

تاریخ اسلام در آینه پژوهش

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی ۶۰، بهار و تابستان ۱۳۹۵



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

محمدرضا چباری

سر دبیر

مهدی پیشوایی

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس آبادی

صفحه‌آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

محسن الویری

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلام، دانشگاه باقرالعلوم

مهدی پیشوایی

مدیر پژوهشی گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرضا چباری

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

یعقوب جعفری

استاد و پژوهشگر در علوم قرآنی و تاریخ اسلام

جواد سلیمانی امیری

استادیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین عبدالمحمدی

استادیار تاریخ اسلام جامعه‌المصطفی العالمیه

اصغر منتظرالقائم

دانشیار تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

محمدرضا هدایت پناه

استادیار تاریخ اسلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدهادی یوسفی غروی

استاد و پژوهشگر در تاریخ اسلام و تشیع

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مستر کان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۲۹۳۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پیامک: 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 وبگاه 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 این‌گونه 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 مأخذ 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 مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، مترجم، محقق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، 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 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

نقد دیدگاه شرق‌شناسان قرن نوزدهم به کارکرد اجتماعی روحانیان عصر قاجار / ۵

شکرالله خاکرند / کوه مهدی دهقان حسام‌پور

تأملی در پیش‌گامی ابراهیم‌بن‌هاشم در نشر حدیث کوفیان در قم / ۲۷

کوه قاسم خانجانی / محمدرضا هدایت‌پناه

بازشناسی انتقادی چند گزارش شیخ صدوق دربارهٔ واقعهٔ عاشورا / ۴۵

محسن رنجبر

ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی تشیع در آفرینش تمدن نوین اسلامی / ۷۱

هادی شجاعی

کاربست همگرایی شیعیان امامی با سلجوقیان / ۱۰۱

حسین مرادی نسب / کوه محمدامین ایزانلو

بازتاب تاریخ فرهنگی و اجتماعی مسلمانان در سفرنامهٔ ابن جبیر / ۱۲۱

کوه مهدی یعقوبی / محمدجواد یآوری

ملخص المقالات / ۱۴۷

۱۵۸ / Abstracts

نقد دیدگاه شرق شناسان قرن نوزدهم به کارکرد اجتماعی روحانیان عصر قاجار

khakrand66@yahoo.com

شکرالله خاکرند / استادیار گروه تاریخ دانشگاه شیراز

md6998@gmail.com

مهدی دهقان حسام پور / دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۱۰

چکیده

از رویکرد نوشته‌ها و مطالعات غربیان دربارهٔ وجوه گوناگون حیات فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی سرزمین‌های دیگر در قرن نوزدهم به عنوان «سنت شرق شناسانه» یاد می‌شود. شرق شناسان که گروه‌های متفاوتی، اعم از مأمور سیاسی تا مسافر و محقق را شامل می‌شوند اجزای گوناگون جوامع شرقی را از نگاه و چارچوب سنت فکری خویش مطالعه و توصیف کرده‌اند.

یکی از گروه‌های جامعهٔ ایران که در قرن نوزدهم از سوی شرق شناسان مطالعه شده، روحانیان شیعی ایرانی بودند. به سبب تضاد اندیشه‌ای این دو گروه، یعنی روحانیان حافظ سنت در جامعهٔ ایران و شرق شناسان دلبسته و مبلغ تجدد و مدرنیته، نوعی رویارویی بین آنان رخ داد.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که شرق شناسان روحانیان را به عنوان یک رقیب و دشمن فکری و سد نفوذناپذیر در مقابل تجدد مدنظر داشته و سعی کرده‌اند در چارچوب نظریهٔ شرق شناسی، با یک نگاه تعمیم‌گرایانه و کل‌گرایانه، صفات غیرواقع و کارکردهای غیرواقعی را به این گروه منتسب کنند، هرچند نباید از دستاوردهای مطالعاتی این گروه در شناخت نسبی روحانیان دوره قاجار، مانند جایگاه، کارکردها، ضعف‌ها، و رابطهٔ آنها با مردم غفلت کرد. هدف این تحقیق آن است که روحانیان را از دریچهٔ نگاه شرق شناسان شناسایی و بررسی کند. روش تحقیق در این پژوهش، «توصیفی - تحلیلی» و روش جمع‌آوری اطلاعات «کتابخانه‌ای» است.

کلیدواژه‌ها: شرق شناسی، روحانیت، قاجاریه، سنت، مدرنیته.

مقدمه

طی سده‌های ۱۸ تا ۲۰ میلادی، شرق‌شناسی، که زادهٔ تمایل علمی دولت‌های اروپایی استعمارگر برای شناخت ویژگی‌های مردم سرزمین‌هایی بود که آنها را «نامتمدن و ابتدایی» می‌خواندند، به تدریج شکل گرفت. آنان بر اساس اندیشهٔ اروپامحوری، که به تصورشان بر سیادت فرهنگی، نظامی و اقتصادی سفیدپوستان اروپا و سایر ملل مبتنی بود، هر پدیده‌ای را که در میان مردمان دیگر سرزمین‌ها ملاحظه می‌کردند، با شاخص و معیار میراث تاریخی خویش می‌سنجیدند و با معیارهای خود آن پدیده را ارزیابی می‌کردند. با وجود این، اندک سفرنامه‌نویسان فرنگی نیز بودند که با علاقه‌مندی نسبت به فرهنگ ایرانی، اما در همان چارچوب اروپامحوری مطالبی نگاشتند.

روحانیان و کارکردهای اجتماعی آنان به عنوان یک نماد دینی و چندکارکردی در فرهنگ ایرانی-اسلامی، از پدیده‌هایی بود که در این دوره مطمح‌نظر خاص سفرنامه‌نویسان اروپایی قرار گرفت. کیفیت شناخت و چرایی برداشت‌های دور از واقعیت از این پدیده، مسئلهٔ اصلی این پژوهش است.

گادامر در بحث شناخت و درک دیگری - که ممکن است هر فرد، سنت، فرهنگ و مانند آن باشد- سه نوع رابطه برقرار می‌داند. «من» به عنوان یک سنت، می‌خواهد تو را به عنوان سنتی دیگر بفهمد. در رابطهٔ اول، «تو» ابژه یا موضوعی در دسترس و ابزاری در خدمت اهداف «من» است و بر حسب مضامین کلی درک می‌شود. در رابطهٔ دوم، «تو» همچون یک امر شخصیت‌یافته در نظر گرفته می‌شود. به این نوع آگاهی تاریخی از دیگری بودن دیگری، نه بر حسب مضامین کلی، بلکه بر حسب خاص بودن آن توجه می‌شود؛ یعنی دیگری بودن «تو»، با تأمل «من» دربارهٔ «تو» همچون یک امر شخصیت‌یافته در نظر گرفته می‌شود. به این نوع آگاهی تاریخی از دیگری بودن دیگری، نه بر حسب مضامین کلی، بلکه بر حسب خاص بودن آن توجه می‌شود؛ یعنی دیگری بودن «تو» با تأمل «من» دربارهٔ «تو» ایجاد می‌شود، و دیگری بودن «تو» و کیفیت و ویژگی‌های آن را «من» مشخص می‌کند. در این دو نوع رابطه، نوعی رابطه «من» بر «تو» مطرح است. در رابطهٔ سوم، نوعی گشودگی به سنت وجود دارد و «من» معنا را به «تو» تحمیل نمی‌کند، بلکه اجازه می‌دهد که «دیگری» با توجه به دیگر بودنش، دربارهٔ خویش سخن بگوید. این رابطه گفت‌وگویی اصیل است که «من» و «تو» در رابطهٔ برابر، و با گشودگی سنت‌های خود در برابر هم، برای شناخت هم تلاش می‌کنند (آزاد ارمکی و لاجوردی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷).

به نظر می‌رسد دو مؤلفهٔ اول شناخت گادامری در انگارهٔ شرق‌شناسی قرار می‌گیرد و مؤلفهٔ سوم، که

به نوعی آزادی از بند شرق‌شناسی است، به شناخت حقیقی کمک بیشتری می‌کند. هر سه نوع این نگاه در بینش سفرنامه‌نویسان این دوره وجود دارد؛ اما جو غالب در قرن نوزدهم، که به نوعی نوزایی نگاه شرق‌شناسی است، دو مؤلفه اول می‌باشد و مؤلفه سوم به ندرت در سفرنامه‌ها دیده می‌شود. *ادوارد سعید* هسته شرق‌شناسی را عبارت از نوعی سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق می‌داند، هرچند او نیز در جمله‌ای تأمل برانگیز می‌نویسد:

شرق از آن روی شرق‌شناسی زده شد که نه فقط از کلیه جهاتی که در ذهن یک اروپایی متوسط قرن نوزدهم می‌آمد به گونه‌ای کاملاً شرقی یافت شده بود، بلکه همچنین این استعداد را داشت که آن را شرقی کنند، و یا اینکه تسلیم و منقاد این امر شد (سعید، ۱۳۶۹، ص ۲۱).

یکی از اقشاری که در دوره قاجاریه نقش مهمی ایفا کرد، روحانیان بودند. این گروه حافظان سنت‌های دینی و عرفی جامعه ایران و منتقدان همیشگی شرق‌شناسانی بودند که به ایران وارد می‌شدند. نوعی تضاد بین این دو دسته به وجود آمده است. این تضاد انعکاسی از تقابل سنت و مدرنیته و به عبارت بهتر، سنت غربی و سنت ایرانی - اسلامی بود که این دو گروه نمایندگی آنها را بر عهده داشتند.

این تحقیق بر آن است که نگاه گروهی از آنها را که با عنوان «شرق‌شناس» از ایشان یاد کردیم نسبت به روحانیان دوره قاجار با تأکید بر رویکرد اجتماعی بررسی کند. بر پایه هدفی که برای این تحقیق تعریف شده، سؤالات ذیل برای بررسی مورد نظر است.

۱. شرق‌شناسانی که در دوره قاجاریه وارد جامعه ایران شدند، روحانیان را چگونه توصیف کرده‌اند؟

۲. چرا شرق‌شناسان، روحانیان را در چارچوب یک گروه واپس‌گرا و سنتی توصیف کرده‌اند؟

فرضیاتی که برای سؤالات بالا، قابل طرح است، عبارت است از:

۱. به نظر می‌رسد بیشتر شرق‌شناسان به عنوان نمایندگان رویکرد مدرنیته و سنت غربی، در چارچوب سنت شرق‌شناسی و با تأثیرپذیری از شاخصه‌های فرهنگ مدرن، روحانیان دوره قاجاریه را واپس‌گرا، سنتی، مرتجع، خرافی و به عنوان یک گروه غیرمفید و مانع پیشرفت معرفی کرده‌اند.

۲. می‌توان مدعی بود که بخشی از توصیف روحانیان به عنوان گروه‌های واپس‌گرا و سنتی، به سبب بغض و عداوت ناشی از مقاومت و انتقاد روحانیان از ورود و فعالیت اروپاییان و مستشرقان در ایران بوده است. تضاد سنت ایرانی - اسلامی و مدرنیته و سنت غربی، همچنین تقابل مسیحیت و اسلام و عملکرد برخی روحانیان نیز در این چرایی نیز می‌گنجد.

تحقیق مذکور در چارچوب مطالعات پژوهشگران کشورهای در حال توسعه درباره شرق‌شناسی قابل تعریف است. به طور کلی، می‌توان گفت: با ظهور *ادوارد سعید* و پیدایش نظریه شرق‌شناسی، نوعی

نوزایی تاریخی در بین محققان کشورهای مذکور اتفاق افتاد و آنها با پیروی از این نظریه، سعی کردند تاریخ کشورهای خود را از نگاه خودشان و با یک بینش انتقادی نسبت به تاریخ‌نگاری غربی‌ها بازتعریف کنند. این موج در ایران با ظهور انقلاب اسلامی، بسیار پررنگ‌تر گردید و تحقیقات زیادی در چارچوب این نظریه نوشته شد. نوشته دیگری که قابل توجه است و به فارسی هم ترجمه شده، کتاب **شرق‌شناسی، جهانی شدن و پست مدرنیسم**، اثر **برایان ترنر** (ترنر، ۱۳۹۰) است. در این اثر نیز به نوعی، نظریه «شرق‌شناسی»/ **ادوارد سعید** تأیید شده است و در پیچه جدیدی به روی این نوع مطالعات باز می‌کند. یکی از موضوعاتی که در قالب یک موضوع جزئی و حتی کلیت آن تاکنون مطمح‌نظر قرار نگرفته، دیدگاه شرق‌شناسان درباره روحانیت در دوره قاجار است. این تحقیق برای اولین بار خوانش شرق‌شناسان از روحانیان در این دوره را با تأکید بر رویکرد اجتماعی آنها بررسی می‌کند.

کارکردهای روحانیت

در بررسی کارکرد روحانیت، می‌توان از دو نوع کارکرد «اصیل یا سنتی» و «موقعیت‌مند یا تاریخ‌مند» یاد کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲).

«کارکردهای اصیل» به کارکردهایی اطلاق می‌شود که اشاراتی در نصوص دینی (از جمله در قرآن کریم، آیات شریفه ۹ سوره زمر؛ ۱۲۲ سوره توبه؛ ۳۹ سوره احزاب) بر آنها وجود دارد. کارکردهای چهارگانه «تبلیغ، تعلیم و تعلم دانش دین، صیانت و دفاع از آن، و هدایت و اجرای مناسک» را می‌توان از این باب دانست. هرچند این کارکرد به طور مستقیم شکل‌گیری گروه خاصی با عنوان «روحانی» را توصیه نمی‌کند، اما وجود مفاهیمی همچون «علم‌آموزی، تبلیغ و تعلیم دین، و ضرورت پاس‌داشت آن» در منابع اسلامی، به مرور زمان شکل‌گیری چنین قشری را تسهیل و توجیه کرده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲).

علاوه بر کارکردهای سنتی، کارکردهای موقعیت‌مندی را نیز روحانیت در طول تاریخ بر عهده گرفته که در قالب کارکردهای اجتماعی و سیاسی قابل طرح است.

در بخش کارکردهای اجتماعی، می‌توان به ایفای نقش مدنی، یعنی میانجی‌گری بین دولت و مردم، حمایت از فقرا و تهی‌دستان و عامه مردم در مقابل ظلم و ستم حکام و انجام خدمات رفاهی اشاره کرد (جعفریان، ۱۳۷۰، ص ۶۵؛ فوران، ۱۳۸۲، ص ۸۳). **الگار** با تأکید بر سنت سیاسی- اجتماعی روحانیت و تکرار نقش سنتی آنان در رهبری جامعه، به تحول و تغییری که در جایگاه روحانیان، ناشی از تحولات جنبش تنباکو به‌وجود آمد، اشاره می‌کند و در این‌باره می‌گوید:

روحانیت در هر مورد مظهر خواسته‌ها یا شکایات اشخاص یا گروه‌های گوناگون بودند، ولی در امتیاز تنباکو، واقعاً تمام ملت با رهبری آنها متحد شده بودند. آن هیجان صرفاً اعتراض علیه یک اقدام مخصوص حکومت نبود؛ برای اینکه هر چند کانون آن مسئله انحصار تنباکو بود، اصلاً مقابله‌ای بود میان مردم و دولت که در آن رهبری علما اراده و مفهوم تازه‌ای از رهبری را نشان داد (الگار، ۱۳۶۹، ص ۲۸۶). در واقع، پس از حادثه جنبش تنباکو، نقش روحانیت در زمینه‌های گوناگون گسترش و مشروعیت بیشتری پیدا کرد و این مشروعیت‌بخشی با جنبش مشروطیت به اوج خود رسید.

روحانیان و منصب قضاوت

یکی از مناصبی که جایگاه و قدرت روحانیان را در دوره قاجاریه افزایش داد، منصب قضاوت بود. در طول تاریخ ایران، پس از اسلام منصب قضاوت همواره در اختیار روحانیت بوده است. از جمله کارکردهای اجتماعی روحانیت، وظایف حقوقی و قضایی بود که علما در بخش‌های گوناگون ایفا می‌کردند (ایوانف، ۱۳۵۶، ص ۱۶). در زمان فتحعلی‌شاه، سیدمحمدباقر شفتی حاکم شرع اصفهان با نفوذ و با هیبت لازم، احکام شرع و حدود آن را اجرا می‌کرد و از سوی حکومت تأیید می‌شد (الگار، ۱۳۶۹، ص ۱۸۴).

کرزن با بررسی یک روند تاریخی درباره نصب رؤسای محاکم شرعی، می‌نویسد:

بر حسب معمول، پادشاه یک تن از ایشان را در هر شهر بزرگ منصوب می‌کند. در سابق، رئیس این هیأت‌های روحانی صدرالصدور بود که شاه او را انتخاب و در رأس کلیه علما و قضات مملکت برقرار می‌کرد، ولی نادرشاه این مقام را طی مبارزه‌ای که بر ضد طبقه روحانی راه انداخته بود، برانداخت و دیگر هم تجدید نکرد (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۸۸).

نگاه تاریخی کرزن، که ناشی از شناخت جامع ایران است، در تمام تحلیل‌های او به چشم می‌خورد. مجریان قوانین شرعی ملاها و مجتهدان هستند که آنها را «احکام شرع» می‌نامند و در رأس آنها، «شیخ‌الاسلام» قرار دارد که در شهرهای بزرگ از طرف شاه، به این سمت منصوب می‌گردد (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۳۲).

منازعه بین شرع و عرف در چگونگی بهره‌مندی از اختیارات این دو حوزه، همواره نزد روحانیان و صاحبان و مدعیان عرف، محل بحث بوده است. این مسئله با ورود اندیشه مدرن به ایران گسترش بیشتری یافت و به یک چالش اصلی بین روحانیان و گروه‌های روشن‌فکری در همه حوزه‌ها تبدیل شد و حتی در دوره کنونی، چالش‌هایی جدی درباره آن وجود دارد.

پولاک درباره موضع روحانیان درباره قوانین غیردینی می‌نویسد: ملاها طبعاً عرف را دارای صلاحیت و اهلیت نمی‌شناسند و احکامی را که بر آن مبنا صادر شده باشد، باطل می‌دانند (پولاک، ۱۳۶۵، ص ۲۲۶).

علاوه بر این، بیت با تأکید بر تسلط روحانیان در قوه قضائیه و نتایج آن می‌نویسد:

یعنی دولت ایران هیچ تسلطی بر قوه قضائیه ندارد. این امر اصلاً نتایج مطلوبی هم نخواهد داشت. شاید بهترین راه حل برای تسریع امور برای دولت ایران، این باشد که قدرت روحانیان را کم کرده و این موارد را نیز خود به دست بگیرد (بیت، ۱۳۶۵، ص ۳۰۶).

در واقع، بیت با بهره‌گیری از تجربه جامعه غربی در مواجهه با مسیحیت، دست به یک مشابهت‌سازی می‌زند و آنچه را مطلوب سنت غربی نمی‌بیند، عمل به آن توسط ایرانیان را نیز توصیه نمی‌کند. او مسئله «اروپامحوری» را به عنوان یکی از ویژگی‌های اصیل شرق‌شناسی خود بر نوشته‌های جهان‌گردان اروپایی تحمیل می‌کند.

سیاحان به روند رسیدگی به شکایات از نظر درجه اهمیت و نوع آن نیز اشاره دارند که این مسئله نکته‌سنجی و دقت آنها را نشان می‌دهد: دعای حقوقی داخلی و قضایای مذهبی به وسیله یکی از علمای دین حل و فصل می‌شود. در موضوعات قتل، دزدی و تعدی و جور، متهم در محاکم عرفی محاکمه می‌گردد، اگرچه در شرع اسلامی، حکم قتل را همواره باید حاکم شرع صادر نماید (سایکس، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۵۱).

اما گاهی که مسئله‌ای به سبب اهمیتش از حیطة قدرت یا صلاحیت آخوندهای معمولی خارج باشد آن را در محکمه عالی، که تحت ریاست روحانیان اعظم تشکیل می‌شود، مطرح می‌کنند. تصمیم‌های این دادگاه غیرقابل استیناف است و برای مقامات لشکری و کشوری حکم قانون را دارد (دروویل، ۱۳۷۰، ص ۱۲۷) و می‌توانند در موارد بسیار مهم، نسبت به رأی صادره از طرف آقاهای بزرگ به شیخ الاسلام و حتی پادشاه مراجعه و تقاضای رسیدگی کنند (همان، ص ۱۲۸).

در نقاط کم‌جمعیت و دهات، به جای محکمه شرع، یک یا چند ملای محلی از روی احکام قرآن دادرسی می‌کنند. در خصوص محاکم بالاتر، از رأی قاضی با استناد به نص‌های قرآن و احادیث، کتباً صادر و موارد بسیار مهم به محضر مجتهد بزرگ ارجاع می‌شود. عدّه این مجتهدان همواره محدود بوده است و شرط احراز این مقام شایستگی و علم و فضل فراوان و خواست مردم است و رأی ایشان به ندرت قابل فسخ است (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۸۸).

دقت در مراتب قضایی برای یک جهان‌گرد اروپایی که مأموریت‌های گوناگونی برای او تعریف شده، روندی است که آنها را از چارچوب شرق‌شناسی دور کرده و بیان واقعیت در قالب یک نگاه بی‌طرفانه صورت می‌گیرد.

کرزن با تمجید از محاکمی که توسط تجار تشکیل می‌شود، می‌نویسد:

مجلس یا شورای غیررسمی از تجار معتبر در خانه ملا یا منزل یکی از افراد سرشناس تشکیل می‌یابد. هر دو طرف دعاوی خود را اظهار داشته، اسنادی ارائه می‌دهند که مورد رسیدگی واقع و رأی که پیوسته بر اساس مصالحه است، صادر می‌شود که اگر در حدود انصاف باشد هر دو طرف می‌پذیرند و حکم را شیخ الاسلام یا امام جمعه امضا می‌کند. سپس هدیه مختصری به همه افراد آن هیئت تسلیم و اصحاب دعوی ترتیبی را که شاید ارزان‌ترین و مؤثرترین جریان قانونی در سراسر جهان است، صحه می‌گذرانند (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۹۲).

محکمه ساده‌ای که کرزن از آن نام می‌برد، شورای صنفی تجار است که معمولاً در آن توسط تجار شناخته شده و معتبر به اختلافات درون‌صنفی آنان رسیدگی می‌شده است. به نوعی می‌توان این نوع حل اختلاف را، که بسیار نیز قابل توجه است، یکی از نقاط قوت سنت ایرانی - اسلامی دانست که به فراموشی سپرده شده است.

یکی از مسائل مهمی که مبتلا به جامعه عصر قاجار بوده، فساد در سطوح قضاوت است. سایکس در این باره می‌نویسد:

حکم قتل دزدان مشهور و قاطعان طریق معمولاً توسط حاکم صادر می‌شود و مجتهد نیز در این مورد اعتراضی نمی‌کند. اگر اتفاقاً قاتلی پول و دوستان خوبی داشت آنها به مجتهدی رو آورده و او واسطه شده، بازماندگان مقتول را وادار می‌کرد که خون‌بها را قبول نمایند. در این مورد، هم مجتهد و هم حاکم از قاتل یا بستگان او پول می‌گرفتند (سایکس، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۵۱).

اگرچه نمی‌توان سایکس را متهم به تعمیم‌گرایی کرد، اما زمانی که سخن او را در یک روند کلی بررسی کنیم این مسئله به ذهن متبادر می‌شود که تمام روحانیان از منصب خود سوءاستفاده می‌کرده‌اند. توصیف سیاحان از حوزه قضاوت، نوعی اغتشاش، سردرگمی و بی‌شکلی را که در حال تشدید است، به نمایش می‌گذارد و بخشی از چالش ذکرشده حاصل گفتمان شرق‌شناسی دوره قاجار است که توسط گروه‌های روشن‌فکری به بدنه نخبه این عصر منتقل می‌شده است. برخی از این سیاحان در کنار توصیف، توصیه به عمل نیز می‌کنند و این توصیه در جامعه عصر قاجار تأثیر داشت و می‌توان ادعا کرد که این مسئله در جامعه قاجار به یک شیوه تبدیل شد و در اوایل دوره پهلوی، با اصلاحات «داور» خود را نشان داد، هرچند نباید برخی از اصلاحات اداری در زمان ناصرالدین شاه قاجار توسط «سپهسالار» را نیز نادیده گرفت. در واقع، هرچند داور به عنوان پدر اصلاحات جدید قضایی جدید در ایران، خود تحصیل‌کرده غرب است، اما تأثیرپذیری او از شرق‌شناسان و آماده شدن ذهنیت جامعه برای پذیرش این اصلاحات، حاصل یک روند طولانی است و بزرگ‌ترین چالش داور روحانیان هستند.

نقش روحانیت در آموزش

از دیگر کارکردهای روحانیت، می‌توان به کارکرد آموزشی آن اشاره کرد (شمیم، ۱۳۸۳، ص ۳۷۹). نهاد آموزشی تا قبل از نیمه قرن نوزدهم در اختیار روحانیان بود. در نیمه دوم قرن نوزدهم، با ورود تجدد، گروه‌های روشن‌فکری این مسئله را به چالش کشیدند و آموزش از انحصار روحانیت خارج شد و مدارس جدیدی پایه‌گذاری گردید که نوع آموزش و دروس آن با مدارس دینی کاملاً تفاوت داشت. کرزن دروسی را که روحانیان آموزش می‌دادند این‌گونه توصیف می‌کند: «شش مدرسه آنجا (استرآباد) وسیله تعلیم و تعلم دروس کهنه و عاطل برای کسانی است که نسبت به آن اشتیاق دارند» (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۲). این نگاه، هم ریشه در کینه او نسبت به روحانیت دارد و هم حاصل نوع بینشی است که علوم دینی و الهی را بی‌فایده و بیهوده می‌انگارد. کرزن با همان نگاه بدبینانه، به آموزش ملا نیز اشاره می‌کند:

ملا در مسجد مکتبی دارد که اطفال الفبای فارسی و مختصری هم حساب و سواد طوطی‌وار قرآن یاد می‌گیرند. منظوم از این جمله آن است که خواندن می‌آموزند و شاید هم بهتر است بگویم: تلفظ کلمات عربی را فرامی‌گیرند، بدون اینکه ادنی اثری از معنی آن به دست آورند، و با آنکه همه قدرت خواندن دارند عده خیلی کمتری هم نوشتن می‌آموزند و از این رو، هر کس که هر دو را بداند با سرافرازی، عنوان «میرزا» در جلوی نام خود می‌گذارد (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۳۷).

کرزن همچنین وزیر معارف را در برابر ملا چندان قدرتمند نمی‌داند: «وزیر معارف در کار این کالج‌ها، اختیاری ندارد و ملاها عایدات مدرسه را غالباً به مصرف لازم نمی‌رسانند (همان). چرا کرزن به عنوان یک سیاست‌مدار انگلیسی در ایران، به شدت آموزش روحانیان را به چالش می‌کشد؟ آیا سد نفوذناپذیر آموزش روحانیت را به خوبی تحلیل نکرده است و از بین بردن آن را راهی برای نفوذ دولت مطلوب خود نمی‌بیند؟ در واقع، در اینجا لایه استعماری شرق‌شناسی در مقابله با بزرگ‌ترین مقاومت‌کنندگان در برابر آن به خوبی خود را نشان می‌دهد، وگرنه کرزن چندان نگران آموزش کودکان و نوجوانان ایرانی نیست.

نقش روحانیت در مراسم اجتماعی

دالمانی یکی دیگر از کارهای روحانیان را خواندن عقد برای ازدواج می‌داند. توصیف دالمانی از این مسئله توجه بیش از حد ملاها را می‌رساند (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۲۶۰). اگر بخواهیم در چارچوب سنت اسلامی به مسئله ازدواج و اهمیت آن نگاه کنیم، مقدماتی که ملا برای این کار انجام می‌دهد بسیار

ضروری و مهم است. تشریفات ازدواج توسط ملا و در حضور دوستان و اقوام عروس و داماد انجام می‌گیرد و داماد یک بار دیگر مهمانی و جشن عروسی دایر می‌کند (پاتینجر، ۱۳۸۴، ص ۷۲). علاوه بر ازدواج‌های رسمی، «مردی که مایل به ازدواج باشد باید برود نزد ملایی که صیغه بخواند و قراردادی بنویسد تا مرد و زن هر دو آن را امضا نمایند» (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۶۲۲).

پولاک نیز به اقدام روحانیان در موضوع ازدواج اشاره می‌کند:

طبق قوانین و مقررات باید بعد از رسیدن به سن بلوغ، شوهر کند؛ یعنی با شروع حیض و هنگامی که موی زیر بغل و زهار شروع به رویدن کرده باشد؛ عیناً مانند مقررات آئین یهود. مع هذا، در بین طبقات فقیرتر چندان به این اصل پایبند نیستند و می‌کوشند که سرمایه خود را هر چه زودتر به چنگ آورند و اجازه ملا را نیز به سهولت می‌توان به دست آورد (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۱۴۳).

یکی دیگر از کارهایی که توسط روحانیان انجام می‌شود، مراسم خاک‌سپاری است. اگر به اهمیت این مراسم نزد پیروان تشیع توجه شود، اهمیت این مسئله معلوم می‌گردد. *دالمانی* در این باره می‌نویسد:

قبل از اینکه مریض محضر آخرین نفس را بکشد ملایی را دعوت می‌کنند، ملا می‌آید و بر بالین مریض می‌نشیند و دعایی می‌خواند و برای تسلی او بر زبان می‌آورد و به او می‌گوید اعتماد به الطاف خداوند داشته باشد، و اگر مطلب لازمی دارد بگوید و - به اصطلاح - وصیت کند و بعد به او تلقین می‌کند که به پیغمبر و امامان متوسل گردد تا در روز قیامت از او شفاعت نماید (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۲۷۲).

پاتینجر نیز دقیقاً به این مسئله اشاره دارد: «وی متناوباً به تلاوت قرآن می‌پردازد، تا آنکه شخص مریض بهتر شود و یا بمیرد» (پاتینجر، ۱۳۸۴، ص ۷۰).

دالمانی یکی دیگر از کارهایی را که توسط روحانیان انجام می‌شود، «نام‌گذاری کودکان» می‌داند.

وی می‌نویسد:

پس از صرف شیرینی و شربت، طفل قنطاق شده را به مجلس می‌آورند و به دست ملا می‌دهند. ملا هم او را گرفته، در کف اتاق می‌گذارد و پس از خواندن سوره اول قرآن، یکی از این کاغذها را مانند قرعه بیرون می‌آورد و طفل را از زمین برداشته، نامی را که در روی کاغذ است، به گوش او می‌خواند و بعد با صدای حضار او را می‌نامد و از آن پس کودک رسماً داخل اجتماع می‌گردد (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۳۰۸).

روایت *دالمانی* از نام‌گذاری کودکان، نشانه اعتماد و ارتباط پیوسته مردم با روحانیان بوده، گرچه شاید در همه خانواده‌ها این سنت و ارتباط یکسان نبوده است. نکته مهم این است که معمولاً این نوع کارها توسط روحانیان معمولی انجام گرفته و علمای برجسته و روحانیان بزرگ این گونه امور را به صورت بسیار محدود انجام می‌داده‌اند.

یکی دیگر از کارهایی که روحانیان انجام می‌دادند، ثبت اسناد املاک بوده است. پولاک در این باره

می‌نویسد:

چون در ایران «دفتر اسناد رسمی» وجود ندارد و تملک در جایی به ثبت نمی‌رسد و فقط ملایی در دفتری به نام قباله آن را تأیید می‌کند، هر کس می‌تواند با جلب نظر متصدی امر، قباله‌ای جعلی یا تاریخی قبل از قباله اصلی تهیه کند و بر مبنای آن، مالکیت زمینی را که از مدت‌ها پیش در تصرف دیگری بوده است، ادعا کند، و حال اگر نتواند کلاً ملک را از ید دیگری خارج سازد، باز می‌تواند طرف را مبلغ قابل توجهی سرکیسه کند و آن‌گاه رضایت بدهد؛ زیرا در فقه اسلامی، مرور زمان وجود ندارد (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۲۵).

توصیف پولاک نیز نوعی سوءاستفاده توسط روحانیان را به مخاطب القا می‌کند. در این زمینه، می‌توان گفت: گرچه سیستم غیررسمی ثبت اسناد و املاک دوره قاجاریه ظاهراً پذیرفتنی به نظر می‌رسد، اما هر کس که معمم بود چنین اختیاری نداشت و صرفاً حاکمان شرع، یعنی بزرگ‌ترین مجتهدان، اجازه ثبت املاک داشتند و کارهای آنها از طرف حکومت اجازه داده شده بود، به گونه‌ای که حکومت هم املاک خودش را مجبور بود نزد این علما بیاورد و سند بگیرد، و علمایی که چنین اختیاری داشتند افرادی نبودند که اهل رشوه و سوءاستفاده باشند. از این رو، این نوع برداشت کاملاً ناشی از دید شرق‌شناسانه است.

سایر کارکردهای روحانیت

روحانیان در دوره قاجاریه، در طیف وسیعی از نظر کاری و علمی دسته‌بندی می‌شدند. تعداد کمی از روحانیان در بالاترین سطح علمی بودند که از آنها به «مجتهد» یاد می‌شد و معمولاً لقب «آیت‌الله» برای آنها به کار می‌رود. دسته بزرگ دیگری که معمولاً از سواد متوسط برخوردار بودند، از آنها با عنوان عمومی «روحانی» و لقب «حجت‌الاسلام» نام می‌برند. پایین‌ترین قشر آنها با لقب عمومی «ملا» از آنها یاد می‌شود و معمولاً عملکرد این گروه از سوی شرق‌شناسان به پای همه روحانیان نوشته شده است. در وویل در این باره می‌نویسد:

در شهرهای بالنسبه مهم، تعدادی روحانی از درجات پایین‌تر هستند که عنوان «آقا» را دارند و با کمک یکدیگر امور جاری را اداره می‌کنند. روحانیان دیگری به نام «ملاها» زیر دست آنها هستند که ضمن اجرای امور مذهبی، به ختنه پسران و اجرای صیغه عقد ازدواج و نماز میت می‌پردازند و روزی دو بار هم در نماز جماعت پیش‌نمازی می‌کنند. آقاها ضمن نظارت بر کار ملاها، خود نیز در خانواده بزرگان شخصاً به اجرای این امور می‌پردازند و از این بابت، همانند کشیش‌های مسیحی، که در کلیساهای کوچک انجام وظیفه می‌کنند، مبالغی به صورت مستمری سالانه دریافت می‌دارند. آنها ضمناً آموزش اطفال رجال را نیز بر عهده دارند (دروویل، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸).

دالمانی به طور عمومی، به برخی از کارکردهای ملاها پرداخته و می‌نویسد: ملاها پس از فراغت از

تحصیل، علاوه بر ارشاد و هدایت مردم، به کارهای دیگری هم رسیدگی می‌کنند. اسناد رسمی و قبالة املاک باید به مهر و امضای آنها برسد و منازعات غالباً با توسط آنها خاتمه پیدا می‌کنند و معمولاً پس از ادای نماز، بالای منبر می‌روند و به مواعظ و نصایح اخلاقی می‌پردازند و مردم را به کارهای نیک دعوت می‌کنند و از کارهای بد نهی می‌نمایند (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۱۶۸).

اولیویه با یک نگاه بدبینانه، درباره کار روحانیان می‌نویسد:

آنان هیچ شغلی ندارند، الا آنکه روزهای جمعه به مسجد رفته، به وعظ و تفسیر آیات و اخبار پردازند. اکثر ملاها، امم از آنکه صاحب مستمریات و وظایف (حقوق و درآمد) باشند یا نه، وقتی به درجه اجتهاد رسیده، صاحب رأی شوند در این صورت، طرف رجوع عامه گردند (الیویه، ۱۳۷۱، ص ۱۶۹).

یکی از کارهایی که در آن به مشارکت روحانیان به آن بسیار اشاره شده، تعزیه‌خوانی است. فوریه در این زمینه می‌نویسد:

در اواسط تعزیه، که نمایش را اندک مدتی تعطیل می‌کنند یک عدد سید و ملا بر تخت مرمر بالا می‌روند و با لحنی مؤثر شرح شهادت امام را بیان می‌کنند و بار دیگر، مردم را به گریه و زاری درمی‌آورند (موریه، ۱۳۸۶، ص ۲۳۳).

در خصوص تعزیه‌خوانی، که اوج آن در زمان ناصرالدین شاه است، بسیاری از مراجع و روحانیان سطح بالا آن را وسیله سوءاستفاده پادشاهان قاجار و مخالف با شرع اسلام می‌دانستند و علاوه بر عدم مشارکت در آن، به تبلیغ علیه آن نیز می‌پرداختند.

اورسل با یک نگاه تطبیقی بین پیروان مذهب سنی و شیعه در خصوص تفسیر قرآن می‌نویسد: تفسیر و تعبیر قرآن منحصرأ به ملاها اختصاص دارد، درحالی‌که پیش اهل تسنن، هر مؤمنی به دین اسلام می‌تواند طبق اسلوب و سلیقه خود کتاب مقدس را تفسیر و تشریح کند (اورسل، ۱۳۵۲، ص ۲۷۲).

به نظر نمی‌رسد که سخن *اورسل* چندان دقیق باشد؛ زیرا، هم در میان اهل سنت و هم در بین شیعیان هر کسی نمی‌تواند خود به تفاسیر مختلف از دین پردازد، و اگر چنین کند این تفسیر اعتبار اجتماعی نخواهد داشت. تنها کسانی که تحصیل علوم دینی کرده باشند و به علوم مثل ادبیات عرب، معانی بیان، فن بلاغت و حدیث‌شناسی (علم درایه) و سایر علوم دینی مسلط باشند، مجاز به چنین کاری هستند.

رابطه روحانیت و مردم

یکی از مسائلی که در چارچوب رویکرد اجتماعی روحانیان قابل بحث است رابطه روحانیان و مردم است. روحانیان در تاریخ ایران، همواره دارای یک پایگاه اجتماعی مستحکم در بین مردم بوده‌اند. آنها

از این ظرفیت در طول حیات خود، برای بسیج مردم، در جهت اهداف گوناگونی استفاده کرده‌اند. بنجامین، اولین سفیر آمریکا در ایران، درباره پایگاه مردمی روحانیت می‌نویسد:

[ملاعلی کنی] موقعی که از منزل خارج می‌شود فقط سوار یک قاطر سفید رنگ می‌گردد و یک نفر نوکر همراه اوست، ولی مردم وقتی از آمدن او مطلع شوند از هر طرف نزد او می‌آیند و مانند یک وجود فوق‌طبیعی از این روحانی استقبال می‌کنند (بنجامین، ۱۳۶۹، ص ۳۳۲).

کرزن، نماینده عریان سیاست‌های استعماری انگلیس در ایران، که فعالیت‌های استعماری او، هیچ پوششی هم نداشت، این‌گونه تحلیل می‌کند:

مجتهدین عالی مقام قدر و حرمت فراوان دارند. وقتی که ایشان برای اقامه نماز وارد مسجد می‌شوند مردم از پی آنها می‌شایند و مقداری هم وقت خود را صرف گریه و زاری می‌کنند (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۰).

اگر به توصیفات بنجامین و کرزن دقیق نگاه شود، شناخت واقعی روحانیان از سوی آنها میسر می‌گردد. در واقع، اگرچه این وضعیت برای افرادی مانند کرزن، که برای پیاده کردن سیاست‌های انگلیس در ایران، همواره تلاش می‌کرده‌اند چندان مطلوب نبوده، اما آنها به این واقعیت‌ها اشاره داشته‌اند تا بتوانند راه‌حل‌های مناسب را به کار گیرند. بیت نیز به همراهی مردم و دفاع همه‌جانبه یکی از روحانیان در مقابله با مأمور حکومتی در مشهد اشاره دارد:

این‌بار حاکم دل و جرئت پیدا کرده و تعدادی را مأمور نمود تا شبانه از دیوار خانه وی بالا رفته و او را دستگیر و از شهر خارج نمایند. بلافاصله، شاگردان و طرفداران وی سر به شورش برداشته و تعداد زیادی از مردم را نیز با خود هم‌صدا کرده و خواهان بازگشت وی شدند (بیت، ۱۳۶۵، ص ۳۰۶).

این تحلیل بیت از سوی پولاک نیز تأیید شده است. او می‌نویسد:

ملاها در بین محرومین و فرودستان طرفداران بسیاری دارند؛ اما دولتیان از ملاها می‌ترسند؛ زیرا می‌توانند قیام و بلوا برپا کنند. به هر حال، این را هم نمی‌توان منکر شد که ترس از آنها وسیله‌ای است که ظلم زورگویان و استبداد را تا اندازه‌ای محدود می‌کند (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۲۵).

جونز در توصیف - به تعبیر او - یک «ملای واقعی» و ارتباط دوسویه بین مردم یک روستا و روحانی می‌نویسد:

بخش اعظم زمین‌های اطراف این روستا، وقف (موقوفه) است و پیش‌نماز تبریز متولی آن می‌باشد. او یک ملای واقعی است؛ بی‌خبر از اوضاع دنیا، شکاک و طماع! او فکر می‌کند هرگز آنقدر که سزاوار است از روستاییان نمی‌گیرد؛ و از سوی دیگر، روستاییان فکر می‌کنند او بیشتر از حشش از آنها می‌گیرد. او به آنها می‌گوید: به خاطر فریب دادن او، به جهنم می‌روند، و آنها می‌گویند: او به خاطر ظلم و اجحاف به آنان، به جهنم می‌رود.

آن‌گاه میرزا درحالی که لبخند می‌زد، گفت: «شاید هر دو طرف تا حدی درست بگویند» (جونز، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹).

فوریه هم روحانیان را به سوءاستفاده از مردم متهم می‌کند و می‌نویسد:

«آخوند» و «سید» یعنی: همان «گربه‌های» سال گذشته؛ از هر طرف می‌رسند و جا می‌گیرند. محال است که این جماعت چنین فرصت پرغیمتی را از دست بدهند. این است که بی‌باروبه و زاد و راحله، فقط با یک اسب وارد می‌شوند. این جماعت پیش خود چنین تصور می‌کنند که حمل این همه بار سنگینی چه لازم؟ مگر نه این است که هر کس از تهیه بساط زندگی این طایفه سر بیچند مسلمان نیست؟ (فوریه، ۱۳۸۵، ص ۲۰۶).

چرا جونز و فوریه این‌گونه با جملات توهین‌آمیز و عبارات زننده از روحانیت یاد می‌کنند؟ به نظر می‌رسد این دو سعی کرده‌اند با آوردن این جملات، خواننده را نسبت به روحانیت بدبین کنند و یا با نسبت‌های ناروا، مثل «شکاک» و «طماع»، به آنها توهین نموده، آنها را در معرض تهمت قرار دهند، در حالی که این صرفاً برداشت نادرست آنهاست. استفاده از واژه‌هایی مانند «گربه»، «طماع»، «بی‌خبر از دنیا»، جز نمادی از بغض و کینه مستشرقان نسبت به طبقه روحانیت چیزی دیگری نیست. وی همچنین در جای دیگری می‌نویسد:

این دسته را بدون اینکه بخواهم ابهامی به کار برده باشم، باید «گربه‌های ایران» خواند؛ زیرا که ایشان هم مثل گربه در هر خانه‌ای به عزت و خوشی جا دارند، ولی در هر جا هم از کثافت‌کاری خودداری نمی‌کند (فوریه، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹).

این نوع توهین کردن ناشی از بعضی درونی و کینه این مستشرقان است و نشان می‌دهد که - دست‌کم - بخشی از این گروه در توصیف و تحلیل شرایط اجتماعی ایران، به‌ویژه در امور مذهبی، نه تنها رویکرد بی‌طرفانه علمی ندارند، بلکه روح بغض‌آلود صلیبی خود را در تعابیر و کلمات و تحلیل‌ها نشان می‌دهند.

اگرچه بیشتر این متون شرق‌شناسی در دوره‌های بعد ترجمه و در ایران بازشناسانده شد، اما ورود جهان‌گردان تا حدی در همان دوره هم تأثیر خود را گذاشت و اگر جریان روشن‌فکری را نیز در کنار شرق‌شناسان این دوره قرار دهیم فضای جدید ایجادشده بهتر درک می‌شود. اورسل با یک نگاه تنگ‌نظرانه و در یک تحلیل کلی، گوشه‌ای از واقعیت را بدون تعمیم‌گرایی و از روی نوعی عجز بیان می‌کند و می‌نویسد:

گذشته از این موضوع، در هر ایالتی شیخ‌الاسلام یا امام جمعه‌ای از طرف شاه تعیین می‌شود که مستمری مرتبی دارد و ظاهراً رئیس روحانیت آن ایالت به‌شمار می‌آید. سابقاً ملاها و امام جمعه‌ها تنها یک مرجع، با قدرت نظارت وسیع تری داشتند که «صدرالصدور» نامیده می‌شد. این مقام عالی روحانیت - که قدرت و نفوذ روحانی و مردمی آن موجب وحشت زمام‌داران کشور شده بود، به وسیله فتحعلی‌شاه لغو گردید. از آن زمان به این طرف، جامعه روحانیت در نفوذ و هدایت شخصیت‌هایی قرار دارد که به هیچ

وجه، رسمیت آنجنانی ندارند، ولی به علت شهرت در تقوا و پرهیزگاری و اعلمیت‌شان، مورد احترام بیش از اندازه دیگران هستند. این شخصیت‌های روحانی، که از نظر افکار عمومی مقدس شناخته می‌شوند و به آنها «مجتهد» می‌گویند، از قدرت نفوذ و امریت کم‌نظیری برخوردارند. آنها بین شاه و مردم واسطه‌های مورد احترامی به شمار می‌روند و هر نظری که درباره مسائل شرعی و حقوقی بدهند همیشه قابل اجرا و محترم است (اورسل، ۱۳۵۲، ص ۲۷۲).

پولاک، پزشک دربار ناصرالدین شاه، اگرچه مانند بنجامین و کرزن به جایگاه روحانیان نزد مردم اشاره دارد، اما از سوی دیگر، می‌نویسد: «روی هم رفته، در نظر عموم مردم، از قدر و منزلت ملانماها تا اندازه‌ای کاسته شده است و همه از ملابازی صحبت می‌کنند» (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۲۵). آیا توصیف پولاک واقعیت را بیان می‌کند یا نوعی جوسازی علیه روحانیان است؟ اگر جو عمومی دوره ناصرالدین شاه را، که پولاک در پی بیان آن بوده است در نظر بگیریم، ملاحظه می‌کنیم که بخشی از آنچه که وی بیان می‌دارد حاصل القائات گروه‌های روشن‌فکری است که مبارزه منفی خود علیه روحانیان را آغاز کرده بودند. در اینجا هدف پولاک بیشتر نوعی توصیف غیرواقعی است. اگر به واقع، ملابازی خصیصه اصلی این عصر است، پس همراهی مردم با روحانیت در «جنبش تنباکو» قابل توجیه نیست. از سوی دیگر، آیا می‌توان نقش روحانیت در بسیج مردم در «جنبش مشروطیت» را، که پس از عصر ناصری اتفاق افتاد، کتمان کرد؟ البته نمی‌توان، سوءاستفاده برخی از روحانیان از مردم در جهت اهداف خود را نیز نادیده گرفت.

روحانیان و خرافه‌گرایی

یکی از ویژگی‌های نوشته‌های شرق‌شناسان قرن نوزدهم کلی‌گویی و منتسب کردن یک صفت خاص به یک گروه است. درباره روحانیان نیز شرق‌شناسان این کار را در جاهای زیادی تکرار کرده‌اند. به نوعی از نظر آنها، روحانیان افرادی هستند که از نظر شکل ظاهری و تفکر و کارکردها مثل یکدیگرند. یکی از صفاتی که از سوی شرق‌شناسان به روحانیان نسبت داده شده، «خرافه‌گرایی» بوده است. آیا همه کسانی که لباس روحانیت به تن داشتند، به خرافه معتقد بودند؟ بله، اعتقاد به خرافه‌گرایی ممکن است از سوی تعدادی از روحانی‌نماها، که درس چندانی نخوانده بودند، دیده شده باشد. از سوی دیگر، باید توجه داشت که هرگز نمی‌توان آنچه را که در اندیشه مدرن قابل پذیرش نیست، خرافه محسوب کرد؛ مثلاً، آیا استخاره گرفتن یک عمل خرافی است؟ شرق‌شناسان چگونه به این نتیجه رسیده‌اند؟ راه اثبات این مسئله از سوی آنها چیست؟ قرار دادن سنن اسلامی در متن سنت غربی و قضاوت تجربی و عقلانی منظور نظر غرب درباره یک سنت اسلامی، چگونه قابل توجیه است؟

«استخاره» و متوسل شدن به آن در انجام کارها در میان ایرانیان، به‌ویژه در دوره قاجاریه، بسیار رواج یافته بود. اما واضح است که استخاره را نمی‌توان از جمله عقاید خرافی برشمرد، اگرچه به سبب استفاده نادرست و نابجا از آن، گاهی عقاید و رفتارهای خرافی بدان رسوخ پیدا کرده و آن را از کارکردهای مذهبی‌اش دور ساخته بود. ایرانیان در دوره قاجار، به سبب آنکه چندان به مشورت مقید نبودند برای انجام کارهای خود، بیشتر به استخاره متوسل می‌شدند. برای نمونه، به نیت انتخاب مناسب‌ترین طبیب از بین چند تن یا انتخاب یک روش درمانی همچون زالو انداختن بر لثه، این کار از سوی فخرالاطباء صورت می‌گرفت که آیا زالو به لثه دندان شاه بیندازند یا خیر؟ دارو دادن به مریض که گاه به سبب تعدد در داروها، استخاره در چند مرحله انجام می‌شد که آیا این دارو به مریض خورانده شود یا خیر؟

در این خصوص، حکایتی نقل شده است مبنی بر اینکه طیبی به نام *میرزا جعفر*، نبض مریض را گرفت، مدتی فکر کرد و بعد از مدتی چشمش را بر هم گذاشت، با تسبیح بلندی که داشت استخاره‌ای کرد و با آواز بلند گفت: خدایا، صلاح می‌بینی فلوس به این بنده خدا بدهم؟ اگر خوب می‌آمد با ترازو فلوس را می‌کشید، می‌داد و پولش را می‌گرفت. اگر برای فلوس خوب نمی‌آمد، مجدداً استخاره می‌کرد و می‌گفت: اگر ترنجبین بدهم، چطور است؟ باز آن هم اگر خوب نمی‌آمد، استخاره‌ای دیگر می‌کرد و عتاب را جویا می‌شد، و بالاخره، استخاره خوب می‌آمد. استخاره در ایران به شیوه‌های مختلف انجام می‌شد: به وسیله قرآن، تسبیح، نوشتن نیت بر کاغذ و قرار دادن آن در پاکت، و قرار دادن در میان صفحات قرآن و مانند آن؛ اما آنچه مهم است کارهایی است که برای انجامشان به استخاره متوسل می‌شدند. برای مثال، انتخاب مناسب‌ترین طبیب از بین چند تن (اعتمادالسلطنه، ۱۳۹۰، ص ۵۴۶-۵۴۷).

فریزر درباره استخاره گرفتن می‌نویسد:

این کار را با استخاره از قرآن یا فال گرفتن از دیوان حافظ انجام می‌دهند. با توجه به نخستین آیه یا بیت‌ی که به نظر آید، چنانچه آنها را درست تفسیر و تعبیر کنند استخاره‌کننده یا فال‌گیرنده تکلیف کار خود را می‌داند. گاهی با یک رشته تسبیح، که هر مسلمان پرهیزگار همراه خود دارد، یعنی با طاق و جفت کردن دانه‌های آن، می‌توان به مقصود رسید (فریزر، ۱۳۶۴، ص ۱۱۰).

در جایی دیگر، درباره تعیین مناسبات ایران و انگلیس می‌نویسد:

امین‌الدوله برای هر کاری دست به تسبیح می‌برد و استخاره می‌کرد. پیش از آنکه بخواهد نظر خود را درباره مطلبی به ایلچی بگوید، می‌دیدم که دست به تسبیح می‌برد و استخاره می‌کرد (همان).

استخاره گرفتن در فرهنگ تشیع، قابل انکار نیست. اما آیا همه روحانیان و همه مردم ایران برای هر کاری دست به استخاره می‌زنند؟ به نظر می‌رسد حتی در فضای دینی دوره قاجار نیز همه روحانیان به

یک اندازه و برای هر کاری و در هر شرایطی استخاره نمی‌کرده‌اند. از سوی دیگر، آیا با گرفتن استخاره، افراد آن کار را به طور قطع انجام می‌دادند و یا از انجام خودداری می‌کردند؟ استخاره گرفتن در فرهنگ تشیع، بیشتر نوعی دل‌گرمی و تشویق و روحیه دادن برای انجام کار خاصی و در شرایط خاصی صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، نباید سنت ایران را در درون سنت غربی قرار داد و درباره آن به جای تحقیق، قضاوت کرد.

«توسل به بزرگان» یکی دیگر از سنن فرهنگ تشیع است. این بزرگان از امامان معصوم تا عارفان بزرگ و سیدها را شامل می‌شوند. در این زمینه و به‌ویژه درباره امامان، نمی‌توان منکر عمومیت آن شد، لیکن برای غیرمعصومان چندان عمومیت ندارد. هنریش با لحنی تحقیرکننده درباره شخصی که دچار بیماری است، می‌نویسد:

به طرف مجتهد رفت و دست او را بوسید و مجتهد یک تکه قند به او داد. آن مرد با خوشحالی آن قند را به دهان گذاشت و با احترام زیاد خارج شد و بعداً متوجه شدیم که آن مرد جوان برای درمان یافتن بیماری خود، نزد مجتهد آمده تا از دست او چیزی بگیرد و بخورد و شفا یابد (هنریش، ۱۳۶۸، ص ۴۰۸).
در نظر هنریش و بر پایه سنت غربی، بیمارستان و پزشک تنها راه علاج بیماری است. اما از دید یک انسان مسلمان ایرانی، بین مراجعه به بیمارستان و توسل جستن به انسان‌های بزرگ منافاتی وجود ندارد. در واقع، قضاوت هنریش و بسیاری دیگر از شرق‌شناسان قرن نوزدهم تقابل سنت غربی و سنت غیرغربی است.
توصیف پولاک از مراسم «شمایل پرستی»، که توسط ناصرالدین شاه انجام می‌گرفته است، به اعتقاد و مبارزه برخی از روحانیان با برخی از خرافات و کارهای غیرمعمول اشاره دارد و بر خلاف ادعاهای برخی از مستشرقان، به این امر اعتراف می‌کند. او می‌نویسد:

اما روحانیون با اکراه بسیار، در این جلسه حضور یافتند؛ زیرا آنان در تمام این تشریفات به حق، یک نوع شمایل پرستی می‌دیدند که به صراحت تمام، بر خلاف قرآن مجید بود. ناصرالدین شاه روز تولد حضرت علی علیه السلام را تبدیل به یکی از اعیاد کرد که تا آن هنگام سابقه نداشت و مسلم است که هرگاه حضرت علی علیه السلام زنده بود آنها را از این کار منع می‌کرد، و این همان کار است که وی در زمان حیات خود با فرقه‌ای که وی را چون ذات باری می‌پرستیدند، یعنی «غلات» انجام داد (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۲۳).
در اینجا برعکس نوشته‌های سابق، آنها گاهی مجبور می‌شوند به مبارزه روحانیان و علما با خرافه‌گرایی، از جمله مبارزه روحانیان با شمایل پرستی حاکمان و مردم جاهل اعتراف کنند.

امتیازات روحانیان

یکی از مسائل مهمی که در تاریخ ایران، محل بحث‌های فراوانی بوده، امتیاز روحانیان به عنوان یک

طبقه متمایز بوده است. بیشتر مورخان روحانیان را به عنوان یک طبقه مرفه در رأس هرم جامعه جای داده‌اند، و در مقاطعی روحانیان، از نظر ثروت، حتی با شاه‌زادگان رقابت می‌کرده‌اند. در دوره قاجار نیز روحانیان همزمان با به قدرت رسیدن فتحعلی شاه، جایگاه از دست رفته خود پس از دوره صفویه را پیدا کردند. نیاز پادشاهان قاجار به روحانیان و جایگاه آنها در بین مردم موجب شد که روحانیان به یک قدرت تأثیرگذار در این دوره تبدیل شوند و بسیاری از آنها نیز از ثروت و مقامات قابل توجهی برخوردار بودند. فتحعلی شاه علمایی از شهرهای گوناگون برای رونق گرفتن فرهنگ تهران و حوزه‌ها و مدارس به تهران دعوت کرد؛ از جمله ملا محمدجعفر استرآبادی و ملا محمدنقی برغانی (تنکابنی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۱). همچنین برای هر شهر که حاکمی تعیین می‌کرد، یک ملاباشی همراه او به آن شهر گسیل می‌نمود. به استانبول، شیخ‌الاسلام خویی را به عنوان سفیر گسیل داشت و میرزا حسن نظام‌العلماء را به همراه هولاکوخان به کرمان اعزام کرد (الگار، ۱۳۶۹، ص ۵۳). فتحعلی شاه به خاطر نفوذی که علما در بین مردم و خوانین داشتند، علما را به جمع آنها می‌فرستاد تا از محبوبیت آنها برای ساکت کردن شورشیان استفاده کند و پایه‌های حکومت خویش را محکم و استوار گرداند. شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (نجفی) در عتبات به عنوان واسطه بین عثمانی و دولت ایران، برای صلح مأمور شد و این وظیفه را انجام داد (همان، ص ۱۸۴). در دوره پس از فتحعلی شاه نیز روحانیت توانست جایگاه خود را به عنوان یک طبقه تأثیرگذار حفظ کند و آن را ارتقا دهد. آنچه تحت عنوان «ثروت برخی علما و روحانیان» توسط مستشرقان و برخی مورخان از آن یاد شده، بخشی از موقوفاتی است که معمولاً متولی آنها روحانیان طراز اول هر شهر بودند و در نظر مستشرقان، به عنوان اموال شخصی علما قلمداد شده است، در حالی که این اموال به مصرف خاص خود می‌رسیده و علما صرفاً عامل و امانت‌دار بوده‌اند.

هنریش درباره نوع زندگی و امکانات آنها، تحلیل‌های قالب تأملی ارائه می‌دهد:

منزل و محل سکونت این روحانی و دانشمند بزرگ درست برعکس خانه مجلل امام جمعه بود. پس از گذشتن از چند کوچه پیچ در پیچ، وارد محلات فقیرنشین شهر شدیم و در آنجا به خانه محقرانه و کوچک حاج سید اسدالله رسیدیم که زندگی ساده و محقرانه را بر زندگی مجلل و اشرافی ترجیح داده بود (هنریش، ۱۳۶۸، ص ۴۰۸).

درست برعکس این توصیف، هنریش درباره نوع زندگی امام جمعه اصفهان می‌نویسد: امام جمعه اصفهان از روحانیان معروف و بزرگ ایران به‌شمار می‌رود و در دستگاه‌های دولتی و حکومتی نفوذ زیادی دارد. خانه او نوساز بود و بعضی قسمت‌هایش هنوز تمام نشده و کارگران در آن مشغول کار

بودند. با راهنمایی نوکران آقا، وارد حیات بزرگ بیرونی شدیم و به طرف تالار پذیرایی امام جمعه پیش رفتیم. این تالار مربع شکل و نسبتاً بزرگ بود. پنجره‌هایی با ارسی به طرف باغ بیرونی داشت و به وسیله ستون‌های متعدد، به چهار قسمت مربوط به هم تقسیم می‌شد. در وسط تالار، حوض مرمری زیبایی قرار داشت که آب از فواره‌های آن جستن می‌کرد. ستون‌ها و غلام گردش‌های اطراف تالار با سنگ‌های مرمری صیقلی به سبز و زرد معادن تبریز تزئین شده و دیوارهای تالار نیز تماماً آینه‌کاری و دارای تزئیناتی مطلاً بود، و خیلی باشکوه و افسانه‌ای به نظر می‌رسید (هنریش، ۱۳۶۸، ص ۴۰۴).

یکی از امتیازاتی که برای روحانیان برمی‌شمارند استفاده از برخی درآمد‌های خاص است. از ویژگی‌های روحانیت در دوره‌های گوناگون تاریخی، استقلال مالی، قلمرو و مدیریت آن بوده است (ملک‌زاده، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۸-۴۰). بر اساس مستندات تاریخی، منابع مالی حوزه عمدتاً مردمی بوده و از راه‌هایی همچون وجوهات شرعی، موقوفات و بخشش‌ها و هدایای خلفا و حکمرانان تأمین می‌شده است (الگار، ۱۳۶۹، ص ۳۸). رابینو در این زمینه می‌نویسد: «درآمد لاهیجان بالغ بر ۲۶۰۴۶۱ قران است که ۸۲۵ قران آن بابت حقوق سیدعلی‌تقی مجتهد کسر می‌گردد» (رابینو، ۱۳۷۴، ص ۳۵۹). حرم حضرت معصومه، امام رضا و سایر امام‌زادگان نیز منبع درآمدی برای روحانیان در دوره قاجاریه بوده است. شهر قم پر از سید و ملاست و خدا می‌داند که چقدر سید و ملا از برکت مزار حضرت معصومه در این شهر نان می‌خورند (فوریه، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳). حتی به دسته‌ای به نام «رضوی‌ها» در مشهد اشاره شده که جزو روحانیان بودند: «به حضرت امام رضا منسوبند؛ بالاترین مقام را در مشهد داشته و از مزایای بسیاری نیز برخوردارند و برای ادامه حیات خود و خانواده‌شان، مجبور به کار کردن نیستند» (بیت، ۱۳۶۵، ص ۳۰۷). همچنین نزدیک به ۲۰ مجتهد بزرگ در مشهد زندگی می‌کنند و قریب به همین تعداد نیز افرادی در اداره امور مربوط به آستانه اشتغال دارند (همان، ص ۳۱۸). اما موقوفات، که استرآباد از این بابت نیک غنی است، طعمه عده‌ای از ملاها و سادات می‌شود و کمتر به مصرف واقعی می‌رسد (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۲).

کرزن به آنچه که سوءاستفاده تمام روحانیان از بارگاه حضرت رضا می‌نامد، اشاره دارد:

کانولی چه نیکو گفته بوده است وقتی که او راجع به ملاهای مشهد نوشت که اکثریت ایشان افراد بی‌سوادی هستند و بزرگ‌ترین منظورشان آن است که حداکثر استفاده مادی از زوار به چنگ آورند و از بالاترین افراد ایشان تا افراد نانوان، تمام هدف واحدی دارند، و آن عده‌ای که اداره امور دستگاه آستانه را بر عهده دارند چون از وجوه مسافران بی‌نصیب‌اند، پولی را که باید صرف نگهداری دستگاه حضرت بشود در جیب خود فرومی‌ریزند (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲۹).

در اینجا نیز کرزن به موضوعی اشاره دارد که معلوم نیست واقعیت داشته باشد، یا اگر هم باشد قابل تعمیم به تمام روحانیان نیست. ولی کرزن با سوءنیت و کینه‌ای که نسبت به روحانیان دارد، برای تخریب بیشتر جایگاه روحانیت، آن را به همه نسبت می‌دهد.

دالمانی می‌نویسد: معافیت از پرداخت مالیات نیز از دیگر امتیازات متعلق به روحانیان بوده است. املاک و اموال علمای روحانی از پرداخت مالیات معاف است (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۴۵). سایکس مانند کرزن در یک قضاوت تعمیم‌گرایانه اعتقاد دارد:

مال یتیمان و یوه‌زنان را روبرو و در عرض چند سالی ثروت هنگفتی به دست می‌آورند، هرچند که رفقای ایرانی من به من اطمینان می‌دهند که در میان آنها مردمانی شریف نیز استثناً وجود دارد. باید دانست که مجتهدین کربلا و نجف مردمانی هستند که درجه اخلاق آنها از این عده کمی بالاتر است (سایکس، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۵۱).

کلی‌گرایی و سیاه‌نمایی مستشرقان، مانند بسیاری از موارد دیگر، در اینجا نیز خود را نشان می‌دهد. هرچند استفاده روحانیان از برخی امتیازات و درآمدهای خاص به طور معمول، وجود داشته است، اما ممکن است مانند سایر گروه‌های دیگر، از طرف برخی از روحانیان از این درآمدها نیز سوءاستفاده شده باشد.

نتیجه‌گیری

همزمان با شروع قرن نوزدهم و ثبات سیاسی در ایران و تحولات منطقه‌ای و جهانی، موجی از مسافرت سیاحان و مأموران سیاسی به ایران سرازیر شد. این موج تا پایان قرن نوزدهم، با یک روند صعودی ادامه پیدا کرد. گروه مذکور، که از آنها با عنوان «شرق‌شناس» یاد می‌شود، جامعه ایران قرن نوزدهم را نقد و بررسی کردند.

یکی از گروه‌هایی که به طور خاص، مطمح‌نظر آنها قرار گرفت، «روحانیان» بودند. روحانیان در سنت شرق‌شناسی قرن نوزدهم، نماد تحجر و عقب‌ماندگی شرقی در جامعه ایران بودند. از نظر سنت شرق‌شناسی، مطالعه این گروه در چارچوب سنت خودمانی آنها، نوعی تضاد و تقابل را بین این دو گروه به همراه داشت. روحانیت حافظ سنت ایرانی-اسلامی و در مقابل، شرق‌شناسان به دنبال سست کردن این سنت و نفوذ تجدد غربی و جای‌گزینی آن به جای سنت ایرانی-اسلامی بودند. بنابراین، به طور طبیعی، این تضاد و تقابل حتمی می‌نمود.

روحانیان به عنوان حافظان سنت و مقاومت‌کنندگان در برابر موج تجدد استعماری قرن نوزدهم، که برخی شرق‌شناسان نمایندگی آن را بر عهده داشتند، به عنوان عنصر نامطلوب معرفی می‌شده و یکی از راه‌های پیشرفت جامعه ایران، تضعیف و حذف آنها معرفی گردیده است.

شرق‌شناسان در این چارچوب، با یک تعمیم‌گرایی و نگاه‌گزینشی، روحانیت را به صورت بدبینانه‌ای معرفی کرده‌اند. از نظر آنها، روحانیت، ضدنوگرایی و ضد پیشرفت بوده است. آنها بدون تمیز دادن لایه‌های گوناگون جامعه روحانیت از یکدیگر، بیشتر آنان را صاحب امتیازات خاص می‌دانسته‌اند، و آنها را کسانی به‌شمار آورده‌اند که به سبب مقام روحانی خود، از بسیاری از درآمدهای بادآورده سوءاستفاده می‌کرده‌اند. در واقع، روحانیت در بسیاری از توصیف‌ها، به عنوان یک طبقه مرفه و دارای امتیازات خاص در جامعه ایرانی معرفی شد که یادآور سنت کلیسایی غرب در دوران قرون وسطاست. در بحث آموزش، شرق‌شناسان آموزش‌های روحانیان را غیرکاربردی دانسته و آن را تنها منبع درآمد برای روحانیان به حساب آورده‌اند. قرار گرفتن نمادهای دینی در چارچوب مطالعه شرق‌شناسانی که نماینده تجدد غربی بودند، موجب گردید تفسیرهایی غیرواقعی از کارهای دینی روحانیان ارائه گردد و مراسمی مانند استخاره گرفتن و توسل به امام به عنوان خرافه معرفی شود.

در برابر آسیب‌های حاصل از مطالعات شرق‌شناسان، معرفی بخشی از واقعیت‌های جامعه روحانیت از سوی برخی دیگر از شرق‌شناسان، قابل درک است. پایگاه مردمی روحانیت، قدرت بسیج‌کنندگی مردم از سوی این گروه، و معرفی برخی از کارکردها و ضعف‌های جامعه روحانیت برخی از این مطالعه بی‌طرفانه است.

منابع

- اعتمادالسلطنه، محمد حسن بن علی، ۱۳۹۰، *روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه*، تهران، امیرکبیر.
- اورسل، ارنست، ۱۳۵۲، *سفرنامه اورسل*، ترجمه علی اصغر سیدی، تهران، شرکت افست.
- اولیویه، گیوم آنتوان، ۱۳۷۱، *سفرنامه اولیویه*، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران، اطلاعات.
- ایوانف، م.س، ۱۳۵۶، *تاریخ ایران نوین*، ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌پناه، بی‌جا، بی‌نا.
- آزاد ارمکی، ت. و لاجوردی، ه، ۱۳۸۲، «هرمنوتیک، بازسازی یا گفتگو»، *نامه علوم اجتماعی*، دوره یازدهم، ش ۲۱، ص ۹۳-۱۱۲.
- بنجامین، س.ج.و، ۱۳۶۹، *ایران و ایرانیان*، ترجمه محمدحسین کردیچ، تهران، جاویدان.
- بیت، چارلز ادوارد، ۱۳۶۵، *خراسان و سیستان*، ترجمه قدرت‌الله روشنی، تهران، یزدان.
- پاتینجر، هنری، ۱۳۸۴، *سفرنامه پاتینجر*، ترجمه شاپور گودرزی، تهران، کتابفروشی دهخدا.
- پولاک، یاکوب ادوارد، ۱۳۶۸، *سفرنامه*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی.
- ترنر، برایان، ۱۳۹۰، *رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن*، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران، یادآوران.
- تنکابنی، میرزاحمد، ۱۳۶۸، *تقصص العلماء*، تهران، اسلامیه.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۰، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم، انصاریان.
- جونز، سر هارد فورد، ۱۳۸۶، *روزنامه سفر خاطرات هیئت اعزامی انگلستان به ایران*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، ثالث.
- دالمانی، هانری رنه، ۱۳۳۵، *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمه محمدعلی فره‌وشی، تهران، امیرکبیر.
- دروویل، گاسپار، ۱۳۷۰، *سفر در ایران*، ترجمه منوچهر مقدم، تهران، شب‌وین.
- رایینو، ل، ۱۳۵۷، *ولایات دارلرمز ایران گیلان*، ترجمه جعفر خمایی‌زاده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- سایکس، سرپرسی مولزور، ۱۳۸۰، *تاریخ ایران*، ترجمه محمدفخر دایی گیلانی، تهران، افسون.
- سعید، ادوارد، ۱۳۶۹، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شجاعی‌زند، علیرضا، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی دین*، تهران، نشر نی.
- شمیم، علی اصغر، ۱۳۸۳، *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران، زریاب.
- فریزر، جیمز بیلی، ۱۳۶۴، *سفرنامه*، ترجمه منوچهر امیری، تهران، توس.
- فوران، جان، ۱۳۸۲، *مقاومت شکننده*، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا.
- فوریه، ژوانس، ۱۳۸۵، *سه سال در دربار ایران*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، علم.

- کرزن، جورج ناتانیل، ۱۳۸۰، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، علمی فرهنگی.
- الگار، حامد، ۱۳۶۹، *دین و دولت در ایران*، تهران، توس.
- ملکزاده، مهدی، ۱۳۶۲، *تاریخ انقلاب مشروطیت*، تهران، علمی و فرهنگی.
- موریه، جیمز جاستی نین، ۱۳۸۶، *سفرنامه*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس.
- هنریش، بروگش، ۱۳۶۸، *سفری به دربار سلطان صاحبقران*، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران، اطلاعات.

تأملی در پیش‌گامی ابراهیم‌بن‌هاشم در نشر حدیث کوفیان در قم

khanjani1342@yahoo.com

کاسم خانجانی / استادیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

hedayatp@rihu.ac.ir

محمد رضا هدایت‌پناه / دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۸

چکیده

کوفه در قرن دوم و سوم، یکی از مهم‌ترین مراکز علمی شیعه بود که توانست در حوزه‌های گوناگون علوم، به‌ویژه علوم حدیث، مرجعیت یابد. روایت، نقل و کتابت حدیث و نیز آموزش و تعلیم و تعلم احادیث اهل بیت علیهم‌السلام در کوفه سبب شد میراث بازرشی از احادیث ثبت و ضبط شود و از کوفه به مراکز و نقاط دیگر شیعی انتشار یابد. اهمیت انتقال احادیث کوفیان به نقاط دیگر و تأثیر آن بر گسترش و پیشرفت تشیع سبب شده است در منابع حدیثی و تراجم‌نگاری، از برخی محدثان به عنوان نخستین کسانی یاد شود که حدیث کوفیان را منتقل کرده‌اند. برای نمونه، اصحاب امامیه «ابراهیم‌بن‌هاشم» را نخستین کسی دانسته‌اند که احادیث کوفیان را در قم منتشر کرد. اما با بررسی دقیق منابع، به نظر می‌رسد نمی‌توان وی را نخستین انتشاردهنده احادیث کوفیان در قم دانست و پیش از او افراد دیگری این احادیث را به قم منتقل و آن را انتشار داده بودند. این نوشته با بررسی شواهد تاریخی و حدیثی، تأملی بر این نقل مشهور اصحاب امامیه درباره ابراهیم‌بن‌هاشم دارد.

کلیدواژه‌ها: ابراهیم‌بن‌هاشم، کوفه، قم، اهواز، حسین بن سعید، احمد بن محمد بن عیسی، محمد بن خالد برقی.

مقدمه

کوفه، که با انتقال مرکز خلافت به این شهر به وسیله امیر مؤمنان علی علیه السلام اهمیت بسیاری یافته بود، همزمان با مرکزیت خلافت، به سبب تربیت و پرورش شاگردان مکتب امیر مؤمنان علیه السلام به مرکزی علمی نیز تبدیل شد، به گونه‌ای که حتی پس از شهادت آن حضرت، با سکونت برخی از صحابه، یاران و شاگردان امیر مؤمنان علی علیه السلام در کوفه، این شهر به مهم‌ترین مرکز تشیع تبدیل شد. نقل و کتابت حدیث در کوفه و رشد حدیث و تربیت محدثان به سرعت این دیار را به مرکزی مهم برای نشر احادیث اهل بیت علیهم السلام و تربیت شاگردان و محدثان بزرگ مبدل ساخت. هرچند پس از کوفه، قم، اهواز و ری نیز به مراکز مهم حوزه علمی و حدیثی شیعی تبدیل شدند و حتی توانستند در دوره‌های بعد، دارای مکتب حدیثی مجزایی باشند، اما مرکزیت حدیثی کوفه و تأثیر آن بر حوزه‌های دیگر، همچنان از اهمیت بسیاری برخوردار بود، به گونه‌ای که انتقال احادیث کوفیان به مراکز دیگر از جمله قم، مطمح نظر قرار گرفت.

حوادث سیاسی، که سبب مهاجرت برخی از محدثان کوفی به مناطق دیگر شد، و مهاجرت برخی قبایل، که تشیع بر آنان غالب بود، از جمله عواملی است که سبب گسترش مکتب حدیثی کوفه شد. از این رو، نمی‌توان تأثیر این مهاجرت‌ها را بر رشد و شکوفایی مراکز که از حضور این محدثان و علمای کوفی بهره‌مند شدند، نادیده گرفت. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که اقبال محدثان و علمای کوفه به شرق و ایران، از دیگر مناطق چشمگیرتر بوده است و از نظر جغرافیایی و زمینه‌های گرایش به تشیع، منطقه جنوب ایران، یعنی خوزستان و اهواز و نیز مرکز ایران، یعنی قم و ری بیشترین تأثیر را از مکتب حدیثی کوفه گرفته‌اند. یکی از این محدثان کوفی، که به قم مهاجرت کرد و به نقل از نجاشی، اصحاب امامیه بر آن هستند که وی نخستین کسی بود که حدیث کوفیان را در قم انتشار داد، *ابراهیم بن هاشم کوفی قمی* است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶). این نوشته به بررسی این موضوع پرداخته و درصدد است تا ابعاد این نقل مشهور را روشن کند.

زندگی نامه ابراهیم بن هاشم

الف. شرح حال

ابراهیم بن هاشم کوفی قمی (ابواسحاق) کوفی بود و به قم مهاجرت کرد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶) و نقش عظیمی در انتقال میراث حدیثی کوفه به قم داشت. وی از مشایخ اجازه، راوی حدیث و بزرگان شیعه بود که روایات بسیاری را نقل کرده (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۲) و راویان ثقه

و بزرگان شیعه از وی روایت نموده و به روایات او اعتنا کرده‌اند (همان، ص ۲۹۱). هرچند در نقل روایت وی از امام رضا علیه السلام تردید وجود دارد (ر.ک: همان، ص ۲۹۰)، اما او را از اصحاب امام رضا علیه السلام (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۸۱) و امام جواد علیه السلام می‌دانند. در وثاقت ابراهیم‌بن‌هاشم تردیدی نیست و نام او در سند ۶۴۱۴ روایت آمده است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۲) که نشان از کثرت روایات او دارد. برای نمونه، گفته‌اند: ابراهیم ۲۹۲۱ روایت از ابن‌ابی‌عمیر؛ ۱۵۰ روایت از ابن‌ابی‌نجران؛ ۶۰۰ روایت از ابن‌محبوب؛ ۱۲۰ روایت از احمدبن‌ابی‌نصر؛ ۲۵۰ روایت از اسماعیل‌بن‌مرار؛ ۷۰۰ روایت از حمادبن‌عیسی؛ ۷۵۰ روایت از نوفلی؛ ۵۰ روایت از صفوان؛ ۱۵۰ روایت از عبدالله‌بن‌مغیره؛ ۴۵ روایت از عثمان‌بن‌عیسی؛ ۵۰ روایت از قاسم‌بن‌محمد؛ و ۶۰ روایت از عمروبن‌عثمان نقل کرده است (همان، ص ۲۹۲-۲۹۴). جایگاه برجسته وی چنان است که بزرگان و دانشمندان علم رجال و حدیث با تعبیر گوناگونی او را تأیید و از او تمجید کرده‌اند (همان، ص ۲۹۱). وی کتاب‌هایی نیز داشته که کتاب النوادر و کتاب القضاء لامیرالمؤمنین علیه السلام از آن جمله‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶).

ب. تاریخ ولادت

با آنکه در تعلیم حدیث و معارف، زندگی‌نامه و سال ولادت و وفات افراد چندان اهمیت ندارد و آنچه بیشتر مطمح‌نظر است اصل روایات و معارفی است که به وسیلهٔ راویان منتقل می‌شود، اما در این نوشته برای تعیین نقش افراد در انتقال حدیث کوفیان به قم، مشخص کردن زمان ولادت و وفات ابراهیم‌بن‌هاشم اهمیت بسیاری دارد. متأسفانه با همهٔ شهرتی که ابراهیم‌بن‌هاشم و پسرش علی‌بن‌ابراهیم دارند، اما زمان دقیق ولادت و وفات ابراهیم مشخص نیست و تنها با برخی از شواهد و قراین می‌توان تا حدی این زمان را مشخص کرد.

نام وی ابراهیم‌بن‌هاشم (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶)، نام جدش خلیل (ابن‌حجر، ۱۳۹۰ق، ص ۱۱۹)، کنیه‌اش ابواسحاق و شهرت او «قمی» است؛ اما گفته‌اند: وی در اصل، اهل کوفه بود که به قم منتقل شد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶) و به ظاهر، به همین سبب به «قمی» شهرت یافته است. با استفاده از برخی شواهد و قراین، می‌توان ولادت او را قریب سال ۱۸۰ دانست. شیخ طوسی در جایی به نقل از اصحاب امامیه می‌نویسد: وی امام رضا علیه السلام را دیده است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶) و در جایی دیگر، او را از اصحاب امام رضا علیه السلام شمرده است (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۸۱).

در این‌باره به چند نکته باید توجه داشت:

اول. باید میان این دو مطلب که *ابراهیم* امام رضا علیه السلام را دیده و یا از اصحاب آن حضرت باشد، تفاوت گذاشت؛ زیرا ممکن است آن حضرت را در زمان خردسالی دیده باشد، بدون آنکه در شمار اصحاب آن حضرت قرار گیرد. اما اگر در شمار اصحاب امام رضا علیه السلام باشد، با توجه به آنکه آن حضرت به سال ۲۰۳ به شهادت رسیده‌اند (مفید، ۱۳۴۱ق - الف، ج ۲، ص ۲۴۷)، وی دست‌کم باید پیش از سال ۱۹۰ به دنیا آمده باشد تا بتواند در شمار اصحاب آن حضرت درآید. اما اگر تنها آن حضرت را دیده باشد، می‌تواند در خردسالی این اتفاق افتاده و ولادت او حتی نزدیک به سال ۲۰۰ رخ داده باشد. و چون طوسی وی را از اصحاب امام رضا علیه السلام شمرده است (طوسی، ۳۸۱ق، ص ۳۸۱)، می‌توان گفت که وی پیش از سال ۱۹۰ به دنیا آمده است.

دوم. ولادت *ابراهیم* در حدود سال ۱۹۰ تا ۲۰۰ با برخی گزارش‌های دیگر سازگاری ندارد؛ زیرا در سلسله‌کسانی که *ابراهیم* از آنان حدیث نقل کرده، *حماد بن عثمان* قرار دارد که به سال ۱۹۰ (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۳) در گذشته است (برای اطلاع از روایات او از حماد، ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۸۶ و ۳۳۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۴). با توجه به این مطلب، اگر فرض کنیم که *ابراهیم* در خردسالی از حماد روایت شنیده باشد، با توجه به آنکه پایین‌ترین سن تحمل حدیث را معمولاً ده سالگی گفته‌اند (هرچند برای کمتر از آن نیز افرادی را نام برده‌اند)، باید *ابراهیم* پیش از سال ۱۹۰ یعنی دست‌کم قریب ۱۸۰ به دنیا آمده باشد تا بتواند از حماد حدیث نقل کند، مگر آنکه چنین نباشد و با توجه به آنکه *ابراهیم* در بیشتر موارد به واسطه *ابن‌ابی‌عمیر* از حماد روایت نقل کرده است، در این‌باره نیز چنانچه حماد دارای دفتر و کتابچه بوده باشد، احتمال دارد وی از طریق *ابن‌ابی‌عمیر* به کتاب و دفتر حدیثی حماد دست یافته باشد، یا ممکن است اشتباهی صورت گرفته و *ابن‌ابی‌عمیر* از سلسله این اسناد افتاده باشد (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۳۶، پاورقی).

سوم. برخی *ابراهیم* را شاگرد *یونس بن عبدالرحمان* دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۶۹)، اما عده‌ای در درستی آن تردید جدی دارند. نخستین تردید از ناحیه *نجاشی* مطرح شده که پس از نقل این خبر از کشی، با عبارت «فیه نظر»، در درستی این خبر تردید کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶). برخی برای توضیح این تردید، گفته‌اند: اگر وی شاگرد *یونس* بوده باشد، لازمه‌اش آن است که بدون واسطه از *یونس* روایت نقل کرده باشد، در حالی که او از *یونس* هیچ روایتی بدون واسطه ندارد و روایات باواسطه او از *یونس* نیز بسیار اندک است.

اما به این اشکال پاسخ داده‌اند که اولاً، لازمه شاگردی نقل روایت نیست. ثانیاً، *یونس* عالمی بزرگ

و صاحب فتوا و دارای کتاب بوده و تنها صاحب حدیث نبوده است که لازمه شاکردی او نقل حدیث باشد. برخی نیز گفته‌اند که یونس در زمان حیات امام رضا^ع در گذشته و ابراهیم پس از او در زمان امام رضا^ع نیز زنده بوده است. پس چگونه می‌شود که ابراهیم شاگرد یونس بوده باشد، اما با آنکه پس از او امام رضا^ع را درک کرده، از اصحاب امام رضا^ع نباشد؟ در این باره، پرسش‌ها و پاسخ‌های مفصلی صورت گرفته است که برای رعایت اختصار، از تفصیل آن صرف‌نظر شد (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: موحد ابطحی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۵۳-۲۵۹).

چهارم. اگر در نقل روایت ابراهیم از حمادبن عثمان تردید باشد، اما در سلسله کسانی که ابراهیم از آنان حدیث نقل کرده است، افرادی وجود دارند که در نقل روایت ابراهیم از آنان تردید نیست. کسانی مانند حمادبن عیسی (در گذشته به سال ۲۰۹ یا ۲۰۸) (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۳)، و صفوان‌بن‌یعقوب (در گذشته به سال ۲۱۰) (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۸) که اگر ابراهیم حتی در جوانی از آنان روایت نقل کرده باشد، باز هم باید ولادت ابراهیم قریب سال ۱۹۰ رخ داده باشد.

پنجم. بنابر نقلی ابراهیم پس از شهادت امام رضا^ع به حج مشرف شد و در آن سفر خدمت امام جواد^ع رسید (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۱۰۲). بر اساس این گزارش، این سفر ابراهیم به حج در نه سالگی امام جواد^ع یعنی به سال ۲۰۴ صورت گرفته است که اگر ابراهیم در این سفر جوان و حتی نوجوان هم بوده باشد، باز باید دست‌کم پیش از سال ۱۹۰ به دنیا آمده باشد.

بنابراین، با این شواهد و قراین به نظر می‌رسد باید سال ولادت ابراهیم را قریب سال ۱۸۰ و حداکثر تا سال ۱۹۰ در نظر گرفت.

ج. تاریخ وفات

زمان وفات ابراهیم نیز روشن نیست و برای تعیین آن باید از شواهد کمک گرفت. چنان‌که گفته شد، ابراهیم از اصحاب امام رضا^ع بوده (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۶۹) و با آنکه او را در شمار اصحاب امام جواد^ع و امامان بعدی نیاورده‌اند، او در سفر حجی که بدان اشاره شد، خدمت امام جواد^ع رسیده است. اما از ارتباط او با امام هادی^ع اطلاعی در دست نیست و تنها بر اساس یک نقل، او از امام حسن عسکری^ع نیز روایت نقل کرده است (قمی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۱). اگر نقل روایت ابراهیم از امام حسن عسکری^ع درست باشد بدان معناست که ابراهیم پس از شهادت امام هادی^ع یعنی پس از سال ۲۵۴ خدمت امام حسن عسکری^ع رسیده و مفهوم آن این است که ابراهیم تا قریب سال ۲۵۴ تا ۲۶۰، یعنی زمان شهادت امام حسن عسکری^ع در قید حیات بوده است.

بررسی خبر نشر حدیث کوفیان به وسیله ابراهیم

پیش از آنکه به ابعاد گوناگون خبر مربوط به نشر حدیث کوفیان به وسیله ابراهیم بپردازیم، موضوع مهمی که باید نقد و بررسی شود منشأ نقل خبر یادشده درباره ابراهیم و مفهوم این خبر است. به ظاهر، نخستین منبعی که به این خبر اشاره کرده، رجال نجاشی و پس از آن الفهرست شیخ طوسی است. پس از این دو، تمام منابعی که به این خبر اشاره کرده‌اند آن را از این دو منبع نقل کرده‌اند، هرچند ممکن است به نام نجاشی و شیخ طوسی اشاره نکرده باشند (ر.ک: حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۹؛ ابن داود، ۱۳۹۲ق، ص ۳۴). البته برخی از منابع در عبارت نجاشی و شیخ طوسی تغییراتی داده‌اند. عبارت وی چنین است: «و اصحابنا یقولون: اول من نشر حدیث الکوفیین بقم هو»؛ و اصحاب ما (محدثان و راویان) می‌گویند: نخستین کسی که حدیث کوفیان را در قم منتشر کرد او (یعنی ابراهیم) است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶). در این عبارت چند نکته وجود دارد:

یکم. هنگامی که نجاشی و شیخ طوسی گفته‌اند «اصحاب ما»، حاکی از آن است که احتمال دارد که این خبر از نظر آن دو قطعی و از روی جزم نباشد؛ زیرا اگر قطعی بود از قول اصحاب نقل نمی‌کردند، هرچند به اعتقاد برخی، استناد به نظر اصحاب، دلیل بر اتفاق نظر آنان و مسلم بودن این مطلب است و از گواهی یک نفر اعتبار بیشتری دارد (نوری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۶). از این رو، برخی گفته‌اند: این عبارت درباره ابراهیم او را از هرگونه توثیقی بی‌نیاز می‌کند (میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۸۲)، و روش نجاشی نیز این است که معمولاً هرچه را از قول اصحاب نقل می‌کند به معنای پذیرش آن است (برای نمونه، ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸ درباره ضعف اسماعیل بن سهل، ۵۳ درباره ضعف حسین بن احمد، ص ۱۴۹ تأمل درباره خالد بن ماد قلانسی و ص ۱۹۷ تعداد کتاب‌های صفوان بن یحیی).

دوم. این خبر پیش از نجاشی از کسی دیگر نقل نشده است؛ یعنی هرچند نام ابراهیم در سلسله سند بسیاری از روایات وجود دارد و او این روایات را از مشایخ کوفی نقل کرده، اما پیش از نجاشی کسی ادعا نکرده که ابراهیم نخستین نشردهنده حدیث کوفیان بوده است.

سوم. پس از نجاشی و شیخ طوسی، برخی از منابع در این عبارت تغییر ایجاد کرده و آن را به گونه‌ای نقل کرده‌اند که علاوه بر تغییر ماهیت خبر، حتی نشان‌دهنده نظر قطعی آن دو بوده و برای دیگران نیز به عنوان خبری قطعی تلقی شده است. برای نمونه، برخی بدون انتساب این قول به اصحاب، گفته‌اند: «اول من نشر الحدیث بقم» (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۵۶)؛ یعنی اختصاص حدیث کوفیان حذف شده و مطلق نشر حدیث مطرح شده است. یا گفته‌اند: «وکان اول من نشر حدیث

الکوفیین بقم» (بصری، ۱۴۲۲ق، ص ۸۰) یا «اول من نشر حدیث الکوفیین بقم» (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ص ۱۱۸)، که البته درباره/بن حجر طبعی است که چون از عالمان اهل سنت بوده از تعبیر «اصحابنا» استفاده نکند. برخی نیز گفته‌اند: «اول من نشر اخبار الکوفیین بقم» (کجوری، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۶) که این تعبیر علاوه بر آنکه ممکن است حمل بر اخبار و وقایع اهل کوفه شود، این احتمال را هم دارد که محدوده بیشتری از حدیث را دربرگیرد و شامل غیر حدیث هم بشود. هر چند به قرینه نقل‌های مشابه، روشن است که منظور احادیث کوفیان است.

البته ابن شهر آشوب عبارت را به شکل «اول من نشر حدیث القمیین بقم» آورده است (ابن شهر آشوب، بی تا، ص ۴۰)، که به نظر می‌رسد اشتباه کرده و منظورش «حدیث کوفیین» باشد یا شاید اشتباه از نسخ بوده است.

اثبات این خبر در حق ابراهیم آنجا اهمیت می‌یابد که سبب اثبات وثاقت ابراهیم شده و احادیث او را در مرتبه حدیث صحیح قرار می‌دهد، با این استدلال که اگر احادیث او از این اعتبار برخوردار نبود، اهل قم، که در پذیرش احادیث سخت‌گیر بودند از او نمی‌پذیرفتند. بنابراین، پذیرش احادیث او از جانب اهل قم، وی را در بالاترین مرتبه وثاقت قرار می‌دهد (بحرانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۴).

ورود ابراهیم‌بن‌هاشم به قم

موضوع دیگری که می‌تواند نقش ابراهیم را در نقل احادیث کوفیان در قم روشن کند، زمان ورود ابراهیم به قم است. برای مقدمه، باید گفت: میان قم و کوفه، ارتباط علمی عمیقی برقرار بود و این ارتباط ربطی به حضور ابراهیم در قم ندارد و - دست‌کم - نباید ابراهیم را منشأ ارتباط علمی قم و کوفه دانست. این ارتباط به گونه‌ای عمیق بود که ابوالقاسم سعدبن عبدالله بن ابی‌خلف اشعری قمی، شیخ و فقیه قمی‌ها کتابی مستقل با نام **فضل قم و الکوفه** نگاشت (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۷). اقدام به نگارش کتابی در فضل این دو مرکز علمی شیعی، گویای آن است که بجز ارتباط علمی و مذهبی و سابقه و پیوند این دو شهر، انگیزه دیگری برای انتخاب این دو مرکز علمی و معرفی آن دو در کار نبوده است. این ارتباط مرهون آمد و شد و سکونت تعداد قابل توجهی از کوفیان، پیش از ابراهیم، هم‌زمان با او و در دوره‌های بعد به قم بوده است؛ همچنان‌که اساساً برخی از مشایخ بزرگ قمی، خود کوفی بوده‌اند؛ مانند:

- خاندان اشعری قمی که پس از آمدن نیای خود، سعدبن مالک بن احوص، به قم مهاجرت کردند و احمد بن محمد بن عیسی یکی از آنان است که از زمان درگذشت او اطلاعی در دست نیست؛ اما

گفته‌اند: زمان درگذشت برقی، یعنی به سال ۲۷۴ یا ۲۸۰ زنده بوده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق).
 احمد بن محمد را شیخ، بزرگ و فقیه قمی‌ها دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۲).
 - احمد بن محمد بن خالد برقی، صاحب کتاب *المحاسن* (درگذشته به سال ۲۷۴ یا ۲۸۰) (همان، ص ۷۶)؛
 - عبدالرحمان بن حماد صیرفی کوفی (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۷).^۱ که صاحب کتاب بوده است
 (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۸؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۷)؛
 - حسین بن سعید /هوازی که همراه برادرش حسن ابتدا به اهواز و سپس به قم منتقل شدند. وی سی
 کتاب داشت و در قم درگذشت (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۲)؛
 - محمد بن بشیر که در اصل، کوفی بود و در قم درگذشت. وی صاحب کتاب *نوادیر* بود (نجاشی،
 ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۶).

از سوی دیگر، عده‌ای از قمی‌ها نیز با کوفه در رفت و آمد بودند و برخی ساکن کوفه شدند؛ مانند:
 - عبداللّه بن جعفر حمیری قمی که صاحب کتاب‌های بسیاری بود (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۹)؛
 - در دوره‌های بعد، جعفر بن حسین بن علی بن شهریار؛
 - ابومحمد مؤمن قمی که صاحب کتاب‌هایی از جمله *فصل کوفه* بود و به سال ۳۴۰ درگذشت
 (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۴).

با این حال، زمان ورود *ابراهیم* به قم روشن نیست. بنابراین، اگر بخواهیم موضوع را بر اساس همان
 گزارش مربوط به نشر احادیث کوفیان در قم به وسیله *ابراهیم* تحلیل کنیم، با توجه به آنکه تأکید
 کرده‌اند نشر احادیث کوفیان در قم پس از انتقال وی از کوفه به قم صورت گرفته (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۴،
 ص ۸)، *ابراهیم* باید زمانی به قم منتقل شده باشد که از نظر علمی در سطحی بوده که بتواند احادیث
 کوفیان را نقل کند و از آن مهم‌تر، اهل قم نیز احادیث او را بپذیرند؛ به‌ویژه آنکه اگر در نظر داشته
 باشیم اهل قم در پذیرش روایان چنان وسواس و سرسختی نشان می‌دادند که روایت کسی همچون
 احمد بن محمد بن خالد برقی را نپذیرفتند و حتی او را از قم اخراج کردند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص
 ۳۹)، چنان‌که سهل بن زیاد رازی (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۵؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۶۷) و
 محمد بن علی بن *ابراهیم* /بوسمینه را نیز به سبب ضعف روایاتشان فاسد دانسته، اخراج کردند (نجاشی،
 ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۲)، چگونه شنیدن احادیث *ابراهیم* را برمی‌تافتند و او را می‌پذیرفتند؟ پس لازمه این
 پذیرش، مقبول بودن سطح علمی *ابراهیم*، و لازمه این مقبولیت، قرار داشتن *ابراهیم* در سن و سال و
 شرایط علمی مطلوب است. حال باید دید *ابراهیم* در چه زمانی وارد قم شده است؟

اگر ابراهیم از امام حسن عسکری علیه السلام بی‌واسطه روایت نقل کرده باشد چنان‌که بدان اشاره شد - این بدان معناست که ابراهیم باید پس از سال ۲۵۴ به قم آمده باشد؛ زیرا پیش از این تاریخ، امام حسن عسکری علیه السلام امامت نداشتند تا بخواهند محل مراجعه باشند و ایشان هیچ‌گاه به قم مسافرت نکردند تا ابراهیم بتواند پس از سال ۲۵۴ از آن حضرت روایت شنیده باشد، مگر آنکه ابراهیم پس از آمدن به قم، دوباره به سامرا بازگشته و از امام حسن عسکری علیه السلام روایت شنیده باشد که این مطلب در منابع نیامده است. امام حسن عسکری علیه السلام به سفر حج و مشابه آن نیز نرفته‌اند تا امکان ملاقات ابراهیم با آن حضرت وجود داشته باشد. بنابراین، دو گزینه بیشتر مطرح نیست: یا باید بگوییم ابراهیم پس از سال ۲۵۴ در قم حضور یافته است، یا باید نقل روایت ابراهیم از امام حسن عسکری علیه السلام را مردود بدانیم تا ابراهیم توانسته باشد پیش از سال ۲۵۴ در قم حضور یابد.

براین اساس، اگر گزینه دوم یعنی حضور ابراهیم پیش از سال ۲۵۴ و عدم نقل روایت از امام حسن عسکری علیه السلام را بپذیریم، این زمان باید با زمان حضور دیگران در قم مقایسه شود تا روشن گردد آیا پیش از ابراهیم کسی از روایان یا اصحاب امامان علیهم السلام در قم حضور یافته است، یا باید ابراهیم را نخستین راوی دانست که احادیث کوفیان را در قم منتشر کرده است؟

رواج حدیث کوفیان در قم پیش از ابراهیم

با بررسی منابع، باید اذعان کرد هرچند برخی منابع تصریح کرده‌اند که ابراهیم‌بن‌هاشم نخستین کسی است که احادیث کوفیان را در قم انتشار داد (نجاشی، ۱۶۱۶ق، ص ۱۶)، اما به نظر می‌رسد افراد دیگری پیش از ابراهیم‌بن‌هاشم در قم حضور یافته و احادیث کوفیان را در قم نقل کرده‌اند. یکی از این افراد حسین‌بن‌سعید/هوازی است.

حسین‌بن‌سعید، که از امام رضا علیه السلام، امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام روایت نقل کرده است، در اصل کوفی بود که همراه با برادرش، حسن، به اهواز منتقل شد و پس از آن به قم رفت و بر حسن‌بن‌ابان وارد گردید و در قم درگذشت (طوسی، ۱۷۱۷ق، ص ۱۱۲). حسین‌بن‌سعید سی کتاب داشت که پیش از درگذشت خود، آنها را به حسین‌بن‌حسن‌بن‌ابان، که میهمان پدرش بود، سپرد و این کتاب‌ها و روایات حسین‌بن‌سعید از طریق حسین‌بن‌حسن و برخی دیگر نقل شده است (همان، ص ۱۱۳). هرچند در منابع موجود، به تدریس این کتاب‌ها به وسیله حسین‌بن‌سعید در قم تصریح نشده، اما شهرت این کتاب‌ها و روایت آنها به وسیله عده‌ای از روایان قمی، نشان‌دهنده آن است که حسین‌بن‌سعید پس از انتقال به قم، آنها را

تدریس می‌کرده و پیش از درگذشت خود، آنها را به پسر میزبان خود، حسین بن حسن بن ابان، که شاگرد او نیز بوده، سپرده (همان، ص ۱۱۲) یا آموخته است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰).

یکی دیگر از افرادی که پیش از ابراهیم حدیث کوفیان را در قم نقل کرده، احمد بن محمد بن عیسیٰ شعری است. وی، که به عنوان چهره شناخته شده و بزرگ اهل قم در زمان خود معروف گردیده (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۲)، علاوه بر نقل روایت کوفیان، از جایگاه علمی و اجتماعی برجسته‌ای در قم برخوردار بود و گفته‌اند: با حاکم وقت ملاقات داشت (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۸) و شاید همین جایگاه سبب شده بود که از قدرتی برخوردار باشد که بتواند روایانی را که دچار ضعف روایت یا غلو هستند از قم اخراج کند. اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹)، سهل بن زیاد رازی (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۵؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۶۷) و محمد بن علی بن ابراهیم ابوسمینه (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۲)، از این جمله است. احمد بن محمد بن عیسیٰ شعری صاحب کتاب‌هایی از جمله نوادر بوده است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۹)، هرچند در انتساب این کتاب تردیدهایی وجود دارد و برخی آن را یا بیشتر آن را از حسین بن سعید/هوازی می‌دانند (شیری، بی‌تا، ص ۲۳). به هر حال، احمد در سلسله سند بیش از ۲۲۹۰ روایت قرار دارد (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۹۰) و براین اساس، وی پیش از ابراهیم حجم قابل توجهی از احادیث کوفیان را در قم منتشر کرده است.

علاوه بر آن، وی ظاهراً سفرهایی به کوفه داشته که - دست‌کم - در یک نمونه با حسن بن علی و شاء دیدار نموده و از او طلب حدیث کرده است. در این دیدار، اشتیاق احمد برای دریافت حدیث، و شاء را شگفت‌زده کرد و او احمد بن محمد را ستود. بنابراین، وی با سفر به کوفه و شاگردی مشایخ کوفی، توانسته است حجم قابل توجهی از احادیث کوفیان را به قم منتقل کند. از این رو، در سلسله رجال و سند بیشتر روایات او، از مشایخ کوفه حضور دارند که نشان می‌دهد وی بیشتر روایات خود را از محدثان کوفه نقل کرده است و بر همین اساس، در انتقال میراث حدیثی کوفه به قم نقش مهمی دارد. گفته‌اند: ابراهیم در زمانی وارد قم شد که احمد بن محمد بن عیسیٰ در قم حضور داشت و از جایگاه برتری برخوردار بود (عاملی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۷)، از این رو، نمی‌توان ابراهیم را مقدم بر او دانست.

شخصیت دیگری که به نظر می‌رسد در نقل احادیث کوفیان مقدم بر ابراهیم باشد، محمد بن خالد برقی است. برخی منابع در شمار مشایخ حسین بن سعید، از محمد بن خالد یاد کرده‌اند (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۲۷۰) که البته نسب محمد بن خالد را نیاورده‌اند. اما با توجه به آنکه از محمد بن خالد شعری نیز در فهرست مشایخ حسین بن سعید یاد شده است (همان)، به احتمال قوی، این

محمدبن خالد، باید محمدبن خالد برقی باشد، و با توجه به آنکه محمدبن خالد را از اصحاب امام‌کاظم علیه السلام، امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام شمرده‌اند، اما نام او را در شمار اصحاب امام هادی علیه السلام نیابورده‌اند و شهادت امام جواد علیه السلام به سال ۲۲۰ بوده است. بدین‌روی، باید درگذشت محمدبن خالد را حداکثر در نزدیکی سال ۲۲۰ دانست. از سوی دیگر، در منابع موجود، به خارج شدن محمدبن خالد از قم اشاره نشده است. پس ملاقات میان حسین‌بن سعید و محمدبن خالد باید در قم صورت گرفته باشد و روایت شنیدن حسین‌بن سعید از محمدبن خالد به پیش از سال ۲۲۰ می‌رسد، و این زمانی است که هنوز ابراهیم یا به قم نرفته بوده یا اگر رفته بوده، به‌ویژه به سبب حضور حسین‌بن سعید با کتاب‌های مشهورش در قم، ابراهیم از لحاظ علمی در حدی نبوده است که بتواند نشردهندهٔ احادیث کوفیان باشد؛ به‌ویژه آنکه گفته‌اند: منظور از نشر حدیث تنها پذیرش نقل حدیث نیست، بلکه عمل کردن به احادیث و اعتماد بر آنهاست (نوری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۵).

آثار علمی ابراهیم‌بن‌هاشم

موضوع دیگری که پیش‌گامی ابراهیم در نشر احادیث کوفه در قم را با تردید مواجه می‌کند، کتاب‌ها و آثار علمی ابراهیم، به‌ویژه در مقایسه با حسین‌بن سعید اهوازی است. برای ابراهیم، دو کتاب به نام کتاب النوادر و کتاب قضا یا امیرالمؤمنین علیه السلام نام برده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶)، که هیچ‌یک از آنها باقی نمانده است و تنها شیخ مفید و برخی بزرگان دیگر از طریق علی‌بن ابراهیم قمی از وجود این دو کتاب خبر داده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶). این در حالی است که برای حسین‌بن سعید، سی کتاب نام برده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۲) که در موضوعات گوناگون فقهی و غیر آن نگاشته شده و از اعتبار بسیاری برخوردار بوده‌اند. در اعتبار و اهمیت کتاب‌های حسین‌بن سعید همین بس که با صراحت، آنها را قابل اعتماد دانسته و با عبارت «کتب حسنه معمول علیها» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۸) و «کتب مشهوره، علیها المعول و الیها المرجع» (صدوق، بی‌تا، ص ۳)، آنها را تأیید کرده‌اند.

علاوه بر این، مثال زدن به کتاب‌های حسین‌بن سعید و مقایسهٔ تألیفات دیگران با تألیفات حسین‌بن سعید که در چند زمینه مطرح شده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۶، ۱۵۲، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۴۳ و ۲۶۶)، نشان‌دهندهٔ آن است که تألیفات حسین‌بن سعید، هم از لحاظ تعداد قابل توجه بوده و گاهی به سی کتاب داشتن وی و مقایسهٔ تعداد کتاب‌های دیگران با او اشاره کرده‌اند، و هم از نظر

محتوا به کتاب‌های او مثال زده‌اند. برای نمونه، تعداد کتاب‌های محمدبن سنان (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۹) و کتاب‌های یونس بن عبدالرحمان (ر.ک: همان، ص ۲۶۶) را به عدد کتاب‌های حسین بن سعید دانسته‌اند؛ همچنان که گفته‌اند: علی بن محمدبن جعفر، کتاب *الکامل* را دارد که مطابق معنای کتاب‌های حسین سعید است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۲) و شیخ آقابزرگ توضیح داده که به معنای کتاب‌های اوست؛ یعنی در ابواب فقهی و ترتیب، بر اساس سی کتاب، مشابه کتب حسین بن سعید است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۹۹).

همچنین گفته‌اند: علی بن مهزیار، ۳۳ کتاب داشت، مانند کتاب‌های حسین بن سعید، به علاوه سه کتاب با عنوان‌های *کتاب حروف القرآن*، *کتاب الانبیاء* و *کتاب البشارات*. یا گفته‌اند: علی بن مهزیار کتاب‌های حسین بن سعید را انتخاب کرد و در سه جا، مطالبی را اضافه کرد به اندازه‌ای که چند برابر مطالب حسین بن سعید شد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۲).

در این بحث، این نکته بسیار مهم است که علی بن مهزیار از اصحاب امام رضا علیه السلام (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۸۱)، امام جواد علیه السلام (همان، ص ۴۰۳) و امام هادی علیه السلام (همان، ص ۴۱۷) بوده و علاوه بر وکالت امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام، از جایگاه والایی نیز نزد آنان برخوردار بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۳)، تا جایی که امام جواد علیه السلام در نامه‌ای به او فرمودند: تو نمی‌دانی خداوند چه جایگاهی برای تو نزد من قرار داده است! و آن‌گاه برای او دعا کردند (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۸۲۷). وی با چنین جایگاهی، بر کتاب‌های حسین بن سعید اعتماد کرده، کتاب‌های او را مبنای تألیف کتاب‌های خود قرار داده و البته بر تعداد و محتوای آنها افزوده است.

البته ممکن است منظور از سی کتاب، سی کتاب مستقل به معنای امروزی نباشد، بلکه منظور از «کتاب»، ابواب گوناگونی باشد؛ چنان‌که امروزه نیز در منابع فقهی از ابواب گوناگون، به عنوان کتاب یاد می‌شود؛ مانند «کتاب الطهاره»، «کتاب الصلاه»، «کتاب الحج»، و ابواب دیگر که این به معنای یک کتاب مستقل برای هریک از این عناوین نیست. براین اساس، در حقیقت حسین بن سعید مجموعه‌ای شامل چندین باب فقهی و برخی از ابواب غیرفقهی را گردآورده و در یک مجموعه تألیف کرده بود، و نباید پنداشت که وی سی کتاب مستقل تألیف کرده بود. با این حال، این به معنای کم ارزش دانستن تألیفات و نقش حسین بن سعید نیست، بلکه این مقایسه‌ها - که بدان اشاره شد - نشان می‌دهد که اصحاب و مشایخ امامیه کتاب‌های حسین بن سعید را مبنای قرار داده و کتاب‌هایی مانند او نوشته‌اند. پس حسین بن سعید در این زمینه، از جایگاه برجسته‌ای برخوردار بوده و ما در میان آثار راویان، چنین جایگاهی را کمتر شاهد هستیم.

علاوه بر این، هنگامی که نجاشی می‌گوید: بسیاری از اصحاب ما (یعنی: راویان و محدثان) از طرق متعدد و از طرق بسیاری، از کتاب‌های حسین‌بن‌سعید به ما خبر داده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۸)، نشان می‌دهد که این کتاب‌ها میان راویان و محدثان رواج داشته و از آنها روایت نقل می‌شده است، نه اینکه تنها صرف اشاره به نام کتاب باشد، بدون آنکه از محتوا و روایات آن استفاده شود. این مطلب دقیقاً همان معنا و تفسیر «المعول علیها و الیها المرجع» است که بدان اشاره شد (ر.ک: صدوق، بی‌تا، ص ۳). این در حالی است که چنین جایگاهی، چه از نظر کمیت، چه به لحاظ کیفیت و چه از نظر شیوع و استفاده از کتاب‌ها، برای کتاب‌های ابراهیم‌بن‌هاشم وجود ندارد.

البته همه کتاب‌های حسین‌بن‌سعید باقی نمانده، اما تعدادی از آنها در دوره‌های بعد، به دست برخی از علما رسیده و از آن استفاده کرده‌اند و برخی نیز تا به امروز باقی مانده و چاپ شده است (مانند کتاب *المؤمن* که در سال ۱۴۰۴ق به همت مدرسه الامام المهدی علیه‌السلام در قم در ۷۵ صفحه، و کتاب *الزهد* در سال ۱۳۹۹ق در ۱۰۷ صفحه با تحقیق میرزا غلامرضا عرفانیان در چاپخانه علمی قم به چاپ رسیده است).

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که با تحقیقات جدید به اثبات رسیده که روش متقدمان بیشتر چنین بوده که کمتر به نام کتاب‌ها تصریح داشته‌اند و به جای آن، از نویسندگان نام می‌برده‌اند و مطالب را به صورت «معنعن» ارائه می‌کرده‌اند. همین امر، موضوع را با روایات شفاهی خلط کرده و تفکیک این دو را با مشکل مواجه ساخته است. اما برخی محققان با دقت در مصادر برخی از منابع کهن، این مشکل را حل کرده و راه‌هایی برای تعیین منبع مکتوب در اسناد ارائه کرده‌اند. برخی از این راه‌ها عبارت است از: وجود نام مؤلفان در سلسله سند حدیث و هماهنگی موضوع روایت با کتاب یا کتاب‌های آن مؤلف؛ وقوع تحویل یا اضمار در سند به شکلی خاص (به معنای آوردن دو یا چند سند متعدد و پیوند آنها با عبارتی مانند «و قد حدثنی...» یا عبارت «حیلولة» که در منابع حدیثی به شکل «ح» می‌آید و در پایان، با عبارت «قالوا جمیعا» به ارائه خبر می‌پردازد)؛ تکرار بخش‌های آغازین سند در گروهی از روایات پی‌در پی و یا تعلیق سند؛ و تعبیرها و اصطلاحاتی که برای تفاوت نقل شفاهی و کتبی و یا انواع تحمل حدیث استفاده می‌شده است، مانند «اخبرنی» و «حدثنی» که غالباً اولی برای ارائه سند مکتوب و دومی برای نقل شفاهی بوده است (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: هدایت‌پناه، ۱۳۹۴، ص ۱۷۴-۱۷۸).

براین اساس، آنچه از *ابراهیم بن هاشم* نقل شده است، در حقیقت بخشی از آن می‌تواند برگرفته از کتاب‌های وی باشد و نباید تصور شود روایات *ابراهیم* همگی شفاهی بوده و مستند به کتاب نیست. به عبارت دیگر، روایان بزرگی همچون *ابراهیم بن هاشم* بخشی از آنچه نقل کرده‌اند با استفاده از منابعی بوده است که از مشایخ خود در اختیار داشته‌اند، هرچند هنگام نقل روایت نامی از آن منابع نبرده‌اند و فرایند این اقدام، انتقال میراث حدیثی مکتوب و در خصوص موضوع این نوشتار، انتقال میراث حدیثی کوفه به وسیله *ابراهیم بن هاشم* بوده است. بنابراین، بعید نیست که با این استدلال، بتوان نقش مهمی برای *ابراهیم بن هاشم* در نشر کتب و منابع حدیثی کوفیان در قم قایل شد؛ اما اینکه وی نخستین نشردهنده احادیث کوفیان در قم باشد همچنان در هاله‌ای از ابهام است؛ زیرا اگر عبارت *نجاشی* را با توجه به مطالب مزبور بخوایم به انتشار منابع مکتوب کوفیان تفسیر کنیم همین تفسیر درباره روایات *حسین بن سعید* نیز وجود دارد که در این صورت، نتیجه این خواهد شد که با این استدلال نیز *حسین بن سعید* و برادرش *حسن* در انتقال میراث مکتوب حدیثی کوفه بر *ابراهیم بن هاشم* تقدم دارند؛ به سبب آنکه برخی از کسانی که *حسین بن سعید* از آنان روایت کرده صاحب کتاب بوده‌اند و علی‌القاعده *حسین بن سعید* از کتاب آنان استفاده کرده است؛ چنان‌که *حماد بن عیسی*، که از مشایخ *حسین بن سعید* بوده و *حسین* ۲۵۹ روایت از او نقل کرده است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۲۶۹)، *کتاب الزکاة* و *کتاب الصلاة* داشته (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۲)، یا *نضر بن سوید صیرفی کوفی* نیز که از مشایخ *حسین بن سعید* بوده، کتاب‌هایی داشته که *کتاب النوادر* از آن جمله است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۱۶۶).

ارتباط *ابراهیم بن هاشم* و *حسین بن سعید اهوازی*

در این بحث، به نظر می‌رسد شناخت طبقه *ابراهیم بن هاشم* و ارتباط او با روایان، به‌ویژه ارتباط او با *حسین بن سعید* بتواند افق بحث را روشن‌تر کند، هرچند به لحاظ طبقه روایان حدیث، نمی‌توان میان *ابراهیم بن هاشم* و *حسین بن سعید* تمایزی قایل شد و باید آن دو را در یک طبقه به حساب آورد، به‌ویژه آنکه آن دو، هم در برخی از مشایخی که از آنان روایت شنیده‌اند مشترکند، و هم گاهی روایانی که از این دو روایت شنیده‌اند مشترکند (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۲). اما با توجه به آنکه *ابراهیم* از *حسین بن سعید* روایت دارد (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۳۹؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۲)، از این نظر، می‌توان او را در رتبه‌ای پس از *حسین بن سعید* قرار داد و

این بدان معناست که حسین‌بن‌سعید از مشایخ ابراهیم بوده و به نوعی سمت استادی نسبت به ابراهیم داشته است. بنابراین، اگر چنین باشد باید این ارتباط بین آن دو در قم به وقوع پیوسته باشد؛ زیرا در منابع موجود، به حضور ابراهیم در اهواز یا حضور همزمان او با حسین‌بن‌سعید در کوفه اشاره‌ای نشده است. پس بجز قم، جایی برای ملاقات این دو، آن هم به شکل نقل روایت قابل تصور نیست، مگر آنکه این ارتباط در سفر حج و مانند آن رخ داده باشد که برای آن نیز شاهد و قرینه‌ای نداریم. براین اساس، حسین‌بن‌سعید باید پیش از ابراهیم در قم حضور یافته باشد و چون صاحب کتاب‌هایی بوده و این کتاب‌ها شامل احادیث مشایخ کوفی او نیز بوده‌اند، پس نقل احادیث کوفیان پیش از ابراهیم‌بن‌هاشم به وسیله حسین‌بن‌سعید در قم صورت گرفته است. روایان و مشایخ قمی، که روایات حسین‌بن‌سعید را نقل کرده‌اند نیز دلیلی بر این مدعاست.

اگر گفته شود «ممکن است حسین‌بن‌سعید پس از آنکه ابراهیم در قم حضور یافته و به نشر احادیث کوفیان پرداخته است، در قم حضور یافته و برای او حدیث نقل کرده» در آن صورت، استادی حسین‌بن‌سعید برای ابراهیم معنا نخواهد داشت؛ زیرا در این صورت، ابراهیم خودش از بزرگان قم به‌شمار می‌رفته و روایاتش را منتشر کرده است. پس زمانی برای رابطه علمی بین آن دو باقی نمی‌ماند و اساساً روایت نقل کردن ابراهیم از حسین‌بن‌سعید بی‌معناست و او نمی‌تواند از مشایخ ابراهیم باشد.

نتیجه‌گیری

نجاشی به نقل از اصحاب امامیه، ابراهیم را نخستین کسی می‌داند که احادیث کوفیان را در قم منتشر کرد. پس از نجاشی نیز تقریباً همگان به وی اعتماد کرده و در نوشته‌های خود، همین خبر نجاشی را نقل کرده‌اند، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد امروزه این نقل از شهرت غیرقابل تردیدی برخوردار است. این در حالی است که با بررسی و دقت در گزارش‌ها و نقل‌های تاریخی و نیز بررسی زمان حضور ابراهیم در قم و مقایسه آن با حضور یا ارتباط برخی دیگر از روایان با قم، به نظر می‌رسد این نقل مشهور چندان قابل دفاع نیست؛ زیرا - چنان‌که در این نوشته آمده است - می‌توان افراد دیگری همچون احمد بن محمد بن عیسی اشعری، محمد بن خالد برقی، حسین بن سعید اهوازی و برخی دیگر را مقدم بر ابراهیم دانست و حتی می‌توان برای برخی از آنان سهم بیشتری در انتقال میراث حدیثی کوفه به قم در نظر گرفت. حال چگونه این نقل درباره ابراهیم

شهرت یافته و مقبول همگان قرار گرفته، پرسشی است که به آسانی نمی‌توان برای آن پاسخی درخور و قابل قبول ارائه کرد؛ زیرا پیش‌گام بودن /براهیم در نشر احادیث کوفیان به آسانی قابل اثبات نیست؛ مگر آنکه در این بحث، بین نقل روایت با نشر روایت تفاوت‌هایی قایل شویم و برخی راویان پیش‌گفته را پیش‌گام در نقل و انتقال احادیث به وسیله کتاب‌ها و روایاتشان بدانیم و /براهیم را پیش‌گام در نشر احادیث بدانیم که آن نیز علاوه بر نبودن تفاوت قابل توجه میان «نقل» با «نشر» حدیث، با توجه به پیش‌گام بودن راویانی که بدان اشاره شد، چندان قابل قبول نیست. براین اساس، با توجه به روشن نبودن دلیل خبر مربوط به پیش‌گامی /براهیم در نشر کوفیان در قم، باید به اتقان نقل این خبر درباره /براهیم با دیده تردید نگریست.

پی‌نوشت‌ها

^۱ . برخی منابع از جمله نجاشی به اشتباه، نام او را «عبدالرحمان بن ابی حماد» آورده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۸).

منابع

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، بی‌تا، *معالم العلماء*، قم، بی‌جا.
- ابن حجر، احمد بن علی، ۱۳۹۰ق، *لسان المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن داود حلّی، تقی‌الدین حسن بن علی، ۱۳۹۲ق، *رجال*، تحقیق و تقدیم سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، مطبعة الحیدریه.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، ۱۴۲۲ق، *رجال*، تحقیق سید محمد رضا جلالی، قم، دار الحدیث.
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، ۱۴۰۳ق، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دارالاضواء.
- بحر العلوم، محمد مهدی، ۱۳۶۳، *الفوائد الرجالیه*، تحقیق محمد صادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق.
- بحرانی، یوسف، بی‌تا، *الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، جامعه مدرسین.
- بصری، احمد بن عبدالرضا، ۱۴۲۲ق، *فائق المقال فی الحدیث والرجال*، تحقیق غلامحسین قیصریه‌ها، قم، دار الحدیث.
- حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، تحقیق جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الفقهی.
- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه*، بی‌جا، بی‌نا.
- شیرازی، محمد جواد، بی‌تا، «نوادیر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید»، *آینه پژوهش*، سال هشتم، ش ۴۶، ص ۲۳-۲۶.
- صدوق، محمد بن علی، بی‌تا، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۱ق، *رجال*، نجف، مکتبه الحیدریه.
- ، ۱۴۱۷ق، *الفهرست*، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی‌تا، *اختیار معرفة الرجال*، تصحیح و تعلیق میرداماد استرآبادی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث.
- عاملی، امین ترمس، ۱۴۱۷ق، *ثلاثیات کلینی*، مقدمه احمد مددی، قم، دار الحدیث.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۱۱ق، *تفسیر القمی*، تصحیح سید طیب موسوی جزائری، بیروت، دارالسرور.
- کجوری شیرازی، مهدی، ۱۴۲۴ق، *الفوائد الرجالیه*، قم، دار الحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
- ، ۱۴۱۳ق - ب، *الاختصاص*، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

مکی عاملی، زین الدین علی (شهید ثانی)، بی تا، رسائل الشهد الثانی، قم، مکتبه بصیرتی.

موحد ابطحی، محمدعلی، ۱۴۱۷ق، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی، قم، ابن المؤلف السید محمد.

میرداماد، محمدباقر، ۱۴۲۲ق، الرواشح السماویة، تحقیق غلامحسین قیصریه ها و نعمت الله جلیلی، قم، دارالحديث.

نجاشی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، رجال، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرسین.

نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۷، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق عباس قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نوری، میرزا حسین، ۱۴۱۶ق، خاتمه المستدرک، قم، مؤسسه آل البيت.

هدایت پناه، محمدرضا، ۱۳۹۴، منابع تاریخی شیعه تا قرن پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بازشناسی انتقادی چند گزارش شیخ صدوق درباره واقعه عاشورا

ranjbar@qabas.net

محسن رنجبر / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۱۸

چکیده

در میان گزارش‌های مورخان و محدثان اخبار عاشورا، گزارش‌های شیخ صدوق از این واقعه از آن‌رو شایان مطالعه و بررسی است که عمده گزارش برجای‌مانده از مقتل وی، مبتنی بر اخبار امامان معصوم علیهم‌السلام، به‌ویژه امام صادق علیه‌السلام است. پژوهش حاضر پس از ارائه شرح کوتاهی از زندگی و شخصیت علمی شیخ صدوق، به نقد و واکاوی سندی و محتوایی خبری طولانی از امام صادق علیه‌السلام در باره واقعه عاشورا از ابتدا تا فرجام آن، می‌پردازد. شیخ صدوق این روایت را در مجلس سی‌ام کتاب «الامالی» خود از محمد بن عمر بغدادی و او از کتاب ابوسعید حسن بن عثمان بن زیاد تستری نقل کرده است. نتیجه بررسی سند این روایت حاکی از آن است که حسن بن عثمان بن زیاد تستری - که این خبر از کتاب او نقل گردیده - نزد اندیشمندان شیعه توثیق نشده و در منابع رجالی اهل سنت، به جعل حدیث و نسبت دادن احادیث دیگران به خود، متهم است. بررسی محتوایی این خبر، اشکالات و کاستی‌هایی را می‌نمایاند که انتساب این روایت را به امام صادق علیه‌السلام دشوار می‌سازد. افزون بر این، برخی از اخبار دیگر درباره این واقعه نیز که در مجالس دیگر کتاب مزبور آمده، نقد و بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: شیخ صدوق، مقتل الحسین علیه‌السلام، الامالی، امام حسین علیه‌السلام، قیام عاشورا.

مقدمه

واقعه عاشورا به سبب اهمیت و جایگاه آن در تاریخ اسلام و به‌ویژه تاریخ امامیه، از همان آغاز، کانون توجه تاریخ‌نگاران مسلمان بوده است. البته به سبب رویکرد خاص ائمه اطهار علیهم‌السلام به موضوع سوگواری حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام، که در قالب اشعار سیاسی و حماسی از سوی شاعران مشهور و تأثیرگذاری همانند کمیت اسدی (م ۲۶۱ق) و دُعَبَل خزاعی (م ۲۶۶ ق) (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۸۱) بوده، توجه به گزارش واقعه از آغاز تا فرجام و به‌ویژه وقایع روز عاشورا در اخبار ائمه معصوم علیهم‌السلام چندان و به میزان آثار مورخان نخستینی همانند ابو مخنف، هشام کلبی، واقفی، مدائنی، ابن سعد، نصرین مزاحم منقری و ابن ابی‌الدنیا، یا نبوده و یا اگر بوده، از میان رفته و به دست ما نرسیده است. اما آنچه به امامان معصوم علیهم‌السلام، به‌ویژه امامین صادقین علیهم‌السلام در این‌باره نسبت داده شده است و از آن - به اصطلاح - به «مقتل مأثور» یاد می‌شود، هر چند ارزشمند است و شایسته توجه ویژه، اما این امر سبب نمی‌شود که سند و محتوای آنها نقد و واکاوی نشود.

به تعبیر دیگر، چنان‌که در سنت حدیثی و فقهی محدثان و فقهای امامیه صرفاً انتساب اخبار به ائمه اطهار علیهم‌السلام سبب پذیرش آن نمی‌شود و باید به بررسی سندی و دلالتی آنها، به‌ویژه هنگام تعارض میان آنها پرداخت، باید در سنت تاریخ‌نویسی امامیه نیز این مهم کانون توجه قرار گیرد و با بررسی سندی و دلالتی اخبار تاریخی منسوب به ائمه معصوم علیهم‌السلام، اخبار معتبر از غیر معتبر و ضعیف تمیز داده شود و نباید قاعده «تساهل و تسامح» در ادله سنن، که در فقه جاری است، در اخبار تاریخی نیز جریان پیدا کند؛ زیرا پذیرش چنین امری (سرایت قاعده «تساهل و تسامح» در اخبار تاریخی منسوب به امامان معصوم علیهم‌السلام) - چنان‌که از گذشته مرسوم بوده است - می‌تواند به اشکالات، محذورات و شبهاتی، از جمله در حوزه عصمت و علم امام علیه‌السلام دامن بزند که پاسخ‌گویی علمی و دقیق به آنها، مبتنی بر بررسی سندی و دلالتی این اخبار است.

براین‌اساس، بخش عمده این پژوهش به نقد و بررسی یکی از مهم‌ترین و مفصل‌ترین روایات تاریخ عاشورا، منتسب به امام صادق علیه‌السلام، که در کتاب الامالی شیخ صدوق نقل شده است، اختصاص یافته تا معلوم شود که آیا امثال چنین اخباری را می‌توان به امام معصوم علیه‌السلام، که وصی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و برخوردار از شأن علم غیب و عصمت است، نسبت داد و به آن - همانند روایات فقهی که مبنای عمل قرار می‌گیرد - باور اعتقادی و عملی پیدا کرد؟

شخصیت و زندگی شیخ صدوق

ابوجعفر محمدبن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ملقب به «شیخ صدوق»، محدث و فقیه بزرگ امامیه، در قم دیده به جهان گشود. سال ولادتش به دقت معلوم نیست، اما می‌تواند اندکی پس از سال ۳۰۵ ق بوده باشد؛ چنان‌که برخی از نویسندگان قرون اخیر نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۰۱). شیخ صدوق بر اساس گفته خود، با دعای حضرت حجت به دنیا آمد.^۱ روزگار وی (۳۰۵ - ۳۸۱ ق) مصادف با حاکمیت دولت‌های شیعی در بخش‌های وسیعی از قلمرو جهان اسلام بود: آل‌بویه (۳۲۰ - ۴۴۷ ق) در ایران، دولت فاطمی (۲۹۷ - ۵۶۵ ق) در شمال آفریقا، دولت حمدانی (۲۹۳ - ۳۹۲ ق) در موصل و بلاد شام، و ادریسیان (۱۷۲ - ۳۷۵ ق) در مغرب اقصا (مراکش). بنابراین، عصر حیات مؤلف، یعنی قرن چهارم، عصر زرین گسترش فرهنگ اسلامی و به‌ویژه رشد و توسعه اندیشه‌های تشیع امامی و به‌طور کلی، مکتب تشیع بوده است.

شیخ صدوق افزون بر بهره‌گیری از مشایخ قم، برای کسب دانش و سماع حدیث، مسافرت می‌کرد. وی در تاریخ نامعلومی، شهر قم را ترک کرد و در ری - که آن زمان پایتخت آل بویه بود - اقامت گزید. او در رجب سال ۳۵۲ با کسب اجازه از رکن‌الدوله، امیر بویه ری، راهی مشهد شد. همچنین در اواخر سال ۳۵۳ ری را به قصد سفر حج ترک کرد. او در راه بازگشت، در سال ۳۵۴ ق راهی عراق شد و مدت کوتاهی در کوفه و بغداد اقامت گزید و افزون بر ده تن از مشایخ کوفه، از جمله، محمدبن بکران نقاش، ابوالقاسم حسن بن محمد سکونی و احمد بن ابراهیم بن هارون فامی، سماع حدیث کرد (صدوق، بی‌تا، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۴۰۴ - الف، ج ۱، ص ۱۱۸، ۱۳۰، ۲۲۶ و ۲۶۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۱۵). او در سال ۳۵۵ مسافرتی به بغداد داشت و با اینکه سنش بسیار نبود، مشایخ شیعه از او سماع حدیث کردند (نجاشی، ۱۴۲۹ ق، ص ۳۸۹، ش ۱۰۴۹). البته شیخ صدوق در این زمان، نزدیک به پنجاه سال داشته، اما در آن زمان معمولاً مرسوم نبوده است که شیوخ مسن از افراد کم‌سن‌تر از خود سماع حدیث کنند. بنابراین، اگرچه پنجاه سال سن کمی نیست، اما نسبت به سن شیوخی که معمولاً شصت یا هفتاد سال داشتند و از افراد مسن‌تر از خود سماع حدیث می‌کردند، تعبیر «کم‌سن» درباره وی به کار برده شده است.

شیخ صدوق در سال ۳۶۷ راهی سفر مشرق شد. او ابتدا به مشهد سفر کرد و سپس به نیشابور رفت و در شعبان ۳۶۸ عازم بلاد ماوراءالنهر (آسیای میانه) گردید. او در مسیر خود، از مشهد به ترکستان - به ترتیب - از شهرهای سرخس، مرو، مرو رود، بلخ و سمرقند گذشت و در هریک از این

شهرها استماع حدیث کرد. وی همچنین دو سفر به عمق ترکستان داشت: یکی سفر به «فَرغانه» (جنوب شرقی ازبکستان کنونی) که از گروهی از مشایخ آنجا سماع حدیث کرد، و دومی به «ایلاق» (اطراف تاشکند کنونی) که در این سفر، با شریف محمدبن حسن علوی، معروف به «نعمه» آشنا شد و به درخواست او، کتاب **من لایحضره الفقیه** را نوشت (صدوق، ۱۴۰۴ق - ب، مقدمه، ج ۱، ص ۲). در همین سفر، شریف علوی بیشتر آثار شیخ را، که ۲۴۵ کتاب و رساله بود، استنساخ کرد (همان). بنابراین، اینکه آثار شیخ تا سیصد اثر گفته شده است، می‌تواند صحت داشته باشد، هرچند برخی از آثار یادشده همانند مقالات امروزی، در حد یک رساله و کتابچه بوده است.

اما درباره شخصیت و جایگاه علمی او، رجالیان شیعه گفته‌اند که همانند او در میان محدثان قم در حفظ حدیث و کثرت دانش دیده نشده است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۷؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۸؛ برای آگاهی بیشتر درباره شرح حال و زندگی علمی وی، ر.ک: جمعی از محققان، ۱۳۷۴، ج ۳، مدخل «ابن بابویه»، ص ۶۲-۶۶). شیخ طوسی او را با تعبیری همانند «فقیه» و «عمادالدین» توصیف کرده است (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۲۶ و ۳۳۲). ابن‌ادریس برای نخستین بار، به او لقب «صدوق» داده (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۹؛ ج ۲، ص ۵۳۲) و سیدبن طاووس درباره علم و عدالت وی، ادعای اتفاق نظر کرده است (سیدبن طاووس، بی‌تا - ب، ص ۱۱؛ همو، بی‌تا - الف، ص ۱۲۹).

گزارش کتاب «الامالی» از واقعه عاشورا

از جمله آثار شیخ صدوق، که از میان رفته، اما از آن در منابع رجالی و حدیثی یاد شده، **مقتل‌الحسین** علیه السلام اوست. با توجه به غلبه جریان حدیث‌گرا در میان محدثان آن روز قم، این اثر نیز همچون دیگر آثار شیخ صدوق، اثری حدیثی بوده و بیشتر اخبار آن، منقول از معصومان علیهم السلام، به‌ویژه امام سجاد علیه السلام، امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام و به صورت مسند بوده است.^۳ این مقتل تا قرن ششم موجود بوده و ابن‌شهر آشوب از آن نقل کرده است (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۶۴ و ۹۵). اما آنچه اکنون از گزارش شیخ صدوق درباره واقعه عاشورا و مباحث مربوط به آن در حد قابل توجهی برجای مانده، سه مجلس نوزدهم، سی‌ام و سی و یکم از ۹۷ مجلس کتاب **الامالی** وی است.^۴

مجلس نوزدهم پس از نقل روایتی از امام صادق علیه السلام درباره تعبیر رؤیای ام‌ایمن (دایه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به ولادت امام حسین علیه السلام، ماجرای اسارت دو طفل حضرت مسلم‌بن عقیل در قالب یک داستان طولانی، پرداخته است. مجلس سی‌ام در قالب روایتی از امام صادق علیه السلام گزارشی از واقعه

عاشورا و مقتل امام حسین علیه السلام و یارانش را از آغاز تا فرجام ارائه داده است. شیخ صدوق این روایت را از ابوبکر محمدبن عمر بن محمدبن سالم بغدادی، معروف به «ابن جعبی» (م ۳۵۵ ق) و او از کتاب ابوسعید حسن بن عثمان بن زیاد تستری و او از ابراهیم بن عبیدالله بن موسی بن یونس بن ابی اسحاق سبیبی (قاضی بلخ) و او از عمه اش «مُرَّیسه» دختر موسی بن یونس بن ابی اسحاق و او از عمه اش صَفَّیه، دختر یونس بن ابی اسحاق همدانی و او از بَهْجَه، دختر حارث بن عبدالله بن تغلبی و او از داییش، عبدالله بن منصور - که هم شیر یکی از فرزندان زینب علی بوده - و او از امام صادق علیه السلام روایت می کند.

اما مجلس سی و یکم ادامه مجلس پیشین است که در قالب پنج خبر و گزارش، حوادث پس از شهادت امام علیه السلام را بیان کرده است؛ از جمله، غارت خیمه گاه اهل بیت علیهم السلام، حضور اهل بیت علیهم السلام در مجلس یزید و جسارت ابن زیاد به سر مبارک امام حسین علیه السلام، احتجاج حضرت زینب علیها السلام با ابن زیاد، روانه کردن اهل بیت علیهم السلام به شام، احتجاج امام سجاد علیه السلام با پیرمرد شامی و درخواست مرد شامی از یزید که فاطمه دختر امام حسین علیه السلام را به او بدهد.

گزارش شیخ صدوق درباره واقعه عاشورا در مقایسه با گزارش ابومخنف، کوتاه و مختصر و در جاهایی، مجمل و مبهم است. یکی از کاستی های فاحش این گزارش نپرداختن به ماجرای حضور چهار ماهه امام علیه السلام در مکه و حوادثی است که در این مدت اتفاق افتاده است، بر خلاف گزارش ابومخنف - که ترین گزارش برجای مانده در این باره - که به تفصیل و با ذکر جزئیات در آن روایت شده است. در ادامه، موضوعات قابل نقد در این گزارش از دو منظر سندی و محتوایی بررسی می شود:

موضوعات قابل نقد در گزارش مجلس سی ام

الف. سند گزارش

اگرچه ابوبکر محمدبن عمر بغدادی معروف به ابن جعبی - راوی گزارش مقتل از کتاب حسن بن عثمان - از سوی رجالیان شیعه و سنی تضعیف نشده و حتی به گونه ای توثیق شده (تستری، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۴۸۹-۴۹۱، ش ۷۱۲۶)، اما حسن بن عثمان بن زیاد تستری، مشهور به «ابوسعید تستری»، نزد اندیشمندان شیعه تضعیف شده (امینی نجفی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۵) و در منابع رجالی اهل سنت، به جعل حدیث و نسبت دادن احادیث دیگران به خود، متهم شده است (جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۲۳، ص ۳۰۶-۳۰۷؛ ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۲۰؛ حلبی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۱؛ سیوطی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۱۹۳).

اما دربارهٔ راویان دیگر یعنی ابراهیم بن عبیدالله بن موسی، مُرَّیْسَه دختر موسی بن یونس، صَفِیَّه دختر یونس بن ابی اسحاق همدانی، بَهْجَه دختر حارث بن عبدالله تغلبی و عبدالله بن منصور، اطلاع چندانی در منابع تاریخی و رجالی یافت نشد.

ب. محتوای گزارش

۱. **وصیت معاویه به یزید:** پذیرش وصیت معاویه به یزید دربارهٔ رفتار مناسب و نیکو با امام حسین علیه السلام با تعبیری که در آن آمده مشکل است:

وَأَمَّا الْحُسَيْنُ، فَقَدْ عَرَفَتْ حَظَّهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - وَهُوَ مِنْ لَحْمِ رَسُولِ اللَّهِ وَدَمِهِ - وَقَدْ عَلِمْتُ لِمَخَالَةِ أَنْ أَهْلَ الْعِرَاقِ سَيُحْرَجُونَهُ إِلَيْهِمْ - ثُمَّ يَخْدُلُونَهُ وَيُضَيِّعُونَهُ - فَإِنْ ظَفَرْتُ بِهِ فَأَعْرِفْ حَقَّهُ وَنَزَلْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - وَلَا تَوَازِخْهُ بِنَفْلِهِ، وَمَعَ ذَلِكَ، فَإِنَّ لَنَا بِهِ خِلْطَةً وَرَحِمًا - وَإِيَّاكَ أَنْ تَنَالَهُ بِسُوءٍ أَوْ يَرَى مِنْكَ مَكْرُوهًا (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۶).

اما مشکلات موجود در این باره:

نخست. این تعبیر حاکی از دیدگاه کاملاً مثبت و احترام‌آمیز معاویه نسبت به امام حسین علیه السلام و در نتیجه، تبرئه تلویحی معاویه است، درحالی‌که به گواهی تاریخ، معاویه همان کسی است که برای دستیابی به حکومت، با امیرالمؤمنین علیه السلام و امام حسن علیه السلام جنگید و به هیچ‌یک از مفاد پیمان‌نامهٔ صلح با امام حسن علیه السلام پایبند نبود. او نیز مسبب مسمومیت امام حسن علیه السلام و بانی حکومت یزید و زمینه‌ساز شهادت امام حسین علیه السلام و یارانش و کشتار هزاران تن از بزرگان و سرشناسان و افراد عادی شیعه در دوران بیست سالهٔ حکومتش بود. بنابراین، چگونه می‌توان به امام صادق علیه السلام نسبت داد که او معاویه را مقصر نمی‌داند و همهٔ تقصیرها متوجه فرزندش یزید است؟!

دوم. در ادامهٔ گزارش آمده است که معاویه به یزید می‌گوید: بی‌تردید، مردم عراق او را دعوت به خروج می‌کنند، سپس او را خوار و ضایع می‌سازند. بر اساس این گزارش، معاویه طوری وانمود می‌کند که گویا عراقیان سبب خروج امام علیه السلام هستند و اگر آنان چنین مطالبه‌ای نکنند، آن حضرت قیام نخواهد کرد؛ چنان‌که برخی منابع این‌گونه گزارش داده‌اند. «و لاَ أَظُنُّ أَهْلَ الْعِرَاقِ تَارِكِيهِ حَتَّى يَخْرُجُوهُ عَلَيْكَ، فَإِنَّ قَدْرَتَ عَلَيْهِ فَاصْفَحْ عَنْهُ، فَلَوْ أَنِّي الَّذِي إِلَى أَمْرِهِ لَعَفَوْتُ عَنْهُ» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۵۱). «اما الحسين بن علی، فان اهل العراق لن يدعوه حتى يخرجوه. فان خرج عليك فظفرت به فاصفح عنه» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۳۲۲). بنابراین، نه امام حسین علیه السلام مقصر است و نه یزید، بلکه همهٔ تقصیر متوجه عراقیان است که با رفتار دوگانه و شخصیت متلون خود، ابتدا با وعدهٔ همکاری و

همراهی، شخصی همانند امام حسین علیه السلام را تحریک به قیام می‌کنند، اما در مقام عمل، به سبب روحیهٔ عافیت‌طلبی و رفاه‌خواهی‌شان - به‌ویژه زمانی که این همراهی مستلزم تحمل هزینهٔ مالی و جانی است - به وعدهٔ خود پایبند نیستند و همچنان‌که حضرت علی علیه السلام و فرزند ارشدش امام حسن علیه السلام را تنها گذاشتند، امام حسین علیه السلام فرزند دیگر او را تنها خواهند گذاشت. بنابراین، اساساً یزید در این ماجرا چندان نقشی ندارد و امام حسین علیه السلام فریب دعوت کوفیان را خورد، و گرنه چنانچه او می‌دانست یاری‌کننده‌ای ندارد دست به قیام نمی‌زد. از این رو، او معذور است! بنابر چنین باوری، معاویه به یزید سفارش می‌کند که اگر امام حسین علیه السلام قیام کرد و بر او دست یافت او را مؤاخذه نکند؛ زیرا او در این کار معذور است!

سوم. بر اساس این گزارش، اگر کوفیان امام علیه السلام را تحریک به قیام نمی‌کردند، آن حضرت با حکومت یزید مخالفت نمی‌کرد، در حالی که بر اساس گزارش‌های معتبر، با مرگ معاویه، یزید به حاکم خود در مدینه نامه نوشت که حسین و عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر را سخت به بیعت وادار و اجازهٔ مخالفت به آنان نده (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۳؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۳۳۸). چون امام علیه السلام تصمیم حاکم مدینه را بر بیعت‌ستانی جدی دید، از فرصت به دست آمده استفاده کرد و برای حفظ جان خود و خاندانش، عازم مکه شد. خبر خروج امام علیه السلام از مدینه و اقامت در مکه، به کوفیان رسید و آنان شروع به نامه‌نگاری و دعوت آن حضرت به کوفه کردند. بنابراین، دعوت کوفیان سبب قیام آن حضرت نبود، بلکه سبب تعیین مکان قیام آن حضرت بود. بنابراین، آنچه ابتدا سبب خروج آن حضرت از مدینه شد، حفظ جان خود و خاندانش بود؛ زیرا حاکم مدینه بر اساس فرمان یزید، مأمور بیعت‌ستانی اجباری از امام علیه السلام بود و آن حضرت، یا باید بیعت می‌کرد و یا برای حفظ جان خود و خاندانش، مدینه را ترک می‌کرد. اما اینکه چرا آن حضرت از بیعت سرباز زد، به این سبب بود که بیعت شخصی همانند امام علیه السلام به معنای مهر تأیید بر همهٔ اعمال دین‌ستیزانهٔ یزید بود؛ شخصیتی که فرمانبر تمام‌عیار شیطان و نماد کامل انسانی پلید بود. روشن بود که بیعت آن حضرت مخالفت مسلّم با حکم خدا بود و چنین رفتاری نمی‌توانست از آن حضرت صادر شود؛ زیرا او حجت خدا و مظهر انسان کامل در اطاعت و بندگی معبود خویش بود.

چهارم. چگونه می‌توان پذیرفت که معاویه از خواری و ضایع شدن امام علیه السلام توسط کوفیان آگاه بوده باشد، اما آن حضرت، حتی در حد معاویه و افراد دیگری که او را از رفتن به کوفه به سبب نیرنگ‌بازی کوفیان باز می‌داشتند، از نیرنگ‌بازی و خیانت کوفیان آگاهی نداشته باشد؟! این سخن به گونه‌ای مؤید

گزارش ابن سعد است که نسبت گول خوردن را به امام علیه السلام داده است: «اللهم ان اهل العراق عرونی و خدعونی»؛ خدایا، اهل عراق (کوفه) مرا فریب دادند و خدعه کردند (ابن سعد، ۱۴۱۵ق، ص ۷۲).

پنجم. بنابراین خبر، معاویه برای امام حسین علیه السلام به سبب منزلت و جایگاهش نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، احترام قایل است، درحالی که بر اساس برخی از گزارش ها، همانند جریان مطرف بن مغیره به نقل از پدرش، معاویه به هیچ روی اعتقادی به رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و منزلت آن حضرت نداشت، چه رسد به اینکه به زبیر سفارش نماید که حرمت نوۀ آن حضرت را رعایت کند. جریان اظهار بی اعتقادی و الحاد معاویه به اصل نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از داستانی که مطرف از قول پدرش مغیره بن شعبه درباره معاویه نقل می کند، روشن می شود. مطرف می گوید: پدرم مغیره نزد معاویه می رفت و با او گفت و گو می کرد و نزد من از عقل و درایت او سخن می گفت. یک شب، که از نزد معاویه آمد، دیدم اندوهگین است و غذا نمی خورد. از او سببش را پرسیدم. گفت: پسر، امشب از نزد کافرترین و پلیدترین مردم آمده ام. به معاویه گفتم: سن و سالت بالا رفته، چه خوب است عدل و نیکی را گسترش دهی و نسبت به خویشاوندان هاشمی خود با محبت و نیکی رفتار کنی. گفت: هیهات! هیهات! آن برادر تیمی (ابوبکر) به حکومت رسید و عدالت کرد و چنین و چنان کرد. همین که مُرد، نامی از او بر جای نماند، مگر اینکه کسی بگوید: ابوبکر. پس از او برادر بنی عدی (عمر) حکومت کرد. او هم ده سال تلاش کرد و همین که مُرد، نام او هم مُرد. بعد از او برادر ما عثمان حکومت کرد و چون مُرد، نام او نیز مرد. اما این برادر هاشمی، هر روز پنج بار به نام او بانگ می زنند که «اشهد ان محمداً رسول الله». پس از این دیگر چه کاری می ماند و کدام یاد ادامه می یابد، ای بی پدر! نه، به خدا سوگند (من پیشنهاد تو را نمی پذیرم)، مگر آنکه نام و یاد او را به گونه ای دفن کنم (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۴-۴۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۵، ص ۱۲۹-۱۳۰). معاویه در ماجرای دیگر نیز کفر و الحاد خویش را چنین نمایان ساخته است: معاویه چون شنید که مؤذن می گوید: «اشهد ان لا اله الا الله» و «اشهد ان محمداً رسول الله»، گفت: «ای پسر عبدالله، خدا پدرت را بیامزد! چه بلند همت بودی که برای خود نپسندیدی، مگر اینکه نام تو مقارن با نام پروردگار جهانیان باشد!» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۰، ص ۱۰۱).

۲. استبعاد برخی سخنان منسوب به امام حسین علیه السلام: انتساب سخنانی همانند «أنا أهل بيت الكرامة و معدن الرسالة - و أعلام الحق الذين أودعه الله - عزَّ وَّ جَلَّ - فلوبنا و أنطق به ألسنتنا فنطقت بإذن الله - عزَّ وَّ جَلَّ -» به امام حسین علیه السلام خطاب به حاکم مدینه در معرفی خود و خاندانش، چندان نمی تواند قابل پذیرش باشد؛ زیرا حاکم مدینه و به طور کلی، بنی امیه، چنین باور و جایگاهی برای خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

قابل نبودند تا امام علیه السلام این گونه با آنان سخن بگوید؛ چنان که کهن ترین گزارش در این باره، یعنی گزارش *ابومخنف*، پاسخ امام علیه السلام را چنین ثبت کرده است: «اما ما سألتني من البيعة فإنّ مثلي لا يعطى بيعته سرّاً و لا أراك تجتري بها متى سرّاً دون أن تُظهرها على رؤوس الناس علانية، قال: اجل، قال: فإذا خرجت الى الناس فدعوتهم الى البيعة دعوتنا مع الناس فكان امراً واحداً» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۳۳۹-۳۴۰؛ دینوری، ۱۹۶۰، ص ۲۲۸؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۳).

البته محتمل است گزارش *الامالی* برگرفته از افزوده گزارش *ابن اعثم* باشد. توضیح آنکه بر اساس گزارش *ابومخنف*، چون *مروان* پیشنهاد حبس و یا کشتن امام حسین علیه السلام را در آن مجلس به ولید دادند، آن حضرت ضمن اشاره به نسب و تبار آلوده *مروان* و دروغ گو و گناه کار خواندن وی، مجلس را ترک کردند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۳۴۰)، و این ماجرا با خروج امام علیه السلام از مجلس به پایان رسید. اما *ابن اعثم* پس از نقل مشاجره لفظی امام علیه السلام با *مروان*، سخن دیگری از آن حضرت خطاب به ولید نقل کرده که مشابه گزارش *الامالی* است (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۴).

۳. نقد گزارش های مربوط به حاکم مدینه: اینکه *عتبه بن ابی سفیان* - عموی *یزید* - قاصد وی و حاکم جدید مدینه باشد که پس از آمدن او، *مروان* حاکم سابق مدینه فرار کرد و عتبه نتوانست او را دستگیر کند (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۶)، صحیح نیست؛ زیرا بر اساس گزارش منابع معتبر تاریخی، والی مدینه، که مأمور بیعت ستانی از طرف *یزید* بود، *ولید بن عتبه* بود، نه *عتبه بن ابی سفیان* عموی *یزید*؛ چراکه عتبه سال ها پیش مرده بود. بنابراین، امارت *ولید* بر مدینه، از زمان معاویه بود و چنین نبود که با خلافت *یزید*، امیر جدیدی برای مدینه تعیین شود و او مأمور بیعت ستانی از امام علیه السلام گردد.

البته محتمل است اصل عبارت گزارش «... و هو [ابن] عمه [ولید بن] عتبه بن ابی سفیان ...» بوده که نساخته اشتباه، برخی از واژگان را حذف کرده اند و این اشتباه به عبارات بعدی نیز سرایت کرده و به جای «ابن عمه»، «عمه» و به جای «ولید بن عتبه»، «عتبه» ثبت و ضبط شده که البته این بعید است.

افزون بر این، در ادامه گزارش آمده است که چون عتبه حاکم مدینه شد، *مروان* گریخت. این گزارش با اخبار معتبر تاریخی چندان سازگار نیست؛ زیرا درست است که رابطه *ولید* و *مروان* در روزهای نخستین امارت *ولید* بر مدینه از سوی معاویه به سبب عدم رغبت حضور *مروان* نزد وی، به سردی و کدورت گراییده بود (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۳۳۸)، اما این کدورت موقتی بود. از این رو، چون *ولید* از مرگ معاویه آگاه شد و این خبر بر او سخت و ناگوار بود، *مروان* را به دارالاماره فراخواند تا درباره فرمان بیعت ستانی *یزید* از امام علیه السلام و دو تن دیگر، با او مشورت کند که

او پیشنهاد کشتن امام علیه السلام را در نهایت، به ولید در همان مجلس داد (همان، ج ۵، ص ۳۳۸-۳۴۰). بنابراین، مروان نه تنها فرار نکرد، بلکه طرف مشورت ولید بود. همچنین معلوم نیست چرا مروان، که خود مدعی خلافت پس از یزید بود، چرا با آمدن حاکم جدید، فرار کرد؟ آیا یزید حکم دستگیری او و حتی کشتن او را به ولید داده بود؟

۴. ذکر نکردن اخبار حضور امام حسین علیه السلام در مکه: در این خبر، حرکت امام علیه السلام از مدینه به سوی عراق روایت شده، ولی از رفتن امام علیه السلام به سوی مکه و اقامت چند ماهه آن حضرت در مکه و نامه‌های کوفیان به امام علیه السلام و در نهایت، فرستادن حضرت مسلم به کوفه، خبری نیست. شیوه گزارش خبر به گونه‌ای است که نمی‌توان حذف این وقایع را «اختصارنویسی» نامید. گویی امام علیه السلام مستقیماً از مدینه به عراق رفته است! (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۷).

۵. دیدگاه مثبت نسبت به فرزند عمر: گزارش وداع عبدالله بن عمر با امام حسین علیه السلام و سه بار بوسیدن ناف آن حضرت - جایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را بوسیده - حاکی از علاقه بسیار عبدالله به امام حسین علیه السلام است! در حالی که بر اساس کهن‌ترین گزارش در این باره، یعنی گزارش ابن سعد، او به نکوهش آن حضرت پرداخت؛ زیرا او بر این باور بود که آن حضرت با خروج خود از مکه و رفتن به سوی عراق، در طلب دنیا است (ابن سعد، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۶؛ سبط بن جوزی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۳۸).

۶. خواب‌های امام علیه السلام: حضور امام علیه السلام بر سر قبر جدش پیامبر صلی الله علیه و آله برای وداع در دو شب متوالی و گفت‌وگوی پیامبر صلی الله علیه و آله با ایشان در خواب و خبر دادن از شهادتش در شب دوم (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۶-۲۱۷) از چند جهت قابل تأمل است:

نخست. شرایط حاکم، که حاکی از ضرورت شتاب آن حضرت در خروج از مدینه بود، توقف دو شب امام علیه السلام را در مدینه تأیید نمی‌کند؛ چنان‌که ابومخنف تنها اقامت یک شب را گزارش کرده است. دوم. این گزارش - که شباهت بسیاری با گزارش ابن اعثم کوفی دارد (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۸-۱۹) و محتمل است برگرفته از آن باشد - بیان‌کننده امور ماورایی همانند بلند شدن نور از قبر پیامبر صلی الله علیه و آله در شب نخست، و خبر دادن پیامبر صلی الله علیه و آله از جایگاه رفیع امام علیه السلام در بهشت که تنها با شهادت به آن می‌رسد، مربوط به شب دوم است که اثبات چنین اموری به اسناد و شواهد محکم نیاز دارد.

سوم. این گزارش حاکی از آن است که امام علیه السلام از شهادت خویش آگاه نبوده و با این خواب آگاه شده است، درحالی که در منابع حدیثی شیعه و سنی، اخبار بسیاری از جبرئیل، پیامبران پیشین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امیرالمؤمنین علیه السلام، امام حسن علیه السلام و حتی خود آن حضرت درباره فرجام زندگی

پیشوای سوم، که با شهادت رقم خواهد خورد، نقل شده است (ر.ک: گروهی از تاریخ‌پژوهان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۵ به بعد).

چهارم. بر اساس این گزارش، امام علیه السلام محتوای خواب خود را اعلام می‌کنند، درحالی‌که بر اساس کهن‌ترین گزارش، یعنی گزارش *ابومخنف* - که با یک واسطه از امام سجاد علیه السلام نقل می‌کند- آن حضرت در خواب مأمور به امری از سوی خدا شدند که هیچ‌کس را از آن آگاه نکرده و تا زنده است، آگاه نخواهد کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۳۸۷-۳۸۸؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۵ق، ص ۵۹).

۷. یادکرد از برخی همراهان امام علیه السلام: در گزارش یادکرد از خانواده و همراهان امام علیه السلام، هنگام خروج از مدینه، از یک دختر امام علیه السلام و به طور خاص، از نام پسر برادر، یعنی حضرت *قاسم*، یاد شده و نامی از دو فرزند دیگر آن حضرت، یعنی *ابوبکر* و *عبدالله* برده نشده است: «وَ حَمَلَ أَخَوَاتِهِ عَلَى الْمَحَامِلِ وَ ابْنَتَهُ وَ ابْنَ أَخِيهِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ علیه السلام ثُمَّ سَارَ فِي أَحَدٍ وَ عَشْرِينَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ ...» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۷).

۸. پرداختن تنها به حوادث چهار منزل از منازل بین راه مکه به کوفه (تَغْلِبِيَه، الْعُدَيْب، رُهَيْمَه و قُطُقُطَانَه): ماجرای دیدار با *بشربن غالب* در منزل «تَغْلِبِيَه» واقع در میانهٔ راه، ذکر شده است (همان، ص ۲۱۷)، اما *ابن‌عثم* این دیدار را در منزل «ذات عِرْق» (سومین منزل پس از خروج از مکه) گزارش کرده است (ابن‌عثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۶۹-۷۰). ماجرای خواب امام حسین علیه السلام در مسیر حرکت به سوی عراق در منزل «الْعُدَيْب» (غَدَيْبِ الْهَجَانَات) به اختصار بیان شده است (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۸)، اما بر اساس گزارش *ابومخنف*، این خواب هنگام کوچ کاروان امام علیه السلام از «قصر بنی مقاتل»، بوده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۰۷-۴۰۸). قضیهٔ دیدار امام علیه السلام با *عبیدالله بن حُرَّ جَعْفِي* در منزل «قُطُقُطَانَه»^۶ بیان شده است (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۹). اما بر اساس گزارش *ابومخنف*، این دیدار در «قصر بنی مقاتل» بوده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۰۷). افزون بر این، دیدار و گفت‌وگوی امام علیه السلام با مردی از کوفیان به نام *ابوهرم* در منزل «رُهَيْمَه»^۷ گزارش شده، اما *ابن‌عثم* آن را در منزل «تَغْلِبِيَه» گزارش کرده و نام آن مرد را *ابوهیره* / *اژدی دانسته* است (ابن‌عثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۷۱).

۹. گزارش برخورد لشکر حر با سپاه امام علیه السلام: این گزارش از نظر زمان و مکان برخورد، شیوه و محتوای برخورد و گفت‌وگوی حر با امام علیه السلام و برخی جزئیات دیگر، با گزارش *ابومخنف* متفاوت است. در گزارش *الامالی*، این برخورد هنگام نماز ظهر ظاهر بوده است و حر به آن حضرت اقتدا می‌کرد و سپس

امام علیه السلام از نام و نشان حر پرسیدند. اما در گزارش مفصل *ابومخنف*، ممانعت حر از رفتن سپاه امام علیه السلام به سوی کوفه، پیش از فرارسیدن زمان نماز ظهر است. افزون بر این، تفاوت سخنان حر با امام علیه السلام در گزارش *الامالی* با گزارش *ابومخنف* شایان توجه است. در گزارش *الامالی* سخنان حر جنبه داستان گونه و قصه پردازانه دارد: حر [با سپاهش] هنگام نماز ظهر به حسین علیه السلام رسید. حسین علیه السلام پسرش را فرمود تا اذان و اقامه گفت و حسین علیه السلام برخاست و برای هر دو گروه، نماز جماعت خواند. تا سلام نماز را گفت، حر پیش آمد و گفت: سلام و رحمت و برکات خدا بر تو باد، ای پسر رسول خدا. حسین علیه السلام فرمود: و بر تو سلام ای بنده خدا. تو کیستی؟ پاسخ داد: من حربن یزیدم. گفت: ای حر، آیا بر مایی یا با مایی؟ حر گفت: ای پسر رسول خدا، به خدا، من به جنگ تو فرستاده شده‌ام؛ اما من از اینکه پایم بسته به موی سرم و دستانم زنجیر شده به گردنم از قبرم برآیم و با صورت به آتش سوزان دوزخ انداخته شوم، به خدا پناه می‌برم (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۸-۲۱۹).

همچنین لحن حر با امام علیه السلام در گزارش *الامالی* بسیار احترام آمیز است، به ویژه سلام کردن او بر آن حضرت این گونه است: «السلام علیک یابن رسول الله و رحمة الله و برکاته» (همان، ص ۲۱۸-۲۱۹). افزون بر این، ملاقات حر با امام علیه السلام بر اساس گزارش *الامالی*، در منزل «رُهیمه» بوده (همان، ص ۲۱۸)، اما بر اساس گزارش *ابومخنف*، این ملاقات در منزل «ذوحُسم» بوده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۰۰). نکته دیگر آنکه در گزارش *الامالی*، امام علیه السلام به فرزندشان (امام سجاد علیه السلام یا حضرت علی اکبر) می‌گویند برای نماز ظهر، اذان و اقامه بگویند (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۸)، اما بر اساس گزارش *ابومخنف*، مؤذن و اقامه گوی آن حضرت *حجاج بن مسروق* بوده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۰۱).

۱۰. **آخرین خطبه امام علیه السلام**: در منابع معتبر و کهن تاریخی، افزون بر آنکه محتوای این خطبه متفاوت گزارش شده (قس. طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۲۴-۴۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۷-۹۸)، فاقد تصدیق حاضران پس از هر سخن امام علیه السلام، با واژه «نعم» است؛ زیرا راوی این گزارش توجه نداشته است که فرماندهان سپاه دشمن و گروهی از سپاه عثمانی مذهب و اموی مسلک بودند و هیچ گونه اعتقاد و اعترافی به مقام و جایگاه امام علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام نداشتند، تا افزون بر گوش دادن به آن سخنان، آن را تأیید نیز بکنند؛ زیرا تأیید آنان سبب آگاهی عموم لشکر از جایگاه و مقام آنان، و در نتیجه، موجب ایجاد تفرقه و شکاف در میان لشکریان و پشیمانی و انصراف آنان از نبرد با امام علیه السلام بود که به یقین، عمر سعد و سران سپاهش با آن مخالف بودند. بنابراین، چگونه می‌توان پذیرفت که امام علیه السلام از مقام و جایگاه خود و اهل بیت علیهم السلام این گونه سخن بگویند و حتی درباره پدر بزرگوارشان بفرمایند: «هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ عَلِيًّا كَانَ

أَوْلَهُمْ إِسْلَامًا وَ أَعْلَمَهُمْ عِلْمًا وَ أَعْظَمَهُمْ حِلْمًا وَ أَنَّهُ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٌ؟» و آنان به سهولت تصدیق کنند و با همه این اعترافات؛ باز بگویند: «ما همه اینها را می دانیم، اما تو را رها نمی کنیم تا مرگ را با تشنگی بجوشی!» و حتی به پیشنهاد دیگر، یعنی تسلیم در برابر حکم ابن زیاد اشاره نکنند؟! این در حالی است که سخن پایانی کوفیان در منابع معتبر این گونه آمده: ما نمی دانیم تو چه می گویی، لیکن به حکم پسر عمویت (یزید) تن بده (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۸).

۱۱. به کیفر رسیدن سه تن از سپاهیان عمر سعد به سبب نفرین امام* در روز عاشورا (ابن ابی جویریة مؤنی، تمیم بن حصین فزاری و محمد بن اشعث بن قیس کندی): (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۰-۲۲۱).

در منابع معتبر، شخصی به نام ابن ابی جویریة از سپاه دشمن یافت نشد. البته جریانی که به او نسبت داده شده، مربوط به شمربن ذی الجوشن است که چون به امام علیه السلام توهین کرد، آن حضرت پاسخ توهین او را کوبنده دادند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۸۷؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۲۳-۴۲۴). همچنین مشابه این جریان درباره عبدالله بن حوزة گزارش شده است که چون او امام علیه السلام را به آتش جهنم بشارت داد، امام علیه السلام او را نفرین کردند که این نفرین در حق او مستجاب شد و در همان زمان، به هلاکت رسید (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۳۰-۴۳۱).

اما منابع کهن به جای نام «تمیم بن حصین»، «عبدالله بن ابی حصین ازدی» را ثبت کرده اند که او نیز به سبب توهین به امام علیه السلام، به نفرین آن حضرت گرفتار و بعدها به مرض تشنگی دچار شد که هر چه آب می نوشید، سیراب نمی شد تا آنکه به هلاکت رسید (همان، ج ۵، ص ۴۱۲).^۸ البته محتمل است مقصود از تمیم بن حصین، «حصین بن تمیم» (یا حصین بن نمیر سکونی) باشد که در لشکر عمر سعد حضور فعال داشت. او همان کسی است که هنگام آمادگی امام علیه السلام برای خواندن نماز ظهر عاشورا، گفت که نماز آن حضرت قبول نیست، و حبیب بن مظاهر پاسخ او را داد (همان، ص ۴۳۹). او پس از شهادت حبیب، سر او را بر گردن اسبش آویخت و برای مدتی در اردوگاه گردانید (همان، ص ۴۴۰). همچنین او به سوی امام علیه السلام تیری انداخت که به دهان آن حضرت اصابت کرد و آن حضرت او را نفرین کرد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۰۱؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۴۹).

اما محمد بن اشعث تا عصر قیام مختار زنده بود و چون از سوی سپاه مختار تحت تعقیب قرار گرفت، به مصعب بن زبیر پیوست و سرانجام، در سال ۶۷ در نبردی که میان نیروهای مصعب و مختار در گرفت، به دست سپاه مختار کشته شد (دینوری، ۱۹۶۰، ص ۳۰۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱).

۱۲. **نپرداختن به وقایع روز دوم تا پایان عصر تاسوعا:** در این گزارش، سخنی از حوادث روز دوم تا پایان روز نهم نیست. همچنین این گزارش سبب تأخیر نبرد تا روز عاشورا را بیان نکرده است؛ چنان‌که به عبادت و خواندن قرآن و دعا و استغفار امام علیه السلام و یارانش در شب عاشورا، هیچ اشاره‌ای نکرده است، درحالی‌که کهن‌ترین گزارش، یعنی گزارش *ابومخنف*، در این باره به تفصیل سخن گفته است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۱۷ و ۴۲۱).

۱۳. **فرستادن حضرت علی اکبر* برای تهیه آب به همراه ۵۰ تن در شب عاشورا:** (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۱) به نظر می‌رسد راوی این گزارش ماجرای آب آوردن حضرت عباس علیه السلام در شب هشتم (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۱۲) را به اشتباه در شب دهم آن هم توسط حضرت علی اکبر علیه السلام نقل کرده است. همچنین در ادامه گزارش آمده است که امام علیه السلام به یارانشان فرمودند: «قَوْمُوا فَأَشْرَبُوا مِنْ أَلْمَاءِ يَكُنْ آخِرَ زَادِكُمْ وَ تَوَضَّؤُوا وَ اغْتَسَلُوا وَ اغْسِلُوا يَابِئَكُمْ لِيَتَكُونَ أَكْفَانِكُمْ» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۱). اشکالی که به نظر می‌رسد آن است که چگونه امام علیه السلام، که خود بیان‌کننده و مفسر احکام فقهی و شریعت است، چنین دستوری به یاران خود درباره مصرف آبی می‌دهند که با این دشواری تهیه شده است و فردای حادثه نیز نیاز مُبرَم و حیاتی به آن پیدا می‌شود؟ به‌ویژه آنکه جان زنان و کودکان به سبب کمبود و یا حتی بی‌آبی در خطر می‌افتد، اما قرار است قسمتی از این آب صرف غسل شهادت و شستن لباس‌ها شود که در آن شرایط، نه تنها این کارها مستحب نبوده، بلکه شبهه حرمت دارد؟!

۱۴. **تعداد سپاه دشمن:** بر اساس این گزارش، این آمار یازده هزار تن گزارش شده (همان، ص ۲۱۹-۲۲۰)، اما نویسنده بر اساس برخی روایات در جای دیگر، آمار سپاه دشمن را سی هزار تن بیان کرده است (همان، مجلس بیست و چهارم، ص ۱۷۷، حدیث ۳ و مجلس هفتم، ص ۵۴۷، حدیث ۱۰).

۱۵. **گزارش کوتاه از میدان رفتن و نبرد و شهادت تنها نه تن از یاران امام* و سه تن از بنی‌هاشم (عبدالله بن مسلم، حضرت علی اکبر* و حضرت قاسم*):** همچنین بر اساس این گزارش، نخستین کس از بنی‌هاشم که جنگید و شهید شد، *عبدالله بن مسلم بن عقیل* دانسته شده، درحالی‌که بر اساس منابع معتبر، نخستین کس حضرت علی اکبر علیه السلام بوده است (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۰۶؛ دینوری، ۱۹۶۰، ص ۲۵۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۴۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۶). افزون بر این، او به اشتباه حضرت علی اکبر علیه السلام را کوچک‌تر از امام سجاد علیه السلام دانسته است.

۱۶. **آمار بسیار کشته‌های دشمن توسط سپاه امام*:** *حربن یزید* ۱۸ تن؛ *زهیر بن قین* ۱۹ تن؛

حبيب بن مظاهر ۳۱ تن؛ عبدالله بن ابی عروه غِفاری (عبدالله بن عزرة الغفاری) ۲۰ تن؛ بُریر بن خُصیر ۳۰ تن؛ مالک بن انس کاهلی ۱۸ تن (یزید بن)، و زیاد بن مهاصر کندی (ابوالشعنا) ۹ تن (بلاذری، ۱۷۴۱ق، ج ۳، ص ۴۰۴) و (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۴۵ تعداد کشته‌ها توسط وی را ۵ تن نوشته‌اند)؛ وهب بن وهب (عبدالله بن عمیر کلبی) ۷ (یا ۸) تن؛ (نافع بن) هلال بن حجاج ۱۳ تن (بلاذری، ۱۷۴۱ق، ج ۳، ص ۴۰۴ و طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۴۱ تعداد کشته‌ها توسط نافع را ۱۲ تن نوشته‌اند)؛ عبدالله بن مسلم بن عقیل ۳ تن؛ علی اصغر علیه السلام (مقصود علی اکبر است) ۵۴ تن؛ قاسم بن الحسن علیه السلام ۳ تن (صدوق، ۱۷۴۱ق، ص ۲۲۳-۲۲۶؛ ابن فتال نیشابوری، بی تا، ص ۱۸۶-۱۸۸).

بر اساس این گزارش، مجموع کشته‌های دشمن توسط برخی از سپاه امام علیه السلام ۲۲۵ (یا ۲۲۶) تن در صورتی که وهب، ۸ تن را کشته باشد) است؛ یعنی بیش از دو و نیم برابر ۸۸ تنی که ابومخنف گزارش کرده است. هرچند این میزان کشته توسط افراد یادشده بعید نیست و امکان وقوعی دارد، اما منابع معتبر کهن این میزان را تأیید نمی‌کند؛ چنان‌که بر اساس گزارش ابومخنف، که بسیاری از مورخان بعدی آن را گزارش کرده‌اند، مجموع کشته‌های سپاه دشمن (بجز مجروحان) ۸۸ تن بوده است (ابن سعد، ۱۵۴۱ق، ص ۷۵؛ بلاذری، ۱۷۴۱ق، ج ۳، ص ۴۱۱؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۵۵؛ تمیمی مغربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۵؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۳؛ نویری، ۱۳۹۵ق، ج ۲۰، ص ۴۶۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۲۰۵-۲۰۶).

۱۷. واکنش اسب امام علیه السلام پس از شهادت آن حضرت: «وَ أَقْبَلَ فَرَسُ الْحُسَيْنِ حَتَّى لَطَخَ عُرْفَهُ وَ نَاصِيَتَهُ بِدَمِ الْحُسَيْنِ علیه السلام وَ جَعَلَ يَرْكُضُ وَ يَصْهَلُ» (صدوق، ۱۷۴۱ق، ص ۲۲۶). هرچند سواره به میدان رفتن و نبرد امام علیه السلام تا از اسب افتادن آن حضرت در آخرین لحظات عمرشان و همراهی اسب با اهل بیت علیهم السلام پس از شهادت امام علیه السلام (مانند همین گزارش) از باورهای مشهور نزد شیعیان است، اما کهن‌ترین و معتبرترین گزارش، ظهور در خلاف این شهرت دارد. بر اساس گزارش ابومخنف، در همان ساعات نخستین نبرد روز عاشورا، هنگام به میدان رفتن حر بن یزید، همهٔ اسب‌های سپاه امام علیه السلام (بجز اسب ضحاک بن عبدالله مشرقی که در خیمه‌ای نگهداری می‌شد) (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۴۵) بر اثر اصابت تیرهای گروه پانصد نفری از تیراندازان سپاه عمر سعد، پی شدند و امام علیه السلام و سپاهش بی اسب شدند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۳۷؛ بلاذری، ۱۷۴۱ق، ج ۳، ص ۴۰۱-۴۰۲). بنابراین، هرچند این گزارش و برخی گزارش‌های دیگر، حاکی از زنده و سالم بودن اسب امام علیه السلام تا آخرین ساعات نبرد روز عاشورا و حتی پس از شهادت آن حضرت است (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۱۵-۱۱۶ و ۱۱۸-

۱۱۹؛ صدوق، ۱۴۱۷ق، مجلس سسی ام، ص ۲۲۶؛ خوارزمی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۷-۳۸ و ۴۰ و ۴۲؛ سیدبن طاووس، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴)، اما این گزارش های بدون سند یا دارای ضعف سند، در برابر گزارش کهن، مسند و معتبر و مورد اعتماد/بومخفف توان تعارض و مقاومت ندارند.

۱۸. **کشته شدن سنان بن انس توسط ابن زیاد:** (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۷) اما منابع دیگر گزارش کرده اند که او پس از واقعه عاشورا زنده بود و در زمان قیام مختار، به بصره یا جزیره فرار کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۶۵؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۲۷۲)، اما سرانجام توسط مختار به سزای عملش رسید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۳۷۵)؛ چنان که برخی دیگر حیات او را تا زمان حجاج گزارش کرده اند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۴۱۰).

۱۹. **گزارش بسیار مختصر و نارسای احتجاج حضرت زینب با ابن زیاد:** در این گزارش، به اشتباه، از حضرت زینب به ام کلثوم، آن هم دختر امام حسین علیه السلام یاد شده است. البته متن حدیث نارسایی و افتادگی نیز دارد: «و ارسل ابن زیاد - لعنه الله - قاصداً الی ام کلثوم بنت الحسین علیها السلام، فقال لها: الحمد لله الذی قتل رجالکم ...» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ص ۲۲۷). روشن است که تعبیری همانند «فحضرت مَجْلِسَه» پس از تعبیر «قاصداً الی ام کلثوم بنت الحسین علیها السلام» باید افزوده شود تا نارسایی گزارش رفع شود.

۲۰. **اشتباه در ضبط برخی اسامی:** مانند تمیم بن حصین (ص ۲۲۱) به جای حصین بن تمیم (نمیر) (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۳۹ و ۴۴۹)، هلال بن حجاج (ص ۲۲۵) به جای نافع بن هلال (همان، ص ۴۱۲-۴۱۳، ۴۳۴-۴۳۵ و ۴۴۱)، عبدالله بن ابی عروه غفاری (ص ۲۲۴) به جای عبدالله بن عزره غفاری (همان، ص ۴۴۲)؛ و زیاد بن مهاصر (ص ۲۲۵) به جای یزید بن زیاد بن مهاصر (ابوالشعنا کندی) (همان، ص ۴۰۸ و ۴۴۵).

۲۱. **رویکرد داستانی در گزارش واقعه و حوادث پیرامونی آن:** همانند حضور امام علیه السلام بر سر قبر جدش پیامبر صلی الله علیه و آله (صدوق، ۱۳۸۵ق، ص ۲۱۶-۲۱۷)؛ گزارش گفت و گوی امام علیه السلام با حُر (همان، ص ۲۱۸-۲۱۹)؛ یا سخن گفتن و اتمام حجت آن حضرت با کوفیان (همان، ص ۲۲۲-۲۲۳)؛ احتجاج امام سجاد علیه السلام با پیرمرد شامی (همان، مجلس ۳۱، ص ۲۳۰)؛ و داستان مفصل دستگیری و شهادت دو طفل مسلم (همان، مجلس ۱۹، ص ۱۴۳-۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۱۰۰-۱۰۵).

توضیح آنکه یکی از آسیب هایی که در تاریخ نگاری اسلامی جای مطالعه و واکاوی دارد و در بحث آسیب شناسی اخبار تاریخی باید به آن توجه ویژه داشت، داستانی شدن بسیاری از اخبار و گزارش های مربوط به حوادث گوناگون تاریخ اسلام است. این آسیب، که از همان قرون نخستین در اخبار تاریخی

راه یافته، در قرون بعدی به علل گوناگون، شدت یافته است. حادثه عاشورا نیز به علل گوناگون - که پرداختن به آن، خارج از موضوع این نوشتار است - دچار چنین آسیب و آفتی شده است. این آسیب همانند گزارش ابن‌اعثم و خوارزمی در گزارش شیخ صدوق نیز تا حدی راه یافته و نکات یادشده از این قبیل است.

اما درباره ماجرای دستگیری و شهادت دو طفل مسلم، باید گفت: اولاً، به نظر می‌رسد با توجه به آنکه مورخان متقدم همانند ابن‌سعد (ابن‌سعد، ۱۴۱۵ق، ص ۷۷)، بلاذری (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۲۴) و طبری (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۳۹۳) اصل ماجرا را به اختصار گزارش کرده‌اند، اصل آن را نمی‌توان انکار کرد. البته بر اساس گزارش آنان، آن دو نوجوان از فرزندان *عبدالله بن جعفر* بوده‌اند. اما تفصیل و شرح و بسط آن را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً، *خوارزمی*، که این قضیه را به تفصیل، اما کوتاه‌تر از شیخ صدوق پس از نزدیک به دو قرن بعد نقل کرده، با سند دیگر و با تفاوت‌هایی^۹ ذکر نموده (*خوارزمی*، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۴-۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۱۰۵-۱۰۷) که حاکی از وجود ردّ پای داستان‌پردازان و قصه‌نویسان در نقل گزارش یاد شده است. اما وقتی این ماجرا در کتاب‌ها و مقاتل دوره صفویه و قاجار نگاشته شد، از تفصیل و شاخ و برگ بیشتری برخوردار گردید و آغاز این حادثه از اینجا شروع می‌شود که این دو طفل گویا با آمدن پدرشان مسلم به کوفه، همراه وی بودند و با شروع قیام، به توصیه پدرشان در منزل شریح قاضی سکونت گزیدند، تا آنکه مسلم شهید شد و *ابن‌زیاد* با تعیین جایزه‌ای برای دستگیری آن دو، کوفه را برای آنان نامن کرد. اما شریح قاضی در مقابل این اقدام پسر زیاد، ضمن پنهان کردن آن دو، درصدد فرستادن مخفیانه آنها به مدینه برآمد، اما این دو نوجوان راه را گم کردند و در نهایت، توسط برخی از کوفیان دستگیر شدند و در زندان *ابن‌زیاد* محبوس گردیدند و ادامه ماجرا با تفصیل‌ها و تفاوت‌هایی در گزارش شیخ صدوق و *خوارزمی* آمده است (واعظ کاشفی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۲-۳۰۴؛ سپهر، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۹۸-۲۰۱؛ حائری مازندرانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱-۴۵).

ثانیاً - چنان‌که در گزارش شیخ صدوق آمده - به هیچ روی روشن نیست چه کسی شاهد شنیدن سخنان این دو نوجوان در زندان و خلوت منزل پیرزن بوده است، و یا چه کسی سخنان آن دو را با زندانبان، پیرزن و داماد وی - که در حضور *ابن‌زیاد* بیان کرد- و نیز سخنان فرزند و غلامش را شنیده و بیان کرده است.

جالب‌تر از این، گزارش خیال‌انگیز تأثر *ابن‌زیاد* از عمل زشت قاتل دو طفل و موضع‌گیری ترحم‌آمیز او نسبت به کشتن آن دو نوجوان است که حتی دستور کشتن قاتل آن دو را می‌دهد؛

شخصیت خون‌خواری که از هیچ جنایت و اهانتی در حق امام حسین علیه السلام و یارانش فروگذاری نکرد! این در حالی است که طبق گزارش اجمالی ابن سعد، ابن زیاد از کشتن شدن آنان متأثر نشد و تنها به این سبب علاقه‌مند بود آنان زنده باشند تا با آزادی آنان، بر عبدالله بن جعفر منت بگذارد و امتیاز و برگ برنده‌ای از وی در دست داشته باشد و عبدالله خود را مدیون لطف و امتنان ابن زیاد بداند و چه بسا اگر زمانی نیاز شد مجبور باشد این - به اصطلاح - لطف و امتنان او را جبران و تلافی کند.

افزون بر این، واگذاری کشتن قاتل این دو نوجوان به یک شامی توسط ابن زیاد - چنان‌که در پایان این گزارش آمده - قابل پذیرش نیست؛ زیرا شامیان در کوفه حضور نداشتند.

به نظر می‌رسد چنین شرح و بسطی در جزئیات این ماجرا، به‌ویژه گفت‌وگوی‌های طرفینی، بیشتر شبیه داستان‌سرای‌ها و فیلم‌نامه‌های امروزی ساخته و پرداخته ذهن و خیال یک نویسنده و رمان‌نویس است تا آنچه در واقع اتفاق افتاده است. البته به نظر می‌رسد نقل این ماجرا توسط شیخ صدوق و بعدها خوارزمی - که خود نیز خطیب زبردستی بوده - بیشتر به سبب بار احساسی و عاطفی آن بوده است که هر شنونده‌ای را - اگرچه ابن زیاد باشد! - متأثر می‌کند و زمینه و خوراک مناسبی برای گریه و عزاداری برای جان‌باختگان واقعه عاشورا فراهم می‌سازد.

نکات قابل نقد در گزارش مجلس سی و یکم

۱. تعداد زخم‌های امام در خبر منقول از امام باقر علیه السلام در این خبر، چنین آمده است که امام حسین علیه السلام سیصد و بیست و چند زخم شمشیر، نیزه و تیر بر بدن داشت که همه در قسمت جلوی بدن ایشان بود (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۸). پذیرش این خبر، جای تأمل دارد؛ زیرا با اخبار دیگر منقول از امامان معصوم علیهم السلام در این باره معارض است. در خبر دیگری از آن حضرت، ۶۳ ضربه شمشیر یا نیزه و یا تیر نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۴۵۲، ح ۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۹۲، ح ۳۶). همچنین از امام صادق علیه السلام نقل شده است که تعداد زخم‌های امام علیه السلام ۳۳ زخم نیزه و ۳۴ ضربه شمشیر (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۳۴۶؛ خوارزمی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۲۰؛ ابن‌نما، ۳۶۹ق، ص ۵۸؛ سیدبن طاووس، ۱۳۸۳، ص ۷۶؛ مَحَلّی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۱۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۰۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۳)، و در روایت دیگری از آن حضرت، ۳۳ زخم نیزه و ۴۴ زخم شمشیر و تیر (تمیمی مغربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۴؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۸) بوده است. در گزارش طبری، ۳۳ زخم نیزه و ۴۴ زخم شمشیر (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴) و در روایت سوم، بیش از هفتاد ضربه شمشیر (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷۷، ح ۱۰) گزارش شده است.

همچنین در روایتی از امام سجاد علیه السلام تعداد جراحات ۴۰ ضربه شمشیر و زخم نیزه، نقل شده است (تمیمی مغربی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۱۵۴).

۲. گزارش حوادث اسارت اهل بیت علیهم السلام در کوفه و شام: این گزارش به اختصار و با حذف‌هایی صورت گرفته است. در همین گزارش، احتجاج امام سجاد علیه السلام با پیرمرد شامی بیان شده است (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۰) که به نظر می‌رسد برگرفته از کتاب *الفتح ابن‌عثم* باشد. او نیز روایتی داستان‌گونه از واقعه عاشورا از آغاز تا فرجام با رویکرد شیعه‌پسندانه ارائه کرده است.

۳. عدم تفکیک میان گزارش‌ها و اندماج آنها در یکدیگر: برای نمونه، گزارش مجلس یزید، که توسط فاطمه دختر امیرالمؤمنین علیه السلام در پایان خبر سوم مجلس ۳۱ بیان شده، در مقایسه با گزارش طبری که آن را مجزا آورده، یک خبر مستقل است. اما شیخ صدوق قسمتی از آن را به صورت مرسل، در پایان خبر سوم و ادامه آن را در قالب خبر چهارم مجلس ۳۱ با سند کامل بیان کرده است. این نکته با مقایسه گزارش طبری که البته او نیز ادامه آن را (یعنی همان خبر چهارم الامالی) نیاورده است، دانسته می‌شود.

گزارش‌ها و نکات نو

با وجود اشکالات و کاستی‌های گزارش‌های کتاب *الامالی* شیخ صدوق، این گزارش‌ها مشتمل بر نکاتی است که در گزارش‌های منابع دیگر، یا وجود ندارد و یا کمتر به آنها توجه شده است. غالب این گزارش‌ها، مواد و دست‌مایه مناسبی است برای مجالس و محافل وعظ و ذکر مصایب حضرت سیدالشهداء علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام. بنابراین، پرداختن به آنها برخی از کاستی‌ها و خلأهای محتوایی مجالس عزاداری را می‌تواند تا حدی جبران کند. این نکات عبارتند از:

۱. یادکرد از منزل «رُهَیمَه» - یکی از منازل میان راه مکه به عراق - و پرداختن به حوادث مربوط به آن (همان، ص ۲۱۸)؛

۲. گزارش سخن حُرّ که می‌گوید: وقتی از منزل به سوی حسین علیه السلام حرکت کردم، ندایی شنیدم که سه بار گفت: «ای حر، تو را به بهشت بشارت باد». برگشتم، ولی کسی را ندیدم. (با خود) گفتم: مادر حربه عزایش بنشیند! به جنگ فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌رود و به بهشت بشارت داده می‌شود! (همان، ص ۲۱۸)؛

۳. شیوه پیوستن حربه به امام علیه السلام: حربین یزید به سوی لشکر امام حسین علیه السلام آمد، درحالی‌که دست‌ان خود را روی سرش نهاده بود و می‌گفت: خداوندا، به سوی تو بازگشته‌ام. پس توبه مرا بپذیر! من دل‌های اولیایت و فرزندان پیامبرت را ترساندم (همان، ص ۲۲۳).

۴. گزارش غارت و ربودن دو خلخال از پاهای فاطمه دختر امام حسین علیه السلام توسط یکی از سپاهیان دشمن: وی در این باره می گوید: آن مرد غارتگر خلخالها را از پاهایم می ربود، درحالی که می گریست. به او گفتم: چرا گریه می کنی؟ گفت: چگونه نگریم، درحالی که دختر رسول خدا را غارت می کنم. گفتم: غارت نکن! گفت: اگر نکنم، می ترسم دیگری این کار را بکند (همان، ص ۲۲۸-۲۲۹).

۵. گزارش زندانی شدن اهل بیت علیهم السلام در شام و توصیف وضعیت بد زندان که از گرما و سرما در امان نبودند (همان، ص ۲۳۱). شیخ صدوق آغاز این گزارش را، که با حضور اهل بیت علیهم السلام در مجلس یزید آغاز می گردد، به نقل از فاطمه دختر امیرالمؤمنین علیه السلام بدون ذکر سلسله سند آن، در ضمن یک گزارش مفصل آورده است. افزون بر این، در همین گزارش دو نکته دیگر شایان توجه است: نخست. بیان دو حادثه خارق العاده خونی بودن زیر هر سنگ در بیت المقدس و سرخی آفتاب؛

دوم. الحاق سر امام علیه السلام به بدن (همان، ص ۲۳۱-۲۳۲). به عنوان کهن ترین گزارش منابع شیعی در این باره، نگارنده درباره فرجام سر امام حسین علیه السلام در جای دیگر، به تفصیل بحث کرده است.^۱ حاصل این پژوهش آن است که اگرچه روایتی از معصومان علیهم السلام درباره دیدگاه الحاق سر به بدن در کربلا نرسیده، اما با توجه به شهرت آن در میان شیعه و سنی و اعتماد علمای شیعه بر آن، این دیدگاه قابل اعتماد و قابل پذیرش است.

اما نکته مهم این گزارش آن است که طبری این خبر را- به نقل از ابومخنف و او از حارث بن کعب و او از فاطمه دختر امیرالمؤمنین علیه السلام - آورده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۶۱-۴۶۲)، اما ادامه آن را تنها شیخ صدوق با ذکر کامل سلسله سند آن^{۱۱} نقل کرده است (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۱). این نکته حاکی از آن است که چون طبری اخبار ابومخنف را تنها از طریق هشام کلبی آورده، برخی از اخبار وی مانند این خبر را- که ناقل آن، نصر بن مزاحم است و محتمل است هشام آن را روایت نکرده باشد- نیاورده است. بنابراین، این دیدگاه که طبری همه اخبار ابومخنف را نیآورده است، تقویت می شود. براین اساس، اگر هم بپذیریم که طبری همه اخبار ابومخنف درباره واقعه عاشورا را به روایت هشام آورده است، اما نمی توان پذیرفت که هشام همه اخبار ابومخنف را در این باره آورده است؛ زیرا ناقل اخبار واقعه عاشورا از ابومخنف، تنها هشام کلبی نبوده و افرادی مانند نصر بن مزاحم مقبری، مدائنی و عمر سعد بصری نیز روایتگر اخبار ابومخنف بوده اند که برای نمونه، خبر یاد شده را نصر بن مزاحم از ابومخنف نقل کرده و طبری آن را در تاریخ خود نیاورده است.

۶. سخن امام صادق علیه السلام در باره ندای منادی از عرش که «امت کشته امام حسین علیه السلام به سبب این جنایت،

موفق به درک فضیلت عید قربان و فطر نمی‌شوند تا آنکه خون‌خواه امام حسین علیه السلام قیام کند» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۵؛ همو، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۸۹). البته کلینی پیش‌تر این خبر را آورده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۷۰).

شیخ صدوق در این خبر و خبر پیشین، سه پیامد تکوینی شهادت امام حسین علیه السلام را مطمح‌نظر قرار داده است: ۱. خونی بودن زیر هر سنگ در بیت المقدس؛ ۲. سرخی آفتاب؛ ۳. عدم درک فضیلت عید فطر و قربان توسط امت کشندهٔ امام حسین علیه السلام.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، به این نتیجه می‌توان رهنمون شد که با آنکه شیخ صدوق از محدثان و فقهای بزرگ شیعه بوده است، و تعبیر ستایش‌گونه دربارهٔ وی توسط عالمان و اندیشمندان شیعه، حکایت از مقام و منزلت والای علمی وی دارد، با این حال، این امر مانع نقادی و واکاوی آثار این اندیشمند بزرگ، نیست. براین اساس، با بررسی و واکاوی سندی و محتوایی برخی از گزارش‌های برجای‌مانده از کتاب *مقتل الحسین* وی، معلوم شد که پذیرش آن اخبار و گزارش‌ها در مقایسه با اخبار کهن و معتبر، جای تأمل و واکاوی دارد. افزون بر این، این بررسی رویکرد و نوع نگاه برخی از محدثان و عالمان شیعه را در قرون نخستین به این واقعه تا حد زیادی، قابل رصد و شناسایی می‌کند. در یک جمع‌بندی کلی، هرچند پذیرش محتوای خبر منسوب به امام صادق علیه السلام به عنوان مقتل مأثور جای تأمل دارد، اما می‌توان قسمت‌هایی از این گزارش را، که با مسلمات تاریخی تعارض و تهافت ندارد، به عنوان متنی که از قرون نخستین توسط برخی از محدثان نخستین برجای مانده، مورد توجه و استشهاد قرار داد.

۱. شیخ صدوق قضیه ولادت خود را به برکت دعای حضرت حجت علیه السلام این‌گونه نگاشته است: محمدبن علی اسود (استاد وی) می‌گوید: علی بن حسین بن موسی بن بابویه (پدر شیخ صدوق) پس از وفات محمدبن عثمان عثمّری (م ۳۰۵ ق) از من خواست که از ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی بخواهم که او از حضرت حجت علیه السلام درخواست کند که آن حضرت از خدا بخواهد فرزند پسری به او عطا کند. خبر استجابت این دعا سه روز بعد به پدر شیخ داده می‌شود. با توجه به آنکه تاریخ وفات محمدبن عثمان عثمّری سال ۳۰۵ ق بوده و این درخواست پس از وفات عثمّری و در زمان سفارت حسین بن روح بوده، زمان ولادت شیخ صدوق می‌تواند اندکی پس از سال ۳۰۵ بوده باشد (صدوق، ۱۴۰۵ ق، ص ۵۰۲).
۲. طوسی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۲۷؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ص ۱۴۷، ش ۷۶۴؛ صدوق، ۱۴۰۴ ق - ب، ج ۲، ص ۵۹۸؛ صدوق، ۱۳۶۲، ص ۶۸، ذیل حدیث شماره ۱۰۱.
۳. رک: صحتی سردرودی، ۱۳۸۱، ص ۲۵. نویسنده یادشده، با گردآوری بیش از دویست حدیث و گزارش از اخبار مربوط به واقعه عاشورا از لابه‌لای آثار حدیثی به‌جای‌مانده از شیخ صدوق و اندکی نیز از میان آثار کسانی که از شیخ صدوق حدیث نقل کرده‌اند، و تدوین، تبویب و ترجمه آنها، تا حدی به احیا و بازسازی این مقتل پرداخته است.
۴. البته سه مجلس بیست و هفتم، بیست و هشتم و نهم در باره موضوعاتی از قبیل اخبار به شهادت امام حسین علیه السلام، گریه کائنات بر آن حضرت، ثواب گریه بر امام حسین علیه السلام، فضیلت و ثواب زیارت وی و ... می‌باشد. ضمناً این پنج مجلس (مجلس بیست و هفتم تا سی و یکم) به ترتیب روزهای اول، پنجم، هشتم، نهم و دهم محرم سال ۳۳۸ هجری، ایراد شده است.
۵. چنان‌که عبدالله بن عباس هنگام گفت‌وگو با امام حسین علیه السلام به عنوان خیرخواهی می‌گوید: «انّ اهلّ العراق قومٌ غدّرت فلاتقرّبهم»؛ عراقیان، گروهی فریب‌کارند. مبادا به آنان نزدیک شوی (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۵، ص ۳۸۳).
۶. مکانی نزدیک کوفه از سمت خشکی در طف بوده که در آن زندان نعمان بن منذر قرار داشته است (ابن‌خرداذبه، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵).
۷. روستایی نزدیک کوفه بوده است. اما بنا بر گزارش سکونی، نام چشمه‌ای است که سه میل بعد از خفیه در مسیر کوفه به سمت شام بوده است (حموی، ۱۳۹۹ ق، ج ۳، ص ۱۰۹).
۸. البته این جریان درباره مردی از بنی‌دارم نیز گزارش شده است که چون تیری به چانه امام علیه السلام زد، مورد نفرین آن حضرت قرار گرفت و بعدها به مرض تشنگی مرد. قاسم بن اصبح بن نباته در این باره گوید: او را در حالی دیدم که هر چه آب می‌نوشید، سیراب نمی‌شد، تا آنکه آن‌فادر آب نوشید که شکمش همانند شکم شتر شکافته شد (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۵، ص ۴۴۹-۴۵۰).
۹. نمونه‌هایی از این تفاوت‌ها چنین است: او این دو طفل را از اولاد جعفر دانسته است که با توجه به آنکه جعفر بن ابی‌طالب در سال هشتم هجرت، در جنگ موته شهید شد، او نمی‌تواند فرزندان خردسال یا نوجوان در سال ۶۱ داشته باشد. از این رو، باید مقصود وی از اولاد جعفر، نوه‌های وی، یعنی از فرزندان عبدالله بن جعفر باشد، چنان‌که گزارش ابن‌سعد، بلاذری و ابن‌عدیم آن را تأیید می‌کند. همچنین او قاتل دو نوجوان را همسر زن صاحب‌خانه (نه داماد او) دانسته است که جزو سپاهیان ابن‌زیاد بود و مأموریت داشت که اگر آن دو را تحویل ابن‌زیاد دهد، ده هزار درهم از او جایزه بگیرد.
۱۰. در این باره، رک: رنجبر، ۱۳۸۹؛ گروهی از تاریخ‌پژوهان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۷۳-۵۹۲.
۱۱. محمدبن علی ماجیلویه علیه السلام، عن عمه، محمدبن ابی القاسم، عن محمد بن علی الکوفی، عن نصر بن مزاحم، عن لوط بن یحیی، عن الحارث بن کعب، عن فاطمة بنت علی علیه السلام.

منابع

- ابن ابی الحدید، عزالدین عبدالحمید، ۱۳۷۸ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاء الکتب العربیه.
- ابن قتال نیشابوری، محمد، بی تا، *روضه الواعظین*، تحقیق سیدمحمد مهدی سیدحسن خراسان، قم، منشورات الرضی.
- ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، ۱۴۱۰ق، *السرائر*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن اعثم کوفی، احمد بن علی، ۱۴۱۱ق، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۳۹۰ق، *لسان المیزان*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المسالك و الممالک*، ترجمه سعید خاکرند، تهران، مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل.
- ابن سعد، محمد، ۱۴۱۵ق، *ترجمة الامام الحسين* و *مقتله*، تحقیق سید عبدالعزیز طباطبایی، قم، مؤسسه اهل البيت لإحياء التراث.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، بی تا، *معالم العلماء*، تحقیق سید محمد صادق آل بحر العلوم، بی جا، بی تا.
- ، ۱۳۸۷، *مناقب آل ابی طالب*، تحقیق یوسف البقاعی، چ سوم، قم، ذوی القربی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۸ق، *البدایة و النهایة*، تحقیق علی شیری، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ابن نما، نجم الدین محمد بن جعفر، ۱۳۶۹ق، *مثیر الاحزان*، نجف، مطبعة الحیدریة.
- ابن واضح یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، بی تا، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، دارصادر.
- اصفهانى، ابوالفرج، ۱۳۷۴، *مقاتل الطالبین*، تحقیق احمد صقر، قم، منشورات الرضی.
- امینی نجفی، عبدالحسین احمد، ۱۴۲۰ق، *الروضاعون و احادیثهم*، إعداد و تقدیم سید رامی یوزبکی، قم، مرکز الغدیر للدرسات الاسلامیه.
- ، ۱۴۱۶ق، *الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب*، قم، مرکز الغدیر للدرسات الاسلامیه.
- بحر العلوم، سید محمد مهدی، ۱۳۶۳، *الفوائد الرجالية*، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق.
- بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۴۱۷ق، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر.
- تستری، محمد تقی، ۱۴۲۵ق، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- تیمی مغربی، نعمان بن محمد، ۱۳۸۳ق، *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، دارالمعارف.
- ، بی تا، *شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار*، تحقیق سید محمد حسینی جلالی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- جرجانی، عبدالله بن عدی، ۱۴۰۹ق، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقیق سهیل زکار، چ سوم، بیروت، دارالفکر.

جمعی از محققان، ۱۳۷۴، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

حائری مازندرانی، محمدهدی، بی تا، *معالی السبطين الامامین (الحسن و الحسين)*، تبریز، آفتاب مطبوعه مصباحی. حلبی، برهان الدین، ۱۴۰۷ق، *الکشف الحثیث عن رمی بوضع الحدیث*، تحقیق و تعلیق صبحی السامرائی، بیروت، عالم الکتب و مکتبه النهضة العربیة.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، تحقیق جواد فیومی، قم، الفقهة.

حموی، یاقوت بن عبدالله، ۱۳۹۹ق، *معجم البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۴۱۷ق، *تاریخ بغداد*، دراسة و تحقیق عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.

خوارزمی، موفق بن احمد بن محمد، ۱۴۱۸ق، *مقتل الحسین*، تحقیق محمد سماوی، قم، دار انوار الهدی.

دینوری، احمد بن داود، ۱۹۶۰م، *الاخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.

ذهبی، محمد بن احمد، ۱۳۸۲ق، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق علی محمد بجای، بیروت، دارالمعرفة.

—، ۱۴۰۷ق، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.

رنجبر، محسن، ۱۳۸۹، «پژوهشی در باره فرجام و محل دفن سر مطهر امام حسین و سرهای دیگر شهدا»، *تاریخ در*

آینه پژوهش، ش ۲۶، ص ۷۹-۹۸.

سبط ابن جوزی، شمس الدین، ۱۴۲۶ق، *تذکرة الخواص من الامة بذكر خصائص الائمة*، تحقیق حسین تقی زاده، بی جا، مرکز الطباعة و النشر للمجمع العالمی لاهل البيت.

سپهر (لسان الملك)، میرزا محمد تقی، بی تا، *ناسخ التواریخ (حضرت سید الشهداء)*، قم، کتابفروشی محمدی.

سید ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۸۳، *المهوف علی قتلی الطفوف*، تحقیق فارس حسون، چ چهارم، تهران، اسوه.

—، بی تا - الف، *فرج المهموم*، قم، دار الذخائر.

—، بی تا - ب، *فلاح السائل*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

سیوطی، جلال الدین، ۱۳۹۵ق، *اللاکلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة*، بیروت، دارالمعرفة.

صحتی سردودی، محمد (تحقیق و ترجمه)، ۱۳۸۱، *مقتل الحسین*، به روایت شیخ صدوق (امام حسین) و

عاشورا از زبان معصومان، تهران، هستی نما.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، منشورات جماعة المدرسین.

—، ۱۳۸۵ق، *علل الشرایع*، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، نجف، منشورات المکتبة الحیدریة.

—، ۱۴۰۴ق - الف، *عیون أخبار الرضا*، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

—، ۱۴۰۴ق - ب، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، منشورات جماعة المدرسین.

- _____ ، ۱۴۰۵ق، *كمال الدين و تمام النعمة*، تصحيح على ابر غفارى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى.
- _____ ، بي تا، *التوحيد*، تصحيح و تعليق سيدهاشم حسيني تهرانى، قم، منشورات جماعة المدرسين.
- _____ ، ۱۴۱۷ق، *الامالى*، تحقيق قسم الدراسات الاسلاميه، قم، مركز الطباعة و النشر فى مؤسسة البعثة.
- طبرى، محمد بن جرير، ۳۸۷ق، *تاريخ الامم و الملوك*، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دارالتراث.
- _____ ، ۱۴۱۳ق، *دلائل الامامة*، قم، مركز الطباعة و النشر فى مؤسسة البعثة.
- طوسى، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الامالى*، قم، دارالثقافه.
- _____ ، ۱۴۱۷ق، *الفهرست*، قم، مؤسسة النشر الاسلامى.
- _____ ، ۱۳۹۰ق، *الاستبصار فيما اختلف من الاخبار*، تحقيق و تعليق سيدحسن موسى خرسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه.
- كلىنى، محمد بن يعقوب، ۳۲۳، *الكافى*، تحقيق على ابر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلاميه.
- گروهى از تاريخ پژوهان، ۱۳۹۱، *تاريخ قيام و مقتل جامع سيدالشهداء*، زير نظر مهدى پيشوايى، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.
- مجلسى، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بيروت، دارحياء التراث العربى.
- مُحَلّى، حميد بن احمد، ۱۴۲۳ق، *الحدائق الوردية فى مناقب ائمة الزيدية*، تحقيق مرتضى بن زيد محطورى حسنى، صنعاء، مكتبة بدر.
- مسعودى، على بن حسين، ۱۴۰۹ق، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقيق اسعد داغر، چ دوم، قم، دارالهجره.
- مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد*، قم، المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد.
- نجاشى، احمد بن على، ۱۴۲۹ق، *فهرست اسماء مصنفى الشيعة المشتهر ب رجال النجاشى*، قم، مؤسسة النشر الاسلامى.
- نوبرى، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب، ۱۳۹۵ق، *نهاية الارب فى فنون الادب*، قاهره، مكتبة العربية.
- واعظ كاشفى، ملاحسين، ۱۳۸۱، *روضه الشهداء*، قم، نويد اسلام.

ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی تشیع در آفرینش تمدن نوین اسلامی

هادی شجاعی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ shojaeehadi4@gmail.com
دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۳۰

چکیده

فرهنگ‌های پیشرو با ارائه عناصر تمدن ساز، انگیزه‌بخش و غایت‌آفرین، نقشی اساسی در خلق تمدن‌های بشری بر عهده دارند. فرهنگ پیشرو تشیع به عنوان عامل بسترساز در پیروزی انقلاب اسلامی، در مرحله تمدن‌سازی نیز از قابلیت‌های بسیاری برخوردار است. این پژوهش با رویکرد «تحلیلی - توصیفی» و مبتنی بر روش «مطالعات اسنادی»، در پی دستیابی به پاسخ این سؤال بنیادین است که فرهنگ سیاسی تشیع از چه ظرفیت‌هایی در پی‌ریزی تمدن نوین اسلامی برخوردار است؟ بدین‌روی، درصدد است تا جایگاه و نقش عملی این مؤلفه‌ها در ظهور دولت‌های قدرتمند شیعی در قرون اولیه اسلامی را از لحاظ علمی بررسی کند. براین اساس، می‌توان گفت: بعد سیاسی فرهنگ تشیع با ارائه عناصر تمدن‌سازی همچون توان بسیج بالا، رهبری عالمانه، عقلانیت، و شریعت‌محوری، در کنار پویایی بخشی به لایه‌های گوناگون در سایه انگیزه‌های بی‌پایانی همچون عدالت‌طلبی و تحقق جامعه آرمانی در قالب فرهنگ انتظار، و همچنین طراحی الگوی نوین تمدن اسلامی، می‌تواند نقش بسزایی در فرایند تمدن‌سازی جامعه اسلامی ایفا کند.

کلیدواژه‌ها: ظرفیت‌های فرهنگی - سیاسی، تشیع، تمدن اسلامی.

مقدمه

آموزه‌های اسلامی همواره در پی تحقق دو هدف اساسی در حیات انسانی بوده‌اند: ساختن انسان کامل، و ساختن مدینه فاضله اسلامی در ابعاد مادی و معنوی؛ چنان‌که برخی مفسران آیه ۱۰۴ سوره آل عمران: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (باید از میان شما، جمعی به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر دعوت کنند و آنها همان رستگارانند) را از «محوری‌ترین مدارک لزوم تشکیل مدینه فاضله در سایه تربیت امت فاضله» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۴) معرفی می‌کنند. انقلاب اسلامی ایران با دگرگون کردن معادلات حاکم بر زندگی فردی و جمعی، نقطه عطفی در تحقق اهداف کلان اسلامی به وجود آورده و رهبران انقلاب از همان ابتدا، بر آرمان تحقق تمدن نوین اسلامی تأکید کرده‌اند:

آرمان نظام جمهوری اسلامی را می‌شود در جمله کوتاه «ایجاد تمدن اسلامی» خلاصه کرد. «تمدن اسلامی» یعنی: آن فضایی که انسان در آن فضاها از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی، که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است، برسد (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۱۴).

براین اساس، با استقرار نظام جمهوری اسلامی و عبور از مراحل نظام‌سازی، دولت‌سازی و جامعه‌سازی، فرایند تمدن‌سازی وارد مرحله جدیدی شده و در این زمینه، لازم است با بهره‌برداری از همه عوامل تمدن‌ساز، ظرفیت لازم را در جهت ایجاد تمدن نوین اسلامی فراهم کرد.

فرهنگ تشیع به عنوان یکی از عوامل اصلی پیروزی و بالندگی انقلاب اسلامی در طول سه دهه گذشته، از قابلیت‌های بسیاری در فرایند تمدن‌سازی برخوردار بوده است و به لحاظ ارائه عناصر تمدن‌ساز، انگیزه‌بخش و غایت‌آفرین، می‌تواند نقش راه‌گشایی در خلق تمدن نوین اسلامی ایفا کند. سیراب شدن نسبی جنبش‌های شیعی و دولت‌های شکوهمند و پیشرفته برآمده از آن در قرون سوم تا ششم هجری از آبخور فرهنگ سیاسی تشیع، از عوامل اصلی موفقیت و بالندگی آنها نسبت به دیگر حکومت‌های هم‌عصرشان بوده است. البته توجه به این نکته ضروری است که هیچ‌کدام از این دولت‌ها نتوانستند به سطح تمدن‌سازی نایل آیند، لیکن مسئله اساسی این است که بهره‌گیری هرچند اندک از ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی تشیع، چنان بستری را برای توسعه و پیشرفت همه‌جانبه این دولت‌ها در ابعاد اقتصادی، علمی و هنری فراهم کرد که بسیاری از مورخان و مستشرقان را واداشت تا از این دوره با عنوان «عصر شکوهمند اسلامی» (کرمر، ۱۳۷۵، ص ۳۴) نام برده، این چند سده را «رنسانس اسلامی» (متز، ۱۳۶۲، ص ۴۳) بخوانند.

البته اثرپذیری این حکومت‌های شیعی از فرهنگ سیاسی تشیع و به موازات آن، تحقق توسعه و

پیشرفت همه‌جانبه این دولت‌ها نباید به این معنا تلقی شود که ماهیت، ساختار و عملکرد این حکومت‌ها دقیقاً مبتنی بر آموزه‌های تشیع بوده است، بلکه این پژوهش مبتنی بر این واقعیت تاریخی بنا گردیده که همان‌گونه که اندک برخوردارانی این حکومت‌های شیعی از برخی مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی شیعه موجب چنان حرکت شکوهمند و شگرفی گردید، در عصر کنونی و در سایه نظام ولایی نیز می‌توان با بهره‌گیری حداکثری و تمام از این مؤلفه‌ها، تمدن نوین اسلامی را بنیان گذاشت. با توجه به آنچه گفته شد، این پژوهش این سؤال اساسی را مطرح می‌کند که فرهنگ سیاسی شیعه از چه ظرفیت‌هایی در فرایند تمدن‌سازی نوین اسلامی برخوردار است؟ در این زمینه، ابتدا با رویکردی منطقی، چارچوب تحلیلی ایجاد تمدن در بستر فرهنگ‌های پیشرو را بررسی می‌کند و سپس از منظر تحلیل تاریخ و با رویکردی ترکیبی، عناصر تمدن‌ساز، انگیزه‌بخش و غایت‌آفرین را در فرهنگ سیاسی تشیع، ضمن مطالعه ماهیت، ساختار و عملکرد جنبش‌های شیعی تاریخ اسلام و به‌ویژه دولت‌های شیعی قدرتمند قرون سوم تا ششم هجری بررسی و کاربست عملی این عناصر در فرایند تمدن‌سازی را تبیین و از این طریق، می‌کوشد گامی کوچک در ایجاد تمدن نوین اسلامی بردارد.

مفهوم‌شناسی

الف. فرهنگ سیاسی تشیع

واژه‌شناسان در معناکاوای اصطلاح «شیعه»، آن را به معنای «حزب، گروه، پیروان، همراهان» (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۰۵) و «گروه هم‌دل و گروه یاران» (ابن‌کتیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۴۶) تعریف کرده‌اند. علامه طباطبائی در تعریف خود از «شیعه»، عنصر مهمی را در بازشناسی مفهوم «تشیع» دخیل می‌داند که بسیار راهگشاست. ایشان معتقد است:

«شیعه» به کسانی گفته می‌شود که جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را حق اختصاصی خاندان رسالت دانسته و در اخذ معارف اسلام پیرو مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌باشند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۲۵-۲۶).

با توجه به این تعریف، پیروی از مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام را می‌توان به عنوان عنصر انسجام‌بخش در پایه‌ریزی یک هویت پویا و مستقل اجتماعی تحت عنوان «تشیع» نام برد که در وسیع‌ترین معنای خود، به همه محصولات ذهنی و فکری و ذوقی شیعیان و پیروان واقعی اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام و پیشوایان معصوم آنان در تمام ادوار تاریخی اسلام اطلاق می‌شود، که روی‌هم‌رفته، مکتب تشیع را شکل داده و مبین فرهنگی خاص و ذوابعاد به نام «فرهنگ شیعه» است.

فرهنگ تشیع دارای هویتی متکثر و برخوردار از ابعاد گوناگون فرهنگی، سیاسی و اجتماعی است

که حول دال معنایی «ولایت» مفصل‌بندی شده‌اند. «فرهنگ سیاسی شیعه» به عنوان یکی از اضلاع فرهنگ کلان تشیع، ناظر به ظرفیت‌هایی است که مبتنی بر رویکرد شیعی، بر موضوع اجتماع، سیاست و حکومت سامان یافته و از عناصری بهره می‌برد که صرف‌نظر از ماهیت سیاسی-اجتماعی، در مجموع، هویت ویژه‌ای را تحت عنوان «نظام ولایت و امامت» پایه‌ریزی می‌کنند.

ب. تمدن نوین اسلامی

رویکردهای گوناگونی در باب تعریف «تمدن» وجود دارد که به لحاظ ماهوی یا بر حسب نقطه تمرکز خود، از یکدیگر متمایز می‌گردند. با این وصف، به نظر می‌رسد تحلیل مفهومی مؤلفه‌های تمدن-که نزد اندیشمندان مسلمان «شرح الاسم» خوانده می‌شود- بتواند درک دقیقی را از چارچوب‌های معنایی این واژه ارائه دهد.

وقتی به تمدن به مثابه یک نظام نگریسته می‌شود، نمی‌توان آن را منحصر در یک عامل دانست، بلکه مجموعه‌ای از اجزا و عوامل وجود دارند که وقتی در یک چارچوب معنایی خاص هماهنگ می‌شوند، هویت واحدی را به نام «تمدن» شکل می‌دهند. در باب خرده‌نظام‌های موجود در ساختار تمدن، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. برای مثال، ولاهوس ارکان تمدن را «قانون، دولت، خط و الفبا، هنر، معتقدات دینی، و دانش‌های گوناگون» نام می‌برد (ولاهوس، ۱۳۵۷، ص ۲۵۵-۲۵۶). ویل دورانت «پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی، کوشش در راه معرفت و بسط هنر» را از اجزای اصلی یک تمدن برمی‌شمرد (دورانت، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳-۷). به‌طور کلی، نظامات موجود در ساختار تمدنی را می‌توان مجموعه‌ای از نظام‌های اعتقادی، ارزشی، علمی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دانست که در کنار جلوه‌های پیشرفته زندگی مادی، الگوی تمدنی متمایزی را شکل می‌دهند که تجلی فرهنگ و اندیشه آن جامعه، در قامت منظومه‌های پویا و منسجمی از نظام‌های اجتماعی همسو باشند.

با روشن شدن مفهوم «تمدن»، اصطلاح «تمدن اسلامی» و به عبارت دیگر، «تمدن نوین اسلامی» نیز تا حد زیادی تبیین می‌شود. با این وصف، مقصود از «تمدن نوین اسلامی»، تمدنی است که در بستر فرهنگ اسلامی رشد کرده، نظامات گوناگون آن ریشه در باورهای بنیادین اسلامی دارد و موجد توسعه و پیشرفت در جلوه‌های مادی زندگی امت اسلام و مبتنی بر مقتضیات زمان و مکان می‌گردد. امام خمینی^ع با رویکردی تاریخی، دورنمای تمدن نوین اسلامی را این‌گونه شرح می‌دهند:

مسلمین آنها بودند که مجد آنها دنیا را گرفته بود. تمدن آنها فوق تمدن‌ها بود. معنویات آنها بالاترین معنویات بود. رجال آنها برجسته‌ترین رجال بود. توسعه مملکتشان از همهٔ ممالک بیشتر بود. سیطره حکومتشان بر دنیا غالب شده بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۷۴).

بنابراین، تمدن نوین اسلامی در کامل‌ترین صورت خود، فضایی را در ابعاد سخت‌افزاری و نرم‌افزاری برای امت اسلامی ترسیم می‌کند که «انسان در آن فضا، از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی، می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است، برسد» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۱۴).

الگوی تمدن‌سازی در زمینه فرهنگی پیشرو

نوع عملکرد هر فرد، جامعه و ملت، در ارتباط با مجموعه باورها، ارزش‌ها، هنجارها، آداب و رسوم و تاریخ - که ما آن را «فرهنگ» می‌نامیم - تعریف می‌گردد. بنابراین، در اینکه تمدن در بستر فرهنگ متولد می‌شود، شک و شبهه‌ای وجود ندارد؛ اما یک سؤال اساسی در اینجا مطرح است: اگر فرهنگ‌ها تمدن‌سازند، پس تاریخ چندهزار ساله بشر می‌بایست شاهد تمدن‌های بی‌شماری بوده باشد که به تعداد ملت‌ها به وجود آمده و مضمحل شده‌اند؟ در حالی که به اذعان بسیاری از صاحب‌نظران و مورخان، تمدن‌های مطرح و شناخته‌شده بشر از تعداد انگشتان یک دست نیز تجاوز نمی‌کند. علاوه بر آن، همین تمدن‌های شناخته‌شده نیز دارای تمایزهای بسیاری هستند؛ مانند اینکه یک تمدن خاص - مثلاً تمدن غرب معاصر - از لحاظ برخورداری از جلوه‌های مادی زندگی، سرآمد دیگر تمدن‌هاست، ولی به لحاظ نظام اعتقادی و اخلاقی حاکم، در ضعف مفرط به سر می‌برد، و یا ممکن است تمدنی در برخورداری‌های مادی، در سطح پایین‌تری بوده، لیکن به لحاظ نظام سیاسی - اجتماعی، در وضعیت مطلوب‌تری قرار گرفته باشد.

در پاسخ به این سؤال باید گفت: به لحاظ منطقی، رابطه میان فرهنگ و تمدن، عموم و خصوص مطلق است. بنابراین، قطعاً همه تمدن‌ها ریشه در فرهنگی دارند، اما همه فرهنگ‌ها تمدن‌ساز نیستند. چنان‌که گفته شد، «فرهنگ» مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌هاست که به فکر و عمل انسان جهت داده، از این طریق، نوع خاصی از حیات فردی و اجتماعی را برای وی ترسیم می‌کند. پس تا وقتی یک فرهنگ از عناصر لازم در تمدن‌سازی برخوردار نباشد، نمی‌تواند تمدن‌ساز باشد. فرهنگی که به لحاظ اعتقادی، مشتمل بر باورهای غیرعقلانی، سطحی و مبتذل باشد، چگونه می‌تواند موتور محرک یک ملت برای شکل دادن به تمدن قرار گیرد؟

فرهنگ‌ها در یک تقسیم‌بندی، به دو دسته «فرهنگ‌های پیرو» و «پیشرو» تقسیم می‌شوند (جعفری، ۱۳۷۳، ص ۹۳). «فرهنگ‌های پیرو»، فرهنگ‌های حاشیه‌ای هستند که عناصر لازم برای ایجاد پویایی و

تحرك بالای اجتماعی را ندارند و بیشتر تخدیرکننده‌اند. در سوی مقابل، «فرهنگ‌های پیشرو» به لحاظ برخورداري از عناصر تمدن‌ساز و انگیزه‌بخش، در وضعیت مطلوبی به سر می‌برند و می‌توانند بر اساس بنیان‌های فکری خود، دنیای جدیدی را برای یک ملت ترسیم نمایند.

علامه جعفری عامل محرک فرهنگ پیشرو را واقعیات مستمر و ابعاد اصیل انسانی می‌داند:

هیچ تمدن انسانی اصیل در گذرگاه تاریخ، بدون وجود چنین زمینه فرهنگی به وجود نمی‌آید. ما می‌توانیم با نظر به ماهیت و مختصات فرهنگ خلاق و همدفدار و پیشرو، علل سقوط و زوال فرهنگ‌هایی را دریابیم که چندی کم و بیش در جوامع انسانی بروز نموده و از بین رفته‌اند (همان).

بنابراین، پیشرو بودن یک فرهنگ، به میزان انطباق مؤلفه‌های بنیادین آن با ابعاد اصیل انسانی، و به تعبیر علامه جعفری، «جاذبه هدف اعلاي حیات» (همان) بستگی دارد. بنابر آنچه گفته شد، تنها فرهنگ‌های پیشرو می‌توانند فرهنگ‌ساز باشند؛ زیرا می‌توانند به طور نسبی، عناصر تمدن‌ساز را در اختیار یک ملت قرار دهند و ضمن اینکه انگیزه لازم برای تکاپو و تلاش در میان آحاد آن ملت را به وجود می‌آورند، طرح «فردایی بهتر» را به آنها ارائه می‌کنند.

با این وصف، پاسخ سؤال دوم در باب تمایز میان تمدن‌های بشری نیز روشن می‌شود: فرهنگ‌ها دارای عناصری هستند که در مسیر تمدن‌سازی نقش اساسی ایفا می‌کنند. تفاوت در کمیت و کیفیت این عناصر خروجی نهایی هر فرهنگ را از خروجی دیگر فرهنگ‌ها متمایز می‌سازد. از این رو، ممکن است یک فرهنگ خاص از حیث برخورداري از عناصر تمدن‌ساز در وضعیت متوسطی قرار داشته باشد، اما به لحاظ ایجاد انگیزه و روحیه کار و تلاش، کارآمدی بالایی از خود نشان دهد و از همین رو نیز تمدن‌ساز شود. اما تمدنی که از چنین فرهنگی حاصل می‌شود، منطقی‌تاً تمدنی تک‌بعدی و «کاریکاتوری» خواهد بود.

اصطلاح «تمدن کاریکاتوری» مستلزم چند گزاره بنیادین است:

۱. علی‌رغم اینکه عمدتاً تمدن را با پیشرفت در جلوه‌های مادی زندگی می‌سنجند، تمدن دارای نظامات گوناگونی است که بنیان‌های اساسی یک تمدن را شکل می‌دهند. بنابراین، «پیشرفت و توسعه در حیات مادی»، تنها یکی از اجزا تمدن است نه همه آن.
۲. کیفیت یک فرهنگ تأثیر بسیاری در شکل نهایی یک تمدن دارد. پس چنان‌که توانمندی‌های فرهنگی در حوزه‌های خاص، توانمندی تمدنی در آن بخش را موجب می‌شود، کاستی‌های فرهنگی نیز با همین مقیاس، می‌تواند موجب نقص در سازه یک تمدن و تکامل تک‌بعدی آن گردد.
۳. براین اساس، ممکن است یک تمدن در بخشی از اجزای تمدنی بسیار تکامل یافته باشد، اما در دیگر

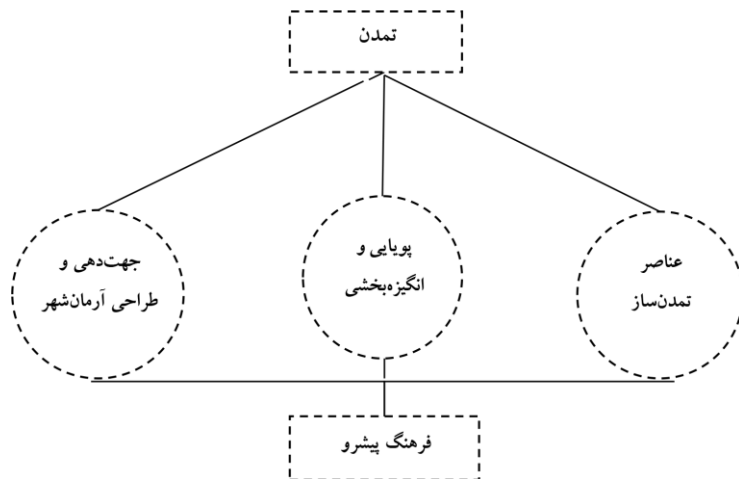
بخش‌ها با مشکلات جدی مواجه باشد؛ مانند اینکه یک تمدن به لحاظ نظام سیاسی، گرفتار استبدادزدگی مفرط است، ولی از نظر جلوه‌های مادی زندگی در وضعیت قابل قبولی قرار دارد. ۴. در مقابل، تمدن کاریکاتوری، که اکثر قریب به اتفاق تمدن‌های تاریخی شناخته شده را شامل می‌شود، نوع دیگری از تمدن تعریف می‌شود که می‌توان آن را «تمدن کمال یافته» نام نهاد. «تمدن کمال یافته» در همه حوزة‌های تمدنی، وضعیت مطلوبی داشته، و در فرهنگی ریشه دارد که به لحاظ عناصر تمدن‌ساز و انگیزه‌بخش، از توانمندی بالایی برخوردار است. در عین حال، با اتکا به مبانی عقلانی و وحیانی خود، ترسیم‌کننده حیاتی متکامل و ذوابعاد برای جامعه انسانی است. بر اساس آنچه گفته شد، فرهنگ‌ها در جهت تمدن‌سازی، سه کار اساسی انجام می‌دهند:

۱. عناصر تمدن‌ساز ارائه می‌کنند.

۲. انگیزه و تحرک اجتماعی ایجاد می‌نمایند.

۳. جهت خاصی به تکاپوهای اجتماعی می‌دهند.

پس فرهنگ در وهله اول، عناصر تمدن‌سازی همچون «عقلانیت»، «روحیه علمی» را به یک ملت ارزانی می‌کند، و چون صرف برخورداری از منابع تمدن‌ساز در ایجاد تمدن کفایت نمی‌کند، انگیزه مناسب را برای تحرک اجتماعی و فراوری منابع موجود فراهم می‌کند. در مرحله بعد نیز فرهنگ آرمان‌شهر ادعایی خود را ترسیم کرده، ملت‌ها را به سوی آن هدایت می‌کند. با این وصف، الگوی تمدن‌سازی در زمینه فرهنگ پیشرو را می‌توان به این صورت طراحی نمود:



تصویر ۱. الگوی تمدن‌سازی در زمینه فرهنگ پیشرو

ظرفیت‌های فرهنگی - سیاسی تشیع در مسیر تمدن‌سازی

منظومه ولایی تشیع سازواره‌ای منسجم از نظامات فرهنگی، حقوقی و سیاسی و توابع هریک از آنهاست که ارکان اصلی نظام تمدنی را شکل می‌دهد و هریک هماهنگ و همسو با سایر اجزای نظام و البته با کارکردهای خاص خود، زمینه را برای برپایی تمدنی کمال یافته، که «بر دو اصل "توحید" و لوازم آن و "عدالت" و توابع آن استوار است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۸۸)، فراهم می‌آورد. در این میان، اندیشه و فرهنگ سیاسی تشیع از جایگاه ویژه‌ای در عرصه تمدن‌سازی برخوردار است و ظرفیت بالایی را در این جهت تولید می‌کند. بُعد سیاسی تشیع، چه به لحاظ ارائه عناصر تمدن‌ساز و چه از لحاظ تزریق انگیزه و ارائه غایت مطلوب، از عناصر اصلی پایه‌ریزی تمدن نوین اسلامی محسوب می‌گردد؛ چنان‌که واقعیت‌های تاریخی گواه خوبی بر این مطلب است.

در قرن‌های چهارم و پنجم هجری، که خلافت عباسی در دوران ضعف خود به سر برد و فضا برای فعال شدن هسته‌های شیعی در جوامع اسلامی به طور نسبی مهیا شده بود، جهان اسلام شاهد تأسیس دولت‌هایی بود که تحت تأثیر آموزه‌های سیاسی شیعی، جلوه‌های تمدنی از خود بروز دادند. *آدم‌متر* در کتاب *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، به درستی آن دوران را «رنسانس اسلامی» (متز، ۱۳۶۲، ص ۴۳) دانسته و به عقیده *جوئل کرمر*، از بسیاری جهات، دوره عظمت فرهنگ اسلامی در قرون اولیه هجری محسوب می‌شود (کرمر، ۱۳۷۵، ص ۳۴). همان‌گونه که در مباحث مقدماتی اشاره شد، هرچند این دولت‌های شیعی عملاً نتوانستند پایه‌گذار تمدن گردند، اما بنابر آنچه از ابعاد گسترده توسعه و پیشرفت این حکومت‌های شیعی در حوزه‌های گوناگون جمعی در ادامه خواهد آمد، این دولت‌ها توانستند با بهره‌گیری حداقلی از مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی تشیع، نمودها و جلوه‌هایی از تمدن اسلامی را در برابر دیدگان جهانیان به نمایش درآورند.

بنابراین، با وجود آنکه این دولت‌ها به گواه تاریخ، با الگوی سیاسی پذیرفته‌شده فرهنگ سیاسی تشیع، یعنی «نظام امامت و ولایت» فرسنگ‌ها فاصله داشتند، اما به همان میزان که از این آبخور سیراب شده بودند، مولد و موجد مظاهر تمدنی شکوهمندی - از اقتصاد و توسعه، تا هنر، علم و ادب - در سده‌های اولیه اسلامی گردیدند که خود حاکی از ظرفیت بی‌پایان عناصر فرهنگ سیاسی شیعه در فرایند تمدن‌سازی است؛ زیرا حضور حداقلی همین عناصر در ساختار و عملکرد این دولت‌ها، موجب تمایز گسترده آنها با حکومت‌های هم‌عصرشان در زمینه توسعه و پیشرفت گردید و بر همین اساس نیز می‌توان ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی تشیع را از جمله عناصر اصلی در فرایند ایجاد تمدن نوین اسلامی

به‌شمار آورد. البته به طور طبیعی عوامل فراگیر دیگری را نیز می‌توان سراغ گرفت که در پیشرفت کم‌نظیر و همه‌جانبه این دولت‌ها نقش ایفا کرده‌اند؛ اما چون غالب و بلکه همه حکومت‌های شیعی که در طول این چند سده تأسیس گردیدند، بدون استثنا دولت‌هایی برخوردار از پیشرفت و مظاهر عالی تمدنی بودند، خود حاکی از این نکته اساسی است که یک عامل مشترک در ذات همه این حکومت‌ها وجود داشته که موجب این ترقی گردیده است، و گرنه چرا باید همه این دولت‌های تازه تأسیس بدون استثنا، آنچنان رشد کنند که مورخان غربی و شرقی را نیز به تعجب وادارد، درحالی‌که برخی از همین دولت‌ها به لحاظ وسعت جغرافیایی و تعدد سپاهیان و مانند آن قابل قیاس با برخی از حکومت‌های هم‌عصر خود نبودند و با وجود این، همگی بر یک قیاس، موجد جلوه‌های تمدنی عظیمی گردیدند که نشانگر آن عنصر مشترک است.

به هر حال، با بررسی‌های تاریخی مبرهن می‌گردد که اوج دوران تمدن اسلامی، که «به رشد جنبش فرهنگی ممتاز است» (سامر، ۱۳۸۰، ص ۱۹۹ و ۳۵۴). به طور عمده، در سایه دولت‌های شیعی بنی‌عمار، ادریسیان، فاطمیان، حمدانیان، آل بویه و علویان نضج یافته است.

در ادامه، با تجزیه و تحلیل فرهنگ سیاسی تشیع، به برخی از مهم‌ترین ظرفیت‌های آن در زمینه تمدن‌سازی و در بخش عناصر تمدن‌ساز، انگیزه‌بخش و غایت‌آفرین اشاره می‌شود و کاربست عملی آنها در تمدن‌آفرینی، در ضمن بررسی جنبش‌های شیعی و به‌ویژه دولت‌های شیعی قرون چهارم و پنجم هجری، تبیین می‌گردد.

البته تذکر این نکته ضروری است که وقتی از عناصر فرهنگی - سیاسی دخیل در ساخت تمدن نوین اسلامی بحث می‌شود، نباید گمان کرد که لزوماً عناصری در اینجا مدنظر است که در سایر تمدن‌های بشری مفقود است. روشن است که تمدن به عنوان یک پدیده انسانی بر بنیان عناصری شکل می‌گیرد که در متن حیات فردی و اجتماعی انسان ریشه داشته، در میان همه ملل با شدت و ضعف وجود دارد. بنابراین، تمدن اسلامی نیز به عنوان یک پدیده اجتماعی در سطح کلان خود، از بسیاری از عناصری که در سایر ملت‌ها موجبات ایجاد تمدن را فراهم کرده است، بهره می‌برد که از جهاتی متشابه، ولی ذومراتب، و از جهاتی بکلی متمایز است. براین اساس، برجستگی فرهنگ سیاسی تشیع در فرایند تمدن‌سازی نسبت به سایر فرهنگ‌های بشری را می‌توان از دو منظر مطمح نظر قرار داد: نخست اینکه فرهنگ سیاسی تشیع مجموعه کاملی از عناصر تمدن‌ساز را در یک چارچوب منطقی و منسجم ارائه کرده و در این زمینه، برخلاف تمدن‌های کاریکاتوری، در هیچ‌یک از مصالح و لوازم تمدن‌ساز با نقصان

مواجه نیست. دوم اینکه عناصر تمدن‌سازی که در ضمن فرهنگ سیاسی تشیع مطرح می‌شوند، در شکل اتم خود و به بهترین صورت ممکن، در خارج متبلور می‌گردند و از این رو، با شکل ناقص آنها، که در دیگر تمدن‌های بشری ظاهر می‌شوند، تا حد زیادی متمایزند.

۱. بسیج

میزان حضور و بسیج مردم در عرصه‌های گوناگون کار و تلاش از عناصر اصلی شکل‌گیری یک تمدن به‌شمار می‌رود. بنابراین، یکی از ویژگی‌های بارز فرهنگ‌های مولد و تمدن‌ساز، توان بسیج توده‌های مردمی در جهت آرمان مشترک و به کارگیری آنها در ساختن نظم نوین اجتماعی است. فرهنگ‌های پیشرو به همان میزان که در بسیج مردم و کشاندن و هدایت آنها به صحنه تولید موفق عمل می‌کنند، در تمدن‌سازی نیز موفق خواهند بود و بدین‌رو، ظهور یک تمدن نوپا ارتباطی مستقیم با قدرت بسیج گروه‌های فرهنگی و زیربنایی جامعه دارد.

منظور از «بسیج» در اینجا، فرایندی است که به واسطه آن، گروهی از حالت انفعال، به فعال در زندگی عمومی تبدیل می‌شوند (تیلی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴). بنابراین، بسیج به معنای فعال شدن نیروهای اجتماعی و کاربرد مناسب و گسترده نیروی انسانی در جهت بهره‌وری مطلوب از عناصر تمدن‌ساز است. حال با توجه به اهمیت بسیج در فرایند ساخت یک تمدن، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که چرا یک ملت به این نتیجه می‌رسد که باید به طور فعال در یک جنبش عظیم تمدن‌ساز مشارکت داشته باشد؟ انگیزه تعهدش چیست؟ و چرا به هزینه‌هایی که این مشارکت بر او تحمیل می‌کند تن می‌دهد؟ در پاسخ به این سؤال، باید گفت:

یک فرد در یک جنبش بسیج می‌شود؛ چون از وضعیت شخصی‌اش، از وضع جامعه ناخشنود است و فکر می‌کند با متعهد شدن در یک بسیج عمومی، می‌تواند وضعیت امور را تغییر دهد (دورماگن و موشار، ۱۳۸۹، ص ۲۵۶).

در حقیقت، فرهنگ کلان حاکم بر یک جامعه، سه کار اساسی را در جهت بسیج توده‌های مردمی انجام می‌دهد:

- الف. نکوهش وضع موجود و یافتن ریشه‌های نابسامانی؛
- ب. ترسیم وضعیت مطلوب و تعیین اهداف غایی حرکت پویای مردمی و همچنین وسایل دستیابی به آن؛
- ج. ارائه تبیینی تازه و نو از تاریخ یک ملت و ستایش از گذشته طلایی آن که به عقیده ما نه‌ایم، موجب می‌شود:

گروه‌های تحت سلطه با چنان قوتی علاقه‌مند به نابود کردن و متحول ساختن وضع اجتماعی مستقر می‌شوند که به طور ناخواسته و ناآگاه، تنها عناصری از وضع موجود را می‌بینند که به نظر آنها منفی و مضر و نادرست (بشیریه، ۱۳۷۴، ص ۸۲).

با توجه به آنچه گفته شد، یکی از ظرفیت‌های اساسی اندیشه سیاسی تشیع در راستای تمدن‌سازی، در قدرت بسیج آن نهفته است که واقعیات غیرقابل انکار تاریخی نیز بر آن صحنه می‌گذارد. از منظر فرهنگ سیاسی شیعه، تمدن بر محور انسان به وجود آمده، معنا و هویت می‌یابد. بنابراین، افراد انسانی از پایه‌های اساسی در فرایند تمدن‌سازی به‌شمار می‌روند و به تعبیر قرآن کریم، «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱).

از سوی دیگر، اندیشه سیاسی تشیع رابطه‌ای تکوینی بین دنیا و آخرت برقرار کرده و به تعبیر علامه طباطبائی، «بین عمل و جزاء، در آن سوی رابطه وضعی، که بنای اجتماع بر آن است و ظاهر سخن خداوند نیز همان است، رابطه حقیقی (غیر قراردادی) وجود دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۷۸). بنابراین، تنفس در چارچوب فرهنگی تشیع، فضای ذهنی خاصی را برای مردم خلق می‌کند که در ذیل آن، «انسان‌ها یاد می‌گیرند که هم به رفع نیازهای مادی خود بپردازند و فعالیت‌های اقتصادی و معیشتی خویش را تدبیر کنند، هم از تقویت جنبه انسانی و نزدیکی به پروردگارشان غافل نشوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۷). علاوه بر آن، یکی از بنیان‌های اصلی فرهنگ سیاسی تشیع طرح «الگوی آرمانی از جهان آینده» است که در آن، همه آرزوهای فروخورده بشری تحقق می‌پذیرد؛ عدالت سراسر گیتی را فراگرفته، حیات دنیوی انسان در همه عرصه‌های علمی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی شکوفا می‌گردد. فرهنگ «انتظار» شیعی مترادف با «علم و عمل و عقیده و تلاش» بوده و از عالی‌ترین عناصری است که می‌تواند یک ملت را در راه پیشرفت و تکامل بسیج کند.

بنابراین، اندیشه سیاسی شیعه با قدرت بسیج بی‌پایان خود، می‌تواند سهم بسزایی در برپایی تمدن نوین اسلامی ایفا کند. مروری گذرا بر کارنامه تکاپوهای سیاسی - اجتماعی شیعه در طول قرون گذشته، مهر تأییدی بر توان بسیج فرهنگ سیاسی شیعه در فرایند اعتلای تمدنی است. «اتکا به نیروهای خودجوش مردمی» یکی از ویژگی‌های بارز بسیاری از حرکت‌های سیاسی - اجتماعی شیعیان در طول قرون متمادی بوده است.

در کتاب **تاریخ طبرستان** دربارهٔ زمینه‌های شکل‌گیری دولت علویان طبرستان آمده است:

زمانی که گروهی از بزرگان دیلم نزد وی (محمد بن زید) رفتند، از پذیرش حکومت خودداری ورزید و حسن بن زید معروف به «حالب الحجاره» را، که در ری ساکن بود، معرفی کرد و نمایندگان مردم نزد وی

در ری رفتند و حسن بن زید دعوت آنان را پذیرفت... سادات آن دیار و بزرگان شهر مقدمش را گرامی داشتند و به استقبال وی شتافتند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۴۲).

مورخان استقبال بی نظیر مردمی و بسیج گروه‌های مختلف مردم در حمایت از دولت شیعی علویان را تحت تأثیر دو عامل معرفی می‌کنند که در میان دیگر جنبش‌های شیعی نیز از عوامل اصلی بسیج مردم به‌شمار می‌رود: «اهالی طبرستان به دو جهت علاقه و محبت و آفری به داعی کبیر نشان داده و از او استقبال، و به وی دل بستند و او را بر خود حاکم نمودند:

۱. رهایی آنان از ستم‌کاری‌ها، تعدیات و سخت‌گیری‌های حاکمان و ایادی طاهریان، عباسیان، صفاریان و حاکمان محلی؛

۲. به خاطر علوی بودن داعی کبیر و انتساب به اهل بیت علیهم‌السلام (واردی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

دولت شیعی ادریسیان در شمال آفریقا در طول اندک زمانی، توانست بسیاری از مردم سیاست‌های خود همراه سازد، به گونه‌ای که *ابن‌خلدون* چند قرن پس از انقراض آنان می‌گوید: «مردم هنوز از ادریسیان به نیکی یاد می‌کنند و بازماندگان آنها هنوز در فاس اقامت دارند» (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶).

قدرت بسیج شیعه در کنار خصلت ذاتی رهبران و آرمان‌های جذابش، با تدبیر، خردگرایی و مردم‌دوستی حاکمان شیعی نیز عجین شده است. به گواه تاریخ، حضور بی‌شمار اصناف مختلف مردم در صحنه موجب شد *فخرالملک*، حاکم شیعی دولت بنی‌عمار، محاصر ده ساله صلیبی‌ها را، که برای هر حکومتی کمرشکن بود، به خوبی مدیریت کند. قدرت بسیج در دولت بنی‌عمار به حدی بود که به اذعان مورخان، در این دوره:

شهر مالمال از حضور مشهورترین ادیبان، فقیهان، شاعران و زبان‌شناسان شد که از هر نقطه‌ای به طرابلس گرویده بودند. مردم نیز از نژادها، ادیان و مذاهب مختلف، آهنگ این شهر را نموده بودند. همچنین تاجران، جهان‌گردان و طالبان علم و دانشمندان از سرزمین‌های گوناگون، پای در این منطقه نهاده بودند (طرابلسی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۰).

آنچه گفته شد، درباره دیگر دولت‌های شیعی قرون چهارم و پنجم هجری نیز به خوبی مصداق دارد. رفتار عادلانه و محبت‌آمیز حاکمان شیعی با مردم به گونه‌ای بوده که حتی معتقدان به دیگر مذاهب اسلامی را نیز به مشارکت فعال در جهت اهداف دولت‌های شیعی وا می‌داشت. *علی بن بویه*، مؤسس دولت شیعی آل‌بویه، اسرای جنگی را چنان شیفته نیکی و عدالت خود می‌کرد که چون آزاد می‌شدند «همه اقامت در نزد او را اختیار کردند به آنان خلعت داد و نیکی نمود» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۸، ص ۲۷۶).

قدرت بسیج تفکر شیعی فاطمیان به حدی بوده که برای برخی همچون غزالی، عبدالقاهر بغدادی و ابن جوزی، این سؤال اساسی را مطرح کرد که چرا جنبش فاطمیان با چنان شتابی گسترش یافت؟ هر چند پاسخ خود آنان به این سؤال، نشان از عنادورزی آنها نسبت به این حرکت شیعی دارد؛ چنان‌که غزالی معتقد بود: چون اسماعیلیان زمینه آزادی عمل در منکرات و محرّمات را فراهم می‌کردند، گرایش به آنها افزایش یافت (غزالی، ۱۹۶۴، ص ۳۶). لیکن برخلاف دیدگاه غزالی و چنان‌که تاریخ‌گواهی می‌دهد، حقیقت را باید در ظرفیت بی‌پایان تفکر شیعی جست‌وجو کرد که زمینه لازم را در جهت ایجاد هیجان و تحرک اجتماعی به خوبی فراهم می‌کرد. به اذعان مورخان، عواملی همچون «رفتار عادلانه حاکمان شیعه با مردم برخوردار از اخلاق شایسته» از عوامل اصلی بسیج مردم در حمایت از آنان بود که دفاع مردم نیشابور از حکومت سربرداری در برابر حملات سهمگین ملک غیاث‌الدین پیرعلی سنی مذهب، با آنکه اکثریت نیشابوری‌ها سنی مذهب بودند، دلیل خوبی بر تأیید این گفته مزبور است (زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۳۰).

به هر حال، «قدرت بسیج» یکی از عناصر اصلی تمدن‌ساز در فرهنگ سیاسی تشیع به‌شمار می‌رود که در طول تاریخ، نمود آن به خوبی مشاهده شده و از عوامل اصلی موفقیت جنبش‌های شیعی است و می‌تواند در فرایند تمدن‌سازی نیز نقش قابل‌توجهی را بر عهده داشته باشد.

۲. رهبری عالمانه

بسیج توده‌های مختلف مردم تنها در صورتی می‌تواند در بهروزی و بهزیستی اجتماعی یک ملت مؤثر واقع شود که در مسیر مطلوب، هدایت و رهبری گردد. اگر یک ملت در پیشاپیش خود شاهد رهبری عالمانه نخبگان خود بود، می‌تواند ظرفیت‌های خویش را در ساختن جامعه‌ای آباد بسیج نماید. در غیر این صورت و با فقدان عنصر رهبری عالمانه، کارآمدی بسیج مردمی به طور قطع، کم‌رنگ خواهد شد. «رهبری» یکی از عناصر لاینفک زندگی گروهی است و پیش‌شرط هماهنگ‌سازی رفتار اعضای گروه، در جست‌وجوی اهداف مشترکشان است (فورسایت، ۱۳۹۰، ص ۲۴۸). به عقیده فورسایت، «رهبری» یک فرایند دوجانبه، تبادلی و گاهی تحول‌ساز است که طی آن، ضمن تأثیرگذاری رهبر بر تابعان خود، به آنها انگیزه می‌دهد تا در مسیر تحقق اهداف فردی و گروهی گام بردارند (همان، ص ۲۵۲).

نظریه «اقتضایی» فیدلر از جمله نظریات قابل‌توجهی است که روان‌شناسان اجتماعی در باب فرایند رهبری ارائه کرده‌اند. فیدلر «رهبر» را فردی تعریف می‌کند که تکلیف هدایت و هماهنگ کردن فعالیت‌های مربوط به وظایف گروه به او واگذار شده است (فیدلر، ۱۹۸۷، ص ۴۳). نظریه فیدلر، نظریه

«اقتضایی» در رهبری خوانده می‌شود؛ زیرا به اثربخش بودن رهبر در جنبه‌های گوناگون موقعیت گروهی اشاره دارد. این نظریه به‌ویژه پیش‌بینی می‌کند که کمک رهبر به اثربخشی گروه، هم به ویژگی‌های خود رهبر بستگی دارد و هم به مساعد بودن شرایط و موقعیت‌ها.

نظریه «اقتضایی» فیدلر چهار عنصر اساسی دربر دارد:

الف. شخصیت رهبر؛

ب. روابط رهبر - عضو؛

ج. ساختار تکلیف؛

د. قدرت مقام رهبری.

فیدلر در نهایت، این سؤال اساسی را مطرح می‌کند که بهترین رهبر کیست؟ وی خود در پاسخ به این سؤال معتقد است: «بستگی به رابطه - رهبر عضو دارد. اگر رابطه رهبر - عضو خوب باشد، یک رهبر تکلیف‌محور، احتمالاً بهترین کارایی را خواهد داشت» (همان، ص ۶۲۵). با توجه به تبیینی که از نظریه «اقتضایی» فیدلر ارائه شد، رهبری در فرهنگ شیعی در هر چهار حوزه پیش گفته، وضعیت ممتازی دارد.

اولین مسئله‌ای که در بررسی جنبش‌های شیعی در طول تاریخ کاملاً برجسته به نظر می‌رسد حضور عالمان دینی در رأس این جنبش‌ها و بلکه دولت‌های شیعی است. به تصریح آقابزرگ تهرانی در کتاب گرانسنگ *الدوریعه*، داعی کبیر، مؤسس دولت علویان طبرستان، از علمای دین و مبلغان مذهبی بود و هجرتش از مدینه نیز بیشتر جنبه تبلیغی داشت. وی آثار و تألیفاتی نیز در فقه و کلام شیعی از خود به یادگار گذاشته است که نشان از بنیه علمی وی دارد (تهرانی، ۱۹۷۵، ج ۶، ص ۲۵۵). *امین‌الدوله حسن‌بن عمار*، از حاکمان دولت شیعی بنی‌عمار، بسیار عاقل، نیک‌اندیش، فقیه و نویسنده‌ای زبردست بود (طرابلسی، ۱۳۹۰، ص ۵۹). مجموع این ویژگی‌ها را شاید نتوان در هیچ‌یک از حاکمان سیاسی دیگر دولت‌ها مشاهده نمود که یک رهبر سیاسی در کنار عقل و درایت و مدیریت اجتماعی، فقیه و نویسنده‌ای چیره‌دست نیز بوده باشد. امیران آل‌بویه به سبب اهمیتی که برای جایگاه عالمان دینی قایل بودند، منصب وزارت خود را به عالمان معروفی همچون *ابن‌عمید*، *صاحب‌بن‌عباد* و *ابن‌سینا* سپردند (ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴) و همین امر نیز از علل اعتلای کم‌نظیر فرهنگی - اجتماعی این دوره به‌شمار می‌آید.

بر اساس نظریه فیدلر، یکی از عوامل اصلی موفقیت رهبران در هدایت جنبش‌های اجتماعی، به رابطه‌ای برمی‌گردد که آنان با توده‌های مردم برقرار می‌کنند. رهبری عالمانه در اندیشه شیعی، بر

پیوند ناگسستنی با توده‌های مردم بنا شده و نمود آن را می‌توان در تربیت نیروی انسانی کم‌نظیر در میان شیعیان به خوبی مشاهده نمود. در دوره حکومت سرداران و در برهه‌ای که مردم از ظلم و ستم و نابسامانی امور در دولت ایلخانان مغول به ستوه آمده بودند، افرادی همچون شیخ خلیفه *مازندرانی* و شاگردش شیخ حسن جوروی به مقابله با ظلم و ستم دستگاه حاکم پرداختند و با نفوذ معنوی که در میان مردم به دست آوردند، در اندک زمانی مریدان بسیاری گرد ایشان جمع شدند (میرخواند، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۶۰۵).

حضور عالمان دینی و رهبری عالمانه آنها موجب تبیین منطقی و روشن اهداف جنبش و تکالیف مردم در فرایند تمدن‌سازی گردید. *حسن‌بن زید*، اولین حاکم علویان طبرستان، پس از مواجه شدن با استقبال کم‌نظیر مردم آن دیار، از آنان براساس «کتاب خدا و سنت رسول الله و امر به معروف و نهی از منکر» (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶، ص ۴۴۲) بیعت گرفت. شیخ حسن جوروی در دوره‌ای که ظلم ایلخانان و حاکمان وابسته به دستگاه ایلخانی بیداد می‌کرد، در جواب فرستاده *طغای تیمور*، بدین‌گونه ماهیت و هدف جنبش سرداری را تبیین نمود:

پادشاه و ما باید اطاعت خدا کنیم و به قرآن عمل نماییم و کسی که خلاف آن انجام دهد عاصی است، و بر مردم است که مقابل او بایستند. اگر شاه به اطاعت خدا و رسول گردن نهاد ما پیرو او هستیم، و الا شمشیر میان ما حکم خواهد بود (میرخواند، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۶۱۳).

در دوره آل‌بویه، حاکمان شیعی مذهب آن از هیچ‌گونه تجلیل و ابراز عنایت نسبت به علمای شیعه دریغ نمی‌کردند، تا حدی که *عضدالدوله*، مقتدرترین حاکم بویهی، با وضع شکوهمندی سوار مرکب می‌شد و به زیارت و دیدار شیخ مفید می‌رفت (مظفر، ۱۳۶۸، ص ۲۹۵). این قدرت و اقتدار علما، که حاکم قدرتمندی همچون *عضدالدوله* را وادار به کرنش می‌کند، در دیگر دولت‌های شیعی نیز به وفور مشاهده می‌گردد که نقطه اوج آن را می‌توان در جایگاه محقق کرکی در حکومت صفویه مشاهده نمود که اقتدار وی و سرسپردگی شاه *طهماسب* به او، در نزد مورخان کاملاً روشن است (آجودانی، ۱۳۸۳، ص ۶۳)؛ چنان‌که شاه به همه اقطار کشور نامه نوشت: «اطاعت و امتثال اوامر شیخ نمایند و بدانند که شیخ اصل در سلطنت است و اصل در اوامر و نواهی است...» (تنکابنی، ۱۳۶۴، ص ۳۴۷).

با توجه به آنچه گفته شد، یکی دیگر از عناصر اصلی تمدن‌ساز در فرهنگ سیاسی شیعه، رهبری عالمانه است که همواره در پیشاپیش جنبش‌های سیاسی - اجتماعی قرار گرفته و با ظرفیت‌های عظیم ناشی از مشروعیت، اقتدار مردمی، علم و فقاهاست و تدبیر خود، نقش بسزایی در شکوفایی تمدن اسلامی در قرون گذشته ایفا کرده است.

۳. خردگرایی

سومین عنصر تمدن‌سازی که ریشه در فرهنگ سیاسی شیعه دارد و می‌تواند در تحقق تمدن نوین اسلامی بسیار راهگشا باشد، عنصر «عقلانیت و خردگرایی» است. عقل - چنان‌که پل فولکیه تعریف می‌کند - عبارت است از:

قوه تنظیم معلومات بر حسب روابط و مناسباتی معین؛ همچون روابط و مناسبات میان علت و معلول، اصل و فرع، نوع و جنس، هدف و وسیله و نظایر آنها (فولکیه، ۱۳۶۶، ص ۸۰).

با این وصف، «عقلانیت» منشی است که انسان‌ها یا گروه‌های انسانی در افکار و اعمال و نهادهای اجتماعی خود به نمایش می‌گذارند (آدام و کاپلر، ۱۹۹۶، ص ۷۲۰). در دوره مدرن، «عقلانیت» توسط جامعه‌شناسان برای توصیف حالت خاصی از روابط اجتماعی به کار گرفته شد که در آن، خصوصیات از قبیل «کارایی، دقت، ثبات، قابلیت اعتماد و سنجش‌پذیری» از اهمیت خاصی برخوردار بودند. از همین رو، به اعتقاد وبر، «عقلانی شدن در متنوع‌ترین انواع خود، در بخش‌های متنوع زندگی و در تمامی صحنه‌های فرهنگ به چشم می‌خورد» (وبر، ۱۳۸۸، ص ۲۶).

به اذعان مورخان منصف، آنچه توانست جهان اسلام را در برابر یورش بنیان‌کن مغول سرپا نگه دارد، تدبیر و عقلانیت برخی عالمان تشیع بود که توانست سیل خروشان مغول را به خوبی مهار کرده، به تدریج در مسیر دلخواه قرار دهد. اگر هلاکونخان پس از قتل عام ۹۰۰ هزار نفر در بغداد و قبل از بازگشت، دستور داد مسجد خلیفه و ضریح و مرقد امام کاظم علیه السلام را تجدید بنا کنند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۳، ص ۳۰۲) به خاطر درایت مؤیدالدین بن علقمه و خواجه نصیرالدین طوسی بود که توانستند با نفوذ خود در تشکیلات مغول، جان بسیاری از مسلمانان، به‌ویژه طایفه شیعه، را از خطر نجات داده، چندین شهر را نیز از نابودی برهانند. جالب اینکه ابن علقمه، وزیر شیعی عباسی، در زمانی که تمام منسوبان به خلافت عباسی توسط مغول‌ها قتل عام شدند، بر منصب خود ابقا شد و منشأ آثار بی‌شماری گردید (الویری، ۱۳۸۸، ص ۴۰۰).

تدبیر و خردگرایی در سیاست داخلی و در تعامل با مردم، یکی دیگر از وجوه عقلانیت شیعی در راستای تمدن‌سازی در قرون ۴ و ۵ هجری و پس از آن است. ابو‌عبدالله شیعی فاطمی در دوران دعوت، با در پیش گرفتن سیاست مدارا و تسامح، که حاکی از درایت وی بود، زمینه گسترش دعوت شیعیان فاطمی را فراهم آورد. عقلانیت حاکم بر رفتار وی موجب گردید که در برخورد با مخالفان مذهبی، آنان را مجبور به پذیرش عقاید دینی خود نکند (قاضی نعمان، ۱۹۷۰، ص ۱۰۸). اگر فاطمیان برای پیشبرد دعوت خود، سیاستی غیر این در پیش می‌گرفتند هرگز نمی‌توانستند دولتی با آن عظمت و

شکوه را پایه‌گذاری کنند. تسامح و تساهل در رفتار با مردم، چنان در دوران آل بویه آشکار است که جوئل کرمر غربی نیز این تساهل و تسامح را ناشی از گرایش شیعی آنان می‌داند و می‌نویسد: «در کنار تساهل و تسامح حکومت شیعی، می‌توانیم از معنای وسیع‌تر شیوه تسامح و تساهل نهفته در خود اسلام یاد کنیم» (کرمر، ۱۳۷۵، ص ۶۵).

همان‌گونه که گفته شد، یکی از وجوه عقلانیت و خردگرایی در عمل اجتماعی، ناظر بر به‌کارگیری ابزارها و روش‌ها در تحقق اهداف است. با اندکی جست‌وجوی تاریخی، سرآمدی جنبش‌های شیعی در به‌کارگیری عقلانیت در این حوزه‌های عمل اجتماعی نیز کاملاً آشکار می‌شود. *طرابلسی* دربارهٔ نظم سیاسی مبتکرانهٔ فاطمیان، که مبتنی بر شناخت نیازها و واقعیات روز جامعه خود بود، می‌نویسد:

از جمله ویژگی‌های دیگر دولت فاطمی، صبغهٔ عمیق مذهبی و نیز خارق‌العاده بودن نظم سیاسی آن است... دولت فاطمی بر برنامه‌های نظامی، دینی و مدنی معروف خود اکتفا نکرد، بلکه مبتکرانه و مطابق نیازها و اهداف سیاسی و مذهبی، به سازمان‌دهی اصول و برنامه‌های قانونی دست زد (طرابلسی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶-۱۴۷).

خردگرایی در به‌کارگیری ابزار، وقتی به عقلانیت در روش منضم می‌شود، تحقق اهداف سخت و پیچیده را تسهیل می‌سازد. در پیش گرفتن روش‌های خردگرایانه در حل مسائل داخلی و خارجی، از وجوه عقلانیت در کنش و منش جنبش‌های شیعی است که نتایج شگرفی را نیز برای آنها به دنبال داشته است. همین روش‌های عقلانی موجب گردید که دولت شیعی بنی‌عمار بتواند محاصرهٔ ده سالهٔ صلیبی‌ها را به بهترین وجه تحمل کند و در زمانی که در محاصر زمینی و دریایی قرار داشت، با تدبیر *فخرالملک*، حاکم بنی‌عمار، بهترین وضعیت اقتصادی را تجربه نماید؛ به‌گونه‌ای که وقتی فرمانده صلیبی گروهی را برای مذاکره با *فخرالملک* روانهٔ شهر کرد هنگامی که این گروه از بازارهای *طرابلس* می‌گذشتند، گوناگونی کالاها، رونق تجارت، فراوانی ثروت و آسایش و آرامش حاکم بر شهر، آنها را شگفت‌زده ساخت (همان، ص ۱۵۸).

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، یکی دیگر از عناصر بسیار مهمی که تفکر سیاسی شیعه در زمینهٔ تمدن‌سازی نوین اسلامی ارائه می‌کند، عنصر «عقلانیت و خردگرایی» است که نقش مهمی در فرایند تولد، تثبیت و تداوم تمدن‌ها برعهده داشته و آثار و نتایج خود را در شکوفایی دولت‌های شیعی به خوبی نشان داده است؛ چنان‌که محققان، زوال تمدن اسلامی را همزمان با رشد جریان‌های علم‌گریز و عقل‌ستیزی می‌دانند که در سایهٔ حکومت سلجوقیان سنی‌مذهب و سپس

حمله مغول، بر جهان اسلام حاکم شده و به تدریج، صوفی‌گری و عقل‌ستیزی را جایگزین خردگرایی و عقلانیت شیعی در طول قرون ۴ و ۵ هجری کرد.

۴. شریعت محوری

فرایند تمدن‌سازی ضمن برخورداری از عناصر راهگشای حضور گسترده مردمی، رهبری عالمانه و عقلانیت، نیازمند یک برنامه و دستورالعمل است تا نقطه عزیمت، مسیر حرکت و مقصد نهایی را مشخص کند. اساساً از یک‌سو، تحقق تمدن کمال‌یافته و ذواب‌عادت، بدون بهره‌گیری از یک برنامه‌ریزی جامع و مطلوب غیرممکن است، و از سوی دیگر، دین و شریعت، هم به ایجاد تحول اجتماعی و هم به تداوم آن کمک می‌کند (درسلر و ویلیس، ۱۳۸۸، ص ۳۷۰). از این رو، در اندیشه سیاسی شیعه، اسلام ناب برگرفته از قرآن و سنت، محور همه تکاپوهای سیاسی - اجتماعی با هدف ایجاد جامعه آرمانی است.

علامه طباطبائی معتقد به تمایز مفهومی میان «دین» و «شریعت» است:

«شریعت» عبارت است از: راه و روشی خاص برای امتی یا پیامبری، درحالی‌که دین عبارت است از: روش عام الهی نسبت به همه امت‌ها. از این رو، شریعت قابل نسخ است، لیکن دین - به این معنا - نسخ‌پذیر نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۵۰).

بنابر سخن علامه در *المیزان* در مفهوم «شریعت» یک معنای حدثی وجود دارد که عبارت است از: «تمهید طریق و نصب آن» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۲۴). بنابراین، «شریعت» در واقع، ناظر به بُعد برنامه‌ای دین است که «برای همه شئون فردی و اجتماعی انسان، قوانین و مقررات دارد» (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳). شاید مهم‌ترین ویژگی تشیع در اعتقاد به جامعیت شریعت برای مدیریت حیات فردی و جمعی بشر خلاصه گردد. از نظر شیعه، اسلام مبتنی بر فطرت و پاسخ‌گو به همه نیازهای انسان است و قرآن کریم هر چیزی را که برای هدایت و سازندگی انسان لازم بوده، ارزانی کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۲ و ۲۷۱).

جنبش‌های شیعی حتی‌المقدور از همان آغاز قیام و تشکیل حکومت، بر محوریت دین در مدیریت اجتماعی تأکید نموده و شریعت را به عنوان ملاک حکم و قضاوت در دیوان اداری و دیگر بخش‌های جامعه معرفی کرده‌اند. داعی‌کبیر، مؤسس علویان طبرستان، از ابتدا قیام خود را بر سه اصل اساسی استوار ساخت: «اقامه کتاب الله، زنده کردن سیره و سنت نبوی و عمل به دو اصل امر به معروف و نهی از منکر» (ابن‌اسفندیار، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۳۹). پس از تشکیل حکومت نیز دستورالعملی برای کارگزاران خود

صادر کرد که بر مبنای آن، می‌بایست در اداره حکومت «به کتاب و سنت پیامبر ﷺ و آنچه که به طور یقین از امیرمؤمنان علیؑ در اصول و فروع رسیده» (مرعشی، ۱۳۴۵، ص ۱۳۰) عمل می‌کردند.

دولت‌های شیعی در مرحله استقرار نیز هرچند به طور نسبی، تلاش نمودند در طراحی تشکیلات اداری و قضایی به شریعت نظر داشته باشند. اما یکی از مشکلات مذهب تشیع تا قرون ۴ و ۵ هجری آن بود که هیچ‌گاه - و حتی در دوره‌هایی که مورد توجه و پذیرش حکومت‌ها بود- به عنوان ملاک و معیاری برای نظام‌های سیاسی و قضایی پذیرفته نشده بود. اما در این دوران، دولت‌های شیعی در مناطق گوناگون جهان اسلام شکل گرفتند که همگی تلاش کردند، کم و بیش معارف شیعی را در نظام سیاسی و قضایی خود نهادینه سازند. شیخ حسن جویری در ابتدای حرکت سربداران و در نامه‌ای که به طغای تیمور نوشت، حاکمیت آموزه‌های قرآنی بر ابعاد گوناگون حیات اجتماعی را در جهت اهداف جنبش شمرد: «پادشاه و ما باید اطاعت خدا کنیم و به قرآن عمل نماییم» (میرخواند، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۶۱۳). دولت فاطمیان «از همان آغاز، خط‌مشی و سیاست عمومی مشخصی در پیش گرفت که مستلزم اجرای فقه و رسوم مذهبی شیعه بود» (واکر، ۱۳۸۳، ص ۳۳) و این ویژگی - چنان‌که طرابلسی می‌گوید - «تأثیر شایانی در پدید آمدن بسیاری از تشکیلات و آداب و رسوم با همان خصوصیات داشت» (طرابلسی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶).

در عرصه عملی و مدیریت سیاسی - اجتماعی نیز دولت‌های شیعی تلاش کردند شریعت را در تعاملات اجتماعی لحاظ کرده، ارتباطات اجتماعی مردم را بر اساس دستورات دینی مدیریت نمایند. برای نمونه، قلقتسندی در *صحیح الاعشی* می‌نویسد:

خلفای فاطمی مقررات ویژه برای تردد زنان وضع می‌کردند: محتسب دولت مراقب بود تا زنان با نامحرمان مرادوه نکنند؛ محل اجتماع زنان در مجالس وعظ و مساجد و نیز مسیر رفت و آمد ایشان، از مردان متفاوت بود؛ زنان در مسیر مردان و مردان در مسیر زنان نمی‌نشستند (قلقتسندی، ۱۹۸۷، ج ۱۰ ص ۱۴ و ۳۵۲).

اهتمام به حضور عملی شریعت در حیات اجتماعی توسط حاکمان شیعی، انحصاری در مسائل جزئی نداشت و در امور حکومتی نیز بعضاً با جدیت دنبال می‌شد. بنابر نقل *ابن‌عذارى مراکشی*، رعایت قانون شرع به حدی برای *ابوعلی‌الله شیعی فاطمی* اهمیت داشت که وی «در مواردی که اموال گرفته شد (خراج) بر طبق شرع نبود، او فرمان می‌داد به صاحبان اصلی بازگردانده شود» (ابن‌عذارى مراکشی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۱۳۶). رهبران بویهی نیز هر جا در اداره کشور با مشکلی مواجه می‌شدند مسائل فقهی و حکومتی خود را از علمایی همچون شیخ مفید و *ابن‌جنید اسکافی* می‌پرسیدند و کشور را بر اساس دیدگاه‌های فقهی ایشان اداره می‌کردند (شوشتري، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۳۹).

تداوم این خط را می‌توان در فرایند انقلاب اسلامی ایران و تجربه سنی ساله آن به خوبی مشاهده نمود. اعتقاد به اسلام به عنوان مکتب نجات‌بخش انسان و اجتماع (اسپوزیتو، ۱۳۸۲، ص ۷) در رأس خواسته‌های انقلابیان به رهبری امام خمینی علیه السلام بود که اعتقاد داشتند: «این انقلاب برای اسلام بوده است، نه برای کشور، نه برای ملت، نه برای به دست آوردن یک حکومت» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۲۰۲-۲۰۶). رهبران انقلاب اسلامی بجد معتقد بودند:

هر نیازی که انسان‌ها دارند - نیازهای معنوی، نیازهای مادی، فردی، اجتماعی، دنیوی، اخروی و همه و همه - در ظل حاکمیت دین خدا تأمین می‌شود (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۷/۲/۲) و همین امر را نیز عامل بالندگی نظام در طول سه دهه گذشته معرفی می‌کنند.

۵. پویایی

صرف برخورداری از منابع تمدن‌ساز، باعث ایجاد تمدن نمی‌شود، بلکه در عین ضرورت و اهمیت وجود عناصر تمدن‌ساز، جامعه نیازمند خصلت و وضعیتی است که بتواند بستر و زمینه مناسب را برای فرآوری این منابع فراهم کند. این وضعیت، که جامعه‌شناسان آن را «پویایی اجتماعی» می‌نامند، مبین شور و نشاط، تحرک، و حرکت رو به جلو در لایه‌های گوناگون اجتماعی و ملازم با نوآوری در اجتماع است (آگبرن و نیم‌کوف، ۱۳۵۴، ص ۴۷۷) که امکان لازم را برای بهره‌برداری از عناصر تمدن‌ساز فراهم می‌کند.

در جامعه‌شناسی، میان ایستایی و پویایی پدیده‌ها تمایز قایل می‌شوند. این تمایز مربوط به مفهوم دوگانه «پیشرفت» و «نظم» است. مفهوم «نظم» دربرگیرنده هماهنگی پایدار میان شرایط موجود اجتماعی بوده، مفهوم «پیشرفت» نیز تحول اجتماعی را در نظر دارد (کوزر، ۱۳۸۳، ص ۳۲). از منظر جامعه‌شناختی، «جامعه ایستا» به جامعه‌ای اطلاق می‌گردد که در آن، معمولاً به نوآوری نمی‌پردازند و تحرک اجتماعی در آن اندک است و اصولاً کارها به نحوی ثابت انجام می‌گیرد. در مقابل، «جامعه پویا» قرار دارد که پیوسته در مسیر تحول و پیشرفت قرار داشته، تحرک اجتماعی در آن بالا و به آسانی تحقق می‌یابد. در این جوامع، افکار نو و افراد جوان، محور فعالیت اجتماعی شمرده می‌شوند و زندگی پرتحول جامعه، همه کس را به تکاپو می‌اندازد (آگبرن و نیم‌کوف، ۱۳۵۴، ص ۴۷۸-۴۸۰).

شیعه در طول تاریخ خود، همواره خصلتی پویا، زنده و فعال داشته است. مشخصه پویایی جامعه تشیع این امکان را برای شیعیان فراهم کرده است که بر اساس مقتضیات زمان و مکان، به خوبی از منابع خود بهره برده، برای شرایط موجود واکنش نشان دهند. دولت شیعی بنی‌عمار که با ویژگی

«فرهنگ‌دوستی و هنر و ادب» شناخته می‌شد، در طول دوران محاصر ده ساله صلیبی، شعار خود را، که پیش‌تر «کتاب» بود، به شعار «سیف» تبدیل کردند (طرابلسی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰-۱۷۱). بدین‌سان، با بسیج مردمی، توانستن محاصره زمینی و دریایی را به مدت ده سال تحمل کنند.

پطروشفسکی در کتاب *نهضت خراسان*، با ارائه تحلیلی مارکسیستی از جنبش‌های شیعی در ایران، بر نقش آموزه‌های تشیع در به حرکت درآوردن توده‌های مردمی تأکید می‌کند:

جنبش‌های روستایی قرون وسطا در ایران، بارها زیر علم سبز تشیع توسعه یافت؛ زیرا که بعضی از افکار و عقاید شیعه با روحیه مخالفت‌آمیز روستاییان هماهنگ بود (پطروشفسکی، ۱۳۵۱، ص ۱۴).

تشیع عناصری را در درون خود داشت که باعث ایجاد شور و تحرک در میان گروه‌های گوناگون اجتماعی می‌شد. این عناصر، که فوکو درباره آنها می‌نویسد: «این عناصر - فی حد ذاته - در مذهب تشیع در برابر قدرت‌های مستقر، پیروان خود را به نوعی بی‌قراری مدام مسلح می‌کند و به ایشان شوری می‌دهد که هم سیاسی و هم دینی است» (فوکو، ۱۳۷۷، ص ۲۹)، دارای وجوه گوناگونی است که در میان همه، عنصر «عدالت‌طلبی» و «ظلم‌ستیزی» در کنار فرهنگ پیش‌روی انتظار، از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و بار اصلی را در شکل‌گیری و موفقیت جنبش‌های شیعی بر دوش کشیده‌اند.

پس از حادثه خون‌بار کربلا، که قیامی در جهت عدالت‌طلبی و مبارزه با ظلم و ستم دستگاه حاکم بود، «میان شهادت و حقیقت و میان تحمل رنج و استقرار عدالت، ارتباطی جاودانی برقرار شد» (توال، ۱۳۸۷، ص ۱۳) و بر اساس آن، نهضت‌های بسیاری در میان شیعیان شکل گرفت که گاهی شکست خورد و گاهی نیز به ثمر نشست و دولت‌های انقلابی در گوشه و کنار جهان اسلام و در مراکز مهم حیاتی آن به وجود آوردند.

پیام عدالت‌طلبی و مبارزه با ظلم در برهه‌ای که مردم ایران از ستم حاکمان ایلخانی مغول به ستوه آمده بودند، از عوامل اصلی موفقیت جنبش سرداران در تأسیس یک دولت شیعی در منطقه خراسان به‌شمار می‌رود. درباره محتوا و مضامین مندرج در سخنان شیخ خلیفه *مازندرانی*، از مؤسسان جنبش سرداران، بحث‌های گوناگونی مطرح شده که حاکی از تفاوت و تمایز مشخص این سخنان با تبلیغات و مواعظ مرسوم و متداول آن دوره است. *میرخواند* به طور مبهم گفته که «شیخ تبلیغ دنیاوی می‌کرده است.» اما پطروشفسکی، محقق روس، تصریح می‌کند:

طبق آنچه بعدها شاگردان و پیروان شیخ خلیفه تبلیغ می‌نمودند، مراد از کلمه «دنیاوی»، همانا تبلیغ مساوات عمومی و پایداری در برابر ستم بوده است (پطروشفسکی، ۱۳۵۱، ص ۱۱۹).

پس از وی نیز شاگردش شیخ حسن جویری با زبانی صریح‌تر، ارزش‌ها و معارف مکتب تشیع همچون «شهادت‌طلبی، قیام‌ظلم‌ستیز و مهدویت و انتظار موعود» را تبلیغ نموده، از این طریق، جمعیت بسیاری را با خود همراه نمود (آژند، ۱۳۶۳، ص ۴۱).

یکی دیگر از عناصر پویایی‌بخش و تحول‌آفرین در منظومه سیاسی شیعه، پدیده «فرهنگ انتظار» است که از صدر اسلام تا کنون، منشأ آثار فراوانی در میان جنبش‌های شیعی بوده است. در حقیقت، سنت اعتقاد به عصر طلایی، ابزار مناسبی را در جهت ایجاد جنبش‌های اصلاح‌طلبانه در اختیار شیعیان قرار داده است. گراتوسکی ریشه بسیاری از قیام‌های ایرانیان در سده‌های دوم و سوم هجری را در فرهنگ سیاسی تشیع می‌داند و معتقد است:

شیعه‌گری در ایران، به مقیاس گسترده‌ای در میان دهقانان رواج داشت و پایه ابدولولویک جنبش‌ها به‌شمار می‌رفت. انگیزه آن پیگرد و آزار شیعیان از سوی خلیفه سنی بود. بنابراین، بعدها شیعیان انتظار حضور مهدی موعود را می‌کشیدند. اینان عقیده داشتند که پس از حضور مهدی، با ایمان راستین و یاری خداوند، خواهند توانست با عوامل زور و بیدادگری پیکار کنند و بر آنها پیروز شوند، ظلم و استبداد را نابود و به جای آن عدل و صلح را بر جهان چیره گردانند (گراتوسکی و دیگران، ۱۳۵۹، ص ۱۹۲-۱۹۳).

فاطمیان شیعی مصر، که حرکت خود را در قرن سوم هجری آغاز کردند، از میزان گسترش تفکر و اندیشه مهدویت در بین مردم شمال آفریقا و مغرب اطلاع داشتند؛ زیرا اندیشه «انتظار مهدی موعود» قبل از حضور داعیان فاطمی، در میان قبایل آفریقایی وجود داشته است. ابن‌خلدون از وجود مسجدی در خارج از شهر «ماسه» در کنار دریای مدیترانه اطلاع می‌دهد که مردم معتقد بودند: مهدی منتظر، که زمین را پر از عدل و داد می‌کند، از آن مسجد ظهور خواهد کرد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۶). با توجه به این جو فرهنگی، داعیان فاطمی به مردم اطمینان می‌دادند که «مهدی موعود یکی از اخلاف اسماعیل خواهد بود که اینک در خفا به سر می‌برد. امام به زودی زود با فتح و پیروزی در عالم ظاهر خواهد شد» (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۱۶۸).

با توجه به آنچه گفته شد، «انتظار» یکی دیگر از مؤلفه‌های پویایی در فرهنگ تشیع است که همواره آنان را در مسیر تحقق جامعه آرمانی خود فعال نگه می‌دارد و موجب می‌شود، به تعبیر مقام معظم رهبری:

ملتی که به خدا معتقد و مؤمن و متکی است و به آینده امیدوار است و با پرده‌نشینان غیب در ارتباط است، ملتی که در دلش خورشید امید به آینده و زندگی و لطف و مدد الهی می‌درخشد، هرگز تسلیم و مرعوب نمی‌شود و با این حرف‌ها، از میدان خارج نمی‌گردد (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۴/۱۰/۱۷).

۶. جهت‌دهی به سمت جامعه امن و پیشرفته ولایت‌محور

ارائه الگوی مطلوب از تمدن کمال یافته در کنار ضرورت برخورداری از حجم مناسبی از عناصر تمدن‌ساز و انگیزه‌بخش، نیازمند طراحی هدف و غایت مشخص، در قالب شکلی ایده‌آل از حیات جمعی است. در واقع، جهت‌دهی مطلوب یکی از کارویژه‌های اساسی فرهنگ پیشرو در تمدن‌سازی است و از این رو، صرف برخورداری از منابع تمدن‌ساز و انگیزه‌بخش، بدون اینکه جهت حرکت جامعه به نحو مطلوب مشخص باشد، کفایت نمی‌کند. اهتمام صاحب‌نظران جهانی در حوزه‌های گوناگون علمی، به ارائه تصویری از آینده مطلوب، متناسب با بضاعت معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود، موجب شده است آرمان‌شهر «صرفاً یک ایده نماند، بلکه به تصویر، نقشه، برنامه و تابلو تبدیل گردد» (گودن، ۱۳۸۳، ص ۲۸). با این وصف، امروز باید توان فرهنگ‌های پیشرو در فرایند خلق تمدن‌ها را با انسجام، تناسب و کمال الگوی مطلوبی که از تمدن مدنظر خود ارائه می‌کنند، سنجید.

ایده شیعه درباره دنیای آینده، نیروی محرک بسیاری از جنبش‌ها و حرکات‌های اجتماعی ضد ظلم و ضد استعمار قرار گرفته و به تعبیر هانری کربن، یک غذای جدید روحی و مبدأ نیرویی برای زندگی معنوی و اخلاقی و تکامل بشر ارائه کرده است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۸۹-۹۰). خداوند متعال در آیه ۱۱۲ سوره نحل می‌فرماید: «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمَنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ؛ خدا قریه‌ای را مثل می‌زند که امن و آرام بود، روزی مردمش به فراوانی از هر جای می‌رسید. مفاد این آیه می‌تواند به عنوان تصویری از تمدن مطلوب و منظور قرآن کریم تلقی گردد که به تعبیر علامه طباطبائی در *المیزان*، «این قریه، قریه‌ای است که نعمت‌های مادی و معنوی آن تام و کامل بوده است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۲۲-۵۲۳). خداوند در این آیه، قریه‌ای را مثال زده و سه صفت برای آن ذکر کرده که عبارتند از: امنیت بیرونی (آمنه)، امنیت درونی (مطمئنه)، و روزی فراوان: «یَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷). علامه طباطبائی صفت «اطمینان» را به منزله رابط میان دو صفت دیگر فرض می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۲۲-۵۲۳). بر این مبنا، حاکمیت اطمینان موجب می‌گردد امنیت بیرونی منجر به توسعه و پیشرفت درونی شود. با این وصف، علامه نتیجه می‌گیرد:

امن و اطمینان و سرازیر شدن رزق بدان‌جا از هر طرف، تمامی نعمت‌های مادی و صوری را برای اهل آن جمع کرده است و به زودی خدای سبحان نعمت‌های معنوی را در آیه بعدی که می‌فرماید: «وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ» بر آن نعمت‌ها اضافه می‌فرماید. پس این قریه، قریه‌ای است که نعمت‌های مادی و معنوی آن

تام و کامل بوده است (همان)؛ زیرا در کنار «امنیت»، «اطمینان» و «عیش فراخ»، از نعمت «ولایت» نیز بهره‌مند است.

از این منظر، فرهنگ سیاسی شیعه به دنبال تحقق تمدنی است که مردم در چارچوب آن، در امنیت و اطمینان کامل به سر می‌برند و در عین آنکه به لحاظ معیشتی نیز در سطح بالایی از رفاه قرار دارند، و در سایه ولایت، به خوبی در کنار هم زندگی می‌کنند. بررسی تاریخ جنبش‌های شیعی بیانگر موفقیت نسبی آنها در تحقق اشکال ابتدایی جامعه مطلوب، بنابر مقتضیات زمان و مکان و به‌ویژه عالم سیاست است. دولت‌های شیعی قدرتمندی که در قرون چهارم و پنجم هجری در جهان اسلام تأسیس شدند، در طول دوران حاکمیت خود، به لحاظ پیشرفت و توسعه و برخورداری مردم از رفاه و آسایش، وضعیتی را رقم زدند که *آدام متر* آن را «رنسانس اسلامی» (متر، ۱۳۶۲، ص ۴۳) دانسته است و کرمر آن دوره را «دوره عظمت فرهنگ اسلامی» معرفی می‌کند (کرمر، ۱۳۷۵، ص ۳۴). به لحاظ اقتدار نیز دولت‌های ادریسیان، فاطمیان، آل بویه و حمدانیان در دوران خود، از مقتدرترین دولت‌های آن روز به‌شمار می‌رفتند، که در کنار تساهل و تسامح مذهبی و مردم‌داری، در تحقق امنیت درونی و بیرونی نیز به توفیق‌های خوبی دست یافته بودند.

فاطمیان در آغاز قیام خود، آرمان‌های اجتماعی را مطرح کردند که دیدگاه‌ها و تطورات جدیدی در بین قبایل بربر ایجاد کرد. در حقیقت، قیام فاطمیان در نظر داشت تحولی را در صحنه اجتماعی آفریقا و مغرب ایجاد کند، بنابراین، آنچه موجب جذب بربرهای کنامه به *ابوعبدالله* شیعی شد، بیشتر طرح آرمان‌هایی همچون «عدالت اجتماعی و مبارزه با ظلم و فساد» بود که تصویر جدیدی از جامعه مطلوب را در اختیار آنها قرار می‌داد (مقریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۵-۵۹). از این منظر، می‌توان گفت: جنبش فاطمیان به دنبال دگرگون ساختن وضع سیاسی و دینی (واکر، ۱۳۸۳، ص ۲۵) در جهت ساختن جامعه مطلوب خود بود.

شیخ حسن جویری در دوران آغازین قیام سربداران، با اتخاذ نوعی ایدئولوژی، که کانون اصلی آن ظهور قریب‌الوقوع امام عصر (عج) بود و با تأکید بر اینکه تمام مسلمانان باید خود را برای کمک به حضرت و کار عظیم او در ساختن دنیای جدید آماده سازند، تشکیلاتی مرکب از پیشه‌وران و تجار ایجاد کرد که معتقد به این تفکر بودند (اسمیت، ۱۳۶۱، ص ۱۳۱-۱۳۲) و از آنان در جهت ساختن نظام مطلوب خود، که ریشه در اندیشه‌های شیعی وی داشت، بهره برد. *سید قوام‌الدین*، مؤسس سلسله «مرعشیان» گیلان، نیز همواره از تحقق وضعیتی در درون حکومت خود سخن می‌گفت که در آن،

نوعی قسط اسلامی، رسیدگی و حمایت از درماندگان و فقیران، امر به معروف و نهی از منکر و عدل و انصاف نهادینه گردیده است (مرعشی، ۱۳۴۵، ص ۳۰۵).

نکته جالب این است که اقبال مردم به الگوی ارائه‌شده توسط یکی از حکومت‌های شیعی، موجب تمایل مردم سرزمین‌های مجاور به جنبش‌های شیعی آن سامان می‌شد. به همین سبب در یک دوره دویست ساله، چندین حکومت شیعی مقتدر به طور همزمان، در جهان اسلام حکم‌فرمایی می‌کردند. برای مثال، در دوره ادریسیان شیعی مغرب، رفاه اقتصادی و به‌ویژه عدالت اجتماعی، که آنان برای قبایل بربر به ارمغان آوردند، این قبایل را در برابر وضعیتی قرار داد که تا آن زمان برایشان ناشناخته بود؛ زیرا در دوره حاکمیت خلفا، از والیان خلیفه چیزی جز ظلم و بی‌عدالتی ندیده بودند؛ چنان‌که ابن‌خلدون نقل می‌کند که والیان خلیفه «گله‌ای میش آبستن را ذبح می‌کردند تا بره‌های عسلی رنگ را بیابند و از شکمشان بیرون بکشند و با این همه، جز یک یا دو نمی‌یافتند» (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۱۹). الگویی که ادریسیان شیعی به مردم آفریقا ارائه کردند، به اذعان مورخان، نقش غیرقابل انکاری در مهیا کردن زمینه برای پذیرش فاطمیان ایفا کرد. ابن‌عداری مراکشی در این‌باره می‌نویسد: نفوذ و محبوبیت و عملکرد ادریسیان زمینه مساعدی فراهم کرد که هر بذری بوی تشیع و اهل‌بیت علیهم‌السلام داشته باشد، بتواند در آنجا رشد کند (ابن‌عداری مراکشی، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۷۷). این امر از کارآمدی الگوی سیاسی - اجتماعی تشیع حکایت می‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد یکی دیگر از ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی تشیع در جهت تمدن‌سازی نوین اسلامی، جهت‌دهی اندیشه سیاسی شیعه به سمت ایجاد تمدن امن مطمئن پیشرفته در سایه ولایت است که به لحاظ ابعاد مادی و معنوی، در بهترین صورت ممکن قرار داشته و به لحاظ هماهنگی درون سیستمی، تناسب با فطرت و نیازهای اصیل انسانی و شفافیت و پویایی، از وضعیت مطلوبی برخوردار است. تجربه تاریخی جنبش‌های شیعی نیز نشان می‌دهد به همان میزان که این جنبش‌ها به سمت تحقق این الگوی مطلوب حرکت کرده‌اند، موفق بوده و تأثیرات بسیاری را در جهان اسلام بر جای گذاشته‌اند.

نتیجه‌گیری

فرهنگ سیاسی تشیع به عنوان یک فرهنگ پیشرو و تمدن‌ساز دارای ظرفیت‌های بسیاری در مسیر تمدن‌سازی است که در قیاس با دیگر فرهنگ‌های بشری، از دو جهت متمایز است:

از یک سو، فرهنگ سیاسی تشیع به عنوان یک پدیده ناظر به حیات بشری، از اساس نمی تواند ارائه دهنده عناصر تمدن سازی باشد که در ذات خود و به صورت صد در صد با عناصر ارائه شده توسط سایر فرهنگ های بشری متمایز باشد؛ زیرا تمدن یک پدیده انسانی است، و علی رغم اینکه تمدن ها ممکن است از حیث وجود یا فقدان و همچنین کمیت و کیفیت عناصر تمدنی تفاوت هایی با یکدیگر داشته باشند، در صورت کلی، دارای تفاوت ماهوی نیستند. بنابراین، عناصر و مؤلفه هایی که فرهنگ سیاسی تشیع در جهت تمدن سازی عرضه می کند، گاهی همان مؤلفه هایی هستند که در سایر فرهنگ های بشری و تمدن های گذشته نیز نمود داشته است. اما فرهنگ سیاسی تشیع کامل ترین شکل ممکن آن عنصر را با توجه به کارکردهایی که خود برای آن تعریف کرده و ابزارهایی که برای تحقق بیرونی آن به کار می برد، ارائه می دهد و در این جهت، از سایر فرهنگ ها متمایز می شود. برای مثال، عنصر «بسیج» یکی از وجوه و لوازم غیر قابل انکار ساخت تمدنی در بستر فرهنگ های پیشرو است، و از این رو، هیچ تمدنی را نمی توان تصور کرد که فارغ از این مؤلفه یافت شود. با این وصف، فرهنگ سیاسی تشیع نیز به عنوان یک فرهنگ پیشرو، بسیج را به عنوان اولین عنصر تمدن ساز عرضه می کند. اما بسیج مبتنی بر فرهنگ تشیع، هم به لحاظ مبانی و جهت گیری و هم به لحاظ گستره و پایایی، قابل قیاس با بسیج محدود، مقطعی و با جهت گیری های دنیوی سایر فرهنگ ها نیست.

از سوی دیگر، فرهنگ سیاسی تشیع در کنار ارائه مؤلفه ها و عناصری که شکل رقیق تر و ضعیف تر آن در بستر سایر فرهنگ ها نیز موجود است، عرضه کننده مؤلفه هایی است که از اساس ریشه در باورهای شیعی داشته و از این حیث، مختص فرهنگ سیاسی شیعی است. به عبارت دیگر، برخی از عناصر تمدن سازی که توسط فرهنگ تشیع ارائه می شود در هیچ یک از فرهنگ ها و نمودهای تمدنی، مسبوق به سابقه نیست. برای مثال، پویایی مبتنی بر عدالت طلبی حسینی و انتظار مهدوی و همچنین ارائه تصویر جامعه امن مطمئن پیشرفته ولایت محور به عنوان نمود بیرونی تمدن نوین اسلامی از اختصاصات فرهنگ سیاسی تشیع به شمار می رود.

بنابراین، آنچه فرهنگ سیاسی تشیع را در جهت تمدن سازی نسبت از سایر فرهنگ ها متمایز می سازد، صرفاً ارائه مؤلفه ها و عناصر اختصاصی تمدن ساز نیست، بلکه عنصر متمایز کننده فرهنگ سیاسی شیعه، ناظر به ذوابعاد بودن، تکامل و تمامیت عناصر و انسجام و مفصل بندی آنها در یک چارچوب منطقی است. از این رو، وقتی از ظرفیت های فرهنگ سیاسی تشیع در ساخت تمدن نوین اسلامی بحث می شود، نباید تصور کرد فرهنگ سیاسی تشیع می خواهد از عناصر تمدن سازی

پرده‌برداری کند که به هیچ شکل ممکن و در هیچ یک از فرهنگ‌ها و تمدن‌های گذشته و آینده نمود نداشته است؛ زیرا در این صورت، قاعدتاً با چیز دیگری غیر از تمدن انسانی مواجه خواهیم شد، بلکه عنوان «ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی تشیع» ناظر به همه عناصر و مؤلفه‌هایی است که می‌توان از این فرهنگ در جهت تمدن‌سازی استخراج کرد که برخی از آنها مشترک با سایر فرهنگ‌ها، ولی کامل‌تر، و برخی دیگر اختصاصی فرهنگ شیعی است.

منابع

- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر
- ابن اسفندیار، بهالدین محمدبن حسن، ۱۳۶۶، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال، تهران، کلاله خاور.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۴۰۸ق، *دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۳۷۵، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن عذاری مراکش، احمدبن محمد، ۱۹۸۵م، *البيان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، بیروت، دارالتقافه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ق، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
- اسپوزیتو، جان، ال، ۱۳۸۲، *انقلاب اسلامی و بازتاب جهانی آن*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، تهران، بارز.
- اسمیت، جان ماسون، ۱۳۶۱، *خروج و عروج سریداران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، دانشگاه تهران.
- آجودانی، ماشاء الله، ۱۳۸۳، *مشروطه ایرانی*، تهران، اختران.
- آژند، یعقوب، ۱۳۶۳، *قیام شیعی سریداران*، تهران، گستره.
- آگبرن و نیم‌کوف، ۱۳۵۴، *زمینه جامعه‌شناسی*، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- بشریه، حسین، ۱۳۷۴، *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- پطروشفسکی، ای.پ.، ۱۳۵۱، *نهضت سریداران خراسان*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام.
- ترکمنی آذر، پروین، ۱۳۸۴، *دیلمان در گستره تاریخ ایران*، تهران، سمت.
- تنکابنی، میرزامحمد، ۱۳۶۴، *قصص العلماء*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.
- توال، فرانسوا، ۱۳۸۷، *ژئوپیتیک شیعه*، ترجمه کتیون باصر، تهران، ویستار.
- تهرانی، آقابزرگ، ۱۹۷۵م، *الذریعه*، بیروت، دارالاضواء.
- تیلی، چارلز، ۱۳۸۵، *از بسیج تا انقلاب*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۳، *فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو*، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *اسلام و محیط زیست*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۰، *تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن)*، قم، اسراء.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر.
- درسلر دیوید و ویلیام. م ویلیس، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد هوشمند، تهران، اطلاعات.

- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۸۲، *تاریخ تمدن*، تهران، علمی و فرهنگی.
- دورماگن، ژان ایو و دانیل موشار، ۱۳۸۹، *مبانی جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، آگه.
- راوندی، مرتضی، ۱۳۸۲، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، نگاه.
- زمچی اسفزاری، معین‌الدین محمد، ۱۳۳۸، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، تهران، دانشگاه تهران.
- سامر، فیصل، ۱۳۸۰، *دولت حمدانیان*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، قم، حوزه و دانشگاه.
- سایت دفتر مقام معظم رهبری <http://khamenei.ir>
- شوشتری، قاضی نورالله، ۱۳۷۳، *مجالس المؤمنین*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین ۱۳۷۸، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *سیری در قرآن*، تهران، جهان آرا.
- _____، ۱۳۸۲، *شیعه؛ مجموعه مذاکرات با هانری کرین*، قم، بوستان کتاب.
- طرابلسی، علی ابراهیم، ۱۳۹۰، *تشیع در طرابلس و شام*، ترجمه زهره ناعمی، تهران، کتاب توت.
- غزالی، ابوحامد، ۱۹۶۴م، *فصائح الباطنیة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، دارالقومیة للطباعة و النشر.
- فورسایت، دانلسون. آر، ۱۳۹۰، *پویایی گروه*، ترجمه مهرداد فیروزبخت و منصور قنادان، تهران، رسا.
- فوکو، میشل، ۱۳۷۷، *ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، هرمس.
- فولکیه، پل، ۱۳۶۶، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
- قاضی نعمان، ابوحنیفه، ۱۹۷۰م، *افتتاح الدعوه*، تحقیق و داد القاضی، بیروت، دارالتقافه.
- قلقشندی، ابوالعباس احمد، ۱۹۸۷م، *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء*، دمشق، دارالفکر.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۸۳، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کرمر، جوئل. ال.، ۱۳۷۵، *احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- گراتوسکی، ا. آ. و دیگران، ۱۳۵۹، *تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز*، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران، پویش.
- گودن، کریستیان، ۱۳۸۳، *آیا باید از اتویا اعاده حیثیت کرد؟*، ترجمه سوسن شریعتی، تهران، قصیده‌سرا.
- متز، آدام، ۱۳۶۲، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.
- مرعشی، ظهیر‌الدین بن سیدنصیرالدین، ۱۳۴۵، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی شرق
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۲، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❁

- مظفر، محمدحسین، ۱۳۶۸، *تاریخ شیعه*، ترجمه سیدمحمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مقریزی، احمد بن علی، ۱۴۱۶ق، *تعاضد الحنفاء باخبار الائمه الفاطمیین الخلفاء*، تحقیق جمال‌الدین الشیال، قاهره، وزارة الاوقاف المجلس الاعلی للثنون الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ☞.
- میرخوانده، محمدبن خاوندشاه، ۱۳۷۳، *روضه الصفا*، تهران، علمی و فرهنگی.
- واردی، تقی، ۱۳۸۹، *تاریخ علویان طبرستان*، قم، دلیل ما.
- واکر، پل. ای، ۱۳۸۳، *پژوهشی در یکی از امپراتوری‌های اسلامی: تاریخ فاطمیان و منابع آن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه.
- ویر، ماکس، ۳۸۸، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، جامی.
- ولاهوس، اولیویا، ۱۳۵۷، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه سعید یوسف، تهران، سپهر.
- الویری، محسن، ۱۳۸۸، *شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه*، تهران، امام صادق ☞.

Adam & Jessica Kuper, 1996, eds, *The Social Science Encyclopedia*, London, Routledge, Taylor & Francis Group, London.

Fiedler, F.E, and Garcia, J.E, 1987, *Leadership: Cognitive resources and performance*, New York, Wiley.

کار بست همگرایی شیعیان امامی با سلجوقیان

hmoradi@rihu.ac.ir

حسین مرادی نسب / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمد امین ایزانلو / کارشناس ارشد مدرسی معارف - تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران

aminizanloo47@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۸

چکیده

با سقوط دولت آل بویه (حک ۳۳۴-۴۴۷ق) و با به قدرت رسیدن سلجوقیان (حک ۴۲۹-۵۹۰ق)، خلیفه بغداد، طغرل سلجوقی (م ۴۵۵ق) خطبه خواند. با آغاز حکومت طغرل، و رویش سیاسی او و کینه‌های پنهان از دوران حاکمیت آل بویه نزد اهل سنت، رقابت و تعصب مذهبی برخی از شخصیت‌های آن عصر، زمینه درگیری میان هریک از مذاهب اسلامی، به‌ویژه شیعیان و اهل سنت را فراهم ساخت. شدت منازعات مذهبی به حدی بود که از آن دوران به «عصر مذهبی و جدلی» تعبیر شده است. اما در عین حال، بر مبنای «الناس علی دین ملوکهم» برخی تعامل‌ها و همگرایی‌ها میان شیعیان امامی و حاکمیت اهل سنت وجود داشت. اختلاف‌های داخلی سلجوقیان و نیاز آنها به نیروهای متخصص برای حفظ قدرت و همچنین تحت فشار بودن شیعیان امامی، موجب شد تا عالمان شیعی امامی در پرتو سیاست تساهل و تسامح حکومت، نقش اساسی را در حفظ و گسترش مذهب تشیع ایفا کنند و فشار مخالفان را بر شیعیان امامی کاهش دهند. این مقاله، نوع، اهداف و انگیزه همگرایی شیعیان امامی با حاکمیت سلجوقی را بررسی کرده و کار بست همگرایی میان آنان را تبیین نموده است.

کلیدواژه‌ها: شیعیان امامی، سلجوقیان، همگرایی.

مقدمه

سلجوقیان از قبایل ترک بیابان‌نشین بودند که با پذیرش مذهب حنفی (روحی، ۱۳۹۳، ص ۵۱)، حمایت‌هایی اساسی از مذهب حنفی و حنفیان به عمل آوردند و تا آنجا که مقدر بود از وجود ائمه، قضات و خطیبان حنفی‌مذهب در مناطق زیر سلطه خود استفاده کردند (بازورث، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲). این گروه در سال ۴۳۲ق پس از شکست دادن سلطان مسعود غزنوی (م ۴۳۲ق) در جنگ دندانقان (بیهقی، ۱۳۱۹، ص ۱۰۱؛ قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۱۰۵) [برخی مانند راوندی معتقدند که جنگ دندانقان در سال ۴۳۱ق به وقوع پیوسته است (راوندی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۰-۱۰۱)]. توانستند دومین حکومت ترک‌نژاد را در ایران تشکیل و در اوج قدرت خود، محدوده حکومتی‌شان را از ماوراءالنهر تا شامات و تمام ایران گسترش دهند.

ضعف قدرت مادی، سیاسی و نظامی دستگاه خلافت و در نتیجه، قدرت‌نمایی سلجوقیان (حسن، ۱۹۵۵، ج ۳، ص ۱)، گسترش قلمرو حاکمیت سلجوقیان، حضور صاحب‌منصبان متعصب مذهبی در ساختار حاکمیت (از جمله این شخصیت‌ها، عمیدالملک کندری (م ۴۵۶ق) و خواجه نظام‌الملک طوسی (م ۴۸۵ق) در منصب وزارت می‌باشند. برای آگاهی از اقدامات آنها در این زمینه، رک: ابن‌جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۰۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۳۳؛ راوندی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ مستوفی، ۱۳۶۲ الف، ص ۳۵۵؛ سبکی، ۱۳۲۴ق، ج ۳، ص ۳۹۰-۳۹۴؛ مادلونگ، ۱۳۸۱، ص ۶۳) و حمایت از یک مذهب خاص و به انزوا راندن دیگر مذاهب از ویژگی‌های مهم عصر سلجوقیان بود که زمینه نزاع و درگیری میان مذاهب اسلامی آن دوره، حتی میان مذاهب خود اهل سنت را فراهم آورد. تنازعات میان مذاهب اسلامی در این دوره، به حدی شدت داشت که برخی از پژوهشگران از آن دوره به «عصر مذهبی و جدلی» یاد کرده‌اند (همائی، ۱۳۱۸، ص ۲۰).

با توجه به جایگاه دین و مذهب و اهمیت غیرقابل انکار آن، ضرورت آگاهی از تاریخ تشیع و مناطق جغرافیایی شیعیان در عصر سلجوقی، واکنش بزرگان شیعه در قبال حاکمیت اهل سنت در مقام حفظ و گسترش تشیع، پندآموزی از همگرایی و واگرایی میان مذاهب، همگی عواملی هستند که پژوهش دقیق در این زمینه را می‌طلبد، تا از این طریق آگاهی‌های متقن و تعیین‌کننده‌ای نسبت به کم و کیف روابط شیعیان امامی و حاکمیت سلجوقی، فراروی محققان و پژوهشگران قرار گیرد.

بنابراین، سؤال این پژوهش آن است که در دوره سلاطین متأخر سلجوقی، روابط میان شیعیان امامی

و سلاجقه چگونه بوده است؟

فرضیه این پژوهش آن است که با کنار رفتن شخصیت‌های متعصب مذهبی از مناصب حکومتی، اختلافات داخلی سلجوقیان، حضور و به‌کارگیری تساهل و تسامح مذهبی با حفظ اصول مذهب از سوی دانشمندان و عالمان شیعه امامی در جهت جلب نظر و کاربست همگرایی با حاکمان سلجوقی به منظور حفظ و گسترش تشیع و پاسخ مثبت سلاطین سلجوقی به این همگرایی، به مرور زمان، از شدت منازعات آغازین حاکمیت سلجوقیان کاست و با نزدیک شدن به اواخر دوره سلجوقی، این همگرایی‌ها بیشتر شد. البته این تمایل و همگرایی به معنای یکی شدن و رفع تمام منازعات نیست؛ زیرا چنین چیزی از نظر عقلی امکان ندارد، بلکه مراد از «همگرایی» همان تعریف اهل لغت است؛ یعنی پیوستگی و نزدیکی اعضا یا اجزای یک مجموعه به یکدیگر، در مقابل واگرایی است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۸۴۱).

باید یادآور شد که در این موضوع، تحقیق مستقلی انجام نشده است؛ اما برخی مانند حلمی احمد کمال‌الدین در کتاب **دولت سلجوقیان** (در بخش «جامعه و مذهب در عصر سلجوقی»)، به اجمال، به جایگاه مذهب در این عصر اشاره کرده است. یعقوبی محمد طاهر در کتاب **حیات علمی و فرهنگی شیعیان امامیه از قرن پنجم تا نیمه قرن هفتم**، در فصل ششم به راهبردهای فکری - فرهنگی شیعیان امامیه از قبیل مدرسه‌سازی و تبیین اعتدال و جایگاه عقل نزد دانشمندان شیعی در این دوره پرداخته است. خانم پروین ترکمنی‌آذر در مقاله «سلجوقیان: اختلافات مذهبی و پیامدهای آن»، تنها اختلافات و تنازعات مذهبی عصر سلجوقی را بررسی کرده است. علیرضا روحی نیز در مقاله «مذهب در خراسان عصر سلجوقی» تنها به معرفی مذاهب فعال در خراسان عصر سلجوقی اشاره کرده است. امتیاز این پژوهش آن است که موضوع کاربست همگرایی شیعیان امامی با حاکمیت سلجوقیان و نوع تعاملات و اهداف و انگیزه‌های آنان را بررسی کرده است.

موقعیت جغرافیایی شیعیان امامی

با توجه به ضرورت آگاهی از مناطق شیعه‌نشین و تأثیر بافت جمعیتی در تغییرات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و بروز تنازع و تعامل میان مذاهب، لازم است به اختصار، مناطق شیعه‌نشین آن عصر معرفی شوند: قم از جمله مناطق شیعه‌نشین دوره سلجوقیان است که همه مردم آن شیعه امامی بودند (حموی، بی تا، ج ۴، ص ۳۹۷) که در مذهب خود، نهایت تعصب را داشتند (مستوفی، ۱۳۶۲ الف، ص ۶۷). قزوینی تأکید دارد: «قمی‌ها همه شیعه امامی‌اند و آنان را رافضی می‌خوانند» (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۲۵۲).

ری دیگر شهر مهم شیعیان امامی در این دوره است و یاقوت حموی درباره جمعیت زیاد آنان می‌گوید: «نیمی از جمعیت ری را شیعیان شکل می‌دهند» (حموی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱۷). بیشتر محلات ری، از قبیل محله کلاهدوزان، سرای ایالت (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۳۴)، محله دروازه آهنین، کوی اصفهانیان، محله جاروب بندان (همان، ص ۳۵) و مصلحگاه (همان، ص ۹۱) به شیعیان امامی اختصاص داشت. علاوه بر این، دو محله «طاق باجگر» و «صحرای درغایش» محل حضور منقبت‌خوانان برای خواندن مناقب امیرالمؤمنین علی علیه السلام (همان، ص ۶۷) و محله «زعفران‌جای»، محل عزاداری شیعیان بود (کریمان، ۱۳۵۴، ج ۱ ص ۹۸). حمدا لله مستوفی نیز با توجه حضور پررنگ شیعیان امامی در ری می‌گوید: «مذهب تشیع امامی از قرن پنجم هجری، در ری یک مذهب قدرتمند بود» (مستوفی، ۱۳۶۲ الف، ص ۴۵). صاحب **فضائح الروافض** نیز می‌گوید: «در ری، غالب رافضی‌اند، اگرچه به عدد بسیارند» (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۴۵۳). بدون شک، نفوذ و گسترش تشیع امامی در ری، به سبب حضور حضرت **عبدالعظیم حسنی** علیه السلام و نزدیکی ری به قم و مازندران است.

بیهق (ناحیه‌ای وسیع، دارای شهرهای زیاد که از یک طرف به نواحی نیشابور متصل شده است و عامه مردم، بیهق را «سبزوار» می‌نامند) (حموی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۳۷؛ مستوفی، ۱۳۶۲ الف، ص ۱۰۱)، ساری و ارم در مازندران (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۲۱۹)، قاشان [کاشان] (حموی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۹۶)، اردستان (مستوفی، ۱۳۶۲ الف، ص ۶۸) و آبه در اطراف قم (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۹) از دیگر مناطق امامی‌مذهب دوره سلجوقیان بودند.

طبرش [تفرش] و فراهان نیز از دیگر شهرهای امامی‌مذهب بودند که شمس‌الدین لاغرری از شاعران اهل سنت در تحریک **سلطان سلجوقی** بر کشتن شیعیان چنین سروده است:

خسروا، هست جای باطنیان	قم و کاشان و آبه و طبرش
آبروی چهار یار بدار، ای شه	و اندرین چار جای، زن آتش
پس فراهان بسوز و مصلحگاه	تا چهارت ثواب گردد شش

(راوندی، ۱۳۶۴، ص ۳۹۵)

در شهرهای بزرگی مانند اصفهان (مستوفی، ۱۳۶۲ الف، ص ۴۹) و قزوین (همان، ص ۵۷؛ قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۱) که بیشتر ساکنان آن شافعی‌مذهب بودند، شیعیان امامی‌مذهب نیز در برخی از محلات آن مانند «الزهراء» (رافعی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۸)، «آبه‌رود» و «دشتی» (مستوفی، ۱۳۶۲ اب، ص ۷۷۸) سکونت داشتند.

عبدالجلیل قزوینی در شمار مناطق شیعی از مشاهد ائمه اطهار علیهم السلام یاد کرده است (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۴۵۹). بنابراین، باید مشهدالرضا علیه السلام، سامراء، نجف، کاظمین و کربلا را در شمار مناطق شیعه نشین به شمار آورد. *ابن بطوطه* (م ۷۷۹ق) می گوید: مردم کربلا از دو طایفه اند: از فرزندان زحیک و فائز، که هر دو طایفه پیرو مذهب امامیه اند و به خاطر نقابت کربلا و اداره حرم حسین بن علی علیه السلام میانشان همیشه اختلاف است (ابن بطوطه، ۱۳۳۷، ص ۲۱۵؛ طعمه، ۱۳۷۸، ص ۲۱۹).

در بغداد، که بیشتر ساکنان آن اهل سنت هستند، شیعیان امامی نیز حضور فعال داشتند. چنان که محله «کرخ» در بغداد جای شیعیان امامیه بود و حموی می گوید: «اهل الکرخ کلهم شیعة امامیه لایوجد فیهم سنی التبه» (حموی، بی تا، ج ۴، ص ۴۸۱). البته علت تراکم شیعیان در این محله، به خاطر وجود بارگاه امام موسی کاظم علیه السلام (شهادت ۱۸۳ق) و امام محمد بن علی الجواد علیه السلام (شهادت ۲۲۰ق) و نزدیکی کرخ به مزار سایر بزرگان شیعه است.

شهر خدیثه (همان، ج ۳، ص ۴۶-۴۷)، حله (ابن بطوطه، ۱۳۳۷، ص ۲۱۳) و مدائن در شش فرسخی بغداد (حموی، بی تا، ج ۵، ص ۷۵)، اطراف رود «صراه» و «براتا» نیز از دیگر نقاط سکونت شیعیان امامی بود (بغدادی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۱۷۴).

در واقع، گسترش تشیع در ناحیه عراق، متأثر از مشاهد امامان شیعه و به قدرت رسیدن سلسله های شیعه مذهبی همچون بنی مزید (حک ۵۴۵-۳۵۰ق)، بنی عقیل (حک ۴۸۹-۳۸۰ق) و بنی مرداس (حک ۴۷۲-۴۱۴ق) در این نواحی بود (بازورث، ۱۳۸۱، ص ۸۶-۹۷).

اگرچه جمعیت غالب دیگر مناطق تحت حاکمیت سلجوقیان از اهل سنت و یا شیعیان اسماعیلی و زیدی بود، اما این به معنای آن نیست که شیعیان امامی به هیچ وجه در آن مناطق حضور نداشتند؛ زیرا حتی در شهرهایی مانند بخارا، که بیشتر ساکنان آن حنفی مذهب بودند، نیز حضور شیعیان امامی گزارش شده است (امین عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۴). همچنین مناطقی که در شمار مناطق شیعه نشین ذکر شد، بر اساس مذهب بیشتر ساکنان آن مناطق است؛ زیرا در ری، که شیعیان امامی حضور فعال داشتند، اسماعیلیان، زیدیان، حنفیان و شافعیان نیز سکونت داشتند که گاهی هم با یکدیگر درگیر می شدند (حموی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۷). بنابراین، مبنای معرفتی مناطق و شهرهای شیعه نشین جمعیت غالب است.

همگرایی های شیعیان امامی و سلجوقیان

سلاطین سلجوقی در کنار شخصیت هایی مانند حسن بن علی بن اسحاق، مشهور به «خواجه نظام الملک

طوسی» (م ۸۵ق)، عمیدالملک کندری (م ۵۶ق) و ابن مسلمه (ابوالقاسم علی بن الحسن، معروف به «ابن مسلمه، رئیس الرواسا» و وزیر القائم بامرالله خلیفه عباسی «خلافت ۴۲۲-۶۷ق») (ظهیری نیشابوری، ۱۳۳۲، ص ۱۶)، که از متعصبان اهل سنت بودند، شیعیان را در تنگنا قرار می دادند. با این حال، در برخی مقاطع عصر سلجوقیان، شاهد تعامل و همگرایی میان شیعیان امامی و حاکمیت سلجوقی هستیم که در این بخش، مصادیق آن ذکر می شود.

۱. پیوندهای زناشویی

از مصادیق همگرایی شیعیان امامی با حاکمان سلجوقی، پیوندهای زناشویی است؛ از جمله: ازدواج خاتون سعیده سلقم، دختر سلطان ملک شاه (م ۸۵ق) با اصفهد [سپهد] علی شیعی (علاءالدوله علی بن شهریار بن قارن، پسر کوچک حسامالدوله دیلمی که بیست سال حکومت کرد) از حاکمان باوندی (باوندیان خاندانی ایرانی الاصل بودند که در نواحی طبرستان به حکومت رسیدند. آنها به سه دسته «اسپهدیان»، (حک ۴۵-۱۹ق)، «پادشاهان جبال» (حک ۶۶-۶۰ق) و «کندخواریه» (حک ۳۵-۷۵ق) تقسیم شدند (لین پل، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸)؛ ازدواج طغرل بیگ (م ۵۵ق) با دختر ابوکالیجار بویه (حک ۴۱۵-۴۴۰ق)؛ ازدواج منصور بن ابوکالیجار دیلمی (حک ۴۴۰-۴۴۸ق) با ارسلان خاتون دختر داود (م ۴۵۱ق) برادر طغرل بیگ (ابن اثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۵۳۶)؛ ازدواج خواهر سلطان محمد بن ملک شاه (حک ۴۹۸-۵۱۱ق) با نجمالدوله پسر بزرگ حسامالدوله حاکم باوندیان (م ۵۰۸)؛ ازدواج دختر سلطان محمود سلجوقی (م ۵۲۵ق) با شاه رستم علی شهریار حاکم باوندی (م ۵۵۸ق) (گیلانی، ۱۳۵۲، ص ۱۵۲)؛ درخواست سلطان محمود سلجوقی (م ۵۲۵ق) برای ازدواج با دختر رئیس صدقه بن دبیس حاکم بنی مزید (م ۵۳۲ق) (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸). اینها از جمله ازدواج هایی بودند که با اهداف سیاسی و آسودگی خاطر از شورش حکومت های محلی، از سوی حاکمان سلجوقی انجام می گرفت. ابوالرجاء قمی درباره این گونه ازدواج ها می گوید:

وصلت سلاطین سلجوقی با اعقاب علاءالدوله محمد بن دشمن زیار بود. ابوجعفر محمد بن دشمن زیار بن کاکویه دیلمی، بنیانگذار دولت کاکویان که دانش نامه علانی منسوب به اوست (ابن اثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۲۰۷). خواهر فرامرز را با سلطان طغرل نکاح کردند. خواستند که پیش از قیامت جمع شمس و القمر بود. امیر حاجب آغاجی [پیش خدمت خاص پادشاه (انوری، ۱۳۵۵، ص ۱۵-۱۶)] جد فخرالدین طغایرک (فخرالدین طغایرک حاجب بزرگ سلطان مسعود بن محمد بن ملک شاه بود که در سال ۵۴۱ق به قتل رسید (رک: ابوالرجاء قمی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۲؛ راوندی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۰، ۲۲۲-۲۳۳، ۲۳۵-۲۳۹؛ ابن اسفندیار، ۱۳۲۰، ص ۱۰۷-۱۰۸) او را از اصفهان به ری آورد (قمی،

۱۳۶۳، ص ۶۱) همچین شرف‌الدین سید محمد فرزند عزالدین ابوالقاسم علی (م ۵۵۶ق) نقیب شیعیان ری، که مادرش دختر سلطان آلبارسلان سلجوقی (م ۴۶۵ق) است؛ از دیگر ازدواج‌های سلجوقیان و شیعیان امامی بود (سمعانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۱۱-۶۱۴؛ قوامی رازی، ۱۳۳۴، ص ۲۰۹).

بنابراین، سلاطین سلجوقی برای آسودگی خاطر از سوی رقبای سیاسی و صاحب قدرت شیعه، به این‌گونه ازدواج‌ها اقدام می‌کردند. با این حال، اگرچه چنین ازدواج‌هایی به ظاهر به نفع سلجوقیان بود؛ اما مزیتی که برای شیعیان امامی داشت، این بود که زمینه ورودشان را به ساختار حاکمیت سلجوقی فراهم می‌ساخت.

۲. دفع دشمن مشترک

یکی دیگر از مصادیق همگرایی شیعیان امامی با سلجوقیان دفع دشمن مشترک است. از جمله دشمنان مشترک آنان، اسماعیلیان بودند. (نام‌هایی که اسماعیلیان بدان‌ها خوانده شده‌اند، دو گونه‌اند: نام‌هایی که خود اسماعیلیان بر خود نهاده‌اند؛ مثل «اسماعیلیه» و نام‌هایی که دشمنان آنها به ایشان نسبت داده‌اند؛ مثل «قرمطیه»، «ملاحده»، «زناده»، «یاحی»، «بابکیه»، «صباحیه»، «مزدکیه» و مانند آن (شهرستانی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۳۳۵؛ هاجسن، ۱۳۸۷، ص ۱۶) این القاب را مخالفان حسن صباح به اسماعیلیان داده‌اند (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۷۳۱۰). شیعیان امامی و اسماعیلی گریچه در برخی عقاید مشترک بوده و شیعه معرفی شده‌اند، اما از لحاظ فکری، اعتقادی و سیاسی، به‌ویژه نحوه برخورد با حاکمیت اهل سنت و سلطان جائر، با یکدیگر اختلاف داشتند؛ زیرا شیعیان امامی از طریق تقیه، تعامل و تسامح، خود را با حاکمان سلجوقی تطبیق می‌دادند؛ اما اسماعیلیان با توجه به اعتقادات خاص خود درباره امام، امر به معروف و نهی از منکر (ر.ک: ابن ابی‌الحدید، ۱۱۳۷، ج ۱۹، ص ۳۱۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۱) و نامشروع دانستن حاکمیت سلجوقیان به طور مستقیم، با حاکمان سلجوقی مقابله می‌کردند و سلاطین و کاغزاران سلجوقی را ترور (مستوفی، ۱۳۶۲، ص ۴۴۱ و ۴۵۵) و گاهی نیز با لشکرکشی به جنگ با سلجوقیان روی می‌آوردند (اقبال، ۱۳۳۸، ص ۳۰۹). سلطان محمد سلجوقی (حک ۴۹۸-۵۱۱ق)، حاکم وقت، با مشاهده قدرت روزافزون اسماعیلیان و احساس خطر از ناحیه آنان، خواجه امام ابواسماعیل حسین‌بن محمد حمدانی، عالم امامی مذهب، را از قزوین به اصفهان دعوت کرد تا با اسماعیلیان مناظره کند. پس از مناظره، که خواجه امام ابواسماعیل اسماعیلیان را مخذول کرد و عطاش اقرع (م ۵۰۰ق) (طیب و داعی مشهور اسماعیلیان که ایرانی‌الاصل و اهل اصفهان بود) (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۹، ص ۲۶۷) کشته

شد، سلطان محمد سلجوقی (م ۵۱۱ق) لقب «ناصرالدین» به او داد و او را با احترام به قزوین فرستاد و مدرسه وی را که در فتنه قزوین ویران شده بود، بازسازی کرد (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۳۶). همچنین مواضع تند و متعصبانه معین‌الدین ابونصر کاشی (م ۵۲۱ق) و وزیر شیعی سلطان محمود سلجوقی (حک ۵۱۳-۵۲۵ق) علیه اسماعیلیان و نیز تحریک سلطان محمود سلجوقی توسط او در جهت قلع و قمع اسماعیلیان موجب شد تا او نیز به دست اسماعیلیان به قتل برسد (خواندمیر، ۱۳۵۵، ص ۱۹۸).

۳. تکریم عالمان شیعه

از دیگر مصادیق همگرایی سلاطین سلجوقی و شیعیان امامی، اظهار ارادت سلاطین سلجوقی به عالمان شیعی است. علامه عبدالجلیل قزوینی (م ح ۵۶۰ق) در این باره می‌نویسد: «خواجه احمد مازکریا شمس‌الاسلام حسکا بابویه (حسن بن حسین بن بابویه، معروف به «حسکا»، شاگرد شیخ طوسی (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۱۴۰)، دارای فرزندی به نام شیخ موفق‌الدین عبیدالله بود. شیخ موفق‌الدین عبیدالله والد شیخ منتجب‌الدین، مؤلف کتاب الفهرست است (منتجب‌الدین، ۱۳۶۶، ص ۷۷)، وی نزد سلاطین چنان حرمتی داشت که از آنان هدایای بسیاری را دریافت نمود» (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۴). عده‌ای نیز چنان نزد سلاطین قرب و منزلت یافته بودند که با اظهار شعائر شیعه، همچنان موقعیت خود را حفظ کرده بودند. اظهار ارادت‌ها و تکریم علمای شیعه از سوی حاکمیت سلجوقی، به حدی می‌رسد که قزوینی چنین می‌نویسد:

در عهد مرتضای قم (وی از نقیبان سادات، راویان حدیث و داماد خواجه نظام‌الملک طوسی بود (بیهقی، ۱۳۱۹، ص ۷۴)، علمای فریقین هر جمعه به سلام وی می‌رفتند و از وی عطا می‌ستاندند و سلطان سلجوقی در وقت انزوایش، به سرای او رفت و نظام‌الملک هر سال به خانه وی می‌رفت و در عهد سید شمس‌الدین رئیس شیعه، در همه محافل و مجامع، سال‌های دراز کسی بالاتر از او نمی‌نشست (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۳۹۹).

همچنین خواجه نظام‌الملک طوسی (م ۴۸۵ق)، وزیر سلطان ملک‌شاه (م ۴۸۵ق) با تعصبی که علیه شیعیان داشت، هر دو هفته یک بار از ری به «دوربست» (از روستاهای اطراف ری) (حموی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۴) می‌رفت و از خواجه جعفر دوربستی (م ۴۷۴ق) (از فقهای بزرگ امامیه که از نسل حدیقه‌بن یمان است وی در سال ۳۸۰ق در خانواده‌ای فقیه و عالم متولد شد. پدر او از شاگردان شیخ صدوق و خودش شاگرد بزرگانی همانند شیخ مهید و سیدمرتضی بود. از جمله تألیفات او

الکفایه فی العبادات و الاعتقادات است) (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۷۸-۸۰). عالم بزرگ شیعی، که در علوم گوناگون و نقل روایات مشهور بوده حدیث می شنید و با نهایت فضل و بزرگی، به ری بازمی گشت (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۵)

اگرچه به سبب وجود فضل، علم و بزرگی عالمان شیعی، این ارادت‌ها از روی اخلاص و علاقه قلبی است، اما با توجه به شواهد موجود، به نظر می رسد که برخی از این گونه ارادت‌ها همراه با اهداف دیگر بوده است؛ زیرا گاهی ارادت سلاطین سلجوقی به شیعیان، برای استفاده از قدرت و جایگاه آنان برای حفظ و افزایش منافعشان بود؛ چنان‌که درباره امام ابواسماعیل حسین بن محمد حمدانی عالم بزرگ امامی مذهب بیان شد.

۴. اظهار محبت به امامان شیعه

از نشانه‌های همگرایی سلاطین سلجوقی با شیعیان امامی، اظهار ارادت و رفتن به زیارت بارگاه امامان شیعه از سوی سلاطین سلجوقی است. *آلبارسلان سلجوقی* (ح ۴۵۵-۶۵ق) پس از فتح خوارزم، در توس به زیارت بارگاه امام رضا علیه السلام هشتمین امام شیعیان رفت (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۴۸۹). همچنین *ملک‌شاه* نیز در لشکرکشی که علیه برادرش (تکشر) داشت، هنگام عبور از توس، قبر امام رضا علیه السلام را زیارت کرد (ابن اثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۲۱۱). در سال ۴۷۹ق هم *ملک‌شاه سلجوقی* و وزیرش *نظام‌الملک طوسی* علاوه بر زیارت امام رضا علیه السلام، به زیارت حرم موسی بن جعفر علیه السلام امام هفتم شیعیان، و همچنین پس از دیدن قبر «معروف کرخی»، که نزد شیعیان محترم بود، به زیارت بارگاه امام علی علیه السلام در نجف و امام حسین علیه السلام در کربلا رفت و فرمان بازسازی مناره زیارتگاه امام حسین علیه السلام را نیز صادر کرد (همان، ص ۱۵۶).

شاید بتوان گفت که این گونه رفتارهای حاکمان سلجوقی در جهت نفی تعصب مذهبی و همراه نمودن شیعیان با خود در جهت حفظ قدرت سلجوقیان بوده است؛ زیرا *ملک‌شاه* و *نظام‌الملک طوسی* پس از زیارت امامان شیعه، به زیارت قبور بزرگان دیگر مذاهب همچون *احمد بن حنبل* (م ۲۴۱ق) و *ابوحنیفه* (م ۱۵۰ق) در بغداد نیز رفتند (همان). در همین زمینه، در سال ۴۷۹ق نیز *سرهنگ ساوتکین عمادالدوله* (سرهنگ *آلبارسلان و ملک‌شاه سلجوقی*) (ر.ک: حسینی، ۱۳۸۲، ص ۳۰، ۳۱، ۴۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۳؛ قزوینی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۹۰-۹۵) وقتی به واسط رسید (شهری که حجاج بن یوسف *تقفی* آن را بنا کرد) (اصطخری، ۱۳۴۷، ص ۸۳) و در کنار رودخانه دجله، که بین کوفه و بصره

قرار دارد و فاصله آن با هریک از کوفه و بصره پنجاه فرسنگ است (حموی، بی تا، ج ۵، ص ۳۴۷)، مشهد شریف (سعیدبن جبیر از اصحاب امام سجاد^{علیه السلام} و ارادتمندان امیرالمؤمنین علی^{علیه السلام} که به دست حجاج ثقفی به شهادت رسیده و در واسط دفن شده است) (بحشل، ۱۴۰۶ق، ص ۹۰، ۹۱ و ۲۶۵) را زیارت کرد و به بزرگان سادات مال فراوانی بخشید (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶، ص ۷۸).

قزوینی درباره زیارت امامزادگان شیعه توسط امیران و کارگزاران سلجوقی می نویسد: مردم قم، پادشاهان و عالمان حنفی و شافعی به زیارت حضرت فاطمه بنت موسی بن جعفر^{علیه السلام} می رفتند تا با زیارت آن بانو، به خداوند تقرب جویند... و مردم قزوین، اعم از شیعه و سنی به زیارت ابوعبدالله الحسین بن الرضا می روند (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۵۸۸-۵۸۹).

۵. بسترسازی برای فعالیت های علمی و تبلیغی

از مصادیق همگرایی میان شیعیان و حاکمان سلجوقی، دعوت از عالمان شیعی برای مجلس و عظ در دربار سلطان و مناظره با عالمان دیگر مذاهب است. در روزگار سلطان مسعود سلجوقی (م ۵۴۷ق) به دستور امیرعباس غازی (والی ری)، عالم علوی (از علمای شیعیان امامی)، که از بلخ به ری آمده بود و در منزل سیدفخرالدین سخنرانی می کرد، با امام اهل سنت ابوالفضائل مشاط (سعدبن محمدبن محمود مشاط رازی) (م ۵۴۶ق) در حضور دیگر عالمان، درباره مبحث «وجوب معرفت» مناظره کرد. به گونه ای که حاضران در مجلس به این باور رسیدند که معرفت باری تعالی به عقل و نظر است، نه تعلیم و خبر (همان، ص ۴۵۱).

یکی دیگر از مناظره های معروف این دوره، که به دعوت سلطان ملک شاه سلجوقی (م ۴۸۵ق) و با حضور خواجه نظام الملک طوسی (م ۴۸۵ق) و عالمان اهل سنت در نظامیه بغداد بر پا شد، مناظره میان عالم شیعی حسین بن علی علوی و ده تن از عالمان اهل سنت، که بزرگ آنان ملقب به «عباسی» بود، انجام شد. متن این مناظره را مقاتل بن عطیه داماد خواجه نظام الملک به رشته تحریر درآورده و آن را مؤتمر علمای بغداد نام گذاشته است. در این مناظره بود که ملک شاه سلجوقی (م ۴۸۵ق) و خواجه نظام الملک طوسی (م ۴۸۵ق) به تشیع گرویدند (ابن عطیه، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹-۱۶۰). برگزاری چنین مناظراتی از سوی سلطان سلجوقی حکایت از ایجاد تعامل و همگرایی میان عالمان مذاهب اسلامی دارد.

طبق گزارش های تاریخی، علاوه بر سلاطین، وزرایی مانند تاج الدین دارست فارسی، وزیر سلطان مسعود سلجوقی (حک ۵۲۹-۵۴۷ق)، مجالسی را برای گفت و گو و مناظره میان بزرگان و

پیشوایان مذاهب اسلامی ترتیب می‌داد و سلطان نیز هیچ دخالتی در این امور نمی‌کرد (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶، ص ۲۵۶).

۶. اعطای مناصب

از مصادیق همگرایی سلجوقیان و شیعیان امامی، بکارگیری شیعیان امامی در مناصب حکومتی است. با سپری شدن دوره طغرل اول (حک ۴۲۹-۴۵۵ق) و آلبارسلان (حک ۴۵۵-۵۶۵ق)، که نسبت به مذهب حنفی متعصب (راوندی، ۱۳۶۴، ص ۱۸) و در حد امکان از وجود قضات، خطیبان و امامان حنفی مذهب استفاده می‌کردند (بازورث، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲) و با آشکار شدن اختلافات داخلی سلجوقیان بر سر سلطنت و همچنین به سلطنت رسیدن سلاطین معتدل و نیاز آنها به افراد با کفایت، زمینه حضور پیروان دیگر مذاهب از جمله شیعیان امامی در دستگاه سلجوقیان فراهم شد.

شیعیان از فرصت‌های به‌دست‌آمده استفاده می‌کردند و علاوه بر کاهش نزاع با اهل سنت، زمینه رشد و گسترش تشیع را نیز فراهم می‌آوردند. کارگزاران شیعی بر خلاف کارگزاران حاکمان سلجوقی، تعصب مذهبی از خود نشان نمی‌دادند. از جمله این شیعیان، *مجدالملک ابوالفضل براوستانی* (م ۴۹۲ق) یکی از بزرگ‌ترین وزرای دستگاه سلجوقیان است که ابتدا به مستوفی‌گری (دفتردار خزانه، حسابدار) و سپس وزارت *سلطان برکیارق* (م ۴۹۸ق) سلجوقی رسید (راوندی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۹؛ قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۸۱-۸۲). *عبدالجلیل قزوینی* از *فخرالدین شمس‌الاسلام الحسن رئیس شیعه* نقل می‌کند که *مجدالملک* با اینکه شیعه بود، با اهل سنت به خوبی رفتار می‌کرد و عدالت را نسبت به همه اجرا می‌نمود و شیعه را بر مکاتب اهل سنت مقدم نمی‌داشت (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۸۳). گواه این مطلب شیوه تعامل او با اهل سنت است. از جمله اقدامات او در این زمینه، دستور ساخت گنبد بر مزار حسن بن علی علیه السلام و *عباس بن عبدالمطلب* (جد خلفای عباسی) است. علاوه بر این، دستور ساخت چهار طاق بر مزار *عثمان بن عفان* در بقیع را نیز صادر کرد. به گفته قزوینی، غیر از او هیچ سنی این خدمت را به اهل سنت نکرده است (همان).

شرف‌الدین ابوطاهر مهیسه قمی (م ۵۱۶ق)، (*وجیه‌الملک قمی*، *ابوطاهر سعد بن علی بن عیسی قمی*) یکی دیگر از وزرای خوش‌نام شیعی است که در دربار سلجوقیان از احترام ویژه‌ای برخوردار بود (همان، ص ۲۲۰). اعتماد سلجوقیان به او تا حدی بود که وی را در حرم خود راه می‌دادند و در اصطلاح، جزو اصحاب *سیر* آنها بود. وی پس از فوت *شهاب‌الاسلام عبدالرزاق بن عبدالله طوسی*

(وزارت ۵۱۱-۵۱۵ق) در محرم سال ۵۱۵ق به مدت یک سال وزارت سلطان سنجر (حک ۵۱۱-۵۵۲ق) را برعهده گرفت (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶، ص ۲۴۵).

یکی دیگر از وزرای امامی مذهب سلجوقیان سعدالملک آبی است. او اهل آبه بود؛ شهری که همه ساکنان آن شیعه امامی بودند (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۹). او ابتدا در گنجه (قصبه‌ای از بلاد اران (حموی، بی تا، ج ۴، ص ۴۸۲، منطقه‌ای نزدیک آذربایجان که رود ارس بین آن دو فاصله انداخته است) همان، ج ۱ ص ۱۳۶) مستوفی محمدبن ملک‌شاه (حک ۴۹۸-۵۱۱ق) بود و هنگام نزاع محمد و برکیارق (م ۴۹۸ق) با سلطان محمد سلجوقی همراه شد. او پس از صلح دو برادر، در تبریز به وزارت سلطان محمدبن ملک‌شاه منصوب شد (همان، ص ۲۲۰).

شرف‌الدین انوشیروان بن خالد فیض کاشانی (م ۵۳۳ق) یکی دیگر از افرادی است که با داشتن عقاید شیعی (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۳۳۴)، در سال ۵۲۱ق به وزارت سلطان محمودبن ملک‌شاه (حک ۵۱۳-۵۲۵ق)، و در سال ۵۲۹ق به وزارت سلطان مسعود سلجوقی (حک ۵۲۹-۵۴۷ق) رسید (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶، ص ۱۳۶-۱۳۷). علاوه بر این، انوشیروان وزارت خلیفه عباسی مسترشد (خ ۵۱۲-۵۲۹ق) را نیز برعهده گرفت (ابن طباطبا، ۱۳۶۰، ص ۴۱۳).

ویژگی خاص وزیران شیعی تعامل آنان با پیروان و بزرگان مذاهب دیگر است. درباره انوشیروان، این وزیر شیعی، آمده است که او روابط خوبی با عالمان دیگر مذاهب، از جمله ابن زاغونی حنبلی (م ۵۲۷ق) داشت (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۲۰۵).

فخرالدین ابوطاهر اسماعیل ملقب به «فخرالدین کاشی»، که در سال ۵۴۸ق به وزارت سلطان سلیمان بن محمدبن ملک‌شاه رسید (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶، ص ۲۱۲) معین‌الدین ابونصر احمد، ملقب به «مختص‌الملک کاشی» وزیر سلطان سنجر (همان، ص ۱۳۲-۱۳۳)، فخرالدین پسر صفی‌الدین ورامینی آخرین وزیر طغرل (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۲۲۲)، و زین‌الملک بوسعده متصدی منصب استیفا (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶، ص ۸۷-۸۷) از جمله شیعیان امامی بودند که در دوره سلجوقی به درون ساختار حاکمیت سلجوقی راه یافتند.

همین همگرایی‌های میان شیعیان امامی با حاکمیت سلجوقی و راه یافتن شیعیان امامی در ساختار حکومت، موجب شد تا صاحب‌مثالب اعتراض کرده، بگوید:

شیعیان در هیچ زمانی، این گونه قدرت نداشتند، و اکنون چنان دلیر شده‌اند که در هر سرایی از ترکان، ده پانزده رافضی می‌باشند، و حتی دبیر دیوان‌ها نیز ایشان هستند و اکنون بعینه همچنان است که در عهد مقتدر خلیفه عباسی (خ ۲۹۴-۳۲۰) بودند (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۷۸-۷۹).

عوامل همگرایی سلجوقیان و شیعیان امامی

اکنون با توجه به نوع تعاملات و همگرایی‌های شیعیان امامی با حاکمیت سلجوقی، به انگیزه و اهداف هریک از شیعیان امامی و سلاطین سلجوقی اشاره می‌شود:

الف. تحکیم قدرت

ایجاد اختلافات داخلی بر سر جانشینی سلطنت سلجوقی، سلاطین سلجوقی را بر آن داشت تا برای حفظ و تحکیم قدرت خود، از دیگر گروه‌های مذهبی کمک بگیرند. در این میان، شیعیان امامی، از گروه‌های مذهبی مطرح و تأثیرگذار بر جامعه بودند که سلاطین سلجوقی آنان در ساختار حاکمیت به کار گماردند. سلاطین سلجوقی با این هدف که با جذب و همراه کردن نخبگان و بزرگان امامی مذهب، نه تنها می‌تواند از درگیری‌های اجتماعی و مذهبی که ممکن است میان شیعیان و اهل سنت رخ دهد و موجب تزلزل حکومت گردد، جلوگیری کند، بلکه می‌تواند نوعی آسودگی خاطر نیز از سوی شیعیان امامی کسب کنند، به همگرایی و تعامل با شیعیان امامی روی آوردند. بدین روی، با بررسی سال‌های پایانی حکومت سلجوقیان، کاهش درگیری میان شیعیان و اهل سنت، نسبت به سال‌های آغازین حاکمیت سلجوقیان کاملاً محسوس است.

ب. ضعف حاکمیت سلجوقیان

عامل دیگر همگرایی شیعیان امامی و سلجوقیان ضعف دستگاه سلطنت سلجوقی بود، متأثر از عواملی همچون نزاع و کشمکش بر سر جانشینی سلطان (ر.ک: ابن اثیر، ۱۴۰۲ق، حوادث سال‌های ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۲۷ق) جنگ و درگیری با دشمنان خطرناکی همچون اسماعیلیان (ابن اثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ مستوفی، ۱۳۶۲ب، ص ۴۱؛ اقبال، ۱۳۳۸، ص ۳۰۹) و درگیری مذاهب اهل سنت با یکدیگر (کاتب اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰-۱۱۳؛ بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶، ص ۲۶۳؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۹۴ و ۲۱۰؛ ابن اثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۱۱، ص ۳۱۹ و ۵۲۵) که موجب از بین رفتن سرمایه‌های انسانی و اقتصادی می‌گردید. در چنین وضعیتی معمولاً سلطان درصدد جبران ضعف‌ها و کاستی‌ها و همچنین نیازمند افراد متخصص و کاردان است و مذهب کارگزاران برای او اهمیت چندانی ندارد. از این رو، زمینه حضور شیعیان به عنوان «وزیر» و «دبیر» در دستگاه سلجوقیان فراهم گردید.

ج. ضعف قوای شیعیان برای مقابله

یکی دیگر از عوامل مهم همگرایی شیعیان امامی و سلجوقیان تعداد اندک شیعیان امامی نسبت به اهل سنت و نداشتن قدرت و انسجام کافی برای مقابله با سلجوقیان است. شیعیان امامی با سیاست تسامح و تساهل و با حفظ تقیه (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۲۱). توانستند مذهب تشیع و جان شیعیان را حفظ کنند؛ زیرا هرگونه مقابله مستقیم با سلجوقیان برابر با از بین رفتن شیعیان و مذهب تشیع امامی بود. به همین سبب، وقتی طغرل با سپاهش وارد بغداد شد، درگیری سختی میان آنها و مردم شکل گرفت، به گونه‌ای که هر کس سلاجقه را می‌دید آنها را می‌کشت، اما اهالی کرخ، که همه شیعه بودند (حموی، بی تا، ج ۴، ص ۴۴۸)، با آنها رفتار مناسبی داشتند. این رفتار موجب رضایت و سپاسگزاری طغرل از شیعیان گردید (ابن اثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۶۱۱).

د. فقدان وزرا و شخصیت‌های متعصب

عامل مهم دیگر تعامل و همگرایی میان شیعیان و سلجوقیان، فقدان شخصیت‌های متعصب همچون طغرل بک، آلبارسلان، ملک‌شاه، عمیدالملک و نظام‌الملک طوسی بود؛ زیرا آلبارسلان تحت تأثیر سیاست‌های وزیرش عمیدالملک کنذری حنفی، فرمان لعن شیعیان را در خراسان صادر (ابن اثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۳۳) و دبیران و کارگزاران شیعی را از دستگاه سلطنت اخراج و از نفوذ شیعیان در دستگاه حکومت جلوگیری کرد. در واقع، چنین رفتاری از سوی آنها به سبب اعتقاد آنان نسبت به شیعیان امامی بود که شیعیان امامی را بدتر از باطنیان می‌دانستند (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۰۰-۲۰۱). همچنین صاحب *فضائح الروافض* درباره سخت‌گیری بر شیعیان در دوره ملک‌شاه می‌نویسد:

در روزگار سلطان ملک‌شاه در ری، چه مقدار شیعیان مورد خفت قرار گرفتند؛ همه را بر منبرها بردند، سرها برهنه کردند و می‌گفتند: شما دشمنان دین‌اید و سابقان اسلام را لعنت می‌کنید و شعارتان شعار ملحدان است، ایمان بیاورید؛ تا اینکه ایمان می‌آوردند و از مخالفت رفض بیزار می‌شدند (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۴۱).

همچنین در دوره ملک‌شاه برخورد با مناقب‌خوانان، که به ذکر فضائل امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام، اهل بیت علیهم السلام و به تبلیغ مذهب شیعه می‌پرداختند، شدت یافت، به گونه‌ای که زبان تعدادی از آنان را بریدند (همان، ص ۱۰۸). شواهد تاریخی نشان می‌دهد که با مرگ شخصیت‌های متعصب اهل سنت و آمدن سلاطین معتدل، فشار کمتری متوجه شیعیان امامی شد و در نتیجه، زمینه تعامل و همگرایی میان آنان فراهم گردید.

هـ درگیری مذاهب اهل سنت با یکدیگر

از عوامل دیگر همگرایی شیعیان امامی و حاکمیت سلجوقی، منازعات درونی مذاهب اهل سنت است. این منازعات به حدی بود که *مقلّسی*، خرابی شهرهای ری (مقدسی، ۱۹۰۶، ج ۳، ص ۱۱۷) و اصفهان (همان، ص ۲۰۹) را به سبب نزاع حنفیان و شافعیان می‌داند. *راوندی* صاحب کتاب *راحة الصدور*، که متعصب در مذهب حنفی است، برای رهایی این دو مذهب، از این منازعات و جلوگیری از نفوذ قدرت شیعیان به *غیاث‌الدین کیخسرو* (از سلاطین سلجوقی) (ح ۵۸۸-۵۹۲ و ۶۰۱-۶۰۷) که *راوندی* کتاب خود *راحة الصدور و آیه السرور* را به او تقدیم کرد (مقدمه *راحة الصدور*، ص ۳) متوسل شد و از او خواست تا از این درگیری‌ها جلوگیری کند (راوندی، ۱۳۶۴، ص ۸۴).

به هر حال، شیعیان با استفاده از این فرصت، به تعامل با سلجوقیان روی آوردند و علاوه بر استحکام مبانی اعتقادی خود، موقعیت سیاسی و اجتماعی خود را نیز تقویت کردند.

و. حضور عالمان آگاه و بیدار

عالمان آگاه و بیدار این دوره با حفظ اصول مذهب و به‌کارگیری شیوهٔ تسامح و تساهل توانستند نزد حاکمان تقرب جویند و زمینهٔ تعامل و همگرایی شیعیان امامی و سلجوقیان را فراهم آورند.

شیخ *ابوعلی فضل‌بن حسن طبرسی* (م ۵۴۸ق)، صاحب تفسیر *مجمع البیان* و کتاب *اعلام الوری*، از عالمان شیعهٔ عصر سلجوقی است که در کتاب تفسیر خود، راه تعامل با اهل سنت را در پیش گرفته است. ذکر نظرات بزرگان سایر مذاهب، نقل روایت از راویان و بزرگان اهل سنت همچون *انس‌بن مالک*، *ابوحنیفه* و *شافعی* و تقدم دیدگاه آنان بر دیدگاه خود و عالمان شیعی، از جمله اقدامات او در زمینهٔ کاستن فشارهایی است که از سوی اهل سنت متوجه شیعیان بود (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۲، ص ۵۲؛ ج ۲۰، ص ۲۳). او همچنین در کتاب *اعلام الوری*، که دربارهٔ ائمه اطهار علیهم‌السلام است، از نقل مطالب تنش‌زا دربارهٔ حضرت زهرا علیها‌السلام و امام حسن مجتبی علیه‌السلام خودداری کرده است. برای نمونه، وی دربارهٔ حضرت زهرا علیها‌السلام کمترین اشاره‌ای به برخورد آن حضرت با حاکمیت و روابط میان ایشان با خلیفهٔ اول و دوم نکرده است (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۱). او همچنین در داستان دفن امام مجتبی علیه‌السلام با اینکه به حضور عایشه و اعتراض وی اشاره کرده است، اما می‌نویسد: از اصل قرار نبود تا امام را در کنار جدش پیغمبر دفن کنند، بلکه ایشان را برای تجدید عهد به آن سمت آوردند و قرار بود تا در بقیع کنار جدش *فاطمه بنت اسد* دفن شود (همان، ج ۱، ص ۴۱۴-۴۱۵).

ابوالفتح رازی (م ۵۵۶ق)، صاحب تفسیر *روض الجنان و روح الجنان*، از دیگر عالمان شیعه است که از شیوه تسامح و تساهل در تفسیر خود استفاده کرده است. او روایات متعددی در تکریم و عدم نکوهش صحابه‌ای که پیشوایان اهل سنت‌اند، آورده است (رازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹-۵۰). او همچنین روایتی مبنی بر صادق بودن خلیفه سوم و اینکه از زمان اسلام آوردن دروغ نگفته است، را نقل می‌کند (همان، ج ۲، ص ۵۲). علاوه بر این، از القابی همچون «صدیق» برای ابوبکر (همان، ج ۳، ص ۲۴۵؛ ج ۲۰، ص ۳۰۴ و ۳۰۴) و عبارت «رضی الله عنهم» برای برخی صحابه، که هیچ جایگاهی نزد شیعه ندارند، استفاده می‌کند (همان، ج ۱، ص ۴۸-۵۰).

عبدالجلیل قزوینی (م حدود ۵۶۰ق) نیز در کتاب *نقض* تلاش دارد تا این تسامح و تساهل را بیان نماید. برای نمونه، او حادثه حمله خلیفه دوم به خانه حضرت زهرا علیها السلام و شهادت فرزندشان محسن را چنین توجیه نمی‌کند:

... ممکن که خود نداند که فاطمه در پس در ایستاده است. اگر چنین باشد، آن را قتل خطا گویند، و اگر هم عمداً باشد، که او معصوم نیست. حاکم، خداست در آن، نه ما. و در این فصل، بیش از این توان گفت. واللّه اعلم باعمال عباده و بضمائرهم و بسائرهم (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۲۹۸-۲۹۹). همچنین در پاسخ این سؤال که شیعیان می‌گویند: عمر و عثمان، حضرت فاطمه (س) را از گریه بر رسول صلی الله علیه و آله منع کردند، می‌نویسد: «آنان طاعت نداشتند که جگر گوشه رسول خدا صلی الله علیه و آله زاری کرده و بر خود خواری کند» (همان).

قزوینی همچنین در معرفی عایشه، که از دیدگاه اهل سنت به «ام المؤمنین» شهرت دارد، کتابی را با عنوان *تنبیه عایشه* تألیف کرده (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۵) که متأسفانه اثری از این کتاب باقی نمانده است.

علامه قزوینی با سیاست تعریف و تمجید از سلجوقیان، نه تنها توانست از فشار و خشونت علیه شیعیان امامی بکاهد، بلکه توجه و عنایت سلاطین سلجوقی را نیز به شیعیان امامی جلب نمود. علامه قزوینی در جهت همین سیاست، *سلطان سنجر سلجوقی* را «ذوالقرنین ثانی» می‌نامد (همان، ص ۴۳) و برای دیگر سلاطین سلجوقی چنین کرد: «باری تعالی همه سلاطین سلجوقی را غریق رحمت گرداند و رایت اقبال به ظفر و نصرت اخلاف از اسلاف مؤید و منصور بود در عدل و انصاف» (همان، ص ۱۲). یا در جای دیگر، این گونه از سلاطین سلجوقی یاد می‌کند:

و حقیقت آن است که در بلاد عالم و بسیط زمین و فسحت دنیا، هر خیری که در مسلمانی ظاهر می‌شود از مدارس و مساجد و خانقاه‌ها و منابر و سنت‌های نیکو و دفع بدعت‌ها، همه به برکات قوت و تیغ آل سلجوق - رحم الله الماضین منهم و آنسافی عمر الباقین - (همان، ص ۳۸).

بدون شک، هدف عالمان شیعی این دوره از بکارگیری این گونه تسامحات، علاوه بر فراهم آوردن زمینه رشد

تشیع و کاهش فشار بر شیعیان از سوی اهل سنت، ایجاد جبهه مشترک با دیگر مذاهب اسلامی و پذیرش نوعی تکرگرای مذهبی بر اساس اصول مشترک بود که در این راه، موفقیت لازم را کسب کردند.

نتیجه گیری

با سقوط حکومت آل بویه و به قدرت رسیدن سلجوقیان و به کارگیری شخصیت‌های متعصب مذهبی در ساختار حاکمیت، تعامل و همگرایی خاصی میان شیعیان امامی و سلجوقیان وجود نداشت. اما با گذر زمان و فقدان شخصیت‌های متعصب مذهبی در مناصب حکومتی، اختلافات درونی سلجوقیان بر سر سلطنت، حضور عالمان شیعی عقل‌گرا همانند *عبدالجلیل قزوینی*، *طبرسی* و دیگران، که تسامح و تساهل را مبنای کار خود قرار داده بودند، و همچنین نیاز سلجوقیان به نیروی کارآمد برای حفظ و گسترش قدرت و حاکمیت خود، موجب شد تا هریک از طرفین به تعامل و همگرایی روی آورند. بزرگان شیعه امامی، که حفظ جان شیعیان و مکتب تشیع و انتقال آن را به دوره‌های بعد مبنای کار خود قرار داده بودند، توانستند به این هدف دست یابند.

منابع

- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، ۱۳۳۷، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
ابن اثیر، عزالدین علی، ۱۴۰۲ ق، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن، ۱۳۲۰، تاریخ طبرستان، تهران، کتابخانه خاور.
ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، ۱۳۳۷، سفرنامه، ترجمه محمد علی موحد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،
ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۴۱۲ ق، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، اهتمام محمد عبدالقادر عطا و
مصطفی عبدالقادر عطا، مصحح نعیم زرزور، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن طباطبا معروف به ابن طقطقی، محمد بن علی، ۱۳۶۰، تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت های اسلامی،
ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن عطیه، مقاتل، ۱۳۸۰، مؤتمر علماء بغداد، ترجمه علی لواسانی، تهران، شبر.
- ابوالرجاء قمی، نجم الدین، ۱۳۶۳، تاریخ الوزراء، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، تهران، مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی.
- اصطخری، ابو اسحاق ابراهیم، ۱۳۴۷، مسالک و ممالک، اهتمام ایرج افشار، تهران، علمی و فرهنگی.
- افندی اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق احمد حسینی، به اهتمام سید محمود مرعشی،
قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اقبال، عباس، ۱۳۳۸، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، تهران، دانشگاه تهران.
- امین عاملی، محسن، ۱۴۰۳ ق، اعیان الشیعه، به اهتمام حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- انوری، حسن، ۱۳۵۵، اصطلاحات دیوانی، تهران، طهوری.
- ، ۱۳۸۱، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، سخن.
- بازورث، کلیفورد ادموند و دیگران، ۱۳۸۱، سلجوقیان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.
- بحشل، اسلم بن سهل، ۱۴۰۶ ق، تاریخ واسط، تحقیق کورکیس عواد، بیروت، عالم الکتب.
- بغدادی، صفی الدین عبدالؤمن بن عبدالحق، ۱۹۹۲ م، مرآة الاطلاع علی اسماء الامکنه والبقاع، علی محمد البجاوی،
بی جا، دارالجلیل.
- بنادری اصفهانی، فتح بن علی، ۱۳۵۶، تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- بیهقی، ابوالفضل، ۱۳۱۹، تاریخ مسعودی، تصحیح سعید نفیسی، تهران، طبع کتاب.
- حسن، ابراهیم حسن، ۱۹۵۵ م، تاریخ الاسلام السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی، قاهره، بی نا.

حسینی، علی بن ناصر، ۱۳۸۲، *زبدة التواریخ، اخبار الامراء و الملوك السلجوقیه*، ترجمه و تعلیق جلیل نظری، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فیروزآباد.

حموی، یاقوت، بی تا، *معجم البلدان*، بیروت، دارصادر.

خواندمیر، غیاث الدین بن همادالدین، ۱۳۵۵، *دستور الوزراء*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال.

ذهبی، محمدبن احمد، ۱۴۰۵ق، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارتنوط، بیروت، بی نا.

رازی، ابوالفتح حسین بن علی، ۱۳۶۸، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

رافعی، عبدالکریم بن محمد، ۱۴۰۸ق، *التدوین فی اخبار قزوین*، تحقیق عزیزالله عطاردی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

راوندی، محمدبن علی، ۱۳۶۴، *راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، امیرکبیر.

ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۱، *درآمدی بر علم کلام*، قم، اندیشه مولانا.

روحی، علیرضا، ۱۳۹۳، «مذهب در خراسان عصر سلجوقی»، *پژوهشنامه تاریخ های محلی ایران*، ش ۲، ۵۰-۶۷.

سبحانی، جعفر، ۱۴۱۸ق، *موسوعه طبقات الفقهاء*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سبکی، عبدالوهاب بن علی، ۱۳۲۴ق، *طبقات الشافعیه*، بیروت، دارالمعرفه.

سمعی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد، ۱۴۱۹ق، *الانساب*، تصحیح عبدالله عمرالبارودی، بیروت، دارالفکر.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۰۲ق، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفه.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، فراهانی.

____، ۱۴۱۷ق، *اعلام الوری باعلام الهدی*، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.

طعمه، سلمان هادی، ۱۳۷۸، *کربلا و حریمهای مطهر*، ترجمه حسین صابری، تهران، مشعر.

ظهیری نیشابوری، ظهیرالدین، ۱۳۳۲، *سلجوقنامه*، تهران، بی نا.

قزوینی رازی، عبدالجلیل، ۱۳۵۸، *نقض معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، به اهتمام میرجلالالدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.

قوامی رازی، بدرالدین، ۱۳۳۴، دیوان، تصحیح سیدجلالالدین محدث ارموی، بی جا، بی نا.

کاتب اصبهانی، عمادالدین محمدبن محمد، ۱۳۷۵، *خریده القصر و جریده العصر*، شرح محمد بهجه الاثری و جمیل سعید، بی جا، المجمع العلمی العراقی.

کریمان، حسین، ۱۳۵۴، *ری باستان*، بی جا، دانشگاه ملی ایران.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الأصول من الکافی*، تهران، اسلامیة.

- گیلانی، ملاشیخ علی، ۱۳۵۲، *تاریخ مازندران*، تحقیق و تصحیح منوچهر ستوده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- لین پل، ۱۳۶۳، *تاریخ دولت‌های اسلامی و خاندان‌های حکومتگرا*، ترجمه صادق سجادی، تهران، تاریخ ایران.
- مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۸۱، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، چ دوم، تهران، اساطیر.
- مستوفی، حمدالله، ۱۳۶۲ الف، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.
- ، ۱۳۶۲، *نزهة القلوب*، تصحیح گای لیستراج، تهران، دنیای کتاب.
- مقدسی، محمدبن احمد، ۱۹۰۶م، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، بریل، لیدن.
- منتجب‌الدین بن بابویه رازی، ۱۳۶۶، *فهرست منتجب‌الدین*، تحقیق سیدجلال‌الدین محدث ارموی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی، ۱۳۶۹، *سیاست‌نامه*، تصحیح عباس اقبال، تهران، اساطیر.
- هاجسن، مارشال گ. س، ۱۳۸۷، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ چهارم، تهران، علمی فرهنگی.
- همائی، جلال‌الدین، ۱۳۱۸، *فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه نامه*، تهران، چاپخانه مجلس.

بازتاب تاریخ فرهنگی و اجتماعی مسلمانان در سفرنامه ابن جبیر

ک. مهدی یعقوبی / دانش پژوه دکتری تاریخ و اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
mahdiyaghoobi83@gmail.com

محمدجواد یآوری سرتختی / دانش پژوه دکتری تاریخ شیعه اثناعشری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
javadyavari@yahoo.com دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۲

چکیده

سفرنامه‌ها از جمله منابع مهم در بررسی وضعیت فرهنگی و اجتماعی دوره‌های تاریخی به‌شمار می‌روند. سفرنامه ابن جبیر در زمره این منابع مهم است. سفر ابن جبیر، عالم سنی مذهب اهل اندلس، در نیمه دوم قرن ششم هجری، به قصد انجام مناسک حج، از غربی‌ترین منطقه جهان اسلام در آن تاریخ، یعنی اندلس، به مرکز جهان اسلام، گام مهمی در جهت معرفی وضعیت فرهنگی و اجتماعی مسلمانان در قرن ششم قمری به حساب می‌آید. وی در مسیر خود، ابتدا به سرزمین مصر رفت، سپس به حجاز رسید. او پس از اعمال حج، از سرزمین عراق و شام دیدن کرد. بازدید وی از جزیره سبیل و شرح ماقع آن از جمله قدیمی‌ترین گزارش‌ها از آن منطقه است که تحت حکومت مسیحیان اروپا اداره می‌شد. مسئله مهم این است که با توجه به سفرنامه ابن جبیر، آیا می‌توان وضعیت فرهنگی و اجتماعی مسلمانان آن دوره را به دست آورد؟ همچنین وضعیت شیعیان و شرایط زندگی آنان، اوضاع مسلمانانی که در آن مناطق مسیحی‌نشین سکونت داشتند و میزان تأثیر دیدگاه مذهبی ابن جبیر در نقل مطالب کتاب چگونه است؟ متن پیش‌رو با هدف پاسخ‌گویی به سؤالات مذکور سامان یافته است. وضعیت فرهنگی و اجتماعی مسلمانان به صورت عموم و شیعیان به طور خاص در سفرنامه ابن جبیر منعکس شده است. همچنین درباره شیعیان نیز گزارش‌های جالب توجه - هرچند گاهی همراه با تعصب - در کتاب آمده است.

کلیدواژه‌ها: سفرنامه، حج، ابن جبیر، مسلمانان، شیعه، تاریخ فرهنگی و اجتماعی.

مقدمه

همواره انسان‌ها مشتاق به دست آوردن اخبار پیشینیان و مطالعه تاریخ بوده‌اند. در این زمینه، به ثبت و ضبط وقایع پیرامون خود پرداخته، از این طریق، منابعی تاریخی برای نسل‌های بعد از خود به جا می‌گذارند. با این حال، مسئله مهم درباره منابع تاریخ اسلام، این است که اولاً، بیشتر مورخان به نقل تاریخ حکومت‌ها و رفتارهای سیاسی حاکمان پرداخته، از وضع عموم مردمان خبری به دست نداده‌اند. ثانیاً، بسیاری از مورخان در بطن حوادث گزارش شده، حضور نداشته و مطالب را از واسطه‌ها نقل کرده‌اند. از سوی دیگر، اینکه مردمان هر دوره نقشی سازنده و مهم در تاریخ دارند، متأسفانه حضور کم‌رنگی از آنها در گزارش‌های تاریخی مشاهده می‌شود، و حال آنکه نیاز به دریافت و بررسی وضعیت فرهنگی و اجتماعی مسلمانان در طول تاریخ، از جمله دغدغه‌های هر محقق تاریخ است که این امر به گونه‌ای بسیار کم‌رنگ در منابع اصلی تاریخ اسلام منعکس شده است.

سفرنامه‌ها اگرچه به عنوان منابع دست اول و علمی تاریخ مطرح نیستند، لیکن با توجه به حضور راوی وقایع در بطن حوادث و ارتباط بیشتر با مردم، بهترین منبع برای دریافت تاریخ اجتماعی به‌شمار می‌روند. *سفرنامه ابن جبیر* از جمله این منابع مهم است. قدمت این سفرنامه، خاستگاه مؤلف در اندلس، جایگاه عملی و دقت وی در نقل حوادث از جمله مزیت‌هایی است که در این کتاب وجود دارد.

کمبود منابع تاریخ فرهنگی و اجتماعی مسلمانان و شیعیان و نیز فقدان متنی که با هدف استخراج گزارش‌های مرتبط با وضع فرهنگی و اجتماعی مسلمانان، به‌ویژه شیعیان قرن ششم هجری، به *سفرنامه ابن جبیر* پرداخته باشد، انگیزه اصلی انجام این پژوهش بوده است.

با توجه به اینکه *ابن جبیر* از جزیره سسیل و مناطق اطراف آن بازدید کرده و گزارش‌های ناب‌ی ارائه داده، سفرنامه او توجه غربیان را بسیار جلب کرده است. جالب اینکه اول بار نسخه‌ای از این کتاب در «لیدن» هلند یافت شد، و این در حالی بود که تا پیش از آن، اطلاع از *سفرنامه ابن جبیر* از طریق دیگر منابع بود. گزارش‌های *ابن جبیر* از جزیره سسیل اول بار توسط دانشمندان غربی ترجمه شد و در قرن ۱۹ میلادی مطمح نظر قرار گرفت و به چاپ رسید. با این حال، اصل کتاب با تحقیق دانشمند غربی، ویلیام رایت، توسط انتشارات «لیدن»، در سال ۱۸۵۲م منتشر شد (موسوی بیجنوردی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۰۶-۲۰۷). پس از آن بود که این سفرنامه توسط «مکتبه العربیه» بغداد در سال ۱۹۳۷م چاپ شد. *سفرنامه ابن جبیر* توسط پرویز اتابکی، بر اساس تصحیح ویلیام رایت به فارسی ترجمه شده و در سال ۱۳۷۰ شمسی توسط «آستان قدس رضوی» منتشر گردیده و در متن حاضر از این ترجمه استفاده شده است.

درباره ابن‌جبیر و سفرنامه او، دو مقاله به چاپ رسیده است:

مقاله‌ای با عنوان «ابن‌جبیر» که در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به قلم عنایت‌الله رضا نگاشته شده است (همان، ص ۲۰۴-۲۰۷). هدف این مقاله معرفی شخصیت ابن‌جبیر بوده، اما چون شهرت ابن‌جبیر به سفرنامه اوست، بیشتر حجم مقاله به سفرنامه وی اختصاص یافته است. با توجه به اینکه تمرکز این مقاله بر معرفی کلی ابن‌جبیر و سفرنامه او بوده، توجه خاصی به تاریخ اجتماعی مسلمانان نشده است. از این‌رو، نیاز به بررسی و تحقیق بیشتر درباره این سفرنامه احساس می‌شود.

مقاله‌ای دیگر با عنوان «سفرنامه ابن‌جبیر»، توسط علی‌اکبر عباسی نگارش یافته است (عباسی، ۱۳۸۲-۱۳۸۳). این مقاله تنها مقاله‌ای است که با هدف معرفی این سفرنامه تدوین گردیده است. با این حال، وی نیز به اختصار و گذرا، تنها به معرفی این کتاب اقدام کرده است و هیچ‌گونه رویکردی به تاریخ اجتماعی مسلمانان ندارد. بنابراین، بررسی این کتاب با رویکرد استخراج و تبیین تاریخ اجتماعی مسلمانان ضروری به نظر می‌رسد.

هدف اصلی مقاله حاضر آن است که افزون بر بررسی وضعیت فرهنگی و تاریخ اجتماعی مسلمانان در قرن ششم هجری، تاریخ اجتماعی شیعیان نیز در آن ایام را بررسی کند و به این موضوع بپردازد که آیا مؤلف کتاب، که سنی‌مذهب بوده در نقل مطالب - به‌ویژه درباره شیعیان - اصل بی‌طرفی را رعایت کرده است؟ با توجه به جایگاه علمی نویسنده و خاستگاه او در اندلس، فرضیه اول این است که ابن‌جبیر در انتقال مطالب دقیق بوده است، اما درباره شیعیان رنگ و بوی تعصب و کم‌توجهی در گزارش‌های او دیده می‌شود.

معرفی ابن‌جبیر

ابوالحسین محمدبن احمدبن جبیر (۵۴۰-۶۱۴ق) از بزرگان، ادیبان، شاعران و سیاح بزرگ قرن پنجم و ششم هجری قمری است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵-۴۶). او در شهر «بَلَنَسِيَه» یا همان «والنسیا»ی امروزی به سال ۵۴۰ق متولد شد و در شهر «شَاطِیْه» سکنا گزید (همان). با این حال، ابن‌خطیب موطن او را «عَرْنَاطَه» می‌داند (ابن‌خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۴۶). وی، که در اواخر عمر خود، ساکن اسکندریه مصر شده بود (همان)، در نهایت، به سال ۶۱۴ق در همان شهر درگذشت (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶).

نسب وی به قبیله «بنی‌کنانه» می‌رسد. از این‌رو، ابن‌خطیب نسب کامل وی را این‌گونه بیان کرده است: «محمدبن احمدبن جبیربن سعیدبن جبیربن محمدبن سعیدبن جبیربن محمدبن مروان‌بن

عبدالسلام بن مروان بن عبدالسلام بن جبیر الکنانی» (ابن خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۴۶). جد ابن جبیر، که عبدالسلام نام داشت، در محرم سال ۱۲۳ق وارد سرزمین اندلس گردید (همان).
مهم‌ترین و معروف‌ترین ویژگی ابن جبیر، سفرهای او از اندلس به شرق کشورهای اسلامی است. رهاورد این سفرها، سفرنامه اوست که تا امروز باقی مانده است. ابن جبیر در طول عمر خود، سه بار روانه شرق شد. هدف اصلی وی از این سفرها زیارت خانه خدا بود (ابن خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۴۶). سفر اول او از بامداد روز پنج‌شنبه، ۸ شوال سال ۵۷۸ق از غرناطه آغاز شد (ابن جبیر، بی‌تا، ص ۷) و پنج‌شنبه ۲۲ محرم سال ۵۸۱ق به پایان رسید (همان، ص ۲۸۴). او در طول این سفر، که بیش از دو سال و سه ماه (همان) به طول انجامید، خاطرات خود، شرح آنچه را بر او گذشته بود، شهرها و مردمانی را که دیده بود به صورت سفرنامه تنظیم کرد و به یادگار گذاشت.

«سفرنامه ابن جبیر»

نام اصلی کتاب *رحله ابن جبیر* است که با عنوان *سفرنامه ابن جبیر* ترجمه شده است. روش ابن جبیر در تنظیم مطالب کتاب بدین گونه است که حوادث هر ماه قمری را ذیل عنوان همان ماه نقل کرده و - به اصطلاح - ماه به ماه پیش رفته است. علت این امر توجه مسلمانان به ماه‌های قمری جهت انجام اعمال عبادی، از جمله روزه ماه رمضان و اعمال عبادی حج است. گذشته از آن، مزیت عمده این روش مشخص شدن تاریخ دقیق گزارش‌های کتاب است. *سفرنامه ابن جبیر* با توجه به طول سفرش، که بیش از دو سال و سه ماه (۲۷ ماه قمری) به طول انجامید، ۲۷ بخش دارد.

مهم‌ترین بخش *سفرنامه ابن جبیر*، که بیشترین حجم کتاب را نیز به خود اختصاص داده، گزارش‌های او درباره دو شهر مکه و مدینه و بیان وقایع حج است. همان‌گونه که ذکر شد، هدف اصلی ابن جبیر از این سفر، بجای آوردن حج بود. ابن جبیر تقریباً پس از ۵ ماه از آغاز سفر خود، در ۱۱ ربیع الاول سال ۵۸۰ق به مکه مکرمه وارد شد (همان، ص ۵۱). وی از آن تاریخ تا اواخر سال قمری مذکور، در مکه اقامت داشت و موفق به انجام اعمال حج گردید. او پس از قریب ۸ ماه (همان، ص ۱۴۴) اقامت در شهر مکه - که بیشترین مدت اقامت او در طول این سفر بود - روز ۲۲ ذی حجه سال ۵۸۰ق به مدینه منوره عزیمت کرد (همان، ص ۱۴۳).

اوضاع سیاسی جهان اسلام در قرن ششم

ابن جبیر در عصری زندگی می‌کرد که اندلس تحت حکومت مسلمانان بود. در اواخر قرن اول هجری،

در عصر ولید بن عبدالملک اموی، مسلمانان در طی عملیات نظامی، در فاصله سال‌های ۹۱-۹۳ ق موفق به فتح اندلس شدند (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۵۵۶-۵۵۷؛ لین پول، ۱۳۶۳، ص ۱۴-۱۵). تسلط مسلمانان بر اندلس با فراز و نشیب زیادی همراه بود. با این حال، از اوایل قرن پنجم، پس از انقراض امویان اندلس، تا اواخر قرن نهم هجری، اندلس به صورت ملوک الطوائفی یا دولت‌های محلی اداره شد (همان، ص ۱۵-۲۶). یکی از دولت‌های محلی اندلس سلسله موحدون (ر.ک: همان، ص ۳۸-۴۲) بود که بنا به نقل کراچوفسکی، ابن جبیر و پدرش عنوان «کاتب» در این دولت داشتند (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۰۴). ابن جبیر وقتی از این دولت سخن به میان می‌آورد، با تعبیر «ایدهم الله» در حق آنان دعا می‌کند (ابن جبیر، بی تا، ص ۲۷۹). گذشته از آن، دولت فاطمیان، که سال‌های طولانی بر شمال آفریقا حکمرانی می‌کرد، در نیمه اول قرن ششم توسط صلاح‌الدین ایوبی منقرض شد و سلسله ایوبیان بر مناطق تحت تصرف فاطمیان و سرزمین حجاز حکمرانی می‌کردند (درباره روند به قدرت رسیدن صلاح‌الدین ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۳۴۳ به بعد؛ لین پول، ۱۳۶۳، ص ۶۴-۶۹). ابن جبیر در جای جای سفرنامه‌اش از وی نام برده، در مدح و عدالت وی سخنان زیادی به زبان می‌آورد (ابن جبیر، بی تا، ص ۱۶، ۲۱، ۳۰، ۳۵، ۴۸، ...). با این حال، مسئله اصلی، که جهان اسلام در آن روزگار با آن دست به گریبان بود، تقابل با مسیحیان و جنگ‌های صلیبی بود. برای نمونه، ابن جبیر درباره شهر عکا و صور به این نکته اشاره می‌کند که این دو شهر در جنگ میان مسلمانان و مسیحیان صلیبی، از دست مسلمانان خارج شده است و مسلمانان در وضع بدی زندگی می‌کنند (همان، ص ۲۴۹-۲۵۰).

ویژگی‌های «سفرنامه ابن جبیر»

- توضیح دقیق درباره خصوصیات، ویژگی‌ها و مساحت شهرهایی همچون مکه (همان، ص ۵۳-۸۰) و مدینه (همان، ص ۱۵۰-۱۵۵)، دمشق (همان، ص ۲۱۰-۲۲۱)، بغداد (همان، ص ۱۷۱-۱۷۴)، جزیره سسیل (همان، ص ۲۶۵-۲۷۵)؛

- ذکر دقیق مساحت، شکل و شمایل، معماری و جزئیات مساجد و مکان‌های مذهبی؛ مانند: خانه کعبه (همان، ص ۵۳-۷۳)، مساجدی مانند مسجدالحرام (همان، ص ۷۴-۷۷)؛ مسجدالنبی (همان، ص ۱۵۰-۱۵۴)، مسجد کوفه (همان، ص ۱۶۸-۱۶۹)، مسجد جامع دمشق (همان، ص ۲۱۱-۲۲۱)؛

- ذکر مشاهد مشرفه و زیارتی انبیا و اهل بیت علیهم‌السلام؛ مانند: مشاهد پیامبرانی همچون محل ولادت حضرت ابراهیم علیه‌السلام (همان) و مقام رأس حضرت یحیی علیه‌السلام (همان، ص ۲۲۱)؛ مشاهد اهل بیت علیهم‌السلام، حرم

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نجف (همان، ص ۱۶۹)؛ قبرستان بقیع و تصریح به وجود بارگاه بر مزار امام حسن مجتبی علیه السلام (همان، ص ۱۵۵)؛ مزار امام موسی بن جعفر علیه السلام در بغداد (همان، ص ۱۸۱) و اشاره به وجود مقام رأس الحسین در دمشق (همان، ص ۲۱۸)؛

- بازدید از مزار برخی از بزرگان صحابه؛ مانند: عقیل بن ابی طالب، عبدالله بن جعفر طیار در بقیع (همان، ص ۱۵۵)، مزار سلمان فارسی در مدائن (همان، ص ۱۷۹)؛

- تطبیق تاریخ بیشتر گزارش‌های سفر با تاریخ میلادی؛ مثلاً ابن جبیر آغاز سفر خود را هشتم شوال سال ۵۷۸ قمری و مطابق با سوم فوریه همان سال ذکر کرده است (همان، ص ۷)؛

- گزارش‌های ابن جبیر از شهرهای اروپایی و بیان وضع زندگی مسلمانانی که در مناطق تحت حکومت مسیحیان اروپایی زندگی می‌کردند. مسلمانان ساکن جزیره سیسیل (صقلیه) و شهرهای تابع آن مانند پالمو (همان، ص ۲۷۴)، مسینا (همان، ص ۲۶۷-۲۶۸) و آطرائینش (همان، ص ۲۷۹-۲۸۰)؛

- توضیحات مفصل دربارهٔ مناسک حج و دو شهر زیارتی مکه و مدینه، به گونه‌ای که بیشتر حجم کتاب (همان، ص ۵۲-۱۶۲) در این باره است. از این رو، می‌توان *سفرنامه ابن جبیر* را به نوعی، یک سفرنامهٔ حج به حساب آورد؛

- فاصلهٔ طولانی شهرها و وجود موانع طبیعی - همچون دریا - در میان راه‌ها، ناگزیر به سفر دریایی می‌انجامید. ابن جبیر در سفر خود - هم در راه عزیمت به سرزمین وحی (همان، ص ۱۲) و هم در راه بازگشت (همان، ص ۲۶۴-۲۶۵) به اندلس - با کشتی راه خود را طی کرد. شرح دقیق و گاه همراه با توصیف شرایط سختی که کشتی حامل ابن جبیر تا نزدیکی غرق شدن پیش رفت (همان) از ویژگی‌های جالب توجه این سفرنامه است.

مسلمانان اروپا و وضع زندگی آنان در مناطق مسیحی‌نشین

با توجه به حرکت ابن جبیر از اندلس به سمت سرزمین‌های اسلامی شرق عالم و بازگشت به سمت اندلس، وی از شهرهایی دیدن کرد که تحت سلطهٔ مسیحیان اروپا بود؛ اما در عین حال، مسلمانان در آنجا زندگی می‌کردند. توصیف دقیق ابن جبیر از وضعیت آنان، که در بیشتر جاها به سختی زندگی می‌کردند (همان، ص ۱۷۹ و ۲۵۲ و ۲۸۰) و یا در برخی شهرها شرایط خوبی داشتند (همان، ص ۲۷۱ و ۲۷۳) از نکات مهم این سفرنامه است. برای نمونه، ابن جبیر از حضور مسلمانان در جزیرهٔ سیسیل و شهرهای زیرمجموعهٔ آن گزارش‌های جالب توجهی ارائه داده است. هرچند در موارد محدودی

مسلمانان این منطقه از شرایط نسبتاً خوب زندگی بهره‌مند بودند (همان، ص ۲۶۸ و ۲۷۳)، اما در بیشتر مناطق، از شرایط سخت زندگی رنج می‌بردند. نمونه‌هایی که *ابن جبیر* از آنها نام می‌برد عبارت است از:

- شرایط سخت زندگی مسلمانان در شهرهای عکا و صور که به تصریح *ابن جبیر*، در آن عصر تحت سیطره کفار صلیبی اداره می‌شد (همان، ص ۲۴۹-۲۵۳). *سمعانی*، نسب‌نگار معروف قرن ششم و هم‌دوره *ابن جبیر*، از شهر عکا دیدن کرده، تأکید می‌کند که این شهر در آن دوره، در دست فرنگیان بود (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۹، ص ۳۴۳). باید گفت: این دو شهر در اصل، جزو اروپا نیست؛ بلکه از شهرهای قدیمی و ساحلی شام (و فلسطین امروزی) محسوب می‌شود (مقدسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ حموی، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۴۳۴؛ ج ۴، ص ۱۴۱؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۰). فلسطین، که در عصر خلیفه دوم توسط مسلمانان فتح شد تا سال ۵۱۸ق جزو قلمرو اسلام محسوب می‌شد. اما در این سال، به دست صلیبیان افتاد (حموی، ۱۹۹۵، ج ۳، ص ۴۳۴). پس از آن، در سال ۵۸۳ق توسط صلاح‌الدین *ایوبی* مجدداً فتح شد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، ص ۵۳۹) و بار دیگر در زمره سرزمین‌های اسلامی درآمد. شهر عکا امروزه در سرزمین فلسطین اشغالی، و شهر صور در جنوب کشور لبنان قرار دارد.

حاکم مسیحی شهر مسینا، از توابع جزیره سیسیل، با مسلمانان خوش‌رفتاری داشت، تا جایی که *ابن جبیر* از گرایش او به اسلام سخن گفته است (همان، ص ۲۶۷-۲۶۸). همکاری این حاکم با مسلمانان و اعتماد وی به آنان به حدی بود که *ابن جبیر* از وجود گروهی به نام «فتیان» نام می‌برد که همه مسلمان بودند و به عنوان بازرس تحت مدیریت این حاکم و برای او کار می‌کردند و در انجام امور دینی خود آزادی خوبی داشتند (همان، ص ۲۶۸). جالب اینکه *ابن جبیر* از کنیزان و حرم‌سرای این حاکم نام می‌برد و می‌گوید: همه مسلمان هستند (همان). با این حال، *ابن جبیر* از ملاقات با جوان‌مردی به نام *عبدالمسیح* در شهر مسینا سخن می‌گوید که اسلام خود را پنهان کرده بود. وی می‌نویسد: وقتی *عبدالمسیح* فهمید از سفر حج بازمی‌گردد از *ابن جبیر* تقاضای دریافت تبرکی از سرزمین وحی کرد. در این بین، *عبدالمسیح* سخن از سختی‌های زندگی در سرزمین‌های غیراسلامی به میان آورد و حتی گفت: مجبور است دین خود را پنهان کند! (همان)

از جمله دیگر شهرهای جزیره سیسیل، که *ابن جبیر* از آن بازدید کرده، شهر پالرمو پایتخت سیسیل است. *ابن جبیر* می‌گوید: لباس زنان مسیحی در این شهر، شبیه لباس زنان مسلمان است (همان، ص ۲۷۴). این گزارش نشان از تأثیر فرهنگ اسلام در این شهر، حتی در نوع پوشش زنان دارد. از نکات جالب توجه اینکه *ابن جبیر* در اواخر ماه رمضان سال ۵۸۰ق در شهر پالرمو حاضر بوده است.

وی از محدودیت‌های مسلمانان در خواندن نماز جماعت عید فطر سخن می‌گوید (همان، ص ۲۷۷). با این حال، از آزادی مسلمان در نواختن ساز و نقاره و اظهار علنی شادی در عید فطر و عدم اعتراض حاکم مسیحی آن شهر به آنان اظهار تعجب می‌کند (همان).

ابن جبیر از حضور در شهر اطرائیش در سیسیل نام می‌برد (همان، ص ۲۷۹). این شهر در ساحل جزیره سیسیل قرار داشت که از آن به سمت آفریقا می‌رفتند (حموی، ۱۹۹۵، ج ۲، ص ۲۱۸). مسلمانان در این منطقه، با بدرفتاری حاکم آن مواجه بودند. این مشکل تا بدانجا پیش رفته بود که ابن‌جبیر از فقیهی مسلمان نام می‌برد که به سبب فشارها و شکنجه‌های این حاکم، مجبور به قبول دین مسیحیت شده و حتی مسجد جلوی خانه‌اش را تبدیل به کلیسا کرده بود! (ابن جبیر، بی تا، ص ۲۷۹) از نکات قابل تأمل درباره بدرفتاری حاکم شهر اطرائیش با مسلمان اینک که ابن‌جبیر از دستگیری پیشوای مسلمانان توسط حاکم این شهر و آزادی وی پس از پرداخت جریمه‌ای سنگین سخن می‌گوید (همان). ابن‌جبیر نام وی را *ابوالقاسم بن حمود*، معروف به «ابن الحجر» معرفی کرده، تصریح می‌کند که وی از نسل اهل بیت علیهم‌السلام بوده که سیادت را نسل به نسل به ارث برده است. همچنین وی عالمی پارسا، خیرخواه و مورد علاقه شدید مردم بود، به گونه‌ای که وقتی این عالم آزاد شد، همه شهر به جوش و خروش افتادند. ابن‌جبیر اتهام این عالم بزرگ را ارتباط و مکاتبه با حاکمان سلسله موحدون ذکر می‌کند (همان). وی با این عالم دیدار کرده، در این‌باره می‌نویسد که این عالم از وضع سختی که وی و خانواده‌اش داشتند برایش توضیحاتی داد که دیدگان باید بر آن خون بگرینند! (همان، ص ۲۷۹-۲۸۰).

نکته قابل توجه اینکه عالمی مسلمان و از نسل سادات در این شهر حضور داشته، ولی ابن‌جبیر از مذهب وی سخنی به میان نیاورده است. اما احتمال دارد با توجه به علایق شیعی سادات و علویان در طول تاریخ، بتوان گفت: این عالم مظلوم چه‌بسا دارای عقاید و یا گرایش‌های شیعی بوده و به سبب شرایط حساس آن دوره، در تقیه بوده است، هرچند ذکر مکاتبات و ارتباط او با سلسله موحدون سنی مذهب، این احتمال را از ذهن دور می‌سازد.

ابن جبیر و تاریخ رهنگی و اجتماعی مسلمانان

۱. اسکندریه: ابن‌جبیر در آغاز سفر خود، پس از طی مسافت و گذر از برخی شهرهای اروپایی، در ۲۸ شوال سال ۵۷۸ ه‍.ق در منطقه «سبته»، با کشتی عازم اسکندریه مصر و پس از گذشت قریب یک ماه مسافرت راه دریایی در موازات اندلس (همان، ص ۸) در ۲۹ ذی‌قعدة همان سال به اسکندریه وارد شد

(همان، ص ۱۲). معماری این شهر، عظمت ساختمان‌ها و شکوه بازارهای آن به حدی بود که شگفتی و تحسین ابن جبیر را در پی داشت (همان، ص ۱۳-۱۵). ابن جبیر از وجود بناهایی زیرزمینی و گسترده در این شهر سخن می‌گوید که حتی از ساختمان‌های روی زمین استوارتر است. وجود بزرگ‌ترین رود جهان، رود نیل، مزیت مهمی بود که در ساختار آبرسانی شهر از آن به خوبی استفاده کرده بودند، تا جایی که حتی در زیرزمین، به خوبی آبرسانی صورت می‌گرفت (همان، ص ۱۴). وجود تعداد زیاد ستون‌های بلند و لوح‌های مرمرین در این شهر از نکات قابل توجه است (همان).

ابن جبیر از یک «مناره» عظیم بر ساحل اسکندریه سخن می‌گوید که از آن به عنوان «فانوس دریایی» استفاده شده است. در بزرگی این مناره همین بس که از فاصله ۷۰ مایلی، دریانوردان می‌توانستند آن را ببینند (همان). جالب اینکه بر فراز این مناره، مسجدی وجود داشت که مسلمانان در آن نماز می‌گزارند (همان).

۲. کوفه: ابن جبیر در راه بازگشت از سفر حج، از شهرهای عراق عبور کرده و گزارش‌های مفیدی داده است که گویای وضع آن سرزمین در اواخر قرن ششم هجری است. او از شهر کوفه به عنوان شهری کهن نام می‌برد که در آن تاریخ، ویرانی‌هایش بیش از آبادی‌های آن است. او علت این امر را وجود قبیله‌ای به نام «خَفَاجَه» در همسایگی شهر می‌داند که همواره به غارت شهر کوفه می‌پرداختند (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸). او می‌نویسد: بیشتر ساختمان‌های کوفه آجری است. وی از «مسجد کوفه» یاد کرده و آن را در شرق شهر ذکر می‌کند و می‌نویسد: بسیار بزرگ است و از خانه‌های شهر جداست (همان، ص ۱۶۸).

۳. بغداد: ابن جبیر بغداد را شهری معرفی می‌کند که آبادانی قدیم خود را از دست داده و جز نام پرآوازه چیزی برایش باقی نمانده است (همان، ص ۱۷۳).

۴. سامراء: ابن جبیر در راه بغداد به تکریت، از اقامت سراسرروز در سامراء سخن می‌گوید. او از ویرانی تقریباً کامل - بجز بخش کوچکی از - این شهر سخن می‌گوید (همان، ص ۱۸۵-۱۸۶).

۵. دمشق: بنا بر گزارش ابن جبیر، دمشق در آن دوره بسیار آباد و شکوهمند بوده است. وی این شهر را بهشت شرق، نگین انگشتر شهرهای اسلام و عروس شهرهایی که دیده است، توصیف می‌کند (همان، ص ۲۱۰).

وضیعت فرهنگی و اجتماعی شیعیان

با توجه به گزارش‌های ابن جبیر و تعبیر وی از شیعیان با عنوان «روافض» (همان، ص ۷۰) - که اهل سنت، شیعیان را بدان می‌نامند - و نیز آنچه در منابع دیگر در باب معرفی وی آمده (ابن خطیب، ۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۴۶؛ ذهبی، ۴۱۳ق، ص ۴۵-۴۷؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۴۴، ص ۲۱۱-۲۱۳)، می‌توان به

طور قطع، ابن جبیر را سنی مذهب دانست. با این حال، گزارش‌های اندک وی از شیعیان نشان از کم توجهی و حتی در گاهی بی‌دقتی وی درباره تشیع دارد (ابن جبیر، بی‌تا، ص ۵۵). این امر به گونه‌ای است که گاه رنگ و بوی تعصب در آن به چشم می‌خورد (همان، ص ۵۱-۵۳).

بررسی گزارش‌ها

۱. **جده:** ابن جبیر در طول سفر خود به مکه مکرمه، در بازدید از شهر جده، گزارشی قابل توجه از وضع زندگی شیعیان آن عصر (قرن ۶) داده است. وی می‌نویسد: بیشتر ساکنان جده و توابع آن در صحرا و کوهستان را سادات علوی، حسنی، حسینی و جعفری تشکیل می‌دهند و از لحاظ معیشت در سختی بسیار زیاد زندگی می‌کنند، به گونه‌ای که دل سنگ به حال آنان از سر دل‌سوزی صد پاره می‌شود (همان، ص ۴۸). وی ادامه می‌دهد: آنان برای تأمین نیاز خود، به هر کار و حرفه‌ای تن می‌دهند؛ مانند کرایه دادن شتر، سقایی، فروش شیر، خرما و یا هیزم. و چه بسا زنان بزرگوار و سیده آنان این خدمات را خود عهده‌دار می‌شوند! (همان).

۲. **مکه:** ابن جبیر هنگام حضور در مکه، به نقل سه گزارش پرداخته که به نوعی درباره شیعیان است. او درباره حاکم مکه می‌نویسد: امیر مکه در آن موقع، مکثرین عیسی از نسل [امام] حسن بن علی علیه السلام است، ولی خود از کسانی است که کار ناشایست می‌کند و از جنس و تبار پیشینیان بزرگوار خود نیست! و امیر جده از جانب او، علی بن موفق است (همان، ص ۵۱).

ابن جبیر درباره اینکه چگونه آغاز ماه رمضان در مکه اعلام شد، می‌نویسد: «آغاز ماه رمضان در مکه توسط امیر مکه در حالی که در رؤیت هلال اول ماه اختلاف بود، رسماً اعلام شد. مذهب شیعیان علوی و وابستگان ایشان - چنان که می‌گویند - این است که روزه گرفتن به روز شک (در رؤیت هلال) را واجب می‌دانند!» (همان، ص ۱۰۸)

نقد: این گونه استدلال کردن و نتیجه گرفتن درباره یک مذهب از عالمی بادقت در نقل مطالب، بسیار بعید است؛ زیرا به تصریح روایات اهل بیت علیهم السلام، روزه یوم‌الشک نه تنها واجب نیست، بلکه حرام است. برای نمونه، امام سجاد علیه السلام در روایتی، روزه یوم‌الشک (به نیت روزه ماه رمضان) را جزو روزه‌های حرام ذکر کرده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۸۵). بحث «روزه یوم‌الشک» از اهمیت خاصی در میان مباحث فقها برخوردار است، به گونه‌ای که معمولاً در کتب فقهی مهم شیعه، بخشی به عنوان «روزه یوم‌الشک» وجود دارد. اگرچه علمای شیعه درباره روزه یوم‌الشک نظرات مختلفی دارند، اما هیچ‌یک از آنان به وجوب روزه

گرفتن این روز فتوا نداده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۲۹۸-۳۰۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۳-۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۰-۱۷۱).

نمادهای شیعه در قرن ششم هجری

۱. نماز جماعت شیعیان در مکه

برخلاف آنچه امروزه در مسجدالحرام رواج دارد، در دوره‌هایی همچون زمان سفر ابن جبیر (سده ۶ق)، پیروان مذاهب اهل سنت هر یک نماز جماعت جداگانه‌ای داشتند. جالب اینجاست که در آن عصر، جدا از مذاهب چهارگانه اهل سنت، شیعیان زیدی مذهب نیز امام جماعت خاص خود را داشتند. توصیف ابن جبیر از این وضعیت این گونه است:

حرم [مسجدالحرام] چهار امام [جماعت] سنی دارد و امام [جماعت] پنجم از فرقه‌ای است که «زیدیه» نامیده می‌شود و اشراف این شهر [مکه] از پیروان مذهب آنان هستند و آنان در اذان «حی علی خیر العمل» را بعد از «حی علی الفلاح» اضافه می‌کنند، و آنها رافضیان سب‌کننده هستند و حساب و جزای آنان با خداست! آنها هنگام نماز، با دیگر نمازگزاران جمع نمی‌شوند، نماز ظهر را چهار رکعت می‌خوانند و نماز مغرب را بعد از پایان نماز مغرب دیگر پیش‌نمازان می‌خوانند (ابن جبیر، بی تا، ص ۷۰).

نکته: همزمان با تسلط فاطمیان بر شمال آفریقا در سال ۳۸۵ق، گروهی از سادات حسنی بر حجاز تسلط یافتند (سباعی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۹۱). به این گروه، «شرفا» یا «اشراف» گفته می‌شد. حاکم وقت مکه در زمان حضور ابن جبیر، مکثربن عیسی بن فلیته آخرین حاکم سلسله شرفای مکه معروف به «بنی فلیته» یا «هواشم» بود (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۴۳۲؛ زرکلی، ۱۹۸۹م، ج ۷، ص ۲۸۴). حکومت شرفا بر مکه تا قرن چهاردهم ادامه داشت، تا اینکه به دست سعودیان به سال ۱۳۴۴ق، تسلط آنها بر مکه از بین رفت (همان، ص ۶۵۹) و بدین‌سان، حکومت شرفای مکه، که قریب هزار سال ادامه داشت، پایان یافت. نکته مهمی که از گزارش ابن جبیر به دست می‌آید این است که بزرگان شهر مکه بر مذهب زیدیه بودند و این امر نفوذ شیعیان را در شهر مکه در آن عصر نشان می‌دهد. اینکه در قرن ششم هجری بزرگان و خواص شهر مکه شیعه زیدی بوده‌اند نشان‌دهنده اهمیت و نفوذ این مذهب در مرکز جهان اسلام در آن دوره است.

نقد: نوع بیان ابن جبیر از بی‌اطلاعی وی از فقه شیعه حکایت دارد. البته با توجه به اینکه بیشتر جمعیت مسلمانان جهان، به‌ویژه اندلس در آن عصر را اهل سنت تشکیل می‌دادند و نیز با عنایت به اینکه ابن جبیر تا پیش از این سفر، با مناطق دیگر اسلام آشنا نبود، بدین‌روی، کم‌اطلاعی وی از فقه شیعه را

می‌توان به سبب شرایطی دانست که در مملکت اسلامی علیه شیعه رواج داشت. همچنین از جمله نقاط اختلاف فقه شیعه با اهل سنت، وقت نماز مغرب است. اهل سنت ابتدای وقت نماز مغرب را غروب آفتاب می‌دانند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۲)، ولی بیشتر فقهای شیعه - بنا بر روایات - ابتدای نماز مغرب را مغرب یا به اصطلاح فقهی، «ذهاب حمرة مشرقیه» می‌دانند (ر.ک: حلی، ۱۳۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹-۲۳؛ نجفی، بی تا، ج ۷، ص ۱۰۹-۱۱۱). البته با توجه به حضور شرفای مکه، که زیدی مذهب بودند، به نظر می‌رسد روش فقهی زیدی مذهبان چنین بوده است.

۲. مشاهد مشرفه اهل بیت علیهم‌السلام و امامزادگان و پراکندگی آنها در بلاد اسلامی

از جمله نکات مهم در بحث تاریخ فرهنگی و اجتماعی، نمادها و رفتارهای مسلمانان، به‌ویژه شیعیان، در مکان‌های زیارتی و توجه آنان به زیارت است. این ویژگی همواره در طول تاریخ از نمادهای شیعیان به حساب می‌آمده است. توجه به مزار اهل بیت علیهم‌السلام و ساخت بارگاه بر سر آن مزارها، حضور و تبرک جستن در این مکان‌های مقدس همواره مطمحنظر شیعیان بوده است. البته از گزارش‌های ابن جبیر درباره این زیارتگاه‌ها و اینکه خودش به زیارت برخی از آنها رفته و تصریح به تبرک جستن از این مکان‌های مقدس کرده است (ابن جبیر، بی تا، ص ۲۲۸)، نشان از وجود فرهنگ زیارت، حتی در میان اهل سنت، دارد. وی همچنین موفق به زیارت مزار برخی از پیامبران الهی و نیز اصحاب و بزرگان اسلام شده است. بیشتر این مکان‌ها را خود وی شخصاً زیارت کرده است، هرچند در برخی جاها، مانند حرم امام علی علیه‌السلام در نجف - به وجود حرم امام تصریح کرده، ولی خودش به زیارت آن مشرف نشده است (همان، ص ۱۶۹). نکته جالب توجه این است که در تمام مکان‌های زیارتی، ابن جبیر به زیارت، بوسیدن و تبرک جستن خودش و مسلمانان از مکان‌های زیارتی تصریح کرده است (ر.ک: همان، ص ۱۴، ۵۸، ۷۹، ۸۲، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۱۷). این امر شاهدی قوی بر رواج سنت زیارت، توسل و تبرک جستن در میان مسلمانان در آن تاریخ است و نشان می‌دهد اشکالی که وهابیت به شیعیان درباره شرک بودن زیارت و تبرک جستن و توسل وارد می‌کنند، از اساس باطل و بی‌معناست.

الف. مصر

حرم رأس الحسین علیه‌السلام: مفصل‌ترین گزارش ابن جبیر در زیارت مشاهد مشرفه، مربوط به بازدید وی از شهر مصر است. وی به صورتی دقیق و همراه با ذکر جزئیات، به توصیف و ذکر نام مکان‌های زیارتی

مصر می پردازد (همان، ص ۱۸-۲۳). مهم ترین مشهد یا مکان زیارتی که ابن جبیر آن را زیارت کرده، زیارتگاه سر مبارک امام حسین علیه السلام است. «شکوه و عظمت این حرم، که زبان از وصف آن عاجز است (همان، ص ۱۸)، و وجود سر در صندوقی نقره‌ای، وجود ستون‌های بزرگ و شمعدان‌هایی نقره‌ای و طلایی و قندیل‌های نقره‌ای آویخته از شمعدان‌ها، همین‌طور وجود سنگ‌های مرمر خوش‌تراش و وجود سنگ بسیار سیاه و صیقلی روی دیوار، روبه‌روی وارد شونده، که همچون آینه تصویر افراد را منعکس می‌کند» (همان)، شگفتی نویسنده را برانگیخته است. ابن جبیر بدون اینکه ذکر کند زوار این حرم شریف شیعه هستند یا سنی، به جمعیتی انبوه اشاره می‌کند که بر گرد آن مرقد شریف حلقه زده، با گریه و زاری بدان تبرک جسته، آن را می‌بوسند. وی همچنین می‌نویسد: حال تضرع زوار چنان است که دل سنگ را آب می‌کند (همان، ص ۱۹). او تحت تأثیر فضای معنوی این حرم می‌نویسد: «فکر نمی‌کنم در سرتاسر گیتی، محلی شکوهمندتر و تحسین‌انگیزتر از این حرم شریف وجود داشته باشد» (همان). این سخن نشان می‌دهد که وی تا پیش از این، چنین مکان‌های زیارتی را ندیده است.

قَرَأَهُ: ابن جبیر از قبرستانی معروف به «قَرَأَهُ» یاد می‌کند که تمام مشاهد مشرفه مصر در آن قرار دارد. او می‌گوید: مزار حضرت صالح علیه السلام نبی صلی الله علیه و آله؛ مزار روبیل بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم، مزار آسیه همسر فرعون و مزارهای اهل بیت علیهم السلام در این قبرستان قرار دارد. همچنین وی از وجود چهارده مزار از مردان اهل بیت علیهم السلام و پنج مزار متعلق به بانوان خاندان رسول خدا صلی الله علیه و آله خبر می‌دهد که بر فراز هریک بنایی باشکوه قرار داشته است. جالب اینکه هریک از این مزارها خادمی مختص خود داشته که در همان‌جا ساکن بوده و شهریه‌ای مستمر برایشان مقرر بوده است (همان). فهرست نام این مشاهد- بر اساس نقل ابن جبیر- چنین است:

اول. مردان اهل بیت علیهم السلام که دارای مشاهدی در مصر هستند:

۱. علی بن حسین بن علی علیهم السلام؛ مؤلف اشاره‌ای به جزئیات بیشتر نمی‌کند و مشخص نیست که این مزار دقیقاً متعلق به چه کسی است؟ اگر منظور ابن جبیر، امام چهارم شیعیان، حضرت امام علی بن الحسین زین العابدین علیه السلام است که به طور قطع، ایشان در مدینه به سال ۹۵ق شهید شد (مفید، ۱۴۱۳ق ب، ج ۲، ص ۱۳۷) و در بقیع دفن گردید (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۶). بنابراین، مزار مذکور حتماً متعلق به امام‌زاده‌ای از نسل اهل بیت علیهم السلام است.

۲. دو پسر از فرزندان امام جعفر صادق علیه السلام؛

۳. قاسم بن محمد بن جعفر الصادق بن محمد بن علی زین العابدین علیهم السلام؛

۴. حسن بن قاسم بن محمد بن جعفر الصادق علیه السلام؛

۵. حسین بن قاسم بن محمد بن جعفر الصادق علیه السلام؛

۶. یحیی بن قاسم بن محمد بن جعفر الصادق علیه السلام؛

۷. عبدالله بن قاسم بن محمد بن جعفر الصادق علیه السلام؛

۸. علی بن عبدالله بن قاسم بن محمد بن جعفر الصادق علیه السلام؛

۹. عیسی بن عبدالله بن قاسم بن محمد بن جعفر الصادق علیه السلام؛

۱۰. یحیی بن حسین بن زید بن حسن علیه السلام؛

۱۱. محمد بن عبدالله بن محمد الباقر علیه السلام؛

۱۲. جعفر بن محمد از فرزندان امام سجاد علیه السلام که نویسنده می گوید: به ما گفتند: وی پرورش یافته مالک بوده (ابن جبیر، بی تا، ص ص ۱۹-۲۰).

نام قاسم بن محمد بن جعفر در بین این مکان‌های زیارتی بسیار پررنگ است. به قرینه «جعفر الصادق» این شخص غیر از قاسم بن محمد بن جعفر طیار است. غیر از مزار او، ابن جبیر از بارگاه شش تن از فرزندان و نوادگان وی نام برده است. او فرزند محمد دیباج، پسر امام صادق علیه السلام است. قاسم معروف به «شبیبه» یا «قاسم الشبیبه» بوده و فرزندان وی را با نام «بنی شبیه» می شناختند (ابن عنبه، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۶). ظاهراً این لقب به خاطر شباهت وی به رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۹ق، ص ۹۰). ابن عنبه نام فرزندان قاسم بن محمد را ذکر کرده، تصریح می کند که برخی از آنان در مصر از خود نسلی بر جای گذاشته‌اند (ابن عنبه، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۶-۲۲۷).

بانوان اهل بیت علیهم السلام که دارای مشاهدی در مصر هستند:

۱. سیده ام کلثوم بنت قاسم بن محمد بن جعفر علیه السلام؛

۲. سیده زینب دختر یحیی بن زید بن علی بن الحسین علیه السلام؛

۳. سیده ام کلثوم بنت محمد بن جعفر الصادق علیه السلام؛

۴. سیده ام عبدالله بن قاسم بن محمد علیه السلام (ابن جبیر، بی تا، ص ۲۰).

ابن جبیر متذکر این مسئله می شود که تمام این مشاهد مشرفه را خودش زیارت کرده و نام آنها را از روی مزارشان برگرفته و انتساب آنها به صاحبان مزار به تواتر ثابت شده است (همان). همچنین وی می گوید: تعداد این مزارها بیش از تعداد مذکور بوده است. او همچنین از وجود مزاری متعلق به «مریم دختر امام علی علیه السلام» نام می برد که خودش آن را ندیده است (همان).

نکته قابل توجه این است که ابن جبیر اشاره‌ای به وجود بارگاه حضرت زینب دختر امام علی علیه السلام در مصر نمی‌کند، و این می‌تواند شاهدی باشد بر عدم صحت انتساب زینبیه مصر به حضرت زینب کبرا دختر امام علی علیه السلام که امروزه در مصر مشهور است.

ب. مکه

با توجه به اینکه ابن جبیر قریب ۸ ماه در مکه اقامت داشت، این فرصت را یافت که از تمام مکان‌های مهم این شهر بازدید کند. از مهم‌ترین آنها، زیارت زادگاه اهل بیت علیهم السلام است. او از زیارت مسجدی که زادگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در شرق کعبه بود، خبر داده است. وی همچنین می‌گوید: این مکان در اصل، خانه عبدالله بن عبدالمطلب، پدر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده که در آن تاریخ، به دامنه کوه «ابوقیس» چسبیده بوده است (همان، ص ۱۲۵-۱۲۶). در کنار آن مسجد نیز مسجدی دیگر وجود داشته که بر آن نگاشته بوده: زادگاه امام علی بن ابی طالب علیه السلام (همان، ص ۱۲۶). نیز ابن جبیر از خانه حضرت خدیجه علیها السلام و زادگاه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام و حسنین علیهم السلام سخن می‌گوید که خود آنها را دیده و بدان تبرک جسته است (همان).

نقد: سخن ابن جبیر درباره زادگاه امام حسن و امام حسین علیهم السلام در مکه قطعاً مردود و نادرست است؛ زیرا به گواهی منابع معتبر تاریخی، ولادت این دو امام هم‌پس از هجرت پیامبر و پس از ازدواج امام علی علیه السلام با حضرت زهرا علیها السلام، در مدینه واقع شد (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق ب، ج ۲، ص ۵ و ص ۲۷؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰، ص ۲۲۶ و ۳۶۹).

ج. مدینه

ابن جبیر در زیارت خود از حرم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و مسجدالنبی از مشاهد مشرفه و مکان‌های زیارتی و مهم آن نام می‌برد. وی بعد از ارائه تصویری دقیق و کامل از حرم نبوی همراه با ذکر دقیق جزئیات، می‌نویسد: درون روضه مقدس به جانب قبله، حوضچه‌ای از سنگ مرمر به شکل محراب قرار دارد که گویند: خانه فاطمه علیها السلام بوده است، و نیز گویند: قبر آن بزرگ بانو است و خدا به این امر داناتر است (همان، ص ۱۵۱). در این بین، ابن جبیر به توصیف منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌پردازد و در ادامه، به نکته‌ای جالب اشاره می‌کند: وی می‌نویسد:

استوانه‌ای از جنس نقره، درون تهی و کشیده شبیه انگشتانۀ خیاطان، ولی بزرگ‌تر بر سر پایه راست منبر نبوی - جایی که خطیب به عادت هنگام خطبه دست خود را بر آن می‌نهد - قرار داشت که مردم بر آنند بازیجه حسنین علیهم السلام بوده است (همان، ص ۱۵۲).

توصیف ابن جبیر از حضور مؤذن‌هایی جوان در مسجدالحرام و مسجدالنبی جالب توجه است، به‌ویژه اینکه یکی از مؤذن‌های حرم نبوی از نسل بلال حبشی، مؤذن پیامبر اکرم ﷺ بوده است (همان، ص ۱۵۴). ابن جبیر به زیارت قبرستان «بقیع» نیز رفته است. توصیف او از این قبرستان معروف، نشان می‌دهد که در آن دوره، بر سر مزار تعدادی از بزرگان مدفون در آن، قبه و بارگاه وجود داشته است. وی از وجود بارگاه سپیدرنگ بر مزار ابراهیم بن رسول الله گزارش می‌دهد. همچنین از روضه عباس عموی پیامبر و امام حسن بن علی علیه السلام که از دیگر روضه‌ها بزرگتر است، نام می‌برد. ابن جبیر در توصیف این بارگاه، می‌نویسد:

بارگاهی است برآمده در هوا، نزدیک در بقیع و در سمت راست بیرونی آن. (محل) سر امام حسن در پایین پلین پای عباس قرار گرفته و مزار آن دو در سطحی وسیع از زمین، برجسته است و به لوح‌هایی آراسته به بهترین صورت با قطعات برنجین مرصع و ستاره‌نشان و گل‌میخ‌هایی بسیار زیبا و منظری جمیل پوشانده است (همان، ص ۱۵۵).

شگفت اینکه او درباره مزار امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم السلام، سخنی نمی‌گوید (همان). ابن جبیر به وجود مزار برخی، از جمله صفیه بنت عبدالمطلب، مالک بن انس، (بزرگ مذهب مالکی)، عقیل بن ابی طالب، عبدالله بن جعفر، عثمان بن عفان و فاطمه بنت اسد نیز تصریح می‌کند (همان).

از گزارش‌های قابل توجه ابن جبیر، توصیف مکانی است که امروز به «بیت الاحزان» حضرت فاطمه زهرا علیها السلام معروف است. او از مکانی در قبرستان بقیع به نام «قُبَّه عباسیه» نام می‌برد و می‌نویسد: خانه‌ای است منسوب به فاطمه، دختر پیامبر که به «بیت الحزن» معروف است و گویند: همین خانه است که آن بانو در سوگ رحلت پدر خود، رسول خدا، در آن ساکن شد و به اندوه نشست (همان).

د. عراق

۱. کوفه: ابن جبیر محراب مسجد کوفه را این‌گونه توصیف می‌کند:

در سمت راست اتاق خطیب مسجد، محرابی است که با ستون‌های ساج ساخته شده و از کف رواق بالاتر است؛ چنان‌که گویی مسجدی است کوچک و همان محراب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام است که در همین محل شقی ملعون، ابن ملجم، آن حضرت را با شمشیر ضربت زد. در این محراب، مردم به دعا و زاری و نماز می‌پردازند (همان، ص ۱۶۸) او همچنین از خانه امام علی علیه السلام و اتاقی که آن حضرت در آن غسل دادند نام می‌برد (همان).

پس از آن می‌نویسد: در سمت شرقی مسجد، خانه‌ای کوچک است که در آن قبر مسلم بن عقیل علیه السلام قرار دارد (همان).

نکته اینکه ابن جبیر تصریح می‌کند: برخی از این مکان‌های مذکور را خود ندیده و به نقل از کهن‌سالان شهر کوفه، به ثبت گزارش پرداخته است (همان، ص ۱۶۸-۱۶۹).

۲. نجف: ابن جبیر به شهر نجف نرفته و تنها آنچه را شنیده نقل کرده است. نوع بیان وی نشان می‌دهد که به این نقل به دیده تردید می‌نگرد! وی می‌نویسد: در یک فرسنگی غرب شهر کوفه، مزاری منسوب به علی بن ابی طالب علیه السلام است که گفته شده: قبر ایشان همان جاست و خدا به این سخن دانایتر است. ابن جبیر به وجود زیارتگاهی باشکوه در آنجا تصریح کرده، اظهار می‌دارد که این خبر را برای او نقل کرده‌اند و به سبب کمبود وقت، موفق به زیارت آن نشده است (همان، ص ۱۶۹).

۳. بغداد: وی پس از ذکر نام محله‌های مهم بغداد، از زیارتگاهی باشکوه یاد کرده است که در راه محله «باب البصره» قرار دارد. او می‌نویسد: درون این زیارتگاه، قبری وسیع قرار دارد که بر آن نوشته شده است این قبر عَوْن و مُعین از فرزندان امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام است و در سمت غرب آن، مزار [امام] موسی بن جعفر علیه السلام قرار دارد (همان، ص ۱۸۱). او همچنین از وجود زیارتگاه‌های متعدد و متعلق به اولیا و بزرگان سخن می‌گوید که نام آنها را به یاد نسپرده است (همان). این امر گویای آن است که در این قسمت بغداد، قبرستانی بزرگ وجود داشته است. اما اینکه چرا ابن جبیر از مزار امام محمدبن علی الجواد علیه السلام نام نمی‌برد، مشخص نیست.

۴. سامراء: ابن جبیر به بازدید از این شهر تصریح می‌کند (همان، ص ۱۸۵-۱۸۶). با این حال، اشاره‌ای به مزار امامین عسکریین علیهما السلام در این شهر نمی‌کند. به نظر می‌رسد ویرانی شدید سامراء در آن دوره، اثری از زیارتگاه مذکور باقی نگذاشته بود.

ه. دمشق

مهم‌ترین بخش گزارش ابن جبیر درباره شهر دمشق، توصیف او از مسجد «جامع دمشق» است. این مسجد بزرگ در عصر خلافت ولیدبن عبدالملک مروان با صرف هزینه گزاف ساخته شد (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۵۷). ابن جبیر از توصیف زیبایی‌ها و بیان جزئیات دقیق و مفصل آن مسجد بزرگ فروگذار نکرده است (ابن جبیر، بی‌تا، ص ۲۱۱-۲۲۱). در این بین، اشاره او به مشاهد مشرفه این مسجد و نیز مزارهای برخی از خاندان اهل بیت علیهم السلام در دمشق، گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی شیعیان را بازگو می‌کند. وی به مسجدی زیبا با طراحی بدیع اشاره می‌کند که شیعیان آن را «زیارتگاه امام علی علیه السلام» می‌دانند (همان، ص ۲۱۶). بنا به نقل ابن جبیر، بین شیعیان معروف است که آن حضرت را در خواب در

همین محل دیده‌اند و از این رو، در همان جا مسجدی ساخته‌اند (همان). مهم‌ترین زیارتگاه مسجد «جامع دمشق»، مزار باشکوه سر مبارک امام حسین علیه السلام است که به گفته ابن جبیر در نزدیکی درب شرقی مسجد قرار گرفته است (همان، ص ۲۱۸). جالب اینکه او می‌نویسد: این سر مبارک مدتی بعد به قاهره منتقل شد (همان). گفتنی است: بنا بر نظر بزرگان شیعه، این نظر بزرگان شیعه، زیرا بزرگان شیعه مانند شیخ طوسی، سید مرتضی، ابن شهر آشوب و علامه مجلسی معتقدند که سر مطهر امام حسین علیه السلام به بدن مطهرشان در کربلا ملحق شد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۷۷؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۴۵، ص ۱۴۵؛ نیز رک: شبر، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۳-۱۰۶).

زیارتگاه سر حضرت یحیی علیه السلام که در شبستان، سمت قبله این مسجد قرار داشته است (ابن جبیر، بی تا، ص ۲۲۱)، از دیگر مکان‌های مقدس واقع در مسجد «جامع دمشق» است. همچنین از جمله دیگر زیارتگاه‌هایی که ابن جبیر در دمشق از آن نام می‌برد عبارت است از:

۱. زادگاه حضرت ابراهیم علیه السلام در دامنه کوه «قاسیون» (همان)؛
۲. مزار هفت‌هزار یا هفتصد پیامبر الهی که بین «باب الفردیس» - یکی از دروازه‌های قدیم دمشق - و کوه قاسیون قرار دارد (همان، ص ۲۲۲)؛
۳. وجود غاری در کوه قاسیون به نام «غار خون» که محل کشته شدن و ریخته شدن خون هابیل توسط قابیل است و ابن جبیر تصریح می‌کند که در آن محل مسجدی ساخته‌اند و می‌نویسد: در کتاب **تاریخ ابن المعلی اسدی** خوانده است که پیامبران الهی ابراهیم، موسی، عیسی، لوط و ایوب علیهم السلام در آنجا نماز خوانده‌اند (همان)؛
۴. وجود یک غار منسوب به حضرت آدم علیه السلام در بالای کوه قاسیون که مکان متبرکی است (همان، ص ۲۲۳)؛
۵. وجود غاری دیگر در پایین کوه مذکور که به «مغارة الجوع» (غار گرسنگی) معروف است و مردم می‌گویند: در این غار هفتاد پیامبر از گرسنگی جان داده‌اند و بر سر این غار، مسجدی وجود داشته است (همان)؛
- نکته مهم اینکه ابن جبیر تصریح می‌کند هریک از این مشاهد متبرکه اوقافی مختص به خود داشته و مخارج آن مکان‌ها را تأمین می‌کرده است (همان).
۶. وجود مسجدی متبرک در شرق دمشق نزدیک به زادگاه حضرت ابراهیم علیه السلام در روستایی موسوم به «بیت لاهیة» (بیت الاله) که گفته شده آزر، پدر (عموی) حضرت ابراهیم علیه السلام در آنجا بت می‌تراشیده و حضرت ابراهیم علیه السلام آنها را شکسته است (همان، ص ۲۲۴-۲۲۵)؛

آنچه درباره این زیارتگاه‌ها مهم است نوع مدیریت مسلمانان بر این اماکن مذهبی و متبرک است؛ چیزی که ابن‌جبیر در موارد متعدد، پس از ذکر نام مکان‌های زیارتی و مقدس بدان اشاره می‌کند؛ مثلاً، درباره مسجد مذکور، از وجود اوقاف گسترده‌ای که به صورت دقیق مدیریت می‌شده است نام می‌برد. وی می‌نویسد: امین اوقاف، پیش‌نماز و مؤذن، هریک، مقرری مشخص دریافت می‌کردند. نیز برای غریبان و زائران اماکن مذکور، تسهیلاتی همچون غذا و جای خواب در نظر گرفته شده بود (همان، ص ۲۰ و ۲۲۵).

۷. قبرستان بزرگ دمشق (باب الصغیر): ابن‌جبیر می‌نویسد: قبرستانی بزرگ در غرب دمشق وجود دارد که مزار شهیدان و بسیاری از بزرگان در آن قرار دارد (همان، ص ۲۲۶). وی نامی برای این قبرستان ذکر نمی‌کند، اما با توجه به بزرگان مدفون در آن، که ابن‌جبیر نام آنها را برشمرده است، می‌توان گفت: همان قبرستان «باب الصغیر» است که صاحب‌الزیارات از آن نام برده است (زوکاری، ۱۹۵۶م، ص ۲۳). گفتنی است: امروزه نیز این قبرستان در دمشق با همین نام معروف است. ظاهراً با توجه به نزدیکی این قبرستان به یکی از دروازه‌های قدیم شهر دمشق، معروف به «باب الصغیر» (ابن‌جبیر، بی‌تا، ص ۲۲۸) به این نام خوانده شده است. در فضیلت این مکان، ابن‌جبیر می‌نویسد: جایگاه مبارکی است که دعا در آن مستجاب بوده و بسیاری از اولیا این امر را آزموده‌اند (همان، ص ۲۲۶). وی تصریح می‌کند: مزار بسیاری از بزرگان اهل بیت علیهم‌السلام، صحابه و اولیا در این قبرستان وجود دارد که تعداد از شماره بیرون است (همان). او تنها به ذکر دو مزار از اهل بیت علیهم‌السلام اکتفا کرده است:

الف. حضرت ام کلثوم بنت علی بن ابی‌طالب علیها‌السلام؛ ابن‌جبیر که خود بدانجا رفته و یک شب در آنجا اقامت کرده و تبرک جسته است، می‌نویسد: بر مزار ایشان، مسجدی بزرگ ساخته‌اند که بیرون آن خانه‌ها و اوقافی دارد (همان، ص ۲۲۸).

ب. حضرت سکینه بنت حسین بن علی علیهم‌السلام؛ ابن‌جبیر از وجود مسجدی بر سر این مزار یاد می‌کند، ولی انتساب این قبر به آن بانو را با تردید بیان کرده، می‌نویسد: شاید متعلق به سکینه‌ای دیگر از خاندان اهل بیت علیهم‌السلام باشد (همان).

نام برخی دیگر از صاحبان مزارهای این قبرستان عبارت است از:

- مزار بلال بن حمامه، مؤذن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (همان، ص ۲۲۶)؛

- مزار ابودرداء صحابی پیامبر و همسر وی ام درداء (همان)؛

- مزار فضالة بن عبید و سهل بن الحنظلیه از صحابه حاضر در بیعت شجره (همان).

سخنی درباره شیعیان شام

این سیاح سنی مذهب در میان ذکر مشاهد مشرفه شهر دمشق درباره شیعه و توجه آنها به ساختن مزار برای اهل بیت علیهم السلام می نویسد:

شیعیان در ساختن بناهای استوار بر مزار اهل بیت علیهم السلام [جهدی بلیغ کرده و اوقافی فراوان بدانها اختصاص داده‌اند. یکی از این زیارتگاه‌ها مشهدی است منسوب به علی بن ابی طالب علیه السلام] که بر آن مسجدی آراسته و خوش‌ساز برآورده‌اند. قرینه آن، بستانی است سراسر نارنجستان که آبی صاف از آبشخوری بر آن می‌گذرد. بر تمام دیوارهای آن مسجد، چادرهای بزرگ و کوچک آویخته‌اند و در محراب آن سنگی هست بزرگ که از میان شکافته و دو نیمه آن را به هم پیوسته و چسبانده‌اند و شیعه برآند که علی علیه السلام به ضرب شمشیر خود یا به اشاره و امری از امور الهی، که به دست او روی داده، آن سنگ را شکافته است. (هرچند) در مورد علی علیه السلام هرگز (روایتی) نرسیده که بدین شهر آمده باشد، ولی ایشان برآند که وی را به خواب در اینجا دیده‌اند. شاید اگر سفر او به دیاری نبوده از جهت رؤیا این امر نزد آنان به وقوع پیوسته باشد... شیعیان را در این سرزمین اموری است شگفت و به شمار بیش از سنیانند، و در سراسر این دیار، با مذاهب گوناگون خود انباشته‌اند. فرقه‌های آنان شامل «رافضیان» است که سب‌کنندگان باشند و «امامیان» و «زیدیان» که به‌ویژه قایل به تفضیل زید هستند و «اسماعیلیان» و «نصیریان» که کافرند؛ زیرا به گفته خود، معتقد به الوهیت علی علیه السلام هستند و «غرایان» که گویند: علی علیه السلام شبیه‌ترین کس به پیامبر بود و چونان زاغی که به زاغی ماند، بدو می‌مانست، و به روح‌الامین گفته‌ای از قول خدای تعالی را نسبت می‌دهند، (ولی) مقام ذات باری بس والاتر از آن است (که چنان فرموده باشد)، و دیگر فرقه‌های بسیار که تعداد آنان به شمار ننگند و خداوند ایشان را گمراه خواسته و دیگر آفریدگان را به وسیله آنان گمراه کرده است. از خداوند مسئلت داریم که ما را در دیانت خود مصون و پایدار و به دور از لغزش و انکار نگاه دارد و از گرایش‌های ناروای ملحدان بدو پناه می‌بریم (همان، ص ۲۲۷).

نقد

اول. نوع نگاه آمیخته با تعصب و کم‌اطلاعی / بن‌جبیر به تشیع و باورهای آنان در این متن به وضوح مشاهده می‌شود. این دیدگاه، که خالی از انصاف و دقت است، حتی انتقاد مترجم کتاب را به همراه داشته است. در ذیل این متن، مترجم می‌نویسد:

سخنان مؤلف درباره شیعه - چنان‌که پیداست - خالی از تحقیق و بسیار سطحی و سرشار از خلط و سهل‌انگاری است. شگفتا از فاضلی دقیق چون ابن‌جبیر که در توضیح و توصیف طهارت خانه مسجدی، چنان موشکافی‌ها و ژرف‌نگری‌ها دارد، اما در بیان مسائل مربوط به معتقدات گروهی مسلمان دست‌خوش مسامحه و لغزش و خلط می‌شود (ابن‌جبیر، ۱۳۷۰، پاورقی مترجم، ص ۳۴۱-۳۴۲)

دوم. «نصیریان» و یا «غرابیان»، که ابن جبیر آنان را از جمله شیعیان نام می‌برد، از جمله فرقه‌های مطرود تشیع هستند. آنان، که به «علویه» یا «انصاریه» نیز شهرت دارند، عقایدی همراه با غلو و التقاط دارند. امروزه نیز تعداد قابل توجهی از پیروان این فرقه در شام (اردن و سوریه) حضور دارند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۲؛ مشکور، ۱۳۷۲، ص ۴۴۲-۴۴۵). بنابراین، در واقع؛ نه تنها این فرقه شیعه واقعی نیستند، بلکه از «غالیان» به‌شمار می‌روند. گذشته از این، ابن جبیر به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی همه شیعیان عقاید «نصیریه» یا «غرابیه» را پیروی می‌کنند! (ر.ک: سبحانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۹۷-۴۰۸).

از مجموع گزارش‌های ابن جبیر درباره دمشق نکات قابل توجهی قابل استخراج است: نخست آنکه جمعیت شیعیان دمشق در قرن ششم هجری به تصریح مؤلف، بیش از اهل سنت بوده است. همچنین شیعیان به نمادها، آداب و مناسک مذهبی اهتمام داشتند (ابن جبیر، بی‌تا، ص ۲۲۷). دیگر آنکه بر فرض صحت ادعای نویسنده، فرقه‌های مختلف اسلامی با عقاید متفاوت در منطقه شام در قرن ششم هجری زندگی می‌کرده‌اند.

مراسم مذهبی

۱. بزرگداشت شب نیمه شعبان

ابن جبیر در دو جا از برگزاری جشن شب نیمه شعبان یاد می‌کند: وی در شب نیمه شعبان سال ۵۷۹ق در مکه از برگزاری مراسم بزرگداشت و عبادت مردمان و شب‌زنده‌داری آنان در این شب سخن می‌گوید (همان، ص ۱۰۶-۱۰۷). همچنین او در سال ۵۸۰ق در بازدید خود از دمشق، به برگزاری جشن عید نیمه شعبان در صحن مسجد «جامع دمشق» اشاره می‌کند (همان، ص ۲۱۹). وی به اینکه این جشن توسط شیعیان برگزار می‌شود یا اهل سنت، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند، اما با بیانی کنایه‌آمیز می‌گوید: ازدحام و جشن آنان - شیعیان - در نیمه شعبان، با شکوه‌تر از مراسم شب ۲۷ ماه رمضان است (همان).

نکته قابل توجه اینکه مؤلف از حضور شیعیان یا اینکه این مراسم یک مراسم شیعی است، سخنی نمی‌گوید، بلکه به صورت کلی درباره حضور مسلمانان و عبادت‌های آنان سخن می‌گوید. البته با توجه به قرینه مذکور در قبل، که ابن جبیر حضور شیعیان در دمشق را بیش از اهل سنت می‌داند (همان، ص ۲۲۷) و از اینکه جشن نیمه شعبان در دمشق باشکوه‌تر از مراسم شب ۲۷ ماه رمضان است - که نزد

اهل سنت اهمیت زیادی دارد- می‌توان این مراسم را به نوعی شیعی دانست و آن را قرینه‌ای دیگر بر حضور پررنگ شیعیان در دمشق قرن ششم هجری به‌شمار آورد.

۲. زوار ایرانی در سفر حج

از جمله نکات جالب توجه *سفرنامه ابن جبیر*، گزارش‌های وی از زوار ایرانی بیت الله است. وی در سفر حج، وقتی موفق به انجام کامل مناسک حج شد، به قصد زیارت مدینه منوره راهی آن شهر گردید. به سبب شرایط آن عصر و ناامنی راه‌ها، مسافران سعی می‌کردند با کاروان‌های مطمئن و امن مسافرت کنند. از این رو، *ابن جبیر* در راه مدینه، با کاروانی از عجم‌ها همراه می‌شود که رهبری آن با یک امیرالحاج عراقی بوده است. در این کاروان، ایرانیان نیز حضور داشتند. وی پس از مدینه تا عراق، همراه همین کاروان بوده است (همان، ص ۱۳۶ و ۱۴۱-۱۴۳).

گزارش‌های *ابن جبیر* از کاروان ایرانیان در این باره است:

۱. ذکر تمول و ثروت و زیبایی چادرها و خیمه‌های امیرالحاج عراقی (همان، ص ۱۳۷-۱۳۸)؛
۲. حضور سه بانوی ارجمند معروف به «خاتون» در کاروان خراسانیان، که همسر حاکمان بخش‌هایی از ایران بودند و در راه مکه، خدماتی مثل آب‌رسانی به زوار ارائه کرده بودند (همان، ص ۱۴۴-۱۴۵). همچنین *ابن جبیر* از راحتی آنان در هنگام سفر حج به خاطر داشتن کجاوه (شقاوه) بر روی شتران و... سخن می‌گوید (همان، ص ۱۳۷-۱۳۸)؛
۳. حضور ایرانیان در کاروان امیرالحاج عراقی و آوردن شمع افروخته بسیار توسط آنان در شب در عرفات در کوه رحمت و مسجد آن (همان، ص ۱۳۹) که مؤلف بیشتر آنان را پیرو مذهب حنفی می‌داند؛ زیرا هریک شمع به دست به دنبال امام جماعت حنفی راه افتاده بودند (همان)؛
۴. اظهار تعجب *ابن جبیر* از ازدحام شدید ایرانیان از عراق رسیده و خراسانیان در هنگامی که در کعبه باز می‌شود، به حدی که افرادی صدمه دیده و حتی برخی زیر دست و پا جان دادند! با این حال، اشتیاق زیاد آنان و ترس نداشتن از این خطرها برای *ابن جبیر* بسیار جالب توجه است (همان، ص ۱۴۱-۱۴۲)؛
۵. خطبه‌خوانی دو واعظ خراسانی به زبان فارسی و عربی و پاسخ‌های دقیق آنان به پرسش‌های مردم و اظهار تعجب *ابن جبیر* از توانایی علمی آنها و تصریح به اینکه روش واعظان شرقی همین‌گونه است (همان، ص ۱۴۲)؛

۶. ابن جبیر پس از ذکر برگزاری مراسم شب نیمه شعبان در مکه، از مناجات یک مسلمان ایرانی گزارش می‌دهد و می‌نویسد: این زائر ایرانی چنان غرق در مناجات و ناله به درگاه الهی شد که از حال رفت و ما خیال کردیم وی مرده است. با این حال، زنی ایرانی که از آنجا می‌گذشت آمد و آب زمزم به صورت وی پاشید و او به هوش آمد و رفت (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸). جالب اینکه ابن جبیر پس از این نقل، در وصف ایرانیان می‌گوید:

مقامات این ایرانیان، در رقت نفس و تأثیرپذیری و سرعت انفعال و کثرت مجاهدت‌ها و عبادت‌ها و طول ریاضت‌ها و پایداری بر اعمال خیر عبادی و ظهور برکت‌ها، مقاماتی شگفت‌انگیز و شریف است و فضل به دست خداست که به هرکس خواهد عطا فرماید (همان، ص ۱۰۸).

مدارس و مکان‌های علمی و توجه مسلمانان به علم و دانش‌اندوزی

از مسائل جالب توجه اسلام، توجه به دانش و دانش‌اندوزی است. این امر در روایات پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام به ما رسیده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، کتاب «فضل العلم»، ص ۳۰-۷۱)، از این رو، مسلمانان به فراگیری علم و دانش تشویق شده‌اند. نمود این امر توجه به علم‌آموزی در کنار عبادت است که اول بار در مساجد نمود یافت، به گونه‌ای که یکی از مهم‌ترین کارکردهای مساجد در کنار عبادت، مرکز تجمع عالمان و دانش‌اندوزان مسلمان بوده است.

ابن جبیر در دیدار خود از اسکندریه، از وجود مدارس و خوابگاه‌ها برای طالبان علم و اهل عبادت سخن می‌گوید، به صورتی که از اطراف و اکناف، هر کس به این شهر می‌آید و به دنبال هر علم و فنی که باشد، استادی مشخص برای آموزش وجود دارد (ابن جبیر، بی‌تا، ص ۱۵). وجود مکتب‌خانه‌هایی مخصوص برای تدریس قرآن به فقرا و یتیمان در شهر قاهره، جالب توجه است (همان، ص ۲۵). اشاره به وجود استادان تعلیم قرآن و شاگردان آنها و داشتن شهریه و برگزاری کلاس‌های خط‌آموزی در مسجد «جامع دمشق» (همان، ص ۲۱۹) از دیگر نکات قابل توجه در *سفرنامه ابن جبیر* است.

نتیجه‌گیری

سفرنامه ابن جبیر گزارشی دقیق از وضع فرهنگی و اجتماعی قرن ششم هجری است که با توجه به دقت مؤلف، تصویر خوبی از جهان اسلام در آن دوره به خواننده می‌دهد. نکات ذیل به عنوان نتیجه این پژوهش قابل بررسی است:

۱. نوع گزارش‌های ابن جبیر قابل توجه و اعتماد است.

۲. با توجه به مذهب ابن جبیر، برخی از گزارش‌های او درباره تشیع، همراه با کم‌توجهی و تعصب است.
۳. این کتاب منبع مهمی برای استخراج تاریخ فرهنگی و اجتماعی مسلمانان در قرون اولیه اسلامی به‌شمار می‌رود.
۴. بیشتر گزارش‌های این کتاب درباره عموم مسلمانان است. با این حال، درباره شیعیان گزارش‌های قابل توجه و مهمی در این کتاب آمده است.
۵. مهم‌ترین بخش این کتاب، که با تشیع مرتبط است، گزارش‌های ابن جبیر از مشاهد مشرفه اهل بیت علیهم‌السلام در مصر، مکه، مدینه، عراق و دمشق است.
۶. با توجه به گزارش‌های ابن جبیر، پراکندگی شیعیان در مناطق گوناگون جهان اسلام، در جده، مکه، کوفه و به‌ویژه دمشق، قابل توجه است.
۷. بیان وضع مسلمانان ساکن در مناطق مسیحی‌نشین، به‌ویژه در جزیره سسیل اروپایی در این کتاب، بسیار قابل توجه و درخور تأمل است.
۸. سبک زندگی مسلمانان، نمادهای اسلامی و شیعی، آداب و رسوم بخصوص در زیارت مکان‌های مقدس، بندگی و عبودیت، روابط اجتماعی مسلمانان با یکدیگر و با مسیحیان، تأثیر پوشش زنان مسلمان بر زنان اروپایی، معماری شهرها، و نهادهای علمی و اجتماعی مسلمانان - مثل مساجد و مدارس - از جمله مؤلفه‌های مهم تاریخ فرهنگی و اجتماعی مسلمانان در قرن ششم هجری است که با توجه به *سفرنامه ابن جبیر* می‌توان تصویری واضح از وضعیت مسلمانان در قرن مذکور به دست آورد.

منابع

- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن جبیر، محمد بن احمد، ۱۳۷۰، *سفرنامه ابن جبیر*، تصحیح ویلیام رایت، ترجمه پرویز اتابکی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ، بی تا، *رحلة ابن جبیر*، بیروت، مکتبة الهلال.
- ابن خطیب، محمد بن عبدالله، ۱۴۲۴ق، *الإحاطة فی أخبار غرناطة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن سعد، محمد، ۱۴۱۸ق، *الطبقات الکبری*، چ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عنبه، سیداحمد بن علی، ۱۴۱۷ق، *عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب*، قم، انصاریان.
- بلادزی، احمد بن یحیی، ۱۴۱۷ق، *انساب الاشراف*، بیروت، دارالفکر.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، ۱۳۷۵، *جغرافیای حافظ ابرو*، تحقیق صادق سجادی، تهران، میراث مکتوب.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- حموی، یاقوت بن عبدالله، ۱۹۹۵م، *معجم البلدان*، چ دوم، بیروت، دارصادر.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۳۶۹، زیر نظر سیدکاظم موسوی بجنوردی، تهران، نشر مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ذهبی، محمد بن احمد، ۱۴۰۷ق، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی.
- ، ۱۴۱۳ق، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق بشار عواد معورف و محیی هلال السرحان، چ نهم، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- زرکلی، خیرالدین، ۱۹۸۹م، *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین*، ط الثامنة، بیروت، دارالعلم للملایین.
- زوکاری، محمود بن محمد، ۱۹۵۶م، *الزیارات (بدمشق)*، تحقیق صلاح الدین منجد، دمشق، مطبوعات المجمع العلمی العربی.
- سباعی، احمد، ۱۴۲۰ق، *تاریخ مکه*، چ هشتم، مکه، مکتبة احیاء التراث الاسلامی.
- سبحانی، جعفر، بی تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.
- سمعانی، عبد الکریم بن محمد، ۱۳۸۲ق، *الأنساب*، تحقیق عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- شبر، جواد، ۱۴۰۹ق، *ادب الطف أو شعراء الحسین علیهم السلام*، بیروت، دارالمرتضی.
- شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، شریف رضی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *الخلاف*، تحقیق علی خراسانی و دیگران، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عباسی، علی اکبر، ۱۳۸۲-۱۳۸۳، «سفرنامه ابن جبیر»، *کتاب ماه تاریخ جغرافیا*، ش ۷۷ و ۷۸، ص ۳۱-۳۴.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۹ق، *الشجرة المباركة فی أنساب الطالبية*، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، اسلامیة.
- لین پول، استانلی، ۱۳۶۳، *طبقات سلاطین اسلامی*، ترجمه عباس اقبال، چ دوم، تهران، دنیای کتاب.
- مازندرانی، ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، *المناقب*، قم، علامه.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چ دوم، تهران، اسلامیة.
- مسعودی، علی بن الحسین، ۱۴۰۹ق، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، چ دوم، قم، دارالهجره.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۲، *فرهنگ فرق اسلامی*، چ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *المقتعة*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، *الارشاد*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مقدسی، محمدبن احمد، ۱۴۱۱ق، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ط. الثالثة، القاهرة، مکتبه مدبولی.
- نجفی، محمدحسن، بی تا، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، تحقیق عباس قوچانی، چ هفتم، بیروت، دار
إحياء التراث العربی.

ملخص المقالات

نقد نظرية مستشرقى القرن التاسع عشر

حول الأداء الوظيفى الاجتماعى لرجال الدين فى العهد القاجارى

khakrand66@yahoo.com

md6998@gmail.com

شكرالله خاكوند / أستاذ مساعد فى فرع التاريخ بجامعة شيراز

مهدى دهقان حسام بور / طالب دكتوراه فى تاريخ إيران الإسلامية بجامعة شيراز

الوصول: ٢٦ رجب ١٤٣٧ - القبول: ٢٧ ذى القعدة ١٤٣٧

الملخص

يطلق عنوان «السنة الاستشراقية» على الوجهة الفكرية لمختلف المدونات والدراسات التى أجراها الغربيون فى القرن التاسع عشر حول مختلف جوانب الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية بالنسبة إلى سائر البلدان. المستشرقون زاولوا نشاطاتهم الاستشراقية فى إطار مهام عديدة، فتارةً كانوا مبعوثين سياسيين وأخرى مسافرين وتارةً أخرى كانوا يؤدّون مهامهم كباحثين، وعلى هذا الأساس بادروا إلى دراسة وتحليل مختلف جوانب المجتمعات الشرقية على ضوء متبنياتهم الفكرية.

رجال الدين الشيعة فى إيران إبان القرن التاسع عشر هم من جملة المكونات الاجتماعية التى حظيت باهتمام المستشرقين آنذاك لذلك تطرّفوا إلى الحديث عنهم فى مدوناتهم، ونظراً للتباين الموجود فى المنظومتين الفكريتين اللتين يتبناهما كلا الطرفين، أى رجال الدين الذين حافظوا على التقاليد الأصيلة والمستشرقون الدعاة إلى التجدد والحداثة، هناك نوع مواجهة بينهما.

وأما نتائج البحث فقد أشارت إلى أن المستشرقين كانوا يعتبرون رجال الدين منافسين وأعداء لهم على الصعيد الفكرى، فهم كالسدّ المنيع الذى يحول دون تحقّق التجدد الذى كانوا يروّجون له، لذلك نسبوا إليهم بعض التصرفات والميزات غير الحقيقية فى إطار نظرية الاستشراق وعلى أساس رؤية تعميمية شمولية؛ ولكن رغم ذلك لا يمكن إنكار إنجازاتهم البحثية التى تمحورت حول معرفة رجال الدين فى العهد القاجارى بشكلٍ نسبىٍّ من قبيل مكانتهم وأدائهم وضعفهم وعلاقاتهم بالشعب آنذاك.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل ماهية شخصيات رجال الدين فى العهد القاجارى وفق رؤية المستشرقين، وأسلوب البحث المتّبع توصيفيٌّ - تحليليٌّ حيث جمع الباحثان المعلومات الأساسية بمنهجٍ مكتبىٍّ.

كلمات مفتاحية: الاستشراق، رجال الدين، العهد القاجارى، السنة، الحداثة.

نظرة على ريادة إبراهيم بن هاشم في نشر حديث أهل الكوفة في قم

khanjani1342@yahoo.com

rihu.ac.ir @Hedayatp

كلمة قاسم خانجاني / أستاذ مساعد في فرع التاريخ بمركز دراسات الحوزة والجامعة

محمد رضا هدايت بناه / أستاذ مشارك في فرع التاريخ بمركز دراسات الحوزة والجامعة

الوصول: ٩ رمضان ١٤٣٧ - القبول: ١٥ ذى الحجة ١٤٣٧

الملخص

مدينة الكوفة كانت أهم مركز علمي للتشيع إبّان القرنين الثاني والثالث الهجريين، لذلك أصبحت في تلك الأونة المرجع الأساسي في شتى العلوم ولا سيما علوم الحديث. رواية أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) وتدوينها ودراستها وتدريسها في مدينة الكوفة كلها أمور قد نشأ منها تراثٌ حديثيٌّ قيمٌ، وهذا التراث بعد أن تمّ تدوينه انتقل إلى سائر المناطق التي يقطنها الشيعة.

ترتّب على أهميّة انتقال أحاديث أهل الكوفة إلى سائر المناطق وتأثيرها الفاعل في انتشار التشيع وتناميه، أن مؤلّفي المصادر الحديثية والتراجم اعتبروا بعض المحلّتين بأنهم الرواد في نقل هذه الأحاديث إلى خارج مدينة الكوفة، فعلى سبيل المثال اعتبر علماء الإمامية أن إبراهيم بن هاشم أوّل شخصٍ بادر إلى نشر هذه الأحاديث في مدينة قم، ولكن لو تمعنا بدقّة في المصادر لوجدنا أن هذا الكلام ليس بصائب، إذ بادر قبله آخرون إلى ذلك. محور البحث في هذه المقالة هو دراسة وتحليل الشواهد التاريخية والحديثية، وإلقاء نظرة على ما اشتهر بين علماء الإمامية حول إبراهيم بن هاشم.

كلمات مفتاحية: إبراهيم بن هاشم، الكوفة، قم، الأهواز، حسين بن سعيد، أحمد بن محمد بن عيسى، محمد

بن خالد البرقي

دراسة نقدية مجدّدة حول عددٍ من أخبار الشيخ الصدوق بالنسبة إلى واقعة عاشوراء

ranjbar@qabas.net

محسن رنجبر / أستاذ مساعد في فرع التاريخ بمؤسسة الإمام الخميني (رحمه الله) للتعليم والبحوث

الوصول: ٩ رجب ١٤٣٧ - القبول: ٥ ذى الحجة ١٤٣٧

الملخص

هناك العديد من الأخبار التي تناقلها المؤرّخون والمحدثون حول واقعة عاشوراء إلا أن أخبار الشيخ الصدوق حرة بالبحث والتحليل، وأهمّ الأخبار التي نقلها في مقتله مروية عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) ولا سيّما الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، ومن هذا المنطلق بادر الباحث في هذه المقالة إلى إجراء دراسة مقتضية حول سيرة هذا العالم الجليل وشخصيته العلمية في إطار دراسة نقدية وسندية لأحد الأخبار الطويلة التي نقلها عن الإمام الصادق (عليه السلام) حول واقعة عاشوراء والذي تضمّن معلوماتٍ من لحظة وقوعها وحتى آخر لحظةٍ فيها. نقل الشيخ الصدوق هذه الرواية في المجلس الثلاثين من كتابه "الأمالي"، حيث رواها عن محمد بن عمر البغدادى الذي نقلها من كتاب أبي سعيد الحسن بن عثمان بن زياد التستري؛ وبعد متابعة سند الرواية أثبت الباحث أن أبا سعيد التستري الذي نقلت الرواية من كتابه لم يوثّق من قبل علماء الشيعة، ناهيك عن أنه متهمٌ في مصادر رجال أهل السنّة بوضع الحديث ونسبته إلى الآخرين، فضلاً عن ذلك فإنّ مضمون الرواية المشار إليها فيه إشكالاتٌ ونواقص تجعل من الصعب نسبتها إلى الإمام الصادق (عليه السلام). وإلى جانب ذلك فقد تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى نقد وتحليل بعض الأخبار المتناقلة حول هذه الواقعة الأليمة في المجالس الأخرى من كتاب الأمالي للشيخ الصدوق.

كلمات مفتاحية: الشيخ الصدوق، مقتل الإمام الحسين (عليه السلام)، كتاب الأمالي، الإمام الحسين (عليه السلام)، نهضة عاشوراء

قابليات الثقافة السياسية للتشيع في إرساء دعائم الحضارة الإسلامية الحديثة

shojaeehadi4@gmail.com

هادى شجاعى / طالب دكتوراه فى العلوم السياسية بمؤسسة الإمام الخمينى (رحمه الله) للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٠ شعبان ١٤٣٧ - القبول: ١٦ ذى القعدة ١٤٣٧

الملخص

الثقافات المعاصرة من خلال طرحها للقضايا المؤسّسة للحضارة والموجدة للدوافع والغايات، تلعب دوراً أساسياً فى إرساء دعائم الحضارات البشرية، وأمّا الثقافة الشيعية المعاصرة باعتبارها العامل الذى مهّد الطريق لانتصار الثورة الإسلامية، فهى فى مرحلة البناء الحضارى تحظى بقابليات كثيرة أيضاً. تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحث تحليلى - توصيفى بالاعتماد على مراجعة المصادر الموثقة، والهدف منها هو الإجابة عن السؤال الأساسى التالى: ما هى القابليات التى تمتلكها الثقافة السياسية الشيعية على صعيد إرساء دعائم الحضارة الإسلامية الحديثة؟ ومن هذا المنطلق سلّط الباحث الضوء فى إطار بحث علمى حول مكانة هذه الثقافة ودورها العلمى فى ظهور حكومات شيعية مقتدرة خلال القرون الأولى من العصر الإسلامى، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ البعد السياسى لثقافة التشيع دورٌ مشهودٌ فى عملية إرساء دعائم حضارة المجتمع الإسلامى من خلال طرحه لعوامل أساسية فى هذا المضمار، ومن جملتها ما يلى: القدرة على القيام بتعبئة شعبية كبرى، القيادة الحكيمة، العقلانية، محورية الشريعة، الفاعلية فى مختلف الطبقات تحت ظلّ استمرار بعض المبادئ مثل الدعوة إلى إقرار العدل وإيجاد مجتمع مثالى فى إطار ثقافة الانتظار، وطرح أنموذج حديث للحضارة الإسلامية.

كلمات مفتاحية: القابليات الثقافية - السياسية، التشيع، الحضارة الإسلامية

تطبيق تناسق فكر الشيعة الإمامية مع السلاجقة

hmoradi@rihu.ac.ir

aminizanloo47@gmail.com

حسين مرادى نسب / أستاذ مساعد فى مركز دراسات الحوزة والجامعة

محمّد أمين إيزانلو / حائز على شهادة ماجستير فى فرع التاريخ والحضارة من جامعة طهران

الوصول: ٢٩ رجب ١٤٣٧ - القبول: ١٥ ذى الحجة ١٤٣٧

الملخص

الحكومة البويهية (٣٣٤هـ - ٤٤٧هـ) بعد أن سقطت وحلت محلها الحكومة السلجوقية (٤٢٩هـ - ٥٩٠هـ) بادر الخليفة فى بغداد طغرل السلجوقى المولود سنة (٤٥٥هـ) إلى إلقاء خطبة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأحقاد الدينية لدى أهل السنة منذ العهد البويهى قد أدت فى تلك الآونة إلى حدوث منافسات دينية وأثارت النعرات الطائفية لدى بعض الشخصيات المعروفة، مما أدى إلى حدوث نزاعات بين أتباع مختلف المذاهب الإسلامية ولا سيّما بين السنة والشيعة، وقد تفاقمت هذه النزاعات لدرجة أنّ البعض اعتبر ذلك العصر بأنّه العصر الطائفي والجدلي. ومع ذلك كانت هناك علاقات ووحدة لوجهات النظر بين الشيعة الإمامية وحكومة أهل السنة من منطلق قاعدة "الناس على دين ملوكهم"، فالخلافات الداخلية بين السلاجقة وحاجتهم إلى طاقات إنسانية متخصصة للحفاظ على سلطتهم وكذلك تعرّض المواطنين الشيعة لضغوط شديدة، كلّها أمور قد أدت إلى أتباع الشيعة سياسة التساهل والتسامح، وهذا الأسلوب له دور أساسي فى الحفاظ على مذهب التشيع ونشره، كما أنّه أدى إلى تخفيف الضغوط التي كانت الحكومة السلجوقية تمارسها ضد أتباع أهل البيت.

تطرق الباحث فى هذه المقالة إلى دراسة وتحليل طبيعة التناسق الفكرى الشيعى مع الحكومة السلجوقية وأهدافه والدوافع الكامنة وراءه، ووضع تطبيق هذا التناسق بين الطرفين.

كلمات مفتاحية: الشيعة الإمامية، السلاجقة، التناسق الفكرى

انعكاس التأريخ الثقافى والاجتماعى للمسلمين فى رحلة ابن جبير

مهدى يعقوبى / طالب ماجستير فى فرع تأريخ التشيع بمؤسسة الإمام الخمينى (رحمه الله) للتعليم والبحوث mahdiyaghooobi83@gmail.com
محمد جواد ياورى / طالب دكتوراه فى تأريخ التشيع الاثنى عشرى بمؤسسة الإمام الخمينى (رحمه الله) للتعليم والبحوث javadyavari@yahoo.com
الوصول: ٣ رمضان ١٤٣٧ - القبول: ٩ ذى الحجة ١٤٣٧

الملخص

مذكرات السفر - الرحلات - تعتبر من أهم المصادر المعتمدة فى دراسة وتحليل الأوضاع الثقافية والاجتماعية فى مختلف المراحل التاريخية، ورحلة ابن جبير تدرج ضمن هذه المصادر، فهذا العالم السنى هو من بلاد الأندلس حيث شد الرحال نحو الديار المقدسة لأداء مناسك الحج وذلك فى منتصف الثانى من القرن السادس الهجرى، أى أنه انطلق من أقصى غرب البلاد الإسلامية آنذاك متجهاً نحو مركزها، والجهود التى بذلها تعد خطوة هامة على صعيد التعريف بالأوضاع الثقافية والاجتماعية للمسلمين فى تلك الآونة.

خلال رحلته هذه اتجه أولاً نحو مصر ثم ذهب إلى الحجاز، وبعد أداء مناسكه انطلق نحو العراق والشام. والجدير بالذكر هنا أن رحلته إلى جزيرة صقلية وشرح الأحداث التى جرت فيها، تعتبر من أقدم الأخبار التاريخية حول تلك البقعة من العالم والتى تخضع اليوم إلى حكم النصارى الأوربيين. من الأسئلة الأساسية التى تطرح للبحث هنا، هو: استناداً إلى ما ذكر فى رحلة ابن جبير، فهل بإمكاننا معرفة واقع الأوضاع الثقافية والاجتماعية للمسلمين فى تلك الفترة من الزمن؟ كيف نقل ابن جبير الأخبار التى تتناول أوضاع الشيعة وظروف معيشتهم وكذلك أوضاع المسلمين فى تلك المناطق التى كان يقطنها النصارى؟ وما هو مدى تأثير الفكر الدينى لابن جبير على نقل هذه الأخبار؟

بإدراك الباحث فى هذه المقالة إلى الإجابة عما ذكر من أسئلة، وبما أن غالبية مباحث كتاب ابن جبير تتمحور حول بيان أحداث رحلته إلى حج بيت الله الحرام، لذلك انعكست فيه الأوضاع الثقافية والاجتماعية للمسلمين بشكل عام، وأوضاع الشيعة بشكل خاص؛ كما أنه نقل بعض الأخبار الهامة حول الشيعة رغم أنها مشوبة بتعصب دينى فى بعض الأحيان.

كلمات مفتاحية: الرحلة، الحج، ابن جبير، المسلمون، الشيعة، التأريخ الثقافى والاجتماعى.

The Influence of Muslims' Sociocultural History on Ibn Jubayr's Travelogue

✉ **Mahdi Ya'qubi** / MA Student of the history of Shiism, IKI mahdiyaghoobi83@gmail.com

Mohammad Javad Yavari / PhD student of history of Twelver Shiism, IKI

Received: 2016/06/09 - **Accepted:** 2016/09/12

javad-yavari@yahoo.com

Abstracts

Travelogues are considered among the important sources for studying the sociocultural conditions existing in the different historical periods. Ibn Jubayr's travelogue is one of these important sources. In the second half of the sixth century AH, Ibn Jubayr, the Sunni scholar from Andalusia, traveled from the westernmost region of the Muslim world to the center of Islam to perform Hajj. This travel is considered as an important step in understanding the cultural and social situation of Muslims in the sixth century AH. On his way, he first went to Egypt and then to Hejaz. After Hajj, he visited Iraq and Syria. His visit to Sicily and describing the events that happened in it is among the oldest accounts of that region which was governed by European Christians. The present paper seeks to answer a number of important questions in this regard. Can we refer to Ibn Jubayr's travelogue for understanding the social and cultural situation of the Muslims of that time? In what conditions were the Shi'ah and Muslims living in those Christian areas? To what extent were the accounts in Ibn Jubayr's book influenced by his religious viewpoint? In Ibn Jubayr's book which focuses on describing the events of Hajj, therefore, the social and cultural conditions of Muslims in general, and the Shi'ah in particular are reflected. The book also contains interesting, albeit sometimes prejudiced accounts, about the Shi'ah.

Key words: travelogue , Hajj, Ibn Jubayr, Muslims, Shia, cultural and social history.

The Convergence between Imamiyah Shia and Seljuqi Dynasty

Hossein Moradi Nasab / assistant professor, Hawzah and University Research Institute

hmoradi@rihu.ac.ir

✉ **Mohammad Amin Izanloo** / MA in history and civilization, Tehran University

Received: 2016/05/07 - Accepted: 2016/09/18

aminizanloo47@gmail.com

Abstracts

With the fall of the Buyid rule (334-447 AH) and rise of the Seljuqis (429-590 AH), the caliph of Baghdad, Tugrul Seljuqi (455 AH) rose to power. The Sunnis' old hidden grudges which they bore from the Buyid era and the competition and religious fanaticism of some of the figures of that era led to conflicts between the different Islamic denominations, especially between the Shi'ah and Sunnis. The sectarian squabbles were so bitter that people refer to that era as "the sectarian and polemical era ". However, as the saying goes, "people follow kings' religion", accordingly, there were some interactions and a kind of convergence between the Imamiyah Shi'ah and Sunni rulers. The internal disputes among the Seljuqis, shortage of technical skills for maintaining power and the pressure placed on the Shi'ah caused the Shi'ah to follow the policy of indulgence and tolerance and play a central role in preserving and developing the Shiite school of thought to reduce the opponents' pressure. The present paper studies and explains the type, goals and reasons behind the convergence between the Imamiyah Shi'ah and the Seljuqi rulers.

Key words: Imamiyah Shi'ah, Seljuqis, convergence.

The Shiite Political and Cultural

Capacities for the Creation of a New Islamic Civilization

Hadi Shojaei / PhD student of political sciences, IKI

shojaeehadi4@gmail.com

Received: 2016/05/28 - **Accepted:** 2016/08/20

Abstracts

By introducing civilization-building, motivating and goal-setting elements, leading cultures play a significant role in the creation of human civilizations. The leading Shiite culture, that prepared the ground for the victory of the Islamic Revolution, has great capacities for the creation of civilization. Using a descriptive- analytical approach based on a "documentary" method, the present paper seeks to answer this fundamental question: what capacity does Shiite political culture have for creating an Islamic civilization? The paper tries to make a scientific study of the practical role of these factors in the formation of powerful Shiite states in the early centuries of Islam. The results show that the political dimension of Shiite culture including such civilization- building elements like great mobilization power, wise leadership, rationality, Shariah-centeredness, along with the dynamism it gives to various layers in the light of such incentives like justice- seeking , realization of an ideal society within the framework of the culture of awaiting Imam Mahdi's reappearance, and providing a new model of Islamic civilization can play an important role in the process of creating the civilization of Islamic society.

Key words: cultural and political capacities, Shiism, Islamic civilization.

A Critical Review of Sheikh Saduq's Accounts of the Ashura Event

Mohsen Ranjbar / assistant professor at the department of history, IKI ranjbar@qabas.net

Received: 2016/04/17 - **Accepted:** 2016/09/08

Abstracts

Among the historians and traditionists' accounts of the event of Ashura, the account of Sheikh Saduq is worth considering because the main part of his accounts of *Maqatal* are based on the traditions of the infallible Imams, especially Imam Sadiq (AS). After providing a short overview of the scientific life of Sheikh Saduq, the present study reviews and comments on the chain of transmission and content of a long account ascribed to Imam Sadiq concerning Ashura event from beginning to end. Sheikh Saduq narrates this tradition in the thirtieth session of his book "Al- Amali" from Muhammad ibn Omar Baghdadi who quoted it from the book of Abu sa'eed Hasan ibn Osman Ibn Ziyad Tostari. The study of the chain of transmission of this tradition indicates that Shia scholars do not authorize Hasan ibn Osman Ibn Ziyad Tostari from whose book this tradition is quoted . In addition, Sunni authorities accuse him of hadith- forging and ascribing to himself the traditions related by others. However, an analysis of the content of this tradition reveals that this tradition contains some flaws and shortcomings, therefore, it is difficult to ascribe it to Imam Sadiq (AS). This paper also reviews and comments on some other traditions about this event mentioned in the above book.

Key words: Sheikh Saduq, Maqatal al-Hussein, Al- Amali, Imam Hussein, the Ashura uprising.

A Reflection on the Pioneer Work

of Ibrahim ibn Hashim in the Dissemination of Kufis' Traditions in Qom

✦ **Qasim Khanjani** / Assistant professor at the department of history, Hawzah and University Research Institute
khanjani1342@yahoo.com

Muhammad Reza Hedayatpanah / associate professor at the department of history, Hawzah and University Research Institute
rihu.ac.ir @Hedayatp

Received: 2016/06/15 - **Accepted:** 2016/09/18

Abstracts

In the second and third centuries, Kufa was one of the most important Shia scientific centers that attracted those who were interested in the various fields of knowledge, especially the science of hadith. Many prophetic hadiths were narrated, quoted and written in kufa, and the hadiths of the household of the Prophet were taught and learned in it and from Kufa, which had a great wealth of traditions, traditions were spread to other Shiite centers. Because of the importance of the transmission of Kufi's traditions to other places and its impact on the spread of Shiism, some traditionalists whom hadith sources regard as the first to transmit hadiths, have narrated Kufi traditions. For example, Imamiyah Shiite regard "Ibrahim ibn Hashim" as the first to spread Kufi traditions in Qom but, a careful study of the sources reveals that he cannot be regarded as the first to spread the kufi hadiths in Qom and that some other people had spread Kufi traditions in Qom before Ibrahim. Investigating the historical and traditional evidence, this paper reflects on this famous Shiite view about Ibrahim ibn Hashim.

Key words: Ibrahim ibn Hashim, Kufa, Qom, Ahwaz, Hussein ibn Sa'eed, Ahmad ibn Mohammad ibn Issa, Mohammad ibn Khalid Barqi.

Abstracts

A Critique of the Perspective of Nineteenth Century Orientalists on the Social Function of the Clerics in the Period of Qajar

Shokrollah Khakrand / assistant professor at the department of history, University of Shiraz
khakrand66@yahoo.com

✉ **Mehdi Dehghan Hesampur** / MA student of the history of Islamic Iran, Shiraz University

Received: 2016/05/04 - **Accepted:** 2016/08/31

md6998@gmail.com

Abstracts

The westerners' approach to the study of the various aspects of the intellectual, social, cultural and political life of other countries in the nineteenth century is referred to as "the orientalist tradition". Orientalists who include different groups such as political deputies, travellers and researchers have studied and described the different sections of eastern societies from their own perspective. The Iranian Shiite clerics are among the social stratum which the nineteenth century orientalists have studied. The inconsistency between the thoughts of each of these two groups, i.e. the clerics who seek to preserve the tradition of the Iranian society and orientalists who espouse modernity and propagate it, has led to a confrontation between the two. The research results show that orientalists regard clerics as their ideological rivals and enemies and as an impenetrable barrier to modernity. Holding a generalized and historic view within the framework of orientalist theory, they try to convey a false impression about the attributes and functions of this group. However, one should not ignore the results of the studies of this group to gain a relative knowledge of the clerics' position, role, weaknesses, and their relations with the public in the Qajari era. The present research seeks to present the image that orientalists have of the clerics. A "descriptive- analytical" method is used in this study and a "library-based" method is used for collecting the data.

Key words: orientalism, clerics, Qajar, tradition, modernism.

Table of Contents

A Critique of the Perspective of Nineteenth Century Orientalists on the Social Function of the Clerics in the Period of Qajar / <i>Shokrollah Khakrand / Mehdi Dehghan Hesampur</i>	5
A Reflection on the Pioneer Work of Ibrahim ibn Hashim in the Dissemination of Kufis' Traditions in Qom / <i>Qasim Khanjani / Muhammad Reza Hedayatpanah</i>	27
A Critical Review of Sheikh Saduq's Accounts of the Ashura Event / <i>Mohsen Ranjbar</i>	45
The Shiite Political and Cultural Capacities for the Creation of a New Islamic Civilization / <i>Hadi Shojaei</i>	71
The Convergence between Imamiyah Shia and Seljuqi Dynasty / <i>Hossein Moradi Nasab / Mohammad Amin Izanloo</i>	101
The Influence of Muslims' Sociocultural History on Ibn Jubayr's Travelogue / <i>Mahdi Ya'qubi / Mohammad Javad Yavari</i>	121

In the Name of Allah

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh

Vol.13, No.1

An Academic Semiannual On Historical Inquiry

Spring & Summer 2016

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Dr. Mohammad Reza Jabbari*

Editor in chief: *Mahdi Pishvai*

Coordinator: *Rūhollāh Farīsābādi*

Editorial Board:

☐ **Dr. Mohsen Alviri:** *Associate Professor, Imam Sadiq Universit*

☐ **Hojjat al - Islam Mahdi Pishvae:** *Research Manager, History Department,IKI*

☐ **Dr. Mohammad Reza Jabbari:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Hojjat al - Islam Ya'qub Ja'fari:** *Professor & Researcher working on the Quranic Sciences and the history of Islam, IKI*

☐ **Hojjat al - islam Javad Soleimani:** *Assistant Professor, IKI*

☐ **Hosein Abd-al-Mohammadi:** *Associate Professor I-Mustafa International University*

☐ **Dr. Asghar Montazir al - Qaem:** *ssociatet Professor, Isfahan University*

☐ **Mohammad Reda Hedayat Panah:** *Assistant Professor, Hawzeh & University Research Center*

☐ **Hojjat al - Islam 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: Tarikh@Qabas.net

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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

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