

تاریخ اسلام در آینه پژوهش

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۴۲، بهار و تابستان ۱۳۹۶



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 جباری

سرمدیر

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 جباری

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 عبدالحمیدی

دانشیار تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمیه

اصغر منتظرالقائم

دانشیار تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

محمدرضا هدایت‌پناه

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

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

سندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

پيامک: ۱۰۰۰۲۰۳۲۱۱۳۴۷۳

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 بر خوردار 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 به‌عنوان 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 مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف. ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب. ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج. ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د. ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

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

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار 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.

تحلیل تاریخی حذف حکومت سادات کیایی توسط صفویان / ۵

حسن الهیاری

نقد و بررسی روایت‌های هشام کلبی در تاریخ طبری / ۲۴

زینب امیدیان

علل ابقای بنی‌عباس توسط آل‌بویه / ۵۱

محمد جاودان / رحمان عشریه

ارزیابی یافته‌های سفرنامه‌نویسان خارجی از وضعیت شیعیان ایران عصر قاجار / ۶۵

مریم سعیدیان جزئی / پروین حقی

نقدی بر کتاب «نگاهی به تاریخ تفکر امامیه از آغاز تا ظهور صفویه» / ۸۵

غلامحسن محرمی

جوابیه نقد / ۱۱۴

مصطفی صادقی

حدیث «فتنة باغیه» و پاسخ به شبهات ابن تیمیه در دفاع از معاویه / ۱۱۶

محمد نصیری / سیدحسن قاضوی / مصطفی رئیسی

الملخص / ۱۳۰

Abstracts / ۱۴۱

تحلیل تاریخی حذف حکومت سادات کیایی توسط صفویان (با تأکید بر مبانی نظری)

hasanallahyari@gmail.com

حسن الهیاری / استادیار گروه تاریخ دانشگاه خلیج فارس

دریافت: ۹۵/۱۰/۱۲ - پذیرش: ۹۶/۴/۹

چکیده

خاندان سادات کیایی، که قریب یک قرن و نیم قبل از برآمدن صفویان موفق به تشکیل حکومتی محلی و ریشه‌دار در گیلان شده بودند، با پناه دادن به اسماعیل میرزا، شاه اسماعیل بعدی، نقش مهمی در ممانعت از نابودی قطعی صفویان و احیای آنها برای نیل به هدف سیاسی خود در آغازین سال‌های قرن دهم هـ.ق داشتند. با وجود این، سرنوشت حکومت کیایی، حذف و انقراض در ابتدای قرن یازدهم ق توسط صفویان بود. این پژوهش تلاش می‌کند تا فرایند و مبانی این پدیده، یعنی سرکوب سادات کیایی را به روش تحلیل تاریخی بررسی نماید.

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که با وجود نشانه‌های متعدد، صفویان در تعامل با سادات کیایی هرگز موفق نشدند آنها را به طور کامل کنترل کنند. امرای کیایی با سابقه‌ای مبتنی بر سیادت - طریقت و داعیه حکومت بر مبنای شاه آرمانی، در مقیاس محلی خویش، بنیان نظری صفویان را هدف قرار داده بودند، بدین‌روی، به سخت‌ترین شکل ممکن سرکوب شدند.

کلیدواژه‌ها: صفویان، سادات کیایی، حذف خاندان کیایی.

سادات کیایی گیلان از جمله خاندان‌هایی از سادات بودند که در اوضاع آشفته پس از سقوط ایلخانان مغول در ایران و در سال ۷۶۹ق توانسته بودند حکومتی محلی را در منطقه‌ای از سرزمین ایران - گیلان، بنیان گذارند. نقش این خاندان در اواخر قرن نهم قمری و در چالش‌های سیاسی ایران، واجد اهمیت و پیگیری است. آنها در تنش‌های میان قراقویونلوها، شروانشاهان و بقایای تیموریان، با پناه دادن به اعضای باقی‌مانده دودمان صفوی، عملاً نقش مهمی در تحقق آرمان سیاسی صفویان ایفا نمودند. گرچه صفویان در سال‌های نخستین حاکمیت خویش، با درک وامداری خویش از سادات کیایی گیلان، با تثبیت حکومت گیلان برای آن خاندان، نگاه تعاملی خویش را عرضه داشتند؛ اما در ادامه، این روابط رو به تیرگی نهاد. *خان احمدخان*، مؤثرترین حاکم کیایی، مدت‌ها در حبس به سر برد و آن‌گاه که دوباره حکومت خود را احیا نمود، بیشتر به یمن اوضاع آشفته و پریشان صفویان بود تا قدرت خاندان کیایی. سرانجام، این حاکمیت محلی با تثبیت قدرت *شاه عباس اول* به شکلی تند و بی‌ملاحظه سرکوب و حذف شد. آنچه در این پژوهش پی‌گیری می‌شود آن است که طی چه فرایندی رویکرد تعاملی صفویان و سادات کیایی گیلان رنگ تقابل به خود گرفت؟ و چرا صفویان ترجیح دادند برخلاف رویکرد غالب خود نسبت به خاندان‌های سادات این عصر، اینچنین قاطع اقدام به حذف آنها کنند؟

آنچه در این میان، به اهمیت پژوهش می‌افزاید نسبت کیاییان و صفویان و تفاوت ماهیت ارتباط صفویان و سادات است. در واقع، ارتباط سادات کیایی با صفویان همچون دیگر گروه‌های سادات، به همراهی با خاندان صفوی تقلیل نیافت، بلکه به جرئت می‌توان گفت: خاندان کیایی نجات‌بخش روند رو به زوال سیاست‌ورزی صفویان بود که مدتی پیش، از *شاه اسماعیل* آغاز شده بود. بدین‌روی، صفویان خود را به نوعی مدیون سادات کیایی می‌دانستند.

این پژوهش بر مبنای تحلیل داده‌های تاریخی و با تکیه بر فن کتابخانه‌ای انجام پذیرفته است. در این مقاله، ابتدا رابطه تعاملی صفویان و خاندان کیایی بررسی شده، آن‌گاه تغییر رویکرد صفویان نسبت به آنها تشریح گردیده است. در گام بعد، تلاش صفویان برای ترمیم رابطه خود با سادات کیایی بر مبنای الگوی اقتدار حکومت خویش، پی‌گیری می‌شود. در مرحله چهارم، سیاست سرکوب صفویان در قبال خاندان کیایی و عوامل آن تبیین می‌شود. سپس سعی شده است تا با رفتارشناسی صفویان با نمونه‌هایی از دیگر خاندان‌های سادات به درک درستی از علل حذف سادات کیایی نایل آییم.

پیشینه پژوهش

گرچه در باب روابط صفویان و خاندان کیایی تحقیقات فراوانی در قالب تاریخ عمومی صفویان و تاریخ محلی سادات کیایی عرضه شده است، اما به نظر می‌رسد هیچ‌یک نتوانسته‌اند به خوبی علل حذف خاندان کیایی توسط *شاه عباس اول* را تبیین کنند. *احمد تاجبخش* در کتاب *تاریخ صفویه*، انگیزه *شاه عباس* از این اقدام را از میان بردن حکام قدرتمند محلی و تقویت حکومت مرکزی صفویان می‌داند.^۱ *نصرالله فلسفی* نیز در کتاب *زندگانی شاه عباس*

اول، به درکی بالاتر از این دست نیافته است.^۱ حسن شریعتی فوکلائی نیز در کتاب *حکومت شیعی آل کیا در گیلان* به عوامل ظاهری و روایت سطحی عرضه شده در منابع تکیه کرده و تحلیل دقیقی از علت تعارض شاه عباس با خان/محمدخان ارائه نداده است. او همچون دو پژوهشگر پیشین، حذف ملوک الطوایفی را عامل این اتفاق تلقی کرده است.^۲ عباس پناهی نیز معتقد است: مهم‌ترین انگیزه شاه عباس اول از حذف حکومت کیایی، به طور عمومی عامل اقتصادی، و به طور اخص دست‌اندازی به درآمد سرشار گیلان از صنعت ابریشم بوده است.^۳ دیگر مقالات و کتب نیز بیشتر به جنبه عمومی روابط صفویان و خاندان کیایی بسنده کرده‌اند. بدین‌رو، باید گفت: گرچه حذف ملوک الطوایفی و انگیزه‌های اقتصادی را در وقوع این پدیده نمی‌توان نادیده گرفت، ولی به نظر می‌رسد حذف حاکمیت خاندان سادات کیایی به عواملی دیگر نیز وابسته باشد.

دورنمایی از روابط صفویان با سادات کیایی

الف. دوره شاه اسماعیل اول؛ تداوم حکومت محلی سادات کیایی

حاکمیت محلی سادات کیایی در گیلان بنابر حمایت آنها از صفویان در دوران پناهندگی اسماعیل میرزا و خانواده‌اش (۹۰۰-۹۰۵ق)، در دوره شاه اسماعیل اول تثبیت شد.^۴ این وضعیت در حالی بود که رویکرد غالب شاه اسماعیل اول حذف و ادغام قدرت‌های محلی و ایجاد حکومتی یکپارچه بود. کارکیا سلطان حسن از امرای کیایی در همین زمان و در تنش با رقبا، تحت حمایت شاه صفوی نیز بود.^۵ پس از مرگ او نیز شاه اسماعیل فرزند او، کارکیا سلطان احمد را به جانشینی او برگزید.^۶ امرای کیایی در این دوره، صاحب چنان جایگاهی نزد صفویان بودند که گاهی نقش واسطه‌گری سیاسی را میان صفویان و امرای متمرد ایفا می‌نمودند. برای نمونه، امیره دباح/مظفر سلطان پس از عصیان و ارتباط گرفتن با عثمانی، از ترس حمله صفویان به قلمرو خود، کارکیا احمد را واسطه عفو خود نزد شاه اسماعیل قرار داد.^۷

۱. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۱۳۳.

۲. حسن شریعتی فوکلائی، حکومت شیعی آل کیا در گیلان، ص ۱۳۵-۱۳۹.

۳. عباس پناهی و انوش مرادی، «تحلیل دلایل روابط شاه تهماسب و شاه عباس اول با حکومت‌های محلی گیلان»، ص ۳۱.

۴. عبدی بیگ شیرازی، تکملة الاخبار، ص ۱۳۶؛ بوداق منشی قزوینی، جواهر الاخبار، ص ۱۲۲؛ میرزاییگ حسن‌بن حسینی جنابدی، الصفویه، ص ۷۲۲.

۵. خواندمیر، حبیب السیر، ج ۴، ص ۴۴۷؛ رضاقلی هدایت، جهانگشای خاقان، ص ۱۴۰؛ علی‌بن شمس‌الدین بن حاجی حسین لاهیجی، تاریخ خانی، ص ۱۶۰.

۶. بوداق منشی قزوینی، جواهر الاخبار، ص ۱۲۲؛ رضاقلی هدایت، جهانگشای خاقان، ص ۲۴۰.

۷. رضاقلی هدایت، جهانگشای خاقان، ص ۵۶۷؛ میرزاییگ حسن‌بن حسینی جنابدی، روضة الصفویه، ص ۳۱۰؛ محمدیوسف واله اصفهانی، خلد برین، ص ۲۷۳.

ب. دوران شاه تهماسب اول تا برآمدن شاه عباس اول؛ کنترل سادات کیایی

از عصر شاه تهماسب اول (حک: ۹۳۰-۹۸۲ق) تا برآمدن شاه عباس اول (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸ق) به نوعی، روابط صفویان و خاندان کیایی دچار دگرگونی شد؛ حکومت گیلان همچنان در دست آنها بود و آنها نیز در حکومت صفویان حضور داشتند. زمانی که سلطان احمدخان کیایی در سال ۹۳۳ق با شاه تهماسب اول دیدار کرد و از کیش زیدی به تشیع اثناعشری گرایید، این روابط استحکام بیشتری یافت.^۱ این روابط البته نتوانست به همین روال ادامه یابد. تنش‌های میان صفویان از زمان حکومت خان احمدخان آغاز شد. در سال ۹۴۳ق، زمانی که کارکیا سلطان حسن مرد، شاه تهماسب اول نبره شیرخوار او را به عنوان حاکم گیلان قرار داد،^۲ و تا رسیدن او به سن رشد، برادر خود بهرام میرزا را برای سرپرستی حاکم صغیر برگزید.^۳ زمانی که خان احمدخان بزرگ شد، به تدریج، آثار تمرد در او ظاهر گشت. او در قامت یک حاکم مقتدر، ضمن حذف رقبای خویش در گیلان، هر روز بر قدرت خود می‌افزود. شاه صفوی با فهم این مسئله سعی می‌کرد با واگذاری بخشی از قلمرو او به سرداران خود، دایره قدرت‌طلبی او را محدود کند. نافرمانی‌های او موجب شد تا شاه تهماسب اول، سردار خود، جمشید خان، را با سپاهی روانه گیلان کند. تمرد او زمانی جدی‌تر شد که هیأت صلح و گفت‌وگوی شاه تهماسب اول به رهبری یوقتی بیگ نوالقندر را تارومار کرد و همه را کشت.^۴ بنا بر اسناد و مکاتبات باقی‌مانده از عصر صفوی، در همین زمان بود که شاه تهماسب اول با ارسال نامه‌ای شدیدالحن تخلفات و تمردات خان احمدخان را به او یادآور شد.^۵ سرانجام، پس از کشمکش‌های فراوان و مقاومت خان احمدخان،^۶ او در سال ۹۷۴ یا ۹۷۵ق دستگیر شد.^۷ نقل نویسنده جواهرالخبار می‌تواند راهگشای فهم این موضوع باشد: «... در سال اربع و سبعین و تسع مائه، نواب اعلی [تهماسب] به فکر گیلان و خان احمد افتاد که اکنون بیست سال است که من در قزوینم چرا نیامده‌اند و پیش کش نداده‌اند؟»^۸ همین منبع، صحنه اسارت و حضور خان احمدخان توسط شاه تهماسب اول صفوی را با جملاتی از شاه صفوی خطاب به وی چنین ترسیم می‌کند: «خان احمد، از تو [آغاز] شد. هر چند صبر کردیم تو تعافل کردی و ما را اعتبار ننهادی».^۹

۱. ل. رابینو، ولایت دارالمرز گیلان، ص ۴۹۸.

۲. حسن بیگ روملو، احسن التواریخ، ص ۴۶۳؛ قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه التواریخ، ج ۱، ص ۲۶۲؛ عبدالفتاح فومنی، تاریخ گیلان، ص ۲۸-۱۰۷.

۳. حسن بیگ روملو، احسن التواریخ، ص ۳۶۱.

۴. قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه التواریخ، ج ۱، ص ۴۷۰؛ حسن بیگ روملو، احسن التواریخ، ص ۵۶۰؛ بوداق منشی قزوینی، جواهرالخبار، ص

۲۲۷؛ عبدی بیگ شیرازی، تکملة الاخبار، ص ۱۲۹؛ عبدالفتاح فومنی، تاریخ گیلان، ص ۲۸.

۵. فریدون نوزاد، نامه‌های خان احمدخان گیلانی، ۶۲-۷۰؛ عبدالحسین نوایی، شاه تهماسب اول صفوی، ص ۱۲۰.

۶. قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه التواریخ، ج ۱، ص ۴۷۰.

۷. بوداق منشی قزوینی، جواهرالخبار، ص ۲۲۷؛ عبدی بیگ شیرازی، تکملة الاخبار، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۸. بوداق منشی قزوینی، جواهرالخبار، ص ۲۲۶.

۹. همان، ص ۲۲۸.

مسئله شکست و تسلیم خان کیایی به نحوی در منابع منعکس شده که گویا برای صفویان حایز اهمیت فوق‌العاده بوده است.^۱ خان/احمدخان سپس به زندان «قهقهه» فرستاده شد تا در آنجا، با اسماعیل میرزا همشین و همدم شود. مشهور است که همان‌جا طی نامه‌ای اوضاع بد خود را چنین به دربار صفوی اعلام داشت:

از گردش چرخ واژگون می‌گیرم وز جور زمانه بین که چون می‌گیرم
با قد خمیده چون صراحی شب و روز در قهقهه‌هم و لیک خون می‌گیرم

دربار صفوی نیز چنین جواب داده بود:

آن روز که کار تو همه قهقهه بود رأی تو ز راه مملکت صد مهه بود
امروز در این قهقهه با گریه بساز کان قهقهه را نتیجه این قهقهه بود^۲

طبق نامه‌های به‌جای‌مانده از عصر صفوی و اطلاعات برخی منابع، در دوره حکومت شاه اسماعیل دوم (حک: ۹۸۴-۹۸۵ق)، بنابر مفارقتی که میان او و شاهزاده صفوی در زندان «قهقهه» ایجاد شده بود، گویا قرار بر این شد که در صورتی که اسماعیل میرزا از بند اسارت رها شود او را نیز رهایی بخشد.^۳ اما عمر کوتاه زمامداری شاه اسماعیل دوم، آزادی او را به تأخیر انداخت تا سرانجام، در سال ۹۸۵ق بنا بر دستور شاه محمد خدا‌بنده (حک: ۹۸۵-۹۹۶ق) از زندان آزاد شد. او پس از حضور در دربار، عملاً توانست بار دیگر اعتماد حکومت را جلب کند، به‌گونه‌ای که در راستای همین روابط مناسب، با مریم بیگم دختر شاه تهماسب اول ازدواج کرد.^۴ به نظر می‌رسد این ازدواج با رویکردی سیاسی و تلاش برای ترمیم روابط صورت گرفته باشد. در همین دوره، او مجدداً حکومت خود را بر گیلان باز یافت.

ج. عصر شاه عباس اول؛ حذف خاندان کیایی

در دوره شاه عباس اول (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸ق)، بار دیگر روابط خان احمد با شاه عباس اول تیره شد. شاه صفوی در اوایل بروز تمرد وی، سعی کرد تا با آزمونی، میزان تابعیت خان احمدخان را محک بزند. بر همین مبنای شاه عباس اول دختر خان احمدخان را برای پسرش صفی میرزا خواستگاری نمود. ازدواجی که در سنت‌های تاریخی ایران نماد

۱. حسن بیگ روملو، احسن التواریخ، ۵۶۶؛ عبدالفتاح فومنی، تاریخ گیلان، ص ۴۸.

۲. ولی قلی‌بن داود قلی شاملو، قصص الخاقانی، ص ۸۷-۸۸؛ رضاقلی‌خان هدایت، تاریخ روضه‌الصفای ناصری، ج ۲، ص ۶۴۹۱.

۳. بوداق منشی قزوینی، جواهر الاخبار، ص ۲۲۹؛ فریدون نوزاد، نامه‌های خان احمدخان گیلانی، ص ۸۷؛ عبدالحسین نوایی، شاه تهماسب اول صفوی، ص ۱۳۶.

۴. قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه‌التواریخ، ج ۱، ص ۶۱۰؛ عبدالفتاح فومنی، تاریخ گیلان، ص ۶۵.

تابعیت بود. اما بنا بر مکاتبات برجای مانده فیما بین شاه عباس اول و خان احمد و محتوای متون عصر صفوی، او این تقاضا را زیرکانه نپذیرفت و رد کرد.^۱ با توجه به آنکه ازدواج در این چارچوب، وسیله‌ای برای ابراز وفاداری و تابعیت نسبت به حکومت مرکزی بوده، این اقدام خان کیایی اعلام عدم سرسپردگی به حکومت صفوی بود. با بروز این بهانه و رخ دادن مسائلی دیگر، حکومت صفوی برای حذف آنها اقدام نمود. یکی از علل آن نیز گویا پناه دادن به تعدادی از بزرگان متمرّد دربار شاه عباس اول بود.^۲ علت دیگر، بروز این ماجرا، نامه اعتراض‌گونه و تندی بود که خان احمدخان در رابطه با نحوه صلح شاه عباس اول با عثمانیان و به گروگان فرستادن حیدر میرزا صفوی به عنوان وثیقه صلح نزد عثمانیان، به او نوشته بود.^۳ با توجه به این نامه و برخی اطلاعات منابع عصر شاه عباس اول، به نظر می‌رسد خان احمدخان به چنان شکوهی رسیده بود که در تعامل با حکومت مرکزی، بر مسند تکبر و استغنا تکیه زده بود و از تمکین امتناع می‌ورزید.^۴ از سوی دیگر، خان احمدخان خودسرانه و مخفی دست به ایجاد روابط با عثمانیان زد و وزیر خود، خواجه حسام‌الدین لنگرودی، را مخفیانه به استانبول فرستاد. با اطلاع شاه عباس اول از موضوع، خان احمدخان منکر آن شد، اما هیأت صلح شاه عباس اول در استانبول اصل وقایع را به عرض شاه رساند.^۵ علاوه بر این، خواجه مسیح، وزیر پیشین خان احمد، که برکنار شده بود نیز علیه ولی نعمت سابق خود، شاه را تحریک می‌کرد.^۶ همین مسائل موجب شد تا شاه عباس اول در جنگی فراگیر علیه وی در سال ۱۰۰۰-۱۰۰۱ق، او را شکست دهد.^۷ او سرانجام فرار کرد و به دربار عثمانی پناه برد و باقی عمر را در بغداد و نجف طی کرد تا وفات یافت.^۸ با این حادثه، عملاً عمر حکومت سادات کیایی در گیلان به سرآمد.

تنش صفویان با سادات کیایی، که برجسته‌ترین آنها خان احمدخان بود، یکی از جدی‌ترین و طولانی‌ترین

۱. قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه‌التواریخ، ج ۲، ص ۳۴۰؛ ملاجلال منجم یزدی، تاریخ عباسی، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ فریدون نوزاد، نامه‌های خان احمدخان گیلانی، ص ۱۸-۱۹.
۲. محمودبن هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی، نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار در تاریخ صفویه، ص ۳۹۹.
۳. فریدون نوزاد، نامه‌های خان احمدخان گیلانی، ص ۹۱؛ محتوای این نامه به شکل فراگیری در منابع تاریخ‌نگارانه عصر صفوی که متکی به دربار بوده‌اند سانسور شده تا احتمالاً اقتدار خان کیایی مخفی بماند. در ادامه این پژوهش این نامه بهتر بسط داده خواهد شد.
۴. محمودبن هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی، نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار در تاریخ صفویه، ص ۴۹۹؛ میرزاییگ حسن‌بن حسینی جنابدی، روضة‌الصفویه، ص ۷۲۱-۷۲۲.
۵. اسکندریگ منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۴۴۹؛ میرزاییگ حسن‌بن حسینی جنابدی، روضة‌الصفویه، ص ۷۲۲.
۶. عبدالفتاح فومنی، تاریخ گیلان، ص ۱۳۰.
۷. اسکندریگ منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۴۵۰؛ محمودبن هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی، نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار در تاریخ صفویه، ص ۴۰۱؛ میرزاییگ حسن‌بن حسینی جنابدی، روضة‌الصفویه، ص ۷۲۴.
۸. محمودبن هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی، نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار در تاریخ صفویه، ص ۴۰۲؛ حسن‌بن مرتضی حسینی استرآبادی، از شیخ‌صفی تا شاه‌صفی از تاریخ سلطانی، ص ۱۶۵.

تعارضات آنها با خاندان‌های سادات بود. آنچه در اینجا شایسته توجه است اینکه سرشت تعارض فوق با دیگر گروه‌های سادات مدعی این دوره تفاوت داشت. بدین‌روی، در قسمت بعد، ضمن بیان مختصری از مبانی حکومت صفوی و سپس رفتار آنها با سادات مدعی، سرکوب سادات کیایی تحلیل و بررسی می‌شود.

صفویان؛ مبانی حکومت و چالش‌ها

حکومت صفویان به‌زعم برخی پژوهشگران تاریخ صفویه، بر مبنای سه عنصر بنیان نهاده شد: مرشد کامل در دایره طریقت؛ جانشینی ائمه اثناعشر؛ و شاه آرمانی در گفتمان ایران شهری.^۱ در توضیح این امر، باید گفت: هسته اصلی شکل‌گیری و پی‌گیری آرمان سیاسی صفویان بر مبنای «رابطه مراد و مریدی» میان شاه صفوی به عنوان «مرشد اعظم» و قزلباشان در قالب «مرید» شکل گرفت. از سوی دیگر، صفویان با برجسته کردن سیادت خویش، منزلت تباری بر مبنای ارتباط با اهل بیت علیهم‌السلام، ادعای تداوم حکومت ائمه شیعه را نیز داشتند. ادعای تداوم الگوی پادشاه ایرانی نیز در بیشتر منابع این عصر و در قالب توصیفات شاه صفوی در کسوت یک شاه آرمانی به خوبی آشکار است. در واقع، پیوند سیادت و طریقت، که از قریب دو قرن قبل از صفویان در تکاپو برای کسب قدرت سیاسی و در قالب جنبش‌هایی همچون «حروفیه» رخ داده بود، در این عصر، با تکیه بر قدرت سیاسی - نظامی صفویان به سرانجام رسید. زمامداران صفوی در طول دوران حاکمیت خویش، توجه ویژه‌ای به مبانی سه‌گانه اقتدار خویش داشتند. اقدام شاه عباس اول صفوی در جاگزینی نیروی سوم متشکل از گرجی‌ها، ارمنی‌ها و چرکسی‌ها، به نوعی کنترل قزلباشان محسوب می‌شد. آنها گرچه در بستر روابط مراد و مریدی در ساختار سیاسی حکومت صفوی تعریف شده بودند، اما مجموعه حوادث و چالش‌های پس از شاه تهماسب اول تا برآمدن وی، خطرات این گروه را به خوبی نمایان ساخت.

سیادت نیز بخشی از مبانی حکومت صفویان بود. ادعای سیادت صفویان موجب رشد و شکوفایی خاندان‌های سادات در این دوره شد. این عنصر نیز همچون طریقت، در عین فرصت، تهدیدی بالقوه برای حکومت مرکزی بود. در همین دوره، گروه‌هایی از سادات نیز مبانی مشروعیت صفویان را تهدید نمودند. بدین‌روی، در ادامه، ضمن بررسی ماهیت تهدید این گروه از سادات، وضعیت سادات کیایی در طیف مزبور بررسی می‌گردد.

الگوی واکنش صفویان نسبت به سادات مدعی

از میان تعداد فراوان خاندان‌های سادات در عصر صفوی، یکی از خاندان‌های منتسب به سیادت، «مشعشعیان» بودند که حوزه نفوذشان در دوره محل بحث، منطقه خوزستان بود. آنچه در باب مشعشعیان قابل توجه است که آنها اندکی زودتر از صفویان توانسته بودند حکومتی نیم‌بند در منطقه‌ای محدود بر مبنای مذهب تشیعی غالبانه و مبتنی بر موعودگرایی پایه‌ریزی کنند.

شاه اسماعیل در سال ۹۱۴ق پس از فتح بغداد، به خوزستان حمله کرد و ضمن تصرف قلمرو مشعشعیان، سید فیاض حاکم آنها را به قتل رساند.^۱ شاید علت تعجیل شاه صفوی در سرکوب مشعشعیان نگرانی در بعد ایدئولوژیک بود. مشعشعیان همچون شاه اسماعیل، هم ادعای سیادت داشتند و هم صبغهٔ موعودگرایی. گرچه آنها در دوران آشفتگی صفویان در دورهٔ شاه محمد خدابنده سعی در برکشیدن و استقلال مجدد خویش داشتند، اما عملاً راه به جایی نبردند.^۲ دوران شاه عباس اول، که مصادف با حکومت سید مبارک بن مطلب مشعشعی بود، دوران تنش نظامی میان آنها و صفویان بود. بنابر متون رسمی عهد صفوی، شاه عباس اول مصلحت‌اندیشانه، به خاطر دو نسبت سیادت و تشیع فطری وی، او را عفو کرد و حکومت خوزستان را بار دیگر به سید مبارک بخشید.^۳

نمونهٔ دوم از سادات مدعی این عصر «نوربخشیان» هستند. سادات نوربخشیه از نوادگان عارف معروف سید محمد نوربخش بودند که در سابقهٔ تاریخی آنها، جنبشی منجی‌گرایانه در تاریخ به جای مانده بود. مؤلف تذکرهٔ هفت اقلیم دربارهٔ او می‌نویسد: «سید محمد نوربخش از سادات عالی درجات بود... بسیار از مردم آن دیار تن به متابعت وی در داده مرید و معتقد او شدند».^۴ در اوایل عصر صفوی، سادات نوربخشیه مورد توجه حکومت صفوی بودند. گفتار منابع این عصر ناظر به شکوه و عظمت و مریدان بی‌شمار این گروه از سادات است.^۵

پس از او، پسرش شاه قوام‌الدین نوربخش بر وسادهٔ بزرگی تکیه زد و مرتبه‌اش از آباء و اجداد درگذشت و به تدریج، خلق کثیری تن مریدی او شدند.^۶ او در ماجرای قتل شاعری توسط صفویان دستگیر شد. گزارشی که برخی منابع همچون قاضی/احمد قمی و حسن بیگ روملو از مجلس محاکمهٔ او در حضور شاه تهماسب اول ارائه می‌دهند، نشان می‌دهد که نگرانی شاه و حکومت صفوی از تغییر وضعیت او از یک درویش ساده به یک مدعی سیاسی موجب شد تا برخوردی چنین تند با وی داشته باشند. قاضی/احمد قمی با بیانی شیوا تغییر ماهیت او از شیخوخیت به حاکمیت را چنین به تصویر می‌کشد: «از لباس درویشی، که سرمایهٔ عاقبت جاودانی است، بیرون آمده، اراده‌های غیر موقع می‌نمود. بر طریق سلاطین و حکام می‌زیست و شب و روز با سگ و یوز در شکار، اوقات صرف کرده به طریق عباسیه حجاب در ابواب منزل خود نصب کرده، مانع

۱. رضاقلی‌خان هدایت، جهانگشای خاقان، ص ۲۹۳؛ خواندمیر، حبیب السیر، ج ۴، ص ۴۹۸-۴۹۶؛ رضا قلی‌خان هدایت، عالم آرای شاه تهماسب

اول، ص ۱۲۵-۱۳۷؛ قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۱؛ ولی قلی‌بن داود قلی شاملو، قصص الخاقانی، ص ۴۰-۴۱.

۲. عبدی بیگ شیرازی، تکملة الاخبار، ص ۱۴۲؛ قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۲؛ قاضی احمد غفاری قزوینی، تاریخ جهان‌آرا، ص ۹۲.

۳. اسکندربیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۵۰۰-۵۰۲؛ ملاجلال منجم یزدی، تاریخ عباسی، ص ۱۲۷.

۴. امین احمد رازی، تذکره هفت اقلیم، ج ۲، ص ۴۲.

۵. امین احمد رازی، تذکره هفت اقلیم، ج ۲، ص ۴۳؛ اسکندربیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۲۳۱.

۶. امین احمد رازی، تذکره هفت اقلیم، ج ۲، ص ۴۴-۴۵.

مترددین بودند.^۱ به هر حال، به نظر می‌رسد همین برخورد تند حکومت صفویان موجب شد تا نوادگان او از جاده تصوف خارج نشده، هوس حکومت نکنند. / احمد / امین رازی نیز در گزارشی، نوادگان او را دور از سیاست نشان می‌دهد که در حال گذران روزگار بودند.

گروه سوم از سادات مدعی حکومت در این عصر، خاندان «نعمت‌اللهی» بود. به لحاظ سابقه، آغاز پیوند صفویان و نعمت‌اللهیان به زمان جد سادات نعمت‌اللهی، شاه نعمت‌الله ولی، و ارتباط او با صدرالدین موسی و خواجه علی سیاهپوش بازمی‌گردد. از سوی دیگر، برخی نشانه‌ها حامل الگوبرداری صفویان از آنها نیز هست.^۲

رابطه عمیق آنها با صفویان در دو بعد «دستیابی به مناصب متعدد حکومتی» و «ایجاد پیوندهای خانوادگی دوجانبه میان آنها و خاندان صفوی» در منابع انعکاس یافته است.^۳

خاندان نعمت‌اللهی، که در دوره شاه محمد نیز در اوج بودند، با برآمدن شاه عباس اول، موقعیت خود را از دست دادند. شرح حادثه از این قرار است که پس از انتخاب ابوطالب میرزا به عنوان ولیعهد توسط شاه محمد، سپس شورش عباس میرزا، هرچند میرمیران در ابتدا جانب عباس میرزا را گرفت،^۴ اما مدتی بعد، او و دامادش بیگتاش خان / افشار نشانه‌های تمرد و شورش از خود بروز داد، گویا مدعی حکومت شدند.^۵ منشی در همین زمینه می‌نویسد: «چون... حقوق تربیت این دودمان [صفویان] را منظور نداشتند و... سرانجام کار او در این دولت ابد پیوند به وبال کشید». ^۶ میرزا بیگ جنابدی به شکلی معنادارتر و عمیق‌تر می‌نویسد:

میرمیران دودمان و دولت علیه مکان صفویه را برحسب ظاهر، به صفت صغف متصف پنداشته، طبیعت محال اندیش وی متقاضی گردید که خلعت خلافت به ذمت سلسله خویش آراسته و پیراسته دارد؛ چه به اعتقاد خویش، سلسله علیه صفوی را به استمداد میدان و اعتقاد صفویان، بدین موهبت سرفراز می‌دانست و سلسله خویش را نیز مرید بسیار گمان می‌برد و عاقل پادشاه عطیه‌بخش و استعداد ماده‌ای که عبارت از شجاعت ذاتی و احتمال مشقت‌هاست شرط نمی‌دانست.^۷

او در واقع، سعی دارد مبانی مشروعیت صفویان را تشریح کند. در واقع، او از زاویه ذهن میرمیران گمان می‌کند که صفویان تنها بر پایه نظام «مراد و مریدی» و کمک مریدان، به حکومت دست یافتند. سپس خود او قدرت نظامی و

۱. قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه‌التواریخ، ج ۱، ص ۲۷۳.

۲. عبدالرزاق کرمانی، تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، ص ۳۹-۱۰۲-۱۰۳؛ راجر سیوری، در باب صفویان، ص ۴۳.

۳. رضاقلی خان هدایت، جهانگشای خاقان، ص ۴۴۳؛ خواندمیر، حبیب السیر، ج ۴، ص ۵۳۴؛ یحیی بن عبداللطیف قزوینی، لب‌التواریخ، ص ۴۱۱؛ عدی بیگ شیرازی، تکملة‌الآخبار، ص ۵۸۵۳؛ خورشاه قبادالحسینی، تاریخ ایلچی نظام شاه، ص ۵۶-۶۰-۱۳۹؛ رضاقلی خان هدایت، عالم‌آرای شاه تهماسب اول، ص ۲۰۹-۲۱۰-۱۳۹؛ بوداق منشی قزوینی، جواهرالآخبار، ص ۲۱۱؛ قاضی احمد غفاری قزوینی، تاریخ جهان‌آرا، ص ۶۲۷.

۴. اسکندربیک منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۵۵۲-۵۵۳.

۵. ملاجلال منجم یزدی، تاریخ عباسی، ص ۷۷؛ قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه‌التواریخ، ج ۲، ص ۶۳۰.

۶. اسکندربیک منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۲۳۱.

۷. میرزا بیگ حسن بن حسینی جنابدی، روضة‌الصفویه، ص ۶۷۸-۶۷۹.

کمک و فره الهی را بازوهای حکومت صفویان می‌داند که میرمیران نعمت‌اللهی فاقد آن بود. همین حادثه شروع افول جایگاه سادات نعمت‌اللهی در حکومت صفویان شد. اوحدی بلیانی نیز در انتهای شرح حال میرمیران می‌نویسد: «چون شاه عباس اول با ایشان کم عنایت شده، بعد از فوت میرمیران سلسله ایشان پست‌تر شده است.»^۱ به هر حال، خاندان نعمت‌اللهی که در سایه سوابق خود و مبانی مشترک با صفویان (سیادت و طریقت) توسط صفویان برکشیده شده بودند، پس از دورانی از عزت و وجاهت، توسط منبع قدرت خود، صفویان، کنترل شدند. به نظر می‌رسد شاه عباس اول صفوی در وصیت‌نامه مشهور خود، که التفات ویژه‌ای به سادات دارد،^۲ در آنجا که ویژگی سادات بهره‌مند از اوقاف خود را مشخص می‌کند و یکی از شروط آن را نداشتن سابقه مخالفت با صفویان می‌داند، نیم‌نگاهی نیز به کنترل و محدودیت سادات معارض داشته است.

بر اساس این مطالب، می‌توان گفت: صفویان در طول دوران خود، متوجه خطرات تهدیدکننده مبانی اقتدارشان بوده‌اند. اما به طور خلاصه، باید اشاره کرد که سادات مشعشی، نوربخشی و نعمت‌اللهی با پیش‌فرض مشترک سیادت، هر سه، عنصر «طریقت» را دستاویز قدرت‌طلبی قرار داده بودند. اکنون با این سابقه، می‌توان علل برخورد تند و سرکوب‌گرانه صفویان علیه سادات کیایی به رهبری خان احمدخان را بررسی کرد.

خان احمدخان؛ تهدید عنصر پادشاهی صفویان

با توجه به نمونه‌های فوق و بر اساس نشانه‌هایی که در این قسمت بیان خواهد شد، به نظر می‌رسد آنچه موجب شد تا صفویان سخت‌ترین و بازگشت‌ناپذیرترین رفتار را با خان احمدخان و سادات کیایی داشته باشند آن بود که وی یکی از مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده اقتدار صفویان، یعنی پادشاهی، را تهدید کرده بود. در ذیل، به برخی از این نشانه‌ها در منابع اشاره می‌شود:

الف. بروز رفتاری مبتنی بر اقتدار شاهانه

بررسی در منابع نشان می‌دهد خان احمدخان در رفتار و اطوار خویش، سلوک شاهانه در پیش گرفته بود. یکی از این نمونه‌ها، اشاره به سنت ادب‌پروری و حمایت از علما و ادب‌است. قبل از بیان نمونه، لازم است به این نکته اشاره شود که یکی از سنت‌های تحکیم سلطنت، بزرگداشت علما و هنرمندان بوده است. نمونه‌هایی از این دست را می‌توان در دربار تیموریان، گورکانیان هند و بسیاری از دربارهای سلاطین پی‌گیری کرد. نکته جالب در باب خان احمدخان این است که نام او در متون تذکره بارها تکرار شده است. معنا و مفهوم این حضور آن است که وی در کنار

۱. تقی‌الدین محمد اوحدی دقاقی بلیانی، تذکره عرفات العاشقین و عرصات العارفین، ج ۶ ص ۳۷۸۳.

۲. ملاجلال منجم یزدی، تاریخ عباسی، ص ۳۴۰-۳۴۱؛ حسن بن مرتضی حسینی استرآبادی، از شیخ‌صافی تا شاه‌صافی از تاریخ سلطانی،

سنت جمع کردن علما و هنرمندان در زیر چتر حمایت خویش، خود نیز دستی در ادب داشت. نمونه آن شعری است که در حبس «قهقهه» برای شاه صفوی فرستاده بود. مؤلف *تذکره عرفات العاشقین* در ذیل نام *خان احمدخان گیلانی* می‌نویسد:

... الحق در زمان حیات خود، همیشه علما و فضلا و شعرا و ظرفا و ارباب هنر و اصحاب خبرت و جمیع اهل معارک سیما کشتی گیران از او به منافع عظیمه و عواطف عمیمه مخصوص می‌شدند، و فایده بسیار از هر چیز به هر کس می‌رساند. بسیار خیر، نیک‌نفس، خوش طبیعت، فهیم، حکیم بوده...^۱

در متون تذکره قرن ۱۱ و ۱۲ (همچون *تذکره میخانه*، *تذکره مجمع الخواص* و *تذکره تحفه سامی* بارها از شعرا و ادبایی نام برده شده که در حکومت وی فعالیت و امرار معاش می‌کرده‌اند.^۲ *تاریخ الفی* نیز به نقل از *شاه تهماسب اول* در باب *خان احمدخان* می‌نویسد:

... چون خان احمد را از سپاهی‌گری خبری نبوده همیشه به مصاحبت مطربان و مغنیان و بازی‌گران و مستخره‌ها اوقاتش صرف شده و مملکت موروثی خود را بی‌آنکه تیری به جانب خصم اندازد، از دست داد...^۳

در نامه‌ای با ادبیاتی تند، از *شاه تهماسب اول* خطاب به وی نیز آمده است:

... [خان احمدخان] من بعد خراج و مقاسمه‌ای که به او گذاشته بودیم، از کمال جهل صرف کوبنده و سازنده و معرکه گیر و کشتی گیر و زورگیر و رقااص و قلندر و شمشیرباز و قوجباز و حقه‌باز و شعبده‌باز و میمون‌باز و گاو‌باز و گرگ‌باز و شاطران و مطربان و حیزان بی‌ایمان ننمایند...^۴

عبدی بیگ *شیرازی* نیز با همین ادبیات، حکومت او را محل تردد اهل هنر معرفی می‌کند.^۵ اگر از این متون، بُعد منفی آن را، که از جانب یک معارض مطرح می‌شود، حذف و پالایش کنیم، به نظر می‌رسد دربار خان کیایی محل آمد و شد اهل علم و ادب و هنر بوده است. به هرروی، این بعد از حکومت *خان احمدخان* آنچنان برجسته و قابل توجه است که در متون تذکره، *گیلان عصر خان احمدخان* را به «هندوستان سفید» تعبیر می‌کنند.^۶ اهمیت این کنش و الگوی شاهانه زمانی برجسته می‌شود که بدانیم در همان عصر، گفتمان غالب حاکمیت صفوی در باب اهل فرهنگ و هنر، تقابل و طرد بوده است. نتیجه این واکنش نیز در مهاجرت معنادار و قابل توجه اهل هنر و فرهنگ و ادبیات ایران این عصر به هندوستان خود را نشان داد. در واقع، در مقابل دیدگاه تقابلی صفویان به مقوله فوق، دربار

۱. تقی‌الدین محمد اوحدی دقاقی بلیانی، *تذکره عرفات العاشقین* و *عرضات العارفین*، ج ۱، ص ۵۶۹؛ شیخ محمدعلی حزین لاهیجی، *تاریخ حزین*، ص ۳.

۲. ملاعبدالنبی فخرالزمانی قزوینی، *تذکره میخانه*، ص ۴۵۲-۴۵۸؛ صادقی کتابدار، *مجمع الخواص*، ص ۴۷-۵۷-۱۷۹-۲۲۷؛ سام میرزا صفوی، *تذکره تحفه سامی*، ص ۱۲۳.

۳. قاضی احمد تنوی (آصف خان قزوینی)، *تاریخ الفی*، ص ۵۸۲۸.

۴. فریدون نوزاد، *نامه‌های خان احمدخان گیلانی*، ص ۶۴.

۵. عبدی بیگ *شیرازی*، *تکملة الاخبار*، ص ۱۳۷.

۶. ملاعبدالنبی فخرالزمانی قزوینی، *تذکره میخانه*، ص ۴۵۴.

گورکانیان هند به ادب پروری معروف بود.^۱ از همین روست که بنابر مطالب پیش گفته، گیلان به «هندوستان سفید» شهرت می‌یابد. گزارش‌های تذکره‌نویسان حاکی از آن است مقصد جایگزین هند برای اهل فرهنگ و هنر طرد شده از دربار صفویان، گیلان و دربار خان احمدخان بوده است.

دومین بخش از رفتار وی راه، که حکایت از نوعی اتکا به عنصر اقتدار شاهانه دارد، می‌توان در ترمدهای وی از حکام صفوی جست‌وجو کرد. گزارش نخست ناظر به ترمرد وی از اظهار تابعیت معنادار از شاه تهماسب اول است. نویسنده جواهرالخبار در ذکر حوادث سال ۹۷۴ ق می‌نویسد:

در سال اربع و سبعین و تسع مائه نواب اعلی [شاه تهماسب] به فکر گیلان و خان احمد افتاد که اکنون بیست سال است که من در قزوینم چرا نیامده‌اند و پیشکش نداده‌اند؟^۲

او آنچنان در خود آثار بزرگی می‌دید که حاضر نبود حتی تبعیت خود را - دست کم - به شکل ظاهری نشان دهد. نمونه دیگر پناه دادن به امرای متمرد شاه عباس اول صفوی در سال ۹۹۹ ق است. او حتی به بهانه‌هایی از عودت آنها نیز استتکاف می‌ورزید.^۳

نمونه سوم مربوط به زمانی است که به نقل نویسنده نقاوه الآثار، شاه عباس اول برای شکار به حوالی گیلان آمده بود. چون این خبر به والی گیلان خان احمد رسید، بر مسند تکبر و استغنا تمکن ورزیده، به ملازمت مبادرت ننمود و پیشکش لایق نیز ترتیب نداده، به درگاه سلاطین پناه نفرستاد...^۴

تفسیر این «استتکاف» از سوی نویسنده تذکره عرفات العاشقین آن است: «... چه این شهریار [شاه عباس اول] هنوز در بدایت احوالش بود و در نظر خان مذکور رفعت و جلالت وی حقیر می‌نمود».^۵

نمونه دیگر در این باب، مقاومت خان در برابر خواستگاری شاه عباس از دختر او برای ازدواج با پسرش بود. یکی از مهم‌ترین نمادهای اظهار تبعیت در طول تاریخ، ازدواج‌های سیاسی است. در این زمینه نیز به نظر می‌رسد این وصلت نوعی آزمون برای حاکم گیلان بوده است. شاه صفوی یک بار فرستاده‌ای را برای این منظور فرستاد که با مقاومت خان احمد مواجه شد. ملاجلال، منجم شاه عباس، زیرکانه این رفتار ناساز در دایره اقتدار را به خاطر ارسال فرستاده دون‌شان مقام شاه‌زادگی دختری می‌داند که اتفاقاً دختر عمه شاه و نوه شاه تهماسب است.^۶ بدین‌روی، او سعی دارد چنین رفتاری را توجیه نماید. بار دوم که خود ملاجلال، فرستاده شاه برای خواستگاری دختر

۱. برای درک بهتر گستره و علل این مهاجرت، رک: حسن الهیاری، «تحلیل تاریخی مهاجرت سادات از ایران به هند در عصر صفوی با تأکید بر تنش‌های درونی و بیرونی سادات»، ص ۱۰-۲۲.

۲. بوداق منشی قزوینی، جواهرالخبار، ص ۲۲۶؛ قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه‌التواریخ، ج ۱، ص ۴۶۲.

۳. محمودین هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی، نقاوه الآثار فی ذکر الاخبار در تاریخ صفویه، ص ۳۹۳-۳۹۴.

۴. همان، ص ۳۹۹.

۵. تقی‌الدین محمد لودجی دقاقی بلیانی، تذکره عرفات العاشقین و عرصات العارفین، ج ۱، ص ۵۶۹؛ امین احمد رازی، تذکره هفت اقلیہ، ج ۳، ص ۱۴۰.

۶. ملاجلال منجم یزدی، تاریخ عباسی، ص ۱۰۸.

خان/ احمد بود، نوعی صحنه دیدار خود را بازگو می کند که گویا این بار خان گیلان تا حدی معنای کنش شاه را درک کرده و نگران عواقب آن است. خان/ احمد به ملاجلال می گوید: «ملاجلال به بازی دادن من آمده یا به بازی دادن لشکر من. در جواب گفت: به خیرخواهی شما آمده‌ام».^۱ به هر شکل، او پس از مقاومت بسیار و با اکراه، تن به این وصلت می دهد. همین مسئله به خوبی روشن می کند که او درکی از اقتدار شاهانه برای خود بر ساخته بود.

نقل تحقیرآمیز منابع عصر صفوی در شرح ماجرای دستگیری او در زمان شاه تهماسب اول، به خوبی نشانگر دایره اقتدار خان/ احمدخان است. در متون مزبور، که حامی گفتمان صفوی هستند، دستگیری او پس از چند ماه جنگ و گریز در «طوبله» بزرگ‌نمایی شده تا نماد تحقیر او باشد.^۲ علاوه بر آن، نویسنده قصص الخاقانی نیز از او با عنوان (احمدشاه)^۳ نام می برد تا به شکلی زیرکانه، سیادت او را دچار تردید سازد.^۴

ب. بروز گفتاری مبنی بر اقتدار شاهانه

اولین نمونه از گفتار خان کیایی را در زمان شاه تهماسب اول می توان مشاهده نمود. نمونه نخست گفتار وی مبنی بر موروثی بودن مملکت گیلان در مقابل خواست شاه صفوی مبنی بر تابعیت است. او در جواب تقاضای تمکین شاه تهماسب اول گفته بود: «گیلان ملک موروثی من است و مدت سیصد و پنجاه سال که در تصرف داریم. الحال، مملکت خود را به کسی نمی دهیم».^۵ او حتی بعد از شکست و فرار به عثمانی نیز دست از تکاپو برای باز پس گرفتن گیلان برنداشت. سلطان عثمانی، که تلاش می کرد تا واسطه‌گری کرده، او را به گیلان بازگرداند، در رایزنی موفق نشد. در مجلسی سلطان به او گفت:

دو کلمه از تو سؤال می کنم و می خواهم که جواب مطابق واقع بگویی و اصلاً طریق کذب و افترا نپویی... خان احمدخان قرار داد که از طریق صدق و راستی اعتساف نجوید... نواب خواندگار از خان احمد پرسید که در این مدت، که آبا و اجداد و اسلاف عدالت نهاد تو والی گیلان بودند، تا زمانی که زمام حکومت آن به دست تو درآمد خطبه پادشاهی و سکه فرمانروایی به نام که مشهور بود؟ خان احمد چون شرط کرده بود که خلاف واقع نگوید، ناچار به عرض رسانید که ما حاکم با استقلال بودیم و استیلائی ما در آن ملک مافوق تصور بود؛ اما خطبه جهانداری و سکه سلطنت و کامکاری به القاب سامی و نام نامی پادشاهان صفویه و وارثان خلافت مرتضویه بلند و ارجمند بود.^۶

۱. همان، ص ۱۰۹.

۲. قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه‌التواریخ، ج ۱، ص ۴۷۶، ولی قلی بن داود قلی شاملو، قصص الخاقانی، ۸۷، محمد یوسف واله اصفهانی، خلد برین، ص ۶۲۸

۳. ولی قلی بن داود قلی شاملو، قصص الخاقانی، ص ۱۶۷.

۴. لفظ «شاه» اگر قبل از اسم بیاید ناظر به سیادت است. از همین رو، نام پادشاهان صفوی برخلاف نام دیگر پادشاهان واژه «شاه» قبل از اسم آمده است.

۵. قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه‌التواریخ، ج ۱، ص ۴۷۰؛ تقی‌الدین محمد اوحدی دقاقی بلیانی، تذکره عرفات العاشقین و عرصات العارفین، ج ۱، ص ۵۶۸.

۶. محمودین هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی، نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار فی تاریخ صفویه، ص ۴۷۰-۴۷۱.

گرچه قسمت اول جواب او واقعیت و بخش دوم مصلحت‌اندیشی بوده، خواندگار مدتی بعد طی مکالمه‌ای می‌فهمد که او هرگز قایل به تبعیت از صفویان نیست. علاوه بر این، جدی‌ترین گفتار اقتدارگرایانه او را می‌توان در نامه‌ای که برای شاه عباس اول نوشته بود، مشاهده کرد. گویا اعتراض خان/احمدخان به نحوه صلح او با عثمانیان و به گروگان فرستادن حیدر میرزا صفوی به عنوان وثیقه صلح نزد عثمانیان بود. او در نامه‌ای ادیبانه، اما تند به شاه گفته بود:

... اول اینکه در عالم کی شده که میان دو پادشاه، که هر دو هم را به واسطه مخالفت مذهب کافر دانند، صلح حقیقی وجود گیرد؟... کسی که صلح می‌کند به نوعی اعتقاد خود را مخفی می‌دارد که سررشته مخالفت بر دشمن ظاهر نگردد. شاه تهماسب، سلطان بایزید وارث عثمانی را که به ایران پناهنده شده بود، به پادشاه آن کشور تسلیم نکرد؛ چگونه شما وارث مملکت خود را زنده به دست دشمن می‌دهید؟ این چه‌طور تدبیری است که فیلسوفان اردوی معلا کرده‌اند که از آن طرف، ایلیچی فرنگ را، که دشمن روم است، در برابر ایلیچیان روم خلعت داده، اعزاز نموده روانه گردانند... و از این طرف، برادرزاده پادشاه خود را ملازمت همان پادشاه فرستند؟ این دلالت بدان می‌کند که کافر را به دوستی شما اولی می‌دانیم.^۱

جنس گفتمان او، نامه یک زبردست به مافوق خود نیست و نشان می‌دهد خان کیایی در سر سودای حکومت دارد. او در این نامه، با اشاره به تفاوت مذهب دو طرف، بنیان نظری این معامله را مردود و نشدنی می‌داند. در جمله‌ای دیگر، او با مقایسه شاه عباس و شاه تهماسب، او را تحقیر می‌کند. سپس با کاربرد اصطلاح «فیلسوف»، کارگزاران شاه را به شکلی گزنده نقد می‌کند. در همین جمله، تناقض در رفتار دیپلماتیک او با دولت‌های دیگر را نیز یادآور می‌شود. با در نظر گرفتن همه جوانب، به نظر می‌رسد او این اتفاق را دست‌مایه تهدید و تحقیر بنیان پادشاهی شاه عباس اول کرده بود. شاهان صفوی نیز با درک اینکه خطر وی بسیار عمیق‌تر از دیگر سادات است، سعی می‌کردند رفتار او را تحقیر کنند. قاضی/احمد قمی، که نماینده گفتمان صفوی بود، در ماجرای تنش‌های وی با شاه تهماسب اول، طی بیانی جالب می‌نویسد:

با وجود این‌همه اعمال ناپسندیده و قباحات بی حد، که در عرض یک دو سه ماه از خان/احمد متعاقب یکدیگر به هور رسید و... شاه عالمیان دیگر باره ترحم به حال او فرموده... امر فرمودند که از گیلان بیرون آمده، از ممالک عراق و فارس و کرمان، هر کدام که اراده نماید، در آنجا توطن اختیار نموده، به طریق سادات عالی درجات به سایر ممالک محروسه، که اکثر صد تومان و یکصد و پنجاه تومان سیورغال و وظیفه دارند، مبلغ پانصد تومان هر ساله سیورغال به او شفقت فرمایند که از سر فراغت خاطر در آنجا نشسته و اوقات به فراغت گذارند.^۲

دعوت شاه، دعوت به نظام وابستگی و مواجب‌گیری از حکومت صفوی است. شاه عباس اول نیز - همان‌گونه که قبلاً گفته شد - برای آزمون تبعیت‌پذیری او، دخترش را برای پسر خود خواستگاری نموده بود که پاسخ خان/احمد به این خواسته منفی بود.

۱. فریدون نوزاد، نامه‌های خان احمدخان گیلانی، ص ۹۱.

۲. قاضی احمد حسینی قمی، خلاصه‌التواریخ، ج ۱، ص ۴۷۰.

جملات فوق - در واقع - ناظر به جنگ مشروعیت‌طلبی است. شاه تهماسب اول سعی داشت تا مقام خان احمدخان را در حد باقی سادات، که جیره‌خوار و وابسته به حکومت بودند، نشان دهد. در واقع، او سعی داشت منبع مشروعیت و اشرافیت خان احمدخان را حکومت صفوی معرفی کند. خان احمدخان نیز در تلاش بود با موروثی نشان دادن ملک گیلان، مبنایی مستقل در باب مشروعیت پادشاهی و اشرافیت خود برقرار سازد.

نتیجه‌گیری

حکام صفوی در طول دوران خویش، نگاهی نیز به تعارض‌های مبنایی خود داشتند؛ خطری که می‌توانست سیادت، طریقت و سلطنت آنها را تهدید کند. تغییر رویکرد آنها در باب تصوف ناظر به همین نگرانی بود. نمونه‌هایی از سادات مدعی، همچون «مشعشعیان»، «نوربخشیان» و «نعمت‌اللهیان» به خوبی بروز مخاطرات مبنایی برای صفویان را نشان می‌دهد. در نکات مزبور، تلفیق «سیادت» و «طریقت» برای صفویان، دردسری بزرگ ایجاد کرده بود. با وجود این، به نظر می‌رسد خطر سادات کیایی و شخص خان احمدخان جدی‌تر و عمیق‌تر بود. خان کیایی در کنار ادعای ارتباط با عناصر سیادت و طریقت، بر اساس سابقه حکومتی خویش در گیلان و بر مبنای الگوی شاه ایرانی، بنیان سلطنت صفوی را هدف قرار داده بود. عمق این مسئله را در متون عصر صفوی می‌توان مشاهده کرد. این متون در موارد مشابه پیش‌گفته در باب خاندان‌های مشعشعی، نوربخشی و نعمت‌اللهی، هرگز گفتاری مبنی بر بزرگ بودن غائله برای حکومت مرکزی نشان ندادند. سرشت ادعای آنها نیز بیشتر بر مدار طریقت بود. این در حالی است که ماجرای سرکوب خان کیایی را به تفصیل بیان نموده‌اند. گویا خطری بزرگ دفع شده است! مجموعه حرکات و گفتار خان احمدخان، که وامدار سنن طریقت، سیادت و به‌ویژه سلطنت بود، نشان می‌دهد تداوم حیات خاندان سادات کیایی می‌توانست به عنوان رقیب و چالشی جدی برای حکومت صفوی مطرح گردد.

منابع

- افوشتهای نطنزی، محمودبن هدايتالله، *نقاوه الآثار فی ذکر الاخبار در تاريخ صفويه*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- اوحدی دقایی بیلانی، تقی‌الدین محمد، *تذکره عرفات‌العاشقین و عرصات‌العارفین*، تصحیح سیدمحسن ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۸.
- پناهی، عباس و انوش مرادی، «تحلیل دلایل روابط شاه تهماسب و شاه عباس اول با حکومت‌های محلی گیلان»، *بژوهشنامه تاريخ‌های محلی ایران*، ۱۳۹۴، سال چهارم، ش. ۷، ص ۲۷-۳۷.
- تاجبخش، احمد، *تاريخ صفويه*، شیراز، نوید، ۱۳۷۲.
- تتوی، قاضی احمد (آصف خان قزوینی)، *تاريخ الفی*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- جنابادی، میرزاییگ حسن‌بن حسینی، *روضه‌الصفويه*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، نشر بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۸.
- حزین لاهیجی، شیخ محمدعلی، *تاريخ حزین*، اصفهان، کتابفروشی تأیید، ۱۳۳۲.
- حسینی استرآبادی، حسن‌بن مرتضی، *از شيخ صفی تا شاه صفی از تاريخ سلطانی*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، علمی، ۱۳۶۴.
- خواندمیر (غیاث‌الدین همادالدین الحسینی)، *حبيب السیر*، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۲.
- راینبوی، ه. ل. *ولایت دارالمرز گیلان*، ترجمه جعفر خمami زاده، رشت، طاعتی، ۱۳۶۶.
- رازی، امین‌احمد، *تذکره هفت اقلیم*، تصحیح جواد فاضل و علی‌اکبر علمی، بی‌جا، ادیبی، بی‌تا.
- روملو، حسن‌بیگ، *احسن التواريخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، بابک، ۱۳۵۷.
- سیوری، راجر، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، مرکز، ۱۳۸۵.
- سیوری، راجر، *در باب صفویان*، ترجمه رضانعلی روح‌اللهی، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
- شاملو، ولی‌قلی بن داودقلی، *قصص الخاقانی*، تصحیح سیدحسن سادات ناصری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
- شریعتی فولکلی، حسن، *حکومت تسعیی آل‌کیا در گیلان*، قم، مؤسسه شیعه‌شناسی، ۱۳۸۸.
- شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۴.
- شیرازی، عبدی‌بیگ، *تکلمة الاخبار*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، شرفی، ۱۳۶۹.
- صادقی کتابدار، *مجمع‌الخواص (متن ترکی به همراه ترجمه به فارسی)*، ترجمه عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، چاپخانه اختر شمال، ۱۳۲۷.
- صفت‌گل، منصور، *فراز و فرود صفویان*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
- صفوی، سام‌میرزا، *تذکره تحفه سامی*، تصحیح رکن‌الدین همایونفر، تهران، علمی، بی‌تا.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد، *تاريخ جهان آرا*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، کتابفروشی حافظ، ۱۳۴۳.
- فخرالزمانی قزوینی، ملاعبدالنبی، *تذکره میخانه*، تصحیح احمد گلچین معانی، تهران، اقبال، ۱۳۶۳.
- فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.
- فومنی، عبدالفتاح، *تاريخ گیلان*، تصحیح برنهارد دارن، پترزبورگ، آکادمی امپراتوری، ۱۳۷۴.
- قیدالاحسینی، خورشاه، *تاريخ ایلچی نظام‌شاه*، تصحیح محمدرضا نصیری و هاندها کوئیچی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
- قزوینی، یحیی‌بن عبداللطیف، *لب التواريخ*، تهران، بنیاد گویا، ۱۳۶۳.
- کرمانی، عبدالرزاق، *تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی کرمانی*، تهران، طهوری، ۱۳۶۱.
- لاهیجی، علی‌بن شمس‌الدین بن حاجی حسین، *تاريخ خانی*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
- منجم یزدی، ملاجلال‌الدین، *تاريخ عباسی یا روزنامه ملاجلال*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، وحید، ۱۳۶۶.
- منشی قزوینی، بوداق، *جواهر الاخبار*، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۸.

تحلیل تاریخی حذف حکومت سادات کیایی توسط صفویان ♦ ۲۱

- منشی قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین، *خلاصه‌التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- منشی، اسکندریبگ، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- نصرآبادی، میرزا محمدطاهر، *تذکره نصرآبادی*، تهران، کتابفروشی فروغی، بی‌تا.
- نوابی، عبدالحسین (به کوشش)، *شاه عباس اول صفوی: مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی*، تهران، زرین، ۱۳۶۷.
- نوابی، عبدالحسین، *شاه تهماسب اول صفوی: مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی*، تهران، ارغوان، ۱۳۶۸.
- نوزاد، فریدون (به کوشش)، *نامه‌های خان احمدخان گیلانی*، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳.
- واله اصفهانی، محمدیوسف، *خلد برین*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲.
- هدایت، رضاقلی‌خان، *جهانگشای خاقان*، تصحیح الله دتا مظفر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴.
- ____، *تاریخ روضه‌الصفای ناصری*، تصحیح جمشید کیان‌فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
- ____، *عالم‌آرای شاه تهماسب اول*، تصحیح بدالله شکری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
- الهیاری، حسن، «تحلیل تاریخی مهاجرت سادات از ایران به هند در عصر صفوی با تأکید بر تنش‌های درونی و بیرونی سادات»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، ۱۳۹۵، سال هفتم، ش ۲۸، ص ۱-۲۲.

نقد و بررسی روایت‌های هشام کلبی در تاریخ طبری

z.omidiyan@hsu.ac.ir

زینب امیدیان / استادیار گروه تاریخ تشیع دانشکده الهیات دانشگاه حکیم سبزواری
دریافت: ۹۶/۱/۲۱ - پذیرش: ۹۶/۷/۱۵

چکیده

بنیان‌گذاران تاریخ‌نگاری اسلامی همان راویان و اخباریان سده‌های دوم و سوم بودند که فهرست مفصلی از آنان را ابن ندیم به دست داده است. در این میان، هشام جایگاه خاصی دارد. روایات او طیف وسیعی از وقایع و حوادث گوناگون از هبوط حضرت آدم علیه السلام تا دوره عباسی را دربردارد که بررسی همه آنها مجال وسیعی می‌طلبد. مقاله حاضر با روش تحلیلی - توصیفی درصدد است تا با تکیه بر روایات او در تاریخ طبری، به اهمیت و رویکرد این روایات بپردازد؛ از جمله اینکه طبری در چه جاهایی بر روایات هشام اعتماد کرده است؟ و این اعتماد به چه عواملی بازمی‌گردد؟ روایات هشام کلبی و به تعبیر دیگر، تاریخ‌نگاری او چه ویژگی‌هایی دارد که طبری به آن اقبال خاصی نشان داده است؟

واکوی حاضر نشان می‌دهد که وسعت دانش تاریخی هشام کلبی در کنار اعتدال، میانه‌روی و نگاه بی‌غرضانه‌اش، مایه اعتبار اخبار و روایات او نزد طبری شد. از این رو، طبری به‌طور گسترده از روایات او در دوره‌های گوناگون اقتباس کرد.

کلیدواژه‌ها: هشام کلبی، تاریخ طبری، ابن ندیم، طبری.

در قرن‌های دوم و سوم هجری، اخباریان و راویان متعددی ظهور کردند که به جمع و نشر اخبار مختلف و متنوع اهتمام ورزیدند. آثار، روایات، گرایش‌ها و دیدگاه‌های آنها را می‌توان در متون متأخر هم یافت. در این میان، تاریخ طبری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا به تفکیک و با حفظ سلسله اسناد خبر، روایات اخباریان مشهور و معتبر قرن اول تا اواخر قرن سوم هجری را به دست داده است. یکی از این اخباریان، هشام کلبی (م ۲۰۴ق) است که طبری روایت‌های او را به شکل گسترده‌ای به کار گرفته است. هشام کلبی از سرچشمه‌ها و آبخورهای تاریخ‌نگاری اسلامی است که شناخت تاریخ‌نگاری وی به فهم تاریخ‌نگاری مسلمانان نه تنها در زمانه هشام (سده‌های دوم و سوم هجری)، بلکه تا قرن‌ها بعد، که تاریخ‌نگاری کلاسیک امتداد داشت، یاری می‌رساند. اهمیت ابن کلبی تا بدانجاست که هیچ محقق در حوزه تاریخ‌نگاری اسلامی، نمی‌تواند وی را نادیده بگیرد. به رغم این اهمیت، تحقیقاتی که به صورت مستقل درباره ابن کلبی انجام شده، محدود و انگشت‌شمار است.

برای نمونه، می‌توان به کتاب *تبیین نقش هشام در تمدن اسلامی* اشاره کرد که نویسنده، صرفاً به یک معرفی کوتاه و فهرست‌وار (قریب یک و نیم صفحه) از روایت‌های هشام بسنده کرده و به نقد و بررسی آنها نپرداخته است.^۱

همچنین در مدخل «کلبی» در *دائرةالمعارف*، اسلام که به معرفی خاندان کلبی اختصاص دارد، تنها به ذکر نام آثار هشام بسنده شده و درباره تاریخ‌نگاری هشام کلبی نکته قابل توجهی نیاورده است.^۲ نیز می‌توان به مقاله «مورخ الکوفة هشام بن الکلبی؛ دراسة فی کتبه الضائعه» اشاره کرد که در آن، مؤلف فقط به بررسی سبک ابن کلبی در کتاب *تاریخ حیره* پرداخته و به روایت‌های وی در نوشته خود اشاره نکرده است.^۳

در مقاله دیگری از حسن حضرتی و مؤلف این پژوهش، «امحای بت‌پرستی و بازآفرینی غرور قومی عرب بر پایه کتاب «الاصنام» بررسی شده است.^۴

علاوه بر این، منبع تحقیقی دیگر درباره ابن کلبی، نوشته‌های مصححان و مترجمان آثار تاریخی و نسب‌نگاری است که چندین مقدمه عالمانه درباره ابن کلبی به رشته تحریر درآورده‌اند؛ اما همگی این آثار نیز بر پایه رویکرد

۱. اصغر منتظرالقائم و وحید سعیدی، تبیین نقش هشام کلبی در تمدن اسلامی، ص ۷۰-۷۱.

۲. عطاالله، دائرةالمعارف اسلام، ج ۴، ص ۴۹۴-۴۹۶.

۳. نصیر کعبی، «مورخ الکوفة هشام بن الکلبی دراسة فی کتبه الضائعه»، ص ۵۳-۷۴.

۴. حسن حضرتی و زینب امیدیان، «امحای بت‌پرستی و بازآفرینی غرور قومی عرب: جستاری در تاریخ‌نگاری هشام کلبی بر پایه کتاب الاصنام»، ص ۱۵۳-۱۹۰.

سنتی نقد متون، تنها به بررسی توصیفات کلی درباره زندگی، فهرست آثار کلبی، ابعاد صوری و سبک نگارش آنها پرداخته‌اند.^۱ در لابه‌لای تحقیقات مربوط به تاریخ شکل‌گیری تاریخ‌نگاری مسلمانان، به زندگی و عمل تاریخ‌نویسی هشام کلبی، نیز عمدتاً اشاراتی محدود شده است.^۲

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، به‌رغم اهمیت روایت‌های وی، که به‌طور گسترده در متون بعدی برجای مانده، پژوهش مستقلی در باب تحلیل روایت‌های او صورت نگرفته است. بدین‌روی مقاله حاضر با رویکردی متفاوت و با تکیه بر «مجموعه روایت‌های هشام در تاریخ طبری»، به بررسی و نقد روایات هشام کلبی در تاریخ طبری می‌پردازد. با این مقدمه، مسئله این است که اهمیت کلبی و روایت‌های او در چیست؟ چرا مورخان روایات وی را به شکل وسیعی به کار گرفته‌اند؟ مهم‌تر اینکه او سخت توجه طبری را برانگیخته و روایت‌های بسیاری از وی در تاریخ طبری محفوظ مانده است. چرایی انتخاب او به‌عنوان منبع مهمی از سوی طبری به چه عواملی بازمی‌گردد؟ چه ویژگی‌هایی در روایات او وجود دارد که این‌همه اقبال طبری را موجب شده است؟ طبری بخش مهمی از تاریخ خود را با استفاده از روایات ابن کلبی سامان داد. طبری در مواردی همچون تاریخ امویان و تاریخ ایران پیش از اسلام، به روایات هشام توجه ویژه‌ای نمود، درحالی‌که در مثالب امویان به روایات و اخبار مثالب او توجه نشان نداده است. چرایی این دو رویکرد در چیست؟

در این بررسی، با اتکا به رویکرد توصیفی - تحلیلی، روایت‌های ابن کلبی در تاریخ طبری تبیین می‌گردد. از این‌رو، پس از معرفی اجمالی هشام کلبی و بیان ویژگی‌های تاریخ‌نگاری وی، به سراغ روایت‌هایش رفته، برای فهم بهتر، آن را تقسیم‌بندی می‌کنیم.

هشام‌بن محمد کلبی

ابومنذر هشام‌بن محمد بن سائب بن بشر کلبی، معروف به «ابن کلبی»، مورخ، جغرافی‌دان، ادیب، نسب‌شناس و نویسنده برجسته سده دوم و آغازین سال‌های سده سوم هجری بود. وی متعلق به یکی از خاندان‌های مشهور کوفی بود که اصل و نسب آن به قبیله بزرگ «قضاعه» یمن می‌رسید.^۳ تاریخ تولد هشام را سال‌های ۹۶^ق و ۱۲۰^ق و وفات

۱. هشام‌بن محمد کلبی، مثالب‌العرب، ص ۵-۲۳؛ همو، نسب معد و الیمن، ص ۷-۱۲؛ همو، الاصنام «تنکیس الاصنام»: تاریخ پرستش عرب پیش از اسلام، ص ۹۹-۹۸.

۲. رسول جعفریان، منابع تاریخ اسلام، ص ۱۴۷-۱۵۴؛ حسین عزیزی، نقد و بررسی منابع تاریخی فتوح در سه قرن اول هجری با رویکرد فتوح ایران، ص ۱۵۸-۱۷۰.

۳. هشام‌بن محمد کلبی، نسب معد و الیمن الکبیر، ص ۶۲۸-۶۲۹؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۴، ص ۳۰۹.

۴. سیدمحمدحسین حسینی‌جلالی، فهرس التراث، ج ۱، ص ۲۳۳.

۵. عطاءالله، دایرةالمعارف اسلام، ج ۴، ص ۴۹۵.

وی را سال ۲۰۴ یا ۲۰۶ ق ثبت کرده‌اند.^۱ پدرش محمد بن سائب الکلبی (م ۱۴۶ق) از عالمان برجسته جهان اسلام در انساب، تاریخ عرب و تفسیر بود.^۲

هشام در کوفه متولد شد و در آنجا رشد و نمو یافت. او ابتدا در محضر علما و بزرگان مشهور کوفه، از جمله پدرش محمد بن سائب، ابومخنف (م ۱۵۷ق)، عوانة بن حکم (م ۱۵۸ق) و شرقی بن قطامی (م ۱۵۵ق) کسب دانش کرد؛ سپس به بغداد رفت^۳ و در آنجا با بیشتر رجال علم و ادب زمان خود آشنایی پیدا کرد و از محضر آنها استفاده برد. همچنین هشام کلبی از اصحاب امام صادق علیه السلام بود و نزد ایشان مقام خاصی داشت به چنان که از عنایت خاص امام علیه السلام در بازگشت حافظه و علم او پس از بیماری سخت و فراموشی دانش او یاد شده است.^۴ به همین سبب، محدثان اهل سنت او را توثیق نکرده‌اند.^۵ به‌رغم این موضوع، همگان هشام را در انساب و تاریخ جزیره العرب پیش از اسلام اهل فن دانسته و اخبار او را اقتباس کرده‌اند؛ چنان که ابن قتیبه وی را اعلم مردم در علم انساب می‌داند.^۶ ذهبی، صفدی، ابن حجر و جاحظ علی‌رغم انتقادات گزنده از وی، با لفظ «علامه اخباری نسابه» یا «علامه نسابه» از او یاد کرده‌اند.^۷ ابن خلدون نیز هشام را در کنار طبری، مسعودی، ابن اسحاق و واقعی قرار داده و آنها را از نامورانی دانسته که در میان همه مورخان متمایزند؛ زیرا در کتب پیشینیان، تتبع کرده و آنها را در آثار خویش آورده‌اند.^۸ جواد علی درباره هشام نوشته است: با اینکه هشام از اتهامات اصحاب حدیث در امان نمانده و او را متهم به تزویر و کذب در نقل روایت کردند، تحقیقات جدید نشان می‌دهد که دشمنان او هر آنچه درباره‌اش گفته‌اند بر صواب نبوده است. او در کار خویش موفق بود و گام‌های بلندی در زمینه تألیف آثار تاریخی بر اساس روش علمی برداشت.^۹

آثار هشام کلبی

ابن کلبی در همه شاخه‌های علمی زمانه‌اش تبحر داشت؛ چنان که هر کس در زمینه‌های تاریخی یا جغرافیایی برایش

۱. علی بن حسین بن علی مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج ۳، ص ۴۳۷؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۱۲.
۲. عبدالله بن مسلم بن قتیبه، المعارف، ص ۵۳۵؛ محمد بن اسماعیل بخاری، تاریخ الکبیر، ج ۱، ص ۱۰۱؛ محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۶ ص ۳۴۲؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۱۱، ص ۵۲.
۳. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۴۵.
۴. احمد بن علی نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۳۴؛ حسن بن علی بن داود حلی، الرجال (لاین داود)، ص ۲۰۱.
۵. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۶ ص ۱۹۶-۱۹۷.
۶. عبدالله بن مسلم بن قتیبه، المعارف، ص ۵۳۶.
۷. شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۱۰۱؛ همو، میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۳۰۴؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۲۷، ص ۲۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۶ ص ۱۹۶؛ عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبيين، ج ۱، ص ۱۲۶.
۸. عبدالرحمان بن ابن خلدون، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر، ج ۱، ص ۷.
۹. رسول جعفریان، منابع تاریخ اسلام، ص ۱۵۰-۱۵۱.

سؤال‌ی پیش می‌آمد به او مراجعه می‌کرد.^۱ عناوین پرشمار آثار مکتوب وی و نیز حجم بزرگی از روایاتش به عظمت علمی وی گواهی می‌دهند. هشام کلبی در تولید آثار فراوان و متنوع، بی‌سابقه است. مجموع کتاب‌هایی که ابن‌ندیم از هشام گزارش کرده است، بالغ بر ۱۴۰ کتاب می‌شود.^۲ صَفدی ۱۳۲ عنوان کتاب از کلبی نام برده است.^۳ ابن‌خلکان و یاقوت آورده‌اند که هشام کلبی بیش از ۱۵۰ کتاب تألیف کرده است.^۴ یاقوت علاوه بر کتاب‌های ابن‌ندیم به چند کتاب دیگر او در نسب و جغرافیا اشاره کرده است.^۵ در *رجال نجاشی*، از ۱۹ عنوان کتاب دیگر نام برده شده است.^۶ این فهرست آثار هشام کلبی نوعی تخصص‌گرایی و تمایل او به تألیف آثار منظم و دسته‌بندی‌شده را نشان می‌دهد.

با توجه به عناوین این آثار، می‌توان تألیفات هشام این‌گونه تقسیم‌بندی کرد:

۱. تک‌نگاری: *ابن‌کلبی* در مسائل و وقایع مهم، که موضوعات متنوعی از تاریخ سیاسی تا تاریخ اجتماعی را دربر می‌گیرد تک‌نگاری کرده، از این نمونه، در کتاب‌های او، می‌توان به *مقتل امیرالمؤمنین* و *المعمرین* اشاره کرد.
۲. تاریخ‌نویسی عمومی و تقویمی؛ کتاب‌های همچون *التاریخ*، و *تاریخ اخبار الخلفاء هشام* را می‌توان در این دسته قرار داد.
۳. تاریخ‌نگاری بر اساس نَسَب‌شناسی؛ این کتاب نقطه‌عطفی در جریان نسب‌نویسی هشام بود. وی نوع نوشتن و اصول و قواعد علم نسب را بنیان نهاده است. همچنین هشام مجموعه قبایل را مدنظر قرار داده و کتاب‌هایی همچون *جمهرة النسب* و *نسب‌الکبیر* را تألیف کرده است.
۴. جغرافی‌نگاری و تاریخ‌نگاری محلی؛ بخشی از آثار هشام از جمله کتاب *البلدان الکبیر*، *کتاب قسمة الارضین*، و *عجائب البحر* را می‌توان در ذیل این دسته قرار داد.
۵. تسمیه‌نگاری؛ نوعی از نگارش تاریخی - شرح‌حالی است که در تاریخ‌نگاری اسلامی به‌صورت یک روش از آن استفاده می‌شده است. کتاب‌هایی همچون *تسمیة ولد عبدالمطلب*، *تسمیة ما فی شعر امروء القیس* را می‌توان در ذیل این آثار برشمرد.

۱. احمدبن یحیی بلاذری، *فتوح‌البلدان*، ص ۵۹-۶۰.

۲. ابن‌ندیم، *الفهرست*، ص ۱۰۸-۱۱۱.

۳. صَفدی، *الوافی بالوفیات*، ج ۲۷، ص ۲۱۲.

۴. یاقوت حموی، *معجم الأدياب*، ج ۱۹، ص ۲۸۸؛ احمدبن محمدبن خلکان، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، ج ۶، ص ۸۳.

۵. یاقوت حموی، *معجم الأدياب*، ج ۱۹، ص ۲۸۸-۲۹۱ (آن کتاب‌ها عبارتند از: *الفريد في الأنساب* که برای مأمون نگاشت، و *الملوکی فی الأنساب* که برای جعفر بن یحیی برمکی نگاشت).

۶. احمدبن علی نجاشی، *رجال النجاشی*، ص ۴۳۴-۴۳۵.

۷. تک‌نگاری توصیف جامع یک رویداد است که می‌توان آن را استمرار مستقیم قصص اِمام دانست (فرائس روزنتال، *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ص ۸۱).

۶. تاریخ‌نگاری فرهنگی و اجتماعی؛ بسیاری از آثار هشام از جمله کتاب‌هایی همچون *الديباغ فی اخبار، تاریخ ادیان العرب، و مناخ ازواج العرب* را که درباره شعر، ادیان عرب جاهلی و زنان نگاشته است، را می‌توان در زمره آثار اجتماعی او قرار داد.

۷. سیره‌نگاری و شرح‌حال‌نگاری؛ برخی از آثار هشام همچون *ازواج النبی، زیدین حارثه حب النبی* (حب النبی)، *کنی اباء الرسول* (الکنی) را می‌توان در این بخش قرار داد. لازم به ذکر است که بررسی روایت‌های هشام کلبی در کتب متقدمان و متأخران درستی این فهرست‌ها درباره آثار او را تأیید می‌کند. سوگمندان باید گفت که بیشتر آثار وی از دستبرد زمانه در امان نمانده و از بین رفته است. با این حال، مورخان بعدی از این آثار بارها در نوشته‌های خود بهره برده و حجم وسیعی از روایت‌های هشام در این متون محفوظ مانده است. یکی از کسانی که به صورت گسترده در موضوعات متنوع از او روایت می‌کند طبری است. از این‌رو، پس از بیان ویژگی‌های تاریخ‌نگاری هشام، به معرفی و تحلیل این روایت‌های او در تاریخ طبری می‌پردازیم.

اهمیت و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری هشام کلبی

بی‌تردید هشام کلبی از پیش‌قراول‌های تاریخ‌نگاری مسلمانان به‌شمار می‌آید که در تکامل این دانش نقش بسزایی داشته است. با توجه به آثار و روایات وی، موضوعات ذیل را می‌توان به‌عنوان ویژگی‌های تاریخ‌نگاری او برشمرد. این ویژگی‌ها و امتیازات در اقبال طبری و سایر مورخان به روایت و اخبار منقول از او تأثیر فراوانی داشته است:

۱. اهمیت به تاریخ عمومی و طرح مباحث ملل غیرعرب در قالبی نزدیک به تاریخ جهانی؛
۲. گسترده‌گی، فراوانی و تنوع اطلاعات تاریخی؛
۳. استفاده از منابع متعدد؛ طرح گسترده هشام در تنظیم تاریخ عمومی سبب گردید که وی از منابع متعددی بهره گیرد. قرآن، شعر،^۱ اطلاعات نسب‌دانان نخستین^۲، مصاحبه و گفت‌وگو با علما و مشایخ قبایل،^۳ منابع مکتوب و نیز کتیبه‌ها، اسناد و به‌ویژه نوشته‌هایی که بر روی سنگ قبرهای قدیمی نگاشته شده‌اند،^۴ از منابع مورد استفاده هشام بوده است.
۴. استفاده فراوان از شعر برای تکمیل گزارش‌ها؛
۵. پرهیز از حب و بغض‌های تنگ‌نظرانه مذهبی؛ هشام سعی کرده، واقعیت‌ها را چنان که هست، نشان دهد و این واقع‌نمایی، خصیصه اصلی آثار اوست.

۱. منبع اصلی هشام کلبی در درجه اول شعر بود؛ شعرهای فراوانی که در کتاب‌های او گویای این مدعاست؛ به‌گونه‌ای که تنها در الاصلام صد بیت شعر آورده است.

۲. ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۰۸؛ هشام بن محمد کلبی، نسب معد و الیمن الکبیر، الجزء الاول، ص ۶۹، ۱۴۲.

۳. هشام بن محمد کلبی، نسب معد و الیمن الکبیر، الجزء الثاني، ص ۵۵۹؛ همو، جمهرة النسب، ص ۴۴۴.

۴. هشام بن محمد کلبی، نسب معد و الیمن الکبیر، الجزء الثاني، ص ۵۳۶-۵۳۷؛ یاقوت حموی، المقتضب من کتاب جمهرة النسب، ص ۳۶۷.

۶. دقت و وثاقت علمی نویسنده در جمع‌آوری اطلاعات؛ به‌گونه‌ای که در هر خبر، سعی کرده است از منابع دست اول استفاده کند. وی گاهی یک خبر را از منابع مختلف و گاهی یک روایت را به چند طریق نقل می‌کند تا درستی خبر را اثبات کند.^۱ همچنین سلسله اسناد را تا جایی بیان می‌کند که به شاهدان آن واقعه یا شرکت‌کنندگان در آن برسد.^۲ چنان‌که، بیشتر سلسله روایان او تا منشأ حادثه پیش می‌روند و به شاهدان و یا ناظران وقایع ختم می‌شود و خبر را از منبع دست‌اول آن نقل می‌کند.^۳

۷. گنجاندن اطلاعات و اخباری که در دیگر منابع معاصر وی نیامده است. برای نمونه، درباره تاریخ باستان ایران، تاریخ حیره و بت‌های عرب روایت‌هایی از هشام می‌بینیم که در هیچ منبع دیگری نیامده است.

۸. استفاده از آیات، احادیث، اقوال بزرگان و ضرب‌المثل‌ها؛

۹. توجه به انساب و داشتن دیدی نسب‌شناسانه در تاریخ؛

۱۰. توجه به جغرافیا؛

۱۱. توجه به نخستین‌ها و قدیمی‌ترین‌ها؛

۱۲. توجه به گاه‌شماری و تنظیم وقایع به ترتیب زمانی؛ در کتاب‌ها و روایت‌های به‌جای‌مانده از هشام، تاریخ وقایع به دقت بیان شده است^۴ که نشان از ذهنیت تاریخی او دارد. علاوه بر این، تألیف کتابی به نام *التاریخ*، حاکی از دید تاریخی کلبی و توجه او به ترتیب زمانی است.

۱۳. استفاده از عبارت «والله اعلم»^۵ و نیز عبارتهای دیگر مترادف با آن در هنگام تردید در خبر؛ هنگامی که درباره خبری اطلاعی نداشته از عبارت مزبور و عبارتهای «لاأدری این کان و لا من نصبه»^۶ «ثلاثة لم تفسر لی علی ما کانت»^۷ «لا یعلم به بقیه یعرفون»^۸ «لا أدری ما هذا»^۹ استفاده کرده است. هشام وقتی قادر به داوری قطعی نبوده، با این‌گونه عبارتهای تردید خود را نشان داده است. گاه حتی به نظر می‌رسد که درصدد القای این تردیدها به خواننده است تا بلکه وی را از پذیرش بی‌چون و چرای هر نقلی بازدارد.

۱. مؤلف مجهول، اخبار دولة العباسية، ص ۱۰۹، ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۲۸ و ۱۳۲.

۳. برای نمونه، درباره وفود اسد، خبر خود را به‌واسطه ابوسفیان خعی از مردی از «قبيلة اسد» بیان می‌کند (احمدبن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۱، ص ۲۳۳).

۴. نمونه‌های بسیاری از این دست را در متون متأخر به نقل از هشام کلبی می‌توان دید؛ مانند بیان سال، ماه و روز حرکت امام علی (ع) به کوفه (ابن‌اثم، الفتوح، ج ۲، ص ۴۹۰)؛ بیان تاریخ دقیق فتح آذربایجان و نهبوند (احمدبن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ص ۳۱۸).

۵. هشام‌بن محمد کلبی، الاصنام، ص ۲۱؛ همو، مثالب العرب، ص ۵۳، ۱۶۰، ۱۲۹؛ همو، نسب معد و یمن الکبیر، جزء الاول، ص ۱۸۶، ۱۹۴.

۶. هشام‌بن محمد کلبی، الاصنام، ص ۳۲.

۷. همان، ص ۲۸.

۸. هشام‌بن محمد کلبی، نسب معد و یمن الکبیر، جزء الثانی، ص ۵۵۰.

۹. احمدبن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۱۶.

۱۴. بیان معنای لغات و کلماتی که واضح نیستند و توجه به معنای واژگان و ریشه کلمات؛
۱۵. تأکید بر نقش شخصیت‌ها در تاریخ؛ با نگاه به عناوین برخی از آثار و روایات هشام کلبی، می‌بینیم که او برای نقش شخصیت‌ها در تاریخ، ارزش بسیاری قایل است. در روایات وی، تمام وقایع پیرامون اشخاص شرکت‌کننده نقل می‌گردد؛ چنان‌که حوادث تاریخی را ذیل تک‌نگاری‌هایی به نام اشخاص اصلی و برجسته تاریخ تدوین می‌کند. برخی از این تک‌نگاری‌ها همچون *اخبار محمد بن حنفیه*، *مسئله الکناب و سجاح*، و *اخبار لقمان بن عاد* را می‌توان نخستین گام‌ها در راه تدوین کتب تراجم دانست.
۱۶. بررسی ریشه‌شناسانه موضوعات و مسائل و رویدادها؛ چنان‌که ریشه‌یابی بت‌پرستی را از همان زمان حضرت آدم علیه السلام آغاز کرده تا به دوره جاهلی عربستان رسیده است. همین توجه به تاریخ پیش از اسلام و بیان ریشه و ابتدای بسیاری از پدیده‌ها از این دیدگاه/بن‌کلبی سرچشمه می‌گیرد.
۱۷. آوردن روایات گوناگون از یک موضوع؛ گاهی درباره یک موضوع، چند روایت می‌آورد. برای مثال، درباره اولین کسی که به عربی سخن گفت دو روایت آورده است که یکی را به نقل از اهل یمن و روایت دیگر را به نقل از پدرش و شرقی ذکر می‌کند.^۱
۱۸. ارائه داده‌های آماری؛ نمونه‌های بسیاری از این شیوه هشام کلبی را در متون متأخر می‌توان دید؛ مانند بیان تعداد کشته‌شدگان اهل دهستان،^۲ تعداد کشته‌شدگان جنگ جمل،^۳ تعداد کسانی که در کشتی نوح نشستند،^۴ تعداد فرزندان حضرت نوح علیه السلام در بابل.^۵
۱۹. بیان طول مدت زندگی افراد و بیان دقیق روز و ماه و سال وفات آنها؛
۲۰. استفاده از شیوه روایت جمعی یا روی‌گردانی از مُسندنویسی؛ هشام گاهی از این شیوه استفاده می‌کرد و می‌توان وی را در کنار *عوانته بن حکم*؛ از پیش‌گامان این شیوه دانست. به نظر می‌رسد که وی تحت تأثیر استادش عوانه قرار داشته است. او این شیوه استاد خود را تکامل بخشید. وی با استفاده از این روش، تحولی در تاریخ‌نگاری ایجاد کرد که در اثر آن، روش تحقیق مورخان از محدثان جدا شد و مورخان در پی بیان رویدادهای تاریخی به صورت منسجم برآمدند و گاهی اسناد را باهم آمیخته و یک‌جا در ابتدای حادثه ذکر می‌کنند و گاهی نیز بکلی حذف می‌نمایند. ظاهراً یکی از علل طعن محدثان بر اخباریان و سیره‌نویسان نخستین همین است. هشام همچنین گاهی سندها را تلفیق کرده و از عباراتی همچون «حدثنا اُبی و غیره و قد أُثبت حدیثهم جمیعاً»^۶

۱. همان، ج ۱، ص ۵-۶.

۲. همان، ص ۳۲۷.

۳. ابن‌اعثم، الفتوح، ج ۲، ص ۴۹۰.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۱، ص ۱۸۷.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۰۳.

۶. هشام بن محمد کلبی، الاصاب، ص ۶.

استفاده کرده است. هشام به‌جای سلسله اسناد خود؛ از واژه‌ها و عبارت‌هایی همچون «قالوا»،^۱ «يقال»،^۲ «ذکروا»،^۳ «کان يقال»،^۴ «و قد قيل»،^۵ «سمعت من يذکر»،^۶ «ذکر اهل العلم»^۷ و «ذکر بعض النساب»^۸ استفاده کرده است.

۲۱. بیان خطبه‌ها و نامه‌های سیاسی و مذهبی در روایات هشام کلبی؛

۲۲. بیان گفت‌وگوها و مکالمات دقیق بین افراد.^۹

روایات هشام کلبی در تاریخ طبری

مورخان متأخر به‌طور گسترده به اخذ و اقتباس از اخبار و روایات هشام اقدام کرده‌اند؛ چنان‌که ابن‌سعد (م ۲۳۰ق) ۲۱۵ روایت؛ خلیفه بن خیاط (م ۲۴۰ق) ۵۴ روایت؛ محمد بن حبیب (م ۲۴۵) ۹۸ روایت؛ بلاذری (م ۲۷۹) ۹۸۶ روایت، ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶) ۳۵۶ روایت به نقل از هشام آورده‌اند. اما در این میان، اهمیت، جایگاه و تأثیر تاریخ طبری در تاریخ‌نگاری اسلامی، منحصر به فرد و بی‌نظیر است. تاریخ طبری حلقه واسطه اخباریان قرن‌های اول و دوم با اخباریان قرن سوم و مورخان قرون بعد است. در این کتاب، ردپای اکثر قریب به‌اتفاق اخباریان و راویان قرون نخستین، از جمله هشام کلبی را می‌توان یافت. شیوه طبری در نقل سلسله راویان، امکان آشنایی با مجموعه روایات متنوع و گسترده این اخباریان از جمله هشام کلبی را فراهم کرده است.

در تاریخ طبری - دست کم - هفتاد راوی وجود دارد که عمدتاً بین سی تا پانصد خبر از آنها نقل شده است. در این میان، نام ده اخباری مشهور، یعنی ابن‌اسحاق، واقدی، سیف بن عمر، سری بن یحیی، شعیب بن ابراهیم، ابومخنف، هشام کلبی، مدائنی، ابن حمید و سلمه بن فضل بیشتر دیده می‌شود. این عده خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. کسانی همچون سری بن یحیی، شعیب بن ابراهیم که راوی اخبار و روایات دیگرانی همچون سیف بن عمر و

ابن‌اسحاق بوده‌اند.

۱. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۷۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۰، ۴۹؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۱، ص ۱۲۱؛ احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ص ۶۰؛ ابن‌حاکم، الإکلیل من أخبار الیمن و أنساب حمیر، ج ۱، ص ۱۱۰.

۳. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۳۴.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۸، ۴۸، ۵۹.

۵. احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ص ۲۴۴.

۶. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۲۳.

۷. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۱، ص ۱۷۲.

۸. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۲۰.

۹. برای نمونه، هشام جزئیات مکالمات بین ابوالاسود و زیاد را منعکس می‌کند. (ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی، الغارات، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۴).

۲. افرادی مانند ابن اسحاق، واقفی و هشام کلبی که تنها راوی صرف نبوده، بلکه خود محقق، مؤلف و منبع بوده‌اند. ابن کلبی با داشتن ۴۶۵ روایت در تاریخ طبری در ردهٔ محققان اخیر قرار دارد. بنابراین، این دسته از اخباریان خود از منابع و مراجع هستند.

وجود روایت‌های متنوع و فراوان هشام کلبی در تاریخ طبری^۱، او را به یکی از مهم‌ترین مراجع طبری تبدیل کرده است. روایات او در تاریخ طبری با هبوط آدم به زمین آغاز می‌شود و به تدریج، چنان افزایش می‌یابد که در مقطعی به مهم‌ترین منبع و مرجع متن یادشده تبدیل می‌گردد. از این رو، با هدف شناسایی این روایت‌ها به دسته‌بندی موضوعی آنها می‌پردازیم. می‌توان آنها را در دو بخش ذیل قرار داد:

الف. دورهٔ پیش از اسلام: شامل دورهٔ انبیا، عربستان پیش از اسلام، ایران باستان، عراق پیش از اسلام یا همان حیره؛ ب. دورهٔ اسلامی: دورهٔ پیامبر ﷺ، دورهٔ خلفای راشدین، دورهٔ اموی، و دورهٔ عباسی؛ همچنین دوره‌ای که می‌توان به‌طور خاص به آن پرداخت و نیز اخبار شیعیان که اخبار دورهٔ امام علی علیه السلام، امام حسین علیه السلام و قیام‌های شیعی در دوره‌های دیگر را دربرمی‌گیرد.

در ادامه، به واکاوی و تحلیل این روایت‌ها پرداخته‌ایم و بر اساس مضامین، تخمین زده‌ایم که طبری از کدام‌یک از آثار هشام کلبی بهره برده است.

الف. دوره پیش از اسلام

همان‌گونه که پیش از این آمد، هشام در انساب و تاریخ پیش از اسلام، به‌ویژه تاریخ عرب قدیم، از عالمان بی‌نظیر بوده و به‌عنوان منبع اصلی تمام مورخان پس از خود قرار گرفته است، به‌گونه‌ای که از قریب ۱۴۰ اثری که ابن ندیم به هشام منسوب کرده، بیش از ۱۳۰ عنوان مربوط به تاریخ پیش از اسلام است.^۲ از این رو، طبری در اخبار دورهٔ یادشده به ابن کلبی اعتماد کرده و بسیاری روایت‌ها و اخبار او را اقتباس نموده است؛ چنان‌که گاهی او تنها راوی طبری بوده است.

۱. درباره انبیا: آثار حدیث آدم و ولده، عاد الاولی و الآخره، اصحاب الکهف، رفع عیسی علیه السلام، المسوخ من

۱. طبری علاوه بر کتاب تاریخ خود، که روایت‌های بسیاری به نقل از هشام کلبی آورده، در کتاب تفسیر خود، روایت‌هایی از هشام کلبی ذکر کرده است. رک. محمدبن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۵۳؛ ج ۷، ص ۱۳، ج ۳۸؛ ج ۱۳، ص ۱۰۳.

۲. تراجم‌نگاران گوناگونی به آثار ابن کلبی اشاره کرده‌اند؛ اما چون تنها این‌ندیم متون تولیدی کلبی را طبقه‌بندی و اسامی آنها را آورده، این تحلیل بر پایهٔ گزارش ابن ندیم حاصل شد. (ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۰۸-۱۱۱). صفدی عنوان کتاب از کلبی نام برده است (صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۲۷، ص ۲۱۲-۲۱۴). ابن خلکان و یاقوت آورده‌اند که هشام کلبی بیش از ۱۵۰ کتاب تألیف کرده است (یاقوت حموی، معجم الأدباء، ج ۱۹، ص ۲۸۸؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۶، ص ۸۳). یاقوت علاوه بر کتاب‌های ابن ندیم، به سه کتاب دیگر در نسب اشاره کرده است (یاقوت حموی، معجم الأدباء، ج ۱۹، ص ۲۸۸؛ ابن خلکان، ج ۶، ص ۸۳). در رجال نجاشی از ۱۹ عنوان کتاب دیگر نام برده شده است که می‌توان آنها را ذیل عنوان فتوح و مقاتل گنجانند (نجاشی، الرجال النجاشی، ص ۴۳۴-۴۳۵).

بنی‌اسرائیل، تسمیة من نفل من عاد و ثمود و العمالیق، و اخبار لقمان بن عاد، از جمله آثار کلبی در موضوع تاریخ انبیاء به‌شمار می‌رود. دور از انتظار نیست که طبری، در نقل اخبار انبیا بر اساس روایت‌های هشام، به این آثار دسترسی داشته باشد.

از آنجاکه طبری در این بخش، سلسله اسناد هشام را ادامه می‌دهد، می‌توان فهمید که ریشه اخباری که هشام درباره انبیا نقل می‌کند، به ابن عباس می‌رسد که هشام به‌واسطه پدرش به این اخبار دسترسی داشته است. طبری روایت‌های متعددی از انبیا، از آدم علیه السلام تا خاتم علیه السلام را از هشام نقل می‌کند.^۱ نکته جالب توجه اینکه هشام اهتمام ویژه‌ای به زمان و مکان حوادث داشته است؛ چنان که هبوط آدم علیه السلام و حوا بر زمین را میان نماز نیم‌روز و نماز پسین در هند و جده می‌داند؛^۲ یا طول عمر پیغمبران حتی آدم علیه السلام را بیان می‌کند.^۳ این روایات، صرف‌نظر از واقعی یا افسانه بودن، اهمیت زمان و مکان را در نظرگاه هشام نشان می‌دهد.

۲. اخبار ایران: بخش دیگری از روایات پیش از اسلام کلبی به تاریخ ایران باستان مربوط است. برخی از این روایات را می‌توان با عناوین برخی از مؤلفات ابن کلبی در *الفهرست ابن ندیم* تطبیق داد و تخمین زد که کدام‌یک از آثار هشام، مأخذ و منبع طبری بوده است. درباره آن بخش از روایات، که قابل انطباق با *الفهرست ابن ندیم* نیست، می‌توان گفت: احتمالاً هشام آثار دیگری داشته که *ابن ندیم* و دیگران از ذکر آن غفلت ورزیده‌اند. در ادامه، نگارنده سعی دارد تا حد امکان، روایات پیش از اسلام کلبی در تاریخ طبری را با آثار منسوب به این اخباری تطبیق دهد تا میزان و احتمال دسترسی طبری و استفاده مستقیم او از آثار کلبی معلوم شود.

بخش بزرگی از گزارش‌های طبری درباره نسب و حوادث روزگار پادشاهان ایران باستان در دوره‌های هخامنشیان، ملوک الطوائفی (اشکانیان) و ساسانیان و شخصیت‌های اسطوره‌ای همچون *ضحاک*، بر پایه روایت‌های کلبی مبتنی است.^۴ (همان، ج ۱، ص ۳۷۹، ۳۸۳، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۳۸، ۵۵۸، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۶۸، ۵۶۹؛ ج ۲، ص ۳۸، ۴۲، ۴۷، ۵۳، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۸۲، ۹۰، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۷۲، ۱۸۷، ۱۹۳ و...). به احتمال قریب به یقین، برخی از آثار کلبی در این زمینه، همچون *انساب الملوک*، *ملوک الطوائف*، *خبر الضحاک* و *اخذ کسری رهن العرب*، در دسترس طبری قرار داشته است. درباره منابع تاریخ ایران هشام کلبی، می‌توان حدس زد که وی از ترجمه‌های کتب تاریخی توسط شعوبیه و کتاب‌های دیرها و کنیسه‌های حیره استفاده کرده؛ چنان که خود وی به این نکته اذعان نموده است.^۵

۱. محمدبن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۱، ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۵۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۷۹، ۳۸۳، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۳۸، ۵۵۸، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۶۸، ۵۶۹؛ ج ۲، ص ۳۸، ۴۲، ۴۷، ۵۳، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۸۲، ۹۰، ۹۵، ۱۰۳.

۱۰۴، ۱۷۲، ۱۸۷، ۱۹۳.

۵. همان، ج ۱، ص ۶۲۸.

در چرایی توجه هشام به تاریخ ایران، به نظر می‌رسد که او با توجه به چیرگی ایرانیان بر امور دولت، نگارش چنین کتاب‌هایی را برای درک و تدوین تاریخ عرب و اسلام مفید می‌دانسته است. شاید ارتباط او با خاندان برمکی و تعداد زیاد ایرانیان ساکن عراق، در این گرایش وی به نگارش تاریخ ایران اثرگذار بوده است.

۳. اخبار عرب پیش از اسلام: طبری اخبار بسیاری درباره تاریخ حکومت‌های عرب شمالی که بیشتر تاریخ عراق را دربر می‌گیرد و تاریخ حکومت‌های عرب جنوبی و تاریخ عربستان را به نقل از هشام کلبی آورده است. لازم به تأکید است که تاریخ عراق برای هشام کلبی اهمیت خاصی داشته است. عراقی بودن هشام و تعصب وی نسبت به زادگاهش نیز در این امر بی‌تأثیر نبوده است؛ چنان که او تاریخ عراق را از دوره انبیا تا عصر اسلامی پی‌گیری می‌کند. از این رو، طبری اخبار بسیاری از هشام در این بخش نقل می‌کند. انتساب بابل به «وشهنگ»^۱ از شاهان اساطیری ایران^۲ یا «یوناظن» یکی از فرزندان نوح^۳، حضور حضرت ابراهیم علیه السلام در بابل، حکوت بخت‌النصر در این سرزمین^۴ و حکومت ضحاک در سواد عراق در دهکده‌ای به نام «نرس» در حدود راه کوفه^۵؛ را می‌توان به‌عنوان مصادیقی از این موضوع ذکر کرد. همچنین طبری از هشام، اخباری را درباره سلطه حکومت‌های ایرانی (هخامنشیان و اشکانیان)، یونانی‌ها (اسکندر و سلوکیان)، رومی‌ها، ارمنیان (از نبطیان سواد) و اردوانیان (از نبطیان شام) و سپس ساسانیان بر عراق نقل می‌کند.^۶ درباره تاریخ حیره و روابطش با ایران^۷ هشام منبع اصلی طبری است. به نظر می‌رسد استفاده هشام از منابع مکتوب در دیرها و کنیسه‌های کوفه^۸ در این اقبال طبری تأثیر بسزایی داشته است.

قسمتی از نوشته‌های طبری در موضوع یهودیان یمن، نصرانیان نجران، حمله حبشیان به یمن و قیام سیف بن ذی‌یزن بر پایه روایت‌های ابن کلبی قرار دارد.^۹ دور از انتظار نیست که طبری از کتاب‌های هشام در موضوعاتی، همچون اخذ کسری رهن العرب، الیمن و امیر سیف بن ذی یزن، ملوک الیمن من التباغه، اقیال یا امثال حمیر و کتاب الاوائل، بهره‌برداری کرده باشد؛ همچنان که مرجع احتمالی صاحب متن الرسل و الملوک در نقل اخبار روابط ملوک کنده و ایران و نیز روابط اعراب با ایران در زمان ساسانیان، کتاب‌های

۱. اوشهنگ شهر بابل را در سواد کوفه ساخت.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۶۸.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۰۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۵۸.

۵. همان، ج ۱، ص ۳۷۹.

۶. همان، ج ۱، ۵۷۲-۵۷۳، ۵۸۰، ۵۸۰-۵۸۱؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۲، ص ۴۲.

۷. همان، ج ۲، ص ۶۷، ۶۸، ۹۰، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۱۴.

۸. همان، ج ۱، ص ۶۲۸.

۹. همان، ج ۲، ۱۳۱، ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۴۹.

ملوک کنده و عدی بن زید العبادی / ابن کلبی بوده باشد. تاریخ یمن از دیگر مباحثی است که در متن طبری به ابن کلبی استناد شده و با کتاب‌های او مرتبط است.^۱

با در نظر گرفتن این مسئله که ابن کلبی منابع مکتوب و مستند بیشتری در خصوص تاریخ حکومت‌های عرب شمالی داشته است.^۲ به نظر می‌رسد هشام در روایت تاریخ حکومت‌های جنوبی، بیش از عرب شمالی، به اغراق و افسانه‌سازی دست زده است. این اغراق تا جایی است که هشام پادشاهان محلی عرب یمن را کشورگشایانی توصیف می‌کند که تصویر شاهان و امپراتوران کشورگشایی همچون کوروش و اسکندر را به ذهن متبادر می‌سازند؛ پادشاهانی که برخلاف ایرانی‌ها، توانستند قسطنطنیه، پایتخت قیصرهای روم، را نیز فتح کنند و حملات شاهان ایرانی به سرزمین‌شان را با قدرت و شوکت بسیار دفع کنند. ابن کلبی همچنین از فتوحات گسترده رایش بن قیس پادشاه یمن در هند، انبار، موصل و ترکان در آذربایجان^۳ و حسان بن تبع در سمرقند^۴ یاد کرده است.

ب. دوره اسلامی

۱. **زندگانی و سیره پیامبر** ﷺ طبری بخشی از روایت‌های خود در زندگانی و سیره رسول خدا ﷺ را به اخبار هشام کلبی مستند ساخته و در کنار راویان مدّنی، به اخبار هشام نیز اعتماد کرده است. به نظر می‌رسد او از کتاب‌های **اباء الرسول** (الکنی)، **حلف عبدالمطلب و خزاعه**، **ازواج النبی** و آثار نسب کلبی بهره برده است. بخشی از سیره پیامبر ﷺ در دوران کودکی، بعثت و پس از هجرت نیز برگرفته از اخبار هشام کلبی است. از جمله می‌توان به همراهی پیامبر ﷺ با ابوطالب در نُه سالگی به بصرای شام، زمان اولین وحی جبریل به پیامبر ﷺ و آموختن نماز به ایشان اشاره کرد.^۵ یکی از نکات قابل توجه اینکه طبری در این بخش به شدت تحت تأثیر شیوه روایت‌گری ابن کلبی قرار گرفته است و تطبیق زمانه اجداد و زمان تولد حضرت محمد ﷺ با دوره‌های تاریخی پادشاهان ساسانی، محاسبه فاصله زمانی نبوت حضرت موسی ﷺ تا پیامبر اکرم ﷺ^۶ و عمر جهان تا زمان پیامبر خاتم ﷺ^۷ اهمیت زمان را در نگاه کلبی در گزارش‌ها نشان می‌دهد. شایان ذکر است که

۱. همان، ج ۲، ص ۸۲، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۶۹.

۲. هشام کلبی گفته است که من اخبار عرب و انساب آل نصرین ربیع و مدت عمر آنها را، که عامل خسروان بودند، و تاریخ پادشاهی‌شان را از دیرهای حیره در آوردم که پادشاهی و همه کارشان آنجاست (همان، ج ۱، ص ۶۲۸).

۳. همان، ج ۱، ص ۳۸۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۲۹-۵۳۰.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۷۸، ۲۸۳، ۲۹۲، ۳۰۴، ۳۱۲، ۳۸۰، ۳۸۵، ۴۳۹؛ ج ۳، ص ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۸۷، ۱۹۵، ۲۰۰ (به نظر می‌رسد طبری اطلاعات همسران پیامبر را از کتاب ازواج النبی اخذ کرده باشد. نک. همان، ج ۱۱ «المنتخب من ذیل المذیل» ص ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۲۱، ۶۴۵، ۶۵۲، ۶۶۲، ۶۷۰، ۶۷۰، ۶۷۱).

۶. همان، ج ۲، ص ۲۳۶.

۷. همان، ج ۲، ص ۲۳۷.

روایات *ابن کلبی* درباره سیره و سیره‌نویسی در چارچوب انساب قرار دارد و از این نظر، روش وی را می‌توان منحصر به فرد دانست.

۲. **عصر خلفای نخستین:** هشام کلبی تألیفات زیادی درباره عصر خلفای نخستین دارد. از جمله این کتاب‌ها، می‌توان به *اخبار الخلفاء، صفات الخلفاء و التاريخ* اشاره کرد که با توجه به اقتباساتی که طبری در این زمینه از هشام دارد، می‌توان این گمان را در میان گذاشت که طبری در ثبت تاریخ آن دوره، از این آثار نیز بهره برده باشد. *هشام کلبی* در همه حوادث دوره خلفای نخستین صاحب روایت است. مهم‌ترین زمینه‌هایی که وی بدان توجه کرده عبارت است از: سقیفه، اهل رده، فتوحات، بیان سن و سال تولد، وفات و حکومت خلفا و مسئله شورا و جانشینی عمر و سپس عثمان. او در مجموع، درباره خلفای نخستین، بدون تعصب خاصی روایت می‌کند. گزینش وقایع مهم و بحث‌برانگیز تاریخ حجاز و اختصاص آثار مستقلی درباره آنها مانند «الرده» و «مقتل عثمان»، «مسئله الکذاب» و «سجاح» بیانگر دقت و به‌گزینی اوست.

طبری در نقل ماجرای سقیفه، به روایت‌های هشام کلبی نیز تکیه دارد و با شرح جزئیات و چگونگی به قدرت رسیدن *ابوبکر*، حال مهاجر و انصار حاضر در سقیفه بیان می‌کند.^۱ در این گزارش‌ها، می‌توان گرایش‌های شیعی هشام را مشاهده کرد. برای نمونه، هشام آورده است که امام علی علیه السلام در پاسخ به این گفته *ابوسفیان* (پس از جانشینی *ابوبکر*) که «ای ابوالحسن، دست پیش آر تا با تو بیعت کنم»، فرمودند: «از این کار جز فتنه منظوری نداری. به‌خدا، برای اسلام جز بدی نمی‌خواهی. ما را به نصیحت تو حاجت نیست»،^۲ یک‌سو، می‌خواهد سیره امویان را نشان دهد، و از سوی دیگر، به بزرگ‌نمایی نقش امام علی علیه السلام بپردازد که به منظور وحدت و اتحاد اسلام، از حق خلافت و امامت خود چشم‌پوشی کردند.

طبری روایت‌های بسیاری را از هشام درباره رده و فتوحات عراق اقتباس کرده است. *ابن کلبی* جزئیات این جنگ‌ها را منعکس می‌کند؛ مانند نام همراهان *سجاح*،^۳ کشته شدن *مالک بن نویره* به دست *ضرارة بن ازور اسدی*.^۴ این مورخ کوفی حتی از ذکر کشته شدن مسلمانان توسط اهل رده، که در اشعارشان انعکاس یافته بود،^۵ نیز غفلت نورزیده است. بررسی این مسئله در روایات مورخ را باید به رویکرد واقع‌گرایانه وی نسبت داد.

طبری در گزارش فتوحات دوره خلفای نخستین، به اخبار *هشام* توجه خاصی مبذول داشته است؛ زیرا *هشام* در این زمینه، صاحب کتاب‌های *فتوح العراق، فتوح الشام، فتوح خراسان، و فتوح فارس* است. طبری در زمینه فتوح

۱. همان، ج ۳، ص ۲۰۰-۲۲۲.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۰۹-۲۱۰.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۷۴.

۴. همان، ج ۳، ص ۲۸۰.

۵. همان، ج ۳، ص ۲۶۷.

عراق، بیشترین اقتباس را از روایات هشام دارد. یکی از نکته‌های که با بررسی فتوح هشام می‌توان بدان پی برد، نشان دادن اهمیت کوفه در فتوحات ایران و دیگر مناطق است؛ چنان‌که نقش کوفه در فتح ری و آذربایجان^۱ و نیز شام^۲ را نشان می‌دهد که نباید کوفی بودن/بن‌کلبی و سعی او در برجسته‌کردن نقش کوفه را نادیده گرفت. لازم به ذکر است که در بیشتر مواقع، نحوه روایت‌های فتوح هشام، شیوه ایام‌العرب، همچون استفاده از شعر، رجز‌خوانی، بیان رشادت‌ها، بزرگ‌نمایی قتل و غارت‌ها را یادآور می‌شود.

طبری همچنین در زمینه تاریخ تولد، درگذشت، سن، کنیه، نسب، فرزندان و زنان خلفای نخستین و خلفای بعدی^۳ بیش از همه به اخبار هشام اعتماد کرده است. نکته‌ای که نباید از ذکر آن غفلت ورزید این‌که هرچند طبری در اخبار دوره ابوبکر و عمر بر روایت‌های هشام تکیه کرده، اما با اینکه هشام، در زمینه کشته‌شدن عثمان کتابی به نام *مقتل عثمان* داشته، طبری در این باره از هشام بجز سن، مدت خلافت، نام همسران و فرزندان عثمان^۴ خبری را نیاورده است. طبری در این بخش، روایات سیف بن عمر (م ۱۸۰ق) را برمی‌گزیند؛ زیرا دیدگاه سیف نسبت به خلفا جانب‌دارانه بود. به نظر می‌رسد همین بینش او سبب توجه طبری (مورخ و محدث سنی‌مذهب) به وی شده^۵ و دیدگاه جانب‌دارانه سیف را به دیدگاه واقع‌بینانه هشام ترجیح داده است.

۳. اخبار شیعیان: اخباری که طبری در این موضوع از هشام نقل کرده، به حوادث دوران امام علی علیه السلام، امام حسین علیه السلام و وقایع شیعیان عراق مانند قیام تواین و قیام زید بن علی علیه السلام مربوط است.

طبری حوادث عصر امام علی علیه السلام را با حوصله و تفصیل ویژه‌ای آورده است. روایات و اخبار منقول از هشام کلبی و او به نقل از ابومخنف در این مقطع، جایگاه خاصی دارد. یکی از دلایل این عنایت ویژه را باید در انتقال آن حضرت به عراق و منزل گزیدن در کوفه، شهر اجدادی هشام و عقاید شیعی وی دانست. از این رو، طبری اخبار این دوره را غالباً به نقل از هشام بیان می‌دارد، تا جایی که گزارش صفین را تنها از نظر هشام کلبی (و او از ابومخنف) اقتباس می‌کند. لازم به تأکید است که با وجود اینکه *مدائمی* (م ۲۱۵ق)، *شعبی* (م ۱۱۰ق)، *واقعی* (م ۲۰۷ق)، *هیثم بن عدی* (م ۲۰۷ق) و *ابن اسحاق* (م ۱۵۰ق) نیز از زمره منابع و مأخذ طبری هستند، ولی در این بخش او ترجیح می‌دهد روایات هشام را به کارگیرد. همچنین طبری خطبه‌های امام علی علیه السلام را به استناد هشام کلبی بیان می‌کند.^۶

۱. همان، ج ۴، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۲. همان، ج ۴، ص ۴۷-۴۸.

۳. همان، ج ۳، ص ۴۲۵؛ ج ۴، ص ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷.

۴. همان، ج ۴، ص ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۱.

۵. گزینش، چینش، جای‌گذاری، ترتیب، اولویت، و انتخاب روایت‌ها توسط مؤلف و متأثر از ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های برآمده از نظام‌دانایی مؤلف صورت می‌گیرد و نشان از اهمیت آن رویداد در نظام دانایی او دارد (نک. فرهاد ساسانی، *معناکوی*، ص ۱۱۹، ۱۹۷، ۱۸۹، ۲۱۶).

۶. محمدبن جریر طبری، *تاریخ الأمم و الملوک*، ج ۵، ص ۱۰۷.

شایان ذکر است که هشام کلبی بارها به تأیید امام علی علیه السلام پرداخته و این تأییدات از همان ابتدای روایت وی از تاریخ زندگی امام علیه السلام پیداست؛ چنان که از حضرت علی علیه السلام به عنوان نخستین کسی که اسلام آورد، یاد می‌کند.^۱ *مقتل امیرالمؤمنین علیه السلام*، *کتاب الحکمین، الجمل، صفین، النهروان، الغارات*، کتاب‌های هشام در این زمینه به‌شمار می‌آیند. می‌توان گفت: طبری اخبار این دوره را از این کتاب‌های هشام اقتباس کرده است.

نکته قابل ذکر دیگر این است که دانشمندان در قرون اولیه، هنگام استفاده از یک منبع ترجیح می‌دادند به جای ذکر نام کتاب، به نام نویسنده ارجاع دهند؛ یعنی اگر مؤلفی روایاتی دربارهٔ یک موضوع در کتاب خود گرد آورده بود، دانشمندان بعدی هنگام استفاده از کتاب او، ابتدا نام وی و سپس نام روایانی را که او ذکر کرده بود، در کتاب خود می‌آوردند. بدین‌روی، نام مؤلف نخست وارد سند روایات کتاب بعدی می‌شد. بنابراین، غالباً سند روایات نشانگر طریق دستیابی مؤلفان آثار بعدی به کتاب‌های پیشین است.^۲ از این‌رو، باتوجه به موضوع روایت‌ها، می‌توان تخمین زد که طبری از کدام‌یک از کتاب‌های هشام استفاده کرده است.

طبری نه‌تنها اخبار دورهٔ امام علی علیه السلام را از هشام نقل می‌کند، بلکه در نقل اخبار شیعیان و یاران ایشان به روایت‌های هشام توجه خاصی مبذول داشته است. با تحلیل این اخبار، می‌توان به گرایش‌ها و رویکردهای هشام پی برد. همدلی هشام با حجرین عدی^۳ و عمروبن حمق^۴ در نقل مصائبشان آشکار است و آنان به‌عنوان مظهری از مظلومیت شیعه در حکومت ستمگرانهٔ امویان تصویر می‌شوند.

هشام دو کتاب *الجمل* و *قیام‌الحسن علیه السلام* را نگاشته است، ولی طبری در این زمینه از هشام خبری نقل نمی‌کند. طبری با توجه به بیش و رویکرد تاریخ‌نگاری خود، ترجیح می‌دهد در این بخش‌ها از روایات *ملائتی* و *ابومخنف*^۵ بهره گیرد. این در حالی است که هشام کلبی از منابع اصلی بلاذری در نقل اخبار *جمل*^۶ و صلح امام حسن علیه السلام^۷ به‌شمار می‌رود. قیام امام حسین علیه السلام و نتایج آن نیز از بخش‌های مفصل تاریخ طبری است که روایات هشام کلبی (و او از *ابومخنف*) در این زمینه بس چشمگیر و جالب توجه است. شرح مفصل جزئیات رویدادهای مرتبط با قیام امام حسین علیه السلام و ابعاد گوناگون آن از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری هشام کلبی است. وی روند شکل‌گیری واقعهٔ کربلا و عملکرد حاکمان اموی برای حفظ اقتدار خود را به تصویر می‌کشد. همچنین در روایت‌های هشام، می‌توان به گروه‌های اجتماعی و سران قبایل و افراد مختلف شرکت‌کننده در قیام و پس از آن واکنش گروه‌های مختلف در برابر قیام و نیز ویژگی‌های

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۲.

۲. گریگور شولر، شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی، ص ۲۲.

۳. محمدبن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۵-۲۶۵.

۴. همان، ج ۵، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۵. درحالی که هشام کلبی راوی عمدهٔ *ابومخنف* است، ولی در این بخش، طبری روایت‌های او را از روایان دیگر نقل می‌کند.

۶. ر.ک: احمدبن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۸-۲۳۹، ۲۴۸-۲۵۰، ۲۶۹، ۲۷۰.

۷. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۴۲، ۴۸، ۶۲، ۶۹.

شخصیتی آنها پی برد؛ چنان‌که واکنش شیعیان کوفه نسبت به مسلم‌بن‌عقیل و پیوستن شیعیان به وی را بیان می‌کند.^۱ در این گزارش‌ها نیز می‌توان به گرایش‌های شیعی هشام کلبی پی برد؛ چنان‌که در شرح زندگانی امام حسین علیه السلام، او بر لزوم شایستگی ذاتی برای خلافت تأکید دارد و از این‌رو، مخالفت امام حسین علیه السلام با یزید به‌عنوان فردی فاسد، که خلافت او جز محو اسلام سرانجامی ندارد،^۲ مطمح‌نظر قرار می‌گیرد، یا حتی زمانی که وصیت‌نامه معاویه به یزید را بیان می‌کند، به این گفته معاویه که «حسین بن علی... نسب بزرگ دارد و حق بزرگ و قربت محمد صلی‌الله‌علیه‌وسلم...»^۳ تأکید می‌کند. تفصیلات فراوانی که در این خبرها راجع به حرکت کاروان حسینی و وقایع آن تا رسیدن به کربلا و ماجرای شهادت امام و یارانش و اسارت بازماندگان موج می‌زند^۴ همه حاکی از میل و آرزوی نهفته این اخباری درباره خلافت به‌حق امام حسین علیه السلام است. همچنین هشام کلبی در ضمن وصف جنگ، چگونگی شهادت امام حسین علیه السلام و یارانش،^۵ و نیز به نام و نسب کامل هاشمیان که همراه با امام حسین علیه السلام به شهادت رسیدند، اشاره می‌کند.^۶ علاوه بر آنکه هشام کلبی واکنش افراد مختلف در برابر شهادت امام حسین علیه السلام را نشان داده است.^۷

قیام توأبیین و قیام مختار، که هردو به خون‌خواهی امام حسین علیه السلام شکل گرفت، از دیگر اخبار شیعی است که طبری روایت‌های بسیاری را از هشام کلبی نقل می‌کند. شکل‌گیری قیام^۸ و پیوستن افراد و گروه‌های شیعی به آن، شرح رشادت‌ها و دلیری‌های آنان در جنگ با امویان^۹ از موضوعاتی است که طبری به نقل از هشام می‌آورد. به نظر می‌رسد این روایت‌ها را از کتاب *عین‌الورده هشام* اقتباس کرده باشد. طبری در شرح قیام مختار نیز به همین صورت از آغاز قیام تا پایان و شهادت مختار، اخبار هشام کلبی را به‌طور گسترده به کار می‌گیرد. طبری همچنین در شرح اخبار قیام زیدبن علی علیه السلام و شهادت وی^{۱۰} و همچنین قیام یحیی‌بن‌زید^{۱۱} به روایات هشام کلبی تکیه می‌کند. نکته مهم که نباید از ذکر آن غفلت ورزید این است که هرچند در این روایات، گرایش‌های شیعی هشام قابل شناسایی است، اما بینش واقع‌گرایانه وی نیز بر آن حاکم است.

۱. محمدبن‌جریر طبری، تاریخ‌الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۳۶۱-۳۶۲.

۲. همان، ج ۵، ص ۳۹۵-۳۹۶.

۳. همان، ج ۵، ص ۳۲۲-۳۲۳.

۴. همان، ج ۵، ص ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۹، ۴۳۵، ۴۴۹، ۴۵۵، ۴۵۹، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۷، ۴۷۱.

۵. همان، ج ۵، ص ۴۳۵-۴۵۰.

۶. همان، ج ۵، ص ۴۶۷-۴۶۸.

۷. همان، ج ۵، ص ۴۶۶-۴۶۷.

۸. همان، ج ۵، ص ۵۵۹.

۹. همان، ج ۵، ص ۵۹۶، ۵۹۹-۶۰۰.

۱۰. همان، ج ۷، ص ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۸۰، ۲۲۸.

۱۱. همان، ج ۷، ص ۲۲۸، ۲۳۰.

گزارش‌های هشام کلبی درباره زندگی فرزندان امام علی علیه السلام و امامان شیعه علیهم السلام تابلوی تمام‌نمایی برای نمایش آراء و احساسات اوست. به سبب آنکه شیعه حکومت الهی را در خط امامان اهل بیت علیهم السلام قرار می‌دهد، هشام کلبی تأثیر این کشش مذهبی را در عطف توجه‌اش به تاریخ حکومت‌های شیعی نشان می‌دهد. تصویر کلی ارائه‌شده توسط این روایات به صورت کاملاً واقعی، شرایط ناگوار دوره امامان معصوم علیهم السلام و شیعیان و مظلومیت ایشان را عرضه می‌کند. عنوان کتاب‌هایی همچون *مقتل الحسین* علیه السلام، *مقتل امیرالمؤمنین* علیه السلام و *مقتل رشید و میثم و جویریة بن مسهر* حاکی از میل درونی هشام کلبی به شیعه است.

۴. حوادث زمان خلفای اموی: بسیاری از حوادث تاریخ امویان در متن *الرسل والملوک* بر اساس اخبار هشام کلبی نگاشته شده است. *الفهرست ابن ندیم*، متون *اخبار الخلفاء*، *صفات الخلفاء* و *امهات الخلفاء* را در مجموعه آثار هشام در موضوع «تاریخ خلفا» ثبت کرده است. شایان ذکر است که با توجه به تقسیم‌بندی نگارنده، حوادث مربوط به قیام‌های شیعی در زمان امویان در مباحث قبلی گنجانده شده است. فتوحات عصر اموی، والیان، قیام‌های برضد خلفا از حوزه‌هایی هستند که بیشترین روایات هشام در تاریخ طبری به آنها اختصاص یافته است.

الف. فتوحات: هشام کلبی در ادامه تاریخ گسترش قلمرو اسلامی، به فتوحات دوران اموی نیز توجه کرده است. از این رو، طبری روایات فتوحات او را در این دوره نیز اقتباس می‌کند که به نظر می‌رسد این روایات را از کتاب فتوح خراسان و فتوح فارس هشام گرفته باشد. شرح فتوح مسلمانان در مناطق دوردست و شرق سیستان،^۱ یادکرد فتح طبرستان و دهستان^۲ و فتح گرگان^۳ از جمله شواهد و مصادیقی است که طبری به نقل از هشام می‌آورد. روایات هشام این فتوحات را با جزئیات آن منعکس کرده و به شرح رشادت‌ها و قهرمانی‌ها و صلح مسلمانان می‌پردازد. همچنین هشام کلبی اشعار فراوانی را نیز به کار گرفته که حاکی از تأثیر ایام العرب در تاریخ‌نگاری اوست. روایات‌های هشام درباره جنگ‌های مسلمانان با روم مطمح‌نظر طبری قرار نگرفته است. این در حالی است که *خلیفة بن خیاط* در کتاب خود، در بیان این جنگ‌ها، به اخبار هشام تکیه دارد.^۴

ب. مسئله والیان: طبری اخبار بسیاری از ابن کلبی درباره عزل و نصب والیان نقل می‌کند. برای نمونه، می‌توان به انتساب ولایت زید بن ابی‌هبه به ولایت کوفه در سال ۵۱ هجری توسط معاویه،^۵ عزل یزید بن مهلب از ولایت خراسان و گماشتن قتیبه بن مسلم به جای او به دستور حجاج^۶ و تعیین عدی بن اریطه به امارت بصره^۷ اشاره کرد.

۱. همان، ج ۵، ص ۳۲۲-۳۲۳.

۲. همان، ج ۶، ص ۵۳۳، ۵۳۴-۵۳۵.

۳. همان، ج ۶، ص ۵۴۲-۵۴۴.

۴. ابن خیاط، تاریخ، ص ۹۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵.

۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۲۳۴.

۶. همان، ج ۶، ص ۳۹۶-۳۹۷.

۷. همان، ج ۶، ص ۵۵۶.

ج. قیام‌های ضد خلافت اموی

طبری قیام‌های دوره اموی را به نقل از هشام آورده است. از جمله این قیام‌ها، قیام مردم مدینه و «واقعة حرّه» بود.^۱ هشام کلبی با آوردن شرح این قیام و بی‌حرمتی و ظلمی که به مهاجران و انصار این شهر شد و با یادکرد غارت مدینه توسط سپاه مسلم بن عقبه و بیعت‌هایی که او به‌زور به‌عنوان بردگی یزید^۲ از ساکنان مدینه گرفت، به افشای ظلم و ستم و فقدان مشروعیت امویان برای خلافت پرداخته است. قیام عبدالله بن زبیر از قیام‌های دیگری است که طبری در بیان آن به روایت‌های هشام اعتماد کرده است. در روایت‌های وی می‌توان گروه‌های طرفدار ابن زبیر و افرادی را که به حمایت از وی در نقاط مختلف پرداختند^۳ و همچنین به نقش قبایل در این قیام‌ها پی برد.^۴

طبری در شرح قیام‌های خوارج، به‌طور گسترده به هشام کلبی مراجعه می‌کند. تعلق خاطر بیشتر اهل خوارج به شهر کوفه و مبارزات دامنه‌دارشان با سلطه اموی موجب توجه هشام به اخبار این گروه شد. از جمله این روایات، می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد: شورش‌های خوارج در سال ۴۲ هجری؛ کشته شدن مستورد بن علفه خارجی از سران خوارج؛ دلیل جدایی خوارج از ابن زبیر و دلیل اختلافشان با همدیگر؛ و همچنین بیان گزارش کشته‌شدن نافع بن زرقی.^۵

هشام کلبی به مخالفان اموی و شورش‌های داخلی این زمان اشاره کرده و عملاً اقتدار خلفای اموی را به چالش کشیده است.^۶ یکی از مهم‌ترین این شورش‌ها، که طبری به‌طور گسترده روایت‌های هشام را در آن به کار گرفته، قیام ابن اشعث است. ابن اشعث از والیان اموی در سیستان بود که برضد خلافت اموی اقدام کرد. هشام کلبی ریشه‌ها و علل این قیام را بررسی کرده است.^۷ این قیام یک قیام اجتماعی بود که از همه گروه‌ها^۸ در آن شرکت داشتند و قصد داشتند خلیفه اموی را خلع کنند. با دقت در این روایات، می‌توان به دیدگاه هشام درباره امویان پی برد چنان که هشام با کاربست این جملات ظلم و ستم امویان را آشکار می‌کند: «... با منحرفان حادثه‌آور بدعتگر، که جاهل حقند و آن‌را نشناخته‌اند و به ستم پرداخته‌اند و منکر آن نیستند، نبرد کنید.» «ای مردم برای حفظ دین و

۱. همان، ج ۵، ۴۸۲.

۲. همان، ج ۵، ۴۸۷-۴۹۳.

۳. همان، ج ۵، ص ۵۳۰-۵۳۱، ۵۳۵.

۴. همان، ج ۵، ۵۶۴، ۵۶۵-۵۶۶.

۵. همان، ج ۵، ص ۱۷۳، ۵۶۴، ۱۸۱، ۵۶۵، ۵۶۷، ۶۱۳؛ ج ۶ ص ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۶۸، ۱۹۶، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۷، ۲۷۱، ۲۸۲.

۶. همان، ج ۶ ص ۱۴۰.

۷. همان، ج ۶ ص ۳۲۷.

۸. همان، ج ۶ ص ۳۴۷.

۹. همان، ج ۶ ص ۳۴۶.

دنیای خویش، با آنها نبرد کنید که به خدا، اگر بر شما غلبه یابند دینتان را تباه کنند و بر دنیایان مسلط شوند...^۱، «بن‌اشعث از هر جای می‌گذشت مردم با او توافق می‌کردند»^۲.

طبری همچنین در بازگویی اوضاع آشفته‌ی اواخر اموی،^۳ پیروزی‌های طرفداران عباسی بر امویان^۴ و تصرف سرزمین‌ها به دست عباسیان^۵ به اخبار هشام کلبی مراجعه می‌کند.

رویکرد شیعی/ابن‌کلبی در توصیف واقعی‌اشفتگی‌ها و آشوب‌های دوره‌ی خلفای اموی پیداست. وی با آشکار کردن ستمگری‌های امویان قصد دارد آنان را غاصبان حقوق و حکومت‌علویان معرفی کند. بنابراین، هم رویکرد شیعی مورخ و هم پیش‌واقع‌گرایی وی در این روایات خودنمایی می‌کند. به دیگر سخن، هشام کلبی به‌رغم گرایش عراقی و علوی، تاریخ‌نگاری دقیق و واقع‌گراست و هدف و غرض وی با آوردن واقعیت‌ها محقق می‌شود. سرانجام، طبری تاریخ تولد، درگذشت، سن، کنیه، نسب، فرزندان و زنان خلفای اموی^۶ را بر اساس روایت‌های هشام می‌نویسد.

هشام کلبی، که در دوره‌ی اموی از منابع اصلی طبری بوده، در دوره‌ی خلافت عباسی منظورنظر طبری قرار نگرفته است؛ زیرا بجز بیان تاریخ تولد، درگذشت، سن، کنیه، نسب، فرزندان و زنان خلفای عباسی، تا دوره مأمون، یعنی زمان حیات وی،^۷ اخباری را از وی نقل نکرده است. احتمال قریب به یقین این است که اخبار هشام کلبی درباره‌ی عباسیان اندک بوده است. از این‌رو، طبری به اخباریان دیگر رجوع کرده است.

مشایخ و راویان هشام کلبی

به‌طور کلی، می‌توان گفت: در روایات هشام، منابع و مشایخ بسیاری دیده می‌شود. اما در این میان، نام سه منبع بیشتر به چشم می‌خورد که عبارت‌اند از: پدرش محمد کلبی (م ۱۴۶ق)؛ ابومخنف ازدی کوفی (م ۱۵۷ق)؛ و عوانه‌بن حکم (م ۱۵۸ق) که همه از قبایل یمنی ساکن کوفه بودند. از این‌رو، نگارنده ابتدا به تأثیر این مشایخ بر تاریخ‌نگاری هشام پرداخته، سپس دیگر منابع او در تاریخ طبری را تبیین کرده است.

۱. همان، ج ۶ ص ۳۵۷-۳۵۸.

۲. همان، ج ۶ ص ۳۴۶.

۳. همان، ج ۷، ص ۲۷۰، ۳۲۷.

۴. همان، ج ۷، ص ۴۱۰، ۴۱۴.

۵. همان، ج ۷، ص ۴۱۷-۴۱۸.

۶. همان، ج ۵، ص ۳۲۴، ۴۹۹؛ ج ۶ ص ۵۴۶، ۵۶۵؛ ج ۷، ص ۲۲، ۲۵۲، ۲۹۸، ۲۹۹.

۷. همان، ج ۷، ص ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۷۰؛ ج ۸، ص ۶۲، ۱۰۹، ۱۷۲، ۱۷۱، ۲۱۳، ۳۴۵، ۴۹۸، ۶۵۱ (از جمله، می‌توان مرگ ابوالعباس سفاح، درباره‌ی تاریخ وفات و سن ابوجعفر منصور، سیره منصور، خلافت مهدی عباسی، بیان سال و روز وفات مهدی عباسی، سیره مهدی، زمان وفات و سن و مدت خلافت هادی، بیان سبب وفات هارون الرشید و محل وفات وی، مدت خلافت و سن و کنیه او، و توصیف محمد بن هارون و کنیه مأمون را ذکر کرد).

محمد بن سائب کلبی پدر هشام، بیشترین تأثیر را در زمینه نسب و اخبار انبیاى نخستین و اخبار پیش از اسلام بر وی گذاشت. هشام در تاریخ طبری، ۵۵ روایت را به نقل از او بیان کرده است.

از ابومخنف (۱۵۷مق) نیز در ردیف مهم‌ترین مراجع و مشایخ هشام یاد می‌شود. هشام تحت تأثیر وی، بخشی از محورهای تاریخ‌نگاری و حتی عناوین و موضوعات انتخابی خود را مانند استادش قرار داد و از این رو، کتاب‌های *قیام الحسن*، *مقتل الحسین*، *مقتل امیرالمؤمنین*، و *مقتل عثمان* تک‌نگاری‌هایی هستند که در نام و عنوان با عناوین کتاب‌های ابومخنف یکی است. او با روایت مقتل‌های تدوین شده از سوی ابومخنف و افزودن مطالبی بر آنها و نیز تدوین مقتل‌های نانوشته همچون *مقتل رشید و میثم و جویریة بن مسهر*، مقتل‌نگاری را توسعه بخشید. طبری در نقل *مقتل ابومخنف*، بیشتر بر اخبار هشام کلبی تکیه دارد. اخبار عاشورایی هشام غیر از ابومخنف، بیانگر افزوده‌های هشام بر *مقتل ابومخنف* است. برای نمونه، می‌توان به این اخبار اشاره کرد: کشته شدن عبدالله و ابوبکر از فرزندان امام علی^ع در کربلا؛^۱ شرح رفتن مسلم بن عقیل به کوفه و شهادتش؛^۲ رسیدن نامه‌های کوفیان به دست یزید و تعیین عبدالله بن زیاد برای ولایت بر کوفه؛^۳ سخن از رفتن امام حسین^ع به سوی کوفه و حوادثی که در اثنای آن بود؛^۴ بیان روز و ماه شهادت امام حسین^ع؛^۵ برخورد امام حسین^ع با حربن یزید. با توجه به این مصادیق، می‌توان گفت: هشام تنها راوی صرف روایت‌های ابومخنف نبوده، بلکه در کتاب‌های مقتل خود، از کسانی دیگری همچون *عوانة بن حکم* و *ابوبکر بن عیاش*^۶ نیز بهره برده است. حتی طبری گاهی این اخبار را به صورت مستقیم و بدون ذکر سلسله سند از ابن کلبی نقل می‌کند.^۸

همچنین هشام کلبی تحت تأثیر استادش ابومخنف کتاب‌های *الجمال*، *صفین*، *الحکمین*، *الغارات*، و *النهروان* را تدوین کرد که در نام و عنوان با عناوین کتاب‌های ابومخنف یکی است. او همین کتاب‌ها را از ابومخنف روایت کرده و در تکمیل آنها، مطالبی افزوده و در مواردی به نقد نظر ابومخنف پرداخته است. بررسی گونه‌های اسناد هشام کلبی در موضوع‌های پیش گفته، این ادعا را مستند می‌کند. همچنین طبری در کتاب خود، اخبار هشام کلبی در دوره امام علی^ع را به نقل از ابومخنف^۹ و یا به نقل از *عوانة بن حکم*^{۱۰} و یا به صورت روایات مستقیم و مستقل از

۱. همان، ج ۵، ص ۱۵۴.

۲. همان، ج ۵، ص ۳۵۱.

۳. همان، ج ۵، ص ۳۵۶.

۴. همان، ج ۵، ص ۳۸۶، ۳۹۸.

۵. همان، ج ۵، ص ۴۰۰.

۶. همان، ج ۵، ص ۴۰۱.

۷. همان، ج ۵، ص ۳۵۶، ۳۸۶، ۳۹۸.

۸. همان، ج ۵، ص ۱۵۴.

۹. همان، ج ۵، ص ۳۹، ۴۲، ۲۵.

۱۰. همان، ج ۵، ص ۴۶.

ابن کلبی^۱ می‌آورد. هشام در تاریخ طبری، ۱۴۱ خبر را به نقل از ابومخنف آورده است. در مجموع، می‌توان گفت: هر چند هشام از ابومخنف تأثیر بسیاری پذیرفت، اما راوی صرف کتاب‌های او نبود، بلکه آنها را کامل و تصحیح کرد و گاهی نیز به نقد اخبار وی پرداخت.

عوانة بن حکم (۱۴۸م) از دیگر مشایخ یمنی ساکن کوفه بود که پس از پدرش و ابومخنف، بیشترین سهم را در آثار هشام، به‌ویژه در اخبار امویان و انساب، دارد. او دو کتاب با عنوان‌های *التاریخ و سیرة معاویه و بنی‌امیه* تدوین کرده است.^۲ هشام کلبی نیز کتاب‌هایی با عنوان *التاریخ و تاریخ اخبار خلفاء* داشته است. گویا هشام در نگارش این آثار، تحت تأثیر استادش *عوانة بن حکم* قرار داشته که او برای اولین بار عنوان «تاریخ» را به کار گرفته است. بیشترین تأثیر وی بر هشام در زمینه فتوح و اخبار اموی است. در تاریخ طبری، هشام ۴۴ خبر را به نقل از هشام کلبی بیان کرده است.

علاوه بر اخباریان پیش گفته، افراد دیگری همچون *معروف بن خربوذمکی*،^۳ *ابوبکر بن عیاش*^۴ و *شرقی بن قطامی*،^۵ از دیگر مشایخ کلبی بوده‌اند. البته گاهی هشام به‌طور مشخص، نام منبع خود را نگفته و طبری نیز همان را نقل قول کرده است. مثال‌های زیر، نمونه‌هایی از این دست هستند: «أخبرنی رجل من بنی کنانه»؛ «حدثنی بعض أصحابنا»؛^۶ و «حدثنی رجل من بنی ابی بکر بن کلاب».^۷

منابع مکتوب در کنیسه‌های حیره، بخشی دیگر از منابع هشام را دربر می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که طبری در نقل قولی از هشام آورده است: «من اخبار عرب و انساب آل نصر بن ربیع و مدت عمر آنها را، که عامل خسروان بودند و تاریخ پادشاهی‌شان را از دیرهای حیره درآوردم که پادشاهی و همه کارشان آنجاست».^۸ از این رو، می‌توان گفت: هشام کلبی گام بزرگی به‌سوی تاریخ‌نگاری علمی برداشته است.

در مجموع، طبری، ۴۶۵ روایت از هشام نقل کرده که این میزان نشانه اعتماد فراوان او به این اخباری بزرگ

۱. همان، ج ۵، ص ۳۷، ۱۰۶، ۱۵۱.

۲. ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۳۴-۱۳۵. برای اطلاعات بیشتر درباره وی، رک: رسول جعفریان، منابع تاریخ اسلام، ص ۱۳۹-۱۴۱.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۲، ص ۲۵۲؛ ج ۱۱، ص ۵۰۱.

۴. همان، ج ۵، ص ۳۹۸.

۵. همان، ج ۱۱، ص ۵۹۷.

۶. همان، ج ۲، ص ۲۵۶.

۷. همان، ج ۵، ص ۴۶۷.

۸. همان، ج ۱۱، ص ۶۱۳.

۹. همان، ج ۱، ص ۶۲۸. (همچنین حمزه اصفهانی نیز در کتاب خود، به استفاده هشام از منابع مکتوب حیره تصریح کرده؛ چنان که در نقل قولی از هشام آورده است: «لم یجد الحارث فیمین أحصاء کتاب أهل الحیرة من ملوک العرب» (حمزة بن حسن اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء علیهم الصلاة و السلام، ص ۸۳).

بوده است. ۴۱۰ روایت منقول طبری از هشام بدون واسطه و مستقیم و به روش «وجاهه»، از کتاب‌های او اخذ شده است. ۵۵ روایت دیگر را طبری غیرمستقیم و به واسطهٔ روایانی همچون احمد بن حارث خزار (۲۵۸م) و ابن سعد (۲۳۰ق) از هشام نقل کرده است.

تأثیر رویکرد هشام در طبری

یکی از مورخان تأثیرگذار، هم به خاطر روش و هم بینش در کتاب تاریخ طبری، هشام کلبی است؛ چنان که می‌توان گفت: طبری کار مورخانی همچون ابن کلبی را به کمال رساند. همان‌گونه که گفته شد، با توجه به عناوین کتاب‌های ابن کلبی می‌توان گفت که وی طرح نگارش یک تاریخ جهانی یا عمومی را در نظر داشته است؛ زیرا در عنوان‌های آثار وی، از هبوط آدم ﷺ تا دورهٔ عباسی تک‌نگاری‌هایی دیده می‌شود. طبری در تمام این موضوعات در این بازهٔ زمانی وسیع، از هشام کلبی روایت نقل کرده و بالتبع، از نگاه این اخباری تأثیر پذیرفته است. تأثیر هشام کلبی بر طبری تا آنجاست که گاهی تنها منبع و مرجع اوست؛ چنان که در اخبار ایران پیش از اسلام و اخبار حیره روایت‌های زیادی را می‌بینیم که در آنها، تنها تکیه طبری، هشام است.

روش و رویکرد جغرافیایی هشام بر طبری تأثیر گذاشته است، به گونه‌ای که او به تأسی از هشام، وجه تسمیهٔ شهرها را به یکی از فرزندان حضرت نوح ﷺ مرتبط می‌سازد. روش نسبی هشام را در کتاب تاریخ طبری هم می‌بینیم؛ زیرا از روایت‌های نسبی هشام، به‌ویژه در معرفی یک فرد نیز سود جسته است.

البته ذکر این نکته قابل ضروری است که طبری با توجه به زمانهٔ خود و کارکردهای روایت در زمانهٔ خود، دست به‌گزینش اخبار هشام زده است. برای مثال، روایت‌های مثالب اموی در دورهٔ هشام (دورهٔ تأسیس و تثبیت خلافت عباسی) کاربرد داشته؛ چنان که هشام حتی کتاب‌هایی همچون *مثالب بنی امیه* و *مثالب تقیف* را در این باره نگاشته است. اما این روایات در زمانهٔ طبری کاربردی نداشت و دیدهٔ احترام به مسلمانان دورهٔ پیامبر ﷺ و صحابه جایگزین آن شده بود. از این‌رو، این روایات توسط این مورخ سنی‌مذهب حذف شده است.

نتیجه‌گیری

شناخت زوایایی از تاریخ‌نگاری متقدم اسلامی در قرن دوم و سوم هجری، از طریق بررسی و ارزیابی روایت‌های هشام کلبی بر اساس تحلیل متن تاریخ طبری صورت گرفت. رویکرد به‌کاررفته برای فهم روایت‌های این مورخ، رویکرد توصیفی و تحلیلی بود که بر اساس آن، تلاش شد از طریق تحلیل روایت‌ها و موضوع‌بندی آنها، به موضوعاتی که طبری از هشام اقتباس کرده و نیز به چرایی این استفادهٔ طبری از روایت‌های هشام دست یابیم.

هشام کلبی از شاخص‌ترین مورخان مکتب عراق است که هم در مراحل شکل‌گیری تاریخ‌نگاری و هم تکامل شیوه‌های آن نقش برجسته‌ای داشته و انبوهی از روایت‌های او در متون متأخر برجای مانده است. چرایی توجه مورخان، از جمله طبری به آثار و روایات او، در تنوع و وسعت دانش، اعتدال و میانه‌روی و نگاه بی‌غرضانهٔ او نهفته

است. حوزه وسیع کار او و پیش گام بودن در برخی شاخه‌های تاریخ‌نگاری و توجه به موضوعاتی خاص، در کنار دقت و وثاقت علمی/ابن‌کلبی در جمع‌آوری اطلاعات و نقل اخبار از منابع متنوع همچون منابع روایی، شفاهی و منابع مکتوبی مانند قرآن، کتاب‌ها و اسناد کنیسه‌های حیره، کتیبه‌ها و سنگ قبرهای قدیمی و منابع اهل کتاب، مایه اعتبار اخبار و روایات او شد. این همه از او چهره‌های شاخص و تأثیرگذار در تاریخ‌نگاری اسلامی، به‌ویژه در تاریخ طبری ساخته است. اخذ و اقتباسات گسترده طبری از روایات هشام در پهنه زمانی وسیع، یعنی از هبوط حضرت آدم علیه السلام بر زمین تا تاریخ دوره مؤلف - یعنی دوره عباسی - نشانه این تأثیرگذاری است. طبری، که درصدد ارائه تاریخ جهانی بود، به جست‌وجوی منابعی برآمد که از دوره‌های گوناگون تاریخ جهان اخباری ارائه دهند. روایات هشام کلبی این وضعیت را داشت. حتی در برخی مقاطع تاریخی، هشام کلبی به تنها منبع طبری تبدیل می‌شود. این تأثیرپذیری طبری از هشام، فراتر از اقتباس محض روایت‌های تاریخی هشام کلبی است؛ زیرا در مسیر این اقتباس، رویکرد و بینش این اخباری به طبری نیز انتقال یافت؛ چنان‌که بینش‌های تاریخ‌نگارانه او همچون واقع‌گرایی و استفاده از منابع گوناگون در تاریخ‌نگاری طبری، تداوم پیدا کرد.

منابع

- ابن اعثم، احمد بن اعثم، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، بیروت، مؤسسه‌ی اعلی‌ی للمطبوعات، ۱۹۷۱م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشان‌الاکبر*، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۸م.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان و انباء ابنا الزمان*، حقیقه احسان عباس، بیروت، دارالثقافه، ۱۹۸۶م.
- ابن خیاط، ابوعمر و خلیفه بن خیاط، *تاریخ*، تحقیق فواز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن سعد، محمد بن، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطاء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰م.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشه، قاهره، هیئته‌ی المصریه العامه للكتاب، ۱۹۹۲م.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- اصفهانی، حمزه بن الحسن، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء علیهم الصلاه و السلام*، بیروت، منشورات دار مکتبه، بی‌تا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، دیار بکر - ترکیا، المکتبه‌ی الإسلامیه، بی‌تا.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الأشراف*، تحقیق محمد حمیدالله، مصر، دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
- ، *فتوح البلدان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۸م.
- تقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، *الفارقات*، تحقیق جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *البيان و التسین*، تصحیح علی ابوملحج، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۲م.
- جعفریان، رسول، *منابع تاریخ اسلام*، تهران، علم، ۱۳۹۳.
- حسینی جلالی، سیدمحمدحسین، *فهرس التراث*، قم، دلیل ما، ۱۴۲۲ق.
- حضرتی، حسن و زینب امیدیان، «محلای بت‌پرستی و بازآفرینی غرور قومی عرب: جستاری در تاریخ‌نگاری هشام کلبی بر پایه‌ی کتاب الاصنام»، *تاریخ اسلام*، ۱۳۹۵، سال هفدهم، ش ۳، ص ۱۵۳-۱۹۰.
- حلی، حسن بن علی بن داود، *الرجال (لابن داود)*، تهران دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق و تخریج و تعلیق شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسه‌ی الرساله، ۱۴۱۳ق.
- ، *میزان الاعتدال*، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دار المعرفه للطباعه و النشر، ۱۳۸۲ق.
- روزنتال، فرانسیس، *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه‌ی اسدالله آزاد، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵.
- شولر، گریگور، *شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه‌ی نصرت نیل‌ساز، تهران، حکمت، ۱۳۹۳.
- صفدی، *الوافی بالوفیات*، تحقیق احمد الارناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
- ، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- عزیزی، حسین، *نقد و بررسی منبع تاریخی فتوح در سه قرن اول هجری با رویکرد فتوح ایران*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
- کعبی، نصیر، «مورخ الکوفه هشام بن کلبی در اسه فی کتبه‌الضائعه»، *نامه تاریخ پژوهان*، ۱۳۸۸، سال پنجم، ش ۲۰، ص ۵۳-۷۴.
- کلبی، هشام بن محمد، *الاصنام «تنکیس الاصنام»*: *تاریخ پرستش عرب پیش از ظهور اسلام*، با مقدمه و حواشی همراه متن عربی کتاب، ترجمه‌ی محمدرضا جلالی نائینی، تحقیق احمد زکی پاشا، تهران، سخن، ۱۳۸۵.

کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، تحقيق ناجی حسن، بی جا، بیروت، عالم الکتب، ١٤٠٧ق.

—، *مثالب العرب*، تحقيق نجاح الطائي، بیروت، دارالهدی، ١٤١٩ق.

کلبی، هشام بن محمد، *نسب الخيل يا كتاب نسب فحول الخيل، في الجاهلية و الإسلام*، لیدن، طبع فی مطبعة بریل، ١٩٢٨م.

—، *نسب معد و الیمن الكبير*، تحقيق ناجی حسن، بیروت، عالم الکتب مکتب النهضة العربية، ١٤٠٨ق.

مؤلف مجهول، *أخبار الدولة العباسية و فيه أخبار العباس و ولده*، تحقيق عبدالعزيز الدورى و عبدالجبار المطلبی، بیروت، دارالطليعه، ١٣٩١ق.

مسعودی، علی بن لحسين بن علی، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقيق اسعد داغر، قم، دارالهجره، ١٤٠٩ق.

منتظرالقائم، اصغر، و حید سعیدی، *تبیین نقش هشام کلبی در تمدن اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٣.

نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، جامعه مدرسین، ١٣٦٥.

یاقوت حموی، شهاب الدین ابی عبدالله، *المقتضب من کتاب جمهرة النسب*، بیروت، دارالعریبه للموسوعات، ١٩٨٧م.

—، *معجم الادباء او ارشاد الاريب الى معرفه الادی*، بی جا، دارالکتب العلمیه، ١٤٠٤ق.

علل ابقای بنی عباس توسط آل بویه

javedanm@yahoo.com

oshryeh@quran.ac.ir

محمد جاودان / کارشناس ارشد دانشگاه معارف اسلامی

رحمان عشریه / سطح ۴ حوزه علمیه قم

دریافت: ۹۵/۱۲/۱۹ - پذیرش: ۹۶/۵/۱۰

چکیده

آل بویه پس از ورود به بغداد (۳۳۴ق/۹۴۵م)، به رغم تضاد مذهبی با خلیفه و با وجود تسلط و قدرت بر دستگاه خلافت، به عللی مقام خلافت عباسیان را ابقا نمودند. بنابراین، پژوهش پیش‌روی درصدد است تا با روش توصیفی - تحلیلی و ارائه اسناد تاریخی، علل ابقای عباسیان از سوی آل بویه را در ذیل سیاست و قدرت‌طلبی آنان و شرایط مذهبی و موقعیت آنها نسبت به خلافت و رقاباتی که درصدد تصرف مرکز خلافت بودند، بررسی کند. بویه‌پیان، که میل به حکومت داشتند، برای جلوگیری از شورش همگانی، با توجه به اعتقاد اکثریت مسلمانان نسبت به اصل خلافت عباسی و با استفاده از تسامح و مدارای دینی، درصدد حفظ خلافت عباسی برآمدند تا بدین وسیله، بتوانند با تسلط بر نظام سیاسی، به تدریج، مذهب خود را ترویج کنند و در زیر چتر خلافت رقبای خویش را دفع کرده، با استفاده از خلفای بی‌قدرت و نام آنها، حکومت را به کام خویش گیرند.

کلیدواژه‌ها: آل بویه، دیلمیان، عباسیان، خلافت، عباسی، ابقای بنی عباس.

در طول تاریخ، رویارویی حکومت‌ها و دولت‌های مقارن همواره چالش‌ها و تضادهایی در پی داشته که به جدال و جنگ می‌بایست و حذف برخی از آنها منجر شده است. اما در تاریخ اسلام، به عللی برخی حکومت‌های متقارن، نه تنها یکدیگر را دفع نکرده‌اند، بلکه حکومت مستقل و خودرأی خود را زیر پرچم خلافت عباسی اداره می‌کردند.

دومین دودمان خلفای اسلامی، که از سال ۱۳۲ تا ۶۵۶ قمری پس از براندازی دودمان اموی به فرمانروایی رسیدند، عباسیان بودند که وارث قلمروی پهنانور، بلکه امپراتوری وسیع شدند که در حقیقت، بسیار وسیع‌تر از آن بود که امویان از خلفای راشدین به ارث برده بودند. حدود این امپراتوری در شرق، از مرزهای چین و اواسط هند شروع می‌شد و تا سواحل اقیانوس اطلس، در غرب، امتداد می‌یافت و از آنجا تا کوه‌های پیرنه در فرانسه به سمت شمال گسترش می‌یافت. از جهت شمال قلمرو عباسی نیز از دریای خزر و کوه‌های قفقاز شروع می‌شد و تا انتهای بلاد نوبه، در جنوب امتداد می‌یافت. دولت عباسی چهارده سرزمین بزرگ را دربرمی‌گرفت و مشتمل بر ۸۳ منطقه بزرگ می‌شد که امروزه کشورهای زیادی در جغرافیای آن قرار دارند.^۱ از همان سده نخست خلافت آل عباس، حکام نواحی علم طغیان برافراشتند.^۲ این امر سبب شد که روز به روز قلمرو دولت عباسی محدودتر شود، و اهل دولت هریک راه خودکامگی پیش گیرند، تا آنجا که مقر خلافت هم دست‌خوش تجاوز گردد. یکی از نزدیک‌ترین این خودکامکان به بغداد - مرکز خلافت عباسیان - آل بویه با گرایش شیعی بودند که در قرن چهارم، درسال‌های ضعف و انحطاط خلافت عباسی، که امرای ترک، خلیفه بغداد را دست‌نشانده قدرت و غلبه خویش ساخته بودند، ظاهر شدند و ادعای استقلال کرده و بغداد را تصرف کردند. آنان با نگه‌داشتن ظاهری از خلافت عباسی از سال ۳۳۴ تا ۴۴۷ ق، به حکومت بر قلمرو اسلامی در سه شعبه دست یافتند.^۳

برخی از حکومت‌هایی که پیش از آل بویه در سابقه خلفای عباسی در بخشی از قلمرو اسلامی حکومت می‌کردند به سبب همسویی اعتقادی با عباسیان و نیز اعتقاد به خلفا، با وجود استقلال در حکمرانی، خود را وابسته به حکومت مرکزی بغداد و بنی عباس می‌دانستند. برخی دیگر نیز، که خود را مستقل ساخته بودند، به خلافت بی‌اعتقاد بودند، ولی قدرت تسلط بر آن را نداشتند. اما آل بویه به‌رغم تضاد صدصدی مذهبی و تناقضات دیگر و نیز اعتقاد نداشتن به خلفای عباسی و با وجود قدرت، بنی عباس را در خلافت خود ابقا ساختند، هرچند قدرت آنان را محدود و بسیار ضعیف کردند. در این صورت، این پرسش مطرح می‌گردد که با آنکه آل بویه شیعه مذهب بر خلفای عباسی فائق آمدند، پس چرا نقطه پایانی بر تاریخ آنها ننهاده‌اند؟ به عبارت دیگر، علل ابقای بنی عباس از سوی آل بویه با وجود قدرتمندی آل بویه چیست؟

۱. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ص ۸۰-۸۱؛ فیلیپ خوری حتی، تاریخ عرب، ص ۵۹۲.

۲. محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۵۰۰؛ ج ۸، ص ۲۰۰؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۰، ص ۱۶۷.

۳. ابن خلدون، العبر، ج ۲، ص ۷۵۶.

تحقیقات و نوشته‌های فراوانی به بررسی توصیفی و تحلیلی جنبه‌های گوناگون حکومت بویه‌یان پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌یک به تحلیل جامع و مستقلى درباره‌ی علل این موضوع که چرا آل بویه خلافت عباسی را به ظاهر نگاه داشتند، نپرداخته‌اند، جز اینکه مقاله «نگاهی به سیاست مذهبی آل بویه»^۱ که اقلیت شیعه، سنی بودن ترکان سپاه معزالدوله و همچنین وجود قدرت‌های رقیب را، آن هم به صورت اجمالی در خلال بحث خویش به عنوان علل ابقای بنی عباس ذکر نموده است.

پژوهش پیش‌روی افزون بر تفصیل دلایل مذکور، علل جامع‌تری را ارائه خواهد نمود. براین اساس، با گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و با روشی تحلیلی - توصیفی، پاسخ پرسش مذکور را از طریق منابع تاریخی، در فرضیه‌های میل آل بویه به حکومت و موقعیت‌های پیش‌روی آنها در تداوم حکومتشان، که مانع حذف اصل خلافت عباسیان می‌شد، بررسی کرده است.

سیاست و قدرت‌طلبی بویه‌یان

آل بویه، که با اندیشه و تدبیر، به حکمرانی در مرکز خلافت اسلامی دست یازیده بودند، با اینکه خلافت عباسی را فاقد مشروعیت می‌دانستند، ترجیح دادند در سایه‌ی همین خلافت، به حکومت خویش تداوم بخشیده، با ننگ داشتن ظاهری پوشالی از خلافت، به مقاصد خویش دست یابند. آنان صرف وجود خلیفه و نام پوشالی خلافت را فرصتی مناسب برای تثبیت موقعیت خویش تشخیص داده، سعی کردند با تضعیف خلافت، بی‌آنکه درصدد حذف ظاهری دستگاه خلافت برآیند، قدرت خویش را افزون کنند و به حکومتی قدرتمند، که نام «خلافت» را یدک می‌کشید، بسنده کنند. از سوی دیگر، خیال خود را از بابت رقیبان احتمالی، که درصدد حذف آل بویه برمی‌آمدند، آسوده ساختند. از همین روی، معزالدوله می‌خواست با ابوالحسن محمد بن یحیی زبیدی علوی بیعت کند، ولی به صلاح دید وزیرش، صیمری، از این کار منصرف شد و خلیفه‌ای مطیع از عباسیان را به فردی از خاندان علی علیه السلام ترجیح داد. صیمری معتقد بود که اگر خلیفه، علوی باشد، معزالدوله ناچار خواهد بود از او اطاعت کند و چه بسا فقط به منزله فرمانده لشکر ابقای نقش نماید. صیمری گفته بود: اگر با او بیعت کنی مردم خراسان و توده مردم شهرها را بر تو می‌شوراند و دیلمان تو را رها کنند و بدو پیوندند. بنی عباس خاندانی پیروزمندند؛ گاهی دولتشان بیمار شود و گاه بهبود می‌یابد، گاه سست و بیشتر نیرومند است»^۲ و بدین گونه، ترجیح دادند خلافت عباسی را به جای میراندن و نابود ساختن، بیمارگونه بر جای گذارند و در قبال آن، مقصد خویش را در حکمرانی پیشه کنند و خیال اینکه هم‌کیشان آنها ممکن است قدرت آنها را سلب کنند، فکر ابقای خلافت عباسیان را در آنها قوت بخشید.

سیاست معزالدوله و دیگر امرای قدرتمند آل بویه نسبت به خلافت عباسی این بود که با حفظ قدرت خلیفه ولو

۱. محمدباقر طالع عزیز، «نگاهی به سیاست مذهبی آل بویه»، ص ۳۲-۳۷.

۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۱، ص ۳۵۵-۳۵۴؛ محمد بن عبدالملک همدانی، تکمله تاریخ الطبری، ج ۱، ص ۱۴۹.

به صورت ظاهری - سنی مذهبیان قلمرو خود را راضی نگه دارند و حکومت خویش را محکم و پا برجا کنند، و علی‌رغم شیعه بودن، مذهب را فدای سیاست کردند: زیرا اگر شخص معزالدوله در تشیع خود راسخ بود و به راستی به اندیشه شیعه‌گری ایمان داشت، می‌بایست حکومت را به علویان منتقل می‌کرد و به صرف استدلال وزیرش، که او را از عواقب این کار و خارج شدن حکومت دنیوی از دست وی بیم می‌داد، از این کار دست برنمی‌داشت.

عبداللوه زمانی که بر بغداد و عزالدوله استیلا یافت (۳۶۴ق)، در نخستین اقدام، خلیفه را به بغداد بازگردانید. خلیفه قریب بیست روز^۱ می‌شد که از بغداد خارج شده بود و در مساجد خطبه خوانده نمی‌شد.^۲ عبداللوه می‌خواست با حمایت خلیفه سنی مذهب، تسلطش را بر بغداد تثبیت کند و از حمایت اهل تسنن بغداد نیز برخوردار شود. آنان اجازه رسمی حکومت خود را از خلیفه گرفته بودند و برای برخورداری از مشروعیت هر چند ناپایدار - به هاله تقدس خلیفه سنی نیازمند بودند. عبداللوه سعی کرد تا بر قدرت معنوی خلفا نیز دست یابد و آن را به آل‌بویه منتقل سازد، بی‌آنکه اقدام ظاهری به حذف خلافت عباسی نموده باشد. بنابراین، دخترش را به ازدواج الطائع بالله درآورد.^۳ آل‌مسکویه هدف عبداللوه از وصلت دخترش با خلیفه را این‌گونه بیان می‌کند: «دارای پسری شود که ولیعهد باشد و خلافت به آل‌بویه برسد، پادشاهی و خلافت در دولت دیلمی یکی شود».^۴

بنابراین، باید گفت که حاکمان آل‌بویه نیز همچون بسیاری از پادشاهان و حاکمان دیگر، در جهت حفظ و تحکیم قدرت و تأمین منافع سیاسی خود قدم برمی‌داشتند و با اینکه اعتقادی به خلافت عباسیان نداشتند، خلافت آنها را باقی گذاردند تا با اسم «خلافت»، حکومت خود را پیش برند و از عباسیان جز نامی باقی نماند.^۵

پرهیز از چالش در جهان اسلام و یکپارچه کردن جهان اسلام

در حیات سیاسی جامعه، مردم نقش بنیادین دارند. استقبال و استبدار آنان در شکل و بافت حکومت، اثر عمیقی می‌گذارد؛ می‌توانند مسیر جریان‌های سیاسی را در مدتی محدود تغییر دهند و در نصب و عزل زمام‌داران و مدیران حرف آخر را بزنند.

خلافت عباسی سالیان درازی بود که سیطره نفوذ خود را بر سرزمین‌های مهم جهان اسلام گسترده بود و عامه مردم به تبلیغات آنها عادت کرده و به آنها دل بسته بودند، و همچون اطاعت از خدا و رسول خدا ﷺ از آنها اطاعت می‌کردند. جمعیت بغداد به عنوان مرکز خلافت جهان اسلام و به‌طور کلی عراق نیز بیشتر سنی بودند.^۶ تجارب

۱. از روز جمعه ۲۰ جمادی الاول تا ۸ رجب ۳۶۴ق.

۲. شمس‌الدین محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والاعلام، ج ۲۶، ص ۲۵۸.

۳. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۶ ص ۴۶۴؛ مریم شاکری، «تساهل‌گری مذهبی آل‌بویه»، ص ۵۴-۷۴.

۴. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۶ ص ۴۶۴.

۵. ابن کثیر دمشقی، البدایة و النهایة، ج ۱۱، ص ۲۱۲؛ ابن خلدون، العبر، ج ۲، ص ۷۵۹.

۶. علی شایو، با کاروان حسینی از مدینه تا مدینه، ج ۲، ص ۸۸؛ محمدعلی حاجیلو، ریشه‌های تاریخی تشیع در ایران، ص ۱۰۳.

علویان نیز در حصول خلافت و قدرت، جز با سرکوبی و قتل با چیز دیگری قرین نبود.^۱ بدین روی، اگر مغزالدوله خلافت عباسی را برمی‌انداخت و خلافت علوی را به جای آن می‌نشاند، اقوام سرزمین‌های اسلامی، که بیشترشان جزو اهل سنت بودند، یکباره بدان گردن نمی‌نهادند و مشکلات و منازعات عدیده‌ای برای آل بویه فراهم می‌کردند. بنابراین، خطری که تغییر خاندان خلافت به دنبال داشت، شورش طرفداران عباسیان بود که در نقاط گوناگون قلمرو حکومت در اکثریت به سر می‌بردند و در نظر آنان، مشروعیت حکومت‌ها با فرمان خلیفه تأمین می‌گردید. از سوی دیگر، وجود سپاهیان ترک سنی آل بویه را ناگزیر می‌کرد که میان گرایش‌های شیعی و فشار اهل سنت موازنه‌ای دقیق برقرار سازند؛ زیرا آل بویه از اعتقاد و احترام گسترده مردم نسبت به خلیفه سنی مذهب در عراق و به‌طور کلی، در جهان اسلام آگاه بودند، و از آن به‌مثابه وسیله‌ای برای مشروعیت بخشیدن به قدرت خویش استفاده می‌کردند. اوضاع حاکم بر سرزمین‌های خلافت هم این امکان را به آنان نمی‌داد که مقام خلافت را براندازند؛ زیرا چند عامل در این مسئله مؤثر بود: اولاً، اکثریت مردم بغداد سنی مذهب و وفادار به خلیفه عباسی بودند. ثانیاً، بخش بزرگی از سپاهیان آل بویه را ترکان سنی مذهب تشکیل می‌دادند که به شدت پایبند مذهب تسنن بودند و قدرت خلیفه اگرچه اسمی و ظاهری بود، ولی از طریق این سپاهیان می‌توانست از قوه به فعل تبدیل شود، بنابراین، رنجاندن سپاهیان ترک، معقول نبود. علاوه بر این نهاد خلافت و مشروعیت و قانونی بودن آن از نظر اکثریت مردم و به‌ویژه اهل تسنن قدمتی دیرینه داشت، برانداختن آن کاری مشکل بود و اهل سنت چنین چیزی را تحمل نمی‌کردند.^۲ بنابراین آل بویه برای حفظ و تحکیم قدرت خویش و برای جلوگیری از شورشی همگانی علیه خود، ناچار بودند خلافت بنی عباس را باقی بگذارند.

تساهل و تسامح مذهبی

«تساهل» به معنای سهل گرفتن بر یکدیگر، آسان گرفتن و به نرمی رفتار کردن است^۳ که معمولاً هم‌عرض و همراه با تسامح می‌آید. هرچند در معنای «تسامح» کوتاهی کردن هم هست،^۴ ولی غالباً و در اینجا به معنای «تساهل» گرفته شده است.

آل بویه در آغاز تسلط خود بر بغداد، اگرچه به اظهار اعتقادات شیعی خود و ترویج شعائر شیعه پرداختند،^۵ اما به

۱. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۰۷؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۵۵۲ و ۶۲۲؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج ۲، ص ۲۹۸؛ محمدبن علی بن طباطبا ابن طحطقی، تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی، ص ۲۲۴؛ ابن خلدون، العبر، ج ۲، ص ۴۴۱.

۲. محمدعلی حاجیلو، ریشه‌های تاریخی تشیع در ایران، ص ۱۰۶.

۳. محمد معین، فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۷۹۴.

۴. همان.

۵. ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۸، ص ۵۴۹؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۴، ص ۱۵۰.

دنبال استقرار در بغداد، جز در مواردی که رفع فتنه و شورش عام الزام کرده باشد، درصدد منع شعائر اهل سنت و یا جلوگیری از مخالفت آنان با عقاید رهبران مذهبی خود برنیامدند و در این باره، تعصبی از خود نشان ندادند و معمولاً سیاست مدارا و پذیرا بودن با سایر مذاهب مانند اهل سنت را در پیش داشتند. تا آنجا که نقل شده است: «متکلم مشرع اندلسی به نام ابو عمر/احمد بن محمد بن سعدی، که در اوایل قرن پنجم از بغداد دیدن می‌کرد، از مشاهده تسامح و تساهل مفرط حاکم بر آن دوره، دچار حیرت شد و هنگامی که طبیب مشهور قیروان، ابو محمد بن ابی‌زید، از او پرسید که در مجالس متکلمان حضور یافته است یا نه؟ او نقل کرد که در نخستین جلسه‌ای که حضور یافته بود، نه فقط مسلمانان تمام فرقه‌ها، بلکه کافران، مجوسان، دهریان، ملحدان، عیسویان و خلاصه تمام کفار حاضر بودند و هریک از فرقه‌ها برای دفاع از موضع اعتقادی خود، یک سخن گو داشت.^۱

منابع در خصوص تعصب مذهبی معزالدوله گزارشی ارائه می‌دهند. در این باره نیز بلافاصله به توصیه وزیرش، از تعصبات مذهبی اختلاف برانگیز جلوگیری به عمل آمد. در سال ۳۵۱ق بر درهای مساجد بغداد کردند که لعنت خدا بر معاویه پسر ابوسفیان! لعنت بر کسی که فدک را از فاطمه علیها السلام غصب کرد! و لعنت بر کسی که مانع دفن جسد امام مجتبی علیه السلام در کنار قبر جدش رسول خدا صلی الله علیه و آله گردید، و کسی که ابوذر را نفی بلد نمود، و عباس را از شورا خارج ساخت! خلیفه چون محکوم حکم معزالدوله بود، نتوانست جلوی آن را بگیرد. در نتیجه، آشوبی در بغداد به پا شد، و این فتنه برپا بود تا وزیر، محمد بن مهدی (مهلّبی) مصلحت چنان دید که در لعن جز معاویه کسی را نام نبرند و به جای آن کلمات، این دو سه کلمه را نوشتند: «لعن الله الظالمین لآل رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم» و به صواب دید وزیر، آن غوغا تسکین یافت.^۲ به استثنای این ماجرا، که آن هم سرانجام به صلاح دید وزیر معزالدوله برای جلوگیری از شورش و اختلاف میان شیعیان و سنیان بغداد منتفی شده بود، نمونه‌های دیگری از جانب‌داری امرای آل بویه برای تحریک احساسات شیعه و سنی در بغداد و دیگر نواحی شیعه‌نشین بلاد اسلام به چشم نمی‌خورد.

روح تسامح مذهبی نسبی قوم دیلم و ضرورت اجتناب از هرگونه اغتشاش در بغداد، معزالدوله و جانشینانش را جز در موارد تحریک شدید احساسات مذهبی از مقابله با تعصب‌های سنی‌ها برکنار می‌داشت و در ایجاد محیط آرام‌تر کوشش می‌کرد. در نزاع‌هایی که در آن زمان گاهی میان سنی و شیعه، به‌ویژه در روزهای عاشورا رخ می‌داد، امرای آل بویه نه تنها سعی در تحریک شیعیان نداشتند، بلکه کوشش بیشتر آنها در خاموش کردن هرچه سریع‌تر شعله‌های جنگ داخلی بود. آنان تلاش می‌کردند از هر کاری که به نوعی موجب جدایی میان شیعه و سنی می‌شد، جلوگیری کنند و نگذارند که اختلافات مذهبی اثرات زیان‌باری بر یگانگی سیاسی قلمروشان وارد کند. گاهی نیز برخورد‌های میان شیعیان و سنیان به حدی بود که امرای آل بویه تنها با زحمات بسیار، موفق به پایان دادن

۱. جوئل ل. کرم، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۱۰۲.

۲. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۴، ص ۱۴۰؛ ابن اثیر، الکامل فی تاریخ، ج ۸، ص ۵۴۲-۵۴۳.

شورش‌های طرفداران این دوفرقه می‌شدند؛ از جمله نزاع میان شیعیان و سنیان محله «کرخ» بغداد که در تمام منابع اصلی به آن اشاره شده است.^۱

یکی دیگر از شواهد مدارای دینی و مذهبی آل بویه، تشکیل مجالس و انجمن‌های علمی و فرهنگی توسط نخبگان سیاسی آل بویه، اعم از وزیران و امیران است که افراد مختلفی با گرایش‌های مذهبی و دینی متمایز از هم در آن مجالس حضور داشتند و به طرح نظریات خود می‌پرداختند. ابوحنیفان توحیدی، گفت‌وگوهای علمی را، که در مجالس شبانه ابو محمد مهلبی، وزیر معزالدوله، برگزار می‌شد، ثبت کرده است.^۲

علاوه بر نکات گفته‌شده، حضور کارگزارانی را که در مذهب و دین مخالف مذهب و دین بویه‌پیمان بودند نیز باید از جمله نمودهای تسامح سیاسی - مذهبی آل بویه به‌شمار آوریم. صابی کاتب و ادیب نامدار معزالدوله و عزالدوله بود که مذهب مشرکان صابی را داشت.^۳ همچنین کاتب عمادالدوله در شیراز، ابوسعید مسیحی بود و او در دستگاه پسر بویه منصب وزارت داشت.^۴

از سوی دیگر، عضدالدوله دیلمی، که از شیراز به بغداد آمد و بر عزالدوله پسر عموی خویش فائق گردید و سیطره قدرتش بر خلیفه بیشتر و مناطق تحت قلمروش افزون از معزالدوله - مؤسس بویه‌پیمان بغداد - بود، خاندان عباسی را از خلافت عزل نکرد،^۵ بلکه آشکارا اهل تسامح مذهبی بود و حتی وزیری مسیحی به نام نصرین هارون داشت که اجازه یافت کلیساها و دیرها را مرمت کند و صدقاتی برای نصرانیان قرار دهد.^۶ خازن وی هم ابونصر خواندشاه مجوسی بود که هرچند در اواخر عمر مورد سخط واقع شده بود، ولی طی سال‌ها ندیم و محرم و محل اعتماد وی به‌شمار می‌آمد و مکرر از جانب او به سفارت هم می‌رفت.^۷

بنابراین، در تساهل‌گرایی خاندان بویه، علاوه بر سرشت و خصوصیات خانوادگی و فردی، از جمله روحیه مدارا و علم‌دوستی، زمینه‌های تاریخی و اوضاع فرهنگی و سیاسی آن عصر نیز مؤثر بود. شهر بغداد، مرکز خلافت عباسی به واسطه وجود احزاب و فرقه‌های مختلف سیاسی و مذهبی و سکونت پیروان ادیان مختلف و وجود مکاتب کلامی و فلسفی در آن و نیز دربر داشتن فیلسوفان، متکلمان، دانشمندان و صاحب‌نظران بزرگ، از سایر شهرها و مناطق

۱. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۴، ص ۲۲۷ و ۲۲۸؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۶۱۹-۶۲۷ و ۶۲۸؛ ابن کثیر دمشقی، البداية و النهایة، ج ۱، ص ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۷۳.

۲. ابوحنیفان توحیدی، البصائر و الذخائر، ج ۱، ص ۲۲۸؛ ج ۶، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ مریم شاکری و سیداحمدرضا خضری، «مجالس و انجمن‌های علمی و فرهنگی دوران آل بویه»، ص ۱۰۲.

۳. شمس‌الدین محمدبن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۲۷، ص ۷۴-۷۵.

۴. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۲، ص ۴۸۰.

۵. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۶، ص ۳۸۷-۳۸۹؛ محمدبن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۲۶، ص ۲۵۸.

۶. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۶، ص ۴۵۸.

۷. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۹، ص ۱۱۲؛ عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۲، ص ۴۸۰.

سرزمین اسلامی متمایز بود. بنابراین، حکومت بر آن، شرایط و ویژگی‌های خاصی را می‌طلبید. امیران بویهی با درک و درایت خویش، این مهم را دریافتند. آنان با اعمال سیاست تساهل و رواداری مذهبی بر اوضاع مسلط شده، از حمایت احزاب و فرقه‌های مختلف برخوردار گردیدند. این در حالی بود که آل بویه به سبب مبانی فکری و مذهبی خویش (تشیع)، از حمایت جماعت سنی محروم بودند و مشروعیت و اعتبار لازم را برای حکومت نداشتند.

به‌رحال، امیران آل بویه به‌رغم اعتقادات شیعی‌شان، با مذاهب دیگر با تسامح برخورد می‌کردند و این تسامح و تساهل و کنار آمدن آل بویه با دیگر مذاهب، نشانگر این معنا می‌تواند باشد که آنان با خلافت ضعیف‌شده بنی‌عباس و مذهب آنان مشکلی نداشتند و ابقای بنی‌عباس در مقام خود را راه‌حلی در جهت پیشبرد اهداف خود می‌دانستند. برخی منابع می‌نویسند: «در آغاز، الزامات دینی چندان توجه آل بویه را به خود جلب نکرد و نگرش آنها نسبت به مسائل دینی و اقراری نگرشی لاقیدانه بود».^۱

در اقلیت بودن شیعیان

بی‌گمان معزالدوله می‌دانست که شیعیان اقلیتی بیش نیستند و اگر او خلافت را براندازد ممکن است از جای دیگر سربرآورد. پس بهتر بود خلافت را زیر سلطه خویش نگه دارد تا هم حکومت خویش را بر سنیان قلمرو خویش مشروع جلوه دهد و هم به وسیله اعتبار معنوی، که خلفا هنوز در حد بالایی از آن برخوردار بودند، حاکمیت خویش را استوار سازد و بدین طریق، با ابقای خلافت و تضعیف آن، آراء و اندیشه‌های سیاسی - مذهبی خود را بر جامعه تحمیل کند.

براین اساس، آل بویه ترازوی قدرت حکومت و جامعه اسلامی را به طرف تشیع سنگین‌تر کرده بودند. آنان درصدد تلفیق آداب ایرانی و دیانت اسلامی از نوع شیعی بودند و با ابقای خلافت عباسی، درصدد بودند تعادل و موازنه را در جامعه به نفع خودش نگه دارند. آنها این عنصر تعادل را در وجود علویان و شیعیان یافتند که از مدت‌ها پیش موقعیت خود را در هیأت جبهه مخالف خلافت عباسی تثبیت کرده بودند. در نتیجه، به شیعیان و علویان عنایت بیشتری نشان دادند و شیعیان به راحتی می‌توانستند شعائر خویش را ابراز نمایند و هیچ‌گونه خفقانی نبود؛ چنان‌که معزالدوله پس از تسخیر بغداد و فرود آمدن در قصر خلیفه، دستور داد ده هزار درهم نزد نقیب آل ابی‌طالب ببرند تا در میان علویان تقسیم کند.^۲ همچنین احترام فوق‌العاده آل بویه به شیخ مفید و سید مرتضی^۳ نشانه تمایل آنان به تشیع و سنگین نمودن کفه تشیع بود.

۱. ریچارد نیلسون فرای، تاریخ ایران (کمبریج)، ج ۴، ص ۲۴۸.

۲. «نقیب» به کسی اطلاق می‌شد که سرپرستی گروه مشخصی را برعهده داشت. در آغاز خلافت عباسی، نقیایی برای اداره امور عباسیان و نیز علویان انتخاب می‌شدند. ماوردی می‌نویسد: علت انتصاب نقیب این بود که کسی غیر از سادات و اشراف علوی و عباسی بر آنها سرپرستی نکند. ر.ک: علی بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، ص ۹۶-۹۷.

۳. قاضی ابوالحسن بن علی تنوخی، النشوار و المحاضرہ، ج ۳، ص ۹۱.

۴. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ج ۱، ص ۱۵۷.

معزالدوله در سال ۳۵۲ق دستور عزاداری و تعطیلی روز عاشورا را برای اولین بار صادر کرد. منابع می‌نویسند: «معزالدوله دستور داد مردم روز عاشورا گرد هم آیند و اظهار حزن کنند. در این روز بازارها بسته شدند... و در بازارها خیمه‌ها برپا کردند. زنان بر سر و روی خود می‌زدند و در شهر می‌گردیدند و بر امام حسین علیه السلام ندبه می‌کردند».^۱

در سال ۳۵۵ق نیز این مراسم تکرار شد و اهل سنت را یاری آن نبود که چیزی بگویند؛ زیرا سلطان شیعه بود.^۲

معزالدوله نه تنها مراسم عاشورا را به عنوان روز اندوه و حزن شیعیان برای مصیبت‌های وارده بر اهل بیت پیغمبر زنده کرد، بلکه توجه بسیاری نیز به عید بزرگ شیعیان، یعنی غدیر، روز تعیین امام علی علیه السلام به جانشینی پیامبر مبدول داشت. «او در هجدهم ذی‌الحجه سال ۳۵۴ق به مردم فرمان داد که جامه نو دربر کنند و خود را به زینت‌ها بیاریند و به سبب عید غدیر، که از اعیاد شیعه است، شادمانی کنند».^۳

همچنین آل بویه پس از تسلط بر بغداد و خلفای عباسی، به تدریج، برخی از شعارهای مختص شیعیان را، که از ترس جرئت اظهار آنها را نداشتند، دوباره زنده کردند؛ از جمله شعار «حی علی خیر العمل» در اذان.^۴ تنوخی در جلد اول *نشوار المحاضرة* می‌نویسد: در قرن چهارم هجری قمری مؤذنان شیعه جمله «أشهدُ أنَّ علياً ولي الله» را در اذان می‌گفتند؛ از جمله مؤذنی در محله «قطیعه» بغداد این جمله را در اذان می‌گفت.^۵

بنابراین، یکی از راه کارهای ممکن در توازن و برتری جویی سیاسی و مدیریتی و حتی مذهبی و عقیدتی، تغییر نرم است؛ بدین معنا که بدون برانگیختن حساسیت‌ها و چالش‌های حتمی و یا احتمالی، می‌توان با تغییر افکار و عقاید، نتیجه را به گونه دلخواه تغییر داد.

وجود رقیب در دیگر بلاد اسلامی

یکی از خطراتی که آل بویه را تهدید می‌کرد، وجود رقیبان بود، به‌ویژه رقبای شیعه‌مذهب که در شام و بحرین سر برآورده بودند. حمدانیان در شام، با توطئه چینی و همکاری با خاندان عباسی، در صد گسترش قلمرو خود و مدعی تسلط بر بغداد و آل بویه بودند. علت برکناری خلیفه مستکفی نیز طرفداری وی از حمدانیان بود؛ زیرا دیلمی مستکفی را متهم کرد که از بنی حمدان چیزها پرسیده و اخبار و اسرار وی را به آنها نوشته است،^۶ و حال آنکه تثبیت وضعیت بغداد به نفع آل بویه هنوز روشن نبود.

۵. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ج ۱۴، ص ۱۵۰؛ ابن اثیر، الكامل فی تاریخ، ج ۸، ص ۵۴۹؛ ابن کثیر دمشقی، البداية و النهاية، ج ۱۱، ص ۲۴۳.

۶. ابن اثیر، الكامل فی تاریخ، ج ۸، ص ۵۴۹.

۷. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۱، ص ۴۰۰؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۴، ص ۱۵۱؛ ابن کثیر دمشقی، البداية و النهاية، ج ۱۱، ص ۲۴۳.

۱. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۵، ص ۳۲۵؛ ابن اثیر، الكامل فی تاریخ، ج ۹، ص ۵۶۱.

۲. قاضی ابوالحسن بن علی تنوخی، النشوار و المحاضرة، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. علی بن حسین المسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۲، ص ۷۳۹.

ناصرالدوله حمدانی نمی‌توانست حضور بویه‌یان را، که از قضا هر دو گرایش‌های شیعی داشتند، تحمل کند. بنابراین، دو سپاه ناصرالدوله و معزالدوله در برابر هم قرار گرفتند. معزالدوله سمت غربی بغداد و ناصرالدوله سمت شرقی آن را در اختیار داشتند. با اینکه وضعیت سپاه دیلمان چندان مناسب نبود و معزالدوله در آستانه بازگشت به اهواز بود، توانست با یک حیلۀ جنگی، دشمن حمدانی خود را شکست داده و المطیع را در دارالخلافه مستقر سازد. ناصرالدوله، که مشکل ترکان همراهش را نیز داشت، با تهدید آنها به موصل گریخت و بدین‌سان، موقعیت دولت بویه‌یی معزالدوله در بغداد تثبیت شد.^۱

از سوی دیگر، قرامطیان که در سال ۲۸۶ق در بحرین حکومتی تشکیل داده بودند،^۲ رقیبی برای بویه‌یان به حساب می‌آمدند و فرستاده معزالدوله را، که برای حکومت عمان و خواندن خطبه به نام او فرستاده شده بود، بیرون راندند و به مقابله با بویه‌یان برخاستند.^۳ پس قرامطه در صورت قدرت یافتن و چنانچه خلافت از جای برکنده می‌شد که در این صورت، مرکز خلافت دچار هرج و مرج می‌شد بعید نبود به بغداد یورش برند، به‌ویژه آنکه پیش از این، در سال ۲۸۷ق نیز بصره را تاراج کرده، سپاهیان معتضد خلیفه بغداد را در هم کوبیده بودند.^۴

اخشیدیان در مصر^۵ و سامانیان در شرق قلمرو خلافت،^۶ که هر دو مذهب تسنن داشتند، تحت لوای خلیفه عباسی و با اجازه وی حکمرانی می‌کردند و نسبت به خلافت عباسی متعصب بودند و ریشه‌کن کردن اصل خلافت می‌توانست واکنش جدی آنها را به دنبال داشته باشد. هرچند سامانیان در ابتدا زیر بار بیعت المطیع بالله خلیفه دست‌نشانده بویه‌یان نمی‌رفتند، ولی اصل مسئله خلافت عباسی برایشان مهم بود و در همین زمان هم به نام المستکفی - خلیفه معزول - خطبه می‌خواندند که تا مدتی پس از مرگ این خلیفه هم ادامه داشت.^۷

پس خطر رقابتی که درون ممالک اسلامی تهدیدی برای حکومت بویه‌یان به‌شمار می‌رفتند، مانع برانداختن اصل مسئله خلافت می‌گردید.

بهره‌گیری از ضعف نهاد خلافت برای پیشبرد اهداف شیعی، در عین متهم نبودن

خلفای عباسی پیش از ورود آل‌بویه دچار ضعف تسلط ترکان بودند. دستگاه خلافت محل توطئه و زمینه‌سازی‌های

۴. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۶ ص ۱۲۱-۱۲۶؛ ابن‌اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۸، ص ۴۵۳-۴۵۵.

۵. محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۰، ص ۷۱؛ ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۵، ص ۹.

۶. همان، ج ۶ ص ۲۵۱؛ محسن مؤمنی، «روابط خارجی قرامطیان بحرین»، ص ۱۲۹.

۷. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۵، ص ۱۱-۱۲؛ ابن‌اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۷، ص ۴۹۸-۴۹۹؛ محسن مؤمنی، «روابط خارجی قرامطیان بحرین»، ص ۱۱۸.

۸. محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۱، ص ۳۹۸.

۹. همان، ج ۹، ص ۵۱۴.

۱۰. همان، ج ۱۱، ص ۳۷۸؛ ابن‌اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۸، ص ۵۰۷.

عده‌ای از رجال درباری و سران لشکری بر ضد یکدیگر بود و خلیفه، که هیچ قدرتی نداشت و غالباً برای گذران امور بی‌پول می‌ماند، هرچند وقت یک بار به عوض کردن وزرا و جریمه و مصادرهٔ اموال ایشان یا مأموران ولایات می‌پرداخت و در این کار هم آلت دست وزرا و سران لشکری بود.^۱

آل بویه با درک چنین وضعی در نهاد خلافت، به این حربه محکم چنگ زدند و از این فرصت برای رسیدن به آمل خویش بهره بردند. بویه‌پیمان دریافته بودند که با ناتوان کردن خلیفه در ادارهٔ امور جامعه، به راحتی می‌توانند بر امور سیاسی و حکومتی قلمرو اسلامی چیره شوند و در ضمن، پیامدها و خطرات برکندن اصل خلافت را نیز از خود دور کرده باشند.

از همین روی، آل بویه ترجیح دادند با ابقای بنی عباس و تسلط بر آنان و خوار ساختن ایشان و منع دخالت و یا تضعیف آنان در امور کشورداری، بتوانند در زیر چتر آنان حکمرانی کنند، تا آنجا که در عصر اقتدار آل بویه، تنها امتیاز خلیفه نسبت به امیرالامراء، یعنی عزل و نصب، نیز از او گرفته شد و کار بدانجا رسید که *المطیع لله* به بختیار، فرزند *معزالدوله* با زبان عجز گفت: «من تنها برای شما این نام را دارم که خطیبان شما بر منبرها می‌آورند تا مردم را برای شما آرام کنند. هرگاه خواهید از این نیز کناره گیرم، کنار خواهم رفت و همه کارها را به شما می‌سپارم».^۲

بهره‌گیری از نظام امیرالامرائی به‌جای‌مانده از دورهٔ سلطهٔ ترکان

غلامان ترک از اوایل قرن سوم هجری و از زمان خلیفه معتصم به صورت نمایان، در دستگاه خلافت عباسیان به خدمت گرفته شدند و طولی نکشید که لشکرهای بزرگی از آنان فراهم آمد. اما طبع سرکش نظامیان ترک موجب ناراحتی مردم شد^۳ و خلفای عباسی نیز از خشونت آنان بی‌نصیب نماندند. قدرت غلامان ترک در دستگاه خلافت به تدریج، تا آن اندازه افزایش یافت که گاهی خلیفه را تنبیه نموده،^۴ یا خلع می‌کردند^۵ و یا او را می‌کشتند.^۶

وقتی *الراضی بالله* (۳۲۲-۳۲۹) روی کار آمد و متوجه وضعیت بحرانی دولت و نیز خزانهٔ خالی و ترمذ سپاهیان و انتقاد شهروندان شد، تصمیم گرفت به اوضاع سر و سامانی بدهد. براین اساس، نهاد جدیدی به نام «امیرالامراء» تأسیس کرد تا برخی از مسئولیت‌های سیاسی، نظامی و مالی را بر عهده گیرد و بار سنگین آن را از دوش خلیفه

۲. محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۹، ص ۲۸۲-۲۸۴، ۲۸۹ و ۴۵۶-۴۶۹؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۳۲۲.

۳. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۶ ص ۳۴۹-۳۵۰؛ نیز، رک: ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۶۱۹؛ شمس‌الدین محمدبن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والاعلام، ج ۲۶، ص ۲۴۸.

۴. محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۹، ص ۱۷-۱۸؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۲، ص ۴۶۷؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۶ ص ۴۵۲.

۵. محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۹، ص ۳۸۹ و ۴۵۸.

۶. همان، ج ۹، ص ۲۴۴-۲۴۷، ۳۴۸ و ۳۸۹؛ ج ۱۰، ص ۱۴۰.

۷. همان، ج ۹، ص ۲۲۲-۲۲۸، ۳۶۱-۳۶۴ و ۳۸۹.

بردارد. ابن اثیر در *الکامل* می نویسد: «چون راضی حال را بدان گونه دید، ناگزیر با ابوبکر محمدبن رائق مکاتبه کرد». سرانجام، *الراضی* تحت فشار شرایط سیاسی، محمدبن رائق را به این منصب گماشت و مسئولیت سپاه و اداره امور مالی و خراج و نفقات و امور سیاسی و دیوانی مربوط به همه مناطق را به او سپرد.^۱ جالب است که امیرالامراء به محض تحکیم پایه قدرتش، به اینها قانع نشد و خواهان مشارکت در امور اختصاصی مربوط به خلیفه شد و خلیفه نیز با آن موافقت کرد. از آن پس، بر سر منبرها، در کنار اسم خلیفه، به اسم امیرالامراء نیز خطبه می خواندند.^۲

بدین سان، خلفای عباسی با تسلط ترکان، قدرت خویش را کم کم به سران و وزیران ترک وانهادند و با ایجاد نظام امیرالامرائی به سال ۳۲۴ق، عملاً تسلط خویش را بر اوضاع حکومت از دست دادند و حتی عزل و نصب آنان نیز به دست وزیران و درباریان ترک صورت می گرفت.^۳

بنابراین وجود نظام امیرالامرائی پیش از ورود آل بویه دلیلی شد تا آل بویه (با یک نگرش سیاسی) به مقام امیرالامرائی ظاهری بسنده کنند و در واقع، با تسلط بر خلیفگان، حکمرانی کنند و با اقتدار هرچه تمام تر، با نام امیرالامرائی، بدون آنکه چالش و حساسیتی ایجاد کرده باشند، با تمام اختیار و به طرز حقاقت آمیزی قدرت خویش را بر خلفا اعمال کنند. به گفته ابن خلدون:

خلیفه جدید از هرگونه دخالت در امر و نهی ممنوع شد و انتخاب وزیر به عهده معزالدوله آمد که هر کس را که خواهد برای این شغل برگزیند، و اختیارات این وزیر هم منحصر در امور املاک خلیفه و کارهای داخلی و درباری او بود. اعمال عراق و اراضی آن، چه به صورت ولایت و چه به صورت اقطاع، به عمال معزالدوله و لشکریان او تعلق گرفت. آنچه خلیفه را نیاز می افتاد با اجازه معزالدوله به او می دادند. در واقع، او جز تخت و منبر و سکه و مهر نهادن بر نامه ها و حواله ها و ملاقات با هیأت هایی که از اطراف می آمدند و پاره های عناوین و القاب تحیت آمیز هیچ نداشت. در دولت آل بویه و سلجوقیان، کسانی را که زمام ملک را به دست داشتند «سلطان» می گفتند و در این عنوان، هیچ کس با آنان شرکت نداشت و لوازم پادشاهی و قدرت و ابهت و عزت و تصرف در امور، از امر و نهی، همه از آن سلطان بود و خلیفه را از آنها بهره ای نبود. خلافت برای بنی عباس لفظی بود بدون معنی^۴

نتیجه گیری

حاکمان آل بویه در جهت حفظ و تحکیم قدرت و در راستای منافع سیاسی خود، ترجیح دادند به رغم تضاد مذهبی با خلیفگان عباسی، در سایه خلافت آنها، به حکومت خویش تداوم بخشیده، با نگره داشتن ظاهری پوشالی از خلافت، به مقاصد خویش دست یابند. آنان صرف وجود خلیفه و نام پوشالی «خلافت» را فرصتی مناسب برای

۱. ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۸، ص ۳۲۲.

۲. همان، ص ۳۲۲-۳۲۳.

۳. ابوعلی مسکویه رازی، *تجارب الامم*، ج ۵، ص ۴۴۳-۴۴۴.

۴. عبدالرحمان بن محمد بن خلدون، *العبر تاریخ ابن خلدون*، ج ۲، ص ۷۵۹.

تثبیت موقعیت خویش تشخیص داده، سعی کردند تا با تضعیف خلافت، بی آنکه درصدد حذف دستگاه خلافت برآیند، قدرت خویش را افزون کنند.

جلوگیری از چالش و شورش جهان اسلام با توجه به اکثریت مذهب تسنن و سپاهیان ترک سنی مذهب، حفظ ظاهری خلافت را می طلبد که در نظر آنان، مشروعیت حکومت‌ها با فرمان خلیفه تأمین می‌گردید و براندازی خلافت را برنمی‌تافتند. از همین روی، تساهل و تسامح امیران بویهی حمایت احزاب و فرقه‌های مختلف را برایشان به ارمغان آورد و نشانگر این معنا می‌تواند باشد که آنان با خلافت ضعیف‌شده بنی‌عباس و مذهب آنان مشکلی نداشتند.

حفظ ظاهر خلافت پیشرفت اهداف سیاسی و مذهبی آل بویه را هموارتر و سهل‌الوصول‌تر ساخت؛ زیرا توانستند توازن مذهبی و قدرت را به سمت شیعیان سوق دهند و به تغییری نرم در افکار و عقاید جامعه دسترسی داشته باشند. آنها از یک‌سو، ظاهر خلافت را حفظ کردند، و از سوی دیگر، با تسلط بر خلیفه، درصدد تحقق اهداف سیاسی و مذهبی خویش برآمدند. برکندن اصل خلافت می‌توانست انگیزه رقیبان را در تصرف مرکز خلافت (بغداد) تقویت کند و نیز حکومت‌های محلی را که نسبت به اصل خلافت تعصب داشتند و مشروعیت خویش را از عباسیان کسب می‌کردند، به واکنش وادارد. پس حفظ ظاهری خلافت عباسی سلاح مطمئنی در برابر قدرت‌های خارجی مسلمان برای آل بویه به حساب می‌آمد.

بنابراین، آل بویه با آگاهی از ضعف خلافت، دریافته بودند که با ناتوان کردن خلیفه در اداره امور جامعه، به راحتی می‌توانند بر امور سیاسی و حکومتی قلمرو اسلامی چیره شوند و چنان که در گذشته ترکان با ایجاد منصب امیرالامرائی اختیار خلیفه را در دست گرفته بودند، می‌توانند با منصب امیرالامرائی، زمام امور مملکتی را در دست بگیرند و هم آمال حکومتی و مذهبی خویش را تداوم بخشند و هم چالش‌های درونی و بیرونی، که حکومتشان را به خطر می‌انداخت، دفع کنند.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین محمد بن محمد بن عبد الکریم، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۶ق.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن محمد، *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد بن، *العبر تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، *تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی*، ترجمه محمودحید گلپایگانی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- تنوخی، قاضی ابوالحسن بن علی، *النسوار و المحاضره*، تحقیق عبود شالچی، بیروت، بی‌تا.
- توحیدی، ابوحیان، *البصائر و الذخائر*، تصحیح مرداد القاضی، بیروت، دارصادر، ۱۴۰۸ق.
- حاجیلو، محمدعلی، *ریشه‌های تاریخی تشیع در ایران*، تصحیح غلامرضا طباطبایی، قم، مجمع جهانی شیعه‌شناسی، ۱۳۸۶.
- خوری حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام و وقایع المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
- زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- زیدان، جرجی، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهرکلام، چ دهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- شاکری، مریم و سیداحمدرضا خضری، «مجالس و انجمن‌های علمی و فرهنگی دوران آل بویه»، *تاریخ در آینه پژوهش*، ۱۳۸۹، سال هفتم، ش ۲، ص ۹۹-۱۲۴.
- شاکری، مریم، «سناهل گری مذهبی آل بویه»، *نامه تاریخ پژوهان*، ۱۳۸۶، ش ۱۲، ص ۵۴-۷۷.
- شاوی، علی، *با کاروان حسینی از مدینه تا مدینه*، چ دوم، قم، زمزم هدایت، ۱۳۸۶.
- طالب عزیزی، محمدباقر، «نگاهی به سیاست مذهبی آل بویه» *رسد آموزش تاریخ*، ۱۳۸۱، ش ۱۱، ص ۳۲-۳۷.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ط. الثانیه، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۳۸۷ق.
- فرای، ریچارد نیلسون، *تاریخ ایران (کمبریج)*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- کرمر، جوئل، ل، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- مؤمنی، محسن، «روابط خارجی قرامطیان بحرین»، *تاریخ اسلام*، ۱۳۸۷، ش ۳۳، ص ۱۱۵-۱۴۷.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، *الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة*، تصحیح محمدحامد الفقی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۰۴ق.
- مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- مسکویه رازی، ابوعلی، *تجارب الامم*، تحقیق و مقدمه ابوالقاسم امامی، چ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۹.
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، نشر سی‌کل، ۱۳۸۲.
- همدانی، محمد بن عبدالملک، *تکمله تاریخ الطبری*، به اهتمام یوسف کنعان، بیروت، مکتبه الكاتولیکیه، ۱۹۵۸م.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.

ارزیابی یافته‌های سفرنامه‌نویسان خارجی از وضعیت شیعیان ایران عصر قاجار (مطالعه موردی: اوژن اوین و مادام کارلا سرنا)

msaeedyan@ltr.ui.ac.ir
parvinhaqqi@gmail.com

کرمه مریم سعیدیان جزئی / استادیار دانشگاه اصفهان
پروین حقّی / دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان
دریافت: ۹۵/۱۱/۱۴ - پذیرش: ۹۶/۳/۱۷

چکیده

سفرنامه‌ها نتیجه مشاهدات و ارزیابی عینی نویسندگان آنهاست. بدین‌رو، از منابع مهم شناخت هویت و فرهنگ یک جامعه در دوره‌های گوناگون تاریخی از دیدگاه غیرایرانی‌ها و ارزیابی آنها در این خصوص به‌شمار می‌رود. در این میان، سفرنامه‌هایی که توسط اروپاییان در قرون اخیر نوشته شده، هم به خاطر طرح موضوع و تفسیر و تحلیل و هم ارزیابی و مقایسه آنها از اهمیت بسزایی برخوردار است. آثار این گروه به طور مستقل و مفصل به هویت شیعی نپرداخته، اما به واسطه قرار گرفتن در حوزه مطالعات استشرق و دقت این افراد در برخی عقاید و آداب شیعیان و ارائه نظر درباره برخی مسائل و توجه برخی از مستشرقان معاصر و نویسندگان داخلی به آنها، شایسته توجه وارزیابی است. از جمله موضوعات مطرح نظر این گروه، بیان باورها و عقاید شیعیان در خصوص آموزه‌های دینی و پیشوایان خود، توصیف رفتارها و مناسک دینی ایرانیان شیعی، توجه به مزارات و روحانیت و ارزیابی مسائل آنهاست. در این مقاله، آثار دو تن از سیاحان اروپایی (مادام کارلا سرنا و اوژن اوین)، که در دوران قاجار به ایران آمدند بررسی شده و در نهایت این نتیجه به دست آمده است که این دو غالباً نگاهی صرفاً روایت‌گرانه و مبتنی بر مشاهدات ناقص خود از آداب و مناسک ایرانیان شیعی داشته‌اند و همین موجب شده تا از یک‌سو، آنها را حمل بر مذهب تشیع کنند، و از سوی دیگر، در شرح برخی از اصول اعتقادی شیعیان دچار خطا شوند. روش تحقیق «مطالعه تاریخی و انتقادی» است که با استفاده از آثار این دو و منابع اسلامی انجام گرفته است.

کلیدواژه‌ها: شیعیان ایران، سفرنامه‌نویسان خارجی، عصر قاجار، اوژن اوین، کارلا سرنا، شیعیان ایران در عصر قاجار.

سفرنامه‌ها از جمله مهم‌ترین اسناد تاریخی و مردم‌شناسی است که در شناخت فرهنگ و هویت تاریخی و دینی هر ملت نقش مهمی دارد؛ چنان‌که بخشی از مطالعات شرق‌شناسی و برنامه‌ریزی فرهنگی، اقتصادی و سیاسی سیاست‌مداران غربی در شناخت ایران و شیعیان، با توجه به سفرنامه‌ها انجام می‌شود. با توجه به این موضوع، آنچه ضروری می‌نماید تحلیل و بررسی سخنان این سیاحان دربارهٔ مذهب تشیع است تا روشن شود که مذهب رسمی ایران در این سفرنامه‌ها چگونه انعکاس یافته و شناسه‌های مذهبی ایرانیان چگونه توصیف و ترسیم شده است؟ کدام‌یک از مؤلفه‌های هویت مذهبی ایرانیان در این سفرنامه‌ها به عنوان خصیصهٔ عام و فراگیر شناخته شده است؟ انگیزهٔ ثبت این‌گونه اطلاعات و روش‌ها و منابع استفاده شدهٔ این سیاحان چه بوده است؟ اخبار و اطلاعات ارائه شده توسط مستشرقان تا چه حد قابل اعتبار و ارزیابی است؟

تحقیقات و پژوهش‌هایی در این حوزه انجام شده است؛ از جمله: حسن حسین‌زاده *شانه‌چی* در مقالهٔ «سهم سفرنامه‌های اروپایی در معرفی تشیع ایرانیان در غرب» (۱۳۸۹)، برخی از سفرنامه‌های اروپاییان در دورهٔ صفوی و بخشی از دورهٔ قاجار دربارهٔ شیعیان ایران را شرح داده که سهم این دو سیاح خارجی در آن محدود و تحقیق پیش‌رو از نظر، رویکرد و روشی متفاوت با آن دارد.

علی‌کریمی در مقالهٔ «بازتاب هویت فرهنگی ایرانیان در سفرنامه‌های عصر صفوی و قاجار» (۱۳۸۶)، به دین‌داری ایرانیان و روحانیان به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های فرهنگی ایرانیان پرداخته است.

همچنین باید از دو مقالهٔ «بازتاب محرم در سفرنامه‌های اروپاییان» (۱۳۸۲)، نوشته مصطفی لیماکیو؛ و «سنت دفن مرده در جوار مزارات متبرکهٔ شیعه از نگاه سفرنامه‌نویسان اروپایی» (۱۳۹۴)، نوشتهٔ حسین هاشمی و فاطمه علیان اشاره کرد که بخشی از آداب و مراسم شیعیان را در دوره صفوی و قاجار توصیف کرده‌اند.

پژوهش‌هایی که تاکنون دربارهٔ این موضوع صورت گرفته بیشتر در ذیل بررسی هویت و حیات اجتماعی ایرانیان و بررسی برخی مناسک و رسوم شیعیان بوده است. در تحقیق پیش‌رو، ضمن توجه به ابعاد دیگری از این مناسک و مراسم، دیدگاه سرنا و اوین راجع به آموزه‌های شیعی و هویت فرهنگی و تاریخی تشیع، که در عین اهمیت، در این آثار به آن توجه نشده، بررسی و ارزیابی شده است. مطالبی که این دو به آن پرداخته‌اند ذیل چند محور ذکر می‌شود؛ از جمله: معرفی مذهب شیعه و اشاره به اختلافات شیعیان با اهل سنت؛ کیفیت زیارت اماکن مقدس شیعه توسط مسلمانان؛ جایگاه و نقش روحانیت شیعی؛ فرقه‌های مذهبی در ایران و مراسم مذهبی شیعه این مقاله با روش اسنادی کتابخانه‌ای پس از شرح موضوعات مذکور، آنها را نقد و ارزیابی می‌کند.

بررسی مفاهیم تحقیق

الف. شیعه: در لغت، به معنای «پیرو و طرفدار» است این کلمه به‌طور مشخص، اصطلاحی برای پیروان امام علی علیه السلام است.^۱

ب. استشرق: مجموعه تلاش‌های علمی غربیان برای شناسایی شرایط جغرافیایی، منابع، تاریخ، آداب، سنن، فرهنگ، ادیان و تمدن کشورهای مشرق زمین است.^۲

ج. سفرنامه: نوعی گزارش است که نویسنده در قالب آن، مشاهدات خود از راه‌ها، فاصله‌های بین شهرها و مناطق و مظاهر حیات اجتماعی در شهرهای گوناگون را شرح می‌دهد.^۳

د. قاجار: قاجار ایل ترک زبان ایران و از طایفه‌های قزلباش که در زمان صفویه در استرآباد (گرگان) اسکان داده شدند و خود شامل چندین طایفه بودند (مانند قوانلو، دُولُو، سپانلو). برخی از سران آن از اواخر دوران صفویه مدعی سلطنت شدند و سرانجام، *آقامحمدخان* سلسله «قاجاریه» را تأسیس کرد (ح ۱۲۰۰ق / ۱۱۶۴ش). آخرین شاه قاجار، *احمدشاه*، به وسیله مجلس مؤسسان جایش را به سلسله پهلوی داد (۱۳۰۴ش).^۴

ه. اوژن اوبن (Eugene Aubin) (تولد ۱۸۶۳م): وی اهل فرانسه و نام اصلی‌اش کولار دسکو است. او پس از اتمام تحصیلات خود، در وزارت امور خارجه فرانسه استخدام و به‌عنوان وابسته مطبوعاتی سفارت فرانسه به کشورهای گوناگون فرستاده شد. سرانجام، در نوامبر ۱۹۰۵م / ۱۳۲۲ق، یعنی در آستانه انقلاب مشروطه در سمت وزیرمختار فرانسه به تهران آمد و مأمور گزارش شرایط ایران به دولت متبوع خود شد. او در مدت دو سال اقامت خود در ایران، از شهرهای آذربایجان، کردستان، اصفهان، کرمانشاه و بغداد دیدن کرد که نتیجه آن تألیف سفرنامه‌ای با عنوان «ایران امروز» است که یک فصل از آن را به مذهب تشیع اختصاص داده است.

و. مادام کارلاسرنا (Mme Carla Serena): وی زن جهانگرد ایتالیایی است که در نوامبر ۱۸۷۷م / ۱۲۹۴ق، مصادف با سی‌امین سال سلطنت ناصرالدین‌شاه به ایران آمد. سرنا هیچ سمت سیاسی یا اجتماعی نداشت و آنچه موجب شهرتش شده سفرنامه‌های متعدد اوست که در طی سفر به کشورهای گوناگون نوشته است. دو کتاب وی با عنوان *یک زن اروپایی در ایران و آدم‌ها و آیین‌ها در ایران* حاصل مسافرت او به ایران است که در سال ۱۸۸۳م در پاریس به چاپ رسید. این اثر از اطلاعات اجتماعی خوب و مفیدی برخوردار است.

۱. رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ص ۲۲.

۲. محمدحسن زمانی، شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان، ص ۵۰.

۳. صادق آیینه‌وند، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، ج ۱، ص ۳۳۹.

۴. علی اصغر شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجار، ص ۲۸۷.

چهارچوب نظری تحقیق

۱. روش تحقیق سرنا و اوین

روش سرنا و اوین در برخورد با بنیادهای اعتقادی شیعه، روشی تاریخ‌گرایانه، یعنی توصیف آموزه‌های اعتقادی بر اساس تحولات تاریخی و با نگاهی برون‌دینی است. سرنا صرفاً با تکیه بر مشاهدات و برداشت‌های خود از آداب و سنن رایج میان عوام، آموزه‌های شیعه را بیان داشته است. اوین هم با وجود اینکه سعی کرده است مفاهیم شیعی را براساس منابع اسلامی بیان کند، بازهم در لحن و کلام خود، آن نگاه پدیدارشناسانه، که آموزه‌های شیعی را در درون نظام اعتقادی و فکری تشیع بررسی می‌کند، به‌طور کامل رعایت نکرده است. آنها همه امور را از نظرگاه و اندیشه جهان غرب و با توجه به پیش‌فرض‌های خود می‌نگرند. به همین سبب، اعتقادی به انتخاب منصوص حضرت علی علیه السلام، عصمت اهل بیت علیهم السلام و مسائلی از این قبیل ندارند و معتقدند: چنین افکاری را شیعیان خود به امامان نسبت داده‌اند.

۲. منابع تحقیق سرنا و اوین

منابع محل استفاده اوین و سرنا بیشتر مشاهدات و تحقیقات میدانی همچون مشاهده شکل زیارت مردم در اماکن مقدس یا شیوه مراسم عزاداری آنها و گاهی نتیجه احساسات آنها بوده و معلوم نیست منظور آنها چه بوده است. سرنا تمام اعتقادات شیعیان را در دیده‌ها و شنیده‌های خود از خانم‌های درباری و مردم عادی، که بیشترشان آگاهی‌های عمیق مذهبی نداشته‌اند، خلاصه کرده است.^۱

اوین نیز با استفاده از منابع شیعه (زعیم عالی‌قدر شیعه ملا محمد کاظم خراسانی)^۲ و سنی، عقاید هر دو گروه را بیان کرده، اما بدون مراجعه به منابع کهن و معتبر، طبقه‌بندی خاصی از لحاظ کیفیت اعتبار آنها در نظر نگرفته و همه منابع محل استفاده خود را در یک ردیف قرار داده است.

انگیزه و هدف تألیف سرنا و اوین

اوین و سرنا، به‌ویژه اوین، با مقایسه گزاره‌های متعدد بین تشیع و مسیحیت درصد بوده‌اند تا شباهت بین ادیان را ثابت کرده، به این نتیجه برسند که برتری دین اسلام نسبت به دیگر ادیان معنا ندارد. اوین از این طریق، در برخی قسمت‌ها، مسیحیت را معرفی و تبلیغ کرده است. او روایات شیعه و اهل سنت را در تقابل با یکدیگر بیان می‌کند تا خواننده کتابش هیچ‌گاه به یک نتیجه واحد درباره عقاید مسلمانان نرسد و تنها اختلاف و ناپیوستگی بین فرق مختلف مسلمانان در ذهنش متصور گردد. سرنا نیز در جهت این هدف، مذهب شیعه را مذهبی خرافی و مخالف با عقل و منطق معرفی کرده است.^۳

۱. کارلاسرنا، آدمها و آیین‌ها در ایران، ص ۱۷۲.

۲. اوژن اوین، ایران امروز، ص ۴۰۵.

۳. ر.ک. کارلاسرنا، آدمها و آیین‌ها در ایران.

طرح و ارزیابی مسائل تشیع از منظر اوبن و سرنا

اول. مفهوم و تاریخ پیدایش تشیع

تشیع به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های فرهنگی و مذهبی ایرانیان همواره مطمح‌نظر و محل بحث سیاحان خارجی بوده است که به کشور ایران آمده‌اند. *اوبن* و *سرنا* از همان دسته سیاحانی هستند که در سفر خود به ایران، متوجه تفاوت مذهب ایرانیان با سایرین شده و درباره آن قلم زده‌اند. درواقع، هر دو نویسنده درخصوص مذهب تشیع البته هرکدام به شکلی متفاوت - مطلب نوشته‌اند، و در ضمن آن، به مذهب اهل سنت نیز توجه داشته‌اند. *اوبن* معتقد است: تاریخ پیدایش تشیع مربوط به صدر اسلام و پس از رحلت رسول خدا^ص بوده و از همان آغاز، اختلاف بر سر جانشینی، سبب ایجاد دو فکر شد که در برابر هم قرار داشتند: یکی «تداوم جانشینی از نسل منحصر به خود پیامبر» و دیگری «انتخاب خلیفه‌ای با آراء خود مسلمانان».^۱

اوبن مجموعه اعتقادات شیعیان، یعنی حادثه غدیر خم و نزول جبرئیل بر پیامبر^ص به‌منظور ابلاغ دستور جانشینی حضرت علی^ص، نقش حضرت علی^ص در گسترش اسلام، و ویژگی‌های الهی امامان، مانند عصمت و علم را به‌عنوان یک امر خدایی می‌داند. همچنین غیبت را به‌عنوان بخشی از امامت امام دوازدهم^ص می‌پذیرد و غیبت صغرا و غیبت کبرا را به‌طور خلاصه و مطابق عقاید شیعه شرح می‌دهد.^۲ اما *سرنا* برخلاف *اوبن*، تاریخ پیدایش شیعه را در زمان خلافت امام علی^ص و در نتیجه اقدامات کینه‌جویانه و ساختارشکنانه آن حضرت (برکناری کارگزاران عثمان و برخورد با معاویه و عمرو عاص) در برابر مخالفانش می‌داند. از مطالب او، استنباط می‌شود که عامل ایجاد نفاق و دودستگی میان مسلمانان خود حضرت علی^ص بوده است. از نظر *سرنا*، اصطلاح «شیعه» و «سنی» در همین زمان به وجود آمد و از این رو، به طرفداران علی^ص «شیعه» و به طرفداران معاویه و عمرو عاص^ص [ابن عاص] «سنی» می‌گفتند.^۳ او همچنین علت انتخاب حضرت علی^ص برای جانشینی پیامبر را نسبت خویشاوندی وی با رسول الله^ص و ازدواج ایشان با دختر آن حضرت می‌داند؛^۴ یعنی نفی مفاهیم موجود در شرایع الهی در انتخاب خلیفه الهی و نقش مردم در این زمینه.

اوبن درباره تاریخ پیدایش تشیع، اعتقاد غالب شیعیان را مطرح می‌کند. اما کلام *سرنا* در این باره به موضع یک سنی شباهت پیدا می‌کند او حضرت علی^ص را به‌عنوان فردی کینه‌جو با روحیه‌ای انتقام‌جویانه معرفی می‌کند که گویی وحدت و همبستگی بین مسلمانان را فدای اغراض شخصی خود می‌کند و موجب ایجاد اختلافی پایدار بین شیعیان و اهل سنت می‌شود.^۵ این در حالی است که حضرت علی^ص زمانی که به خلافت رسیدند، با توجه به کتاب

۱. اوژن اوبن، ایران امروز، ص ۱۷۳.

۲. همان، ص ۱۷۵، ۱۷۶.

۳. کارلاسرنا، آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.

۴. همان، ص ۱۷۲.

۵. همان، ص ۱۷.

خدا و سنت رسول خدا ﷺ در پی انجام اصلاحات برآمدند و مبارزه با تبعیض‌ها و انحصارطلبی‌های اشراف اموی از جمله معاویه، که در دوره خلافت عثمان روی کار آمده بود، قطعاً در جهت همین مبارزه قرار می‌گرفت. در زمان خلافت ایشان، دشواری‌های بسیاری برای جامعه اسلامی به وجود آمده بود از جمله این مشکلات بود: رعایت نکردن عدالت اقتصادی که طی دوران خلافت عثمان به وجود آمده بود؛ رواج اصل برتری عرب بر موالی (اسیران آزادشده) که برخلاف اصول دینی بود؛ و فساد اجتماعی و رفاه‌گرایی شدید مردم که سبب تضعیف آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در جامعه شده بود.^۱

معاویه هوای خلافت در سر داشت و با پیشوایی حضرت علی علیه السلام مخالفت می‌کرد. این در حالی است که از اسلام و مسلمانان منحرف شده و خود بزرگ‌ترین فتنه و فساد در جامعه بود.^۲ از این رو، از نخستین اقدامات آن حضرت، عزل وی و ارسال نمایندگان خویش به مناطق گوناگون بود.

یکی دیگر از نکاتی که سرنا اشتباه برداشت کرده، علت انتخاب حضرت علی علیه السلام به جانشینی پیامبر است. در واقع، از کلام سرنا این گونه استنباط می‌شود که او علت جانشینی علی علیه السلام بعد از پیامبر را خویشاوندی نسبی و سببی او با پیامبر می‌داند، در حالی که شواهد تاریخی و روایی و دلایل عقلی متعددی وجود دارد که این ادعا را رد می‌کند. همچنین ممکن است سرنا در این زمینه، به منابع و مدارک متأخر کرده و همین موجب اشتباه وی در این موضوع شده باشد. روشن است که برای اثبات وصایت الهی حضرت علی علیه السلام دلایلی وجود دارد؛ از جمله آیات بسیاری در قرآن، به عنوان حجت و کتاب آسمانی مسلمانان، وجود دارد که بر اساس تعریف مفسران، حاکی از دستور خداوند به جانشینی حضرت علی علیه السلام پس از پیامبر است. در آیه ۶۷ سوره مائده می‌فرماید: «ای پیامبر، آنچه را از خدا بر تو نازل شده است به مردم برسان، که اگر نرسانی تبلیغ رسالت و ادای وظیفه نکرده‌ای؛ و خدا تو را از شر مردمان نکه خواهد داشت. و دل قوی دار که خدا کافران را راهنمایی نخواهد کرد». طبق نظر مفسران و بررسی شأن و اسباب نزول، این آیه دستور خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله مبنی بر اعلام جانشینی حضرت علی علیه السلام است که در آخرین حج رسول الله صلی الله علیه و آله از سوی خداوند بر وی نازل شد و آن حضرت در راه برگشت از حج در مکانی به نام غدیر خم آن را اعلام کردند. طبرسی در مجمع‌البیان، ضمن ارتباط این آیه با حضرت علی علیه السلام با توجه به روایات، با تجزیه و تحلیل خود آیه، از اولین کلمه تا پایان آن به این نتیجه رسیده که آیه مذکور دستور خداوند به پیامبر مبنی بر تعیین حضرت علی علیه السلام بر رهبری جامعه اسلامی پس از خود است.^۳ ابن هشام نیز به واقعه غدیر خم و انتخاب حضرت علی علیه السلام از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند.^۴

۱. رسول جعفریان، حیات فکری سیاسی امامان شیعه علیهم السلام، ص ۲۵۲-۶۲.

۲. محمدبن محمدبن نعمان مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۲۵۹ و ۲۵۶.

۳. محمد طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۵۸۸ / فضل بن حسن طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۱۱۷، ۱۱۸.

۴. ابن هشام، سیره النبویه، ص ۳۷۵-۳۸۰.

دوم. تاریخ و سیره امامان شیعه^۲: از موضوعات قابل توجه/وبین و سرنا معرفی امامان شیعه^۳ و جایگاه و نقش آنان در میان شیعیان و گاهی اشاره به نحوه شهادت آنهاست.

۱- شهادت: /وبین در بحث امامان قائل به شهادت آنهاست^۱ و آن را نتیجه خشم خلفا علیه تهدید بالقوه امامان می‌داند. اما در خصوص علت آن، به چند نکته اشاره می‌کند که محل بحث است.

اول. از نگاه وی، اقدام امامان^۴ بی‌حاصل بوده، ولی درعین حال، به‌عنوان تهدیدی بالقوه علیه خلفا به‌شمار می‌آمد.

دوم. خلیفه غاصب درصدد برآمد که سایه امام اسوه حسنه را از مرکز خلافت دور کند.

این دو عامل سبب تحریک خلیفه برای به شهادت رساندن امامان بوده است.^۲ وی درنهایت، شهادت همه امامان^۳ را نتیجه قدرت‌طلبی و ستم خلفای وقت می‌داند. این دو عامل با مفهوم «شهادت»، که برگرفته از نگرش انسان به هستی و توحید است، منافات دارد.

۲- قیام عاشورا: بیشترین توجه /وبین و سرنا در خصوص شهادت امامان^۴ معطوف به شهادت امام حسین^۵ و قیام آن حضرت است. این دو بر این باورند که بجز امام حسین^۶ نقش دیگر امامان برای شیعیان اهمیت چندانی ندارد.^۳ به نظر می‌رسد یکی از علل این تصور حضور آنها در ایران همزمان با ایام محرم و مشاهده مراسم عزاداری و سوگواری امام حسین^۷ بوده است.^۴

/وبین واقعه عاشورا را تقریباً مطابق با تاریخچه این واقعه در منابع شیعی شرح داده است.^۵ اما سرنا در توضیحات خود در این باره، اشتباهات بیشتری کرده است؛ از جمله اینکه حضرت عباس^۶، برادر امام حسین^۷ را احتمالاً در اثر شنیدن فریاد «ای عمو جان، العطش» عموی امام حسین^۸ معرفی کرده و به سبب علاقه‌ای که عوام به حضرت ابوالفضل‌العباس^۹ داشتند، او را هم مانند امام حسین^{۱۰} امام قلمداد نموده و او را اولین شهید از خاندان امام حسین^{۱۱} در حادثه عاشورا معرفی کرده است. و یا در رابطه با شهادت یاران امام حسین^{۱۲} که شهادت حضرت علی‌اکبر^{۱۳} فرزند امام حسین^{۱۴} را پس از شهادت حضرت عباس^{۱۵} ذکر می‌کند.^۶ این در صورتی است که حضرت علی‌اکبر^{۱۶} نخستین کسی است که از آل ابوطالب^{۱۷} در جنگ کربلا شهید شده است.^۷ همچنین او زمان مهاجرت و اسکان خاندان حضرت علی^{۱۸} به ایران را پس از واقعه

1. Martyrdom.

۲. اوژن اوبن، ایران امروز، ص ۱۷۳-۱۷۴.

۳. همان، ص ۱۸۰-۱۸۵؛ کارلاسرنا، آدمها و آیین‌ها در ایران، ص ۱۶۹-۱۷۳.

۴. کارلاسرنا، آدمها و آیین‌ها در ایران، ص ۱۶۱ و ۱۷۴.

۵. اوژن اوبن، ایران امروز، ص ۳۸۲.

۶. کارلاسرنا، آدمها و آیین‌ها در ایران، ص ۱۸۰.

۷. محمدبن‌محمدبن‌نعمان مفید، الارشاد، ج ۱، ص ۱۱۰.

کربلا می‌داند و علت آن را علاقه بسیار مردم ایران به امام علیه السلام می‌داند.^۱ اما منابع اسلامی بر این باورند که فرزندان امام حسین علیه السلام پس از شهادت ایشان به مدینه بازگشتند.^۲

سپس به شهادت امام حسین علیه السلام و خاکسپاری او در دمشق اشاره می‌کند.^۳ با توجه به اینکه سر امام مدتی در شام بوده، شاید منظور نویسنده هم همین بوده است.

یکی از نکات مطمح نظر این دو نویسنده در رابطه با امام حسین علیه السلام ارتباط او با ایرانیان است. از نظر سرنا و اوین، این ایرانیان بودند که یاد امام حسین علیه السلام را گرامی داشتند و علت این موضوع را ازدواج امام حسین علیه السلام با دختر یزدگرد می‌دانند. اوین می‌گوید: «ازدواج [امام] حسین با دختر یزدگرد، آخرین پادشاه ساسانی، و روش قاطع او در برابر خلیفه وقت، او را در قلب ایرانیان، از همه امامان دیگر عزیزتر و ارجمندتر کرده است».^۴ حتی اوین عزاداری برای امام حسین علیه السلام را بیشتر از سر احساسات ملی می‌داند تا احساسات و تعلقات مذهبی.^۵ سرنا نیز در این رابطه نظری مشابه با نظر اوین دارد او معتقد است: اولاد حضرت علی علیه السلام به علت نسبتی که امامان علیهم السلام با یزدگرد، آخرین پادشاه ساسانی، پیدا کرده‌اند، وارثان به حق ساسانیان به‌شمار می‌روند.^۶

سرنا در خلال بحث راجع به حقانیت سیدعلی محمد باب و اینکه وی از اولاد علی علیه السلام و یک ایرانی است، به این موضوع اشاره می‌کند. این گونه به نظر می‌رسد که این دیدگاه را طرفداران باب به او القا کرده‌اند. این در حالی است که موضوع این ازدواج از منظر محققان نقد و رد شده است؛ از جمله: شهید مطهری می‌نویسد:

اگر از زاویه تاریخ بنگریم، اصل داستان شهربانو و ازدواج او با امام حسین علیه السلام و ولادت امام سجاد علیه السلام از شاه‌زاده‌ای ایرانی مشکوک است.^۷

با بررسی سندی و محتوایی روایاتی که درباره اسارت شهربانو به دست مسلمانان گفته شده است، نمی‌توان این موضوع را پذیرفت؛ زیرا روایان حدیث را بسیار ضعیف دانسته‌اند. محتوای متنی روایات هم قابل پذیرش نیست؛ چندان که محدثان و نسب‌دانان بر آن خرده گرفته و به انکار آن برخاسته‌اند. از سوی دیگر، در متن روایت اختلاف بسیار وجود دارد؛ زیرا اسارت او را به اشکال گوناگون در دوران خلافت عمر و عثمان نگاهشته‌اند. همچنین اسارت او در هیچ‌یک از نبردهای قادیسیه، مدائن یا نهاوند پذیرفتنی نیست؛ زیرا یزدگرد و خاندان او در میدان نبرد نبودند و یزدگرد پیش از آمدن مسلمانان به مدائن، همراه خانواده خود به اصفهان

۱. کارلاسرنا، آدمها و آیینها در ایران، ص ۱۷۳.

۲. محمدبن محمدبن نعمان مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۶۲.

۳. کارلاسرنا، آدمها و آیینها در ایران، ص ۱۷۳.

۴. اوژن اوین، ایران امروز، ص ۱۸۵.

۵. همان، ص ۱۹۳.

۶. کارلاسرنا، آدمها و آیینها در ایران، ص ۴۲.

۷. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۱۳۱.

رفته بود.^۱ اگرچه می‌توان احتمال داد که مادر امام سجاد^ع فردی از خاندان‌های مشهور ایرانی مانند خاندان ساسانی بوده، اما پذیرش اینکه مادر ایشان دختر پادشاه ساسانی باشد ضعیف است.^۲

۳- بررسی تاریخ زندگی ائمه اطهار^ع همان‌گونه که ملاحظه شد، سرنا در توضیحات خود درباره امامان^ع به امام حسین^ع اکتفا می‌کند، اما/وبن علاوه بر این، به توضیح شخصیت دیگر امامان شیعه^ع نیز می‌پردازد. وی امام موسی کاظم^ع را در مرتبه‌ای پایین‌تر از دیگر امامان می‌داند و او را با سنت آتوان دویادو در دین مسیح مقایسه می‌کند.^۳ در رابطه با جایگاه امام حسین^ع نزد شیعیان، باید گفت: برخلاف نظر/وبن و سرنا، شیعیان راستین نه‌تنها برای امام حسین^ع بلکه برای همه امامان خود احترام قایل بوده‌اند. به همین سبب، امام موسی کاظم^ع را هم به اندازه دیگر امامان گرامی می‌دارند. علاوه بر این، قیام امام حسین^ع برای شیعیان مایه عزت و ظلم‌ستیزی است؛ زیرا حرکت امام^ع حرکتی در برابر حکومت ظلم و بیداد بود؛ حکومتی که با وجود آن، امام حاضر به زنده ماندن تحت تسلط آن نگشت.^۴ درواقع، این از وظایف امامان^ع است تا با روشنگری‌های خویش، از هر نوع انحراف در عقاید امت جلوگیری کنند.^۵

/وبن اخباری را هم درباره امام رضا^ع و آمدن ایشان به خراسان به درخواست مأمون آورده و مأمون را به عنوان پدر زن امام رضا^ع معرفی کرده است. این در حالی است که برخی گزارش‌های منابع اسلامی نیز از این ازدواج خبر می‌دهد.^۶ اما به سبب نبود قرینه‌های کافی و سکوت بسیاری از منابع تاریخ ائمه اطهار^ع در این باره و خبر مفصلی که چگونگی این ازدواج را تأیید کند، باید گفت: ازدواج امام با دختر مأمون منتفی است.^۷

پس از آن، وی به نحوه شهادت ایشان چند روز پس از ورودشان به خراسان اشاره می‌کند، درحالی‌که طبق متون تاریخی، این اتفاق دو سال پس از ورود امام به خراسان رخ داد. /وبن شهادت امام رضا^ع را از نگاه دو گروه سنی و شیعه بیان می‌کند: «سنی‌ها» می‌گویند: این واقعه در اثر افراط در خوردن انگور اتفاق افتاده است؛ اما شیعیان اعتقاد دارند، مانند سایر اولاد حضرت علی^ع ایشان را هم مسموم کردند. در نهایت، او نظر خود را اینچنین بیان می‌کند که به‌طور ناگهانی، از مرض سوء هاضمه درگذشت.^۸ این در حالی است که مأمون در راه بغداد، در شهر

۱. جعفر شهیدی، زندگانی علی بن الحسین^ع، ص ۹-۲۷؛ مریم سعیدیان جزئی، سیره و تاریخ امامان شیعه، ص ۱۲۰ و ۱۴۵.

۲. رسول جعفریان، حیات فکری سیاسی امامان شیعه^ع، ص ۲۵۸-۲۵۹.

۳. اوژن اوبن، ایران امروز، ص ۳۷۱؛ رک. حبیب‌الله احمدی، امام کاظم^ع الگوی زندگی، ص ۲۰۳-۲۰۵.

۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، شیعه در اسلام، ص ۱۳۴.

۵. جعفر سبحانی، منشور عقاید امامیه، ص ۱۶۷.

۶. رسول جعفریان، حیات فکری سیاسی امامان شیعه^ع، ص ۴۷۸.

۷. مریم سعیدیان جزئی، سیره و تاریخ امامان شیعه، ص ۱۹۲-۱۹۴.

۸. اوژن اوبن، ایران امروز، ص ۲۷۲.

سناباد طوس، امام رضا علیه السلام را با آب انار یا انگور زهرآلود مسموم ساخت و دستور داد پیکر آن حضرت را همان جا پیش روی قبر هارون دفن کردند.^۱

۴- عقاید مردم درباره امامان معصوم علیهم السلام: /وبن میان شهادت امام رضا علیه السلام و مسئله عصمت ارتباط قابل است. البته به نظر می‌رسد «عصمت» به معنای «مظلومیت» مد نظر او باشد؛ زیرا /وبن معتقد است: شهادت امامان علیهم السلام افکار عمومی را تحت تأثیر قرار داد و موجب شد تا مفاهیمی همچون «معصومیت» و مانند آن را به امامان علیهم السلام نسبت دهند.

یکی دیگر از نکات جالب توجهی که در کتاب /وبن راجع به شخصیت امامان علیهم السلام آمده، مقایسه /وبن بین نگاه دو مذهب مسیحیت و تشیع به شخصیت‌های مذهبی محترمشان است. او می‌نویسد: «محمد، علی و حسین، موضوع تثلیث در تشیع را مطرح می‌کنند».^۲ اصل «تثلیث» در مسیحیت، که /وبن به آن اشاره کرده، اقرار به الوهیت ربّ اعلا، عیسی بن مریم علیه السلام و روح القدس است. چنین افکاری تنها مختص مسیحیانی است که بعدها آن را وارد این مذهب کرده‌اند، در صورتی که شیعیان مسلمان با تکیه بر آیات قرآن، تنها به یگانگی خداوند ایمان دارند و حتی وجود تعداد معدودی متعصب غالی هیچ‌گاه نمی‌تواند موضوع تثلیث در مسیحیت را وارد مذهب توحیدی اسلام و شیعه کند. این موضوع ریشه در باورهای غلوآمیزی دارد که در دستورات اسلامی و تعالیم امامان علیهم السلام رد شده و «امیرمؤمنان و فرزندان پاک علیهم السلام پیوسته از غالیان دوری جسته و بر آنها لعنت فرستاده‌اند».^۳ در واقع، بطلان این ادعای /وبن با استناد به آیات قرآنی^۴ و نصوص دینی روشن است.^۵

سوم. ایران ساختگی تشیع

از دیگر مباحثی که قابل توجه این دو سیاح اروپایی قرار گرفته، رابطه میان تشیع و ایران است. آنچه در نظر سرنا موجب طرح چنین دیدگاهی گشته، ازدواج امام حسین علیه السلام با دختر یزدگرد ساسانی بوده است.^۶ اما از منظر /وبن، علاوه بر موضوع مزبور، سیاست حکومت صفویه هم موجب ایجاد چنین دیدگاهی گشته است. در واقع، /وبن به ارتباط ایران و ایرانی با مذهب تشیع می‌پردازد و تشیع را از منظر سیاسی در ایران بررسی می‌کند. وی معتقد است:

۱. محمدبن محمدبن نعمان مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۲۶۲.

۲. اوژن /وبن، ایران امروز، ص ۱۸۰.

۳. جعفر سبحانی، منشور عقاید امامیه، ص ۲۵۶.

۴. «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» در پیشگاه خدا، خلقت عیسی مانند خلقت آدم است که او را از خاک آفرید. سپس به آن گفت: بشری به حد کمال باش. همان‌دم چنان گردید. برای نمونه، ر.ک. آیات ۵۹ تا ۶۱ سوره آل عمران.

۵. امیرالمؤمنین می‌فرماید: «سراغاز پرستش خداوند شناختن اوست، و پایه شناختش یگانه دانستن اوست، و نظام یگانگی‌اش به دور ساختن همانند از اوست» (محمدبن محمدبن نعمان مفید، الارشاد، ج ۱، ص ۲۱۶).

۶. کارلاسرنا، آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

صفویه به خاطر سیاست، مذهب تشیع را دست‌کاری کردند و از آن یک مذهب و عقیده جدید ساختند.^۱ به هر حال، از نظرگاه این دو، تشیع یک مذهب ایرانی و در ایران، مذهبی سیاسی و دولتی است. گویا مشاهده‌ی عزاداری ایرانیان برای امام حسین علیه السلام از دیگر عوامل مؤثر در ایجاد چنین دیدگاهی گشته است.

درواقع، مستشرقانی که در صدویچاه سال اخیر، به این قبیل مسائل پرداخته‌اند، بدان دلیل که در زمان آنان، اکثریت مردم ایران بر مذهب تشیع بوده‌اند، در پی کشف علت برآمده‌اند. آنان بدون توجه به تاریخ تشیع در بلاد عربی، تشیع را مذهبی ایرانی معرفی کرده‌اند.^۲

این در حالی است که محل ظهور مذهب شیعه در کوفه و میان قبایل عرب بود و اصل و اساس آن عربی است، نه ایرانی. پس از آن بود که توسط برخی قبایل عرب در بسیاری از سرزمین‌های اسلامی، از مصر تا یمن و از آنجا به ایران منتقل شد.^۳

اوین کلام خود را با مروری بر تاریخ ایران از زمانی که اسلام وارد ایران شد، آغاز می‌کند و از زوال دین و زبان و نژاد قوم ایرانی به‌واسطه تسلط اعراب بسیار اظهار تعجب می‌کند و می‌گوید: چنین چیزی در طول تاریخ سابقه نداشته است. نویسنده این مقدمات را بیان می‌دارد تا به این نتیجه برسد که این مذهب تشیع بود که توانست از ایرانیان نامتحد و تأثیرپذیر، ملتی واحد به وجود آورد.^۴ درست است که مذهب تشیع موجب وحدت ملی در ایران شد، اما موضوع عقیده و دین و فرهنگ چیزی نیست که یک حکومت با القای سیاسی بخواهد آن را غالب کند. ظرفیت خود دین، پیراوان آن و شرایط جامعه فرصتی برای صفویه بود. همچنین برخلاف *نظر/اوین*، دیگر نویسندگان معاصر بر این عقیده‌اند که ایران از معدود سرزمین‌هایی بود که با وجود اسلام آوردن بیشتر مردم آن، عرب نگردید و در برابر مصر، سوریه، فلسطین و شمال آفریقا، که مردمش مستعربه شده و حتی زبان اصلی خود را از دست دادند و به زبان مسلمانان فاتح تکلم کردند، روح ایرانی وجود خود را مستقل و پایدار حفظ کرد.^۵

چهارم. رویکرد سیاسی تشیع و دولت‌های شیعی

مسئله تشیع و سیاست و تشکیل دولت از مهم‌ترین موضوعاتی است که سیاحان و مستشرقان غربی به آن توجه داشته‌اند. شاید این مسئله به خاطر آن است که از نظر آنها تشیع یک مذهب سیاسی است و همه هدفش به دست گرفتن قدرت است. بدین‌روی، اقدام به تشکیل دولت می‌کند و به هر دولت مخالف خود معترض می‌شود و علیه آن شورش می‌کند. از منظر آنها، ایرانیان برای احیای هویت سیاسی و تاریخی خود، مذهبی سیاسی با نام «تشیع»

۱. اوژن اوین، ایران امروز، ص ۱۷۹.

۲. رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا پایان قرن نهم هجری، ص ۲۲۴.

۳. همان، ص ۲۲۳.

۴. اوژن اوین، ایران امروز، ص ۱۷۳.

۵. برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج ۱، ص ۲۴۰.

انتخاب کردند یا به وجود آوردند و در پرتو آن، اقدام به تشکیل دولت‌های مستقل و ساختار اداری ایرانی - شیعی کردند. هالم معتقد است: شکست صفویه از دولت عثمانی در جنگ چالدران، صفویان را بر آن داشت تا برای برگرداندن قدرت سیاسی خود، مذهب شیعه را، که به نظر او پیش از صفویه هیچ اثری از آن در ایران دیده نمی‌شد، تقویت کنند و از این طریق، شکل جدیدی از قدرت را ارائه دهند.^۱

اوبن تشیع در ایران را از منظر سیاسی و همان‌گونه که بوده است، بررسی کرده و به دولت‌ها و شخصیت‌های سیاسی شیعی، که در ایران روی کار آمدند از جمله فرزند زید برادر امام محمدباقر^ع در گرگان، دولت امام رضا^ع در مشهد، سلسله آل بویه که به هواداری از مذهب تشیع پرداختند، سلطان محمد خدابنده از سلسله ایلخانی که به تشیع روی آورد و سرانجام، شیخ صفی‌الدین اردبیلی که تصوف را بر مبنای آیین اثناعشری در ایران رواج داد تا اینکه شاه اسماعیل توانست سلسله صفوی را با رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع به وجود آورد، اشاره می‌کند.^۲ سپس از حاکمیت روحیه به شدت مذهبی بر افکار عمومی سخن می‌گوید که موجب شده است تا نقش پیامبر^ص و حضرت علی^ع در اسلام از منظر مسلمانان فراموش شود و جای خود را به افکار غالیانه و زیاده‌روی در خصوص شخصیت آنها بدهد. البته نویسنده جانب انصاف را نگه داشته و این عقاید را منسوب به معدودی متعصب و غالی کرده و همه شیعیان را به یک چشم نگریسته است.^۳ درحالی که تشیع با مفهوم «سیاست» و اداره جامعه رابطه عینی و حقیقی دارد، اساساً مفهوم «امامت» و جایگاه و شئون آن هرگونه تفکر مبتنی بر سکولاریسم و مانند آن را نفی می‌کند؛ چنان که آیات قرانی، سیره رسول الله^ص و پیشوایان معصوم^ع و احکام و موضوعات دینی کارآمدی و ظرفیت دین را برای اداره جامعه و حضور فعال در صحنه‌های گوناگون ثابت می‌کند. حوزه ولایت سیاسی و اجتماعی معصوم در عصر غیبت به ولایت عالمان و مجتهدان جامع‌الشرایط تعمیم یافته و در دوره‌هایی همچون صفویه اجتماعی‌تر شد. اما آنچه مهم است اینکه داعیه اسلام برای رهبری و مبارزه سیاسی و فکری، حتی در دوران معاصر، که منجر به انقلاب اسلامی شد، برای مقابله با نظام طاغوتی و اجرای احکام اسلامی در قالب وظایف خاص مجتهدان مطرح بود.^۴ موضوعی که با طرح نظریه «ولایت فقیه» به عنوان یک نظریه جامع حکومتی، جامعه شیعه را از رکود درآورد و برداشت از سیره اهل بیت^ع به‌ویژه نهضت کربلا را با برداشت‌های سیاسی جدی‌تری مواجه نمود.^۵

پنجم. جایگاه امام‌زادگان و بقاع متبرکه در میان شیعیان

اوبن و سرنا از شهرهای زیارتی دیدن کرده و در کتب خود، درباره اماکن زیارتی و نقش آنها در زندگی شیعیان

۱. هاینس هالم، تشیع، ص ۱۵۷ و ۱۵۹.

۲. اوژن اوبن، ایران امروز، ص ۱۷۶-۱۷۸.

۳. همان، ص ۱۸۰.

۴. حامد الگار، دین و دولت در ایران و نقش علما در قاجار، ص ۴۸-۴۹.

۵. رسول جعفریان، حیات فکری سیاسی امامان شیعه^ع، ص ۲۴۸-۲۵۰.

سخن گفته‌اند. /وین، که سعی کرده درخصوص وجوه مختلف مذهب شیعه و شیعیان سخن بگوید، گویا مراجعه به اماکن مقدس شیعیان و تعریف نوع و شکل رابطه شیعیان با این اماکن زیارتی را هم در دستور کار خویش گنجانده است. سرنا هم، که بیشتر در پی تحقیق و تفحص درباره آداب و رفتار اجتماعی ایرانیان بوده، مشاهده اماکن زیارتی و نحوه زیارت شیعیان را کانون توجه قرار داده است تا ضمن ایجاد رابطه میان این اماکن با تولید مفاهیم شیعی، به نقش آنها در سبک زندگی شیعیان نیز پی ببرد؛ همان‌گونه با جهت‌گیری منفی سعی در خرافاتی جلوه دادن شکل زیارت مردم و در نتیجه، اعتقادات مذهبی آنها داشته است.^۱ سرنا از زیارتگاه‌های مشهد، قم و شاهزاده عبدالعظیم، و /وین هم از این اماکن زیارتی به‌علاوه زیارتگاه‌های نجف، کاظمین، سامراء و کربلا دیدن کرده و هرکدام توضیحاتی راجع به آنها و چگونگی زیارت مردم داده‌اند. البته اطلاعات /وین در اینجا نیز نسبت به سرنا کامل‌تر آمده است. /وین ضمن بیان علاقه شیعیان نسبت به زیارت این اماکن و دفن در کنار مرقد امامانشان پس از مرگ و شرح محوطه زیارتگاه‌ها، تا حدی درباره صاحبان این بارگاه‌ها و نحوه شهادتشان هم سخن می‌گوید. همچنین وی به بغداد سفر کرده و از آرامگاه‌های امام موسی کاظم علیه السلام در کاظمین و امام علی‌النقی علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام در سامراء دیدن کرده است. او می‌نویسد: «شیعیان به تربت کاظمین چندان بهایی قابل نیستند و از آن نه تسبیح و نه مهر نماز می‌سازند».^۲

سجده بر زمین و ذکر از نشانه‌های ایمانی است و شیعیان از تربت امام حسین علیه السلام به عنوان مهر و تسبیح استفاده می‌کنند؛ اما از نظر اینها، مهر و تسبیح معبود علیه هستند و معبود له. به عبارت دیگر، اینها فقط ابزاری برای تقرب و ذکر خداوند و انجام عبادت هستند؛ همان‌گونه که نمی‌توان سجده اهل سنت بر روی فرش را نشانه سجده آنها بر فرش دانست. از سوی دیگر، در اخبار و روایات درباره تربت امام حسین علیه السلام سفارش شده است. هرچند خاک و زمین در دسترس همگان است، اما به خاطر توصیه و ثواب و آثار آن، شیعیان علاقه بسیاری به استفاده از تربت امام حسین علیه السلام دارند. سابقه این اقدام در سیره حضرت زهرا علیها السلام و دوستداران اهل بیت علیهم السلام هم وجود داشته است.^۳

/وین، که از نجف هم دیدن کرده و از آنجا به عنوان محلی برای آموزش آموزه‌های مذهبی و پرورش مجتهدان یاد می‌کند، می‌گوید: خوی و خصلت امیرالمؤمنین به این شهر، منظره جدی‌تر و عبوس‌تری از سایر اماکن مقدس داده است.^۴ /وین، که از شهرهای زیارتی دیدن کرده، با شرح معماری و فضای حاکم بر این شهرها و با توجه به شکل زیارت مردم، شخصیت امامان علیهم السلام را معرفی کرده است؛ از جمله، نظر وی درباره جدی و عبوس بودن حضرت علی علیه السلام، که معلوم نیست از کجا و کدام منبع نشئت گرفته، یا با شرح شکل زیارت مردم در کاظمین، کم‌اهمیت

۱. کارلاسرنا، آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ص ۲۰۴ و ۲۵۳.

۲. اوژن وین، ایران امروز، ص ۳۷۳.

۳. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار (زندگانی حضرت زهرا علیها السلام)، ص ۹۹۴.

۴. اوژن وین، ایران امروز، ص ۲۰۴.

بودن این امام را نزد شیعیان نتیجه گرفته است. باوجوداین، درجایی دیگر، با شرح شور و شوق زیارت مردم از این زیارتگاه نظر قبلی خود را نقض می‌کند.^۱

سرنا هم مانند اوین از شوق شیعیان برای زیارت اماکن مقدس و علاقه آنها برای دفن امواتشان در کنار این اماکن سخن گفته است؛ اما برخلاف اوین توضیحی درباره شخصیت اهل بیت علیهم‌السلام و چگونگی مهاجرت آنها به ایران و نحوه شهادتشان نمی‌دهد؛ آنچه ذکر می‌کند اطلاعات اجتماعی، از قبیل شکل زیارت مردم در این اماکن و شرح معماری این بناهای زیارتی است. گویا معماری و شکل گنبد آرامگاه حضرت معصومه علیها‌السلام از نظر سرنا بسیار باشکوه می‌نماید؛ زیرا غنا و شکوه این بنا را به شکل ستایش گونه‌ای وصف می‌کند. تنها چیزی که راجع به شخصیت صاحبان این بارگاه‌ها می‌گوید اشاره به نسب آنهاست که در آن هم دچار اشتباه شده است؛ زیرا حضرت فاطمه معصومه علیها‌السلام خواهر امام رضا علیه‌السلام را دختر آن حضرت معرفی می‌کند.^۲ همچنین حضرت عبدالعظیم علیه‌السلام را هم، که نسب به امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌رساند، به اشتباه فرزند امام موسی کاظم علیه‌السلام معرفی می‌کند.^۳

سرنا شکل و نحوه زیارت مردم و هدف آنها از زیارت را طوری بیان می‌کند که گویی مردم همگی خرافه‌پرست هستند؛ و بدیمنی‌ها و بدبختی‌های خود را به امام‌زاده‌ها نسبت می‌دهند؛ البته این موضوع در حیطه خرافه قرار می‌گیرد، اما می‌توان بر خلاف نظر سرنا، این موضوع را به حرمت این امام‌زادگان نزد مردم تعبیر کرد.^۴ از سوی دیگر، با شرح شکل زیارت مردم، درصدد است این‌گونه القا کند که شیعیان افراد مقدس خویش را تا حد خدایی بالا می‌برند. در دیداری که وی از شهر قزوین دارد، به سنگی که روی آن نشانه پنجه حضرت علی علیه‌السلام نقش بسته است و در یکی از مساجد قدیمی شهر نگه‌داری می‌شود، اشاره می‌کند:

می‌گویند حضرت علی، برای اثبات نیروی فوق طبیعی‌اش بر منکران، دست خویش را روی قطعه مرمری گذاشت، و برای همیشه اثر پنج انگشت بر روی آن باقی ماند. مؤمنان دسته‌دسته برای زیارت این اثر، که بر دور آن نرده کشیده‌اند، می‌نشینند و بعضی از آنها سه بار دست خود را بر نرده‌ها کشیده و بعد به صورتشان می‌کشند؛ و بعضی دیگر حتی خم می‌شوند و دیوارهای مسجد را می‌بوسند.^۵

شکل نوشتار سرنا از زیارت مردم، خواننده را به این نکته سوق می‌دهد که شیعیان افرادی هستند که درباره شخصیت‌های مورد علاقه‌شان در دین بیش از حد غلو می‌کنند. سرنا با مشاهده اعمال و رفتار مردم عادی و اقرار کم‌سواد جامعه، گویی تمام اعتقادات شیعیان را در همان آموزه‌هایی که از شکل زیارت آنها مشاهده و ثبت می‌کند خلاصه کرده است. این در حالی است که - مثلاً - در رابطه با اثر پنجه حضرت علی علیه‌السلام هیچ‌یک از منابع شیعه و

۱. همان، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۲. کارلاسرنا، آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ص ۱۴۴.

۳. همان، ص ۲۰۳.

۴. همان، ص ۲۰۴.

۵. همان، ص ۲۵۳.

سنی سخنی در این باره نگفته‌اند که حضرت علی علیه السلام در طول حیات خویش به ایران سفر داشته‌اند تا اثری از خود در شهری همچون قزوین به جا بگذارند.

ششم. روحانیت شیعی به مثابه سلطنت مذهبی در ایران

نفوذ و احترام روحانیان شیعه در بین مردم مسلمان ایران توجه بسیاری از سیاحان خارجی را که به ایران سفر کرده‌اند، از جمله *اوین* و *سرنا* را به خود جلب کرده است. هرچند *سرنا* مانند *اوین* به گونه‌ای مستقل به این موضوع نپرداخته، اما در موقعیت‌های گوناگونی که در ایران با آن مواجه شده متوجه این نفوذ و احترام گردیده و البته اشاره‌ای مختصر به آن کرده است.^۱ *اوین* به شکل مفصل‌تر و جامع‌تر به این موضوع پرداخته و ضمن شرح نفوذ این طبقه و وظایف آنان در میان مردم، علت این نفوذ و احترام را هم در مسئله غیبت امام دوازدهم شیعیان علیه السلام بیان می‌دارد، و اینکه از میان تمام مجتهدان، یک تن به‌عنوان مرجع عالی تمام شیعیان در سمت نایب امام در عصر غیبت شناخته می‌شود.^۲ در واقع، هدف این دو، به‌ویژه *اوین*، از طرح این موضوع نشان دادن اهمیت این طبقه در میان جامعه مسلمانان است، و اینکه روحانیت یک طبقه منحصر به فردی محسوب می‌شود که در پی کسب قدرت و موقعیت برتر در جامعه است. در جهت همین هدف، *اوین* نهاد روحانیت را به‌عنوان نهادی در تقابل با قدرت سلطنت قرار می‌دهد؛ نهادی که در آموزه‌ها و اعتقادات خود سلطنت را قبول ندارد و مدام با این نهاد بر سر کسب قدرت درگیر بوده و توانسته‌اند با نظر به اینکه قرآن به زبان عربی نوشته شده است، از این موضوع استفاده کند و پیروان جاهل را، که با زبان دینی خود هیچ‌گونه آشنایی نداشتند، از تماس مستقیم با این کتاب مقدس بر حذر دارد و در نتیجه، زندگی مذهبی افراد در ایران، در بست در انحصار روحانیان قرار گرفته است.^۳ به‌طور کلی، در ایران دوره قاجار، دو طبقه حاکم در جامعه وجود داشت: یکی دولت و دیگری روحانیت. آنچه قدرت و نفوذ روحانیت را افزون می‌کرد اعتقاد و حمایت مردم از آنها بود.^۴

اوین با دقت نظر خود، به‌خوبی از موقعیت، وظایف، اعتقادات و جایگاه روحانیان خبر می‌دهد و طبقه روحانیان ایران را متشکل از چندین گروه از قبیل «پیش‌نمازها»، «روضه‌خوانان»، «طلبه‌ها»، «متولیان زیارتگاه‌ها» و «مجتهدان» معرفی می‌کند و همه این گروه‌ها و حتی «سیدها» را، که از نظر وی به‌حق یا ناحق خود را از اولاد حضرت علی علیه السلام می‌دانند، در زمره این گروه معرفی می‌کند و وظایف هر کدام از آنها را نیز شرح می‌دهد. سپس به ملاحظا و علمای دروغینی هم، که عوام و مردم ساده‌دل را با اعتقادات خرافی به سمت خود جذب می‌کنند، اشاره می‌نماید^۵ که

۱. همان، ص ۱۶۱-۱۶۸.

۲. اوژن اوین، ایران امروز، ص ۲۰۱.

۳. همان، ص ۱۹۹.

۴. علی اصغر شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجار، ص ۱۶۶.

۵. اوژن اوین، ایران امروز، ص ۲۰۰.

البته زمینه‌های فراهم آمدن آن به جاه‌طلبی افراد، جهالت مردم عامه و کم‌سواد و وجود نگرش‌های مختلف در میان طبقات مذهبی برمی‌گردد. *اوبن*، به‌ویژه به‌منظور کسب اطلاع از دیدگاه روحانیت نسبت به انقلاب مشروطه، سعی کرد به آنها نزدیک شود و در این زمینه، ملاقاتی هم با ملامحمدکاظم خراسانی در نجف اشرف داشت. او در نهایت، مجتهدان را به‌عنوان حامیان و محافظان دین ملی و کسانی که در برابر استبداد بزرگان قوم جانب مردم را می‌گیرند معرفی می‌کند.^۱

هفتم. تمرکز بر فرقه‌های انحرافی در میان شیعیان ایران

در کتب این دو سیاح، به‌طور مشخص همه فرقه‌های شیعی معرفی نشده‌اند، اما *سرنا* فرقه «باب» و *اوبن* فرقه «علی‌اللهی» را به نوعی در ارتباط با مذهب شیعه معرفی کرده و به شرح عقاید و رهبران آن‌ها پرداخته‌اند. *اوبن* در دیدار با گروه علی‌اللهی‌ها و *میرزا صالح*، مرشد آنها در کرمانشاه، فرقه «علی‌اللهی» را یکی از گروه‌های شیعی معرفی می‌کند. او اعتقادات این گروه را، که مبنی بر اعتقاد به الوهیت حضرت علی علیه السلام و *سلمان فارسی* است، به همه شیعیان نسبت نمی‌دهد، بلکه آن را از اعتقادات لایه‌های پایین و عوام مردم می‌داند که عشق به حضرت علی علیه السلام موجب شده است چنین تفکری برای خود بسازند.^۲ *سرنا* نیز فرقه «باب» را فرقه‌ای معرفی می‌کند که در مخالفت با مذهب رسمی کشور، یعنی شیعه به وجود آمد، اما اعتقادات این فرقه را در ارتباط با عقاید شیعیان شرح می‌دهد؛ یعنی آنها را به‌عنوان گروهی معرفی می‌کند که با استفاده از مفاهیم شیعی سعی کرده‌اند مذهبی جدید بسازند.^۳ *سرنا*، که به طور مفصل راجع به این فرقه سخن گفته، نگرش مثبتی نسبت به آنها داشته و به گونه‌ای حس دل‌سوزی نسبت به این گروه را در خواننده به وجود می‌آورد. گویا او تمام وقایع مربوط به این فرقه را از زبان بانی‌ها شنیده و به طور یک‌جانبه به آن نقل پرداخته است.^۴

هشتم. مراسم مذهبی شیعیان ایران

عقاید شیعیان در ایران و در میان شیعیان جهان، دارای رویکردهای رفتاری و عملی است که از آن جمله، در مراسم دینی مشاهده می‌شود. این موضوع توجه سیاحان خارجی را هم برانگیخته و بخش قابل توجهی از آثار آنها به شرح و توصیف این مراسم و آداب شیعی اختصاص یافته است. به نظر می‌رسد آداب و مراسم شیعی شیعیان نقش مهمی در تحلیل یافته‌های این گروه برای شناخت هویت مذهبی شیعه و مفاهیم شیعی داشته و در این زمینه، گاه دچار سوءبرداشت و تحلیل‌ها و تفسیرهای نادرست شده‌اند؛ زیرا با رفتارها، اندیشه‌ها را تحلیل می‌کنند؛ یعنی رفتارهای

۱. همان، ص ۲۰۲.

۲. همان، ص ۳۴۲.

۳. کارلاسرنا، آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ص ۳۱ و ۳۳.

۴. همان، ص ۳۱-۴۲.

بی‌معنی از نظر اینها، یعنی اندیشه‌های بی‌معنی و خرافی. از جمله مهم‌ترین نموده‌های مراسم شیعیان ایران، بزرگداشت شهادت و ولادت ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} و اعیاد است که از آن میان، مراسم عزاداری امام حسین^{علیه‌السلام} بیشتر قابل توجه ایشان بوده است.

سرنا در کتاب خود، تنها به ایام سوگواری امام حسین^{علیه‌السلام} اشاره کرده و صرفاً آداب و مراسم مربوط به این ایام را شرح می‌دهد؛ اما/وبین علاوه بر مراسم سوگواری امام حسین^{علیه‌السلام}، به ایام شهادت دیگر امامان^{علیهم‌السلام} و اعیاد شیعیان از جمله فطر، قربان و غدیر نیز اشاره می‌کند. /وبین آندوه و ماتم را از خصوصیات بارز تشیع می‌داند. از این رو، روزهای عزاداری را نسبت به اعیاد برای شیعیان مهم‌تر جلوه می‌دهد و از میان اعیاد شیعیان، به‌طور برجسته مراسم روز درگذشت عمر را به‌عنوان جشن شیعیان معرفی می‌کند.^۱

عمده مطالبی که این دو سیاح در رابطه با مراسم مذهبی شیعیان شرح می‌دهند درباره ایام عزاداری دهه محرم است که از نحوه برگزاری تعزیه‌ها، تزیین و آرایش تکیه‌ها در اوقات برگزاری تعزیه، بازیگران نمایش، تماشاچی‌ها و نحوه عزاداری سخن می‌گویند. سرنا در هنگام برگزاری مراسم تعزیه در کنار جایگاه /انیس‌الدوله، سوگلی ناصرالدین‌شاه، قرار داشت و /وبین نیز مراسم روز عاشورا را در خانه /اتبک /عظم (امین‌السلطان) در تهران مشاهده کرده است. هر دو نویسنده مراسم تعزیه و نمایشی را فراتاریخی، که صرفاً هدف آنها تحت تأثیر قرار دادن تماشاچیان و آندوهناک کردن آنهاست، معرفی می‌کنند. آنها شاهد دسته‌های قمه‌زنی بوده‌اند که در روزهای عزاداری امام حسین^{علیه‌السلام} توجه همه را به سوی خود جلب می‌کرده و موجب شده‌اند تا /وبین این نحوه عزاداری را خشن و خونین توصیف کند.^۲ سرنا نیز این نوع شور و حرارت را از سوی برخی از آنان ساختگی و ظاهری قلمداد می‌کند.^۳

/وبین و سرنا در خلال شرح حوادث کربلا و مراسم عزاداری امام حسین^{علیه‌السلام}، سعی می‌کنند درگذشت حضرت عیسی^{علیه‌السلام} و هفته مقدس مسیحیان و مراسم مربوط به آن را هم معرفی کنند.^۴

/وبین آداب و رسوم شیعیان را هم در جهت اختلافات و درگیری‌های آنان با اهل سنت وصف می‌کند. بدین‌روی، ناپیوستگی و تفرقه بین مسلمانان را به ذهن مخاطبانش القا می‌کند. متأسفانه رسم‌های نادرست متداول در آن زمان از چشم سیاحان خارجی پنهان نمانده است. این موضوع موجب شده است مذهب شیعه از نظر بینندگان و خوانندگان خارجی، مذهبی خرافی و پیروان آن افرادی افراطی و نامتعادل قلمداد شود؛ زیرا نحوه برگزاری آداب و رسوم یک مذهب در معرفی آن مذهب نقش قابل‌توجهی دارد و چه‌بسا صرفاً همین رسوم و نه چیزی دیگر وسیله معرفی و شناسایی یک مذهب برای کسانی گردد که هیچ‌گونه آشنایی با آن ندارند.

۱. اوژن اوبین، ایران امروز، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.

۲. همان، ص ۱۸۱.

۳. کارلاسرنا، آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ص ۱۶۹.

۴. همان، ص ۱۶۱؛ اوژن اوبین، ایران امروز، ص ۱۸۷.

نتیجه گیری

آنچه بیان شد پردازش و تحلیل یافته‌های دو سیاح اروپایی از آموزه‌های شیعی ایرانیان در دوره قاجار بود که عصیبت‌های قومی، نژادی و مذهبی، و جانب‌داری نویسنده در شرح برخی از آموزه‌ها، محدودیت منابع استفاده شده از سوی آنها و انگیزه‌های تبلیغی-تبشیری نویسندگان آنها را نشان می‌دهد. این موضوع موجب شده است تا این دو صرفاً براساس نگاه خود و تحلیل ضعیف داده‌های خویش، مذهب شیعه را خرافی، و ستیزه‌جو با مذهب اهل سنت، و رهبران آن را خشن و کینه‌جو معرفی نمایند. عمده مطالبی که این دو سیاح راجع به مذهب شیعه و شیعیان ایرانی بیان می‌دارند مبتنی بر آن چیزی است که در طول اقامت خود در ایران مشاهده کرده‌اند و همان مشاهدات کوتاه‌مدت خویش را مبنای یافته‌ها و شرح خود از وضعیت شیعیان قرار می‌دهند. چه‌بسا آنان اقلیتی از مردم را مشاهده کرده‌اند که به خرافه و آموزه‌های نادرست گرفتار آمده و یا با دسته‌ای از گروه اهل سنت مواجه شده‌اند که اختلاف خویش با اهل تشیع را براساس تعصب مذهبی خویش بیان می‌کنند و بدون اینکه به مطالعات عمیق در این زمینه دست بزنند، صرفاً همان را ملاکی برای تاریخ شیعه و رهبران آن و وضعیت فکری و رفتاری شیعیان قرار داده‌اند، همین موضوع موجب گردیده است تا نویسنده در اثر خویش، جانب‌دارانه بنگرد و نتواند بی‌طرفانه همه آنچه را که بوده است، بیان کند.

از دیگر نکات مهم در ارزیابی کار این دو سفرنامه‌نویس، انگیزه‌های تبلیغی - تبشیری و عصیبت‌های قومی، نژادی و مذهبی این دو است. این انگیزه‌های تبلیغی را می‌توان در کار هر دو سیاح مشاهده نمود؛ زیرا هر دو در خلال شرح آموزه‌های شیعیان و در موقعیت‌های گوناگون، به بیان آموزه‌های مسیحیت پرداخته و سعی در معرفی و شناساندن مذهب خویش از این طریق کرده‌اند. همین نکته سبب گشته است تا ملاک درست یا نادرست بودن و خرافه‌آمیز بودن یا نبودن آموزه‌های مذهب شیعه را وجود یا عدم این آموزه‌ها در مذهب خویش قرار دهند و بر این اساس، درصد پذیرش یا رد آن برآیند. این موضوع سبب می‌شود که نویسنده نتواند تصویر درستی از آموزه‌های شیعیان ارائه دهد. اگرچه محورهایی از یافته‌ها و تصورات این دو نویسنده درباره وجوه گوناگون مذهب تشیع قابل نقد و بررسی است. با این وجود، توضیحات/وبن در مقایسه با سرنا بیشتر واقع‌بینانه‌تر بوده است.

منابع

- آینه‌نوند، صادق، *علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- ابن‌هشام، عبدالملک بن، *سیره النبویه*، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، تهران، کتابخانه اسلامی، ۱۳۶۸.
- احمدی، حبیب‌الله، *امام کاظم (ع) الگوی زندگی*، تهران، فاطیما، ۱۳۸۶.
- اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، چ چهارم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۳.
- اوین، اوژن، *ایران امروز*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، زوار، ۱۳۶۲.
- جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا پایان قرن نهم هجری*، تهران، علم، ۱۳۹۴.
- _____، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی*، تهران، علم، ۱۳۸۸.
- _____، *حیات فکری سیاسی امامان شیعه (ع)*، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۳۸۱.
- حسین هاشمی و فاطمه علیان، «سنت دفن مرده در جوار مزارات متبرکه شیعه از نگاه سفرنامه‌نویسان اروپایی»، *رهیافت تاریخی*، ۱۳۹۴، ش ۱۰، ص ۳۳-۴۶.
- حسین‌زاده شانه‌چی، حسن، «سهم سفرنامه‌های اروپایی در معرفی تشیع ایرانیان در غرب»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ۱۳۸۹، ش ۲۶، ص ۳۷-۵۸.
- زمانی، محمدحسن، *شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- سبحانی، جعفر، *منشور عقاید امامیه*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱.
- سعیدیان جزی، مریم، *سیره و تاریخ امامان شیعه*، اصفهان، نگارخانه، ۱۳۹۵.
- شمیم، علی اصغر، *ایران در دوره سلطنت قاجار*، چ ششم، بی‌جا، مدبر، ۱۳۷۴.
- شهیدی، جعفر، *زندگانی علی بن‌الحسین (ع)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *شیعه در اسلام*، چ هشتم، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۰.
- طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر مجمع‌البیان*، ترجمه احمد بهشتی، تهران، فراهانی، ۱۳۵۰.
- طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- طیبی، ناهید، «دیدگاه مستشرقان در زمینه جایگاه مادر امام سجاد (ع) در نزد شیعیان»، *بانوان شیعه*، ۱۳۸۶، ش ۱۲، ۱۰۷-۱۳۶.
- کارلا سرن، *آدم‌ها و آیین‌ها در ایران*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، زوار، ۱۳۶۲.
- کریمی، علی، «بازتاب هویت فرهنگی ایرانیان در سفرنامه‌های عصر صفوی و قاجار»، *مطالعات ملی*، ۱۳۸۶، ش ۲۹، ص ۳۱-۶۲.
- الگار، حامد، *دین و دولت در ایران و نقش علما در قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۵۶.
- لیماکیو، مصطفی، «بازتاب محرم در سفرنامه‌های اروپاییان»، *فرهنگ مردم ایران*، ۱۳۸۲، ش ۱، ص ۳۳-۸۱.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار (زندگانی حضرت زهرا (ع))*، ترجمه محمد روحانی علی‌آبادی، تهران، مهام، ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۴.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، *الارثاد فی معرفه حجج‌الله علی‌العباد*، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، چ دوم، تهران، علمی اسلامی، ۱۳۴۶.
- مکارم شیرازی، ناصر، *آیات ولایت در قرآن*، قم، نسل جوان، ۱۳۸۶.
- هالم، هاینس، *تشیع*، ترجمه محمدتقی اکبری، قم، ادیان، ۱۳۸۴.

نقدی بر کتاب «نگاهی به تاریخ تفکر امامیه از آغاز تا ظهور صفویه»^۱

moharrami47@Gmail.com

غلامحسن محرمی / استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۹۵/۱۲/۹ - پذیرش: ۹۶/۵/۲۳

چکیده

کتاب «نگاهی به تاریخ تفکر امامیه از آغاز تا ظهور صفویه» در عین دارا بودن نکات مثبت و شایان تقدیر، دارای اشکالات و نکات قابل نقدی است که در این نوشتار، نمونه‌هایی از آنها بررسی شده است؛ از جمله: نگرشی سطحی و روشن‌فکر مآبانه به تاریخ تشیع همراه با نوعی پیش‌داوری؛ برخی ادعاهای بدون دلیل و مدرک؛ ذکر برخی روایات شاذ و نادر در مقابل روایات مشهور، و احياناً ذکر سخنان مخالفان شیعه و دیدگاه‌های خلاف نظریه رایج شیعه. از دیگر اشکالات محتوایی این کتاب، تشکیک در وجود بعضی باورهای موجود شیعه در قرون اولیه - به‌ویژه قرن اول هجری - است. همچنین چنین وانمود شده که پیدایش تشیع منشأی عرفی - و نه الهی - داشته است و این‌گونه به ذهن می‌آید که اصولی همچون اعتقاد به نص، عصمت و تبری از دشمنان اهل بیت^{علیهم‌السلام} دست‌کم در قرن اول نزد پیروان اهل بیت^{علیهم‌السلام} مطرح نبوده است!

کلیدواژه‌ها: امامت، شیعه، امامیه، تفکر امامیه، تاریخ تفکر امامیه، نص، عصمت، تبری، بداء، رجعت.

۱. این مقاله نقدی است بر کتاب «نگاهی به تاریخ تفکر امامیه از آغاز تا ظهور صفویه»، تألیف آقایان مهدی فرمانیان و مصطفی صادقی. این نشریه، در این‌گونه موارد، نقد رسیده به دفتر نشریه را ابتدا به مؤلف اثر عرضه می‌کند و در صورت دریافت پاسخ، هر دو به صورت یک‌جا منتشر می‌شود. آنچه می‌خوانید نقد کتاب و به دنبال آن پاسخ کوتاه نویسندگان به این نقد می‌باشد.

کتاب *نگاهی به تاریخ تفکر امامیه از آغاز تا ظهور صفویه*، نوشته آقایان مهدی فرمانیان و مصطفی صادقی کاشانی، در پنج فصل تنظیم گردیده است. از فصل دوم این کتاب تا آخر، تقریباً علمی و مستند و قابل استفاده است، ولی همواره جهت‌گیری آن بر خلاف اصول شیعه و سعی در کمرنگ جلوه دادن ولایت الهی ائمه اطهار علیهم‌السلام و عقاید اختصاصی شیعه و شعائر آن است، و این همواره خط مخالفان شیعه در طول تاریخ بوده است. در این کتاب، سعی شده است نقطه ضعف‌هایی که بیشتر به عنوان نقص و ضعف برای شیعه در منابع کلامی و فرق اهل سنت آمده و شیعه آنها را اتهام می‌دانسته، با توضیح و تفصیل بیشتر بازگویی شود و چنین القا شود که واقعاً این‌گونه است. اما عمده اشکال وارد بر این کتاب، در فصل اول آن با عنوان «دوران حضور» است. این فصل علاوه بر اشکالات محتوایی، از لحاظ نگارش نیز علمی و تحقیقی نیست و بیشتر مطالب آن ادعایی و شعاری بوده و مدرک و سندی بر آنها ارائه نشده است. اشکالات فصل‌های بعدی نیز، که البته نسبت به فصل اول اندک است، نیز بررسی شده است. اشکالات محتوایی و نقدهای این کتاب را به ترتیب صفحات آن، می‌توان این‌گونه بیان کرد:

تبیینی مبهم و بدعت گونه از آغاز تشیع

در صفحه ۱۵ آمده است:

همان‌گونه که سده‌های نخست در هر دین و آیینی، سده‌های اعتقادات و معارف است، تشیع امامی نیز این دو دوره را گذرانده است. تکوین و تثبیت تشیع در عصر حضور ائمه شکل گرفت و تثبیت شد. این‌گونه سخن گفتن اولاً، حاکی از نوعی نگرش مادی‌گرایانه به ادیان و بر پایه بی‌توجهی به این موضوع است که ادیان توحیدی از جانب خداوند و توسط پیامبرانش به کامل‌ترین شکل آمده‌اند. ثانیاً، این واژه‌ها گویای آن است که در طول ۲۶۰ سال، به تدریج، تشیع تکوین یافته است. این در حالی است که تشیع که همان اسلام اصیل است که طی ۲۳ رسالت پیامبر علیهم‌السلام تکوین پیدا کرد؛ و تمام مبانی و اصول آن از کتاب و سنت اخذ شده، و مسلم است که اضافه کردن چیز جدیدی به دین بدعت است و بدعت گمراهی و ضلالت، و جای بدعت‌گزار در آتش است.^۱

در صفحه ۱۶ این‌گونه آمده است:

از میان مباحث پراکنده‌ای که در منابع کهن فریقین وجود دارد، می‌توان به دسته‌بندی دو طیف شیعه و عثمانیه (علوی و عثمانی) پس از قتل عثمان رسید؛ این دو گروه، که ابتدا «شیعه علی علیه‌السلام» و «شیعه عثمان» نامیده می‌شدند.

این سخن در واقع، بازگویی افسانه عبدالله بن سبأ - ساخته سیف‌بن عمر تمیمی کذاب - است که پیدایش اصطلاح «شیعه» را پس از قتل عثمان معرفی کرد که در جای خود ذکر شده است. باید توجه داشت که شیعه عثمان متداول نبوده،

۱. «کل بدعه ضلالت و کل ضلالتة فی النار» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ۵۷ و ج ۸، ص ۸۱؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۰۱).

بلکه بر طرفداران بنی‌امیه «عثمانیه» اطلاق می‌شده و «شیعه» با اضافه به «امیرمؤمنان» اختصاص به پیروان آن حضرت داشته و اصلاً دسته‌بندی در کار نبوده و خلفا پیرو چندان نداشته‌اند، بلکه مردم آنها را فقط حاکم می‌دانسته‌اند.

ابوحاتم رازی اسماعیلی مذهب (م ۳۳۲ق) درباره معنای اصطلاحی «شیعه» می‌گوید:

شیعه علی را از آن‌رو به این نام خواندند که آنان فرقه‌ای بودند که از او، پی‌روی و آن حضرت را کمک کردند. نیز گفته‌اند: به یاران علی، «شیعه» و به یاران معاویه «احزاب» می‌گفتند. کمیت نیز در تأیید این معنای «احزاب»، می‌گوید: «أَقْبَلَ أَيْدِيَ الْأَحْزَابِ إِنِّي أَلِي الدُّنْيَا لِمَنْقَطِحِ الْقَرِينِ»؛^۱

دست یاران را می‌بوسم، چرا که در این دنیا، تنها و بی‌همدمم.

و گفته‌اند: «کل حزب» در آیه «كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ»^۲ یعنی: هر دسته‌ای. «احزاب» یعنی: آنان که برای کار باطلی حزب تشکیل داده، بر ضد صاحب حق و به نفع اهل باطل همدست شده‌اند؛ چنان‌که خداوند در همین باره می‌فرماید: «وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ»؛^۳ وقتی که مؤمنان احزاب را دیدند، گفتند: این چیزی است که خدا و پیامبرش به ما وعده داده بودند. بنابراین، واژه «شیعه» به دو صورت معرفه و نکره به کار می‌رود. می‌گویند: «هؤلاء الشيعة»، هرگاه مراد شیعه علی و گروه معروف به تشیع باشد. اما اگر شخصی خاصی از مردم منظور باشد، می‌گویند: «هؤلاء شيعة فلان». اما واژه «حزب» تنها به صورت نکره استعمال می‌شود. بنابراین، گفته نمی‌شود: هؤلاء الحزب، تا با اضافه کردن، معرفه گردد، و گفته نمی‌شود: حزب فلان کس. البته اگر این واژه درباره جماعتی به کار رود، به هر دو صورت معرفه و نکره می‌آید؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ» که در اینجا، «احزاب» به صورت معرفه آمده است.

هرگاه واژه «شیعه» جمع بسته شود، به صورت نکره می‌آید؛ چنان‌که خداوند این کلمه را در قرآن، به معرفه اضافه کرده و فرموده است: «شيع الاولين». البته بر خلاف «هؤلاء الاحزاب»، «هؤلاء الشيع» گفته نمی‌شود؛ زیرا اهل حق پراکنده و گروه گروه نیستند، بلکه فرقه واحدی‌اند که به آنها «شیعه»، نه شیع می‌گویند؛ زیرا پیروان حضرت علی علیه السلام تنها یک فرقه بودند، نه بیشتر.^۴

به هر حال، به هیچ وجه، واژه «شیعه» اولین بار بعد از قتل عثمان، به شیعه اطلاق نشده، بلکه نخستین کسی که در سخنان او از شیعیان علی علیه السلام سخن به میان آمده، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که در احادیث فراوانی از شیعیان آن حضرت تعریف و تمجید و آنان را اهل بهشت معرفی کرده است. اهل سنت این احادیث را قبول دارند و در منابع حدیثی آنان آمده است. سیوطی، از مفسران اهل سنت، در تفسیر آیه

۱. ابوحاتم رازی، گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری (الزینه)، ص ۷۱.

۲. روم: ۳۲.

۳. احزاب: ۲۲.

۴. ابوحاتم رازی، گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری (الزینه)، ص ۷۱-۷۳.

«أُولَئِكَ هُمُ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه: ۷) از پیامبر اکرم ﷺ آورده است که «أَنَانُ (خَيْرُ الْبَرِيَّةِ) عَلِيٌّ وَ شِيعِيَانُ وَ هَسْتَنْد. أَنَانُ رَسْتِگَارَانِ رُوزِ قِيَامْتَنْد.»^۱

احادیث دیگری هم از پیامبر اکرم ﷺ در کتب حدیثی اهل سنت آمده است؛ از جمله: پیامبر ﷺ خطاب به امیرمؤمنان ﷺ فرمودند: «خدا گناهان شیعیان و دوستداران شیعیان تو را بخشیده است.»^۲

- «تو و شیعیانت در حوض کوثر بر من وارد می شوید، درحالی که سیراب شده اید و صورت هایتان سفید است، و دشمنان تو تشنه و در غل و زنجیر بر من وارد می شوند.»^۳

- پیامبر اکرم ﷺ ضمن حدیثی طولانی، درباره فضایل حضرت علی ﷺ، به دخترش حضرت فاطمه ﷺ می فرماید: «یا فاطمه! علی و شیعیان او رستگاران فردايند.»^۴

- «یا علی! خدا گناهان تو، خاندانت، شیعیان و دوستداران شیعیانت را بخشیده است...»^۵

- «یا علی! آن گاه که روز قیامت شود، من به خدا تمسک می کنم و تو به دامن من چنگ می زنی و فرزندان دامن تو را می گیرند و شیعیان فرزندان به دامن آنان چنگ می زنند.»^۶

- «تو در آخرت، نزدیک ترین مردم به من هستی... و شیعیان تو بر منبرهایی از نور هستند...»^۷

- ابن عباس نقل کرده است: «جبرئیل خبر داده که حضرت علی ﷺ و شیعیان او، همراه حضرت محمد ﷺ به بهشت برده می شوند.»^۸

- سلمان فارسی نقل می کند که: حضرت رسول ﷺ به علی ﷺ فرمودند: «یا علی! انگشتر به دست راست کن تا از مقربان باشی. حضرت علی ﷺ پرسیدند: مقربان کیانند؟ فرمود: جبرئیل و میکائیل. باز حضرت علی ﷺ پرسیدند: چه نوع انگشتری به دست کنم؟ فرمودند: انگشتری که نگین آن عقیق کوهی است که به عبودیت خدا، نبوت من، وصایت تو و امامت فرزندان اقرار و اعتراف کرده است. دوستداران اهل بهشت اند و جایگاه شیعیان فردوس برین است.»^۹

۱. جلال الدین سیوطی، الدرالمشور، ج ۶ ص ۳۷۹.

۲. ابن حجر هیتمی، الصواعق المحرقة، ص ۲۳۲.

۳. علی بن ابی بکر هبثمی، مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۷۷.

۴. موفق بن احمد خوارزمی، المناقب، ص ۲۰۶.

۵. همان، ص ۲۰۹؛ سلیمان بن ابراهیم قندوزی، ینابیع الموده، ج ۱، ص ۳۰۲.

۶. موفق بن احمد خوارزمی، المناقب، ص ۲۱۰.

۷. همان، ص ۱۵۸.

۸. همان، ص ۲۱۱.

۹. همان، ص ۲۳۴.

- رسول اکرم ﷺ فرمودند: «هفتاد هزار تن از امتم بدون حساب وارد بهشت می‌شوند. حضرت علی ﷺ پرسیدند: آنان کیانند؟ فرمودند: آنان شیعیان تو هستند و تو امام آنهايي»^۱.

- انس بن مالک از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند: «جبرئیل به من گفت: خدای تعالی حضرت علی ﷺ را به حدی دوست دارد که ملائکه را مثل او دوست نمی‌دارد. به اندازهٔ تسبیح‌هایی که گفته می‌شود، خدا فرشته خلق می‌کند تا برای دوست‌داران و شیعیان علی تا روز قیامت استغفار کنند»^۲.

- جابر بن عبدالله انصاری نقل می‌کند که پیامبر ﷺ فرمودند: «سوگند به خدایی که مرا به حق به پیامبری مبعوث کرده است، فرشتگان پیوسته برای حضرت علی ﷺ طلب مغفرت می‌کنند و برای او و شیعیانش مثل پدر، دل می‌سوزانند»^۳.

- حضرت علی ﷺ روایت کرده که پیامبر ﷺ فرمودند: «یا علی! به شیعیان بشارت ده که من شفیع روز قیامت [آنها] هستم؛ روزی که نه مال و نه فرزند، جز شفاعت من فایده‌ای ندارد»^۴.

- پیامبر اکرم ﷺ به علی ﷺ فرمودند: «نخستین چهار نفری که داخل بهشت می‌شوند من، تو، حسن و حسین هستیم؛ ذریهٔ ما پشت سرمان، همسرانمان پشت ذریهٔ ما و شیعیان ما از راست و چپمان»^۵.

- بسیاری از محدثان و مورخان اهل سنت از جمله، ابن جوزی، بلاذری، شیخ سلیمان قندوزی حنفی، خوارزمی و سیوطی نقل کرده‌اند که رسول خدا ﷺ خطاب به علی بن ابی‌طالب ﷺ فرمودند: «این و شیعیانش، رستگاران روز قیامت هستند»^۶.

به نقل برخی از دانشمندان اهل سنت، از جمله محمد کردعلی، شماری از صحابهٔ پیامبر ﷺ در عصر آن حضرت به «شیعهٔ علی» معروف بودند.^۷

چون این احادیث قابل انکار نیست و محدثان بزرگ اهل سنت آنها را نقل کرده‌اند، برخی از نویسندگان اهل سنت دست به تأویل ناروای آنها زده‌اند. ابن ابی‌الحدید می‌نویسد: منظور از «شیعه»، که در روایات فراوانی وعدهٔ بهشت به آنان داده شده، کسانی هستند که قابل به افضلیت و برتری علی بر تمام خلق هستند. بدین لحاظ، عالمان معتزلی ما در تصانیف و کتاب‌هایشان نوشته‌اند: «در حقیقت، ما شیعه هستیم» و این حرف اقرب به سلامت و اشیبه به حق است.^۸

۱. همان، ص ۲۳۵.

۲. سلیمان بن ابراهیم قندوزی، ینابیع الموده، ج ۱، ص ۳۰۱.

۳. همان.

۴. همان، ص ۳۰۲.

۵. علی بن ابی‌بکر، هبشی، مجمع‌الزوائد، ج ۹، ص ۱۷۸.

۶. سبط بن جوزی، تذکره الخواص، ص ۵۴؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۸۲؛ سلیمان بن ابراهیم قندوزی، ینابیع الموده، ج ۱، ص ۳۰۱؛ موفق بن احمد خوارزمی، المناقب، ص ۲۰۶؛ جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۷۹.

۷. محمد کردعلی، خطط الشام، ج ۶، ص ۲۴۵.

۸. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۲۲۶.

ابن حجر هیتیمی نیز در کتاب *الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه*، که کتابی در ردّ اعتقادات و مبانی شیعه است، هنگام نقل این احادیث گفته است: منظور از «شیعه» در این احادیث، شیعیان موجود نیستند، بلکه منظور خاندان و دوست‌داران علی هستند که مبتلا به بدعت و سبّ و دشنام اصحاب پیامبر نشوند.^۱

مرحوم محمدحسین مظفر در جواب او می‌نویسد: عجیب است که ابن حجر گمان کرده مراد از «شیعه» در اینجا اهل سنت هستند! و من نمی‌دانم این به دلیل مترادف بودن دو لفظ «شیعه» و «سنی» است؟ یا به دلیل اینکه این دو فرقه یکی است؟ و یا اهل سنت بیشتر از شیعیان از خاندان پیامبر ﷺ پیروی می‌کنند و آنان را دوست دارند؟^۲

مرحوم کاشف‌الغطاء، نیز می‌نویسد: با نسبت‌دادن لفظ «شیعه»، به شیعیان حضرت علی ﷺ می‌توان مراد را فهمید؛ زیرا غیر از این صنف، شیعه دیگران هستند.^۳

سعدبن عبدالله اشعری، از دانشمندان شیعه در قرن سوم، در این باره می‌نویسد: نخستین فرقه، شیعه است و آن فرقه علی بن ابی‌طالب است که در زمان نبی اکرم ﷺ «شیعه علی» نامیده می‌شدند و بعد از درگذشت پیامبر هم معروف بود که آنان قایل به امامت او هستند. از جمله آنها مقلادبن اسود کندی، سلمان فارسی، ابوذر و عمار هستند. آنان اطاعت او را بر هر چیزی ترجیح می‌دادند و به او اقتدا می‌کردند. کسان دیگری نیز بودند که اراده آنها موافق اراده علی بن ابی‌طالب ﷺ بود و اینان نخستین گروه از این امت هستند که به نام «شیعه» نامیده شدند؛ زیرا «شیعه» اسمی است قدیمی؛ مانند شیعه نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و سایر انبیا.^۴

محدود ساختن آغاز تشیع به بُعد سیاسی

در صفحه ۱۶ می‌نویسد:

عنوان شیعه در این دوره (از عصر امیرمؤمنان ﷺ تا زمان امام باقر ﷺ) بیشتر به معنای لغوی آن، یعنی پیرو به کار برده می‌شود؛ زیرا بیشتر کسانی که به عنوان شیعه شناخته می‌شوند خلافت امیرمؤمنان ﷺ را پس از خلافت ابوبکر و عمر پذیرفته و با دشمنانش (معاویه و طرف‌داران عثمان) مخالف بودند، اما اعتقادی به نص الهی و جانشینی بلافاصل رسول خدا ﷺ نداشتند.

در صفحه ۱۷ هم نوشته است:

بسیاری از شیعیان و کوفیان، شیخین را قبول داشتند فقط از عثمان تبرّی می‌جستند.

در صفحه ۲۲ نیز آمده است:

از دیگر نقاط عطف تفکر کلامی شیعه در این زمان، آن است که شیعیان کوفه اعتقاد تقدّم علی بر عثمان را بر تقدّم آن حضرت بر شیخین ارتقا دادند.

۱. ابن حجر هیتیمی، *الصواعق المحرقة*، ص ۲۳۲.

۲. محمدحسین مظفر، *تاریخ الشیعه*، ص ۵.

۳. جعفر کاشف الغطاء، *دفاع از حقانیت شیعه*، ص ۴۸-۴۹.

۴. سعدبن عبدالله اشعری، *المقاتلات و الفرق*، ص ۳.

در جواب این مطلب، باید گفت: به هیچ وجه، به عموم کسانی که خلافت امیرمؤمنان علیه السلام را پذیرفته بودند، «شیعه» اطلاق نمی شد؛ از جمله این افراد، خوارج بودند که اینان نیز خلافت امیرمؤمنان علیه السلام را پذیرفته بودند و اشخاصی مثل *اشعث بن قیس* شیعه به شمار نمی آمدند. اینان کسانی بودند که دو خلیفه اول را نیز قبول داشتند و نه در آن زمان و نه بعد از آن، کسی به اینان «شیعه» نگفته است، ولی بخش عظیمی از اهل کوفه این گونه نبودند و دو خلیفه اول را به علاوه عثمان قبول نداشتند؛ چنان که شیخ مفید تمام اصحابی را که با آن جناب در مدینه بیعت کردند، به ویژه اصحابی را که در جنگ ها همراه آن حضرت بودند، از جمله معتقدان به امامت حضرت علی علیه السلام می داند؛ چنان که در جنگ جمل، ۱۵۰۰ تن از صحابه حضور داشتند.^۱

تضعیف سابقه تشیع

در صفحه ۱۷ آمده است:

تفکر امامیه در این دوره (از عصر امیرمؤمنان تا زمان امام سجاد) - بر اساس اظهارات افراد محدودی که اعتقاد به امیرمؤمنان - علیه السلام - داشته اند، چند محور اصلی دارد.

بر اساس آنچه گذشت، شیعیان کسانی بودند که به امامت بلافصل امیرمؤمنان علیه السلام اعتقاد داشتند، و اینان به هیچ وجه افراد محدودی نبودند و شمار آنان به رغم تمام سرکوب ها و محدودیت ها و فشارها، قابل توجه بود. هزاران تن از مردم کوفه بر اساس اعتقاد به امامت امیرمؤمنان و فرزندانش علیهم السلام، بدون هیچ گونه انگیزه دنیوی در قیام توأبین به خون خواهی امام حسین علیه السلام برخاستند و به شهادت رسیدند. همچنین در این زمینه، می توان به گزارش های ذیل اشاره کرد:

محمد کردعلی در *خطط الشام* می نویسد:

در عصر رسول اکرم صلی الله علیه و آله، عده ای از بزرگان صحابه به موالات و دوستی علی معروف بودند؛ مثل سلمان فارسی که می گفت: «با رسول خدا بیعت کردیم که خیر خواه مسلمانان باشیم و به علی بن ابی طالب اقتدا کنیم و دوست دار او باشیم. و مانند ابوسعید خدری که می گفت: به پنج چیز امر شدیم که مردم به چهار تا عمل کردند و یکی را ترک نمودند. پرسیدند: چهار تا کدامند؟ گفت: نماز، زکات، روزه ماه رمضان و حج. باز پرسیدند: یکی کدام است که مردم ترک کرده اند؟ گفت: ولایت علی بن ابی طالب. مردم گفتند: آیا این هم مثل آنها واجب است؟ گفت: آری، واجب است. و مثل ابوذر غفاری، عمار یاسر، حذیفه بن یمان، خزیمه بن ثابت ذوالشهادتین، ابویوب انصاری، خالد بن سعید، و قیس بن سعد.^۲

ابن ابی الحدید نیز درباره نخستین شیعیان می نویسد:

قول به افضلیت علی، قول قدیمی است که عده زیادی از صحابه و تابعان به آن قایل بودند. از صحابه مانند عمار، مقداد، ابوذر، سلمان، جابر، ابی بن کعب، حذیفه بن یمان، بریده، ابویوب انصاری، سهل بن حنیف، عثمان بن حنیف،

۱. محمد بن محمد بن نعمان مفید، *الجمل*، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۲. محمد کردعلی، *خطط الشام*، ج ۶، ص ۲۴۵.

ابوالهشیم بن تیهان، خزیمه بن ثابت، ابوالطفیل عامر بن وائله، عباس بن عبدالمطلب و همه بنی هاشم و همه بنی مطلب. زبیر نیز ابتدا قایل به تقدم آن جناب بود. از بنی امیه نیز عده ای بودند؛ از جمله: خالد بن سعید و بعدها عمر بن عبدالعزیز.^۱

سیدعلی خان شیرازی در *الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعه*، بخشی را به اصحاب شیعه اختصاص داده است. او در باب نخست، که مربوط به اصحاب شیعه از بنی هاشم است، چنین آورده:

ابوطالب، عباس بن عبدالمطلب، عبدالله بن عباس، فضل بن عباس، عبدالله بن عباس، قثم بن عباس، عبدالرحمان بن عباس، تمام بن عباس، عقیل بن ابی طالب، ابوسفیان بن حارث بن عبدالمطلب، نوفل بن حارث بن عبدالمطلب، عبدالله بن زبیر بن عبدالمطلب، عبدالله بن جعفر، عون بن جعفر، محمد بن جعفر، ربیع بن حارث بن عبدالمطلب، طفیل بن حارث بن عبدالمطلب، مغیره بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب، عباس بن عتبه بن ابی لهب، عبدالمطلب بن ربیع بن حارث بن عبدالمطلب، جعفر بن ابی سفیان بن عبدالمطلب.^۲

سیدعلی خان در باب دوم (صحابی شیعه غیر بنی هاشم) آورده است:

عمر بن ابی سلمه، سلمان فارسی، مقداد بن اسود، ابوذر غفاری، عمار بن یاسر، حذقه بن یمان، خزیمه بن ثابت، ابویوب انصاری، ابوهشیم مالک بن تیهان، ابی بن کعب، سعد بن عباد، قیس بن سعد، سعد بن سعید بن عباد، ابوقتاده انصاری، عدی بن حاتم، عباد بن صامت، بلال بن رباح، ابوحرار، ابورافع، هاشم بن عتبه بن ابی وقاص، عثمان بن حنیف، سهل بن حنیف، حکیم بن جبلة عدوی، خالد بن سعید بن عاص، ولید بن جابر بن طلیم طائی، سعد بن مالک بن سنان، براء بن مالک انصاری، ابن حصیب اسلمی، کعب بن عمرو انصاری، رفاعه بن رافع انصاری، مالک بن ربیع ساعدی، عقبه بن عمر بن ثعلبه انصاری، هند بن ابی هاله تمیمی، جعد بن هبیره، ابوعمره انصاری، مسعود بن اوس، نضله بن عبید، ابوبرزه اسلمی، مرداس بن مالک اسلمی، مسور بن شداد فهری، عبدالله بن بدیل خزاعی، حجر بن عدی کندی، عمرو بن حمق خزاعی، اسامه بن زید، ابولیلی انصاری، زید بن ارقم، و براء بن عازب اوسی.^۳

برقی نیز در *رجال* خود، شیعیان و یاران حضرت علی علیه السلام از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله را این گونه معرفی می کند:

سلمان، مقداد، ابوذر و عمار و بعد از این چهار تن، ابولیلی، شیبور، ابوعمره انصاری، ابوسنان انصاری، و بعد از این چهار تن، جابر بن عبدالله انصاری، ابوسعید انصاری - که اسمش سعد بن مالک خزرجی است - ابویوب انصاری خزرجی، ابی بن کعب انصاری، ابوبرزه اسلمی خزاعی - که اسمش نضله بن عبیدالله است - زید بن ارقم انصاری، بریده بن حصیب اسلمی، عبدالرحمان بن قیس - که لقبش «سفینه راکب اسد» است - عبدالله بن سلام، عباس بن عبدالمطلب، عبدالله بن عباس، عبدالله بن جعفر، مغیره بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب، حذیفه بن یمان - که از انصار به شمار می آید - اسامه بن زید، انس بن مالک، ابوجرراء، براء بن عازب انصاری و عرفه ازدی.^۴

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۲۲۱-۲۲۲.

۲. سیدعلی خان شیرازی، *الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعه*، ص ۴۱-۱۹۷.

۳. همان، ص ۱۹۷-۴۵۵.

۴. احمد بن احمد برقی، *رجال البرقی*، ص ۲۹-۳۱.

در **رجال کتبی** آمده است: از جمله نخستین صحابیانی که به طریق حق برگشتند و به امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام قایل شدند، عبارتند از: **ابوالهشیم بن تیهان، ابویوب، خزیمه بن ثابت، جابر بن عبدالله، زید بن ارقم، ابوسعید سهل بن حنیف، براء بن مالک، عثمان بن حنیف، عباد بن صامت**. بعد از اینها، **قیس بن سعد، عدی بن حاتم، عمرو بن حمق، عمران بن حصین، بریده اسلمی** و عدّه دیگری که **ابوعمر و کتبی** از آنها به «بشر کثیر» تعبیر می‌کند.^۱

میرداماد در تعلیقه رجال کتبی، در شرح و توضیح «بشر کثیر» می‌نویسد: «یعنی مردم بسیاری از بزرگان صحابه و برگزیدگان تابعان».^۲

سید محسن امین به نقل از **سید علی‌خان شیرازی** نیز گفته است: بدان که تعداد کثیری از صحابه پیامبر به امامت امیرالمؤمنین علیه السلام برگشتند که شمارش آنها برای ما ممکن نیست.^۳

اتهام شیعه به پی‌روی از کیسانیه

در صفحه ۱۸ آمده است:

پس از شهادت امام حسین علیه السلام، به دلیل طرح امامت و مهدویت محمد بن حنفیه توسط مختار، می‌بینیم گرایش بیشتر شیعیان این دوره به محمد، فرزند امیرمؤمنان است و معتقدان به امامت علی بن الحسین علیه السلام انگشت شمارند. برای مثال **ابو خالد کابلی** با دیدن کرامتی از آن حضرت، از کیسانیه روی گردان شده، به ایشان معتقد می‌شود.

این سخن اول کلام است که اصلاً کسانی در آن زمان، معتقد به امامت محمد حنفیه بودند یا کیسانیه و اعتقاد به امامت محمد حنفیه امری است که عباسیان در اوایل قرن دوم و به انگیزه سیاسی آن را پدید آوردند.^۴ **راویان مسئله** دعوت ابوهاشم پسر محمد حنفیه به سوی خود و معرفی خودش به عنوان امام بعد از پدرش، تنها عباسیان هستند که خود را وصی او معرفی کرده، دوست‌داران اهل بیت علیهم السلام را در عراق و خراسان به سوی خود جلب کردند و بعدها از آن به عنوان اهرمی در مقابل علویان استفاده می‌کردند که در نهایت، کارایی خود را از دست دادند. آنها مدعی شدند عباس وصی پیامبر صلی الله علیه و آله بود، نه امیرمؤمنان علیه السلام و بعد هم به سوی اندیشه سیاسی اهل سنت متمایل شدند.^۵

تشکیک در اعتقاد برخی از شیعیان نامدار

در صفحه ۱۸ چنین آمده است:

سعید بن جبیر، که نامش در ردیف یاران آن حضرت است، در حقیقت، عامی مذهب است و شیعه معتقد نیست.

۱. محمد بن عمر کتبی، اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۸.

۲. همان، ص ۱۸۸.

۳. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۲۴.

۴. رک: ابن داود، رجال، ص ۲۷۷؛ سید ابوالقاسم خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

۵. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

فرزدق با آنکه اشعار بلندی درباره امام سروده است، هیچ نشانه‌ای از اعتقاد به تشیع و امامت ندارد و در وصف دشمنان اهل بیت، یعنی بنی امیه هم شعر می‌سراید.

سعید بن جبیر شیعه است و رجال‌شناسان او را شیعه دانسته‌اند؛^۱ چنان‌که شیخ طوسی در کتاب *اختیار معرفة الرجال* به اسناد خود می‌نویسد: سعید بن جبیر شیعه بود و به امامت و ولایت امام زین‌العابدین علیه السلام اعتقاد و التزام داشت و امام سجاد علیه السلام او را تمجید کرده است. *حجاج بن یوسف* نیز او را به جرم شیعه بودن کشت.^۲

شیخ طوسی او را از روایت شیعه به‌شمار آورده است.^۳ علامه حلی از *فضل بن شاذان* نقل کرده است: در ابتدای امامت علی بن حسین (امام سجاد علیه السلام) ایشان فقط پنج پیرو و شیعه داشت: سعید بن جبیر، سعید بن مسیب، محمد بن جبیر، یحیی بن اُمّ‌طویل و ابو خالد کابلی.^۴ فرزدق به خاطر تقیه، با بنی امیه ارتباط داشت؛ چنان‌که به خاطر ستایش امام سجاد علیه السلام گرفتار زندان بنی امیه شده بود.^۵ *مرزبانی* و *ابن شهر آشوب* او را جزو شعرای شیعه آورده‌اند.^۶

درباره فرزدق و ادعای شعرسرای او در مدح بنی امیه، گویا مؤلفان محترم *نقد آفای عباس ظهیری* را در این زمینه ندیده‌اند،^۷ و گرنه چنین ادعایی مطرح نمی‌کردند.

۱. محمد بن عمر کشتی، *رجال الکشی*، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰. قال الفضل بن شاذان: و لم یکن فی زمن علی بن الحسین - علیهما السلام - فی أول أمره إلا خمسة أنفس: سعید بن جبیر، سعید بن المسیب، محمد بن جبیر، یحیی بن اُمّ‌طویل، ابو خالد الکابلی، و اسمه «وردان» و لقبه «کنکر» بالنون بین الکافین و الراء أخیراً و کان حرب (حزن خل) أوصی الی أميرالمؤمنین - علیه السلام، روی الکشی عن سعید بن المسیب مدحا فی مولانا زین‌العابدین - علیه السلام - عن سعید بن جبیر، حدثنی أبوالمغیره قال: حدثنی الفضل عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله علیه السلام: أن سعید بن جبیر کان یأثم بعلی بن الحسین علیه السلام و کان یثنی علیه، و ما کان سبب قتل الحجاج له إلا علی هذا الأمر و کان مستقیماً (حسن بن یوسف حلی، ترتیب خلاصه الاقوال فی معرفة الرجال، ج ۱، ص ۷۹). سعید بن جبیر أبو محمد، مولی بنی‌الباقر، أصله الکوفیة، نزل مکه تابعی (محمد بن عمر کشتی، *رجال الکشی*، ج ۱، ص ۱۱۴). أحمد بن محمد بن نوح یکنی أباالعباس السیرافی، سكن البصرة، واسع الروایة، ثقة فی روایتہ، غیر أنه حکى عنه مذاهب فاسدة فی الأصول، مثل القول بالرؤية و غیرها؛ و له تصانیف منها: کتاب الرجال الذین رووا عن أبي عبدالله - علیه السلام - و زاد علی ما ذکره ابن عقدة کثیراً؛ و له کتب فی الفقه علی ترتیب الأصول و ذکر الاختلاف فیها، و له کتاب أخبار الأبواب غیر أن هذه الکتب کانت فی المسودة و لم یوجد منها شیء؛ و أخبرنا عنه جماعة من أصحابنا بجمع روایاته و مات عن قرب، إلا أنه کان بالبصرة و لم یتفق لقائی إياه (محمد بن حسن طوسی، *الفهرست*، ص ۸۶/۸۷). درحالی‌که در کتاب تثبیت الإمامة، نوشته قاسم بن ابراهیم رسی آمده است که امت پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله چهار دسته شدند که اولین دسته را معتقدان به امامت منصوص حضرت علی علیه السلام ذکر می‌کند (ص ۶۵). علاوه بر این، در همین کتاب، نامه اسامه به ابوبکر را می‌آورد که در آن نامه، اسامه به ابوبکر می‌گوید: غدیر را انکار نکند (همان، ص ۲۰).

۲. محمد بن عمر کشتی، *اختیار معرفة الرجال* (رجال کشتی)، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴. حسن بن یوسف حلی، ترتیب خلاصه الاقوال فی معرفة الرجال، ج ۱، ص ۷۹.

۵. قطب راوندی، *الخرائج و الجرائح*، ج ۱، ص ۲۶۷.

۶. رک: سید محسن امین، *ایمان الشیعه*، ج ۱، ص ۱۶۹.

۷. عباس ظهیری، تجزیه و ترکیب و بلاغت قرآن به ضمیمه قصیده میمیه فرزدق، ص ۲۸۱-۳۲۴.

در صفحه ۱۹ آورده‌اند:

در واقع، نمی‌دانیم بزرگانی چون حجر بن عدی و برخی شهدای کربلا هم آیا شیخین را پذیرفته بودند یا نه؟! علت این ابهام هم در نبود گزارش‌های صریح و تبری آنان از شیخین است که امروزه از مقومات اصلی تشیع امامی به‌شمار می‌رود.

این سخن نوعی برداشت است که دلیلی ندارد و استدلال با امری مجهول بر مدعاست. وقتی که گزارش صریحی از آنان دالّ بر شیعه نبودن‌شان در دست نیست، چگونه می‌توان شیعه بودن آنان را انکار کرد؟! درحالی‌که برخی از یاران امام حسین علیه السلام مانند زهیر بن قین بجلی و سعید بن عبدالله حنفی در رجزهایشان، خود را پیرو امام حسین علیه السلام و بر حق معرفی می‌کردند؛^۱ از جمله عبدالرحمان بن عبدالله یزنی که این اشعار و رجزها را می‌خواند:

انابن عبدالله من آل یزن دینی علی دین حسین و حسن
اضربکم ضرب فتی من الیمن ارجو بذاک الفوز عند المؤمن؛^۲

من پسر عبدالله از خاندان یزن هستم. دینم همان دین حسین و حسن است. مانند یک جوان یمنی با شما پیکار می‌کنم و با این کار، امید رستگاری دارم.

همچنین بعضی از اصحاب امام حسین علیه السلام در مواجهه با دشمن، به صراحت، خود را بر دین حضرت علی علیه السلام معرفی می‌کردند؛ از جمله: ابن شهر آشوب ذکر کرده که یکی از یاران امام حسین علیه السلام به نام نافع بن هلال بجلی رجزهایی شبیه این گفته است:

اننا الغلام الیمنی البجلی دینی علی دین حسین بن علی
اضربکم ضرب غلام بطلی و یختم الله بخیر عملی؛^۳

من جوان یمنی بجلی هستم. دینم همان حسین بن علی است. مانند پهلوان جوانی با شما می‌جنگم و عمرم را با عمل خیر خاتمه می‌دهم.

این نوعی بازتاب اندیشه معتزله بغداد است که تحت تأثیر شیعه این‌گونه اعتقاد یافته‌اند.

همچنین نوبختی، که در قرن سوم می‌زیسته و در سال ۳۰۱ق زنده بوده، در تعریف «شیعه» گفته که همهٔ آنان امیرمؤمنان علیه السلام را به عنوان خلیفهٔ بلافصل قبول داشته‌اند و خلافت بقیه را قبول نداشته‌اند،^۴ و تنها برخی از فرق

۱. ابومخنف، وقعة الطف، ص ۲۳۳ و ۹۱؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۳۴۲ و ۳۵۰؛ خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۲، ص

۲۱ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵.

۲. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، ص ۱۰۲.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۰۴.

۴. حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، ص ۲۰.

زیدیه، که همان «بتریه» و «سلیمانیه» هستند و در قرن دوم منسحب شده‌اند، خلافت ابوبکر و عمر را به رسمیت شناختند و تصریح شده است که آنان تنها فرقه‌ای هستند که محبت امیرمؤمنان علیه السلام را با محبت شیخین و عایشه جمع کرده‌اند.^۱

همچنین شهرستانی در معرفی «شیعه» می‌گوید: شیعیان کسانی‌اند که به طور خاص، از علی امیرالمؤمنین علیه السلام تبعیت می‌کنند و به امامت و خلافت بلافصل او به واسطه نص و وصیت آشکار و پنهان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله قایل هستند. آنان اعتقاد دارند که امامت از صلب و اولاد او خارج نمی‌شود، و چنانچه خارج شود در اثر ظلم دیگران یا تقیه از ناحیه خودشان است.

همچنین شیعیان معتقدند که امامت منصبی نیست که به اختیار و نظر عامه مسلمانان باشد تا آنان مصلحت‌سنجی کرده، طبق میل و رأی خودشان یک نفر را انتخاب کنند، بلکه موضوع امامت جزو مسائل اساسی دین اسلام و ارکان شریعت است و همان‌گونه بر هیچ نبی و رسولی جایز نیست نسبت به آن غافل بوده و اهمال ورزد، همچنین طبق عقیده شیعه، پیامبر نمی‌تواند آن را به امت و عموم مسلمانان واگذار کند.

شهرستانی در ادامه می‌نویسد که زید نظری برخلاف این عقیده پیدا کرد و امامت ابوبکر و عمر را صحیح، و با اجازه امیرمؤمنان دانست.^۲

این هم نسبت ناروایی به زید است، بلکه زید از روی تقیه گفت: از پدرانم چیز بدی درباره آنان نشنیدم. و همین سخن تقیه‌ای زید موجب شد تا شمار زیادی از کسانی که با او بیعت کرده بودند، از او جدا شوند، که این نشان می‌دهد اکثریت بیعت‌کنندگان با او شیعه تبری بودند. طبری نیز تصریح می‌کند آنان قایل به امامت جعفر بن محمد بودند. قیام زید در سال ۱۲۲ بود؛ یعنی در دهه دوم قرن دوم و در اوایل امامت امام صادق علیه السلام که اکثریت شیعیان کوفه اهل تبری بودند.^۳

این شواهد نشان می‌دهد که تا آن زمان، چنین عقیده‌ای در میان شیعیان رایج نبود و برای اولین بار، زیدیه به آن قایل شدند.

معرفی شیعه از زبان مخالفانش

در صفحه ۱۹ این کتاب آمده است:

عباراتی که رجالیان اهل سنت درباره شیعیان نخستین آورده‌اند راهنمای خوبی برای شناخت طرز فکر آنان است. ذهبی می‌نویسد: شیعیان عراق کسانی را که با علی جنگیده بودند دوست نداشتند، ولی برای آنها استغفار می‌کردند.

۱. همان، ص ۲۰.

۲. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۵۵.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

سخن ذهبی چه خصوصیتی دارد؟^۱ و استناد به او به چه معناست؟ مجموع آثار و تألیفات ذهبی نشان می‌دهد که او تعصب شدید ضد شیعه داشته است. آیا سخن او درباره شیعه می‌تواند مبنای داوری قرار بگیرد؟

آیا او در آن زمان بوده که سخنش سخن کسی باشد که از روی قطع و یقین حرف می‌زند؟ یا در این زمینه اهل تخصص است؟ درحالی که قاعداً مؤلفان کتاب‌های ملل و نحل در این زمینه اهلیت و تخصص دارند. آیا بهتر نیست که سخن آنها ملاک باشد؟

از نظر فرقه‌نویسان - که در این زمینه اهل فن هستند - همه شیعیان بجز فرقه «بتریه» و «سلیمانیه» از زبیده، که در نیمه قرن دوم پدید آمدند، خلفای اولیه را غاصب جایگاه امیرمؤمنان علیه السلام می‌دانستند.^۲

در صفحه ۱۹ آورده‌اند:

مؤلف کتاب *مسائل الامامة*، منسوب به ناشیء اکبر، دیدگاه‌های شیعیان پس از علی را چنین ترسیم می‌کند: گروهی امام بعدی را فرزندش حسن می‌دانستند... گروه سوم معتقدند: رسول خدا صلی الله علیه و آله بر امامت علی علیه السلام تصریح نکرده، ولی مسلمانان بر امامت او همانند شیخین اتفاق کردند و باید از او اطاعت کنند. پس از شهادت او هم در انتخاب آزادند، ولی شرایط امامت، یعنی علم و عمل به کتاب و سنت را در فرزندش حسن یافتند، و امامت را در او دانستند. اصحاب حجر بن عدی، عمرو بن حمق، سلیمان بن سرد و دیگر بزرگان اصحاب علی علیه السلام از این دسته به‌شمار می‌روند.

مؤلفان محترم در چنین مسئله مهمی، چنان به کتاب *مسائل الامامة* منسوب به ناشیء اکبر استناد می‌کنند که گویی به قرآن استناد شده و گویا این کتاب از صحیح‌ترین کتاب‌ها در تاریخ بوده و نویسنده آن در عداد صاحبان کتب اربعه شیعه قرار دارد! درحالی که ناشیء اکبر عبدالله بن محمد (م ۲۹۳ق) به خاطر اشتباهات زیادش، به «ناشیء اکبر» معروف شده است تا با «ناشیء اصغر» *ابوالحسن علی بن عبدالله بن وصیف* (م ۳۶۵ق) اشتباه نشود.^۳

علاوه بر این اولاً ناشیء اکبر از مخالفان شیعه است و به گفته سیدمحسن امین، دلیلی بر تشیع او نیست.^۴ و اگر قرار است در این زمینه استنادی به عقاید شیعه از کتب ملل و نحل شود، بهتر است از دو کتاب *فرق الشیعه نویختی* (زنده در ۳۰۱) و *المقالات و الفرق سعدین عبدالله اشعری* (م ۲۹۹ق) شاهد آورده شود، نه از چنین فرد گم‌نام و ضعیفی!

ثانیاً، کتاب *مسائل الامامة*، که توسط جوزف فان اس آلمانی تصحیح شده و به چاپ رسیده و ادعا گردیده که بخشی از کتاب اصول نحل اوست.^۵ کسی از علمای گذشته چنین کتابی را برای او برنشمرد و نسبت چنین کتابی

۱. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴.

۲. محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۴۷؛ حسن بن موسی نویختی، فرق الشیعه، ص ۱۸ و ۱۹ و ۲۰.

۳. عبدالسلام ترمذینی، احداث التاریخ الاسلامی، ج ۲، ص ۳۵۳.

۴. سیدمحسن امین، اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۰۰.

۵. ر ک: یوسف فان اس، مسائل الامامة و مقتطفات من الكتاب الاوسط فی المقالات للناشیء الاکبر.

به او کاملاً تردیدآمیز است. اصلاً ویلفرد مادلونگ انتساب این کتاب را به ناشئ اکبر انکار کرده و آن را متعلق به جعفر بن حرب معتزلی (۲۳۶ق) دانسته است.^۱ درحالی که مؤلفان در صحت انتساب این کتاب اظهار تردید کرده (و دیگران نیز آن را زیرسؤال برده‌اند)، چگونه به آن استناد کرده‌اید؟

تضعیف نص و عصمت

در صفحه ۲۰ کتاب آمده:

اگر سخن وی (ناشئ اکبر) را بپذیریم علت اعتراض حجر بن عدی به امام حسن علیه السلام درباره صلح با معاویه روشن خواهد شد؛ بدان معنا که وی امام را مفترض الطاعه نمی‌دانسته یا افتراض طاعت در آن زمان مانع چنین اعتراض‌هایی نبوده است. البته درباره اعتقاد حجر و آنچه منجر به شهادتش شد، به راحتی نمی‌توان قضاوت کرد. این گونه نیز می‌توان برداشت کرد که چون حجر شخصی پرشور و دلیر بوده، پذیرش صلح برای او سخت و دشوار بود. بدین‌روی از علت آن پرسیده است.

حجر کجا گفته است که ما اطاعت نمی‌کنیم تا بتوان استنباط کرد که او امام را مفترض الطاعه نمی‌دانست، بلکه او گفت: ما با این کار دلیل شدیم، و ظاهر قضیه صلح هم همین بود و بسیاری دیگر از شیعیان نیز از مصلحت‌ها و حکمت‌های صلح سر در نمی‌آوردند و پیوسته از امام درباره علت آن می‌پرسیدند. در برابر اعتراض حجر، وقتی امام حسن علیه السلام علت پذیرش صلح را تبیین کرد، او قانع شد.^۲

درباره اعتقاد حجر و آنچه موجب شهادتش شد، پیشنهاد می‌شود مؤلفان محترم، کتاب حجر بن عدی؛ درخششی در تاریکی، به قلم حسن اکبری یا زندگی‌نامه او را در کتاب شخصیت‌های شیعه در صدر اسلام مطالعه کنند.

استناد به گزارش‌ها و روایات شاذ

در صفحه ۲۱ این‌گونه آمده است:

برخی که به اهل بیت پیامبر هم علاقه‌مند بودند، از نظر فقهی و فکری به دنبال دیگر صحابه و تابعان رفتند. در روایتی از امام صادق آمده است: قبل از پدرم شیعه احکام خود را نمی‌دانست و از دیگران (عالمه) می‌گرفت، ولی ابوجعفر به آنها آموخت، به طوری که از آن پس، خود به دیگران می‌آموختند.

اولاً، ترجمه حدیث را دقیق ارائه نکرده‌اند. حدیث درصدد تبیین نقش برجسته امام باقر علیه السلام در تعلیم معارف حلال و حرام به شیعیان است، به گونه‌ای که پس از آن، دیگران محتاج شیعیان شدند؛ اما قبل از آن، شیعه محتاج دیگران

۱. ویلفرد مادلونگ، ملاحظاتی پیرامون کتاب‌شناسی فرق امامی، ص ۲۲۰-۲۳۶.

۲. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الأشراف، ج ۳، ص ۴۵؛ احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۲؛ احمد بن داود دینوری، الأخبار الطوال، ص ۲۲۰.

بود. بنابراین، برداشت مؤلفان محترم از این روایت اشتباه است؛ زیرا این روایت - در واقع - بیانگر وضع دشوار شیعیان و نبود امکان مراجعه به ائمه اطهار علیهم السلام و لزوم رعایت تقیه از سوی ایشان است، و این گونه نبوده که شیعیانی که علاقه‌مند و پیرو اهل بیت علیهم السلام بودند، در یک فضای آزاد و به اختیار خود، سراغ دیگران رفته باشند.

ثانیاً، این روایت هر چند در کتاب *الکافی*^۱ آمده، ولی خبر واحد است و در مسائل تاریخی، غالباً به مشهورات تکیه می‌شود، نه خبر واحد. این خبر، معنایی نسبی از آشنایی شیعه به احکام و مسائل دینی دارد؛ یعنی شیعیان با تلاش‌های امام باقر علیه السلام بیشتر به احکام و مسائل دینی خود آگاهی یافتند، نه به این معنا که اصلاً فقهی نداشتند؛ زیرا فقه شیعه جز همان فقه پیامبر صلی الله علیه و آله نبود که ابتدا تحریف آن کم بود و جدایی چندانی رخ نداده بود. این روایت در مقابل روایاتی است که در آن شیعیان مصدر فقه دانسته شده‌اند؛ علاوه بر آن، اصحاب امیرمؤمنان علیه السلام در زمان آن حضرت، کتاب‌های فقهی را با املائی ایشان به نگارش درآورده‌اند،^۲ که از جمله آنها، می‌توان به موضوعات ذیل اشاره کرد:

کتابی در فقه به *أبورافع*، آزادشده رسول خدا صلی الله علیه و آله که از شیعیان امیرمؤمنان علیه السلام است، نسبت داده‌اند؛ *نجاشی* می‌گوید: *أبورافع* کتابی در سنن احکام و قضایا دارد و اسناد کتاب را به امیرمؤمنان علیه السلام می‌رساند که تمام باب‌های فقه را دربر دارد.

کتاب *فقه علی بن ابی‌رافع* به عنوان منبع فقهی، در میان بنی‌هاشم و علویان پخش بود و آن را بزرگ می‌شمردند و از همدیگر می‌آموختند و از آن نسخه‌برداری می‌کردند. *نجاشی* از *موسی بن عبدالله بن حسن* نقل می‌کند که پدرش این کتاب را از روی نسخه *عبیدالله پسر علی بن ابی‌رافع* نوشته است.^۳ *عبدالله بن حسن* پیش از *ابوحنیفه* (م ۱۵۰ق) در زمان حیات امام صادق علیه السلام به دست *منصور عباسی*، در سال ۱۴۵ هجری به قتل رسید. در سند دیگری، این کتاب از طریق *عمر بن علی بن ابی‌طالب* از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده است.^۴

- کتاب *ربیع بن سمیع* با املائی امیرمؤمنان علیه السلام در زکات چهار پایان؛^۵

- کتاب *الذیات* یا *فرائض* که امیرمؤمنان علیه السلام آن را نوشته و به کارگزارانش فرستاده است. *شیخ آقابزرگ تهرانی* معتقد است که از قرن دوم به بعد، این از کتاب‌های مرجع بوده^۶ و چند بار نسخه‌های آن به ائمه اطهار علیهم السلام عرضه شده است.^۷

۱. محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۲۰.

۲. محمدبن عمر کثی، *رجال کثی*، ج ۱، ص ۲۱؛ محمدبن حسن طوسی، *الفهرست*، ج ۱، ص ۳۰۶ و ۳۰۷؛ احمدبن محمد برقی، *رجال البرقی*، ج ۱، ص ۴.

۳. احمدبن علی نجاشی، *رجال النجاشی*، ص ۴-۷.

۴. همان، ص ۴-۷.

۵. همان، ص ۴-۷.

۶. محمدحسن آقابزرگ تهرانی، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، ج ۲، ص ۱۶۰.

۷. رک: عدنان فرحات آل قاسم، *الاجتهاد عند الشیعه الامامیه و ادواره و اطواره*، ص ۹۵.

در صفحه ۲۳ آمده:

... ولی امام فرمود: کاشی در کوفه فقط ۲۵ نفر بود که حق ما را بشناسد و جز حق برای ما نگوید.

سخن امام حاکی از کمی عدهٔ مخلصان است و نه معتقدان به حق ولایت.

بزرگ‌نمایی اختلاف فکری میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام

در صفحه ۲۳ آورده‌اند:

در دورهٔ دوم حضور امامان شیعه، که تا سال ۲۶۰ قمری ادامه یافت، چند گرایش فکری در کنار هم و با الهام از سخنان ائمه به راه خود ادامه می‌دادند. این گرایش‌ها با اینکه همدیگر را تکفیر می‌کردند، مورد حمایت اهل‌بیت بودند. بنا به گزارشی، عبدالرحمان بن حجاج، هشام‌بن حکم را تکفیر کرد.

اولاً، این تکفیرها احساسی و به عبارت دیگر، اشتباهی بوده، و هرگز چنین نبوده است که واقعاً یک طرف کافر شده باشد، و در این حال، مورد حمایت اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز قرار گرفته باشد.

ثانیاً، مدح و تمجید هشام‌بن حکم توسط ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام در کتب رجال، فراوان به چشم می‌خورد؛ چنان‌که زمانی که از امام رضا علیه‌السلام دربارهٔ هشام سؤال شد، فرمودند: خداوند او را رحمت کند که بندهٔ مؤمن و ناصحی بود و یاران و شاگردانش از روی حسد او را اذیت می‌کردند.^۱

در صفحه ۲۵ چنین آورده‌اند:

گروه اصلی و اکثر یاران ائمه کسانی بودند که گرایش حدیثی - فقهی داشتند، ... این دسته از اصحاب ائمه، با اهتمام به نقل، روایاتی از ائمه به نهری از ورود شیعیان به جدل و مناظره‌های کلامی نقل می‌کردند و با متکلمان به مخالفت پرداخته، آنها را از خود طرد می‌نمودند.

البته در فرهنگ جامعهٔ شیعه به پیروی از روش ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام این‌گونه بود که همه اجازهٔ بحث کلامی به خود نمی‌دادند و کسانی که به مباحث کلامی وارد می‌شوند افراد خاصی بودند. اما اینکه آنان توسط دیگران رانده شوند، درست نیست. بسیاری از بزرگان اصحاب همچون مؤمن طاق، زراره، هشام‌بن حکم و هشام‌بن سالم که اهل نقل حدیث بودند و از محدثان به‌شمار می‌آمدند، در عرصهٔ کلام نیز تلاش‌ها و کتاب‌هایی داشتند.

اصلاً آیا می‌توان طرد مناظره به طور مطلق را ثابت کرد؟! در رجال کشی هست که به طور مقطعی، هشام‌بن حکم را از مناظره منع کرده بودند؛ زیرا حکومت دست به تأسیس فرقه‌های مجعولی مثل «زراریه» و «عماریه» و «یعفوریه» زده بود.^۲ یا مثلاً دربارهٔ امام علیه‌السلام می‌فرماید در ذات خدا مذاقه و مناظره نکنید!^۳

۱. محمدبن عمر کشی، رجال کشی، ج ۱، ص ۲۷۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۵۴۲.

۳. همان، ج ۲، ص ۵۶۴.

در صفحه ۲۵ آمده است:

نکته‌ای که اینجا قابل توجه است اینکه با وجود اختلاف شدید میان امامیه قطعیه با گروه فطحی مذهب و واقفیه، محافل فقهی آنان از یکدیگر گسسته نبود و شماری از مهم‌ترین فقهای امامیه در سده‌های نخستین، متعلق به این فرقه‌های منشعب بودند.

این فرقه‌ها چندان پیرو نداشته، ظرفیت جدایی از جامعه امامیه را نداشتند و عده کمی بودند که به انحراف رفتند، بلکه بیشتر آنها را فرق‌نویسان بزرگ کرده‌اند.^۱

در صفحه ۲۶ کتاب مزبور است:

اینان حتی با امام مباحثه می‌کردند. وظیفه امام را محدود به تفسیر شریعت و علم، و عصمت او را هم در آن محدوده می‌دانستند.

این یک مدعی بدون دلیل بوده و چنین سخنی، آن هم بدون سند به‌هیچ‌وجه درست نیست. اگر هم آنها با ائمه اطهار علیهم‌السلام مباحثه‌ای داشتند، به قصد آموختن بوده است.

تضعیف کتاب‌های اصیل شیعه

در صفحه ۲۷ می‌خوانیم:

بخشی از مطالب این گرایش را می‌توان در کتاب سلیم ملاحظه کرد. از این رو، این کتاب معرکه آراء صاحب نظران شده است... علامه شعرانی آن را ساختگی می‌داند؛ می‌نویسند...

آیا کتاب سلیم تفسیرهای باطنی دارد، یا به خاطر بیان ملاحم و فتنه‌ها و حوادث آینده، با دید باطنی درهم آمیخته و آیا اکتفا به سخن علامه شعرانی درباره رد این کتاب، اندکی کم‌لطفی نیست؟ آیا حق این نیست در رد کتاب سلیم به سخن کسانی بالاتر از شعرانی، مثل غصائری و شیخ مفید استناد شود که حتی سخن آنها نیز در رد این کتاب تمام نیست و با توجه نقل صاحبان کتب اربعه از کتاب سلیم، رد آن به سادگی امکان‌پذیر نیست.

کتاب سلیم قدیمی‌ترین کتاب موجود درباره اندیشه شیعه امامیه اثناعشری است و بسیاری از مبانی فکری امامیه در قالب روایت در این کتاب ذکر شده که از همه مهم‌تر روایاتی است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آنها، عدد دوازده امام و اینکه آنان چه کسانی‌اند و حتی نام‌ها و خصوصیات آنها را بیان کرده‌اند و بسیاری از علمای بزرگ شیعه از قرن سوم تا قرن پنجم، روایاتی از این کتاب آورده‌اند.^۲

سلیم بن قیس، صحابی پنج امام، از امیرمؤمنان علیه‌السلام تا امام باقر علیه‌السلام بوده^۳ و در سال ۷۰ یا ۹۰ هجری از دنیا رفته است.

۱. همان، ج ۲، ص ۵۴۲.

۲. رک: محمدبن حسن صفار، بصائر الدرجات، ص ۴۸۶؛ محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۲۹؛ ابن ابی‌زینب نعمانی، الغیبه، ص ۱۴۹؛ محمدبن علی صدوق، کمال‌الدین و تمام‌العمه، ص ۲۶۰؛ محمدبن حسن طوسی، الغیبه، ص ۱۰۱.

۳. برقی، رجال البرقی، ص ۴۹-۳۳.

اخبار سلیم به واسطه امیرمؤمنان علیه السلام، عبدالله بن جعفر طیار، سلمان فارسی، ابوالهشیم بن تیهان، خزمه بن ثابت، عمار بن یاسر، ابوذر، مقلد و ابویوب نقل شده است. او مدعی است که برخی از احادیثش را بعد از امیرمؤمنان علیه السلام به امامان بعدی تا امام باقر علیه السلام عرضه کرده و آنها بر احادیث او صحه گذاشته‌اند.

مسعودی در کتاب التنبیه و الاشراف، به نحوی وجود روایات دوازده امام علیهم السلام را در کتاب سلیم بن قیس، تأیید کرده است.^۱

ابن ندیم نیز از کتاب سلیم و راوی آن ابان سخن به میان آورده است.^۲

مرحوم کلینی هم بسیاری از اخبار غیبت و دوازده امام علیهم السلام را از سلیم روایت کرده است.^۳

ابن ابی زینب نعمانی درباره کتاب سلیم می‌گوید:

کتاب سلیم بن قیس هلالی اصلی است از بزرگ‌ترین کتاب‌های اصول که اهل علم آن را روایت کرده‌اند، و از جمله قدیمی‌ترین حاملان احادیث اهل بیت علیهم السلام است؛ زیرا همه آنچه این اصل شامل آنهاست، از رسول خدا صلی الله علیه و آله، امیرمؤمنان علیه السلام، مقلد، سلمان فارسی، ابوذر و نظایر آنها روایت شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام را دیده‌اند و از آنها شنیده‌اند، و از اصولی است که شیعه به آن رجوع می‌کند. ما بعضی از روایاتی را که درباره توصیف دوازده امام علیهم السلام است از این کتاب می‌آوریم.^۴

اما به خاطر وجود دو گزارش در این کتاب، که یکی موعظه محمد بن ابی بکر نسبت به پدرش هنگام مرگ و دیگری روایتی که متضمن سیزده امام است، ابن غضائری، از رجالیان شیعه، در صحت انتساب این کتاب به سلیم تشکیک کرده و آن را جعلی دانسته است.^۵ علامه تستری وجود این روایت را قած بر اعتبار کتاب نمی‌داند و اظهار می‌دارد که در الکافی هم مانند آن وجود دارد و این از اشتباه ناسخان است. آیت‌الله خوئی، درصدد دفاع از صحت انتساب این کتاب برآمده و مطالب رجال ابن غضائری را درباره کتاب سلیم، به خاطر مشکوک بودن انتساب آن به ابن غضائری، فاقد ارزش دانسته است. اگر در صورت درست بودن انتساب کتاب به ابن غضائری نیز نمی‌تواند در مقابل نظر مساعد عالمان و رجالیان متقدم‌تر از او، همچون صفار،^۶ کلینی،^۷ نعمانی،^۸ علی بن حسین مسعودی،^۹ التنبیه و الاشراف، ص ۱۹۸.

۱. علی بن حسین مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص ۱۹۸.

۲. ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۹۸.

۳. رک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۱ و ۵۲۹.

۴. ابن ابی زینب نعمانی، الغیبه، ص ۱۰۱-۱۰۳.

۵. ابن غضائری، الرجال، ص ۶۳.

۶. محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۵، ص ۳۳۹.

۷. محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات، ص ۴۸۶.

۸. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۲۹.

۹. ابن ابی زینب نعمانی، الغیبه، ص ۱۴۹.

شیخ صدوق،^۱ شیخ طوسی،^۲ و نجاشی توان معارضه داشته باشد. علاوه بر این، در نسخه‌های مرحوم مامقانی، فاضل تفرشی و نسخه‌های خود آیت‌الله خوئی، این دو مطلب به این شکل نیامده است، بلکه در آنها به جای محمدبن ابی‌بکر، عبدالله بن عمر آمده که پدر را هنگام مرگ موعظه کرد، که در آن اشکال کمی سن - که درباره محمدبن ابی‌بکر بوده - مطرح نیست. درباره حدیث سیزده امام هم آمده است که سیزده تن با پیامبر ﷺ از نسل اسماعیل خواهند بود. شواهد حدیثی دیگری را نیز بر وجود صدور حدیث به این نحو آورده است. در نهایت، می‌توان گفت: نسخه‌ای که در دست این‌غضائری بوده، اشکال داشته است؛ زیرا صاحب *وسائل* نیز ادعا کرده است که نسخه او مطلب باطل و فاسدی ندارد. البته آیت‌الله خوئی قرآینی را ارائه می‌کند، مبنی بر اینکه بعضی از زیدیان در صدد وارد ساختن برخی مطالب موافق با مذهبشان بر نسخه‌های این کتاب بوده‌اند.^۳

در صفحه ۵۹ آمده:

سیدمرتضی در پاسخ سؤالی مبنی بر رجوع به کتاب اصول کافی و کتب حدیث در باب اصول دین، می‌نویسد: برخی از اصحاب ما به آنچه در این کتب است بدون دلیل عمل می‌کنند. هر کس از آنان که این کار را کند عامی است و در اصول مقلد است... و رجوع در اصول، مثل توحید و عدل و نبوت و امامت به این آثار و کتاب‌ها خطا و جهل است...؛ و عالم و عامی در حکمی از احکام شریعت نباید به کتاب تصنیف‌شده‌ای مراجعه کند، چون عمل باید تابع علم باشد.

سخن سیدمرتضی در جایی درست است که اگر کسی بخواهد درباره اصول اعتقادی، مثل اصل «یگانگی خدا» به حدیث اکتفا کند. اما اگر بخواهد از استدلال عقلی در حدیث استفاده کند، چه مانعی دارد؟ افزون بر این، بخش قابل توجهی از اصول اعتقادی (در معاد، امامت و نبوت) نقلی است.

نسبت غلو به شیعه

در صفحه ۲۸ این‌گونه آورده‌اند:

مدرسی درباره سوءاستفاده غلات از احادیث باطنی آن می‌نویسد: گرایش باطنی گرایانه موجود در برخی از روایات جابر، بیشترین توجه غلات را به خود جلب کرد و باعث شد از چنان محبوبیتی برخوردار شود که وی را از پیش کسوتان خود شمرده و از او به عنوان کسی که از اسرار و علوم الهی و نیز مقامات فوق انسانی امامان آگاه بود، یاد کنند.

هرچند این صحیح است که غلات بعضی روایات را به دروغ به جابر نسبت داده‌اند، ولی برخی از مطالبی که مدرسی آنها را از افکار غلات می‌داند - و پیوسته به خواننده کتابش القا می‌کند که عقاید شیعی درباره جایگاه معنوی امام

۱. محمدبن علی صدوق، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، ص ۲۶۰.

۲. محمدبن موسی طوسی، الغیبه، ص ۱۰۱.

۳. سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌التحدیث، ج ۸، ص ۲۱۸-۲۲۷.

مانند علم غیب، توانایی اظهار معجزه، تفویض تشریح احکام بعد از پیامبر ﷺ به ائمه اطهار علیهم السلام - با عقاید غلات در تفویض خلق و رزق از سوی خدا به آنها در یک ردیف قرار دارد؛ از جمله می‌گوید:

در دهه‌های سوم و چهارم قرن دوم هجری، در دوره زندگی و امامت امام صادق علیه السلام، گروه دیگری از غلات در جامعه شیعه پدیدار شدند. این گروه به بسیاری از نظریات و عقاید گروه اکنون تقریباً ناپدید شده «کیسانیه» - که خود را دنباله‌رو آنان می‌دانستند - علاقه‌مند بوده و از آن جانب‌داری می‌کردند؛ از جمله به پیروی از آنان، ائمه آل محمد علیهم السلام را موجوداتی فوق بشری می‌خواندند که دارای علم نامحدود از جمله علم بر غیب و قدرت تصرف در کائنات بودند. این گروه جدید از غلات، پیامبر و ائمه علیهم السلام را خدا نمی‌خواندند، بلکه معتقد بودند که خداوند کار جهان از خلق و رزق و اختیار تشریح احکام را به آنان تفویض فرموده است. نتیجتاً پیامبر و ائمه علیهم السلام عملاً تمام کارهایی را که خداوند باید انجام دهد، انجام می‌دهند، با این فرق که قدرت خدا اصلی و قدرت آنان تبعی و فرعی است.^۱

مدرسی حتی اعتقاد کیسانیه به «مهدی» بودن محمد حنفیه را نیز غلو دانسته است. در پاسخ، باید گفت: مگر مدعیان مهدویت منحصر در کیسانیه بودند؟ و آیا همه مدعیان مهدویت متهم به غلو شده‌اند؟ در واقع، مدرسی نتوانسته است میان «غلو» لغوی و «غلو» اصطلاحی تفاوت قایل شود. «غلو» لغوی معنای وسیعی دارد و می‌تواند شامل هرگونه انحراف بشود؛ اما «غلو» اصطلاحی، که منشأ تکفیر و محدود به موارد خاصی بوده، عمدتاً شامل اعتقاد به الوهیت یک انسان می‌شده است. همچنین می‌توان گفت: این سخنان او کاملاً همسو با خط مخالفان شیعه است؛ چنان‌که عبدالقاهر بغدادی اظهار کرده که عقیده به رجعت را جابرین یزید جعفی از غلات محمدیه - معتقدان به مهدویت و نبوت محمد بن عبدالله نفس زکیه - گرفته و در میان شیعه پخش کرده است.^۲ ابوالحسن اشعری درباره مفوضه علاوه بر اعتقاد به تفویض امور به ائمه اطهار علیهم السلام و وحی به آنها، می‌گوید، آنها معتقدند که ائمه صاحب معجزه هستند.^۳ این درحالی است که شیعه اعتقاد دارد ائمه اطهار علیهم السلام و حضرت فاطمه علیها السلام با عنایت خدا دارای مقام ولایت باطنی و معنوی هستند و در پرتو آن می‌توانند با عالم غیب ارتباط برقرار نموده، از طریق آن، به علم گذشته و آینده آگاهی پیدا کنند.^۴ همچنین با فرشتگان مرتبط باشند و - در اصطلاح روایات - محدث، مفهّم و مُلهّم هستند،^۵ هر چند از لحاظ عقلی، تنها علم به شریعت از صفات واجب امام شمرده شده است.^۶ شیخ مفید در این باره می‌نویسد: امامان از آل محمد علیهم السلام نهان‌های بعضی از مردم را می‌دانستند و از وقایع و حوادث، قبل از واقع شدنش خبر می‌دادند؛ اما این مطلب از صفات واجب آنها به‌شمار نرفته و شرط در امامتشان نیست، بلکه خدای تعالی آنها را از باب لطف به این علم گرامی داشته تا مردم در اطاعتشان از آنها به آن تمسک جویند. عقل نیز آن را برای

۱. سیدحسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص ۶۰۶.

۲. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۶۵.

۳. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۸.

۴. محمدین یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۶۴.

۵. همان، ص ۲۷۰، ۲۶۴ و ۲۷۳.

۶. محمدین حسن طوسی، الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۱۰.

آنها واجب نشمرده، ولی از نظر سمع و روایات واجب شمرده شده است.^۱ همچنین تفویض خلق و رزق از عقاید غلات مفوضه است، ولی تفویض تشریح احکام به ائمه اطهار علیهم السلام از سوی پیامبر، از عقاید شیعه است.^۲

مدرسی طباطبایی به صرف وجود فردی متهم به غلو در سلسله سند یک روایت، آن را متعلق به غلات دانسته، آن را دلیل بر راهیابی عقاید غلات به میان عقاید شیعیان می‌شمرد، وی با اشاره به اینکه روایات خلقت ائمه اطهار علیهم السلام از نور عظمت خدا، از ساخته‌های مفوضه است و در پاورقی اسناد آن می‌نویسد: «رجوع شود به روایاتی که مفوضه در این باب نقل کرده‌اند، در منابعی مثل صفار ۱۳۸۴، ۱۴-۲۰؛ کلینی، الکافی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ۳۸۷؛ خصیعی، ۱۴۱۹ق، الهدایة الكبرى، ۳۵۴؛ صدوق، ۱۳۶۲، الخصال، ۴۲۸؛ مفید ۱۴۱۳ق، الأمالی، ج ۱، ۳۱۵»^۳

بدین‌سان، او منابع حدیثی معتبر شیعه را آکنده از روایات غلات می‌داند.

در صفحه ۲۸ آورده‌اند:

با توجه به سخن جابر، باید گفت: اعتقاد به رجعت از قرن اول در امامیه وجود داشته است؛ چون وی را از کسانی می‌دانند که بدان معتقد بود. اعتقاد به گسترده‌گی علم امام، حدیث «نزلونا عن الربوبیه» و «قولوا فینا ما شئتم»، اطلاع از همه زبان‌ها و دریافت الهام یا وحی که با تفسیری متفاوت، تفکر غالب و رسمی شیعه امروز نیز هست، از عقاید اینان است. بسیاری از قمی‌ها چنین بودند، درحالی‌که اهل فقه به روش فقهی و عقلی به این مطالب کمتر توجه داشتند و دغدغه آنها چنین مسائلی نبود، بلکه آنان به دنبال استدلال بودند.

باید توجه داشت که در عصر ائمه معصوم علیهم السلام این مطالب از اسرار شیعه به‌شمار می‌آمد، و ایشان سعی بلیغی در حفظ آن داشتند و به هر کسی نیز آن را بروز نمی‌دادند.

در صفحه ۲۹ آمده است:

بعضی از اعتقادات غالبانه عبارت است از: حدیث «یا علی، کنت مع الأنبیاء»، احادیث آفرینش طینت و مکتوب بودن اسماء ائمه.

در تعریفی که از «غلو» در منابع شیعه شده، چنین مواردی از مصادیق «غلو» به‌شمار نیامده است؛ زیرا در این صورت، احادیث خلقت نور پیامبر و نور علی و نور ائمه علیهم السلام^۴ را نیز باید از اعتقادات غالبانه دانست، درحالی‌که اینها از عقاید شیعه است. احادیث تعداد ائمه و اسماء آنان در حدیث لوح جابر متواتر است.^۵

۱. محمدبن محمدبن نعمان مفید، اوایل المقالات، ص ۳۲.

۲. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۶۵.

۳. سیدحسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص ۷۰.

۴. احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۲؛ ج ۵۴، ص ۱۷۰.

۵. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۲۷-۵۲۸؛ ابن ابی‌زینب نعمانی، الغیبه، ص ۶۳؛ محمدبن علی صدوق، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، ج ۱، ص ۳۰۸؛ محمدبن علی صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۴۱؛ حلبی، تقرب المعارف، ص ۳۲۸؛ علی‌بن محمد خزاز قمی، کفایة الاثر، ص ۲۴۱؛ محمدبن محمدبن نعمان مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۵۹؛ همو، الاختصاص، ص ۲۱۰؛ همو، الفصول المختاره، ص ۳۰۳؛ حسن‌بن محمد دیلمی، ارشادالقلوب، ص ۶۳؛ شاذان‌بن جبرئیل قمی، الفضائل، ص ۱۱۳؛ علی‌بن عیسی اربلی، کشف‌الغمه، ج ۲، ص ۸۳؛ تاج‌الدین شعیری، جامع‌الخبا، ص ۱۸.

در صفحه ۳۱ و ۳۲ نویسنده وقتی محدثان میراث حدیثی قم را برمی‌شمارد، هیچ توضیحی درباره نام راویان ارائه نمی‌دهد، ولی هنگامی که به نام «محمد بن بحر رهنی» می‌رسد، می‌نویسد: صاحب پانصد تألیف و متهم به غلو و راوی روایت نرجس مادر امام زمان (عج). با این بیان، ضعیف بودن راوی و ضعف روایت را مسلم می‌گیرد، بدون اینکه سندی معتبر درباره این حرف ارائه دهد؛ تنها سند وی در اصل، از ابن‌غضائری است^۱ که علمای شیعه تضعیفات او را معتبر نمی‌دانند (چنان که توضیح آن، در مطلب مربوط به کتاب سلیم گذشت) و نجاشی نیز گفته است: من نمی‌دانم چرا بعضی او را ضعیف دانسته‌اند؟!^۲

نسبت تشبیه و تجسیم به شیعه

در صفحه ۳۹ چنین آمده:

ملل و نحل نویسان برخی از بزرگان امامیه را به تشبیه و تجسیم متهم نموده، بر این باورند هشام بن حکم، هشام بن سالم و ابوجعفر احوال (مؤمن الطاق) معتقد بودند خداوند جسم دارای ابعاد است، ولی نه مثل مخلوقات. روایات متعددی وجود دارد که جسمانیت خداوند را به هشام بن حکم، هشام بن سالم حوالیقی، محمد بن نعمان احوال، معروف به «صاحب الطاق» یا «مؤمن الطاق» و علی بن میثم، معروف به «میثمی» نسبت می‌دهد. شیخ صدوق، که از یک سو، این روایات را دیده بود و از سوی دیگر، از اتهامات مخالفان به امامیه خبر داشت، به تدوین کتاب *التوحید* همت گماشت تا نشان دهد روایات ضد تشبیهی شیعه بسیار بیش از روایات دیگر است و شیعه به پیروی از ائمه خود، تشبیه را نفی می‌کند.

از کتاب *التوحید* به دست می‌آید برخی از روایات مروی از اهل بیت علیهم‌السلام، رؤیت خداوند در قیامت را تأیید می‌کند؛ ولی این روایات اکنون در دسترس ما نیست. صدوق در باب «رؤیت» می‌نویسد: اخباری در این باب آمده و مشایخ ما در مصنفات خود آنها را ذکر کرده‌اند و این روایات نزد من صحیح است، اما آنها را نیاوردم؛ چون ترسیدم جاهل آنها را بخواند و از روی نادانی کفر بورزد.

با توجه به سخن سیدمرتضی که گفته است: «قمی‌ها - به غیر از شیخ صدوق - تشبیهی و تجسیم می‌اند». می‌توان به این تحلیل رسید که شاید برخی بزرگان و مشایخ حدیث قم با توجه به روایات وارد شده در باب «رؤیت»، به این دیدگاه تمایل پیدا کرده‌اند؛ چنان که شیخ صدوق بر وجود این روایات در *نوادیر اشعری* و در جامع محمد بن احمد بن یحیی تصریح دارد. البته ممکن است آنان همچون شیخ صدوق به تأسی از روایات دیگری که مفسر این روایات متشابه هستند، به تأویل آنها پرداخته و رؤیت قلبی را پذیرفته باشند.

شیخ صدوق یکی از شاگردان ابن‌ولید بود که با نظریه رؤیت الهی در قیامت مخالفت داشت؛ اما شاگرد دیگر

۱. ابن‌غضائری، رجال، ص ۹۸.

۲. نجاشی، رجال، ص ۲۸۴.

ابن ولید، یعنی ابوالعباس بن نوح سیرافی معتقد به رؤیت بود. شیخ طوسی، ابوالعباس سیرافی را توثیق می‌کند و درباره او می‌نویسد: «از احمد بن محمد بن نوح مطالب نادرستی حکایت می‌کنند. وی قایل به رؤیت خداوند و غیر آن بود».^۱ کاش شیخ طوسی برای ما مشخص می‌کرد که منظورش از «غیر آن» چیست تا فضای علمی و فکری قرن چهارم برای ما روشن‌تر می‌شد.

این سخنان کاملاً همسو با سخنان مخالفان جدی شیعه در طول تاریخ بوده و یکی از مهم‌ترین تهمتهایی که آنان بر شیعیان وارد می‌کرده‌اند، عبارت از اعتقاد به «تشبیه» بوده و شیعه به سختی آن را رد کرده است و آن را متعلق به برخی افراد نادر یا به سبب فهم اشتباه از سخنان آنان می‌دانست.

تضعیف اعتقاد به بدا و رجعت

در صفحه ۱۵۰ چنین آمده است:

از نکات قابل توجه در تفکرات خواجه، این است که وی درباره دو مسئله اختصاصی شیعه امامیه، یعنی «بدا» و «رجعت» سخن چندی در آثار خویش بیان نکرده است... به نفی بدا پرداخته، می‌گوید: امامیه قایل به بدا نیستند. وی منشأ قول به بدا را فقط یک روایت از امام صادق علیه السلام می‌داند که درباره فرزندش اسماعیل فرموده است. بنابراین، خواجه به دلیل آنکه مستند بدا را خبر واحد می‌داند، آن را از عقاید امامیه نفی می‌کند...

این سخن نوعی مغالطه است و شیعه «بدا» به معنای صحیح آن را قبول دارد،^۲ و آن عبارت از آشکار شدن اراده خداست، درباره چیزی که مردم خلاف آن را می‌پنداشتند. اما آنچه در اینجا دستاویز طعن و رد قرار گرفته، معنای غلطی است که اسماعیلیه براساس روایتی از امام صادق علیه السلام درباره اسماعیل پسر امام صادق ساخته‌اند.^۳

سعی در تطهیر محاربان امیر مؤمنان علیه السلام

در صفحه ۱۵۵ این گونه آورده‌اند:

به نظر می‌رسد رفتار ائمه و اصحاب با آنان و اقوال و احادیث ائمه درباره آنها دلالت بر پذیرش اسلام ظاهری و

۱ احمد بن محمد بن نوح یکنی ابوالعباس السیرافی سكن البصرة واسع الروایة ثقة فی روایتہ غیر أنه حکى عنه مذاهب فاسده فی الأصول مثل القول بالرؤية و غیرها؛ و له تصانیف منها: کتاب الرجال الذین روعوا عن أبی عبدالله - علیه السلام - و زاد علی ما ذكره ابن عقدة كثيرا؛ و له كتب فی الفقه علی ترتیب الأصول و ذکر الاختلاف فیها؛ و له کتاب أخبار الأبواب غیر أن هذه الكتب كانت فی المسودة و لم یوجد منها شیء. و أخبرنا عنه جماعة من أصحابنا بجمیع روایات و مات عن قرب، إلا أنه كان بالبصرة و لم یتفق لقائی إیاه» (محمد بن حسن طوسی، الفهرست، ص ۸۶ و ۸۷).

این در حالی است که در کتاب تثبیت الإمامة، نوشته قاسم بن ابراهیم رسی آمده است که امت پس از رسول خدا چهار دسته شدند و اولین دسته را معتقدان به امامت منصوص حضرت علی علیه السلام ذکر می‌کند (ص ۶۵). علاوه بر آن، در همین کتاب، نامه أسامه به ابوبکر را می‌آورد که در آن نامه، أسامه به ابوبکر می‌گوید که غدیر را انکار نکند (همان، ص ۲۰).

۲. محمد بن علی صدوق، عقائد امامیه، ص ۴۰، همو، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۶۹، همو، التوحید، ص ۳۳۱، محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۵۰.

۳. محمد بن علی صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۸۶.

کفر باطنی آنان دارد؛ یعنی آنها در دنیا مسلمان محسوب می‌شوند، اما در آخرت اهل نجات نیستند. در اینجا، پرسش این است که در این دیدگاه، چه فرقی میان محارب امام علی علیه السلام و مخالف ایشان است؟ اگر دیدگاه دسته دوم را بپذیریم، مسلمان فاسق اگرچه گناهکار باشد، از جهنم خارج می‌شود و به بهشت می‌رود، اما محارب امام علی علیه السلام برای همیشه در آتش ماندگار است. سید مرتضی هم به این نکته توجه داشته، قایل به تکفیر محاربان با امام علی علیه السلام است؛ اما در عین حال، غنیمت نگرفتن امام از آنان را به دلیلی خاص می‌داند.

این سخن نویسنده برخلاف آن چیزی است که شیخ مفید درباره دیدگاه شیعه امامیه گفته است. او می‌گوید: امامیه و بسیاری از زیدیه اتفاق دارند که متقدمان بر امیرمؤمنان علیه السلام گمراه و فاسق‌اند و آنان به خاطر کنار گذاشتن امیرمؤمنان علیه السلام از جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله عاصی و ظالم‌اند و به خاطر ظلم‌شان در جهنم تا ابد می‌مانند.^۱

نتیجه‌گیری

تشیع همان اسلام راستین است و همه باورهای آن ریشه در کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله دارد. ستون خیمه تشیع، اعتقاد به ولایت و امامت امیرمؤمنان علیه السلام و یازده فرزند معصوم ایشان است که آیه «اولی الامر» در قرآن و «خلیفه» در روایات دوازده خلیفه بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، که اهل سنت به طور متواتر نقل کرده‌اند، مصداقی جز آنها ندارد. در روایات متواتر شیعیان از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به نام‌های آنها تصریح شده است. از زمان تشکیل مذاهب کلامی، همواره مخالفان شیعه سعی داشتند سابقه باورهای شیعه را مخدوش کنند و آنان را غلوکنندگان در حق اهل بیت علیهم السلام معرفی نمایند، که در میان شیعیان نیز تأثیرپذیری‌هایی از آنان وجود داشت؛ چنان‌که در میان اهل سنت، تأثیرپذیران از افکار شیعه به مراتب زیاد بوده‌اند. در حال حاضر نیز ما باید به اثرات آن در میان شیعیان و به‌ویژه در میان اهل علم توجه خاص داشته باشیم.

این مقاله کوشید اثر مزبور را با انصاف علمی نقد کند، ولی درباره شخصیت و نیت و انگیزه نویسندگان قضاوتی نداشته باشد، و اگر در جایی عبارات همراه با تندى بوده، اقتضای نقد بوده است.

منابع

- آقابزرگ طهرانی، محمدحسین، *النريعة الى تصانيف الشيعه*، بيروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
- آل قاسم، عدنان فرحات، *الاجتهاد عند الشيعه الاماميه وادواره واطواره*، بيروت، دارالسلام، بی تا.
- ابن ابی الحديد معتزلی، عزالدین، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
- ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد، *الصواعق المحرقة*، قاهره: مکتبه القاہره، بی تا.
- ابن داوود، حسن بن علی، *رجال ابن داوود*، تحقیق سید محمدصادق آل بحر العلوم، نجف اشرف، مطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه، بی تا.
- ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، *کشف المحجۃ لثمره المهجہ*، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۰ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، *الرجال*، تحقیق سید محمدرضا حسینی جلالی، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
- ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، *تقریب المعارف*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابومخنف، لوط بن یحیی، *وقعة الطف*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمۃ فی معرفة الأئمة*، تبریز، مکتبه بنی هاشم، ۱۳۸۱ق.
- اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۷ق.
- اصفہانی، ابوالفرج علی بن حسین، *مقاتل الطالبین*، تحقیق سیداحمد صقر، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- امین عاملی، سیدمحسن، *اعیان الشيعه*، تحقیق سیدحسن امین، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۶ق.
- برقی، احمد بن محمد، *رجال البرقی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، چ چهارم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۹ق.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
- پیشوایی، مهدی، *شخصیت‌های شیعه در صدر اسلام (درس آیت‌الله العظمی جعفر سبحانی)*، قم، توحید، ۱۳۹۲.
- ترمانینی، عبدالسلام، *احداث التاريخ الاسلامی بترتیب السنین*، دمشق، طلاس، بی تا.
- تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، چ سوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۵ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *المحاسن و الأضداد*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۲م.
- حلی، حسن بن یوسف، *ترتیب خلاصه الاقوال فی معرفة الرجال*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.
- خزاز قمی، علی بن محمد، *کفاية الاثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر*، تحقیق سیدعبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم، بیدار، ۱۴۰۱ق.
- خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، بی جا، بلاغ، ۱۴۱۹ق.
- خوئی، سیدابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۳ق.
- خوارزمی، موفق بن احمد، *المناقب*، تحقیق مالک محمودی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- خوارزمی، موفق بن احمد، *مقتل الحسین*، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۳ق.
- دیلمی، حسن بن محمد، *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۸۲ق.
- رازی، ابوحاتم، *گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری (الزینة)*، ترجمه علی آقانوری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۸۲.

- سط ابن جوزی، یوسف بن حسام‌الدین، *تذکره الخواص*، قم، شریف الرضی، ۱۴۱۸ق.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المنثور فی التفسیر بالمانور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل، *الفضائل*، قم، رضی، ۱۳۶۳.
- شعیری، تاج‌الدین، *جامع الاخبار*، قم، رضی، ۱۳۶۳.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، شریف الرضی، ۱۳۶۴.
- صدوق، محمد بن علی، *الاعتقادات فی دین الامامیه*، تحقیق عصام عبدالسید، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- _____، *التوحید*، تحقیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، نشر اسلامی، ۱۳۹۸ق.
- _____، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
- _____، *ترجمه کمال‌الدین و تمام النعمه*، ترجمه منصور پهلوان. قم، دارالحدیث. ۱۳۸۰.
- _____، *عیون اخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی‌زاده، تهران، جهان، ۱۳۷۸.
- _____، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم، طلیعه نور، ۱۳۸۴.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، تحقیق سیدمحمدباقر موسوی خراسان، مشهد، المرتضی، ۱۴۰۳ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم و الرسل و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چ دوم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
- _____، *الغیبه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۳۳ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، تحقیق جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، نصیرالدین، *تجربید الاعتقاد*، تحقیق سیدمحمد حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- ظہیری، عباس، *تجزیه و ترکیب و بلاغت قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- فرمانیان، مهدی و مصطفی صادقی کاشانی، *نگاهی به تاریخ تفکر امامیه از آغاز تا ظهور صفویه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۴.
- قاری، علی بن سلطان محمد، *مرقاة المفاتیح*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- قاری، ملاعلی، *مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- قطب راوندی، سعید بن هبه‌الله، *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه الامام المهدی، ۱۴۰۹ق.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، *ینایع المودة لنوی القریبی*، تحقیق سیدعلی جمال اشرف حسینی، قم، اسوه، ۱۴۱۶ق.
- کاشف الغطاء، جعفر، *دفاع از حقانیت شیعہ (مقدمه کشف الغطاء)*، ترجمه غلامحسن محرمی، قم، مؤمنین، ۱۳۷۸.
- کردعلی، محمد، *خطط الشام*، بیروت، مکتبه النوری، ۱۴۰۳ق.
- کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی - اختیار معرفه الرجال*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، مؤسسه آل‌البیته لاحیاء التراث، ۱۳۶۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- مادلونگ، ویلفرد، *ملاحظات فی بیرومن کتابشناسی فرق امامی*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، زمینه ایران‌شناسی، ۱۳۶۸.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مدرسی طباطبایی، حسین، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، ۱۳۸۶.
- مدنی، علیخان بن احمد، *الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، قاهره، دارالصاوی، بی‌تا.
- مظفر، محمدحسین، *تاریخ الشیعه*، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۸ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الاختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

- ____ ، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ____ ، *الأمالی*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ____ ، *الجمال و النصره لسید العتره فی حرب البصره*، تحقیق سیدعلی میرشریفی، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ____ ، *الفصول المختاره*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ____ ، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، تحقیق ابراهیم انصاری زنجانی، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- ____ ، *اوائیل المقالات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- ____ ، *رجال النجاشی*، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- ____ ، *نعمانی، محمدبن ابراهیم، الغیبه*، ویراسته علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۹ق.
- ____ ، *ترجمه الغیبه*، ترجمه محمد فربودی، قم، انتخاب اول، ۱۳۹۰.
- ____ ، *نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۴ق.
- ____ ، *هلالی عامری، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس*، تحقیق محمدباقر انصاری، قم، الهادی، ۱۴۲۰ق.
- ____ ، *هیثمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- ____ ، *یوسف فان اس، مسائل الامامة و مقتطفات من کتاب الاوسط فی المقالات للناسی الاکبر*، بیروت، دارالنشر فرانتس قیسنبادن، ۱۹۷۱م.

جوابیه نقد

مصطفی صادقی

در پاسخ به آنچه به عنوان نقد مقاله آمده است، نویسندگان محترم پاسخ زیر را در این زمینه به دفتر نشریه ارسال کردند که عیناً از نظر خوانندگان می‌گذرد.

نقد کتاب یا نقد آرای دیگران، کمک به پیشرفت دانش است. نویسندگان این کتاب از این امر استقبال می‌کنند. همان گونه که معارف دینی و سیره ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} بر این امر توصیه و تأکید فراوان کرده‌اند. چندی پیش نیز سردبیر محترم، جناب حجت‌الاسلام والمسلمین استاد پیشوایی، یکی از همین نکات را به نویسنده یادآور شد. نیز تشکر کرده، عرض کردم در چاپ‌های بعدی اصلاح خواهد شد.

اکنون نیز از دوستان خوب گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^{علیه‌السلام} بخصوص صدیق ارجمند و فاضل گرامی، جناب حجت‌الاسلام آقای دکتر جباری تشکر می‌کنیم که زمینه تضارب آرا را فراهم کردند.

نویسندگان کتاب، بنا بر پاسخ‌گویی نداشتند؛ زیرا از قبل اذعان به اشکالات تاییبی کتاب دارند و دسته‌ای هم ممکن است اختلاف برداشت در مطالعه باشد. در عین حال، به جهت تأکید برخی عزیزان مطالبی را از باب امتثال ایشان یادآور می‌شویم. بار دیگر، از نویسنده و مجله تشکر می‌کنیم.

اولاً، دانسته است که تاریخ تفکر، با خود تفکر تفاوت ماهوی دارد و آنچه در کتاب آمده، اولی است. ولی ناقد محترم آن را تفکر به حساب آورده است. ثانیاً، ممکن است نویسندگان چنین تصور کنند که ناقد گرامی بر تاریخ اسلام و تشیع و دوره حضور احاطه کامل ندارد؛ چون به ما آموخته‌اند که برای فهم هر دوره تاریخی، باید چنان بر آن مسلط بود که گویی در آن زمان زیست می‌کنی. از این رو، به نظر می‌رسد، بخشی از اختلاف آرا در برداشت از گزارش‌های تاریخی است و مطالعه جامع و دقیق، همراه با دقت و تفکر و تأمل و تحلیل، می‌تواند به نزدیک شدن هرچه بیشتر به فضای آن عصر کمک کند.

در پاسخ اینکه گفته شده: «تبیینی بدعت‌گونه از آغاز تشیع ارائه شده که تداعی منشأ عرفی می‌کند نه الهی»، باید گفت:

اولاً، تعبیر «بدعت» در چنین مواردی، مصداق ندارد. ثانیاً، بحث بدیعی نیست و دیگران این راه را رفته و چنین نظری داشته‌اند. ثالثاً، رویکرد تاریخی است و طبعاً نگاه عرفی خواهد بود. هرچند نگاه الهی همان است که شما می‌فرمایید که پیامبر تعبیر «شیعه» را به کار برده است و کسی این را انکار نمی‌کند.

اینکه گفته شده: «تعبیر شیعه عثمان، متداول نبوده و اصلاً چندان دسته‌بندی در کار نبوده است». باید گفت: بحث لغت است نه اعتقاد. این امر با مراجعه به منابع روشن می‌شود: چنان‌که در روایتی از امام باقر علیه السلام این تعبیر آمده (الکافی، ج ۴، ص ۵۱۸). شیخ مفید نیز مواردی این واژه را به کار برده است (الجمل، ص ۱۳۶ و ۲۳۵).

ناقد محترم در مواردی مکرر، از استنادات خود به کتب خطبایی، چون خوارزمی (م ۵۶۸)، یا مخالفان شیعه مانند ابن حجر هبتمی (م ۹۷۴) مؤلف *الصواعق* در ردّ شیعه، یا مؤلفان دوره‌های متأخر، مانند سیدعلی‌خان (م ۱۱۲۰) و قندوزی (م ۱۲۹۴) بسنده کرده است. شایسته بود به منابع دست اول و آثار بزرگان و مفاخری همچون شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید و سیدمرتضی نیز ارجاع می‌دادند.

اما اینکه گفته شده: «به‌هیچ وجه به عموم کسانی که خلافت امیرمؤمنان را پذیرفته بودند، شیعه اطلاق نمی‌شد»، در پاسخ باید گفت: تاریخ را نمی‌توان تغییر داد، بلکه قدری باید با دقت آن را مطالعه و تحلیل نمود. شایسته است در نسبت‌هایی که به سیره ائمه معصومان علیهم السلام داده می‌شود، دقت بیشتری شود. اینکه در مقاله حاضر، ظاهر قضیه صلح امام حسن علیه السلام، ذلیل شدن شیعیان دانسته شده، با رویکرد اثر و نویسنده تناسب ندارد. ائمه بسیار والاتر از چنین تصوّراتی هستند.

در پاسخ اینکه گفته شده: «تضعیف کتاب‌های اصیل شیعه»، باید گفت: فقط نقلی از علامه *شعرانی* درباره جعلی بودن کتاب سلیم آمده است. این امر به معنای پذیرش نظر ایشان یا تضعیف کتب شیعه نیست. تنها نقل یک نظریه است که ممکن است در جای خود نقد شود.

به هر حال، نویسندگان بار دیگر از نویسنده محترم و نشریه تشکر نموده، و تذکرات علمی را در چاپ‌های بعدی مدنظر خواهند داشت.

حدیث «فئة باغیه» و پاسخ به شبهات ابن تیمیه در دفاع از معاویه (بازخوانی منابع تاریخی و حدیثی اهل سنت)

nasiri.m@ut.ac.ir

shghazavi@ut.ac.ir

nasimedalat1387@yahoo.com

محمد نصیری / استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران

سیدحسن قاضوی / استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران

مصطفی رئیسی / دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۹۶/۲/۲۰ - پذیرش: ۹۶/۶/۲۲

چکیده

یکی از رخدادهای به‌ظاهر پیچیده صدر اسلام، جنگ‌های داخلی میان مسلمانان در دوره خلافت علی بن ابی‌طالب علیه السلام است، به گونه‌ای که حتی برخی از صحابه بزرگ رسول اکرم صلی الله علیه و آله در حقانیت یک جبهه در مقابل جبهه دیگر تا مدتی دچار حیرت بودند.

در خصوص چرایی، چگونگی و پیامدهای این نبردها، پژوهش‌هایی هرچند مختصر انجام شده، اما درباره تحلیل مستند و شبهه‌شناسانه رخدادهای ریز و درشت این جنگ‌ها، کاری انجام نشده و یا کمتر بدان پرداخته شده است.

یکی از این رخدادهای مهم، نبرد «صفین» است که شهادت عمار یاسر در آن توسط سپاه معاویه رخ داد. رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیثی متواتر فرمودند: او (عمار یاسر) را فئه باغیه (گروهی ستمگر) خواهند کشت. حدیثی که به سبب حضور عمار در سپاه امام علی علیه السلام به‌وضوح دلالت بر حقانیت مواضع امام علی علیه السلام به طور عام و باطل بودن معاویه و سپاه یاغی او به طور خاص دارد.

از آنجاکه ابن تیمیه با طرح شبهاتی در خصوص این حدیث، به دفاع همه‌جانبه از معاویه پرداخته است، نشانه‌شناسی بطلان دلایل و توجیهات او اهمیت فراوان می‌یابد. تردید در سند حدیث و تضعیف دلالت آن، ادعای اجتهاد معاویه و مثاب دانستن او، حتی در صورت خطا کار بودنش در اجتهاد و نکاتی دیگر از جمله مسائل و شبهات ابن تیمیه است که در تحقیق پیش‌رو، با تأکید بر منابع تاریخی و حدیثی اهل سنت محل تأمل و نقد قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: عمار یاسر، اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله، حدیث فئه باغیه، شبهات ابن تیمیه، معاویه، ابن تیمیه و دفاع از معاویه، امام علی علیه السلام، عمرو عاص.

از جمله رخدادهای پیچیده صدر اسلام، جنگ‌های داخلی میان مسلمانان در دوره خلافت امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام است. پیچیدگی این جنگ‌ها تا آنجاست که در مقطعی، برخی صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله دچار تردید در حقانیت یک جبهه در مقابل دیگری شدند.^۱ از صدر اسلام تاکنون، از جهاتی و با اهدافی گوناگون، به چرایی، چگونگی، آثار و پیامدهای هریک از این نبردهای خانمان سوز توجه شده است؛ جنگ‌هایی که در نتیجه آن، بسیاری از صحابه بزرگ رسول خدا صلی الله علیه و آله در مقابل هم قرار گرفتند و نیروی مسلمانان به هزیمت رفت و کوشش‌های همه جانبه علی بن ابی طالب علیه السلام و یارانش در روشنگری نسبت به معرفی چهره باطل و مرموز معاویه و مشاوران حيله‌جویش بی‌اثر ماند. هرچند کوشش‌های کلی از گذشته تاکنون در خصوص این درگیری‌ها انجام شده، اما بررسی شبهه‌شناسانه در خصوص هریک از این نبردها کمتر انجام شده است. یکی از این نبردهای مهم، نبرد «صفین» و یکی از مسائل بسیار مهم در خصوص این نبرد، پیش‌گویی آینده‌نگرانه رسول خدا صلی الله علیه و آله در خصوص شهادت عمار یاسر به دست گروه ستمگر و باطل است.

مطابق حدیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله، آن حضرت در پاسخ به شکوه عمار در خصوص تحمیل کارهای سنگین به او از سوی اصحاب، به گونه‌ای که ممکن است سبب مرگ و کشته شدن او شود، فرمودند: تو با این کارها کشته نخواهی شد تو را «فتنه باغیه» خواهند کشت.

این سخن حضرت، که در مرئی و منظر تعداد زیادی از مهاجر و انصار در خصوص آینده حیات و ممات عمار یاسر، در دفتر خاطرات اصحاب جا گرفته بود، در کنار نوید به آینده سعادت‌مندان و مرگ شرافتمندان عمار، در ذهن و ضمیر یاران پیامبر از عمار یاسر معیار و میزانی برای راستی راه و درستی رفتار و اقدامات او و جبهه‌ای که در آن قرار دارد، ساخته بود. از این رو، وقتی در جریان نبرد صفین، عمار به شهادت رسید، سخن رسول اکرم صلی الله علیه و آله در خاطرات اصحاب آن حضرت (که برخی در سپاه امام علی علیه السلام و اندکی نیز در سپاه معاویه بودند) زنده شد و آنان را به تفکر و تأمل واداشت و موجب شد سپاه امام علی علیه السلام جازم‌تر شود و برخی یاران و سپاهیان آن حضرت از حالت سکون و سکوت خارج شده و بطور فعال در جبهه امام (ع) قرار گیرند و عده‌ای نیز از حضور در سپاه معاویه پشیمان شوند.

این تیمیه با طرح شبهاتی در اسناد، محتوا و دلالت حدیث خدشه کرده و به توجیه اقدام معاویه و عمرو عاص پرداخته است. اینکه اشکالات و شبهات این تیمیه چیست و پاسخ آنها بر اساس اسناد و منابع عمدتاً اهل سنت چگونه است، موضوع اصلی این پژوهش است.

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۵۹؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۵۷؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۹۳.

شخصیت عمار

عمار بن یاسرین عامر بن عس بن مالک از تبار «مذحج یمن» و کنیه اش «ابوقحطان» بود. پدرش در جوانی از یمن به مکه عزیمت و در آنجا اقامت کرد و با/بوحدیفة از «بنی مخزوم» پیمان بست. عمار و پدر و مادرش (یاسر و سمیه) از سابقان در اسلام بودند. او یکی از نخستین مسلمانان^۱ و در کنار سلمان، مقداد و ابوذر از شیعیان اولیه به شمار آمده است.^۲

ایشان پس از هجرت پیامبر ﷺ به مدینه، ملازم رکاب ایشان و در نبردهای بدر و احد بود و در تمام غزوه‌ها و برخی از سریه‌ها شرکت کرد^۳ و در بیعت رضوان نیز همراه رسول خدا ﷺ حضور داشت و توسط پیامبر گرامی بین او و حدیفة بن یمان پیمان برادری برقرار گردید.

صداقت و تعهد او به اسلام سبب شده بود که دیگران او را بیش از توانایی اش به کار وادار کنند. روزی عمار شکایت آنان را به حضور پیامبر برد و گفت: این گروه مرا کشتند! پیامبر در آن هنگام، کلام تاریخی خود را فرمودند که در قلوب همه حاضران نشست؛ فرمودند: «تو نمی میری تا وقتی که گروه ستمگر و منحرف از حق تو را بکشد. آخرین توشه تو از دنیا جرعه‌ای شیر است».^۴ این سخن در میان یاران پیامبر ﷺ منتشر و باعث مقاومت ایشان شد و موقعیت ویژه‌ای در میان مسلمانان برای او ایجاد کرد.

اولین شهیدای اسلام پدر و مادر ایشان بودند که در اثر شکنجه‌های مشرکان مکه به شهادت رسیدند.^۵ عمار یاسر پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ، از طرفداران امامت حضرت علی ﷺ بود؛ اما تا آنجا که همکاری با دستگاه خلافت به نفع اسلام بود، از یاری و همکاری با آنان دریغ نکرد. وی در زمان وفات عمر و ماجرای تشکیل شورای تعیین خلیفه، در گفت‌وگویی با عبدالرحمان بن عوف به او توصیه کرد حضرت علی ﷺ را انتخاب کند تا مردم دچار تفرقه نشوند.^۶ بعد از کشته شدن عثمان، عمار از جمله افرادی بود که مردم را به بیعت با حضرت علی ﷺ دعوت می کردند.^۷ در زندگی این صحابی کم نظیر رسول خدا، چندین رخداد بزرگ وجود دارد که هریک نقطه عطفی در تاریخ اسلام و تاریخ تفکر اسلامی تلقی می شود؛ پدیده‌هایی که برخی به امر خداوند و با آمدن جبرئیل امین پرده از عظمت عمار برداشت^۸ و برخی با کلام رسول امین خداوند، عمار

۱. ابن اثیر، اسدالغابة فی معرفة الصحابة، ج ۳، ص ۶۲۶-۶۲۸.

۲. حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعة، ص ۱۸.

۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۱۰۹.

۴. «انک لن تموت حتی تقتلک الفئة الباغیة الناکیة عن الحق، یكون آخر زادک من الدنیا شربة لبن» (محمدين اسماعیل بخاری، صحیح بخاری،

ج ۱، ص ۹۳؛ عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۹، ص ۲۱-۲۲.

۵. سیدمحسن امین، اعیان الشیعة، ج ۱۳، ص ۲۸.

۶. محمدین طاهر مقدسی، البدء و التاریخ، ج ۵، ص ۱۹۱.

۷. محمدین حسن طوسی، الامالی، ص ۲۲۸.

۸. نحل: ۱۰۶.

را میزان و معیار تشخیص حق از باطل قرار داد.^۱ برخی هم با کلام ولی خدا امیرمؤمنان علی علیه السلام، عمار را جان فدای روزهای سخت تاریخ اسلام کرد.^۲

واکنش شرکت عمار در جنگ صفین در سپاه معاویه

در نبرد صفین، انتشار خبر شرکت عمار در سپاه امام علی علیه السلام دل‌های فریب‌خوردگان سپاه معاویه را لرزاند و برخی را بر آن داشت که در این باره تحقیق کنند. سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره او در ذهن و ضمیر بسیاری منعکس شد. آنچه بر مردم شام تا حدی پوشیده بود شرکت عمار در سپاه امام علی علیه السلام بود. وقتی خبر شرکت احتمالی او در سپاه امام به درون سپاه شام نفوذ کرد، کسانی که تحت تأثیر تبلیغات مسموم معاویه قرار گرفته بودند درصدد تحقیق برآمدند. یکی از این افراد شخصیت معروف یمنی *ذوالکلاع* بود که در بسیج کردن قبایل حمیری به سود معاویه فوق‌العاده مؤثر بود.^۳

البته بخت با معاویه و عمروعاص بود که *ذوالکلاع* قبل از عمار به قتل رسید؛ زیرا اگر بعد از شهادت عمار یاسر او زنده بود، دیگر عمروعاص نمی‌توانست با حرف‌های بی‌اساس خود او را فریب دهد و خود او در میان سپاه شام، مشکل بزرگی برای معاویه و عمروعاص می‌شد. بدین‌روی، پس از کشته شدن *ذوالکلاع* و شهادت عمار یاسر، عمروعاص خطاب به معاویه گفت: من نمی‌دانم به قتل کدام‌یک از آن دو خوشحال شوم: به قتل *ذوالکلاع* یا عمار یاسر؟ به خدا قسم، اگر *ذوالکلاع* بعد از قتل عمار یاسر زنده بود تمام اهل شام را به جانب علی بن ابی‌طالب صلی الله علیه و آله بازمی‌گرداند.^۴

بعضی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله مانند خزیمه بن ثابت، که در جنگ جمل و صفین حاضر شده بود، ولی شمشیر از غلاف بیرون نیاورد، به سبب حضور عمار در جنگ متنبه شد و در جنگ صفین هنگامی که دید عمار به دست لشکر معاویه کشته شد، گفت: اکنون گروه گمراه برای من مشخص شد و در رکاب امام علی علیه السلام شروع به جنگ کرد تا اینکه به شهادت رسید.^۵

۱. «إِنَّ عَمَّارًا مَلِيٌّ إِيْمَانًا مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمَيْهِ وَ أُخْتَلَطَ الْإِيْمَانُ بِلَحْمِيهِ وَ دَمِيهِ» (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۱، ص ۴۶۱)؛ «أَلْحَقُّ مَعَ عَمَّارٍ يَدُورُ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ» (عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۹، ص ۲۵).

۲. ما ضَرَّ إِخْوَانُنَا الَّذِينَ سَقَّكَتْ دِمَاؤُهُمْ وَ هُمْ بِصَفِينِ الْإِلَا يُكُونُوا الْيَوْمَ أَحْيَاءَ، يَسْمَعُونَ النَّصْصَ وَ يَشْرِبُونَ الرِّقَّ قَدْ وَاللَّهِ لَقَوَا اللَّهَ فَوْقَهُمْ أَجُورَهُمْ وَ احْلَهُمْ دَارَ الْإِمْنِ بَعْدَ خَوْفِهِمْ أَيْنَ إِخْوَانِي الَّذِينَ رَزَبُوا الطَّرِيقَ، وَ مَضَوْا عَلَى الْحَقِّ؟ أَيْنَ عَمَّارُ؟ أَيْنَ ابْنُ تَيْهَانَ؟ أَيْنَ ذُو الشَّهَادَتَيْنِ؟ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۹۹).

۳. محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۹۳؛ عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۹، ص ۲۲.

۴. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۳۱۰؛ محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۹۳.

۵. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۵۹.

سرانجام، عمار در جنگ صفین در ربیع‌الثانی سال ۳۷ق به شهادت رسید. پس از شهادت عمار، امام علی علیه السلام بر او نماز گزارند^۱ و به‌خاطر وصیت وی، بدون غسل و کفن در صفین دفن گردید. سن عمار هنگام شهادت، بالای ۹۰ سال بود. برخی ۹۳، برخی ۹۱ و برخی ۹۲ سال هم گفته‌اند.^۲

در تمام منابع اهل سنت به شهادت عمار در صفین به دست سپاه معاویہ تصریح شده است. ابن‌اثیر در *اسدالغابہ* روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را درباره او چنین آورده است: «... تَقْتَلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَّةُ».^۳

چنان که گذشت، وقتی عمار در صفین کشته شد، بسیاری از نیروهای معاویہ دست از جنگ کشیدند و از جنگ برگشتند؛ زیرا وقتی عمرو عاص خبر کشته شدن عمار را به معاویہ رساند، معاویہ گفت: کشته شد، که شد! عمرو عاص گفت: پیغمبر گفته بود که «تَقْتَلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَّةُ». با این حادثه، ثابت شد که ما گروه ستمگر و باغی هستیم. معاویہ که در رسیدن به هدف، استفاده از هر وسیله‌ای را توجیه می‌کرد، گفت: ما او را نکشتیم، عمار را کسی کشت که او را به جنگ آورد و در برابر شمشیرها و نیزه‌های ما قرار داد.^۴

شبہات ابن تیمیہ در قبال ماجرای عمار

ابن تیمیہ در کتاب *منہاج السنہ* خود،^۵ برای تبرئۃ معاویہ و سپاه او، که در جنگ صفین عمار را به شهادت رساندند، شبہاتی مطرح ساخته است که در این قسمت، مهم‌ترین آنها نقل و بررسی می‌گردد:

شبہة اول: ضعف سند روایت

ابن تیمیہ می‌گوید: حدیث عمار ضعیف بوده و پیامبر چنین سخنی نگفته است. او می‌نویسد: در اینجا اقوالی است؛ از جمله، قول کسی است که حدیث عمار را ضعیف دانسته است.^۶ او در جایی دیگر، درباره این حدیث می‌نویسد: برخی از افراد و ناقلان حدیث آن را تضعیف کرده‌اند.^۷ این در حالی است که - چنان که خواهد آمد - ابن تیمیہ قبول دارد که این حدیث در منابع اهل سنت آمده و مفروض، نقل حدیث در متون اصلی است.

۱. همان، ص ۲۶۲.

۲. ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج ۳، ص ۲۳۱.

۳. ابن‌اثیر، اسدالغابہ، ج ۴، ص ۱۳۵.

۴. احمد بن حنبل، مستند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۱۹۹، ح ۱۷۸۱۳؛ ابن تیمیہ، منہاج السنۃ النبویہ، ج ۴، ص ۳۵۸ و ۳۵۷.

۵. او این کتاب را در برابر کتاب «منہاج الکرامہ» علامه حلی نگاشته است.

۶. ابن تیمیہ، منہاج السنۃ النبویہ، ج ۴، ص ۳۹۰.

۷. همان، ص ۴۰۵.

اما بعد از این مفروض، نوبت به دسته‌بندی ناقلان می‌رسد. به نظر می‌رسد ناقلان را هم بتوان به دو دسته اصلی تضعیف‌کنندگان و تقویت‌کنندگان تقسیم کرد. طبیعی است کسانی که این حدیث را نقل کرده، اما نقد نکرده‌اند عدم نقد آنان دلالت بر پذیرش آنان دارد.

اما تقویت‌کنندگان را نیز می‌توان در دو گروه دسته‌بندی کرد:

۱. کسانی که این حدیث را نقل و صحت آن را تأیید کرده‌اند.

۲. کسانی که علاوه بر نقل تصریح، به تواتر آن اذعان نموده‌اند.

بررسی

راویان این حدیث را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. کسانی از اهل سنت که معتقد به ضعف سندی این روایت‌اند. / بن‌تیمیه مدعی ضعف سند روایت شده، اما ذکر نکرده، چه کسانی این حدیث را تضعیف کرده‌اند، و گفته (برخی از افراد آن را تضعیف کرده‌اند)^۱، اما اسامی روات حدیث که این حدیث را تضعیف کرده‌اند، ذکر نکرده است.

۲. کسانی که معتقد به صحیح بودن یا حسن بودن این حدیث‌اند. / ابن‌حجر در شرح صحیح بخاری می‌نویسد: «حدیث (عمار را گروه ظالم خواهند کشت)، را جماعتی از صحابه از جمله قتاده بن نعمان، ام‌سلمه نزد مسلم، ابوهریره نزد ترمذی، عبدالله بن عمرو بن عاص نزد نسائی، عثمان بن عفان، حذیفه، ابویوب، ابورافع، خزیمه بن ثابت، معاویه، عمرو بن عاص، ابوالیسر و خود عمار نقل کرده‌اند. تمام این احادیث نزد طبری و دیگران موجود است. و بیشتر طرق آن صحیح یا حسن است.^۲ / ابن‌حجر در جای دیگر می‌نویسد: «این حدیث بر حقانیت حضرت علی علیه السلام در آن جنگ‌ها دلالت دارد؛ زیرا اصحاب معاویه عمار را به قتل رساندند.^۳»

عده زیاد دیگری از علمای طراز اول اهل سنت این حدیث را نقل کرده و صحیح دانسته‌اند. برای نمونه، به نام چند تن از آنان اشاره می‌کنیم: بخاری،^۴ مسلم،^۵ حاکم نیشابوری،^۶ احمد بن حنبل،^۷

۱. همان.

۲. ابن‌حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۱، ص ۵۴۳.

۳. همان، ج ۱۳، ص ۸۶ و ۸۵.

۴. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۹۳.

۵. مسلم، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۸۵.

۶. حاکم نیشابوری، معرفة علوم الحدیث، ص ۸۴.

۷. احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۳۰۰.

نسائی،^۱ ابن سعد،^۲ شمس‌الدین ذهبی،^۳ ابن کثیر دمشقی،^۴ ابن اثیر جزری،^۵ ابوالمؤیدالموفق بن احمد اخطب خوارزم،^۶ ابن عبدربه اندلسی،^۷ حافظ ابونعیم اصفهانی،^۸ حافظ ابوبکر بغدادی،^۹ بیهقی،^{۱۰} سیوطی،^{۱۱} و شیخ سلیمان بلخی قندوزی.^{۱۲}

در نتیجه، با توجه به پذیرش تعداد بسیاری از علمای طراز اول اهل سنت و صحیح دانستن این روایت، می‌توان گفت: این حدیث از احادیث متواتر است که علمای عامه و شیعه درباره آن اتفاق دارند. از این رو، ضعف سند روایت، که ابن تیمیه آن را ادعا نموده، مورد تأیید هیچ‌یک از اندیشمندان متقدم اهل تسنن نیست؛ زیرا سخن یک تن، آن هم بدون دلیل، در برابر سخن این تعداد عالم حدیث‌شناس حجت نیست.

۳. اهل سنتی که افزون بر صحت حدیث معتقد به تواتر آن هستند. حدیث قتل عمار به دست گروه ستمکار، حدیثی ثابت و متواتر است؛ ۲۴ تن از صحابه آن را نقل کرده‌اند. سیوطی در *الخصائص الکبری* به تواتر آن تصریح نموده است،^{۱۳} ابن کثیر در کتاب *البدایة و النهایة* می‌نویسد: در کتاب *صحیح مسلم*، از قول ابوسعید خدری آمده است که ایشان می‌گویند: *بوقتاده*، که از من بهتر است، از قول رسول اکرم ﷺ نقل می‌کند که آن حضرت به عمار فرمودند: «تو را گروهی ستمگر می‌کشند». همچنین از قول ابوسلمه نقل شده است که می‌گویند: رسول مکرم اسلام فرمودند: «عمار را گروهی ستمگر می‌کشند»، و در روایت دیگری فرمودند: «قاتل عمار در آتش جهنم است».^{۱۴}

طبری نیز این روایت را در تاریخ خود آورده است. سند طبری به ابومسعود و حدیفه ختم می‌شود که از

۱. ابوعبدالرحمن نسائی، *الخصائص*، ص ۴۱.

۲. ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۳ ص ۲۵۲.

۳. شمس‌الدین ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱، ص ۳۰۰.

۴. ابن کثیر دمشقی، *البدایة و النهایة*، ج ۳، ص ۲۱۷.

۵. ابن اثیر جزری، *اسدالغابه*، ج ۴، ص ۴۵.

۶. اخطب، *المناقب*، ج ۴، ص ۴۵.

۷. ابن عبدربه، *المقدالفرید*، ص ۹۰.

۸. حافظ ابونعیم اصفهانی، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، ج ۲، ص ۲۰۳.

۹. حافظ ابوبکر بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۱۱، ص ۲۸۹.

۱۰. احمد بن حسین بیهقی، *السنن الکبری*، ج ۸، ص ۱۸۹.

۱۱. جلال‌الدین سیوطی، *الخصائص الکبری*، ج ۲، ص ۱۴۰.

۱۲. بلخی قندوزی، *ینابیع الموده*، ص ۱۲۸.

۱۳. سیوطی، *الخصائص الکبری*، ج ۲، ص ۱۴۰.

۱۴. ابن کثیر دمشقی، *البدایة و النهایة*، ج ۳، ص ۲۱۴.

رسول خدا ﷺ شنید که به عمار فرمودند: «ای پسر سمیه (عمار) تو را گروهی ستمگر به شهادت می‌رسانند»^۱.

همچنین مناوی در شرح جامع الصغیر سیوطی و دیگران این حدیث را متواتر می‌دانند.^۲ ابن عبدالبر در الاستیعاب می‌نویسد: اخبار متواتر از پیامبر رسیده که فرمودند: «عمار را گروه ظالم خواهند کشت»، و این از خبرهای غیبی و نشانه‌های نبوت آن حضرت است و از صحیح‌ترین احادیث به‌شمار می‌آید.^۳

شبهه دوم: عدم دلالت روایت بر حقانیت مواضع امیرمؤمنان در برابر معاویه

ابن تیمیه برای دفاع از معاویه و لشکرش در کشتن عمار می‌نویسد: حضور عمار در سپاه امام علی ﷺ و شهادتش به دست سپاه معاویه، بر حقانیت علی ﷺ و گمراهی معاویه دلالت نمی‌کند؛ زیرا هر دو به اجتهاد خود عمل کردند و در نهایت، می‌توان گفت: معاویه در اجتهاد خود خطا کرده، و هر مجتهدی ممکن است خطا کند.^۴

بررسی

اولاً، بزرگان روایی اهل سنت با این عقیده/بن تیمیه مخالفت کردند. حتی برخی از بزرگان اهل سنت علیه/بن تیمیه و این نظر شاد او، مطلب نوشتند و شدت نظر او را رد کردند. برای مثال:

۱. ابن حجر در شرح صحیح البخاری می‌نویسد: در این حدیث، نشانه‌ای از نشانه‌های نبوت و فضیلتی آشکار برای علی ﷺ و عمار است و نیز ردی بر افراد ناصبی که گمان کرده‌اند علی ﷺ در جنگ‌هایش بر حق نبوده. حدیث معروف «عمار را گروه ظالم می‌کشد» بر این دلالت دارد که علی ﷺ در آن جنگ‌ها بر حق بوده است؛ زیرا اصحاب معاویه عمار را به قتل رساندند.^۵

۲. بدرالدین عینی صاحب کتاب عمدة القاری که شرحی است بر صحیح بخاری، مطلبی را از کرمانی، که او هم از شارحان صحیح بخاری است، در دفاع از معاویه نقل می‌کند و سپس در مقام پاسخ از او برآمده، می‌نویسد: چگونه می‌شود گفت که معاویه در اجتهادش خطا کرده است؟ اصلاً دلیل بر اجتهاد معاویه چیست؟ چگونه معاویه اجتهاد کرده است، درحالی که این حدیث پیامبر به او رسیده بود که فرمود: «خدا عمار را خیر بدهد! او را گروه ستمگر خواهند کشت». و ابن سمیه همان عمار است. و او را در جنگ صفین، گروه ستمگر (معاویه) به قتل رساندند. آیا معاویه به این راضی نیست که فرقی بین کشتن و یا نکشتن عمار باشد، به طوری که اگر بکشد، یک اجر هم ببرد؟^۶

۱. محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ص ۹۸.

۲. محمد عبدالرؤف بن تاج العارفین مناوی، فیض القدیر، ج ۶، ص ۳۶۶.

۳. ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج ۲، ص ۴۸۱.

۴. ابن تیمیه، منهج السنة النبویه، ج ۴، ص ۳۹۱.

۵. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۸۶۸۵.

۶. بدرالدین عینی، عمدة القاری، ج ۲۴، ص ۱۹۲.

۳. زهری از حمزہ بن عبد اللہ و او از پدرش عبد اللہ بن عمرو عاص نقل کرده است که گفت: من از چیزی پشیمان نیستم، جز اینکه چرا طبق دستور خداوند مبنی بر نبرد با فئۃ باغیہ، من با فئۃ باغیہ ننگیدم. اگر کسی بگوید که عبد اللہ بن عمرو عاص، جزو رویان حدیث فئۃ باغیہ است، و خودش به معاویہ این حدیث را متذکر شد؛ پس چگونه خودش در فئۃ باغیہ و گروه ستمگر بود؟! در جواب می توان گفت: از عبد اللہ بن عمرو عاص نقل شده است که گفته: من در سپاه معاویہ (فئۃ باغیہ) بودم، ولی یک ضربه شمشیر نزد، یک تیر هم نینداختم! من فقط دستور پیامبر را اطاعت کردم که به من گفته بود: از پدرت اطاعت و پیروی کن! من هم از پدرم عمرو عاص اطاعت کردم و در صفین حضور پیدا کردم!

۴. نسائی در دمشق، وقتی در بالای منبر فضایل امیر مؤمنان علی علیه السلام را نقل می کرد، به او گفتند: از فضایل معاویہ هم سخن بگو! نسائی گفت: مگر معاویہ فضیلتی هم دارد؟ آیا به جنگ صفین راضی نیست، و دنبال اجر و پاداش هم می گردد؟ شما با این کار او، دنبال فضایل هم برای او می گردید؟ پس از این سخن، او را در وسط مسجد جامع اموی کتک زدند و کشان کشان از مسجد بیرون بردند و چنان بر شکمش ضربه وارد کردند که بر اثر همین ضربات جان سپرد.

ثانیاً، این بیان ابن تیمیہ، که معاویہ به اجتهاد خود عمل کرده، دقیقاً اجتهاد در مقابل نص است؛ زیرا بر اساس این توجیہ، آینده نگری و فضایل رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، که برخی آن را معجزه دانستند، به کنار نهاده می شود. در حقیقت، ابن تیمیہ باید یکی از دو امر را انتخاب کند: یا تضعیف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و احادیث ایشان و تبرئۃ معاویہ، و یا تأیید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و محکومیت معاویہ در جنگ صفین و کشتن عمار. این در حالی است که آیات متعدد و روایات فراوانی بر جایز نبودن اجتهاد در مقابل نص دلالت دارد. در اینجا، به دو آیه و دو روایت یکی از طریق شیعه و یکی از طریق اهل سنت، اشاره می شود:

آیات

۱. «آنچه را پیامبر برای شما آورده است، بگیرید و از آنچه نهی کرده است، خودداری کنید».^۲
۲. «و هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش حکمی را لازم بدانند اختیاری از خود (در برابر فرمان خدا) داشته باشد و هر کس نافرمانی خدا و رسولش کند به گمراهی آشکاری گرفتار شده است». از این دو آیه، استفاده می شود که همه مؤمنان به پیروی از حکم خدا و رسول او ملزم اند و در برابر آن، هیچ گونه اختیاری ندارند و معصیت و تخلف از امر خدا و رسول، نشانه گمراهی انسان دانسته شده است.^۳ از آیه ۳۶ سوره

۱. همان.

۲. «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷).

۳. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (احزاب: ۳۶).

احزاب هم به خوبی استفاده می‌شود که اعتماد به نظر خود و دیگران در برابر حکم خدا و رسول او نشان گمراهی قطعی بوده و به طور مسلم حرام است، و مؤمنان حق ندارند در برابر خواسته خدا و رسول او خواسته دیگری را برگزینند. و روشن است که اجتهاد در برابر نص، چیزی جز اختیار خواسته خود یا دیگران در برابر حکم خدا، رسول و اولی الامر نیست.

روایات

۱. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هر کس در دو درهم به غیر آنچه خدا نازل کرده حکم کند، کافر شده است». راوی از امام می‌پرسد: کافر به آنچه خدا نازل کرده یا به آنچه بر محمد صلی الله علیه و آله نازل شده است؟ حضرت فرمودند: «وای بر تو! هرگاه کسی به آنچه بر محمد صلی الله علیه و آله نازل شده است کافر شود، به تحقیق به آنچه خدا نازل فرموده نیز کافر شده است».^۱

۲. مردی از قبیله «ثقیف» از خلیفه دوم درباره حج مسئله‌ای پرسید. عمر پاسخ او را داد. آن مرد گفت: از پیامبر این مسئله را پرسیدم، پاسخی دیگر به من داد. عمر بلند شد و شروع به کتک زدن او کرد و گفت: چرا از من چیزی سؤال می‌کنی که پیامبر در آن مسئله نظر داده است؟^۲

گرچه حق این بود که عمر پیش از فتوا، از حکم کتاب و سنت تفحص می‌کرد و سپس فتوا می‌داد و عدم تفحص از کتاب و سنت، نشان نقص اجتهاد است، ولی مطلب یادشده بر اصل اینکه در مقابل کلام رسول اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌شود فتوا داد، دلالت دارد.

اجتهاد در مقابل نص در حقیقت، کفر به چیزی است که خدا و رسول او به آن دستور داده‌اند و باید از آن پرهیز کرد، هر چند کفر در این روایت، به معنای «ارتداد» نیست.

اضافه بر این، اگر راه برای اجتهاد در مقابل نص گشوده شود، چه دلیلی دارد که دیگران دست به چنین کاری نزنند؟ آیا اجتهاد مخصوص یک نفر است و دیگران مجتهد نیستند؟ با گشوده شدن باب اجتهاد در برابر نص، چیزی از احکام الهی مصونیت پیدا نمی‌کند، و هرج و مرج غریبی در احکام جاودانه اسلام پدید می‌آید و در واقع، کل احکام اسلام به خطر می‌افتد.

تسبیه سوم: شهادت عمار و برداشت وارونه از پیش‌گویی خاتم انبیا صلی الله علیه و آله

وقتی عمرو عاص خبر کشته شدن عمار به دست لشکر معاویه را به او رساند، معاویه گفت: عمار کشته شد که شد! عمرو عاص گفت: پیغمبر گفته بود که «تَقْتُلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَّةُ». با این اتفاق، ثابت شد که ما گروه ستمگر هستیم. معاویه

۱. محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۵.

۲. میرحامد حسین لکهنوی، عقبات الانوار، ج ۲۲، ص ۶۹۸.

با زیرکی قصد داشت مذمت پیامبر را از خود رد کند؛ گفت: عمار را ما نکشتیم، عمار را کسی کشت که او را به جنگ آورد و در برابر شمشیرها و نیزه‌های ما قرار داد. پس علی علیه السلام عامل کشته شدن عمار است و حدیث شامل حال او می‌گردد. / ابن تیمیه همین مطلب معاویه را در کتاب خود مطرح نموده و از این سخن معاویه دفاع کرده است. / ابن تیمیه در این بخش، در دفاع از معاویه سراغ جریان جنگ جمل رفته و در دفاع از معاویه آورده است: اگر دلیل معاویه بر ضد علی مردود تلقی شود، دلیل کسانی که معتقدند در جنگ جمل طلحه و زبیر مقصر ورود عایشه در معرکه جمل و مسبب اهانت به او بودند، نیز مردود است. در واقع، / ابن تیمیه این دو واقعه را متمایلین دانسته و نتیجه گرفته: اگر در جریان شهادت عمار علی بن ابی طالب مقصر نیست، در جریان جنگ جمل هم نیز طلحه و زبیر - که گفته شده آنان سبب اصلی فریب و حضور عایشه در جنگ جمل بوده‌اند - مقصر نخواهند بود.

بررسی

پاسخ این شبهه را امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: اگر چنین باشد که قاتل افراد آن کسی است که در لشکر او می‌جنگد، نه افراد مقابل و کشتندگان او، پس قاتل حمزه سیدالشهدا علیه السلام نیز رسول الله صلی الله علیه و آله است که او را به جنگ احد برده بود.^۲ علمای اهل سنت نیز به این مطلب اعتراف نموده‌اند؛ از جمله:

علامه عبدالرؤوف مناوی در کتاب فیض القدیر، که شرحی است بر جامع الصغیر سیوطی، می‌نویسد: حدیث «تقتله الفئة الباغیة» صریح است در اینکه گروه معاویه همان گروه ستمگر هستند که عمار را در جنگ صفین به قتل رساندند، و اینکه حق با حضرت علی علیه السلام بود. و این از اخبار غیبی است. «یدعوهم» یعنی: عمار اصحاب معاویه را، که او را در جنگ صفین به قتل رساندند، به بهشت دعوت می‌کند. «دعوت به بهشت»، یعنی: دعوت به سبب بهشت؛ یعنی: دعوت به اطاعت امام حق. در طرف دیگر، آن گروه ستمگر او را به سبب آتش دعوت می‌کنند، و آن سبب نافرمانی امام و نبرد با اوست. گفته‌اند که قتل عمار در جنگ صفین بود. عمار آنها را به امام حق دعوت می‌کرد، ولی سپاه معاویه او را به آتش دعوت می‌کردند. این داستان از معجزات نبی مکرم و نشانه‌های از نشانه‌های نبوت ایشان است.^۳

افزون بر آن، قیاس این دو رخداد مع الفارق است؛ زیرا اولاً، درباره عایشه و عاقبت حیات و مماتش با آنکه همسر پیامبر بود و از این نظر محترم است، حدیثی وارد نشده، بلکه احادیثی در جهت هشدار به او در خصوص داخل نشدن در رخدای آینده در منابع ثبت شده است، و حتی نزدیکان عایشه برخی از آنها را به او یادآور شدند. ثانیاً، عایشه خود بعد از جمل و حتی در ماجرای جمل پشیمان شده بود. ثالثاً، علی بن ابی طالب علیه السلام بعد از پایان جنگ

۱. احمدین حنبل، مسند احمدین حنبل، ج ۴، ص ۱۹۹، ح ۱۷۸۱۳؛ ابن تیمیه، منهاج السنة النبوه، ج ۴، ص ۳۵۷ و ۳۵۸.

۲. محمدبن عبدالله حمیری، الروض المعطار فی خبرالاقطار، ج ۱، ص ۳۶۳.

۳. محمد عبدالرؤوف مناوی، فیض القدیر، ج ۶، ص ۳۶۵.

و شکست اصحاب جمل، به رغم اشتباه آشکار آنان و افسوس و حسرت نسبت به برخی اصحاب و کشته شده‌ها، که عاقبت بخیر نشده بودند، همسر پیامبر را با احترام کامل و بدون اینکه به کسی اجازه دهند کمترین اهانت یا جسارتی به او روا دارند، به همراه محارمش، از جمله محمد بن ابی بکر به مدینه فرستادند. پس به هیچ روی، این دو رخداد متمایز نبوده و قابل قیاس نیستند.

نتیجه گیری

اشکالات و شبهات/بن تیمیه در باب سخن رسول خدا ﷺ در خطاب به عمار یاسر که «انک لن تموت حتی تقتلک الفئة الباغیة الناکبة عن الحق» و شهادت عمار در جنگ صفین به دست سپاه معاویه، دسته بندی و نسبت به هر یک با عنایت به منابع اهل سنت، پاسخ‌هایی ارائه شد:

۱. در خصوص ادعای ضعف سند، تلاش شد تا با دسته بندی عالمان اهل سنت در این خصوص (۱. کسانی که معتقد به ضعف سندی این روایت اند. ۲. اهل سنتی که معتقد به تواتر این حدیث اند. ۳. کسانی که معتقد به صحیح یا حسن بودن این حدیث اند)، ادعای/بن تیمیه از زبان عالمان اهل سنت پاسخ داده شود.
۲. در پاسخ به شبهه دلالت نداشتن شهادت عمار در سپاه امام علی علیه السلام بر حقانیت مواضع و نبردهای آن حضرت نیز تلاش شد اقوال عده‌ای از بزرگان اهل سنت، که با این عقیده/بن تیمیه مخالفت کرده و در رد این نظر شاذ او مطلب نوشته‌اند گزارش و تحلیل گردید.
۳. نشان داده شد که سخن معاویه در نقل/بن تیمیه اجتهاد در مقابل نص است. در این زمینه، بر آینده نگری رسول خدا ﷺ، که برخی از اهل سنت آن را در حد معجزه دانسته‌اند، تأکید گردید.
۴. در خصوص برداشت وارونه از پیش گویی خاتم انبیا ﷺ در شهادت عمار و شبهه قتل عمار، که آن را نتیجه اقدام امام علی علیه السلام تلقی کرده بودند، با استناد به گزارش‌های منابع حدیثی اهل سنت و پاسخ امام علی علیه السلام در این باره، قیاس/بن تیمیه و متمایل دانستن ماجرای عمار با ماجرای طلحه و زبیر در جنگ جمل، مع الفارق دانسته شد و از این طریق، حقانیت امام علی علیه السلام و سپاه ایشان نه تنها در جنگ صفین، بلکه در دیگر نبردهای آن حضرت - چنان که برخی از نویسندگان اهل سنت بدین امر نیز اذعان کرده‌اند - مطمح نظر قرار گرفت.

منابع

- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، آل طه، ۱۳۷۹.
- ابن ابی الحديد، عزالدین، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم، أسد الغابة فی معرفة الصحابه، بیروت، دارالمعرفه، ۲۰۰۱ م.
- ، الكامل فی التاريخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ق.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه الحرانی، منهاج السنة النبویه، تحقیق محمد رشاد سالم، بی جا، مؤسسه قرطبه، ۱۴۰۶ق.
- ابن حجر عسقلانی، علی بن احمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری، محقق محب الدین الخطیب، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۷۹ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن عبد ربه، احمد بن محمد بن، العقد الفرید، محقق مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
- ابن عبدالبر، عبدالله بن محمد، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالوجود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن، البدایة و النهایة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، محقق غضبان عامر، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۶ق.
- اخطب (احمد بن محمد مکی خوارزمی)، المناقب، تحقیق مالک محمودی، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- اصبهانی، احمد بن عبدالله، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، مصر، السعاده، ۱۴۱۲ق.
- امینی، سید محسن، اعیان الشیعه، تحقیق و تعلیق حسن الامین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۰ق.
- امینی، عبدالحسین، القدير، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۹۷ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بی جا، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- بغدادی، احمد بن علی بن ثابت، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- بلخی قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینایع الموده، قم، کتابفروشی بصیرتی، بی تا.
- بیهقی، احمد بن حسین بن علی بن موسی، السنن الکبری، محقق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحدیث، حیدرآباد، دکن، چاپ معظم حسین، ۱۳۸۵ق.
- حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- حمیری، عبدالله بن عبدالمنعم، الروض المعطار فی خبر الأقطار، محقق احسان عباس، بیروت، مؤسسه ناصر للثقافه، ۱۹۸۰م.
- ذهبی، شمس الدین، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و أعلام، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۹ق.
- سیوطی، جلال الدین، الخصائص الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم، دارالثقافه للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
- عینی، محمود بن احمد، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، محقق عبدالله محمود محمد عمر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- لکهنوی، میرحامد حسین، عقبات الأتوار فی إمامة الأئمة الأطهار، چ دوم، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی، ۱۳۶۶.

مقدسی، محمدبن طاهر، *البدء والتاریخ*، بور سعید، مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.

مناوی، محمد عبدالرؤف بن تاج العارفين، *فیض القدير بشرح الجامع الصغير*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۶ق.

نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن علی، *الخصائص*، تحقیق سید جعفر حسینی، قم، دارالتقلین، ۱۴۱۹ق.

نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۴ق.

نیسابوری، مسلم بن حجاج، *المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (صحيح مسلم)*، محقق محمد فؤاد

عبدالباقی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.

الملخص

تحليلُ تاريخي لإسقاط حكومة السادة الكيائيين من قبل الصفويين (بالتأكيد على الأصول النظرية)

hasanallahyari@gmail.com

حسن اللهيارى / أستاذ مساعد في فرع التاريخ بجامعة الخليج الفارسي

الوصول: ٢ ربيع الثاني ١٤٣٨ - القبول: ٤ شوال ١٤٣٨

الملخص

سلالة السادة الكيائيين تمكّنوا من تأسيس حكومةٍ محلّيةٍ عريقةٍ في مدينة جيلان دامت ما يقارب القرن ونصف القرن، وذلك قبل سيطرة الصفويين على مقاليد الأمور في مدينتهم؛ ومن خلال إيوائهم إسماعيل ميرزا - الملك إسماعيل التالي - لعبوا دوراً هاماً في الحيلولة دون انهيار الصفويين بالكامل، حيث كانوا سبباً في إحياء الحكم الصفوي لأجل تحقيق هدفهم السياسي في باكورة القرن العاشر الهجري؛ لكن رغم ذلك لم تدم حكومتهم طويلاً وأزيلت من الوجود في بادئ القرن الحادي عشر من قبل الصفويين أنفسهم.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل مسألة قمع السادة الكيائيين وبيان أسباب ذلك في إطار بحثٍ تاريخي، وأما نتائج البحث فقد دلّت على وجود العديد من المؤشّرات التي تنمّ عن تعامل الصفويين مع السادة الكيائيين، لكنهم لم يتمكنوا من السيطرة عليهم بالكامل؛ فالأمراء من السادة الكيائيين استهدفوا الأصول النظرية للصفويين من منطلق تاريخهم المتقوم على السيادة والطريقة، حيث طالبوا بحكومةٍ ملكيةٍ تمتاز بطابعهم المحلي؛ لذلك تعرّضوا لقمعٍ قاسٍ للغاية.

كلمات مفتاحية: الصفويون، السادة، إسقاط حكومة السادة الكيائيين، الأصول النظرية

دراسة نقدية حول روايات هشام الكلبي في تاريخ الطبري

زينب أميديان / أستاذة مساعدة في فرع تاريخ الشيع في جامعة الحكيم السبزواري zeinab.omidiyan@yahoo.com

الوصول: ١٢ رجب ١٤٣٨ - القبول: ١٠ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

العلماء الذين أرسوا دعائم كتابة التاريخ الإسلامي كانوا رواةً ونقله أخباراً في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وقد أدرج أسماءهم ابن نديم في فهرس مسبوغ، وأبرز اسم تآلق في هذا المضمار هو هشام الكلبي، إذ إنه نقل كمّاً كبيراً من الوقائع والأحداث المتنوعة منذ هبوط آدم (ع) حتى العهد العباسي، ومن المؤكّد أن دراسة وتحليل هذه الأخبار يتطلّب زمناً طويلاً وبحثاً مسهباً.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ تحليلي وصفي، حيث اعتمدت الباحثة فيها على روايات هشام الكلبي المنقولة في تاريخ الطبري بهدف بيان وجهة هذه الروايات، وأجابت عن الأسئلة التالية: ما هي الموارد التي اعتمد فيها الطبري على روايات هشام؟ ما هي الأسباب التي دعت الطبري للاعتماد على روايات هشام؟ ما هي خصائص روايات هشام - كتابته التاريخية - والتي جعلت الطبري يهتمّ بها بشكلٍ خاصّ؟

أثبتت الباحثة أنّ سعة نطاق العلم التاريخي لهشام الكلبي إلى جانب اعتداله ووسطيته ورؤيته الخالصة من أيّ غرض، هي التي جعلت رواياته وأخباره معتبرة لدى الطبري، لذلك نقل الكثير منها في مختلف المراحل التاريخية.

كلمات مفتاحية: هشام الكلبي، تاريخ الطبري، ابن النديم، الطبري

أسباب إبقاء البويهيين على سلطة بنى العباس

javedanm@yahoo.com

oshryeh@quran.ac.ir

محمد جاودان / حائز على شهادة ماجستير من جامعة المعارف

رحمان عشريه / طالب فى المستوى الرابع بالحوزة العلمية - قم

الوصول: ٣ جمادى الثانى ١٤٣٨هـ - القبول: ٦ ذى القعدة ١٤٣٨هـ

الملخص

بعد أن دخل البويهيون - آل بويه - مدينة بغداد سنة ٣٣٤هـ - ٩٤٥م أبقوا على نظام الحكم العباسى لأسباب خاصة رغم تسلطهم على زمام الأمور فى نظام الخلافة واختلافهم مذهبياً مع الخليفة، ومن هذا المنطق بادر الباحثان إلى تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحثٍ وصفى تحليلى، حيث اعتمدا فيها على المصادر التاريخية لتحليل تلك الأسباب التى جعلت البويهيين يبقون على نظام حكم بنى العباس فى إطار سياستهم وسعيهم لفرض نفوذهم، وعلى ضوء واقعهم المذهبى وموقفهم بالنسبة إلى الخلافة والخصوم الذين كانوا يسعون إلى الاستحواذ عليها.

البويهيون كانوا يسعون إلى السيطرة على الحكم، لكنهم حافظوا على نظام الخلافة العباسى للحيلولة دون حدوث أعمال شغبٍ شعبيةٍ، لأنَّ غالبية المسلمين كانوا يعتقدون بشرعية خلافة بنى العباس، كما أنَّهم اتخذوا جانب التسامح الدينى فى هذا المضمار؛ فقد أرادوا بهذا الأسلوب بسط نفوذهم على النظام السياسى بشكلٍ تدريجى ومن ثمَّ ترويح مذهبهم وكذلك القضاء على خصومهم تحت مظلة الخلافة، كما حاولوا استغلال أسماء الخلفاء الضعفاء كى يتولوا زمام الحكم.

كلمات مفتاحية: البويهيون (آل بويه)، الديلم، العباسيون، الخلافة، إبقاء بنى العباس

تقييم النتائج التي توصل إليها أصحاب الأسفار الأجانب حول أوضاع الشيعة في إيران خلال العهد القاجاري (دراسة خاصة: يوجين أوبن والسيدة كارلا سيرينا)

msaeedyan@ltr.ui.ac.ir

parvinhaqqi@gmail.com

مريم سعديان جزى / أستاذ مساعد في جامعة أصفهان

بروين حقي / طالبة ماجستير في تاريخ التشيع بجامعة أصفهان

الوصول: ٤ جمادى الاول ١٤٣٨ - القبول: ١٠ رمضان ١٤٣٨

الملخص

الأسفار تتضمن بين طياتها نتائج مشاهدات مدونتها وتقييمهم العيني لما شاهدوا، لذا فهي تعتبر من جملة المصادر الهامة لمعرفة هوية المجتمع الإيراني وثقافته في مختلف العصور التاريخية ومن ثم تقييمهما على ضوء آراء غير الإيرانيين؛ وما يحظى بأهمية بالغة هنا يتمثل بالأسفار التي تم تدوينها من قبل الأوروبيين خلال القرون الماضية، وذلك لميزاتها الخاصة في طرح المواضيع وتفسيرها وتحليلها وتقييمها والمقارنة فيما بينها. الجدير بالذكر هنا أن الآثار التي دوتها هؤلاء لم تتطرق بشكل مستقل ومسهب لبيان الهوية الشيعية، ولكن بما أنها تندرج ضمن نطاق الدراسات الاستشرافية ونظراً لاهتمام المستشرقين المعاصرين والكتاب الإيرانيين بالآراء التي طرحت في الأسفار المشار إليها بكل دقة لدى شرح وتحليل بعض معتقدات الشيعة وتقاليدهم؛ فمن المناسب بمكان أن تحظى باهتمام الباحثين وتطرح في بوتقة النقد والتحليل.

من جملة المواضيع التي حظيت باهتمام هؤلاء المستشرقين، تتمثل في بيان معتقدات الشيعة بالنسبة إلى التعاليم الدينية والأئمة، وتحليل واقع الطقوس والمناسك الدينية للإيرانيين الشيعة، والمزارات المقدسة ورجال الدين، وبيان مختلف المسائل المرتبطة بهذه الأمور.

تضمنت المقالة دراسة تحليلية لآثار اثنين أصحاب الأسفار الأوروبيين، هما يوجين أوبن والسيدة كارلا سيرينا، حيث زارا إيران في العهد القاجاري؛ وأما النتائج التي توصلت إليها الباحثتان فهي تدل على أن المستشرقين يوجين و كارلا اعتمدا في معظم مدوناتهما على رؤية روائية صرفة متقومة على مشاهدات ناقصة فيما يخص طقوس ومناسك الإيرانيين الشيعة، وهذا الأمر جعلهما يقيدان مذهب التشيع بهذه المشاهدات الناقصة، ومن ناحية أخرى تسبب بوقوعهما في خطأ بالنسبة إلى شرح بعض الأصول العقائدية للشيعة. أسلوب البحث المتبع في هذه المقالة هو تاريخي نقدي، حيث اعتمدت الباحثتان فيها على آثار يوجين أوبن والسيدة كارلا سيرينا وسائر المصادر الإسلامية.

كلمات مفتاحية: شيعة إيران، أصحاب كتب الأسفار الأجانب، العصر القاجاري، شيعة إيران في العصر القاجاري،

يوجين أوبن، السيدة كارلا سيرينا.

دراسة نقدية حول كتاب
"نظرة على تاريخ فكر الإمامية من النشأة حتى ظهور الصفوية"
تأليف مهدي فرمانيان ومصطفى صادقي

غلامحسين محرمي / أستاذ مساعد في مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميين moharrami47@gmail.com

الوصول: ٢٩ جمادى الأولى ١٤٣٨ - القبول: ١٩ ذى القعدة ١٤٣٨

الملخص

كتاب "نظرة على تاريخ فكر الإمامية من النشأة حتى ظهور الصفوية" تأليف مهدي فرمانيان ومصطفى صادقي، في عین اشتماله على مسائل إيجابية تستحق التقدير، ترد عليه بعض المؤاخذات والملاحظات النقدية التي تطرق الباحث في هذه المقالة إلى تحليل عددٍ منها، ومن جملة ما يلي: طرح رؤيةٍ سطحيةٍ وتنويريةٍ حول تاريخ التشيع مع حكمٍ مسبقٍ على بعض القضايا، ادعاء بعض الأمور دون دليلٍ ومستندٍ، نقل عددٍ من الروايات الشاذة والنادرة مقابل الروايات الشهيرة، ذكر آراء مخالفي الشيعة ونظرياتهم التي تعرّضوا بها لمذهب التشيع. ومن الإشكالات الأخرى التي ترد على مضمونه أنه شكك بكون بعض معتقدات الشيعة قد كانت موجودةً في القرون الهجرية الأولى ولا سيما القرن الأول، كما قال مؤلفه إن منشأ التشيع عرفى وليس دينياً، وهذا الادعاء يترتب عليه عدم وجود بعض الأصول الأساسية للتشيع بين أتباع أهل البيت (ع) خلال القرون الأولى، مثل الاعتقاد بالنصّ والعصمة والبراءة من أعداء أهل البيت (ع).

كلمات مفتاحية: الإمامة، الشيعة، فكر الإمامية، تاريخ فكر الإمامية، النصّ، العصمة، البراءة، البداء، الرجعة

حديث "الفئة الباغية" والرد على شبهات ابن تيمية فى الدفاع عن معاوية (قراءة تحليلية لمصادر أهل السنة التاريخية والحديثية)

Nasiri.m@ut.ac.ir

محمد نصيرى / أستاذ مساعد فى كلية المعارف والفكر الإسلامى بجامعة طهران

shghazavi@ut.ac.ir

السيد حسين قاضوى / أستاذ مساعد فى كلية المعارف والفكر الإسلامى بجامعة طهران

مصطفى رئيسى / طالب دكتوراه فى دراسة التشيع بجامعة الأديان والمذاهب

nasimedalat1387@yahoo.com

الوصول: ١٢ شعبان ١٤٣٨ - القبول: ٢٠ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

الحروب الداخلية بين المسلمين فى عهد خلافة الإمام على (ع) تعتبر من جملة الأحداث التى تبدو وكأنها معقدة فى عصر صدر الإسلام لدرجة أن بعض صحابة النبى (ص) لمدة من الزمن انتابتهم حيرة حول حقانية أطراف الصراع؛ وفى هذا السياق دوت بعض الدراسات التحليلية المقتضية حول أسباب اندلاعها ونوعية أحداثها والعواقب التى استتبعتها، لكنها لم تنطرق إلى تفاصيلها العامة والجزئية فى إطار تحليلى موثق يتمحور حول بيان الشبهات المطروحة والرد عليها، باستثناء القليل من البحوث التى دوت فى هذا الصدد.

حرب "صفين" تعتبر واحدة من أهم الأحداث على صعيد ما ذكر، حيث استشهد فيها الصحابى الجليل عمار بن ياسر على يد معاوية، وهناك حديث متواتر عن رسول الله (ص) أكد فيه على أن عمار سوف تقتله الفئة الباغية، وهذا الحديث يدل بوضوح على سبب التحاق هذا الصحابى المتقى بجيش الإمام على (ع) ويعكس حقانية هذا الإمام الهمام بشكل عام، وضلال معاوية وجيشه الباغى بشكل خاص.

بما أن ابن تيمية طرح شبهات على الحديث المشار إليه ودافع عن معاوية بكل ما أوتى من قوة، فمن الحرى بمكان إجراء دراسة طوبولوجية لإثبات بطلان استدلالته وأفكاره؛ ومن جملة ما ذكره دفاعاً عن أفعال معاوية، ما يلى: التشكيك بسند الحديث النبوى المذكور، تضييف دلالاته، ادعاء اجتهاد معاوية، اعتباره مثاباً على ما فعل حتى وإن كان مخطئاً. إضافة إلى تبريرات وشبهات أخرى طرحها ابن تيمية، حيث تطرق الباحثون إلى تحليلها ونقدها فى هذه المقالة اعتماداً على المصادر التاريخية والحديثية لأهل السنة.

كلمات مفتاحية: عمار بن ياسر، صحابة النبى (ص)، حديث الفئة الباغية، شبهات ابن تيمية، ابن تيمية والدفاع عن معاوية، معاوية، الإمام على (ع)، عمرو بن العاص.

The Hadith of "*Fi'at Baghiyah*" and Responding to Ibn Taymiyyah's Dubious Ideas to Defend Mu'awiya (A Review of Historical and Hadith Sources)

Mohammad Nasiri / Assistant Professor of the Department of Islamic Education and Thought, Tehran University Nasiri.m@ut.ac.ir

Seyyed Hassan Qazavi / Assistant Professor of Islamic Education and , Tehran University shghazavi@ut.ac.ir

Mostafa Ra'isi / Ph.D. Student of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations

Received: 2017/05/10 - **Accepted:** 2017/09/13

nasimedalat1387@yahoo.com

Abstract

One of the seemingly complex events in early Islam is the wars between Muslims themselves during the caliphate of Ali Ibn-e- Abitaleb, so that some of the great Companions of the Prophet Muhammad (PBUH & HP) remained doubtful for a time about which one of the two warring groups is rightful. A few studies have been carried out concerning the causes, nature and consequences of these battles, but few comprehensive studies based on documentary sources have been made about these wars and the doubts raised in this respect. One of these important events is the battle of Siffin, where Ammar Yasser was martyred by Muawiyah forces. It is reported in a hadith narrated by several authorities that the Prophet (pbuh) said: He (Ammar ibn Yasir) will be killed by *Al-fi'at baghiya* (insolent band). The very idea of Ammar's fighting alongside Imam Ali clearly indicates Imam Ali's rightful position, in general and falsehood of Mu'awiyah and his insolent forces, in particular. Raising doubts about the authenticity of this hadith, Ibn Taymiyyah express his overwhelming support to Mu'awiya, and thus it is very important to make semiotic analysis of his invalid reasons and justifications. The doubts he raises about the chain of transmission of the Hadith and claiming that its textual implication is weak, considering Mu'awiyah's conduct as Ijtihad for which he will be rewarded despite the mistake he made in ijtihad and so on are among Ibn Taymiyyah's dubious ideas, which this research seeks to examine critically, concentrating on Sunni historical sources and hadith books.

Key words: Ammar Yasser, Hadith *Al-Fi'at Baghiyah*, Ibn Taymiyyah and defending Mu'awiyah, Imam Ali, Amro ibn al- As.

**A Critique of the Book "A Look at the History of Imamiyyah's Thought
from Early Development to the Advent of the Safavids"
by Mehdi Faramanian and Mostafa Sadiqi**

Gholamhassan Muharrami / Assistant Professor of Islamic Culture and Thought Institute

Received: 2017/02/27 - **Accepted:** 2017/08/14

moharrami47@gmail.com

Abstract

Despite its positive and praiseworthy points, the book "A Look at the History of Imamiyyah's thought from Early Development to the Advent of the "Safavids" has weaknesses which make it open to criticism. The present paper discusses some of these weaknesses including adopting a superficial and intellect-oriented attitude towards the history of Shiism along with a kind of prejudgment, making some unfounded and unsubstantiated claims, citing strange narratives which oppose the famous narratives and relying on the words and views of the opponents of the Shia which contradict the well-known Shiite theories. Another drawback relating to the content of the book is the doubts about the existence of Shiism in the early centuries, especially the first century AH. It is also claimed that the development of Shiism has a conventional origin, not a divine origin, and holding some beliefs by the followers of Ahl al-Bayt clear textual ordinance such as infallibility and dissociating from the enemies of Ahl al-bayt goes back to the first century.

Key words: Imamate, Shi'ah, Imamiyyah, Imamiyah thought, the history of Imamiyyah thought, *nas* (clear textual ordinance), *Ismat* (infallibility), *tabara*, *beda*, *rej'at*.

Assessing the Findings of Foreign Travel Writers on the Conditions of the Shiite Population in Iran in the Qajari Era (Case Study: Ojen Obon and Madame Carla Serena)

Maryam Saeidian Jazzi / Assistant Professor, University of Isfahan

msaeedyan@ltr.ui.ac.ir

Parvin Haghi / MA Student of Shiite History, Isfahan University

parvinhaqqi@gmail.com

Received: 2017/02/02 - **Accepted:** 2017/06/07

Abstract

Travel itineraries are the product of the observations and objective evaluations of their writers. They are considered among the important sources of understanding the identity and culture of a society during the different periods of history on the basis of non-Iranians' views and evaluation. The travel itineraries written by Europeans in recent centuries are of great importance in terms of their subject, interpretation, analysis, evaluation and comparison. Although the works of this group have not addressed the Shiite identity independently and thoroughly, they are worth considering and evaluating due to their being part of the oriental studies, careful consideration which this group gives to some Shiite beliefs and customs and the observations they make about some issues and the special attention given to them by some contemporary orientalist and domestic writers. Among the issues which have been the special concern of this group are explaining the Shi'a's beliefs and ideas about religious doctrines and mentioning their leaders, the Iranian Shiite population's religious practices and rites, the special attention they give to the important sacred sites and the clergy, and assessment of their dogmas. This paper deals with the works of two European travelers (Madame Carla Serena and Eugene Obon), who visited Iran during the Qajar period. It concludes that these two travel writers often use a purely narrative approach based on their incomplete observations of the rituals of Shi'ite population; they make mistakes in their attributing some practices to Shi'ism on the one hand, and they provide inaccurate description of some of the Shiah's beliefs on the other hand. A critical - historical method is used in this study, which is centered on Islamic sources and the works of these two travel writers.

Key words: the Shiites of Iran, foreign travel writers, Qajar era, the Shiites of Iran in Qajar era, Qajar, Eugene Obon, Carla Serena.

The Reasons behind the Buyids' Consent to the Retention of Bani-Abbas's

Muhammad Javedan / MA in Islamic Studies

javedanm@yahoo.com

Rahman Oshriye / Level 4 at the Seminary of Qom

oshryeh@quran.ac.ir

Received: 2016/03/02 - **Accepted:** 2017/08/01

Abstract

After entering Baghdad (334 AH / 945 AD), the Buyids – for some reasons – allowed Bani Abbas to continue ruling despite their difference with the Abbasid caliph in beliefs and their discontent with the caliphate's possession of authority. Using a descriptive-analytical method and presenting historical documents, the present research seeks to study the causes for keeping the Abbasids in power by the Buyids, besides their domineering policy, the religious conditions and their claim to caliphate and the rivals who sought to hold the post of caliphate. Considering the belief of the majority of Muslims in the Abbasid caliphate and showing religious tolerance, the Buyids, who had a desire to rule, decided to maintain the continuity of Abbasid caliphate in order to prevent public disturbance. They intended to rise to power and to gradually spread their religious beliefs, get rid of their rivals under the caliphate umbrella and take advantage of the weakness of caliphis so that they could take over.

Key words: the Buyids, Deilamah, Abbasiyan, caliphate, keeping Bani Abbas in authority.

A Critical Review of Hisham Al-Kalbi's Narrations in Tabari's History

Zaynab Omidian / Assistant Professor of Shiite History, Hakim Sabzevari University

Received: 2017/04/10 - **Accepted:** 2017/09/03

zeinab.omidiyan@yahoo.com

Abstract

The founders of Islamic historiography are the very narrators and *Akhbaris (traditionalists) who lived in* of the second and third centuries, an exhaustive list of whom has been drawn up by Ibn-e-Nadim. Hisham has a special status among them because his narrations cover an extended period of history from the Fall of Adam to the Abbasid period and there is no need to go into detail about it because it takes time. The present paper uses a descriptive-analytical method to examine the significance of and approach to Hisham's narrations by referring to them in Tabari's history. Among the questions discussed by this study is in which cases Tabar replies on the factors behind Tabari's reliance on them, Hisham's narrations, and the features of Hisham's narrations, that is, his historiography that was a source of interest to Tabari. The present research shows that the vastness of Hisham al-Kalbi's historical knowledge, along with his moderation, impartiality and objectivity have led Tabari to verify the authority of his narrations. Therefore, Tabari quotes extensively from Hisham in different periods.

Key words: Hisham al-Kalbi, Tabari's History, Ibn-e- Nadim, Tabari.

Abstracts

A Historical Analysis of the Overthrow of Sadat Kiaee Government by the Safavids (with Emphasis on Theoretical Foundations)

Hassan Allah Yari / Assistant Professor, Department of History, University of Khalij-e- Fars

Received: 2017/01/01 - **Accepted:** 2017/06/30

hasanallahyari@gmail.com

Abstract

The Sadat Kiaee, who succeeded to form a local and firmly-rooted state in Gilan about a century and a half before the advent of the Safavids, provided Isma'il Mirza, the next Shah Isma'il and, thus, played an important role in preventing the definite overthrow of the Safavids and restoring them to power in order to fulfill their political goal in the early years of the 10th century. Yet, Kiaee government was destined to be overthrown by the Safavids and ousted in the early 11th century. Using a historical- analytical method, this research tries to examine the course of this phenomenon, i.e. the suppression of Sadat Kiaee. The research results indicate that, despite the numerous indications, the Safavids could never control the Sadat Kiaee completely. With their background based on mystical path and Siyadat and their desire to form a state an based on an ideal Shah (kingdom), according to their local tradition, Kiaee rulers targeted the theoretical foundation of the Safavids and were thus brutally suppressed.

Key words: the Safavids, sadat, the overthrow of Kiaee Family, theoretical foundations.

Table of Contents

A Historical Analysis of the Overthrow of Sadat *Kiaee* Government by the Safavids (with Emphasis on Theoretical Foundations) / Hassan Allah Yari ...5

A Critical Review of Hisham Al-Kalbi's Narrations in Tabari's History / Zaynab Omidian23

The Reasons behind the Buyids' Consent to the Retention of Bani-Abbas's / Muhammad Javedan / Rahman Oshriye49

Assessing the Findings of Foreign Travel Writers on the Conditions of the Shiite Population in Iran in the Qajari Era (Case Study: Ojen Obon and Madame Carla Serena) / Maryam Saeidian Jezzi63

A Critique of the Book "A Look at the History of Imamiyyah's Thought from Early Development to the Advent of the Safavids" by Mehdi Faramanian and Mostafa Sadiqi / Gholamhassan Muharrami83

The Hadith of "*Fi'at Baghiyah*" and Responding to Ibn Taymiyyah's Dubious Ideas to Defend Mu'awiya (A Review of Historical and Hadith Sources) / Mohammad Nasiri / Seyyed Hassan Qazavi / Mostafa Ra'isi 113

In the Name of Allah

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh

Vol.14, No.1

An Academic Semiannual On Historical Inquiry

Spring & Summer 2017

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>