

تاریخ اسلام در آینه پژوهش

سال دوازدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۴



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

سر دبیر

مهدی پیشوایی

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس آبادی

صفحه‌آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و بیکیری 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 عبدالمحمدی

استادیار تاریخ اسلام جامعه‌المصطفی العالمیه

اصغر منتظرالقائم

دانشیار تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

محمدرضا هدایت پناه

استادیار تاریخ اسلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدهادی یوسفی غروی

استاد و پژوهشگر در تاریخ اسلام و تشیع

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۶۸ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

فروشگاه اینترنتی

http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

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

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف. ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب. ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج. ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د. ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، مترجم، محقق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

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

فهرست مطالب

تأملی بر تاریخ‌نگاری ابوشامه در «الروضتین» و ذیل آن با تأکید بر نگرش اعتقادی و سیاسی مورخ / ۵

احمد بادکوبه هزاوه / کله معصومه آبانگاه ازگمی

بررسی اخبار محسن بن علی رضی الله عنه در منابع فریقین / ۳۱

محمد رضا جبّاری / کله محمدجواد یآوری سرتختی

مؤلفه‌های «اقتصاد مقاومتی» در سیره و تبلیغ عالمان دینی متأخر / ۶۳

کله مهدی حیدری کتابونچه / سیدعلی محمدی متکازینی

گونه‌شناسی مردم عصر نبوی از بدر تا تبوک از منظر قرآن / ۸۹

محمدحسین دانش‌کیا

دو نگاه و دو رویکرد: بازخوانی روشی دو کتاب «بعض مئالب النواصب» و «مئالب النواصب» / ۱۱۱

منصور داداش‌نژاد / کله محمدکاظم علیجانی

«تحتّث» حضرت محمد صلی الله علیه و آله و انگیزه‌های آن با تأکید بر نقد دیدگاه‌های مونتگمری وات / ۱۲۷

عبدالهادی فقهی‌زاده / کله مجتبی محمدی انویق

ملخص المقالات / ۱۴۳

Abstracts / ۱۵۴

تأملی بر تاریخ‌نگاری ابوشامه در «الروضتین»

و ذیل آن با تأکید بر نگرش اعتقادی و سیاسی مورخ*

hazaveh@ut.ac.ir

احمد بادکوبه هزاوه / دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

M_Abangah1359@yahoo.com

معمومه آبانگاه از گمی / کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی

دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۲۸

چکیده

توسعه‌طلبی حکومت ایوبیان از مصر تا سرزمین شام و جزیره و جنگ با صلیبیان از یک‌سو، و مبارزه با حکومت و اندیشه اسماعیلیان در مصر و شام از سوی دیگر، فضای سیاسی، نظامی و مذهبی متمایزی را در قلمرو این دولت به وجود آورد. مطالعه استقرایی تاریخ‌نوشته‌های این دوره از تأثیر مستقیم چنین فضایی بر روند تاریخ‌نگاری مصر و شام حکایت می‌کند. ابوشامه از جمله مورخان شاخصی است که متأثر از همین شرایط، به نگارش تاریخ روی آورده است. دو کتاب تاریخی وی، یعنی «الروضتین» و ذیل آن، منابعی مهم در تاریخ ایوبیان و جنگ‌های صلیبی به‌شمار می‌روند. نوشتار حاضر بر آن است که با مطالعه این دو اثر به عنوان نمونه‌ای از تاریخ‌نگاری عصر ایوبیان، بازتاب این تحولات را بر صورت و محتوای این آثار و نیز بر پیش و نگرش تاریخی، سیاسی و مذهبی مورخ نشان دهد. نتایج این تحقیق نشان از آن دارد که تاریخ‌نگاری ابوشامه گامی مهم در جهت گسترش تاریخ‌نوشته‌های دودمانی این دوره است و مضامین سیاسی و نظامی بر محتوای آنها غلبه‌ای آشکار دارد. او، که در آثار خود ایوبیان را دولتی مشروع و مطلوب معرفی کرده، در بزرگداشت مقام آنان و سرکوب رقبای سیاسی و مذهبی‌شان، یعنی فاطمیان کوشیده است.

کلیدواژه‌ها: ابوشامه، تاریخ‌نگاری مصر و شام، دوره ایوبیان، «الروضتین فی أخبار الدولتین»، «الذیل علی الروضتین».

تاریخ به اعتباری، مطالعه روابط جمعی انسان‌ها در گذشته است و تاریخ‌نگاری صورت مکتوبی از ارتباط متقابل مورخ با واقعیت‌های زمان. تاریخ‌نگاری غور در بینش و تمایلات درونی خاص مورخ است که بی‌شک، در تدوین تاریخ و گزینش اخبار و ارائه گزارش‌های تاریخی توسط او مؤثر است. به بیان دیگر، تاریخ گفت و شنود پایان‌ناپذیر حال و گذشته است و تاریخ‌نگاری روش شناخته‌شده‌ای است که به وسیله آن، می‌توان معنا و ارتباط واقعی رخداد‌های گذشته و مورخ را از درون منابع استخراج کرد (درباره مفهوم «تاریخ‌نگاری»، و «تاریخ‌نگری» ر.ک: کار، ۱۳۸۷، ص ۳۷-۵۹؛ التون، ۱۳۸۶، ص ۶۱؛ بلک و مک‌رایلد، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴؛ روزنتال، ۱۳۶۵۷، ص ۲۷-۲۹). تردیدی نیست که سخن از تاریخ‌نگاری، در گام نخست، مطالعه و نگاشتن آگاهانه مورخ را به ذهن متبادر می‌سازد، سپس نحوه نگارش تاریخ، عوامل متعدد تأثیرگذار بر این فرایند و هدف و انگیزه مورخ در نگارش تاریخ به‌عنوان مؤلفه‌هایی متغیر در این فن، ذهن را به تکاپو وامی‌دارد. روشن است که مورخ به‌عنوان یک انسان اجتماعی، نمی‌تواند بی‌تأثیر از شعاع تحولات جامعه خود باشد. اما اینکه میزان این تأثیرگذاری بر اندیشه و عملکرد تاریخ‌نگاری افراد تا چه اندازه بوده، قابل بررسی و تأمل است.

گزینش وقایع و رویدادها به منظور شرح و تبیین آنها، نخستین گام مورخ در نگارش تاریخ است. مورخ نمی‌تواند تمام رویدادهایی را که واقعاً رخ داده است، ثبت نماید. وی درحالی‌که از یک سو، ناگزیر از انتخاب و گزینش است و از سوی دیگر، متأثر از نگرش‌ها و گرایش‌های دینی، اعتقادی و سیاسی خود بوده، باید وفاداری‌اش را نیز نسبت به واقعیت پدیده‌های تاریخی حفظ کند. بنابراین، علاوه بر آنکه با لحاظ نمودن میزان اهمیت رویدادها در جامعه مورد نظرش، وقایعی خاص را برمی‌گزیند، باید از مفاهیم و واژگانی نیز استفاده کند تا رویدادها را به‌گونه‌ای شرح دهد که بیشترین نزدیکی را به واقعیت داشته باشد. از این‌رو، حضور مورخ در متن نگارش تاریخ، غیرقابل انکار است و تأمل در چگونگی و میزان این حضور، امری ضروری به‌شمار می‌رود (در این باره، ر.ک: قرشی، ۱۳۶۷، ص ۳۰۴-۳۰۷).

از آن‌رو که سیر تکامل و تداوم هر قوم و ملت و جامعه‌ای را می‌توان از تحلیل آثار تاریخی آن دریافت، ضروری است پیش از پرداختن به تاریخ فرمان‌روایی دولت‌ها و آشنایی با وضعیت سیاسی و اجتماعی ملت‌ها، منابع تاریخ‌نگاری هر دوره با شیوه‌ای علمی بررسی گردد تا راه را برای استناد و اطمینان بیشتر محققان در پژوهش‌هایشان هموار سازد. در چنین تکاپویی، مطالعه استقرایی و موردی منابع شاخص تاریخ‌نگاری در هر دوره، به‌عنوان نماد و مصداقی از تاریخ‌نگاری آن، امری مهم و قابل توجه است.

دورهٔ ایوبیان (حک: ۵۶۷-۶۵۷ق) از جمله مراحل مهم و حساس تاریخ اسلام، به‌ویژه تاریخ مصر و شام به‌شمار می‌رود که همواره کانون توجه مورخان و محققان بوده است. انقراض دولت شیعی مذهب فاطمیان به دست حکمرانان سنی مذهب ایوبی (۵۶۷ق)، احیای مجدد جایگاه دینی و سیاسی خلافت عباسیان با ظهور دولت ایوبیان، و سیطرهٔ کلام اشعری بر کشمکش‌های فرقه‌ای زمانه از یک‌سو (ر.ک: سید، ۲۰۰۲، ص ۶۹، ۷۴-۷۵؛ ابراهیم‌حسن، ۱۹۶۷، ج ۴، ص ۶۱۹؛ مادلونگ، ۱۳۷۷، ص ۶۱؛ عاشور، ۱۹۹۶، ص ۱۴۲-۱۴۴) و ایجاد فضای حماسی حاصل از لشکرکشی‌ها و فتوحات صلاح‌الدین ایوبی (حک: ۵۶۷-۵۸۹ق)، بنیانگذار این سلسله و کسب پیروزی‌ها و کامیابی‌های نظامی وی و برخی از جانشینانش در برابر مهاجمان صلیبی از سوی دیگر، اهمیت تاریخی این دوره را دوچندان کرده است (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ فضای سیاسی و نظامی این دوره، ر.ک: ابن‌شداد، ۱۴۱۵ق، ص ۷۰-۹۹، ۱۲۶-۱۵۸؛ ابن‌واصل، ۱۹۵۳، ج ۱، ص ۱۶۸-۲۶۳).

در همین زمان، با توسعهٔ مدارس دینی در مصر و شام (درباره مدارس مصر و شام در عصر ایوبیان، ر.ک: نعیمی دمشقی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۵۱)، تدوین و نگارش کتاب‌های تاریخی به‌عنوان نمادی از دانش و فرهیختگی مطمح‌نظر ویژهٔ بانیان این مدارس قرار گرفت. در این زمان، تاریخ‌نگاری به‌عنوان ابزاری مناسب در جهت پیشبرد آموزش‌های تربیتی و اخلاقی، توجه بسیاری از عالمان و فقیهان روزگار نظیر *ابوشامه* (م ۶۶۵ق)، *ابن‌ابی‌الدم* (م ۶۴۲ق)، *سبطن جوزی* (م ۶۵۴ق)، *ابن‌عدیم* (م ۶۶۰ق)، *ابن‌واصل* (م ۶۹۷ق) و بسیاری دیگر را به خود جلب کرد (برای آگاهی بیشتر در این‌باره، ر.ک: رابینسون، ۱۳۹۲، ص ۲۸۴-۲۹۹). افزون بر این، تاریخ به‌عنوان وسیله‌ای مهم و کارآمد برای ترویج عقاید دینی و سیاسی، اهمیتی مضاعف یافت. از این‌رو، کتاب‌های تاریخی فراوانی که بیشتر دربارهٔ ظهور و سقوط دولت‌ها و نیز شیوهٔ اداره حکومت‌ها بود، پدید آمد، به‌گونه‌ای که مضامین سیاسی و نظامی در آنها غلبه‌ای آشکار داشت. تألیفات *عمادالدین کاتب اصفهانی* (م ۵۹۷ق)، نظیر *الفتح القدسی فی فتح القدسی و البرق الشامی*، اثر مشهور *ابن‌شداد* (م ۶۳۲ق) موسوم به *النوادر السلطانیة و المحاسن الیوسفیه*، و تألیفات *ابوشامه* نظیر *الروضتین* و ذیل آن و *مفرج الکروب فی أخبار بنی‌ایوب* اثر *ابن‌واصل*، نمونه‌های بارزی از این کتاب‌هاست.

بنابراین، با اطمینان می‌توان گفت: تاریخ‌نگاری عصر ایوبیان نسبت به دوره‌های پیشین، یعنی عصر فاطمیان و سلجوقیان (درباره تاریخ‌نگاری مصر و شام پیش از ایوبیان، ر.ک: عبدالغنی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۱-۲۷؛ عنان، ۱۹۹۱، ص ۸-۶۰)، رونق بیشتری یافت، به‌گونه‌ای که در این زمان، قلمرو مصر و شام، در

زمان نه چندان درازی، ظهور افراد بسیاری را در عرصه تاریخ‌نویسی شاهد بود که البته از حمایت دولت‌مردان نیز برخوردار بودند (ر.ک: رابینسون، ۱۳۹۲، ص ۲۸۴-۲۹۹). شواهد نشان می‌دهد تحولات و دگرگونی‌های سیاسی، نظامی و مذهبی این دوره نه تنها در قوت بخشیدن به روند تاریخ‌نگاری اسلامی تأثیر گذاشت، بلکه تا حد زیادی، درون‌مایه کتاب‌ها و نوشته‌های تاریخی این دوره را نیز تغییر داد. مسلماً مطالعه و بررسی موردی منابع تاریخ‌نگاری این دوره مانند آثار *ابوشامه*، می‌تواند زوایایی از وجوه تاریخ‌نگاری مصر و شام را در عصر ایوبیان نمایان سازد و جایگاه و اهمیت آن را در مسیر کلی تاریخ‌نگاری اسلامی تبیین نماید.

شهاب‌الدین عبدالرحمن بن اسماعیل طوسی مقدسی، معروف به *ابوشامه* (۵۵۹ق-۶۶۵ق) فقیه، محدث، ادیب و تاریخ‌نگار شافعی مذهب قرن هفتم هجری (ر.ک: صفدی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۱۱۳-۱۱۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۰)، نمونه بارزی از مورخان این دوره است که به روشنی می‌توان بازتاب فضای سیاسی، نظامی و مذهبی عصر ایوبیان را در تاریخ‌نگاری او مشاهده کرد. وی از جمله مؤلفان پرکار دمشق است که دوره فرمانروایی جانشینان صلاح‌الدین تا پایان حکومت این دولت بر مصر و شام (۵۸۹-۶۵۸ق) را تجربه کرده و شاهد بروز نبردها و لشکرکشی‌های داخلی میان امیران این خاندان در شهرهای شام و نیز جنگ‌های صلیبی، تا انقراض دولت ایوبی (۶۵۸ق) و پس از آن بوده است. به نظر می‌رسد او، که بخش اعظمی از دوره حیات علمی‌اش را به مطالعه فقه، حدیث و علوم قرآنی گذرانیده (*ابوشامه*، ۲۰۰۲ الف، ص ۵۷-۶۸؛ صفدی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۳-۱۱۶) متأثر از چنین فضایی، به تدوین آثاری چند در باب تاریخ همت گمارده و البته سهم مهم و مؤثری نیز در شکوفایی جریان تاریخ‌نگاری شام در قرن هفتم هجری داشته است (درباره سیر تاریخ‌نگاری شام در دوره اسلامی، ر.ک: مصطفی، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۳۴؛ ج ۲، ص ۲۷۰-۲۷۱).

تردید نیست که مطالعه اندیشه تاریخی مؤلف و انگیزه تاریخ‌نگاری وی بررسی تمایلات سیاسی و فرقه‌ای او و به‌طورکلی، ارزیابی بیش و روش خاص مورخ به روشنی می‌تواند فضای تنفسی غالب بر اجتماع مورخ را ترسیم نموده، میزان تأثیرپذیری او از چنین فضایی را عیان سازد که بی‌شک، در قوت بخشیدن به مستندات پژوهشگران این حوزه مفید و مؤثر خواهد بود، به‌ویژه آنکه آثار تاریخی *ابوشامه* بخصوص کتاب مشهور وی، *الروضتین فی أخبار الدولتین النوریه و الصلاحیه* و ذیلی که خود مؤلف بر آن نگاشته است، همواره به عنوان منبعی مهم و دست‌اول، نه تنها در منابع تاریخی قدیم (برای نمونه، ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۰۷ق؛ ج ۳، ص ۱۱۵؛ ج ۶، ص ۲۵۳؛ ج ۱۲، ص ۲۲۵؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج

۳۹، ص ۲۷۵؛ ج ۴۰، ص ۵۴، ۵۵ و ۲۰۶)، بلکه در زمینه پژوهش‌های مربوط به تاریخ مصر و شام و به‌طور خاص، جنگ‌های صلیبی محل استناد پژوهشگران معاصر بوده که بی‌شک، از اهمیت تاریخی این اثر حکایت می‌کند (برای نمونه، ر.ک: عاشور، ۱۹۶۴، ص ۸۳ و ۹۳؛ عبده قاسم، ۱۹۹۰، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ چامبرلین، ۲۰۰۸، ص ۲۱۲-۲۴۱؛ رانسیمان، ۱۹۵۴، ص ۲۸۳، ۲۹۵ و ۳۱۹).

پژوهش حاضر بر آن است که با روش «توصیفی - تحلیلی»، محتوا و ساختار دو اثر مذکور/ابوشامه را مطالعه کند و ضمن معرفی آنها، اندیشه تاریخی مؤلف، و بینش سیاسی و نگرش فرقه‌ای و مذهبی او را به عنوان نمونه و مصداقی برجسته از تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری شام در عصر ایوبیان بررسی نماید و بدین‌سان، بازتاب گفتمان سیاسی و مذهبی غالب بر محیط مؤلف را بر تاریخ‌نگاری مورخ نشان دهد.

نگاهی به نوشته‌های تاریخی ابوشامه

ابوشامه آثار بسیاری، از تألیف و تصنیف گرفته تا شرح و تلخیص تدوین نموده که خود به بیش از چهل عنوان از آنها اشاره کرده است (برای نمونه، ر.ک: ابوشامه، ۲۰۰۲، ص ۵۸-۵۹). از بیشتر این آثار، تاکنون نسخه‌ای به‌دست نیامده (حلمی، ۱۹۸۶، ص ۱۵۰)، ولی از عنوان آنها می‌توان دریافت که بیشتر فعالیت علمی *ابوشامه* در زمینه علوم قرآنی، فقهی و حدیثی بوده و بخشی هم به لغت و ادب اختصاص داشته است. *الباعث علی انکار البدع و الحوادث* (حاجی خلیفه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۱۸)، *المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز* (ر.ک: ابوشامه، ۲۰۰۲، ص ۶۱-۶۴)، و *نور السری فی تفسیر آیه الإسراء* (حاجی خلیفه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۹۸۳) نمونه‌هایی از آثار اوست که در منابع به نام آنها اشاره شده است (ر.ک: فروخ، ۱۳۶۳ق، ج ۳، ص ۶۲۶-۶۲۷؛ ابوشامه، ۲۰۰۲، مقدمه، ج ۱، ص ۱۶-۱۹؛ رحیم‌لو، ۱۳۸۵).

آنچه موجب شهرت یافتن *ابوشامه* به‌عنوان یکی از مورخان سوری قرن هفتم هجری شده، اثری از او با نام کتاب *الروضتین فی أخبارالدولتین* یا *أزهارالروضتین* است که محل توجه و استناد مورخان پس از وی قرار گرفته است (حاجی خلیفه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۷۲، ۲۸۰ و ۳۷۰). مؤلف، خود ذیل مفصلی بر آن نگاشته که به *الدلیل علی الروضتین* یا *تراجم رجال قرنین* شهرت دارد (حلمی، ۱۹۶۲). وی تلخیصی هم از این کتاب فراهم آورده که به *مختصر الروضتین* موسوم است و نسخه‌هایی از آن در کتاب‌خانه‌های مغرب، استانبول و بریتانیا موجود است (ر.ک: فروخ، ۱۳۶۳ق، ج ۳، ص ۶۲۶-۶۲۷؛ زیبق، ۱۴۳۱ق، ص ۴۰۰-۴۰۱). *مختصر تاریخ دمشق* نیز اثر تاریخی دیگری از *ابوشامه* است که مؤلف

آن را در تلخیص تاریخ ابن عساکر دمشقی (م ۵۷۱ق) نگاشته است. این اثر به صورت دو نسخه مفصل پانزده جلدی و مختصر پنج جلدی در کتابخانه‌های برلین و پاریس نگاه‌داری می‌شود (ر.ک: فروخ، ۱۳۶۳ق، ج ۳، ۶۲۶-۶۲۷؛ زیبق، ۱۴۳۱ق، ص ۴۷۰؛ حلمی، ۱۹۶۲، ص ۹۲). *نزهة المقلتین فی سیرة الدولتین العالیة و الجلالیة و ماکان من الوقائع التاتاریه* نیز از دیگر آثار تاریخی اوست که در تلخیص کتاب شهاب‌الدین محمد نسوی بوده و وقایع مربوط به دوره حکومت علاء‌الدین محمد خوارزمشاه و پسرش جلال‌الدین منکبرنی و کشمکش‌های آن دو با مغولان را دربر می‌گیرد (همان). نسخه‌ای از آن به تاریخ تحریر سال ۷۳۴ق در کتابخانه علامه شیخ طاهر بن عاشور در تونس (زیبق، ۱۴۳۱ق، ص ۴۶۵) و نسخه‌ای دیگر در مغرب در کتابخانه عمومی رباط نگاه‌داری می‌شود (ر.ک: زیبق، ۱۴۳۱ق، ص ۴۷؛ رحیم‌لو، ۱۳۸۵). کتاب *جامع أخبار مکه و المدینه و بیت المقدس شرفهن الله تعالی، مختصر تاریخ بغداد للخطیب البغدادی و مشکلات الأخبار* از دیگر آثار تاریخی ابوشامه است که خود به نام آنها اشاره کرده (ر.ک: ابوشامه، ۲۰۰۲ الف، ص ۶۲)، لیکن متأسفانه تاکنون نسخه‌ای از آنها به دست نیامده است (در این باره، ر.ک: زیبق، ۱۴۳۱ق، ص ۴۷۵).

مضامین غالب در «الروضتین» و ذیل آن

کتاب *الروضتین* رخدادهای مربوط به دوره فرمان‌روایی نورالدین محمود زنگی و صلاح‌الدین ایوبی، یعنی قریب بیش از یک قرن از تاریخ مصر و شام را دربر می‌گیرد. کتاب چهار جزء اصلی دارد و با مقدمه‌ای مبسوط آغاز می‌شود. توصیف ویژگی‌های اخلاقی و اعتقادی نورالدین ذکر اخبار قتل خواجه نظام‌الملک وزیر سلجوقیان، وفات ملکشاه، و رخدادهای سال ۴۷۷ق و ارائه گزارشی مختصر از سال‌های پایانی دولت سلجوقیان تا قتل ملک مودود، امیر موصل، از جمله مباحث آغازین کتاب به‌شمار می‌رود که ابوشامه آنها را به عنوان درآمدی برای ورود به مطالب اصلی کتابش آورده است. تردیدی نیست که *الروضتین* را به سبب پرداختن به تاریخ مختصری از سلسله سلجوقیان و نیز اندکی از سال‌های پایانی فاطمیان، نمی‌توان در زمره تاریخ‌های عمومی جای داد و همان‌گونه که از نام آن پیداست، این کتاب در اساس، تاریخ‌نگاری دودمانی بوده و موضوع آن نیز مربوط به دولت‌های نوریه و صلاحیه است و هرگز به‌نظر نمی‌رسد که مؤلف در اندیشه نگاشتن تاریخ عمومی و یا تاریخ وسیع‌تری بوده باشد (حلمی، ۱۹۶۲).

ابوشامه با پرداختن به ولادت نورالدین و اخبار مربوط به قدرت یافتن اتابکان زنگی در موصل، وارد تاریخ عصر زنگیان شده و شرحی از استیلای فرنگیان بر نواحی اسلامی و جهاد و مبارزه

عمادالدین زنگی و فتوحات او در برابر مهاجمان صلیبی بیان کرده است. سپس به چگونگی ورود نورالدین به عرصه سیاسی و نظامی شام پرداخته و رخداد‌های مربوط به دوره حکومت و فرمان‌روایی وی را یکی پس از دیگری تا سال ۵۶۰ ق هجری شرح داده است.

وی جزء دوم کتاب را نیز با ذکر گزارش حملات اسدالدین شیرکوه به مصر و رخداد‌های مربوط به آن ادامه داده و ضمن عرضه اطلاعاتی از وضع سال‌های پایانی فاطمیان و فرجام کار آنها، چگونگی استیلای صلاح‌الدین بر مصر را توضیح داده و در باقی کتاب تا پایان آن، به ذکر لشکرکشی‌های داخلی و فتوحات خارجی سلطان و شرح جزئیات آنها تا زمان وفات صلاح‌الدین در سال ۵۸۹ ق پرداخته است. فصلی را نیز به ذکر فضایل اخلاقی و توصیف ماترک سلطان اختصاص داده و گزارشی نیز از بیماری وی و اقدام او در تقسیم ممالک دولت ایوبی میان فرزندان و برادرانش عرضه داشته است (ابوشامه، ۲۰۰۲، ج ۴، ص ۲۲۰). ابوشامه گزارش‌های مختصر و قابل توجهی را نیز از وقایع مربوط به سال‌های پس از درگذشت صلاح‌الدین تا سال ۵۹۷ ق ارائه داده است.

جالب است که محتوای *الروضتین* شباهت زیادی به *النوادر السلطانیة والمحاسن الیوسفیة*، اثر بهاء‌الدین بن شداد (د ۶۳۲ ق) دارد. ابوشامه در *الروضتین* تقریباً همان مطالب *النوادر* را بسط و نظم بیشتری داده و اجزایی نظیر دوره سلجوقیان و نورالدین و اندکی پس از صلاح‌الدین را بدان افزوده است. گویی وی ابتدا *النوادر* را مبنای اثرش قرار داده و سپس به تکمیل آن اقدام کرده است. علاوه بر این، ابوشامه در این کتاب، نوشته‌های عمادالدین کاتب اصفهانی (م ۵۹۷ ق) و قاضی فاضل (م ۵۹۶ ق) را نیز به گونه‌ای ساده‌تر، با نوشته‌های ابن‌ابی‌طی (م ۶۳۰ ق) و ابن‌اثیر (م ۶۳۰ ق) ترکیب کرده و مطالبی نو بر آنها افزوده است (همان، مقدمه، ج ۱، ص ۷۰). وجود چنین شباهت‌هایی در ساختار و محتوای تاریخ‌نویس‌های دوره ایوبیان، از میزان تأثیرپذیری جمعی فرهیختگان جامعه از گفتمان سیاسی و نظامی حاکم بر این دوره حکایت می‌کند که ابوشامه نمونه‌ای از آنهاست.

الذیل علی الروضتین نیز در واقع، تکمله‌ای بر *الروضتین* است که دنباله حوادث پس از وفات صلاح‌الدین، یعنی از سال ۵۹۰ ق تا آخرین سال حیات مؤلف به سال ۶۶۵ ق را دربر می‌گیرد. ابوشامه پس از بیان مقدمه‌ای مختصر و ادیبانه، روشن و در عین حال، مسجع و موزون، اخبار مهم سیاسی و نظامی حوزه مصر و شام و نیز بغداد را یکی پس از دیگری بیان کرده است. وی ذیل هر سال، گزارش‌هایی نظیر بر تخت نشستن خلفا و سلاطین ایوبی، انتصاب وزیران و امیران، رخداد‌های طبیعی (مانند قحطی و زلزله)، حمله مهاجمان خارجی (نظیر فرنگان و صلیبیان و نیز خوارزمشاهیان و تاتار)، فتنه‌ها و

شورش‌های داخلی (مانند فتنه حنابله) و نیز احداث و توسعه ابنیه (مانند مساجد جامع و دارالحدیث) و اخباری از این قبیل را بیان کرده است. بخش‌های مربوط به تراجم را نیز چونان رسم معمول و رایج در شرح‌حال‌نویسی‌ها و زیست‌نگاری‌ها، تدوین نموده و غالباً، گزارشی از ولادت افراد و جایگاه دینی و علمی یا سیاسی آنها بیان کرده است. فهرستی از نام همسر، فرزندان، تألیفات و فعالیت‌های مهم اجتماعی آنها نیز عرضه کرده و گاهی حکایت‌هایی جالب و خواندنی در وصف فضایل اخلاقی و کرامت‌های آنان بیان کرده است. در نهایت، گزارش‌هایی هم از روز و ماه وفات و محل دفن آنها ارائه می‌دهد. گرچه *ابوشامه* این کتاب را بر مبنای ذکر وفیات و تراجم رجال و معرفی مشاهیر متوفا در عرصه علم و دین و سیاست در قرون ششم و هفتم هجری نگاشته است و تذکره‌هایی که ذیل هر سال آورده از برجستگی و غلبه قابل توجهی برخوردار است، اما چون مطالب آن نه بر اساس ترتیب حروف معجم، بلکه برحسب توالی سال‌ها تنظیم شده و نیز به ذکر حوادث نیمه دوم فرمان‌روایی ایوبیان تا وفات مؤلف نظر دارد، رنگ «تاریخ دودمانی» به خود گرفته است. در واقع، تراجم‌نگاری او با وجود آنکه نام بیش از هزار تن از بزرگان مصر و شام و بغداد را دربر می‌گیرد، به سبب غلبه وجه تاریخ سیاسی بر آن، تاریخ‌نوشته‌ای سیاسی و نظامی به‌شمار می‌رود که بخش وفیات آن برجسته‌تر و پررنگ‌تر شده است. از این‌روست که برخی محققان این کتاب را ترکیبی از زیست‌نگاری و تاریخ معاصر توصیف کرده‌اند (ر.ک: رایبسون، ۱۳۹۲، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ هرشلر، ۲۰۱۳، ص ۱۵۰-۱۸۶).

مؤلف در این کتاب، اندکی از محدوده مصر و شام فراتر رفته و رخدادهای بغداد را نیز از وفات خلفا گرفته تا بر مسند خلافت نشستن خلفا، انتصاب وزیران و تعیین ولیعهد بیان می‌کند. وی حتی به رخدادهایی نظیر آتش‌سوزی در دارالخلافه و تبیین میزان خسارت‌های ناشی از آن و موارد ریز و درشتی از این قبیل نیز اشاره کرده است (ر.ک: همان، ص ۷۵-۷۶، ۷۹، ۳۰۴). علاوه بر این، با ارائه گزارش‌هایی از حملات تاتار و پیش‌روی آنها به بخش‌های قلمرو اسلامی، نظیر کرمان و آذربایجان و حتی بلاد روم، در واقع، گستره جغرافیایی وسیع‌تری را نیز پیش‌روی مخاطب آورده است (برای نمونه، ر.ک: همان، ص ۱۲۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۶، ۱۹۴، ۲۱۷، ۲۵۲ و ۲۶۵). در جایی نیز با ارائه سیره یعقوب‌بن یوسف (د ۵۹۵ق)، سلطان مغرب و شرح نبرد وی با *الفونس* پادشاه «طلیطله»، به سال ۵۹۱ق تا غرب قلمرو اسلام نیز پیش می‌رود (همان، ص ۹). افزون بر این، با اشاره به هجوم برخی نیروهای دریایی فرنگان به قسطنطنیه و کشتار مردم این شهر با سلاح گرم و گلوله، در واقع گریزی هم به خارج از مرزهای اسلامی زده است (همان، ص ۷۸). در قسمت‌های مربوط به تراجم‌نگاری هم کم و بیش،

متوفیان مشهور و مهم مناطق مذکور همچون خوارزمشاه نکش و پادشاه مغرب را معرفی کرده و به شرح احوال آنان پرداخته است (همان، ص ۲۳). از این رو، به نظر می‌رسد ذیلی که ابوشامه بر *الروضتین* نگاشته، به‌رغم اینکه گستره زمانی محدودتری را دربر می‌گیرد از عمومیت بیشتری برخوردار است، درحالی‌که خود *الروضتین* تنها قلمرو جغرافیایی تحت سلطه اتابکان و ایوبیان را مورد نظر دارد.

روشن است که همواره فتح‌نگاری و نگاشتن در باب دولت‌ها، مردم و اجتماع آنها را در نظر برخی تاریخ‌نگاران، کم‌اهمیت و کم‌رنگ نموده است. عنایت بیش از حد ابوشامه نیز به مباحث سیاسی و نظامی، موجب شده است تا او نیز از تحولات اجتماعی و مقوله‌های فرهنگی و اقتصادی جامعه تا حد زیادی غفلت کند و با نظر به تاریخ دولت‌های نوریه و صلاحیه، که ماهیتی نظامی داشتند و دایم درگیر جنگ‌ها و فتوحات داخلی و خارجی بودند، به ثبت رخدادهای سیاسی و نظامی متمایل گردد. از این رو، جز در مواردی اندک، که گریزی زده و با غور کردن در درون جامعه، اطلاعات قابل توجهی درباره تاریخ اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی روزگار موردنظرش، به‌ویژه دوره معاصر خود، به دست می‌دهد (برای نمونه، ر.ک: ابوشامه، *الروضتین*، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۱۰، ۱۰۸-۱۱۷؛ ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۶؛ همو، ۲۰۰۲ الف، ص ۳۱، ۴۵، ۷۴، ۲۴۵، ۲۹۲، ۲۹۷) غالباً بر فتح‌نگاری دوره‌های مذکور متمرکز شده و در نتیجه از پرداختن به طبقات عامه جوامع موردنظرش و به‌طور کلی ابعاد اجتماعی تاریخ بازمانده است.

کارآمدی تاریخ در نظر ابوشامه

با بررسی مفهوم «تاریخ» در نگاه این مورخ، ارزیابی اهداف و کارکردهای تاریخ در نظر وی و انگیزه‌های تاریخ‌نگاری‌اش، می‌توان بینش تاریخی وی را ارزیابی کرد. در واقع، اینکه این مورخ چه تعریفی از تاریخ را در ذهن می‌پرورده و در نگارش متن تاریخی چه هدفی را جست‌وجو می‌کند، جایگاه و مرتبه تاریخ را در اندیشه‌اش روشن می‌سازد. بیشتر عالمان دینی، که عمده‌ترین طیف تاریخ‌نگاران مسلمان را به خود اختصاص داده‌اند، همواره اهدافی برای تاریخ قایل شده‌اند که راهنمایی و ارشاد انسان، پندآموزی و عبرت‌اندوزی، بسط سجایای اخلاقی، افزایش قوه ادراک و در نهایت، خدمت به دین و جلب رضایت خداوند، مهم‌ترین و اصلی‌ترین آنها به‌شمار می‌رود. آنها نگاشتن در باب تاریخ را وظیفه خطیر خود تلقی می‌کردند که از همان احساس مسئولیت علما در قبال جامعه نشئت می‌گرفت (قرشی، ۱۳۶۷، ص ۳۰۷).

تاریخ‌نگاری ابوشامه نیز تا حد زیادی از همین نوع است. وی به تاریخ با رویکردی فایده‌گرایانه

توجه کرده است و ضمن بیان بحث مفصلی در باب تاریخ و فواید آن، عبرت‌اندوزی را عظیم‌ترین رسالت تاریخ برشمرده و برای تأیید اندیشه‌اش، به برخی آیات کتاب خدا و احادیث نبوی نیز استناد کرده است (ابوشامه، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۹۰). او مطالعه تاریخ را «همنشینی و معاشرت با گذشتگان» تعبیر کرده و بر لزوم آگاهی یافتن و تفکر در احوال گذشتگان تأکید نموده و آن را امری واجب دانسته است (همان، ج ۱، ص ۹۱). تردیدی نیست که تاریخ‌نگاری *ابوشامه* می‌تواند یکی از مصادیق روشن برای این ادعای *استنفورد* باشد که بخش زیادی از تاریخ‌های سنتی به قصد فراهم آوردن نمونه‌ها یا ارائه سرمشق‌های مناسب برای استفاده نسل‌های بعدی شکل گرفته است (استنفورد، ۱۳۸۸، ص ۶۹). گویی در اندیشه *ابوشامه* نیز دولت‌ها یکی پس از دیگری آمده و رفته‌اند و هریک، تدابیر خاصی برای تداوم حیات سیاسی‌شان برگزیده‌اند که گاهی به موفقیت انجامیده و گاهی نیز مفید واقع نشده است. از این رو، مطالعه آنها می‌تواند برای آیندگان پندآموز باشد. وی برای ارائه چنین الگویی، تاریخ دوره فرمانروایی *نورالدین زنگی* و *صلاح‌الدین ایوبی* را برگزیده و اذعان داشته است، که بر آن شده تا کتابی قابل توجه در زمینه تاریخ تدوین کنند؛ نه به بزرگی کتاب *ابن‌عساکر*، بلکه اثری مختصر در سیره و تاریخ فرمانروایان متأخر، به‌ویژه *نورالدین* و *صلاح‌الدین* و ذکر فضایل و بزرگواری آنان، تا بدین وسیله، یاد و نامشان را احیا سازد، به این امید که سایر شاهان و حاکمان عبرت گیرند و بر سیاق آنان روند (ابوشامه، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۹۲).

از سوی دیگر، باید گفت: وی افزون بر اینکه درصدد ارائه الگویی راهبردی و عملیاتی برای آیندگان برآمده و دقیقاً به همین سبب، کتابش را مجموعه‌ای مناسب و مفید برای مطالعه ملوک و اکابر و صاحبان مفاخر خوانده، متأثر از باور سیاسی خود، بر قداست و حقانیت دینی دولت ایوبی صحنه گذاشته و نگاشتن درباره آنها و یا برای آنها را ادای دین و انجام تکلیف دینی تلقی کرده است (همان). بنابراین، مسلم است که *ابوشامه الروضتین* را متأثر از نگاه سیاسی غالب بر زمان خود، یعنی نگرش قداست‌جویانه نسبت به سلاطین ایوبی، به‌ویژه *صلاح‌الدین* تدوین نموده است؛ همچنان‌که تأثیر تداوم فضای حماسی و مبارزه در روزگار پس از *صلاح‌الدین* را نیز نمی‌توان در اهتمام *ابوشامه* به امر تاریخ‌نگاری نادیده گرفت.

وی اندیشه تدوین ذیل کتاب *الروضتین* را هم تحت تأثیر چنین فضایی در ذهن خود پرورانده است، به‌ویژه آنکه خود در مقدمه کتابش، تأکید کرده که آن را به حکم وظیفه شرعی و احساس وظیفه دینی نگاشته و درصدد بوده تا گامی مهم در این مسیر بردارد. وی از تأثیرگذاری خطبه اندوه‌بار یکی از خطیبان عرب، که از مظلومیت مسلمانان و هجوم فرنگان، به فغان آمده بود، سخن گفته و تصریح

نموده است که همین امر وی را تهییج کرده تا به ثبت و ضبط رویدادهای ایام پس از وفات صلاح‌الدین اقدام کند و با ثبت تاریخ و فیات بزرگان عرصه دین و علم و سیاست در قرن ششم و هفتم هجری، نام و یاد آنها را زنده نگه دارد (ابوشامه، ۲۰۰۲ الف، ص ۳۷۰). از این روست که سراسر این کتاب علاوه بر اینکه تصویری از فضای سیاسی و نظامی مصر و شام در این دوره به دست می‌دهد و گزارش‌های مفصلی از تهاجمات صلیبیان به مرزهای مسلمانان و مقابله مسلمانان در برابر آنان ارائه می‌کند، لبریز از تراجم مشاهیر و بزرگان دینی و سیاسی این دوره است (برای نمونه، ر.ک: همان، ص ۱۸-۲۱، ۴۶-۴۹، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۸۹-۱۹۳). برخی محققان نظیر هرشلر، شمار تراجمی را که *ابوشامه* در این اثرش پوشش داده قریب ۴۳۰۰ نمونه تخمین زده‌اند (هرشلر، ۲۰۱۳، ص ۱۷۴).

ابوشامه رسالت مهم دیگری را نیز برای تاریخ لحاظ نموده است که البته از همان رویکرد فایده‌گرایانه وی به تاریخ سرچشمه می‌گیرد. او تاریخ را ابزاری کارآمد برای روشن کردن زوایای پنهان و مبهم علم رجال دانسته است. وی ضمن بیان حکایتی درباره یکی از مجالس فقه، که خود در آن شرکت داشته، از جهل و ناتوانی شماری از حاضران در تمیز دادن هویت دو تن از رجال تاریخی، «عبدالمطلب» و «مطلب»، اظهار شگفتی کرده و آن را نتیجه عدم آگاهی افراد از تاریخ می‌داند. از این روست که تاریخ را وسیله مناسب و لازم برای سایر علوم، نظیر فقه و حدیث توصیف می‌کند و بر وجوب توجه به تاریخ سخن می‌گوید (همان). وی اذعان داشته که پس از سپری نمودن عمری در کسب فقه و مطالعه ادب، اکنون بر خود لازم دانسته است تا بر سیاق پیشوایان دینی، که به مطالعه و ذکر اخبار گذشتگان اهتمام ورزیده‌اند، پیش رود و به سبب آنکه بزرگان و مقتدایانش فوایدی برای تاریخ برشمرده‌اند، به سوی آن روی آورد تا دانش خود را نیز بدان تکمیل کند (همان، ج ۱، ص ۸۹-۹۰). در واقع، *ابوشامه* ابتدا بر پای‌بندی و علاقه‌مندی خویش بر فقه تأکید کرده و با ذکر روایتی از امام و پیشوای خود شافعی، در فضیلت فقه، آن را بر سایر شاخه‌های دانش ترجیح داده است، سپس از اهمیت توجه به تاریخ سخن می‌گوید (همان). بنابراین، کاملاً هویدا است که *ابوشامه* فقیه، مانند مورخان ادیبی همچون *ابن ابی‌طی* (د ۶۳۰ ق)، *قطعی* (د ۶۴۶ ق) و *عمادالدین* (د ۵۹۷)، که نگرش نسبتاً حرفه‌ای‌تری به تاریخ داشتند (درباره تاریخ‌نگاری آنها، ر.ک: کاهن، ۱۳۷۰، ص ۲۲۲، ۲۳۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵؛ سیدعرب، ۱۳۹۲، ص ۳۳-۵۵؛ جعفریان، ۱۳۷۶، ص ۳۲۲-۳۲۶)، تاریخ را حرفه خود ندانسته و تنها به سبب عمل به سفارش و توصیه دین و پی‌روی از سیره پیشوایان و مقتدایان دینی‌اش، بدان روی آورده است. کاملاً پیداست که مؤلف نگرش فقهی و دینی خویش را بر اندیشه تاریخی‌اش رجحان می‌دهد و

برای تاریخ‌نگاری‌اش، توجیه شرعی جست‌وجو می‌کند. گویی او، که سال‌ها در عرصه فقه و حدیث و علوم دینی روزگار گذرانده، اکنون هم ترجیح می‌دهد تا علاوه بر اینکه تاریخ را با چنین نگرشی ثبت می‌کند، مخاطب را نیز از نوع نگاه خود، مطلع سازد.

شاید این اقدام او همان‌گونه که حلمی/احمد بیان کرده، به سبب کم‌مقدار بودن جایگاه تاریخ در میان مطالعات دینی او باشد. گرچه تاریخ‌نگاری شام در قرن‌های ششم و هفتم، به واسطه علاقه و توجه فقها و محدثان، رونق چشم‌گیری یافت و با حمایت رسمی و غیر رسمی طبقه علما و برخی سلاطین و امرا رشد کرد، لیکن چندان از شأن و جایگاه والایی برخوردار نبوده است. بنابراین، طبیعی است که تاریخ‌نگارانی همچون *ابوشامه* برداشت خود از تاریخ را، که دارای نوعی ماهیت مذهبی است، با تکیه بر این مسائل شرعی توجیه کنند تا در نگاه جامعه مذهبی آن روز، مقبول و معتبر واقع گردند (حلمی، ۱۹۶۲، ص ۸۰). به احتمال، همین نگرش تاریخی *ابوشامه* موجب شده که وی با وجود اینکه فاصله زمانی چندان با مورخان مشهور و نامداری چون *ابن‌عساکر* (م ۶۶۰ق)، *ابن‌ابی‌الکلام* (م ۶۴۲ق)، *سبط‌بن جوزی* (م ۶۵۴ق)، *ابن‌خلکان* (م ۶۸۱ق)، *ابن‌واصل* (م ۶۹۷ق) و دیگران نداشته و تألیفات تاریخی ارزشمندی نیز بر جای نهاده است، بیشتر به‌مثابه فقیه و دانشمندی در علوم قرآنی مورد توجه برخی تراجم‌نویسان کهن نظیر *صفدی* قرار بگیرد. *صفدی* *ابوشامه* را علامه‌ای ذوفنون، فقیه و عالمی در علم قرائت و نحو معرفی کرده و با وجود اینکه در میان سیاهه تألیفاتش به آثار تاریخی وی نیز اشاره کرده، سخنی از مورخ بودن او به میان نیاورده است (ر.ک: *صفدی*، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۱۱۳). جالب است که شخصیت قرآنی و فقهی *ابوشامه* صرف‌نظر از اینکه آثار تاریخی‌اش منبع مهمی در مطالعات مربوط به تاریخ جنگ‌های صلیبی به‌شمار می‌رود، بیش از همه، در پژوهش‌های قرآنی معاصر مهم و مورد توجه بوده و به‌ویژه کتاب مشهور وی *المُرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، دربارهٔ مباحث نزول قرآن بر اساس حروف سبعة و قرائت‌های قرآن، همواره محل استناد بسیاری از محققان این حوزه قرار گرفته است (برای نمونه، ر.ک: *قطان*، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸؛ *جریسی*، ۱۴۲۴ق، ص ۹۲، ۱۴۷؛ *معرفت*، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷-۲۲۸).

نگرش سیاسی و نظامی *ابوشامه* در تاریخ‌نگاری

۱. پادشاه آرمانی *ابوشامه*

برخی مورخان اسلامی، که به بُعد درس‌آموزی تاریخ عنایت داشته‌اند، همواره درصدد نوعی الگوسازی

از فضیلت‌ها برآمده و به منظور ارشاد و امر و نهی آیندگان و برحذر داشتن آنها از تکرار کردارهای نادرست گذشتگان، برخی سیاست‌های شایسته را به تصویر کشیده‌اند و صاحبان این سیاست‌ها را به عنوان الگوی عملیاتی، سرمشق سایرین قرار داده‌اند (استفورد، ۱۳۸۸، ص ۶۹). این پدیده در عصر ایوبیان به سبب امتزاج گرایش‌های سیاسی مورخان با شخصیت تاریخی آنها، تا حد زیادی ملموس و مشهود گردیده است. بیشتر دست‌اندرکاران عرصه تاریخ‌نگاری در این دوره، نظیر *عمادالدین اصفهانی*، *بهاء‌الدین بن شداد*، *ابن‌واصل*، *ابوالحسن هروی* (م ۶۱۱ق)، *ابن‌عثمان* (م ۶۱۵ق)، *فخرالدین نابلسی* (م ۶۶۰ق) و دیگران به وضوح، ذکر مناقب و فضایل سلاطین ایوبی را وجهه همت خود قرار داده و درصدد به تصویرکشیدن سیاست‌های نیک آنان برآمده‌اند، به گونه‌ای که می‌توان جانب‌داری از این پادشاهان را به عنوان یکی از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری عصر ایوبیان برجسته کرد (برای نمونه، ر.ک: ابن‌شداد، ۱۴۱۵ق، ص ۲۵-۲۷؛ ابن‌واصل، ۱۹۵۳، ج ۱، ص ۲-۲۸؛ هروی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴؛ ابن‌عثمان، ۱۴۱۵ق، ص ۳۲۸؛ نابلسی، ۱۸۹۸، ص ۲-۳).

اگرچه برخی محافل اروپایی ریشه چنین فرایندی را در نگرش تاریخی درباریان و یا مورخان وابسته به دربار جست‌وجو می‌کنند و نسبت به تاریخ‌نوشته‌های دودمانی و تک‌نگاری درباره فرمان‌روایان با تردید و سوءظن می‌نگرند (در این باره، ر.ک: بلیک و مک‌رایلد، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴)، ولی واقعیت این است که این مورخان، اعم از درباری و غیر آن، در پس ذهن خود، تصویر یک جامعه آرمانی و ایده‌آل را ترسیم کرده‌اند که بیشترین تطابق را با آرمان‌های سیاسی و مذهبی آنها دارد و در این زمان، سلسله ایوبیان، به‌ویژه دولت *صلاح‌الدین*، را نزدیک‌ترین به این تصویر قلمداد کرده‌اند. *ابوشامه* نمونه بارز و برجسته‌ای از چنین مورخانی است که با وجود وابستگی نداشتن به دستگاه حاکم و اشتغال نداشتن به مناصب دولتی و دیوانی، سلاطین ایوبی را طرح کرده و البته آن را امری واجب نیز تلقی نموده است (همان).

ریشه این نگرش آرمان‌گرایانه و قداست‌جویانه *ابوشامه* و سایر هم‌تایانش را، که بیشتر در مدح و ستایش از *صلاح‌الدین* و نگارش کم‌نظیر سیره و شرح حال او تجلی یافته است، باید در وضع سیاسی جهان اسلام مقارن با ایام ظهور ایوبیان جست‌وجو کرد. دستگاه خلافت عباسی به جنگ‌های صلیبی بی‌اعتنا بود و بسیاری از مناطق مسلمان‌نشین نواحی شام اشغال گردید. در نتیجه، روحیه ناامیدی در میان ساکنان این مناطق شدت یافت، به گونه‌ای که گویی جز دعاکردن و توسل به عالم غیب چاره‌ای دیگر نداشتند (برای آگاهی بیشتر در این زمینه ر.ک: ناصری، بی‌تا، ص ۱۳۲-۱۴۹). در این شرایط،

مجاهدانی همچون صلاح‌الدین و همتای سلفش نورالدین، ظهور کردند که مقابله با تهاجم‌های بیگانگان را بجدّ وجهه همتشان ساخته بودند و چونان قهرمانی اسطوره‌ای مدح و ستایش شدند، به‌ویژه آنکه صلاح‌الدین جهاد را سرلوحه اعمال سیاسی‌اش قرار داده بود و حتی در تبیین هدف خود برای کشورگشایی در قلمرو اسلامی نیز مقوله جهاد و منفعت جهان اسلام را دستاویز خود ساخته بود. برخی نامه‌های وی خطاب به دربار خلیفه عباسی، برای ارائه توجیه شرعی کشورگشایی‌ها و فتوحات داخلی و خارجی‌اش، مؤید این امر است (برای نمونه، رک: ابن‌واصل، ۱۹۵۴، ج ۲، ص ۱۸).

به هرروی، ابوشامه، که در نگارش تاریخ، به بعد الهام‌بخشی آن توجه وافر داشته و گویا درصدد ارائه پیشنهاد‌های عملی برای موقعیت‌های خاص برآمده است، این دو پادشاه را حجتی از سوی خداوند بر سایر ملوک می‌شمارد و مطالعه در احوال و سرگذشت آنها را به مصلحت و منفعت مؤمنان می‌داند. از این‌روست که بر آن شد تا تاریخ دوره آنها را بنگارد. وی با تأکید بر این مطلب که این دو سلطان در برپایی عدل و جهاد و اعزاز دین کوشیده‌اند، نگاشتن در باب فضایل آنها را واجب دانسته و تأسی به آنان را امری ضروری شمرده است (همان). افزون بر این‌وی، با ترسیم وجوه تشابه میان حکومت آنها و دوره خلافت خلفای راشدین، آنان را پادشاهانی بی‌نظیر در زمانه خود معرفی کرده و سعی داشته است با در نظر گرفتن ویژگی عبرت‌اندوزی تاریخ، الگویی مناسب برای دیگر سلاطین مسلمان ارائه کند (همان). جالب است که ابوشامه با برگزیدن نامی نیکو، زیبا و پرمعنا برای کتابش، *الروضتین فی اخبار الدولتین*، همخوانی کاملی میان عنوان و محتوای اثر ایجاد کرده و درواقع، با این اقدام، دوره حکومت نورالدین و صلاح‌الدین را به دو روضه، بهشت و یا باغ‌هایی باشکوه تشبیه نموده است که از نگرش مثبت مؤلف به این دوره‌ها حکایت می‌کند.

درواقع، شروع *الروضتین* به ذکر فضایل نورالدین زندگی و زهد و پرهیزگاری او، حاوی پیامی در همین زمینه است. وی نورالدین را پادشاهی شجاع و موقر توصیف کرده است که به‌رغم آنکه از هیبت و جلال رعب‌انگیزی در برابر دشمنان دین برخوردار بود، در برابر رعایا، وقار و عطوفتی وصف‌ناشدنی داشت و همواره عنایت به احوال رعیت را پیشه خود قرار می‌داد. وی نورالدین را پادشاهی عادل و دیندار توصیف نموده و از اهتمام وی به اعمال عبادی واجب و مستحب، فراوان سخن گفته و درواقع، الگویی مناسب و ایده‌آل برای یک حکمران مسلمان و متقی معرفی کرده است (ابوشامه، ۲۰۰۲ ب، ج ۱، ص ۹۷-۱۱۷).

تردید نیست که شخصیت صلاح‌الدین نیز به عنوان پادشاه آرمانی ابوشامه در جای‌جای کتاب

الروضتین مطمح نظر مؤلف بوده است. این مهم آنجا تجلی بیشتری می‌یابد که به ذکر ماترک سلطان پرداخته است. وی در خصوص میراث برجای مانده از سلطان، به اقوال قاضی بهاء‌الدین بن‌شداد و عمادالدین کاتب، دوتن از ملازمان و همراهان همیشگی وی، استناد جسته و در واقع چنین میراثی را نشانه زهد و پرهیزگاری سلاطین مسلمانی دانسته که شایسته حکومت بر جامعه اسلامی‌اند:

... إنه لما مات لم یخلف فی خزائنه من الذهب و الفضة إلا سبعة و أربعین درهماً ناصریه و جرماً واحداً ذهباً سورياً و لم یخلف ملكاً؛ لاداراً و لا عقاراً و لا بستاناً و لا مزرعة؛ یعنی فی البلد مسقفاً و لا ظاهراً مستغلاً من انواع الأملاك... (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۲۰).

اهتمام سلطان به امر انفاق در راه خدا، صدقه به نیازمندان، مجالست با اهل فضل و مداومت بر همنشینی با فقها و علما و در مقابل، پرهیز از شرکت در مجالس هزل و هجو، سرسختی با دشمنان دین و ملاحظت با مؤمنان و متقین، علاقه‌مندی به استماع حدیث و فراگیری علوم شرعی و مراقبت بر نماز و عبادات از جمله ویژگی‌های اخلاقی صلاح‌الدین بود که ابوشامه آنها را در منقبت سلطان برشمرده و بدین وسیله، پادشاه آرمانی منظورش را برای مخاطب توصیف نموده است (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۳).

۴-۲. جهاد و مبارزه با صلیبیان

آنچه بیش از همه توجه ابوشامه را به خود جلب کرده، حضور مداوم نورالدین و صلاح‌الدین در صحنه‌های مبارزه با باطل و دفاع از شریعت و اهتمام آن دو به امر جهاد در راه خداست. او صلیبیان را مشرکان و کافران مهاجم به بلاد اسلامی خطاب کرده و همواره سلطان و لشکریانش را، که به مصاف آنان رفته و در نابودی‌شان کوشیده‌اند، دعا کرده و عزت و سرافرازی آنها را از خداوند متعال خواسته است: «... اعز الله انصاره - للغزاة إلى بلاد الکفر...» (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۷۶).

افزون بر این، ابوشامه ضمن تأکید بر اینکه خداوند ناصر و یاریگر اسلام و مسلمین است، اقدام صلاح‌الدین به فتح بیت‌المقدس را با شور و حرارتی فراوان گزارش کرده و با استناد به برخی آیات قرآن در موضوع جهاد، پاک کردن این مکان مقدس از حضور مشرکان را سنتی واجب و مفروض توصیف نموده که بی‌شک، پاداش آن در پیشگاه حق محفوظ است. به هر روی، گزارش ابوشامه از این رویداد و البته بیشتر رخدادهای مربوط به جنگ‌های صلیبی، این گمان را در ذهن مخاطب تداعی می‌کند که راوی، آن را نه از موضع یک مورخ، بلکه از منظر یک مجاهد عرضه نموده است که البته اتکای بیش از حد ابوشامه بر مقولات عمادالدین و ابن‌شداد در این گزارش‌ها، بر شدت آن می‌افزاید (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۷۷-۱۹۸).

به‌هرروی، تبلور اندیشه جهاد در بینش سیاسی ابوشامه، که نه در جنگ و جهاد شرکت داشته و نه با جنگاوران و رجال سیاسی ملازم بوده است، به روشنی ادراک می‌شود. وی همان‌گونه که خود اذعان داشته، با مشاهده تهاجم‌های فرنگان و صلیبیان به مرزهای قلمرو اسلامی، قلبش به درد آمده و بر آن شده است تا وقایع مربوط به جنگ‌های صلیبی را ثبت نماید (ابوشامه، ۲۰۰۲ الف، ص ۳-۴). بنابراین، مقوله جنگ و جهاد وجه دیگری از نگرش سیاسی ابوشامه به‌شمار می‌رود که البته از تأثیرگذاری شرایط نظامی و سیاسی دوره ایوبیان بر اندیشه مورخان این دوره، از جمله ابوشامه نیز حکایت می‌کند؛ تأثیری که شواهد آن را می‌توان در غلبه و جوه نظامی بر تاریخ‌نویسته‌های وی مشاهده کرد. شرح جنگ‌ها و فتوحات نورالدین و صلاح‌الدین ایوبی و اخبار مربوط به جنگ‌های صلیبی در عصر او و جانشینانش، در دو اثر مذکور وی برجستگی خاص یافته است. بیان روابط صلاح‌الدین با دولت‌های مسلمان همسایه در مناطق شام، جزیره و عراق و گسترش قدرت صلاح‌الدین در قلمرو اسلامی، که البته آن هم با رنگ جهاد و بدعت‌زدایی و ایجاد وحدت اسلامی انجام می‌شد، ترکیب و ساختار سپاه سلطان و دیگر مسائل نظامی، نظیر شهادت برخی امیران عرب در جنگ‌های صلیبی و تشریفات سیاسی مرسوم در آن زمان نیز از جمله و جوه نظامی غالب بر تاریخ‌نگاری ابوشامه در *الروضتین* و ذیل آن به‌شمار می‌رود (برای نمونه، ر.ک: ابوشامه، ۲۰۰۲ ب، ج ۳، ص ۱۷۵-۲۲۶؛ ج ۴، ص ۵۴-۵۸؛ همو، ۲۰۰۲ الف، ص ۱۴۳، ۱۳۷، ۱۶۴). به‌طورکلی، این اقدام وی در شروع کتاب *الذیل علی الروضتین* با گزارشی از حمله فرنگان به قلعه جبلة (در جنوب لاذقیه) و تصرف آن و ذکر اخبار مربوط به مقابله سپاهیان ایوبی با آنها (ابوشامه، ۲۰۰۲ الف، ص ۴) و نیز ذکر اخباری نظیر نبرد لاذقیه، محاصره یافا، حمله به تبین، هجوم فرنگان به حماة و مانند آن، که بی‌شک، در تاریخ جنگ‌های صلیبی از اهمیت فراوانی برخوردار است، شواهدی بر رویکرد سیاسی ابوشامه فقیه به فضای حماسی این دوره است (برای نمونه، ر.ک: همان، ص ۴-۵، ۸، ۱۳، ۱۸، ۷۷). به‌هرروی، دو اثر مذکور ابوشامه اطلاعات قابل‌توجهی درباره جنگ‌های صلیبی دربردارد که با تفصیل و جزئیات کاملی بیان شده و آنها را به یکی از بهترین منابع و مصادر مربوط به تاریخ جنگ‌های صلیبی تبدیل کرده است (فروخ، ۱۳۶۳ ق، ج ۳، ص ۶۲۶).

۳. رویکرد فرقه‌ای ابوشامه

در بینش سیاسی ابوشامه، نکته قابل توجه دیگری نیز به چشم می‌خورد که تا حد زیادی از نگرش اعتقادی و فرقه‌ای وی ناشی می‌شود. با سیطره ایوبیان بر مصر و شام، عقاید مذهبی دولتی که ساقط

گردید، یعنی فاطمیان، در معرض حملات شدید و نسبت‌های خشن دولت جدید، ایوبیان، قرار گرفت (خفاجی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۵). در باور ضداسماعیلی ایوبیان و برخی علمای متعصب هم‌مسلكشان، شیعه (منظور اسماعیلیه است) بدتر از یهود و نصارا و حتی کفار بود و قتل و کشتار آنها نوعی عبادت تلقی می‌شد: «... يقولون الدولة الفاطمية و الدولة العلوية و إنما هي الدولة اليهودية أو المجوسية الباطنية الملحدة...» (ر.ک: ابوشامه، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۱۴۰-۱۴۱).

بازتاب چنین نگرشی را می‌توان در اندیشه بسیاری از تاریخ‌نگاران این دوره، که چونان *ابوشامه* بیشتر از سلك فقیهان شافعی مذهب و بنام روزگار بودند، ملاحظه کرد. *ابوشامه*، که فاطمیان را «بنی عبید» خطاب کرده است، با وجود اینکه سال‌ها از زمان انقراض فاطمیان (۵۶۷ق) فاصله دارد، همچنان نسبت به این حکومت اظهار انزجار کرده و بر کفر و الحاد آنها تأکید نموده است (همان، ج ۲، ص ۱۳۹). تردیدی نیست که انتخاب لفظ «عبیدیان» همواره از سوی مخالفان فاطمیان، به منظور تحقیر و انکار نسب ادعایی آنها به‌کار برده شده و برگزیدن این نام گرایش فرقه‌ای و سیاسی مورخ را به روشنی نشان می‌دهد. وی در فصلی از کتاب *الروضتین* به ذکر نسب و تاریخچه ظهور فاطمیان پرداخته و ضمن تکذیب نسب آنها در انتساب به اهل بیت پیامبر ﷺ، آنان را با القابی همچون «کذاب، ملاحده، کفار، مشرکان فاسد و یهودیان امت» خوانده و خلفای آنان نظیر *عبیدالله المهدي* و دیگران را لعن کرده است: «... ولا نسبهم صحيحاً، بل المعروف أنهم بنوعبيد... و صاروا يقولون الدولة الفاطمية و الدولة العلوية و إنما هي الدولة اليهودية أو مجوسية الباطنية الملحدة... كذب عدو الله اللعين، فلا خير فيه و لا في سلفه أجمعين و لا في ذرية الباقيين و العترة النبوية الطاهرة منهم بمعزل... و أطنب في ذكر أخبار إخوانهم من القرامطة لعنهم الله تعالى» (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۳۹-۱۴۶).

ابوشامه ضمن بیان رخدادهای سال ۶۰۹ق، به حضور *جلال‌الدین حسن*، از رهبران اسماعیلی «الموت»، در دربار *خلیفه ناصر* نیز اشاره کرده و از آن با عنوان «تظاهر اسماعیلیه به اسلام» یاد می‌کند (ابوشامه، ۲۰۰۲ الف، ص ۱۲۵). سمت و سوی *ابوشامه* در ذکر این خبر نشان می‌دهد که او در این مطلب، که اسماعیلیان در شمار خارج‌شدگان از دین هستند، تردیدی ندارد و در واقع، با بیان این خبر، که زعیم و رهبر اسماعیلیان الموت با عزیمت به بغداد و توبه کردن از اقدامات و مفاسد گذشته، پای‌بندی خود را نسبت به شعایر اسلامی و اقامه دین نشان داده، عمق عقیده‌اش را متبلور می‌سازد. وی مرگ *عاصد* (۵۶۷مق)، آخرین خلیفه فاطمی را هم که به‌احتمال، با توطئه به قتل رسیده (در این باره، ر.ک: ابن‌خلکان، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ ابن‌عماد، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۳۶۹؛ ابن‌تغری بردی، ۱۳۹۲ق،

ج ۵، ص ۳۳۵؛ ابن عثمان، ۱۵۱۴ق، ج ۱، ص ۴۹۸)، با قوت بیشتری، خودکشی گزارش کرده است (ر.ک: ابوشامه، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱). صرف نظر از تعصب فرقه‌ای و مذهبی ابوشامه، به نظر می‌رسد وی با در پیش گرفتن چنین موضعی در قبال فاطمیان، بیشتر در صدد بوده مشروعیت دولت ایده‌آل خود، یعنی ایوبیان و اقدام آنها در برچیدن فاطمیان را توجیه نماید. از این روست که در توصیف دولت فاطمیان چنین آورده است:

در ایام حکومت آنان، رافضیان زیاد شدند و امرشان جاری شد. بر مردم مالیات‌های سنگین وضع کردند و دیگران نیز به آنها اقتدا نمودند. عقاید طوایف صحرائین ساکن در مرزهای شام را به سبب آنکه افرادی جاهل و ساده لوح بودند، فاسد کردند... و حشیشیه گروهی از آنها بودند. در این دوره، فرنگان نیز توانستند بیشتر شهرهای شام و جزیره را اشغال کنند تا اینکه خداوند بر مسلمانان منت نهاد و با ظهور خاندان اتابکی، که صلاح‌الدین را به میدان فرستادند، سرزمین‌های اسلامی را بازپس گرفتند و شر این دولت را از سر مردم کم کردند (همان، ج ۲، ص ۱۴۰)

رویکرد ابوشامه در قبال شیعیان

جالب است با وجود ابراز انزجار بیشتر مورخان سنی مذهب عصر ایوبی نسبت به فاطمیان و عقاید اسماعیلیه، که آنان را «بدعت‌گذار، ملحد و رافضی» خطاب کرده و سرکوبی‌شان را جهاد در راه خدا تلقی نموده‌اند (برای نمونه، ر.ک: ابن خلکان، ۲۰۰۰، ج ۷، ص ۱۴۱-۱۴۲)، گاه نشانه‌هایی از تسامح مذهبی برخی از آنان در برابر شیعیان امامیه و مقدساتشان به چشم می‌خورد. قفطی (م ۶۴۶ق) مورخ امامیه مذهب عصر ایوبی، که سال‌ها متصدی امور خزانه دولت ملک ظاهر ایوبی در حلب بود (ر.ک: یاقوت حموی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۰۲۲-۲۰۴۸)، روابط بسیار دوستانه‌ای نیز با یاقوت حموی (م ۶۲۶ق) داشت و بارها پذیرای وی در منزلش بود، به گونه‌ای که یاقوت به پاس دوستی‌شان کتاب *معجم الأدباء* را به وی تقدیم نمود (کردعلی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۸). ابن ابی طیّی حلبی (م ۶۳۰ق) نیز از دیگر مورخان امامیه مذهب این دوره است که تعامل دوستانه‌ای با برخی امرای ایوبی به‌ویژه ملک ظاهر، داشت و به دربار وی آمد و شد می‌کرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۶۰؛ ج ۴، ص ۲۳۱) در این میان، تألیف کتاب *تذکرة الخوادم سبطین جوزی* (م ۶۵۴ق) در منقبت حضرت علی علیه السلام و ائمه اطهار علیهم السلام بیش از همه وجود چنین تسامحی را تأیید می‌کند، به‌ویژه آنکه مؤلف با نقل حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله، حضرت علی علیه السلام و شیعیانش را رستگاران روز قیامت معرفی کرده است. نظر النبی علیه السلام بن ابی طالب، فقال: «هذا و شیعتة هم الفائزون يوم القيامة» (ر.ک: سبطین جوزی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۶).

قدر مسلم آنکه وجود چنین روابط مسالمت‌آمیزی در میان اندیشمندان جامعه ایوبی و نیز دولت‌مردان ایوبی با شیعیان امامیه، صرف‌نظر از بعد سیاسی آن، که ایوبیان امامیه را بر خلاف اسماعیلیه، رقیبان سیاسی خود نمی‌دانستند، از دیدگاه متمایز آنان در قبال فرق مختلف شیعی، حکایت می‌کند، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد شماری از اهل سنت این دوره حساب شیعیان اسماعیلی را از امامیه جدا کرده بودند (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: بادکوبه و آبانگاه، ۱۳۹۴؛ انصاری قمی، ۱۳۸۵). این درحالی است که *ابوشامه* نخواست و یا نتوانسته است چنین تمایزی را نسبت به فرق شیعی قایل شود و همواره لفظ «شیعه» را به طور عام در خصوص همه آنها به کار برده و رویکرد خصمانه‌اش در قبال اسماعیلیه را همچنان در خصوص سایر شیعیان نیز لحاظ کرده است. برای نمونه وی در *الروضتین*، ضمن اشاره به بروز اغتشاشات شام پس از وفات *نورالدین* (۵۶۹ق)، تحریکات *ابن‌خَشَّاب* شیعی، قاضی و نقیب هاشمیان (درباره او، ر.ک: ابن‌عدیم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۶۲؛ ج ۱۰، ص ۶۷۶) و شیعیان همراهش بر ضد والی زنگی حلب، *شمس‌الدین علی*، که وی را در زمره خواص *نورالدین* برشمرده و در حقش دعا کرده است (ر.ک: ابوشامه، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۳۱)، وی را مخل امنیت و ثبات سیاسی شهر و موجب دودستگی مذهبی اهالی سنی‌مذهب و شیعی حلب دانسته و با تأکید بر خطر هجوم صلیبیان به مرزهای قلمرو اسلامی، درحقیقت اقدام *ملک صالح*، امیر زنگی دمشق و سپاهیان‌ش در قتل *ابن‌خَشَّاب* و سرکوب آنها را برای حفظ بقای دولت اسلامی، ضروری ارزیابی نموده است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۱۸). افزون بر این، وی *جُردیک النوری*، قاتل *ابن‌خَشَّاب* را نیز از اکابر و امرای دولت *نورالدین* معرفی کرده و با اشاره به این مطلب، که وی *صلاح‌الدین* را نیز در همه مجاهدت‌هایش یاری نموده و نیز با تأکید بر خصایل نیکوی اخلاقی او، نظیر شجاعت و بخشندگی، قتل *ابن‌خَشَّاب* در حلب و *شاور* وزیر *عاصد فاطمی*، در مصر را از جمله افتخارات ارزنده وی برشمرده است (ابوشامه، ۲۰۰۲، الف، ص ۱۸).

ابوشامه در جایی دیگر نیز خبر ظهور عجمی در دمشق را که ادعا می‌کرد عیسی‌بن‌مریم است، به گونه‌ای آورده که به نظر می‌رسد بروز چنین فتنه‌ای از جانب شیعیان بوده است. وی بدون اینکه دین و آیین عجمی را شفاف بیان کند، تنها به ذکر این خبر در ذیل رخدادهای مربوط به سال ۵۹۶ق بسنده کرده است: «... عجمی داعی که عده‌ای از مردم را گمراه کرده بود دستگیر و با فتوای فقها به دار آویخته شد». وی بلافاصله به ذکر خبر شورش اهل سنت علیه شیعیان اشاره کرده است که به دنبال وقوع چنین رخدادی، «... اهالی سنی‌مذهب شهر بر شیعیان شوریدند و با نبش قبر عجمی داعی، سر او را با جسد

دو سگ در قبرستان باب الصغیر اویزان نمودند...». ابوشامه اگرچه به صراحت، آن عجمی را شیعه ندانسته، ولی با کنار هم قرار دادن این دو رخداد، که گویا در فاصله دو روز با یکدیگر بوده است، بر آن بوده چنین القا کند که عامه مردم، یعنی اهالی سنی مذهب شهر او را شیعه می دانستند و از این رو، بر شیعیان شوریده اند (ر.ک: همان، ص ۲۵). این درحالی است که ابن اثیر، مورخ متقدم ابوشامه که بیشتر به رخدادهای شام نظر داشته، کوچک ترین اشاره‌ای به این واقعه نکرده است (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ذیل حوادث ۵۹۵ و ۵۹۶ق، ج ۱۲، ص ۱۵۰-۱۶۰).

تعصب ابوشامه در شیعه‌ستیزی تا جایی است که وی با وجود اینکه در اثنای کتابش بارها از ابن ابی طی، مورخ امامی مذهب حلبی (درباره او، ر.ک: کتبی، ۱۹۷۳، ج ۴، ص ۲۶۹)، نقل قول کرده (برای نمونه، ر.ک: ابوشامه، ۲۰۰۲ب، ج ۲، ص ۵۶، ۷۴، ۷۵، ۷۷)، ولی در مقدمه الروضتین، که نام شماری از منابع موثق خویش را بر شمرده، ذکری از او و آثارش به میان نیاورده است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۹۴-۹۶). افزون بر این، وی گاهی صحت برخی روایات ابن ابی طی را نیز به سبب شیعه بودنش مورد تردید قرار داده و آنها را نادرست خوانده است. برای مثال، آنجا که به بروز اختلاف میان نورالدین و صلاح‌الدین و کدورت امیر زنگی از برخی اقدامات مستبدانه صلاح‌الدین و خودسری‌هایش اشاره کرده، این خبر را به سبب آنکه منقول از ابن ابی طی است، تکذیب می کند و با اشاره به اقدامات نورالدین در تضعیف اساس شیعه و تقویت سنت در حلب، که موجب رانده شدن پدر ابن ابی طی، رئیس شیعیان حلب، شده بود، بر کینه‌توزی وی در ذکر این خبر تأکید کرده و مکدر شدن نورالدین از صلاح‌الدین را نسبتی ناروا از سوی وی دانسته است (همان، ج ۲، ص ۷۷-۷۸). این در حالی است که به گفته ایمن فؤاد سید، تألیفات ابن ابی طی از جمله مهم ترین مصادر مقریزی در تألیف خطط بوده است (سید، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۳۴).

تردید نیست که رویکرد سیاسی و مذهبی ابوشامه در تاریخ‌نگاری‌اش، بازتاب رواج تفکرات ضداسماعیلی در جامعه ایوبی است که با تعصب فرقه‌ای وی در هم آمیخته و موجب تقویت نگرش ضدشیعی او به عنوان فقیه - مورخ شافعی مذهب گشته، به گونه‌ای که به نظر می رسد وی تاریخ‌نگاری را فرصتی مناسب برای ترویج عقاید و باورهای فرقه‌ای خویش یافته است.

جایگاه کتاب «الروضتین» و ذیل آن در منابع متأخر

«جانب‌داری» یکی از پیامدهای مهم تاریخ‌های دودمانی و تکنگاری به‌شمار می رود و «یکسونگری» و «مبالغه در تحسین و تقبیح»، مشخصه بارز تواریخی است که توسط افرادی همچون ابوشامه که به

شدت متأثر از علقه‌ها و گرایش‌های سیاسی و مذهبی‌شان هستند، نگاشته می‌شود. این افراد به ندرت، توان اجتناب نمودن از چنین معضلی را دارند و همین امر ارزش نوشته‌های آنها را با تردید مواجه می‌کند (ر.ک: روزنتال، ۱۳۶۷، ص ۱۹۵-۱۹۹).

اگرچه هیچ دو مورخی تجارب ذهنی واحدی ندارند، لیکن غالباً نگارش تاریخ مستلزم نوعی الگوبرداری است و مورخان بنا بر ادله و انگیزه خود، در ذکر تاریخ، الگویی نوشتاری طراحی می‌کنند تا بر اساس آن، برخی از واقعیت‌های تاریخی را گزینش کرده، در قالب آن بگنجانند. قدر مسلم، سنت و استفاده طولانی از برخی الگوهای پیشین در تاریخ‌نوشته‌های بعدی، بسیاری از آنها را قداست بخشیده و مبنا و اساس طراحی سبک، ساختار، محتوا و موضوع قرار داده است (ر.ک: استنفورد، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹، ۳۷۶-۳۷۷).

بنابراین، طبیعی است در درجه نخست، مورخان هم‌مسلك/ابوشامه، که با وجود امانت‌داری تاریخی، چونان وی بر تعصبات مذهبی خود اصرار می‌ورزید، بیش از همه به اقتباس از داده‌های تاریخی وی روی آورند. ذهبی (م ۷۴۸ق) و ابن‌کثیر (م ۷۷۴ق) از جمله این افرادند که اخبار فراوانی را عیناً از ابوشامه نقل کرده‌اند. برای مثال، این دو مورخ ماجرای «عجمی» را اگرچه بدون اشاره به نام ابوشامه، ولی تقریباً با همان عبارات و واژگان ذکر کرده‌اند، با این تفاوت که آنان استفاده از عنوان «روافض» را بر «شيعه» ترجیح داده و این خبر را ذیل رخدادهای مربوط به سال ۵۹۵ق آورده‌اند (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹). شباهت ساختار و محتوای این اخبار با خبر ابوشامه به قدری است که در خصوص مرجع خبر، یعنی ابوشامه، جای تردید برای مخاطب باقی نمی‌گذارد. افزون بر آن، اینکه سخاوی نیز ابوشامه را از جمله مهم‌ترین منابع ذهبی در تدوین تاریخ برشمرده است (سخاوی، بی‌تا، ص ۱۵۶).

ابن‌واصل (م ۶۹۷ق)، فقیه - مورخ شافعی مذهب عصر ایوبی نیز، که با فاصله کمی از ابوشامه قرار دارد، از جمله مورخان متأخر از اوست که در استفاده از منابع و مصادر اخبارش، به شدت تحت تأثیر ابوشامه بوده، تا جایی که بسته به میزان استفاده ابوشامه از منابع مکتوب پیشین، او نیز به‌گونه‌ای متغیر و متفاوت عمل کرده است؛ مثلاً، وی همان قدر از الکامل ابن‌اثیر استفاده کرده که ابوشامه، و همان ارزیابی را از منقولات ابن‌اثیر داشته که ابوشامه تأیید نموده است. ابن‌واصل با وجود استفاده فراوان از منقولات عمادالدین کاتب اصفهانی (م ۵۹۷ق) و دیگران، به‌ویژه آن بخش از الروضتین را که در خصوص صلاح‌الدین و فرزندانش بوده، تا حد زیادی عیناً از ابوشامه آورده است. تبویب و

فصل‌بندی کتاب ابن‌واصل شباهت زیادی به *الروضتین* دارد و تقریباً همان نظمی را که *ابوشامه* در این کتاب اعمال کرده، او نیز در *مفرج الکروب* رعایت کرده است. او نیز بر سیاق *ابوشامه* ارائه گزارش کوتاهی از *تاریخ اتابکان* را زمینه‌ساز ورود به مباحث اصلی قرار داده است (ر.ک: ابن‌واصل، ۱۹۵۳، ج ۱، ص ۲۸-۱۳۹). اقتباس *ابن‌واصل* از *الروضتین* به قدری است که به نظر می‌رسد وی در نیمه نخست اثرش (ابن‌واصل، ۱۹۵۳، ج ۱-۳)؛ با حذف بسیاری از گزارش‌های مفصل و مطول مندرج در *الروضتین*، این کتاب را خلاصه کرده است (برای آگاهی بیشتر درباره روش تاریخ‌نگاری *ابن‌واصل* و *ابوشامه*، ر.ک: همان، مقدمه، ج ۱، ص ۱۷-۱۸؛ هرشلر، ۲۰۰۶، ص ۸-۱۵). لازم به ذکر است که شاکر *مصطفی ابن‌واصل* را در زمره منابع اصلی مقریزی در تألیف کتاب *السلوک فی معرفه دول الملوک*، به‌ویژه در خصوص تاریخ دولت ایوبیان و مالیک، برشمرده (ر.ک: *مصطفی*، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۱۴۳) که بی شک، چنین امری از تأثیر باواسطه و غیرمستقیم کتاب *الروضتین* بر این بخش از اثر مقریزی حکایت می‌کند.

قطب‌الدین یونینی (م ۷۲۶ق) نیز از جمله مورخان شامی (بعلبکی) است که در اخبار مربوط به شام و به طور خاص دمشق، بارها از *ابوشامه* اقتباس کرده است. وی مباحث آغازین کتابش را، که به اخبار مربوط به حوزه شام در سال ۶۵۴ق اختصاص دارد، با تکیه بر روایات *ابوشامه* در *السذیل علی الروضتین* گزارش کرده است (ر.ک: یونینی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۳-۱۲؛ ج ۱، ص ۴۹۶-۴۹۷؛ ج ۲، ص ۲۲۳). صرف نظر از اینکه کتاب *الروضتین* همواره به عنوان منبعی مهم و دست اول در تاریخ‌نگاری مصر و شام مطمح نظر تاریخ‌نگاران این حوزه، نظیر مقریزی، ذهبی، نعیمی (۹۷۸ق)، ابن‌کثیر و دیگران قرار داشته است، ذیل آن نیز، که گستره نسبتاً وسیع‌تری از جغرافیای بلاد اسلامی را دربر می‌گیرد، مورد اهتمام سایر تاریخ‌نگاران و جغرافیایان غیرسوری، به‌ویژه در حوزه حجاز و مکه بوده است. *محملمبن احمد فاسی*، که در نوشتن تاریخ مکه شهرت دارد، در آثار خود، گزارش‌های فراوانی به نقل از *ابوشامه* آورده که از ذیل *علی الروضتین* اقتباس کرده است. اخباری نظیر کشتار شماری از حاجیان عراقی در سال ۶۰۸ق در منا و یا افتادن قطعه‌ای از رکن یمانی کعبه و مانند آن از این جمله است (برای نمونه، ر.ک: فاسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۶۰، ۳۴۳؛ ج ۲، ص ۳۶۹، همو، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۶۶۹). *ابن‌فهد* (۹۲۲ق) نیز از جمله مورخان مکی است که در نگارش کتابش، از منقولات *ابوشامه* بهره برده است. برای نمونه، وی ماجرای *قتاده* در مقابل خلیفه و ممانعت از ورود حجاج عراقی به مکه را، که مورخان دیگر نیز آن را نقل کرده‌اند، با استناد به *ابوشامه* آورده است (ر.ک: ابن‌فهد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۶۲-۵۶۳).

۵۶۳). شواهد نشان می‌دهد که دو اثر مذکور/ابوشامه همواره محل استناد مورخان پس از وی قرار گرفته است و همان‌گونه که در مقدمه همین نوشتار اشاره شد، این آثار از گذشته تا عصر حاضر به عنوان منابعی مهم در تاریخ جنگ‌های صلیبی محل توجه مورخان و محققان این عرصه بوده است که البته پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

ابوشامه به عنوان یکی از فقیه‌مورخان دمشق قرن هفتم هجری، در روند تکاملی تاریخ‌نگاری شام، جایگاه قابل توجهی به خود اختصاص داده است. دو اثر تاریخی برجای مانده از وی، یعنی کتاب *الروضتین فی أخبارالدولتین* و ذیل سال‌شمارانه‌ای که خود مؤلف بر آن نگاشته است، در عین حال که مصداقی از تاریخ‌نگاری مصر و شام در عصر ایوبیان شناخته می‌شود، منبع و مرجعی مهم در تاریخ دوره فرمانروایی ایوبیان و جنگ‌های صلیبی نیز به‌شمار می‌رود. مطالعه صورت و محتوای دو اثر مذکور به عنوان جزئی از کل، تأثیر وضعیت سیاسی، نظامی و گفتمان مذهبی حاکم بر دوره ایوبیان را بر تاریخ‌نگاری این دوره به روشنی نشان می‌دهد. تردیدی نیست که ابوشامه متأثر از همین فضای سیاسی و نظامی حاکم بر عصرش، به تاریخ‌نگاری روی آورده است. از این رو، وی که پس از سال‌ها فعالیت در زمینه فقه و حدیث، بر مبنای احساس مسئولیت شرعی به تدوین تاریخ روی آورده، نه تنها آن را ابزاری مهم و کارآمد در خدمت دین و سایر علوم دینی، نظیر فقه و حدیث تلقی کرده، بلکه در جهت پیشبرد اهداف دینی و سیاسی خود نیز از آن بهره فراوان برده است. افزون بر این، وی با وجود اینکه هرگز عهده‌دار مناصب دولتی نشد، متأثر از نگرش سیاسی غالب بر زمان خود، که مبتنی بر قداست و مشروعیت دولت ایوبیان بود، به مقام آنها، به‌ویژه صلاح‌الدین را بزرگ داشت و وی را به عنوان نمونه و الگوی مناسب یک پادشاه آرمانی مسلمان معرفی کرد تا سرمشقی برای آیندگان باشد. اندیشه جهاد و مبارزه در راه دین و ابراز انزجار از فاطمیان و بدعت‌های آنها نیز از دیگر وجوه بارز اندیشه سیاسی این مورخ شافعی مذهب به‌شمار می‌رود که البته در تاریخ‌نگاری وی منعکس شده است.

الروضتین و ذیل آن، که در مجموع، حوادث دوره فرمانروایی نورالدین زنگی تا انقراض دولت ایوبیان در مصر و شام را دربر می‌گیرد، لبریز از فتح‌نگاری و روایت جنگ است، به‌گونه‌ای که می‌توان آنها را نمونه‌هایی شاخص از تاریخ‌نگاری عصر ایوبیان به‌شمار آورد که مضامین سیاسی و نظامی، به‌ویژه مسئله جنگ‌های صلیبی در آن برجستگی و غلبه‌ای آشکار دارد. دو اثر مذکور/ابوشامه به شیوه سال‌شمارانه تنظیم شده و در گسترش تاریخ‌نگاری دودمانی و معاصر، اهمیت فراوان دارند.

منابع

- ابراهیم حسن، حسن، ۱۹۶۷م، *تاریخ الاسلام سیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن تغری بردی، یوسف، ۱۳۹۲ق، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، تحقیق جمال الدین شیال و دیگران، قاهره، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي.
- ابن خلکان، ابی العباس شمس الدین احمد، ۲۰۰۰م، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارالفکر.
- ابن شاکر کتبی، محمد، ۱۹۷۳م، *فوات الوفيات و الذیل علیها*، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارصادر.
- ابن شداد، بهاء الدین یوسف، ۱۴۱۵ق، *النوادر السلطانیة و المحاسن الیوسفیة* (سیره صلاح الدین)، تحقیق جمال الدین شیال، قاهره، مکتبه الخانجی.
- ابن عثمان، موفق الدین، ۱۴۱۵ق، *مرشد الزوار إلى قبور الأبرار*، تحقیق محمد فتحی ابوبکر، قاهره، دارالمصریه اللبنانیة.
- ابن عماد حنبلی، شهاب الدین ابوالفلاح عبدالحی بن احمد، ۱۴۰۶ق، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، تحقیق الأرنؤوط، بیروت، دار ابن کثیر.
- ابن فهد، ۱۴۰۶ق، *غایة المرام بأخبار سلطنة البلد الحرام*، تحقیق محمد شلتوت، مکه، جامعه أم القرى، معهد البحوث العلمیة و احیاء التراث الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ق، *البدایه و النهایه*، بیروت، دارالفکر.
- ابن واصل، جمال الدین محمد، ۱۹۵۳م، *مفرج الکروب فی أخبار نبی آیوب*، تحقیق جمال الدین شیال و دیگران، قاهره، مکتبه جامعه الاسکندریه.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارصادر.
- ابن عدیم، کمال الدین، ۱۴۰۸ق، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دارالفکر.
- ابن واصل، جمال الدین محمد، ۱۳۸۳، *تاریخ ایوبیان*، ترجمه پرویز اتابکی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابوشامه، شهاب الدین عبدالرحمن بن اسماعیل، ۲۰۰۲م، *کتاب الروضتین فی أخبار الدولتین التوریة و الصلاحیه*، تصحیح ابراهیم شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابوشامه، شهاب الدین عبدالرحمن بن اسماعیل، ۲۰۰۲م، *تراجم رجال القرنین السادس و السابع المعروف بالذیل علی الروضتین*، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- استنفورد، مایکل، ۱۳۸۸، *درآمدی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران، دانشگاه امام صادق و سمت.
- انصاری قمی، حسن، ۱۳۸۵، «دین و دولت در دولت های زنگی و ایوبی»، *کتاب ماه دین*، ش ۱۰۴-۱۰۶، ص ۳۳-۶.
- بادکوبه هزاوه، احمد و معصومه آبانگه ازگمی، ۱۳۹۴، «عملکرد دوگانه ایوبیان در مواجهه با شیعیان امامیه و اسماعیلیه و بازتاب آن در تاریخ نگاری مصر و شام»، *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی*، سال یازدهم، ش ۴۱، ص ۱۸-۳۲.
- بلک، جرمی و دونالد مکرایلد، ۱۳۹۰، *مطالعه تاریخ*، ترجمه محمد تقی ایمان پور، مشهد، دانشگاه فردوسی.

التون، جی. آر، ۱۳۸۶، شیوه تاریخ‌نگاری، ترجمه منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، تاریخ ایران. جریسی، محمد مکی نصر، ۱۴۲۴ق، *نهایه القول فی علم تجوید القرآن المجید*، بیروت، دارالکتب العلمیه. جعفریان، رسول، ۱۳۷۶، «باز یافته‌های تاریخ‌شناسی شیعه ابن ابی طی»، *آینه پژوهش*، ش ۴۶، ص ۶-۲.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (کاتب چلبی)، ۱۴۱۳ق، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

خفاجی، محمد عبدالمنعم، ۱۴۰۸ق، *الأزهر فی ألف عام*، بیروت، عالم الکتب.

ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، ۱۳۷۷ق، *کتاب تذکره الحفاظ*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

—، ۱۴۱۳ق، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی.

رایبسون، چیس اف، ۱۳۹۲، *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه محسن الویری، تهران، سمت.

رحیم‌لو، یوسف، ۱۳۸۵، «ابوشامه»، در: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

روزنتال، فرانتس، ۱۳۶۷، *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، آستان قدس رضوی.

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، *تاریخ در ترازو*، تهران، امیرکبیر.

زیق، ابراهیم عمر، ۱۴۳۱ق، *ابوشامه مؤرخ دمشق فی عصر الأیوبین: دراسة تحليلیه فی سیرته و آثاره التاريخیه*، بیروت، الدار العامره.

سبطین جوزی، شمس‌الدین یوسف بن قزاغلی، ۱۴۱۸ق، *تذکره الخواص من الامه فی ذکر مناقب الائمة*، قم، شریف‌الرضی.

سخاوی، شمس‌الدین محمد، بی تا، *الإعلان بالتوبیخ لمن ذم التاريخ*، تحقیق فرانتس روزنتال و صالح احمد، بیروت، دارالکتب العلمیه.

سید، أحمد فؤاد، ۲۰۰۲م، *تاریخ المصر الإسلامیه زمن سلاطین بنی‌أیوب*، قاهره، مکتبه مدبولی.

سیدعرب، حسن، ۱۳۹۲، «استیلاي روش بر نظر در تاریخ حکماء ققطی»، *کتاب ماه، فلسفه*، ش ۷۶، ص ۳۳-۵۳.

صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ابیک، ۱۴۰۸ق، *الوافی بالوفیات*، تحقیق ایمن فؤاد سید و دیگران، بیروت، دارالنشر فرانزشتاینر.

طباخ، محمدراسب، ۱۴۰۸ق، *اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء*، حلب، دارالقلم العربی.

عاشور، سعید عبدالفتاح، ۱۹۹۶م، *الأیوبیون و الممالیک فی مصر و الشام*، قاهره، دارالنهضة العربیه.

—، ۱۹۶۴م، *أضواء جدیده علی الحروب الصلیبیه*، قاهره، دارالقلم.

عبدالغنی عبدالله، یسری، ۱۴۱۱ق، *معجم المؤرخین المسلمین حتی القرن الثانی عشر الهجری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

عبده قاسم، قاسم، ۱۹۹۰م، *ماهیه الحروب الصلیبیه*، قاهره، قلم المعرفه.

عنان، محمد عبدالله، ۱۹۹۱م، *مورخو مصر الإسلامیه و مصادر التاريخ المصری*، قاهره، دارالعالم المعرفه.

فاسی، محمد بن احمد، ۱۴۱۹ق، *العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین*، تحقیق احمد عطا و محمد عبدالقادر، بیروت، دارالکتب العلمیه.

—، ۱۳۸۶، *شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام*، ترجمه محمد مقدس، تهران، مشعر.

۳۰. تاریخ اسلام در آینه پژوهش، سال دوازدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

- فروخ، عمر، ۱۳۶۳ق، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- قرشی، هـ، ۱۳۶۷، *تاریخ نگاری*، ترجمه حسن انوشه، مجموعه مقالات: تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قطان، مناع، ۱۴۱۱ق، *نزول القرآن علی سببه أحرف*، قاهره، مکتبه وهبه.
- کار، ادوارد هالت، ۱۳۸۷، *تاریخ چیست؟*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، خوارزمی.
- کاهن، کلود، ۱۳۷۰، *درآمدی بر تاریخ اسلام قرون وسطی*، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- _____، ۱۳۷۹، «تاریخ و مورخان اسلامی تا پایان دوران عباسی»، ترجمه شهلا بختیاری، *تاریخ اسلام*، ش ۱، ص ۱۴۱-۱۹۵.
- کردعلی، محمد، ۱۴۰۳ق، *خطط الشام*، بیروت، مکتبه النوری.
- مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۷۷، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران، اساطیر.
- مصطفی، شاکر، ۱۹۸۳م، *التاریخ العربی و المؤرخون (دراسة فی تطور علم التاریخ و معرفة رجاله فی الاسلام)*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۸، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسة التمهید.
- نابلسی صفدی شافعی، ابی عثمان، ۱۸۹۸م، *تاریخ الفیوم و بلاده*، قاهره، المطبعة الأهلیه.
- ناصری طاهری، عبدالله، بی تا، «آثار جنگ‌های صلیبی در صفحات شرقی جغرافیای اسلام»، *نامه پژوهش*، ش ۴، ص ۱۳۱-۱۴۹.
- نعیمی دمشقی، عبدالقادر بن محمد، ۱۴۱۰ق، *المدارس فی تاریخ المدارس*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- هروی، علی بن ابوبکر، ۱۴۲۳ق، *الإشارات إلى معرفة الزیارات*، تحقیق علی عمر، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین، ۱۴۱۴ق، *معجم الأدباء*، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- یونینی، قطب‌الدین موسی بن محمد، ۱۳۷۴ق، *ذیل مرآة الزمان*، تحقیق بعنایة وزارة التحقیقات الحکمیة و الامور الثقافیة للحکومة العالیة الهندیة، حیدرآباد دکن، مطبعة دائرة المعارف العثمانیة.
- Chamberlain, Michael, 2008, "The Crusader era and the Ayyubid dynasty", *The Cambridge history of Egypt*, V1, Cambridge University Press.
- Hirschler, Konrad, 2006, *MEDIEVAL ARABIC HISTORIOGRAPHY*, USA and Canada, Taylor & Francis e-Library
- Hirschler, Konrad, 2013, "Studying Mamluk Historiography. From Source-Criticism to the Cultural Turn", *Mamluk Studies – State of the Art*, Bonn University Press, New edition.
- Hilmy, M. M. Ahmad, 1962, "Some notes on Arabic historiography during of the Zngid and Ayyubid periods" *Historians of the middle East*, NewYork, Oxford University press.
- _____، 1986, "Abu Shama", *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, vI, p.150.
- Runciman, Steven, 1954, *A History of the Crusades*, London, Cambridge University Press.

بررسی اخبار محسن بن علی علیه السلام در منابع فریقین

jabbari@qabas.net

محمدرضا جباری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمدجواد یآوری سرتختی / دانشجوی دکتری تشیع مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

javadyavari@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰

چکیده

منابع تاریخی و حدیثی فریقین ذیل بررسی فرزندان امیرالمؤمنین علی علیه السلام و حضرت زهرا علیهما السلام «محسن» را یکی از فرزندان آنان شمرده‌اند. اما منابع عامه درباره تولد، وفات و یا شهادت محسن اختلاف نظر دارند. بسیاری از آنها ضمن برشماری ایشان در عداد اولاد حضرت علی علیه السلام و فاطمه علیهما السلام صرفاً به مرگ او در کودکی اشاره کرده‌اند. برخی از آنها نیز یا اساساً اخبار شهادت محسن را نقل نکرده و یا تحریف و حذف کرده‌اند. از سوی دیگر، اکثر قریب به اتفاق منابع شیعه علاوه بر ذکر نام محسن، به سقط شدنش در اثر هجوم به بیت حضرت فاطمه علیهما السلام تصریح دارند و معدودی نیز وفاتش در کودکی را بدون ذکر سبب نقل کرده‌اند که با قول به سقط و شهادت منافات ندارد. از آن رو که برخی از پژوهندگان معاصر ضمن گزارش اخبار متون شیعه، در اعتبار و دلالت آنها تشکیک روا داشته‌اند، در این مقاله، گزارش‌های موجود در منابع فریقین بررسی و اعتبارسنجی شده است.

کلیدواژه‌ها: محسن بن علی علیه السلام، فاطمه علیهما السلام، امیرالمؤمنین علیه السلام، سقط محسن، وفات محسن، محسن در اخبار عامه، محسن در اخبار شیعه.

مقدمه

در پژوهش‌هایی که تا کنون درباره ابعاد مربوط به محسن به‌عنوان آخرین، کوچک‌ترین و مظلوم‌ترین فرزند حضرت فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام صورت گرفته، به برخی مسائل توجه شده است، همچون: وجود تاریخی او، وفات در کودکی و در عصر نبوی، و یا شهادت در جریان هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و سرانجام چگونگی شهادت وی. یکی از پژوهشگران معاصر در سالیان اخیر، با بررسی منابع فریقین، نتیجه‌ای غیرمنطقی با باور رایج شیعی گرفته و پیام اصلی پژوهش وی، تشکیک در اعتبار روایات مربوط به وجود و شهادت محسن بن علی علیه السلام بود (ر.ک. الله اکبری، ۱۳۸۸). هرچند این مقاله پس از انتشار، واکنش‌هایی به دنبال داشت و برخی بر آن نقد نوشتند، اما با توجه به مبنایی بودن بعضی از ادعاها و روش مقاله، همچنان جای بررسی نقادانه و نقد مبنایی آن وجود دارد.

در مقاله یادشده، نویسنده ابتدا گزارش‌های موجود در منابع غیرشیعی را نقل کرده و با ذکر شواهد و قرائن ذی‌ربط، به این نتیجه کلی رسیده که قدر متیقن از این گزارش‌ها آن است که محسن بن علی در کودکی از دنیا رفته است، بدون آنکه بتوان از این اخبار، زمان قطعی وفات او (در عصر نبوی یا پس از آن) را به دست آورد، گرچه باید اذعان کرد که این اخبار در وفات محسن بن علی علیه السلام پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ظهور دارند. نویسنده در ادامه، با نقل قرائنی مشتمل بر دیدگاه نظام، ابن ابی‌دارم و نقل ابن ابی‌الحدید از ابوجعفر تقی، شواهد دال بر سقط و شهید شدن محسن در منابع عامه را نقل کرده است. در بخش دوم مقاله، نویسنده به نقل - و یا بهتر بگوییم: به مصاف - نقلیات شیعی درباره محسن بن علی علیه السلام رفته که مهم‌ترین بخش این مقاله است و به نظر می‌رسد به لحاظ روش و مبنا و نیز نتیجه و دستاورد، به طور جدی نیازمند نقد و تأمل است. حاصل مدعیات نویسنده در این بخش به قرار ذیل است:

علمای شیعه بر سقط و مرده به دنیا آمدن محسن بن علی علیه السلام پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و بر اثر هجوم به بیت حضرت فاطمه علیها السلام اتفاق نظر دارند و برخی بر این نکته ادعای تواتر کرده‌اند.

کهن‌ترین سند برای این مدعا، کتاب سلیم بن قیس است و همه یا بیشتر منابع شیعی این خبر را از این کتاب نقل کرده‌اند و تا ده قرن پس از سلیم (یعنی تا قرن ۱۱ هجری)، تنها شیخ طبرسی این خبر را از سلیم نقل کرده است. نویسنده سپس اعتبار کتاب موجود منسوب به سلیم را زیر سؤال برده است.

نویسنده در ادامه، گزارش‌هایی را که در منابع دیگر شیعی همچون *دلائل الامامة*، *کامل الزیارات*، *الاختصاص* (منسوب به شیخ مفید) و *بحار الانوار* آمده، نقل کرده و هریک را با نقد

سندی و محتوایی تضعیف نموده و کلامش را با این جمله به پایان برده است: «آنچه از این اخبار فهمیده می شود نه تواتر لفظی است و نه تواتر معنوی، و نه یقینی حاصل می شود و نه اطمینانی. و الله اعلم بالصواب!»

با عنایت به آنچه گذشت، این نوشتار دارای چند محور است: ابتدا همچون نویسنده مقاله یادشده، گزارش های منابع عامه در خصوص محسن بن علی علیه السلام گونه شناسی شده و سپس گزارش منابع شیعی ارائه گردیده است و در ادامه، نقدهای نویسنده مقاله مذکور نسبت به منابع شیعی گزارشگر شهادت محسن بن علی علیه السلام، بر اساس نقد روشی و محتوایی، بررسی شده و در نهایت، جمع بندی مباحث ارائه گردیده است.

اخبار حضرت محسن بن علی علیه السلام در منابع غیرشیعی

اخبار مربوط به محسن بن علی علیه السلام در منابع غیرشیعی را به سه دسته می توان تقسیم کرد. بسیاری از آنها به طور کلی و مجمل گفته اند که وی در کودکی از دنیا رفت، اما به تاریخ و سبب وفات وی اشاره ای ندارند. برخی دیگر تاریخ ولادت را عصر نبوی صلی الله علیه و آله عنوان کرده اند. و سرانجام، دسته سوم، بر سقط شدنش هنگام هجوم به خانه حضرت فاطمه علیه السلام دلالت دارند.

۱. وفات در کودکی

بسیاری از منابع عامه ضمن برشماری محسن به عنوان یکی از فرزندان حضرت علی علیه السلام و فاطمه علیه السلام، به طور کلی و مبهم گفته اند که وی در کودکی از دنیا رفت^۱ و به عباراتی اینچنین بسنده کرده اند: «ان محسنًا مات صغیرا» یا «فذهب المحسن صغیرا».

بررسی و نقد

اولاً، اصطلاح «مات صغیرا» عام است و شامل مرگ غیرطبیعی نیز می شود. ثانیاً، در بعضی از منابع عامه، به چگونگی مرگ محسن اشاره شده است. برای نمونه، شهرستانی ذیل معرفی عقاید نظام معتزلی، اعتقاد او مبنی بر هجوم عمر به خانه حضرت فاطمه علیه السلام و سقط جنینش را نقل کرده است (شهرستانی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۵۷-۵۸). ثالثاً، برخی از مؤلفان عامه همچون ابن قتیبه دینوری به جای «مات» از «هلک» استفاده کرده است که ظهور در مرگ غیرطبیعی دارد.^۲

رابعاً، هیچ منبعی بر شهادت محسن پس از تولد وی تصریح نکرده است. بنابراین، می‌توان گفت: هلاکت (مرگ غیرطبیعی) وی در هنگام حمل بوده است.

خامساً، بنا به نقل شهرستانی، در روز هجوم به بیت حضرت فاطمه علیها السلام، در آن خانه بجز حضرت علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام، حسن علیه السلام و حسین علیه السلام کسی نبود (شهرستانی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۵۷). حال اگر - چنان‌که خواهد آمد- ثابت شد محسن در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم متولد نشده و هنگام هجوم به بیت حضرت فاطمه علیها السلام نیز وجود نداشته و هیچ گزارشی نیز دال بر ولادت طبیعی او پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در میان نیست، طبعاً راهی جز قول به سقط او باقی نمی‌ماند. قابل ذکر است که در منابع شیعه نیز هیچ گزارشی از حضور کودکی به نام محسن در جریان هجوم وجود ندارد و مؤید این ادعا آنکه علی بن یونس عاملی شِعیری را از برقی نقل کرده که ضمن آن به وجود فرزندان حضرت علی علیه السلام هنگام هجوم به خانه اشاره شده، اما نامی از حضور محسن نیست (عاملی، ۱۳۸۴ق، ج ۳، ص ۱۳).

۲. ولادت در عصر نبوی صلی الله علیه و آله و سلم

بخش دیگری از اخبار موجود در منابع عامه از آن حکایت دارند که محسن در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم متولد و حتی توسط آن حضرت نام‌گذاری شده است. در این اخبار، به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین آمده است: «چون حسن علیه السلام متولد شد، نام او را حرب گذاشتم. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمدند و فرمودند: پسر مرا به من نشان دهید. بر او چه نامی نهاده‌اید؟ گفتیم: حرب. فرمودند: نه، او حسن علیه السلام است. و هنگامی که حسین علیه السلام متولد شد نام او را حرب گذاشتم. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمدند و فرمودند: پسر مرا به من نشان دهید. او را چه نام نهاده‌اید؟ گفتیم: حرب. فرمودند: نه، او حسین علیه السلام است. و هنگامی که سومی متولد شد، او را حرب نامیدم. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمدند و فرمودند: پسر مرا به من نشان دهید. او را چه نام نهاده‌اید؟ گفتیم: حرب. فرمودند: نه، او محسن است. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سپس فرمودند: من آنان را به نام‌های پسران هارون که شبر، شُبیر و مشبیر است نام نهاده‌ام».^۳ حتی در گزارشی از ابن سعد، علاوه بر ذکر ماجرای نام‌گذاری، به عقیده برای محسن هم اشاره شده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۲۳۸). اما جالب آنکه در گزارش دیگری از ابن سعد با سندی متفاوت، خبر از نام‌گذاری حسن علیه السلام و حسین علیه السلام به حمزه و جعفر به چشم می‌خورد، اما سخنی از تولد محسن به میان نیامده است (همان، ص ۲۴۴).

بررسی و نقد

اولاً، در اخبار نام‌گذاری فرزندان توسط امام علی علیه السلام ضعف سند وجود دارد. سند یکی از این روایات

مرسل است؛ زیرا در آن، نام *ابو اسحاق* مشاهده می‌شود که امیرالمؤمنین علی علیه السلام را درک نکرده است (خرسان، ۱۴۲۷ق، ص ۳۹). یکی دیگر از این اخبار دارای سندی اینچنین است: «أخبرنا مالك بن اسماعيل، قال: أخبرنا عمرو بن حريث، قال: حدثنا بردعة بن عبد الرحمن؛ يعني ابن مطعم البناني عن أبي الخليل عن سلمان عن النبي» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۲۳۸). اما عمرو بن حريث كوفي کسی است که به گفته *ابن حجر*، روایتی در انکار شیعه نقل کرده و شخص مجهولی است (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۱۸؛ همو، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۵۹). *بردعة بن عبد الرحمن* نیز به گفته هیثمی، فردی است ضعیف (هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۵۲). در خبر دیگری از این دسته اخبار، شخصی به نام *اسرائیل* دیده می‌شود که ناقل روایاتی مخالف اخبار مشهور شیعه است؛ مثلاً، وی نقل کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله به *ابوبکر* امر کردند تا نماز را به جای وی اقامه کند! در سند روایتی دیگر، *هانی بن هانی* دیده می‌شود که به گفته ذهبی، شخص مجهولی است (ذهبی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۷۰۷).

ثانیاً، براساس منابع روایی شیعه، هر فرزندی از حضرت فاطمه علیها السلام و امیرمؤمنان علی علیه السلام به دنیا می‌آمد، او را نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌بردند تا نام‌گذاری کند و در این امر، بر رسول خدا صلی الله علیه و آله پیشی نمی‌گرفتند؛ چنان‌که امام سجادی علیه السلام می‌فرمایند: «هنگامی که فاطمه علیها السلام فرزندش حسن علیه السلام را وضع حمل کرد، به علی علیه السلام گفت: اسمی برای این مولود بگذارید. ایشان فرمودند: من در نام‌گذاری بر این مولود از رسول خدا صلی الله علیه و آله پیشی نمی‌گیرم» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۳۸). در خبر دیگری آمده است که حضرت فاطمه علیها السلام در روز هفتم ولادت، حسن مجتبی علیه السلام را در پارچه‌ای از حریر بهشتی، که جبرئیل علیه السلام برای پیامبر صلی الله علیه و آله از بهشت آورده بود، پیچیده، نزد آن حضرت بردند، و آن جناب او را حسن علیه السلام نامیدند، و گوسفندی برای او قربانی کردند» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۶۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵).

همچنین درباره تولد امام حسین علیه السلام آمده است: «مادرش فاطمه علیها السلام او را نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله برد و آن حضرت از دیدار او خرسند شده، او را حسین علیه السلام نامیدند، و گوسفندی برای او قربانی کردند» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۷). همانند این روایات، درباره نام‌گذاری حسنین علیهم السلام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سبقت نگرفتن حضرت علی علیه السلام در نام‌گذاری، در منابع اهل سنت نیز وجود دارد. برخی با اشاره به تولد حسنین علیهم السلام، نام‌گذاری آنان را از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته‌اند.^۵ برخی دیگر هم با اشاره به نام‌گذاری حسنین علیهم السلام و عقیقه برای آنان از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله در روز هفتم، هیچ اشاره‌ای به تولد محسن و عقیقه کردن برای او ندارند؛ زیرا هنوز محسن به دنیا نیامده بود تا عقیقه و قربانی برای او توسط پیامبر صلی الله علیه و آله انجام گیرد.

ثالثاً، براساس روایات پیش گفته از متون عامّه، پیامبر ﷺ ضمن مخالفت با نام‌گذاری فرزند اول امیرمؤمنان علی ﷺ به «حرب»، خواستار تغییر می‌شود؛ زیرا اسلام نام‌گذاری فرزندان به اسامی عصر جاهلی را امری ناپسند می‌داند (شریف قرشی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۳۲) و از این رو، در برخی روایات آمده که پیامبر ﷺ بسیاری از نام‌های جاهلی از جمله «حَرَب» را تغییر دادند (ابوداود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۶۷). حال با توجه به شخصیت والای دینی و مقام عصمت امیرمؤمنان علی ﷺ، بر فرض آنکه بار اول چنین چیزی رخ داده باشد، آیا می‌توان پذیرفت که پس از نهی رسول خدا ﷺ، حضرت علی ﷺ در تولد فرزندان بعدی خویش نیز آنان را همچنان «حرب» بنامد؟!

رابعاً، بجز اخبار نام‌گذاری فرزندان به «حرب» توسط حضرت علی ﷺ، اخبار متناقضی مشاهده می‌شود که به نام‌هایی غیر از «حرب» برای فرزندان امام اشاره دارد.^۶ در یکی از این اخبار چنین آمده است: «چون حسن ﷺ متولد شد علی نام او را «حمزه» گذاشت، و چون حسین ﷺ متولد شد، نام او را «جعفر» نهاد. در گزارش دیگری آمده است که حضرت علی ﷺ فرزند اول و دومش، هر دو را «جعفر» نام نهاد. در این گزارش‌ها، تنها به نام‌گذاری حسنین ﷺ اشاره شده و هیچ اشاره‌ای به تولد و نام‌گذاری محسن وجود ندارد. خامساً، در بسیاری از منابع تاریخی، هیچ اشاره‌ای به تولد محسن در زمان پیامبر ﷺ، وفات او و قربانی کردن برای او نشده و تنها به وفات و یا شهادت او در کوچکی (دوره جنینی) اشاره شده است؛ مثلاً ابن صوفی (۴۶۶م) می‌نویسد: «برخی محسن را فرزند علی ﷺ نمی‌شمارند؛ زیرا وی مرده به دنیا آمد و خبر محسن و شهادت وی نزد راویان شیعه روشن است» (ابن صوفی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۹). برخی نیز واژه «هَلْک» را، که حکایت از مرگ غیرطبیعی و شهادت دارد، نقل کرده‌اند.

سادساً، در تعارض با اخبار حاکی از تولد حضرت محسن، گزارش‌هایی وجود دارد که در آنها، از ولادت محسن خبری نیست و صرفاً به حمل، نام‌گذاری توسط رسول خدا ﷺ و سقط وی اشاره دارند. در این روایات، عقیقه برای حسنین ﷺ آمده، ولی به عقیقه برای محسن هیچ اشاره‌ای نشده است. این اخبار را محدثان و مورخان بزرگ عامّه نقل کرده‌اند.^۷

بنابراین، می‌توان گفت: روایات دالّ بر تولد حضرت محسن در زمان رسول خدا ﷺ تلاشی مذبوحانه بود برای پوشش نهادن بر جنایت قتل محسن و مرگ او در دوره جنینی. در تأیید این سخن، می‌توان به کلام ابن شهر آشوب (۵۵۸م) در المناقب استشهاد کرد: «عده‌ای با طراحی اتهاماتی به شیعه، می‌گویند: محسن در زمان پیامبر ﷺ متولد شده و در همان زمان سقط شده است» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۵).

۳- وجود و وفات حضرت محسن علیه السلام هنگام حمل و حمله

در برخی از منابع عامه، به حقیقت رخ داده درباره حضرت محسن تصریح و خبر سقط شدن او در فاجعهٔ هجده به خانه حضرت فاطمه علیها السلام گزارش شده است.^۸

اینان چنین نقل کرده‌اند که حضرت محسن بن علی علیه السلام بر اثر ضربهٔ وارد شده بر شکم حضرت فاطمه علیها السلام در زمان هجوم به خانه آن حضرت سقط شده و به شهادت رسیده است. البته برخی از این منابع سبب سقط را ضربهٔ عمر بر شکم حضرت فاطمه علیها السلام ذکر کرده‌اند و برخی دیگر ذکری از سبب به میان نیاورده‌اند. برای مثال، صفوری شافعی (م ۸۹۴) چنین گفته است: «ابن عبدالبر در کتاب الاستیعاب نقل می‌کند که فاطمه علیها السلام سقط کرد جنینی را که علی علیه السلام او را محسن نام نهاده بود».^۹

یا ابن حزم پس از ذکر نام «محسن» به عنوان یکی از فرزندان حضرت علی علیه السلام گفته است: «او بلافاصله پس از ولادتش مرد» (ابن حزم، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸).

الف. چگونگی وفات یا شهادت: بسیاری از مورخان عامه در بیان نحوه وفات محسن، از واژه «هلاک» استفاده کرده‌اند. سؤال اساسی این است که اگر محسن در دورهٔ جنینی بوده یا متولد شده بوده چگونه به هلاکت رسیده است؟ چرا منابع تاریخی عامه دربارهٔ چگونگی مرگ وی پس از تولد هیچ‌گونه خبری نقل نکرده‌اند؟ باید دانست که واژه «هلاکت» در اصل، به معنای ضایع شدن و تباه گشتن است و تنها یکی از معانی آن مرگ طبیعی است و غالباً دربارهٔ مرگ بد به کار می‌رود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۶۱)؛ مثلاً ابن‌اثیر برای شهادت امام حسین علیه السلام از واژه «هلاک» استفاده کرده است (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۹۹). و ابن جوزی، یکی از مصادیق «هلاک» را «قُتِلَ»، یعنی «کشته شد»، بیان داشته است (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۲۵۴). افزون بر این، گاهی از واژه «وفات» استفاده شده یکی از معانی آن مرگ غیرطبیعی است. شاهد این مدعا آنکه در بسیاری جاها همچون شهادت امیرمؤمنان علی علیه السلام، امام حسین علیه السلام، جعفر طیار و همچنین دربارهٔ خلیفه دوم و سوم، که به مرگ غیرطبیعی از دنیا رفتند، کلمه «وفات» به کار رفته است. حال باید دید واژه «هلاک» در گزارش‌های منابع عامه بر مرگ طبیعی محسن دلالت دارد یا بر مرگ غیرطبیعی؟ و در صورت دوم، این واقعه چگونه رخ داده است؟ در ادامه، برخی از گزارش‌های متون تاریخی و روایی عامه را در این باره مرور می‌کنیم:

— شهرستانی (م ۵۵۸ق) در بیان عقاید نظام معتزلی گفته است: بنابر عقیدهٔ نظام معتزلی (م ۲۳۰ق)، عمر با ضربه زدن به سینهٔ حضرت فاطمه علیها السلام در روز بیعت‌گیری و هجوم به منزل او، جنین وی را سقط کرد. در روز بیعت‌گیری، در خانه بجز حضرت علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و

حسن علیه السلام و حسین علیه السلام کسی نبود. (شهرستانی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۵۷-۵۸) یعنی در آن زمان محسن بن علی علیه السلام متولد نشده و در حال حمل بود.

- ابن ابی الحدید (م ۲۵۶ق) از ابن اسحاق نقل کرده است که هبّار بن اسود، زینب دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله را در مسیر هجرت به مدینه ترساند و سبب شد جنین او سقط شود و به این سبب رسول خدا صلی الله علیه و آله خون او را هدر اعلام کرد. ابن ابی الحدید می گوید: این خبر را بر ابوجعفر تعقیب خواندم، گفت: اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله خون هبّار بن اسود را به سبب آنکه سبب سقط جنین زینب دختر آن حضرت شد، هدر اعلام کرد، ظاهراً اگر زنده بود خون کسانی را که موجب سقط جنین فاطمه علیها السلام شدند هدر اعلام می کرد. گفتیم: این خبر را از شما نقل کنم، گفت: نه اثبات آن و نه رد آن را از من نقل نکن. من به سبب تعارض اخبار در این مسئله نظر روشنی ندارم. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۴، ص ۱۹۳).

- گنجی شافعی (م ۲۸۵ق) می گوید: گفته می شود: فاطمه علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله جنینی را سقط کرد که رسول خدا صلی الله علیه و آله او را «محسن» نام گذاری کرده بود و این خبر را من نزد ابن قتیبه یافتم. (کنجی شافعی، ۱۳۵۶ق، ص ۲۶۷). اما نکته قابل توجه آنکه اکنون عین این متن در کتاب ابن قتیبه موجود نیست. - جوینی (م ۷۲۲ق) می گوید: «پیامبر صلی الله علیه و آله در روایتی فرمودند: چون به دخترم فاطمه می نگرم به یاد می آورم آنچه را که پس از من بر سر او خواهد آمد. وی حشش غصب، از ارشش منع، پهلویش شکسته و جنینش سقط می گردد» (جوینی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۳۴-۳۵).

- ذهبی (م ۷۴۸ق) ضمن بررسی احوال ابوبکر احمد بن محمد یحیی بن ابی دارم، محدث کوفی (۳۵۲ق)، گفته که او به سبب استماع مثالب عمر در اواخر عمر، متهم به رافضی بودن شده است و از محمد بن حماد حافظ نقل کرده که «من نزد او بودم که شخصی برای وی می گفت: عُمَر با ضربه لگد بر فاطمه علیها السلام موجب سقط محسن شد» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۵۷۸). ابن حجر عسقلانی نیز در بررسی احوال ابن ابی دارم همان سخن ذهبی را نقل کرده است (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۶۸).

- صفّدی شافعی (م ۷۶۴ق) در معرفی دیدگاه نظام معتزلی چنین نقل کرده است: «همانا عمر در روز بیعت گیری و هجوم به منزل، به سینه فاطمه علیها السلام ضربه ای زد که منجر به سقط محسن از شکمش شد» (صفّدی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۱۵).

در جمع بندی اخبار منابع عامه، می توان به این نتیجه دست یافت که اخبار تولد محسن در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بنا بر دلایل چندگانه ای که گذشت، قابل پذیرش نیست و تعبیر عامی همچون «وفات» و «هلاکت» با گزارش های دالّ بر «شهادت» منافاتی ندارند؛ از این رو، از گزارش های غیر شیعی نیز

می‌توان شهادت محسن را ثابت کرد. و گویا همین حقیقت موجب آن گشته است که برخی از اخبار این واقعه مبهم نقل شود و یا تحریف گردد. از این رو، بعضی از اقدامات تحریفی مورخان عامه در این باره را از نظر می‌گذرانیم.

ب. **تحریف روایات شهادت:** در تاریخ اسلام، با حقیقت تلخی به نام «تحریف» و «حذف» اخبار مواجهیم. بر اثر زمینه‌های سیاسی و اجتماعی موجود، سیاست خلفا و مورخان عامه بر این قرار گرفت که تاریخ تشیع و حقانیت آن دچار حذف و تحریف برخی حقایق و یا آمیختگی با گزارش‌های متناقض گردد. از جمله شواهد این مدعا، سخن خالد بن عبدالله به ابن شهاب زهری است، آن‌گاه که از وی درخواست تدوین سیره کرد و ابن شهاب در پاسخ به وی گفت: «احیاناً در لابه‌لای سیره از علی رضی الله عنه سخن به میان می‌آید. آیا با این وجود، می‌توانم به این کار پردازم؟ و خالد بن عبدالله گفت: اگر ذکر نام او با آمیزه‌ای از تنقیص و خرده‌گیری و بدگویی باشد، مانعی ندارد!» (اصفهان، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۲۸۲) از دیگر شواهد این مدعا، سخن ابن هشام - سیره‌نویس معروف - در مقدمه سیره‌اش است که می‌نویسد: «برخی از آنچه را که ابن اسحاق در این کتاب یادآور شده رها می‌کنم. و نیز چیزهایی را که یادآوری آنها زشت است، و برخی را که بیانش برای این مردم ناخوشایند است» (ر.ک: ابن هشام، بی‌تا، مقدمه). در چنین فضایی، اگر گزارش‌های شهادت حضرت فاطمه رضی الله عنها و محسن او نیز گرفتار آفت تحریف و حذف شود، جای شگفتی نیست. پیش‌تر سخن ابو جعفر تقیب به ابن ابی الحدید درباره وجود تعارض میان اخبار شهادت حضرت محسن را نقل کردیم. علامه سید جعفر مرتضی عاملی پس از نقل این سخن، پرسش قابل تأملی را با این بیان مطرح کرده است: «این اخبار شهادت محسن، که ابو جعفر تقیب از آنها سخن می‌گوید، اکنون کجاست؟!» (عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۴۰)

از جمله شواهد تحریف روایات شهادت حضرت محسن، گزارش ابن شهر آشوب (م ۵۵۸ق) و گنجی شافعی (م ۶۸۵) است. آنان عبارت ابن قتیبه در *المعارف* را در قرن ششم چنین دیده و نقل می‌کنند: «محسن با زخم *قنهد* حیاتش را از دست داد» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ گنجی شافعی، ۱۳۵۶ق، ص ۲۶۷). اما در چاپ جدید کتاب *المعارف*، جمله «محسن بن علی در کودکی از دنیا رفت» جایگزین متن محذوف شده است (ابن قتیبه، ۱۹۹۲، ص ۲۱۱). نمونه دیگر سخن صفوری شافعی (م ۱۹۴ق) در کتاب *المحاسن المجتمعه فی الخلفاء الاربعه* است که به نقل از کتاب *الاستیعاب* ابن عبدالبر چنین آورده: «فاطمه رضی الله عنها جنینی را سقط کرد که علی رضی الله عنه او را محسن نام نهاده بود» (لباف، ۱۳۸۸، ص ۳۷). اما در چاپ‌های جدید کتاب *الاستیعاب*، این خبر وجود ندارد!

اخبار حضرت محسن بن علی علیه السلام در منابع شیعی

چنان‌که نویسنده مقاله مورد بحث نیز به درستی ادعا کرده، عالمان شیعی در اینکه حضرت محسن بن علی علیه السلام پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و بر اثر هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام سقط شده است، اتفاق نظر دارند. در ادامه، فهرستی از این منابع و گزارش آنها تا عصر علامه مجلسی ارائه می‌شود، سپس به بررسی گزارش‌ها و اعتبارسنجی منابع و اسناد خواهیم پرداخت:

- **سلیم بن قیس هلالی** (۷۶م ق): کتاب وی را اولین منبع گزارشگر این حادثه می‌توان قلمداد کرد. وی ضمن نقل روایت مفصلی درباره هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام، به نقل از سلمان، شهادت حضرت محسن را بر اثر فشار در توسط **قنفذ** دانسته است که منجر به شکستن پهلو و سقط جنین حضرت فاطمه علیها السلام شد (سلیم، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۳).

- **حسین بن حمدان خصیبی** (۳۳۴ق): وی طی روایتی بدون سند، ضمن بیان اوصاف و شرح حال حضرت فاطمه علیها السلام، به وصیت آن حضرت اشاره کرده که ضمن آن به سقط شدن حضرت محسن بر اثر هجوم به خانه تصریح شده است (خصیبی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۹). وی در جای دیگر کتابش، حدیثی مسند و مفصل از **مفضل** از امام صادق علیه السلام نقل کرده که در بخشی از آن، حمله به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و مضروب شدنش توسط **قنفذ** و سقط جنینش تصریح شده است (همان، ص ۴۰۲). لازم به ذکر است که این حدیث را در قرن نهم، **حسن بن سلیمان حلّی** در کتاب **مختصر البصائر** (حلی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۸۷) و پس از او، علامه مجلسی با تعبیر «روی فی بعض مؤلفات اصحابنا عن الحسين بن حمدان...» (مجلسی، مکرر، ج ۵۳، ص ۱) نقل کرده‌اند.

- **علی بن حسین مسعودی** (۳۴۶ق): وی نیز طی روایتی مرسل و ضمن بیان حوادث پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، به سقط شدن حضرت محسن بر اثر هجوم به خانه و فشار در تصریح کرده است (مسعودی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۶).

- **قاضی نعمان تمیمی مغربی** (۳۶۳ق): وی ضمن اشعاری، به مضروب شدن حضرت فاطمه علیها السلام و سقط شدن حضرت محسن تصریح کرده است: «حتى اتوا باب البتول فاطمة - وهی لهم قالیة مصارمة - فوقفت عن دونه تعذلمهم - فکسر الباب لهم اولهم - فاقتحموا حجابها فعولت - فضربوها بینهم فاسقطت» (نعمان مغربی، ۱۹۷۰، ص ۸۹).

- **جعفر بن محمد بن قولویه قمی** (۳۶۸ق): وی حدیث مسندی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که بر اساس آن، در شب معراج، از ظلم‌هایی که پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله بر اهل بیتش می‌رود به آن حضرت

خبر داده شد و درباره حضرت فاطمه علیها السلام چنین آمده است: «و اما دخترت، پس به او ظلم شده، محروم خواهد شد و حقی را که برای او قرار می‌دهی غضب خواهند کرد و درحالی که باردار است، مضروب واقع شده، به حریم و منزلش بدون اذن وی داخل می‌شوند و خواری و ذلت را لمس خواهد کرد، درحالی که یآوری نمی‌یابد و به دنبال کتکی که می‌خورد، فرزندش سقط شده، خودش وفات می‌کند» (ابن قولویه، ۱۴۱۷ق، ص ۵۴۸). در ادامه حدیث، به عقوبت قاتلان حضرت فاطمه علیها السلام و محسن او در قیامت اشاره شده و چنین آمده است: «اولین کسی که درباره او حکم می‌شود محسن بن علی علیه السلام است که درباره قاتلش، سپس درباره قنفذ حکم خواهد شد» (همان، ص ۵۵۱).

- شیخ صدوق (م ۳۸۱ق): وی در کتاب *الامالی*، روایتی مسند از ابن عباس نقل کرده که بر اساس آن، روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله با مشاهده حسنین علیهم السلام آنان را بر زانوی خویش نشانید و از ظلم‌هایی که در حقشان می‌شود خبر داد و در ادامه، به ظلم‌هایی که در حق حضرت فاطمه علیها السلام روا داشته خواهد شد و شکسته شدن پهلو و سقط جنینش اشاره فرمودند (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۶). وی همچنین در کتاب *معانی الاخبار*، در تبیین معنای حدیث نبوی خطاب به امیرمؤمنان علی علیه السلام که فرمودند: «یا علی، این لک کنز فی الجنة و أنت ذو قرنیها»، از برخی مشایخش نقل کرده که مراد از این گنج، همان فرزند حضرت فاطمه علیها السلام است که بر اثر فشار در سقط شد» (صدوق، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵-۲۰۶).

- محمدبن جریر طبری شیعی (قرن ۴ق): وی در حدیث مسندی به نقل از امام صادق علیه السلام، چرایی شهادت حضرت زهرا علیها السلام را گزارش کرده است. در این حدیث آمده است که شهادت حضرت فاطمه علیها السلام بر اثر ضربه غلاف شمشیر قنفذ بود که به امر عمر به حضرت فاطمه علیها السلام زد و بر اثر آن حضرت محسن سقط و حضرت فاطمه علیها السلام به بیماری شدیدی مبتلا شد (طبری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۴).

- شیخ مفید (م ۱۳ق): وی در کتاب *الارشاد* پس از ذکر اولاد امیرالمؤمنین علیه السلام چنین گفته است: «در میان شیعه، کسانی هستند که می‌گویند: فاطمه زهرا علیها السلام پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، فرزند پسری را سقط کرد که رسول خدا صلی الله علیه و آله او را هنگام حاملگی، «محسن» نامیده بود. پس بنا بر قول این طایفه، اولاد امیرمؤمنان علیه السلام ۲۸ نفرند. والله اعلم» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵۵). وی همچنین در کتاب *الاختصاص*، که منسوب به اوست، طی حدیثی مرسل و مفصل از امام صادق علیه السلام، به نقل وقایع پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، از جمله هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و سقط جنینش پرداخته است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۵)^{۱۰}

نکته قابل تأمل آنکه در این حدیث، سقط محسن بر اثر ضربه به شکم حضرت فاطمه علیها السلام پس از

بازگشت از نزد ابوبکر و گرفتن سند فدک ذکر شده است که در بررسی محتوایی روایات به آن خواهیم پرداخت. همچنین قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ق) با نقل گزارشی، به رفتار شیعیان، و شیخ مفید نیز به عزاداری حضرت محسن اشاره کرده، می نویسد: «برخی از علمای شیعه، از جمله شیخ مفید، علاوه بر ترویج تشیع، بر مصیبت فاطمه علیها السلام و فرزندش محسن، که عمر او را به قتل رسانده است، گریه می کنند» (اسدآبادی، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۴). این سخن حکایت از آن دارد که رخداد سقوت و شهادت حضرت محسن در عصر شیخ مفید تا آنجا مشهور بوده که قاضی عبدالجبار عزاداری برای او را به عنوان رسمی رایج میان شیعه ذکر کرده است.

- شیخ طوسی (م ۴۶۰ق): وی در سخنی اینچنین، مسئله سقوت و شهادت حضرت محسن را از امور مشهور و متفق علیه شیعیان تا آن عصر دانسته است: «مشهور بین شیعه، که مخالفی ندارد، آن است که همانا عمر به شکم حضرت زهرا علیها السلام ضربه زد و جنین او سقوت شد. این فرزند سقوت شده محسن نام دارد و روایت آن نزد همه مشهور است» (طوسی، ۱۳۹۴ق، ج ۳، ص ۱۵۶).

- فضل بن حسن طبرسی (م ۵۴۸ق): وی در کتاب اعلام الوری، عین عبارت شیخ مفید در الارشاد را نقل کرده (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۹۶) و در کتاب دیگرش چنین گفته است: «فاطمه علیها السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله فرزند پسری را سقوت کرد که پیامبر صلی الله علیه و آله او را درحالی که جنین بود، محسن نامید» (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۳) و تردیدی نیست که با توجه به اجماع میان شیعه، مراد وی از این سقوت، همان حادثه معروف است.

- احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی (قرن ششم ق): وی ضمن نقل روایتی مفصل با سند مرسل از شعبی، ابومخنف و یزید بن حبیب مصری، پاسخ های امام حسن علیه السلام به سخنان اهانت آمیز معاویه و جمعی از مزدوران او را نقل کرده است. در این سخنان کوبنده، امام علیه السلام خطاب به مغیره بن شعبه چنین فرمودند: «و اما توای مغیره بن شعبه، کسی هستی که فاطمه را آنچنان زدی که خون آلود شد و آنچه را در شکم داشت سقوت کرد...» (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۴۱۳). وی همچنین در جای دیگری از کتابش، روایت سلیم بن قیس از سلمان را نقل کرده است (همان، ج ۱، ص ۱۰۹).

- ابن شهر آشوب (م ۵۵۸ق): وی از کتاب المعارف ابن قتیبه چنین نقل کرده است: «در المعارف قتیبی آمده که محسن به سبب زخم حاصل از ضربه قنفذ علوی سقوت شد» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۱۳۳). لازم به ذکر است که متأسفانه در نسخه های موجود از کتاب المعارف ابن قتیبه، این عبارت را به این جمله تحریف کرده اند که «اما محسن بن علی علیه السلام در کودکی هلاک شد» (ابن قتیبه، ۱۹۹۲، ص ۲۱۱).

- عبدالجلیل قزوینی رازی (م ۵۶۰ق): وی ضمن نقل جمله‌ای از مخالفان شیعه در قرن ششم در خصوص سقط شدن محسن با ضربه عُمَر، آن را مورد تأیید کتب شیعه و اهل سنت دانسته است. سخن وی چنین است: «می‌گویند: عمر به شکم فاطمه علیها السلام زد و کودکی را در شکم او کشت که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم او را محسن نام نهاده بود. جواب آن است که این خبری است درست و در کتب شیعه و سنی (شهادت محسن بن علی علیه السلام) مذکور است» (رازی، ۱۳۵۸، ص ۲۹۸).

- ابن بطریق (م ۶۰۰ق): سخن وی در این باره چنین است: «در روایتی آمده است که فاطمه علیها السلام بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرزند پسری را سقط کرد که در زمان حمل توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نام‌گذاری شده بود» (ابن بطریق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰).

- سیدبن طاووس (م ۶۶۴ق): وی ضمن اعمال روز ولادت حضرت فاطمه علیها السلام زیارتی را از شخصی به نام محمد بن علی طرازی نقل کرده است که ضمن آن زیارت، به این جملات برمی‌خوریم: «خدایا، درود فرست بر فاطمه علیها السلام دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، که... پهلویش شکسته، همسرش مظلوم و فرزندش مقتول شد» (ابن طاووس، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۶۶). روشن است که مراد از «فرزند مقتول» در این جملات، همان حضرت محسن است و نه حسین علیه السلام؛ زیرا در آن صورت، باید به صورت تثنیه گفته می‌شد: «المقتول ولَدَئِها». علاوه بر آن، ذکر جمله «المقتول ولدها» پس از جمله «المکسور ضلعها» قرینه‌ای است بر آنکه مراد از فرزند مقتول در اینجا، همان است که در اثر هجوم به خانه و شکستن پهلو کشته شده است.

- علی بن عیسی اربلی (م ۶۹۳ق): وی در کتابش همان عبارت شیخ مفید در الارشاد را نقل کرده است (اربلی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۷).

- عمادالدین حسن بن علی طبری (زنده در ۷۰۱ق): وی پس از ذکر جریان حمله به خانه حضرت فاطمه علیها السلام جمله‌ای اینچنین دارد: «و گویند که فاطمه علیها السلام محسن از شکم بینداخت، به سبب آنکه عُمَر بر شکم او زده بود» (طبری، ۱۳۸۳، ص ۳۱۱).

- علامه حلی (م ۷۲۶ق): وی ضمن استدلال بر عدم صلاحیت ابوبکر برای خلافت، به واقعه هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و سقط محسن، با این تعبیر اشاره کرده است: «و فاطمه علیها السلام مضروب واقع شد و بدین جهت، جنینی را که اسمش محسن بود، سقط کرد» (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۱۱).

- حسن بن ابی الحسن دیلمی (قرن هشتم ق): وی در کتابش، همان روایت پیش گفته از الامالی شیخ صدوق را نقل کرده است (دیلمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹۵).

- حسن بن سلیمان بن محمد حلی (زنده در ۸۲۰ق): وی حدیث مفصل خصیمی از مفصل بن عمر جعفی از امام صادق علیه السلام را نقل کرده که در آن به جرایم غاصبان خلافت - از جمله هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و سقط شدن محسن - اشاره شده است: «... و آتش زدن در خانه علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و حسن و حسین علیهما السلام، برای آنکه آنان را با آن آتش بسوزانند، و شلاق زدن به دست فاطمه علیها السلام و ضربه زدن به شکم او و سقط شدن محسن...» (حلی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۸۷).

- فاضل مقداد سیوری (م ۸۲۶ق): وی نیز با بیان ماجرای هجوم و سقط، این خبر را نقلی مشترک میان شیعه و بزرگانی از اهل سنت همچون بلاذری و ابن عبدالبر و غیر آنان دانسته است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۹).

- عمادالدین ادریس بن حسن قرشی (م ۸۷۲ق): وی سقط حضرت محسن را مورد اجماع و اتفاق شیعیان دانسته است: «به اجماع و اتفاق شیعه، فاطمه علیها السلام - آن زمان که عمر بن خطاب وی را ترساند و در را به روی شکمش هل داد - محسن را سقط کرد» (قرشی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۶).

- علی بن یونس عاملی (م ۸۷۷ق): وی ضمن برشمردن رفتارهای دومین خلیفه در قبال اهل بیت علیهم السلام به مسئله هجوم و سقط محسن اینچنین اشاره کرده است: «از جمله رفتارهای عمر، آن چیزی است که بلاذری نقل کرده و بین شیعه نیز مشهور است، مبنی بر اینکه فاطمه علیها السلام بین در و دیوار گرفتار بود تا اینکه محسن را سقط کرد» (عاملی، ۱۳۸۴ق، ج ۳، ص ۱۲).

- مغامس بن داغر حلی (اواخر قرن نهم ق): وی از جمله شعرای شیعه است که جریان هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و سقط محسن را در اشعارش آورده است: «و فاطمه مطهر که میراثش را بدترین مردمان از او دور کرد و خونش جاری شد پس از آنکه جنینش را با ضربه‌ای که بر او وارد شد، سقط کرد، و بدین جهت از دنیا رفت، در حالی که حشش غصب شده بود» (طریحی، بی تا، ص ۲۹۳).

- ابن ابی جمهور احسایی (زنده در ۹۰۴ق): وی ضمن مناظره‌اش با فاضل هروی، که در سال ۸۷۸ق رخ داد، به جریان هجوم و سقط اشاره و او را مجاب کرد. سخن او در این باره چنین است: «و [عمر] تصمیم به سوزاندن خانه فاطمه علیها السلام گرفت، آن‌گاه که علی علیه السلام و بعضی از بنی‌هاشم از بیعت کردن پرهیز کردند و فاطمه علیها السلام را به وسیله در مورد فشار قرار داد، تا آنکه جنینش را سقط کرد» (احسایی، ۱۳۹۷ق، ص ۴۷-۴۸).

- شیخ ابراهیم کفعمی (م ۹۰۵ق): ضمن دعایی که وی در کتابش از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل کرده چنین آمده است: «خدایا، آنان (دشمنان اهل بیت علیهم السلام) را لعن کن به عدد هر منکری که به جا آوردند و

شکمی که دریندند و جنینی که سقط کردند و پهلویی که شکستند» (کفعمی، ۴۰۳ق، ص ۵۵۳). روشن است که مراد از جنین سقط شده، که همراه پهلوی شکسته ذکر شده، کسی جز محسن نیست؛ زیرا این امر درباره دیگر اولاد اهل بیت علیهم السلام نقل نشده است.

- محقق کرکی (م ۹۴۰ق): وی نیز ضمن برشمردن رفتارهای صورت گرفته در حق اهل بیت علیهم السلام پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، به سقط حضرت محسن در اثر هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام تصریح کرده است (کرکی، بی تا، ص ۱۳۰).

- مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ق): وی نیز سبب سقط محسن را ضربه عمر و غلام او دانسته است (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۵).

- قاضی نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹): وی در پاسخ به سخن ابن حجر، که مسئله هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و سقط حضرت محسن را از افتراهای شیعه به خلفا دانسته (تستری، ۱۳۷۶ق، ص ۲۱۷-۲۱۸)، ضمن تأکید بر وقوع این رخداد، به دیدگاه نظام معتزلی در این خصوص اشاره کرده که توسط شهرستانی نقل شده است (همان، ص ۲۲۰).

- علامه محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰ق): وی پس از نقل روایت صحیح علی بن جعفر از برادرش امام کاظم علیه السلام در خصوص شهید بودن حضرت فاطمه علیها السلام، علت شهادت را به نقل از کتاب سلیم بن قیس، مضروب شدن توسط عمر و قنفذ دانسته، و سقط شدن حضرت محسن را نیز بر اثر این ضربه، از الارشاد شیخ مفید نقل کرده است (مجلسی، بی تا، ج ۵، ص ۳۴۲).

- فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق): وی ضربه وارد شده بر حضرت فاطمه علیها السلام پس از هجوم به خانه اش را قوی ترین سبب برای اسقاط جنینش دانسته است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲).

- شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ق): وی در ارجوزه‌های که درباره تاریخ پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام ایشان سروده، به سقط حضرت محسن تصریح کرده است: «اولاد فاطمه پنج تن هستند: حسین، حسن، زینب، ام کلثوم و محسنی که در روز عمر - چنان که مشهور است - در اثر گشودن در توسط عمر سقط شد. و در این هنگام، فاطمه علیها السلام جنینش را سقط کرد و همواره ناله اش برای او بلند بود» (حرعاملی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳-۱۴).

- علامه محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ق): وی نیز با نقل روایت پیش گفته از کتاب دلائل الامامة (مجلسی، مکرر، ج ۴۳، ص ۱۷۰) و نقل روایت مفصل خصیبی از مفصل بن عمر از امام صادق علیه السلام (همان، ج ۵۳، ص ۱۴) و همچنین نقل سخن پیش گفته از ابن قتیبه توسط ابن شهر آشوب، بر سقط شدن حضرت محسن در اثر هجوم به خانه، صحه گذاشته است (همان، ج ۴۳، ص ۲۳۳).

آنچه گذشت تصریحات بزرگان شیعه درباره سقط شدن و شهادت محسن بن علی علیه السلام بود. اما در بخش دیگری از منابع تاریخی و روایی شیعه به تعبیری برمی خوریم که تنها به سقط یا مرگ حضرت محسن در کودکی اشاره کرده‌اند که به هیچ وجه نافی مرگ غیرطبیعی و شهادت نیست. برای نمونه، در تاریخ اهل البیت علیهم السلام منسوب به ابن ابی الثلج بغدادی (م ۳۲۲ق)، به سقط شدن حضرت محسن بدون ذکر سبب آن اشاره شده است. (ابن ابی الثلج، ۱۴۰۶ق، ص ۹۳). یعقوبی (م ۲۹۲) نیز درباره حضرت محسن چنین گفته است: «علی علیه السلام چندین فرزند داشت؛ از جمله محسن که در کودکی مرد» (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۳). روشن است که مردن در کودکی شامل هر دو نوع مرگ طبیعی و غیرطبیعی می شود و گوینده - به علتی - در مقام تعیین آن نبوده است. نمونه دیگر سخن حسام الدین محلی (م ۶۵۲ق) زیدی مذهب است: «محسن در حالی که در حمل بود از دنیا رفت» (محلی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۸۹). این سخن نیز اطلاق دارد و شامل سقط و شهادت هر دو می شود.

با وجود آنکه نقلیات یادشده از منابع شیعه و اهل سنت به روشنی بر صدق ادعای سقط و شهادت حضرت محسن بن علی علیه السلام دلالت دارند، اما برای زدودن شبهات برآمده از مقاله یادشده و دیگر آثار، به بررسی اعتبار سندی و دلالتی منابع یادشده می پردازیم.

اعتبارسنجی منابع شیعی دال بر شهادت حضرت محسن بن علی علیه السلام

نمونه‌های یادشده از منابع شیعی تا عصر علامه مجلسی را می توان به چهار گروه دسته بندی کرد:

۱. روایات دارای سند؛ همچون روایات سکیم، ابن قولویه، شیخ صدوق، طبری شیعی، حسن بن سلیمان حلّی و علامه مجلسی؛
۲. روایات مرسل و بدون سند؛ همچون روایات خصیبی، مسعودی شیعی، شیخ مفید در الاختصاص، طبرسی در الاحتجاج، ابن طریق، ابن طاووس، عمادالدین طبری و کفعمی؛
۳. نقل دیدگاه‌ها، همچون شیخ مفید در الارشاد، شیخ طوسی، ابن شهر آشوب، عبدالجلیل رازی، علامه حلّی، دیلمی، فاضل مقداد، عمادالدین قرشی، علی بن یونس عاملی، ابن ابی جمهور، محقق کرکی، مقدس اردبیلی، مجلسی اول و دوم و فیض کاشانی؛
۴. اشعار، همچون قاضی نعمان، مغانس حلّی و شیخ حر عاملی.

در ادامه، به بررسی روایات دارای سند، و شبهات پیرامون آنها خواهیم پرداخت، اما پیش از آن شایسته است اشاره کنیم که هر چند سه دسته اخیر - همچون دسته اول - دارای سند نیست، اما فقدان سند همه

جا نمی‌تواند نشانه ضعف روایت باشد؛ زیرا گاهی وجود شهرت فراوان در ارتباط با مضمون یک خبر، نویسنده را از ذکر سند بی‌نیاز می‌کند. در موضوع شهادت حضرت محسن بن علی رضی الله عنه نیز چنین است. چنانکه از توجه به اقوال، دیدگاه‌ها و اشعار در اعصار گوناگون برمی‌آید، مسئله شهادت حضرت محسن در ادوار پیاپی، آنچنان رایج و مشهور میان شیعه بود که عالمان هر عصر بدون احساس نیاز به ذکر مستندات و بدون کوچک‌ترین اظهار تردیدی در درستی ماجرا، آن را مسلم دانسته، صرفاً مضمون خبر را نقل می‌کردند و - چنانکه دیدیم - بسیاری از بزرگان شیعه به شهرت و مسلم بودن شهادت حضرت محسن نزد شیعیان تصریح داشتند. بدین‌روی، آیا با وجود این تعداد قرینه دال بر وقوع تاریخی ماجرا، آیا باز می‌توان با تمسک به برخی شبهات ناشی از مبانی مسئله دار علمی و تاریخی، مدعی شد که اسناد موجود موجب یقین و اطمینان نمی‌شود؟!

در اینجا، مناسب است اشاره‌ای نیز به سخن شیخ مفید در *الارشاد* داشته باشیم که موهم خلاف این ادعاست. گذشت که شیخ مفید، شهادت حضرت محسن را به گروهی از شیعیان نسبت داده است، درحالی‌که این سخن نمی‌تواند از فقدان شهرت شهادت حضرت محسن نزد شیعیان عصر مفید حکایت داشته باشد؛ زیرا مراد شیخ مفید از «شیعه» در عبارت یادشده، نه فقط شیعه امامیه، بلکه مطلق فرق شیعه - اعم از امامیه، زیدیه و اسماعیلیه - بوده، و روشن است که نمی‌توان رواج قول به شهادت حضرت محسن در میان دیگر فرق شیعی را همچون امامیه دانست. از سوی دیگر، شیخ مفید در فضای سخت و دشوار بغداد و با حضور حنابله متعصب ضد شیعه، نمی‌توانست به‌روشنی و با صراحت، شهادت حضرت محسن را به امامیه نسبت دهد (عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۶). اما گویا برای شاگردش - شیخ طوسی این امکان فراهم آمد که شهادت حضرت محسن را از امور مسلم میان شیعه بداند، به‌گونه‌ای که هیچ خلافتی در آن نیست. شاهد این مدعا نیز سخن قاضی عبدالجبار است. وی عزاداری و گریه بر شهادت حضرت محسن بن علی رضی الله عنه توسط شیخ مفید و شیعیان را گزارش می‌کند که حکایت از اشتها این رسم میان شیعیان آن عصر و نیز پذیرش این امر توسط شیخ مفید دارد. در ادامه - چنانکه وعده دادیم - به اعتبارسنجی روایات دارای سند درباره شهادت حضرت محسن می‌پردازیم:

۱. نقل سلیم بن قیس

در مقاله یادشده، پس از نقل بخشی از خبر منقول در کتاب سلیم، ادعا شده که همه یا بیشتر منابع بعدی این خبر را از سلیم بن قیس نقل کرده‌اند و در ادامه، در خصوص اعتبار این کتاب به برخی از آثار

ارجاع داده شده است. هرچند نویسنده مقاله در اینجا موضع خود را نسبت به کتاب موجود منسوب به سلیم بن قیس روشن نکرده و خواننده را به برخی از پژوهش‌ها درباره اعتبار این کتاب ارجاع داده، اما با عنایت به آخرین جمله ایشان در این مقاله، می‌توان جایگاه کتاب سلیم نزد ایشان را حدس زد.

در این باره، توجه به برخی نکات ضروری است:

اولاً، ظاهر کلام نویسنده مقاله آن است که خبر سقط و شهادت حضرت محسن را، که سلیم نقل کرده، همه یا بیشتر منابع بعدی از او نقل کرده‌اند، و چه بسا با این سخن در صدد تضعیف خبر و متفرد بودن سلیم در نقل آن بوده است. اما باید توجه داشت که خبر یادشده را سلیم بن قیس از سلمان نقل کرده و در کتابش آورده است، آن هم در فضای خفقان آمیز قرن اول که منع رسمی نقل و کتابت حدیث حاکم، و این گونه اخبار از ممنوعیت و محدودیت بیشتری برخوردار بود. از این رو، طبیعی است که امثال سلمان این گونه اخبار را، که جزو اسرار آل محمد علیهم‌السلام بوده، به هر کسی بازنگویند. افزون بر اینها، نباید از نابودی بسیاری از آثار و موارد حدیثی شیعه در اثر همین فضای سخت و خفقان آمیز دوره اموی و عباسی غافل بود. با توجه به این نکات، آیا باز هم نویسنده مقاله می‌تواند بر تضعیف این خبر به خاطر تفرد سلیم در نقل آن اصرار ورزد؟! ضمن آنکه مضمون این خبر در تعدادی از دیگر اخبار آمده است که به آنها اشاره شد.

ثانیاً، هرچند درباره کتاب سلیم دیدگاه‌ها متفاوت است و این مسئله بیشتر به مبنای رجالی و حدیثی یک محقق مربوط می‌شود، اما اگر دیدگاه ناظر به اعتبار این کتاب را پذیرفتیم در این صورت، خبر سلمان از بهترین، کامل‌ترین و معتبرترین اخبار سقط فاطمه علیها‌السلام و شهادت حضرت محسن خواهد بود. مؤلف این کتاب، سلیم قیس هلالی، از اصحاب امیر مؤمنان علیه‌السلام بود که امامان بعدی تا امام سجاد علیه‌السلام را نیز درک کرد و نزد ائمه اطهار علیهم‌السلام محل وثوق بوده و موفق شد از علوم سرشار آنان بهره‌مند شود. برخی از عالمان شیعه، از جمله عمر بن اذینه، حماد بن عیسی و محمد بن ابی عمیر، که تمام علمای رجال، آنان را جلیل‌القدر می‌دانند، از وی روایت نقل کرده‌اند. همچنین محمد بن حسن صفار قمی (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۸، ۱۰۳، ۴۷)، شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۰)، کلینی، (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۴۶، ۴۴؛ ج ۲، ص ۳۲۳)، خزاز (خزاز، ۱۴۰۱ق، ص ۴۶-۴۷)، نعمانی (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۴، ۷۸، ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۹۶، ۱۰۳)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۶؛ ج ۶، ص ۳۲۸) و غیر آنان برخی از اخبار این کتاب را روایت کرده‌اند و حتی نعمانی در زمان خود، ادعای اجماع بر صحت این کتاب کرده است (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۳).

ثالثاً، مخالفانِ اعتبارِ این کتاب به برخی نقاط ضعف تمسک جسته‌اند؛ مثلاً، تضعیفِ رجالی واسطه نقل کتاب از سلیم، یعنی *ابان بن ابی‌عیاش*، و یا وجودِ برخی روایات نادرست و مخالف با عقاید شیعه و قطعیات تاریخی. در مقابل، موافقانِ اعتبارِ کتاب نیز به این اشکالات پاسخ داده‌اند؛ از جمله آنکه درباره *ابان بن ابی‌عیاش* اتفاق نظر بر تضعیف او وجود ندارد و کسانی از رجالیان او را توثیق کرده‌اند. همچنین وجود معدود روایات ناصحیح، اصل یک کتاب را از اعتبار ساقط نمی‌کند که اگر چنین بود، کمتر کتابی حایز مقام اعتبار می‌شد. ضمن آنکه چند روایت مورد بحث در کتاب سلیم قابل توجیه است (عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۲).

رابعاً، انتظار ما در مباحث تاریخی از اخبار موجود در منابع، در حد انتظار یک فقیه و یک متکلم از یک حدیث نیست؛ زیرا فقیه بناست حکم شرعی را استنباط کند و متکلم بناست تکلیف اعتقادات را روشن کند. از این رو، باید با دقت‌های موشکافانه، روایات را بررسی کنند. در این صورت، اگر اعتبار روایت در حدی نبود که برای فقیه و متکلم یقین‌آور باشد ناچار است از آن اعراض کند. اما در مباحث تاریخی چنین نیست. در تاریخ، با توجه به فقر منابع، تعارض میان گزارش‌ها، و نابودی بسیاری از اخباری که می‌توانستند شواهد تأیید یا رد اخبار دیگر باشند، ناچاریم از کوچک‌ترین اموری که می‌تواند راهی برای ما به سوی ترسیم دقیق‌تر تاریخ بگشایند نیز صرف نظر نکنیم. با این وصف، آیا می‌توانیم به راحتی از کنار کتاب سلیم بگذریم و بهانه‌مان نیز برخی نقاط ضعف آن باشد. این در حالی است که برخی از این دست پژوهشگران، امثال *تاریخ طبری* را بر روی سر نهاده و نوعی قداست تاریخی برایش قایل می‌شوند! از این گونه محققان باید پرسید: آیا به تمام اخبار منقول در *تاریخ طبری* (با وجود روایات امثال سیف بن عمر و دیگران در این کتاب) اعتماد دارید؟ روشن است که پاسخشان منفی است. حال آیا باید *تاریخ طبری* را به سویی بیفکنیم و از آن اعراض کنیم؟ باز پاسخ منفی است. و در نهایت، خواهند گفت: راه معقول آن است که هریک از اخبار *طبری* جداگانه با معیارهای علمی بررسی شود. حال آیا انصاف حکم نمی‌کند که نظیر همین سخن را درباره امثال کتاب *سلیم بن قیس* بگوییم؟ هنر یک محقق آن است که از حداقل منابع و امکانات موجود بهره لازم را ببرد، نه آنکه تیشه‌ای در دست بگیرد و با متهم کردن منابع موجود به ضعف و عدم اعتبار، ریشه آن منابع را زده، از ارجاع و استناد به آن منع کند. خامساً، با عنایت به آنچه گذشت، آیا با وجود انبوه شواهد و قراین تاریخی و روایی درباره حوادث پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و درباره حضرت محسن بن علی رضی الله عنه، اگر محقق به مصاف تک‌تک منابع

تاریخی ناقل این ماجرا برود و هریک را به اتهامی، از درجه اعتبار ساقط و از عرصه تحقیق به در کند و سپس پیروزمندانه در مسند قضاوت نشیند و بگوید: «از این اخبار نه تواتر لفظی و نه معنوی و نه یقین و نه اطمینانی حاصل می‌شود»، این سخن را باید نشانه دقت و عمق و انصاف در پژوهش دانست و یا بی‌توجهی و عدم واقع‌نگری به حقایق و شرایط تاریخی؟!

به نظر می‌رسد آنچه این دسته از پژوهشگران را در دام مواجهه حذفی با برخی منابع تاریخی انداخته دست‌کم دو نکته است:

یکم. توقعشان از منابع و اخبار تاریخی گویا در حدی است که همواره برای ایشان (و نه دیگران!) مفید تواتر و علم و یقین باشد.

دوم. به اصل «تراکم ظنون» بی‌توجه یا غیر معتقدند. مراد از این اصل آن است که ممکن است در یک موضوع تاریخی، هریک از منابع یا اخبار ذی‌ربط، به‌تنهایی مفید یقین نباشند، اما وقتی مجموعه‌ای از این قراین و شواهد کنار هم چیده شوند برای کسی که دارای سلامت عقلی و وجدانی است مفید علم و یقین شوند. کار پژوهشگر تاریخی در اینجا، درست شبیه کارآگاهی است که با تجمیع قراین و نشانه‌ها، سرانجام به حقیقت دست می‌یابد و مجرم را شناسایی می‌کند. شیوه متقدمان در بررسی اخبار، مبتنی بر همین روش - یعنی توجه به قراین و شواهد - بوده است.

۲. نقل حسین بن حمدان خصیبی

از آن‌رو که خبر خصیبی از مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام را صاحب کتاب *مختصر البصائر* و سپس علامه مجلسی نقل کرده‌اند، در آن بخش به بررسی خبر مزبور خواهیم پرداخت.

۳. نقل ابن قولویه

جعفر بن محمد بن بابویه قمی در *کامل الزیارات* با سندی متفاوت از کتاب سلیم و کتاب *الاختصاص*، خبر حضرت محسن را نقل کرده است (ابن قولویه، ۱۴۱۷ق، ص ۳۳۴). در این خصوص نیز به دو بُعد منبع و سند و همچنین محتوا باید توجه داشت: به لحاظ منبع، چاره‌ای جز اذعان به اعتبار آن نیست. کتاب *کامل الزیارات* از خوش‌نام‌ترین و معتبرترین آثار حدیثی شیعه است و این حقیقت برای کسی که از کمترین آگاهی نسبت به موارث حدیثی شیعه و جایگاه آنها برخوردار است، پوشیده نیست. عالمان شیعه همواره برای این کتاب حساب ویژه‌ای باز کرده و روایات آن را به دیده اعتبار و قبول نگریسته‌اند.

گو اینکه درباره حکم به وثاقت تمام افراد موجود در اسناد این کتاب و یا صرفاً وثاقت کسانی که *ابن قولویه* از آنان مستقیماً اخذ حدیث کرده، اختلاف وجود دارد. با عنایت به آنچه گذشت، باید گفت: مقتضای انصاف علمی آن است که در مواجهه با روایات این کتاب، به این قراین و شواهد و مرجّحات توجه شود. این در حالی است که نحوه مواجهه نویسنده مقاله محل بحث با این کتاب، هیچ تفاوتی با نحوه مواجهه او با - مثلاً - *تاریخ طبری* و امثال آن ندارد و - چنانکه روش نویسنده مزبور بوده - تنها به دنبال یافتن نقاط ضعف این گونه منابع بوده، بی آنکه به قراین مرجّح و مقوی روایت توجه کند و سپس بر مسند داوری نشیند!

درباره نقد سند روایت *کامل الزیارات* این نکته را هم باید گفت که این سند با توجه به وجود فرد ضعیفی همچون *عبدالله بن عبدالرحمان الأصب* و افراد مهمل و مجهولی همچون *علی بن محمد بن سالم* و *عبدالله بن حمّاد بصری*، سندی ضعیف به شمار می رود؛ اما با توجه به اعتبار کتاب و مؤلف و نیز وجود افراد موثقی همچون *محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری* و پدرش در رأس سند، و استبعاد این نکته که *ابن قولویه* و *حمیری* ها حدیثی را بدون قراین مرجّحه و مقویّه از افراد ضعیفی نقل کرده باشند، نمی توان به طور مطلق به ضعف و بی اعتباری این حدیث حکم کرد، مگر آنکه همچون نویسنده مقاله یادشده تیغ بُرّانی در دست بگیریم و به کوچک ترین بهانه ای، منابع، شواهد و قراین تاریخ تشیع را تار و مار کنیم!

اما به لحاظ محتوایی، این حدیث مشتمل بر اخبار پیشین از جنایاتی است که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، امت آن حضرت نسبت به اهل بیتش علیهم السلام مرتکب شدند، و این امر (اخبار غیبی از آینده) در ارتباط با رسول خدا صلی الله علیه و آله و انبیای الهی فراوان رخ داده است. بنابراین، مضمون خبر مشتمل بر امر مستبعد و غریبی نیست، که طبعاً این نکته باید مدنظر نویسنده یادشده قرار می گرفت.

اما این ادعای نویسنده مقاله که علمای شیعه تا قرن دهم هجری این خبر را نقل نکرده اند، بسیار عجیب است. مگر بناست تمام اخباری را که پیشینیان نقل کرده اند پسینیان در آثارشان ثبت کنند که عدم انجام این کار نشانه ضعف یک خبر تلقی شود؟! بر فرض که این ادعا صحیح باشد، اما اخبار به لحاظ مضمون و محتوا با یکدیگر متفاوتند. آیا نویسنده محترم توقع دارد که خبری مشتمل بر چگونگی عذاب قاتلان حضرت فاطمه رضی الله عنها و فرزندش، به صورت آشکار و آزاد در منابع روایی شیعه نقل شود؟ بعید است اطلاعات تاریخی نویسنده مقاله و شناخت ایشان از شرایط سختی که بر شیعه گذشته، اجازه چنین برداشتی به ایشان بدهد. افزون بر این، آیا با وجود صدمات و هجمات و کتاب سوزی ها و خفقان ها، امکان از بین رفتن آثاری که پس از *ابن قولویه* این خبر را نقل کرده باشند، منتفی است؟!

۴. نقل طبری امامی

خبر دیگری که مورد تعرض و اشاره نویسنده مقاله محل بحث قرار گرفته، حدیث نقل شده در کتاب *دلایل الامامة* است. نویسنده مقاله پس از نقل خبر و کسانی که آن را بعدها گزارش کرده‌اند، با این جمله تکلیف این خبر را نیز یکسره کرده و می‌نویسد: «در باره کتاب *دلایل الامامة* نیز سخن بسیار است که این مختصر جای آن نیست» (الله اکبری، ۱۳۸۸، ص ۷۴). سپس در پاورقی، خوانندگان را به پژوهشی درباره این کتاب و برخی دیگر از آثار مناقب‌نگاری شیعیان ارجاع داده است.^{۱۱}

درباره این خبر نیز از دو بُعد منبع سند و محتوا باید سخن گفت. این کتاب منسوب به محمد بن جریر بن رستم طبری *آملی* است. در رساله مطمح نظر نویسنده مقاله، احتمالات دیگری درباره مؤلف *دلایل الامامة* مطرح شده^{۱۲} و چنین نتیجه گرفته شده که مؤلف این اثر - بر خلاف تصور رایج - کسی غیر از صاحب کتاب *المسترشد فی الامامة* است که به نظر می‌رسد دلایل ارائه شده در این زمینه قابل قبول است. پژوهشگر یادشده سپس به بررسی محتوایی کتاب *دلایل الامامة* پرداخته و با وجود ارائه شواهدی دال بر وجود روایات ضعیف در این کتاب، احتمال جعل بودن مؤلف را منتفی دانسته است. در مجموع، باید گفت: هر چند براساس نتیجه پژوهش یادشده، مؤلف کتاب *دلایل الامامة* چندان شناخته شده نیست، اما نمی‌توان این کتاب را از منابع غیر معتبر شیعه به‌شمار آورد. شاهد این سخن آنکه این کتاب همواره به عنوان یکی از اولین آثار *دلایل‌نگار* شیعی محل مراجعه و استناد اندیشمندان فریقین بوده است.

اما سند خبر موجود در *دلایل الامامة* را می‌توان «حسنة» دانست و بدین‌روی، این حدیث از جمله احادیث معتبر به لحاظ سند به‌شمار می‌آید. سند حدیث بدین‌قرار است: «حدثني أبو الحسن محمد بن هارون بن موسى التلعكبري، قال: حدثني أبي، قال: حدثني ابو علي محمد بن همام بن سهيل، قال: روى احمد بن محمد بن البرقي، عن احمد بن محمد الأشعري القمي، عن عبد الرحمن بن ابي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن ابن مسكان، عن ابي بصير، عن ابي عبد الله جعفر بن محمد (عليه السلام). تمام افراد موجود در این سند (بجز *ابوالحسين محمد بن هارون*) توسط رجالیان توثیق شده‌اند و *ابوالحسين محمد بن هارون* نیز توسط نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۳۹) مدح شده است و به این سبب که سند مشتمل بر امامی ممدوح است، «حسن» به‌شمار می‌آید که برخی آن را جزو احادیث معتبر شمرده‌اند.

اما به لحاظ محتوا، در این حدیث، *ابو بصیر* از امام صادق (ع) پس از بیان تاریخ ولادت حضرت فاطمه (ع) چنین نقل کرده است: «فاطمه (ع) در سوم ماه جمادی‌الثانی سال یازدهم هجری از دنیا رحلت کرد و سبب وفات او ضربه‌ای بود که *قنفذ* غلام عمر، به امر عمر و با غلاف شمشیر به فاطمه (ع) زد و

بدین سبب، محسن را سقط کرد و به شدت بیمار شد.» در ادامه حدیث، به جریان عیادت ابوبکر و عمر از حضرت فاطمه علیها السلام اشاره شده است (طبری، ۱۳۴۱ق، ص ۱۳۴). در این حدیث، هرچند با تعبیر «وفات»، اما در واقع، با هدف تبیین چگونگی شهادت حضرت فاطمه علیها السلام به بیان سبب شهادت آن حضرت پرداخته و سقط حضرت محسن را نیز از پیامدهای هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و مضروب شدن او دانسته است. همچنین در این حدیث، نکته‌ای که بر خلاف مسلمات و مشهورات تاریخی باشد به چشم نمی‌خورد و از این رو، می‌توان این حدیث را یکی از بهترین اسناد تاریخی شهادت حضرت فاطمه علیها السلام، سقط محسن و تاریخ این ماجرا دانست. نویسنده مقاله - چنان‌که پیش‌تر نیز گفتیم - گویا نسبت به متن این حدیث به اشکالی برنخورده و از این رو، صرفاً اشکال را متوجه منبع حدیث، یعنی کتاب *دلائل الامامة* کرده است که درباره آن سخن گفته شد.

۵- نقل شیخ صدوق

چنان‌که گذشت، شیخ صدوق در *امالی*، خبر مسندی را از ابن عباس نقل کرده است که در بخشی از آن، رسول خدا صلی الله علیه و آله به شرح آنچه پس از او بر فاطمه‌اش علیها السلام رفت، پرداخته و به جریان سقط حضرت محسن نیز اشاره کرده است. البته نویسنده مقاله محل بحث هیچ اشاره‌ای به این خبر نکرده است. این خبر به لحاظ سندی (به سبب وجود برخی راویان همچون حسن بن علی بن ابی حمزه و پدرش و نیز برخی دیگر) دچار ضعف است، اما به لحاظ محتوا، متضمن نکته غریبی نیست و مضمون آن در دیگر احادیث اهل بیت علیهم السلام به چشم می‌خورد. بدین‌رو، می‌توان این خبر را نیز مؤیدی برای دیگر اخبار حضرت محسن قلمداد کرد. خیر دیگر شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵) نیز می‌تواند به عنوان مؤیدی برای موضوع لحاظ شود. در اینجا، یادآوری مجدد این نکته بجاست که عالمان متقدم شیعه همچون شیخ صدوق، بیش از آنکه برای تشخیص قوت یا ضعف سند به سراغ سند حدیث بروند، از قرآینی که برای تشخیص درستی محتوا در دست داشتند، بهره می‌بردند، از این رو، امروزه نیز نباید از این نکته غافل بود و صرفاً بر اساس سند حدیث درباره آن به قضاوت نشست.

۶- نقل شیخ مفید

منبع دیگری که خبر سقط و شهادت حضرت محسن در آن نقل شده، کتاب *الاختصاص* منسوب به شیخ مفید است. نویسنده مقاله، با ذکر اشکالاتی تلاش کرده است این خبر را نیز از درجه اعتبار ساقط

کند. خلاصه اشکالات ایشان بدین قرار است: مشکوک بودن انتساب کتاب **الاختصاص** به شیخ مفید و تفاوت یا تعارض خبر این کتاب با خبر کتاب سلیم. در پاسخ، به چند نکته توجه می‌دهیم:

اولاً، درباره انتساب یا عدم انتساب کتاب **الاختصاص** به شیخ مفید در میان محققان اتفاق نظر وجود ندارد. کسانی آن را اثر شیخ مفید دانسته‌اند و برخی آن را اثر احمد بن حسین بن عمران که شیخ مفید اقدام به گزینش از کتاب او نموده است. بعضی نیز آن را مجهول المؤلف دانسته‌اند. با وجود آنکه شواهد خوبی بر نقش شیخ مفید در این کتاب به عنوان مؤلف یا ملخص وجود دارد، اما بر فرض که مؤلف کتاب مجهول باشد نیز نمی‌توان به‌طور کلی، از آن صرف نظر کرد (چنان‌که دأب نویسنده مقاله یاد شده و همفکران ایشان چنین است). پیش‌تر گفتیم در وضعیتی که بر شیعه و آثار و موارث علمی آنها گذشته و جفای حاکمان و غاصبان موجب نابودی بسیاری از آثار علمی شیعه شده است، اگر یک محقق شیعی هم با این‌گونه بهانه‌ها، یک اثر روایی را بکلی از اعتبار ساقط کند جفایی بر جفاهای دشمنان نسبت به موارث علمی شیعه افزوده است. از این رو، وظیفه ما در قبال این‌گونه آثار، بررسی محتوایی روایات، با تکیه بر اصول و مبانی مقبول نزد پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است.

ثانیاً، در ارتباط با تفاوت یا تعارض مضمون خبر کتاب **الاختصاص** با خبر کتاب سلیم، با وجود اذعان به حقیقت، اما این نمی‌تواند سبب بی‌اعتباری کامل خبر شود؛ زیرا فراوان اتفاق افتاده است که یک خبر مشتمل بر آمیخته‌ای از مطالب صحیح و ناصحیح بوده و علمای فن حدیث بخش صحیح را اخذ و بخش ناصحیح خبر را رد کرده‌اند. در خبر کتاب **الاختصاص**، به غضب «فدک» و تلاش حضرت فاطمه علیها‌السلام برای استرداد آن اشاره شده است. این نکته در حدیث امام کاظم علیه‌السلام، که در کتاب **الکافی** توسط شیخ کلینی نقل شده، نیز آمده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۴۳). اما آنچه در خبر **الاختصاص** آمده و قطعاً نادرست است، مضروب شدن حضرت فاطمه علیها‌السلام در حال بازگشت از نزد ابوبکر است که با گزارش‌ها و شواهد دال بر مضروب شدن حضرت در خانه متعارض است؛ چنان‌که ادعای خبر **الاختصاص** مبنی بر بیماری ۷۵ روزه حضرت فاطمه علیها‌السلام نیز با شواهد دال بر تأخیر هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها‌السلام تا بیش از ۵۰ روز پس از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سازگار نیست (در این باره، ر.ک: حسین‌پور و جباری، ۱۳۹۲).

حال در چنین شرایطی، تکلیف یک پژوهشگر چیست؟ نفی و طرد کلی خبر به خاطر وجود بخش‌های ناصحیح در آن؟ و یا پذیرش بخش صحیح و نفی بخش ناصحیح؟ آیا این احتمال منتفی است که راوی در اثر خلط یا فراموشی یا بی‌دقتی، مضروب شدن در خانه را به بخش اول خبر، یعنی

تلاش برای استرداد «فدک» ملحق ساخته است؟ و یا به تصور آنکه هجوم در روزهای آغازین پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله صورت گرفته، دوره بیماری را ۷۵ روز دانسته است؟ بنابراین، با صرف نظر از این جزئیات، می توان اصل گزارش سقط و شهادت حضرت محسن علیه السلام را از این خبر استخراج کرد.

۷. نقل حسن بن سلیمان حلّی و علامه مجلسی

چنان که گذشت، خبر مسند خصیبی از مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام پس از چند قرن توسط حسن بن سلیمان حلّی و سپس توسط علامه مجلسی نقل شده است. درباره ضعف سند این خبر، با توجه به منبع آن (*الهدایة الکبری*) و نصیری بودن مؤلف و نیز افرادی در سلسله سند همچون خود محمد بن نصیر، هیچ تردیدی وجود ندارد. اما پرسش ما از نویسنده مقاله آن است که وجود ضعف در سند یک خبر یا منبع آن، خبر را مبتلا به ضعف می کند یا متهم به کذب؟ روشن است که میان دو تعبیر «کذب خبر» و «ضعف خبر» تفاوت آشکاری وجود دارد؛ مثلاً، در همین خبر، وقتی سخن از نیابت فاسق و فاسدی همچون محمد بن نصیر برای امام عصر علیه السلام به میان آمده (مجلسی، مکرر، ج ۵۳، ص ۶)، تردیدی در کذب آن نیست. اما آیا می توان با همین قاطعیت و صراحت نسبت به دیگر بخش های این خبر نیز حکم کرد؟! و در چنین مواردی است که محقق عرصه حدیث و تاریخ باید آستین اجتهاد را بالا بزند و با تبخّر لازم، به تمیز و تشخیص صحیح از سقیم همت ورزد. اینکه به محض مشاهده ضعف در سند یا منبع، قلم بطلان بر کل حدیث بکشد، کاری است آسان که از عهده هر مبتدی نیز برمی آید. بنابراین، آن سان که محقق این جلد *بحار الانوار* نیز یادآور شده، جاعل این خبر، که احتمالاً عمر بن الفرات یا خود محمد بن نصیر است، تعدادی از اخبار صحیح و سقیم را در هم آمیخته و به صورت خبر واحدی گرد آورده است. البته این احتمال متفی نیست که خبر صادقی از مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام وجود داشته و بعدها توسط نصیری گرفته پیرایه هایی شده است. به هر حال، باید اجزا این خبر را یک به یک بررسی کرد و آنچه را با دیگر شواهد و قراین قابل تأیید است، پذیرفت. بخش مربوط به هجوم به بیت حضرت فاطمه علیه السلام از بخش هایی است که شواهد بر صحت آن در کتب فریقین بسیار است.

جمع بندی و نتیجه گیری

در بررسی اخبار مربوط به حضرت محسن بن علی علیه السلام در منابع فریقین، به این نتایج دست یافتیم:

۱. از منابع عامه به دست آمد که در اصل وجود تاریخی محسن تردیدی نیست؛ اما این منابع درباره تاریخ ولادت و نیز چگونگی مرگ یا شهادت او همداستان نیستند. برخی از این منابع مدعی آن

هستند که حضرت محسن در عصر نبوی متولد و سپس توسط آن حضرت نام‌گذاری شده است که به نقد آن پرداختیم. برخی دیگر از منابع عامه به‌طور کلی و مبهم و بدون اشاره به سبب، از مرگ حضرت محسن در کودکی سخن گفته‌اند که منافاتی با قول به سقط و شهادت ندارد؛ اما گویا برای فرار از تصریح به واقعیت، از این شیوه بهره برده‌اند. اما دسته سوم از منابع عامه با صراحت، از سقط و شهادت حضرت محسن سخن گفته‌اند.

۲. در میان منابع شیعه، اتفاق نظر بر سقط و شهادت حضرت محسن در اعصار و قرون مختلف به چشم می‌خورد. برخی از این منابع خبر شهادت حضرت محسن را به طور مسند و برخی نیز به طور مرسل نقل کرده‌اند. در برخی منابع نیز این خبر در قالب اشعار نقل شده است. برخلاف دیدگاه برخی از مقاله‌نویسان معاصر، با ابتنا بر روش نقد سند و محتوا و تجمیع شواهد و قراین، این اخبار و شواهد تاریخی برای هیچ منصفی جای ابهام و تردید در رخداد این ماجرا باقی نمی‌گذارند و شواهد موجود در این باره یقین‌آور است.

۱. همچنین رک: ابن اسحاق، ۱: ۴۱۰، ص ۲۶۶؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۹۹۲، ص ۲۱۱؛ بلاذری، ۴۱۷، ج ۱، ص ۴۰۲، ۴۰۴، طبری، ۳۸۷، ج ۵، ص ۱۵۳؛ دولابی، ۴۰۷، ص ۹۲؛ شهرستانی، ۳۹۶، ج ۱، ص ۵۷ وی علاوه بر نقل وفات، از قول نظام معتزلی، به سقظ محسن هم تصریح می‌کند؛ ابن حزم، ۴۱۸، ص ۱۶، ص ۳۸؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۹۷؛ ابن اثیر، ۴۰۹، ج ۴، ص ۳۰۸؛ سبط بن جوزی، ۴۱۷، ص ۵۷؛ ۱۷۶؛ نویری، ۴۲۳، ج ۱۸، ص ۲۱۳؛ مزنی، ۴۰۶، ج ۱، ص ۱۹۱؛ مقریزی، ۴۲۰، ص ۵۶؛ ص ۳۶۵؛ عامری، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۹؛ قندوزی، ۴۱۶، ج ۱، ص ۳۲۱.
۲. «و اما محسن بن علی علیه السلام فهلک و هو صغیر»؛ (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۹۲، ص ۲۱۱). شایان ذکر است که بنا به نقل *ابن شهرآشوب* ۳۳۶، ج ۳، ص ۱۳۳) و گنجی شافعی ۳۵۶، ص ۲۶۷) عبارت *ابن قتیبه در المعارف* چنین بوده است: «ان محسنا فسد من زخم قنفذ العدوی» و گویا داستان تحریف‌گری، آن را به عبارتی که نقل شده تغییر داده است.
۳. همچنین رک: ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۹۸ و ۱۱۸؛ بخاری، ۴۰۶، ص ۱۷۸؛ ابن سعد، ۴۱۰، ج ۱۰، ص ۲۳۸؛ ابن اسحاق، ۴۱۰، ج ۵، ص ۲۳۱؛ طرابلسی، بی تا، ص ۱۹؛ بلاذری، ۴۱۷، ج ۳، ص ۳۶۱؛ طبرانی، بی تا، ج ۳، ص ۹۶؛ بیهقی، بی تا، ج ۶، ص ۱۴۶ و ج ۷، ص ۱۶۳؛ ابن عساکر، ۴۱۵، ج ۱۳، ص ۱۷۰ و ج ۱۴، ص ۱۱۷؛ هبشی، ۴۱۱، ج ۷، ص ۱۷۷؛ همو، ۴۰۸، ج ۸، ص ۵۲؛ ابن اثیر، ۴۰۹، ج ۲، ص ۱۰ و ۱۸ و ج ۴، ص ۳۰۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۴۱۵، ج ۶، ص ۱۹۱؛ حاکم نیشابوری، ۴۰۶، ج ۳، ص ۱۶۵؛ دولابی، ۴۰۷، ص ۹۹؛ ابن حبان، ۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۱۰؛ ابن عبد البر، ۴۱۲، ج ۱، ص ۲۸۴؛ متقی هندی، ۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۶۶۰؛ ابن ماکولا، بی تا، ج ۷، ص ۲۵۵؛ ابن کثیر، ۴۰۷، ج ۷، ص ۳۶۶؛ مقریزی، ۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۵؛ صالحی شامی، ۴۱۴، ج ۹، ص ۳۵۹؛ نویری، ۴۲۳، ج ۱۸، ص ۲۱۳.
۴. همچنین رک: ابن جوزی، ۴۱۲، ج ۵، ص ۱۶۴؛ ابن اثیر، ۴۰۹، ج ۲، ص ۹؛ ابن کثیر، ۴۰۷، ج ۸، ص ۳۳؛ مقریزی، ۴۲۰، ج ۵، ص ۳۵۶؛ لباف، ۱۳۸۸، ص ۵۶ به نقل از: تصویر نسخه اصلی ص ۱۶۴ از نسخه خطی موجود در کتابخانه محقق طباطبائی، مجموعه شماره ۳۶؛ دیاربکری، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۸.
۵. همچنین رک: طرابلسی، بی تا، ص ۱۹؛ ابن سعد، ۴۱۰، ج ۱۰، ص ۲۲۹؛ بلاذری، ۴۱۷، ج ۱، ص ۴۰۴؛ حاکم نیشابوری، ۴۰۶، ج ۴، ص ۳۲۷؛ ذهبی، ۴۱۳، ج ۵، ص ۹۵؛ مقریزی، ۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۵ و ۳۱۰.
۶. همچنین رک: ابن سعد، ۴۱۰، ج ۱۰، ص ۲۴۴؛ دولابی، ۴۰۷، ص ۹۹؛ ابن عساکر، ۴۱۵، ص ۱۵؛ طبری، ۳۵۶، ص ۱۲۰؛ هبشی، ۴۰۸، ج ۸، ص ۵۲؛ مقریزی، ۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۲؛ صالحی شامی، ۴۱۴، ج ۹، ص ۳۵۹.
۷. همچنین رک: ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۵۹؛ بلاذری، ۴۰۶، ج ۲، ص ۱۸۹؛ ابن سعد، ۴۱۰، ج ۱۰، ص ۲۲۵، ۲۴۴؛ دولابی، ۴۱۷، ص ۹۲؛ طبرانی، بی تا، ج ۳، ص ۹۴، ۹۵؛ حاکم نیشابوری، ۴۰۶، ج ۴، ص ۳۳۷؛ ابن عساکر، ۴۱۵، ص ۱۶؛ ابن اثیر، ۴۰۹، ج ۴، ص ۳۰۸؛ هبشی، ۴۰۸، ج ۱، ص ۵۰؛ ذهبی، ۴۱۳، ج ۵، ص ۹۴؛ مقریزی، ۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۵؛ ابن حجر، ۴۰۸، ص ۱۳۸، ص ۳۷ به نقل از: نسخه خطی موجود در کتابخانه محقق طباطبائی، مجموعه شماره ۳۶؛ ص ۶۴ قم؛ صالحی شامی، ۴۱۴، ج ۹، ص ۳۵۹؛ دیاربکری، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۸.
۸. همچنین رک: مقابسی، بی تا، ج ۵، ص ۵۰، ص ۷۵. وی دیدگاه سقظ محسن بر اثر ضربه عمر را به شیعه نسبت داده و معتقد است که این خبر شهرت ندارد. شهرستانی، ۳۹۶، ج ۱، ص ۵۷-۵۸؛ ابن عطیه، ۴۲۱، ج ۱، ص ۲۶۷؛ بیهقی، ۴۱۰، ج ۱، ص ۸۲؛ جوینی حموی، ۴۰۰، ج ۲، ص ۳۴؛ ذهبی، ۴۱۳، ج ۱۵، ص ۵۷۸؛ صدقی، ۴۲۰، ج ۶، ص ۱۵؛ لباف، ۱۳۸۸، ص ۳۷ به نقل از: نسخه خطی موجود در کتابخانه محقق طباطبائی، مجموعه شماره ۳۶، ص ۱۶۴، قم؛ صالحی شامی، ۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۱؛ وی بدون اشاره به سبب، مرگ محسن بر اثر سقظ شدن را نقل کرده است؛ دیاربکری، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۹.
۹. همچنین رک: لباف، ۱۳۸۸، به نقل از: نسخه خطی کتاب *الاستیعاب*، موجود در کتابخانه محقق طباطبائی، مجموعه شماره ۳۶، ص ۱۶۴؛ خراسان، ۴۲۷، ص ۱۲۴. با کمال شگفتی، این جمله در نسخه‌های چاپ شده امروزی کتاب *الاستیعاب* به چشم نمی‌خورد!
۱۰. «فلیقها عمر، فقال: یا بنت محمد، ما هذا الكتاب الذی معک؟ فقالت: کتاب کتب لی ابویکر برد فدک، فقال: هلمیه الی. فابت أن تدفعه الیه، فرسها برجله وکانت حامله باین اسمه المحسن. فأسقطت المحسن من بطنها، ثم لطمها. فکأنی أنظر الی قرط فی اذنها حین تقفت، ثم أخذ الكتاب، فخرقه فمضت ومکتت خمسة وسبعین یوماً مریضة مما ضربها عمر، ثم قبضت».
۱۱. رساله دکتری آقای نعمت‌الله صفری فروشانی با عنوان: «مناقب‌نگاری شیعیان تا قرن پنجم هجری». گفتمی است: محقق یاد شده دیدگاهش درباره «دلالت الامامه» را در مقاله‌ای با عنوان «محمد بن جریر طبری آملی و دلالت الامامه» در فصلنامه علوم حدیث، سال دهم، ش سوم و چهارم منتشر کرده که طبعاً برگرفته از رساله نام برده است.
۱۲. محمد بن جریر (از اصحاب امام عسکری علیه السلام)، محمد بن جریر طبری (مورخ معروف)، محمد بن جریر رستم طبری (صاحب کتاب *المسترد فی الامامه*)، و سرانجام، محمد بن جریر رستم که معاصر با شیخ طوسی و نجاشی بوده است.

منابع

- ابن ابی الحدید، ١٣٧٨ق، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاء الکتب العلمیه.
- ابن ابی ثلیج کاتب بغدادی، محمدبن احمد، ١٤٠٦ق، تاریخ ائمه، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن اسحاق، محمد، ١٤١٠ق، السیر و المغازی، قم، مطالعات تاریخ.
- ابن بطریق اسدی حلّی، یحیی بن حسن، ١٤٠٧ق، العمده، قم، جامعه مدرسین.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ١٤١٢ق، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمدبن علی، ١٣٧٦ق، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف الاشرف، نجف، المکتبه الحیدریه.
- ابن صوفی، علی بن محمد، ١٤٠٩ق، المجدی فی انساب الطالبین، تحقیق احمد مهدوی دامغانی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، ١٤١٢ق، الاستیعاب، تحقیق علی محمد بجای، بیروت، دارالجیل.
- ابن عساکر، علی بن حسن، ١٤٠٠ق، ترجمه الامام الحسنؑ، تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت، مؤسسه المحمودی.
- _____، ١٤١٥ق، تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دارالفکر.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، ١٩٩٢م، المعارف، تحقیق ثروت عکاشه، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- ابن ماکولا، بی تا، اکمال الکمال، قاهره، دارالکتاب الاسلامی.
- ابن اثیر، علی بن محمد، ١٣٨٥ق، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر.
- _____، ١٤٠٩ق، أسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت، دارالفکر.
- ابن حبان بستی، محمد، ١٤١٤ق، صحیح ابن حبان، تحقیق شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ١٣٩٠ق، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____، ١٤١٥ق، الاصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد، بیروت، دارالفکر.
- _____، ١٤٠٨ق، مقدمه فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ١٤٠٤ق، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر.
- ابن حزم، علی بن احمد، ١٤١٨ق، جمهره انساب العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن حنبل، احمد، بی تا، مسند، بیروت، دارصادر.
- _____، بی تا، مسند، بیروت، دارصادر.
- ابن سعد، محمد، ١٤١٠ق، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ١٤١٤ق، اقبال الأعمال، تحقیق جواد قیومی، قم، مکتب اعلام الاسلامی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، ١٣٧٧، مقاتل، مؤتمر علماء بغداد، طهران، دارالکتب الاسلامیه.

- ، ۱۴۲۱ق، *أبھی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد*، بیروت، مؤسسة الأعلمی.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، ۱۴۲۴ق، *عیون الاخبار*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، ۱۴۱۷ق، *کامل الزیارات*، تحقیق شیخ جواد قیومی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ق، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
- ابن هشام، محمد بن عبدالملک، بی تا، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دارالمعرفه.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، بی تا، *الاعانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ابی داود، سلیمان بن اشعث، ۱۴۱۰ق، *السنن*، تحقیق سیدمحمد اللحام، قم، دارالفکر.
- احسائی، ابن ابی جمهور، ۱۳۹۷ق، *مناظرة بین الغروی و الهروی*، بیروت، دارالفکر.
- إربلی، علی بن عیسی، ۱۴۰۵ق، *کشف العُمة فی معرفه الأئمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء.*
- اسدآبادی، قاضی عبدالجبار، بی تا، *تثبیت دلائل النبوة*، قاهره، دارالمصطفی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۶ق، *الادب المفرد*، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافه.
- بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۴۱۷ق، *انساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دارالفکر.
- بیهقی، علی بن حسین، ۱۴۱۰ق، *لباب الانساب و الانقلاب*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- بیهقی، احمد بن حسین، بی تا، *السنن الکبری*، بیروت، دارالفکر.
- تستری، نورالله، ۱۳۷۶ق، *الصّورم المهرقة فی جواب الصّواعق المحرقة*، تهران، سهامی طبع کتاب.
- جوینی، ابراهیم بن محمد، ۱۴۰۰ق، *فرائد السمطین*، بیروت، مؤسسه محمودی.
- حاکم نیسابوری، ابی عبدالله، ۱۴۰۶ق، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالمعرفه.
- حراغلی، محمد بن حسن، بی تا، *أرجوزة فی تواریخ النبی و الأئمة علیهم السلام، نسخه خطی موجود در مرکز الاسلامی للدراسات.*
- حسین پور، سیدعلی و محمدرضا جباری، ۱۳۹۲، «تاریخ و ترتیب حوادث منتهی به شهادت حضرت زهرا علیها السلام»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ش ۳۵، ص ۷۳-۱۰۰.
- حلی، حسن بن سلیمان، ۱۴۲۱ق، *مختصر البصائر*، قم، جامعه مدرسین.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، جامعه مدرسین.
- خرسان، سیدمهدی، ۱۴۲۷ق، *المحسن السیط مولود ام مقتول؟*، قم، دلیل ما.
- خزاز رازی، علی بن محمد، ۱۴۰۱ق، *کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر علیهم السلام، قم، بیدار.*
- خصیبی، حسین بن حمدان، ۱۴۱۱ق، *الهدایة الکبری*، بیروت، مؤسسة البلاغ.
- دولابی، محمد بن احمد، ۱۴۰۷ق، *الذریة الطاهرة النبویة*، کویت، الدارالسلفیه.

- دياربكري، حسين، بي تا، تاريخ الخميس في احوال انفس النفيس، بيروت، دارصادر.
- ديلمي، حسن بن محمد، ١٤١٥ق، ارشاد القلوب، قم، رضی.
- ذهبي، شمس الدين محمد، ١٣٨٢ق، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بيروت، دارالمعرفه.
- _____، ١٤١٣ق، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير و الاعلام، بيروت، دارالكتاب العربي.
- _____، ١٤١٣ق، سير اعلام النبلاء، بيروت، الرساله.
- ذهبي، محمد بن احمد، ١٩٧٧م، المعنى في الضعفا، بيروت، دارالكتب العلميه.
- رواية كبار المحدثين و المورخين، ١٤١٠ق، تاريخ اهل البيت عليهم السلام، تحقيق سيد محمد رضا حسيني جلالى، قم، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.
- زركلى، خير الدين، ١٩٨٠م، الاعلام، بيروت، دارالعلم للملادين.
- سبط بن جوزى، يوسف، ١٤١٧ق، تذكرة الخواصر، قم، منشورات سيدرضى.
- سليم، سليم بن قيس هلالى كوفى، ١٤٢٢ق، كتاب سليم، تحقيق محمد باقر انصارى زنجانى، قم، دليل ما.
- سيد مرتضى، على بن حسين، ١٤١٠ق، الشافى فى الامامه، ج دوم، قم، مؤسسه اعلمى.
- شريف قرشى، باقر، ١٣٩٤ق، حياة الامام حسين عليه السلام، نجف الاشرف، مطبعة الآداب.
- شهرستانى، محمد، ١٣٩٦ق، الملل و النحل، تحقيق محمد سيدكيانى، بيروت، دارالمعرفه.
- صالحى شامى، محمد بن يوسف، ١٤١٤ق، سبل الهدى و الرشاد فى سيرة خير العباد، بيروت، دارالكتب العلميه.
- صدوق، محمد بن على، ١٣٧٩، معانى الاخبار، قم، جامعه مدرسين.
- _____، ١٣٨٥ق، علل الشرايع، نجف، حيدريه.
- _____، ١٤٠٣ق، النخصال، تحقيق على اكر غفارى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى.
- _____، ١٤٠٤ق، الامامه و التبصرة من الحيرة، قم، مدرسة الإمام المهدي.
- _____، ١٤٠٤ق، عيون اخبار الرضا عليه السلام، بيروت، اعلمى.
- _____، ١٤١٤ق، الاعتقادات فى دين الامامية، تحقيق عصام عبدالسيد، بيروت، دارالمفيد.
- _____، ١٤١٧ق، الامالى، قم، مؤسسة البعثة.
- صفار، محمد بن حسن، ١٤٠٤ق، بصائر الدرجات، قم، مكتبة آية الله مرعشى نجفى.
- صفدى، صلاح الدين، ١٤٢٠ق، الوافى بالوفيات، بيروت، داراحياء التراث العربى.
- طبرانى، سليمان بن احمد، بي تا، المعجم الكبير، بيروت، داراحياء التراث العربى.
- طبرى، احمد بن على، ١٣٨٦ق، الاحتجاج على اهل اللجاج، نجف، دارالنعمان.
- طبرى، فضل بن حسن، ١٤٠٦ق، تاج المواليد، قم، مكتبة آية الله مرعشى نجفى.
- _____، ١٤١٧ق، اعلام الورى باعلام الهدى، قم، مؤسسه آل البيت.

- طبری، احمد بن عبدالله، ۱۳۵۶ق، *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، قاهره، مکتبه القدسی.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت، دار التراث العربی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *دلایل الامامه*، قم، مؤسسه البعثه.
- طبری، عماد الدین محمد ابی القاسم، ۱۳۸۳ق، *بشاره المصطفی*، نجف، حیدریه.
- _____، ۱۳۸۳، *کامل بهایی*، تحقیق اکبر صفدری، تهران، مرتضوی.
- طریحی، فخرالدین، بی تا، *المنتخب*، بیروت، اعلمی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۹۴ق، *تلخیص الشافی*، قم، منشورات العزیزی.
- _____، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- طیالسی، سلیمان بن داود، بی تا، *مسند*، بیروت، دارالمعرفه.
- عامری، عمادالدین یحیی، بی تا، *بهجة المحافل و بغية الأمانات فی تلخیص المعجزات و السیر*، بیروت، دارصادر.
- عاملی، جعفر مرتضی، ۱۴۱۵ق، *الصحيح من سیره النبی الاعظم*، بیروت، دارالهادی.
- _____، ۱۴۱۷ق، *مأساه الزهراء* ﷺ، بیروت، دارالسیره.
- عاملی، علی بن یونس، ۱۳۸۴ق، *الصراط المستقیم*، بیروت، المکتبه المرتضویه.
- عقبلی حلبی، عمر بن احمد، ۱۴۰۸ق، *بغية الطلب فی تاریخ حلب*، تحقیق سهیل زکار، بیروت، موسسه البلاغ.
- فاضل مقداد سُبوری، ۱۴۲۲ق، *اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۳۷۵، *نوادیر الأخبار فی ما یتعلق باصول السدین*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قاضی نعمان، ابوحنیفه، ۱۹۷۰م، *الارجوزة المختارة*، بیروت، المکتب التجاری للطباعة.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- قرشی، عمادالدین، ۱۴۰۶ق، *عیون الأخبار و فنون الآثار*، بیروت، دارالاندلس.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل، ۱۳۵۸، *التقص*، تهران، انجمن آثار ملی.
- قدوزی، سلیمان بن ابراهیم، ۱۴۱۶ق، *ینایع الموده لذوی القربی*، تحقیق سیدجمال علی اشرف حسینی، قم، دارالاسوه.
- کفعمی، تقی الدین، ۱۴۰۳ق، *المصباح*، بیروت، اعلمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، اسلامیه.
- کنجی شافعی، محمد بن یوسف، ۱۳۵۶ق، *کتابه الطالب فی مناقب امیرالمؤمنین*، نجف، مطبعه الغری.
- لباف، علی، ۱۳۸۸، *مجموع اول*، تهران، منیر.
- الله اکبری، محمد، ۱۳۸۸، «محسن بن علی ﷺ»، *طلوع*، ش ۲۹، ص ۵۹-۹۰.
- متقی هندی، علاءالدین، ۱۴۰۹ق، *کنز العمال*، بیروت، موسسه الرساله.

مجلسی، محمدباقر، چاپ مکرر، بحار الانوار، تهران، اسلامیة.

مجلسی، محمدتقی، بی تا، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تحقیق حسین موسوی و علی پناه اشتهدادی، بی جا، بنیاد فرهنگی کوشانپور.

محقق کرکی، علی بن عبدالعال، بی تا، نفحات اللاهوت، مکتبه نینوی الحدیثه.

محلی، حمیدبن احمد، ۱۴۲۳ق، الحدائق الوردیه فی مناقب الأئمة الزیدیه، صنعاً، مکتبه بدر.

مزی، جمال الدین یوسف، ۱۴۰۶ق، تهذیب الکمال، بیروت، مؤسسه الرساله.

مسعودی، علی بن حسین، ۱۴۱۷ق، اثبات الوصیه، قم، انصاریان.

مفید، محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۴ق، الاختصاص، بیروت، دارالمفید.

مقدس اردبیلی، احمدبن محمد، ۱۳۸۳، حدیقه الشیعه، چ سوم، قم، انصاریان.

مقدسی، مطهر بن طاهر، بی تا، البدء و التاریخ، مکتبه الثقافه الدینیة.

مقریزی، تقی الدین، ۱۴۲۰ق، إمتاع الأسماع، بیروت، دارالکتب العلمیه.

نجاشی، ابوالعباس احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، فهرست اسماء مصنفی الشیعه المشتهر بالرجال، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

نعمانی، محمدبن ابی زینب، ۱۴۲۲ق، الغیبه، تحقیق فارس حسون، قم، انوارالهدی.

نویری، احمد، ۱۴۲۳ق، نهایه الأرب فی فنون الأدب، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیة.

هلالی عامری، سلیم بن قیس، ۱۳۸۰، کتاب سلیم بن قیس، قم، دلیل ما.

هیثمی، نورالدین علی، ۱۴۰۸ق، مجمع الزوائد، بیروت دارالکتب العلمیه.

_____، ۱۴۱۱ق، موارد الظمان، تحقیق حسین سلیم، بی جا، دارالثقافه العربیة.

یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، بی تا، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر.

مؤلفه‌های «اقتصاد مقاومتی» در سیره و تبلیغ عالمان دینی متأخر

مهدی حیدری کنایونچه / دانشجوی دکتری مدیریت رسانه مرکز پژوهش صدا و سیما Heidari.redaneh@gmail.com
سیدعلی محمدی متکازینی / کارشناسی ارشد علوم ارتباطات مرکز پژوهش صدا و سیما Seyyedali48@yahoo.com
دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۰۱

چکیده

طرح نظریه «اقتصاد مقاومتی» توسط مقام معظم رهبری، به عنوان اقتصادی درون‌زا، پویا و مبتنی بر اقتضائات دینی و ملی، طرحی است اساسی در جهت نوزایی اقتصاد داخلی و خروج کشور از رکود و وابستگی به بیگانگان. سیره عالمان شیعی در دو سده اخیر، که کشور بارها آماج هجوم بیگانگان و دست‌خوش مداخلات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی آنان بوده است، می‌تواند ما را در تعیین راهبردها و راه‌کارهای اجرایی کردن منویات رهبری در حوزه اقتصاد مقاومتی راهنمایی کند. این تحقیق کوشیده است به روش «داده بنیاد» اندیشه و سیره اقتصادی رهبران دینی دوره قاجار و اوایل دوره پهلوی را تحلیل کند و با استخراج مؤلفه‌های بنیادین افکار و رفتار سیاسی و تبلیغی آنان، الگویی کاربردی برای تبیین بهتر مفهوم اقتصاد مقاومتی مبتنی بر تاریخ و تمدن اسلامی کشور ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: اقتصاد مقاومتی، عالمان دینی، روش «داده بنیاد».

مقدمه

در سال‌های اخیر، کشورهای سلطه‌جوی غربی با اعمال تحریم‌های ناجوان‌مردانه علیه کشورمان در پی تضعیف پایه‌های اقتصادی کشور و تحمیل فشارهای معیشتی بر مردم بوده‌اند تا بتوانند در بلندمدت حس استقلال‌طلبی و روحیه خودباوری مردم مسلمان ایران را، که بر آمده از مبانی اسلامی است، تحت الشعاع قرار دهند که در بعضی بخش‌ها، به موفقیت‌های مقطعی نیز دست یافته‌اند.

می‌توان یکی از علل آسیب‌پذیر بودن نظام اقتصادی کشور را عدم بهره‌گیری از ظرفیت عظیم دین در ترویج فرهنگ کار و تولید، عدالت اجتماعی و استقلال اقتصادی و همچنین نبود یک نظریه و الگوی جامع و مبتنی بر لوازم فرهنگی و دینی داخلی دانست؛ نظریه‌ای که برخاسته از عمق دین و مناسبات فرهنگی داخل کشور باشد. از این رو، مقام معظم رهبری با درک صحیح این موضوع، نظریه «اقتصاد مقاومتی» را مطرح نمودند. این نظریه گامی اساسی است در جهت نیل به اقتصادی درون‌زا و پویا، مبتنی بر نیازها و امکانات داخلی و بر بنیان‌های دینی و بومی است.

اما به نظر می‌رسد به سبب گستردگی چتر مفهومی این نظریه، لازم است محققان مبتنی بر بایسته‌های دینی، سیاسی، فرهنگی، جغرافیایی و نیروی انسانی داخل، به بسط و تبیین جوانب این نظریه و ارائه سازوکار اجرایی کردن آن بر پایه امکانات و اقتضائات داخلی اقدام کنند.

از این رو، آراء و افکار عالمان شیعه به عنوان مفسران وحی و مروجان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام که همواره دغدغه اصلی‌شان اعتلای نظام اسلام و حفظ عزت و اعتبار مسلمانان بوده و آیاتی همچون آیه شریفه «وَ كُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) را محور اقدامات اصلاحی خود قرار داده‌اند، می‌تواند الگو و مبنایی باشد در جهت پشت سر گذاردن مخاطرات و آسیب‌های اقتصادی که از جانب تحریم بیگانگان متوجه کشور است.

استخراج الگویی جامع از افکار و سیره عالمان شیعه در دو سده اخیر، از آنجا اهمیت می‌یابد که مناسبات کشورهای سلطه‌جو با ایران در سده اخیر، بر چپاول منافع و سلطه سیاسی و فرهنگی تعریف شده و در مقاطعی همچون اواخر، دوره قاجار و اوایل دوره پهلوی، فشار سیاسی دولت‌های خارجی بر ایران، به حدی رسید که منجر به اشغال خاک ایران توسط آنان شد. در این شرایط، همواره عالمان دینی به عنوان رهبران مبارزه، برای گذر از این بحران‌ها، اقدامات شایسته و لازمی در جهت حفظ اقتدار کشور، و عزت مسلمانان انجام دادند و توانستند دست اجانب را از تسلط بر این آب و خاک کوتاه کنند.

این پژوهش می‌کوشد با بررسی دقیق متون تاریخی معتبر، از جمله مکاتبات و فتاوی علمای آن

دوره، مطبوعات و اعلامیه‌های دوره قاجار و اوایل دوران پهلوی، برای تبیین راه‌کارهای نظام اقتصادی منظور علمای شیعه در این مقطع، مؤلفه‌ها و الگوی اقتصادی آنان را استخراج کند.

اقتصاد مقاومتی

«اقتصاد مقاومتی» یکی از مهم‌ترین کلیدواژه‌هایی است که رهبر انقلاب در چند سال اخیر مکرر بر آن تأکید داشته‌اند. اقتصاد مقاومتی اگرچه نگاهی به شرایط تحریمی حال حاضر کشور دارد، اما فراتر از آن است. در حقیقت، مهم‌ترین مسئله در اقتصاد مقاومتی، تکیه بر عوامل درون‌زای قدرت و استحکام ساخت درونی است (پیغامی، ۱۳۹۴).

این مفهوم، بنیادی نظری برای الگوسازی گونه ویژه‌ای از اقتصاد است که فعالانه خود را برای مواجهه با تحریم بیش از پیش آماده ساخته است. سازوکارهای اقتصادی، فضای کسب و کار، تجارت خارجی، و نهادهای مالی و واسطه‌ای اقتصاد مقاومتی بر این پیش‌فرض طراحی می‌شود که کشور در تعارض ایدئولوژیکی دایم با نظام سلطه است و هر ضربه اقتصادی از غرب ممکن است در هر لحظه به کشور وارد شود (ترابزاده جهرمی، ۱۳۹۲). از این رو، «اقتصاد مقاومتی» مفهومی است که در پی مقاوم‌سازی، بحران‌زدایی و ترمیم ساختارها و نهادهای فرسوده و ناکارآمد موجود اقتصادی مطرح می‌شود که قطعاً باور و مشارکت همگانی و اعمال مدیریت‌های عقلانی و مدبرانه، پیش‌شرط چنین موضوعی است (فرزندی اردکان، ۱۳۹۴، ص ۶۴).

مقام معظم رهبری اقتصاد مقاومتی را الگوی عملی متناسب با نیازهای کشور، متکی به امکانات کشور (درون‌زا)، متعامل با اقتصادهای جهانی (برون‌گرا)، اقتصادی مردمی (مردم‌بنیاد)، اقتصادی بر پایه دانش (دانش‌بنیاد)، مبتنی بر تولید ثروت و افزایش ثروت ملی (عدالت‌محور) و همیشه بارور است (بیانات مقام معظم رهبری در حرم مطهر رضوی، ۱ فروردین ۱۳۹۳).

در چنین فضایی، تحریم اقتصادی نه تهدید، بلکه فرصت ویژه‌ای است که زیر فشار آن می‌توان راهبردهای اقتصاد مقاومتی را با قدرت و اجماع ملی همراه و پیاده‌سازی آن را تسریع کرد.

بسیاری از کشورها در شرایط بحران و تحریم، راهبردی را تحت عنوان «مقاومت اقتصادی» در پیش می‌گیرند که به لحاظ مفهومی و کارکردی، متفاوت از «اقتصاد مقاومتی» است. راهبرد مزبور، به دلایل پیش‌رو ناکارآمد است:

۱. انفعالی است و رویکرد کنشی - واکنشی یا به تعبیر بهتر، دفاعی به تحریم‌های اتخاذ شده است.

۲. امکان تضعیف تدریجی اقتصاد ملی وجود دارد.

۳. در این فرایند هزینه زیادی بر کشور تحمیل می‌شود.

متأسفانه راهبرد کنونی کشور در حوزه اقتصاد و در شرایط تحریم‌ها، مبتنی بر درون‌زایی نبوده و رفع کامل مشکلات اقتصادی را در عوامل خارجی می‌بیند، که لازم است این شیوه اصلاح گردد.

روش تحقیق

روش این پژوهش کیفی و از نوع «داده بنیاد» است. روش نظریه‌پردازی «داده بنیاد» به‌گونه‌ای است که محقق نیازمند یک نظریه جدید درباره پدیده موضوع مطالعه است. این برخورد- یعنی خلق نظریه- متفاوت از جمع‌آوری و تدوین مجموعه‌ای از نظریات قبلی درباره موضوعی خاص است (دانایی فرد و امامی، ۱۳۸۶، ص ۷۷). از این رو، می‌توان روش نظریه‌پردازی «داده بنیاد» را از حیث کارآمدی و کمک به فهم محقق، در رتبه‌ای بالاتر قرار داد؛ زیرا افراد موجود در یک محیط را در نظر می‌گیرد، احساسات آنان را درک می‌کند و تا حد امکان سعی می‌نماید پیچیدگی‌های موجود در فرایند رفتارها و تعاملات را بازتاب دهد (کرسول، ۲۰۰۵، ص ۳۹۶).

نظریه تولیدشده در روش نظریه‌پردازی «داده بنیاد»، نظریه‌ای فرایندی است؛ زیرا نحوه نگاه و بررسی موضوعات در این روش مبتنی بر نگاه فرایندی است. «فرایند» در اینجا، به معنای زنجیره‌ای از کنش‌ها و واکنش‌ها بین افراد و وقایع مربوط به یک موضوع است (همان، ص ۴۰۴). بنابراین، لزوم اتخاذ نوعی نگاه فرایندی در مطالعه و بررسی پدیده موضوع مطالعه تحت این روش امری ضروری است که به اعتبار هرچه بیشتر تحقیق کمک می‌کند. ابزار به کار رفته در این روش، عبارت است از: «نمونه‌گیری نظری» و «رمزگذاری».

«نمونه‌گیری نظری» عبارت است از: نمونه‌گیری بر مبنای مفاهیم در حال ظهور برگرفته از داده‌ها (محمداپور، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۲۵). «نمونه‌گیری نظری»، توسعه مفاهیم را بر اساس محتوا و ابعاد آنها به حداکثر می‌رساند، تنوع‌ها را آشکار ساخته و رابطه بین مفاهیم را شناسایی می‌کند (کوربین و استراس، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳).

«رمزگذاری» نیز در سه مرحله رمزگذاری «باز»، «محوری» و «گزینشی»، صورت می‌گیرد که در هر یک از این مراحل، رمز یا رمزهای الصاق‌شده باید داده‌های مرتبط با خود را به حد اشباع برساند (محمداپور، ۱۳۹۰، ص ۳۲۷).

آخرین مرحله در این روش، که البته به صورت رفت و برگشتی در تمام مراحل تحقیق اجرا می‌گردد، «تحلیل داده‌ها» است. «تحلیل» در نظریه، زمینه‌ای به بررسی و رمزگذاری مواد برای تعیین ویژگی‌ها و کارکردهای آن و سپس به‌کارگیری دانش به‌دست‌آمده برای ارائه استنباط‌ها در کل مطالعه است (همان، ص ۲۸).

جامعه آماری در این نوشتار، اعم است از نسخ تاریخی، اعلامیه‌ها و فتاوی صادرشده توسط علما در اواخر دوره قاجار و دوره پهلوی که به صورت مستقل منتشر و یا در جراید و مطبوعات آن دوره چاپ شده است و در عین حال، بیشترین قرابت را با موضوع پژوهش دارد.

از این رو، با اجرای مراحل سه‌گانه روش «داده بنیاد»، یعنی انواع نمونه‌گیری‌های ذکرشده، اسناد موجود بررسی گردیده و با رمزگذاری مفاهیم و پس از آن با تعیین مقولات، شرح‌واره‌ها و خلاصه کردن مقولات، ابعاد مفهومی و محتوایی تعیین، و در نهایت الگو استخراج و روابط بین ابعاد و مقولات تحلیل گردیده است.

مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی از منظر عالمان دینی متأخر

یافته‌های تحقیق از تحلیل سیره و افکار علمایی همچون حاج آقا نورالله اصفهانی (۱۲۷۸-۱۳۰۶ق)، سیدمحمدکاظم یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ق)، ملامحمدحسن مامقانی (۱۲۳۸-۱۳۲۳ق)، شیخ محمدباقر بهاری همدانی (۱۲۷۷-۱۳۲۳ق)، شهید سیدحسن مدرس (۱۲۴۹-۱۳۱۶)، علامه میرحامدحسین هندی (۱۳۰۶-۱۲۴۶ق)، ملافتح‌الله اصفهانی (۱۳۳۹-۱۲۶۶ق)، سیدمحمدتقی خوانساری (۱۳۷۱-۱۲۶۷) محمدکاظم خراسانی (۱۲۱۸-۱۲۹۰ق)، شیخ محمدتقی باقری (۱۲۹۲-۱۳۶۵ق)، حاج آقا حسین طباطبایی قمی (۱۲۹۰-۱۳۸۶ق)، میرزا محمدتقی شیرازی (۱۲۵۸-۱۳۳۸ق)، آیت‌الله مرعشی نجفی (۱۴۱۱-۱۳۱۵ق)، آیت‌الله محمد کوهستانی (۱۳۵۱-۱۳۰۸) و سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۴۰۱-۱۳۲۱ق)، با بررسی اسناد فوق‌الذکر به دست آمد.

منطق پژوهش ایجاب می‌کند ابتدا، رمزگذاری‌ها و سپس استخراج مفاهیم و تنظیم مقولات با اطمینان از اشباع نظری انجام شود. در این پژوهش، پس از فرایند تحلیل و خلاصه‌سازی مفاهیم و مقولات، در نهایت، چهار مقوله «زیرساخت‌های اقتصادی»، «راهبردهای اقتصادی»، «مدیریت اقتصادی» و «اهداف اقتصادی»، به عنوان مؤلفه‌های الگوی اقتصاد مقاومتی منظور عالمان دینی استخراج گردیده و الگوی نهایی بر اساس این مؤلفه‌ها و روابط موجود بین آنها طراحی گردیده است.

اگرچه در گزارش روش تحقیق «داده بنیاد»، نیازی به ارائه مصادیق و محتوای بررسی در متن گزارش وجود ندارد، ولی به سبب آنکه تحقیق پیش رو بر پایه مفاهیم موجود در اسناد تاریخی تهیه شده و اثبات صحت و سقم نقل‌های تاریخی ضروری است، بخشی از متون و مصادیق در دست بررسی، در گزارش تحقیق ذکر شده است. همچنین در نهایت، جدولی از مفاهیم و مقولات استخراجی ارائه شده است.

الف. مدیریت اقتصادی

مدیریت صحیح منابع، اعم از انسانی و مادی، یکی از مسائل اساسی است که موجب بهره‌وری بیشتر از امکانات موجود شده و موجب پویایی و توانمندی بیشتر اقتصاد و اثبات کردن آن در درازمدت می‌گردد.

در سیره علما، بر امر «نخبه‌گرایی» در اداره امور اقتصادی کشور و نیز استفاده بهینه از امکانات و تعامل بین نهادهای مرتبط، مثل دولت و مجلس بسیار تأکید شده است.

مرحوم مدرس اقتصاد کشور را مسئله‌ای مهم می‌داند و برای مدیریت صحیح آن، مجلس و دولت را مسئول می‌خواند:

بنده اساساً عقیده‌ام بر این است. دو هفته قبل هم خاطراتان می‌آید، آقایانی که در اقتصادیات مذاکره می‌فرمودند، اول مسئله مهم مملکت را اقتصادیات فرمودند و عقیده من هم این است که دولت و مجلس باید همش را بر این بگذارند... (ملک‌محمدی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸).

ایشان در بیان راه‌حل‌های خود برای اصلاح نظام اقتصادی کشور، مسئله کاهش تصدی‌گری دولت را مطرح می‌کند:

تجربیات به ما نشان داده است که دولت، نه ملاک خوبی است، نه تاجر خوب و نه مدیر حمل و نقل خوب و هر چه به این کارها دست بزند، موجبات خسارت و ضرر دولت است (همان، ص ۱۷۹-۱۸۰). دولت باید مابه‌الاحتیاج خودش را از عایدات مردم بگیرد؛ اما اگر بخواهد خود عایدات پیدا کند، نمی‌تواند. اگر دولت بخواهد دلال یا تاجر یا کاسب باشد، جز اسباب زحمت، چیز دیگری برای مردم نخواهد بود (همان، ص ۱۸۰).

«شایسته‌سالاری» و «نخبه‌گرایی» در مدیریت اقتصادی، یکی از ارکان توسعه اقتصادی است که موجب بهره‌وری و ثبات بیشتر در اقتصاد هر کشور می‌شود. یکی از عالمان پیش‌رو در طرح و پی‌گیری این مسئله مرحوم آیت‌الله حاج آقا حسین طباطبائی قمی بود. ایشان پس از سقوط رضاخان و ۱۰ سال دوری از وطن، به قصد زیارت مرقد مطهر حضرت علی بن موسی الرضا^{علیه السلام} به ایران آمد و در بازگشت، هنگام توقف در تهران، پیشنهادها و معرفی‌های معروفی به دولت وقت ارائه داد که بند پنجم آن عبارت است از:

موضوع اقتصاد و تجارت تحت نظر متخصصین اداره شود، به طوری که توازن صادرات و واردات حتی الامکان حفظ گردد و کمبود مواد غذایی و خواربار، که فشارش به دوش طبقه ضعیف است، از بین برود (حسینی، ۱۳۷۵، ص ۳۰).

یقیناً تعامل سازنده دولت و ملت نیز یکی از عوامل پیشرفت و شکوفایی کشور است. از این رو، یکی از مصادیق مدیریت اقتصادی عالمان دینی را می‌توان در تنظیم رابطه اقتصادی دولت و ملت ذکر کرد.

رهبری دینی در عهد قاجار، با حمایت از جای‌گزینی استقراض دولت از مردم، به جای استقراض از دولت‌های خارجی، که یکی از مقدمات وابستگی دولت ایران به اجانب و دست‌اندازی به اقتصاد ایران بود، در قالب تأسیس بانک ملی، به عنوان یکی از اقدامات شایسته در عرصه مشارکت اقتصادی دولت و ملت، خود را جلوه‌گر ساخت.

در اسناد عهد قاجار آمده است:

هنوز یک ماه و نیم بیشتر از تشکیل مجالس اول نگذشته بود که دولت لایحه استقراضی را تقدیم مجلس کرد. طرح استقراض از سوی ناصرالملک، وزیر وقت مالیه، ارائه شد و مبلغ آن بیست کرور تومان بود. دولتین روس و انگلیس برای پرداخت این وام، شرایط سنگینی برای طرف ایرانی در نظر گرفتند (آبادیان، ۱۳۸۳، ص ۴۵۱-۴۵۲).

در واکنش به این موضوع، علمای عراق به آیت‌الله شیخ محمدباقر بهاری همدانی مجتهد، مأموریت دادند به تمام سفارت‌خانه‌ها اعلام دارد که دولت‌های بیگانه حق استقراض به شاه را ندارند و مسئولیت این کار بر عهده خود آنان خواهد بود. علمای ایران پیشنهاد کردند که برای رفع نیازمندی‌های دولت، از مردم استمداد شود و بانک ملی تشکیل گردد (نجفی، ۱۳۷۱، ص ۵۷-۵۶).

این امر موجب شد تا موضوع وام گرفتن از بیگانگان در مجلس شورای ملی به بحث و نظر گذاشته شود. پس از طرح پیشنهادات زیادی در این خصوص، آخرالامر حاجی معین‌التجار، تأسیس بانک ملی را مطرح و پیشنهاد نمود. [این طرح که در متن خود، اندیشه رهایی کشور از استعمار اقتصادی را تعقیب می‌کرد] از سوی وطن‌خواهان با حسن استقبال روبه‌رو شد... در پس این قضایا، طلاب مدارس با فروش کتاب‌های خود، زنان با فروش زیورآلات خود، ایرانیان مقیم باکو، قفقاز، هند، استانبول و... با ارسال تلگراف و... در تحقق بانک ملی ایران مشارکت کردند (همان، ص ۴۵۴). از جمله بزرگانی که از این طرح حمایت کامل کرد، مرحوم شیخ فضل‌الله نوری بود که کسروی در این خصوص می‌نویسد: «ملایان که به چنین کارها کمتر درآمدندی، آنان هم همراهی می‌نمودند. حاجی شیخ فضل‌الله دویست تومان به گردن گرفت» (کسروی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۲).

شهید مدرس نیز در جهت اصلاح نظام اقتصادی، با رد استقراض خارجی، با این بیان که ما نمی‌توانیم پول از خارج بیآوریم تا اقتصادمان را درست کنیم، ما نمی‌توانیم پول قرض کنیم و اقتصادمان را اصلاح کنیم؛ معتقد بود که مخارج کشور باید از داخل تأمین شود:

امروز که پروگرام هیئت دولت را آورده، بنده دو اصل را تصدیق کردم. یکی اینکه مخارج مملکت، حتماً باید از داخل مملکت تهیه شود و یکی اینکه جلوی مخارج زاید گرفته شود (ملک محمدی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸).

یکی دیگر از ارکان مدیریت اقتصادی کاهش هزینه‌های دولت و خانوارهاست که می‌توان تجلی این مسئله را از منظر عالمان دینی در پرهیز از اسراف و اشرافی‌گری دانست.

روشن است که اقتصاد مصرف‌زده آسیب‌پذیر است و این معضل، یکی از موانع توسعه اقتصاد کشورهای عقب‌مانده محسوب می‌شود. از این رو، علمای شیعه، با نظر داشت به این مسئله، به شدت روحیه اسراف و اشرافی‌گری را سرزنش کردند.

در طول تاریخ تشیع و خصوصاً در سده اخیر، علمای شیعه ساده‌زیستی را سرلوحه کار خویش قرار داده‌اند. یکی از نمونه‌های بارز ساده‌زیستی آیت‌الله وحید بهبهانی است. زهد این عالم بلندپایه به اندازه‌ای بود که لباس هایش کرباس و تابدار بود و بیشتر آنها را همسر مکرمه‌اش، مادر آقا محمدعلی صاحب مقام، درست می‌کرد و می‌بافت (مختاری، ۱۳۷۷، ص ۴۵۵).

همچنین بیانیه علمای اصفهان در آن برهه، به خوبی فرهنگ اسراف و اتراف را هدف قرار داده است. در بند چهارم و پنجم این بیانیه آمده است:

میهمانی‌ها بعد ذلک، ولو اعیانی باشد، چه عامه، چه خاصه، باید مختصر باشد: یک پلو و یک چلو و یک خورش و یک افشیره. اگر زائد بر این کسی تکلف دهد، ما را به محضر خود وعده نگیرد خودمان نیز به همین روش می‌نماییم. هرچه کمتر و مختصرتر از این تکلف کردند، موجب مزید امتنان ماها خواهد بود. وافوری و اهل و افور را احترام نمی‌کنیم و به منزل او نمی‌رویم؛ زیرا که آیات باهره: «إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» (اسرا: ۲۷)؛ «وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف: ۳۱) «وَلَا تَلْفُؤْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵) و حدیث «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» ضرر مالی و جانی و عمری و نسلی و دینی و عرضی و شغلی آن، محسوس و مُسری است و خانواده‌ها و ممالک را به باد داده. بعد از این هر که را فهمیدیم وافوری است، به نظر توهین و خفت می‌نگریم. امضای آقایان کرام و علمای فخام کثرالله امثالهم (نجفی، ۱۳۷۸، ص ۸۴).

ب. راهبردهای اقتصادی

در طول تاریخ تشیع، همواره عالمان دینی به‌مثابه رهبران فکری جامعه، در عرصه‌های گوناگون، وظیفه هدایت و راهبری مردم را بر عهده داشته‌اند که یکی از آن حوزه‌ها، بخش اقتصادی است. در این میان،

جایگاه رهبران و اشراف آنان بر مسائل و مشکلات مردم و جامعه، درکی جامع و عمیق به آنان می‌داد تا بتوانند وظیفه رهبری و ترسیم راهبردهای توسعه و پیشرفت جامعه را نیز بر عهده داشته باشند.

آنان راهبردهای متفاوتی را برای رفع مشکلات اقتصادی پی‌گیری کردند که یکی از آنها مسئله خودکفایی همه‌جانبه و درونزای جامعه اسلامی است. از منظر آنان، اقتصادی موفق خواهد بود که علاوه بر تحریم اقتصادی دشمن، و عدم مصرف کالاهای بیگانه، در جهت رفع نیاز داخل و احتیاجات مردم، به تقویت تولید ملی اقدام نماید، و گرنه مواجهه منفی و قطع واردات، به‌تنهایی نمی‌تواند موجب ثبات و شکوفایی اقتصاد گردد. در این خصوص، شاهدیم عالمان دینی معاصر پرچمدار حمایت و حتی فراتر از آن، مشارکت در راه‌اندازی صنایع و تولیدات داخلی هستند.

حاج آقا نورالله اصفهانی (۱۳۰۶ق)، یکی از علمای طراز اول عهد قاجار بود که پس از درک و شناخت آسیب‌ها و خطرات وابستگی کشور به اجانب، سخنرانی‌های مهیجی در تحریم کالاهای بیگانه و حمایت از تولیدات داخلی و همچنین تشویق مردم به عدم مصرف کالاهای خارجی و استفاده از تولیدات داخلی ایراد کرد.

وی به منظور کاهش سلطه بیگانه بر کشور، به ایجاد نهادها و ساختارهایی به منظور آغاز اصلاحات اقتصادی اقدام نمود. تلاش‌های او در زمینه ایجاد و توسعه صنعت و تجارت نساجی، به خوبی نشان می‌دهد که ایشان به اقتضانات و نیازهای روز و زمینه‌های تاریخی و بومی صنعت کشور، آگاه بوده است. اساس مبارزه اقتصادی حاج آقا نورالله امور ذیل بود:

الف. مبارزه منفی و تحریم اجناس خارجی و نفی سلطه اقتصادی اجانب؛

ب. تلاش برای سازندگی و خودکفایی ملی (نجفی، ۱۳۷۸، ص ۱۵).

مرحوم حاج آقا نورالله «شرکت اسلامیة اصفهان» را در سال ۱۳۱۶ ق، تأسیس و با تشکیلات منظم، در همه شهرها شعبه‌هایی را دایر و حتی در برخی کشورهای خارجی نیز دفاتری ایجاد کرد. تولیدات این شرکت در سراسر کشور پخش شد و مردم با عشق و علاقه، لباس‌هایی که پارچه‌اش خارجی بود، درمی‌آوردند و به جای آن، از قماش‌های ساخت این شرکت استفاده می‌کردند که این امر موجب ایجاد غرور ملی برای نفی اقتصاد بیگانه و حمایت از تولیدات داخلی است.

پیرو تأثیرگذاری این شرکت، هشت تن از مراجع تقلید و علمای بزرگ به نام‌های آیت‌الله آخوند خراسانی، آیت‌الله سیداسماعیل بن سیدصدرالدین عاملی، آیت‌الله حاج میرزا حسین، آیت‌الله حاج میرزا خلیل، آیت‌الله سیدمحمدکاظم یزدی، آیت‌الله محمد غروی شریانی، آیت‌الله محمدحسین مرقانی و

آیت‌الله شیخ‌الشریعه اصفهانی، پشتیبانی خود را از ایجاد این شرکت اعلام کردند. آنان بر کتابی به نام **لباس‌التقوی**، که در حمایت از این شرکت نوشته شده بود، تقریظ نوشتند و کمک به شرکت اسلامی به مبارزه با نیروی کفر یکسان دانستند (حائری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱).

فرازهایی از اساس‌نامه «شرکت اسلامی اصفهان»، به صراحت، اهداف استقلال‌طلبانه مؤسسان آن را تبیین می‌کند:

فصل ۲۱: این شرکت بکلی از دادوستد متاع خارجه ممنوع است. فقط هم خود را صرف ترقی متاع داخله و آوردن چرخ اسباب و کارخانجات مفید خواهد نمود، و حمل متاع داخله به خارجه برحسب اقتضا و به موقع خود، و در کشیدن راه شوسه و آهن اقدام خواهد کرد.

فصل ۲۴: تمام اجزا، از رئیس و مرنوس و امنای شرکت، حسب‌الشرط مجبورند لباس خود را از منسوجات شرکت و متاع داخله مصرف رسانند.

فصل ۳۳: هرگاه از داخله یا خارجی، از تبعه دولت علیه، کسی اختراعی که از برای عموم ملت سودمند باشد، بکند یا صنعت یدی داشته باشد، قوه مالی و شوق در انجام آن کار نداشته باشد، به شرکت اطلاع دهد. بعد از مشورت و تحقیق، شرکت حاضر است تدارکات او را، ولو که آن به آوردن چرخ و اسباب از خارجه باشد، با رعایت صرفه خواهد نمود (نجفی، ۱۳۷۸، ص ۳۸).

در این فصل (۳۳) اساس‌نامه، به صراحت از اختراعات داخلی حمایت شده که نشان‌دهنده عمق بصیرت مؤسسان این شرکت و باور به راهبردهایی همچون «نخبه‌گرایی» و بهره‌گیری از فناوری جدید را می‌رساند.

پس از گسترش «شرکت اسلامی»، بزرگان و مراجع تقلید حوزه علمیه نجف به ترویج آن پرداختند که مردم نیز از آن استقبال کردند. در نجف، اعلامیه‌هایی منتشر شد که به سه نمونه آن در ذیل اشاره می‌شود:

اعلامیه حضرت آیت‌الله العظمی سیدمحمدکاظم یزدی

شایسته و مناسب و بموقع و محل است که عموم مؤمنین و کافه متدینین، از هر صنف و هر نوع، هریک به قدر مقدور و بودجه میسور، در تشیید اساس و ترویج این امر مهم اهتمام تمام و بذل جهد و صرف همت نمایند، و مهما امکن، از البسه و اقمشه خارجه متحرز باشند، بلکه سزاوار این است که در سایر جهات حرکات و سکنات و کیفیات لباس و طعام و شراب و گفتار و کردار، از وضع و طرز کفار، خود را برحذر و برکنار دارند (ثریا، ۱۳۱۷، ش ۱۳).

اعلامیه حضرت آیت‌الله العظمی حاجی میرزااحسین

«بسیار شایسته است که عموم رؤسای ملت و دولت، در ترویج این شرکت خیریه اسلامی به بذل جهد نمایند» (همان).

اعلامیه حضرت آیت‌الله العظمی ملامحمدحسن مامقانی

بحمدالله تعالی، فراهم شدن اسباب تداول منسوجات اسلامی و سد ابواب حوایج مسلمین از ممالک خارجه، از نعم عظیمه این عصر بابرکت است. چقدر شایسته است که عموم مسلمین با کمال شوق و اتحاد کلمه، در رواج آن و هجر منسوجات ممالک خارجه، که سبب اختلال امور کافه مسلمین شده، جدّ و جهد نموده، اسلام را رونقی تازه داده و با اتفاق کلمه اسلامی، مسلمین را آسوده نمایند (نجفی، ۱۳۷۸، ص ۴۷).

حتی دامنه نفوذ شرکت به مدارس هم رسید و آنها در حمایت از تولیدات داخلی متعهد شدند:

لباس، که از مدرسه به شاگردان داده می‌شود، عجلتاً سالی دو لباده زمستانی و تابستانی و عمامه و یک کلاه و زیرعمامه و دو جفت پافزار و تمام این اجناس، باید از ساخت داخله ایران باشد؛ چنانچه لباده‌هایی که برای شاگردان دوخته شده، همه از «شرکت اسلامیة اصفهان» است و در مدرسه، شاگردانی که صنعت خیاطی آموخته‌اند، دوخته‌اند و عمامه آنها نیز از عمل کار اصفهان است و زیرعمامه از کرک است و به صورت فینه، آن هم از کار ایران است. و اگر استطاعتی از برای هر سه پیدا شد، پیراهن و شلوار نیز برای شاگردان دوخته خواهد شد (حبل المتین، سال هفتم، ش ۱۰، ص ۱۱۱).

این استقلال‌گرایی مکتبی میرحامدحسین هنای را بر آن داشت تا با وجود آن‌همه کار نگارش و تألیف، تنها از کاغذ و مرکب ساخت کشورهای اسلامی استفاده کند و از کاغذ و مرکب خارجی کمک نگیرد (اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۶۲).

مرحوم آخوند خراسانی با علم و آگاهی از آثار نوسازی تجهیزات و صنعتی شدن حرفه‌ها و تأثیر مستقیم آن بر پویایی، توسعه و بهره‌وری بیشتر اقتصادی، به عنوان راهبردی اساسی، بر ضرورت بهره‌گیری از تجربیات کشورهای پیشرو در صنعت و اقتصاد تأکید داشت. ایشان در بند هشتم نامه خود به محمدعلی شاه می‌نویسد:

سزاوار است به تاریخ مشاهیر پادشاهان جهان مراجعه و آن را مورد مطالعه قرار دهید تا ملاحظه نمایید که آنان چگونه برای نشر علوم و معارف دینی و مدنی همت گماردند، تا اینکه روی این زمینه، پایه استقلال مملکت خود را مستحکم داشتند و تاریخ را به بزرگواری اعمال و افعال خود روشن و مزین ساختند، تا آنجا که به آنها ضرب‌المثل زده شد و مجسمه‌هایشان برپا شد (جرفادقانی، ۱۳۶۴، ص ۳۶).

همچنین در بند چهارم این نامه، به‌ویژه به نقش فناوری‌ها و صنایع نوین در توسعه اقتصاد و استقلال ملّی اشاره می‌کند:

همت گمارید در نشر و بسط علوم و صنایع جدید. آنچه باعث ترقی و تعالی سایر ملل گردیده و آنان را به اوج عظمت رسانیده همان فراگرفتن علوم و صنایع تازه بوده و این از بدهیات مسلم است که ایرانیان از حیث استعداد و قابلیت، برتر از سایر ملل بوده و همیشه در طول تاریخ، از این لحاظ، پیشوا و مقتدای آنان بوده‌اند، و این عقب‌ماندگی که اکنون مشاهده می‌شود و مملکت را تا بدین حد فقیر و مبتلا ساخته،

ناشی از عدم توجه و التفات اسلاف و گذشتگان به این امور بوده و میل بیجای آنها به مصنوعات خارجی، باعث سرایت این مرض به سایر افراد مملکت گردیده و هستی و تجدید حیات و نوسازی ایران، بستگی به این نکته مهم دارد (جرفادقانی، ۱۳۶۴، ص ۳۶).

ج. زیرساخت‌های اقتصادی

یکی از مقولاتی که از تحلیل داده‌های مستخرج از متون تاریخی و تجرید مفاهیم به دست آمد، مفهوم «زیرساخت‌های اقتصادی» است. در طول تاریخ، یکی از دغدغه‌های اساسی عالمان شیعه نفی سلطه اجانب بر موجودیت اسلام و کیان مسلمانان بوده است. اصولی همچون «نفی سبیل»، اصل «حرمت تشبه به کفار»، «حرمت دوستی با کفار» و بسیاری از مبانی دینی و فقهی دیگر، سلطه کفار و مشرکان بر مسلمانان را در تمام عرصه‌ها، از جمله اقتصاد نفی می‌کند. از این رو، علمای سلف سیاست‌ها و اقدامات خود را مبتنی بر اصل «استقلال همه‌جانبه کشور» پایه‌ریزی کرده‌اند.

قیام بزرگ و تاریخی تنباکو یکی از نقاط عطف مقاومت و عزت ملت ایران است که به رهبری مرحوم میرزای شیرازی بزرگ (۱۲۳۰-۱۳۱۲ق)، توانست با بهره‌گیری از قدرت عظیم مرجعیت شیعه و تمرکز بر مسئله اقتصاد، امپراتوری انگلیس را به عقب‌نشینی وادار کند و بارقه امید را در دل ملت مسلمان ایران، که طی چندین دهه شکست‌های متوالی، نفرتی خفته از اجانب روس و انگلیس در دل داشت، زنده کند و موجب هویت‌یابی مجدد ملت ایران گردد.

یکی از مصادیق وابستگی غرب در زمان ناصرالدین شاه قاجار، امتیاز اقتصادی «رویترز» بود که شاه به بیگانگان اعطا کرد که بر اساس آن، غیر از موادی درباره راه آهن و تراموای، که امتیاز انحصاری هر دو به مدت هفتاد سال مطلقاً به رویترز اعطا شده بود، حق بهره‌برداری همه منابع معدنی ایران هم به او واگذار شد، مگر طلا و نقره و سنگ‌های قیمتی. همچنین در مقابل پرداخت وجه معینی به ناصرالدین شاه، امتیاز جنگل‌های دولتی و همه اراضی غیرمزروع و همچنین حق انحصاری ساختن کانال‌ها و قنات‌ها و امور آبیاری و اجاره تمام گمرک‌های مملکت به مدت ۲۵ سال واگذار شد، انتشار سند قرارداد در کشور، موجب مخالفت شدید علمای شیعه به رهبری ملاعلی‌کنی (۱۲۲۰-۱۳۰۶ق) و سیدصالح عرب شد. آنها ضمن اینکه به مردم آگاهی می‌دادند و آنها را علیه قرارداد می‌شوراندند، برخی رجال سیاسی از جمله اعتمادالسلطنه را نیز، که در آن موقع وزیر الطباعه بود و با سپه‌سالار خوب نبود، با خود همراه کردند. علاوه بر این، ملاعلی‌کنی طی نامه‌ای مبسوط به ناصرالدین شاه، اعتراض رسمی خود را اعلام کرد (ره‌دار، ۱۳۹۰، ص ۳۹۸-۳۹۷).

همچنین در سال ۱۳۰۶ق نیز شیخ فضل‌الله زمانی که کشورهای بیگانه، به‌ویژه روسیه، از طریق صادرات کالاهای خود، بخصوص قند و چای، نوعی وابستگی در ملت ایران به خود ایجاد کردند، طی نامه‌ای استفساری و استفتایی قضیه را به استاد خود *میرزای شیرازی* نوشت و از وی تعیین تکلیف کرد. *میرزای شیرازی* در جواب وی نوشت:

در جواب سؤال از قند و غیره، آنچه نوشته از ترتب مفاسد بر حمل اجناس از بلاد کفره به محروسه ایران، صواب، و همیشه ملتفت به آنها و اصناف آنکه مایه خرابی دین و دنیای مسلمانان است، بوده‌ام و از اقدام شما در تهیه دفع آنها، که باید از محض غیرت دین و خیرخواهی مسلمانان باشد، زیاده مسرور شدم، و البته به هر وسیله‌ای که ممکن باشد رفع این مفاسد باید بشود. ... مورد مذکور، باب سیاسات و مصالح عامه است و تکلیف در این باب، عهده بر ذوی‌الشوکه از مسلمانان است که با عزم محکم مبرم، درصد دفع احتیاج خلق باشد به مهیا کردن مایحتاج آنها. چه رجای ترک اموری که در ازمنه متداوله عادت شده، از اهل این زمان نیست و منع فرماید نفس خود و رعیت را از قند و غیر آن، بلکه منع از ادخال در ملک خود نماید (نجفی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۴-۱۷۷).

یکی دیگر از مستندات تاریخی این امر، بیانیه سیزده تن از علمای طراز اول اصفهان است که در سال ۱۳۲۴ق کوشید با بازنمایی وحدت بین علما و مردم، هرگونه وابستگی به بیگانه را سم مهلک و خروج از این وابستگی را واجب بدانند. در آن بیانیه آمده است:

الف. قباله‌جات و احکام شرعیه، از شنبه به بعد، باید روی کاغذ ایرانی بدون آهار نوشته شود. اگر بر کاغذهای دیگر نوشته شود مهر نموده و اعتراف نمی‌نویسیم. قباله و حکمی هم که روی کاغذ دیگر نوشته و بیاورند و تاریخ آن بعد از این قرارداد باشد، امضا نمی‌نماییم. حرام نیست کاغذ غیر ایرانی و کسی را مانع نمی‌شویم؛ ماها با این روش متعهدیم.

ب. کفن اموات، اگر غیر از کرباس و پارچه اردستانی یا پارچه دیگر ایرانی باشد متعهد شده‌ایم بر آن میت ماها نماز نخوانیم. دیگری را برای اقامه صلوات بر آن میت بخواهند؛ ماها را معاف دارند.

ج. ملبوس مردانه جدید که از این تاریخ به بعد دوخته و پوشیده می‌شود، قراردادیم مهما ممکن هرچه بدلی آن در ایران یافت می‌شود، لباس خودمان را از آن منسوج نماییم و منسوج غیر ایرانی را نپوشیم. احتیاط نمی‌کنیم و حرام نمی‌دانیم لباس‌های غیر ایرانی را، اما ماها ملتزم شده‌ایم حتی المقدور بعد از این تاریخ، ملبوس خود را از نسج ایرانی بنماییم، تابعین ماها نیز کذلک. متخلف توقع احترام از ماها نداشته باشد. آنچه از سابق پوشیده داریم و دوخته، ممنوع نیست استعمال آن (نجفی، ۱۳۷۸، ص ۸۴).

همچنین در زمینه ترویج مصرف کالای‌های داخلی *آیت‌الله العظمی سیدمحمدکاظم یزدی*، از مراجع عظام تقلید، در نامه‌ای به *آقا میرزا رحیم*، یکی از تجار ایران، می‌نویسد:

خداوند عالم بر توفیقات و تأییدات شما و هر کس که در ترویج ملبوسات و صنایع اسلامی، مجدانه سعی [است]، بیفزاید. در این زمان، که (دولت‌های) خارجه با انواع حیل، رشته کسب و صنایع و

تجارت - که مایه عزت و منشأ ثروت است - از دست مسلمین ربوده و منحصر به خود نموده [اند] و مثل خون در مجاری عروق ایشان راسخ و نافذ شده و شغل اهل اسلام، به تدریج، منحصر به دلالی و بیع و شراء اجناس خارجه شده [است]. با آنکه اکثر مواد اجناس از قبیل پنبه و پشم و ابریشم و خاک چینی و غیره، خروار به ثمن بخش از بلاد مسلمین جلب می‌کنند و به الوان متعدده و اشکال مختلفه به بالاترین قیمت در بازار مسلمین متقال مثقال فروش می‌رود (ابوالحسنی منذر، ۱۴۱۷ق، ص ۸۴).

به منظور آگاهی عموم از خطرات استعمار و سلطه اجانب نیز ایشان می‌فرماید:
مناسب است مسلمین از خواب غفلت بیدار شوند و به تدریج، رفع احتیاجات خود را از خارجه بنمایند و به تأییدات ربانیه از ذل فقر و احتیاج و سؤال عملگی کفار و تشتت در بلاد کفر برهند (همان).
اساساً عامل مصرف در تحلیل سبک زندگی از اهمیتی اساسی برخوردار است. مصرف با کارکرد نمادین خود، هویت افراد را نشان می‌دهد. کارکرد نمایشی مصرف، ناشی از این واقعیت در دنیای نوین است که جهت‌گیری مصرف تنها ناشی از ضرورت رفع نیازهای زیستی نیست، بلکه انتخابی است که هویت متمایز را آشکار می‌سازد (موحد و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۸).

از این رو، یکی از راهبردهای استعمارگران، هم‌راستا و هم‌جهت با سلطه اقتصادی، زمینه‌سازی فرهنگی و تغییر سبک زندگی و هویت آنهاست؛ زیرا با تغییر سبک زندگی و ترویج روحیه مصرف‌گرایی در مردم، بازار مصرفی در جهت فروش اجناس بیگانه و هرچه بیشتر مصرفی شدن جامعه و تضعیف روحیه تولیدگرایی و به تبع آن، سلطه اقتصادی فراهم می‌گردد. در این زمینه، عالمان شیعه با آگاهی از توطئه فرهنگی استعمارگران، به استفاده از کالاهای سنتی داخل و صرفه‌جویی در مصرف پوشاک، لباس و ظروف خارجی توصیه اکید نمودند.

آیت‌الله العظمی سیدمحمدکاظم یزدی در نامه‌ای خطاب به مردم می‌فرماید:

این احقر که از بدو عمر تاکنون اغلب اوقات، لباس از منسوجات دارالعباده (شهر یزد) بوده و مکرراً به برادران ایمانی توصیه نموده و گفته‌ام که لباسی از ابتدای زرع ماده آن تا غزل و نسج و رنگ آن با کلمه طیبه «لااله الا الله، محمد رسول الله، علی ولی الله» انجام شود، جمعی از مسلمین از آن منتفع شوند کجا، و قماش‌های منحوس کم‌دوام خارجه کجا؟

و چند ماه قبل شرحی در جواب استفتای شخص تهرانی، وجوه متعدد در رجحان آن (شراً عقلاً و عرفاً) نوشته‌ام و اکنون که - بحمدالله - نوع علما و طلاب نجف اشرف کرباس اسلامی را پوشیده، امیدوارم اخوان مؤمنین اقتدا و تأسی به رؤسای ملت نموده، برحسب غیرت اسلامیت - مهمما امکن - اقتضار به همان ملبوسات اسلامی نمایند، بلکه در تمام اثاث البیت خود، تا ممکن است اکتفا به مصنوعات اسلامی نموده و در ملبس و مطعم و مسلک خود، از شباهت به کفار پرهیزند - چنان‌که در اخبار شریفه از آن نهی شده - بلکه تمام افعال و اعمال و اخلاق خود را اسلامی نمایند تا کلیتاً ممتاز و در صورت و معنی، به هیچ وجه شباهتی به کفار نداشته باشند. ان‌شالله تعالی، متدینین تجار هم بعد از این، اجناس خارجه را

به بلاد اسلامی جلب نکنند تا این یک مشت به کسب و کار و صنایع پردازند و تشتت و تفرقه آنها بدل به اجتماع، به قلیل زمانی، نتایج حسنه آن را مشاهده نمایند(همان).

آیت‌الله محمدتقی باقری نیز در مقابله با فرنگی شدن سبک زندگی مردم، مجاهدت‌های فراوانی نمود که می‌توان به نحوه پوشش او به عنوان الگوی جامعه دین‌مدار اشاره کرد. آن مرد بزرگ در مدت عمرش، جز لباس کرباس و قدک اصفهان و یزد، لباس دیگری نپوشید و حتی عمامه‌اش هم از کرباس بود. هرگز از ظروف چینی و بلور خارج استفاده نکرد و در منزلش ظرفی جز از جنس مس و سفالین پیدا نمی‌شد و از آن دسته مواد غذایی، که از خارج وارد می‌شد، استفاده نکرد. ایشان برای استفاده از ملبوسات سنتی داخلی، سفارش‌های فراوانی به مردم داشت(رازی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۴). ایشان در زمینه مقابله با ترویج سبک زندگی غربی، اقدامات فراوانی انجام داد که نمونه‌ای از آن نهی از منکر و هشدار در خصوص بی‌حجابی به خانواده رضاشاه در حرم حضرت معصومه علیها السلام بود که به شکنجه و حبس آن عالم فقیه منجر شد (محمدی متکازینی، ۱۳۹۱، ص ۹۷).

یکی دیگر از اعظام علمای شیعه مرحوم میرحامدحسین، صاحب مجموعه عظیم و پرازش **عقبات‌الانوار** است. مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی در خصوص غیرت دین، و موضع‌گیری و بیداری او نسبت به نفوذ عوامل و مظاهر استعمار می‌گوید: امری عجیب است که میرحامدحسین این‌همه کتاب‌های نفیس، و این دائرةالمعارف‌های بزرگ را تألیف کرده است، درحالی‌که جز با کاغذ و مرکب اسلامی (یعنی کاغذ و مرکبی که به دست مسلمانان تولید می‌شده)، نمی‌نوشته است و این به سبب تقوای فراوان و ورع بسیار او بوده است. اصولاً دوری وی از به کار بردن صنایع غیرمسلمانان، مشهود همگان است (حکیمی، ۱۳۵۹، ص ۱۳۰).

پسر ارشد آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، که قریب پنجاه سال از عمر بابرکت پدر را درک کرده است، در گفت‌وگویی با مرکز خبر حوزه‌های علمیه، ناگفته‌های زیادی را از زندگی زاهدانه این عالم ربانی شرح داد. وی گفته است:

پدرم هیچ وقت لباس خارجی به تن نمی‌کرد و از خیاط می‌خواست با پارچه‌های تولید داخل برایش لباس بدوزند. آن موقع در ایران، دکمه تولید نمی‌شد و خیاط از دکمه خارجی استفاده کرده بود. علامه از خیاط خواسته بود که با قیطان، دکمه درست کند. نمونه‌ای از لباس ایشان در کتاب‌خانه محفوظ است که با این طریق تهیه شده است(محمدی متکازینی، ۱۳۹۱، ص ۶۹).

یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که به عنوان بنیان رشد اقتصادی در عمل و سیره عالمان دینی مشهود است، مسئله قناعت و ساده‌زیستی است. ملتی که مصرف‌گرایی را ارزش قلمداد کند هرگز نمی‌تواند اقتصاد

خود را توسعه بخشید؛ زیرا مصرف‌زدگی و عدم برخورداری از الگوی صحیح مصرف، موجب هدررفت منابع ملی شده، مانع جریان یافتن چرخ تولید می‌گردد.

عالمان دینی در سیره و منش خود، علاوه بر تبلیغ ساده‌زیستی، خود نیز به این مهم اهتمام می‌ورزیدند، به گونه‌ای که در طول تاریخ شیعه، عموم مردم یکی از شاخصه‌های مرجعیت را ساده‌زیستی می‌دانسته‌اند.

در این خصوص، صرفه‌جویی و ساده‌زیستی مرحوم *آخوند خراسانی* زیانزد عام و خاص بوده است. ایشان در زهد و ورع، اول شجره بریه بود. تابستان لباسش... کرباس بود و زمستان برک می‌پوشید و به یک جامهٔ برک سه چهار سال به‌سر می‌برد، و اگر زاید بر قدر کفاف به رسم تعارف می‌آوردند به غیر می‌داد، و چون در غایت نظافت می‌زیست، خیال می‌شد که البسهٔ فاخر پوشیده، و آبش را زیاد می‌نمودند که زاید بر بیست نفر از آن آب‌گوشت می‌خوردند. اطعمهٔ لذیذه را خوش نداشت. میل مفرط به دوغ داشت. با آن ریاست، گذرانش را از وضع طلبگی تغییر نداده بود، بلکه قانع‌تر از طلبه‌های زمان خود بود (مختاری، ۱۳۷۷، ص ۴۶۲).

شیخ *انصاری* (۱۲۱۴-۱۲۸۱ق) به‌عنوان مرجع «کل فی الکل» شیعه نیز سرآمد ساده‌زیستی و پرهیز از تجمل‌گرایی بود.

دختر شیخ *انصاری* نقل کرده: روزی ناصرالدین شاه برای زیارت و دیدار با شیخ، وارد منزل ایشان در نجف اشرف شد. آثار زهد عیسوی و علام ورع یحییوی را در پیشانی شیخ یافت. در اتاق او، کمی پشگل - به جای ذغال - در منقل مشتعل بود و یک سفرهٔ حصیری به دیوار آویزان. در کنار منقل گلی، یک «پیه‌سوز سفالی» اتاق را نیمه‌روشن کرده بود. اینها بود اسباب اتاق آن قطب دایرهٔ فقاقت. شاه‌زاده چون وضع اتاق را برانداز کرد، نتوانست از اظهار مطلب درونی خود، خودداری کند. از این رو، گفت: اگر ملا و مجتهد این است، پس حاج ملاعلی کنی چه گوید؟! سخنش هنوز تمام نشده بود که شیخ *انصاری* از جا برخاست و با ناراحتی فرمود: چه گفتی؟ این کلام کفرآمیز چه بود؟! بدان که خود را جهنمی کردی! برخیز و از نزد من دور شو... شاه‌زاده از تهدیدات شیخ به گریه افتاد و گفت: آقا، توبه کردم! نفهمیدم، مرا عفو کنید! دیگر از این غلطها نمی‌کنم. شیخ از خطای او گذشت و فرمود: تو کجا و اظهار نظر دربارهٔ ملاعلی کنی کجا؟ (همان، ص ۴۵۹)

فردوس التواریخ می‌نویسد: زهد و حیدد بهبهانی به اندازه‌ای بود که لباس هایش کرباس و تابدار بود و غالباً آنها را همسر مکرماش - مادر آقا محمدعلی صاحب *مقامع* - مهیا می‌کرد و می‌بافت و به البسه و اقمشهٔ دنیا هیچ نظر نداشت (دوانی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۰).

در *مرآت الاحوال* آمده است: در مدت عمر، به جمع زخارف دنیوی همت مصروف نفرمود. کناره‌گیری از زراندوزان شیوهٔ او بود. از معاشرت آنها دامن کشیده بود و مصاحبت و نشست و برخاست با مستمندان را خوش می‌داشت (همان).

استاد مطهری نقل می‌کند:

مرحوم وحید بهبهانی روزی عرووش را دید که جامه‌ی عالی و فاخر پوشیده است. به پرسش اعتراض کرد که؛ چرا برای زنت اینچور لباس می‌خری؟ و در پاسخ به پسر خود، که گفت: لباس فاخر و زیبا را چه کسی حرام کرده؟ گفت: پسر! نمی‌گویم که اینها حرام است؛ البته حلال است. من روی حساب دیگری می‌گویم. من مرجع تقلید و پیشوای این مردم هستم. در میان مردم، غنی و فقیر هستند، ولی طبقات زیادی هم هستند که آنها نمی‌توانند اینچور لباس بپوشند؛ لباس کرباس می‌پوشند. ما که نمی‌توانیم این لباس را که خودمان می‌پوشیم برای مردم هم تهیه کنیم و نمی‌توانیم آنها را در این سطح زندگی بیاوریم، ولی یک کار از ما ساخته است و آن همدردی کردن با آنهاست. آنها چشمشان به ماست. یک مردم فقیر وقتی زنش از او لباس فاخر مطالبه می‌کند، یک مایه‌ی تسکین خاطر دارد. می‌گوید: گیرم ما مثل ثروتمندان نبودیم، ما مثل خانه‌ی آقای وحید زندگی می‌کنیم (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۷۶).

همچنین علامه طباطبائی، مفسر بزرگ قرن معاصر، نیز به عنوان عالمی الهی و زاهدی متقی معروف است که در زندگی شخصی خویش، بسیار صرفه‌جو و زاهد بود. یکی از شاگردان ایشان نقل می‌کند: حضرت علامه همواره با عمامه‌ای بسیار کوچک از کرباس سرمه‌ای رنگ، و تکه‌های باز قبا، و بدون جوراب، با لباس کمتر از معمول، در کوچه‌های قم تردد داشت. خانه‌اش نیز بسیار محقر و ساده بود. فرزند ایشان نقل می‌کند که در خانه‌ای بسیار کوچک و محقری بزرگ شده است؛ خانه‌ای که حتی مرحوم علامه نمی‌توانست دوستانش را در آنجا پذیرایی کند؛ چون از نظر امکانات بسیار محدود بود... مدت‌ها زندگی استاد از حق تألیف کتاب‌هایشان اداره می‌شد. سال‌ها مبالغ هنگفتی مقروض بودند و نزدیکان ایشان، حتی دامادشان مرحوم قدوسی - رضوان الله علیه - از این موضوع اطلاع نداشت (مختاری، ۱۳۷۷، ص ۶۴-۶۵).

د. اهداف اقتصادی

یکی دیگر از مؤلفه‌های اساسی الگوی اقتصادی مستخرج از سیره‌ی عالمان دین، مسئله «اهداف اقتصادی» است.

مسئله‌ی دین مبین اسلام بر خلاف پارادایم‌های غربی، هیچ‌گاه برای مقوله‌ی اقتصاد، کسب ثروت و رفاه، اصلاتی قابل نیست. از این رو، عالمان دینی اهداف دیگری را در ضمن تقویت اقتصاد جامعه پی‌گیری می‌کرده‌اند که یکی از آنها «عدالت اجتماعی و اقتصادی» است.

مسئله‌ی اقتصاد کشورها در صورتی به توسعه‌ی پایدار دست خواهد یافت که همگرایی و همکاری ملی در حوزه‌های تولید و توزیع، به صورت همزمان محقق گردد؛ زیرا شکل‌گیری اقتصاد شکوفا و کارآمد

نمی‌تواند در ضمن جامعه‌ای نابسامان و پرکشمکش محقق گردد و یقیناً جامعه‌ای هم که در آن عدالت اجتماعی حاکم نباشد، از نظم و ثبات کافی برخوردار نخواهد بود.

از سوی دیگر، مبتنی بر آموزه‌های متعالی دین مبین اسلام، جامعه اسلامی زمانی می‌تواند در حوزه اقتصاد به موفقیت دست یابد که چتر رفاه و آسایش را برای همه شهروندان خود به صورت عادلانه مهیا سازد.

می‌توان این غایات بلند و اهداف آرمانی را در گفتمان مرحوم مدرس نیز پی‌گیری کرد. از آن‌رو که بخش مهمی از مصوبات مجلس، قانون‌گذاری در ارتباط با اقتصاد کشور است، حضور مدرس در مجلس‌های یادشده او را به اظهارنظرهای گوناگون درباره اقتصاد کشور و شیوه‌های هدایت اقتصادی وامی‌داشت.

شهید مدرس دادن بیت‌المال عمومی را به کسی که برای عموم کار نمی‌کند، یکی از نمونه‌های هزینه‌های بیجا و ممنوع می‌دانست:

من می‌گویم مال بیت‌المال عمومی مسلمین را نباید مفت به کسی داد. مذهب من هم همین‌طور می‌گوید که مال عمومی را نباید به کسی داد که برای عموم کار نمی‌کند. در این مدت، آن مقدار مال عمومی را که به مردم داده‌اند، کمترش برای مصرف عامه و بیشتر آن به مناسبات شخصی بوده است (ملک‌محمدی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸).

مطالبات عدالت‌خواهانه *آنخوند خراسانی*، که طی پیامی ۱۰ ماده‌ای به منظور هدایت دل‌سوزانه به محمدعلی شاه ابلاغ شد، نکاتی همچون پیش‌گیری او از همکاری با روس‌ها و تشویقش به پذیرش خواست‌های قانونی مردم مسلمان ایران و نظام مشروطیت را در برداشت. این مکتوب سند جالب و زیبایی از منش عدالت‌خواهانه علمای شیعه در عصر قاجار است، ایشان در بند ششم و هفتم، توصیه‌هایی را به شاه قاجار ارائه می‌کند:

بند شش: کوشش کنید برای بسط عدالت و مساوات واقعی، به صورتی که شخص شاه با ضعیف‌ترین افراد ملت از لحاظ حقوق برابر باشند. و احکام شرعی اسلامی بر جمیع افراد، بدون استثنا حاکم باشد. و هرگاه شخص شاه در این راه ثابت‌قدم باشد و در راه اجرای این تکلیف بکوشد، مسلماً معاندین سرشکسته خواهند شد و اساس عدالت مستحکم خواهد گردید، نه اینکه فقط این امر جنبه حرف و وهم به خود بگیرد. بند هفت: باید نسبت به عموم رعیت محبت کرد و برای جلب قلوبشان، به آنان مهربانی نمود و برای برطرف ساختن گرفتاری‌هایشان و دلنهاد کردنشان کوشید تا مهر تو در دل‌هایشان نشیند (جرفادقانی، ۱۳۶۴، ص ۳۶).

در خصوص عدالت در سیره شیخ انصاری آورده‌اند: زمانی که مادر شیخ از او درخواست کرد از وجوه شرعی مبلغی به برادرش کمک کند. او با احترام گفت: این اموالی که در دست من است حقوق فقیران

و مستمندان است و بین آنان به طور مساوی تقسیم می‌شود همه تنگ‌دستان در این باب یکسانند و بسان داندانه‌های شانه. و هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد.

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی به عنوان مرجع و رهبر دینی در جهت قطع ایادی خارجی از کشور، همواره پیگیر رواج صنایع و دانش‌های نوین، فقرزدایی و تأمین رفاه عمومی، و تأمین عدالت اجتماعی بر پایه قوانین شرعی اسلامی با نظارت فقیهان بر اسلامیت آنها و ایجاد ارتش نیرومند به سلاح‌های روز بود تا از کیان کشور پاس‌داری کند (شکوری، ۱۳۷۴، ص ۳۴۹-۳۴۸).

یکی از تجلیات پی‌گیری مسئله عدالت اقتصادی در تاریخ ایران، موضوع ملی شدن صنعت نفت است. در تمام مراحل ملی شدن صنعت طی کرده، آیت‌الله کاشانی نقش محوری و رهبری داشته است. وی با فشارهای سیاسی که به پشتوانه قوی مردمی خود داشت، موجب می‌شد تا اولاً، سایر طرف‌داران ملی شدن صنعت نفت - از مصداق و یارانش گرفته تا مردم عادی - از ادامه راه بازمانند و استقامت ورزند و هم مخالفان ملی شدن صنعت نفت - چه رجال سیاسی داخلی و چه رجال سیاسی داخلی و چه سفارت‌های بیگانه - عنان نهضت را به دست خود بیچانند و جهت دهند. آیت‌الله کاشانی از تبیین مفاسد اقتصادی کارگزاران دولتی و وضعیت اسفبار اقتصادی جامعه شروع کرد و کم‌کم طرح ملی شدن نفت را مطرح کرد (ره‌دار، ۱۳۹۰، ص ۴۹۹).

یکی از اهداف اساسی و آرمان‌های کلان عالمان دینی مسئله قطع وابستگی کشور به اجانب و استقلال همه‌جانبه آن بوده و آنان موضوع اقتصاد را به عنوان یکی از مقدمات دستیابی به استقلال ملی و دینی پیگیری می‌کرده‌اند.

در جهت نیل به استقلال همه‌جانبه کشور، شیخ فضل‌الله نوری شخصیتی به‌شمار می‌آید که معتقد بود: سیاست باید رنگ «دین» به خود بگیرد، و آن را مقدمه استقلال به معنای رهایی از یوغ سلطه اجنبی (به‌ویژه استعمار غرب)، و عدالت از طریق «مهار قانونمندان» دولت توسط مجلسی متشکل از نمایندگان طبیعی اصناف و طبقات جامعه می‌دانست. نخستین رکن سیاست شیخ رهایی از سلطه بیگانه، به‌ویژه استعمار غرب، در همه شئون فکری، سیاسی و اجتماعی بود که وی به‌درستی، دستیابی به ایران آباد و سربلند را در گرو آن می‌شمرد و زندگی‌اش را یکسره وقف مبارزه در راه آن ساخته بود. تقریظ وی بر *تبشیر اندر تبشیر* (۱۳۱۴ق) نشان می‌دهد که حرکت در این راه را مصداق «جهاد فی‌الله» می‌شمرد و «تجارت سودمند دنیا و آخرت» می‌دانست (ابوالحسنی منذر، ۱۳۸۵، ص ۷۴).

تجزیه و تحلیل

در این بخش، با توجه به اسناد تاریخی بررسی شده، که نمونه آن ذکر شده است، منطبق پژوهش ایجاب می‌کند ابتدا رمزگذاری‌ها، سپس مفاهیم و در نهایت، جمع‌بندی و الگوی نهایی ارائه شود. اما به سبب حجم بالای مطالب، تنها نتیجه‌گیری ذکر می‌شود. بنابراین، بخش تجزیه و تحلیل با مفاهیم و مقولات تکمیل، و در نهایت، جمع‌بندی می‌شود.

فرایند رمزگذاری اسناد مذکور تا جایی که اشباع نظری محقق گردید و مفهوم و مقوله جدیدی به الگو اضافه نشد، ادامه یافت. جدول (۱)، جدول نهایی مفاهیم و مقولات حاصل از رمزگذاری اسناد مذکور است که با روش «داده بنیاد» به دست آمده است.

جدول (۱):

مقولات	مفاهیم	نمونه‌ای از مصادیق
زیرساخت‌های اقتصادی	آگاهی بخشی در خصوص آثار وابستگی	<ul style="list-style-type: none"> - صدور اعلامیه و تحذیر مردم از خطرات وابستگی؛ - نامه‌نگاری و مراوده بین علما سایر بلاد در خصوص خطرات وابستگی مسلمانان؛ - اطلاع‌رسانی عمومی در خصوص حمایت از تولید داخلی و تحریم مصرف کالاهای خارجی؛ - هشدار به دولت‌مردان نسبت به وابستگی و دوستی با استعمارگران؛ - فتوا در خصوص حرمت مصرف دخانیات؛ - نفی واردات کالاهای غیرضروری از خارج؛
	ترویج و تشویق به مصرف تولیدات داخلی	<ul style="list-style-type: none"> - دعوت از مردم برای مصرف منسوجات داخلی؛ - تبلیغ برای «شرکت اسلامی» که پیشرو در تولید منسوجات در داخل کشور بود. صدور بیانیه و سخنرانی علما در زمینه استفاده از محصولات تولید داخل.
	افزایش خودباوری اقتصادی	<ul style="list-style-type: none"> - حمایت از اختراعات و اکتشافات داخلی؛ - ایراد سخنرانی و صدور اعلامیه برای افزایش اعتماد به نفس ملت و یادآوری سابقه تاریخی مسلمانان؛ - خرید تضمینی تولیدات داخلی توسط «شرکت اسلامی»؛ - تبلیغ محصولات داخلی در بیانیه علما.
	نفی سلطه بیگانه	<ul style="list-style-type: none"> - تأمین مخارج کشور از داخل؛ - عدم استقراض از دولت‌های بیگانه؛ - عدم استقراض از بانک‌های خارجی؛ - مبارزه با استعمار در اقداماتی همچون تحریم استفاده از دخانیات و مواد مخدر.
	ترویج سبک زندگی اسلامی	<ul style="list-style-type: none"> - استفاده نکردن از منسوجات اجانب. - استفاده علما از تولیدات داخلی و توصیه آن به عموم مردم؛ - نفی تشبه به کفار؛ - قطع نفوذ بیگانه با حمایت از برچیدن مدارس خارجی؛

راهنماهای اقتصاد	حمایت از تولیدات داخلی	<p>- تشویق مردم به تولید کالاهای داخلی؛</p> <p>- انجام مکاتبات اداری قباله‌جات و احکام شرعی با کاغذ ایرانی؛</p> <p>- گسترش تولیدات کشاورزی در کشور؛</p> <p>- تجهیز اموات با پارچه ایرانی.</p>
	نوسازی اقتصادی	<p>- تحریم خرید و فروش اجناس خارجی به‌ویژه از دولت روسیه و انگلستان؛</p> <p>- تهیه لباس محصلان از پارچه ایرانی؛</p> <p>- انجام معاملات دولت و ملت بر اساس احکام و قواعد اسلامی؛</p> <p>- حمایت از تأسیس شرکت‌ها و کارخانه‌های داخلی نظیر «شرکت اسلامی».</p>
	استفاده از فناوری‌های نوین	
	حمایت از مخترعان داخلی	
مدیریت اقتصادی	اصلاح قوانین	
	ایجاد همبستگی بین دولت و مردم	<p>پی‌گیری مرحوم مدرس برای تصویب مصوباتی در جهت همکاری صمیمانه دولت و مجلس.</p>
	مشارکت دولت و مجلس با مردم	
	مدیریت منابع	<p>- توصیه دولت‌مردان به استفاده بهینه از بیت‌المال؛</p> <p>- سخنرانی‌های مرحوم مدرس در مجلس شورای ملی، مبنی بر منع تصدی‌گری دولت در امور اقتصادی؛</p> <p>- هماهنگی میان شیخ فضل‌الله نوری و میرزای شیرازی در زمینه منع مصرف قند و کالاهای روسی و انگلیسی.</p>
	خصوصی سازی	
	نخبه‌گرایی در مدیریت	
	مشروعیت معاملات	<p>- بیانیه حاج آقا نورالله اصفهانی، مرحوم نائینی و مانند آنها؛</p> <p>- صرفه‌جویی عمومی در جهت کاهش واردات؛</p> <p>- جلوگیری از مخارج زاید در دولت و توسط ملت؛</p> <p>- توصیه به قناعت و پرهیز از دنیازدگی.</p>
	صرفه‌جویی اقتصادی	
	نفی اسراف و اشرافی‌گری	<p>- شرکت نکردن در مجالس اشرافی؛</p> <p>- تحذیر از اسراف در شرایط آن زمان کشور؛</p> <p>- توصیه به برگزاری مهمانی‌های ساده و طبخ یک نوع غذا.</p>
	اهداف اقتصادی	حمایت از اقشار آسیب‌پذیر
مبارزه با مفسدات اقتصادی		
دفع مداخلات خارجی		<p>میان مدت</p>
تحریم کالاهای خارجی		
تقویت تولیدات داخلی	<p>بلندمدت</p>	
استقلال اقتصادی		
رشد خودباوری		
اصلاح شیوه‌های اقتصادی		
بسط عدالت اجتماعی		
توسعه رفاه اجتماعی		
استقلال همه‌جانبه کشور.		
مرجعیت کشور در سطح بین‌الملل		
<p>تأکید شهید مدرس بر نپرداختن بیت‌المال به کسی که برای عموم کار نمی‌کند.</p> <p>- تغییر و اصلاح قوانین تبعیض‌آمیز؛</p> <p>- نفی انجام معاملات ربوی با بیگانه؛</p> <p>- تأمین عدالت اجتماعی بر اساس قوانین شرعی؛</p> <p>- فقرزدایی و ترقی حال عمومی مردم؛</p> <p>ملی و همگانی کردن منابع ملی نظیر صنعت نفت و مخالفت با قرارداد رویترز.</p> <p>- توصیه به نشر و بسط علوم و صنایع جدید؛</p> <p>- حمایت از سرمایه‌گذاران داخلی.</p> <p>پی‌گیری اقتصاد تعاون‌محور.</p> <p>احداث شرکت‌های تعاونی، نظیر «شرکت اسلامی»؛</p> <p>- توصیه به تولید کالا و منع از واسطه‌گری متاع خارجی؛</p> <p>فقرزدایی و ترقی حال عمومی مردم.</p>		

الگوی نهایی

الگوی پیشنهادی طبق جدول (۱)، شامل چهار مقوله اصلی و ۳۰ مفهوم کلی است. در این الگوی فرایندی، که بر اساس داده‌های تاریخی تنظیم شده است، فعالیت‌های ارشادی و عملی عالمان دینی در جهت حفظ استقلال و توسعه اقتصادی جامعه اسلامی، با استفاده از راهبردهایی همچون خوکفایی، نخبه‌گرایی و توسعه عدالت اجتماعی پی‌گیری می‌شود. اما باید توجه داشت که تحقق این اهداف نیازمند زیرساخت‌هایی است که لزوماً محدود به عرصه اقتصاد نبوده و ساحت فرهنگ و سیاست را نیز دربر می‌گیرد. در این الگو روابط بسیاری از بخش‌ها به صورت طرفینی دیده شده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در عصر کنونی، ناکارآمدی الگوهای تقلیدی در حوزه‌های علوم انسانی و از جمله اقتصاد ثابت شده است. از این رو، کشور ما به عنوان یک کشور اسلامی صاحب تمدن، در صورتی می‌تواند در عرصه اقتصادی به شکوفایی برسد که با اتکا به تجربه تاریخی خود و نظر داشت به اقتضانات و ظرفیت‌های داخلی و بومی خود، در بخش منابع انسانی و مواهب طبیعی، به تدوین نظریه‌های کاربردی در این خصوص بپردازد. از این رو، زندگی و سیره عالمان دینی به عنوان رهبران دینی و فرهنگی، که در طول تاریخ کشور ما، همواره با هدایت و راهبری خود توانستند استقلال و تمامیت ارضی و دینی ملت را حفظ کنند، می‌تواند مبنای خوبی برای نظریه‌پردازی در این حوزه باشد.

در این تحقیق، با ارائه الگویی مستخرج از سیره عملی و تبلیغی این بزرگان، منبعی برای سیاست‌گذاری متناسب با مقوله اقتصاد درون‌زا و مقاومتی ارائه کرد و ایده‌ای برای تحقیق و پژوهش بیشتر در این حوزه مطرح ساخت. الگوی اقتصادی مستخرج از این پژوهش مبتنی بر چهار مؤلفه اساسی است: «مدیریت اقتصادی»، «راهبردهای اقتصادی»، «اهداف اقتصادی» و «زیرساخت‌های اقتصادی» که به صورت نظام‌مند و فرایندی تدوین شده است.

این نظام برای نیل به اهداف خود، که در سه سطح کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت مطرح تعریف شده است، با اتخاذ راهبردهایی مبتنی بر اقتضانات دینی و ملی، به گونه‌ای صحیح منابع را مدیریت می‌کند.

شایان ذکر است که مدیریت مطمح‌نظر در این الگو، محدود به منابع عینی و موجود نیست و از این رو، در جهت همراه کردن منابع انسانی و کسب حمایت داخلی، به تقویت بنیان‌های فرهنگی نیز

می‌پردازد و با بهره‌گیری از ظرفیت عظیم دین، از قبیل نفی وابستگی مسلمانان به کفار و تعالی جامعه اسلامی، به حوزه سیاست و اجتماع نیز وارد شود.

«اقتصاد مقاومتی» در سیره عالمان دینی از یکسو، ریشه در نفی سلطه بیگانگان و برتری مسلمانان بر کفار و از سوی دیگر، به تقویت بنیه تولیدات داخلی نظر دارد و از این‌رو، به هر عاملی که به تقویت این دو محور کمک کند، از جمله علوم و فناوری روز، تقویت زمینه‌های فرهنگی و اعتقادی و سیاست نیز متکی است.

اما مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی، هدف غایی تقویت نظام اقتصادی، انباشت ثروت، و اشرافی‌گری نیست و از این‌رو، با رد اصالت اقتصاد، آن را ابزاری می‌داند در جهت بسط عدالت اجتماعی در جامعه اسلامی و حمایت از مظلومان به معنای عام آن، که می‌تواند جامعه غیراسلامی را نیز دربر گیرد.

بنابراین، در این نظام اقتصادی در سطح خرد، اهدافی همچون تأمین نیازها و ارتقای سطح معیشت مردم در جهت رشد معنوی آنان، و در سطح کلان، اقتدار و توسعه اسلام و نفی سلطه همه‌جانبه اجانب بر مسلمانان، را پی‌گیری می‌کند. این نظام اقتصادی شریعت‌محور است و قواعد و سازوکار خود را با مبانی دینی انطباق می‌دهد. این نظام در بُعد خارجی، مؤلفه‌هایی همچون، نفی هرگونه وابستگی به کفار و مشرکان را به عنوان لازمه استمرار نظام قلمداد می‌کند و در بُعد داخلی، هرگونه تبعیض، تزییع حق و سلطه‌جویی را محکوم می‌داند. در این الگو، لازم است در جهت تعامل سالم و بهینه اجزا و بهره‌وری بیشتر، از افراد، امکانات و صنایع نوین نهایت استفاده شده، منابع به بهترین وجه مدیریت گردد.

این الگوی اقتصادی در جهت دستیابی به اهداف، هیچ تمایزی میان دولت‌مردان و عامه مردم قایل نیست و عموم ملت و دولت را در قبال حفظ نظام و تمامیت ارضی کشور مسئول می‌داند.

به طور خلاصه، الگوی اقتصادی مستخرج از افکار و سیره عالمان دینی بر خلاف اقتصاد آزاد غربی، که بر محور اومانیسیم و بازار آزاد پایه‌ریزی شده است و منفعت حداکثری اشخاص را فارغ از نگاه جمع‌گرایانه و انسان‌دوستانه پی‌گیری می‌کند، با تکیه بر احکام اسلامی، خودباوری ملی و با استفاده حداکثری از منابع داخلی، در پی استقلال کامل از بیگانگان و بسط عدالت و رفاه اجتماعی مسلمانان است.

منابع

- ابوالحسنی منذر، علی، ۱۴۱۷ق، *زندگی نامه آیت الله العظمی سید محمدکاظم طباطبائی یزدی*، یزد، ستاد بزرگداشت. —، ۱۳۸۵، *دیده بان بیدار: دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی و فرهنگی شیخ فضل الله نوری*، چ سوم، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- استراس، انسلم و جولیت کوربین، ۱۳۸۷، *اصول روش تحقیق: نظریه‌های مبانی رویه‌ها و شیوه‌ها*، ترجمه بیوک محمدی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اسلامی، ابراهیم، ۱۳۷۶، «میرحامد حسین، پاسدار ولایت»، *گلشن ابرار*، قم، معروف.
- آبادیان، حسین، ۱۳۸۳، *بحران مشروطیت در ایران*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر.
- جرفادقانی، م، ۱۳۶۴، *علمای بزرگ شیعه از کلینی تا خمینی*، قم، معارف اسلامی.
- حائری، عبدالهادی، ۱۳۸۱، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران، امیرکبیر.
- حسینی، سیدنعمت الله، ۱۳۷۵، *مردان علم در میدان عمل*، قم، جامعه مدرسین.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۵۹، *میرحامد حسین*، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- دانایی فرد، حسن و سیدمجتبی امامی، ۱۳۸۶، «استراتژی پژوهش کیفی: تأملی بر نظریه‌پردازی داده‌بنیاد»، *اندیشه مدیریت*، سال اول، ش ۲، ص ۶۹-۹۷.
- دوانی، علی، ۱۳۶۲، *وحید بهبهانی*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- رازی، محمد، ۱۳۵۸، *مجاهد شهید آیت الله حاج شیخ محمد باقری*، چ دوم، قم، پیام اسلام.
- روزنامه ثریا*، سال دوم، سال ۱۳۱۷، ش ۱۳.
- روزنامه حبل‌المتین*، سال هفتم، ش ۱۰.
- رهدار، احمد، ۱۳۹۰، *غرب‌شناسی علمای شیعه در تجربه ایران معاصر*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شکوری، ابوالفضل، ۱۳۷۴، *سیره صالحان*، قم، شکوری.
- فرزندی اردکانی، عباسعلی و دیگران، ۱۳۹۴، «اقتصاد مقاومتی در جمهوری اسلامی ایران: چالش‌ها و راهبردها»، *پژوهش‌های معاصر انقلاب اسلامی*، دوره اول، ش ۱، ص ۶۳-۸۷.
- کسروی، احمد، ۱۳۸۷، *تاریخ مشروطه ایران*، چ نوزدهم، تهران، امیرکبیر.
- گفت‌وگو با دکتر عادل پیغامی درباره اقتصاد تحریم، Khamenei.ir/8/9/1394
- محمدپور، احمد، ۱۳۸۹، *ضد روش، منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی*، تهران، جامعه‌شناسان.
- محمدی متکازینی، سیدعلی، ۱۳۹۱، *تولید ملی در سیره عالمان و نخبگان*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- مختاری، رضا، ۱۳۷۷، *سیمای فرزندانگان*، قم، بوستان کتاب.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *احیای تفکر اسلامی*، چ نوزدهم، تهران، صدرا.

ملک‌محمدی، حمیدرضا، ۱۳۸۳، *مدرس و سیاستگذاری عمومی، بررسی اندیشه و عمل سیاسی شهید آیت الله سیدحسین مدرس*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

موحد، مجید و همکاران، ۱۳۸۹، «رسانه، جنسیت و مصرف‌گرایی»، *راهبردی زنان*، سال دوازدهم، ش ۴۷.

نجفی، موسی، ۱۳۷۱، *حکم نافذ آفانجفی: عرفان، مرجعیت و سیاست و فتاوایی از تحریم سیاست غرب در ایران*، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.

نجفی، موسی، ۱۳۷۱، *متون، مبانی و تکوین اندیشه تحریم در تاریخ سیاسی ایران*، مشهد، آستان قدس رضوی.

____، ۱۳۷۸، *اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

Cresswell, J. W, 2005, *Educational Research: Planning, Conducting, & Evaluating*

گونه‌شناسی مردم عصر نبوی از بدر تا تبوک از منظر قرآن

mkia1988@gmail.com

محمدحسین دانش کیا / استادیار دانشگاه معارف اسلامی

دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۸

چکیده

شناخت مردم هر عصر و گرایش‌های فکری و سیاسی آنان از ضرورت‌های شناخت ماهیت حوادث و تحلیل صحیح رویدادهاست. در این میان، قرآن نیز مردم زمانه نزل را به دفعات طبقه‌بندی کرده است. دستیابی به این طبقه‌بندی و معیارهای آن از غزوة بدر تا غزوة تبوک هدف این پژوهش است. مسئله اصلی این است که از منظر قرآن، مردم در عصر نبوی در بازه زمانی مذکور، در چه گروه‌هایی جای گرفته‌اند؟ به نظر می‌رسد با گسترش اسلام از بدر تا تبوک، گونه‌های مردم در سه گروه کلی مسلمان، کافر و منافق طبقه‌بندی شده‌اند و آنچه تغییر کرده زیرمجموعه‌های این گروه‌هاست. در این پژوهش به تناسب، از روش «تاریخی تحلیلی و تفسیری» استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: بدر، احد، تبوک، گونه‌شناسی مردم، قرآن.

مقدمه

قرآن کتاب تاریخی نیست، اما به وضوح، گزارش‌هایی تاریخی از عصر نزول و پیش از آن آورده است. گزارش‌های قرآن از عصر نزول نوعی از تاریخ معاصر است، حتی می‌توان ادعا کرد این گزارش‌ها نزدیک‌ترین گزارش‌های موجود به دوره حیات نبی اکرم ﷺ است که در دسترس انسان معاصر قرار دارد. از سوی دیگر، روشن است که برای ارائه تحلیل و تبیینی صحیح از حوادث و رویدادهای یک دوره، آگاهی از گرایش‌های سیاسی، فکری، و عملکرد و انگیزه‌های مردم آن دوره ضروری است. با عنایت به دو نکته اخیر و با مراجعه به آیات قرآنی، روشن می‌گردد که قرآن مبادرت به طبقه‌بندی مردم زمانه نزول در دوره‌های گوناگون زمانی مبادرت ورزیده و برای این امر، از برخی معیارها استفاده کرده است. در این پژوهش، سعی شده است علاوه بر بررسی گونه‌شناسی قرآن از مردم در سه مقطع زمانی غزوه بدر، احد و تبوک، معیارهای گوناگونی که از سوی قرآن برای این امر مدنظر قرار گرفته است ملاحظه گردد. اهمیت دستیابی به گونه‌شناسی قرآنی بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا طبقه‌بندی مذکور از سوی خداوند تبارک و تعالی ارائه می‌شود که در گزارشش از حوادث و رویدادها و تحلیل آنها هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد و هیچ بُعدی از حادثه از او پنهان نبوده است: «فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ» (اعراف: ۷).

درباره موضوع این نوشتار، پژوهشی مستقل یافت نشد، اما تفاسیر از منابعی هستند که در بحث از آیات ذی‌ربط، به موضوع اشاره اجمالی دارند؛ اما به شکل مبسوط در مکتوبات به آنها پرداخته نشده است. برای مثال، طبری در تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن، (ج ۶) نظریه خود را درباره مقطع تبوک ارائه کرده است. نیری بروجردی در کتاب اسلام‌شناسی تاریخی (ج ۱) نظریه خود را درباره مقطع احد بیان کرده است. مقاله «جریان‌شناسی سیاسی دولت نبوی» از حمیدرضا فغفور مغربی به گروه‌بندی عصر نبوی و پس از آن پرداخته است؛ اما این مقاله در صدد نبوده است تا از منظر قرآن، این جریان‌شناسی را انجام دهد یا مقاطع گوناگون تاریخی آن را پیگیری کند. «جریان‌شناسی سیاسی دولت نبوی» از سیدناذر علوی نیز مشابه مقاله پیشین، در صدد دو امر مزبور نبوده است. وی در این مقاله، جریان کفار و مشرکان یهود و منافقان را مطرح نظر قرار داده است. هدف اصلی مقالات یادشده جریان‌شناسی و نه گونه‌شناسی عصر نبوی بوده است. هر دو مقاله در کتاب سیره سیاسی پیامبر اعظم، چاپ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی آمده است.

گونه‌های مردم در غزوه بدر

گفته شده است: قرآن در سوره‌های گوناگونی به گزارش از واقعه بدر پرداخته، اما فقط سوره انفال است که بیشتر آیاتش به این حادثه اشاره دارد (دانش‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۷۶).

آیات متعددی (۲-۴ و ۷۲-۷۵ و ۲۵ و ۴۹-۵۰) از این سوره به گروه‌بندی‌های موجود در بدر اشاره دارد. در ادامه، به تفصیل ذکر می‌شود. در مجموع، ملاحظه خواهد شد که از منظر قرآن، گروه‌های ذیل در این مقطع تاریخی حضور داشتند و برخی از اعضای گروهی که بعداً مؤمنان ستم‌کار را تشکیل دادند، در این دوره زندگی می‌کردند:

جدول ۱. گروه‌های حاضر در غزوه بدر

مهمانی واقعی	مهاجرانی که با جان و مال در راه خدا مجاهدت کردند.
	کسانی که به گروه اول پناه دادند و آنان را یاری کردند (انصار).
	کسانی که بعداً ایمان آوردند و مهاجرت کردند و در کنار گروه اول و دوم مجاهدت کردند.
مؤمنان غیر واقعی	کسانی که ایمان آوردند، ولی مهاجرت نکردند.
	مؤمنان ستم‌کار
	منافقان معمولی
منافقان	حرفه‌ای (و الذین فی قلوبهم مرض)
کافران	

قرآن ابتدا به گروه‌بندی مردم زمانه با معیار اعتقادات (ایمان و کفر) پرداخته است. هرچند هدف اولیه آیات مشخص ساختن روابط بین مؤمنان با یکدیگر و با دیگران است، اما می‌توان از آن به گروه‌های موجود در آن مقطع تاریخی پی برد.

در آیات سوره انفال، دو گروه عمده معرفی شده‌اند: مؤمنان و کافران: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا وَ إِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَ فَسَادٌ كَبِيرٌ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَ أُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انفال: ۷۲-۷۵). سپس در همین آیات، مؤمنان بر اساس معیارهای گوناگون (هجرت و اعتقاد)، به گروه‌هایی تقسیم شده‌اند:

الف. بر اساس معیار هجرت (رفتار): شامل:

- مهاجرانی که با جان و مال در راه خدا مجاهدت کردند.

- کسانی که به گروه اول پناه دادند و یاری کردند. (انصار)

- کسانی که ایمان آوردند، ولی مهاجرت نکردند.

- کسانی که بعداً ایمان آوردند و مهاجرت کردند و در کنار گروه اول و دوم مجاهدت کردند.

ب. بر حسب مراتب ایمانی (اعتقاد): از این نظر، مؤمنان خود دو گروه بودند: گروهی مؤمن واقعی و گروهی غیر آنها. از میان چهار گروه مزبور، گروه اول و دوم و چهارم، مؤمن واقعی تلقی شده‌اند (انفال: ۷۴-۷۵). تقسیم‌بندی مؤمنان به واقعی و غیر آن در آیات ابتدایی سوره انفال قابل مشاهده است. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يَبْتَغُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال: ۲-۴).

قرآن در ادامه، معیار تشخیص مؤمنان واقعی را نیز ارائه کرده است؛ معیارهایی که می‌تواند در ارزیابی اصحاب استفاده شود؛ از جمله:

نمونه اول. گذشت از مال دنیا از نشانه‌های مؤمن واقعی: گفته شده است: در مقطع غزوه بدر، مؤمنان دو دسته بودند: گروهی که برای آنان اطاعت از خدا و رسول او در حکم صادر شده درباره غنایم سخت بود؛ و گروهی که چنین نبودند و مؤمنان واقعی خوانده شدند و دارای خصلت‌های پنج‌گانه اخیرالذکر بودند. (اقامه نماز، انفاق، خداترسی، توکل، و افزایش ایمان با تلاوت آیات الهی، اطاعت‌پذیری از خدا و رسولش را در انسان افزایش داده، او را متصف به‌عنوان مؤمن واقعی می‌کند). در ادامه، می‌فرماید: اگر به خدا و به آنچه بر بنده‌مان نازل کرده‌ایم (قرآن) ایمان آورده‌اید خمس آن را بدهید: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَقَّى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انفال: ۴۱). به عبارت دیگر، فقط ایمان می‌تواند انگیزه لازم را برای اطاعت از خدا و رسول و گذشتن از مال دنیا فراهم سازد. پس گذشت از مال برای خدا، از معیارهای اطاعت و مؤمن واقعی است. از این رو، اگر افرادی در تاریخ مشاهده شدند که به این امر الهی قیام نکردند ایمان آنها مورد تردید جدی قرار خواهد گرفت. *واقعی* به اختلاف مسلمانان در تقسیم غنایم اشاره می‌کند. وی از قول عکرمه می‌گوید: مردم درباره کیفیت تقسیم غنایم بدر،

اختلاف کردند. پیامبر ﷺ دستور دادند تا همه غنایم را به بیت المال برگردانند و همه برگردانده شد. شجاعان می‌پنداشتند که رسول خدا ﷺ غنایم را به آنها اختصاص خواهد داد، بدون اینکه به ناتوانان چیزی داده شود. ولی پیامبر ﷺ دستور فرمودند که غنایم به طور مساوی میان آنها تقسیم شود. سعد گفت: ای رسول خدا، آیا سوارکاری که قوم را حمایت کرده است باید با ضعیف و ناتوان مساوی باشد؟ پیامبر ﷺ فرمودند: مادرت بر تو بگریه! مگر شما فقط به واسطه ضعف هایتان یاری نشدید؟ (واقعی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۹). دیگران نیز بدون ذکر اسامی اختلاف‌کنندگان این موضوع را ذکر کرده‌اند (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۵۷).

نمونه دوم. همراهی نکردن برای نبرد با طیب‌خاطر به همراه پیامبر؛ نشانه‌ای بر نبود ایمان واقعی: خروج پیامبر از خانه‌اش برای حرکت به سوی کاروان دشمن و رویارویی با مشرکان برای گروهی سخت آمد. قرآن از این مردم با عنوان «گروهی از مؤمنان» یاد کرده است؛ گروهی که جزو مؤمنان بودند، نه منافقان، هرچند فاقد برخی از ویژگی‌های پنج‌گانه مذکور در آیات مربوط به مؤمن واقعی بودند. «وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ» (انفال: ۵). عجیب اینکه با وجود تصریح آیه، برخی از محققان این دسته را در گروه مؤمنان جای نمی‌دهند (نیری بروجردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۷). البته وی می‌پذیرد که مؤمنان دو دسته بودند: مؤمنان واقعی و مومنان عادی؛ ولی آیه مشخصه مؤمنان عادی بر نمی‌شمارد، بلکه مشخصه منافقان را ذکر می‌کند (همان، ص ۱۷۷). از حالت روانی آنان، که قرآن برای ما ترسیم کرده است، نمایان می‌گردد که کار این گروه به ابراز کراهت ختم نشد، بلکه به مجادله با پیامبر پرداختند. آنان مخالف خروج و رویارویی با مشرکان بودند: «حالت آنان مانند آن بود که به سوی مرگ کشانده می‌شوند، درحالی که تنها نظاره‌گر هستند و از خود هیچ مقاومتی نشان نمی‌دهند و دست و پایی نمی‌زنند» (انفال: ۶)، کنایه از اینکه سایه ترس چنان بر آنان چیره شده بود که قدرت مقاومت را از ایشان سلب کرده بود و در برابر جلادان خود (مشرکان) حاضر به دفاع نبودند.

برخی حتی نزول آیه ۷۷ سوره نساء «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْأَلَّا أُخِّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا» را مربوط به این مقطع می‌دانند و اظهار می‌دارند: عده‌ای از مسلمانان در مکه از پیامبر می‌خواستند اجازه قتال با مشرکان را صادر فرماید؛ اما چنین نمی‌شد تا آنکه فرمان آمد به سوی بدر حرکت کنند و این بر آنها دشوار آمد و این آیه نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴).

توضیح آنکه سیوطی فقط اشاره کرده است آیه درباره چه کسانی و چرا نازل شد؛ اما تصریحی ندارد که پیش از بدر نازل شده و فقط گفته است: «وقتی دستور قتال صادر شد... در آیه، علت دشوار آمدن، ترس از دشمن ذکر شده است. از آیات مربوط می‌توان چنین برداشت کرد که فقدان ویژگی‌های پنج‌گانه موجب پدیداری گروه مؤمنان غیرواقعی است. به عبارت دیگر، کاستی‌های یادشده موجب شد در برابر فرمان‌ها و تصمیم‌های پیامبر از خود واکنش منفی و مقابله‌ای نشان دهند، بعکس مؤمنان واقعی، که در برابر فرمان‌های پیامبر تابع محض بودند و چون و چرا نمی‌کردند. مورخان اشخاص متقاضی عملیات علیه مشرکان در مکه را ذکر می‌کنند (عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۲۷۱). ایشان به استناد منابع، عبدالرحمان بن عوف و سعد بن ابی وقاص و مقداد و قدامه بن مظعون را ذکر کرده‌اند؛ اما اینکه مقداد جزو کسانی باشد که در مدینه از جنگ هراس داشته را رد می‌کنند. واقدی در کتاب خود، گزارش‌هایی درباره گفت‌وگوهای حاکی از مخالفت اصحاب با پیامبر در نبرد با مشرکان ذکر کرده است. هرچند این گزارش‌ها جهت‌دار است، اما می‌توان مخالفان همراهی با پیامبر را شناسایی کرد (واقدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۸). در این گزارش آمده است که ابوبکر برخاست و نیکو سخن گفت و عمر نیز برخاست و گفت: «ای رسول خدا، به خدا قسم! این قریش است و از آن‌گاه که عزیز شده، هیچ‌گاه خوار نشده است، و به خدا! از هنگامی که کافر شده، ایمان نیاورده است، و به خدا! هرگز عزتش را از دست نمی‌دهد و با شدت خواهد جنگید. تو هم باید درخور آن و با کمال ساز و برگ، جنگ کنی». واقدی سپس گفتار مقداد و انصار را ذکر می‌کند. وی جملات ابوبکر را نقل نمی‌کند، هرچند از آن‌رو که واقدی درباره عمر نیز می‌گوید «فقام و احسن» و بعد جملات اخیر را می‌آورد، می‌توان حدس زد که وی نیز مشابه عمر سخن گفته است.

در تفسیر قمی آمده است که ابوبکر در مخالفت با پیامبر سخن گفت: «اللَّهُ إِنَّهَا قُرَيْشٌ وَ خِيَالُوهَا مَا آمَنْتُمْ مُنْذُ كَفَرْتُمْ وَ لَا ذَلَّتْ مُنْذُ عَزَّتْ، وَ لَمْ تَخْرُجْ عَلَيَّ هَيْئَةَ الْحَرْبِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ لَهُ: اجْلِسْ فَجَلَسَ» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۸).

در روایات منقول در برخی منابع آمده است که در پی سخنان این دو، پیامبر از آنها روی برگردانید: «فاعرض عنه» (نیشابوری، بی تا، ج ۵، ص ۱۷۰؛ ابن‌کثیر، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۳۹۵). در یکی از چند روایت درباره این جریان آمده است که پیامبر از سخنان مخالفان این دو استقبال کردند: «فسر رسول الله بقول سعد و نشطه» و آن را پذیرفتند و فرمودند: «سبروا علی برکة الله، فإن الله قد وعدنی إحدى الطائفتین».

ادامه آیات حاکی از آن است که اگر نافرمانی از خدا و رسول ادامه یابد مسلمانان به فتنه‌ای کشانده خواهند شد که آنان را در زمره «مؤمنان ستم‌کار» قرار خواهد داد: «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّتُصَيِّبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۲۵). البته این امر در زمان رسول خدا ﷺ تحقق نیافت. ابن جریر و ابوالشیخ از سلسله‌ای درباره نزول این آیه آورده‌اند که درباره اهل بدر نازل شده است که در روز جمل، فتنه به ایشان رسید و با هم به مقاتله پرداختند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۷۷).

علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: باید دانست که فتنه‌های صدر اسلام همه منتهی به اصحاب بدر می‌شود. بنابراین، آیه شریفه تمامی مؤمنان را از فتنه‌ای که بعضی از ایشان به پا می‌کنند زنجار می‌دهد، و این نیست، مگر برای اینکه آثار سوئش دامنگیر همه می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۲). گمان این است در روز بدر، آنان هنوز در زمره دو گروه مؤمنان بودند و بعدها و به گناه فتنه، دچار لغزش شدند و در آن روز، عنوان «مؤمن ستم‌کار» بر آنها تطبیق کرد. با توجه به کاستی موجود در ایمان آنها می‌توان آنها را در گروه مؤمنان غیر واقعی جای داد.

منافقان حاضر در بدر

برخی مورخان به وجود منافقان نیز در بدر اشاره کرده‌اند، اما استقرار آنها را در میان لشکر کفر دانسته‌اند (واقدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۲). برخی دیگر مانند طبری و ابن‌هشام اشاره‌ای به منافقان نکرده‌اند. از آیات قرآنی چنین برمی‌آید که دو گروه دیگر هم در صحنه حضور داشتند: گروه منافقان و دیگری گروه «فی قلوبهم مرض»: «إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال: ۴۹)؛ نیری بروجردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۴). اما سخن در اینجا است که اگر منافقان در بدر بودند در کدام جبهه حضور داشتند: در جبهه مشرکان یا مؤمنان؟ واقدی طرفدار دیدگاه اول است. وی هفت جوان مسلمان مکی را، که از سوی پدرانشان به جبهه نبرد بدر آورده شدند و با دیدن قلت مسلمانان گفتند: «غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ». بر آیه ۴۹ منطبق دانسته است، در عین اینکه تصریح می‌کند آنها در شک بودند. به عبارت دیگر، منافقان اهل شک بودند (واقدی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۲).

اما این تطبیق صحیح به نظر نمی‌رسد و منطقاً نمی‌تواند این جوانان مسلمان را شامل شود. چرا باید عده‌ای منافق با زور توسط مشرکان به بدر آورده شوند؟ منافق در لشکر کفر چه می‌کند؟ اصولاً جایگاه منافق در لشکر خودی است، وگرنه در لشکر دشمن، منافق چرا باید دورویی پیشه کند؟ آری، این

جوانان را می‌توان از شکاکان شمرد که در حقانیت اسلام در شک بودند و به نبرد آورده شدند و در همان حال کشته شدند و با همین شک از دنیا رفتند. آنان شکاکان غیرمنافق بودند. در قرآن به دوگانه بودن نفاق و شک اشاره شده است: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (نور: ۵۰). از این رو، باید گفت: منافقان در میان مسلمانان جای داشتند و در صدد دامن زدن به جنگ روانی بودند؛ زیرا به کسی منافق می‌گویند که اظهار اسلام کند، ولی در باطن مخالف اسلام باشد، و معنا ندارد که چنین کسانی در بین لشکر کفار باشند. پس لاجرم در میان مسلمانان بوده‌اند. روشن است که اگر در لشکر کفر بودند و تظاهر به اسلام می‌کردند آماج هجوم کفار واقع می‌شدند (نیری بروجردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۴). اما عمده‌ی مطلب اینجاست که با نفاق درونی در آن روز، که روز سختی بود، اینان در لشکر مسلمانان ماندند و ایستادگی کردند و باید دید عامل این ثبات و ایستادگی چه بوده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۹، ص ۹۹).

مقصود از «فی قلوبهم مرض»

برخی برآنند که مقصود از «فی قلوبهم مرض» گروه ضعیف‌الایمان هستند که نه منافق بودند، نه یهودی و نه مشرک (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۷). اما برخی دیگر معتقدند: مقصود منافقان حرفه‌ای هستند. در این صورت، تفاوت دو گروه منافق و منافقان حرفه‌ای به نوع انگیزه آنها در اظهار اسلام و اخفای کفر در نهانشان بازمی‌گردد. گروه اول منافقان معمولی هستند که احتمالاً در مدینه یا اواخر دوره مکه پیدا شدند. اما دسته دوم منافقان حرفه‌ای بودند که هدفشان رسیدن به مقام و موقعیت بود (بقره: ۱۱ و ۱۳-۱۴ و ۱۷؛ منافقون: ۲ و ۷؛ برای توضیح بیشتر درباره علل اصلی نفاق، رک: نیری بروجردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸). به نظر می‌رسد نظریه دوم صائب باشد و ویژگی برجسته آنها همین حرفه‌ای بودن آنان است، هرچند منافاتی ندارد که ضعیف‌الایمان هم باشند. ویژگی‌هایی که قرآن درباره ایشان مطرح می‌کند با انسان‌های پیچیده و حرفه‌ای سازگاری بیشتری دارد: «می‌گویند به ... ایمان دارند، اما مؤمن نیستند. به خدا خدعه می‌زنند و... در قلب‌هایشان مرض است. دنبال فسادند، ولی ادعای اصلاح دارند و... وقتی با مؤمنان ملاقات می‌کنند، می‌گویند: مؤمنیم و وقتی با شیاطینشان خلوت می‌کنند، می‌گویند با آنهایند (بقره: ۸-۱۴).

درباره حضور منافقان پیش از بدر و حتی مکه نیز بین محققان اختلاف نظر وجود دارد. یکی از ریشه‌های اختلاف، آیات سوره عنکبوت است: «وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ» (عنکبوت:

۱۱). این سوره مکی است، اما به منافقان اشاره دارد. از این رو، برخی بر آنند که گرچه سوره محل بحث در مکه نازل شده، اما منافقان و بیماردلان در مدینه پیدا شدند. ایشان آیه «وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» را یک پیش‌گویی غیبی می‌دانند و اضافه کرده‌اند: رسول خدا ﷺ و مسلمانان پیش از هجرت آن‌قدر نیرومند نبودند، و امرشان نافذ و دستشان باز نبود که مردم بخوانند به خاطر هیبت منافقان، حساب ببرند، و آنان بخوانند کفر باطنی خود را پنهان کنند، و یا به امید خیر مسلمانان دم از اسلام بزنند، بخلاف حالی که مسلمانان پس از هجرت در مدینه داشتند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۴۲).

اما در مقابل، برخی گفته‌اند: در آیه، گفت‌وگو از آزار و اذیت است، درحالی‌که در مدینه مسلمانان از کسی آزار و اذیت ندیدند، بعکس مکه (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۰۷). ایشان در ادامه، دیگر استدلال‌های مطرح‌شده از سوی گروه اول را رد می‌کنند.

انکار وجود منافقان با این استدلال که در مکه منافعی در مسلمانی نبود تا کسی در ظاهر به مسلمانی تظاهر کند، اشتباه است. به نظر می‌رسد مدعی، منافع را منحصر در منفعت مادی زود هنگام دانسته، ولی چنین نیست. با مراجعه به تاریخ گروه‌های سیاسی یا فرق عرفانی، که امروز در جهان فعالیت دارند، افرادی را می‌توان یافت که اهداف آن گروه‌ها را باور ندارند، ولی به آن تظاهر می‌کنند. علت آن گاهی ارضای حس خودکم‌بینی است. اگر فردی در یک جامعه از جایگاهی که خود را شایسته آن می‌بیند برخوردار نباشد و از راه‌های معمول امکان ترقی برایش وجود نداشته باشد از راه‌های دیگر اقدام می‌کند. در مکه، که نظام قبیله‌ای حاکم بود و جز با وابستگی به آنها مقام و جایگاه نصیب کسی نمی‌شد، تنها راه شناخته شدن، پیوستن به رقیب بود، هرچند تحمل صدمات یا عدم موفقیت را به دنبال داشته باشد. علاوه بر اینکه عوامل نفوذ، خود نوعی نفاق دارند که خطرناک‌ترین نوع آن است. اینان با تظاهر، خود را خودی نشان می‌دهند و در بزنگاه‌ها به طرفداری از منافع مشرکان اقدام می‌کنند. آیا در اقدامات برخی از مسلمانان چنین رفتاری مشاهده نشده است؟ این موضوع نیازمند بررسی است.

نتیجه آنکه در بدر، چهار گروه عمده در سپاه مسلمانان قابل شناسایی بودند: مؤمنان که خود دو گروه بودند: مشرکان و منافقان، اعم از معمولی و حرفه‌ای.

بر اساس نظریه پذیرفته‌شده در متن، از این بخش می‌توان به گروه‌های موجود در مکه پیش از هجرت نیز پی برد: مشرکان، مؤمنان، منافقان و «الذین فی قلوبهم مرض». تفاوت روی داده در این مقطع، تفصیل طبقه مؤمنان نسبت به مکه است. به عبارت دیگر، با گذشت زمان، طبقه مؤمنان خود به

چند دسته تقسیم شد. توضیح اینکه در دوره مکه، اهل کتاب هم حضور داشتند (برداشت از سوره مدثر: آیه ۳۱ که محل بحث نیست).

گونه‌شناسی مردم در غزوه احد

قرآن در آیات ۱۲۱ تا ۱۹۹ سوره آل عمران به گزارش واقعه احد پرداخت (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ص ۱۳۶؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۴؛ واقدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۱۹)، اما در اینکه کدام آیه به این موضوع اختصاص یافته است اختلافاتی به چشم می خورد (دانش کیا، ۱۳۹۳، ص ۱۸۹).

در آیات متعدد، از گروه‌های متفاوتی در برهه زمانی غزوه احد سخن گفته شده است که می توان از آن مطالب، عملکرد، تفکر و انگیزه این گروه‌ها را شناسایی کرد. تنوع تقسیم لزوماً به معنای وجود گروه‌های متمایز از هم نیست؛ چه بسا گروهی چند نوع عملکرد داشته باشد، یا چند میزۀ فکری را با هم دارا باشد. آیات متعددی (آل عمران: ۱۴۵، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۶۷-۱۶۶ و ۱۷۲) به گروه‌بندی‌های احد اشاره دارد. در ادامه، به تفصیل بررسی می شود. در مجموع، چنان‌که ملاحظه می شود، از منظر قرآن گروه‌های ذیل در این مقطع تاریخی حضور داشتند:

جدول ۲. گروه‌های حاضر در غزوه احد

راستین (شاکران و...)	مؤمنان	غزوه احد
فراریان تواب		
فراریان غیر تواب	منافقان	
خرده‌گیران به فرماندهی پیامبر		
شخص‌محورها		
	کافران	

الف. مؤمنان راستین

«وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۶۶). در برخی آیات، از آنان به عنوان کسانی که به دنبال آخرت بودند، یاد شده است. «وَمِنْكُمْ مَنْ يَرِيدُ الْآخِرَةَ...» (آل عمران: ۱۵۲) و اینکه از زمره شاکراند: «مَنْ يَرِدُ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۵). بخشی از کسانی که در «حمرء‌الاسد» شرکت کردند از میان همین‌ها بودند. این نبرد بلافاصله پس از احد روی داد و رسول خدا ﷺ دستور فرمودند: به تعقیب دشمن بروید، و فقط کسانی که دیروز در جنگ شرکت کرده بودند در آن نبرد نیز حضور یابند و زخمی‌ها بدون ادامه مداوا با پیامبر حرکت کردند (واقدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۷۰). احتمالاً تا ثبات نیز بخشی از فراریان بودند. اینان خدا و رسول را پس از

جراحت برداشتن در میدان جنگ، اجابت کردند: «الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ» (آل عمران: ۱۷۲). کتاب‌های تاریخی اسامی کسانی را که با پیامبر پایداری کردند و کسانی که تا سرحد مرگ بر سر پیمان با ایشان بودند، ذکر کرده‌اند. *واقعی* در این باره می‌نویسد: آن حضرت همراه با گروهی از یاران خود، که چهارده تن بودند، شکیبایی و پایداری کردند. آن گروه هفت تن از مهاجران و هفت تن از انصار بودند. از مهاجران: علی بن ابی طالب رضی الله عنه، ابوبکر، عبدالرحمان بن عوف، سعد بن ابی وقاص، طلحة بن عبدالله، ابو عبیده بن جراح، و زبیر بن عوام. از انصار: حباب بن مندر، ابودجانة، عاصم بن ثابت، حارث بن صمّه، سهل بن حنیف، اسید بن حضیر، و سعد بن معاذ. برخی سعد بن عباد و محمد بن مسلمه را به جای سعد بن معاذ و اسید بن حضیر نوشته‌اند. در آن روز، هشت تن تا سرحد مرگ بر سر بیعت با پیامبر ماندند. سه تن از مهاجران و پنج تن از انصار، حضرت علی رضی الله عنه، طلحة و زبیر از مهاجران، ابودجانة، حارث بن صمّه، حباب بن مندر، عاصم بن ثابت و سهل بن حنیف از انصار، که هیچ‌یک از ایشان کشته نشدند (واقعی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۰؛ طبری به شکلی دیگر اسامی را ذکر کرده است، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۶).

ب. منافقان

کسانی که به بهانه نبود امکان درگیری با کفر، از همراهی با سپاه مسلمانان خودداری کردند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَآتَوْا مَا مَنَعَهُمْ فَاتَّقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ اذْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ لَأَتَيْنَاكُمْ هُمْ لِيُكْفِرُوا بِمَا كَفَرُوا بِاللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا قُلْ لِمَ يَكْفُرُونَ» (آل عمران: ۱۶۷). از آیات چنین برمی‌آید که عده‌ای از مسلمانان، منافقان را دعوت کردند که در راه خدا پیکار کند و شاید چون با استنکاف آنان مواجه شدند و فهمیدند که آنان تمایلی برای جنگ در راه خدا ندارند، آنان را به دفاع در مقابل متجاوزان فراخواندند؛ اما همچنان هیچ‌گونه همراهی از سوی منافقان مشاهده نکردند. برخی مورخان گفته‌اند: سخن منافقان آن بود که گمان ندارند جنگی رخ دهد. *عبدالله بن ابی*، سرکرده منافقان، با ادعای اینکه گمان نداریم کار به جنگ بینجامد از نزدیکی احد بازگشت (ابن هشام، بی تا، ج ۳، ص ۲۷). از گفته وی به *ابن عمرو بن حزام*، که می‌گفت: «همه عاقلان و خردمندان هم بازگشته‌اند» (واقعی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۹)، شاید بتوان استظهار کرد که عده‌ای پیش از وی بازگشته بودند؛ مگر اینکه گفته شود: مقصودش خود وی و همراهان اوست؛ یعنی ما خردمندیم که بازگشتیم؛ تو هم بازگرد. اما قرآن به ما گزارش می‌کند که آنان این سخن را در حالی بر زبان جاری می‌کردند که اعتقادی به آن نداشتند. منافقان به شرکت نکردن در جنگ اکتفا نکردند، بلکه پس از بازگشت مسلمانان، به آنان

می گفتند: اگر از ما اطاعت کرده بودید، کشته نمی شدید. پس نه تنها با مسلمانان همراهی نکردند، بلکه مسلمانان را به سبب پیروی از رسول خدا ﷺ نیز سرزنش کردند.

ج. فراریان

«إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لَّكِلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (آل عمران: ۱۵۳).

قرآن از دو گروه از فراریان سخن گفته است که هر دو از مؤمنان بودند، نه از منافقان (طباطبائی، بی تا، ج ۴، ص ۴۶)، گرچه بعید است هر دوی آنها را از مؤمنان بدانیم؛ زیرا گروه اول با عبارت «لقد عفا عنکم والله ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۵۲)، جزو مؤمنان شمرده شده‌اند؛ اما به کدام دلالت قرآنی دسته دوم مؤمن باشند؟ مگر اینکه گفته شود: مسلمانانی هستند که هنوز ایمان در دل آنها وارد نشده است، یا در زمره جامعه ایمانی هستند، نه مؤمنان، اگرچه برخی آنها را از منافقان دانسته‌اند (ابن هشام، بی تا، ج ۳، ص ۷۹). اما این دو گروه عبارت بودند از: ۱. گروهی که پس از فرار توبه کرده، بازگشتند. *واقدی* اسامی برخی از اینان را ذکر کرده است (واقدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۵۴ و ۲۵۹). ۲. گروهی دیگر که بازنگشتند یا بموقع بازنگشتند. *واقدی* از دو تن از فراریان که پیامبر آنها را فراخواندند، ولی بازنگشتند گزارش کرده، ولی از ذکر اسامی ایشان خودداری نموده است (واقدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۳۷). *طبری* اسامی کسانی را آورده است که تا سه روز بازنگشتند. در میان اسامی، اصحاب مشهور هم به چشم می خورند؛ از جمله: عثمان بن عفان و عقبه بن عثمان و سعد بن عثمان که این دو از انصار بودند (طبری، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۲).

معیار قرآن برای تقسیم فراریان، بر اساس عقیده و عملکرد، همراه با گزارشی از مسلط شدن خواب بر عده‌ای از آنها آغاز شده است. خدای تعالی پس از تبدیل کردن اندوه فراریان به اندوهی دیگر، امنیتی بر مؤمنان نازل کرد که به دنبالش خواب بر گروهی از آنها مسلط شد، و البته نه بر همه آنها: «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَ لِيَبْلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَ لِيَمْحَصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران: ۱۵۴). این خواب بر کسانی مسلط شد که به سوی رسول خدا ﷺ بازگشتند و از فرار خود اظهار پشیمانی کردند؛ همانانی که غمی مبارک به جای غم و اندوه دنیایی ارزانی شان شد تا دل‌هایشان به اندوه ناخوشایند

آلوده نماند. «فرار از جنگ» از جمله گناهان کبیره بوده و از ساحت الهی دور است که مرتکب گناه را در حال ارتکاب و پیش از توبه ببخشد و عفو و رحمت خود را نصیبش گرداند. این برداشت از عبارت: «وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۵۲) به دست می‌آید که فضل خود را خاص مؤمنان کرد و نه شامل همه فراریان.

اما گروه دوم از فراریان به فکر دنیا و حیات مادی خود بودند و دین‌داری آنان به این گمان بود که دین همواره غالب است و هیچ‌گاه مغلوب نمی‌شود. افکار آنان آلوده به رسوبات فرهنگ جاهلی بود و هنوز ذهنیت خود درباره خداوند را از اندیشه‌های جاهلی پیراسته نکرده بودند (برای آشنایی با اندیشه‌های جاهلی مسلمانان، ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۷). قرآن گزارش می‌دهد که این اندیشه در محافل خصوصی آنان مخفی نگه داشته می‌شد و نزد پیامبر اظهار نمی‌شد: «يَخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَأ يَبْدُؤْنَ لَكَ» (آل عمران: ۱۵۴). بدین‌روی، قرآن پاسخ به آنان را خود عهده‌دار شد.

احتمالاً گروه دوم سست‌عقیده‌ها و منافقان حرفه‌ای بودند که گروهی از مسلمانان را شامل می‌شدند:

۱. عده‌ای که پیش از احد فقط شعار جهاد و شهادت می‌دادند و در عرصه عمل فرار کردند: «وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (آل عمران: ۱۴۳).

۲. خرده‌گیران به فرماندهی پیامبر که بعید نیست جزو گروه دوم باشند. از لحن آیات (۱۵۸ آل عمران به بعد) چنین برمی‌آید که عده‌ای به روش پیامبر در جنگ خرده می‌گرفتند که او رؤوف است و از قاطعیت لازم برخوردار نیست. اگر مشورت نمی‌کرد یا به مشورت عده‌ای عمل نمی‌کرد چنین نمی‌شد! او با این اعمال خود مرتکب خیانت شده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۶). از این‌رو، این آیات در دفاع از ایشان نازل شده است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ... وَ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلُ وَ مَنْ يُغْلُ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (آل عمران: ۱۵۹-۱۶۱). به نظر می‌رسد اینان نیز در زمره گروهی بودند که در غزوه بدر با عبارت «فی قلوبهم مرض» از آنها یاد شد. اعمال اینان و اعتقاداتشان به افراد سست ایمان شبیه نبود و بیشتر به اشخاصی همانند بودند که به نبوت اعتقادی نداشتند.

۳. عده‌ای که شخص محور بودند و با مرگ پیامبر دست از دین می‌شستند؛ همشان خودشان بود و به دنبال دنیا بودند و خطاب این آیه محسوب می‌شوند: «وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ

قَبْلَهُ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۴). ابن کثیر گزارشی از فراریان آورده است (ابن کثیر، بی تا، ج ۳، ص ۴۶-۵۵).

گفته شد که برای دسته‌بندی مردم، قرآن از معیارهای متفاوتی استفاده کرده است. در مقطع تاریخی احد، علاوه بر معیار ایمان و عمل (فرار یا ثبات قدم در جنگ)، با معیار دیگری هم مردم را تقسیم کرده و آن معیار «انگیزه» است:

الف. کسانی که به دنبال جلب رضایت خدا بودند.

ب. کسانی که با انگیزه‌های دنیوی، در نبرد شرکت کردند و خشم و غضب الهی را به جان خریدند. قرآن درباره این دو دسته می‌فرماید: «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أُرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يَرِيكَ الدُّنْيَا...» (آل عمران: ۱۵۲). شاید بتوان جان‌فشانی افرادی مانند قزمان را، که با انگیزه‌های غیر الهی در نبرد شرکت کرد و کشته شد، ولی پیامبر او را به دوزخ بشارت داد، از مصادیق این دسته شمرد (واقعی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۲۳؛ ابن هشام، بی تا، ج ۳، ص ۴۷).

دیدگاه دیگر درباره گونه‌شناسی مسلمانان در احد

برخی از نویسندگان، مسلمانان حاضر در غزوه احد را در چهار گروه ذیل جای داده‌اند:

الف. شاکران یا شهدای اعمال؛

ب. مقتولان فی سبیل الله؛

ج. مؤمنان تائب؛

د. مسلمانان غیر تائب یا منافقان حرفه‌ای (نیری بروجردی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۷).

ملاحظه می‌شود که این تقسیم‌بندی با آنچه از آیات قرآنی تاکنون گفته شد، تطبیق دارد. فقط یک نکته در این تقسیم‌بندی وجود دارد و آن وجود گروه دوم در این تقسیم‌بندی است. به نظر می‌رسد این گروه لزوماً گروهی جدا از گروه اول یا سوم نیستند.

گونه‌شناسی مردم مقارن غزوه تبوک

قرآن در سوره توبه، به غزوه تبوک اشاره کرده است. آیاتی از این سوره (۴۲-۴۶ و ۶۶ و ۹۶-۱۰۶) به گروه‌بندی‌های موجود در تبوک اشاره دارد که در ادامه، به تفصیل ذکر می‌شود. اعتقادات و اعمال و

رفتار در اینجا نیز به عنوان معیار تقسیم‌بندی مردم لحاظ شده است. در مجموع، ملاحظه خواهد شد که از منظر قرآن گروه‌های ذیل در این مقطع تاریخی حضور داشتند:

جدول ۳. گروه‌های حاضر در غزوة تبوک

بخشی از اعراب بادیه‌نشین	مؤمنان	غزوة تبوک
بخشی از مهاجران و انصار (پشروان نخستین)		
دنیالروهای دسته دوم	منافقان	
بخشی دیگر از اعراب بادیه‌نشین		
شماری از اهل مدینه	کفار	
بخشی دیگری از اعراب بادیه‌نشین		
غیر اعراب بادیه‌نشین		
	امیدواران به رحمت الهی (گناه کاران تواب)	
	مسلمانان غیر مؤمن (مستضعفان)	

گروه‌بندی و گونه‌شناسی مقطع تبوک از معرفی «اعراب» آغاز شده است، ولی شامل گروه‌های موجود در مدینه هم می‌شود. مفرد «اعراب» «بدوی» گفته می‌شود، در مقابل «حضری». نام دیگر آنها «وبری» است، برابر «مدری» که به شهرنشینان اطلاق می‌شود. به چادرنشینان غیرمستقر در مکان ثابت، که از مو و کرک احشامشان سرپناه و تن‌پوش می‌سازند و به دنیال آب و چراگاه، از نقطه‌ای به نقطه دیگر در حرکت‌اند، «اعرابی» گفته می‌شود؛ همان‌گونه که به شهرنشینان مستقر در مکانی برآمده از خشت خام یا پخته «عربی» می‌گویند (ابن منظور، ۱۹۷۹، حرف «ع»؛ حاج حسن، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷).

۱. اعراب کافر و منافق

بادیه‌نشینانی که از تمدن شهری دورند و خصلت قالبی آنان این است که کفر و نفاقشان بیش از طبقات دیگر است. درک نکردن حدود الهی از ویژگی‌های این گروه است: «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَ أُجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۹۷). شاید این از این‌روست که بیابان‌نشینانی الزامات رفتاری و اخلاقی خاصی دارد و فرد کمتر به داشتن نظم و انضباط اهمیت می‌دهد و در نتیجه، به حدود الهی، که قوانین منضبطی است، نیز کمتر تن می‌دهد.

از ویژگی‌های این گروه آن است که انفاق خود را غرامت می‌شمارند. از منظر قرآن، انفاق در راه خدا از مشخصه‌های مؤمن است و هر نوع کوتاهی در آن لغزش به‌شمار می‌رود. «انفاق در راه خدا» معیاری برای سنجش منافقان ذکر شده و در اینجا، برای بازشناسی اعراب مؤمن از غیرمؤمن معرفی شده است. احتمالاً مقصود همان زکات مالی است که می‌پرداختند و گمان داشتند باجی است که به حکومت می‌دهند. از این‌رو، پس از وفات پیامبر علتی برای پرداخت آن ندیدند. اینان نظر مطلوبی به

جامعه ایمانی نداشتند و منتظر آسیب آن جامعه بودند: «وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (توبه: ۹۸). منابع تاریخی از وجود قبایلی پس از پیامبر گزارش می‌دهد که حاضر به خواندن نماز بودند، ولی خواستار معافیت از زکات بودند (طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۸). آنچه در این گروه‌بندی مهم است اینکه خصلت مذکور ویژگی غالبی بادیه‌نشینان است که در هر جا وصف تحقق یابد غالباً حکم به دنبال آن خواهد آمد.

۲. اعراب مؤمن

کسانی که برخلاف خصلت غالبی، از کفر و نفاق دور شده، به خدا ایمان آوردند و برخلاف گروه قبل، در راه خدا انفاق کردند تا به او نزدیک شدند. پیامد عمل آنان نیز نزدیکی به خدا و ورود در رحمت اوست «وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۹۹). وجود این گروه نشان می‌دهد که ویژگی یادشده برای اعراب خصلت ذاتی نیست و قابلیت تغییر دارد، اما نه با خروج از بادیه‌نشینان و تغییر صورت ظاهری زندگی، بلکه با تغییر الگو در باورها و رفتارها. به عبارت دیگر، با تغییر فرهنگ، نه لزوماً تغییر مظاهر تمدن. آنچه مهم است این نوع تغییر است.

۳. پیشروان نخستین

از میان مهاجران و انصار «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۱۰۰) - نه تمامی آنها - عده‌ای پیشروان تحقیق بودند. این عده به «ایمان» و «عمل» متصف بودند و از این رو، خداوند از ایشان رضایت داشت و آنها نیز از خداوند راضی بودند. از آیه قرآن چنین استنباط می‌شود که هر کس عنوان «مهاجر» و «انصار» بر او صدق کند داخل در این گروه نیست، اعم از فاسق یا مؤمن و یا منافق، ظالم باشد یا عادل. حال چطور ممکن است خداوند از مهاجر یا انصار فاسق اعلام رضایت کند، درحالی‌که در چند آیه قبل از چنین اشخاصی اظهار نارضایتی نموده است؟ مانند: «وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (توبه: ۸۰)؛ «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ» (توبه: ۹۶). منابع تاریخی گزارش‌هایی از این دسته نقل کرده‌اند. برخی از ایشان به سبب نداشتن مرکب، گریبان نزد پیامبر می‌آمدند و تقاضا می‌کردند آنها را به گونه‌ای به میدان نبرد اعزام کند (واقعی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۹۲؛ طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۲). /واقعی کسانی را که به هر

دو قبله نماز گذارده‌اند مصداق این آیه می‌داند (واقعی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۲۵) که با عنایت به آنچه ذکر شد، قابل تأمل است.

۴. دنباله‌روهای گروه سوم

به مقتضای «والذین اتبعوهم باحسان» برخی افراد با پیروی نیک، آنها را دنبال می‌کنند؛ یعنی پیروی‌شان بحق است؛ چون حق با آنهاست، نه اینکه ایشان را در کارهای نیک پیروی می‌کنند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۷۳). اینها نیز مانند گروه قبل هستند.

۵. منافقان

گروهی اعم از منافقان اطراف مدینه «وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَأَتَّعِلَهُمْ نُحْنُ نَعْلَهُمْ سُنَّعِدْبُهُمْ مَّرْتِينَ ثُمَّ يَرُدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ» (توبه: ۱۰۱) و منافقان داخل مدینه، که به نفاق عادت کرده بودند و پیامبر آنان را شناسایی نکرد، ولی خدا آنان را می‌شناسد، پیامد عمل آنان دوبار عذاب است: یکی در دنیا و دیگری در آخرت (وجوه گوناگونی برای دوبار عذاب بیان شده است که از آن میان، وجه مزبور مناسب‌تر با آیات پیشین است). منابع تاریخی از تحرکات اینان در این مقطع تاریخی، گزارش‌هایی ارائه کرده‌اند (واقعی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۹۵، ۱۰۰۰، ۱۰۴۵؛ طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۳ و ۱۰۸).

درباره نفاق در این دوره نکته‌ای که وجود دارد این است که خداوند خبر داده که برخی از منافقان برای رسول خدا ﷺ ناشناخته‌اند. بنابراین، با ملاحظه اینکه قبلاً فرموده بود «و اگر بخوایم قطعاً آنان را به تو می‌نمایانیم؛ در نتیجه، ایشان را به سیمای [حقیقی] شان می‌شناسی و از آهنگ سخن به [حال] آنان پی خواهی برد و خداست که کارهای شما را می‌داند» «وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (محمد: ۳۰) معلوم می‌شود: از مقطع زمانی نزول این آیه تا مقطع زمانی تبوک معرفی صورت نگرفته یا کاملاً تحقق نیافته است. از این رو، گزارش ابن‌هشام و طبری، که مردم همه آنها را می‌شناختند، با گزارش قرآنی در تعارض است (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۲؛ طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۵).

طبق این گزارش، منافقان دو گروه بودند: یکی در میان اعراب بادیه‌نشین و دیگری در مدینه. شاید مقصود از دو طایفه از نفاق، که در آیه می‌فرماید: «عذر نیاورید! شما پس از ایماننان کافر شده‌اید. اگر از گروهی از شما درگذریم، گروهی [دیگر] را عذاب خواهیم کرد؛ زیرا آنان تبهکار بودند» «لَأَتَّعَذِرُوا قَدْ

كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبُ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ» (توبه: ۶۶). اشاره به همین دو طایفه باشد. هرچند احتمال بیشتر این است که مقصود منافقان عادی و گروه «فی قلوبهم مرض» باشد که دومی تهدید به عذاب شده است. منابع از عذر آوردن عده‌ای از اعراب نزد پیامبر سخن گفته‌اند؛ عذری که پذیرفته نشد (طبری، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۳).

پیش‌تر دو گروه از اعراب معرفی شدند: کافران و مؤمنان. در ادامه، گروهی دیگر از آنان معرفی شده‌اند؛ یعنی منافقان. بدین‌روی، اعراب بادیه‌نشین، خود مجموعاً سه گروه بودند.

۶. اهل اعتراف به گناهان خود

گروه ششم گروهی هستند که به گناه خود اعتراف دارند. اینان اعمالشان آمیخته‌ای از نیک و بد است. امید است که از بخشش الهی بهره‌مند شوند. «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۰۲). به نظر می‌رسد ادامه‌آیه مربوط به همین دسته از مسلمانان است و به پیامبر دستور داده اموالی از ایشان را به عنوان صدقه از ایشان بگیر و بدین‌سان، آنان را تطهیر کن و پاکیزه گردان و برایشان دعا کن، پیامد دعای تو آرامش ایشان است، که خدا شنوای این دعا و داناست. مؤید این ادعا ادامه‌آیه است که از قبول توبه خبر می‌دهد: «الَّذِينَ يَتَّبِعُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ نِعْمَةٍ يَتَذَكَّرُونَ لَهَا وَ إِذْ ذَكَرُوا بِهَا قَالُوا إِنَّا تَوَّابُونَ» (توبه: ۱۰۴). در منابع آمده است که آیه دربارهٔ *ابولبابه* نازل شده و مربوط به تخلف وی و دو تن دیگر در تبوک است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۷۲). به عبارت دیگر، امثال آنها از مصادیق آیه هستند.

۷. «مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ»

گروهی که وضعیت روشنی نداشتند که بتوان عذاب الهی یا مغفرت الهی را برایشان پیش‌بینی کرد. اینان میان نیکوکاران و بدکاران قرار دارند. وضعیت آنان بر مستضعفان تطبیق دارد. در آیه قرآنی نیز بر عکس گروه قبل، که امید به پذیرش توبه برایشان ذکر شده بود، برای آنان وضعیتی مردد، که به نظر خداوند بستگی دارد، پیش‌بینی شده است. «وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يُتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۱۰۶). روایات اهل بیت علیهم‌السلام شاید تا حدی به شناسایی این گروه کمک کند؛ کسانی که ایمان به قلب آنان وارد نشد، ولی منکر هم نبودند تا کافر محسوب شوند. از جمله: «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ قَالَ: قَوْمٌ كَانُوا مُشْرِكِينَ فَفَقَتُوا مِثْلَ حَمْرَةَ وَ جَعْفَرَ وَ أَشْبَاهَهُمَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ إِنَّهُمْ دَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ فَوَحَّدُوا اللَّهَ وَ تَرَكُوا الشِّرْكَ وَ لَمْ

يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَلَمْ يَكُونُوا عَلَىٰ جُحُودِهِمْ فَيَكْفُرُوا فَتَجِبَ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَىٰ تِلْكَ الْحَالِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۰۷).

با عنایت به آنچه گفته شد، تفاوت و کاستی گونه‌شناسی طبری دربارهٔ اواخر عمر نبی اکرم ﷺ فهمیده می‌شود. وی آورده است: روزی که پیامبر خدا ﷺ به دیدار معبود شتافتند، مردم بر چهار مرتبت بودند: ۱. مؤمن مهاجر؛ ۲. انصار؛ ۳. اعرابی مؤمنی که هجرت نکرده بودند؛ ۴. تابعان از راه احسان (رضوان، ۱۴۰۴ق، ص ۶۹ به نقل از: طبری، بی تا، ج ۶، ص ۳۹).

نکاتی دربارهٔ گونه‌های مردم در این دوره از عصر پیامبر ﷺ

۱. در گونه‌شناسی مردم زمان پیامبر، مؤمنان در شمار کسانی که برای معافیت از مجاهدهٔ مالی و جانی به سراغ پیامبر می‌روند، مشاهده نمی‌شوند. این معیار خوبی برای ارزیابی برخی از صحابه است که در جنگ‌های پیش از تبوک، به بهانه‌های گوناگون، از جمله بیماری همسر به پیامبر مراجعه می‌کردند تا از حضور در نبرد معاف شوند. آنان پرهیزگاران هستند که خداوند آنان را می‌شناسد: «يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ» (توبه: ۴۴)، هرچند برای دیگران ناآشنا باشند.

۲. کسانی که برای معافیت از جهاد مالی و جانی، برای گرفتن مجوز معافیت از جنگ، به پیامبر مراجعه می‌کردند در شمار بی‌ایمانان به خدا و رسول او جای دارند: «إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ» (توبه: ۴۵).

۳. منافقان حالتی روحی آکنده از عدم باور یا تردید نسبت به حقانیت رسول خدا ﷺ یا وجود خداوند داشتند. از این رو، در عملکرد خود با احتیاط رفتار می‌کردند. از سوی دیگر، چون ایمان نداشتند به نبرد نمی‌رفتند - جز وقتی سود فوری دنیوی برایشان داشت: «أَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ...» (توبه: ۴۲). نیز برای حفظ جایگاه اجتماعی در جامعهٔ ایمانی و عدم افشای درون منافقانه، به دنبال اخذ مجوز از فرماندهی نیز بودند: «لِمَ أُذِنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِينَ لِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعَلَّمَ الْكَافِرِينَ» (توبه: ۴۳). این آیه به همین نکته اشاره دارد که ندادن مجوز موجب افشای منافقان می‌شود و آنها با اخذ مجوز، به دنبال مشروعیت قعود خود هستند.

دیگر خصلت‌های منافقان، که در سورهٔ توبه و در جریان تبوک رخ نشان داده، به تفصیل در منابع دیگر آمده است. رفتارهای اقتصادی آنان یا رفتارهای ناشی از اعتقاداتشان از این جمله است (دانش‌کیا، ۱۳۹۳، ص ۳۲۴ و ۳۲۹).

در پایان، این توضیح لازم است که گونه‌شناسی مذکور در سه مقطع انجام گرفت. طبیعی است که پیش از مقاطع تاریخی یا بعد از آن و حتی میانه آنها گونه‌هایی دیگر نیز وجود داشتند. برای مثال، در جنگ احزاب، قرآن از وجود گروهی با عنوان «مرجفون» یا «شایعه‌سازان و عوامل جنگ روانی» در مدینه نام می‌برد: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» (احزاب: ۶۰).

نتیجه‌گیری

قرآن مردم زمانه را گاهی با معیار فکر و اعتقادات (ایمان با مراتب گوناگون خود، کفر، نفاق) و گاهی عملکرد (هجرت، جهاد، پرداخت زکات) و گاهی انگیزه‌ها (الهی و دنیوی) تقسیم کرده است. در بدر، مردم به چهار دسته کلی تقسیم شدند و هر یک از این گروه‌ها به زیرگروه‌هایی تقسیم شدند، جز گروه آخر؛ یعنی کفار. این چهار دسته و زیرمجموعه آنان عبارتند از: مؤمنان واقعی (مهاجرانی که با جان و مال در راه خدا مجاهدت کردند)؛ کسانی که به گروه اول پناه دادند و آنان را یاری کردند (انصار)؛ کسانی که بعداً ایمان آوردند و مهاجرت کردند و در کنار گروه اول و دوم به مجاهدت پرداختند؛ مؤمنان غیر واقعی (کسانی که ایمان آوردند، ولی مهاجرت نکردند، مؤمنان ستمکار؛ منافقان (منافقان معمولی، حرفه‌ای، و «الذین فی قلوبهم مرض» و کافران.

در مقطع احد، مردم در سه طبقه کلی جای داده شدند و هر طبقه به زیرگروه‌هایی تقسیم شدند: مؤمنان راستین (شاکران و فراریان تواب)؛ منافقان (فراریان غیر تواب، خرده‌گیران به فرماندهی پیامبر، شخص محورها)؛ و کافران که بدون زیرمجموعه معرفی شدند. در این مقطع، از منافقان به تفصیل بیشتری سخن گفته شد. فراریان نیز در دو گروه مجزا قرار گرفتند و به صرف فراری بودن، ذیل یک گروه واحد قرار نگرفتند. از این رو، می‌توان فهمید صرف فرار از صحنه جنگ معیار قرار گرفتن ذیل یک گروه نیست، بلکه اقدامات بعدی اشخاص تعیین‌کننده است.

در مقطع تبوک، مردم در پنج گروه کلی دسته‌بندی شدند: گروه مؤمنان (بخشی از اعراب بادیه‌نشین، بخشی از مهاجران و انصار شامل پیشروان نخستین و دنباله‌روهای دسته دوم)؛ منافقان (بخشی دیگر از اعراب بادیه‌نشین و شماری از اهل مدینه)؛ کفار (بخشی دیگری از اعراب بادیه‌نشین و غیر اعراب بادیه‌نشین)؛ امیدواران به رحمت الهی؛ و مسلمانان غیر مؤمن. برخلاف تصور غالب، اعراب بادیه‌نشین همواره جزو کفار نیستند و بادیه‌نشینی ملازمه‌ای با کفر ندارد. مهاجرت یا از انصار بودن نیز کسی را در زمره مؤمنان قرار نمی‌دهد.

نکته دیگر اینکه بخشی از مردم مدینه در میان منافقان جای گرفتند. این تقسیم قرآنی نظریه «عدالت صحابه» را به چالش می‌کشد.

از مقایسه طبقه‌بندی قرآنی در این سه مقطع، می‌توان فهمید: جامعه ایمانی، تقریباً با گذشت زمان و افزایش پیروان، از تنوع گروه‌ها برخوردار شد، که خود نکته‌ای آموزنده و در ضمن، هشدار برای جوامع ایمانی در هر عصری است. نیز ملاحظه شد که معیارهای طبقه‌بندی قرآن برای طبقه‌بندی می‌تواند در ارزیابی صحابه عصر رسول خدا ﷺ به شکل مصداقی نیز کاربرد داشته باشد.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۹۷۹م، *لسان العرب*، قاهره، دارالمعارف.
- ابن كثير، ۱۳۹۶ق، *السيرة النبويه*، تحقيق مصطفى عبدالواحد، بيروت، دارالمعرفه.
- ابن هشام، عبدالملك بن هشام، بی تا، *سيرة النبويه*، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الأبياري و عبدالحفيظ شلبي، بيروت، دار المعرفه.
- احدى نيشابورى، ابو الحسن على بن احمد، ۱۴۱۱ق، *اسباب النزول*، بيروت، دارالكتب العلميه.
- أوسى، سيد محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعاني فى تفسير القرآن العظيم*، تحقيق على عبدالبارى عطيه، بيروت، دارالكتب العلميه.
- جواى آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *تسليم*، قم، اسراء.
- حاج حسن، حسين، ۱۴۰۵ق، *حضاره العرب فى عصر الجاهليه*، بيروت، المؤسسة الجامعيه للدراسات و النشر و التوزيع.
- دانش کیا، محمد حسين، ۱۳۹۳، *نگاهى ديگر به تاريخ در قرآن*، قم، معارف.
- رضوان، السيد، ۱۴۰۴ق، *الامة و الجماعة و السلطه*، بيروت، الدار اقرارا.
- سيوطى، جلال الدين، ۱۴۰۴ق. *الدر المشهور فى تفسير المأثور*، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
- طباطبايى، سيد محمد حسين، بی تا، *الميزان*، ترجمه سيد محمد باقر موسى همدانى، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
- طبرى، محمد بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبرى، محمد بن جرير، بی تا، *تاريخ الامم والملوك المشهور بالتاريخ طبرى*، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دار التراث.
- طوسى، محمد بن حسن، بی تا، *التبيان فى تفسير القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- عاملی، سيد جعفر مرتضى، ۱۴۲۶ق، *الصحيح من سيرة النبی الأعظم*، قم، دار الحديث.
- قمی، على بن ابراهيم، ۱۳۶۷، *تفسير قمی*، قم، دار الكتاب.
- کلینی، محمد بن يعقوب، ۱۳۶۲، *الكافی*، چ دوم، تهران، اسلاميه.
- نيرى بروجردى، عبدالكريم، بی تا، *اسلام شناسى تاريخى*، بی جا، بی تا.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، بی تا، *صحيح مسلم*، بيروت، دارالفکر.
- واحدى نيشابورى، ابوالحسن على بن احمد، ۱۴۱۱ق، *اسباب النزول*، بيروت، دارالكتب العلميه.
- واقدى، محمد بن عمر، ۱۳۷۶، *المغازى*، قم، دفتر تبليغات اسلامى.

دو نگاه و دو رویکرد: بازخوانی روشی دو کتاب

«بعض مثالب النواصب» عبدالجلیل رازی و «مثالب النواصب» ابن شهر آشوب

mdadashnejad@noornet.net

منصور داداش نژاد / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

mkalijani@rihu.ac.ir

محمد کاظم علیجانی / کارشناس ارشد تاریخ تشیع پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۸

چکیده

«مثالب‌نویسی» گونه‌ای از نگارش تاریخی - جدلی است که بر نقاط ضعف، کاستی‌ها و عیب‌ها تأکید دارد و مطاعن افراد یا گروه‌های مخالف و رقیب را در نگارش، به صورت برجسته و یکجا مطرح می‌کند. ادبیات مثالب‌نگاری، که از قرن دوم با اوج‌گیری نزاع‌های ملی و مذهبی آغاز شد، روند رو به رشدی را پیمود و تا قرن ششم، بیش از ۴۰ کتاب با عنوان «مثالب» پدید آمد. دو نمونه از این کتاب‌ها، که در قرن ششم نگارش یافتند، بعض «مثالب النواصب» اثر عبدالجلیل رازی (م ۵۸۵ ق) و «مثالب النواصب» اثر ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ ق) است. این نوشته با بررسی تطبیقی این دو کتاب، درصدد یافتن تشابه‌ها و تفاوت‌های آنهاست. دیدگاه و رویکرد عبدالجلیل رازی دیدگاه تقریبی، اصولی و کلامی است و تلاش کرده با مشی تقریبی میان اهل سنت و شیعه، به گونه‌ای تفاهم برقرار سازد، بر خلاف دیدگاه و رویکرد ابن شهر آشوب که رویکرد اخباری، حدیثی و به دور از رویه تقریب است. با توجه به این دیدگاه‌ها، هریک از این نویسندگان روش و شیوه خاص خود را برای تدوین مطالب برگزیده است. روش عبدالجلیل مبتنی بر اقناع، تحلیل، دفاع و همراه با ادبیات محترمانه است، اما روش ابن شهر آشوب بر پایه اسکات، استناد، هجوم و همراه با ادبیات تحریک‌کننده است.

کلیدواژه‌ها: مثالب‌نویسی، عبدالجلیل قزوینی، ابن شهر آشوب، رویکردها، اخباری، اصولی.

مقدمه

«مثالب‌نویسی» گونه‌ای از ادبیات نگارشی است که تکیه و اساس آن توجه به نقاط ضعف و کاستی‌های طرف مقابل است و این نکات در این‌گونه نگارش‌ها به صورت برجسته مطرح شده و تلاش می‌شود رسوایی‌ها و زبونی‌های گروه مقابل با بستن پیرایه‌ها و با مبالغه نشان داده شود. در این‌گونه نوشتار ویژگی‌های جسمی، نژادی، قومی، خانوادگی، زبانی و جنسی یک فرد یا گروه دست‌مابیه تحقیر قرار داده می‌شود. این ادبیات در عرصه رقابت و نزاع و از جمله نزاع‌های مذهبی، مجال تولید، تقویت و توسعه می‌یابد؛ چنان‌که در نزاع و رقابت میان اهل سنت و شیعه، چنین ادبیاتی پدید آمده و عواملی همچون کینه، نفرت، خشم، نادیده گرفته شدن و شکست، نگارش کتاب‌های مثالب را تسهیل کرده است. مثالب‌نویسی و یادکرد از بدی‌ها و کاستی‌های مخالف و رقیب پیشینه‌ای کهن دارد و در این زمینه کتاب‌هایی پدید آمده است. در ادبیات اسلامی، در عنوان بیشتر این کتاب‌ها، واژه «مثالب» یا «مطاعن» قرار دارد و از سوی گروه‌های مختلفی همچون شیعیان و اهل سنت نگارش یافته است. نگارش کتاب‌هایی با عنوان «مثالب عرب»، در قرن سوم با توجه به رقابت‌های میان قبایل و امت‌ها، مجال توسعه و گسترش یافت و تا قرن ششم می‌توان بیش از چهل کتاب را در این موضوع یافت (ر.ک: مقدمه جاسم یاسین الدرویش بر کتاب **مثالب العرب**، اثر هشام کلبی).

برخی از کسانی که کتاب مثالب نوشته‌اند عبارتند از: هشام بن محمد بن سائب کلبی (م ۲۰۴)، نویسنده **مثالب العرب**؛ یونس بن عبدالرحمن (مولی علی بن یقطين) (م ۲۰۸)؛ العباس بن هشام ابوالفضل ناشری اسدی (م ۲۲۰)؛ علی بن الحسن بن علی بن فضال بن ایمن (م ۲۲۴)؛ عبدالرحمان بن صالح الازدی العتکی (م ۲۳۵)؛ دعبل بن علی بن رزین خزاعی (م ۲۴۵)؛ حسن بن سعید بن حماد بن مهران اهوازی (م ۲۵۰)؛ عبیدالله (عبدالله) بن احمد بن نهیک ابوالعباس نخعی (م ۲۵۰)؛ محمد بن آورمه ابوجعفر قمی (م ق ۲۵۴)؛ علی بن مهزیار اهوازی (م ۲۵۴)؛ محمد بن بندار بن عاصم همدانی (م ۲۷۰)؛ احمد بن علی بن محمد بن جعفر عقیقی (م ۲۸۰)؛ ابراهیم بن محمد بن سعید تغفی (م ۲۸۳)؛ عبدالرحمان بن یوسف بن سعید بن خراش مروزی بغدادی (م ۲۸۳)؛ احمد بن حسین بن سعید بن حماد اهوازی (م ۲۹۰)؛ محمد بن حسن صفار (م ۲۹۰)؛ سعد بن عبدالله اشعری قمی (م ۳۰۰)؛ احمد بن عبیدالله بن عمار تغفی (م ۳۱۴)؛ ابن عقده، احمد بن محمد بن سعید (م ۳۳۲)؛ احمد بن محمد بن حسین بن دول قمی (م ۳۵۰)؛ احمد بن ابراهیم بن معلی بن اسد عمی (م بعد ۳۵۰)؛ حسن بن محمد بن یحیی (ابن اخی طاهر) (م ۳۵۸)؛ قاضی نعمان (م ۳۶۳)؛ مظفر بن محمد بانخی (م ۳۶۷)؛ محمد بن

محمد بن نعمان عکبری (م ۳۱۴)؛ احمد بن ابراهیم بن ابی رافع بن براء بن عازب (م ۴۱۳)؛ اسحاق بن حسن بن محمد بغدادی (م نیمه دوم قرن ۵)؛ حسین بن محمد بن احمد خلوانی (م پایان قرن ۵)، عبد الجلیل رازی قزوینی (م ب ۵۸۵)، محمد بن علی بن شهر آشوب (م ۵۸۸). هریک از افراد یادشده، که گرایش شیعی داشته‌اند، کتابی با عنوان «مثالب» تدوین کرده‌اند، ولی تنها تعدادی از این کتاب‌ها باقی مانده و به چاپ رسیده است. کتاب‌های مثالب چاپ شده به شرح ذیل است: **مثالب العرب**، هشام کلبی (م ۲۰۴)؛ **المناقب و المثالب**، قاضی نعمان (م ۳۶۳)؛ **بعض مثالب النواصب**، عبد الجلیل رازی (م نیمه قرن ششم)، **مثالب النواصب**، ابن شهر آشوب (م ۵۸۸).

عوامل شکل‌گیری کتاب‌های مثالب

صرف‌نظر از دو جریان و دیدگاه در باب بیان مثالب و یا مغفول داشتن آن، که میان شیعیان مطرح بوده، می‌توان در شکل‌گیری کتاب‌های مثالب دو عامل را دخیل دانست:

۱. ملی‌گرایی و رقابت‌های میان عرب و دیگر امم

عرب‌ها در برهه‌ای از تاریخ، که به عنوان قوم غالب مطرح بوده‌اند و دست بالا را در مناسبات داشتند، خود را سرآمد و سرور دیگران می‌دانستند و در حق امت‌های دیگر جفا می‌کردند (ر.ک: بیات و خسروی، ۱۳۸۷)، در این بستر، حرکت‌هایی برای مقابله با عرب‌ها شکل گرفت و علاوه بر خطبه‌های پرشور ضد اعراب، کتاب‌هایی حاوی مذمت و بدی‌های ایشان پدید آمدن شُعوویان، که تمایلات ملی داشتند، در این فضا تلاش بیشتری کردند و افرادی همچون عَلَّان شعوبی کتاب‌هایی در منقصدت عرب پدید آوردند (ممتحن، ۱۳۵۳، ص ۱۷۸؛ جعفریان، ۱۳۷۵، ص ۱۹). ابن ندیم کتاب‌های وی در این زمینه را برشمرده است (ابن ندیم، ۱۳۹۸ق، ص ۱۵۳).

۲. دغدغه‌های مذهبی

برخی کتاب‌های مثالب با بن‌مایه‌های مذهبی نگارش یافته است. در نزاع‌ها و رقابت‌های میان شیعیان و اهل سنت، شیعیان کتاب‌هایی پدید آوردند که بدی‌های مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام را واگو می‌کرد و مواضع آنان را زیر سؤال می‌برد (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳). این نوشته‌ها درصدد حمایت از اهل بیت علیهم‌السلام و نشان دادن بدی‌ها و عملکرد ناروای مخالفان و دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام بود. نگارش مثالب مربوط به شیخین، برخی همسران رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و برخی صحابه مربوط به این جریان است. عواملی در گسترش

این جریان نگارش می‌توانست اثرگذار باشد. در اقلیت قرار گرفتن و بهره‌گیری از سازوکار دفاعی در قالب مثالب‌نویسی از یک‌سو و مردمی شدن مذهب از سوی دیگر، به رشد این گرایش در نزاع‌های مذهبی کمک می‌رساند. در واقع، مثالب‌نگاری، حرکتی انفعالی و واکنشی دفاعی قلمداد می‌شد که به گونه‌ای به مقابله تک‌صدایی اکثریت می‌رفت و تلاشی بود برای جبران ناکامی‌ها و سرخوردگی‌هایی که از سوی اکثریت بر اقلیت تحمیل می‌شد.

مثالب‌نگاری را می‌توان به دو نوع «روایی» و «تحلیلی» تقسیم کرد. بیشتر کتاب‌های مثالب با تأکید بر روایات، اخبار و گزارش‌ها خود را سامان داده‌اند. برخی مثالب‌نگاری‌ها از جمله **مثالب النواصب**، **عبد الجلیل رازی** بیش از تکیه بر اخبار، بر تحلیل رویدادها و بازخوانی مجدد و عقلانی آنها تأکید کرده است.

پیشینه پژوهش

با وجود برگزاری دو کنگره برای بزرگداشت و پاسداشت از مقام علمی **عبدالجلیل رازی** و ابن شهر آشوب و ارائه مقالات بسیار، تاکنون مقایسه‌ای میان این دو اثر صورت نگرفته و تفاوت‌های روشی این دو کتاب بررسی نشده است. این بررسی از آن نظر حایز اهمیت است که به نظر می‌رسد کتاب **ابن شهر آشوب** در برابر کتاب **عبدالجلیل رازی** تدوین گردیده و به گونه‌ای درصدد بوده است اثر آن را خنثا نماید. بنابراین، نوشته حاضر ضمن معرفی این دو کتاب، به مقایسه روشی آنها می‌پردازد.

۱. معرفی «بعض مثالب النواصب» **عبدالجلیل رازی** (م ب ۵۸۵)

کتاب **بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض**، مشهور به «کتاب نقض»، نوشته **عبدالجلیل قزوینی رازی**، دانشمند امامی شهر ری در سده ششم به زبان فارسی نگارش یافته است. چون شخصی با نام **شهاب‌الدین شافعی** از بنی مشاط، که ابتدا خود در زئی تشیع بود، از این مذهب بازگشت و کتابی با عنوان **بعض فضائح الروافض** نگاشت (تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۳۰)، **عبدالجلیل** با نگارش **کتاب نقض**، علاوه بر اینکه با روش علمی، به شبهات و اشکالات جدلی وی پاسخ گفت، اطلاعات گران‌قدری از وضعیت اجتماعی و فرهنگی شیعیان تا عصر خویش ارائه کرد. **عبدالجلیل** نگارش کتاب را در سال ۵۵۶ ق آغاز کرد و تا سال ۵۵۹ ق در حال ویرایش و اصلاح آن بود (رازی، ۱۳۵۸، ص ۲۸). کتاب **نقض** فراتر از پاسخ به نقد مخالف شیعه، به توضیح مبانی مذهب شیعه، تاریخ تشیع، رجال شیعه، مراکز تعلیم شیعیان، کتاب‌خانه‌ها و محصولات

آموزشی شیعه توجه کرده و به این موضوعات پرداخته است. کتاب *التقص* چهار دسته مطالب را دربر دارد:

۱. حوادث صدر اسلام؛
 ۲. اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر نویسنده؛
 ۳. تاریخ تشیع؛
 ۴. عقاید و آراء و دیدگاه شیعیان در مسائلی گوناگون.
- در واقع، کتاب عبدالجلیل را می‌توان تاریخ شیعه، به‌ویژه تاریخ فکری و فرهنگی آن تا عصر مؤلف دانست. این نوشته از جمله کتاب‌های کلامی و جدلی شیعه و در زمره کتاب‌های درجه یک قرن ششم به‌شمار می‌رود که علاوه بر ارزش‌های ادبی، دارای ارزش تاریخی و جغرافیایی بوده و در باب مطالعات تاریخ اجتماعی و مذهبی شیعیان، کتابی بسیار سودمند و غنی است. عبدالجلیل رازی پس از سال ۵۸۵ ق درگذشت (ر.ک: سلطانی، ۱۳۹۱).

معرفی «مثالب النواصب» ابن شهر آشوب (م ۵۸۸)

ابن شهر آشوب پس از تدوین کتاب *مناقب آل ابی طالب*، به تدوین کتاب *مثالب النواصب* همت گماشت که به گونه‌ای تکمیل‌کننده کتاب *مناقب* است. وی این کتاب را در پنج فصل برای یادکرد از عیب‌ها و بدی‌های مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام سامان داد. پنج فصل این کتاب عبارت است:

۱. فصل فی المتقدمین و المتأخرین؛
 ۲. فصل فی مثالب الجاهلین و الجاحدین الغاصبین؛
 ۳. فصل فی معایب الناکثین و القاسطین و المارقین؛
 ۴. فصل فی مساوی فقهاء الضالین؛
 ۵. فصل فی مخازی اصحاب المقالات و الآراء المبتدعة.
- ابن شهر آشوب در مقدمه این کتاب، به اوضاع نامطلوب به‌وجودآمده پس از سقیفه، که موجب گمراهی بیشتر مسلمانان شد، اشاره می‌کند. در فصل اول، به موضوع «تقیه» پرداخته و شرایط سیاسی - اجتماعی دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس را تا عصر خود تشریح کرده است. فصل دوم به بررسی اقدامات ناصواب خلفای نخست اختصاص دارد. در فصل سوم، کسانی که در دوره خلافت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به مخالفت با ایشان برخاستند، تحت چهار عنوان «ناکثین، قاسطین، مارقین و خاذلین» نقد و بررسی شده

و کسانی که ستمی در حق اهل بیت علیهم السلام به ویژه دوره خلافت علی بن ابیطالب رضی الله عنه روا داشته‌اند، معرفی و بدی‌ها و زبونی‌هایشان یاد شده است. فصل چهارم به عملکرد فقهای اختصاص دارد که به زعم ابن شهر آشوب، راه اصلی دین را از مردم پوشانده و ایشان را به کج‌راهه سوق داده‌اند. کارنامه فقهای همچون ابوحنیفه، مالک بن انس و شافعی در این فصل ارزیابی شده است. فصل پنجم درباره ملل و ادیان، زیرشاخه‌های آنها و گرایش‌های انحرافی فرقه‌هاست. ارجاع به کتاب **مناقب** در کتاب **مثالب النواصب**، حکایت از تدوین کتاب **مثالب** دارد بعد از مناقب که در سال ۵۵۴ ق تدوین شده بود. همچنین ابن شهر آشوب در کتاب **مشابه القرآن** خویش، که در سال ۵۷۱ نگارش یافته، از کتاب **مثالب النواصب** دو بار یاد کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ج ۲، ص ۱۲). بر اساس تاریخی که ابن شهر آشوب در کتاب **مثالب** یاد کرده (۱۴۳۶ق در ج ۲، ص ۷۰ و ۸۵۷ ق در ج ۲، ص ۷۱)، این کتاب پس از سال ۵۶۶ ق نوشته شده است.

بنابراین، نگارش **مثالب** در بازه زمانی ۵۶۶ق تا ۵۷۱ ق صورت پذیرفته است و به نظر می‌رسد این کتاب در برابر کتاب **بعض مثالب النواصب** عبدالجلیل رازی، که استاد ابن شهر آشوب بوده (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۴۵) نگارش یافته است. با توجه به اتمام تالیف **کتاب النقص** در سال ۵۵۹ق، می‌توان زمان تدوین کتاب **مثالب** ابن شهر آشوب را هشت سال پس از این تاریخ و در حدود زمانی ۵۶۷ دانست.

کتاب **مثالب** ابن شهر آشوب مانند **مناقب** بسیار پرارجاع و پرمنبع است و از لحاظ بهره‌گیری از منابع تاریخی، حدیثی، تفسیری، کلامی و ادبی، دارای امتیازهای برجسته‌ای است. این کتاب دارای دو نسخه خطی است و چهار تصحیح نیز از آن صورت گرفته که تنها سه جلد یکی از این تصحیحات به تازگی چاپ و منتشر شده است.

مقایسه دو کتاب عبدالجلیل رازی و ابن شهر آشوب

دو کتاب **مثالب** عبدالجلیل رازی و ابن شهر آشوب در یک عصر و قریب سال‌های ۵۶۰ تا ۵۷۰ نگارش یافته است. ابن شهر آشوب کتاب خویش را پس از عبدالجلیل رازی نوشته است و به نظر می‌رسد ناظر به آن و در مقابل آن تدوین شده است. ابن شهر آشوب مسیر طی شده توسط استاد خویش در تعامل با اهل سنت را نمی‌پسندیده و تلاش کرده است با نگارش کتاب **مثالب** به مقابله با وی و دیدگاه‌های جریان همسو با وی برود. همان‌گونه که در عصر حاضر، در تعامل با اهل سنت، میان بزرگان، مذهب دو

رویکرد و دو دیدگاه وجود دارد (ر.ک: حب الله، ۱۳۸۴). در قرن ششم نیز این دو رویکرد فعال بود و تلاش‌های خود را انجام می‌دادند و *عبدالجلیل* و *ابن شهرآشوب* نماینده این دو جریان بودند و کتاب‌هایشان نیز اطلاعاتی از دیدگاه‌های این دو جریان و رویکرد ارائه می‌دهد. یک جریان که به تعبیر *عبدالجلیل رازی*، جریان اصولیه بود، بسیاری از اخبار مربوط به مثالب را نمی‌پسندید، آنها را اخبار واحد و غیرقابل استناد می‌دانست و تا حد ممکن، این اخبار را توجیه، و چنانچه راه اصلاحی نبود، نمی‌پذیرفت و را رد می‌کرد. اما جریان دوم با تلاش و کوشش حداکثری بیشترین اخبار مثالب را گردآوری می‌کرد و همه را در معرض دید قرار می‌داد و تلقی به قبول می‌نمود. *ابن شهرآشوب* بر اساس کتاب **مثالب**، نمایندگی این جریان را بر عهده داشت.

تشابه‌ها

۱. **عصر و زمانه نویسنده:** این دو نویسنده در دوره‌ای دست به قلم بردند که امپراتوری عباسی در حال ضعف و افول بود و قدرت سیاسی در دست ترکان سلجوقی می‌چرخید. برجسته‌ترین ویژگی‌های این عصر چنین بود:

۱. سست شدن پایگاه خلافت و زوال سیاسی آن؛ ۲. بر آمدن اختلافات و منازعات میان شیعه و سنی؛ ۳. رونق مجالس مناظره با بن‌مایه‌های کلامی.

در این دوره، بازار مناقشات مذهبی در ایران گرم بود و بر اثر این مسائل، درگیری‌ها و محدودیت‌هایی پیش می‌آمد.

در این عصر، در بخش شرقی خلافت، شیعیان به لحاظ اجتماعی، به حدی قدرت یافته بودند که به عنوان یکی از فرقه‌های مطرح، ملاحظه می‌شدند (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۴، ص ۴۸۴)، هرچند حرکت اسماعیلیه و باطنیان حساسیت‌ها و نفرت‌هایی را برانگیخته بود و رقبای شیعه درصدد بودند شیعیان را مساوی با باطنیان اعلام نمایند، اما فعالیت‌های دانشمندانی همچون *عبدالجلیل رازی* مرزهای میان شیعیان و اسماعیلیان را ترسیم کرد و جریان باطنی را از جریان شیعی جدا ساخت. این عصر دوران تقیه به صورت عام نبود و مجال بیان و بروز عقاید برای شیعیان فراهم بود زمینه همکاری شیعیان با حکومت وجود داشت (راوندی، ۱۳۶۴، ص ۳۷۸)، از این رو نمی‌توان مواضع *عبدالجلیل* در **النقص** را حرکتی بر اساس تقیه دانست؛ زیرا در همان عصر *ابن شهرآشوب* بیشترین مثالب را برای بزرگان اهل سنت ثبت نمود و تلاش کرد حرکت‌های امثال *عبدالجلیل* را در مُحاق قرار دهد.

۲. نوع نگارش و ادبیات: هر دو کتاب مربوط به ادبیات جدلی و ردیه‌نویسی است و گرایش کلی هر دو کتاب در این زمینه، مشترک است، البته با دو رویکرد کاملاً متفاوت که از این دو کتاب دو نگارش کاملاً غیرهم‌سنخ ساخته است. کتاب *عبدالجلیل* از باب مناظره وارد شده و با توجه به ایرادها و اشکال‌هایی که بر مذهب شیعه از سوی عالمی سنی وارد گردیده، پاسخی مستدل و منطقی ارائه می‌دهد، اما *ابن شهرآشوب* حقانیت شیعه را مفروض گرفته، پایه‌های اعتقادی مخالف را نشانه رفته و سستی آن را نشان داده است.

ب. تفاوت‌ها

با اینکه پدیدآورندگان این دو کتاب در شمار دانشمندان و عالمان شیعی بوده و در عنوان این دو کتاب نیز از واژهٔ مثال استفاده شده، اما این دو نوشته دارای تفاوت‌هایی هستند و کتاب *ابن شهرآشوب* را می‌توان در برابر *کتاب نقض عبدالجلیل رازی* دانست. *ابن شهرآشوب*، که مواضع اصولی شیعه را مناسب نمی‌دانسته و مشی تکیه بر اخبار را رو به ضعف می‌دیده، کوشیده است با نگارش این کتاب، دو هدف را نشان رود: از یک‌سو، به مقابله با مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام برخیزد، و از سوی دیگر، درصدد پاسخ به *عبدالجلیل رازی* و جریان همسو با وی برآید.

مهم‌ترین تفاوت‌های این دو کتاب مربوط به بینش این دو نویسنده و در پی آن، تفاوت روشی این دو در بیان و بهره‌گیری از گزارش‌هاست.

۱. دیدگاه‌ها و گرایش‌ها

اول. اعتدال و تفاهم مذهبی: *عبدالجلیل رازی* در *کتاب نقض*، دیدگاه تقریبی را پی گرفته و این بر خلاف مسیری است که *ابن شهرآشوب* در کتاب *مثالب* پیموده است. *ابن شهرآشوب* علی‌رغم اینکه با دانشمندان اهل سنت آشنا بود و با آنان حشر و نشر داشت، اما زمانه را برای هم‌دلی ظاهری با مخالفان مناسب نمی‌دید و بنابراین، بر نقاطی همچون انحراف و کژی‌های افراد انگشت نهاد (ابن شهرآشوب، ۸۵۷ ق، ص ۷۳) و آنها را برجسته کرد. اما نوشتهٔ *عبدالجلیل* از این نکات پرهیز کرده، برای رفع فتنه‌انگیزی کتاب خود را نوشته است؛ با اینکه نویسنده کتاب *بعض فضائل الروافض* با نوشتن کتاب خود و فرستادن آن به شهر قزوین، درصدد مشتعل کردن دعوای مذهبی بود، ولی *عبدالجلیل* با دادن پاسخ علمی و احترام به طرف مقابل، درصدد خواباندن فتنهٔ آن نویسندهٔ سنی برآمد. اما *ابن شهرآشوب* در پی انجام رسالتی فراتر بود و کتاب *مثالب النواصب* علاوه بر اینکه در برابر اهل سنت و جریان

فکری آنها قرار داشت، در برابر جریان‌های از شیعه، که همسو با عبدالجلیل بود، نیز قرار داشت و تلاش کرد تعدیلی در آن دیدگاه‌ها ایجاد کند.

عبدالجلیل رازی در مسیر دیدگاه تقریبی خود، ثنا و درود بر خلفا را پذیرفت (رازی، ۱۳۵۸، ص ۱)، عایشه را تطهیر کرد و با تدوین کتابی با عنوان *تنزیه عایشه عن الفواحش العظیمه* برای نشان دادن پاک‌دامنی عایشه فعالیت نمود. او حدیث «افک» را - برخلاف گروهی از شیعیان که دربارهٔ ماریه قبطیه می‌دانند - همچون اهل سنت، دربارهٔ عایشه دانست (همان، ص ۱۱۵). خطوط قرمز اهل سنت را پاس داشت و تندی در حق بزرگان اهل سنت را روا ندانست و اظهار داشت: مذهب شیعه در حق صحابه، اعتقاد به کفر و شرک نیست (همان، ص ۲۵۷). نویسنده *بعض فضائح الروافض* نقل کرده که شیخ مفید در کتاب *المفصح* بر بزرگان صحابه طعن زده و عمر را با القاب ناپسند یاد کرده است (برای نمونه ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۷ و ۱۳۹ و ۱۳۹ و ..). بدین‌روی، صاحب *کتاب نقص* برای زدودن حساسیت، نوشته شیخ مفید را در شمار عقاید و مذهب تشیع ندانسته، می‌گوید: هرچه در کتاب مسطور باشد دلالت بر مذهب و عقیده نمی‌کند (رازی، ۱۳۵۸، ص ۲۴۳). عبدالجلیل بدین وسیله، و با ارائهٔ این دیدگاه‌ها از منازعات پرهیز کرده، بدان دامن نمی‌زند. تسامح در تبری از ویژگی‌های شیعیان اصولی است که عبدالجلیل نیز آن را یاد کرده و بدان پایبند است. عبدالجلیل قزوینی بیشتر آنچه را به عنوان مثالب شیخین در کتاب‌های شیعه آمده است، نمی‌پذیرد. برای نمونه، وی این ادعا را که شیعه معتقد به توطئهٔ ابوبکر، عمر و عثمان در «لیلة العقبه» بوده‌اند رد می‌کند (همان، ص ۲۵۱).

در مقابل این دیدگاه، برخی همچون ابن شهر آشوب به صراحت، از آنچه در صدر اسلام گذشته، یاد کرده‌اند و مواضع ناروای صحنه‌گردانان صدر اسلام را برشمرده، معتقدند: بازگو کردن آنچه اتفاق افتاده، دامن زدن به دوگانگی‌ها و اختلافات نیست، بلکه زمینهٔ هدایت را فراهم خواهد کرد و از همین منظر، برخی آرا شیخ مفید را، که به کار مثالب می‌آید، پوشش می‌دهد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: ابن شهر آشوب، ۸۵۷ق، ص ۲۵۳، ۲۶۵). وی معتقد است: با بیان حقایق، راه برای روشنگری هموار شده، زمینهٔ رسیدن مسلمانان به راه حقیقی فراهم خواهد شد. ابن شهر آشوب با توجه به عملکرد مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام آنان را اهل بدعت دانسته (ابن شهر آشوب، ۱۴۳۶ق، ج ۱، ص ۱۴۵) و بدی‌های ایشان را نقل کرده است (ابن شهر آشوب، ۸۵۷ق، ص ۷۳) و مثالبی را که عبدالجلیل تلاش می‌کند از شمار باورها و سخنان شیعیان بدور بداند، با نقل و تفصیل بر آنها تأکید کرده، برجسته می‌سازد و این روش را برای یافتن مسیر حق ترجیح می‌دهد و صواب می‌داند.

دوم. دیدگاه اخباری دیدگاه اصولی: هرچند دو واژه «اخباری» و «اصولی» در عصر صفوی به عنوان دو مکتب و دو گرایش مطرح شدند، اما این دو گرایش پیشینه‌ای بس بلند در جریان‌های فکری شیعیان و اهل سنت (و با تعابیر دیگری) داشته‌اند. بر پایه دو کتاب یادشده، *عبدالجلیل رازی* و *ابن شهر آشوب* وابسته به دو جریان فکری و از دو تبار فکری متمایز هستند. یکی از اصولیان و دیگری از اخباریان قلمداد می‌شود. اخباریان نسبت به سند روایت، منبع آن و نیز مضمون روایت بررسی شایسته‌ای صورت نمی‌دادند. اما اصولیان با استفاده از اصول عقلی و نقلی، احادیث را تحلیل و نقد می‌کردند.

عبدالجلیل چنانچه بارها در کتاب خود اشاره می‌کند، از اصولیان امامیه است و دیدگاه‌های این جریان را در **کتاب نقض** پرچم‌داری می‌کند. او برخی نکاتی را که نویسنده کتاب **بعض فضائح الروافض** برای سرزنش شیعه بدان استناد کرده، از جمله اقوال اخباریان امامیه، غلات و حشویه می‌داند، نه دیدگاه اصولیان امامیه که با ایشان مخالفند (رازی، ۱۳۵۸، ص ۳)، *عبدالجلیل* واژه «شیعت اصولی» را بارها به کار برده و آنچه را حشویان و غالیان به عنوان تشیع پراکنده‌اند نمی‌پذیرد و آنها را به عنوان جریان اصلی و معقول شیعه نمی‌پذیرد. از نظر او، نمایندگان دیدگاه اصولی عالمانی همچون *سیدمرتضی* و *شیخ طوسی* هستند (همان، ۵۰۴ و ۵۰۸).

عبدالجلیل بر خلاف *مشی ابن شهر آشوب*، میان امکان صدور حدیث و اثبات صدور آن تفاوت می‌نهد، و چه بسا گزارش‌هایی که به خاطر امکان صدور مشکلی نداشته، اما وقوع و صدور آن در بوتۀ ابهام باشد. از نظر او، اخبار آحاد ایجاد علم و عمل نمی‌کند (همان، ص ۲۶، ۲۸۸، ۳۹۴) و نمی‌توان به خبر واحد تکیه کرد. *عبدالجلیل رازی* در این رویکرد، بسیاری از تناقض‌نماها را حل می‌کند و بر خلاف *ابن شهر آشوب* در نقد و بررسی احادیث، بسیار کوشاست و احادیث و اخبار را به راحتی نپذیرفته، یا گونه‌ای از آن را می‌پذیرد که با اندیشه و دیدگاه تقریبی و اصولی وی سازگار باشد.

بر اساس همین دیدگاه، *عبدالجلیل* برخی روایات مانند رجعت و بازگشت افرادی همچون *یزید* و *ابن زیاد* پیش از قیامت را نمی‌پذیرد. او این نوع اخبار را از خرافات و ترهات دانسته که با اصول سازگار نیست (همان، ص ۲۸۶). او همچنین مسائلی مانند تحریف قرآن را سخنان برخی حشویه شیعه می‌داند، نه اصولیان شیعه؛ چنان‌که دشنام و بغض *ابوبکر* و عمر و عثمان را *مشی شیعه* اصولی نمی‌داند (همان، ص ۴۱۶) و خود *ابوبکر* را می‌ستاید (همان، ص ۲۸۱).

در موضوع تبری و نیز جایگاه صحابه، *عبدالجلیل* چنین اظهار می‌دارد که میان صحابه رتبه‌بندی وجود دارد و امام علی علیه السلام ضمن آنکه در رتبه‌بندی از همه بهتر است (همان، ص ۱۷۸)، امامتش مطابق

نص بوده و امامت خلفا به اختیار خلق بوده است. او با یادآوری فضایل و جایگاه امام علی علیه السلام تصریح می‌کند که شیعیان درباره صحابه قایل به کفر و شرک نبوده (همان، ص ۲۵۷) و امامان شیعه از صحابه تبری نجسته‌اند (همان، ص ۲۸۷).

دیدگاه‌ها و مواضع ابن شهر آشوب در این زمینه به گونه‌ای دیگر است و اعتقاد دارد: پس از روشن شدن حق و هواداران حق، گردآوری و بازگو کردن اخبار گروه باطل و منحرف، کمکی برای روشن‌تر شدن این مسیر خواهد بود و بنابراین، تکیه بسیاری بر اخبار نموده، با تجمیع انواع خبر، راه حق را تقویت می‌کند. او تبری را برای انسجام طایفه حقه کارساز دانسته، بر آن تأکید می‌کند (ابن شهر آشوب، ۱۴۳۶ق، ج ۱، ص ۱۹۴). ابن شهر آشوب در برابر نگارش *عبدالجلیل*، که تلاش می‌کند شیعه اخباری را گروهی منقرض شده معرفی کند، درصدد برجسته کردن و پرتوان نشان دادن این گروه است.

با توجه به مقایسه‌ای که میان آراء این دو دانشمند در این زمینه صورت گرفت، می‌توان کتاب *عبدالجلیل رازی* را آینه تمام‌نمای شیعیان اصولی دانست که در آن دوره، در اکثریت بودند، و کتاب *مثالب ابن شهر آشوب* را نیز آینه تمام‌نمای گرایش دیگر شیعیان قلمداد کرد. با توجه به مشی اصولی *عبدالجلیل* رویکرد وی به اخبار و گزارش‌ها رویکردی انتقادی است، و این رویکرد تنها در بررسی اخبار اهل سنت نیست، بلکه در اخبار مربوط به شیعیان نیز همین مشی را پیش گرفته است. او اخبار قابل توجهی را که اخباریان شیعه می‌پذیرند با همین رویکرد، نقد کرده و قابل پذیرش ندانسته است.

رویکرد کلامی و رویکرد حدیثی این دو را نیز می‌توان زیرشاخه‌ای از تفاوت‌های اصولی و اخباری مربوط به این دو نویسنده قلمداد کرد. *عبدالجلیل* با رویکرد کلامی، به مصاف رقیب رفته، اما رویکرد *ابن شهر آشوب* حدیثی و تاریخی است.

۲. روش و شیوه: میان روش به‌کارگرفته‌شده از سوی *عبدالجلیل رازی* و *ابن شهر آشوب* تفاوت‌هایی است. این تفاوت‌ها به سبب دیدگاه‌ها، رویکردها و انگیزه‌های متفاوت این دو است که خود را در پیمایش روش‌های مختلف نشان داده است.

اول. روش اقناع - روش نقد: روش *عبدالجلیل* توجیهی و علمی است. او ضمن پای‌بندی به باورها و اعتقادات خویش، تلاش می‌کند، آنها را برای مخالفان نیز باورپذیر و قابل دفاع سازد. در این راه، سعی او بر شفاف‌سازی باورها و عقاید شیعیان بوده و بر داشته‌های مذهب تشیع تأکید کرده است. او خود را در عرصه مناظره دیده و صحنه دوسویه‌ای ترسیم کرده است که در آن، هر سخن و نظر نابجایی موجب پاسخ کوبنده طرف مقابل خواهد بود. *عبدالجلیل رازی* موضع خود را

در این عرصه موضع دفاع دانسته و کمتر به هجوم روی آورده است. او درصدد پیرایه‌زدایی از شیعه است، نه نقد اهل سنت.

روش ابن شهر آشوب در این زمینه، بر خلاف عبدالجلیل است. ابن شهر آشوب تنها درصدد اسکات خصم است و کوشش او سلبی است و نه ایجابی، و تلاش او معطوف به جبهه مقابل و سست کردن پایه‌های آن است. عقلانی و منطقی نشان دادن عقاید، باورها و آیین گروه خودی در دستور کار وی قرار ندارد. او یک‌سویه به عرضه مطالب پرداخته و هیچ توجهی به خلل‌های واردشده بر اخبار محل استناد نکرده است و توجهی به ایرادهای طرف مقابل ندارد. ابن شهر آشوب درصدد هجوم (نه دفاع) و نقد اهل سنت است (ابن شهر آشوب، ۸۵۷ ق، ص ۹ و ۶۴ و ۱۷۷ و ۲۷۸) و هجوم را بهترین دفاع قلمداد می‌کند. بنابراین، با جمع کردن تمام مثالب مخالفان و دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام، تلاش می‌کند آنان را به عقب براند و جبهه داخلی را منسجم نماید.

دوم. روش تحلیل - روش استناد: ماهیت کتاب *نقض عبدالجلیل* نقد و تحلیل است. بنابراین، استناد به احادیث و منابع در مرحله دوم قرار دارد. این بر خلاف شیوه کتاب *مثالب ابن شهر آشوب* است. ابن شهر آشوب بسیار پر استناد است و منابع و اسناد خویش را یاد می‌کند و پایه مطالب وی نقلیات است. با توجه به این روش، عبدالجلیل را می‌توان «تحلیل محور» دانست، اما ابن شهر آشوب «نص محور» است. عبدالجلیل درصدد ارائه تحلیل و دیدگاه کلی در باب شیعیان است، اما ابن شهر آشوب از راه حدیث، روایت و تاریخ، درصدد بیان دیدگاه‌های گروهی از شیعیان در باب حوادث صدر اسلام است (همان، ص ۱۶۰).

سوم. نرمش کلامی - خشونت کلامی: عبدالجلیل ادبیات محترمانه‌ای را به کار گرفته و به بیان دیدگاه‌های شیعیان و رفع اشکالات یادشده از سوی مخالف پرداخته است، بر خلاف ابن شهر آشوب که چنین ادبیاتی را برای مواجهه با مخالف کارساز ندیده و ادبیاتی را برگزیده که اقتدار بیشتری را در مقابل مخالف به نمایش بگذارد (ابن شهر آشوب، ۸۵۷ ق، ص ۴۹۳ و ۵۰۰). نمونه‌ای از این موضوع، تعبیری است که به عنوان رمز برای برخی صحابه به کار برده است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: ابن شهر آشوب، ۴۳۶ ق، ص ۸۲، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲).

یادکرد از افراد بدین‌گونه از سر تقیه و ترس نیست؛ زیرا به نام این افراد ذیل همین عناوین بارها تصریح کرده و مشخص است که این تعبیر را برای چه کسانی به کار می‌برد. این‌گونه یادکرد برای تحقیر و تقیص آنان است؛ چنان‌که برای تقیص مخالفان و طعن در نسبشان، آنان را به مادرانشان - نه

پدرانشان - انتساب می‌دهد. او عمر را/ابن حنتمه، عایشه را «بنت ام‌رومان» (همان، ص ۵۰۴)، معاویه را «ابن هند» (همان، ص ۵۳۹)، عمرو بن عاص را... (همان، ص ۵۶۵) و مروان را/ابن الزرقاء می‌خواند (همان، ص ۵۳۲). و در باب مادران افراد یادشده مطالبی نقل می‌کند.

این نرمش و یا خشونیت کلامی، خود دارای زمینه و بستری مربوط به جغرافیای پیدایش این دو اثر است. این دو کتاب هرچند به لحاظ زمانی در یک عصر نوشته شده و در این عصر مجادلات و کشمکش‌های مذهبی رواج داشته، اما در دو جغرافیا نگارش یافته است: یکی در ری و محیطی فارس زبان و دیگری در حلب. این دو جغرافیا می‌توانسته است در برآمدن دو نوع متفاوت از ادبیات مثالب‌نویسی تأثیر داشته باشد. در ری، تشیع در حال گسترش بود و نیاز به همدلی میان گروه‌ها از سوی شیعیان احساس می‌شد و در فضای آرام، مجال گسترش و رونق تشیع فراهم می‌گشت، از این رو، بزرگان اصولی شیعه تلاش می‌کردند، آرامش ایجادشده به آشوب مبدل نشود. اما در حلب، شیعه از جایگاه سیاسی خود رانده شده بود. عمر دولت فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ق)، که گرایش‌های شیعی داشتند، به سر آمده بود و دولت ضد شیعه زنگیان (۵۲۱-۶۲۴ق) در شامات برآمده و سیاست خویش را بر سرکوب شیعیان قرار داده بود. نورالدین زنگی دو سال پس از آمدن به حلب و در سال ۵۴۳ق، آزادی‌های مذهبی شیعیان را محدود کرد. او فرمان داد اذان شیعی در مساجد خوانده نشود، سب صحابه را ممنوع ساخت، و برخی بزرگان شیعه را تبعید کرد (ر.ک: ابن العديم، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵؛ ابن تغری بردی، ۱۳۹۲ق، ج ۵، ص ۲۸۲). نگارش کتاب **مثالب ابن شهر آشوب** در این ایام، حکایت از انفعال شیعیان و از دست رفتن موقعیت پیشین ایشان می‌کرد. ناکامی و سرخوردگی شیعه و مقابله با ایشان می‌توانست زمینه تند شدن مواضع را فراهم ساخته، سرانجام مدخلی برای پدید آمدن چنین کتابی باشد؛ چنان‌که در جهت مقابل، نگارش کتاب **فضائح الروافض** از سوی نویسنده‌ای سنی در بستری اینچنین و در فضایی شکل گرفت که اهل سنت در ری احساس کردند موقعیت پیشین خود را از دست داده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

«مثالب‌نویسی» گونه‌ای از نگارش است که بر کاستی‌ها و ضعف‌ها تکیه کرده، این نقاط را به صورت برجسته نشان می‌دهد. رقابت و نزاع میان گروه‌های نژادی و نیز جمعیت‌های مذهبی بستر تولید و توسعه این گونه نگارش و تقویت این نوع ادبیات است. با بررسی محتوایی دو کتاب **مثالب النواصب**

عبدالجلیل رازی و ابن شهر آشوب، که هر دو از دانشمندان شیعی قرن ششم به‌شمار می‌روند، به این نکته می‌توان دست یافت که میان شیعیان قرن ششم در باب نوع تعامل با اهل سنت، دو گرایش و جریان وجود داشت، و این دو گرایش خود را با تدوین دو کتاب در باب مثالب نشان داد. گرایش عبدالجلیل رازی، اصولی و تقریبی، و گرایش ابن شهر آشوب اخباری بود؛ اما مسیر تقریب را در بازگو کردن حقایق به صورت کامل جست‌وجو می‌کرد. گرایشی که ابن شهر آشوب آن را نمایندگی می‌کرد، رو به ضعف نهاده بود و بدین‌روی تلاش کرد با نگارش این کتاب، مجدداً آن جریان را مطرح و تقویت نماید. هر دو کتاب، که محصول شرایط جغرافیایی متفاوتی هستند، ضمن آنکه پاسخی به مخالفان بیرونی تشیع بودند، به نحوی رقبای داخلی را نیز نشانه رفته، تلاش کردند جریان همسو با خود را برجسته و گروه رقیب را رو به ضعف نشان دهند.

با توجه به دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوت، این دو نویسنده، تفاوت‌هایی نیز در روش داشتند. عبدالجلیل بر اقناع و تحلیل و دفاع تأکید کرده و روش مناسب را این‌گونه برگزید، اما ابن شهر آشوب بر اسکات، استناد و هجوم تأکید نمود و مشی خویش را بر اساس همین عوامل و معیارها تعریف کرد.

منابع

- ابن تغری بردی، یوسف، ۱۳۹۲ق، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومي.
- ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ابيطالب*، قم، علامه.
- ____، ۱۳۸۰ق، *معالم العلماء*، النجف الأشرف، المطبعة الحیدریة.
- ____، ۸۵۷ق، *مثالب النواصب*، نسخه خطی کتابخانه ناصریه هند، مرکز احیا تراث اسلامی.
- ____، ۱۴۳۶ق، *مثالب النواصب*، بغداد، دارالوفاق الوطنی.
- ابن العدیم، کمال الدین، ۱۴۲۵ق، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، تحقیق سهیل زکار، دمشق، دارالکتب العربی.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۹۸ق، *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفة.
- تهرانی، آقابزرگ، ۱۴۰۸ق، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، قم، اسماعیلیان.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۵، «شعوبیگری و ضدشعوبی در ادبیات اسلامی»، *آیین پژوهش*، ش ۳۸، ص ۱۹-۳۳.
- حب الله، حیدر، ۱۳۸۴، «طرح تقریب و مشکل آگاهی دینی»، *اندیشه تقریب*، ش ۲، ص ۳۹-۷۴.
- خسروی، محمدرضا و علی بیات، ۱۳۸۷، «مواجهه جامعه ایرانی در برابر سلطه اعراب مسلمان»، *فرهنگ*، ش ۶۷، ص ۱۱۷-۱۵۶.
- رازی، عبد الجلیل، ۱۳۵۸، *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض*، تحقیق محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.
- راوندی، محمد بن علی، ۱۳۶۴، *راحة الصدور و آیه السرور*، تصحیح محمد اقبال و فهارس مجتبی مینوی، تهران، امیرکبیر.
- سلطانی، محمدعلی، ۱۳۹۱، *عبدالجلیل رازی و روزگار وی*، قم، دارالحديث.
- مستوفی قزوینی، حمدالله، ۱۳۶۴، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.
- مفید، محمد بن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق، *الکافئة فی رد التوبة الخاطئة*، قم، مؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ____، بی تا، *الافصاح فی الامامة*، ج دوم، قم، مؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- ممتحن، حسینعلی، ۱۳۵۳، «نهضت شعوبیه و نتایج سیاسی و اجتماعی آن»، *بررسی های تاریخی*، ش ۵۱، ص ۱۷۱-۲۰۴.

«تحنث» حضرت محمد ﷺ و انگیزه‌های آن با تأکید بر نقد دیدگاه‌های مونتگمری وات

faghizad@ut.ac.it

mmohammadia@ut.ac.ir

عبدالهادی فقهی‌زاده / استاد دانشکده الهیات دانشگاه تهران

مجتبی محمدی انویق / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۵

چکیده

گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که حضرت محمد ﷺ پیش از بعثت، مکرر به قصد عبادت خداوند، در کوه حراء خلوت می‌گزید. دسته‌ای از خاورشناسان و در رأس آنان، ویلیام مونتگمری وات شبهاتی را درباره انگیزه‌های تحنث حضرت محمد ﷺ وارد کرده‌اند که با مبانی اسلامی ناسازگار است؛ از جمله اینکه ایشان در این موارد، برای گریز از گرمای سوزان مکه به غار پناه می‌بردند؛ یا آنکه این سنت متأثر از راهبان یهودی و مسیحی شکل گرفته است. در مقاله حاضر، بر اساس دلایل و مستندات علمی، وجوه بطلان این دیدگاه‌ها شناسانده شده است. این نوشتار با به‌کارگیری روش «تحلیل عقلی و تاریخی» و با استفاده از مستندات ادبی، تاریخی و جغرافیایی و نیز با در نظر گرفتن شرایط زندگی فردی و اجتماعی حضرت محمد ﷺ به بحث و گفت‌وگو درباره انگیزه‌های تحنث آن حضرت پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: خاورشناسان، ویلیام مونتگمری وات، انگیزه‌های تحنث، حضرت محمد ﷺ، کوه حراء.

مقدمه

به موضوع «تحنث» حضرت محمد ﷺ در کوه حراء، به صورت‌های گوناگون در منابع فریقین اشاره شده است (ر.ک: طبری، بی تا، ج ۲، ص ۴۸؛ ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳؛ ج ۸، ص ۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۳۶۳؛ ج ۱۸، ص ۲۸۰). این دوران به پیش از رسالت حضرت محمد ﷺ مربوط است و از این رو، انگیزه کندوکاو درباره آن در گذر تاریخ، به طور طبیعی کمتر از وقایع دوران زندگانی ایشان پس از رسالت بوده است. دانشمندان اسلامی با توجه به ابعاد شخصیتی حضرت محمد ﷺ و نقل‌های متعدد درباره «تحنث»، بر این نکته اتفاق نظر دارند که خلوت‌گزینی حضرت محمد ﷺ در کوه حراء صرفاً به قصد عبادت پروردگار و اندیشیدن در آفاق و انفس بوده، ولی درباره کم و کیف عبادات و تفکرات آن حضرت در این دوره‌ها و متعلق اندیشیدن تقریباً ساکت‌اند و اقوال موجود در این باره، بیشتر در حدسیات و گمانه‌زنی‌ها ریشه دارد (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۳۳ و ۳۵؛ زرگری‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶). اما بدیهی است ارائه هرگونه تحلیلی از مشخصه‌های «تحنث» حضرت محمد ﷺ باید مبتنی بر شاخصه‌های منحصربه‌فرد شخصیتی ایشان صورت پذیرد؛ آنچه عملاً در تحلیل‌های غربی از «تحنث» مغفول مانده و آنان را به این سو سوق داده که احتمالاتی درباره انگیزه‌های تحنث آن حضرت ارائه کنند که بعضاً با گزارش‌های تاریخی و گاهی با مبانی مسلم دینی ناسازگار است. ویلیام مونتگمری وات (William Montgomery Watt) شاخص‌ترین خاورشناسی است که در کتاب *محمد در مکه (Muhammad at Mecca)* به موضوع تحنث حضرت محمد ﷺ پرداخته و انگیزه‌هایی برای آن برشمرده است. این نوشتار بر آن است که پس از بیان کلیاتی درباره مفهوم، زمان و مکان «تحنث»، هم دیدگاه‌های مطرح‌شده درباره انگیزه‌های تحنث آن حضرت را ذکر کند و به نقد اجمالی آنها بپردازد.

مفهوم‌شناسی واژه «تحنث»

درباره معنای لغوی و اصطلاحی «تحنث»، اقوال گوناگونی در کتاب‌های لغت، تاریخ و سیره وجود دارد که حاکی از اختلاف دانشمندان در این زمینه است. مطابق قول مشهور، «تحنث» از ماده «حَنَثَ» به معنای گناه بزرگ است که با رفتن به باب «تَفَعَّلَ» معنایی مخالف ریشه خود (اجتناب از گناه) پیدا کرده است (ر.ک: ازهری، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۲۷۷؛ جوهری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۳۰۳؛ ابن فارس، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۸۷).

ابن هشام «تحنث» را به معنای «تَحْنُفٌ» گرفته، می‌گوید: ابدال «ف» به «ث» نزد عرب متداول است؛ همچون «جَدَثٌ» و «جَدَفٌ» که هر دو به معنای «قبر» استعمال شده، و بر همین اساس، «تَحْنُثٌ» و «تَحْنُفٌ» در حقیقت، گویای همان واقعیت و سستی است که حنفا به آن پایبند بودند (ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴). گروهی از مستشرقان نیز مقالات جداگانه‌ای درباره اصطلاح «تحنث» و معنای آن منتشر کرده و در این زمینه، بحث و مناقشه کرده‌اند (برای اطلاعات بیشتر در این باره، ر.ک: دایرةالمعارف اسلام، ۲۰۰۰، ج ۱۰، ص ۹۸-۹۹؛ کیستر، ۱۹۶۸، ص ۲۲۳-۲۳۶؛ کالدِر، ۱۹۸۸، ص ۲۳۹-۲۱۴).

کیستر در بررسی روایات و مستندات گوناگون درباره «تحنث»، خاطر نشان می‌کند که اصطلاح «تحنث» دشواری‌هایی برای زبان‌شناسان و شارحان حدیث پدید آورده است؛ چنان‌که از دانشمندان مشهور عربی، ابن الأعرابی و ابوعمر و الشیبانی اعتراف کرده‌اند که معنای روشنی برای این واژه در دست ندارند (کیستر، ۱۹۶۸، ص ۲۲۷). کیستر مطلب مذکور را از کتاب‌های شرح صحیح البخاری کرمانی و عمدة القاری العینی نقل می‌کند (نک: کرمانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۲؛ العینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹). وی پس از ذکر اقوال دانشمندان اسلامی، نظرات خاورشناسان را در این زمینه ذکر کرده و در نهایت، هیچ‌یک از آنها را به صورت کامل راضی‌کننده ندانسته و نقدهایی بر آنها وارد آورده است (ر.ک: کیستر، ۱۹۶۸، ص ۲۲۸-۲۳۱).

میرشفعلد ریشه «تحنث» را از واژه عبری «تَحِينُت» (Tehinnoth) به معنای (نماز و عبادت مخصوص برای خدا) دانسته است. افراد دیگری چون مونتگمری وات هم با وجود اعتراف به عدم اطمینان از این معنا، آن را مطلوب دانسته‌اند (وات، ۱۹۵۳، ص ۴۴). گویتین، نظر میرشفعلد را مبنی بر عبری بودن ریشه کلمه «تحنث» مردود دانسته و گفته است: واژه عبری منظور میرشفعلد، یعنی «تَحِينُت» تنها در زمان‌های بعد به این معنا استعمال شده است (گویتین، ۱۹۶۸، ص ۹۳). شایان ذکر است که برخی نیز ریشه تاریخی این واژه را به زمان‌های متأخر از ظهور اسلام و قرن دوم هجری مربوط دانسته‌اند (ر.ک: دایرةالمعارف اسلام، ۲۰۰۰، ج ۱۰، ص ۹۸-۹۹؛ کالدِر، ۱۹۸۸، ص ۲۳۴-۲۳۹؛ کیستر، ۱۹۶۸، ص ۲۲۹).

در منابع متعدد تاریخی و روایی، معانی دیگری نیز برای واژه «تحنث»، از قبیل «تَعَبُد، اعتزال از اصنام، تأله و تبرر» ارائه شده است که به نوعی، همه از باب بیان مصادیق این واژه به‌شمار می‌آید (برای نمونه، ر.ک: طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸؛ ابن‌هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ ابن‌راهویه، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳؛ ج ۸، ص ۶۷؛ بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۱، ص

۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۳۸). به هر حال، با توجه به مطالبی که گذشت، در مجموع، می‌توان چنین نتیجه گرفت که «تَحَنُّثٌ» از ریشه «حَنَثٌ» بوده که با رفتن به باب «تَفَعَّلٌ»، معنای مخالف اصل خود گرفته است. در این صورت، دیگر نیازی نداریم همچون ابن‌هشام صرفاً به سبب برقراری ارتباط این کلمه با «حنفاء» به ابدال قایل شویم، یا مانند کسانی همچون هیرشغلد درصدد باشیم ریشه‌ای عبرانی برای آن جست‌وجو و از این رهگذر، بین آیین حضرت محمد ﷺ و آیین یهود یا نصارا رابطه برقرار کنیم.

ریشه تاریخی «تَحَنُّثٌ»

مطابق مفاد بعضی از روایات، «تَحَنُّثٌ» در عصر جاهلیت در میان قریش رواج داشته است؛ چنان‌که برخی ریشه تاریخی این سنت را با آیین حنیفیت و پیروان آن، حنفاء پیوند می‌زنند (ر.ک: ابن‌هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴). برخی روایات نیز گویای آن است که عبدالمطلب نیای حضرت محمد ﷺ نخستین کسی بود که این سنت را پایه‌ریزی کرد (ر.ک: ابن‌حجر، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۱۲؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۸). بر اساس برخی گزارش‌های تاریخی، او هر سال در ماه رمضان به کوه حراء می‌رفت و به مساکین اطعام می‌کرد که افراد دیگری همچون ورقه‌بن نوفل و ابی‌أمیه‌بن مغیره از روش او پیروی کرده‌اند (حلبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۸۲). برخی دیگر نیز همچون حکیم‌بن حزام در جمع کسانی که به این سنت پایبند بوده‌اند، معرفی شده‌اند (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰۲)؛ چنان‌که گفته شده است پیش از بعثت حضرت محمد ﷺ افرادی در مکه از پرستش بت‌ها و خوردن قربانی‌های مشرکان خودداری می‌کردند و در جامعه به عنوان «حنفاء» شناخته می‌شدند؛ مانند زیدبن عمرو بن نفیل که مصرانه پیرو دین حضرت ابراهیم ﷺ بود و از ترس عمومی خود، خطاب‌بن نفیل و مشرکان مکه به کوه حراء پناه می‌برد و در انتظار بعثت پیامبر اکرم ﷺ بود، تا آنکه چند سال قبل از بعثت حضرت محمد ﷺ فوت کرد و در دامنه کوه حراء مدفون شد (حلبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۰۳؛ ابن‌کتیر، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۷).

مکان «تَحَنُّثٌ»

روایات واردشده درباره تَحَنُّث حضرت محمد ﷺ، به اتفاق، مکان تَحَنُّث ایشان را کوه «حراء» گزارش کرده‌اند. برای نمونه، امام علی ﷺ در این باره می‌فرماید: «پیامبر اکرم ﷺ هر سال در حراء خلوت می‌گزیدند، من ایشان را می‌دیدم و جز من کسی ایشان را نمی‌دید» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸، ص ۲۲)؛

چنان‌که در ضمن روایتی در صحیح بخاری آمده است: «پیامبر اکرم ﷺ [هر از گاهی] به حراء می‌رفت و [هر بار] چند شب در آنجا تحنث می‌کرد» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۸، ص ۶۷).

کوه حراء کوهی مخروطی شکل در مکانی بی آب و علف، واقع در چهار کیلومتری شمال شرقی مکه، در کنار راه منا به عرفات بود که امروزه به سبب گسترش جغرافیای شهر مکه، جزئی از آن شده است. ارتفاع این کوه از سطح دریا ۶۲۱ متر، و از دامنه ۲۸۱ متر است (ر.ک: ابن بطوطه، ۱۳۸۸ق، ص ۱۳۹؛ ابن جیبر، ۱۳۸۴ق، ص ۹۰؛ رفعت باشا، ۱۳۴۴ق، ص ۵۶-۵۸؛ قائدان، ۱۳۸۴، ص ۹۳-۹۴؛ دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۸۲۳-۸۲۴). وحی اولین بار در کوه حراء بر حضرت محمد ﷺ رسید و از این رو، به آن «جبل النور» نیز می‌گویند (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۸۲۳).

زمان «تحنث»

درباره زمان مجاورت حضرت محمد ﷺ در حراء، اطلاعات روشنی در دست نیست. برخی از منابع می‌گویند: ایشان مدت زمان خاصی را در هر سال به این سنت اختصاص می‌دادند (نهج البلاغه، ۱۳۷۸، ص ۲۲۲؛ ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴). در برخی منابع دیگر، ماه رمضان ظرف زمانی تحنث معرفی شده است؛ چنان‌که گفته شده: حضرت محمد ﷺ همه ساله در ماه رمضان این سنت را بجای می‌آوردند (طبری، بی تا، ج ۲، ص ۴۸؛ ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۵۵). در مقابل، در روایاتی دیگر، زمان دقیقی برای این سنت تعیین نشده و صرفاً گویای آنند که آن حضرت اوقاتی از زندگانی خود را به این امر اختصاص می‌دادند (ر.ک: بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳؛ مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۹۷؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۱۶).

دیدگاه‌های مطرح شده درباره انگیزه‌های تحنث حضرت محمد ﷺ و نقد آنها

با مراجعه به آثار خاورشناسان، می‌توان دریافت که موضوع تحنث حضرت محمد ﷺ مطمح نظر گروهی از آنان قرار گرفته است (ر.ک: وات، ۱۹۵۳، ص ۴۴؛ کیستر، ۱۹۶۸، ص ۲۲۳-۲۳۶؛ کالدر، ۱۹۸۸، ص ۲۳۴-۲۳۹؛ هاوتینگ، ۲۰۰۰، ص ۹۸-۹۹؛ سل، ۱۹۱۳، ص ۲۴-۲۵). برخی از این خاورشناسان احتمالاتی را درباره انگیزه‌های تحنث حضرت محمد ﷺ مطرح کرده‌اند که شاخص‌ترین آنها اظهارات ویلیام مونتگمری وات در این باره است. در این بخش از مقاله، ضمن اشاره به مهم‌ترین این احتمالات، آنها را نقد می‌کنیم:

الف. غار حراء؛ پناه‌گاهی برای فرار از گرمای سوزان مکه

ویلیام مونتگمری وات در کتاب محمد در مکه، پس از گفت‌وگو دربارهٔ تحنث حضرت محمد ﷺ در غار حراء احتمال داده که این امر راهی برای گریز از گرمای سوزان مکه بوده است (وات، ۱۹۵۳، ص ۴۴). او در این باره می‌نویسد: «استبعادی در رفتن محمد [ص] به حراء - تپه‌ای در نزدیکی‌های مکه - چه با خانواده و چه بدون آن وجود ندارد. این [سنت] ممکن است روشی برای گریز از گرمای مکه در یک فصل ناگوار برای افرادی بوده باشد که قادر نبوده‌اند به طائف سفر کنند» (وات، ۱۹۵۳، ص ۴۴).

نقد

۱. معنای لغوی «تحنث» این دیدگاه را تأیید نمی‌کند؛ زیرا طبق قول مشهور، «تحنث» از ماده «حنث» و به معنای «اجتناب از گناه» است و معانی مرتبط دیگر آن نیز، از قبیل «تحنّف و تعبّد و تأله و تَبَرر و اعتزال از اصنام» و جز اینها، هیچ کدام با احتمال پناه بردن حضرت محمد ﷺ از گرمای مکه به غار حراء همخوانی ندارند. ذکر این نکته نیز مناسب است که در نظر گرفتن مکان مناسب برای عبادت و خلوت‌گزینی از سوی حضرت محمد ﷺ را نمی‌توان نفی کرد؛ اما اینکه انگیزهٔ اصلی آن حضرت از تحنث، گریز از گرمای مکه بوده باشد، پذیرفتنی نیست.

۲. چنین گمانه‌زنی‌هایی با شخصیت حضرت محمد ﷺ همخوانی ندارد؛ زیرا شخصیتی که برای فرار از گرمای هوا به غار پناه می‌برد، اصولاً نمی‌تواند وظیفهٔ سنگین رسالت را بر دوش کشد و در مسیر هدایت قوم خود گام بردارد و سختی‌های فراوان تحمل کند، و حال آنکه پیامبر اکرم ﷺ در راه تبلیغ اسلام، شکنجه‌ها و رنج‌های بسیاری تحمل کردند؛ چنان‌که از سوی مشرکان و حتی برخی از خویشاوندان نزدیک خود، آزار و اذیت دیدند و استهزاء شدند (ذهبی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۲۰؛ سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲). چند سال در شعب ابی‌طالب محاصره شدند و سال‌های سختی را گذراندند و در نهایت، مجبور به ترک مکه شدند (ابن‌کثیر، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۰۵؛ سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۰۹). در راه دین خود، به جنگ‌های سختی تن دادند و مجاهدت‌های بسیار کردند (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۳). با این حال، چگونه ممکن است چنین شخصیتی صرفاً برای گریز از گرمای مکه به غار حراء پناه برده باشد؟!

۳. چنان‌که گفتیم، کوه حراء در مکانی خشک و بی‌آب و علف واقع شده است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۷۸) و با توجه به قرب جغرافیایی آن به مکه، دمای آن چندان با شهر مکه تفاوتی

ندارد. براین اساس، اینکه کوه حراء پناه‌گاهی برای کم‌بضاعتان و فقیران مکه بوده است، به‌ویژه با توجه به مساحت کم آن، نمی‌تواند سخن درستی باشد. یکی از محققان در این باره می‌نویسد:

چرا صاحب این نظریه (وات) خود را مکلف به سؤال از دمای هوا در کوه حراء نکرده است؟! اصلاً آیا دمای آن از سایر بخش‌های مکه متفاوت است یا نه؟ افراد کم‌بضاعت در کدام قسمت از کوه حراء سکنا می‌گزیدند؟ آیا هر کدام از آنها برای خود غاری اشغال می‌کردند، یا اینکه خیمه‌هایی در سطح کوه حراء برای خود نصب می‌کردند؟ و نهایت اینکه چرا صرفاً کوه حراء را برای گذراندن فصول گرم انتخاب می‌کردند، در حالی که در مکه کوه‌های دیگری نیز وجود دارد؟! ... (شیخ ادريس، ۱۹۸۵، ص ۲۱۹ و ۲۲۰).

ب. تحنث حضرت محمد ﷺ؛ سنتی تقلیدشده از راهبان مسیحی

برخی از خاورشناسان تأثیرپذیری از مسیحیت را در تحنث حضرت محمد ﷺ بیش و کم دخیل دانسته‌اند (ر.ک: وات، ۱۹۵۳، ص ۴۴؛ کیستر، ۱۹۶۸، ص ۲۲۸-۲۳۱). مستند این گروه سفرهای حضرت محمد ﷺ به سرزمین سوریه و منطقه «بُصری الشام» در فاصله ۱۲۰ کیلومتری دمشق امروزی است، با این توضیح که آن حضرت در آنجا به وجود چنین سنتی از سوی مسیحیان وقوف یافتند و سپس در زندگی خود به آن عمل کردند (گلوب، ۱۹۷۰، ص ۸۴).

نقد

۱. حضرت محمد ﷺ پیش از بعثت، دو بار به شام سفر کردند: نخست در نه تا دوازده سالگی (برحسب اختلاف اقوال) همراه با عموی خود، *ابوطالب* و سپس در ۲۵ سالگی با مال‌التجاره حضرت خدیجه بنت خویلد به قصد تجارت.

گزارش‌های تاریخی در سفر اول از راهبی نصرانی به نام *بحیرا* سخن به میان آورده‌اند که صرفاً در منطقه «بُصری» حضرت محمد ﷺ را دید و به اطرافیان، بشارت نبوت ایشان را داد (ابن‌هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۸؛ ابن‌سید الناس، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۶۱-۶۴؛ ابن‌کثیر، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۹؛ سبجانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳).

بنابر گزارش‌های مربوط به سفر دوم نیز چنین آمده است که در همان منطقه، راهبی دیگر به نام *نسطورا* پس از دیدن حضرت محمد ﷺ، به غلام حضرت خدیجه، *میسره*، بشارت نبوت ایشان را داد (ابن‌هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۲۱؛ ابن‌سید الناس، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۶۹-۷۱؛ ابن‌کثیر، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۳). بجز این، دیگر سخنی از ملاقات حضرت محمد ﷺ با راهبان مسیحی و اثرپذیری

ایشان از آنان در میان نیست. سپس در این باره نه حضرت محمد ﷺ سخنی گفته‌اند و نه مخالفان هم دوره ایشان از مسیحیان و یهودیان.

۲. در نقل‌های مربوط به سفر دوم حضرت محمد ﷺ به شام، که با مال‌التجاره حضرت خدیجه انجام گرفته، سخنی از ملاقات مستقیم آن حضرت با راهب نصرانی در میان نیست و گزارش‌های رسیده صرفاً خبر از گفت‌وگوی کوتاه *نسطورا* با غلام حضرت خدیجه، میسره، می‌دهند که بشارت پیامبری حضرت در آن داده شده است. سفر اول حضرت محمد ﷺ به همراه عموی خود، *ابوطالب*، نیز سفری تجاری و کوتاه‌مدت بود و پی بردن به سنت مسیحیان آن سرزمین به طور دقیق، چیزی نبوده که در این مدت کوتاه حاصل شود، به‌ویژه اگر در نظر بگیریم منطقه «بصری» مقصد اصلی کاروان تجاری نبوده و همه ماجرای ملاقات نیز چند ساعت بیشتر به طول نینجامیده است (سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۷۴)؛ چنان‌که اصل دیدار راهب نصرانی از کاروانیان و بشارت دادن پیامبری حضرت محمد ﷺ، خود گویای این نکته است که آن راهب حتی در آن مدت محدود نیز به عبادت مشغول نبوده و در تحنث به سر نمی‌برده است تا در گرایش حضرت محمد ﷺ به این کار اثر داشته باشد.

۳. حتی اگر بر فرض بپذیریم که حضرت محمد ﷺ در چنین سفری به چنان سستی از مسیحیان پی برده است، همچنان نمی‌توان ادعا کرد که خلوت‌گزینی آن حضرت در حراء، تقلیدی از مسیحیان آن سرزمین بوده است؛ زیرا شواهد موجود نشان می‌دهد که در خود مکه نیز ظاهراً برخی از افراد به این سنت پایبند بوده‌اند. این عده (حنفاء) زمان‌هایی را در گوشه و کنار به خلوت‌نشینی و عبادت می‌پرداختند. بنابراین، حتی ملاقات حضرت محمد ﷺ با مسیحیان زهدپیشه و خلوت‌گزين بصری نیز نمی‌تواند دلیلی بر این ادعا باشد که حضرت محمد ﷺ چنین سستی را از آنان اخذ کرده است.

۴. هیچ گزارش تاریخی معتبری دال بر صحت اخذ چنین سستی از سوی حضرت محمد ﷺ از نصارا در دست نیست و روشن است که صرف وجود شباهت‌هایی بین خلوت مسیحیان و خلوت حضرت محمد ﷺ نمی‌تواند اثبات کند که یکی از دیگری اخذ شده است. وانگهی، میان زهد مسیحیت و تحنث پیامبر اکرم ﷺ تفاوت بسیار است؛ زیرا زاهدان مسیحی در خلوت‌گزینی‌های خود، بکلی از مردم کناره می‌جستند و در معده‌های اطراف دیار خود، یکسره به عبادت می‌پرداختند، و حال آنکه پیامبر اکرم ﷺ در دوره‌های کوتاه و بلند «تحنث» به گونه‌های متفاوتی با درد و رنج مردم درمی‌آمیخته‌اند و تحنث‌های ایشان چنان نبود که پیوند با مردم زمانه را بکلی بگسلد (ابن‌کثیر، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۳۹۰؛ حلبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۸۳). این کار در واقع، مقدمه‌ای برای برقراری ارتباط با جامعه و نزدیکی آن

حضرت به مردم عصر خویش بوده است. اما مسیحیان زاهد افرادی بوده‌اند عزلت‌گزیده که هیچ ارتباطی با مردم برقرار نمی‌کردند. افزون بر آن، پیامبر اکرم ﷺ در راه هدایت مردم و رشد جامعه از تحمل هیچ سختی و مشکلی تن نزدند و از همین رو، نه تنها «زهد» به معنای «دوری از جامعه» را تأیید نکردند، بلکه مکرر اصحاب خود را از این کار نهی فرمودند (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵، ص ۳۱۹). «رهبانیت» مسیحی مستلزم کناره‌گیری از خلق و بریدن از مردم و سلب هرگونه مسئولیت و تعهد از خویشان است، و حال آنکه این بر خلاف آموزه‌های اسلامی است که دین را مسئولیت و تعهد در متن زندگی اسلامی معرفی می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۵۱۴-۵۱۶).

ج. تحنث حضرت محمد ﷺ؛ ریاضتی برای تحقق آرزوی نبوت

به گمان برخی، «تحنث» روشی برای نیل حضرت محمد ﷺ به آرزوی پیامبری بود که عده‌ای از اطرافیان ایشان در سر می‌پروراندند، آن هم با استناد به قول حضرت خدیجه در منابع اسلامی که به حضرت محمد ﷺ گفته بود: «امیدوارم که تو پیامبر این امت گردی» (ابن‌هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸-۵۰). در این دیدگاه، «تحنث» طرحی بود برای ریاضت‌طلبی حضرت محمد ﷺ که بعثت ایشان پس از آن قابل انتظار بود، تا امت عرب نیز همچون یهودیان و مسیحیان برای خود پیامبر داشته باشند، به‌ویژه آنکه آنان می‌دانستند که سایر پیامبران نیز با کوه و آیین‌هایی مانند «تحنث» بی‌ارتباط نبودند. برخی از خاورشناسان بر این باورند که پسر عموی حضرت خدیجه، و رقیه‌بن نوفل، در پیدایش دین اسلام نقش اساسی ایفا کرده است (دایرة المعارف اسلام، ۲۰۰۰، ج ۷، ص ۳۶۳). به گمان کاتینانی، ظهور حضرت محمد ﷺ به عنوان یک رهبر دینی امری تدریجی بوده که بخشی از آن شامل خلوت‌گزینی‌های ایشان پیش از اعلام نبوت بوده است (همان).

نقد

۱. تحنث و خلوت‌گزینی در کوه، به هیچ وجه، از شرایط پیامبری کسی معرفی نشده است تا اطرافیان حضرت محمد ﷺ از این رهگذر بخواهند ایشان را نبی معرفی کنند، به‌ویژه آنکه پیامبران الهی هر کدام در شرایط زمانی و مکانی خاصی به پیامبری مبعوث شده‌اند؛ چنان‌که حضرت عیسی ﷺ در همان کودکی به مقام نبوت برانگیخته شد: «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا» (مریم: ۲۹-۳۰)؛ [مریم] به سوی [عیسی] اشاره کرد. گفتند:

چگونه با کسی که در گهواره [و] کودک است سخن بگوییم؟ [کودک] گفت: منم بنده خدا. به من کتاب داده و مرا پیامبر قرار داده است. یا حضرت موسی علیه السلام در بازگشت از مدین به مصر، در طور سینا، حقیقت وحی را دریافت: «فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا آتَاهَا نُورًا مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۲۹-۳۰)؛ و چون موسی آن مدت را به پایان رسانید و همسرش را (همراه) برد، آتشی را از دور در کنار طور مشاهده کرد. به خانواده خود گفت: «[اینجا] بمانید که من [از دور] آتشی دیدم. شاید خبری از آن یا شعله‌ای آتش برایتان بیاورم، باشد که خود را گرم کنید. پس چون به آن [آتش] رسید، از جانب راست وادی، در آن جایگاه مبارک، از آن درخت ندا آمد که: ای موسی، منم همان خداوند، پروردگار جهانیان.

۲. در هیچ منبع تاریخی نیامده است که پیشنهاد تحنث را حضرت خدیجه یا ورقه‌بن نوفل و یا دیگر اشخاص به حضرت محمد صلی الله علیه و آله داده باشند. روایتی نیز که در این دیدگاه به آن استناد شده، روایتی نسبتاً طولانی است که در آثاری مانند *سیره ابن هشام* و *تاریخ طبری* نقل شده و خلاصه آن، چنین است که حضرت محمد صلی الله علیه و آله پس از رویارویی با جبرئیل، هراسید و مردّد به سراغ همسر خود، خدیجه، آمد و موضوع را با وی در میان گذاشت. پس از آن خدیجه به حضرت محمد صلی الله علیه و آله اطمینان داد و به او گفت: امیدوارم تو پیامبر این امت گردی. سپس نزد ورقه‌بن نوفل رفت و ماجرا را با او در میان گذاشت و در این حال، ورقه‌بن نوفل به آن حضرت بشارت نبوت داد (ابن اسحاق، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۲؛ ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸-۵۰). روایت مزبور، به دوران پس از تحنث و بعثت حضرت محمد مربوط است و به ماجرای پیش از تحنث ارتباط ندارد و از این رو، نمی‌تواند ادعای مخالفان را در این باره اثبات کند.

۳. روایت مزبور هرچند در برخی از کتب عامه وارد شده، اما از لحاظ سندی و متنی اشکالات متعددی دارد؛ از جمله آنکه سند روایت به عبیدبن عمیر اللیثی، قصه‌گوی اهل مکه می‌رسد که پس از نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله متولد شده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۵۶؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۷؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۴۵)؛ به‌ویژه آنکه بیشتر رجالیان وی را جزو تابعان به‌شمار آورده‌اند (العجلی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۱۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۵۶؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۷؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۴۵). بنابراین، می‌توان

اظهار کرد که وی دوران حضرت محمد ﷺ در مکه را درک نکرده است که بتواند از وقایع آن نقل حدیث کند (عسکری، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۵).

از نظر محتوایی نیز قابل قبول نیست که حضرت محمد ﷺ در تشخیص فرشته وحی از شیطان ناتوان باشد، به گونه‌ای که در نبوت خود شک کند و از دیگران در این باره استمداد بجوید (قاضی عیاض، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۲۰؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۲۸؛ عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۳۳؛ فقهی زاده، ۱۳۷۸، ص ۳۰-۳۱). به ویژه با توجه به آنکه خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (یوسف: ۱۰۸): بگو: این است راه من، من و هر کس پیروم کرد با بینایی به سوی خدا دعوت می‌کنیم، و منزّه است خدا، و من از مشرکان نیستم.

در روایتی از امام صادق ﷺ آمده است که حضرت محمد ﷺ از راه توفیق می‌دانست که جبرئیل از جانب خداوند فرستاده شده است (صدوق، بی‌تا، ص ۲۴۲).

نیز در **تفسیر عیاشی** از قول زراره آمده است: از امام صادق ﷺ پرسیدم: چگونه بود که رسول خدا ﷺ هراسی در دل نداشتند که شاید آنچه از طرف خدا به ایشان وحی می‌شود از القائنات شیطان باشد؟ امام ﷺ پاسخ فرمودند: خداوند هرگاه بنده‌ای را به رسالت برمی‌انگیخت، دل او را چنان آرام و مطمئن می‌ساخت که گویی آنچه را به او وحی می‌شد، به چشم می‌دید (عیاشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۱). در روایتی دیگر، از امام صادق ﷺ سؤال شده است: «انبیا چگونه می‌دانستند که به رسالت مبعوث شده‌اند؟» امام ﷺ پاسخ فرمودند: «پرده از مقابل آنها برداشته می‌شد» (برقی، ۱۳۷۰ق، ج ۲، ص ۳۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۵۶؛ عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۳۲).

دیدگاه صحیح درباره انگیزه تحنث حضرت محمد ﷺ

مصادر تاریخی و روایی برجای مانده درباره تحنث حضرت محمد ﷺ بر این نکته دلالت دارند که آن حضرت برای عبادت خداوند و در راستای توجه به معبود یکتا، به حراء می‌رفتند و در آنجا خلوت می‌گزیدند (طیالسی، بی‌تا، ص ۲۰۷؛ ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ابن راهویه، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۰۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۰۵ و ۲۰۶؛ سبحانی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۲۱۸).

علامه مجلسی در این باره می نویسد: در اخبار زیادی آمده است که او [حضرت محمد ﷺ در مکه] طواف می کردند و در حراء به عبادت خداوند می پرداختند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۸۰). همو از امام هادی ﷺ نقل کرده است: «...كَانَ يَغْدُو كُلَّ يَوْمٍ إِلَى حِرَاءَ يَصْعَدُهُ ... وَ يَعْبُدُ اللَّهَ حَقَّ عِبَادَتِهِ...»؛ [رسول خدا ﷺ] هر روز به کوه حراء می رفتند ... و خداوند را آن گونه که سزاوار اوست، عبادت می کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۰۵ و ۲۰۶). در *مسند طرابلسی*، در حدیثی از عایشه آمده است: «وَحُبُّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ فَكَانَ يَمَكُثُ الْأَيَّامَ فِي غَارِ حِرَاءَ يَتَعَبَّدُ حَتَّىٰ فَجَاهُ الْحَقِّ يَوْمًا وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءَ»؛ [و خداوند] علاقه به تنهایی و خلوت را در دل او [حضرت محمد ﷺ] برانگیخت و از این رو، روزهایی را در غار حراء به عبادت می گذراند، تا آنکه روزی حقیقت [وحی] او را دریافت، درحالی که در غار حراء به سر می برد» (طرابلسی، بی تا، ص ۲۰۷). هر زمان حضرت محمد ﷺ به خانه نمی آمدند، همسر ایشان، حضرت خدیجه می دانست که در کوه حراء مشغول عبادت است و هر وقت کسانی را دنبال ایشان می فرستاد، آن حضرت را در آن نقطه در حال عبادت و تفکر می یافتند (سبحانی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸-۱۷۹).

مشاهده می شود که روایات «تَحَنُّث» اجماعاً بر این مطلب تأکید دارند که انگیزه اصلی حضرت محمد ﷺ از خلوت گزینی، چیزی جز عبادت پروردگار متعال و اندیشیدن در آفاق و انفس نبوده است. از این رو، ذکر هرگونه انگیزه دیگری که خالی از مستندات تاریخی و علمی باشد، پذیرفتنی نیست.

نتیجه گیری

روایات «تَحَنُّث» اجماعاً بر این مطلب تأکید دارند که انگیزه اصلی حضرت محمد ﷺ از خلوت گزینی، چیزی جز عبادت پروردگار متعال و اندیشیدن در آفاق و انفس نبوده است. ادعاهای مطرح شده از سوی مؤرتگمری وات و گروهی دیگر از خاورشناسان موافق با او، درباره انگیزه های تحت حضرت محمد ﷺ با دلایل و مستندات علمی و تاریخی مخالف است؛ چنان که برای نمونه، پناه بردن آن حضرت به غار حراء از گرمای سوزان مکه علاوه بر ناهمخوانی با معنای لغوی «تَحَنُّث»، با مستندات تاریخی و جغرافیایی نیز در تعارض است و با شخصیت حضرت محمد ﷺ نیز ناسازگاری دارد. تحلیل دقیق رویدادهای تاریخی پیش از دوران تَحَنُّث، نشان می دهد که تحت آن حضرت متأثر از راهبان یهودی و مسیحی نبوده است و به صرف وجود مشابهت هایی میان این رفتارها، نمی توان به اثرپذیری یکی از دیگری قایل شد. تَحَنُّث حضرت محمد ﷺ امری کاملاً شخصی و درونی به شمار می رود که اقدام به آن از سوی شخص یا اشخاص دیگری به آن حضرت پیشنهاد نشده است، خاصه آنکه روایت منظور مخالفان در این باره، اشکالات متعدد سندی و متنی دارد و از این رو، استناد به آن در این زمینه فاقد وجهت علمی است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۸، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن اسحاق، محمد، بی تا، *سیره ابن اسحاق (السیر والمغازی)*، تحقیق محمد حمید الله، بی جا، معهد الدراسات والأبحاث للتعريف.
- ابن سیدالناس، محمد بن عبدالله بن یحیی، ۱۴۰۶ق، *السیره النبویه (عیون الأثر)*، بیروت، مؤسسة عز الدین للطباعة والنشر.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۲۳ق، *مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی جا، اتحاد الکتاب العرب.
- ابن هشام الحمیری، ۱۳۸۳ق، *السیره النبویه*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح وأولاده.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی، بی تا، *أسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت، دارالکتب العربی.
- ابن بطوطه، ۱۳۸۸ق، *أدب الرحلات (رحله ابن بطوطه)*، بیروت، دارالتراث العربی.
- ابن جبیر، ۱۳۸۴ق، *رحله ابن جبیر*، بیروت، دارصادر للطباعة والنشر.
- ابن حبان، ۱۴۱۴ق، *صحیح ابن حبان*، تحقیق شعیب الأرئووط، بی جا، مؤسسة الرساله.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۱۵ق، *الاصابه فی تمیز الصحابه*، تحقیق عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۴۱۵ق، *تقریب التهذیب*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، بی تا، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دارالمعرفه للطباعة و النشر.
- ابن حنبل، احمد بن، بی تا، *المسند*، بیروت، دارصادر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۸ق، *البدایه و النهایه*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۹۶ق، *السیره النبویه*، بیروت، دارالمعرفه للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه.
- ادریس، جعفر، ۱۹۸۵م، *مناهج المستشرقین فی الدراسات العربیه الاسلامیه*، تونس، المنظمه العربیه للتربیه و الثقافه و العلوم: مکتب التربیه العربی لدول الخلیج.
- ازهری، محمد بن احمد، ۲۰۰۱م، *تهذیب اللغة*، تحقیق محمد عوض مرعب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسحاق بن راهویه، ۱۴۱۲ق، *مسند ابن راهویه*، مدینه، مکتبه الایمان.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، *صحیح البخاری*، بی جا، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۰ق، *المحاسن*، تحقیق سیدجلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۹۵۹م، *أنساب الأشراف*، تحقیق محمد حمیدالله، مصر، معهد المخطوطات بجامعه الدول العربیه بالاشتراک مع دار المعارف بمصر.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۹۹۰م، *الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دارالعلم للملایین.

- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالنشر.
- حشمتی، فریده، ۱۳۸۶، «حراء»، در: *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- حلبی، ۱۴۰۰ق، *السیرة الحلبیة*، بیروت، دارالمعرفة.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، ۱۴۱۳ق، *سیر أعلام النبلاء*، اشرف و تخریج شعب الأرنؤوط، تحقیق حسین الأسد، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ، ۱۴۰۹ق، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی.
- رامیار، محمود، ۱۳۶۹، *تاریخ قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- رفعت باشا، ابراهیم، ۱۳۴۴ق، *مرآة الحرمین أو الرحلات الحجازیة والحجّ و مشاعرہ الدینیة*، قاهره، دارالکتب المصریة.
- زرگری نژاد، غلامحسین، ۱۳۸۷، *تاریخ صدر اسلام*، تهران، سمت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۳، *فروع ابديت*، قم، دانش اسلامی.
- صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، *سبل الهدی والرشاد فی سیرة خیر العباد و ذکر فضائله و أعلام نبوته و أفعاله و أحواله فی المبدأ و المعاد*، تحقیق و تعليق عادل أحمد عبدالموجود و علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الخصال*، تحقیق و تعليق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا، *التوحید*، تصحیح و تعليق سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبری، محمد بن جریر، بی تا، *تاریخ الطبری*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طیالسی، ابوداود سلیمان بن داود، بی تا، *مسند أبی داود الطیالسی*، بیروت، دارالمعرفة.
- عاملی، سیدجعفر مرتضی، ۱۴۲۶ق، *الصحيح من سیرة النبی الأعظم*، قم، دارالحدیث للطباعة و النشر.
- عجلی کوفی، احمد بن عبد الله بن صالح، ۱۴۰۵ق، *معرفة الثقات من رجال أهل العلم و الحدیث و من الضعفاء و ذکر مذاهبهم و أخبارهم*، المدینة المنورة، مكتبة الدار.
- عسکری، سید مرتضی، ۱۴۱۸ق، *أحاديث أم المؤمنین عائشة*، بی جا، المجمع العلمی الإسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود، بی تا، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمیة الإسلامیة.
- عیاض، القاضی ابوالفضل، ۱۴۰۹ق، *الشفای بتعریف حقوق المصطفی*، بیروت، دارالفکر.
- عینی، محمود بن احمد، بی تا، *عمدة القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- فقهی زاده، عبدالهادی، ۱۳۷۸، «نگاهی دیگر به واقعه انقطاع وحی»، *مقالات و پرسشها*، دفتر ۶۵، ص ۲۱-۳۳.
- قائدان، اصغر، ۱۳۸۴، *تاریخ و آثار اسلامی مکه مکرمه و مدینة منوره*، تهران، مشعر.
- کرمانی، محمد بن یوسف، ۱۴۰۱ق، *صحیح البخاری بشرح الکرمانی*، بیروت، دار إحياء التراث الأدي.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- مسلم بن حجاج، بی تا، *الجامع الصحیح*، بیروت، دارالفکر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مقریزی، احمد بن علی، ۱۴۲۰ق، *إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*، تحقیق محمد عبدالحمید النمیسسی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ناجی، محمدرضا، ۱۳۸۶، «تَحْنُث»، در: *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.

Buhl, F. Welch, A.T., Schimmel, Annemarie, Noth, A. Ehlert, Trude., 2000, "Muhammad", *The Encyclopaedia of Islam, The Netherlands*, Leiden, Brill.

Calder, Norman, 1988, "Hinth, birr, tabarrur, tahannuth: An Inquiry into the Arabic Vocabulary of Vows", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, V. 51, N. 2.

Glubb, John Bagot, 1970, *The life and times of Muhammad*, London, Hodder and Stoughton.

Goitein, S.D, 1968, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, Brill.

Hawting, G.R, 2000, "TAHANNUTH", *The Encyclopaedia of Islam, The Netherlands*, Leiden, Brill.

Kister, M. J., 1968, "Al-Tahannuth": An Inquiry into the Meaning of a Term", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, V. 58, N. 2.

Sell, Canon, 1913, *Life of Muhammad*, Vepery, Madras, S.P.C.K. Press.

Watt, W. Montgomery, 1953, *Muhammad at Mecca*, London, Oxford University Press, At the Clarendon Press.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.
 فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک‌شماره (ریال)	یک‌ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۲.	دوفصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۳.	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۴.	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۵.	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۶.	فصل نامه «اروان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۱۰.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۱.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۲.	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۳.	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۴۲۰,۰۰۰	
۱۵.	دوفصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۶.	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۷.	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۸.	دوفصل نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	نشر الکترونیکی در: http://poyeshi.nashriyat.ir		
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه: و و و و

مدت اشتراک: و و

مبلغ واریزی: و و

فرم درخواست اشتراک

اینجانب:	استان:
شهرستان:	
خیابان / کوچه / پلاک:	
کد پستی:	صندوق پستی:
تلفن: (ثابت)	تلفن: (همراه)
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.	
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت به آدرس فوق ارسال فرمایید.	
در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ: ریال به پیوست ارسال می‌گردد.	
امضا	

ملخص المقالات

نظرةً على تاريخ أبي شامه في كتابيه "الروضتين في أخبار الدولتين" و "الذيل على الروضتين" على ضوء الرؤية العقائدية والسياسية للمؤرخ

hazaveh@ut.ac.ir

M_Abangah1359@yahoo.com

أحمد بادكوبه هزاوه / أستاذ فرع التاريخ وحضارات الأمم الإسلامية في جامعة طهران

معمومه أبانكاه ازكمي / حائزة على شهادة ماجستير في تاريخ الإسلام - جامعة المذاهب الإسلامية

الوصول: ١٨ رمضان ١٤٣٦ - القبول: ٨ جمادى الثاني ١٤٣٧

الملخص

الأوضاع السياسية والعسكرية والدينية للحكومة الأيوبية في مصر شهدت تغييرات جذرية بعد أن اتسع نطاقها ليشمل الشام والجزيرة العربية، وكذلك إثر الحروب مع الصليبيين ومع الحكومة الإسماعيلية في مصر والشام والتصدى لأفكار هذه الحكومة، وقد أشارت الدراسات التاريخية الاستقرائية التي أجريت حول هذه الفترة الزمنية إلى أن الأجواء التي كانت سائدة آنذاك قد أثرت بشكل مباشر على تدوين تاريخ مصر والشام. الباحث أبو شامه هو أحد المؤرخين البارزين الذين تأثروا بهذه الأوضاع، وقد بادر إلى تدوين التاريخ فألف على هذا الصعيد كتابي "الروضتين في أخبار الدولتين" و "الذيل على الروضتين" اللذين يعتبران من أهم المصادر التاريخية التي دوت حول الأيوبيين والحروب الصليبية.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو تسليط الضوء على الروضتين بصفتهما أنموذجين لتدوين التاريخ في العهد الأيوبي، حيث قامت الباحثة بدراسة وتحليل مختلف التحولات في رحاب هذين المصدرين ووضّحت واقع الرؤية التي يتبناها المؤلف في مختلف المجالات التاريخية والسياسية والدينية. نتائج البحث أشارت إلى أن أسلوب أبي شامه في تدوين التاريخ يعدّ خطوة هامة على صعيد توسيع نطاق المدونات الجذرية في العهد الأيوبي، كما استنتجت منها أن المضامين السياسية والعسكرية قد غلبت على طابع تدوين التاريخ حينها. لقد اعتبر أبو شامه حكومة الأيوبيين بأنها مشروعة ومناسبة كما امتدحها كثيراً وبذل جهوداً لإعانتها في قمع الفاطميين الذين كانوا خصماً سياسياً ودينياً لها.

كلمات مفتاحية: أبو شامه، تدوين تاريخ مصر والشام، العهد الأيوبي، الروضتين في أخبار الدولتين، الذيل

على الروضتين

دراسة تحليلية حول الأخبار المرتبطة بمحسن بن علي بن أبي طالب ﷺ في مصادر الفريقين

jabbari@qabas.net

javadyavari@yahoo.com

محمد رضا جباري / أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحوث

محمد جواد يابوري سر تختي / طالب دكتوراه في تاريخ الشيع - مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحوث

الوصول: ٦ ذي القعدة ١٤٣٦ - القبول: ١٩ ربيع الأول ١٤٣٧

الملخص

المصادر التاريخية للفريقين سنة وشيعة تطرقت إلى ذكر أبناء الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) من زوجته السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) قد اعتبرت محسن واحداً منهم، إلا أن مصادر أهل السنة بالتحديد فيها اختلاف حول ولادته ووفاته أو شهادته، ولكن معظمها أكدت على عدم بقائه حياً في طفولته دون أن تحدد السبب في ذلك، في حين أن بعضها الآخر يمكن تصنيفه في مجموعتين، فمنها ما لم يتطرق إلى هذه القضية بتاتاً ومنها ما تطرق مؤلفوها إلى تحريف الأخبار المتعلقة بها أو حذفها. ومن ناحية أخرى فالكثير من مصادر الشيعة تطرقت إلى ذكر اسم محسن وأكدت على أن السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) قد أجهضت إثر هجوم القوم على دارها، في حين أن مصادر أخرى أكدت على أنه توفي في طفولته دون أن تذكر سبب ذلك، وهذه الأخبار بطبيعة الحال لا تتعارض مع سقطة أو استشهاده. بما أن بعض الباحثين المعاصرين الذين قاموا بدراسة وتحليل أخبار الشيعة شككوا في دلالات أخبار محسن بن علي (عليه السلام) وقدحوا باعتبارها، لذلك قام الباحثان في هذه المقالة بدراسة وتحليل الأخبار المذكورة في مصادر الفريقين وذكرنا مدى اعتبارها.

كلمات مفتاحية: محسن بن علي بن أبي طالب (عليه السلام)، الإمام علي (عليه السلام)، السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)، سقط محسن بن علي، وفاة محسن بن علي، محسن بن علي في أخبار السنة، محسن بن علي في أخبار الشيعة

الأسس العامّة للاقتصاد المقاوم فى سيرة علماء الدين المتأخّرين ونشاطاتهم التبليغيّة

Heidari.redaneh@gmail.com

مهدى حيدرى كتيونتنسه / طالب دكتوراه فى إدارة وسائل الإعلام وباحث فى مركز دراسات الإذاعة والتلفزيون

Seyyedali48@yahoo.com

السيد على محمّدى منكازينى / حائز على شهادة ماجستير فى علوم الاتصالات وباحث فى الإذاعة والتلفزيون

الوصول: ٢١ شوال ١٤٣٦ - القبول: ١٠ ربيع الثانى ١٤٣٧

الملخص

قائد الثورة الإسلامية السيد على الخامنى (حفظه الله) طرح نظرية الاقتصاد المقاوم بصفتها أساساً لاقتصاد فاعل مرتكز على العوامل المحليّة ومنسجم مع المتطلّبات الدينيّة والوطنية، حيث اعتبر سماحته أنّ هذا الأمر يعدّ إجراءً أساسياً لتنمية الاقتصاد المحلّى ولنجاة البلاد من الركود والتبعية للأجانب. سيرة علماء الشيعة فى القرنين الماضيين اللذين شهدت البلاد فيها هجمات متوالية من قبل الأجانب ومشاكل اقتصادية وسياسية وتقافية جمّة، يمكن اعتبارها منطلقاً هاماً يحتذى به على صعيد تعيين الاستراتيجيات وسبل الحلول العملية لتنفيذ مقاصد قائد الثورة الإسلامية فى مجال الاقتصاد المقاوم.

اعتمد الباحثان فى هذه المقالة على أسلوب المعطيات الأساسية فى البحث العلمى لأجل دراسة وتحليل الأفكار والسيرة الاقتصادية لأبرز الشخصيات الدينيّة فى العهد القاجارى وفى أوائل العهد البهلوى، حيث استنبطوا الأسس الجذرية لأفكارهم وسلوكياتهم السياسية والتبليغيّة، ومن ثمّ طرحوا الأنموذج العلمى فى هذا الصدد بغية بيان مفهوم الاقتصاد المقاوم بشكل أفضل وفق مبادئ التاريخ والحضارة الإسلاميين فى إيران.

كلمات مفتاحية: الاقتصاد المقاوم، علماء الدين، أسلوب المعطيات الأساسية

دراسة قرآنية حول نمطية الشعوب في العصر النبوي منذ غزوة بدر حتى غزوة تبوك

mkia1988@gmail.com

محمد حسين دانش كيا / أستاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية

الوصول: ٢٩ ذي الحجة ١٤٣٦ - القبول: ٢٧ جمادى الثاني ١٤٣٧

الملخص

لا ريب في ضرورة معرفة ماهية الشعوب والأمم في كل عصر والاطلاع على متبنياتهم الفكرية والسياسية، فهذه الأمور ذات أهمية بالغة على صعيد معرفة طبيعة الحوادث التي تعصف بالمجتمعات وتحليلها بشكل صائب، والقرآن الكريم بدوره قسّم الناس في عصر نزوله إلى عدة فئات. الهدف من تدوين هذه المقالة هو التعرف على حقيقة هذه التقسيمات القرآنية وبيان معاييرها منذ غزوة بدر حتى غزوة تبوك، والموضوع الأساسي المطروح فيها هو بيان نمطية الشعوب في عصر النبوة من زاوية قرآنية. تشير مجريات الأحداث أنه مع اتساع نطاق الإسلام منذ بدر إلى تبوك يمكن تقسيم أنماط الشعوب في عصر النبوة إلى ثلاثة أنماط، حيث كان الناس آنذاك مسلمون وكفار و منافقون، والتغيرات التي حدثت في تلك الأونة كانت مرتبطةً بالقبائل المتفرّعة من تلك الشعوب. اعتمد الباحث في هذه المقالة على منهج بحث تاريخي تحليلي وتفسيري بغية بيان الموضوع بأنسب شكل.

كلمات مفتاحية: غزوة بدر، غزوة أحد، غزوة تبوك، نمطية الشعوب، القرآن الكريم

دراسة مقارنة حول كتابة المثالب فى إطار رؤيتين:

دراسة مجددة حول كتابى "بعض مثالب النواصب" لعبد الجليل الرازى و "مثالب النواصب" لابن شهر آشوب

mdadashnejad@noornet.net

منصور داداش نجاد / أستاذ مساعد فى مركز دراسات الحوزة والجامعة

mkalijani@rihu.ac.ir

محمد كاظم على جاني / حائز على شهادة ماجستير فى تأريخ التشيع من مركز دراسات الحوزة والجامعة

الوصول: ١٥ ذى القعدة ١٤٣٦ - القبول: ١٥ جمادى الثاني ١٤٣٧

الملخص

تدوين المثالب هو نمط من الكتابات التاريخية الجدلية، حيث تؤكد هذه الكتابات على نقاط الضعف والنواقص والعيوب وإثر طعنها بمختلف الشخصيات والفئات المعارضة والمنافسة عن طريق مدونات بارزة تتناول الموضوع بشكل كامل. الأسلوب الأدبى المتبع فى هذا النمط من الكتابة بلغ الذروة فى القرن الثانى حينما احتدمت الصراعات الوطنية والدينية، فتنامى إلى حد كبير ثم بلغ عدد الكتب المؤلفة فى هذا الصعيد فى القرن السادس أكثر من ٤٠ كتاباً حملت عنوان "مثالب"، ومن جملة هذه الكتب التى تم تأليفها فى القرن السادس هناك كتابان هما "بعض مثالب النواصب" لعبد الجليل الرازى المتوفى سنة ٥٨٥هـ و "مثالب النواصب" لابن شهر آشوب المتوفى سنة ٥٨٨هـ.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إجراء دراسة مقارنة بين الكتائين المشار إليهما لأجل بيان أوجه الشبه والاختلاف بينهما. رؤية عبد الجليل الرازى يمكن اعتبارها رؤية تقريبية أصولية وكلامية، إذ أتبع أسلوباً تقريبياً بين السنة والشيعة لأجل إيجاد نوع من التفاهم؛ وهذه الرؤية تختلف عن رؤية ابن شهر آشوب الذى نحى منحى أخبارياً وحديثياً بعيداً عن الأسلوب التقريبي. لقد أتبع كل واحدٍ من هذين الباحثين أسلوباً خاصاً فى تدوين بحوثهما، فبعد الجليل أكد على الإقناع والتحليل والدفاع عن طريق استخدام أسلوب أدبى مناسب، فى حين أن ابن شهر آشوب حاول الاعتماد على منهج إفحام الخصم والاستناد إلى وثائق معتبرة والتهجّم على الخصم على أساس أسلوب أدبى جدلى.

كلمات مفتاحية: كتابة المثالب، عبد الجليل القزوينى، ابن شهر آشوب، التوجهات، الأخباريون، الأصوليون

الدوافع الكامنة وراء "تحنّث" النبي محمد ﷺ

على ضوء نقد آراء مونتجمري واط

faghizad@ut.ac.it

mmohammadia@ut.ac.ir

عبد الهادي فقهي زاده / أستاذ في كلية الإلهيات - جامعة طهران

مجتبی محمدی انویق / طالب دكتوراه في جامعة طهران

الوصول: ١ شوال ١٤٣٦ - القبول: ٤ ربيع الثاني ١٤٣٧

الملخص

التقارير التاريخية تؤكّد على أنّ النبي محمد (ص) قبل بعثته كان يقصد جبل حراء للاختلاء بنفسه وعبادة الله تعالى، وقد أثار بعض المستشرقين - ومن ضمنهم وليام مونتجمري واط - شبهات حول الدوافع التي كانت سبباً في تحنّثه صلوات الله عليه وهي في الحقيقة ليست منسجمة مع التعاليم الإسلامية، وبما في ذلك ادّعاء أنّه كان يلجأ أحياناً إلى الغار الموجود في ذلك الجبل فراراً من الحرارة اللافحة في مكّة أو أنّه كان متأثراً بسلوك الرهبان اليهود والنصارى.

اعتمد الباحثان في هذه المقالة على الوثائق والمصادر العلمية للاستدلال على بطلان هذه الآراء الواهية، حيث اتّبعنا منهج التحليل العقلي والتأريخي على أساس المصادر الأدبية والتأريخية والجغرافية مع الأخذ بنظر الاعتبار مختلف الظروف المعيشية الفردية والاجتماعية للنبي محمد (ص)، ومن ثمّ وضّحنا الدوافع التي دعت به إلى التحنّث.

كلمات مفتاحية: المستشرقون، وليام مونتجمري واط، الدوافع إلى التحنّث، النبي محمد (ص)، جبل حراء

Prophet Muhammad's Spiritual Retreat and Multiple-Night Worship and Its Motivations, with Emphasis on Criticisms of Montgomery Watt's Views

'Abdul Hadi Feghhizadeh / Professor of Theology, Tehran University

faghhizad@ut.ac.it

✉ Mojtaba Mohammadi / PhD student, Tehran University

mmohammadia@ut.ac.ir

Received: 2015/7/19 - **Accepted:** 2016/1/15

Abstracts

Historical reports indicate that Prophet Mohammad (Peace be upon him and his progeny) was a frequent visitor to the HirÁ cave retreating and worshipping God before his mission. Some doubts have been cast on Holy Prophet's motivations for his retreat in the cave by some orientalists, most importantly Montgomery Watt , which are contrary to Islamic principles, including this claim that he was a frequent visitor to the cave because of the torrid weather of Mecca and that this was influenced by the tradition of Jewish and Christian monks. Citing scientific arguments and documents, the present paper nullifies these views and dispels these doubts. Using a method based on "rational-historical analysis", literary, historical and geographical documents and considering the Holy Prophet's individual and social living conditions, it discusses the Holy Prophet's motivations for spiritual retreat and multiple-night worship.

Keywords: orientalists, William Montgomery Watt, motivations for spiritual retreat and multiple-night worship, Prophet Mohammad, Hira cave.

Two views and Two Approaches

A methodological Rereading of Two Books:

'Ba'z Mathālib al- Navasib (Some Vices of Anti-Shias' by Abd al-Jalil RĀzi, and 'MathĀlib al- NavĀÒib' (Vices of Anti-Shi'as) By Ibn Shahr AshŪb

Mansoor Dadashnejad / Assistant professor of University and Seminary Research Center

mdadashnejad@noornet.net

✉ **Mohammad Kazem Alijani** / MA in the of history of Shiite, University and Seminary Research Center

Received: 2015/8/31 - **Accepted:** 2016/2/27

mkalijani@rihu.ac.ir

Abstracts

Writing on vices is a kind of historical- polemic writing which puts emphasis on disadvantages, faults and defects, and discusses the invectives of rival and opposing individuals and groups profoundly and wholly. The literature of writing on vices, which started from the 2nd century due to the escalation of national and religious conflicts, increasingly developed and more than forty books entitled "MathĀlib (vices)" were written until the 6th century. The two books on vices written in the 6th century are "Ba'z MathĀlib Al- NavĀÒib (Some vices of Anti-Shi'as" by Abd al-Jalil RĀzi (d. circa 585 'AH'), and "MathĀlib al- NavĀÒib" (Vices of Anti-Shi'as) By Ibn Shahr Ashoob (d. 588 'AH'). The present paper compares these two books to find their points of similarities and differences. 'Abd al-Jalil has adopted an approach based on the proximity among denominations, the Principles and theology and tried to create a kind of entente between Shi'as and Sunnis through his proximity policy. By contrast, Ibn Shahr Ashoob has adopted a traditionalist and narrative approach, far from proximity policy. Given these views, each of these authors has chosen his own particular method to write his book. Abd al-Jalil's method is based on persuasion, apology, and analysis, with a respectful literature. Ibn Shahr Ashoob's method, however, is based on silencing, offence, and citation, with a provocative literature.

Keywords: writing on vices, Abdul Jalil Qazvini, Ibn Shahr Ashoob, approaches, traditionalist, principles-based.

Typology of the Prophetic Era from the Battle of Badr to that of Tabuk from the Qur'anic Perspective

Mohammad Hussein Daneshkia / Assistant professor, University of Islamic Sciences

Received: 2015/10/14 - **Accepted:** 2016/2/7

mkia1988@gmail.com

Abstracts

Knowing the people of an era and their intellectual and political attitudes and inclinations is taken to be a necessity of knowing the nature of events and making accurate analysis of the events. In the meantime, the Qur'an repeatedly has classified the people at the time when the Qur'an was being revealed. Having access to the classification and its relevant criteria in the period between the battle of Badr and the battle of Tabuk is the aim of this study. The main question is that "from the Qur'anic viewpoint, in what groups have the people mentioned in the Prophetic age at that period been placed?" It seems that by the spread of Islam from the battle of Badr to that of Tabuk, people have been classified in three groups of Muslims, unbelievers and the hypocrites, and what has changed was the classification of sub-groups. In this study the "historical-analytical and interpretive" method has been used.

Keywords: Badr, Uhud, Tabuk, typology of people ,the Qur'an

The Components of “Resistive Economy” in the Lifestyle and Propagation of the Recent Religious Scholars

✉ **Mahdi Heidari Katayooncheh** / P.hd Student of Management of Media Management,
Broadcasting research Center

Heidari.redaneh@gmail.com

Sayyed Ali Mohammadi / MA of communication sciences, Broadcasting research Center

Received: 2015/8/8 - **Accepted:** 2016/1/21

Seyyedali48@yahoo.com

Abstracts

Proposing the theory of “resistive economy” by the Supreme Leader of the Islamic Republic of Iran as an endogenous and dynamic economy based on the national and religious exigencies is an essential action taken toward the renewal of the domestic economy and Iran’s exit from recession and dependence on foreign powers. Given that our country has frequently been the target of foreign invasions and has encountered their economic, political and cultural interference, the lifestyle of Shiite scholars in the last two centuries can guide us on how to identify the strategies and course of actions for accomplishing the purposes of our leader in the field of Resistive Economy. Using the "Data Based" method, this paper tries to analyze the economic thoughts and lifestyle of the religious leaders of the Qajar and early Pahlavi era .It seeks to provide an operational model for a better elucidation of the concept of resistive economy based on the country’s Islamic history and civilization by extracting the basic elements of their political and propagative thoughts and behavior ..

Keywords: resistive economy, religious scholars, the "Data Based" method.

A Review of Traditions about Mohsen Ibn Ali (P.B.U.H) in Shia and Sunni Sources

Mohammad Reza Jabbari / Associate Professor of History Department, IKI jabbari@qabas.net

✉ **Mohammad Javad Yavari Sartakhti** / Phd Student of history of Shiite, IKI javadyavari@yahoo.com

Received: 2015/9/1 - **Accepted:** 2015/12/31

Abstracts

Traditions in Shia and Sunni narrative and historical sources about children of Imam Ali and Lady Zahra have regarded Mohassan as one of their children. However, there are controversies on his birth and death or martyrdom in common sources. Many of these sources regard him as Imam Ali and Lady Zahra's child and merely mention his death during childhood. Others have either basically mentioned the traditions on his martyrdom or have distorted and omitted these traditions. On the other hand, a majority of Shia sources have not only mentioned the name of Mohassan, but also have asserted his being aborted due to the attack to Lady Zahra's house. Few others have mentioned his death during childhood without referring to its cause, which is not contrary to his abortion and martyrdom. Since some contemporary researchers have doubts about the validity and implication of Shia traditions when reporting these traditions, the present paper reviews and validates relevant traditions in Shia and Sunni sources.

Key words: Mohassan Ibn Ali, Lady Fatimah, Imam Ali (The Commander of the faithful), Mohassan's abortion, Mohassan's death, Mohassan in common people's traditions, Mohassan in Shia traditions.

Abstracts

A Reflection on Abu shamah' Historiography in al-Rawdhatayn and Zeil ala al-Routhatayn with an Emphasis on the Doctrinal and Political Attitudes of the historian

Ahmad Baadkopeh Hazaveh / PhD student of history and civilization of Islamic nations, Tehran University

hazaveh@ut.ac.ir

✉ **Ma'soomeh Abangah** / MA in the history of Islam, Islamic schools University

Received: 2015/7/6 - **Accepted:** 2016/3/18

M_Abangah1359@yahoo.com

Abstracts

The expansionism of the Ayyubid government from Egypt to the Levant and Arabian Peninsula and the war against the Crusaders on the one hand, and fighting the government and the thoughts of the Ismailis in Egypt and Syria on the other hand, created a distinctive political, military and religious atmosphere in the territory of this state. Inductive study of the writings of this period suggests the direct impact of this atmosphere on the historiography of Egypt and Syria. Affected by these conditions, Abu shamah is one of the prominent historians who has embarked on writing about history. His two historical books, ie "al-Rawdhatayn" and Zeil ala al-Routhatayn, are the major sources of the history of Ayyubids and Crusades. Studying these two works as examples of the historiography of Ayyubids' era, this paper seeks to show the impact of these developments on the form and content of these works, and on the historical, political and religious attitudes of this historian. The results of this research show that Abu shamas' historiography is an important step towards extending this period of dynastic writings and the political and military themes have a clear prevalence in their content. In his works, he introduced Ayyubid dynasty as a legitimate and ideal government and tried to honor them and suppress their political or religious rivals, i.e. the Fatimids.

Keywords: Abu-shamah, historiography of Egypt and the Levant, Ayyubids era, al-Routhatayn fi Akhbar al Daulatayn, "al-Zeil ala al-Routhatayn".

Table of Contents

A Reflection on Abu shamah' Historiography in al-Rawdhatayn and Zeil ala al-Routhatayn with an Emphasis on the Doctrinal and Political Attitudes of the historian / Ahmad Baadkopeh Hazaveh / Ma'soomeh Abangah5

A Review of Traditions about Mohsen Ibn Ali (P.B.U.H) in Shia and Sunni Sources / Mohammad Reza Jabbari / Mohammad Javad Yavari Sartakhti31

The Components of "Resistive Economy" in the Lifestyle and Propagation of the Recent Religious Scholars / Mahdi Heidari Katayooncheh / Sayyed Ali Mohammadi.....63

Typology of the Prophetic Era from the Battle of Badr to that of Tabuk from the Qur'anic Perspective / Mohammad Hussein Daneshkia.....89

Two views and Two Approaches A methodological Rereading of Two Books: "Ba'z Mathalib al- Navasib (Some Vices of Anti-Shias" by Abd al-Jalil RÁzi, and "MathÁlib al- NavÁÒib" (Vices of Anti-Shi'as) By Ibn Shahr AshÜb / Mansoor Dadashnejad / Mohammad Kazem Alijani 111

Prophet Muhammad's Spiritual Retreat and Multiple-Night Worship and Its Motivations, with Emphasis on Criticisms of Montgomery Watt's Views / Abdul Hadi Feghhizadeh / Mojtaba Mohammadi 127

In the Name of Allah

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh

Vol.12, No.2

An Academic Semiannual On Historical Inquiry

Fall & Winter 2015-16

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Dr. Mohammad Reza Jabbari*

Editor in chief: *Mahdi Pishvai*

Translation of Abstracts: *Language Department of IKI.*

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>