رشد و پیشرفت ممکن در جامعه اعرابی آن زمان را پدید آورند.

کلیدواژه‌ها: رسول خدا ﷺ، سیاست‌های اقتصادی، پیشرفت اقتصادی، کلان‌راهبرد پیشرفت، امنیت سرمایه‌گذاری، زیرساخت‌های اقتصادی.

تعبیر «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ» در آیه شریفه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»^۱ اشاره به این دارد که تأسی و پیروی از سیره رسول خدا ﷺ وظیفه ثابت و همیشگی است.^۲ طبیعی است که کشف سیاست‌های پیشرفت اقتصادی آن حضرت که مربوط به دغدغه شبانه‌روزی مردم است و پیروی از آن، به‌طریق اولی تکلیف حاکمیت اسلامی باشد. منظور از سیره رسول اکرم ﷺ سبک زندگی و رفتارهای ضابطه‌مند نسبتاً ثابت یا سیاست‌گذاری‌هایی است که از عملکرد آنها در عرصه زندگی فردی، اجتماعی و حاکمیتی‌شان قابل استخراج است. بنابراین در سیره اقتصادی، سخن از سبک زندگی اقتصادی فردی، رفتارهای نسبتاً مستمر اقتصادی، و سیاست‌گذاری‌های اقتصادی حاکمیتی در میان است. سبک زندگی اقتصادی فردی و خانوادگی را می‌توان در دو عرصه «مصارف» و «کار و تولید» طبقه‌بندی کرد؛ چنان‌که رفتارهای مستمر اقتصادی و سیاست‌گذاری‌های حاکمیتی اقتصاد را می‌توان با دو عنوان «اخلاق اقتصادی» و «سیاست‌گذاری اقتصادی» ارائه کرد. تحقیق حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر اسناد و منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است، در مقام تبیین بخش چهارم از زیرمجموعه مباحث سیره اقتصادی، یعنی سیاست‌گذاری‌های کلان اقتصادی رسول خدا ﷺ با تأکید بر زیرساخت‌هاست.

تقریباً در همه عصرها بخش قابل توجهی از ارتباطات و تعاملات مردم را تعاملات اقتصادی تشکیل می‌دهد. طبیعی است که اگر «هدایت و سیاست‌های اقتصادی» از برنامه قرارگاه رسالت حذف شود، هدایتگری مفهوم واقعی خود را از دست خواهد داد. بنابراین، هدایت و سیاست‌های اقتصادی از الزامات قرارگاه رسالت و کتاب هدایت است. بهترین دلیل بر حضور رسول خدا ﷺ در صحنه سیاست‌گذاری اقتصادی، تبیین مستدل و شفاف سیاست‌های حضرت است. دوران مدینه پیامبر ﷺ، دوران شالوده‌ریزی نظام اسلامی و ساختن الگو و نمونه‌ای از حاکمیت اسلام برای همه زمان‌ها در همه مکان‌هاست.^۳ سیاست‌های اقتصادی رسول خدا ﷺ در گذار از جامعه جاهلی، همانند کلام آن حضرت، منبعث از منبع وحی است و حجتی است برای تصمیم‌سازان اقتصادی کشور در گذار از سیاست‌های جاهلیت مدرن به سمت حکمرانی ولی.

۱. پیشینه بحث

کتاب ارزشمندی مانند *الصحيح من سيرة النبي الاعظم* نوشته جعفر مرتضی (۱۴۲۶ق)، *سنن النبي* اثر علامه طباطبائی، *السيرة الحلبية* نوشته ابوالفرج حلبی (۱۴۲۷ق)، *سيرة المصطفى* نگاشته هاشم معروف الحسنی (۱۴۱۶ق) و ده‌ها جلد دیگر از این قبیل هستند که گرچه به‌صراحت به سیاست‌های اقتصادی حضرت پرداخته‌اند، ولی در مجموعه نرم‌افزار نور تجمیع شده‌اند و پیشینه عام موضوع را تشکیل می‌دهند.

۱. احزاب: ۲۱.

۲. ر. ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۶، ص ۲۸۹.

۳. سیدعلی حسینی خامنه‌ای، انسان ۲۵۰ ساله، ص ۳۲.

مقاله «احکام حکومتی رسول خدا ﷺ در بخش کشاورزی»، نوشته سیدعلی حسینی، به بررسی احکام حکومتی حضرت در حوزه کشاورزی، اقطاع‌ها، ایجاد اشتغال، آبادانی و رونق کشاورزی پرداخته است. شریفی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «تبیین راهبردهای اقتصاد مقاومتی در سیره پیامبر اکرم ﷺ»، ابعاد اقتصاد مقاومتی از منظر مقام معظم رهبری را بررسی و سیره نبی مکرم اسلام ﷺ در هر بعد را تحلیل کرده‌اند. مرسل‌پور و جم (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی تحلیلی سیاست اقتصادی پیامبر ﷺ در تخصیص منابع»، سیدحسین زاده یزدی و شریف‌زاده (۱۳۹۵) در مقاله «سیره پیامبر اکرم ﷺ در مقابله با تهدیدهای اقتصادی»، و رجبی نوانی (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی تاریخی دفاع اقتصادی از صدر اسلام تاکنون»، تلاش کرده‌اند برخی تهدیدات اقتصادی عصر نبوی را استخراج کرده، سیاست حضرت در مقابله با این تهدیدها را تبیین کنند.

مقاله «وضعیت اقتصادی مدینه قبل و بعد از اسلام» نوشته بختیاری (۱۳۸۴)، که ترجمه بخشی از کتاب *المجتمع المدني فی عهد الرسول*، نوشته عبدالله‌العزیزین/ادریس است، وضعیت اقتصادی مدینه را در زراعت، صنعت، مشاغل، معیارهای کیل و وزن و پول رایج مورد بحث قرار داده است. مزیت این مقاله، فراوانی و تنوع منابع اصیل تاریخی است.

مقاله «راهبردهای اقتصادی حکومت نبوی در مدینه‌النبی» نوشته دادفر و بهرامی (۱۴۰۰) تلاش کرده است که راهبردهای اقتصادی غزوات و غنیمت، اهل کتاب و جزیه، تشکیل بیت‌المال، سامان‌دهی اقتصاد زراعی و تشویق به کار و زراعت، تثبیت مالکیت فردی، اصلاح رویکرد تجاری، تأسیس بازار اسلامی، سامان‌دهی و اصلاح مناسبات مالی و اقتصاد خانواده، ترغیب پیشه‌وری و صنعتگری را به‌عنوان راهبردهای اساسی پیامبر ﷺ در مدینه‌النبی مورد کنکاش قرار دهد. مزیت این مقاله، تمرکز بر زیرساخت‌های اقتصادی از منظر اقتصاد اسلامی است. همچنین نگرش مقاله به تربیت توحیدی به‌عنوان زیرساخت پیشرفت در همه ابعاد، و تحلیل پیامدهای اقتصادی از ترکیب فعالیت‌های فرهنگی - اجتماعی الگوی خاص رسول خدا ﷺ، از مزیت‌های مقاله است.

۲. قرارگاه رسالت و مسئله اقتصاد

منصب رسالت، قرارگاه هدایت، سیاست‌گذاری و نظارت است. هدایت جامعه، به‌سمت حیات طیبه و سرانجام قرب ربوبی است. دغدغه صبح تا شب مردم، مباحث اقتصادی است. آیا ممکن است که قرارگاه هدایت درخصوص دغدغه صبح تا شب مردم ساکت باشد و برنامه نداشته باشد؟ آیا ممکن است کتاب هدایت که مدعی «بیانگر همه‌چیز و هدایتگری»^۱ است، درباره مسائل اصلی و نیازهای جامعه سکوت کند؟ سیره رسول خدا ﷺ نشان می‌دهد که حضرت نه تنها به مباحث اقتصادی ورود پیدا کردند، بلکه کارآمدترین تدبیرها را انجام دادند. همین

سیاست‌گذاری و نظارت موجب شد که یثرب ضعیف، به مدینه‌النبی تبدیل شود و جزیره‌العرب بدوی در مدت کوتاه به پیشرفت قابل توجهی دست یابد و به یکی از قدرت‌های آن زمان تبدیل شود.^۱

به برکت برنامه‌های صحیح اقتصادی آن حضرت، وضعیت همه مهاجران بهبود پیدا کرد؛ به گونه‌ای که در اواخر سال‌های عمر پربرکت ایشان، همگی مسکن، شغل و وضعیت رفاهی مناسبی پیدا کردند.^۲ گزارش‌های تاریخی حاکی از ریشه‌کنی کامل فقر در برخی مقاطع و مناطق و کاهش آن در دوره تاریخی صدر اسلام است.^۳ به مرور زمان از تعداد فقرا کم و بر تعداد کسانی که توانایی پرداخت زکات را پیدا می‌کردند، افزوده می‌شد. «پیامبر ﷺ در این صحنه دعوت و جهاد، یک لحظه دچار سستی نشد و با قدرت جامعه اسلامی را پیش برد تا به اوج عزت و قدرت رساند؛ و همان نظام و جامعه بود که به برکت ایستادگی پیامبر ﷺ در میدان‌های نبرد و دعوت، در سال‌های بعد توانست به قدرت اول دنیا تبدیل شود».^۴

سیاست رسول خدا ﷺ، در مرتبه اول فراهم‌سازی زیرساخت‌های عمومی پیشرفت و رشد اقتصادی بود؛ چنان‌که از ایجاد ساختار و نهادهای لازم برای پیشرفت و تحول در انگیزه و رفتارهای اقتصادی انسان‌ها غافل نبود. البته این رتبه‌بندی به معنای تمرکز بر زیرساخت‌ها و تعطیلی سایر فعالیت‌ها نیست؛ بلکه به معنای اهمیت زیرساخت‌هاست. به همین دلیل، هم‌زمان که حضرت مسجد را بنا می‌کند و اقامه نماز می‌فرماید، بازار را نیز تأسیس و قوانین، ضوابط و مقررات آن را تعیین، تبیین و اجرا می‌کند و هم‌زمان که مشغول تربیت نیروی انسانی است، از مدینه دفاع می‌کند و در عین حال از دانش‌افزایی، اشتغال و تولید غافل نیست.

۳. زیرساخت‌های پیشرفت

بنا بر آموزه‌های برگرفته از منبع وحی، حاکمیت در گام اول مکلف به تعمیق ارزش‌های اسلامی است که زمینه تربیت توحیدی را به‌عنوان ابراهرد و پایه‌ای‌ترین زیرساخت پیشرفت در ابعاد مختلف، از جمله پیشرفت اقتصادی، فراهم می‌سازد.^۵ تأمین زیرساخت‌های مرحله بعدی، اعم از امنیت، آموزش عمومی، بهداشت و درمان، فراهم‌سازی زمینه‌های اشتغال و زیرساخت‌های فضای کسب‌وکار، از جمله زیرساخت‌های پیشرفت است که رسول خدا ﷺ در دولت صدر اسلام اعمال فرمودند. همچنین آن حضرت در ضوابط فضای کسب‌وکار تحول اساسی ایجاد کردند و از سیاست‌های حمایتی، مالی و نظارتی درباره بازار و سیاست‌های واگذاری زمین و آب در حوزه کشاورزی بهره‌گرفتند که در این مقاله به‌اختصار به این سیاست‌ها پرداخته می‌شود.

۱. ر. ک: سیدعلی حسینی خامنه‌ای، انسان ۲۵۰ ساله، ص ۲۸.

۲. ر. ک: سیدکاظم صدر، اقتصاد صدر اسلام، ص ۴۴.

۳. ر. ک: سیدعلی حسینی، احکام حکومتی رسول خدا ﷺ در اقتصاد کشاورزی، ص ۵۵-۵۹.

۴. سیدعلی حسینی خامنه‌ای، انسان ۲۵۰ ساله، ص ۲۸.

۵. حج: ۴۱؛ انبیاء: ۵۳.

۳-۱. تربیت توحیدی

تربیت توحیدی به مفهوم توجه به خداوند در همه حالات و ابعاد زندگی فردی و اجتماعی است. در تربیت توحیدی، انسان عالم را عین ربط و نیاز، و خداوند را علت‌العلل، منشأ همه خیرات، آگاه و تدبیرکننده همه امور می‌داند؛ در نتیجه چشم به عنایت او می‌دوزد و بر او توکل می‌کند.^۱ ثمره تربیت توحیدی، حرکت جهادی و قرار گرفتن انسان در اوج کارایی و بهره‌وری است. تربیت یافته توحیدی، موتور محرک جامعه به سمت رشد اقتصادی و پیشرفت است.^۲ از این رو هرچه تعداد و درجه این نوع تربیت‌یافتگان در جامعه ارتقا یابد، سرعت و درجه پیشرفت و رشد اقتصادی افزایش خواهد یافت.

پیامبر اسلام ﷺ محور قرارگاه رسالت و هدایت بود.^۳ مقدمه هدایتگری، هدایت‌یافتگی است.^۴ از این رو گام اول در این قرارگاه، خودسازی است. نبی مکرم اسلام ﷺ در دوران نوجوانی و جوانی با اشتغال به چوپانی^۵ و انتخاب غار حرا برای محل عبادت، زمینه رسیدن به یک فضای آرام برای خلوت با خدای خود را فراهم کرد و به خودسازی پرداخت؛ تا اینکه وقتی به چهل سالگی رسید، دلش خاشع‌ترین و پزیرفت‌ترین دل‌ها برای دریافت پیام الهی شد^۶ و به پیامبری مبعوث گشت و زمینه برای تحول عظیم در دنیا فراهم آمد.

پس از پاکی از تعلقات دنیوی و تابش نور معرفت و ایمان بر دل آن حضرت، وجود ایشان به جوهر قدسی تبدیل می‌شود و به نبوت مبعوث می‌گردد. با این نور است که اسرار هستی و حقایق اشیا بر روح متعالی او آشکار می‌شود. با تعالی روح، حقایق معرفتی در قالب کلام الهی که نوری از انوار معنوی حق تعالی است، به شکل وحی بر قلب نبی نزول می‌کند و دریچه‌های نورافشانی و هدایت بر دیگر خلق الله گشوده می‌شود.^۷ اینجاست که قرارگاه رسالت همراه با برنامه هدایتگری به سمت زندگی پاکیزه و قرب ربوبی شکل می‌گیرد.

نبی مکرم اسلام ﷺ در سال چهارم بعثت، خود را در معرض قبایل عرب قرار می‌دهند و در مراکز عمومی با جمله «یا ایها الناس، قولوا لا اله الا الله تفلحوا»،^۸ به فلاح و رستگاری دعوت می‌کند و به تسخیر دنیا با راهبرد توحید می‌پردازد. از سیاست‌های مهم پیشرفت رسول اکرم ﷺ ارائه الگوی هدایتگری مطلوب، الگوی مدینه‌النبی همراه با الگوهای خرد آن است که همگی مبتنی بر تربیت توحیدی است. عنصر اصلی در همه این الگوهای

۱. ر. ک: جمعی از نویسندگان، منشور جمهوری اسلامی ایران، ص ۵۷.

۲. اعراف: ۹۶.

۳. آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲.

۴. یونس: ۳۵.

۵. ابوالفرج حلبی شافعی، السیرة الحلییه، ج ۱، ص ۱۸۳.

۶. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۳۰۹.

۷. شوری: ۵۲.

۸. ابوالفرج حلبی شافعی، السیرة الحلییه، ج ۲، ص ۳؛ محمد ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۲۱۶.

مطلوب، انسان صالح است. «انگیزه و موتور پیش‌برنده حقیقی در نظام نبوی، ایمانی است که از سرچشمه دل و فکر مردم می‌جوشد و دست و بازو و پا و وجود آنها را در جهت صحیح به حرکت درمی‌آورد».^۱ الگوی پیشرفت مطلوب و الگوهای خرد پیشرفت، مانند الگوی بازار و فضای کسب‌وکار مطلوب، توزیع مطلوب، مواسات، سیاست‌گذاری مطلوب، تقدیر معیشت مطلوب، بیت‌المال و بودجه‌ریزی مطلوب، و همه الگوهای خرد پیشرفت و سیاست‌گذاری برای اجرای آن، در درون کتاب زندگی، سبک زندگی رسول خدا ﷺ و سیاست‌های آن حضرت قرار دارد.

این سیاست به دلیل اهمیت، از روزهای نخست هجرت، بلکه پیش از ورود به مدینه، اعمال می‌شود. پیش از هجرت، حضرت با ارسال نامه‌ای به مصعب بن عمیر از وی خواست تا نماز جمعه را در یثرب برپا کند و مردم را به انجام این عبادت سیاسی و اجتماعی دعوت نماید. در چهار روزی که رسول خدا ﷺ در قبا بودند، مسجد قبا را در این ناحیه بنا کردند. جمعه همان هفته در ادامه مسیر قبا به یثرب، هنگام ظهر جمعه وقتی به «وادی راتونا» رسیدند، با استقبال مردم - ظاهراً - قبیله بنی‌سالم که پیش از این مسجدی نیز بنا کرده بودند، روبه‌رو گشتند و حضرت وارد مسجد ایشان شدند و همراه با یک‌صد نفر رو به بیت‌المقدس نماز جمعه خواندند.^۲

پس از ورود به مدینه، اولین نهادی که تأسیس کردند، مسجد بود. مسجدالنبی در مدینه مقر مرکزی حکومت اسلامی شد. در آنجا پیامبر ﷺ نمایندگان را به حضور می‌پذیرفت و سفیران را از سوی خود به مأموریت‌های اداری و سیاسی و دیپلماسی و نظامی روانه می‌ساخت؛ و مسائل اعتقادی، به‌ویژه توحید، در رأس همه گفت‌وگوهای پیامبر اسلام ﷺ با «وفود» قرار داشت.

این‌عربی می‌گوید: ولایت نماز، خود یک اصل است. پیامبر اسلام ﷺ هنگامی که امیری را برای منطقه‌ای منصوب می‌فرمودند، امامت نماز را به او واگذار می‌کردند.^۳ حضرت در تمام توافق‌نامه‌های خود با هیئت‌های سیاسی، بر توحید تأکید کرده‌اند. منابع متعدد، مساجد دوران حیات پیامبر ﷺ را بیست باب ذکر کرده‌اند.^۴ حتی براساس اسناد و مدارک واکفاری، اولین شرطی که حضرت برای واگذاری و اقطاع زمین یا هر چیز دیگر داشتند، صدق در اسلام و ایمان بود.^۵

۱-۳. تربیت توحیدی و پیشرفت اقتصادی

مسیرهای تأثیرگذاری تربیت توحیدی بر رشد اقتصادی را از طریق اصلاح انگیزه‌ها، رفتارها، ساختارها و نهادهای اجتماعی می‌توان ردیابی کرد. تربیت توحیدی از طریق انگیزه‌های درونی، رفتارها را متأثر می‌سازد؛ انگیزه انسان

۱. سیدعلی حسینی خامنه‌ای، انسان ۲۵۰ ساله، ص ۳۲.

۲. فضل‌بن حسن طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، ج ۱، ص ۱۵۴؛ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۶ ص ۳۳۲.

۳. ر. ک: محمدعبدالحی کتاب، نظام الحکومیة النبویه، ج ۱، ص ۱۱۷.

۴. ر. ک: همان، ص ۳۴۹-۳۵۰.

۵. سیدعلی حسینی، احکام حکومتی رسول خدا ﷺ در اقتصاد کشاورزی، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.

اقتصادی برای فعالیت و دقت در کار را افزایش می‌دهد و بهره‌وری نیروی انسانی را ارتقا می‌بخشد و به پیشرفت اقتصادی می‌انجامد. با تعمیق ایمان و ارتقای تقوا، روحیه و فرهنگ جهادی در نیروی انسانی شکل می‌گیرد و فرهنگ جهادی بن‌مایه تغییر مضاعف در انگیزه نیروی انسانی، ارتقای مضاعف بهره‌وری، کارایی و سرانجام، شکل‌گیری کار و حرکت جهادی خواهد شد و از این طریق پیشرفت اقتصادی مضاعف را برای جامعه به‌ارمغان خواهد آورد. چنین فرهنگی، منابع و امکانات را بسیج می‌کند و منشأ تخصیص بهینه منابع و تسریع هم‌زمان ارتقای سطح معنویت، رشد اقتصادی و عدالت می‌شود.

انسان مؤمن و پرهیزگار، نعمت‌های الهی - از جمله سرمایه - را موهبت الهی و امانتی در دست انسان می‌داند. او در استفاده صحیح، دقیق و کارا از سرمایه‌های طبیعی، فیزیکی و دارایی پولی نیز سرآمد است. معنویت، نگرش قوام به مال را در آحاد جامعه پدید می‌آورد.^۱ قوام در به‌کارگیری منابع اقتضا دارد که منابع و موهبت‌های الهی معطل نماند و به بهترین وجه ممکن به‌کار گرفته شود.

تربیت توحیدی در ناحیه مخارج نیز از چند مسیر موجب ارتقای سطح تولید و در نتیجه پیشرفت اقتصادی می‌شود؛ از طریق افزایش تقاضای کالای ضروری به سبب توازن اقتصادی، از طریق الزام سرمایه‌گذاری در واجبات نظامیه (ضرورت‌های جامعه) به عنوان واجب کفایی، و در نهایت، توانمندسازی محرومان و الحاق آنها به جمع تولیدکنندگان، موجب پیشرفت اقتصادی می‌شود.

از سوی دیگر، تربیت توحیدی موجب تحول در ساختارها و نهادهای اجتماعی می‌شود. اصولاً دولت اسلامی «حاکمیت ولی بر پایه مبانی، اصول و ارزش‌های اسلامی برای هدایت جامعه به سمت پیشرفت» است. در یک جامعه معنوی به سبب وجود ضوابط و مقررات دقیق و برگرفته از منبع وحی، سایر نهادها - از جمله بازار - به گونه‌ای تنظیم شده است که پیشرفت اقتصادی از طریق شکوفایی استعدادهای فطری انسان و بروز توانمندی درونی او، به‌منزله حداقل مطلوب، حاصل می‌شود.

۲-۳. امنیت و انسجام اجتماعی

مدینه برخلاف مکه، که اکثریت قریب به اتفاق مردم آن را قریش تشکیل می‌داد، با تشمت و به‌هم‌ریختگی اجتماعی و قبیله‌گرایی همراه بود. در هر ناحیه‌ای از جزیره‌العرب گروهی از مردم بر پایه نسبت خانوادگی مشترک به‌عنوان یک قبیله گرد آمده و منطقه حکومتی هر یک منحصر به مکانی بود که در آنجا سکنی گزیده بودند؛ به‌گونه‌ای که حوزه عمل هر قبیله محدود به همان قبیله بود و کاری به قبایل دیگر نداشتند. مسلماً این نوع زندگی در میان اعراب جزیره نشانگر تشمت و پراکندگی آنان بود؛ تشمتی که اعراب را از یکدیگر جدا می‌کرد و عاملی در جهت نفی حکومت مرکزی در جزیره محسوب می‌شد. وجود اختلاف، نشانگر فقدان یک تشکیلات منسجم و روابط و ضوابط واحد در میان گروه‌های مختلفی بود که در آن محیط زندگی می‌کردند.

وقتی در میان مردمی بی فرهنگ و بدون دسترسی به منابع، محدود باشد، وجود جنگ و قتال امری اجتناب‌ناپذیر است. هر گروهی در پی آن است تا زودتر به منطقه‌ای برسد که بتواند در آن چندی به چرای حیوانات خود پردازد و برای مدتی هرچه بیشتر، بهتر زندگی کند. با وجود محدودیت، اگر قبیله قادر باشد تا چراگاهی را از چنگ دیگری به‌دراورد، چنین کاری را خواهد کرد و برای دیگری راهی جز جنگ یا هجرت از آن محل وجود ندارد.^۱

نزاع میان قبایل به‌صورت یک سنت جاری در میان عرب درآمده و به‌طور دائم ذهن آنان را به خود مشغول داشته بود. این درگیری‌ها علل متفاوتی داشت. از جمله علل این درگیری‌ها، مقتضیات زندگی طبیعی آنها بود. زندگی در بادیه و ضرورت تعلیف احشام و اغنام اقتضا داشت تا قبیله در مکان‌هایی اقامت گزیند که شرایط از نظر زیستی مساعد باشد.^۲

رسول خدا ﷺ با تأسیس حکومت و اعمال سیاست‌های لازم، به‌گونه‌ای افراد قبایل را متحد کرد که «وقتی بوسفیان به آنان می‌نگریست، از اینکه قبایل مشتت این‌گونه متحد شده‌اند، شگفت‌زده شده بود».^۳

۱-۲-۳. تأسیس حکومت

ترکیب جمعیتی و فرهنگی مدینه، رهایی از اقتصاد مبتنی بر زورگویی، جنگ و غارت اموال و رباخواری، ضرورت تشکیل حکومتی مقتدر را نشان می‌داد. پیامبر اکرم ﷺ در چنین وضعیتی حکومت مرکزی قوی همراه با یک مجموعه قدرتمند مردمی - جهادی را تشکیل داد و یکی از اساسی‌ترین زیرساخت‌های اقتصاد، یعنی امنیت را برای عرب جاهلی به‌ارمغان آورد. رسول خدا ﷺ معیارهای ارزشی قبیله‌ای را که عامل تفرقه و تشتت بود، نپذیرفت و با تربیت توحیدی، ایمان و تقوا را به‌جای انگیزه‌های جاهلی در قلوب مردم جایگزین کرد. پیامبر خدا ﷺ به‌گونه‌ای سیاست‌گذاری و تدبیر کرد که ظرف مدتی کوتاه، این مجموعه خشن، متعصب و اعرابی را به امت واحد مبدل کرد. رسول خدا ﷺ مسجد را دارالاماره و مرکز حکومت قرار داد و با پیمان صلح مدینه، اولین قانون اساسی مدون جهان را برای ایجاد انسجام و اداره جامعه تدوین کرد. این سند، اصول روابط خارجی و داخلی دولت نبوی را تبیین می‌کرد. پیامبر اکرم ﷺ با این پیمان، حقوق و وظایف شهروندان را تعیین و حکومتی مردمی تأسیس کردند. حضرت با مردمی‌سازی حاکمیت، هزینه‌های حکومت را بر دوش مردم گذاشت. هزینه جهاد بر عهده خود مسلمانان بود و آنان به‌عنوان افراد ارتش حقوق دریافت نمی‌کردند. رسول خدا ﷺ از طریق تربیت توحیدی، تعصبات قبیله‌ای را زدود و ضوابط و مقررات شرعی را جایگزین فرمود.

۱. ر. ک: جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۱، ص ۲۷۴.

۲. ر. ک: حافظ وهبه، جزیره العرب فی قرن عشرين، ص ۱۱.

۳. محمدعبدالحی کتاب نظام الحکومیة النبویه، ج ۱، ص ۶۴.

۲-۲-۳. سیاست عقد اخوت

یکی از مهم‌ترین تدبیرهای پیامبر ﷺ برای رفع مشکل تشمت و زمینه‌سازی برای پیدایش محیط صمیمی و آماده برای فعالیت و سرمایه‌گذاری، عقد اخوت بود. پیامبر ﷺ پیش از هجرت، بین مسلمانان مکه عقد اخوت بست تا در تحمل آزار و اذیت‌های مشرکان و نیز مشکلاتی که در آینده در راه هجرت برای آنان پیش می‌آمد، یاور یکدیگر باشند.^۱ پنج و به‌نقلی هشت ماه^۲ پس از هجرت مسلمانان به مدینه، حضرت به اصحاب خود فرمود: «در راه خدا دوه‌دو با یکدیگر برادر شوید».^۳ این برادری دارای تواتر تاریخی و روایی است.^۴

اخوتی که در سال نخست هجری برقرار شد، نقش مهمی در روابط میان مسلمانان داشت؛ ولی آنچه اهمیت بیشتری دارد، برادری همهٔ مسلمانان با یکدیگر است که در سال نهم هجری با نزول آیهٔ «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»^۵ بر آن تأکید شد.

افزون بر عقد برادری میان مؤمنان، در پیمان صلح مدینه، رابطهٔ متقابل آحاد مردم مدینه، اعم از اوسی، خزرجی، مسلمان، یهودی، انصار و مهاجر رابطهٔ برادری که صمیمی‌ترین نوع رابطه است، تعریف شد. با این پیمان، اختلاف دیرینهٔ قبایل تبدیل به صلح و محبت و دوستی شد. این پیمان زمینهٔ تبدیل مدینه به امت واحد را فراهم ساخت.

۳-۲-۳. پیمان صلح مدینه

حضرت پس از استقرار در مدینه، به ایجاد برادری و تعاون میان اوس و خزرج و میان آنها و مهاجرین اکتفا نفرمود؛ بلکه تلاش کرد تا میان تمام جمعیت مدینه، از مسلم و مشرک و اهل کتاب از یهود، مانند بنی‌قینقاع و بنی‌النضیر و بنی‌قریظه، وحدت پدید آورد.^۶ افزون بر مردان و زنانی که به اسلام گرویده بودند، قبایل و افرادی از جمله یهودیان وجود داشتند که هنوز ایمان نیاورده بودند و ممکن بود موجب تشمت و ناامنی شوند. لازم بود که این مشکل حل شود. پیمان صلح ۴۷ یا ۵۷ ماده‌ای مدینه، از یک‌سو روابط و مناسبات مسلمانان با غیرمسلمانان مدینه را تنظیم می‌کرد و از سوی دیگر، قواعدی اساسی برای مناسبات میان مسلمان‌ها وضع کرده بود. از این‌رو پیمان‌نامهٔ مدینه دستورالعملی برای تبیین اصول مناسبات درونی و بیرونی در دولت نوپای اسلامی دانسته می‌شود که منجر به صلحی ماندگار در جامعه شده است. این پیمان از مهم‌ترین اقدامات پیامبر ﷺ در اولین سال هجرت به مدینه است. این سند نخستین قانون اساسی مدون و مکتوب در جهان است. این پیمان علاوه بر متحد کردن مسلمانان،

۱. ر. ک: جعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم، ج ۳، ص ۳۴۵، اسماعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی، البدایة و النهایة، ج ۳، ص ۱۶۹.

۲. حسین دیار بکری، تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۳۵۳.

۳. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویه، ج ۱، ص ۵۰۴-۵۰۵؛ نورالدین سمهودی، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی، ج ۱، ص ۲۰۷.

۴. حسین دیار بکری، تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۳۵۳.

۵. حجرات: ۱۰.

۶. هاشم معروف الحسینی، سیرة المصطفی، ص ۲۷۳.

مانع همکاری یهودیان با قریش و دیگر دشمنان اسلام شد. براساس پیمان مدینه، پیامبر ﷺ تنها مرجع حل و فصل اختلافات و اعلام جنگ و صلح در مدینه بود. محصول این پیمان نامه، به نحوی پذیرش حاکمیت پیامبر ﷺ، مشارکت‌دهی وسیع مردم و قبایل در اداره جامعه، تأمین مالی حاکمیت، بیمه افراد و قبایل، تأمین اجتماعی، گسترش عدالت و انصاف، منشور اخلاقی میان مردم و قبایل، و افزایش توان دفاعی افراد و قبایل بود.

۳-۳. زیرساخت آموزش عمومی و مهارت‌آموزی

«در نظام نبوی پایه همه چیز، دانستن و ساختن و آگاهی و بیداری است. کسی را کورکورانه به سمتی حرکت نمی‌دهند».^۱ پیامبر خدا ﷺ آموزش همگانی را در اولویت امور قرار داده بود و نه تنها به آموزش معارف دین توجه داشت، بلکه به آموزش خواندن و نوشتن در مدینه عنایتی خاص داشت. از میان اسیران بدر برخی بودند که نوشتن را خوب می‌دانستند. برخی از آنها پول برای فدیة دادن و آزاد شدن نداشتند؛ از این رو به جای فدیة، آموزش ده جوان برای آزادی آنها مورد قبول قرار گرفت. اینکه آموزش ده کودک از کودکان مسلمان فدیة اسیر باشد، اولین دعوت در تاریخ برای محو بیسوادی است که اسلام پیش از همه امت‌ها بدان اقدام کرده است. پیامبر ﷺ از حکم‌بن سعیدبن عاص سؤال کرد که نامت چیست؟ گفت: حکم. حضرت نام وی را به «عبدالله» تغییر داد و به او فرمان داد که در مدینه نوشتن را آموزش دهد.^۲

عبادة بن صامت مأمور آموزش قرآن اهل صفه - مکان پشت مسجدالنبی - بود.^۳ نورالدین هیممی نقل می‌کند که روزی رسول خدا ﷺ در ضمن خطبه‌ای فرمود: «چرا بعضی گروه‌ها مسائل شرعی را به همسایگانشان یاد نمی‌دهند؛ آنها را آموزش نمی‌دهند و نصیحت نمی‌کنند؟ به خدا قسم باید گروه‌ها همسایگانشان را تعلیم دهند و مسائل فقهی مورد نیاز آنها را به آنها بیاموزند و آنها را نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر کنند».^۴

کتابی در الترتیب الاداریه فصلی را به افرادی اختصاص می‌دهد که رسول خدا ﷺ برای تعلیم قرآن و تفقه در دین به مناطق مختلف اعزام می‌فرمود. از جمله آنها مصعب بن عمیر بود که حضرت وی را پیش از هجرت، همراه دوازده نفری که در بیعت اول عقبه با حضرت بیعت کردند، برای آموزش قرآن، تعلیم اسلام و تفقه در دین همراه آنها اعزام کرد؛^۵ معاذ بن جبل را به مکه و به نقلی با در قلمرو زمانی دیگری به یمن، عمرو بن حزم خزرجی نجاری را به نجران اعزام نمود.^۶ همچنین نام بعضی از همسران حضرت، مانند ام سلمه، در میان این افراد ذکر شده است.^۷

۱. سیدعلی حسینی خامنه‌ای، انسان ۲۵۰ ساله، ص ۳۴.

۲. جعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم، ج ۳، ص ۱۳۰.

۳. محمدعبدالحی الکتانی، نظام الحکومیة النبویه، ص ۱۰۳.

۴. همان.

۵. ر.ک: محمد ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۱۰۸؛ محمدعبدالحی الکتانی، نظام الحکومیة النبویه، ج ۱، ص ۱۰۴.

۶. ر. ک: همان، ص ۱۰۵.

۷. ر. ک: همان، ص ۱۰۶.

عبداللہ بن سعید نقل می‌کند که پیامبر اسلام ﷺ به او امر فرمود که نوشتن و کتابت را به مردم مدینه بیاموزد. وی کاتب خوبی بود.^۱ از برخی منابع استفاده می‌شود که در مدینه خانه‌ای را برای قراء قرآن یا مدارس قرآنی اختصاص داده بودند؛ به‌عبارتی مدرسه‌ای برای تلاوت و قرائت قرآن فراهم ساخته بودند.^۲

رسول خدا ﷺ به زیدبن ثابت دستور داد که سرپرستی امور ترجمه و پاسخ‌نامه‌ها را بر عهده گیرد و در این راستا زبان سریانی را بیاموزد.^۳ پیامبر ﷺ به تعلیم حرفه و فن نیز که در انحصار یهودیان بود، اهتمام می‌ورزید. در جای‌جای سنت شریف، پدران و مادران را به آموزش نوشتن، شنا و تیراندازی فرزندان تشویق کرده است.^۴ اعزام معلمان به‌سوی قبایل، به دو صورت انجام می‌گرفت: در بعضی حالات، مانند اعزام ابو‌عیبده بن جراح در پاسخ به درخواست یمنی‌ها، بنا به درخواست نمایندگان قبایل بود؛ و در مواردی، مانند اعزام زیدبن ثابت به مدینه، با پیش‌دستی خود حضرت بوده است.

۳-۴. جلب مشارکت عمومی و مردم‌بنیانی

آحاد مردم وقتی کنار یکدیگر قرار گیرند، قدرت و صف‌ناپذیری شکل می‌گیرد که قابلیت حل معضلات اقتصادی و اجتماعی را خواهد داشت. طبیعی است که هزینه‌های دفاع در مقابل حمله‌های مشرکان، هزینه‌های رفع فقر و هزینه‌های دولت اسلامی، تنها با مشارکت گسترده مردم قابل تأمین مالی است.

پیش از هجرت و تأسیس حکومت، حضرت نیروی لازم برای تأسیس حکومت و اداره جامعه را از درون مردم تربیت کرد و زمینه هجرت به مدینه و تأسیس حکومت را فراهم ساخت. نبی مکرم ﷺ وقتی با مهاجران وارد مدینه شدند، حتی مواد غذایی برای مصرف خودشان را نیز همراه نداشتند. پرسش این است که آن حضرت منابع درآمدی دولت اسلامی را چگونه تأمین کردند؟ حضرت با تربیت افراد، آنها را مطیع اوامر الهی کرد؛ سپس به اجرای فرمان الهی فراخواند. با تکیه بر خود مردم و مشارکت حداکثری آنها، حرکت روبه‌پیشرفت را آغاز کرد و در جامعه بدوی آن روز، ظرف مدت کوتاه تحول پدید آورد.

رسول خدا ﷺ پیش از هجرت و در دومین بیعت عقبه، ستاد مردمی مشارکت‌دهی مردم را تشکیل داد. هفتاد یا ۷۳ مرد و دو زن^۵ با رسول خدا ﷺ بر اسلام، طاعت و جهاد بیعت کردند. پیامبر خدا ﷺ از میان آنها نقیبا (نمایندگان رسول خدا ﷺ برای اجرای فرامین الهی) تعیین فرمود و زمینه‌سازی برای هجرت و تشکیل حکومت را فراهم

۱. همان، ص ۱۰۸.

۲. ر. کد همان؛ محمدبن عبوس جهیشاری، الوزراء و الکتاب، ص ۴۰-۴۲.

۳. ر. کد پرویز سعیدی، سازمان اداری و مالی در زمان رسول خدا ﷺ، ۱۷۸-۲۰۱.

۴. همان.

۵. جعفر مرتضی‌عاملی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم، ج ۳، ص ۲۱۵.

ساخت. به عبارت دیگر، از میان اصحاب خود که کسانی همچون علی بن ابی طالب علیه السلام بین آنها بود، افرادی را به مدینه برای تدارک مقدمات هجرت اعزام نفرمود؛ بلکه به خود اوسیان و خزرجیان اعتماد کرد و با اعتماد به مردم، زمینه مشارکت آنها را فراهم ساخت. در همان پیمان نامه، هزینه‌های جنگ، هزینه‌های دولت و مخارج رفع فقر و تأمین نیازمندان را بر دوش مردم نهاد^۱ و دولت و محرومین را به قدرت پایدار اقتصادی آحاد مردم وصل کرد.

حضرت در سایر پیمان‌ها، از جمله پیمان عقبه^۲ اول، پیمان صلح مدینه و عقد اخوت نیز سیاست جلب بیشتر مشارکت مردم را ادامه داد. مسلمانان مهاجر تمام امکانات خود را درون مکه جا گذاشته بودند و توانستند با خود به مدینه بیاورند. نبی مکرم صلی الله علیه و آله اولین سیاست جدید را با عنوان مواسات عملیاتی کرد و در معاهده مواسات و عقد اخوت، رفع فقر و تأمین مالی نیازمندان را با این سیاست حل و فصل نمود؛ شکاف طبقاتی درآمدی را به حداقل ممکن رساند. البته مقدمات این سیاست، که تربیت توحیدی باشد، پیش از آن فراهم شده بود.

بخش وسیعی از آموزه‌های اسلامی، مانند اخوت، مواسات و تعاون، برای تقویت و تحکیم پیوندهای اجتماعی و پیشگیری و ممانعت از گسستن این پیوندها وارد شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله براساس این بینش، در جامعه نوپنیا اسلامی مدینه، تمامی عقده‌ها و کینه‌ها را از دل آنان زدود و در مقابل، بذر محبت را کاشت. در واقع نبی مکرم صلی الله علیه و آله حکومت را به مردم وصل کرد و پیوند وثیقی میان مردم و حاکمیت پدید آورد.

۳-۵. توانمندسازی و عدالت‌گستری

عرب پیش از اسلام در نهایت سختی زندگی می‌کرد؛ دختران را زنده‌به‌گور می‌کردند و پسران را به دلیل شدت فقر می‌کشتند. خداوند فرمود: اولاد خود را به سبب فقر یا ترس از فقر نکشید؛ ما آنان را روزی می‌دهیم.^۲ منشأ فقرشان عدم اهتمام به تولید، اعم از کشاورزی، زراعت، باغداری، حفر چاه، لایروبی چشمه‌ها و طلب فضل پنهان خداوند متعال بود. از همین رو در نهایت فقر زندگی می‌کردند. زمانی که آسمان بارانش را دریغ می‌کرد، دختران و پسران را می‌کشتند و مرتکب فجایع می‌شدند.^۳

در شهر مکه گروهی از اشراف کاروان‌های تجارتي با ارزش فوق‌العاده‌ای را از منطقه‌ای به منطقه دیگر می‌بردند و در دهک بالای ثروت و درآمد قرار داشتند. دهک پایین را اعراب فقیر و بردگان تشکیل می‌دادند و میانۀ آنان طبقه متوسطی قرار داشتند.^۴ مناسبات اقتصادی نامطلوب سبب محرومیت عده زیادی شده بود. این محرومیت جنبه ارزشی و اجتماعی نیز داشت. سیاهان حبشی و بردگان رومی هیچ موقعیتی نداشتند. آنان علاوه بر جنبه بردگی، در کمال ذلت و در حد یک حیوان در این جامعه می‌زیستند. قرآن کریم در این باره موضع قاطعی

۱. ر. ک: همان، ص ۲۱۶.

۲. انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱.

۳. علی احمدی میبانی، مکاتیب الرسول، ج ۳، ص ۵۳۹.

۴. ر. ک: جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۴، ص ۱۲۳.

اتخاذ کرد. خداوند در آیاتی که درباره انبیای گذشته نازل کرده است - و این آیات نوعاً در مکه نازل شده‌اند - ضعفاً و محرومان را در کنار انبیا، و اشراف و مترفین را در برابر آنان قرار داده است: ^۱ «ما هیچ بیم‌دهنده‌ای به قریه‌ای نفرستادیم، جز آنکه توانگران عیاشش گفتند: ما به آنچه شما را بدان فرستاده‌اند، ایمان نمی‌آوریم؛ و گفتند: اموال و اولاد ما از همه بیشتر است و کسی ما را عذاب نمی‌کند». ^۲ مهم‌ترین آثار این آموزه‌ها، گرایش بخش زیادی از طبقه متوسط و پایین به اسلام بود.

رسول خدا ﷺ از همان دوران مکه، به مسلمانان ضعیف بشارت می‌داد که به‌زودی وارث قیصر و کسری خواهند شد. این امر سبب استهزای مشرکان می‌شد و زمانی که بلال و خباب و صهیب را می‌دیدند، به شوخی می‌گفتند: «پادشاهان زمین و فاتحان گنجینه‌های کسری و قیصر رسیدند». ^۳ موضع قرآن چنان بود که بی‌اعتنایی به انسان مؤمنی چون ابن‌مکتوم را نیز نمی‌پذیرفت. سیره رسول خدا ﷺ رفاقت و دوستی با فقرا و هم‌نشینی و هم‌غذایی با بردگان بود. خود ایشان می‌فرمود، از جمله چیزهایی که هیچ‌گاه رها نمی‌کند، «غذا خوردن در روی زمین با برده است». ^۴ همین سبک رفتار، در جذب آنان بسیار مؤثر بود.

مهم‌ترین آموزه قرآن این بود که معیار برتری را تقوا قرار داد. ^۵ بر پایه این معیار، بسیاری از فقیران نیز توانستند از محرومیت ارزشی و اجتماعی رهایی یابند و ارزش واقعی خود را در جامعه پیدا کنند. بعدها وقتی عمر حکم ولایت عمار را بر کوفه نوشت، گفت: این کار را پیرو این سخن خداوند انجام داده است که فرمود: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ». ^۶ همچنین رسول خدا ﷺ فرمود: «مبعوث شدم تا عده‌ای را بالا برم و گروهی را فروآورم». ^۷

سیره رسول خدا ﷺ فرهنگ‌سازی و توانمندسازی انگیزشی ثروتمندان جامعه برای مشارکت داوطلبانه در به‌عهده گرفتن بار مشکلات اجتماعی، از جمله رسیدگی به‌حال محرومان بود. عمران بن حصین می‌گوید: پیامبر اکرم ﷺ خطبه‌ای نخواند، مگر آنکه در آن، ما را به صدقه امر فرمود. ^۸ ابن‌شبه گزارش کاملی از موقوفات پیامبر اکرم ﷺ و یاران ایشان را نقل کرده است. ^۹

۱. ر. کة همان.

۲. سیأ: ۳۲ و ۳۵.

۳. احمدین یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۱۴۸.

۴. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۲۱۵ و ۲۲۰ و ۲۲۵.

۵. حجرات: ۱۳.

۶. قصص: ۵۵ احمدین یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۱۶۳.

۷. محمد ابن‌سعد الطلیقات الکبری، ج ۱، ص ۱۹۲.

۸. عبدالله بن عبدالرحمن دارمی، سنن الدارمی، ج ۱، ص ۴۱۸.

۹. عبدالله ابن‌شبه نیمی بصری، تاریخ المدینة المنوره، شبه، ج ۱، ص ۱۷۳-۲۳۱.

سیره شخصی آن حضرت در دستگیری از فقیران و کمک به هم‌نوعان و هم‌چنین موضوع ایثار و انفاق خاندان پاک ایشان در این مسئله بر کسی پوشیده نیست. اهمیت رسیدگی به وضعیت معیشتی فقرا در نظر پیامبر اسلام ﷺ به‌حدی است که می‌فرمایند: هر منطقه‌ای که در میانشان شخص گرسنه‌ای باشد، از ذمه خداوند متعال خارج‌اند.^۱ نقل شده است گوسفندی را در خانه پیامبر ﷺ ذبح کردند و گوشت آن را به دیگران دادند. حضرت از عایشه پرسید: «چیزی از آن مانده است؟» وی پاسخ داد: چیزی جز کتف (سردست) آن باقی نمانده است. حضرت فرمود: بجز سردستش، همه آن باقی مانده است!^۲ امیرالمؤمنین علیه السلام یک درهم پول در کف دست خود گذاشت؛ آنگاه گفت: اما تو (ای درهم!) اگر از (دست) من خارج نشوی، سودی و نفعی برای من نداری.^۳

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سایه این تربیت قرآنی، محبت و انفاق بر فقرا و جلب مشارکت آنها در امور اجتماعی را وسیله موفقیت خود قرار می‌داد و با دعای فقرا از خداوند متعال طلب فتح و ظفر می‌کرد؛ به این دلیل که فقرا دل شکسته‌اند و در نتیجه در معرض تعرض اجابت قرار دارند.^۴

گزارش‌های تاریخی حاکی از ریشه‌کنی کامل فقر در برخی مقاطع و مناطق، و کاهش آن در دوره تاریخی صدر اسلام است.^۵

رسول خدا صلی الله علیه و آله رضایت خود از چنین عملی را با بازگو کردن سنت رایج درباره گروهی موسوم به اشعریون چنین بیان می‌فرماید: «هرگاه یکی از اشعریین در جنگی کشته می‌شد یا خانواده آنان دچار کمبود مواد غذایی می‌شدند، همه آنها می‌رفتند و هرچه مواد غذایی را در منزل داشتند، با خود می‌آوردند؛ بر روی هم می‌انباشتند و سپس با پیمانه واحدی آن را میان همه تقسیم می‌کردند». حضرت می‌فرمودند: «آنان از من و من از آنانم». این تربیت‌ها روابط انسانی بین مهاجرین و انصار را به‌قدری عمق بخشید که در سال چهارم هجری، به‌هنگام تقسیم اموال و زمین‌های بنی‌نضیر، انصار به رسول خدا صلی الله علیه و آله پیشنهاد دادند که غنایم را فقط میان مهاجرین تقسیم کند؛ بدون آنکه آنها ملزم به ترک منازل انصار شوند.

به‌برکت برنامه‌های صحیح اقتصادی آن حضرت، وضعیت همه مهاجرین بهبود پیدا کرد؛ به‌گونه‌ای که در اواخر سال‌های عمر پربرکت ایشان، همگی مسکن، شغل و وضعیت رفاهی مناسبی پیدا کردند.^۶

۱. اکرم ضیاء العمری، السیره النبوی الصحیحه، ج ۱، ص ۲۹۴.

۲. محمدبن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۶۴۴ ح ۲۴۷۰.

۳. ملامهدی نراقی، معراج السعاده، ج ۲، ص ۵۱.

۴. عبدالله بن سعید لحنی، منتهی السؤل علی وسائل الوصول الی شمائل الرسول، ج ۲، ص ۶۱۵؛ محمودین عمر زمخشری، الفائق فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۴.

۵. ر.ک: سیدرضا حسینی، الگوهای تأمین اجتماعی از دیدگاه اسلام و غرب، ص ۵۵-۵۹.

۶. ر.ک: یوسف قرضاوی، نقش ارزش‌ها و اخلاق در ارتباط با اقتصاد اسلامی، ص ۵۵۲.

۷. ر.ک: سیدکاظم صدر، اقتصاد صدر اسلام، ص ۴۴.

۴. زیرساخت‌های بخش‌های اقتصادی

زیرساخت‌هایی مانند تربیت توحیدی، امنیت، عدالت، مردمی‌سازی و دانش‌بنیانی، زیرساخت‌های عام پیشرفت در همه ابعاد، از جمله رشد اقتصادی هستند. افزون بر زیرساخت‌های عام پیشرفت، حضرت سیاست‌هایی نیز در زیرساخت‌های بخش‌های اقتصادی اعمال فرمودند که می‌تواند برای سیاست‌گذاری در موقعیت فعلی کشور درس آموز باشد.

۴-۱. کشاورزی

کشاورزی در آن روزگار، به‌ویژه در مدینه، مهم‌ترین رکن اقتصادی جامعه بود. مردمان حجاز زندگی خود را با محصولات کشاورزی و دامی می‌گذراندند. تجارت و تا حدودی صنعت، رایج بود؛ ولی در مقایسه با کشاورزی بسیار ناچیز بود.

از سویی، فرهنگ قبیله‌ای جاهلیت که نشئت گرفته از ظلمت و ظلم بود و جنگ‌های میان قبیله‌ای و منازعه‌های آنان، حجاز را به سرزمین تفتیده و خشکی مبدل ساخته بود که کشاورزی را به کمترین اندازه ممکن رسانده بود. به‌طور طبیعی نزاع‌ها و جنگ‌های قبیله‌های مختلف به غارت محصولات، دام‌ها و آتش کشیدن مزارع و نخلستان‌ها منتهی می‌شد و اینها و جز اینها امنیت و آرامش را از کشاورزان به‌گونه‌ای سلب می‌کرد و در نتیجه اقتصاد جامعه و اشتغال عموم مردم، به‌ویژه در بخش کشاورزی، در حالت جنگی، یعنی بدترین حالت قرار داشت.

این حدیث شریف نبوی نحوه نگرش حکمرانی حضرت به کشاورزی را به‌خوبی نشان می‌دهد: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ طَيْرٌ أَوْ بَيْهَمَةٌ إِلَّا كَأَنَّهُ لَبِهَ صَدَقَةٍ»^۱. در برخی اسناد، «أَوْ سَعِيَ» هم آمده است؛^۲ یعنی مسلمانی نیست که نهالی غرس کند یا زرعی کشت کند و به‌دنبال آن پرنده‌ای، انسانی یا چهارپایی (یا درنده‌ای) از آن بخورد، مگر اینکه این، صدقه (جاریه) برای او باشد.

یک باب روایی در *وسائل الشیعه*، همچنین در *مستدرک وسائل الشیعه* با عنوان «باب مستحب بودن نهال کاری و کراهت فروش محل کسب و کار» وجود دارد.^۳ نگاه جاهلی به درخت، که با یک درگیری همه به آتش کشیده می‌شد، به باقیات‌الصالحات و صدقه جاریه بودن درخت تغییر کرد و درخت منشأ خیر و برکت برای انسان‌ها، بلکه پرندگان، چرندگان و حتی درندگان دانسته شد. به‌طور طبیعی این نگرش جدید، تحول اساسی در فرهنگ مردم در خصوص زمین و ملک و درخت و زراعت پدید می‌آورد و زمینه رشد بخش کشاورزی می‌شود.

۱. ابوالقاسم پاینده، نهج الفصاحه، ص ۷۰۷.

۲. محمودین عمر زمخشری، الفائق فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۳۷۸.

۳. حسین محدث نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۳، ص ۴۵۹.

پیامبر اکرم ﷺ زمین‌ها و منابع طبیعی را به مردم واگذار کردند و خود مراقبت و نظارت می‌کردند تا مردم به کشاورزی، باغداری و دامداری اشتغال یابند. از این رو پس از آنکه مسجدالنبی را بنیان‌گذاری کردند، برای مهاجران مکه که برای یاری آن حضرت آمده بودند، از زمین‌های معینی اقطاع کرد تا کشاورزی کنند و زمین‌هایی را نیز به آنان اعطا کرد تا برای خود خانه بسازند.^۱ مخیرق، عالم یهودی، وصیت کرد اموالش (حواصط هفت‌گانه) در اختیار رسول خدا ﷺ قرار گیرد که مشربۀ ام/براهیم هم جزء این حوائط بود و حضرت همه را وقف کرد.^۲ همچنین حضرت سه قلعه از هشت قلعهٔ خیبر را وقف و بقیه را میان مجاهدان توزیع فرمود.^۳

براساس اسناد و مدارک، اولین شرطی که حضرت برای واگذاری و اقطاع زمین یا سایر منابع طبیعی و ثروت‌های اولیه داشتند، صدق در اسلام و ایمان بود. دومین شرطی که به‌طور مکرر در واگذاری زمین‌های موات به شخص یا اشخاص یا یک قبیله ذکر شده، اصلاح و آبادانی آن زمین بود.^۴

۲-۴. سیاست‌های رسول خدا ﷺ دربارهٔ زمین

زمین و آب، سرمایه اصلی کشاورزی است. بازگشت بازده سرمایه به کشاورز و مالکیت کل محصول، نقش بالایی در انگیزه کاری و ارتقای بهره‌وری دارد. واگذاری زمین در اصطلاح فقهی، «قطاع» نامیده می‌شود که در حد گسترده‌ای به وسیله رسول خدا ﷺ انجام شد.^۵ نکته مهم اینکه حضرت به «مقطع‌الیه» سند با مهر و امضا اعطا می‌فرمود؛ به گونه‌ای که او با اطمینان و خیال راحت در آن زمین سرمایه‌گذاری کند و برای آبادی آن بکوشد و بداند که هر مقدار در آن هزینه و تلاش کند، برای خود و خانواده‌اش در قالب یک سرمایه مطمئن باقی خواهد ماند. برای نمونه، به چند مورد از این واگذاری‌ها اشاره می‌شود:

– حضرت دره‌ای در مدینه را به حرام‌بن عبدعوف از قبیله بنی‌سلیم واگذار فرمود و در پایان سند این واگذاری، بر پرهیز از هرگونه ستم و عدالت تأکید نمود.^۶

– همهٔ زمین‌های شواق – دویست کیلومتری جده – بالا و پایین آن را به زبیربن عوام واگذار کرد و سند آن با دست‌خط امیرمؤمنان علی رضی الله عنه نوشته شد.^۷

۱. ر.ک: احمدبن یحیی بلادری، فتوح البلیان، ج ۱، ص ۲۳، ۳۰، ۴۸، ۴۴، ۹۳، ۹۸؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۳۳۹ و ۵۴۰.

۲. ر.ک: احمدبن علی ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمییز الصحابه، ج ۶ ص ۴۶؛ علی بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص ۱۶۹.

۳. علی بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص ۱۶۹.

۴. ر. ک: سیدعلی حسینی، احکام حکومتی رسول خدا ﷺ در اقتصاد کشاورزی، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.

۵. یعقوب‌بن ابراهیم ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۶۲-۶۸.

۶. محمد ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۲۱۰؛ محمد حمیدالله، پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام، ص ۳۷۰.

۷. محمد ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۲۷۴؛ یعقوب‌بن ابراهیم ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۳۴؛ موسی زنجانی، مدینه البلاغه، ج ۲، ص ۳۱۹؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول،

- ۱- همه زمین و آب منطقه «مظله» را به بنی قریه واگذار فرمود.^۱
- ۲- معادن قبلیه و آن دسته از زمین‌های کوهستان «قدس» را که قابل کشت بود، به بلال بن حارث منزی واگذار کرد.^۲
- ۳- در برخی مناطق، حضرت افزون بر زمین و مزرعه، زنبورهای عسل آن منطقه را نیز واگذار فرمودند.^۳
- ۴- آن حضرت عقیق یمامه را که دارای درختان و چشمه‌های بسیار بود، به ربیع، مُطَرَف و انیس به اقطاع داد.^۴
- ۵- زمین‌های مختلف و متعددی را به عوسجه بن حرمه - که طبق فرمان آن حضرت رهبری هزار تن از بنی جهینه به او سپرده شده بود - واگذار کرد تا از این زمین‌ها برای خود و نیروی تحت امرش بهره برد.^۵
- ۶- حضرت زمینی را با حدودی معین از زمین‌های «برهاط» به راشدین عبد رب سَلْمی واگذار کرد.^۶
- ۷- زمینی را به بنی‌اجب در منطقه فاس یا حالس واگذار کرد.^۷
- ۸- همه زمین‌های جفر را که در اطراف مدینه قرار دارد و چاه آب آن را به هونده بن نبیسه واگذار کرد.^۸
- ۹- منطقه یا چاه آب محدب را به عبدالله بن ابی قمامه و وقاص بن ابی قمامه واگذار کرد.^۹
- ۱۰- زمینی را به سلمه بن مالک به اقطاع واگذار کرد.^{۱۰}
- ۱۱- زمین‌ها و درختان کوه ارم را به فرزندان جفال بن ربیع و واگذار کرد. زمین‌های مابین مصباعه تا النح و لوايه را به عداء بن خالد واگذار کرد.^{۱۱}
- ۱۲- حضرت زمین‌های عوره، غرابه و حبل را به مجاعه بن مراره واگذار کرد.^{۱۲}

-
۱. موسی زنجانی، مدینه البلاغه، ج ۲، ص ۳۰۴؛ محمد بن سعد الطباقات الکبری، ج ۱، ص ۱۶۷؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۴۷۲.
۲. محمد بن حسن طوسی، المیسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۲۷۴؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۴۹۲.
۳. محمد حمیدالله، پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام، ص ۳۲۴؛ موسی زنجانی، مدینه البلاغه، ج ۲، ص ۳۱۴.
۴. موسی زنجانی، مدینه البلاغه، ج ۲، ص ۲۹۴؛ محمد بن سعد، الطباقات الکبری، ج ۱، ص ۳۰۲؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۵۰۴.
۵. یاقوب بن عبدالله حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۵۸؛ موسی زنجانی، مدینه البلاغه، ج ۲، ص ۳۱۲؛ یعقوب بن ابراهیم ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۶۲؛ محمد بن سعد الطباقات الکبری، ج ۱، ص ۲۷۱؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۴۸۲.
۶. محمد بن سعد، الطباقات الکبری، ج ۱، ص ۲۷۴؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول؛ موسی زنجانی، مدینه البلاغه، ج ۲، ص ۴۳۶؛ محمد حمیدالله، پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام، ج ۲، ص ۴۳۶.
۷. محمد بن سعد، الطباقات الکبری، ج ۱، ص ۲۷۳؛ یاقوب بن عبدالله حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۲۹۹؛ موسی زنجانی، مدینه البلاغه، ج ۲، ص ۲۱۸؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۴۴۰.
۸. علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۴۲۳.
۹. مبارک بن محمد ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، ص ۴۴۳؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۴۴۳؛ محمد حمیدالله، پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام، ص ۳۶۶.
۱۰. موسی زنجانی، مدینه البلاغه، ج ۲، ص ۳۱۶.
۱۱. محمد حمیدالله، پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام، ص ۲۷۸؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۴۵۲.
۱۲. قاسم بن سلام ابی عبید الاموال، ص ۲۹۶؛ حسام‌الدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۳، ص ۵۱۹؛ موسی زنجانی، مدینه البلاغه، ج ۲، ص ۲۵۷؛ علی احمدی میانجی، مکاتب الرسول، ج ۳، ص ۴۵۲.

همان طور که اشاره شد، رسول خدا ﷺ به اقطاع‌های گسترده‌ای دست زد.^۱ این اقطاع‌ها به تفصیل در منابع فقهی و روایی شیعه و سنی آمده‌اند^۲ که ذکر آنها در این مقاله نمی‌گنجد.^۳

۳-۴. صنعت

صنایع رایج در زمان رسول خدا ﷺ بیشتر مانند سبذبافی، حصیربافی،^۴ ریسمان‌بافی با پشم گوسفند و پوست درخت خرما،^۵ صنایع پستی‌بخش کشاورزی بود. از آنجا که زرگری عمدتاً شغل یهود بود و آنها به دروغ‌گویی و فریب‌کاری معروف بودند، این صنعت جایگاه چندانی نزد اهل مدینه نداشت.^۶ در مقابل، آهنگری و صنایعی که بر پایه ذوب سنگ‌ها و فلزات استوار بود، مانند اسلحه‌سازی، اعم از کمان، سرنیزه و شمشیر، بسیار رواج داشت و از اعتبار لازم برخوردار بود. حضرت فرزند خود را برای شیرخواری نزد دایه‌ای به نام/مسیف فرستاد که همسر آهنگری به نام/بوسیف در مدینه بود.^۷ تیرهایی که در مدینه ساخته می‌شد، به دلیل کیفیت، شهره بود.^۸ همچنین آهنگران ابزار کشاورزی مانند تبر و وسیله شخم زدن تولید می‌کردند.^۹ گرچه پارچه و لباس مدینه از یمن، شام و سایر مناطق به صورت بافته شده به مدینه می‌آمد،^{۱۰} ولی بافتندگی به صورت محدود در مدینه توسط زنان در درون خانه‌ها رواج داشت.^{۱۱} نجاری، بنایی و دباغی نیز از حرفه‌ها و صنایعی بود که در مدینه رایج بود. عرب جاهلی اقبالی به صنعت نداشت و آن را شغل بردگان می‌دانست و رسول خدا ﷺ آن را توسعه داد و با این نگاه مقابله کرد.^{۱۲}

کنانی استخراج معدن طلا را عنوان داده و به صورت مبهم از/بوحصین/السلمی نقل کرده است که خدمت رسول خدا ﷺ رسید و معدن طلائی را خدمت حضرت عرضه داشت.^{۱۳} وجود برخی معادن، مانند طلا، نقره، آهن و مس در عربستان گزارش شده است. آنان گاه از آهن، شمشیر و خنجر یا دیگر مصنوعات را می‌ساختند. در یمن،

۱. یعقوب بن ابراهیم ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۶۲-۶۸

۲. رک: علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۳، ص ۴۹۱؛ سیدمحمدجواد حسینی عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۷، ص ۴۸.

۳. رک: سیدعلی حسینی، احکام حکومتی رسول خدا ﷺ در اقتصاد کشاورزی، ص ۱۱۹-۱۴۲.

۴. محمدعبدالحی کنانی، نظام الحکومیة النبویه، ص ۹۲؛ شهلا بختیاری، وضع اقتصادی مدینه در عهد نبوی، ص ۱۷۸.

۵. محمد ابن سعد، الطبقات الکبری، ص ۳۹۱.

۶. محمدبن عمر واقدی، مغازی رسول الله، ص ۷۵-۷۳ و ۱۷۶-۷۹.

۷. علی بن محمد ابن اثیر، اسدالغابه فی معرفة الصحابه، ص ۳۸-۳۹؛ احمدبن علی ابن حجر عسقلانی، الاصابة فی تمییز الصحابه، ج ۴، ص ۹۸.

۸. یاقوت بن عبدالله حموی، معجم البلدان، ج ۵، ص ۴۳۰-۴۳۱.

۹. محمدبن عمر واقدی، مغازی رسول الله، ص ۱۲۸-۱۴۰.

۱۰. محمدعبدالحی کنانی، نظام الحکومیة النبویه، ص ۱۵۹.

۱۱. محمد ابن سعد، الطبقات الکبری، ص ۴۵۴.

۱۲. رک: جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، ص ۳۸۸ و ۴۱۶.

۱۳. محمدعبدالحی کنانی، نظام الحکومیة النبویه، ج ۲، ص ۳۹.

استخراج معادن رونق زیادی داشت.^۱ صنعت چوب به علت کمبود جنگل‌ها و درختان رونقی نداشت؛ از این رو قریش برای تأمین چوب موردنیاز برای تجدید بنای کعبه در سال ۳۵ عام‌القیل، چوب‌هایی را که یک کشتی رومی برای ساختن کنیسه‌ای در حبشه حمل می‌کرد و باد آن کشتی را به ساحل آورده بود، خریداری کرد.^۲

۴-۴. بازار و فضای کسب‌وکار

تجارت پیش از دورهٔ زندگانی هاشم (جد پیامبر اکرم ﷺ) شکل منظم نداشت و او بود که سفرهای زمستانی به یمن و سفرهای تابستانی به شام را ترویج کرد:

هو الذی سنَّ الرِّحیلَ لِقَوْمِهِ رَحَلَ الشِّتَاءِ وَ رَحَلَةَ الْأَصِيْفِ^۳

او کسی است که سفرهای تابستانی و زمستانی را برای قوم خود سنت کرد.

نقل شده است که او برای ایمنی کاروان‌های تجاری در مسیر شام، امان‌نامه‌ای از قیصر دریافت کرد. بنا بر روایتی از عبدالله بن عباس، پیش از حرکت این کاروان‌ها، قریش در فقر به سر می‌برد و هاشم بود که آنها را جمع کرد تا به تجارت بپردازند. در قرآن کریم، در سورهٔ قریش به این سفرها و پیمان‌های میان قریش و حکومت‌های اطراف اشاره شده است.^۴

رسول خدا ﷺ نیز در برهه‌ای از دوران عمر شریفشان تاجر بودند و خرید و فروش می‌کردند؛ تاجایی که مشرکان گفتند: این چه پیامبری است که «یمشی فی الاسواق».^۵ شواهد نشان می‌دهد که حضرت در همان روزهای اول هجرت به مدینه، دغدغهٔ فضای کسب‌وکار و بازار را داشتند. به همین دلیل در روایات آمده است که حضرت به سوق نبیط رفتند؛ تأملی در آن کردند و سپس فرمودند: «این بازار مناسب شما نیست»؛ سپس به فضای کسب‌وکار دیگر رفتند؛ مجدد در آن تأمل کردند و فرمودند: «این بازار مناسب شما نیست»؛ سرانجام به این بازار آمدند؛ گردش در آن کردند؛ سپس فرمودند: «هَذَا سَوْقُكُمْ»؛ این بازار مناسب شماست؛ و دو سیاست را وضع کردند: «فلا ینتَقِص» از مساحت آن کم نمی‌شود؛ «و لا یصْرَبَ علیکم خَرَجٌ»؛ مالیات بر آن بسته نمی‌شود.^۶

در نقلی دیگر آمده است: فردی نزد رسول خدا ﷺ آمد و گفت: مکان مناسبی برای بازار یافتم. آیا سرکشی نمی‌فرمایید؟ حضرت فرمودند: برویم. حضرت با او همراه شدند. وقتی به مکان موردنظر - نزدیکی مسجدالنبی سمت بقیع - رسیدند، حضرت مکان را مشاهده کرد و به‌خوبی پسندید. توشهٔ همراهشان را بر زمین گذاشتند و

۱. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، ص ۳۹۲-۴۰۱.

۲. محمدين يعقوب كليني، الكافي، ج ۴، ص ۲۱۸.

۳. علی بن حسین سیدمرتضی، الامالی، ج ۴، ص ۱۸۰.

۴. «لِبِلَافِ قُرَيْشٍ إِبْلَافِهِمْ رَحَلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ» (قریش: ۳-۱).

۵. فرقان: ۷۰.

۶. محمدين يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۷۵۱.

فرمودند: خوب فضای بازاری برای شماست: «فلا یتقص و لایضرب علیکم خراج؛» نه کم گذاشته شود و نه خراج (مالیات) بر آن بسته شود.^۱

قرن‌ها پیش از ارائه نظریه بازار رقابت کامل، مجموعه آیات مربوط به قوانین و ضوابط منسجم تولید، مصرف و تجارت، و به اصطلاح فضای کسب‌وکار، توسط فرشته وحی بر قلب نازنین رسول خدا ﷺ نازل و توسط حضرت در مسجدالنبی برای عوامل بازار ارائه و تبیین و تفسیر شده است. این ضوابط، نه تنها رفتار انسان اقتصادی، که ساختار فضای کسب‌وکار، نهاد بازار و حتی مکان فیزیکی آن را متأثر ساخت.

نتیجه‌گیری

بخش بزرگی از ارتباطات و تعاملات مردم را تعاملات اقتصادی تشکیل می‌دهد. طبیعی است که هدایت و سیاست‌گذاری اقتصادی، اگر از برنامه قرارگاه رسالت حذف شود، هدایتگری مفهوم واقعی خود را از دست خواهد داد. بنابراین، هدایت و سیاست‌گذاری اقتصادی از الزامات قرارگاه رسالت و کتاب هدایت است. بهترین دلیل بر حضور رسول خدا ﷺ در صحنه سیاست‌گذاری اقتصادی، تبیین مستدل و شفاف سیاست‌های اقتصادی ایشان است. قرارگاه رسالت، قرارگاه هدایت، سیاست‌گذاری و نظارت است و هدایت جامعه، به سمت حیات طیبه و سرانجام قرب ربوبی است. سیره رسول خدا ﷺ نشان می‌دهد که حضرت نه تنها به مباحث اقتصادی ورود پیدا کردند، بلکه کارآمدترین تدبیرها را انجام دادند.

پایه‌ای‌ترین زیرساخت پیشرفت به معنای عام آن، تعمیق ارزش‌های اسلامی است که زمینه‌ساز تربیت توحیدی است. به همین دلیل، تربیت توحیدی سیاست ثابت و مستمر رسول خدا ﷺ از ابتدا تا انتهای عمر شریفشان بود. تأمین زیرساخت‌های مرحله بعدی، اعم از امنیت، آموزش عمومی، عدالت و مردمی‌سازی، از جمله زیرساخت‌های پیشرفت در ابعاد مختلف است که یکی از این ابعاد، رشد اقتصادی است و رسول خدا ﷺ در دولت صدر اسلام اعمال فرمودند. پیامبر اکرم ﷺ حکومت مرکزی قوی همراه با یک مجموعه قدرتمند مردمی - جهادی تشکیل دادند و یکی از اساسی‌ترین زیرساخت‌های پیشرفت و رشد اقتصادی، یعنی امنیت را برای عرب جاهلی به‌ارمغان آوردند؛ آموزش عمومی را گسترش دادند؛ در زیرساخت بخش‌های اقتصادی و ضوابط فضای کسب‌وکار تحول اساسی پدید آوردند و از سیاست‌های حمایتی، مالی و نظارتی درباره بازار و سیاست‌های واگذاری زمین و آب در حوزه کشاورزی برای رونق تولید بهره‌گرفتند. گزارش‌های تاریخی حاکی از تحول اساسی در زندگی مردم است. این سیاست‌ها و نظارت مستمر موجب شد که یثرب ضعیف به مدینه‌النبی و قدرت اول منطقه تبدیل شود و فقر از جزیره‌العرب بدوی در مدت کوتاه رخت بریند و به پیشرفت خیره‌کننده‌ای دست یابد.

۱. نورالدین سمهودی، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج ۲، ص ۲۴۸؛ نورالدین هبشی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۷۶.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابه فی معرفة الصحابه*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحديث والأثر*، تصحیح محمود محمد طنحی و طاهر احمد زاوی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة فی تمييز الصحابه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن سعد، محمد، *الطبقات الكبرى*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ابن شبه نمبری بصری، عبدالله، *تاریخ المدینة المنورة*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر، ۱۳۶۸.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۸م.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ق.
- ابن هشام، عبدالملک بن، *السیرة النبویه*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، *کتاب الخراج*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- ابی عبید، قاسم بن سلام، *الاموال*، قاهره، دارالسلام، ۱۴۳۰ق.
- احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الرسول*، قم، دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.
- بختیاری، شهلا، «وضع اقتصادی مدینه در عهد نبوی»، *تاریخ اسلام*، ۱۳۸۴، ش ۲۳، ص ۱۶۱-۱۹۶.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۸م.
- _____، *انساب الأشراف*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
- پابنده، ابوالقاسم، *نهج الفصاحه*، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، تحقیق احمد محمدشاکر، بیروت، دار احیاء التراث، بی تا.
- جمعی از نویسندگان، *منشور جمهوری اسلامی ایران*، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۱.
- جهشپوری، محمد بن عبدوس، *الوزراء و الكتاب*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
- حافظ وهبه، *جزیره العرب فی قرن عشیرین*، قاهره، دار الافاق العربیه، ۱۳۵۴ق.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، *انسان ۲۵۰ ساله*، تهران، صهبا، ۱۳۹۰.
- حسینی عاملی، سیدمحمدجواد، *مفتاح الكرامه فی شرح قواعد العلامه*، قم، مؤسسه آل‌البیت، بی تا.
- حسینی، سیدرضا، *الگوهای تأمین اجتماعی از دیدگاه اسلام و غرب*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.
- حسینی، سیدعلی، «احکام حکومتی رسول خدا ﷺ در اقتصاد کشاورزی»، *معرفة اقتصاد اسلامی*، ۱۳۹۳، ش ۹، ص ۱۱۹-۱۴۲.
- حلبی شافعی، ابوالفرج، *السیرة الحلبیة*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۵۷م.
- حمیدالله، محمد، *پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام*، ترجمه سیدمحمد حسینی، تهران، سروش، ۱۳۷۷.
- دافدر، سجاد و روح‌الله بهرامی، ۱۴۰۰، «راهبردهای اقتصادی حکومت نبوی در مدینه‌النبی»، *مطالعات اقتصاد سیاسی بین‌الملل*، دوره چهارم، ش ۱، ص ۳۰۵-۲۶۵.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن الدارمی*، تحقیق مصطفی دیب البغا، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- دیار بکری، حسین، *تاریخ الخمیس*، بیروت، دار صادر بی تا.
- رجبی دوانی، محمدحسین، ۱۳۹۳، «بررسی تاریخی دفاع اقتصادی از صدر اسلام تاکنون»، در: *همایش نقش پدافند اقتصادی در اقتصاد مقاومتی*.
- زمخشیری، محمود بن عمر، *الفائق فی غریب الحديث*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

زنجانی، موسی، *مدینه البلاغه*، بی‌جا، مطبعه مروی، ۱۴۰۵ق.

سعیدی، پرویز، «سازمان اداری و مالی در زمان رسول خدا»، *حکومت اسلامی*، ۱۳۸۲، ش ۳۰، ص ۱۷۸-۲۰۱.
سمهودی، نورالدین، *وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۶م.

سید مرتضی، علی بن حسین، *الامالی*، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م.

سیدحسین زاده یدزی، سعید و محمدجواد شریفزاده، ۱۳۹۵، «سیره پیامبر اکرم» در مقابله با تهدیدهای اقتصادی»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۶۲ ص ۳۱-۵.

شریفی، صدیقه و همکاران، ۱۳۹۶، «تبیین راهبردهای اقتصاد مقاومتی در سیره پیامبر اکرم»، *مطالعات مدیریت راهبردی*، ش ۳۲، ص ۱۳۷-۱۸۱.

صدر، سیدکاظم، *اقتصاد صدر اسلام*، چ دوم، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۷.

ضیاء العمری، اکرم، *السیره النبوی الصحیحة*، چ ششم، مدینه منوره، مکتبه العلوم و الحکم، ۱۴۱۵ق.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

—، *سنن النبی*، ترجمه و تحقیق محمدهادی فقهی، تهران، اسلامیة، ۱۳۵۴.

طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری باعلام الهدی*، قم، مؤسسه آل‌البتی، ۱۴۱۷ق.

طوسی، محمدبن حسن، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تصحیح سیدمحمدتقی کشفی، چ سوم، تهران، المکتبه المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ق.

عاملی، جعفر مرتضی، *الصحیح من سیره النبی الاعظم*، قم، دارالحديث، ۱۴۲۶ق.

علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت، دارالساقی، ۱۴۲۲ق.

قرضاوی، یوسف، *نقش ارزش‌ها و اخلاق در ارتباط با اقتصاد اسلامی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، قم، احسان، ۱۳۹۰.

کنانی، محمدعبدالحی، *نظام الحکومیة النبویه*، بیروت، دار الارفم بن ارفم، بی‌تا.

کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.

لحجی، عبدالله بن سعید، *منتهی السؤل علی وسائل الوصول إلى شمائل الرسول*، جده، دارالمنهاج، بی‌تا.

ماوردی، علی بن محمد، *الاحکام السلطانیة*، مکه، دارالتعاون للنشر و التوزیع، ۱۹۶۶م.

متقی هندی، حسام‌الدین، *کنز العمال*، بیروت، مکتبه التراث الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

محدث نوری، حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البتی، ۱۴۰۸ق.

مرسل‌پور، محسن و سعید جم، ۱۳۹۷، «بررسی تحلیلی سیاست اقتصادی پیامبر» در تخصیص منابع»، *اقتصاد و بانکداری اسلامی*، ش ۴، ص ۷-۲۴.

معروف الحسنی، هاشم، *سیره المصطفى*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۱۶ق.


نراقی، ملامهدی، *معراج السعاده*، قم، هجرت، ۱۳۷۸.

واقفی، محمدبن عمر، *مغاضی رسول الله*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ق.

هیثمی، نورالدین، *مجمع الزوائد*، بیروت، بی‌تا، ۱۴۰۷ق.

سیرهٔ علما و اندیشمندان اهل سنت در زیارت قبور اهل بیت پیامبر ﷺ؛ مطالعهٔ موردی، زیارت امام رضاؑ توسط بزرگان اهل سنت افغانستان تا ظهور صفویه

حسین عبدالحمیدی / دانشیار گروه تاریخ جامعة المصطفی العالمیه

Hoseinmohammadi31@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-3289-549X

محمدرضا ضیایی / دکترای فقه و معارف اسلامی گرایش تاریخ اسلام جامعة المصطفی العالمیه

rezaziae19@yahoo.com  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳

چکیده

سیرهٔ عملی بزرگان اهل سنت افغانستان در زیارت مزار مطهر امام رضاؑ، مهر بطلانی است بر دیدگاه وهابیت که ضمن تخریب مزارات و اهانت به آنها، مردم مسلمان را از توسل و تبرک به مزارات بزرگان دینی و مذهبی منع و نهی می‌کنند. مسئلهٔ این پژوهش بررسی و تحلیل جایگاه زیارت امام رضاؑ نزد بزرگان اهل سنت افغانستان تا ظهور صفویه است. این پژوهش با انگیزهٔ واکاوی سفر بزرگان اهل سنت افغانستان برای زیارت امام رضاؑ و توسل به آن حضرت، با رویکرد نقد دیدگاه وهابیت که زیارت را منافات با توحید می‌داند، انجام گرفته است. نیل به این مقصد، در سایهٔ توصیف و تبیین جایگاه و اهمیت زیارت امام رضاؑ نزد بزرگان اهل سنت با گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای با روش توصیفی - تحلیلی است. برآیند این پژوهش، تبیین حضور بزرگان اهل سنت افغانستان برای زیارت حرم امام رضاؑ است که در قالب تشریح به حرم آن حضرت، زیارت آن امام معصومؑ، دعا و نیایش در کنار مضجع آن امام همام و توسل به آن حضرت تبلور یافته است. حضور این بزرگان برای زیارت امام رضاؑ برخلاف دیدگاه وهابیت است که امروزه در کشورهای اسلامی، از جمله افغانستان، فعالیت دارند و مانع حضور مردم برای زیارت قبور امام‌زادگان و بزرگان می‌شوند و سفر برای زیارت اهل بیت پیامبر ﷺ را امری ناروا می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: زیارت امام رضاؑ، علمای اهل سنت، افغانستان، وهابیت.

زیارت قبور امامان معصوم علیهم‌السلام، یکی از شعائر اسلامی و از جمله شاخص‌های دین‌مداری و اهل‌بیت‌محوری به‌شمار می‌آید و به‌عنوان یکی از ارکان و مؤلفه‌های هویتی مسلمانان، نقش بسیار مهمی در تعالی فرهنگی و هم‌گرایی اجتماعی جوامع اسلامی دارد. مردم مسلمان افغانستان، اعم از شیعه و سنی، از گذشته‌های دور به زیارت امامان معصوم علیهم‌السلام اهمیت می‌دادند و در این امر دارای اعتقادات مشترک با شیعیان بوده‌اند. اهتمام به زیارت مراقد آن بزرگواران نشان از محبت مردم این دیار به اهل‌بیت علیهم‌السلام دارد.

تعظیم و زنده نگه داشتن نام و یاد گذشتگان، به‌ویژه بزرگان، ریشه در فطرت انسان دارد و زیارت قبور بزرگان دینی و علمی، نوعی تعظیم و تکریم آنان است که در بین تمام ملل دنیا امری پسندیده به‌شمار می‌رود. فقهای مذاهب اسلامی، نه‌تنها بر جواز و مشروعیت زیارت بقاع متبرکه و قبور مسلمانان فتوا داده‌اند، بلکه بسیاری از ایشان زیارت این اماکن را مستحب دانسته‌اند؛^۱ اما امروزه در جهان اسلام، از جمله در افغانستان، به‌ویژه شهر هرات، گروه‌های افراطی از وهابیت نفوذ کرده‌اند و مردم را از زیارت، توسل و تبرک مزارات و امام‌زادگان منع می‌کنند. از این‌رو بررسی جایگاه زیارت امام رضا علیه‌السلام نزد عالمان و بزرگان اهل سنت افغانستان می‌تواند مهر بطلانی بر دیدگاه وهابیت باشد و از اهمیت خاصی برخوردار است.

عالمان دینی و بزرگان اهل سنت افغانستان که الگوی جامعه به‌شمار می‌آیند، همواره زیارت، دعا، توسل، تلاوت قرآن و نیایش نزد مضجع شریف اهل‌بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در راستای آموزه‌های دینی می‌دانند. تحقیق حاضر با بهره‌گیری از منابع مکتوب و کتابخانه‌ای و استفاده از روش تحلیلی - توصیفی به این سؤال پاسخ داده است که جایگاه زیارت امام رضا علیه‌السلام نزد اندیشمندان و بزرگان اهل سنت افغانستان از آغاز تا ظهور صفویه چگونه بوده است؟

با توجه به تفحص و جست‌وجوی انجام‌گرفته، تحقیق مستقل و جامعی در این موضوع صورت نگرفته است. البته پژوهش‌های پراکنده و به‌صورت کلی، به‌ویژه در نقد دیدگاه وهابیت درباره زیارت، انجام شده؛ اما با رویکرد تاریخی و در قلمرو جغرافیایی افغانستان پژوهشی صورت نگرفته است. این مقاله با ذکر نمونه‌های تاریخی از حضور برخی عالمان بزرگ اهل سنت افغانستان در مشهدالرضا و زیارت قبر شریف آن امام همام، به تبیین جایگاه زیارت امام رضا علیه‌السلام نزد عالمان و بزرگان اهل سنت این کشور پرداخته است. سیره عملی ایشان مهر بطلانی است بر اندیشه نادرست گروه‌های افراطی سلفی و وهابیت، که توسل به اهل‌بیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را شرک و منافی توحید می‌دانند.

۱. رک: علی بن عبدالکافی سبکی شافعی، شفاء السقام فی زیارة خیرالانام، ص ۶۶ محمدین محمدین محمد عبدری فاسی مالکی، المدخل، ج ۱، ص ۲۵۶ مهدی درگاهی، زیارت از منظر مذاهب اسلامی.

۱. مفهوم‌شناسی

با توجه به نقش و جایگاه مفهوم‌شناسی در پژوهش‌های علمی و اهمیت شناخت معنای واژگان در تبیین موضوع بحث، ضرورت دارد که ابتدا کلمات و مفاهیم کلیدی استفاده‌شده در این پژوهش مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۱. افغانستان

افغانستان سرزمینی است کوهستانی که در قلب آسیا قرار دارد. با توجه به اسناد و منابع تاریخی، بخش عمدهٔ سرزمینی که امروزه به نام افغانستان شناخته می‌شود، در آستانهٔ ورود اسلام به آن دیار و در دورهٔ اسلامی تا دویست سال قبل، خراسان نامیده می‌شد. پادشاهان مقتدر ساسانی، که در آستانهٔ ورود اسلام به افغانستان، در این سرزمین و بخشی از اطراف آن حکومت می‌کردند، در تقسیمات اداری خویش خراسان را به نقاطی اطلاق می‌کردند که امروزه قسمت عمدهٔ آن در افغانستان واقع شده است و به نام این سرزمین یاد می‌شود؛ چنان‌که گفته شده است: *رِدْشیر بایکان خراسان را به چهار مرزبان تقسیم کرد که عبارت‌اند از: مرزبان مروشایگان؛ مرزبان بلخ و طخارستان؛ مرزبان ماوراءالنهر؛ و مرزبان هرات، پوشنگ و بادغیس*^۱. البته خراسان محدودهٔ وسیعی را دربرمی‌گرفت که افغانستان فعلی بخشی از آن را تشکیل می‌داد.^۲

افغانستان در بین تعدادی از کشورها محصور شده است. جمهوری اسلامی ایران در غرب آن، جمهوری‌های آسیای میانه، مانند تاجیکستان، ازبکستان، و ترکمنستان در شمال آن، چین در شمال شرق، و پاکستان در جنوب و شرق آن قرار دارند.^۳ این کشور به دریای آزاد نیز راه ندارد.^۴ بنابراین، مراد از افغانستان، بخشی از خراسان بزرگ است.

۱-۲. زیارت

۱-۲-۱. زیارت در لغت و اصطلاح

واژهٔ زیارت از ریشهٔ «زَوَّرَ»^۵ به معنای میل و تمایل است.^۶ البته اگر حرکت «زا» و «واو» تغییر کند و «زور» به ضمّ زَا و سکون واو قرائت شود نیز به معنای تمایل و میل به کار رفته؛ ولی تمایل به غیر حق است؛ در این صورت، «زور» به معنای چیزی جز خداوند متعال که در مقام پروردگار پرستیده می‌شود یا به معنای مطلق شرک و کذب آمده است.^۷ در این استعمال نیز معنای انحراف از حق، و میل و تمایل به غیر حق، واضح و روشن است. در

۱. ابو سعید عبدالرحمن ضحاک گردیزی، زین الاخبار، ص ۲۱۱.

۲. ر.ک: محمدرضا شیبایی، تاریخ حوزه‌های علمیه شیعه در افغانستان، ص ۲۹-۴۳.

۳. مرتضی اسعدی، جهان اسلام، ص ۶۶.

۴. بصیراحمد دولتابادی، شناسنامه افغانستان، ص ۲۳.

۵. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۶۷۲ سیدعلی خان مننی شیرازی، الطراز الأول، ج ۸، ص ۵۵.

۶. محمدمرتضی حسینی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۶ ص ۴۷۹؛ احمدبن محمد فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۲۶۰.

۷. محمدبن مکرّم ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۳۲۷؛ اسماعیل بن عباد صاحب‌بن عباد المحیط فی اللغة، ج ۹، ص ۸۲؛ حسن‌بن عبدالله عسکری، الفرق فی اللغة، ص ۲۸.

استعمال «زور» به فتح ز و سکون واو، این واژه به معنای سینه به طور مطلق یا بالای سینه یا وسط سینه آمده؛^۱ اما «زور» به فتح واو و ز با معنای تمایل و میل در سینه^۲ و قصد به کار رفته است.^۳ از این رو واژه «زور» به معنای میل و تمایل استعمال شده است؛ هر چند برخی معنای آن را واضح و معروف دانسته‌اند.^۴ عده‌ای نیز زیارت را قصد دیدار مَزور (زیارت‌شده) برای اکرام او و انس گرفتن با او دانسته‌اند.^۵ بنابراین هر دیدار و ملاقاتی زیارت به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه زیارت، آن دیدار و ملاقاتی است که اولاً همراه با میل و رغبت باشد؛ ثانیاً همراه با قصد و اراده صورت گیرد؛ ثالثاً همراه با اکرام مزور انجام شود.

زیارت در اصطلاح نیز به معنای تمایل آمده و مراد از این اصطلاح آن است که افزون بر حرکت جسمی، قلب هم گرایش جدی به زیارت‌شونده داشته باشد و با او انس روحی پیدا کند.^۶ این معنا در مرتبه کامل خود، اقبال قلبی، روحی، فکری، اخلاقی و عملی به زیارت‌شونده را در خود دارد.^۷ بنابراین، زیارت در اصطلاح، دیدار و حضور زائر نزد مزور است که همراه با میل قلبی و عشق صورت گیرد.

واژه «زیارت» در منابع روایی گاهی برای دیدار میان انسان‌های زنده به کار رفته^۸ و گاهی هم برای دیدار مردگان از آن استفاده شده است.^۹ متون روایی مانند قرآن نیز با جهت‌دهی صحیح به زیارت، در تلاش برای جلوگیری از انحراف از حق و تمایل به باطل است؛ از این رو و به منظور بهره‌مندی مطلوب زیارت‌کننده از زیارت، آن را به «الله» و «فی‌الله» بودن قصد و نیت زائر مشروط کرده است؛ یعنی زیارت برای خدا انجام گیرد.^{۱۰}

۲-۱. زیارت از منظر مذاهب اسلامی

علماء و دانشمندان اسلامی از دیرباز تاکنون به مشروعیت، بلکه استحباب زیارت قبور صالحان، از جمله قبر مطهر پیامبر اسلام ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام فتوا داده‌اند.^{۱۱} برخی از عالمان اهل سنت استحباب زیارت قبر پیامبر ﷺ را امر

۱. محمد بن مکرّم ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ۳۳۳-۳۳۴؛ خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۷، ۳۷۹؛ اسماعیل بن عیاد صاحبین عیاد المحیط فی اللغه، ج ۹، ص ۸۱؛ عبدالملک بن محمد ثعالبی،

فقه الله، ص ۱۲۲؛ عبدالله بن محمد ازدی، کتاب الماه، ج ۲، ص ۵۹۵.

۲. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۷، ۳۷۹؛ اسماعیل بن عیاد صاحبین عیاد المحیط فی اللغه، ج ۹، ص ۸۱.

۳. احمد بن محمد فومی، المصباح المنیر، ج ۲، ۲۶۰؛ علی‌اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۳، ص ۱۸۹.

۴. اسماعیل بن عیاد صاحبین عیاد المحیط فی اللغه، ج ۹، ص ۸۲.

۵. احمد بن محمد فومی، المصباح المنیر، ج ۲، ۲۶۰؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۲۰؛ حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۷۴.

۶. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۲۰.

۷. عبدالله جولادی املی، ادب فنای مرقبان، ج ۲، ص ۱۷.

۸. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ۱۷۵؛ محمد بن علی صدوق، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۴۶؛ محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۰۴؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن ترمذی،

ج ۳، ص ۲۴۶.

۹. محمد بن حبان بسّی، الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، ج ۷، ۴۳۹-۴۴۰؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن ترمذی، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ عبدالله بن محمد بن ابی‌شیبہ کوفی، المصنف فی الأحادیث والآثار،

ج ۳، ص ۲۲۲؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۳، ۲۲۸؛ محمد بن علی صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۷۸؛ محمد بن حسن حرّاملی، وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۲۲.

۱۰. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.

۱۱. محمد بن محمد عبّری فاسی مالکی، المدخل، ج ۱، ص ۲۵۶.

مجمع علیه دانسته‌اند.^۱ براین اساس، مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت زیارت قبر پیامبر ﷺ را مستحب دانسته‌اند و این امر مورد پذیرش همهٔ مذاهب اسلامی است. یکی از مذاهب اسلامی که اکثریت پیروان اهل سنت مردم افغانستان را نیز تشکیل می‌دهد، مذهب حنفی است. علمای حنفی و شیعی در مسئلهٔ زیارت هم‌نظر و متفق‌القول‌اند؛ بدین معنا که علمای حنفی نیز همانند علمای مذهب جعفری زیارت قبر پیامبر ﷺ را مستحب مؤکد دانسته‌اند.^۲ قاری هروی، یکی از عالمان برجستهٔ حنفی مذهب افغانستان، ضمن مستحب دانستن زیارت قبر رسول الله ﷺ، سخن/ابن تیمیه (م. ۷۲۸ق) مبنی بر حرمت سفر زیارت قبر پیامبر ﷺ را افراطی و باطل دانسته و آن را سخنی بی‌پهلو و در مقابل اجماع علمای اسلامی خوانده است. وی معتقد است: /ابن تیمیه از پیروان حنابله، که سفر زیارت پیامبر ﷺ را حرام دانسته، افراط کرده است.^۳ همچنین بسیاری از متکلمان و مفسران بزرگ اهل سنت زیارت قبور صالحان را امری پسندیده و مستحب دانسته‌اند^۴ و دیدگاه/ابن تیمیه و وهابیت را نقد کرده و زیارت قبور صالحان را دارای اهمیت و فضیلت دانسته‌اند.^۵ افزون بر این، کتاب‌های متعددی از طرف دانشمندان اهل سنت در ردّ عقیدهٔ وهابیت و/ابن تیمیه دربارهٔ زیارت نگاشته شده است؛ مانند *رفع المنارة لتخريج أحادیث التوسل والزيارة*، اثر محمود سعید مملوح شافعی و *تحفة الزوار الی قبر النبی المختار*، اثر ابن حجر هیتمی، که همگی در رد وهابیت‌اند. بنابراین، دیدگاه وهابیت دربارهٔ زیارت مورد نقد متکلمان و فقیهان اهل سنت نیز قرار گرفته است و ایشان آن را برخلاف اجماع علما و متکلمان اسلامی معرفی کرده‌اند.

۳-۱. زیارت از منظر وهابیت

با وجود ادلهٔ فراوان بر استحباب و فضیلت زیارت،/ابن تیمیه نخستین کسی است که با زیارت قبور مخالفت کرده و سفر برای زیارت قبور، حتی قبر رسول خدا ﷺ را غیر مشروع و حرام دانسته و آن را از مصادیق سفر معصیت اعلام کرده است.^۶ او معتقد است: زیارت قبور در صورتی مشروع است که فقط برای صاحب قبر سلام دهد و برای او دعا کند؛ ولی اگر برای خود دعا کند و کنار قبر نماز بخواند و از ایشان حاجت بخواهد و شفاعت طلب کند، زیارت غیر مشروع انجام داده است.^۷ /ابن تیمیه و فرقهٔ وهابیت بوسیدن حرم مطهر صالحان و تبرک جستن به آن را شرک می‌دانند.^۱ پس از

۱. علی بن عبدالکافی سبکی شافعی، شفاء السقام، ص ۶۶

۲. کمال‌الدین محمد بن عبدالواحد سیوسی ابن‌همام، فتح القدر، ج ۳، ص ۱۷۹؛ عبدالله بن محمود موصلی البلخی، الاختیار لتلیل المختار، ج ۱، ص ۱۷۵؛ حاجه نجاح حلبی، فقه العبادات علی المذهب الحنفی، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۸؛ محمد بن فرامرز مولی خسرو، درالحکام شرح غررالأحكام، ج ۱، ص ۳۳۲.

۳. علی بن محمد قاری هروی، شرح المشقه، ج ۲، ص ۱۵۲.

۴. ر. ک: محمد بن عمر فخررازی، المطالب العالیه من العلم الإلهی، ج ۷، ص ۲۷۷، ۲۷۶؛ احمد عابدی، فلسفه زیارت، ص ۲۲-۳۳.

۵. ر. ک: علی بن عبدالکافی سبکی شافعی، شفاء السقام، ص ۶۳-۱۲۰؛ قاضی عیاض، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ج ۲، ص ۱۹۲-۲۰۶؛ عبدالحسین امینی، الزیارة، ص ۳۷-۱۵.

۶. احمد بن عبدالحمیم ابن تیمیه حرانی حنبلی، مجموعه الفتوی، ج ۲۶، ص ۸۴ و ۸۳؛ هبوع الفتاوی الکبری، ج ۵، ص ۱۴۶.

۷. احمد بن عبدالحمیم ابن تیمیه حرانی حنبلی، مجموعه الفتاوی، ج ۲۶، ص ۸۲.

ابن تیمیه نیز افرادی از وی پیروی کرده و سفر به قصد زیارت، دعا و استغاثه در کنار قبور صالحان را حرام و شرک دانسته‌اند.^۲ بدین ترتیب، اندیشهٔ ابن تیمیه به عنوان بنیان گذار افکار وهابیت مورد توجه و اقبال گروه‌های تندرو قرار گرفته است. گروه وهابیت، هرچند در ظاهر زیارت قبر مطهر پیامبر اعظم ﷺ را جایز می‌داند، ولی مسافرت برای زیارت آن حضرت، دعا، توسل، نماز و تبرک جستن به حرم صالحان و پیامبر اعظم ﷺ را حرام و غیرشرعی می‌داند؛ چنان که فرقه‌های افراطی سلفی و گروه وهابیت در سال‌های اخیر با نفوذ خود در افغانستان، به‌ویژه شهر هرات، دست به تخریب مزارت و اهانت به آنها زدند و اندیشه‌های مسموم خویش را مبنی بر حرمت و بدعت زیارت و توسل به بقاع متبرکه، تبلیغ می‌کنند و آن را امری غیرمشروع می‌دانند.

۲. سفرهای علمای افغانستان برای زیارت امام رضا

زیارت، چنان که گذشت، به معنای حضور زائر در محضر مزور است. وهابیت با زیارت، به این معنا که صرف حضور زائر عند المزور باشد، مشکل ندارد؛ اما سفر برای زیارت را حرام و غیرمشروع می‌داند.^۳ یکی از دلایلی که ابن تیمیه و پیروانش برای عدم مشروعیت سفر به قصد زیارت قبور صالحان مطرح کرده و آن را بدعت دانسته، استناد به حدیث «لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةٍ...»^۴ است. به پیروی از ابن تیمیه و فرقه وهابیت، گروه‌های تندرو سلفی در افغانستان، به‌ویژه هرات، که مزارات زیادی را در خود جای داده است، به مخالفت با زیارت برخاسته و دست به اقدامات خراب کارانه، تخریب قبور و اهانت به آنها زده‌اند. این در حالی است که عالمان بزرگ اهل سنت افغانستان از گذشته‌های دور، زیارت را امری ممدوح و پسندیده می‌دانستند و به قصد زیارت امامان معصومین، از جمله امام رضا، بار سفر می‌بستند و به زیارت آن حضرت مشرف می‌شدند. سفر بزرگان اهل سنت از راه دور و مناطق مختلف افغانستان برای زیارت امام رضا، می‌تواند مهر بطلانی بر دیدگاه وهابیت دربارهٔ سفر برای زیارت باشد. در اینجا نمونه‌هایی از سیرهٔ علمای افغانستان مبنی بر زیارت امام رضا را مرور می‌کنیم.

۲-۱. ابن حبان بُستی (۲۷۰-۳۵۴ق)

ابن حبان بُستی یکی از عالمان برجستهٔ افغانستان بوده است که برخلاف دیدگاه وهابیت مبنی بر حرمت سفر برای زیارت قبور صالحان، هرساله بار سفر می‌بست و به زیارت امام رضا مشرف می‌شد. وی از دانشمندان و عالمان بزرگ اهل سنت شمرده می‌شود که در حوزهٔ فقه، حدیث، تفسیر، کلام و فلسفه تبحر داشته است.^۵ او به‌طور مکرر به

۱. احمدین عبدالحکیم ابن تیمیه حرانی حنبلی، جامع المسائل، ص ۲۳۹.

۲. احمدین عبدالرزاق البوشی، اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء، ج ۷، ص ۴۴۹.

۳. احمدین عبدالعظیم ابن تیمیه حرانی حنبلی، مجموعه الفتاوی، ج ۲۶، ص ۸۳ و ۸۴، همو، الفتاوی الکبری، ج ۵، ص ۱۴۶.

۴. محمدین ابراهیم بخاری، صحیح بخاری، ج ۳، ص ۶۳ محمدین عیسی ترمذی، سنن ترمذی، ج ۱، ص ۲۰۵.

۵. رک: نورالله کسبایی، ابن حبان بُستی، ص ۶۹-۸۲.

زیارت امام رضا علیه السلام می‌رفت؛ چنان که خودش می‌فرماید: «قد زُرْتُه (قبر) مراراً کثیره»^۱ بارها قبر مطهر امام رضا علیه السلام را زیارت کردم. سفر ایشان به‌عنوان بزرگ‌ترین عالم و دانشمند اهل سنت برای زیارت امام رضا علیه السلام می‌تواند نقد عملی بر دیدگاه وهابیت و گروه سلفی باشد. تشرف مکرر *ابن حبان* به حرم امام رضا علیه السلام نشان می‌دهد که زیارت قبر مطهر آن حضرت، نزد بزرگان اهل سنت نه تنها مشروعیت داشته، بلکه از اهمیت فراوان برخوردار بوده است.

۲-۲. فخررازی (۵۴۴-۶۰۶ق) و شاگردانش

فخرالدین رازی معروف به *فخررازی*، متبحر در تفسیر، کلام، حدیث، ادبیات و اخبار بوده و دارای تألیفات زیادی است. از جمله آثار وی *کتاب زیارة القبور* است که به درخواست شاه محمد بن سام بن حسین غوری نگاشته است.^۲ وی سبب اصلی مشروعیت زیارت را اثرپذیری روح زائر از مزور و بالعکس می‌داند.^۳ افزون بر این، *فخررازی* برای زیارت قبور صالحان فواید شش‌گانه ذکر می‌کند که در آن، سه فایده برای زائر و سه فایده برای مزور مترتب است.^۴ با مطالعهٔ این کتاب و دقت در سفر زیارتی *فخررازی* و شاگردانش از عالمان غور و غزنین به مشهد مقدس، روشن می‌شود وهابی‌هایی که با زیارت قبور مخالفت می‌کنند و آن را شرک می‌دانند، اولاً از مسائل علمی و عقلی دورند و از منطق و استدلال آگاهی ندارند؛ ثانیاً به دین و مذهب خودشان نیز پایبند نیستند؛ زیرا *فخررازی* که از علمای بزرگ و بلکه مجدد مذهب آنان در ابتدای قرن هفتم می‌باشد، معتقد به فضیلت زیارت قبور بوده است و فقط وهابیان تازه به دوران رسیده با آن مخالفت می‌کنند و نصوص دینی و روایی و اسناد تاریخی را نیز نادیده می‌گیرند. *فخررازی* که یکی از متکلمان و فیلسوفان بزرگ جهان اسلام به‌شمار می‌آید، مسئلهٔ زیارت قبور را به‌صورت عقلی مورد بحث و بررسی قرار داده و برای آن برهان اقامه کرده و اهمیت آن را به‌صورت فلسفی اثبات نموده است.^۵ وی عملاً نیز به زیارت امام رضا علیه السلام مشرف شده است و پادشاهان غور و عالمان بزرگی از غور و غزنین نیز وی را برای زیارت امام رضا علیه السلام همراهی می‌کردند: «پادشاهان غور، سلطان *غیاث‌الدین* و *شهاب‌الدین غوری*... برای زیارت مرقد منور امام رضا علیه السلام مشرف شدند؛ درحالی که *فخررازی* و سایر عالمان غور و غزنی آنان را در زیارت امام رضا علیه السلام همراهی می‌کردند».^۶

از نکات مهم در این سفر زیارتی و معنوی *فخررازی*، همراهی عالمان دینی غور و غزنین و بسیاری از شاگردان وی و پیروان اهل سنت بوده است.

۱. محمد بن حبان بستی، *اللقات*، ج ۸، ص ۴۵۷.

۲. محمد بن عمر *فخررازی*، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، ج ۷، ص ۲۷۵.

۳. همان، ص ۲۷۲-۲۷۶.

۴. احمد عابدی، *فلسفه زیارت*، ص ۲۲-۲۳.

۵. همان، ص ۴۱.

۶. عبدالعزیز طباطبایی، *معجم اعلام الشیعه*، ص ۱۹۱.

۲-۳. ابوبکر تایبادی (۷۲۲-۷۹۱ق)

یکی دیگر از عالمان بزرگ اهل سنت که در عصر حکومت تیموریان به فیض زیارت مشهد مقدس نائل آمد، زین‌الدین ابوبکر تایبادی است.^۱ وی از شاگردان نظام‌الدین هروری بود^۲ و در علوم معنوی و عرفانی از شاگردان شیخ‌الاسلام/احمد نامقی جامی شمرده می‌شد.^۳ سفر عالمان بزرگ اهل سنت مانند ابوبکر تایبادی برای زیارت امام رضا^{علیه السلام}، به نوعی اعطای بینش و روشنگری برای این عده از فریب‌خوردگان است که امروزه در افغانستان بدون توجه به سیره عملی بزرگان اهل سنت در گذشته، مزارات را تخریب و به آنها اهانت و بی‌حرمتی می‌کنند. ابوبکر تایبادی بارها به زیارت امام رضا^{علیه السلام} مشرف شده است. از نکات جالب در سفر زیارتی تایبادی این است که نام‌برده به‌دستور استادش شیخ/احمد نامقی به زیارت مشهد مقدس مشرف شد: «هم به اشاره روحانی و الهام لاهوتی او (شیخ‌الاسلام/احمد نامقی جامی) احرام زیارت مشهد مقدس رضوی (سلام‌الله علی من حل فیه) بست و به آنجا رفت و خلعت‌ها و نوازش‌های ملکوتی یافت».^۴

وی بارها از تایباد (از روستاهای هرات)، به زیارت مرقد منور امام رضا^{علیه السلام} مشرف شده است.^۵ او چنان به زیارت بارگاه ملکوتی امام رضا^{علیه السلام} علاقه داشت که وقتی در یک سال به دلیل پاره‌ای مشکلات نتوانست به زیارت امام رضا^{علیه السلام} مشرف شود، فرزند بزرگش را نایب گرفت که از جانب وی به زیارت آن حضرت مشرف شود. از قول یکی از نوادگانش که همانم تایبادی نیز بوده است، او از پدرش شیخ صدرالدین که خود از عالمان و عارفان آن زمان به‌شمار می‌آید، درباره نیابتش از جانب پدر برای زیارت امام رضا^{علیه السلام} چنین نقل کرده است:

روزی در مسجد پیش پدر خود نشسته بودم. ناگه به چشم عنایت در من نظر کردند و گفت: ای فرزند خردمند! ترا عزیمت زیارت متبرک مشهد سلطان رضا (رضی‌الله‌عنه) باید کرد و پیاده به طواف آن بارگاه باید رفت؛ و چون دولت رفیق گردد و آن دولت دست دهد، بدان سعادت مشرف شوی، زود باشد که به ما توفیق‌های بزرگ نیز از تو رسد. پس، از آنجا عزیمت زیارت اولیاء طوس مقرر دار...^۶

وی نیز بنا به دستور پدر، با پای پیاده برای زیارت مرقد مبارک علی‌بن موسی الرضا^{علیه السلام} حرکت کرد. نام‌برده مدتی در حرم مطهر به زیارت، دعا و نیایش مشغول بود و کراماتی نیز از آن حضرت مشاهده می‌کند که وقتی به هرات برمی‌گردد، مولانا تایبادی آن را تفسیر بر خود و خانواده می‌کند و به مرگ یکی از فرزندانش تفأل می‌زند.^۷

۱. مصطفی‌بن عبدالله چلی، تقویم التواریخ، ص ۴۴۱.

۲. مین‌الدین محمد زمجی اسفزاری، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، ج ۱، ص ۲۱۹.

۳. همان.

۴. همان.

۵. مولانا زین‌الدین ابوبکر تایبادی، مقدمات تایبادی در شرح زندگی و کرامات عارف قرن هشتم، ص ۵۹.

۶. همان، ص ۱۳۰.

۷. همان.

بنابراین، زیارت امام رضا^ع از منظر *ابوبکر تأییدی* دارای فضیلت و اهمیت بوده است. وی همچنین افزون بر توصیه به زیارت امام رضا^ع، خود مکرر بار سفر بسته و به زیارت آن امام همام مشرف شده است.

۲-۴. عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ق)

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت که از هرات افغانستان به قصد زیارت مرقد شریف امام رضا^ع به مشهد مقدس سفر کرد، *نورالدین عبدالرحمن جامی* است. وی افزون بر آنکه وزیر دربار تیموریان بود و بدین سبب نیز شهرت دارد، یکی از بزرگان اهل سنت نیز به شمار می‌رود و دارای آثار علمی فراوانی است. او از هرات به قصد حج گزاردن بیرون آمد و در راه به زیارت بارگاه امام هشتم شرف حضور یافت و مشهد مقدس آن حضرت را زیارت کرد.^۱ سفر دانشمندی بزرگ از اهل سنت مانند *جامی*، که تعصب مذهبی شدیدی نیز داشته، چنان که در جای جای آثارش قابل مشاهده است، می‌تواند نقدی عملی بر اندیشه و دیدگاه وهابیت باشد. وی هنگام زیارت مشهدالرضا^ع اشعاری بس زیبا و عرفانی نیز سروده است که می‌توان گفت شاهکار تمام مدایحی است که هنگام زیارت آن امام رؤف سروده شده‌اند.

وی در این سفر دربارهٔ کربلا و نجف و مدینه‌الرسول نیز اشعاری سروده است؛ اما آنچه به‌عنوان شاهبیت سروده‌های *جامی* شناخته می‌شود و در اوج اشعار او قرار دارد، شعر او در سفر مشهد هنگام زیارت مرقد حضرت علی بن موسی الرضا^ع است:

سَلامٌ عَلٰی آل طه و یاسین سلام عَلٰی آل خیر التَّیین

سَلام عَلٰی روضهٔ حلّ فیها امامُ بیاهی به الملک و الدین^۲

این شعر زیبایی *ملا جامی* که علاقه و عشق او را به امام رضا^ع به خوبی حکایت می‌کند، از جایگاه والای عرفانی و معنوی امام رضا^ع نزد این دانشمند عارف اهل سنت نیز پرده برمی‌دارد. وی در ادامهٔ این شعر، حضرت را «شه باغ عرفان» معرفی کرده است؛ چون از نظر *جامی*، آن حضرت آخرین صاحب خرقهٔ عارفانه از اولاد پیامبر^ص بوده که زنجیره و واسطه و انتقال‌دهندهٔ عرفان به عرفای پس از خود است. بنا به گفتهٔ یکی از مورخان نزدیک به عصر *جامی*، این زنجیره را به‌ویژه در سلسلهٔ سوم عرفای نقشبندیه ذکر می‌کند. از همین رو امام رضا^ع در میان اهل سنت از احترام خاصی برخوردار است. اهل سنت به آن حضرت لقب «سلطان» داده‌اند که از ویژگی‌های اقطاب عرفان بوده است. براین اساس، امام رضا^ع نزد اهل سنت «سلطان دین رضا» خوانده می‌شود و شدیداً مورد علاقهٔ ایشان است.

۱. نورالدین عبدالرحمان جامی، دیوان جامی، ص ۱۸۲-۱۸۳؛ علی‌اصغر حکمت، جامی متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور، خاتم الشعراء نورالدین عبدالرحمان جامی، ص ۱۲۲.

۲. نورالدین عبدالرحمان جامی، دیوان جامی، ص ۱۸۳.

۲-۵. امیرعلی شیرنویی (۸۴۴-۹۰۶ق)

از دیگر کسانی که همراه با کاروانی بزرگ از عالمان هرات به مشهد مقدس و زیارت بارگاه ملکوتی علی بن موسی الرضا علیه السلام شتافت، امیرعلی شیرنویی است. وی به قصد زیارت بیت الله الحرام و روضه مبارکه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله حرکت می کند و در مسیر خود به زیارت امام رضا علیه السلام نیز مشرف می شود؛ چنان که یکی از مورخان در این زمینه نگاشته است: «... با جمعی کثیر از اصحاب فضیلت مآب و ملازمان سده سدره انتساب، به جانب مشهد مقدسه رضویه - علی راقدها تحف السلام و التحیه - روان». ^۱

امیرعلی شیرنویی، افزون بر اینکه با جمعی از عالمان به زیارت بارگاه امام رضا علیه السلام مشرف شد، خدمات عام المنفعه نیز در مشهد مقدس انجام داد. تعداد زیادی از بناهای اطراف حرم، در زمان تیموریان و به همت امیرعلی شیرنویی ساخته شد. از آثار و بناهای مهم تیموریان در مشهد مقدس، که نشانه احترام تیموریان به مرقد و بارگاه مطهر امام رضا علیه السلام است، می توان به مسجد گوهرشاد در جنوب حرم مطهر و دو رواق تاریخی «دار الحفاظ» و «دار السیاده»، و مدرسه پریزاد، کنار مدرسه بالاسر فعلی، اشاره کرد. ^۲ بنابراین، عالمان اهل سنت افغانستان به زیارت امام رضا علیه السلام اهتمام قائل بودند.

۲-۶. میرمحمدبن سیدبرهان الدین معروف به میرخواند (م. ۹۰۳ق)

یکی از شخصیت های علمی، به ویژه در حوزه تاریخ اسلام، که به زیارت امام رضا علیه السلام مشرف شده، میرمحمدبن سیدبرهان الدین خواننده شاه، معروف به میرخواند است. وی از علمای شافعی مذهب است که در عصر تیموریان مقیم هرات بود. ^۳ درباره چگونگی تشریف وی به زیارت امام رضا علیه السلام اطلاع چندانی در دست نیست؛ جز اینکه وی در گزارشی که از زائران قبر امام رضا علیه السلام ارائه داده، از حضور خود در مشهد مقدس و زیارت امام رضا علیه السلام خبر داده است. ^۴ بنابراین برخی از عالمان بزرگ اهل سنت به مشهد مقدس مشرف شده و قبر امام رضا علیه السلام زیارت کرده اند.

۳. دعا و توسل به امام رضا علیه السلام

زیارت قبور امامان معصوم علیهم السلام، امامزادگان و مؤمنان صالح و توسل به آن بزرگواران، از جمله شاخصه های اهل بیت مداری به شمار می آید. زائر ضمن زیارت قبور مطهر، به آن بزرگواران متوسل می شود و آنان را در پیشگاه خدا شفیع قرار می دهد و برای رفع گرفتاری و مشکلات، در پیشگاه خدا دعا می کند؛ اما فرقه وهابیت

۱. غیث الدین بن هماد الدین خواندمیر، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۴، ص ۲۴۰.

۲. محمدتقی مدرس رضوی، سال شمار وقایع مشهد در قرن های پنجم تا سیزدهم، ص ۲۵.

۳. خان بابا مشار، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی از آغاز چاپ تاکنون، ج ۵، ص ۴۵۵.

۴. میرمحمدبن سیدبرهان الدین میرخواند، تاریخ روضه الصفا، ج ۳، ص ۴۱، ۴۶ و ۵۲.

و گروه‌های سلفی توسل و دعا بر سر مزار را بدعت، غیر مشروع و شرک آمیز می‌دانند و معتقدند که سلف صالح کسی را که در کنار قبر رسول خدا ﷺ دعا کند و به آن حضرت توسل جوید، نکوهش کرده است.^۱ آنان حتی تردد در اطراف قبور و نشستن در کنار مزارات برای تبرک جستن به مزار و تربت، همچنین دعا و نماز کنار قبور را شرک می‌دانند و معتقدند که شخص مسلمان نباید آن را انجام دهد؛^۲ چنان‌که در جایی دیگر گفته‌اند: «نباید نزد قبور نماز خواند و آن را به‌عنوان محلی برای دعا اتخاذ کرد و در نزد آن قرآن خواند. همهٔ اینها بدعت است».^۳ بنابراین از منظر وهابیت، زیارت قبور همراه با توسل، حتی زیارت قبر مطهر پیامبر اعظم ﷺ و توسل به آن حضرت، نه تنها مردود، بلکه حرام و معصیت است. این در حالی است که توسل به صاحبان مزارات اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ و شفیع قرار دادن آنان در پیشگاه خدای متعال و دعا و نیایش در کنار مزار آن بزرگواران برای تقرب به خداوند متعال، افزون بر اینکه امری پسندیده و عقلایی به‌شمار می‌آید، در قرآن کریم^۴ و روایات اهل بیت^۵ نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛^۶ از همین رو بسیاری از عالمان بزرگ و صاحب‌نام اهل سنت افغانستان به زیارت امام رضا^۷ مشرف می‌شدند. آنان برخلاف دیدگاه وهابیت، ضمن تشرف به حرم حضرت امام رضا^۸، به آن حضرت متوسل می‌شدند و بسیاری از مشکلات خویش را با توسل به آن حضرت حل و فصل می‌کردند. در ادامه، زندگی برخی از علمای برجستهٔ اهل سنت افغانستان را که موفق به این امر شده‌اند، مرور می‌کنیم.

۱-۳. ابن حبان بستی

ابن حبان هرساله به زیارت امام رضا^۹ مشرف می‌شد و در کنار مضجع آن امام همام دست به دعا برمی‌داشت و به آن حضرت توسل می‌جست. وی ضمن زیارت و ادای احترام به امام رضا^{۱۰}، بسیاری از مشکلات علمی خویش را نیز با دعا و نیایش در کنار قبر مطهر آن امام همام و توسل به آن حضرت حل می‌کرد؛ چنان‌که وی چگونگی زیارت، دعا در کنار بارگاه امام رضا^{۱۱} و توسل به آن حضرت را این‌گونه توصیف می‌کند: «من بارها مرقد وی را زیارت کرده‌ام و هر مشکلی که برایم رخ می‌داد، قبر حضرت علی بن موسی الرضا^{۱۲} را... زیارت می‌کردم و برای برطرف شدن مشکلم دعا می‌کردم و هر بار دعایم مستجاب و مشکلم حل می‌شد. این کار را بارها تجربه کردم و پاسخ گرفتم».^{۱۳}

۱. محمد بن عبدالوهاب تمیمی نجدی، کشف الشبهات، ص ۵۱ عبدالعزیز عبدالله بن باز، مجموع فتاوی‌ الملامه عبدالعزیز بن باز، ج ۲، ص ۱۵۳.

۲. صالح فوزان، اعانة المستفید بشرح کتاب التوحید، ج ۱، ص ۳۱۷.

۳. عبدالعزیز عبدالله بن باز، مجموع فتاوی‌ الملامه عبدالعزیز بن باز، ج ۱۳، ص ۴۹۴.

۴. مانند: ۲۵.

۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۵۶۲.

۶. محمد بن حبان بستی، الثقات، ج ۸، ص ۴۵۷.

این نشان می‌دهد که ابن حبان بستی برخلاف دیدگاه وهابیت درباره دعا و نیایش بر سر مزار صالحان و توسل به آنان در پیشگاه خداوند، برای رفع مشکلات به‌طور مکرر به زیارت امام رضا علیه السلام مشرف شده و ضمن زیارت حرم آن حضرت، مشکلات علمی و غیرعلمی خویش را با دعا و نیایش و توسل به آن حضرت حل کرده است.

۳-۲. زید فارسی (مجهول)

از دیگر عالمان اهل سنت که به زیارت قبر منور امام رضا علیه السلام در مشهد مقدس مشرف شده و برای درمان مرض و بیماری خویش به آن حضرت متوسل شده، زید فارسی است. وی با حضور در مشهد مقدس و حرم امام رضا علیه السلام و شفیع قرار دادن آن حضرت به پیشگاه خداوند متعال، از مرض نقرس شفا یافته است؛ چنان‌که جوینی به نقل از حاکم نیشابوری، حضور زید فارسی در مشهد مقدس و شفا یافتن وی را چنین توصیف کرده است:

من در مرور مدت دو سال دچار مرض نقرس بودم؛ به طوری که نمی‌توانستم بایستم و نماز بخوانم. پس در خواب به من نشان دادند که چرا به زیارت قبر رضا علیه السلام نمی‌روی و پاهایت را به ضریحش نمی‌مالی و در کنار مزارش از خدا نمی‌خواهی تا بیماری ات شفا یابد؟! گفت: پس از این خواب، چهارپایی را کرایه کردم و به طوس آمدم و پاهایم را به قبر مالیدم و از خداوند [شفا] خواستم. پس آن درد از بین رفت و مدت دو سال است که در اینجا سکونت دارم و تاکنون دچار آن بیماری نشده‌ام.^۱

براین اساس، زید فارسی ضمن زیارت مرقد مطهر امام رضا علیه السلام به آن حضرت متوسل شده و از مرض پای خویش شفا یافته است. این نشان می‌دهد که ایشان هرچند از عالمان و دانشمندان اهل سنت است، برخلاف دیدگاه و باور وهابیت، زیارت قبر امام رضا علیه السلام را امری پسندیده می‌دانسته و به توسل و تبرک به قبر مطهر آن حضرت برای حل مشکلات و گرفتن شفای بیماری و عنایات اهل بیت علیهم السلام اعتقاد داشته است.

۳-۳. حمویه (مجهول)

یکی دیگر از شخصیت‌های مهم اهل سنت که از سرزمین بلخ به زیارت مشهد مقدس مشرف شده و ضمن زیارت قبر مطهر امام رضا علیه السلام به آن حضرت توسل یافته، حمویه حاکم بلخ است. وی قبل از اینکه به حکومت بلخ برسد، به مشهد مقدس مسافرت کرد و به پابوسی امام رضا علیه السلام رسید. وی در کنار ضریح مطهر امام رضا علیه السلام از خداوند متعال حکومت خراسان را درخواست کرد. حاجب و همراه حمویه نقل کرده است که من با حمویه در بلخ بودم. حمویه مردی را دید و گفت: به یاد می‌آوری روزی را که با هم قبر امام رضا علیه السلام را زیارت کردیم؛ تو از خدا امر ناچیزی خواستی و من حکومت خراسان را درخواست کردم؟ الآن خدا مرا به خواسته‌ام رساند و تو را به خواسته‌ات رساند.^۲ بدین ترتیب، بسیاری از شخصیت‌های علمی افغانستان که برخی از آنها از بزرگان اهل سنت نیز بوده‌اند، در این دوره تاریخی به مشهد مقدس آمده و به زیارت آن امام همام مشرف شده‌اند.

۱. ابراهیم محمد جوینی شافعی، فراندالمسملین، فی فضائل المرئضی والتول والسبطن والامه من ذریعهم، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. محدثین صدوق، عین اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۸۶؛ ابراهیم محمد جوینی شافعی، فراندالمسملین، ج ۲، ص ۲۱۹؛ قاضی نورالله شوشتری مرعشی، احقاق الحق وازهاق الباطل، ج ۳۳، ص ۷۵۰ عبدالله بحرانی

در منابع تاریخی از توسل عالمان اهل سنت به امام رضا علیه السلام فراوان نقل شده است؛ از جمله دربارهٔ ابوبکر محمدبن اسحاق بن خزیمه، پیشوای اهل حدیث در خراسان، آمده است که وی با جمع کثیری از عالمان اهل سنت به زیارت امام رضا علیه السلام مشرف شد و در میان آن جمعیت، عالمان از مناطق مختلف از جمله هرات افغانستان نیز بودند. ابن خزیمه با تواضع فراوان به زیارت امام رضا علیه السلام مشرف شد و به آن حضرت متوسل گردید که به تبعیت از وی، همهٔ علما از جمله عالمان هراتی نیز حضرت را زیارت کردند و به آن امام بزرگوار متوسل شدند.^۱

نتیجه گیری

سلفی‌های افراطی و وهابیت سفر برای زیارت قبور صالحان، حتی زیارت قبر پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت او را حرام و آن را از مصادیق سفر معصیت می‌دانند. آنان معتقدند که دعا و نیایش بر مزار بزرگان دینی و مذهبی و توسل به آنان نیز شرک است و شخص مسلمان نباید در کنار قبور صالحان به دعا بپردازد و به آنان توسل جوید. این در حالی است که عالمان بزرگ اهل سنت افغانستان، نظیر امام فخر رازی، ملا جامی، ابوبکر تاییدی و سایر علما و بزرگان اهل سنت تا دوران ظهور صفویه، نه تنها به زیارت اعتقاد داشتند و آن را دارای فضیلت و امری مستحب مؤکد می‌دانستند، بلکه خود نیز به‌طور مکرر برای زیارت امام رضا علیه السلام بار سفر بسته و به زیارت آن حضرت مشرف شده‌اند. آنان ضمن زیارت قبر مطهر آن امام بزرگوار و ادای احترام به آن امام همام، به آن حضرت متوسل می‌شدند و بسیاری از مشکلات خویش را حل و فصل می‌کردند. ابن حبان بستی مشکلات علمی خویش را از طریق توسل به آن حضرت و دعا در کنار قبر ایشان حل می‌کرد؛ چنان‌که زید فارسی مرض و درد پایش را با تبرک به ضریح امام درمان کرد و شفا گرفت. این رفتار و سیرهٔ عملی بزرگان اهل سنت، خط بطلانی واضح بر دیدگاه وهابیت دربارهٔ زیارت قبور صالحان به‌شمار می‌آید.

منابع

- ابن ابی شیبه کوفی، عبدالله بن محمد، *المصنف فی الأحادیث والأثار*، تحقیق و تصحیح کمال یوسف الحوت، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ابن تیمیه حرانی حنبلی، احمد بن عبدالحلیم، *الفتاوی الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- ، *جامع المسائل*، تحقیق علی بن محمد العمران، مکه، دار عالم الفوائد للنشر والتوزیع، ۱۴۳۲ق.
- ، *مجموعه الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد، مدین، مجمع الملک فهد لطباعه المصحف الشریف، ۱۴۱۶ق.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، تحقیق و تصحیح عبدالحسین امینی، نجف اشرف، دارالمرتضویه، ۱۳۵۶ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق و تصحیح جمال الدین میردامادی، چ سوم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ازدی، عبدالله بن محمد، *کتاب الماء*، تحقیق و تصحیح محمدمهدی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، ۱۳۸۷.
- اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- امینی، عبدالحسین، *الزیارة*، تحقیق و تصحیح محمد حسون، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.
- بحرانی اصفهانی، عبدالله، *عوامل العلوم والمعارف* (مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد^{علیه السلام})، قم، مؤسسه الامام المهدی، ۱۴۱۳ق.
- بخاری، محمد بن ابراهیم، *صحیح البخاری*، تحقیق مصطفی ذیب البغا، چ سوم، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق.
- بستی، محمد بن حبان، *الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*، تحقیق شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۸ق.
- ، *الثقات، وزارة المعارف للحکومة العالیة الهندیة تحت مراقبة*، هند، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۹۳ق.
- بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، *مجموع فتاوی العلامة عبدالعزیز بن باز*، تحت اشراف محمد بن سعد الشویعر، بی جا، بی نا، بی تا.
- تایبادی، مولانا زین الدین ابوبکر، *مقامات تایبادی در شرح زندگی و کرامات عارف قرن هشتم*، تصحیح سیدعلاءالدین گوشه‌گیر، دزفول، افهام، ۱۳۸۲.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، تحقیق احمد محمدشاکر و دیگران، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- تمیمی التجدی، محمد بن عبدالوهاب، *کشف التشیبهات*، المملكة العربیة السعودیة، وزارة الشؤون الإسلامیة والأوقاف والدعوة والإرشاد، ۱۴۱۸ق.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *فقه اللغة*، تحقیق و تصحیح جمال طلبه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان، *دیوان جامی*، تصحیح اعلاخان افصح زاد، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
- جوادی آملی، عبدالله، *ادب فنای مقرران*، تحقیق محمد صفایی، چ هفتم، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- جوینی شافعی، ابراهیم بن محمد، *فراندا السمتین فی فضائل المرتضی والبتول والسبطین و الاثمه من فرتیهم*، بیروت، مؤسسه محمودی، ۱۴۰۰ق.
- چلبی، مصطفی بن عبدالله، *تقویم التواریخ*، تحقیق و تصحیح میرهاشم محدث، تهران، احیاء کتاب، ۱۳۷۶.
- حرعاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتی، ۱۴۰۹ق.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق و صحیح علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- حکمت، علی اصغر، *جامی متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعراء نورالدین عبدالرحمان جامی*، تهران، توس، ۱۳۶۳.
- حلبی، الحاجه نجاح، *فقه العبادات علی المذهب الحنفی*، بی جا، بی نا، بی تا.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، تهران، خیام، ۱۳۸۰.
- درگاهی، مهدی، *زیارت از منظر مذاهب اسلامی*، چ دوم، قم، مرکز ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۸.
- دولت‌آبادی، بصیر احمد، *شناسنامه افغانستان*، ترجمه محمدابراهیم شریعتی افغانستانی (عرفان)، چ چهارم، تهران، عرفان، ۱۳۸۷.

زمجی اسفزاری، معین الدین محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، تحقیق و تصحیح سیدمحمدکاظم امام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.

سبکی شافعی، علی بن عبدالکافی، *شفاء السقام فی زیارة خیرالانام*، چ چهارم، تحقیق سیدمحمدرضا حسینی جلالی، مصر، دار المصطفی، ۱۴۱۹ق.

سبواسی ابن همام، کمال الدین محمدبن عبدالواحد، *فتح القدير*، بیروت، دارالفکر، بی تا.

شوشتری مرعشی، قاضی نورالله، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، قم، کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.

صاحبین عباد، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق. صدوق، محمدبن علی، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، چ دوم، قم، شریف الرضی، ۱۴۰۶ق.

—، *عیون اخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان، ۱۳۷۸ق.

—، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۳ق.

ضیایی، محمدرضا، *تاریخ حوزه های علمیه شیعه در افغانستان*، چ دوم، قم، مرکز ترجمه و نشر بین المللی المصطفی، ۱۳۹۸.

طباطبایی، عبدالعزیز، *معجم اعلام الشیعه*، قم، مؤسسهٔ آل البیت، لایحه التراث، ۱۴۱۷ق.

طریحی، فخرالدین، *معجم البحرين*، تحقیق و تصحیح احمد حسینی اشکوری، چ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵.

طوسی، محمدبن حسن، *تهذیب الأحکام*، تحقیق و تصحیح حسن موسوی خراسان، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق. عابدی، احمد، *فلسفه زیارت؛ شرح و تحقیق زیارت القبور فخررازی*، قم، زائر، ۱۳۷۶.

عبدالرزاق الدویش، احمدبن، *اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء*، ریاض، رئاسة إدارة البحوث العلمیة والافتاء، بی تا.

عبدری فاسی مالکی، محمدبن محمدبن محمد، *المدخل*، بی جا، دارالتراث، بی تا.

عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۰ق.

فخررازی، محمدبن عمر، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.

فوزان، صالح، *اعانة المستفید بشرح کتاب التوحید*، چ سوم، بی جا، مؤسسهٔ الرسالة، ۱۴۲۳ق.

فیض کاشانی، ملاحسن، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، صدر، ۱۴۱۵.

فیومی، احمدبن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، چ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.

قاری هروی، علی بن محمد، *شرح الشفا*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.

قاضی عیاض، *الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*، چ دوم، عمان، دار صادر، ۱۴۰۷ق.

قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.

کسائی، نورالله، «ابن حبان بستی، تحصیلات، سفرها، آثار علمی و خدمات آموزشی»، *تحقیقات اسلامی*، ۱۳۷۴، سال دهم، ش ۱ و ۲، ص ۶۹-۸۲

کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

گردیزی، ابوسعید عبدالرحی بن ضحاک، *زین الاخبار*، تحقیق و تصحیح عبدالرحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.

مدرس رضوی، محمدتقی، *سالتشمار وقایع مشهد در قرن های پنجم تا سیزدهم*، به کوشش ایرج افشار، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.

مدنی شیرازی، سیدعلی خان، *الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول*، تحقیق و تصحیح مؤسسهٔ آل البیت لإحياء التراث، مشهد، مؤسسهٔ آل البیت، لایحه التراث، ۱۳۸۴.

مشار، خان بابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی از آغاز چاپ تاکنون*، بی جا، بی تا، ۱۳۴۰ق.

مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.

موصلی البلدحی، عبدالله بن محمود، *الاختیار لتعلیل المختار*، تعلیق شیخ محمود ابودقیقه، قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۳۵۶ق.

مولی خسرو، محمدبن فرامرز، بی تا، *درر الأحکام شرح غرر الأحکام*، بی جا، دار احیاء الکتب العربیه، بی تا.

میرخواند، میرمحمدبن سید برهان الدین، *تاریخ روضة الصفا*، تهران، کتابفروشی مرکزی، ۱۳۳۹.

The Conduct of the Sunni Scholars in Visiting the Shrines of the Prophet's Family; A Case Study, Visiting Imam Reza's Shrine by the Sunni Scholars of Afghanistan until the Rise of the Safavids

✉ **Hossein Abdul-Mohammadi**/ Assistant Professor of the Department of History, Al-Mustafa Al-Alamiyya University Hoseinmohammadi31@yahoo.com

Mohammad-Reza Ziayi/ Ph.D. of Islamic Jurisprudence and Islamic Studies, Islamic History, Al-Mustafa Al-Alamiyya University

Received: 2023/01/16 - **Accepted:** 2023/05/03

Abstract

The practical conduct of Afghan Sunni Scholars in visiting the holy shrine of Imam Reza disapproves the Wahhabi point of view, which prohibits and forbids the Muslims from appealing to the Shrines of religious characters, while destroying the shrines and insulting them. The question of this research is to investigate and analyze the importance of visiting Imam Reza's shrine in the eyes of Afghan Sunni scholars until the emergence of the Safavid dynasty. Criticizing the Wahhabi idea, which considers visiting the shrines non-monotheistic, the motivation of this research is to analyze the trip of Afghan Sunni scholars who visit Imam Reza and appeal to him. Collecting library data and using a descriptive-analytical method, I have described and explained the position and importance of visiting Imam Reza's shrine for the Sunni scholars to achieve this goal. The outcome of this research is the explanation of the presence of Afghan Sunni scholars to visit the shrine of Imam Reza, in the form of having the honor of visiting the shrine, praying next to the shrine, and appealing to him. The presence of these scholars for visiting Imam Reza is in contrary to the view of Wahhabism, which are active in Islamic countries, including Afghanistan, today and prevent people from visiting the shrines of Imam's descents and other religious characters, and they consider traveling to visit the shrines of the Prophet's family unpermitted.

Keywords: visiting Imam Reza's shrine, Sunni scholars, Afghanistan, Wahhabism.

Guidance and the Policies of the Messenger of Allah towards Economic Progress (with an Emphasis on Infrastructures)

Seyyed Mohammad-Kazem Raja'i Ramsheh/ Associate Professor of the Department of Economics, Imam Khomeini Educational and Research Institute smk_rajae@yahoo.co.uk

Received: 2023/02/28 - **Accepted:** 2023/07/16

Abstract

The 'economic policies of the Messenger of Allah' means economic guidelines and strategies derived from governmental decrees and regulations and laws derived from revelation. Using a descriptive-analytical method and based on library sources and documents, this research tries to answer the following questions: how was the state of Medina during the migration of the Prophet and at the end of his reign and what economic policies did he adopt during his short reign. This research shows that the Holy Prophet created cultural, social and economic infrastructures quickly and efficiently by training the human and paved the way for the growth and progress of the society. He integrated Yathrab's people who had tribal fanaticism; he turned the tribal wars and insecurity into peace, and the scattered society into a coherent nation. Training a monotheistic society, he created an efficient business environment, and finally, turned the dispersed Yathrib into a united nation and a good city. Applying precise policies, he was able to create a fundamental change in the behavior of economic activists and - as a result - in the present structures and institutions and he brought about the highest possible growth and progress in the Arab society of the time.

Keywords: Messenger of Allah, economic policies, economic progress, macro strategy of development, investment security, economic infrastructures.

The Confrontation of Imam Baqir and Imam Sadiq and their Companions with Murji'ah

Hossein Hosseinian Moqaddam/ Associate Professor of the Department of History, the Research Institute of Hawzeh and University

✉ **Mohammad Ali Tawhidinia**/ PhD student of Islamic History of Baghir al-Uloom University
ma.tohidinia@gmail.com

Received: 2023/01/25 - **Accepted:** 2023/05/14

Abstract

After the death of the Messenger of Allah and the emergence of political changes and appearance of numerous intellectual opinions, followed by the gradual emergence of Islamic sects, especially in the regions of Hijaz and Iraq, various opinions regarding jurisprudence, theology and interpretation emerged; and as a result, a significant part of Imam's life and their companions, was devoted to confront these opinions. This emergence and the conflicting opinions peaked during the era of Imam Baqir and Imam Sadiq, and accordingly, the social conditions required their interaction - and their Shiites interaction - with the numerous theoreticians and their followers. Murji'ah was one of the most popular and influential sects at this point of time; and the presence of their leaders and followers at Kufa, as a Shiite city, provided the ground for their interaction with the Shiites. Using a historical method and relying on the description and analysis of the propositions, this research examines how the righteous Imams and their companions faced the Murji'ah in the intellectual and social aspects. According to the findings of this research, their different types of confrontation with the Murji'ah has been either converging or diverging.

Keywords: Imam Baqir and Imam Sadiq, Shia, Murji'ah, convergence, divergence, Abu Hanifah.

Analyzing the Positions of the Jewish Association in the Process of Gaining Power of the Umayyads

Hamed Habibi/ Ph.D. student of Islamic History, University of Islamic Religions

Hamed.Habibi@ut.ac.ir

Received: 2023/01/09 - **Accepted:** 2023/06/28

Abstract

The role of the Jews in the Islamic society in the first half of the first Hijri century is one of the basic topics in Islamic history studies. This article studies the hidden movements to bring Mu'awiyah and Bani-Umayyah to power as one of the possible activities of the Jewish Association at the beginning of Islam. The purpose of this study is to explain the influence of the Jews in preparing the ground for bringing the Umayyads to power, in the intellectual, political and cultural aspects, using a library, descriptive and analytical method. The history of putting forward Muawiya's caliphate goes back to the time of the Messenger of Allah, Mohammad. Some Jews were secretly present in Quraysh commitments and the formation of Saqifah; and some Jewish men, such as Ka'b al-Ahbar and others, made visible and hidden efforts to bring Umayyads to power during the era of the Four Caliphs. Studying the staffing and positions of the Jewish Association in the process of gaining power of the Umayyads, the main hypothesis of this research is that "the Jewish Association have created social values and cultural transformation in the society and have provided intellectual and political support for Muawiyah".

Keywords: Bani-Umayyad, Jews, Muawiya, Caliphate, cultural and political transition, Ka'b al-Ahbar

An Analysis of the Reason of the Dual Stance of Sunni Scholars Considering Hisham ibn Muhammad ibn Kalbi (204 LAH)

Rasool Chegini/ Ph.D. Student of Islamic History, Baghir Al-Uloom University

rsl.chegini@yahoo.com

Received: 2023/02/02 - **Accepted:** 2023/05/29

Abstract

Hisham Ibn Muhammad, known as Ibn Kalbi, is a prominent historian of the second half of the second century of Hijri and a famous author who has written more than 150 books on Islamic history, genealogy and pre-Islamic history. Sunni scholars have adopted a dual stance in evaluating Hisham's scientific personality. They introduce Hisham as an expert and outstanding scholar of Jahiliyyah (age of ignorance) history and genealogy; but evaluate him a weak scholar of Islamic history and Hadith! Considering the close bond between the science of history and hadith in their learning foundations, the question arises as to why Hisham is confirmed in Jahiliyyah history; but is considered weak in the history of Islam. According to the investigations of this article, three factors caused this conflicting evaluation: 1. Hisham's prominent position; 2. Hisham's religion; 3. Hisham's non-Islamic historical narrations. Hisham, who is considered Shiah from the Sunni scholars' point of view, has been judged by his narrow-minded contemporary scholars due to the wide scope of his researches and numerous writings, and has been considered a weak narrator under the pretext of narrating the age of ignorance (Jahiliyyah) narrations, which Islam has invalidated. Using a descriptive-analytical method and direct reference to first-hand Sunni sources in this article, I have analyzed the opinion of Sunni scholars about Hisham, and also studied some of his narrations and have proved that there are non-scientific motives in regarding him a weak narrator.

Keywords: Hisham ibn Muhammad al-Kalbi, Ibn al-Kalbi, history of Jahiliyyah, genealogy, Shi'ism.

The Social Causes of the Decline of the Political Activities of the Najaf Islamic Seminary during the Islamic Revolution of Iran in Comparison with the Constitutional Revolution

Alireza Javadzadeh/ Assistant Professor of the History of Contemporary Thought, Imam Khomeini Educational and Research Institute

✉ **Amir Ashtari**/ Ph.D Student of History, Imam Khomeini Educational and Research Institute

amir223@chmail.ir

Received: 2023/02/14 - **Accepted:** 2023/05/06

Abstract

The influence of the Najaf Islamic Seminary on Iran's political, social and cultural issues, during the last few centuries, is undeniable. This influence was increasing during the 13th century, and its peak was during Iran's constitutional revolution. But after the changes that took place in Iran, Iraq and Najaf's Islamic seminary, its influence decreased and we see its weak role during the Islamic revolution of Iran, although this revolution was more Islamic in nature. There are several factors and grounds for the change of Najaf Seminary's approach (from an active role during the constitutional revolution to a less active role during the Islamic Revolution of Iran). These factors are divided into two categories: personal and social factors. The following factors are some of the social factors: "failure to achieve the desired results from the Constitutional Revolution, the first World War and the Al-Eshrin Revolution"; "the difference between the Constitutional Revolution and the Islamic Revolution of Iran"; "Establishment of the Islamic Seminary of Qom "; "emergence and intensification of Pan-Arabism" and "emergence of the Modern State". Although all the factors and fields must be considered together to obtain the most complete picture of the social reality of both periods and the correct explanation of the change of Najaf Islamic Seminary's approach, the factor of "not achieving the desired results from the Constitutional Revolution, the First World War and the Al-Eshrin Revolution" seems to have the largest share among the mentioned reasons.

Keywords: Najaf Islamic Seminary, Constitutional Revolution, Islamic Revolution of Iran, change of approach.

ABSTRACTS

The Application of Quranic Traditions on the Formation of Ashura Uprising

Rahim Abul-Hosseini/ Level 4 of the Islamic Seminary and Associate Professor of Al-Mustafa Al-Alamiya University rahim_abolhasani@miu.ac.ir

Received: 2023/04/03 - **Accepted:** 2023/07/25

Abstract

The event of Karbala has been the most influential factor in rebuilding the Muslims' identity, especially the Shiites. Many cultural, artistic and religious works have appeared about the event of Karbala throughout history. The results of the researches done in this field creates some questions for the reader, which are answered in this brief writing. Indeed, what was the purpose of the Karbala movement and what was the root of the uprising? What are the views on the purpose of Imam Hossein's uprising? To what extent did factors such as "compulsion to pledge allegiance", "formation of a government", "seeking martyrdom", "enjoining the good and forbidding the evil", "invitation of the Kufians" and "a special Divine task" played a role in Imam's movement? I have looked at the Ashura uprising from a different perspective in this short writing, because I have tried to find the roots of the events of Ashura in the Qur'anic verses. Therefore, the main purpose of this article is "the application of Quranic traditions to the event of Ashura"; thus, I have introduced the root cause of the uprising as the basis of Imam Hussein's uprising; such that the mentioned views will stand on this basis.

Keywords: Ashura uprising, the tradition of opportunity for justice, the tradition of continuation of justice, the tradition of destruction.

Table of Contents

The Application of Quranic Traditions on the Formation of Ashura Uprising.....	5
<i>Rahim Abul-Hosseini</i>	
The Social Causes of the Decline of the Political Activities of the Najaf Islamic Seminary during the Islamic Revolution of Iran in Comparison with the Constitutional Revolution.....	25
<i>Alireza Javadzadeh / Amir Ashtari</i>	
An Analysis of the Reason of the Dual Stance of Sunni Scholars Considering Hisham ibn Muhammad ibn Kalbi (204 LAH).....	41
<i>Rasool Chegini</i>	
Analyzing the Positions of the Jewish Association in the Process of Gaining Power of the Umayyads.....	59
<i>Hamed Habibi</i>	
The Confrontation of Imam Baqir and Imam Sadiq and their Companions with Murji'ah.....	81
<i>Hossein Hosseinian Moqaddam / Mohammad Ali Tawhidinia</i>	
Guidance and the Policies of the Messenger of Allah towards Economic Progress (with an Emphasis on Infrastructures).....	101
<i>Seyyed Mohammad-Kazem Raja'i Ramsheh</i>	
The Conduct of the Sunni Scholars in Visiting the Shrines of the Prophet's Family; A Case Study, Visiting Imam Reza's Shrine by the Sunni Scholars of Afghanistan until the Rise of the Safavids.....	123
<i>Hossein Abdul-Mohammadi / Mohammad-Reza Ziayi</i>	

In the Name of Allah

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh

An Academic Semiannual On Historical Inquiry

Vol. 20, No.1

Spring & Summer 2023

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mohammad Reza Jabbari*

Editor: *Javad Soleimani Amiri*

Coordinator: *Rūhollāh Farīsābādi*

Editorial Board:

- ☐ **Mohsen Alviri:** *Associate Professor, Baqir al-Olum Universiti*
- ☐ **Ya'qub Ja'fari:** *Professor & Researcher working on the Quranic Sciences and the history of Islam, IKI*
- ☐ **Mohsen Ranjbar:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Javad Soleimani Amiri:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Hosein Abd-al-Mohammadi:** *Associate Professor I-Mustafa International University*
- ☐ **Asghar Montazir al - Qaem:** *Associate Professor, Isfahan University*
- ☐ **Hamed Montazeri Moghaddam:** *Associate Professor IKI*
- ☐ **Mohammad Reda Hedayat Panah:** *Associate Professor, Hawzeh & University Research Center*
- ☐ **Mohammad Hadi Yusefi Gharavi:** *Professor & Researcher working on the history of Islam and Shiism*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185- 4333

Tel: +98- 25-32113468

Fax: +98- 25-32934483

E - mail: nashrieh@Qabas.net

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

<http://eshop.iki.ac.ir>