

تاریخ اسلام در آینه پژوهش

سال بیست و دوم، شماره اول، پیاپی ۵۸، بهار و تابستان ۱۴۰۴



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

جواد سلیمانی امیری

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس آبادی

صفحه‌آرا

امیرحسین نیک‌پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۳۷۵-۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

محسن الویری

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلام دانشگاه باقرالعلوم

یعقوب جعفری‌نیا

استاد و پژوهشگر در علوم قرآنی و تاریخ اسلام

محسن رنجبر

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

جواد سلیمانی امیری

استاد گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین عبدالمحمدی

دانشیار تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمیه

اصغر منتظرالقائم

استاد تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

حامد منتظری مقدم

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرضا هدایت‌پناه

دانشیار تاریخ اسلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدهادی یوسفی‌غروی

استاد و پژوهشگر در تاریخ اسلام و تشیع

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir

فروشگاه اینترنتی

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

نمایه در:

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

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری 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 به‌صورت 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، نام کتاب، مترجم، محقق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر، سال نشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال نشر، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - آدرس دهی باید به صورت پاورقی باشد: (نام کامل نویسنده، نام کتاب، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

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

اهداف نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش

- دوفصل نامه علمی - پژوهشی «تاریخ اسلام در آینه پژوهش» با رویکرد اسلامی با اهداف زیر منتشر می‌شود:
۱. توسعه تحقیقات در حوزه تاریخ اسلام و سیره معصومان و تعمیق نگرش عبرت‌انگیز و درس‌آموز به تاریخ اسلام؛
 ۲. توسعه و تعمیق شناخت سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام در جهت الگوسازی و بهبود سبک زندگی؛
 ۳. تبیین و تعمیق فلسفه تاریخ‌پژوهی اسلامی و اسلامی‌سازی دانش تاریخ؛
 ۴. بررسی و نقد فلسفه‌های تاریخ‌پژوهی موجود بر اساس مبانی اسلامی؛
 ۵. بررسی و نقد رویکردها و دیدگاه‌های موجود در تاریخ اسلام بر اساس مبانی اسلامی؛
 ۶. پاسخ‌گویی به نیازهای علمی، شبهات و مسائل نوپدید در تاریخ اسلام.

ضمن استقبال از دستاوردهای تفکرات و تأملات روان‌شناختی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir>

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۵۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۳۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

بررسی انتقادی رویکرد سلفیة معاصر به تعامل اهل بیت (ع) با خلفا / ۷

کے مجید افلاکیان / حامد منتظری مقدم

آثار و خدمات خاندان ابودکف (۲۲۵-۲۸۴ هجری)؛ اولین دولت شیعة امامی / ۲۳

سیدعلی حسین پور

بررسی و نقد دیدگاه ویلفرد مادلونگ درباره خلافت پس از پیامبر اکرم (ص) از منظر ... / ۳۹

کے مهدی رحمانی / حسین عبدالمحمدی بنچناری / محمد جاودان

جمهوری خواهی رضاخان، نقشه انگلستان برای ایران / ۵۷

رضا رمضان نرگسی

از تلاوت تا تلمذ؛ سیر تحولی تفکر جریان قراء به سمت خارجی گری (خوارج) / ۷۷

سیدمحسن شریفی

کتابشناسی توصیفی - تحلیلی «أخبار الدولة العباسیه» / ۹۹

کے محمد عبدالملکی / عباس رهبری

A Critical Study of the Contemporary Salafi Approach to the Interaction of the Ahl al-Bayt (pbut) with the Caliphs

✉ **Majid Aflakiyan**  / Ph.D. in History of Twelver Shiism, Imam Khomeini Educational and Research Institute
majidaflakiyan@gmail.com

Hamid Montazeri Moghadam / Associate Professor, Department of History, Imam Khomeini Educational and Research Institute
montazeri@iki.ac.ir

Received: 2024/12/16 - **Accepted:** 2025/05/22

Abstract

Contemporary Salafism consists of various types, including traditional, jihadi, scientific, and reformist, which have differences among themselves. Among all the contemporary Salafi sects, a new type has emerged that places great emphasis on the agreements of the Ahl al-Bayt (pbut) with the caliphs. To prove their claim, Salafis have adopted conventions such as naming the children of the Ahl al-Bayt (pbut) after the caliphs, marrying the caliphs to the daughters of the Ahl al-Bayt (pbut), marrying the children of the caliphs to the Ahl al-Bayt (pbut), and mutually praising the Ahl al-Bayt (pbut) and the caliphs. The goal of contemporary Salafism in making this claim is to prove the good relations between the Ahl al-Bayt (pbut) and the caliphs and to deny any differences between them. The aforementioned movement also accuses the Imamy Shiites of being responsible for the division of the Islamic world and of lying about the usurpation of the caliphate by the three caliphs and the differences after the death of the Prophet (pbuh&hh). Using a "historical and critical" method, this article criticizes the contemporary Salafi ideology of consensus.

Keywords: Contemporary Salafism, Nasibiism, Marriage of Imams' Children, Naming of Ahlul Bayt (pbut)'s Children, History of Ahlul Bayt (pbut), Praise of Ahlul Bayt (pbut) for the Caliphs, Praise of Caliphs for Ahlul Bayt (pbut).

بررسی انتقادی رویکرد سلفیه معاصر به تعامل اهل بیت علیهم السلام با خلفا

majidaflakiyan@gmail.com

montazeri@iki.ac.ir

✉ مجید افلاکیان  / دکترای تاریخ تشیع اثنا عشری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

حامد منتظری مقدم / دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۱

چکیده

سلفیه معاصر متشکل از گونه‌های مختلفی از جمله سنتی، جهادی، علمی و اصلاحی است که اختلافاتی با هم دارند از میان تمام فرق سلفیه معاصر، یک گونه جدید نمود پیدا کرده که تأکید زیادی بر موافقات اهل بیت علیهم السلام نسبت به خلفا دارد. سلفیه موافقاتی برای اثبات مدعای خود به نام‌گذاری فرزندان اهل بیت علیهم السلام به نام خلفا، ازدواج خلفا با دختران اهل بیت علیهم السلام، ازدواج فرزندان خلفا با اهل بیت علیهم السلام و ستایش متقابل اهل بیت علیهم السلام و خلفا دست یازیده‌اند. هدف سلفیه معاصر از طرح این ادعا، اثبات روابط حسنه میان اهل بیت علیهم السلام و خلفا و نفی هرگونه اختلاف میان آنهاست. همچنین جریان مزبور شیعیان امامی را عامل گسست جهان اسلام و دروغ‌پردازی درباره غصب خلافت توسط خلفای سه‌گانه و اختلافات پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله متهم می‌کند. این مقاله به روش «تاریخی - انتقادی» به نقد اندیشه سلفیه معاصر موافقاتی پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: سلفیه معاصر، ناصبی‌گری، ازدواج فرزندان ائمه علیهم السلام، نام‌گذاری فرزندان اهل بیت علیهم السلام، تاریخ اهل بیت علیهم السلام، ستایش اهل بیت علیهم السلام از خلفا، ستایش خلفا از اهل بیت علیهم السلام.

مقدمه

با مراجعه به کتب ملل و نحل، روشن می‌شود که مکتبی به نام «سلفیه» پیش از ابن تیمیه وجود نداشته و شکل‌گیری این مکتب چند قرن زمان برده تا به صورت امروزی نمود یافته است.

سرمشأ تغییر و تحولات مکاتب فقهی و کلامی اهل سنت، منع نگارش حدیث و دوری از مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام تا اوایل قرن دوم هجری بوده که موجب بروز چالش‌هایی در مسائل مستحدث شده است.

تداوم اختلاف میان پیروان مذاهب چهارگانه و اشکالات موجود در هر یک از آنها، موجب شد ابن تیمیه بطلان فهم تمام مسلمانان، حتی مذاهب اربعه اهل سنت را اعلام کند. او حکم به صحت و حجیت فهم سلف صالح داد و پیروی از امام خاص را تکفیر کرد. ابن تیمیه باب اجتهاد را با تفسیری خاص خود گشود و معتقد بود: تقلید از امام خاص اشتباه است و پیروی از امام نامعین الزامی است.^۱

اندیشه‌های ابن تیمیه ابتدا با مخالفت مواجه شد و حدیث‌گرایان تا چهار قرن با افکار او مقابله کردند. اما برخی از استادان مدینه اندیشه‌های ابن تیمیه را تدریس کردند. سه تن از شاگردان آنها پیروان بسیاری یافتند: محمد بن عبدالوهاب که وهابیت را با حمایت آل سعود بنیان نهاد؛ ابن‌الامیر صنعانی که سلفیه زبیدیه را در یمن تأسیس کرد؛ و شاه‌ولی‌الله دهلوی که دیوبندیه هند را به وجود آورد.^۲

از قرن دوازدهم به بعد، پیروی از اندیشه‌های ابن تیمیه در فرقه‌های مختلف گسترش یافت. بسیاری از سلفیه معاصر تابع اندیشه‌های ابن تیمیه هستند، اما یک گرایش جدید در میان آنها ظهور کرده که تأکید زیادی بر روابط حسنه اهل بیت علیهم السلام با خلفا دارد. برای اثبات چنین روابطی، این جریان به نام‌گذاری فرزندان ائمه علیهم السلام به نام خلفا، ازدواج دختران ائمه علیهم السلام با خلفا، ازدواج فرزندان آنها با یکدیگر و ستایش متقابل آنان استناد می‌کند.

ثمره اثبات این مدعا، مشروعیت‌بخشی به خلافت خلفا، حمله به شیعیان امامی، و متهم کردن آنها به ایجاد تفرقه در جهان اسلام بوده است. همچنین جریان مزبور شبهات فراوانی درباره تعامل مشروعیت‌بخش اهل بیت علیهم السلام با خلفا مطرح کرده است. تفاوت این گرایش جدید با رویکرد ابن تیمیه و سایر سلفیه نسبت به اهل بیت علیهم السلام در این است که ابن تیمیه بیشترین تنقیص را درباره اهل بیت علیهم السلام، به‌ویژه امیرالمؤمنین علیه السلام، داشت، به‌گونه‌ای که برخی نویسندگان حملات ابن تیمیه را ناشی از دشمنی شدید او با علامه حلی،^۳ برخی ناشی از شتاب‌زدگی او در رد شیعه،^۴ و برخی دیگر به علت ناصبی بودن او دانسته‌اند.^۵

۱. ر.ک. احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه حرانی، مجموع الفتاوی، ج ۲۲، ص ۲۴۸-۲۴۹.

۲. ر.ک. مهدی فرماتیان و محمد معینی‌فر، سلفیه از گذشته تا حال.

۳. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۶، ص ۳۱۹.

۴. محمد ناصرالدین آل‌بانی، سلسلة الأحادیث الصحیحة و شیء من فقهها و فوائدھا، ج ۵، ص ۲۶۳.

۵. ر.ک. حبیب عباسی، «بررسی دلایل ناصبی بودن ابن تیمیه با تکیه بر آثار وی و دیدگاه علمای اهل سنت پیرامون ناصبی بودن او»، ص ۱۳۹-۱۷۵.

ابن تیمیه تأکیدی بر روابط حسنه اهل بیت علیهم السلام با خلفا از طریق نام گذاری فرزندان اهل بیت علیهم السلام به نام خلفا یا مصاهرات نداشت، بلکه تا جایی که توانست، فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام را زیر سؤال برد و معتقد بود: نام گذاری دلالتی بر مذهب و دین شخص ندارد و برداشت‌های مختلف از اسم صحیح نیست؛ زیرا ممکن است کافری نام فرزندش را مشابه نام مسلمانی انتخاب کند یا یک اهل سنت نام فرزندش را مشابه نام یکی از امامان شیعه برگزیند.^۱ همچنین ابن تیمیه معتقد بود: صرف ازدواج فضیلتی ایجاد نمی‌کند، مگر آنکه همراه با تقوای بیشتر باشد.^۲

گرایش جدید سلفیه نسبت به اهل بیت علیهم السلام، پیش از ابن تیمیه در میان پیروان مکتب خلفا دیده می‌شود؛ از جمله در فضائل الصحابة و مناقبهم و قول بعضهم فی بعض دارقطنی و الموافقات زمشسری. با این حال، ورود ابن اندیشه به تفکر سلفی می‌تواند تابع شرایط اجتماعی و سیاسی باشد تا نقطه ثقل قدرت شیعیان را تضعیف کرده، آنها را نامرتبط با اهل بیت علیهم السلام قلمداد کند.

بر اعتقادات ابن تیمیه و وهابیت از منظر عقاید نقدهای فراوانی وارد شده که خارج از موضوع این پژوهش است. لیکن نقد اندیشه سلفیه معاصر درباره روابط اهل بیت علیهم السلام با خلفا به صورت رویکردی مد نظر قرار نگرفته و بیشتر نقدهای موجود جنبه مصادق محور دارد. از این رو نقد این رویکرد ضروری است. برخی آثاری که دیدگاه‌های سلفیه را به صورت موردی نقد کرده‌اند، در بخش نقد و ارزیابی (نقد مصادیق ادعایی) معرفی خواهند شد.

این پژوهش به روش «تاریخی - انتقادی» اندیشه سلفیه معاصر با گرایش موافقاتی را نقد کرده است.

۱. سلفیه معاصر موافقاتی

گونه‌شناسی سلفیه معاصر نیازمند پژوهشی مستقل است و بررسی آراء گونه‌های مختلف سلفیه نیز مستلزم تحقیق جداگانه‌ای است. با این حال، «سلفیه معاصر موافقاتی» گونه‌ای جدید از سلفیه است که تلفیقی از انواع سلفیه را دربر می‌گیرد.

این گروه از سلفیه، همانند دیگر فرق سلفی، به ولایت الهی اهل بیت علیهم السلام و جایگاه علمی آنان اعتقادی ندارند و علم غیب و عصمت امامان شیعه علیهم السلام را زیر سؤال می‌برند. آنها معتقدند: امامت جامعه اسلامی توسط پیامبر صلی الله علیه و آله به مردم واگذار شده است و تمام سفارش‌های مربوط به اهل بیت علیهم السلام منحصر به پنج تن آل عبا علیهم السلام، حضرت زهرا علیها السلام و دوازده امام علیهم السلام نیست. همچنین برخی از خلفا را برتر از حضرت علی علیه السلام می‌دانند^۳ و مدعای شیعیان درباره اختلاف خلفا با ائمه علیهم السلام را مخالف عملکرد اهل بیت علیهم السلام معرفی می‌کنند.

۱. احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه حرانی، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة، ج ۱، ص ۴۲-۴۳.

۲. همان، ج ۸، ص ۲۱۶.

۳. عبدالله بن احمد بن حنبل، فضائل عثمان بن عفان، ص ۶۷.

به سبب پیچیدگی شبهات مطرح شده، این جریان می تواند آسیب اعتقادی جبران ناپذیری برای جوامع اسلامی، به ویژه افراد کم اطلاع برجای بگذارد؛ از یک سو، روش های تند برخی از فرق تکفیری در میان آنها کمتر دیده می شود و از سوی دیگر، تلاش برای زدودن اشتباهات گذشتگان بدون اعتراف به خطای آنها، نوعی عملکرد نفاق آلود است که موجب حمله مسلمانان نا آگاه به دوستداران حقیقی اهل بیت علیهم السلام می شود.

پس از قدرت گیری وهابیت، «القاعده» و «داعش» و کشتار مسلمانان در مناطق مختلف جهان اسلام (از جمله کربلا، نجف، سوریه، افغانستان و پاکستان) این اقدامات نه تنها چهره سلفی را در جهان اسلام تخریب کرد، بلکه جایگاه مشروعیت رهبران آنها در صدر اسلام را نیز مسئله دار نمود. از این رو برای ترمیم وضعیت پیش آمده، راه حل پیچیده های را برگزیدند.

یکی از اقدامات آنها در پیش گرفتن مسیر علمی در مقابل مسیر تکفیر بود. این جریان با فعالیت در شبکه های ماهواره ای و تأسیس برخی مراکز، تبلیغات گسترده ای برای اثبات حقانیت خلفا و پیروان آنها انجام داد. تأسیس مؤسسه «مبرة الآل و الاصحاب» و فعالیت برخی کارشناسان سلفی در شبکه های مجازی (مانند عبدالقادر ترشابی، محمد باقر سجودی، سید عقیل هاشمی، عبدالفتاح خدمتی، عبدالمجید موحد خرمی و دیگران) در شبکه های جهانی ماهواره ای نظیر نور، کلمه، وصال حق و دیگر شبکه ها، در همین زمینه قابل تعریف است.

جریان سلفیه موافقاتی جریانی التقاطی است که قصد دارد نقطه ثقل و قدرت شیعیان امامی را از آنها سلب و مختص پیروان مکتب خلفا کند و شیعیان را نامرتب با اهل بیت علیهم السلام معرفی نماید. بدین روی، با توجه به عمق و پیچیدگی نفوذ و قدرت جریان شیعه امامی، جریان سلفی نیز این روش را در پیش گرفته است. هدف آنها از یک سو، کاهش آسیب های تهاجم فیزیکی سلفیان وهابی و داعش و از سوی دیگر، متوجه کردن انگشت اتهام گسست در جهان اسلام به شیعیان امامی است.

البته بنیان های این تفکر در میان اهل سنت وجود داشته و سلفیان معاصر موافقاتی از ظرفیت احادیث موجود در متون اهل سنت و اندیشه های موافقاتی پیروان مکتب خلفا بهره جسته اند. بنابراین، هر چند عنوان مقاله بر نقد سلفیه معاصر تأکید دارد، می توان آن را «نقد رویکرد برخی اهل سنت نسبت به اهل بیت علیهم السلام و شیعیان» نامید.

یکی از مراکز مهم سلفیه معاصر «مرکز البحوث و الدراسات مبرة الآل و الاصحاب» در کشور کویت است که تارنمای رسمی آنها به نشانی almabarrah.net فعالیت می کند. این مؤسسه با نگاه موافقاتی، به چاپ و نشر کتب متعدد پرداخته است که در بخش بعدی با عنوان «مدعا و مستندات گرایش موافقاتی» به برخی از این کتب اشاره خواهد شد.

درواقع، تقویت رویکرد اهل بیت محور و شیعه ستیزی در میان سلفیه معاصر و پیروان مکتب خلفا، پیش از ابن تیمیه، تابع شدت اقتدار شیعه یا برجسته شدن عدم عمل به دستور مودت و محبت نسبت به خاندان وحی است.

برای نمونه، نگارش فضائل الصحابه احمد بن حنبل و مسئله تریع او^۱ پس از اقدامات تند حاکمیتی علیه خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و حاکمیت دو قرن تقابل با اهل بیت علیهم السلام، به ویژه امیر المؤمنین علیه السلام، یا ناشی از فشار تبلیغات عباسیان برای

۱. محمد بن محمد ابن ابی یعلی، المسائل التي حلف عليها أحمد بن حنبل، ص ۴۶؛ عبدالقادر بن احمد بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص ۸۴.

اهل بیت دوستی هنگام ارسال داعیان بوده و یا به سبب آشکار شدن نفوذ و قدرت شیعه که مدارک و اسناد آن در کتاب تاریخ سیاسی شیعیان اثنا عشری ذکر شده است.^۱

پس از احمد بن حنبل، برخی از کتب با نگاه موافقاتی نگاشته شدند؛ از جمله کتاب منسوب به دارقطنی با عنوان فضائل الصحابة و مناقبهم و قول بعضهم فی بعض و کتاب محمود بن عمر زمخشری با عنوان الموافقات. این نوع کتب موافقاتی اخیراً رشد بیشتری یافته و برخی نویسندگان، از جمله ابوخلیفه علی بن محمد بن محمد قُضیبی مشهور به «عثمان خمیس» و دیگر نویسندگان همین رویکرد را برجسته کرده‌اند.

درواقع، هر نوع تلاش برای اثبات روابط حسنه میان خلفا و اهل بیت علیهم‌السلام و متهم کردن شیعیان امامی به گسست در جهان اسلام، در جهت اهداف سلفیه معاصر با گرایش موافقاتی است، حتی اگر کسی از نظر فرقه‌ای داخل یکی از انواع مختلف سلفیه (مانند سلفیه وهابی، جهادی یا نوسلفیه) باشد.

۲. مدعا و مستندات سلفیه موافقاتی

سلفیه معاصر با گرایش موافقاتی مدعی وجود روابط حسنه میان خلفا و اهل بیت علیهم‌السلام است و شیعیان را عامل گسست در جهان اسلام معرفی می‌کند. برای اثبات این مدعا، این جریان به چند موضوع مهم استناد کرده است؛ از جمله نام‌گذاری فرزندان ائمه علیهم‌السلام به نام خلفا، ازدواج دختران ائمه علیهم‌السلام با خلفا، ازدواج فرزندان خلفا با اهل بیت علیهم‌السلام، و ستایش متقابل میان آنان. سلفیه موافقاتی با نگارش کتاب‌هایی در این زمینه کوشیده است تا استدلال‌های خود را مستند سازد. برخی از این آثار عبارت‌اند از:

- سید بن احمد بن ابراهیم، الاسماء و المصاهرات بین اهل البيت و الصحابة، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات بمبرة الآل و الاصحاب؛
- عثمان الخمیس، سلسلة آل البيت و الصحابة؛
- عبدالاحد عبدالقدوس، صدق المحبة بین آل البيت و الصحابة رضی الله عنهم؛
- علی بن حمد بن محمد التمیمی، الآل و الصحابة: محبة و قرابه؛
- مرکز البحوث و الدراسات، اثناء المتبادل بین الآل و الاصحاب؛
- صالح بن عبدالله الدرویش، التراحم بین آل بیت النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و بین بقية الصحابة، رحماء بینهما، تحقیق لجنة زكاة جابر العلی و الفنتاس؛
- البواقیت الدریة فی ثناء اهل البيت علی الصحابة؛
- عمر عبدالله کامل، الادلة الباهرة علی نفی البغضاء بین الصحابة و العترة الطاهرة.

۱. ر.ک. پروین ترکمنی آذر، تاریخ سیاسی شیعیان اثنا عشری در ایران (از ورود مسلمانان به ایران تا تشکیل حکومت صفویه).

این آثار تلاش دارند با استناد به متون متقدم اهل سنت و شیعه، روابط حسنه میان اهل بیت علیهم السلام و خلفا را اثبات کنند و شیعه را عامل اصلی تفرقه در جهان اسلام معرفی نمایند.

۲-۱. نقد و ارزیابی

برای نقد نگاه موافقاتی، می‌توان از دو روش استفاده کرد:

۱-۲. نقد مصادیق ادعایی

نقد تک‌تک ادعاهای سلفیه موافقاتی، از جمله نام‌گذاری برخی فرزندان اهل بیت علیهم السلام به نام خلفا، ازدواج‌های صورت گرفته میان اهل بیت علیهم السلام و خلفا، یا ازدواج فرزندان خلفا با ائمه علیهم السلام خارج از ظرفیت این مقاله است. با توجه به اینکه برخی کتب به نقد این موارد پرداخته‌اند، از ذکر مجدد آنها خودداری می‌شود. علاقه‌مندان می‌توانند به منابع ذیل مراجعه کنند:

- سیدعلی شهرستانی، *نام‌های خلفا بر فرزندان امامان و معمای یک ازدواج*؛

- محمدعلی لباف، *معمای نام*؛

- نجاح الطائی، *تحریف اسماء اولاد المعصومین و انتساب امام صادق علیه السلام به ابوبکر*؛

- نجاح الطائی، *انتساب امام صادق علیه السلام به ابوبکر دروغ است*.

۲-۱-۲. نقد رویکرد

رویکرد سلفیه موافقاتی تاکنون به صورت منسجم و مستقل بررسی نشده است. این رویکرد از چند جهت قابل نقد است:

۱) سیره خلفا و صحابه نسبت به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله

مودت اهل بیت علیهم السلام از دستورات صریح قرآن کریم است؛ چنان که در آیات متعددی به آن اشاره شده است:

«این همان چیزی است که خداوند بندگان خود را که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند به آن نوید می‌دهد! بگو: من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم درخواست نمی‌کنم، جز دوست داشتن نزدیکان‌ام [اهل بیت‌ام]. و هر کس کار نیکی انجام دهد بر نیکی‌اش می‌افزاییم؛ چرا که خداوند آمرزنده و سپاسگزار است».^۱

در حدیث ثقلین که متواتر است، پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله فرمودند: «من در میان شما دو گوهر گرانبها به‌جا می‌گذارم: کتاب خدا و عترت‌ام؛ اهل بیت‌ام. این دو از هم جدا نمی‌شوند تا در حوض [کوثر] بر من وارد شوند».^۲

دستور به مودت خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله محل نزاع نیست، اما اجرا یا عدم اجرای این حکم الهی محل اختلاف است. شیعیان معتقدند: ائمه علیهم السلام در عصر حضور خود، بیشترین فشار و تقابل را از سوی خلفا و حاکمان وقت تحمل کردند. برای نمونه، برخی از این فشارها عبارت‌اند از:

۱. شوری: ۲۳.

۲. محمد بن اسحاق سلمی نیشابوری، صحیح ابن خزمه، ج ۴، ص ۶۲. قریب به همین مضمون در کتب دیگر نیز آمده است؛ از جمله: احمد بن ایوب طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۵، ص ۱۶۹؛ عبدالله بن عبدالرحمن تمیمی سمرقندی، مسند الدارمی المعروف بسنن الدارمی، ج ۱، ص ۷۵۷.

الف. بر اساس گزارش‌های متعدد حدیثی و تاریخی، پس از وفات پیامبر ﷺ اختلافاتی بر سر منصب امامت به وجود آمد. موافقان امامت و خلافت حضرت علی ﷺ در خانه حضرت زهرا ﷺ تحصن کردند.^۱ این موضوع برای خلیفه اول سخت آمد و موجب فشار و تهدید بر خاندان پیامبر ﷺ شد، به گونه‌ای که عمر تهدید به آتش زدن در خانه وحی کرد^۲ و ابوبکر اقدام به کشف بیت حضرت فاطمه ﷺ نمود^۳ تا تمام شواهد شهادت تنها یادگار پیامبر ﷺ زیر سؤال برود. مخفی بودن قبر حضرت زهرا ﷺ گواه غربت آن حضرت است.

ب. دامنه اختلافات به حدی زیاد بود که خلیفه اول خود به نبود روابط حسنه اعتراف کرده است. برای نمونه، در صحیح مسلم از قول عمر بن خطاب، نظر امیرالمؤمنین ﷺ و عباس بن عبدالمطلب درباره ابوبکر و عمر چنین گزارش شده است: عمر خطاب به امیرالمؤمنین ﷺ و عباس عموی پیامبر ﷺ گفت: پس از رحلت پیامبر ﷺ، ابوبکر گفت: «من جانشین پیامبر هستم». شما دو نفر آمدید؛ عباس ارث پسر برادرش را از ابوبکر طلب کرد و علی ﷺ نیز ارث همسرش را. ابوبکر پاسخ داد: «پیامبر فرموده‌اند: ما پیامبران ارثی به جای نمی‌گذاریم و هر آنچه باقی بماند، صدقه است». اما شما و عبدالله بن عباس او (ابوبکر) را دروغگو، گناهکار، نیرنگ‌باز و خائن می‌دانستید. پس از ابوبکر، من روی کار آمدم و شما دو نفر مرا نیز دروغگو، گناهکار، نیرنگ‌باز و خائن می‌دانید.^۴

در صحیح بخاری نیز چنین گزارش شده است: حضرت علی ﷺ کسی را دنبال ابوبکر فرستاد تا نزد او بیاید، و تأکید کرد که کسی را همراه خود نیاورد؛ زیرا نمی‌خواست عمر را ببیند.^۵

ج. حضرت علی ﷺ ۲۵ سال خانه‌نشین شدند تا آنکه مسلمانان علیه عثمان شورش کردند. حتی عایشه نیز به شورش علیه عثمان دامن زد؛ چنان که گزارش شده است که او گفت: «به خدا قسم! عثمان مظلوم کشته شد و به خدا قسم! برای خون خواهی او قیام خواهیم کرد».

پسر ام کلاب خطاب به عایشه گفت: «برای چه؟ به خدا قسم! نخستین کسی که موضع خود را تغییر داد تو بودی. تو همان کسی هستی که گفتی: بکشید نعل را که کافر شده است!»

عایشه پاسخ داد: «اصحاب عثمان او را به توبه فراخواندند، سپس وی را کشتند. بله، من این سخن را گفته‌ام، اما این حرف من بهتر از حرف اولم است!»^۶

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوك، ج ۳، ص ۲۰۲.

۲. همان، ص ۲۰۲؛ عبدالله بن مسلم این قتیبه دینوری، الإمامة و السياسة، ج ۱، ص ۳۰.

۳. ابن زنجویه، الأموال، ج ۱، ص ۳۰۱؛ قریب به همین مضمون، ر.ک. احمد بن ایوب طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱، ص ۶۲.

۴. مسلم بن حجاج نیشابوری، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ج ۳، ص ۱۳۷۷.

۵. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج ۵، ص ۱۳۹.

۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوك، ج ۹، ص ۴۵۹؛ سیف بن عمر اسدی تمیمی، الفتنة و وقعة الجمل، ج ۱، ص ۱۱۵.

عثمان که از «عشره مبشره» بود، توسط برخی دیگر از عشره مبشره کشته شد. پس از او حضرت علی (ع) هنگامی حکومت را به دست گرفت که تبعیض طبقاتی رشد کرده بود. بسیاری از مسلمانان در سه نبرد ناکثین، قاسطین و مارقین مقابل آن حضرت ایستادند و همچنان توجهی به پیروی از خاندان پیامبر (ص) نشد تا آنکه حضرت علی (ع) به شهادت رسید.

۲) سیره حاکمان اموی در تقابل با اهل بیت (ع)

روند تقابل با اهل بیت (ع) پس از شهادت حضرت علی (ع) توسط معاویه ادامه یافت. علاوه بر دشنام نسبت به حضرت علی (ع)^۱ و حسنین (ع)^۲، بسیاری از شیعیان و پیروان اهل بیت (ع)، از جمله قنبر،^۳ حجر بن عدی،^۴ عمرو بن حمق خزاعی،^۵ میثم تمار^۶ و کمیل^۷ به شهادت رسیدند.

حادثه کربلا و شهادت فرزند پیامبر (ص) نیز یکی از نشانه‌های تقابل آشکار با اهل بیت (ع) در خیرالقرن است. پس از آن، امام سجاد (ع) از ورود به بسیاری از مسائل سیاسی و اجتماعی خودداری کردند. فشار بر اهل بیت (ع) به‌حدی زیاد بود که ابن تیمیه تصریح کرده است که برخی از حاکمان اموی ناصبی بودند.^۸

۳) مراحل تغییر هویت تقابل و دشمنی به مدعای موافقاتی

الف) منع از سب حضرت علی (ع)

در قرن اول هجری، خاندان پیامبر (ص) با ستم‌های بسیاری روبه‌رو شدند. در این دوره، نه تنها اعتقادی به امامت الهی و سیاسی اهل بیت (ع) وجود نداشت، بلکه حتی پذیرش فضایل آنان نیز با موانع روبه‌رو بود. همچنین از نشر فضایل امیرالمؤمنین (ع) به وسیله منع نگارش حدیث جلوگیری شد و ناصبی‌گری توسط حکام جور تبلیغ شد، تا آنکه عمر بن عبدالعزیز از سب امیرالمؤمنین (ع) منع کرد.^۹

ب) اقدامات سیاسی عباسیان برای حمایت از اهل بیت (ع)

هرچند منع کتابت حدیث دوام نیاورد، اما این سیاست آغازگر تغییر رفتار نسبت به اهل بیت (ع) بود. عباسیان نیز از فضای مسموم قرن اول علیه امویان بهره بردند و شعار «الرضا من آل محمد (ص)» را مطرح کردند.

۱. سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ص ۵۵.

۲. محمد بن حسین الأجرى، الشریعه، ج ۵، ص ۲۱۸۳؛ محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۵۴۱.

۳. محمد بن عمر کشی، رجال الکشی، ص ۷۵.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۲۷۵-۲۷۸.

۵. یوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفه الأصحاب، ج ۳، ص ۱۱۷۳-۱۱۷۴.

۶. محمد بن عمر کشی، رجال الکشی، ص ۸۶-۸۷.

۷. ابن حجر عسقلانی، الإصابه فی تمییز الصحابه، ج ۵، ص ۴۸۶.

۸. احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه حرانی، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۴۸۸.

۹. عبدالرحمن ابن خلدون، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر، ج ۳، ص ۸۴.

در این تحولات، برخی از جریان‌ها و رهبران شیعی فریب شعار عباسیان را خوردند. با این حال، اتحاد برخی رهبران شیعه با عباسیان، علاوه بر تحول و تضعیف امویان، موجب کاهش دشمنی علیه خاندان پیامبر ﷺ شد.

ج) تقابل برخی از بزرگان اهل سنت با حکام عباسی

ابوحنیفه که پیروان بسیاری در میان اهل سنت دارد، اعتقاد به قیام علیه حاکم ظالم داشت و به شرکت در قیام ابراهیم بن عبدالله دعوت می‌کرد.^۱ استمرار ظلم عباسیان و حمایت خلفای عباسی از معتزله، موجب تحولات جدید در میان اهل سنت شد و برخی از چهره‌های برجسته، از جمله ابوحنیفه، از رهبران شیعه حمایت کردند.

البته باید توجه داشت که هرچند حمایت ابوحنیفه از قیام‌های شیعه در ظاهر بیانگر تمایلات شیعی اوست، برخی این اقدام را به گرایش‌های زیدی او نسبت داده‌اند. باین‌حال، تحقیقات دربارهٔ مبانی اندیشهٔ سیاسی ابوحنیفه نشان داده که حمایت او از قیام‌ها برخاسته از اعتقادات «مرجئه جبریه» بوده است. برخلاف «مرجئه خالصه»، ابوحنیفه به قیام علیه حاکم ظالم باور داشت. ابوحنیفه قیام‌های شیعه، مانند قیام زید بن علی و قیام ابراهیم بن محمد طباطبا علیه حاکمان اموی را همراهی کرد.^۲ او قیام زید را به قیام پیامبر ﷺ در بدر تشبیه کرد،^۳ قیام ابراهیم بن عبدالله را «قیام امام عادل در برابر امام فاسق» دانست^۴ و حضرت علی علیه السلام را در تمام جنگ‌هایش برحق شمرد و دشمنان او را طغیانگر خواند^۵ و تفضیل خلفای چهارگانه به ترتیب تصدی خلافت^۶ و یا برتری حضرت علی علیه السلام بر عثمان،^۷ به او نسبت داده شده است. وی پس از حضرت علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام را خلیفه و امام برحق می‌شناخت.

یکی از عوامل مؤثر در کاهش جو تقابل با اهل بیت علیهم السلام، خدمات متقابل معتزله و برخی از حکام عباسی بود که زمینهٔ اتحاد میان شیعه و معتزله را فراهم ساخت. این نزدیکی موجب شد برخی از آراء معتزله به شیعهٔ سیاسی نزدیک شود و عباسیان از این اندیشه‌ها در تقابل با امویان بهره‌برداری کنند.^۸

درواقع، همگرایی برخی دیدگاه‌های معتزله با عقاید شیعه، همراه با استفادهٔ عباسیان از ارتباطات میان شیعه و معتزله، قدرت‌گیری معتزله در ساختار حکومتی عباسیان و رشد نفوذ شیعیان در کنار این تحولات، از جمله عواملی بود که به کاهش جو دشمنی نسبت به خاندان پیامبر ﷺ منجر شد.

۱. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد و ذیوله، ج ۱۳، ص ۲۸۴.

۲. مسعود بهرامیان و علی تفتیان، «مبانی اندیشه سیاسی امام ابوحنیفه در دفاع از قیام‌های علویان (زید بن علی و ابراهیم بن عبدالله)»، ص ۴۳-۴۴.

۳. همان، ص ۴۹.

۴. همان، ص ۵۱.

۵. حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، ص ۱۴.

۶. ابوحنیفه نعمان بن ثابت، الفقه الاکبر، ص ۴۱.

۷. ملاعلی القاری، شرح الفقه الاکبر، ص ۱۱۳.

۸. ر.ک. رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری، ج ۱، ص ۶۷-۸۴ و ۲۷۱-۲۸۶ و ۴۰۶.

د) جایگاه احمد بن حنبل و نقش او در نظریه «تربیع»

به گواهی تاریخ، چهره شاخص اهل حدیث، احمد بن حنبل، تا دوران حکومت متوکل عباسی جایگاهی در میان حاکمان نداشت. در آن زمان، معتزله بیشترین قرب را نزد خلفای عباسی داشتند، تا آنکه متوکل عباسی به مقابله با معتزله پرداخت. قدرت گیری شیعیان و معتزله و نزدیکی اندیشه های آنان، همراه با تسلط ترکان بر خلافت عباسی، موجب شد متوکل برای کاهش قدرت شیعیان و ترکان، دست به اقداماتی بزند؛ از جمله منع مناظرات دینی، تفتیش عقاید، عزل احمد بن ابی دؤاد، و دعوت از فقهای اهل حدیث (از جمله احمد بن حنبل) به سامراء.

طبق گزارش های تاریخی، احمد بن حنبل ابتدا از پذیرش هدایا و حضور در دربار متوکل خودداری کرد؛ اما با اجباری شدن مهاجرت و توصیه مشاور متوکل به احمد بن حنبل، او، هم هدایا را پذیرفت و بخشش نمود، و هم در سال ۲۳۷ قمری اجباراً به سامراء رفت.

نفوذ احمد بن حنبل زیاد بود و متوکل و دیگران از ارتباطات او با مردم آگاه بودند. همچنین آنها از مجالسی که او ترتیب می داد، رضایت نداشتند. محمد بن اسحاق او را تهدید کرد و گفت: «اگر نمی خواهی آنچه در زمان پدرم بر تو گذشت، برایت اتفاق بیفتد، در خانهات بمان!»^۱

عدم پذیرش اقامت در منزل حکومت عباسی، اجاره خانه ای مستقل در سامراء، عدم پذیرش غذای درباری، ضعف جسمانی احمد بن حنبل در بغداد، و عدم تمایل او به آموزش فرزندان متوکل، همراه با درخواست مادر متوکل برای آزادی او، در نهایت، موجب شد احمد بن حنبل به خانه خود بازگردد.^۲

احمد بن حنبل در سال ۲۴۱ قمری در بغداد درگذشت و جمع کثیری در تشییع جنازه اش حضور یافتند. با توجه به آنچه گذشت، مشخص شد که مجالس احمد بن حنبل باب میل متوکل عباسی نبود و دعوت او به سامراء صرفاً برای رصد وی از نزدیک صورت گرفت.

تعارض رفتاری احمد بن حنبل را می توان با بررسی اعتقادنامه او^۳ تبیین کرد. از یک سو، اخبار فضایل اهل بیت علیهم السلام^۴ و حضرت علی علیه السلام و نظریه «تربیع» در مذهب احمد بن حنبل ثابت و مسلم است.^۵ از سوی دیگر، طبق اعتقادنامه او، قیام علیه حاکم ظالم جایز نیست. همچنین متوکل عباسی به عنوان حاکم ناصبی، او را به سامراء فراخوانده بود.

۱. شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۲۱، ص ۳۱۶-۳۱۷.

۲. ر.ک. همان، ص ۳۱۸-۴۰۶.

۳. احمد بن حنبل در رساله ای مختصر، عقیده اهل حدیث و سنت را بیان کرده و مخالفت و منتقد آن را بدعت گزار و خارج از اهل سنت دانسته است

(ر.ک. ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، ج ۱، ص ۲۴-۳۶).

۴. ر.ک. احمد بن حنبل، فضائل الصحابة.

۵. ابن ابی یعلی، المسائل التي حلف عليها احمد بن حنبل، ص ۴۶؛ عبدالقادر بدران، المدخل إلى مذهب الإمام احمد بن حنبل، ص ۸۴.

مجموع این قرائن نشان می‌دهد که احمد بن حنبل با اعتقادات متوکل مخالف بود و او را مغایر مذهب اهل سنت می‌دانست. در عین حال، بدون ایجاد حساسیت و به بهانه‌های مختلف، از متوکل فاصله گرفت و نظریه «تربیع» را در میان اهل سنت تثبیت کرد.

بنابراین، تقابل با اهل بیت (ع) در قرن اول از سوی حکومت رواج داشت و حتی ابن تیمیه نتوانست این واقعیت را نادیده بگیرد. او اعتراف کرده است که بنی‌امیه از نظر حکومتی ناصبی بودند.^۱ نتیجه طبیعی چنین سیاستی، کنار گذاشتن اهل بیت (ع) از نظر فکری و عقیدتی بود.

درواقع، تغییر رفتار حکومت‌های مخالف اهل بیت (ع) اقدامی برای ترمیم چهره ظاهری پیروان مکتب خلفا بود. این سیاست ضمن حفظ اندیشه‌های پیروان مکتب خلفا، موجب شد نظریه «تربیع» دوباره احیا شود و برخی آسیب‌های ناشی از فاصله گرفتن از اهل بیت (ع) و احادیث نبوی کاهش یابد.

این روند تغییر رفتار در قرون بعدی ادامه یافت. در این مسیر، افرادی همچون بربهاری و ابن تیمیه و دیگر علمای سلفی مسلک در ظاهر با اعتقادات شیعیان امامی مقابله می‌کردند، اما درواقع، با اندیشه‌ها و عقاید اهل بیت (ع) در ستیز بودند. آنان جایگاه اهل بیت (ع) را رعایت نکردند و حتی در موضوعات مشهور، مانند قاتلان امام حسین (ع) و جواز یا عدم جواز لعن، مطالب متناقض بسیاری نقل کردند.

ابن تیمیه در نهایت، در مسئله لعن می‌گوید: «من لعن مشخص کسی را نمی‌پسندم». درباره یزید نیز می‌گوید: «نه او را دوست دارم - چون آدم صالحی نبود - و نه به او ناسزا می‌گوییم؛ زیرا ناسزاگویی به هیچ‌یک از مسلمانان جایز نیست».^۲ او همچنین معتقد بود که یزید قاتل امام حسین (ع) نبوده است.^۳

این در حالی است که خود ابن تیمیه اعتراف کرده است که امویان نسبت به اهل بیت (ع) ناصبی بودند. بنابراین، مشخص نیست چگونه این تناقضات با ادعای محبت به اهل بیت (ع) قابل جمع است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب ارائه‌شده، نتایج ذیل قابل برداشت است:

«سلفیة معاصر موافقاتی» یکی از گرایش‌های جدید در میان سلفیة معاصر است که مدعی موافقت اهل بیت (ع) با خلافت است. سلفیة موافقاتی برای اثبات موافقت اهل بیت (ع) با خلفا، به نام‌گذاری فرزندان اهل بیت (ع) به نام خلفا، ازدواج خلفا با دختران اهل بیت (ع)، ازدواج فرزندان خلفا با اهل بیت (ع)، و ستایش متقابل اهل بیت (ع) و خلفا استناد می‌کند.

۱. احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه حرانی، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۴۸۸.

۲. همان، ج ۴، ص ۴۸۶-۴۸۸. بحث در لعن است؛ اما هنگام استدلال می‌گوید: ناسزا نمی‌گوییم، این نوع استدلال‌ها فرار از لعنی است که دامنگیر ظالمان است، درحالی‌که ناسزاگویی را قرآن کریم، حتی در حق دشمنان خدا هم منع کرده است.

۳. همان، ص ۴۸۶.

سلفیه موافقاتی با ادعای وجود روابط حسنه میان اهل بیت (ع) و خلفا، تلاش دارد شیعیان را عامل گسست جهان اسلام معرفی کند (مصادیق مختلف مدعاهای سلفیه معاصر در بسیاری از کتب شیعه امامی نقد شده است و علاقه‌مندان می‌توانند به این آثار مراجعه کنند).

رویکرد سلفیه معاصر با توجه به سیره خلفا و صحابه نقد شد و مشخص گردید که در عصر حضور ائمه (ع) بیشترین فشار و خفقان علیه اهل بیت (ع) وجود داشت. حضرت زهرا (ع) پس از وفات پیامبر (ص) به شهادت رسیدند، امام علی (ع)، امام حسن مجتبی (ع) و امام حسین (ع) در قرن اول به شهادت رسیدند و شدت فشار بر اهل بیت (ع) به حدی بود که حتی ابن تیمیه به ناصبی بودن برخی خلفای اموی اعتراف کرده است.

تغییر فضای تقابل با اهل بیت (ع) از قرن اول تا سوم - که نزد سلفیه به عنوان «خیر القرون» شناخته می‌شود - زمان زیادی برد. در نهایت، این فضا به گرایش پذیرش حداقلی فضایل اهل بیت (ع) تبدیل شد، از دشنام به امیرالمؤمنین (ع) جلوگیری شد، خلافت حضرت علی (ع) به عنوان خلیفه چهارم پذیرفته شد، و به فضایل حداقلی اهل بیت (ع) اعتراف شد، هرچند با رتبه‌ای پایین‌تر از خلفا.

منابع

قرآن کریم.

- الآجری، محمد بن الحسین، الشریعة، تحقیق عبدالله بن عمر الدمیجی، ریاض، دار الوطن، ۱۹۹۹م.
- ابن ابی یعلی، محمد بن محمد، المسائل التي حلف عليها أحمد بن حنبل، تحقیق محمود بن محمد الحداد، ریاض، دار العاصمة، ۱۴۰۷ق.
- ابن ابی یعلی، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
- ابن تیمیة حرانی، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۹۹۵.
- ابن تیمیة حرانی، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة، تحقیق د. محمد رشاد سالم، بی جا. مؤسسة قرطبه، ۱۴۰۶ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن محمد بن احمد، الإصابة فی تمییز الصحابة، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت، مؤسسة الأعلمی للطبوعات، ۱۴۰۶ق.
- ابن حنبل، احمد بن فضائل عثمان بن عفان، تحقیق طلعت بن فؤاد الحلوانی، جده، دار ماجد عسیری، ۲۰۰۰م.
- ابن حنبل، احمد، فضائل الصحابة، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۳ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصروهم من ذوی الشأن الاکبر، تحقیق خلیل شحادة، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۸م.
- ابن زنجویه، حمید بن مخلد، الأموال، عربستان، مرکز الملك فیصل للبحوث والدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۶ق.
- ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم، الإمامة و السیاسة، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الأضواء، ۱۹۹۰م.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، شرح الفقه الاکبر، امارات، مكتبة الفرقان، ۱۴۱۹ق.
- اسدی تمیمی، سیف بن عمر، الفتنة و وقعة الجمل، تحقیق احمد راتب عرموش، بیروت، دار النفائس، ۱۹۹۳م.
- آلبانی، محمد ناصرالدین، سلسلة الأحادیث الصحیحة و شيء من فقهها و فوائدها، ریاض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ۱۴۱۶ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، دمشق، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- بدران، عبدالقادر بن احمد، المدخل إلى منهج الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق.
- بهرامیان، مسعود، و تقیانی، علی، «مبانی اندیشه سیاسی امام ابوحنیفه در دفاع از قیام‌های علویان (زید بن علی و ابراهیم بن عبدالله)»، ۱۳۹۵، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ش ۴ (۴۶)، ص ۵۵-۳۹.
- ترکمنی آذر، پروین، تاریخ سیاسی شیعیان اثناعشری در ایران (از ورود مسلمانان تا تشکیل حکومت صفویه)، قم، مؤسسه شیعه‌شناسی، ۱۳۹۰.
- تمیمی سمرقندی، عبدالله بن عبدالرحمن، مسند النارمی المعروف بسنن النارمی، تحقیق نبیل هاشم الغمری، بیروت، دار البشائر، ۲۰۱۳م.
- جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری، قم، انصاریان، ۱۳۸۰.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰م.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد و ذیلوه، تحقیق عطا و مصطفی عبدالقادر، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرسالة، بی تا.

بررسی انتقادی رویکرد سلفیه معاصر به تعامل اهل بیت (ع) با خلفا ♦ ۲۱

سلمی نیشابوری، محمد بن اسحاق، صحیح/ابن خزیمة، تحقیق مصطفی اعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی، بی تا.

طبرانی، احمد بن ایوب، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی بن عبد المجید، چ دوم، قاهره، مکتبه ابن تیمیه.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، چ دوم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ق.

عباسی، حبیب، «بررسی دلایل ناصبی بودن ابن تیمیه با تکیه بر آثار وی و دیدگاه علمای اهل سنت پیرامون ناصبی بودن او»، ۱۳۹۶، امامت پژوهی، دوره هفتم، ش ۲، ص ۱۳۹-۱۷۵.

فرمانیان، مهدی، و معینی فر، محمد، سلفیه از گذشته تا حال، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۵.

القاری، ملاعلی، شرح کتاب الفقه الاکبر، تحقیق علی محمد دندل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۷۱م.

کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.

مرکز البحوث و الدراسات، الثناء المتبادل بین الآل و الأصحاب، کویت، شرکت عیسی حسین الیوسفی و اولاده، ۲۰۰۶.

نوبختی، حسن بن موسی، فرقی الشیعه، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۴ق.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (ص)، تحقیق محمد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

The Works and Services of the Abu Dulaf Family (225-284 AH); The First Shiite Imami State

Seyed Ali Hoseinpour  / Assistant Professor, History Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute
hoseinpour@iki.ac.ir

Received: 2025/01/01 - Accepted: 2025/02/01

Abstract

The Abu Dulaf family was an Arab dynasty with Shiite leanings who founded the first Imami state in 225 AH. The elders of this family were steadfast and fearless in expressing their religious beliefs, and they did not hesitate to confront the enemies of the Commander of the Faithful (pbuh). They traveled to Iran to find a base to fight the Umayyads and then the Abbasids and founded the city of Karaj Abu Dulaf near the modern city of Arak, a large city with an amazing structure. The unique feature of this city was its underground level, which was designed to be resistant and protected against enemy attacks. This structure remained intact for centuries, and no force was able to dominate or destroy it. Other activities of the Abu Dulaf family include cultivating flowers and plants, building dams for development, supporting Shiites, caring for the needy and the Sadat, and giving valuable gifts to Shiite poets. Relying on diverse library resources in the fields of history, biographical evaluation, geography, and genealogy, this research analyzed the data and examined the works and services of the Abu Dulaf dynasty, a government about which no independent work has been written so far.

Keywords: Works, services, Shia, Imamiyya sect, Abu Dulaf family, First Shi'i Imami state.

آثار و خدمات خاندان ابودلف (۲۲۵-۲۸۴ هجری)؛ اولین دولت شیعه امامی

hoseinpour@iki.ac.ir

سیدعلی حسین پور  / استادیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳

چکیده

خاندان ابودلف سلسله‌ای عرب‌تبار با گرایش‌های شیعی بودند که در سال ۲۲۵ ق نخستین دولت امامی مذهب را بنیان نهادند. بزرگان این خاندان در بیان اعتقاد مذهبی خود استوار و بی‌پروا بودند و در مقابله با دشمنان امیرالمؤمنین علیه السلام تردیدی به خود راه نمی‌دادند. آنان برای یافتن پایگاهی برای مبارزه با بنی‌امیه و سپس بنی‌عباس، رهسپار ایران شدند و شهر «کرج ابودلف» را در نزدیکی شهر اراک امروزی تأسیس کردند؛ شهری بزرگ با ساختاری شگفت‌انگیز. ویژگی منحصر به فرد این شهر وجود طبقه زیرزمینی آن بود که در برابر حملات دشمنان، مقاوم و محافظت‌شده طراحی گردیده بود. این ساختار قرن‌ها پابرجا ماند و هیچ نیرویی موفق به تسلط و تخریب آن نشد. از دیگر اقدامات خاندان ابودلف می‌توان به پرورش گل و گیاه، ساخت سد به منظور آبادانی، حمایت از شیعیان، رسیدگی به نیازمندان و سادات، و همچنین پرداخت هدایای ارزشمند به شاعران شیعه اشاره کرد. این تحقیق با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای متنوع در حوزه‌های تاریخ، رجال، جغرافیا، و انساب، به تحلیل داده‌ها پرداخته و آثار و خدمات خاندان ابودلف را بررسی کرده است؛ دولتی که تاکنون اثر مستقلی درباره آن نگاشته نشده است.

کلیدواژه‌ها: آثار، خدمات، شیعه، امامی‌مذهب، خاندان ابودلف، اولین دولت شیعی امامی.

مقدمه

این پژوهش آثار و خدمات دولت امامی مذهب خاندان ابودلف را بررسی و همچنین به اجمال حاکمان این دولت گمنام را معرفی کرده است. اصطلاح «امامیه»^۱ به شیعیان دوازده امامی اطلاق می شود که اعتقاد دارند امامان شیعه مطابق تصریح پیامبر اکرم ﷺ، دوازده تن از قریش بودند که نخستین آنها امام علی علیه السلام و آخرین ایشان حضرت مهدی علیه السلام است.^۲

ابتدا تمام ابعاد تشیع اثنا عشری برای همگان آشکار نبود، لیکن با گذشت زمان، شیعیان به تدریج با هدایت قرآن، پیامبر و امامان علیهم السلام ابعاد این مذهب را شناختند. سرانجام، در عصر غیبت، هیچ ابهامی در این زمینه، به ویژه برای خواص باقی نماند.^۳ واژه «شیعه» از سده های نخست اسلام به تدریج به عنوان نامی برای پیروان تشیع امامی تثبیت شد، به گونه ای که فرق زبیدی و اسماعیلیه با نام های جداگانه شناخته شدند^۴ و واژه «شیعه» صرفاً بر امامیه اطلاق گردید. از اوایل قرن دوم هجری، واژه «رافضه» نیز مترادف با «امامیه» به کار رفت.^۵ در نگارش این مقاله، توجه به این کاربرد واژگان و تفکیک اصطلاحات مربوط به شیعیان امامی از سایر فرقه ها در منابع کهن مد نظر بوده است.

در این مقاله، واژه «دولت» متفاوت از «حکومت» به کار رفته است. «حکومت» فرمانروایی یک فرد بر مردم است، در حالی که «دولت» به سلسله ای از حاکمان اطلاق می گردد.

با آغاز حملات مسلمانان عرب به امپراتوری ایران در زمان خلیفه دوم، ارتش ساسانی، به رغم مقاومت سرداران برجسته، در نبردهایی به جز جنگ «جسر (پل)» شکست خورد. شکست های پی در پی موجب شد مسلمانان به داخل ایران نفوذ کنند و با گذشت زمان، تشیع نیز در شهرهای ایران طرفدارانی یافت. نخستین دولت امامی مذهب در ایران، خاندان ابودلف، حدود سال ۲۲۵ قمری شکل گرفت.

سلسله ابودلف که سکونت گاه اولیه آنها «حیره» بود،^۶ پس از گسترش اسلام به کوفه مهاجرت کردند و در آنجا به تشیع روی آوردند.^۷ در ادامه، برای مبارزه با بنی امیه وارد ایران شدند و در نزدیکی شهر اراک سکونت گزیدند. آنان

۱. در مقابل اصطلاح عام «امامیه» که نام «عموم فرقه هایی» است که به نص جلی، علی بن ابی طالب علیه السلام را جانشین پیامبر خدا ﷺ می دانند و معتقدند که امامت در فرزندان حضرت علی علیه السلام باقی است و دنیا هیچ گاه از امام خالی نیست و منتظرند یکی از علویان در آخرالزمان ظهور و دنیا را بر او عدل و داد کند (سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ص ۱۵۸، مدخل «امامیه»).

۲. حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ سعد بن عبدالله اشعری قمی، المقالات و الفرق، ص ۱۰۲؛ علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۱.

۳. ر.ک. محسن الوری، «گونه شناسی انتقادی دیدگاه ها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع».

۴. ر.ک. سید حسن امین، دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، ج ۴، ص ۲۷۲، ذیل ماده «تشیع».

۵. ر.ک. همان، ج ۱۰، ص ۱۵۸، ذیل ماده «امامیه».

۶. احمد بن عمر ابن رسته، العلاقات النفیسه، ص ۲۰۷. حیره منطقه ای است در شش و نیم کیلومتری شهر نجف اشرف.

۷. عبدالکریم سمعانی، الأنساب، ج ۱۱، ص ۶۶، نیز ر.ک. احمد بن عمر ابن رسته، العلاقات النفیسه، ص ۲۰۷.

تلاش‌های فراوانی برای سقوط امویان داشتند؛^۱ چنان‌که ابومسلم خراسانی، که نقش اساسی در سقوط امویان ایفا کرد، در برخی منابع، غلام یا پرورش‌یافته این خاندان معرفی شده است.^۲

با پیروزی عباسیان، خاندان ابودلف مدتی در خدمت آنان بودند، اما پس از مدتی کوتاه، برخی اعضای آن به مخالفت نظامی با عباسیان پرداختند.

با وجود نگارش کتاب‌ها و مقالات متعدد دربارهٔ دولت‌های امامی، نامی از دولت شیعی خاندان ابودلف و خدمات آنها در بسیاری از این آثار ذکر نشده است. تعداد اندکی از منابع نیز صرفاً به نام این دولت اشاره کرده‌اند یا با عباراتی مختصر از کنار آن گذشته‌اند.

برای نمونه، تاریخ تشیع، نوشتهٔ گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تشیع در تاریخ، اثر احمد رضا خضری؛ تاریخ تشیع، تألیف جمعی از نویسندگان؛ و دولت‌های شیعی در تاریخ، نوشته محمدعلی چلونگر و سیدمسعود شاهمرادی هیچ اشاره‌ای به این دولت نکرده‌اند.

کتاب تاریخ تشیع در ایران، اثر رسول جعفریان؛ و اطلس شیعه که زیر نظر رسول جعفریان تألیف شده، تنها در حد یک صفحه، آن هم در قالب یک داستان و بیان مطالب کلی، از این دولت یاد کرده‌اند.

با این تفاسیر، تاکنون اثر مستقلی که آثار و خدمات دولت امامی خاندان ابودلف را مورد بررسی قرار داده باشد، تألیف نشده است. این تحقیق تلاش دارد تا این خلأ پژوهشی را جبران کند و به‌صورت جامع، نقش و تأثیرات این دولت را تحلیل نماید.

این پژوهش با استفاده از روش تاریخی (تحلیلی - توصیفی)، آثار و خدمات خاندان ابودلف را در پنج بخش بررسی کرده است: مذهب، قلمرو، حاکمان، آثار و خدمات، و خدمات ممتاز به مکتب تشیع و شیعیان اثناعشری.

۱. مذهب

ابودلف با وجود ارتباط گسترده با خلفای عباسی، از لحاظ مذهبی شیعهٔ امامی^۳ بود و با صراحت^۴ و بی‌پروا^۵ از باورهای

۱. ر.ک. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۷، ص ۱۹۸؛ علی بن ابی‌الکرم ابن‌اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۲۵۵؛ مؤلف مجهول، اخبار الدولة العباسیه، ص ۲۶۵.

۲. مطهر بن طاهر مقدسی، البدء و التاریخ، ج ۶، ص ۹۲؛ عبدالرحمن ابن‌خلدون، العبر، ج ۲، ص ۱۲۷؛ علی بن ابی‌الکرم ابن‌اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۲۵۵.

۳. احمد بن محمد ابن‌خلکان، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۴، ص ۷۸؛ اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر، البداية و النهاية، ج ۱۰، ص ۲۹۴.

۴. علی نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال الحديث، ج ۶، ص ۲۵۱.

۵. برای نمونه ر.ک. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۴۷۵؛ احمد بن محمد ابن‌خلکان، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۴، ص ۷۸؛ اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر، البداية و النهاية، ج ۱۰، ص ۲۹۴.

خود دفاع می کرد.^۱ او بارها^۲ به علت گرایش های شیعی از قدرت برکنار شد.^۳

محمد بن حسن قمی، نویسنده قرن هفتم، به نقل از مناقب الطالبین ابن مردویه (م ۴۱۰)، ابودلف را فردی معتقد به حق توصیف کرده که دشمنان امیرالمؤمنین (ع) را بی تردید به قتل می رساند. او از منتظران حضرت مهدی (عج) بود و اسبی را به قیمت سه هزار درهم خریداری کرده بود و آن را آماده ظهور نگه می داشت.^۴

این گزارش نشان می دهد که ابودلف باوجود فرقه های متعدد و مدعیان دروغین، در انتظار ظهور منجی حقیقی بوده و از باورهای انحرافی پرهیز داشته است. علاوه بر این، محمد بن حسن قمی که خود از علمای برجسته شیعه اثناعشری است، او را پیرو «مذهب حق» معرفی کرده، که تأییدی آشکار بر اعتقاد امامی او محسوب می شود.

ابودلف معتقد بود: هرکس در تشیع امامی تردید داشته باشد، از راه نامشروع به دنیا آمده است.^۵ ابن خلکان و ابن کثیر دمشقی نیز او را شیعی و اهل غلو دانسته اند،^۶ گرچه این تعبیر از منظر اهل حدیث به معنای پیروی تام از امامان است و نه غلو در عقاید.^۷ همچنین دعبل خزاعی، شاعر معروف شیعه، با او مراوده داشته و در اشعارش از او ستایش کرده است.^۸

فرزند ابودلف، «صقر»، از شیعیان امام جواد (ع) و امام هادی (ع) بود و روایات متعددی از وی مطابق فرهنگ شیعه باقی مانده است؛ از جمله احادیثی درباره بطالن تجسیم خداوند از زبان امام هادی (ع) و امام رضا (ع)،^۹ شمارش امامان دوازده گانه شیعه (ع)،^{۱۰} روایاتی در توصیف امام مهدی (عج) از زبان امام هادی (ع) و امام جواد (ع)،^{۱۱} توصیه به زیارت امام رضا (ع) از زبان امام جواد (ع)،^{۱۲} حدیثی که به صراحت بر امامت ائمه (ع) پس از امام هادی (ع) دلالت دارد. در این

۱. با این همه یکی از محققان معاصر درباره تشیع او می نویسد: تشیع وی بیش از همه به معنای داشتن نوعی موالات نسبت به اهل بیت (ع) بود (رسول جعفریان، اطلس شیعه، ص ۲۰۲).
۲. برای نمونه، در عصر هارون، ر.ک. ابوالقاسم علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۹، ص ۱۳۱؛ در عصر معتصم، ر.ک. همان، ج ۴۹، ص ۱۳۱؛ برای تأخیر در عمل به دستور مأمون، ر.ک. همان، ج ۴۹، ص ۱۳۳.
۳. خلیل بن ایبک صفدی، تحفه ذوی الالباب فیمن حکم بدمشق من الخلفاء و الملوک و النواب، ص ۲۲۳.
۴. محمد بن حسن قمی، العقد النضید و الدر الفرید، ص ۱۳۰.
۵. عبدالحی بن احمد العکری ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب، ج ۳، ص ۱۱۶؛ احمد بن یحیی ابن فضل الله عمری، مسالک الابصار فی ممالک الامصار، ج ۱۰، ص ۱۴۹؛ اسماعیل بن عمر ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۱۰، ص ۲۹۴.
۶. احمد بن محمد ابن خلکان، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۴، ص ۷۸؛ اسماعیل بن عمر ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۱۰، ص ۲۹۴.
۷. صائب عبدالحمید، معجم مورخی الشیعه، ج ۲، ص ۴۳.
۸. سیدمحمد کاظم موسوی بجنوردی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۴۶۶، ذیل عنوان «ابودلف عجلی».
۹. «... إنه ليس منا من زعم أن الله جسم...» (محمد بن علی صدوق، الامالی، ص ۳۵۱؛ همو، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۰۵).
۱۰. محمد بن علی صدوق، الخصال، ص ۲۵۹؛ همو، معانی الاخبار، ص ۱۳۳.
۱۱. محمد بن علی صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۳۷۸.
۱۲. محمد بن علی صدوق، الامالی، ص ۶۸۴؛ همو، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۹۳.

نص به امامت امام حسن عسکری علیه السلام و حضرت حجت علیه السلام تصریح شده و آمده است که حضرت حجت علیه السلام پس از آنکه وجود و امامت ایشان توسط بسیاری انکار می‌شود، خواهد آمد.^۱

منابع تاریخی جزئیات دقیقی درباره جایگاه و موقعیت سیاسی صقر ارائه نکرده‌اند، اما برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که او ارتباط گسترده‌ای با دربار خلفا داشته و نزد کارگزاران حکومت فردی شناخته شده بوده است.

بر اساس یکی از گزارش‌ها، رازقی که مسئول دربانان متوکل عباسی بوده، از گرایش مذهبی صقر به امامیه اطلاع داشته است.^۲ این موضوع نشان می‌دهد که باورهای امامی او در میان افراد حاضر در دستگاه خلافت نیز آشکار بوده و شاید همین امر، تعاملات سیاسی او را تحت تأثیر قرار داده باشد.

دومین حاکم این سلسله، عبدالعزیز بن ابودلف، از شیعیان امام حسن عسکری علیه السلام بود؛ چنان که یکی از شیعیان برای فرار از ظلم او، از امام حسن عسکری علیه السلام درخواست کمک کرد.^۳

یعقوب بن یزید، کاتب ابودلف از راویان ثقه شیعه بود.^۴ غلام ابودلف به نام «سعد» نیز از راویان احادیث امام رضا علیه السلام بود و مسائلی به نقل از امام رضا علیه السلام از وی نقل شده است.^۵

مامقانی می‌نویسد: عبارت شیخ طوسی و نجاشی درباره وی حاکی از امامی بودن اوست.^۶ با آنکه منابع بارها نام بستگان ابودلف را آورده‌اند، اما در میان آنان تنها به نام یکی از فرزندان او به نام «دلف» اشاره کرده‌اند که شیعه نبوده است. ابودلف

نیز زمانی که شنید فرزندش آشکارا با امیرالمؤمنین علیه السلام عدالت می‌ورزد، اعتراف کرد که او مولودی نامشروع است.^۷ همچنین از نسل ابودلف و طایفه عجلای، در قرن ششم، علمای امامی‌مذهب برجسته‌ای ظهور کردند که

منتجب‌الدین در کتاب *الفهرست* از آنان یاد کرده است.^۸

۱. «حدثنا الصقر ابن أبي دلف قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي الرضا علیه السلام يقول: ... إن من بعد الحسن ابنه القائم بالحق المنتظر. فقلت له: يابن رسول الله! لم سمى القائم؟ قال: لأنه يقوم بعد موت ذكره و ارتداد أكثر القائلين بإمامته. فقلت له: و لم سمى المنتظر؟ قال: لأن له غيبة يكثر أيامها و يطول أمدها، فينتظر خروجه المخلصون و ينكره المرتابون و يستهزئ بذكره الجاحدون، و يكذب فيها الوقتون، و يهلك فيها المستعجلون و ينجو فيها المسلمون» (محمد بن علی صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۳۷۸؛ ابوالقاسم علی بن محمد خزاز قمی، کفایة الاثر، ص ۲۸۳).

۲. محمد بن علی صدوق، الخصال، ص ۳۹۵؛ همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۳۸۲. خزاز قمی این واقعه را به خود متوکل نسبت می‌دهد که درست به نظر نمی‌رسد (ابوالقاسم علی بن محمد خزاز قمی، کفایة الاثر، ص ۲۸۹).

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۱۱۳.

۴. محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۶۹.

۵. احمد بن علی نجاشی، رجال التجاشی، ص ۱۷۹؛ احمد بن محمد برقی، کتاب الرجال، ص ۱۷۰؛ محمد بن علی ابن شهر آشوب مازندرانی، معالم العلماء، ص ۵۴.

۶. عبدالله مامقانی، تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۸۰-۲۸۱.

۷. «هو و الله لزنیه و حیضة...» (علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۴۷۵؛ احمد بن محمد ابن خلکان، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۴، ص ۷۸؛ اسماعیل بن عمر ابن کثیر، البدایة و النهایه، ج ۱۰، ص ۲۹۴؛ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ج ۴، ص ۲۹۴).

۸. برای نمونه ر.ک. منتجب‌الدین بن بابویه، فهرست منتجب‌الدین، ص ۳۵ و ۸۵ و ۹۷ و ۱۲۵.

۲. قلمرو

این دولت در اوج اقتدار خود موفق شد از شرق، شهرهای قم، دلیجان و اصفهان؛ از جنوب، شهرهای شمالی استان خوزستان؛ از غرب، کرمانشاه و حلوان (تا نزدیکی قصر شیرین)؛ و از شمال، ابهر و سلطانیه را تحت نفوذ خود درآورد. این مناطق بخش قابل توجهی از قلمروی را شامل می‌شود که در منابع کهن با عنوان «عراق عجم» شناخته شده است.

۳. حاکمان

در این سلسله، پنج تن به قدرت رسیدند:

الف. ابودلف قاسم بن عیسی (۲۲۵-۲۲۶ق)

وی ابودلف قاسم بن عیسی بن ادریس بن معقل بن سیار بود. واژه «دلف» به معنای لشکری است که هنگام نبرد پیشروی می‌کند.^۱ منابع، ابودلف را حاکمی شجاع، قهرمان، ادیب، بخشنده و بزرگ‌منش معرفی کرده‌اند. وی دارای همتی بلند، اخلاقی نیکو، اشعاری ناب و صدایی خوش بود.^۲

ابوالفرج اصفهانی جایگاه ابودلف را از لحاظ شجاعت، وجاهت در دربار پادشاهان، تسلط بر ادبیات عرب و شعرسرایی ممتاز دانسته است.^۳ سایر منابع نیز او را فرماندهی مقتدر، بزرگ و سرور خاندان خود،^۴ اهل جود و کرم،^۵ سوارکاری شجاع و بالبهت، سیاستمداری مقتدر، کریمی ستوده و شاعری خوش ذوق^۶ وصف کرده‌اند. ابن حجر می‌نویسد: گزارش‌های مربوط به سخاوت و شعر او مشهور است.^۷

ابن ندیم نیز او را صاحب تصنیفات متعددی، همچون *سیاست الملوک*، *البزاة و الصيد*، *السلح*، *النزاة*، *الجوارح و اللعب* بها معرفی کرده است.^۸

ابودلف در سال ۲۲۶ قمری از دنیا رفت.^۹ پس از مرگ او تا سال ۲۵۲ قمری نامی از خاندان وی در منابع تاریخی دیده نمی‌شود که شاید علت آن ناتوانایی فرزندان او در حفظ جایگاه سیاسی و اجتماعی نزد خلفا باشد.

۱. علی اکبر برقی، راهنمای دانشوران، ج ۱، ص ۲۸۱. نیز رک. احمد بن محمد ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۷۸.

۲. احمد بن عبدالوهاب نویری، نهایة الارب، ج ۴، ص ۲۳۱.

۳. علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج ۸، ص ۳۹۴.

۴. محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۳۰.

۵. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۴۱۲؛ یوسف مزی، تهذیب الکمال، ج ۲۳، ص ۴۰۳.

۶. محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۵۶۳.

۷. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۲۹۴.

۸. محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۳۰ و ۳۷۷؛ اسماعیل بن عمر ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۱۰، ص ۲۹۴.

۹. احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۴۱۸؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۴۹، ص ۱۴۹.

ب. عبدالعزیز بن ابی دلف (۲۵۲-۲۵۷ق)

با قدرت یافتن ترکان و ضعف خلافت عباسی، حکومت‌های مستقل در سراسر قلمرو عباسیان شکل گرفتند. در این شرایط، عبدالعزیز بن ابی دلف توانست بار دیگر قدرت را در منطقه جبال به دست گیرد. او برای کسب مشروعیت، خلعتی نزد خلیفه عباسی ارسال کرد^۱ و تأیید گردید، اما پس از مدتی قدرت وی افزایش یافت و از اطاعت خلیفه خارج شد.^۲ وی چندین بار با سپاه المعتز عباسی جنگید، اما تاریخ درباره چگونگی مرگ او سکوت کرده است.

ج. دلف بن عبدالعزیز بن ابی دلف (؟-۲۶۵ق)

نامشخص بودن سرنوشت پدر، تاریخ دقیق به قدرت رسیدن وی را نیز نامعلوم کرده است. به نظر می‌رسد «دلف» پس از رسیدن به قدرت، تسلط خود را بر اغلب مناطق جبال تثبیت کرده باشد. گزارش‌های اندک موجود، حضور او در اصفهان، قزوین^۳ و دینور^۴ را نشان می‌دهد. او در سال ۲۶۵ قمری، در شهر اصفهان توسط یکی از اطرافیان خود به قتل رسید.^۵

د. احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف (۲۶۵-۲۸۰ق)

دوران حکومت احمد مصادف با ضعف خلافت عباسی بود. در این دوران، حکومت‌های محلی متعددی در شرق قلمرو عباسیان ظهور کردند و دولت خاندان ابودلف را تهدید می‌کردند. احمد گاه با این دولت‌ها درگیر می‌شد^۶ و گاه با خلافت عباسی^۷ مقابله می‌کرد، اما توانست تا پایان خلافت معتمد عباسی^۸ حاکم جبال باقی بماند. پس از آن، خلیفه جدید عباسی، معتمد، نه تنها حکومت احمد را حفظ کرد، حتی قلمرو او را تا ری و گرگان گسترش داد.^۹ احمد در سال ۲۸۰ قمری درگذشت.^{۱۰}

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۹، ص ۳۷۲؛ علی بن ابی‌الکرم ابن‌اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۷، ص ۱۷۶؛ عبدالرحمن ابن‌خلدون، العبر، ج ۳، ص ۳۷۰.
۲. اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر، البداية و النهایة، ج ۱۱، ص ۱۲.
۳. عبدالکریم بن محمد رافعی قزوینی، التدوین فی اخبار قزوین، ج ۱، ص ۴۹.
۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۹، ص ۵۳۳؛ اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر، البداية و النهایة، ج ۱۱، ص ۳۶.
۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۹، ص ۵۴۳. گفتنی است: ابن‌اثیر (کامل فی التاريخ، ج ۷، ص ۳۲۷) و ابن‌کثیر (البداية و النهایة، ج ۱۱، ص ۳۷) نام او را «قاسم بن مهابة» ثبت کرده‌اند.
۶. برای نمونه رک. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۹، ص ۵۴۹؛ احمد بن محمد ابن‌مسکویه رازی، تجارب الأمم، ج ۴، ص ۴۵۲؛ ابن‌اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۷، ص ۳۳۳.
۷. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۹، ص ۵۷۱؛ ابن‌اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۷، ص ۳۶۲؛ عبدالرحمن ابن‌خلدون، العبر، ج ۳، ص ۴۲۸.
۸. مرگ «موفق» در سال ۲۷۸ قمری بود (عبدالرحمن ابن‌خلدون، العبر، ج ۳، ص ۴۳۱) و تنها چند ماه پس از او، برادرش «معتمد» عباسی در سال ۲۷۹ قمری مرد (همان، ص ۴۳۲).
۹. همان، ص ۴۳۱؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۱۰، ص ۳۱؛ عبدالرحمن بن علی ابن‌جوزی، المنتظم، ج ۱۲، ص ۳۳۶؛ ابن‌اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۷، ص ۴۵۷.
۱۰. ابن‌اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۷، ص ۴۵۷؛ عبدالرحمن ابن‌خلدون، العبر، ج ۴، ص ۴۲۷.

ابن ندیم درباره احمد می نویسد: احمد مردی اهل فلسفه، ماهر در نجوم، نژادپرست و کینه توز نسبت به عباسیان بود. او بر اساس قواعد فلکی، پیش بینی می کرد که در قرن هشتم حکومت به ایرانیان خواهد رسید و امید داشت او زمینه ساز این تحول باشد.^۱

هـ. عمر بن عبدالعزيز بن ابی دلف (۲۸۰-۲۸۴ق)

پس از مرگ احمد، برادرش عمر به حکومت رسید.^۲ این امر با مخالفت سایر برادران وی، بکر و حارث، مواجه شد و درگیری میان آنان، ضعف خاندان ابودلف را در پی داشت و موجب حملات حکومت های همجوار شد.^۳ عمر بارها در برابر حملات معتضد عباسی مقاومت کرد، اما در نهایت تسلیم شد و به بغداد رفت.^۴ خلیفه برای او منزلی در کنار رودخانه بغداد آماده کرد و او را در آنجا اسکان داد.^۵ پس از این واقعه، هیچ گزارشی درباره زندگی او در منابع تاریخی ثبت نشده است و با این شکست، حکومت این خاندان به پایان رسید.

۴. آثار و خدمات فرهنگی و تمدنی

الف. شهرسازی

نخستین بار، عیسی بن ادریس عجلی، پدر ابودلف، به منطقه ای در نزدیکی اراک امروزی مهاجرت کرد. او این منطقه را توسعه داد^۶ و حصار آن را مقاوم ساخت. وی نام «کرج» را برای آن برگزید. در میانه کار، عمرش کفاف نداد و ابودلف کار او را به پایان رساند.^۷

ابودلف پس از درگذشت پدر، کار شهرسازی را ادامه داد و کرج ابودلف را به مرکز حکومت خود تبدیل کرد. این شهر با ساختاری وسیع، بازارهای متعدد، قصرهای باشکوه و معماری منحصربه فرد، یکی از مراکز مهم آن دوران محسوب می شد. منابع آن را این گونه توصیف کرده اند: بزرگی آن یک فرسخ (حدود پنج و نیم کیلومتر) با دو بازار در دو سوی شهر است^۸ و ساختمان هایی دارد همانند کاخ و قصرهایی که وسیع و پراکنده اند.^۹

۱. محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۴۰.

۲. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۷، ص ۴۶۴.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۱۰، ص ۳۳.

۴. همان؛ ابن مسکویه رازی، تجارب الأمم، ج ۴، ص ۵۰۵.

۵. ابن مسکویه رازی، تجارب الأمم، ج ۴، ص ۵۰۵.

۶. عبدالکریم بن محمد سمعانی، الانساب، ج ۱۱، ص ۶۶.

۷. اسماعیل بن عمر ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۱۰، ص ۲۹۴.

۸. یاقوت بن عبدالله حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۴۶.

۹. یاقوت بن عبدالله حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۴۶؛ احمد بن محمد ابن فقیه، البلدان، ص ۵۲۹.

ب. آبرسانی و سدسازی

خاندان ابودلف در توسعه مناطق تحت نفوذ خود، اهتمام ویژه‌ای به آبرسانی داشتند. عیسی بن ادریس در ابتدای ساخت شهر کرج، آب را از مناطق اطراف به این شهر منتقل کرد^۱ و موجب رونق کشاورزی و آبادانی شد. یعقوبی در این باره می‌نویسد: شهر بین چهار کوه قرار گرفته است. همگی این کوه‌ها با مزارع و املاک آباد شده و رودها به هم پیوسته و چشمه‌های متعدد در آنها جاری است.^۲

سدسازی نیز یکی دیگر از خدمات این خاندان بود. دلف بن عبدالعزیز بن ابی دلف العجلی، سومین امیر این سلسله، پس از تسلط بر قزوین، به‌منظور توسعه منطقه، سد «دُهْل‌بند» یا «دُلف‌بند» را احداث کرد و تا تکمیل آن در منطقه سکونت داشت.^۳

ج. پرورش گل و گیاه

خاندان ابودلف پس از تسلط بر اصفهان، قصرهای متعددی در این شهر بنا کردند. آنان برای زیباسازی قصرها، باغ‌ها و بوستان‌های متعددی ایجاد کردند که علاوه بر افزایش آبادانی شهر، پرورش انواع گل و گیاه را در منطقه توسعه داد.

د. استحکامات دفاعی منحصربه‌فرد

بیشتر حاکمان می‌کوشیدند با ساخت استحکامات دفاعی از قلمرو خود محافظت کنند. این اقدامات شامل ایجاد قلعه‌های مستحکم، حفر مجاری آب در اطراف قلعه‌ها، و موانع طبیعی بود. با این حال، خاندان ابودلف علاوه بر این اقدامات رایج، ابتکارات دفاعی منحصربه‌فردی داشتند.

ابودلف، بنیان‌گذار این سلسله، شهر را به گونه‌ای طراحی کرد که در برابر حملات دشمنان مقاوم باشد. ریشه این تصمیم را باید در تجربه خاندان و عملکرد نیاکان او جست‌وجو کرد. سرسلسله این خاندان، ابودلف قاسم بن عیسی عجلی که از تیره بنی عجل - شاخه‌ای از بنی بکر بن وائل - بود، در نبرد «ذوقار» میان عرب‌ها و ایرانیان شرکت داشت^۴ و بعدها به کوفه مهاجرت کرد.^۵

اقامت او در کوفه زمینه گسترش گرایش‌های شیعی و اندیشه خروج بر امویان را فراهم ساخت. از این رو همراه خاندان خود به منطقه جبال کوچ کرد^۶ و به غارت اموال ارسالی به دربار امویان پرداخت.^۷ سرانجام، در حکومت هشام

۱. عبدالکریم بن محمد سمعانی، الانساب، ج ۱۱، ص ۶۶.

۲. احمد بن اسحاق یعقوبی، البلدان، ص ۸۳-۸۴.

۳. ر.ک. عبدالکریم بن محمد رافعی قزوینی، التذوین فی أخبار قزوین، ج ۱، ص ۴۹-۵۰.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۲۱۱.

۵. عبدالکریم بن محمد سمعانی، الانساب، ج ۱۱، ص ۶۶ و نیز ر.ک. احمد بن عمر ابن رسته، الاعلاق النفیسه، ص ۲۰۷.

۶. احمد بن عمر ابن رسته، الاعلاق النفیسه، ص ۲۰۷. منطقه «جبال» شامل همدان، دینور، اصفهان، قم، کاشان و ری بود (مطهر بن طاهر مقدسی،

احسن التقاسیم، ص ۳۸۴).

۷. ر.ک. مؤلف مجهول، اخبار الدولة العباسیه، ص ۲۵۵. به این علت، حکومت اموی آنان را متهم به راهزنی نمود.

بن عبدالملک، توسط والی عراق، یوسف بن عمر ثقفی، دستگیر و زندانی شد.^۱
نداشتن پایگاهی مستحکم در برابر امویان و دیگر دشمنان امامیه، موجب شد فرزند او، عیسی بن ادریس عجلّی، ساخت شهر کرج را آغاز کند.^۲ این شهر، علاوه بر مرکزیت سیاسی، کانونی برای مبارزه با امویان بود.^۳
مورخان ویژگی‌های استحکامات دفاعی شهر را این‌گونه توصیف کرده‌اند:

ابودلف در محال فراهان از اعمال قم دو شهر بنا کرده: یکی در زیر زمین و دیگری بر فراز آن خاک. زیر را بر بالا آورده، بنای شهری نهاده و زیر زمین را خالی ساخته، عمارات و بیوتات و مساجد و معابد و داکین و کوچه و بازار در کمال تمانت بنیاد نهاده؛ چنان که اطراف آن سه فرسخ مسافت و وسعت دارد و از هر خانه زیرین به خانه فرازین سوراخی و راهی گذاشته که هم مایه روشنایی خانه زیرین شود و هم وقت ضرورت و غلبه سپاه اعدا هر یک به شهر زیرین گریخته، از تطارق و تسارق طارق و سارق مصون و محصون باشند و نام شهر را به مناسبت نام خود «دلف‌آباد» نهاد. و چون به قاعده قدیمه پارسیه، دال را منقوط می‌کرده‌اند، به مرور ایام، «دلف‌آباد» شهرت نموده. علی‌ای حال، مردم و اهالی دلف‌آباد در هنگام مغلوبیت به شهر نهائی زیر زمین می‌گریزند و بیگانه در آنجا راه ندارد، و اگر رود بازگشتن نیارد.^۴

در قرن سیزدهم هجری، ساکنان کرج ابودلف، به سبب اقدامات ضدحکومتی، مورد محاصره نیروهای فتحعلی‌شاه قاجار قرار گرفتند.^۵ با فرار ساکنان، شهر سطح زمین تخریب شد، اما نیروهای قاجار نتوانستند به شهر زیرزمینی آسیبی وارد کنند، و این بنا همچنان استوار باقی ماند.^۶

۱. لازم به ذکر است که منابع اقوال گوناگونی درباره علت و چگونگی زندانی شدن او نقل کرده‌اند (احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ص ۳۰۶؛ اسماعلی بن عمر ابن کثیر، البداية و النهایه، ج ۱۵، ص ۴۱). اما با توجه به مطالب ارائه‌شده، قول مشارالیه (احمد بن عمر ابن رسته، الاعلاق النقیسه، ص ۲۰۷) نزدیک‌تر به واقع به نظر می‌رسد. در تعداد زیادی از منابع کهن، ابومسلم خراسانی که نقشی عمده در سقوط امویان داشت، غلام خادم یا پرورش‌یافته این خاندان معرفی شده است (مطهر بن طاهر مقدسی، البدء و التاریخ، ج ۶، ص ۹۲؛ عبدالرحمن ابن خلّون، العبر، ج ۳، ص ۱۲۷؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۲۵۵). نیز ر.ک. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۴، ص ۲۰۸). پس از پیروزی عباسیان و روشن شدن ماهیت آنان، «خراب بن عیسی»، برادر ابودلف، اولین شخص از این خاندان بود که در نوجوانی در بلاد جبل بر هارون الرشید شورید، ولی ناکام ماند و کشته شد (مفضل بن سعد مافروخی، ترجمه محاسن اصفهان، ص ۱۱۴). به مرور زمان، خاندان ابودلف متوجه شدند تاب مقاومت در برابر عباسیان ندارند. در نتیجه، با آنان از در سازش در آمدند.

۲. عبدالکریم بن محمد سمعانی، الانساب، ج ۱۱، ص ۶۶.
۳. بستان ابودلف قاسم بن عیسی برای سرنوشتی امویان بسیار کوشیدند. برای کسب اطلاعات بیشتر در این باره ر.ک. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۱۹۸؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۲۵۵؛ مؤلف مجهول، اخبار الدولة العباسیه، ص ۲۶۵.

۴. محمد بن خوندشاه میرخواند، تاریخ روضه الصفاء، ص ۶۸۵. وی در ادامه می‌نویسد: «مردم شهر را با "ایمانی‌خان" حاکم فراهان یابی شدند و گماشته او را راندند و به راهزنی قوافل پرداختند. یوسف‌خان سپهدار عراق ماجرا بر پیشگاه خسرو آفاق عرضه کرد. عبدالله‌خان گرجی یوزباشی غلامان شاهیسون و خزل و پیاده خلج و ساوه به تدمیر آن گروه سوارخوای مأمور شدند. هشتصد (۸۰۰) نفر از آنان استعداد کرده، برابر سپاه آمده مغلوباً به سوراخ‌های زیر زمین گریختند. سپاه مأموره اطراف شهر آنها را مسدود کرده، نشستند تا از فقط آرزو استیمان جستند و بیرون آمده، فرار کردند و متفرق شدند و شهر و خانه ایشان را خراب کردند. آن بوم اکنون مخصوص بومان است، ولی شهر زیر زمین هنوز برقرار است و خرابی آن کاری بس دشوار».

۵. در این باره در منابع آمده است: «مردم و اهالی دلف‌آباد شریب و مشهورند و غالباً با حکام به منازعه برمی‌خیزند و در هنگام مغلوبیت، به شهر نهائی زیر زمین می‌گریزند و بیگانه در آنجا راه ندارد، و اگر رود بازگشتن نیارد» (میرخواند، تاریخ روضه الصفاء، ص ۶۸۵).

۶. میرخواند، تاریخ روضه الصفاء، ص ۶۸۵.

هـ. حمایت از سادات

حاکمان این سلسله توجه ویژه‌ای به حمایت از سادات داشتند و گاه کمک‌های آنها موجب بی‌نیاز شدن کامل علویان از لحاظ مالی می‌شد.

در منابع تاریخی، نمونه‌هایی از حمایت ابودلف قاسم بن عیسی (م ۲۲۶ق) از سادات ذکر شده است: هنگامی که ابودلف در بستر بیماری بود، اطرافیان وی از دیدار مردم با او جلوگیری می‌کردند. در روزی که بیماری او اندکی بهبود یافت، از دربان خود پرسید: آیا کسی نیازمند کمک به درگاه ما آمده است؟ دربان پاسخ داد که ده تن از شریفان (سادات علوی) از خراسان وارد شده‌اند. ابودلف آنان را فراخواند و از احوال ایشان و شهرهای ایشان و علت آمدن آنها پرسید. آنان اظهار داشتند که سختی‌های بسیاری متحمل شده‌اند و با شنیدن کرم و سخاوت تو، به امید کمک به نزد تو آمده‌ایم.

ابودلف دستور داد بیست کیسه هزاردیناری از خزانه بیرون آورند و به هر کدام دو کیسه عطا کرد. علاوه بر این، هزینه سفر آنان را نیز جداگانه پرداخت و توصیه کرد که از کیسه‌های دینار خرج نکنید و آنها را دست‌نخورده به خانواده‌های خود برسانید. سپس از آنان خواست نام و نسب خود را تا علی بن ابی‌طالب و حضرت فاطمه علیهم‌السلام بنویسند و این عبارت را ثبت کنند: «ای پیامبر خدا! من در شهر خود دچار تنگدستی و بدحالی شدم و روی به ابودلف عجلی آوردم. او دوهزار دینار به خاطر بزرگواری، طلب خرسندی و امید به شفاعت تو به من عطا نمود».

پس از دریافت این اسناد، ابودلف به متولی کفن و دفن خود سفارش کرد که این اوراق را همراه با او دفن کند تا در روز قیامت، آنها را به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ارائه دهد.^۱

احمد بن عبدالعزیز (م ۲۸۰ق)، از دیگر حاکمان این سلسله، نیز احترام خاصی به سادات می‌گذاشت. منابع تاریخی دربارهٔ برخورد او با موسی مبرقع، فرزند امام جواد علیه‌السلام، آورده‌اند:

اول کسی که از سادات رضویه از کوفه به قم آمد، ابوجعفر موسی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر علیه‌السلام بود. وی در سنهٔ ست و خمسين و مائین از کوفه به قم آمد و به قم مقام کرد و پیوسته بُرقع بر روی فرو گذاشتی تا آن‌گاه که عرب قم به او پیغام فرستادند که تو را از مجاورت و همسایگی ما بیرون می‌باید رفتن. پس ابوجعفر موسی بن محمد از قم به کاشان رفت. چون به کاشان رسید، احمد بن [عبدالله] عزیز بن دلف العجلی او را اکرام کرد و ترحیب نمود و خلعت‌های بسیار و بارگیرهای نیکو و چندین تجمل بدو بخشید و مقرر گردانید که هر سال یک‌هزار مثقال طلا با یک سر اسب مسرّج به او دهد.^۲

و. حمایت از شیعیان امامی و شاعران

پناه دادن به شیعیان امامی که از ظلم خلفای عباسی می‌گریختند، یکی از اقدامات برجستهٔ خاندان ابودلف بود. یکی از مشهورترین شخصیت‌هایی که نزد این خاندان پناه گرفت، دعبل خزاعی بود.

۱. احمد بن محمد ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۷۸-۷۷.

۲. محمد بن حسن قمی، تاریخ قم، ص ۲۱۵-۲۱۶.

دعبل خزاعی به سبب زبان تند و اشعار انتقادی خود علیه دشمنان اهل بیت (علیهم السلام)، همواره در حال گریز و سفر بود. سرانجام، نقدهای تند او علیه خلفای عباسی منجر به شهادت وی شد. در این زمینه، احمد بن مدبر نقل می‌کند: دعبل را ملاقات کردم و به او گفتم: «تو زبان زنده‌ای داری!» و سخنانی را که دربارهٔ مأمون گفته بود، به او یادآور شدم. در پاسخ گفت: «مدت چهل سال است که دار خود را به دوش گرفته‌ام و هنوز کسی را نیافته‌ام که مرا بر آن بیاویزد». دعبل به سبب ترس از مأمون، نزد ابودلف عجلی امامی مذهب پناه گرفت. روزی یکی از افراد نزدیک به مأمون، شعری از دعبل دربارهٔ ابراهیم، عموی مأمون، در حضور خلیفه خواند. مأمون پس از شنیدن شعر، گفت: «ما دعبل را از هر آنچه علیه ما گفته، بخشیدیم». سپس نامه‌ای مبنی بر امان دادن به دعبل نگاشت.^۱

دعبل با این امان نامه به مجلس مأمون رفت. مأمون از او خواست که قصیده‌ای را که هنگام شنیدن خبر شهادت امام رضا (علیه السلام) در قم سروده بود، برای وی بخواند. دعبل ابتدا از خواندن شعر امتناع کرد، اما مأمون بر درخواست خود اصرار ورزید و مجدداً بر اعطای امان به او تأکید کرد. سرانجام، دعبل قصیده را خواند. این شعر به غصب خلافت اشاره داشت و در ذم هارون الرشید آمده بود: «بهترین خلق خدا در کنار بدترین آنان آرمیده است. پاکی از نزدیکی به ناپاکی زبانی نمی‌بیند، و ناپاک از نزدیکی به پاکی سودی نمی‌برد».

مأمون پس از شنیدن شعر، عمامه‌اش را از سر انداخت و گفت: «به خدا سوگند که راست گفتی، دعبل!»^۲

خاندان ابودلف نه تنها از شیعیان و سادات حمایت می‌کردند، بلکه به شاعران شیعه نیز توجه ویژه‌ای داشتند. هدایا و حمایت‌های ابودلف به حدی سخاوتمندانه بود که نام او را در شمار بخشندگان بزرگ عرب ثبت کرده‌اند و شاعران زیادی به دربار او روی آوردند. از جمله شاعرانی که مورد لطف این خاندان قرار گرفت، می‌توان به ابوتام حبیب بن اوس طائی،^۳ دعبل خزاعی، ابوالشعیب محمد بن عبدالله بن رزین،^۴ و جعفران موسوس^۵ اشاره کرد.

۱. حسن صدر، شیعه؛ بنیانگذاران فرهنگ اسلام، ص ۳۰۶-۳۰۷.

۲. محمد بن علی صدوق، الامالی، ص ۱۰۰-۱۰۲.

۳. در تمایلات شیعی ابوتام تردیدی نیست. احمد بن علی نجاشی به امامی بودن وی تصریح دارد و می‌نویسد: «ابوتام نه تنها دربارهٔ اهل بیت (علیهم السلام) اشعاری سروده، بلکه ابن غضائری نسخهٔ کهنی از دوران ابوتام و یا عصر نزدیک به او را دیده بود که در ضمن آن شاعر قصیده‌ای دارد که در آن نام امامان شیعه (علیهم السلام) تا امام جواد (علیه السلام) را ذکر کرده بوده است. ابوتام در زمان حیات امام جواد (علیه السلام) درگذشت» (احمد بن علی نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، ص ۱۴۱). ابوتام سال ۲۳۱ ق درگذشت.

۴. او پسر عموی دعبل خزاعی و از بزرگان شعر و ادب بود. دربارهٔ او و زندگانی‌اش، ر.ک. سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۶۰۱.

۵. جعفران بن علی بن اصراف انبای ملقب به «موسوس» (به معنای مجنون)، او و پدرش از شیعیان منطقه کرخ بغداد بودند. پدرش خدمت امام کاظم (علیه السلام) می‌رسید و پس از ایشان بسیار به دیدار امام رضا (علیه السلام) می‌رفت (ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج ۲۰، ص ۳۴۰؛ نیز ر.ک. عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبیین، ص ۳۲۶). جعفران غالباً در مقابل گرفتن درهمی، فی البداهه شعری می‌سرود که صاحب درهم سفارش می‌داد شخصی خواست او

نتیجه گیری

نخستین دولت امامی مذهب در ایران، به نام خاندان ابودلف در حدود سال ۲۲۵ قمری شکل گرفت. این سلسله، عرب تبار و ساکن اولیه شهر «حیره» بودند. آنان پس از گسترش اسلام، به کوفه مهاجرت کردند و در آنجا به تشیع گرایش یافتند. سپس برای یافتن پایگاهی در مبارزه علیه امویان، به ایران آمدند و در نزدیکی شهر اراک امروزی سکونت گزیدند. آنان برای سقوط امویان تلاش های فراوانی کردند. بزرگان آنها در بیان عقاید مذهبی خود استوار و بی پروا بودند و در مقابله با دشمنان امیرالمؤمنین علیه السلام تردیدی به خود راه نمی دادند.

با پیروزی عباسیان، خاندان ابودلف به خدمت آنان درآمدند، اما پس از مدت کوتاهی، برخی از اعضای آن به مخالفت نظامی با عباسیان پرداختند.

خاندان ابودلف شهر «کرج ابودلف» را بنا کردند؛ شهری بزرگ، باشکوه و دارای ساختاری شگفت انگیز. ابودلف این شهر را به صورت دو طبقه و کاملاً مشابه ساخت. مردم در طبقه سطح زمین زندگی می کردند و هنگام حمله دشمنان، به طبقه زیرزمینی پناه می بردند؛ مکانی که تا قرن ها از دید دشمنان مخفی ماند و هیچ نیرویی قادر به تخریب آن نشد.

حکومت خاندان ابودلف علاوه بر مدیریت سیاسی، در برخی مناطق به پرورش گل و گیاه پرداخت. ساخت سد برای آبادانی و گسترش کشاورزی نیز از دیگر اقدامات مهم آنان بود.

چون این خاندان امامی مذهب بودند، پناه دادن به شیعیان، کمک به نیازمندان و سادات، و حمایت از شاعران شیعه را در دستور کار خود قرار دادند.

منابع

- الویری، محسن، «گونه‌شناسی انتقادی دیدگاه‌ها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع»، ۱۳۹۱، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال سوم، ش ۸.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، معالم العلماء، بی‌جا، بی‌تا.
- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکریم، الكامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق.
- ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، العبر و دیوان المبتدأ و الخبر، تحقیق خلیل شحاده، چ دوم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- ابن رسته، احمد بن عمر، الاعلاق النفیسه، بیروت، دار صادر، ۱۸۹۲ م.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
- ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد العکری، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق الأرناؤوط، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۰۶ ق.
- ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، مسالک الابصار فی ممالک الامصار، تحقیق مصطفی مسلم و ابراهیم صالح ابوظبی، المجمع الثقافی، ۱۴۲۴ ق.
- ابن فقیه، احمد بن محمد، کتاب البلدان، تحقیق یوسف الهادی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶ ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.
- ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد، تجارب الأمم، تحقیق ابوالقاسم امامی، چ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۹.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، الاغانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۹۶۳ م.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، تحقیق نعیم زرزور، بی‌جا، المکتبه العصریه، ۱۴۲۶ ق.
- امین، سیدحسن، دائرةالمعارف الاسلامیه الشیعیه، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۱ ق.
- برقی، علی اکبر، راهنمای دانشوران در ضبط نام‌ها، نسب‌ها و نسبت‌ها، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۴.
- برقی، احمد بن محمد، الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۸ م.
- تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
- جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران، علم، ۱۳۸۷.
- جعفریان، رسول، اطلس شیعه، چ دوم، تهران، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، ۱۳۸۸.
- جمعی از نویسندگان، تاریخ تشیع، زیر نظر احمدرضا خضری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.
- چلونگر، محمدعلی و شاهمادی، سیدمسعود، دولت‌های شیعی در تاریخ، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
- حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، چ دوم، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۵ م.
- خزاز قمی، ابوالقاسم علی بن محمد، کفایه الاثر، تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم، خیام، ۱۴۰۱ ق.
- خضری، احمدرضا، تشیع در تاریخ، قم، معارف، ۱۳۹۳.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

- دائرة المعارف بزرگ اسلامي، زیر نظر سيد محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ١٣٧٤.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، تحقیق اکرم البلوشي و شعيب الأرناؤوط، چ نهم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ق.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، التدوين فی اخبار قروین، تحقیق عزیزالله عطاردی قوچانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٠٨ق.
- سمعی، عبدالکریم بن محمد تمیمی، الأساب، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدر آباد، مجلس دائرة المعارف الثمانيه، ١٣٨٢ق.
- صدر، حسن، شيعه بنيانگذاران فرهنگ اسلام، ترجمه علی مشتاق عسکری، تهران، دار الکتب الاسلاميه، ١٣٨١.
- صدوق، محمد بن علی، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة، ١٤١٧ق.
- صدوق، محمد بن علی، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ١٤٠٣ق.
- صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، تصحیح حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ١٤٠٤ق.
- صدوق، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٥ق.
- صدوق، محمد بن علی، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٣٦١.
- صفدی، خلیل بن ایبک، تحفه ذوی الالباب فیمن حکم بدمشق من الخلفاء و الملوك و النواب، تحقیق زهیر حمیدان و احسان خلوصی، چ دوم، سوریه، دار البشائر، ١٤١٩ق.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوك، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهيم، چ دوم، بیروت، دار التراث، ١٣٨٧ق.
- طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، تحقیق سیدمهدی رجایی و میرداماد استرآبادی، قم، آل البيت، ١٤٠٤ق.
- عبدالحمید، صائب، معجم مورخ الشيعه: الامامية - الزيدية - الاسماعيلية، قم، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي، ١٤٢٤ق.
- قمی، محمد بن حسن، العقد النضيد و الدر الفريد، تحقیق علی اوسط ناطقی، قم، دار الحديث، ١٤٢٣ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلاميه، ١٣٦٣.
- گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مرکز مدیریت حوزه های علمیه خاوران، ١٣٨٩.
- مافروخی اصفهانی، مفضل بن سعد، ترجمه محاسن اصفهان، ترجمه حسین بن محمد آوی، اصفهان، سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری، ١٣٨٥.
- مماقانی، عبدالله، تنقيح المقال فی علم الرجال، تحقیق محی الدین مامقانی، قم، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ١٤٣١ق.
- مزی، جمال الدین ابوالحجاج یوسف، تهذیب الکمال، تحقیق بشار عواد معروف، چ چهارم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦ق.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، چ دوم، قم، دار الهجرة، ١٤٠٩ق.
- مقدسی، محمد بن احمد، أحسن التقاسيم فی معرفة الأقاليم، چ سوم، قاهره، مکتبه مدبولی، ١٤١١ق.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، تحقیق بور سعید، بی جا، مکتبه الثقافة الدينية، بی تا.
- منتجب الدین بن بابویه، فهرست منتجب الدین، تحقیق سیدجلال الدین محدث ارموی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٣٦٦.
- مؤلف مجهول، اخبار الدولة العباسية، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلی، بیروت، دار الطلیعه، ١٩٧١م.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه، تاریخ روضه الصفا، تصحیح جمشید کیان فر، تهران، اساطیر، ١٣٨٠.
- نجاشی، احمد بن علی، فهرست اسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي)، چ پنجم، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٦ق.
- نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحديث، تهران، فرزند مؤلف، ١٤١٤ق.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشيعه، تصحیح محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، مطبعة الحیدریه، ١٣٥٥ق.
- نوبری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب فی فنون الادب، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بی تا.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق، البلدان، تحقیق محمدامین ضناوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤٢٢ق.

A Review and Critique of Wilfred Madelung's View on the Caliphate after the Prophet Muhammad (pbuh&hh) from the Perspective of the Quran in his Book "The Succession of Prophet Muhammad"(pbuh&hh)

✉ **Mahdi Rahmani**  / PhD student in Shiite history, University of Religions and Denominations
mahdirahmani135347@gmail.com

Hosein Abdolmohammadi Bunchanari / Associate Professor of the History of Ahlul Bayt (pbut), Al-Mustafa International University
hoseinmohammadi31@yahoo.com

Mohammad Javdan / Associate Professor of the University of Religions and Denominations
Received: 2024/03/18 - Accepted: 2024/10/05
javdan@urd.ac.ir

Abstract

In the introduction to the book, The Succession of the Prophet Muhammad (pbuh&hh), the author expresses his view on the succession of the last prophet (pbuh&hh) from the perspective of the Quran and concludes from the totality of the verses analyzed that in the lineage of previous prophets, the caliphate had a hereditary aspect and family inheritance was considered the basis of succession. In his opinion, this ruling regarding the succession of Prophet Muhammad (pbuh&hh) could also have been in effect, but with the sudden demise of the Prophet (pbuh&hh), this opportunity did not arise. He also believes that the Quran does not mention the issue of caliphate after the Holy Prophet (pbuh&hh), and that the Holy Prophet (pbuh&hh), was awaiting revelation on this important matter; but since no specific verse was revealed, he himself did not speak about it. Using the "description and analysis" method, this article has criticized this view in several areas and has shown that first: the basis of succession from the perspective of the Quran is spiritual and scientific merit, not simply inheritance and family ties. Second: the Quran is not silent about the succession of Prophet Muhammad (pbuh&hh). Third: The Prophet Muhammad (pbuh&hh) officially introduced his successor on the 18th of Dhul-Hijjah, 10th year of the Hijri year, at Ghadir Khum.

Keywords: Wilfred Madelung, Succession of Prophet Muhammad (pbuh&hh), Quran, Caliphate, The Book of the Succession of the Prophet Muhammad.

بررسی و نقد دیدگاه ویلفرد مادلونگ درباره خلافت پس از پیامبر اکرم ﷺ از منظر قرآن در کتاب «جانشینی حضرت محمد ﷺ»

mahdirahmani135347@gmail.com

hoseinmohammadi31@yahoo.com

javdan@urd.ac.ir

مهدی رحمانی  / دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب

حسین عبدالمحمدی بنچناری / دانشیار گروه تاریخ اهل بیت علیهم السلام جامعة المصطفی العالمیه

محمد جاودان / دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴

چکیده

نویسنده کتاب جانشینی حضرت محمد ﷺ در مقدمه اثر، دیدگاه خود را درباره جانشینی پیامبر خاتم ﷺ از منظر قرآن بیان کرده و از مجموع آیات مورد تحلیل چنین نتیجه گرفته که در سلسله انبیای پیشین، خلافت جنبه موروثی داشته و وراثت خاندانی اساس جانشینی به شمار می آمده است. به باور او، این حکم درباره جانشینی حضرت محمد ﷺ نیز می توانست برقرار باشد، اما با درگذشت ناگهانی پیامبر ﷺ، این فرصت پدید نیامد. وی همچنین معتقد است که در قرآن هیچ اشاره ای به مسئله خلافت پس از پیامبر اکرم ﷺ نشده و آن حضرت در این امر خطیر، منتظر وحی بود؛ اما چون آیه خاصی نازل نشد، خود نیز در این باره سخنی نگفت. این مقاله با بهره گیری از روش «توصیف و تحلیل»، در چند محور به نقد این دیدگاه پرداخته و نشان داده است که اول. اساس جانشینی از منظر قرآن، شایستگی معنوی و علمی است، نه صرفاً وراثت و پیوند خاندانی. دوم. قرآن درباره جانشینی حضرت محمد ﷺ سکوت نکرده است. سوم. پیامبر اکرم ﷺ در هجدهم ذی حجه سال دهم هجری در غدیر خم، رسماً جانشین خود را معرفی کردند.

کلیدواژه ها: ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد ﷺ، قرآن، خلافت، کتاب جانشینی حضرت محمد.

مقدمه

از میان شرق‌شناسان فعال در حوزهٔ مطالعات تاریخی جهان اسلام، ویلفرد مادلونگ^۱ یکی از چهره‌های شاخص به‌شمار می‌آید. وی آثار متعددی در زمینهٔ تاریخ و معارف اسلامی نگاشته که یکی از مهم‌ترین آنها، کتاب *جانشینی حضرت محمد (ﷺ)*^۲ است.

این اثر با رویکرد تاریخی، مسئلهٔ جانشینی پیامبر اکرم ﷺ و وقایع دوران خلفا تا زمان معاویه را بررسی کرده و در مواردی، تحلیل‌های ارزشمندی ارائه داده است. در مجموع، این کتاب نسبت به آثار دیگر خاورپژوهان، منصفانه‌تر و عالمانه‌تر تدوین شده است.

ازجمله موضوعات مهمی که در این کتاب بررسی شده، مسئلهٔ جانشینی پیامبر ﷺ از منظر قرآن است که پیوندی ناگسستنی با جانشینی انبیای پیشین دارد. نویسنده با بهره‌گیری از قرآن به‌عنوان یک منبع تاریخی، آیات مرتبط با جانشینی را تحلیل کرده و به نتایج خاصی دست یافته است. با این حال، یافته‌ها و تحلیل‌های او با خلأها و کاستی‌هایی همراه بوده که نیازمند بررسی و نقد است.

این مقاله به‌بهره‌گیری از روش «توصیف و تحلیل» و به‌منظور رفع خلأها، ابتدا دیدگاه مادلونگ دربارهٔ خلافت رسول خدا ﷺ در قرآن را تقریر کرده و سپس آن را ارزیابی نموده است.

مقالات و کتاب‌هایی که تاکنون در نقد جانشینی حضرت محمد (ﷺ) نگاشته شده، به همهٔ دیدگاه‌های نویسنده پرداخته و هیچ‌کدام دیدگاه او دربارهٔ جانشینی پیامبر ﷺ از منظر قرآن را - که در مقدمهٔ کتاب آمده - به‌طور جامع بررسی نکرده‌اند. از این‌رو ضروری است ابعاد گوناگون این موضوع ارزیابی قرار گردد.

۱. خلافت در قرآن از منظر مادلونگ

روش مادلونگ برای تحلیل جانشینی پیامبر اکرم ﷺ مبتنی بر نگرش تاریخی به قرآن است. او این کتاب الهی را همچون یک منبع تاریخی در نظر گرفته و گزاره‌های آن را در کنار دیگر داده‌های تاریخی بررسی و تحلیل کرده است.

در این روند، وی تمام آیات مرتبط با جانشینی را - بر اساس درک خود - جمع‌آوری و آنها را در چند محور دسته‌بندی کرده، سپس با توجه به این آیات، ارتباط خود را دربارهٔ جانشینی ارائه نموده است.

۱. برای شناخت بیشتر این مششرق برجسته، ر.ک. احمد بهشتی مهر و محمود تقی‌زاده داوری، «بررسی روش‌ها و ویژگی‌های پژوهشی ویلفرد مادلونگ در مطالعات شیعی»، ص ۲۳-۴۳.

۲. اصل این کتاب به زبان انگلیسی نگارش یافته و توسط احمد نمایی و همکاران او به فارسی ترجمه شده و انتشارات آستان قدس رضوی آن را به چاپ رسانده است. برای آشنایی بیشتر با این کتاب، ر.ک: مهیار خانی‌مقدم، «واکاوی نقادانهٔ روش مادلونگ در فهم گزارش‌های پیرامون جانشینی پیامبر ﷺ»، ص ۱۸۱-۲۱۶.

۱-۱. ضرورت حفظ پیوندهای خویشاوندی

قرآن مسلمانان را مکلف ساخته است پیوندهای خویشاوندی^۱ را رعایت کنند، به خویشاوندان محبت نمایند، با آنان خوش‌رفتار باشند و در مشکلات معیشتی آنان را یاری دهند.

در این زمینه، خداوند می‌فرماید: «خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشا و منکر و ستم نهی می‌کند. خداوند به شما اندرز می‌دهد تا شاید متذکر شوید».^۲

گرچه در بسیاری از آیات، نام خویشاوندان در کنار فقیران، یتیمان و در راه‌مندگان آمده است، اما تقدّم نام خویشاوندان نشانگر اولویت حق آنان نسبت به دیگر افراد نیازمند است؛ چنان‌که در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «چون چنین است، حق نزدیکان و مسکینان و در راه‌مندگان را ادا کن. این برای آنها که رضای خدا را می‌طلبند بهتر است و چنین کسانی رستگارند».^۳

۱-۲. وجوب احسان به خویشاوندان

قرآن احسان به خویشاوندان^۴ را واجب شمرده و مسلمانان را مکلف ساخته است که نسبت به آنها نیکی کنند؛ می‌فرماید: «و (به یاد آورید) زمانی را که از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم که جز خداوند یگانه را نپرستید و نسبت به پدر و مادر و نزدیکان و یتیمان و بینوایان نیکی کنید و به مردم نیک بگویید و نماز را بر پا دارید و زکات بدهید».^۵

این حکم مختص بنی اسرائیل نیست و مسلمانان نیز مکلف به رعایت آن هستند: «و خدا را بپرستید و هیچ چیز را شریک او قرار ندهید و به پدر و مادر نیکی کنید و همچنین به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و همسایه نزدیک و همسایه دور و دوست و همنشین و وامندگان در سفر و بردگانی که مالک آنها هستید».^۶

۱-۳. ایمان؛ شرط احسان به خویشاوندان

احسان به خویشاوندان^۷ و حمایت اقتصادی از آنان تنها زمانی جزو تکالیف دینی محسوب می‌شود که خویشاوندان با کفر و شرک قطع رابطه کرده و ایمان آورده باشند.

قرآن در این باره می‌فرماید: «بگو: اگر پدران و فرزندان و برادران و همسران و طایفه شما و اموالی که به‌دست آورده‌اید و تجارتی که از کساد شدن آن بیم دارید و مساکن مورد علاقه شما در نظر تان از خداوند و پیامبرش و جهاد در راه او محبوب‌تر است منتظر باشید تا خداوند عذاب خود را بر شما نازل کند و خداوند جمعیت نافرمان‌بردار را هدایت نمی‌کند».^۸

۱. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد(ﷺ)، ص ۳۳.

۲. نحل: ۹۰.

۳. روم: ۳۸؛ نیز، ر.ک. بقره: ۱۷۷ و ۲۱۵.

۴. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد(ﷺ)، ص ۳۳.

۵. بقره: ۸۳.

۶. نساء: ۳۶.

۷. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد(ﷺ)، ص ۳۴.

۸. توبه: ۲۳-۲۴.

کسانی که از پذیرش اسلام سر باز زده و به این دین پشت کرده‌اند، حتی طلب آموزش برای آنان جایز نیست، هرچند از نزدیکان باشند: «برای پیامبر (ﷺ) و مؤمنان شایسته نیست که برای مشرکان (از خداوند) طلب آموزش کنند، هرچند از نزدیکان آنان باشند، پس از آنکه بر آنها روشن شد که این گروه اصحاب دوزخ‌اند»^۱.

۱-۴. تقدم حق خویشاوندی بر دیگر وابستگی‌ها

حق خویشاوندی در اسلام از چنان اهمیتی برخوردار است که بر سایر وابستگی‌ها و دوستی‌ها^۲ مقدم دانسته می‌شود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «و خویشاوندان نسبت به یکدیگر از مؤمنان و مهاجران در آنچه خدا مقرر داشته برتری دارند، مگر اینکه بخواهید نسبت به دوستان ایشان نیکی کنید (و سهمی از اموال خود به آنها بدهید). این حکم در کتاب الهی نوشته شده است»^۳.

اهمیت این اصل به اندازهای است که پیامبر اکرم ﷺ پس از هجرت مسلمانان از مکه به مدینه، خلأ پیوندهای خویشاوندی مهاجران را با ایجاد «پیمان اخوت» جبران کردند.

قرآن در این باره می‌فرماید: «و آنها که ایمان آوردند و هجرت نمودند و در راه خدا جهاد کردند و آنها که پناه دادند و یاری کردند، آنان مؤمنان حقیقی‌اند، برای آنها آموزش (و رحمت خدا) و روزی شایسته‌ای است»^۴.

۱-۵. اهمیت خاندان در سیرهٔ پیامبران پیشین

قرآن کریم تأکید دارد که در تاریخ انبیای گذشته،^۵ خاندان و پیوندهای خویشاوندی جایگاه ویژه‌ای داشته است. پیامبران در مواجهه با دشمنان، عمدتاً از حمایت اهل بیت ﷺ خود برخوردار بودند و پس از درگذشت آنان، وارثان مادی و معنوی‌شان نیز از میان خاندان‌شان برگزیده می‌شدند.

همچنین پیامبران همواره از خداوند درخواست می‌کردند که فرزندان‌شان را یاری کند و آنان را مورد لطف و مرحمت قرار دهد. تمام انبیای بنی اسرائیل از حضرت آدم تا حضرت عیسی ﷺ، ذریه‌های یک خاندان بودند.

قرآن می‌فرماید: «خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برتری داد. آنها فرزندان (و دودمانی) بودند که (از نظر پاکی و تقوا و فضیلت) بعضی از بعض دیگر گرفته شده بودند، و خداوند شنوا و داناست (و از کوشش‌های آنها در مسیر رسالت خود، آگاه است)»^۶.

۱. توبه: ۱۱۳.

۲. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ﷺ)، ص ۳۴-۳۵.

۳. احزاب: ۶

۴. انفال: ۷۲.

۵. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ﷺ)، ص ۳۶.

۶. آل عمران: ۳۳-۳۴.

سلسلهٔ خاندانی و خویشاوندی انبیا در آیات ذیل به صورت مفصل تر و آشکارتر آمده است. در قرآن چنین آمده است: «و اسحاق و یعقوب را به او (ابراهیم) بخشیدیم و هر کدام را هدایت کردیم و نوح را (نیز) قبلاً هدایت نمودیم و از فرزندان او داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را (هدایت کردیم) و این چنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم، و (همچنین) زکریا و یحیی و عیسی و الیاس هر کدام از صالحان بودند، و اسماعیل و الیسع و یونس و لوط (را هدایت کردیم) و همه را بر جهانیان برتری دادیم، و از پدران آنها و فرزندان آنها و برادران آنها افرادی را برگزیدیم و به راه راست هدایت نمودیم. این هدایت خداست که هر کس از بندگان خود را بخواهد با آن راهنمایی می‌کند، و اگر آنها مشرک شوند آنچه را عمل می‌کردند نابود می‌گردد. آنها کسانی هستند که کتاب و حکم و نبوت به آنان دادیم.»^۱ این آیه بر انتخاب الهی تأکید دارد که انبیای بنی‌اسرائیل را از حضرت آدم تا حضرت عیسی علیه السلام در یک خاندان مشخص قرار داده است.

۱-۶. نجات خاندان انبیا از عذاب الهی

بر اساس آیات قرآن، هنگامی که عذاب الهی^۲ به سبب طغیان و سرکشی امت‌ها نازل می‌شد، خاندان پیامبران از این مجازات نجات می‌یافتند. برای نمونه، در ماجرای طوفان نوح، درحالی که بیشتر امت او در آب غرق شدند، خاندان او از این مصیبت رهایی یافتند.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «و نوح را (به یادآور) هنگامی که پیش از آنها (ابراهیم و لوط) پروردگار خود را خواند. ما دعای او را مستجاب کردیم. او و خاندانش را از اندوه بزرگ نجات دادیم و او را در برابر جمعیتی که آیات ما را تکذیب کرده بودند، یاری دادیم؛ زیرا آنها قوم بدی بودند. از این رو همه را غرق کردیم.»^۳

در آیه دیگری آمده است: «نوح ما را ندا کرد (و دعای او را اجابت کردیم) و چه خوب اجابت‌کننده‌ای هستیم! او و خاندانش را از اندوه بزرگ رهایی بخشیدیم و فرزندان وی را بازماندگان (روی زمین) قرار دادیم.»^۴

البته همسر و یکی از فرزندان حضرت نوح علیه السلام به خاطر همسویی با سرکشان، جزو نجات‌یافتگان نبودند.^۵ همین وضعیت در ماجرای قوم لوط نیز تکرار شد. خاندان حضرت لوط علیه السلام نیز در معیت او نجات یافتند، درحالی که سایر قوم او همه نابود شدند.

قرآن کریم می‌فرماید: «قوم لوط انذارهای (پی‌درپی پیامبران را) تکذیب کردند. ما بر آنها تنبادهای که ریگ‌ها

۱. انعام: ۸۴-۸۹.

۲. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ص ۳۷.

۳. انبیاء: ۷۶-۷۷.

۴. صافات: ۷۵-۷۷.

۵. هود: ۴۵-۴۶.

را به حرکت درمی‌آورد، فرستادیم (و همه را هلاک کردیم)، جز خاندان لوط را که سحرگاہان آنها را نجات دادیم. این نعمتی بود از ناحیهٔ ما. این گونه پاداش می‌دهیم کسی را که شکرگزار است».^۱

البته همسر حضرت لوط به سبب فاش کردن اسرار پیامبر، در شمار نجات‌یافتگان قرار نگرفت و همراه قوم او به هلاکت رسید: «خداوند مثلی برای کسانی که کافر شده‌اند، زده است؛ همانند همسر نوح و همسر لوط. آنها تحت سرپرستی دو بنده از بندگان صالح ما بودند، ولی به آن دو خیانت کردند و ارتباط آنها با این دو (پیامبر) سودی به حال آنان (در برابر عذاب الهی) نداشت و به آنها گفته شد: وارد آتش شوید همراه کسانی که وارد می‌شوند».^۲

۷-۱. دعا برای تعیین جانشین از میان بستگان

در قرآن کریم، نمونه‌هایی از درخواست پیامبران برای جانشینی از میان خاندان ایشان^۳ وجود دارد. حضرت ابراهیم ﷺ که ملقب به «شیخ الانبیای بنی اسرائیل» بود، همهٔ پیامبران پس از وی، از نسل او بودند. قرآن می‌فرماید: «ما نوح و ابراهیم را فرستادیم و در دودمان آنها نبوت و کتاب قرار دادیم».^۴

حضرت ابراهیم ﷺ هنگامی که به مقام امامت رسید، از خداوند درخواست کرد که این مقام را در ذریهٔ او نیز قرار دهد: «هنگامی که خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به‌خوبی از عهدهٔ آزمایش برآمد، خداوند به او فرمود: من تو را امام و رهبر مردم قرار دادم. ابراهیم عرض کرد: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده). خداوند فرمود: پیمان من به ستم‌کاران نمی‌رسد».^۵ خداوند به حضرت ابراهیم ﷺ، اسحاق و یعقوب ﷺ را عطا نمود و آن دو را جزو پیامبران قرار داد.^۶

حضرت موسی ﷺ با وجود مخالفت بنی اسرائیل، از خداوند درخواست کرد که بازوان او را با حمایت برادرش هارون، نیرومند سازد: «وزیری از خاندان ام برای من قرار ده؛ برادرم هارون را».^۷ خداوند دعای او را مستجاب کرد و به حضرت موسی ﷺ کتاب داد و برادرش هارون را مددکارش ساخت.^۸

خداوند حضرت داود ﷺ را به پیامبری و خلافت در روی زمین برگزید و پسرش حضرت سلیمان ﷺ را یار و جانشین وی قرار داد: «سلیمان را به داود بخشیدیم؛ چه بنده خوبی! او همواره به سوی خدا بازگشت می‌کرد (و به یاد او بود)».^۹

۱. قمر: ۳۳-۳۵.

۲. تحریم: ۱۰.

۳. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد(ﷺ)، ص ۳۸-۴۰.

۴. حدید: ۲۶.

۵. بقره: ۱۲۴.

۶. ر.ک. صفات: ۱۱۳.

۷. طه: ۲۹-۳۰.

۸. ر.ک. فرقان: ۳۵.

۹. ص: ۳۰.

نمونه دیگر، حضرت زکریا علیه السلام بود که از خدا خواست فرزندی به او عطا کند که وارث او و خاندان یعقوب باشد. این درخواست پذیرفته شد و یحیی علیه السلام به عنوان فرزند زکریا و ادامه دهنده راه او به پیامبری برگزیده شد.^۱

مادلونگ پس از بررسی این موارد، نتیجه می گیرد:

به سبب وجه تشابهی که بین مقام والای خاندانها و فرزندان پیامبران و خاندان و فرزندان محمد در قرآن ذکر شده، لازم است که او نیز جایگاه ممتازی برای خاندان خود در نظر گرفته باشد. قرآن در موارد متعددی از خاندان محمد و گاهی به مفهومی برتر از معنای مطلق خانواده نام برده است.^۲

۱-۸. اختصاص بخشی از فیء و خمس به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله

بر اساس آموزه های قرآن، بخشی از خمس و فیء به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و خاندان ایشان^۳ اختصاص دارد: «و بدانید هرگونه غنیمتی به شما رسد خمس آن برای خدا و برای پیامبر و برای ذی القربی و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه است، اگر به خدا و آنچه بر بنده خود در روز جدایی حق از باطل، روز درگیری دو گروه (بایمان و بی ایمان؛ یعنی روز جنگ بدر) نازل کردیم، ایمان آورده اید، و خداوند بر هر چیزی قادر است».^۴

بر اساس روایات، اختصاص سهمی از غنیمت و فیء به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله جبرانی برای استثنا شدن آنان از دریافت صدقه و زکات بوده است. زکات ناپاکی های اموال مردم است که به منظور تزکیه اموال اخذ می شود. بنابراین، دریافت زکات با مقام طهارت و پاکی خاندان رسالت سازگار نیست.^۵

مادلونگ این مقام طهارت را با پاکی خاندان پیامبران پیشین مرتبط دانسته، می نویسد: «این طهارت مقام که خاندان محمد صلی الله علیه و آله را از مسلمانان عادی متمایز می ساخت، موافق با مقام والای خاندانهای پیامبران گذشته بود. چنان که پیش تر نقل شد، خاندان لوط مردمی بودند که خود را پاک نگاه داشته بودند (یتطهرون)».^۶

وی پس از بررسی آیه تطهیر و مباحله، نتیجه می گیرد که از نظر قرآن، جایگاه خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله همچون خاندانهای پیامبران پیشین، برتر از سایر مؤمنان بوده و آنان از هرگونه رجس و پلیدی پاک اند.^۷

۱-۹. نتیجه گیری از آیات مربوط به جانشینی

مادلونگ پس از بیان مقدمات یادشده، تحلیل و نتیجه گیری خود از آیات مربوط به جانشینی^۸ را این گونه ارائه می دهد:

۱. ر.ک. مریم: ۵-۶.

۲. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ص ۴۱.

۳. ر.ک. همان، ص ۴۲.

۴. انفال: ۴۱؛ نیز، ر.ک. حشر: ۷.

۵. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ص ۴۲-۴۳.

۶. همان، ص ۴۳.

۷. ر.ک. همان.

۸. ر.ک. همان، ص ۴۵.

تا آنجا که قرآن افکار محمد (ﷺ) را بیان می‌کند، روشن است که او در نظر نداشت ابوبکر جانشین طبیعی او باشد و نه به انجام این کار راضی بود... او جانشینی خود را جز در نور هدایت قرآن، که دربارهٔ جانشینان پیامبران سلف بیان شده بود، نمی‌دید... پیامبران پیشین کمال لطف الهی را در این می‌دانستند که جانشینان آنان فرزندان یا خویشاوندان نسبی‌شان باشند و از خدا نیز چنین خواسته بودند.^۱

به‌باور او، اگر پیامبر اکرم ﷺ عمر طولانی‌تری داشت، بی‌تردید همانند انبیای گذشته، فردی از خاندان خود را برای جانشینی برمی‌گزید.

۲. بررسی و نقد

۲-۱. نگاه تاریخی‌نگر به قرآن

مادلونگ از جمله مستشرقانی است که قرآن و آموزه‌های اسلام را با رویکرد تاریخی‌نگر بررسی کرده است. «نگرش تاریخی‌نگر» مبانی خاصی دارد که پژوهشگر را در چارچوبی مشخص قرار داده، او را وامی‌دارد مفاهیم دینی را تنها در بستر زمان و مکان خاص آن تحلیل کند.

این دیدگاه همهٔ پدیده‌ها را زمانمند، مکانمند و در حال تغییر می‌داند و برای امور فرازمانی و فرامکانی جایگاهی قائل نیست. تاریخی‌نگری نگاه تاریخمند به پدیده‌هاست و تاریخمندی و زمانمندی از صفات و عناوینی است که به هر چیزی نسبت داده شود و به معنای موقتی‌بودن و ناپایداری آن خواهد بود. در این نگاه، پدیده‌ها زائیدهٔ شرایط خاصی هستند و متناسب با همان شرایط، کارامدی آنها تعریف می‌شود و به طور طبیعی، در زمان، مکان و شرایط دیگر، کارایی ندارند و یا کارایی اصیل خود را رها کرده، به ماهیت جدیدی متفاوت از ماهیت قبلی خود تبدیل شده‌اند.^۲

به عبارت دیگر، «تاریخی‌نگری» عبارت است از: جهان‌بینی و نگرشی که در شکل کامل خود، تاریخ را محیط بر انسان و مؤثر در تمام امور او، اعم از وجود، فهم، عقل، شناخت، عقاید دینی و مذهبی، ارزش‌ها، اخلاق و فرهنگ و تعیین‌کنندهٔ مسیر زندگی او می‌داند. هر کدام از این امور مختص و زائیدهٔ اوضاع تاریخی خود هستند و قابل تعمیم به زمان‌ها و اوضاع و احوال دیگر نیستند هر انسانی نیز پیشینه و پسینهٔ مختص خود را دارد و توانایی فرارفتن از این محیط پیرامونی را ندارد.^۳

در تاریخی‌نگری سنتی، آنچه تاریخمند و متغیر است، فهم و دانش و حوزهٔ معرفتی انسان است، نه ذات انسان؛ اما در تاریخی‌نگری فلسفی، عقل بشر و ذات وجود او تاریخمند است. به عبارت دیگر، سنت، تاریخ و سابقهٔ فرهنگی هر کس از وجود او انفکاک‌ناپذیر است و به نوعی حیث وجودی او به شمار می‌آید و تاریخمندی عین ذات انسان است و تاریخت از درون او می‌جوشد و امری عارضی و خارج از ذات انسان نیست.^۴

۱. همان، ص ۴۵-۴۷.

۲. ر.ک. محمد عرب‌صالحی، «تاریخی‌نگری و نگاه تاریخی به آموزه‌های اسلام»، ص ۴۰.

۳. محمد عرب‌صالحی، تاریخی‌نگری و دین، ص ۵۰.

۴. همان، ص ۵۱.

تمام رویکردهای تاریخی به شناخت و معرفت دینی، از تاریخی‌نگری فلسفی و یا تاریخی‌نگری نوین متأثرند. این رویکردها و بینش‌های تاریخ‌مندان در عرصه‌های مختلفی همانند تاریخ‌مندی اصل دین، تاریخ‌مندی متون مقدس، تاریخ‌مندی شخص پیامبر ﷺ، تاریخ‌مندی مخاطب متون مقدس (انسان)، و تاریخ‌مندی آموزه‌های دینی ظهور یافته‌اند. تاریخی‌نگری به اصل و ریشه دین هم تعمیم یافته و بشری‌بودن اصل دین و انکار منشأ الهی آن، معتقدان بسیاری پیدا کرده و دین ساخته ذهن بشر تلقی شده و حتی این تفکر در جهان اسلام نیز تعمیم پیدا کرده است.^۱

تمام رویکردهای تاریخی‌نگری در یک نقطه و اصل اساسی با هم مشترک‌اند و آن نگاه تاریخ‌مند به متون دینی و برای مثال، قرآن است. بر اساس این اصل، نمی‌توان قرآن و یا هر متن دینی را فرازمان و فراتاریخی دانست، بلکه به دوره شکل‌گیری خود اختصاص دارند و متأثر از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی آن عصر شکل گرفته‌اند. در نتیجه، احکام و آموزه‌های این متون نیز به همان ادوار تاریخی تعلق دارند و قابل تعمیم به دوره‌های بعد نیستند.^۲

اکنون و پس از تبیین چستی تاریخی‌نگری، می‌توان بنیان‌های فکری مادلونگ نسبت به قرآن، آموزه‌های دینی، نبوت پیامبر اکرم ﷺ، وحی و گزاره‌های تاریخی را تبیین کرد. مادلونگ نسبت به همه داده‌ها و مفاهیم دینی، نگاهی تاریخی‌نگر دارد؛^۳ یعنی به لحاظ اندیشه و باور، به مکتبی تعلق دارد که به حقیقت ثابتی در عالم هستی قائل نیست و همه پدیده‌ها، داده‌ها و گزاره‌ها را تاریخ‌مند، زمانمند و مکانمند می‌بیند. طبیعی است که چنین نگاهی به پدیده‌ها، نمی‌تواند گزاره‌های فراتاریخی و ماورایی را بپذیرد؛ زیرا این گزاره‌ها حقیقتی ثابت و تغییرناپذیرند و محکوم زمان و مکان نیستند. از همین‌روست که مادلونگ قرآن را به‌عنوان یک داده تاریخی می‌بیند که محدود به زمان و مکان خاصی بوده و همچون دیگر داده‌های تاریخی منبعی برای کشف رخدادهاست که در زمان پیامبر اکرم ﷺ رخ نموده و می‌توان با استفاده از آن به‌مثابه یک منبع تاریخی، برای کشف رخدادها صدر اسلام از آن بهره گرفت و به حقایق رهنمون شد. وحی نیز از نظر مادلونگ، جایگاهی همانند یک مؤلفه در تحلیل داده‌ها ندارد و اساساً بر اساس بینش تاریخی‌نگری به‌معنای رایج آن، هیچ امری ثابت و تغییرناپذیر و فراتر از زمان و مکان وجود ندارد.

بر اساس همین نگاه است که از یک‌سو، با قرآن به‌مثابه گزارش‌های تاریخی برخورد می‌شود که فقط بازگوکننده حوادث و اتفاقات تاریخی مربوط به دوران پیامبر ﷺ است و از سوی دیگر، پیامبر اکرم ﷺ از نگاه وی همانند دیگر افراد، از رفتاری عادی برخوردار است که ممکن است درست یا نادرست باشد. از همین‌روست که قرآن همچون متن تاریخی، انعکاس‌دهنده دیدگاه شخص پیامبر اکرم ﷺ درباره جانشینی و شیوه مواجهه آن حضرت و صحابه با مقوله جانشینی است.^۴

۱. ر.ک. راضیه موحدی‌نیا و حسام‌الدین ربانی، «بررسی رویکرد تاریخ‌مندان به معرفت دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن»، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۲. ر.ک. همان؛ علی نصیری، «نقد نظریه‌های عبدالکریم سروش درباره تاریخ‌مندی قرآن»، ج ۲، ص ۱۳۸.

۳. محمدرضا بارانی و دیگران، «بررسی و نقد جانشینی در کتاب جانشینی حضرت محمد(ﷺ)»، ص ۵۷.

۴. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد(ﷺ)، ص ۳۳-۴۸.

مادلونگ با همین نگرش، به صورت تلویحی پیامبر اکرم ﷺ را در عدم معرفی آشکار جانشین پس از خود، مقصر جلوه می‌دهد، گرچه معتقد است: جانشینی به صورت طبیعی، به خاندان نزدیک پیامبر اکرم ﷺ اختصاص داشت.^۱ اصل مقولهٔ تاریخی‌نگری با رویکردهای مختلف آن از سوی برخی محققان به خوبی نقد و تحلیل شده^۲ و در اینجا، مجالی برای بررسی آن نیست.

۲-۲. وراثت و خاندان؛ ملاک گزینش خلیفه

مادلونگ پس از بررسی مجموعه آیات مرتبط با جانشینی، نتیجه می‌گیرد که ملاک تعیین جانشین از منظر قرآن، وراثت و پیوند خاندانی است. او معتقد است: در سیرهٔ انبیای پیشین، این ملاک وجود داشته و از نظر قرآن، جانشینی پیامبر اکرم ﷺ نیز باید بر همین اساس تبیین گردد.

اما چنین برداشتی از قرآن، با کلیت آموزه‌های آن دربارهٔ جانشینی همخوانی ندارد. درست است که قرآن به مسئلهٔ وراثت و خاندانی توجه داشته و جانشینان پیامبران از خاندان آنان برگزیده شده‌اند، اما این گزینش صرفاً بر مبنای نسب خانوادگی نبوده، بلکه ملاک اصلی در انتخاب جانشین، شایستگی‌های فردی و تحقق ویژگی‌های لازم برای امامت و هدایت مردم بوده است.

افرادی که در میان خاندان پیامبران پرورش یافته‌اند، به‌خاطر تربیت الهی و برخورداری از ویژگی‌های لازم برای امامت، به این مقام منصوب شده‌اند. اگر فردی غیر از خاندان انبیا نیز واجد شرایط بود، او نیز شایستهٔ این مقام شناخته می‌شد.

بنابراین، پیامبران نقشی در تعیین جانشین خود نداشتند، بلکه منتظر فرمان الهی بودند؛ زیرا تنها خداوند از شایستگی‌های درونی افراد آگاه است و می‌تواند جانشینانی برگزیند که مانند پیامبران، وظیفهٔ هدایت مردم را به بهترین شکل انجام دهند. همان‌گونه که اصل نبوت صرفاً در اختیار خداوند است، جانشین نیز از سوی او تعیین می‌شود: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ».^۳

آیات بسیاری در این باره وجود دارد که در اینجا، مجال بررسی تفصیلی آنها نیست. یکی از آیاتی که این اصل را تأیید می‌کند، آیهٔ امامت در سورهٔ «بقره» است: «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»؛^۴ (به خاطر آورید) هنگامی که خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهدهٔ این آزمایش‌ها برآمد، خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم. ابراهیم

۱. رک. همان.

۲. رک. محمد عرب‌صالحی، تاریخی‌نگری و دین؛ علی‌اکبر رشاد، منطق فهم دین.

۳. انعام: ۱۲۴.

۴. بقره: ۱۲۴.

عرض کرد: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده). خداوند فرمود: پیمان من به ستم کاران نمی‌رسد (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند شایسته این مقام‌اند).

در این آیه شریفه، از مقام جانشینی به «امامت» تعبیر شده است. دو نکته اساسی در این آیه به چشم می‌خورد: یک. جعل امامت فقط به دست خداست؛

دو. مقام امامت عهدی است که فقط به افراد شایسته و دارای شرایط خاص تعلق می‌گیرد.

نص صریح این آیه چنین است که خداوند برای حضرت ابراهیم علیه السلام امامت بر مردم را جعل کرد. بنابراین پیروی از او پیروی از خدا و در نتیجه، موجب هدایت است.

جعل امامت پس از آزمون‌های سخت الهی و موفقیت حضرت ابراهیم علیه السلام در این آزمایش‌ها برای ایشان صورت گرفت و حضرت ابراهیم علیه السلام چنین مقامی را برای برخی از فرزندان خود نیز درخواست کرد. خدای تعالی درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام را پذیرفت و ضمن نفی جعل امامت الهی برای ستم کاران، آن را در نسل حضرت ابراهیم علیه السلام قرار داد.

بر اساس این آیه، «امامت» مقامی است که از سوی خداوند متعال جعل می‌شود و چنین جعلی حق انحصاری خداوند است و عبارت «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» نیز اعمال مولویت از ناحیه خدا را می‌رساند و درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام نیز بر آن صحه می‌گذارد.

مهم‌ترین ویژگی که بر اساس این آیه شخص امام باید داشته باشد، عدم ارتکاب ظلم در ابعاد مختلف آن است که معنای وسیعی دارد و نتیجه قهری آن، «عصمت» شخص امام از هر نوع ناپاکی است. اگر شخصی فاقد این ویژگی باشد، هرگز عهد الهی که همان مقام امامت و جانشینی است، به او نمی‌رسد، ولو از خاندان و فرزندان انبیا باشد. مطابق آیه مزبور، ملاک انتخاب جانشین، شایستگی و دارا بودن ویژگی‌های امامت است، نه وراثت و قرابت خاندانی.

جای تأمل است که مادلونگ این آیه را گزارش کرده،^۱ اما محتوا و پیام آیه را دریافته و بای اعتنایی از آن رد شده است.

۳-۲. عدم پیش‌بینی قرآن نسبت به جانشینی

مادلونگ پس از بیان آیاتی مربوط به جانشینی، چنین نتیجه گرفته است: «قرآن به‌طوری که همه می‌دانند، هیچ پیش‌بینی و یا حتی اشاره‌ای به جانشینی محمد صلی الله علیه و آله نکرده و به همین علت، مورخان غیراسلامی در این مورد، تقریباً از آن چشم پوشیده‌اند».^۲ این دیدگاه از سوی برخی محققان نقد شده است.

برخی پژوهشگران این نتیجه‌گیری را ناشی از عدم جامع‌نگری به آیات مرتبط دانسته‌اند.^۳

۱. ر.ک. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۳۲.

۳. ر.ک. مهیار خانی‌مقدم، «واکوی نقادانه روش مادلونگ در فهم گزارش‌های پیرامون جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله»، ص ۱۹۲.

برخی دیگر نیز بر این باورند که اگرچه قرآن آشکارا نام جانشین پیامبر ﷺ را ذکر نکرده، اما آیات ۳ و ۶۷ سوره «مائده» که در روز غدیر نازل شد، بیانگر این حقیقت هستند. این آیات پس از آن نازل شدند که همه احکام اسلامی، از نماز و زکات گرفته تا روزه، حج و حلال و حرام، بیان شده بودند. بنابراین، نزول این آیات تنها بر موضوع جانشینی پیامبر اکرم ﷺ دلالت دارند.^۱

برخی دیگر از محققان با تفصیل بیشتری به بررسی این اظهار نظر پرداخته و آیات چندی را دربارهٔ جانشینی امیرالمؤمنین ﷺ مطرح و تحلیل کرده‌اند.^۲ این آیات عبارتند از: آیه «ولایت»، آیه «اولی الامر»، آیه «تبلیغ» و «کمال دین».^۳ به نظر می‌رسد مهم‌ترین مسئله‌ای که مادلونگ را به این نتیجه‌گیری واداشته و این موضوع از سوی ناقدان نیز مغفول واقع شده، فهم اشتباه او از متن حدیث غدیر و شأن صدور آن است. وی می‌نویسد:

محمد(ﷺ) در سال ۱۰ هجری، علی(ع) را به نمایندگی از طرف خود به یمن فرستاد و رفتار او در آنجا عده‌ای را برانگیخت که از او به پیامبر شکایت کنند. پس از بازگشت او، محمد(ﷺ) در ست سه ماه قبل از رحلت‌اش، لازم دید که در اجتماع عظیمی به حمایت از پسرعموی خود سخن گوید. ظاهر آن هنگام موقع مناسبی نبود که علی(ع) را به جانشینی خود منصوب کند. احتمالاً محمد(ﷺ) به امید آنکه طول عمر او به اندازه‌ای باشد تا یکی از اسباط‌اش را تعیین کند، این تصمیم‌گیری را تأخیر انداخت...^۴

چنان‌که روشن است وی شأن صدور حدیث غدیر را این نکته دانسته که همراهان امیرالمؤمنین ﷺ در یمن بر سر موضوع غنائیم از آن حضرت ناراضی بودند و زمانی که به محضر رسول خدا ﷺ آمدند، از امیرالمؤمنین ﷺ شکایت کردند. این موضوع موجب شد پیامبر اکرم ﷺ در برکهٔ غدیر و در اجتماع انبوه مسلمانان، به حمایت از پسرعموی خود برخیزد و با بیان حدیث غدیر، شاکیان را محکوم کند!

چنین برداشتی از حدیث غدیر موجب شده است نویسنده ارتباط واقعۀ غدیر با مسئلهٔ جانشینی را انکار کند و در نتیجه، آیات مربوط به این واقعه را بیگانه با آن بیندارد.

مادلونگ گرچه این ادعا را به مقالهٔ وچیا واله یری با عنوان «غدیر خم» در *دائرةالمعارف اسلام* نسبت داده،^۵ اما اصل ادعا مربوط به برخی از عالمان اهل سنت (مانند بیهقی و ابن کثیر) است. چون این واقعه و خطابهٔ رسول خدا ﷺ می‌تواند مشروعیت مدعیان جانشینی آن حضرت را زیر سؤال ببرد، برخی از عالمان اهل سنت با تقطیع گزارش‌های دست اول و ایجاد تحریف در آنها، واقعۀ غدیر را با مسئلهٔ شکایت شاکیان از امیرالمؤمنین ﷺ در موضوع غنائیم یمن،

۱. علی بن حسین ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۲، ص ۸۶.

۲. ر.ک. حسین عبدالحمیدی و اسدالله رحیمی، امام علی ﷺ جانشین رسول الله ﷺ، ص ۶-۱۴.

۳. ر.ک. همان.

۴. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد(ﷺ)، ص ۴۸.

۵. ر.ک. همان، پاورقی ۳.

مرتبط ساخته و چنین وانمود کرده‌اند که خطبهٔ پیامبر ﷺ در روز غدیر، به‌منظور رفع اتهام از امیرالمؤمنین ﷺ و بستن دهن شاکیان ایراد شده و ارتباطی با مسئلهٔ جانشینی امیرالمؤمنین ﷺ نداشته است.^۱

بر اساس منابع تاریخی، این آیه در غدیر خم نازل شد و پیامبر اکرم ﷺ بی‌درنگ پس از آن، امیرالمؤمنین ﷺ را به جانشینی خود معرفی کردند.

۲-۴. بررسی ادعای ارتباط واقعهٔ غدیر با غنائم یمن

در این مقال جای بررسی دلالت حدیث غدیر بر ولایت و وصایت امیرالمؤمنین ﷺ نیست؛ زیرا این موضوع از دیرباز مورد مناقشهٔ عالمان شیعه و اهل سنت بوده و اندیشمندان بزرگ شیعهٔ امامیه، مانند علامه امینی در *التحذیر* به تفصیل، آن را بررسی کرده‌اند.

آنچه این مقاله در پی بررسی آن است ادعای مادلونگ و برخی عالمان اهل سنت دربارهٔ ارتباط واقعهٔ غدیر با موضوع غنائم یمن و شکایت برخی افراد از امیرالمؤمنین ﷺ است.

این ادعا را می‌توان با توجه به چند نکته ارزیابی کرد:

۱-۲-۴. بررسی گزارش ابن‌هشام دربارهٔ شکایت از امیرالمؤمنین ﷺ

بر اساس گزارش ابن‌هشام از ابن‌اسحاق، پیامبر اکرم ﷺ به تازگی احرام بسته و آمادهٔ مناسک حج شده بودند که امیرالمؤمنین ﷺ از یمن به حضور ایشان رسیدند.^۲ پس از مدت کوتاهی، گروه اعزامی همراه امیرالمؤمنین ﷺ نیز از راه رسیدند. هنگامی که امیرالمؤمنین ﷺ لباس‌هایی را که آنان بدون اجازه از سهم خمس برداشته بودند، بازپس گرفتند، آن گروه به محضر پیامبر ﷺ آمدند و از امیرالمؤمنین ﷺ شکایت کردند.

پیامبر اکرم ﷺ از سخن آنان برآشفتنده و فرمودند: «از علی ﷺ شکایت نکنید؛ زیرا او در انجام وظایف و دستورات الهی بسیار جدی است و در این امر با کسی تعارف ندارد».^۳

ابن‌هشام تصریح می‌کند که پیامبر ﷺ موضوع شکایت را همان‌جا پایان دادند و سپس به انجام مناسک حج پرداختند و مناسک حج را به مردم آموختند و سخنرانی کردند.^۴

این گزارش به روشنی نشان می‌دهد که میان موضوع شکایت و واقعهٔ غدیر، دست‌کم ده روز فاصله بوده است.

۱. ر.ک. احمد بن حسین بیهقی، الاعتقاد، ص ۳۵۴؛ اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر دمشقی، البداية و النهاية، ج ۵، ص ۲۰۸؛ احمد بن محمد ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲. عبدالملک ابن‌هشام، السيرة النبوية، ج ۲، ص ۶۰۳.

۳. ر.ک. همان.

۴. همان.

۲-۴-۲. تحریف تاریخی ابن کثیر از واقعهٔ غدیر

ابن کثیر برای آنکه میان واقعهٔ غدیر و مسئلهٔ شکایت از امیرالمؤمنین ﷺ، ارتباط ایجاد نماید، فاصلهٔ زمانی آن دو را پنهان ساخته و از چندسو دست به تحریف زده است: اولاً، هنگام نقل گزارش ابن اسحاق، بخش اول گزارش او را - که نشان می‌داد پیامبر ﷺ به تازگی احرام بسته بودند که امیرالمؤمنین ﷺ از یمن رسیدند - نقل نکرده و ثانیاً، بخش آخر گزارش ایشان را - که تصریح کرده است پیامبر ﷺ سخن گفتن از موضوع شکایت را همان‌جا تمام کردند و به انجام مناسک حج مشغول شدند - حذف نموده و ثالثاً، بی‌درنگ پس از نقل موضوع شکایت، روایتی را از «بریده» نقل کرده است که می‌گوید: در غزوهٔ یمن همراه علی (رضی الله عنه) بودم و ایشان با ما سخت رفتار می‌کرد. وقتی به محضر پیامبر (ﷺ) رسیدم، از ایشان شکایت کردم. پیامبر (ﷺ) سخت برآشفتمند و فرمودند: «یا بریده! اُست اُولی بالمؤمنین من انفسهم؟ قلت: بلی یا رسول الله. قال: من كنت مولاہ فعلی مولاہ».^۱

ابن کثیر پس از نقل این روایت، مستقیم به نقل روایات واقعهٔ غدیر پرداخته^۲ و چنین وانمود کرده که ریشهٔ سخنان و خطابهٔ پیامبر ﷺ در روز غدیر، مسئلهٔ شکایت گروه اعزامی به یمن از سوی امیرالمؤمنین ﷺ بوده است که پیامبر ﷺ می‌خواستند با ایراد خطبهٔ عظیمی، دهن شاکیان را ببندند.

این درحالی است که اولاً، روایت بریده مربوط به سفر حجةالوداع نبوده، بلکه مربوط به غزوهٔ یمن بوده است که امیرالمؤمنین ﷺ برای بار اول در سال هشتم هجری به آنجا اعزام شدند. بخاری بابی با عنوان «باب بعث علی بن أبی طالب علیه السلام و خالد بن الولید رضی الله عنه إلى الیمن قبل حجةالوداع» به این موضوع اختصاص داده و از قول «براء» چنین گزارش کرده است که پیامبر ﷺ ابتدا لشکری را به فرماندهی خالد بن ولید به یمن اعزام نمودند و پس از مدتی، به حضرت علی (رضی الله عنه) مأموریت دادند که به یمن بروند و مدیریت امور و سرپرستی افراد را بر عهده بگیرند.^۳ این موضوع برای خالد و برخی افراد بسیار گران تمام شد؛ چنان‌که بریده - از همراهان خالد - اعتراف می‌کند که ما نسبت به علی (رضی الله عنه) بغض می‌ورزیدیم و پس از آنکه به حضور پیامبر (ﷺ) رسیدیم، از ایشان شکایت کردیم.^۴

طبرانی این موضوع را با تفصیل بیشتری بیان نموده و تصریح کرده است که بریده در داخل مسجد مدینه، از حضرت علی (رضی الله عنه) به پیامبر (ﷺ) شکایت نمود: «... فَقَدِمْتُ الْمَدِينَةَ وَ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ وَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فِي مَنْزِلِهِ...»^۵ بنابراین، شکایت بریده از امیرالمؤمنین ﷺ مربوط به سال هشتم هجرت و پس از بازگشت از یمن بوده است. در هنگام رخداد این واقعه، پیامبر ﷺ در مدینه بودند، نه در سفر حجةالوداع - که در سال دهم هجرت بوده است - و طبعاً

۱. اسماعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی، البداية و النهاية، ج ۵، ص ۲۰۹.

۲. ر.ک. همان، ص ۲۰۹-۲۱۴.

۳. محمد بن اسماعیل بخاری، صحيح بخاری، ج ۷، ص ۴۴.

۴. ر.ک. همان.

۵. سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۶، ص ۱۶۲.

شکایت بریده و برخی دیگر از امیرالمؤمنین (ع)، در مدینه مطرح شده است، نه در سرزمین غدیر. از این رو ارتباط آن با واقعه غدیر، به عنوان شأن صدور خطبه پیامبر (ص)، از اساس نادرست است.

۳-۲. خطابه زمزم و عدم اشاره به شکایت از امیرالمؤمنین (ع)

پس از پایان مناسک حج، پیامبر اکرم (ص) کنار چاه زمزم ایستادند و خطبه مفصلی ایراد کردند.^۱ در این خطبه، ایشان پس از ایراد هر بند، از مردم می پرسیدند: «آیا این مطلب را به شما رساندم؟» پس از پاسخ مثبت مسلمانان، پیامبر (ص) خداوند را گواه می گرفتند.

اکنون پرسش مهم این است: اگر هدف پیامبر (ص) در خطبه غدیر، رفع اتهام از امیرالمؤمنین (ع) بود، چرا در خطابه زمزم - که پس از شکایت مطرح شد - هیچ اشاره ای به این موضوع نکردند؟ پیامبر (ص) می توانستند به سادگی در همان خطابه، موضوع شکایت را مطرح نمایند و از امیرالمؤمنین (ع) دفاع کنند، اما چنین نکردند. این نشان می دهد که واقعه غدیر ارتباطی با مسئله شکایت نداشت.

۴-۲. تحلیل نهایی درباره واقعه غدیر

نکات یاد شده نشان می دهد که ارتباط دادن شکایت از امیرالمؤمنین (ع) به خطبه غدیر، تحریفی تاریخی است. شکایت بریده مربوط به سفر نخست امیرالمؤمنین (ع) به یمن و تصاحب کنیزی بود^۲ و نه بازپس گرفتن لباس هایی که برخی افراد بی اجازه از سهم خمس برداشته بودند.

اما شکایتی که در حجة الوداع مطرح شد، مربوط به سفر دوم امیرالمؤمنین (ع) به یمن بود که ایشان مدتی قبل از حج به آنجا اعزام شدند و پس از بازگشت، همراهان ایشان به خاطر بازپس گرفتن جامه ها از آن حضرت شکایت کردند. پیامبر اکرم (ص) این مسئله را همان جا پایان دادند و سپس مناسک حج را ادامه داد.

این موارد نشان می دهد خطابه غدیر به هیچ وجه ارتباطی با شکایت افراد از امیرالمؤمنین (ع) نداشت، بلکه مسئله ای مستقل بود که به معرفی جانشین پیامبر (ص) اختصاص داشت.

تحلیل مادلونگ و برخی عالمان اهل سنت از ارتباط واقعه غدیر با مسئله شکایت از امیرالمؤمنین (ع) نادرست است. بررسی گزارش های تاریخی نشان می دهد شکایت افراد از امیرالمؤمنین (ع) در دو سفر متفاوت به یمن رخ داده است و هیچ یک از این شکایات ربطی به خطبه غدیر ندارد.

پیامبر اکرم (ص) در واقعه غدیر، امیرالمؤمنین (ع) را رسماً به عنوان جانشین خود معرفی کردند و این خطبه هیچ ارتباطی با شکایات مطرح شده در یمن ندارد.

۱. ر.ک. عبدالملک ابن هشام، السيرة النبوية؛ احمد بن ابی واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۲.

۲. ر.ک. سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الاوسط.

نتیجه‌گیری

این مقاله موضوع جانشینی را از منظر قرآن، بر اساس دیدگاه‌های کتاب جانشینی حضرت محمد ﷺ بررسی کرد و نشان داد که این کتاب، قرآن را صرفاً یک متن تاریخمند تلقی کرده و بر اساس این تحلیل‌ها، دو نتیجهٔ اصلی گرفته است:

۱. ملاک جانشینی در قرآن، صرفاً وراثت و پیوند خاندانی است؛

۲. قرآن هیچ اشاره‌ای به جانشینی پیامبر اکرم ﷺ نکرده است.

در نقد این دیدگاه، استدلال شد که قرآن را نمی‌توان فقط یک کتاب تاریخی دانست؛ زیرا نگاه تاریخی‌نگر به قرآن مخدوش است؛ همچنان‌که اگر قرآن صرفاً یک منبع تاریخی باشد، بسیاری از گزاره‌های آن نامفهوم و ناکارآمد خواهند شد و حتی ارزش استناد تاریخی خود را نیز از دست خواهند داد.

همچنین مادلونگ همهٔ آیات مرتبط با مسئلهٔ جانشینی را واکاوی نکرده و از نکات صریح موجود در - حتی - همان آیاتی که به آنها استناد کرده، غفلت نموده است.

تحلیل دقیق مجموعه آیات مرتبط با خلافت نشان می‌دهد که از دیدگاه قرآن، جانشینی بر اساس شایستگی‌های فردی تعیین شده است، نه صرفاً بر مبنای وراثت و قرابت خاندانی.

علاوه بر این، برداشت نادرست از شأن نزول و متن واقعهٔ غدیر، موجب شده است نویسندگان به این نتیجه برسند که قرآن به موضوع جانشینی اشاره نکرده است. این در حالی است که در واقعهٔ غدیر به‌صراحت جانشین پیامبر اکرم ﷺ معرفی شد و آیاتی نیز در همین زمینه نازل گردید.

منابع

قرآن کریم.

- ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد، *الصواعق المحرقة على اهل الرفض والضلال والزندقه*، بیروت، مؤسسة الرسالة، بی تا.
- ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *البدایه و النهایه*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ق.
- ابن هشام، عبدالملک، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی السقاء و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- بارانی، محمدرضا و دیگران، «بررسی و نقد جانشینی در کتاب جانشینی حضرت محمد(ﷺ)»، ۱۳۹۶، *مطالعات تاریخی جهان اسلام*، ش ۹، ص ۵۳-۲۲.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، مصر، وزارت اوقاف جمهوری مصر، ۱۴۱۰ق.
- بهشتی مهر، احمد و محمود تقی زاده داوری، «بررسی روش ها و ویژگی های پژوهشی ویلفرد مادلونگ در مطالعات شیعی»، *دانشگاه قم*، سال پانزدهم، ش ۴ (۶۰)، ص ۳۳-۴۳.
- بیهقی، احمد بن حسین، *الاعتقاد و الهدایه الی سبیل الرشاد علی مذهب السلف و اصحاب الحدیث*، تحقیق احمد عصام الکاتب، بیروت، دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۱ق.
- خانی مقدم، مهیار، «واکاوی نقادانه روش مادلونگ در فهم گزارش های پیرامون جانشینی پیامبر(ﷺ)»، ۱۳۹۵، *امامت پژوهی*، ش ۱۹، ص ۱۸۱-۲۱۶.
- رشاد، علی اکبر، *منطق فهم دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الأوسط*، تحقیق طارق بن عوض الله و عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، قاهره، دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.
- عبدالمحمدی، حسین و رحیمی، اسدالله، *امام علی(ع) جانشین رسول الله(ﷺ): نقدی بر کتاب جانشینی حضرت محمد(ﷺ) از ویلفرد مادلونگ*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۸.
- عرب صالحی، محمد، «تاریخی نگری و نگاه تاریخی به آموزه های اسلام»، ۱۳۹۳، *زمانه*، ش ۱۲۸ و ۱۲۹، ص ۴۰-۶۱.
- عرب صالحی، محمد، *تاریخی نگری و دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ق.
- مادلونگ، ویلفرد، *جانشینی حضرت محمد(ﷺ)*، ترجمه احمد نمایی و دیگران، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۹۳.
- موحدی نیا، راضیه و ربانی، حسام الدین، «بررسی رویکرد تاریخمندان به معرفت دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن»، ۱۳۹۵، *پژوهش های معرفت شناختی*، ش ۱۲، ص ۱۲۳-۱۵۰.
- نصیری، علی، «نقد نظریه های عبدالکریم سروش درباره تاریخمندی قرآن»، در: *مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر، بی تا.

Reza Khan's Republicanism, England's Plan for Iran

Reza Ramadan Nargesi  / Assistant Professor, Department of History of Contemporary Thought, Imam Khomeini Educational and Research Institute
nargesi@iki.ac.ir

Received: 2023/05/09 - **Accepted:** 2024/12/30

Abstract

Much has been said about the causes and factors of Reza Khan's republicanism, and all of them have attempted to attribute this issue to Reza Khan's personal ambition to achieve the monarchy. However, few have addressed the role of England in this matter. This research has attempted to look at this issue from a new angle. Therefore, the main goal of this research is to examine the role of England in Reza Shah's republicanism and to analyze the causes, factors, and methods of this policy. The research method is "documentary" and relies on historical findings and evidence and archival expertise. The results of the research show that England, by mobilizing publications, statesmen, many members of parliament, and using military capabilities, attempted to replace the constitutional system with a republican system with the aim of destroying the constitutional law and replacing it with a system similar to the Turkish constitution. To achieve this goal, and in order to avoid arousing public sentiment and reduce political costs, he used Reza Khan as a cover and the main executor of this policy, and it was pretended that he had personally made this decision.

Keywords: Republicanism, Reza Shah, Movement, England, Constitutional (mashrote) Constitution.

جمهوری خواهی رضاخان، نقشه انگلستان برای ایران

nargesi@iki.ac.ir

رضا رمضان نرگسی  / استادیار گروه تاریخ اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰

چکیده

در خصوص علل و عوامل جمهوری خواهی رضاخان مطالب زیادی گفته شده و در تمام آنها تلاش شده است این مسئله را به بلندپروازی شخص رضاخان در رسیدن به سلطنت نسبت دهند. با این حال، کمتر کسی به نقش انگلستان در این موضوع پرداخته است. این تحقیق کوشیده است از زاویه‌ای جدید به این مسئله بنگرد. بنابراین، هدف اصلی این پژوهش بررسی نقش انگلستان در جمهوری خواهی رضاشاه و واکاوی علل، عوامل و شیوه‌های این سیاست است. روش تحقیق «اسنادی» است و بر یافته‌ها و شواهد تاریخی و استاد بایگانی تکیه دارد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که انگلستان با بسیج کردن نشریات، دولتمردان، بسیاری از نمایندگان مجلس و استفاده از ظرفیت‌های نظامی، با هدف نابودی قانون اساسی مشروطه و جایگزین کردن نظامی مشابه قانون اساسی ترکیه، کوشید نظام جمهوری را جایگزین نظام مشروطه کند. برای تحقق این هدف و به‌منظور اجتناب از تحریک احساسات عمومی و کاهش هزینه‌های سیاسی، رضاخان را به‌عنوان پوشش و مجری اصلی این سیاست به کار گرفت و چنین وانمود شد که او شخصاً این تصمیم را گرفته است.

کلیدواژه‌ها: جمهوری خواهی، رضاشاه، جنبش، انگلستان، قانون اساسی مشروطه.

معمولاً در باب جمهوری خواهی رضاخان چنین رایج است که او برای خلع سلسله قاجار و رسیدن به قدرت، مسئله جمهوری خواهی را مطرح کرد. اما بررسی دقیق تر تاریخ نشان می دهد که این مسئله ابهامات جدی دارد، به ویژه اینکه رضاخان فردی روشنفکر نبود و آشنایی چندانی با مفاهیم سیاسی امروزی، به ویژه جمهوری خواهی نداشت.

«جمهوری خواهی» یک مفهوم روشنفکرانه است که طرح آن از سوی کسی که حتی پس از رسیدن به قدرت، همچنان در خواندن و نوشتن مشکل داشت،^۱ منطقی به نظر نمی رسد؛ چنان که علی دشتی در روزنامه خود تأکید کرده که این مفهوم را برای رضاخان جا انداخته است.^۲ بنابراین، پرسش اصلی این تحقیق آن است که:

- چرا رضاخان بر جمهوری خواهی تأکید داشت؟

- اگر جمهوری خواهی ابتکار شخصی او نبود، پس مجری سیاست چه کسانی بودند؟

- چه عواملی موجب شدند این سیاست اجرا شود؟

فرضیه اصلی تحقیق آن است که رضاخان در مسئله جمهوری خواهی صرفاً یک مجری بود. فرضیه دوم آن است که او مجری سیاست های همان قدرتی بود که او را انتخاب کرد، پرورش داد، و زمینه کودتا را برایش فراهم آورد؛ یعنی انگلستان. فرضیه رقیب مدعی است: رضاخان برای حذف احمدشاه و دستیابی به سلطنت، پرچم جمهوری خواهی را برافراشت. این مقاله با ارائه دلایل و شواهد تاریخی، نشان داده است: فکر جمهوری خواهی متعلق به انگلستان و ایادی آن در ایران بود و همزمان به نقد فرضیه رقیب نیز پرداخته است.

تنها اثر مهمی که به صورت مستقل درباره جریان جمهوری خواهی سال های ۱۳۰۲ و ۱۳۰۳ نوشته شده، کتاب *گزیده اسناد وزارت جنگ: غائله جمهوری خواهی در مقطع سال های ۱۳۰۳-۱۳۰۲* اثر موسی فقیه حقانی است. این اثر با وجود ارزشمند بودن از نظر ارائه اسناد، در تحلیل های خود، کمتر به نقش انگلستان پرداخته است.

همچنین علی اکبر عاصیان در سال ۱۳۹۷ کتابی با عنوان *اقدامات رضاخان برای انتخابات مجلس پنجم و جمهوری خواهی* منتشر کرد که کمتر به نقش انگلستان توجه کرده است.

به جز این آثار، نویسندگانی مانند ملک الشعرای بهار، یحیی دولت آبادی، مخبرالسلطنه هدایت، عبدالله مستوفی، خواجه نوری و علی دشتی در لابه لای کتاب های خود، به جمهوری خواهی رضاخان اشاره کرده اند که در این تحقیق از آنها بسیار استفاده شده است.

مقالات علمی موجود در زمینه جمهوری خواهی رضاخان عبارتند از:

۱. حسین آبادیان، «نظریه پردازان استبداد منور؛ تأملی در دیدگاه های سیاسی علی دشتی و مرتضی مشفق کاشانی»، ص ۳۶-۳۸.

۲. ر.ک. علی دشتی، پنجاه و پنج، ص ۱۲۸.

۱. «بررسی جنبش جمهوری خواهی رضاخان؛ زمینه‌ها و دلایل ناکامی»، از سعید عابدی و محمود باهوش فاردقی؛^۱
 ۲. «جمهوری خواهی؛ گذرگاه بازگشت از مشروطه به دیکتاتوری»، از نیلگون دریایی؛^۲
 ۳. «جمهوری به مثابه سکولاریسم؛ بررسی چرایی مخالفت روحانیت با جمهوری از مشروطه تا انقلاب اسلامی»، از سیدمحمدعلی حسینی‌زاده و رضا شفیعی اردستانی؛^۳
 ۴. «حوزه و غوغای جمهوری رضاخان در آغاز قرن اخیر»، از علی اکبر ذاکری؛^۴
 ۵. «موضع علما در برابر جمهوری رضاخانی»، از حجت فلاح توتکار، محسن پرویش.^۵
- مقاله اول و دوم پس از بررسی شرایط سیاسی زمانه، جمهوری را یک فرصت مناسب تلقی کرده‌اند، اما نتیجه گرفته‌اند که فضای آن زمان برای اجرای جمهوری مساعد نبود. مقاله سوم بر نگرش منفی روحانیت به جمهوری به عنوان الگویی ضددینی تأکید کرده است. مقاله چهارم و پنجم نیز نشان می‌دهند که تجربه ترکیه سبب شد علما نسبت به جمهوری موضع منفی بگیرند.
- با وجود تعدد پژوهش‌ها، تحقیقی که به صورت اختصاصی نقش انگلستان در جمهوری خواهی رضاخان را بررسی کند، تاکنون ارائه نشده است. این مقاله نخستین پژوهش مستقل است که به این جنبه پرداخته است.

۱. زمینه‌های تاریخی نوسازی ایران و چالش‌های پیش‌رو

آغاز روند نوسازی کشور را می‌توان پس از جنگ‌های ایران و روس دانست. ایرانیان در نبردهایی که طی دوران شاه‌عباس دوم (۱۰۳۰ تا ۱۰۳۳ش)، نادرشاه (۱۱۰۱ تا ۱۱۰۲ش) و آغامحمدخان قاجار (۱۱۷۵ش) رخ داد، موفق به شکست روس‌ها شدند. با این حال، شکست ایران در دو جنگ طولانی موجب شد که مردم و سیاستمداران به این نتیجه برسند که کشور در فاصله دوران صفوی تا قاجار دچار رکود و عقب‌ماندگی علمی، صنعتی و نظامی شده است و باید هرچه زودتر این فاصله را جبران کند.

برخی از رجال دلسوز قاجار همچون عباس‌میرزا، قائم‌مقام فراهانی، و بعدها امیرکبیر تلاش کردند تا ایران را به جایگاه اصلی خود بازگردانند. با این حال، دخالت قدرت‌های استعماری که از یک ایران قدرتمند بیم داشتند، مانع تحقق این هدف شد.^۶ با وجود این، قیام‌های مردمی مانند «تحریم تنباکو» و سپس «نهضت مشروطه» که از سوی

۱. سعید عابدی و محمود باهوش فاردقی، «بررسی جنبش جمهوری خواهی رضاخان؛ زمینه‌ها و دلایل ناکامی»، تاریخ‌نامه خوارزمی، ش ۷.

۲. نیلگون دریایی، «جمهوری خواهی؛ گذرگاه بازگشت از مشروطه به دیکتاتوری»، مطالعات تاریخی، ش ۴۹ و ۵۰.

۳. سیدمحمدعلی حسینی‌زاده و رضا شفیعی اردستانی، «جمهوری به مثابه سکولاریسم؛ بررسی چرایی مخالفت روحانیت با جمهوری از مشروطه تا انقلاب اسلامی»، علوم سیاسی، ش ۷۰.

۴. علی اکبر ذاکری، «حوزه و غوغای جمهوری رضاخان در آغاز قرن اخیر»، تاریخ/اسلام در آینه پژوهش، ش ۵۲.

۵. حجت فلاح توتکار و محسن پرویش، «موضع علما در برابر جمهوری رضاخانی، جستارهای تاریخی، ش ۲.

۶. ر.ک. موسی نجفی، انگاره تعالی، ص ۹۳-۹۶؛ محمدقلی مجد، محمدقلی، انگلیس و اشغال ایران، ص ۳۳۰-۳۳۹.

جریان‌های دینی حمایت می‌شدند، توانستند نفوذ استعماری غرب را با چالش جدی مواجه کنند. حتی در دوران جنگ جهانی اول، زمانی که انگلستان پس از شکست عثمانی و انقلاب اکتبر روسیه، خود را قدرت اصلی در امور داخلی ایران می‌دانست، با مقاومت سرسختانه مردم روبه‌رو شد و نتوانست بیش از دو سال ارتش خود را در ایران نگه دارد.^۱ گرایش مردم ایران به پیشرفت از یک‌سو و دخالت مستمر کشورهای استعمارگر از سوی دیگر، منجر به شکل‌گیری یک لایه فرهنگی و ماهیتی غرب‌گرا در دل این نهضت‌های سیاسی شد. در آن زمان، دو ویژگی بارز غرب در قرن نوزدهم بیشتر در میان کشورهای شرقی، از جمله ایران، نمود داشت:

۱. تجهیز به سلاح علم؛

۲. استعمارگری حریصانه و سلطه‌جویانه در جهان.

در مقابل، ایران قرن نوزدهم نیز دو ویژگی مهم داشت:

(۱) کم‌بهره‌گی از دانش جدید، به‌ویژه در زمینه‌های صنعتی و فنی؛

(۲) استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی.

این شرایط موجب شد دیدگاه‌های متفاوتی درباره فرهنگ و تمدن غرب در میان نخبگان ایرانی شکل بگیرد و پیشنهادهای مختلف و گاه متناقض، برای پیشرفت کشور ارائه شود.

۲. دیدگاه‌های نخبگان درباره مسیر پیشرفت ایران

در میان دیدگاه‌های متناقض نخبگان ملی و مذهبی ایران، شامل مراجع تقلید، روحانیان و رجال سیاسی غیروابسته، اجماع کلی بر این بود که مسیر اصلاح کشور باید دارای دو مؤلفه اساسی باشد:

۱. تأکید - متعادل و نه افراطی - بر کسب دانش جدید به‌عنوان ابزاری برای تأمین نیازها و ضرورت‌های کشور،

به‌ویژه در علوم دقیق و صنعت، به‌گونه‌ای اساسی و نه سطحی؛

۲. توجه به هویت فرهنگی، ملی و تاریخی ایران اسلامی، و حفظ ارزش‌های اصیل جامعه.^۲

در مقابل، تربیت‌شدگان مکاتب فلسفی غرب و افراد مرعوب قدرت‌های استعماری به دنبال نسخه‌برداری سطحی از فرهنگ غربی بودند. آنان معتقد بودند: ایران برای پیشرفت، باید عقل و تفکر مستقل خود را کنار بگذارد و صرف‌نظر از تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی، دقیقاً مسیر غرب را تقلید کند.^۳

۱. ر.ک. محمدقلی مجده، انگلیس و اشغال ایران، ص ۳۸۴-۵۰۰.

۲. موسی نجفی، انکاره تعالی، ص ۹۶.

۳. ر.ک. ملک‌خان ناظم‌الدوله، مجموعه آثار میرزا ملک‌مخان، ص ۱۴۸ و ۱۵۰ و ۱۴۹ و ۱۲۶؛ فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ص ۱۲۰-۱۲۶.

۳. مشروطه و کشمکش میان دو نگرش

نهیضت مشروطه صحنه همکاری و تقابل این دو جریان بود. براینکه این هم‌آمیزی در متمم قانون اساسی مشروطه تجلی یافت. با این حال، این روند برای استعمارگران خوشایند نبود؛ زیرا آنان از یک ایران قدرتمند بیم داشتند و خواهان کشوری وابسته و ضعیف بودند. بزرگ‌ترین مانع در برابر این هدف، حضور مردم، علمای شیعه، رجال دلسوز و قانون اساسی مشروطه بود. از این رو استعمارگران باید مردم، علما، مجلس و قانون اساسی مشروطه را کنار می‌گذاشتند.

در سوم اسفند ۱۲۹۹، عوامل استعمار اقدام به کودتا کردند و رضاخان و سید ضیاءالدین طباطبائی عملاً اداره کشور را به دست گرفتند. آنها توانستند رجال سیاسی دلسوز، مردم و علما را کنار بزنند، اما پس از تسلط بر اوضاع سیاسی، دریافتند که قانون اساسی مشروطه همچنان بزرگ‌ترین مانع در برابر برنامه‌های آنان برای تسلط بلندمدت بر ایران است. برخی اصول متمم قانون اساسی که با برنامه‌های آنان منافات داشت، در ادامه آورده شده است:

۴. اصول قانون اساسی مشروطه و موانع سیاست‌های استعماری

اصل اول: مذهب رسمی ایران اسلام، و طریقه حقه جغریه اثنا عشریه است. پادشاه ایران باید دارا و مروج این مذهب باشد.

اصل دوم: مجلس مقدس شورای ملی... نباید در هیچ عصری از اعصار، مواد قانونی آن مخالف قواعد مقدس اسلام باشد... در هر عصر، هیأتی که کمتر از پنج تن نباشد، از مجتهدان و فقهای متدین... پنج تن یا بیشتر را - بنا به مقتضای زمان - اعضای مجلس شورای ملی با اتفاق نظر یا به حکم قرعه، تعیین نموده و به سمت عضویت خواهند شناخت تا هر یک از آنان، مواردی را که مخالفت با قواعد مقدس اسلام داشته باشد، طرح و رد کنند... این ماده تا زمان ظهور حضرت حجت عصر علیه السلام تغییرپذیر نخواهد بود.

اصل سوم: حدود مملکت ایران و ایالات، ولایات و مناطق آن تغییرپذیر نیست، مگر به موجب قانون. (بر اساس این اصل، هرگونه خودمختاری استان‌های ایران خلاف قانون خواهد بود.)

اصل بیستم: عامه مطبوعات، به‌جز کتب ضلال و مواد مضر به دین مبین، آزادند و ممیزی در آنها ممنوع است. (بر این اساس، مطبوعات از انتشار کتب ضلال و مطالب مضر به دین اسلام منع شده‌اند.)

اصل بیست و یکم: انجمن‌ها و اجتماعاتی که موجب فتنه دینی و دنیوی و مخل نظم باشند، در سراسر کشور ممنوع هستند.

اصل بیست و هفتم: پس از تأکید بر تقسیم قوای کشور به سه شعبه، در توضیح شاخه دوم، یعنی قوه قضائیه، مقرر می‌دارد: «دویم: قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از: تبیین حقوق، و این قوه مخصوص است به محاکم شرعیه در شریعات و محاکم عدلیه در عرفیات».

اصل سی و نهم: هیچ پادشاهی نمی‌تواند بر تخت سلطنت جلوس کند، مگر آنکه پیش از تاج‌گذاری در مجلس شورای ملی، بر اساس موارد ذیل سوگند یاد کند... (لزوم سوگند پادشاه در مجلس شورای ملی به قرآن کریم، حفظ حدود مملکت و حقوق ملت، نگهداری از قانون اساسی مشروطه، و به‌کارگیری تمام توان در ترویج مذهب جعفریه اثنا عشریه).

اصل هفتادویکم: «دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه، مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند و قضاوت در امور شرعی بر عدول مجتهدین جامع الشرایط است».

اصل هشتادوسوم: تعیین شخص مدعی العموم با تصویب حاکم شرع برعهده پادشاه است. در نهایت، اصول الحاقی قانون اساسی تصریح می کنند که بازنگری و اصلاح قانون اساسی شامل هیچ یک از اصول مرتبط با دین مقدس اسلام، مذهب رسمی کشور (یعنی طریقه حقه جعفریه اثنا عشریه) و احکام آن، یا مرتبط با سلطنت مشروطه ایران نخواهد شد. این اصول، غیرقابل تغییر و ابدی اعلام شده اند.^۱

۵. سیاست های استعماری در برابر قانون اساسی مشروطه

با توجه به اصول فوق، روشن است که حفظ مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی کشور، لزوم ترویج مذهب تشیع توسط عالی ترین مقام اجرایی، منع قانونی موارد خلاف اسلام، عدم امکان تجزیه کشور، و محدودسازی مطبوعات از انتشار مطالب خلاف شرع، از جمله مواردی بوده که در قانون اساسی مشروطه تضمین شده است. از این رو استعمارگران برای از بین بردن این بزرگترین دستاورد علما و کنارزدن قانون اساسی مشروطه،^۲ اقداماتی را سازمان دهی کردند. طرح «جمهوری خواهی» نخستین گام آنها برای حذف ساختار قانونی موجود بود. اهداف پشت پرده این سیاست عبارت بودند از:

۱. حذف قانون اساسی مشروطه که علمای بزرگ شیعه برای تصویب آن تلاش کرده بودند.
 ۲. تدوین یک قانون اساسی جدید بدون موانع قبلی؛ زیرا پس از کودتا، فضای سیاسی بسته بود و نه علمای متنفذ گذشته حضور داشتند و نه مردم به عنوان نیروی اثرگذار مجال بروز داشتند.
 ۳. نبود قدرتی رقیب در داخل ایران که انگلستان را محدود کند؛ زیرا پس از شکست عثمانی در جنگ جهانی اول و وقوع انقلاب بلشویکی در روسیه، انگلستان به قدرت بلامنازع منطقه تبدیل شده بود. از این رو با تسلط کامل می توانست ساختار سیاسی و حقوقی ایران را به میل خود تغییر دهد.
- مشابه این اقدامات، پیش تر در عثمانی صورت گرفته بود. تغییر قانون اساسی در ترکیه به جمهوری، منجر به دگرگونی های گسترده ای شد؛ از جمله:
- تغییر نام کشور از عثمانی به ترکیه؛
 - تغییر روزهای تعطیل رسمی از جمعه به یکشنبه (همانند کشورهای مسیحی)؛
 - تغییر تقویم رسمی از هجری قمری به میلادی؛
 - تغییر الفبای عربی به الفبای لاتین؛
 - جایگزینی دین رسمی اسلام با سیاست «جدایی دین از حکومت».

۱. ر.ک. مرکز پژوهش مجلس شورای اسلامی، متمم قانون اساسی مشروطه.

۲. محمدتقی بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران: انقراض قاجاریه، ج ۲، ص ۱۴۲.

این تغییرات به کمک عوامل داخلی و با حمایت انگلستان، از طریق تبدیل مشروطه به جمهوری و اصلاح قانون اساسی صورت گرفت و همچنان پیامدهای آن جامعه ترکیه را تحت تأثیر قرار داده است.

با توجه به این تحلیل‌های تاریخی و سیاسی، چنین فرض می‌شود که همان طرح برای ایران نیز تدارک دیده شده بود. پس از موفقیت در ترکیه، طرح «جمهوری‌خواهی» در ایران اجرا شد تا به نام «جمهوری»، موانع قانونی مشروطه برداشته شود.

در ادامه، دلایل، اسناد و شواهدی ارائه خواهد شد که میزان دخالت انگلستان در غائله جمهوری‌خواهی رضاخان را نشان می‌دهد:

۶. نقش انگلستان در جمهوری‌خواهی رضاخان

انگلستان و ابادی آن برای اجرای نقشه نابودی قانون اساسی مشروطه تحت پوشش «جمهوری‌خواهی» لازم بود چراغ خاموش حرکت کنند. بریتانیا به‌خوبی می‌دانست که اگر آشکارا وارد میدان تغییر قانون اساسی شود، با سد مستحکم علما و مردم مواجه خواهد شد. بنابراین، لازم بود رضاخان را بدون بر جا گذاشتن ردپایی از دخالت انگلستان، در اجرای طرح «جمهوری‌خواهی» حمایت کند. چنین رویکردی به انگلستان کمک می‌کرد تا رضاخان را عنصری ملی و غیر وابسته جلوه دهد.^۱

از این‌رو دولت انگلستان در ماجرای جمهوری‌خواهی رضاخان با مهارت خاصی عمل کرد: از یک‌سو، سفیر خود، سرپرسی لورن، را عمداً بی‌خبر گذاشت تا مسئله جمهوری‌خواهی به‌عنوان یک موضوع داخلی جلوه کند. این سیاست موجب شد که نخبگان ایران و حتی کشورهای همسایه تصور کنند که جمهوری‌خواهی صرفاً یک مسئله داخلی است. اما در پس‌پرده، فرد هاوارد، شخص بانفوذ سفارت انگلستان در تهران، مأموریت داشت که مستقل از سفیر، با استفاده از ابزارهای موجود، طرح جمهوری‌خواهی را در ایران اجرا کند. در همین زمینه، هاوارد گروهی از چهره‌های برجای‌مانده از دوران مشروطه، نظیر سپهسالار اعظم، صمصام‌السلطنه، مخبرالسلطنه، مشاورالملک، منصورالسلطنه، عدل، مهدی ملک‌زاده، میرزا مجید آهی، نیرالملک، نصرالملک، و حاجی احتشام‌السلطنه را ترغیب کرد تا به دیدار سردار سپه بروند و طی صورت‌مجلس رسمی بر تغییر قانون اساسی و تأسیس رژیم جمهوری تأکید ورزند.^۲

به عبارت دیگر، لایه‌های پنهان سفارت انگلستان، به رهبری هاوارد، جریان جمهوری‌خواهی را هدایت می‌کردند.^۳

۱. نیلگون دریایی، «جمهوری‌خواهی؛ گذرگاه بازگشت از مشروطه به دیکتاتوری»، ص ۹۰.

۲. موسی فقیه حقانی، گزیده اسناد وزارت جنگ، ص ۲۶، به نقل از: مهدی فرخ، خاطرات سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷، ص ۱۸۸.

۳. ر.ک. موسی فقیه حقانی، گزیده اسناد وزارت جنگ، ص ۲۶-۲۸. چنان‌که در گفت‌وگو با معدل شیرازی، عنوان کرده بود که سلطنت احمدشاه دوام پیدا نخواهد کرد و تلویحاً رئیس‌جمهور شدن رضاخان را نیز مطرح کرده بود (اسناد مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر، سند شماره ۷۹-۱۵۳۰-۱۴۵ د).

این افراد دائم با رضاخان در ارتباط بودند و او را برای پذیرش جمهوری خواهی ترغیب می کردند. آنها تصویری از ضرورت تغییر قانون اساسی ترسیم کردند که رضاخان به این باور برسد که اگر خواهان سلطنت است، باید قانون اساسی را تغییر دهد و راه تغییر قانون اساسی هم این است که ابتدا ایران را جمهوری کند.

یحیی دولت آبادی در این باره می نویسد:

پس از آنکه سردار سپه از استحکام مقام خویش اطمینان حاصل می کند، با کمال شتاب، قوای فکری و عملی خود را به کار می اندازد تا به سلطنت قاجار پایان داده، تاج کیانی را خود بر سر بگذارد. تنها مانع موجود، قانون اساسی است که سلطنت را در خاندان احمدشاه تثبیت کرده است.^۱

دولت آبادی در جای دیگری تأکید می کند که این نقشه طرحی انگلیسی است و بریتانیا از طریق آن می خواهد با یک تیر دو نشان بزند: هم احمدشاه را از میان بردارد و هم قانون اساسی را تغییر دهد: انگلیسی های تهران هم از دو جهت این نقشه را تأیید می کنند:

نخست اینکه سلطنت احمدشاه به صورت خودکار منحل می شود، بی آنکه کشمکش به دنبال داشته باشد. دوم اینکه از زحمت آینده قانون اساسی ما - که نمونه اش را در گذشته دیده اند و نظر مساعدی به آن ندارند - در کارهای سیاسی و اقتصادی که با این مملکت خواهند داشت، آسوده می شوند. در قانون اساسی جدید، انگلستان دخالت کرده، اختیارات وسیع کنونی را که به ملت داده شده است، محدود خواهند کرد.^۲

دولت آبادی همچنین تصریح می کند که تبلیغات جمهوری خواهی از سفارت انگلستان سرچشمه می گرفت و به روشنی بیان می کند: آنچه از سفارت انگلستان تراوش می کند، امپراتوری تبلیغات جمهوری است... و فاش به همه گفته می شود که این مقدمه ای برای سلطنت استبدادی و لغو قانون اساسی است.^۳

۷. واکنش های داخلی به نقش انگلستان

یکی از کسانی که به صراحت نقش بریتانیا در شعار جمهوری خواهی رضاخان را افشا کرد، میرزاده عشقی بود. او در مقاله ای در روزنامه قرن بیستم، با نام «آرم جمهوری»، در قالب داستانی تمثیلی، به نقش بریتانیا در جمهوری خواهی رضاخان اشاره کرد. عشقی در این منظومه، طرح جمهوری در ایران را نقشه ای برای جبران شکست دیپلماسی انگلستان در قرارداد ۱۹۱۹ دانست و نتیجه گرفت: انگلیسی ها پس از شکست در تصویب قرارداد ۱۹۱۹، به کودتای ۱۲۹۹ روی آوردند. اما کودتا نیز نتوانست منافع آنها را تأمین کند. از این رو جنبش «جمهوری خواهی» را به راه انداختند.^۴

۱. یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۴، ص ۳۴۵.

۲. همان، ص ۳۴۶.

۳. همان.

۴. علی اکبر مشیر سلیمی، کلیات مصور میرزاده عشقی، ص ۲۷۷.

عشقی با طرح داستان «کاکا عابدین» و دزدی به نام «یاسی»، روایت نمادینی از شرایط سیاسی و اجتماعی ایران ارائه می‌دهد. در این داستان، کاکا عابدین متوجه می‌شود که یاسی از خمرهٔ شیرهاش دزدی می‌کند و با مشاهدهٔ اثر دست‌های او، از وی تعهد می‌گیرد که دیگر به دارایی‌اش دستبرد نزنند. با این حال، یاسی برای ادامهٔ دزدی، این بار سوار بر خر به سراغ خمره می‌آید.

کاکا عابدین که اثر داستان یاسی (رضاخان) را می‌شناسد، از جای پای خر (انگلیس) شگفت‌زده می‌شود و در واکنش، سروده‌ای انتقادی می‌سراید:

چنگ، چنگ یاسی و پا، پای خر من که از این کار سر نارم به در
این چه بیرق‌های سرخ و آبی است؟ مردم، این جمهوری قلابی است!^۱

این روایت نمادین، به نقد استعمار، استبداد داخلی و تحولات سیاسی زمان رضاخان می‌پردازد. عشقی با بهره‌گیری از استعاره‌های تصویری و طنز تلخ، نفوذ انگلستان در ایران و ماهیت غیرواقعی برخی شعارهای سیاسی را برجسته می‌سازد. عشقی در شعر «آه که جمهوری ما شد فنا» نیز با تندترین لحن، انگلستان را عامل اصلی جمهوری‌خواهی معرفی می‌کند: دست اجنبی چون کرد کشور عجم ویران تخم لق شکست آخر در دهان این و آن

و بیت ترجیع:

جمهوری نقل پشگل است این بسیار قشنگ و خوشگل است این

در بندهای آخر آن نیز جمهوری را توطئهٔ انگلیس و حاصل آن را غم و غصه و اختلاف و فداشدن طفل آزادی می‌داند و همگان را به مخالفت با آن فرا می‌خواند.^۲

جالب آنکه با وجود انتشار مطالب انتقادی علیه جمهوری در نشریاتی نظیر روزنامهٔ *قانون* و روزنامهٔ *نسیم صبا* و شعرهای بهار، عارف قزوینی و سید اشرف‌الدین علیه رضاخان، دولت برخوردی با آنان نکرد. اما عشقی به علت افشاگری دربارهٔ نقش انگلستان، هدف مستقیم سرکوب قرار گرفت.

پس از درج این اشعار در روزنامهٔ *قرن بیستم*، شهربانی تمام شماره‌های روزنامه را در تاریخ ۷ تیر ۱۳۰۳ ضبط و توقیف کرد و پنج روز بعد، در ۱۲ تیر، عشقی به دست مأموران شهربانی به قتل رسید.^۳

۸. بررسی نقش علی دشتی در نهضت جمهوری‌خواهی و ارتباط آن با سیاست‌های خارجی

علی دشتی که به گفتهٔ خودش از طراحان نهضت جمهوری‌خواهی در ایران بود^۴ و در القای اندیشهٔ ایجاد رژیم

۱. محمد قائد، عشقی (سیمای نجیب یک انارشیت)، ص ۵۵۰-۵۵۶.

۲. همان، ص ۵۶۱-۵۶۲.

۳. حسین مکی، تاریخ بیست سالهٔ ایران، ج ۲، ص ۹۵.

۴. علی دشتی، پنجاه و پنج، ص ۱۲۸.

جمهوری به ذهن رضاخان نقش داشت، بر این باور بود^۱ که رضاخان چندان نسبت به جمهوری خواهی تمایل نداشت. او نقل می کند که رضاخان از احتمال تغییر نظام ابراز نگرانی کرده و گفته بود: «اگر جمهوری بر پا شود، چه کسی تضمین خواهد کرد که من بر رأس کارها بمانم؟»^۲

رضاخان زمانی که شخصاً با مواردی مواجه شد که ریاست جمهوری اش را زیر سؤال می برد، در مواضع خود تجدید نظر کرد. قهرمان میرزا در خاطرات خود، روایتی از دیدار رضاخان با شاگردان مدرسه «دارالفنون» و واکنش دانش آموزان به اظهارات او نقل می کند:

[رضاخان گفت:] بهبه! من خیلی خرم از دیدار فرزندان خود شدم. جمهوری خوب است و ان شاء الله رئیس جمهور خوبی برای شما می شوم. یک مرتبه یکی از شاگردان مدرسه «دارالفنون» بیان کرد: جمهوری خوب است، اما ما شما را به ریاست جمهوری انتخاب نمی کنیم. رئیس جمهور را باید قانون معلوم کند. گفت: این شاگرد فصول کیست؛ دیگری برخاست و گفت: من هم با عقیده رفیق خود همراهم. یک تشری زد. سیمی برخاست و همان عبارت دومی را گفت. پایش را زمین زد، برگشت و فوراً دم در آن سه شاگرد را دستگیر کردند. شاگردان مدرسه «دارالفنون» مدتی برای استخلاص آنها کوشش کردند، نتیجه نداد و هنوز هر سه حبس هستند و این مطلب در توی مدارس و معلمین و مردم بسیار سوء اثر کرد.^۳

علی دشتی خود را از بنیان گذاران نهضت جمهوری خواهی می دانست و در تأکید بر نقش خود گفته است: من و یک عده ای از صلحا و احرار معتقد به جمهوریت بودیم و سردار سپه بعد از اینکه تمایلات شدیدی از طبقه منور و آزادیخواه نسبت به این قضیه مشاهده کرد، به این اصل متمایل شد.^۴ یعنی جمهوریت مقصد و مقصود او نبود، بلکه مقصد و مقصود احرار و آزادیخواهان بود.^۵ واتکهی این ما بودیم که در مسئله جمهوریت از سردار سپه استمداد می کردیم، نه او.^۶

بالین حال، ارتباط احتمالی دشتی با انگلیس، تردیدهایی درباره استقلال فکری او در جمهوری خواهی ایجاد کرد. طبق سندی که در روزنامه سیاست منتشر گردید، دشتی با انگلستان مرتبط دانسته شد و به همین علت اعتبارنامه اش در مجلس پنجم رد شد.^۷ این در حالی است که هیچ یک از هواداران سردار سپه چنین سرنوشتی نیافتند. رأی گیری مخفی نشان داد که نه تنها مخالفان رضاخان، بلکه گروهی از وابستگان دولت او نیز به استناد ارتباط دشتی با انگلیس، با او مخالفت کردند.

۱. همان، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۲. همان، ص ۱۲۸.

۳. قهرمان میرزا عین السلطنه، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۹، ص ۶۸۲۴-۶۸۲۵.

۴. نشریه شفق سرخ، جوزا ۱۳۰۳، ص ۱-۲.

۵. عبدالله شهبازی، زندگی و زمانه علی دشتی، ص ۵۰.

۶. همان، ص ۵۱.

۷. حسین آبادیان، «نظریه پردازان استبداد منور؛ تأملی در دیدگاههای سیاسی علی دشتی و مرتضی مشفق کاشانی»، ص ۱۲۶.

دستی این وضعیت را حاصل تبنای مخالفان خود، از جمله برخی حامیان دولت می‌دانست.^۱ بالین حال، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که احتمال مأموریت دستی از سوی *هاوارد* (مقام انگلیسی) برای هدایت این جریان بسیار قوی بود.

۹. نقش انگلیس در هدایت جمهوری خواهی و تأثیرگذاری بر فضای سیاسی ایران

انگلیس پس از اشغال نظامی ایران در جنگ جهانی اول، به‌ویژه پس از قرارداد ۱۹۱۹ و کودتای رضاخان، در میان افکار عمومی مردم بسیار منفور شده بود. از این‌رو کوشید با جلو انداختن برخی روشنفکران، از جمله علی دشتی که لباس روحانیت به تن داشت، نهضت جمهوری‌خواهی را «ملی» جلوه دهد و یا آن را به نام رضاخان پیش ببرد. انگلیس در این اقدام چنان ماهرانه عمل کرد که حتی رقیب او، حکومت بلشویکی روسیه (اتحاد جماهیر شوروی)، نیز باور داشت که جمهوری‌خواهی در ایران یک جنبش ملی و برخاسته از توده‌های مردم است. همین امر موجب شد که حزب سوسیالیست ایران، به رهبری *سلیمان میرزا*، از جمهوری‌خواهی حمایت کند و شوروی نیز موضع طرفداری از جمهوری‌خواهان را در پیش بگیرد.^۲

۱۰. نظریه رقیب

در مقابل این نظریه، برخی معتقدند: بر اساس اسناد مسلم تاریخی، کودتای ۱۲۹۹ مستقیماً تحت رهبری انگلستان صورت گرفت. بنابراین، انگلستان از ابتدا در پی برقراری یک نظام استبدادی وابسته در ایران بود و در آغاز، جمهوری‌خواهی را دنبال نمی‌کرد. اما پس از مطرح شدن مسئلهٔ جمهوریت، هنگامی که از تأمین منافع خود مطمئن شد، در زمستان ۱۳۰۲ اعلام کرد که با آن مخالفتی ندارد. در پی این تغییر موضع، فعالیت‌های کمیتهٔ جمهوری‌خواهی به رهبری *فطن السلطنه* مجد و علی دشتی تشدید شد و انگلستان نیز از آن حمایت کرد.

در پاسخ به این نظریه باید گفت که هرچند هدف انگلستان در ایران ایجاد یک حکومت استبدادی رضاخانی بود، اما چون این کشور همواره تلاش می‌کرد اقدامات خود را با ظاهری قانونی و مردمی جلوه دهد، اگر می‌توانست پادشاه خودکامهٔ مورد نظر خود را در قالبی مقبول‌تر تثبیت کند، با یک اقدام چندین هدف را دنبال می‌کرد:

۱. حکومت رضاخان را با ظاهری موجه و مردمی معرفی می‌کرد و از این طریق می‌توانست برای او مقبولیت عمومی کسب کند؛ چنان‌که بعدها با آشکار شدن چهرهٔ ضد مردمی رضاخان در ماجرای قتل عام مسجد گوهرشاد، او به شدت مورد تنفر عامهٔ مردم قرار گرفت.

۲. از شر قانون اساسی مشروطه خلاص می‌شد و تحت حکومت کودتا، می‌توانست قانون اساسی جدیدی را مطابق با منافع انگلستان، بر ملت ایران تحمیل کند. ممکن است تصور شود که رضاخان در حکومت استبدادی خود،

۱. ر.ک. عبدالله شهبازی، *زندگی و زمانهٔ علی دشتی*، ص ۵۳.

۲. ر.ک. عبدالله مستوفی، *شرح زندگانی من؛ تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه*، ج ۳، ص ۵۹۳.

بالاخره قانون اساسی را کنار گذاشت، اما باید توجه کرد که این اقدام، حکومت او را غیرقانونی جلوه داد و مشروعیت وی را به شدت تحت الشعاع قرار داد. اوضاع به گونه‌ای شد که اشرف پهلوی در خاطرات خود می‌نویسد:

از میان تمام وکلایی که جیره‌خوار پدرم بودند، از میان تمام روزنامه‌های آن زمان که پدرم به‌وجود آورده یا تقویت کرده بود و از میان تمام افرادی که به نوعی از او متفع شده بودند، هیچ‌کس کلمه‌ای یا سطری در نفع پدرم نگفت و ننوشت و انگلیسی‌ها که دیدند برای پدرم پایگاهی در میان مردم نمانده است... تصمیم گرفتند او را به استعفا وادار کنند.^۱

۳. ایجاد جمهوری می‌توانست وجهه‌ای مردمی و قانونی برای حکومت استبدادی رضاخان فراهم کند.

۴. انتقاد از حکومت رضاخان دشوارتر می‌شد؛ زیرا در ظاهر، او اقدامی غیرقانونی انجام نداده بود.

۵. محمدرضا شاه نیز می‌توانست با مشروعیت بیشتری برنامه‌های غرب‌گرایانه خود را ادامه دهد.

باین‌حال، این مباحث نیازمند ارائه شواهد و اسناد تاریخی است. در ادامه، به برخی اقدامات انگلستان اشاره خواهد شد که نقش آن را در طرح جمهوری خواهی رضاخان تأیید می‌کنند:

۱.۱ اقدامات انگلستان

دولت انگلستان برای اجرای موفقیت‌آمیز طرح جمهوری خواهی در ایران، بدون ایجاد تنش و دردسر، به اقدامات ذیل متوسل شد:

۱-۱. بسیج برخی از نشریات داخلی و خارجی

اولین گام انگلستان و روشنفکران غرب‌گرا راه‌اندازی یک دستگاه تبلیغاتی گسترده در داخل و خارج از کشور برای حمایت از جمهوری خواهی بود. به اصطلاح، «غوغای جمهوری» به‌وجود آمد.^۲ بریتانیا با استفاده از عوامل داخلی و خارجی خود، نخست روزنامه‌ها و نشریات همسو را در این مسیر قرار داد.

سندی که به بیرون درز کرد، نشان‌دهنده نقش سفارت انگلستان در این تبلیغات بود. روزنامه سیاست در یکی از مقالات خود، این سند را منتشر کرد و نوشت:

این سند مهمی است که با امضاء هاوارد به دست ما رسیده و چنانچه در سرمقاله ملاحظه می‌کنید، ما خطر دسیسه و انتریگ را قبلاً حس کرده و در نمرات قبل هم خاطرنشان کرده بودیم. عین این مراسله قیمتی را به ریاست مجلس تقدیم و... .

خدمت مدیر محترم جریده «سیاست» با تقدیم عرض ارادت

یک طغرا مراسله سفارت انگلیس که لفاً با این مختصر مقاله تقدیم شد، خواهشمندم قدغن فرمایید درج و این بنده را رهین امتنان فرمایید. روز جمعه
کاغذ مارک‌دار سفارت انگلیس

۱. اشرف پهلوی، خاطرات سیاسی رجال ایران از مشروطیت تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، ص ۴۹۶.

۲. استفانی کرونین، شکل‌گیری ایران نوین دولت و جامعه در دوران رضا شاه، ص ۱۱۱.

دوست عزیزم، با تجدید مراسم ارادت صمیمانه عرض می‌شود که آقای... و آقای سالار... مدیر شفق را حاضر کرده‌اند و قول هم داده است که خیانت نخواهند کرد... در این صورت گمان می‌کنم که جنابعالی خوب است با آقای سالار ملاقات فرمایید از... دستورالعمل از او بخواهید که چطور داخل مطلب شوید. مسلماً شفق پول خواهد خواست. دیگر عرضی ندارم. هاوارد امضا انگلیسی هاوارد^۱

پس از انتشار این سند، خالصی‌زاده در تاریخ پنجم رمضان، در مسجد شاه، پس از نماز، بر منبر رفت و گفت: من از ماه‌ها پیش می‌دانستم که دولت انگلستان این غوغا و تبلیغات جمهوری‌خواهی را طراحی کرده است. اما تاکنون مستندات روشنی نداشتم و فقط بر اساس شنیده‌ها سخن می‌گفتم. خدا خواست که میان روزنامه‌نویسان مزدور آنها اختلاف افتاد و اکنون خودشان تصدیق می‌کنند که نقشه انگلستان بوده است.^۲

بر اساس این سند، روشن می‌شود که چرا علی دشتی خود را آغازگر جمهوری‌خواهی می‌داند و نقش اصلی را در این جریان به عهده گرفته است. نقش روزنامه‌هایی نظیر شفق در هدایت این حرکت آن‌چنان بارز بود که ملک‌الشعراى بهار در منظومه «جمهوری‌نامه»، نام دشتی را در کنار افرادی مانند میرزا کریم‌خان رشتی (فراماسون معروف) و سیدمحمد تدین (رئیس فراکسیون جمهوری‌خواهان مجلس) به‌عنوان گردانندگان اصلی این ماجرا ذکر کرد و سرود:

چو جمهوری شود آقای دشتی علمدارش بود شیطان رشتی
تدین آن سَفیه کهنه مستی نشسته عصرها در توی هشتی.^۳

روزنامه حبل‌المتین نیز مقاله‌ای مفصل به قلم فردی به نام «م. محمد، مقیم ماری» منتشر کرد که در آن، نیاز جامعه ایران به جمهوری و روش‌های بنیان‌گذاری چنین نظامی بررسی شده بود.^۴ همچنین روزنامه‌های کوشش، وطن، میهن و ستاره/ایران، حملات شدیدی علیه احمدشاه ترتیب دادند و همگی به‌طور ناگهانی طرفدار جمهوری شدند.^۵

روزنامه قانون نوشت: «باید در خیابان ناصریه از خون قاجار سیل جاری شود».^۶

همزمان با تبلیغات داخلی، روزنامه‌های خارج از کشور نیز زمینه پذیرش جهانی این مسئله را فراهم کردند. برای نمونه، در دی‌ماه ۱۳۰۲، روزنامه‌های عراقی الاوقات و العراق اعلام کردند که قرار است به‌زودی رژیم جمهوری در ایران مستقر شود.^۷ در هفتم بهمن، روزنامه العراق بار دیگر درباره برقراری جمهوری در ایران، مطالبی منتشر کرد.^۸

۱. قهرمان میرزا عین‌السلطنه، روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، ج ۹، ص ۶۹۵۸.

۲. همان، ص ۹۲۷.

۳. محمدتقی بهار، جمهوری‌نامه، بند ۵.

۴. م. محمد، «زوم جمهوری و تفکیک قوای روحانی در ایران»، روزنامه حبل‌المتین، ۲۷ اکتبر و ۳ نوامبر ۱۹۲۴.

۵. جلال‌الدین مدنی، تاریخ معاصر ایران، ص ۲۰۲.

۶. غلامحسین میرزا صالح، رضا شاه، ص ۱۱۲.

۷. موسی فقیه حقانی، گزیده اسناد وزارت جنگ، ص ۲۵، به نقل از: اسناد وزارت خارجه، ۱۳۰۲، سند ۸ و ۷ و ۶ و ۳۷.

۸. همان، ص ۲۵، به نقل از: اسناد وزارت خارجه، ۱۳۰۲، ش ۴۳ و ۳۶-۳۹ و ۶ و ۳۰.

نشریه/ايرانشهر در آلمان، به مدیریت ح. کاظم‌زاده ایرانشهر، به حمایت از جنبش جمهوری خواهی ایران، مقالات و اشعار حماسی منتشر می‌کرد.^۱

روزنامه وقت چاپ/استانبول نیز در بهمن ۱۳۰۲ نوشت: «سردار سپه نخست وزیر ایران درصدد افتاد به شیوه آتاتورک مصطفی کمال پاشا رژیم جمهوری را تأسیس و خود به ریاست جمهور انتخاب شود».^۲

در ۳۱ مارس ۱۹۲۴ (شعبان ۱۳۴۲)، ایرانیان مقیم برلین طی گردهمایی برگزار شده و اعلام انزجار از سلسله قاجار، از مجلس و دولت ایران خواستند که رژیم جمهوری را بنیان گذاری کند.^۳

۱۱-۲. تلاش در به راه انداختن هیجان عمومی

رضاخان پس از ملاقات با هاوارد در ۲۹ بهمن ۱۳۰۲، به‌صورت علنی و قاطع، جمهوری خواه شد.^۴

پیش از این، او تلاش داشت مسئله جمهوری خواهی را به‌طور غیرمستقیم و مخفیانه پیش ببرد؛ چنان که در ۲ بهمن ۱۳۰۲، احمدشاه نسبت به درج مطالبی در روزنامه ستاره/ایران که در تمجید جمهوری خواهی و توهین به او منتشر شده بود، به رضاخان اعتراض کرد. در واکنش، رضاخان هرگونه دخالت خود و نیروهای قشون را در این اقدام تکذیب کرد و به روزنامه‌ها دستور داد که از انتشار مطالب مرتبط با جمهوری خواهی خودداری کنند.^۵

اما پس از ملاقات با هاوارد، نیروی قشون به‌طور گسترده در خدمت مسئله جمهوری خواهی بسیج شد. در سومین سالگرد کودتای ۱۲۹۹، رضاخان با صدور دستورالعملی محرمانه به سران قشون از آنان خواست که تجار، کسبه، روزنامه‌نگاران و علما را علیه سلطنت تحریک کرده، آنان را به حمایت از جمهوریت ترغیب کنند.^۶

یک روز بعد، هاوارد ملاقاتی محرمانه با رضاخان ترتیب داد.^۷ پس از حمایت علنی رضاخان از جمهوری، هتاکی روزنامه‌ها نسبت به احمدشاه و خاندان قاجار شدت گرفت.

ولیعهد در دیدار با عدل‌الملک نسبت به همراهی رضاخان با مطبوعات هتاک اعتراض کرد و به او هشدار داد،^۸ اما بی‌نتیجه بود. از اسفند ۱۳۰۲، حملات مطبوعاتی علیه قاجاریه شدت بیشتری یافت.^۹

۱. محمدتقی بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، ج ۱، ص ۳۹؛ موسی فقیه حقانی، گزیده اسناد وزارت جنگ، ص ۲۵.

۲. محمدتقی بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، ج ۱، ص ۳۹؛ موسی فقیه حقانی، گزیده اسناد وزارت جنگ، ص ۲۵.

۳. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت، ص ۱۸۷.

۴. ر.ک. موسی فقیه حقانی، گزیده اسناد وزارت جنگ، ص ۲۹.

۵. همان، ص ۲۵.

۶. همان، ص ۳۰، به نقل از: اسناد مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، سند شماره ۶۷۰۷/۱.

۷. غلامحسین میرزاصالح، رضا شاه، ص ۱۱۵.

۸. موسی فقیه حقانی، گزیده اسناد وزارت جنگ، ص ۲۹، به نقل از: اسناد مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران ۹۴ و ۹۳ - ۱۵۳۳ - ۱۴۵.

۹. ر.ک. همان، ص ۲۸-۳۳.

در ۱۰ اسفند، کمیته جمهوری به ریاست محمدعلی مجده با تصمیم هیأت دولت، فعالیت خود را آغاز کرد. ولیعهد با مشاهده هجوم گسترده دولت، مطبوعات، نمایندگان مجلس و حمایت آشکار رضاخان از جمهوریخواهی، تلاش کرد با واسطه قرار دادن معدل شیرازی، نظر مساعد هاوارد را جلب کند. اما هاوارد ضمن نالایق خواندن قاجاریه، پیشنهاد ولیعهد را رد کرد.^۱

در ۱۳ اسفند، رضاخان دستورالعملی برای تبلیغات گسترده جمهوری از سوی قشون و لشکرهای نظامی صادر کرد که شامل موارد ذیل بود:

۱. صدور تلگرام‌های متعدد با اسامی گوناگون، خطاب به صاحبان جراید، با هدف تحریک مردم علیه قاجاریه و ترویج مزایای جمهوری؛

۲. ملاقات با تجار، کسبه، علما و سایر طبقات اجتماعی برای ترغیب آنان به همراهی با جراید و شوراندن افکار عمومی علیه قاجاریه؛

۳. ارسال تلگرام‌هایی به مجلس و مراکز حساس، به گونه‌ای که وانمود شود ملت خواهان جمهوری است.^۲

نکته طنزآمیز در این ماجرا آن بود که برخلاف مشروطه، که ملت خواهان دولت مشروطه بودند، در اینجا دولت تلاش داشت ملت را به پذیرش جمهوری متقاعد کند.

قهرمان میرزا در این خصوص می‌نویسد:

خوب است این جراید را چین و ژاپن قرائت کنند؛ اروپاییان و ایرانی‌ها که می‌دانند حقیقت ندارد. فقط اراده انگلیس و میل مفرط سردار سپه به این قرار گرفته؛ دیگر ملتی، کسی در کار نیست، جز همان‌ها که پول گرفته، عمله و کارکن آنها شده‌اند. امروز من بازار بودم، یک کلمه از این حرف‌ها از کسی نشنیدم. البته صورت هم خواهد گرفت. اراده انگلیس است، شوخی نیست، کوه آهن را نرم می‌کند. ترس همه، نه من تنها، از بعد است.^۳

قهرمان میرزا اصرار انگلستان بر اجرای جمهوری در ایران را در درجه نخست، به وصول مطالبات مالی خود مرتبط می‌داند و می‌نویسد:

اطلاعاتی که هرمز میرزا و اسماعیل خان و فرخ میرزا می‌دهند؛ آنکه محقق است برای شناختن جمهوری و ریاست سردار سپه اول انگلیسی‌ها چهار میلیون لیبره مطالبات متنازع‌فیه خود را سند گرفتند، از قبیل خرج نقشه‌کشی راه آهن، غارت باتک در ایام مهاجرت آقایان برای جنگ با روس و انگلیس و غیره که این مطالبات را دولت‌های ما رد می‌کردند و قبول نمی‌کردند... دو روز متوالی که سفیر انگلیس به وزارت مالیه رفت برای طی این محاسبه و تحصیل سند بود. انتشار این مسئله باعث تغییر عقیده آزادیخواهان و جمهوری‌طلبان حقیقی شد و می‌گویند: این جمهوری گران تر برای ما تمام می‌شود تا آنچه به احمدشاه می‌دهیم.^۴

۱. همان، ص ۳۱، به نقل از: اسناد مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، سند شماره ۵۷-۱۵۳۰-۱۴۵.

۲. همان، ص ۳۱-۳۲.

۳. قهرمان میرزا عین السلطنه، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۹، ص ۶۷۹۵.

۴. همان، ص ۸۲۴.

۱۲. دخالت انگلستان؛ عامل اصلی مخالفت روحانیت با جمهوری‌خواهی

هرچند این مقاله درباره نقش روحانیت و سرنوشت جمهوری‌خواهی نیست، اما برخی منابع نشان می‌دهند که دلیل مخالفت علما با جمهوری، انگلیسی بودن این طرح و نقش منحصر به فرد هاوارد بوده است.

برای نمونه، هنگامی که از مدرّس درباره علت مخالفت وی با جمهوری‌خواهی سؤال شد، چنین پاسخ داد: من با جمهوری واقعی مخالف نیستم، حکومت صدر اسلام نیز تقریباً و بلکه حقیقتاً جمهوری بود. اما این جمهوری که می‌خواهند به ما تحمیل کنند، برخاسته از اراده ملت ایران نیست، بلکه انگلستان می‌خواهد آن را بر ما تحمیل کند. اگر نامزد جمهوری فردی آزادی‌خواه و ملی بود، حتماً از او حمایت می‌کردم و هیچ مساعدتی را دریغ نمی‌کردم.^۱

همچنین در یکی از گفت‌وگوهای رضاخان با مدرّس، مدرّس با طعنه به نقش هاوارد در هدایت جمهوری‌خواهی چنین پاسخ داد: بفرمایید مستر هاوارد چه نقشه‌ای کشیده و چه دستوری به شما داده، تا من نیز مطابق آن عمل کنم. من که نمی‌دانم، گفته ماست بخوریم، تا من هم بخورم! اکنون ما هم نمی‌دانیم که شکست است یا پیروزی! هاوارد چیزی نفرمود؟^۲

در این جملات، مدرّس به وضوح، با کنایه و تمسخر، به نقش انگلستان در جمهوری‌خواهی و سلطه هاوارد بر رضاخان اشاره می‌کند.

قهرمان میرزا در خاطرات خود می‌نویسد: خالصی‌زاده دو روز است که پرده را کنار زده و به وضوح اقدامات انگلستان، نقش سردار سپه و جمهوری‌طلبان وابسته به انگلستان را افشا می‌کند. مطابق معمول، هنگام مغرب به مسجد آمد تا نماز و موعظه خود را اجرا کند، اما دید که در «مسجد شاه» بسته است و مأموران انتظامی ایستاده‌اند و کسی را به داخل راه نمی‌دهند. جماعتی که همراه او بودند، در بازار به او اقتدا کردند، حتی همان مأموران نظمیه و سربازان.

پس از نماز، آقا گفتند: «هنوز جمهوری نشده، درب مسجدهای مسلمانان را بستند! وای به آن روزی که جمهوری انگلیسی مستقر شود!» ضجه و گریه مردم بلند شد.^۳

۱۳. نقش انگلستان در جمهوری‌خواهی رضاخانی و مخالفت روحانیت شیعه

آقای خالصی‌زاده تئماً در هر جا که از جمهوری سخن می‌گوید، پسوند «انگلیسی» را نیز اضافه می‌کند تا تأکید کند که این جمهوری برنامه‌ای از سوی انگلستان بوده است.

چرا روحانیت شیعه که در مشروطه پیش‌تاز بود، با جمهوری‌خواهی رضاخانی مخالفت کرد؟

۱. حسین مکی، مدرّس قهرمان آزادی، ج ۲، ص ۵۸۳.

۲. قهرمان میرزا عین‌السلطنه، روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، ج ۹، ص ۶۹۰۴.

۳. همان، ص ۶۸۱۷.

روحانیت شیعه در نهضت مترقی مشروطه‌خواهی نقشی پیشگام داشت و حتی رهبری آن را بر عهده گرفت، نشان داد که نهادی مترقی و تأثیرگذار است. بنابراین، مخالفت آن با جمهوری‌خواهی رضاخانی نمی‌توانست ناشی از ارتجاع‌طلبی یا ضدیت با پیشرفت باشد، بلکه علت این مخالفت را باید در جای دیگری جست‌وجو کرد.

۱۴. مخالفت روحانیت با جمهوری رضاخانی؛ دخالت انگلستان

بر اساس دیدگاه شهید مدرس، مخالفت اصلی روحانیت با جمهوری رضاخانی ناشی از دخالت آشکار انگلستان در این روند بود. اما توضیح علت مخالفت:

۱. **تغییر قانون اساسی:** جمهوری‌شدن کشور الزاماً نیازمند تغییر قانون اساسی بود. این در حالی بود که علما برای تدوین قانون اساسی مشروطه تلاش‌های زیادی انجام داده بودند. حتی شیخ فضل‌الله نوری با ایثار جان خود، بندهایی را به قانون اساسی افزود که اسلامیت کشور را تضمین می‌کرد. این اصول برای روحانیت شیعه بسیار ارزشمند بود و نمی‌توانستند به‌سادگی از آن چشم‌پوشی کنند.

۲. **تسلط انگلستان بر ایران:** پس از پیروزی انگلستان در جنگ جهانی اول، ایران و عثمانی عملاً تحت اشغال نظامی این کشور قرار گرفتند و حکومت‌های وابسته به انگلستان در هر دو کشور بر امور سلطه داشتند. با این تسلط همه‌جانبه، مشخص بود که قانون اساسی جدید تحت نفوذ کامل انگلستان تدوین خواهد شد.

۳. **سرنوشت مشابه عثمانی:** در عثمانی، این روند پیش از ایران رخ داده بود. جمهوری در این کشور به حاکمیت غیرمذهبی و ترویج فرهنگ غربی منجر شده بود. روحانیان ایران با آگاهی از اقدامات ضد دینی انگلستان و ایادی جمهوری‌خواه آن در ترکیه، به محض اطلاع از تلاش رضاخان برای استقرار جمهوری، به‌شدت واکنش نشان دادند.^۱

۱۵. تفاوت دوران رضاخان با جمهوری ترکیه

سؤال: با تسلط رضاخان بر کشور، قانون اساسی عملاً کنار گذاشته شد و همان برنامه‌های مد نظر انگلستان اجرا شد. پس چرا مخالفت با جمهوری‌خواهی ضرورت داشت؟

پاسخ: اگرچه رضاخان برنامه‌های مد نظر خود را اجرایی کرد، اما چون این برنامه‌ها با قانون اساسی مشروطه در تضاد بودند، با سقوط رضاخان بسیاری از این سیاست‌ها نیز از بین رفتند؛ از جمله:

۱. **لغو قانون کشف حجاب:** هرچند کشف حجاب با دستور رضاخان و تصویب مجلس فرمایشی به قانون تبدیل شد، اما چون خلاف اصل دوم قانون اساسی بود، پس از کناره‌گیری او این قانون لغو شد.

۲. **مشروعیت قیام علیه رضاخان:** چون حکومت رضاخان خلاف قانون اساسی بود، قیام علیه آن مشروع و مقبول ملت شمرده شد. به همین دلیل، مخالفت با حکومت او به‌عنوان طغیان علیه منافع ملی محسوب نمی‌شد. بعدها

۱. ر.ک. حجت فلاح توتکار و محسن پرویش، «رضاخان و تلاش برای جلب اعتماد روحانیت»، ص ۹۲.

نواب صفوی نیز قیام خود را بر مبنای عدم پابندی محمدرضا شاه به قانون اساسی توجیه کرد. این در حالی است که در ترکیه، چون برنامه‌های غیردینی آتاتورک مطابق با قانون اساسی جمهوری بودند، پس از مرگ او این سیاست‌ها ادامه یافتند. در مقابل، در ایران، چون سیاست‌های رضاخان با قانون اساسی همخوانی نداشتند، بسیاری از اقدامات او پس از سقوط او کنار گذاشته شدند.

نتیجه‌گیری

هنگامی که جمهوری خواهی رضاخان مطرح شد، بسیاری از تاریخ‌نگاران و تحلیل‌گران تصور کردند که این برنامه ابتکار شخصی رضاخان برای کنار زدن سلسله قاجار است. اما با بررسی دقیق‌تر اسناد تاریخی و مشاهده نقش پشت پرده انگلستان، نگرانی رضاخان از حذف شدن پس از جمهوری شدن کشور، و تجربه مشابه در عثمانی، روشن می‌شود که طرح جمهوری خواهی یک نقشه انگلیسی بود، نه رضاخانی.^۱

هدف اصلی این طرح، حذف قانون اساسی مشروطه بود؛ زیرا در متمم قانون اساسی مشروطه، بندهای اول، دوم، بیستم، بیست و هفتم، سی و نهم، هفتاد و یکم و هشتاد و سوم ضامن اسلامیت کشور بودند و بند سوم ضامن یکپارچگی و عدم تجزیه ایران محسوب می‌شد.

انگلستان پیش‌تر با تغییر قانون اساسی در عثمانی، موفق شده بود تا هویت اسلامی آن کشور را تا حد زیادی دگرگون کند. بنابراین، علما به رهبری شهید مدرس، با قدرت تمام علیه این طرح انگلیسی ایستادگی کردند و توانستند آن را متوقف کنند.

منابع

- آبادیان، حسین، «نظریه پردازان استبداد منور؛ تأملی در دیدگاه‌های سیاسی علی دشتی و مرتضی مشفق کاشانی»، ۱۳۸۴، مطالعات تاریخی، ش ۶، ص ۱۲۰-۱۵۷.
- آدمیت، فریدون، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن، ۱۳۴۰.
- اشرف پهلوی، خاطرات سیاسی رجال ایران از مشروطیت تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، به اهتمام علی جانزاده، تهران، جانزاده، ۱۳۸۲.
- حائری، عبدالهادی، تسبیح و مشروطیت، چ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- حسینی زاده، سیدمحمدعلی و رضا شفیعی اردستانی، «جمهوری به مثابه سکولاریسم؛ بررسی چرایی مخالفت روحانیت با جمهوری از مشروطه تا انقلاب اسلامی»، ۱۳۹۴، علوم سیاسی، ش ۷۰، ص ۱۳۷-۱۶۷.
- دریایی، نیلگون، «جمهوری خواهی؛ گذرگاه بازگشت از مشروطه به دیکتاتوری»، ۱۳۹۴، مطالعات تاریخی، ش ۴۹-۵۰، ص ۷۳-۱۴۰.
- دشتی، علی، پنجاه و پنج، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، عطار، ۱۳۶۱.
- ذاکری، علی اکبر، «حوزه و غوغای جمهوری رضاخان در آغاز قرن اخیر»، ۱۴۰۱، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۵۲، ص ۹۵-۱۱۴.
- شفیق سرخ، سال سوم، شماره ۲۹، یکشنبه ۱۲ جوزا ۱۳۰۳ (۲۳ شوال ۱۳۴۳).
- شهبازی، عبدالله، «زندگی و زمانه علی دشتی»، ۱۳۸۳، زمانه، ش ۲۷، ص ۴۷-۵۶.
- عابدی، سعید و محمود باهوش فاروقی، «بررسی جنبش جمهوری خواهی رضاخان؛ زمینه‌ها و دلایل ناکامی»، ۱۳۹۴، تاریخنامه خوارزمی، ش ۷، ص ۸۰-۱۰۳.
- عین السلطنه (سالور)، قهرمان میرزا، روزنامه خاطرات عین السلطنه، تحقیق مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
- فرخ، مهدی، خاطرات سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷.
- فقیه حقانی، موسی، گزیده اسناد وزارت جنگ: غائله جمهوری خواهی در مقطع سال‌های ۱۳۰۲-۱۳۰۳، تهران، وزارت دفاع، ۱۳۹۷.
- فلاح توتکار، حجت و محسن پرورش، «رضاخان و تلاش برای جلب اعتماد روحانیت»، ۱۳۸۹، تاریخ (دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات)، سال پنجم، ش ۱۶، ص ۸۸-۱۰۸.
- فلاح توتکار حجت و محسن پرویش، «موضع علما در برابر جمهوری رضاخانی، ۱۳۹۱، جستارهای تاریخی، سال سوم، ش ۲، ص ۸۹-۱۱۶.
- قائد، محمد، عشقی (سیمای نجیب یک آنارشیست)، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- کرونین، استفانی، شکل گیری ایران نوین: دولت و جامعه در دوران رضاشاه، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، جامی، ۱۳۸۳.
- م محمد، «لزم جمهوری و تفکیک قوای روحانی در ایران»، روزنامه حیل‌المتین، ۲۷ اکتبر و ۳ نوامبر ۱۹۲۴.
- مجد، محمدعلی، انگلیس و اشغال ایران، ترجمه مصطفی امیری، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۹۰.
- مدنی، جلال الدین، تاریخ معاصر ایران، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۱.
- مرکز پژوهش مجلس شورای اسلامی، متمم قانون اساسی مشروطه، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی دوره قاجاریه، چ پنجم، تهران، زوار، ۱۳۸۴.
- مشیر سلیمی، علی اکبر، کلیات مصور میرزاده عشقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- مکی، حسین، تاریخ بیست ساله ایران، مقدمات تغییر سلطنت، چ پنجم، تهران، ناشر، ۱۳۶۲.
- مکی، حسین، مدرس قهرمان آزادی، تهران، نگاه و نشر کتاب، ۱۳۵۸.
- ملک الشعرای بهار، محمدتقی، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران یا انقراض قاجاریه، چ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- ملک الشعرای بهار، محمدتقی، جمهوری نامه، در: <https://ganjooor.net/bahar/mosannmatbk/sh16>
- میرزا صالح، غلامحسین (به اهتمام)، رضا شاه، خاطرات سلیمان بهبودی، شمس پهلوی، علی ایزدی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۲.
- ناظم الدوله، میرزا ملکم خان، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، به کوشش محمد محیط طباطبایی، تهران، علمی، ۱۳۶۳.
- نجفی، موسی، انگاره تعالی: فرانظریه فهم تحولات ایران در تناسب با گفتمان ترقی، اصفهان، آزما، ۱۴۰۰.

From Recitation to Rebellion: The Evolutionary Process of the Qura'a Movement's Thought Toward Kharijism

Seyyed Mohsen Sharifi  / Assistant Professor of History, Department of Islamic Studies, University of Qom

Received: 2025/03/03 - Accepted: 2025/04/28

mohsen.sharifi@qom.ac.ir

Abstract

The emergence of the Khawarij during the era of the rule of the Commander of the Faithful (pbuh) raises the question of which intellectual movement had the greatest influence on the formation of Khawarij. The approach of this research to the issue of Khawarij is not to present the history of Khawarij, but rather to prove the hypothesis that the thinking and insight of the readers progressed towards Kharijism over time, and a significant portion of the readers, in a process of evolution, inclined towards Kharijism, leading to the formation and emergence of the Khawarij. This research seeks to discover similarities and common features between the thinking of the Qura'a and Khawarij. A process in which the thoughts of the Qura'a movement gradually moved towards Kharijism tendencies and influenced the thoughts of society. In this process, the ideas and beliefs of the Qura'a movement gradually inclined towards thoughts of Kharijism origin and eventually became Khawarij. To analyze this process, attention has been paid to a comparative comparison of the thinking of the Qura'a and the Khawarij, and an explanation of the similarities and signs of the emergence of Khawarij thinking among the Qura'a has been pointed out. The most important goal of this research, along with other theoretical goals, is to achieve the evolution of readers towards Kharijism, which has been carried out by relying on library and analytical research methods.

Keywords: Qura'a (readers), Qari, Khawarij, Kharijism thought, evolutionary process, Qāriyān and Kharijites.

از تلاوت تا تمرّد؛ سیر تحولی تفکر جریان قرآء به سمت خارجی‌گری (خوارج)

mohsen.sharifi@qom.ac.ir

سیدمحسن شریفی  / استادیار تاریخ گروه معارف اسلامی دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸

چکیده

پیدایش خوارج در عصر حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام این پرسش را مطرح می‌کند که کدام جریان فکری بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری خوارج داشته است. نگاه این پژوهش به موضوع خوارج، بیان تاریخ خوارج نیست، بلکه به دنبال اثبات این فرضیه است که تفکر و بینش قرآء در گذر زمان، به سمت خارجی‌گری پیش رفت و بخش قابل‌توجهی از قرآء در سیری تحولی به سوی اندیشهٔ خارجی‌گری متمایل شدند و موجب شکل‌گیری و پیدایش خوارج گشتند. این پژوهش به دنبال کشف مشابهات و نشانه‌های مشترک میان تفکر قرآء و خوارج است. روندی که طی آن اندیشه‌های جریان قرآء به تدریج به سمت گرایش‌های خارجی‌گری و تأثیرگذاری بر افکار جامعه حرکت کرد و در این فرایند، انگاره‌ها و باورهای جریان قرآء به تدریج به سمت اندیشه‌هایی با خاستگاه خارجی متمایل شد و در نهایت به خوارج تبدیل گردید. برای تحلیل این روند، به مقایسهٔ تطبیقی تفکر قرآء و خوارج توجه شده و به تبیین مشابهت‌ها و نشانه‌های ظهور تفکر خوارج در میان قرآء اشاره شده است. مهم‌ترین هدف این تحقیق در کنار سایر اهداف تبیینی مد نظر دستیابی به سیر تحولی قرآء به سمت خارجی‌گری است که با تکیه بر روش تحقیق کتابخانه‌ای و تحلیلی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآء، قاری، خوارج، اندیشهٔ خارجی‌گری، سیر تحولی، قاریان و خوارج.

مقدمه

دوران خلافت امیرالمؤمنین علی علیه السلام یکی از پیچیده‌ترین و سخت‌ترین دوره‌های تاریخ صدر اسلام از حیث شکل‌گیری جریان‌های اجتماعی و سیاسی است. آن حضرت با مشکلات فراوانی روبه‌رو شد که ریشه در دورهٔ خلفای گذشته داشت. واقعیت این است که رویکرد اصلاحی ایشان و مقابله با مشکلات اساسی جامعهٔ اسلامی، مانند نیشتری بر پیکر اجتماع و اندیشهٔ مسلمانان بود که زخم‌های چرکین گذشته را نمایان کرد؛ زیرا آن حضرت عملاً میراث‌دار وضعیت دوران خلفای پیشین بود.

جامعهٔ اسلامی در آن زمان با وضعیتی آشفته مواجه بود؛ ترکیبی از توسعهٔ ناهمگون، فتوحات گسترده و مدیریت عرفی. غلبهٔ توسعهٔ عرفی بر فرهنگ دینی، همراه با استبداد رأی، موجب شد جامعهٔ اسلامی از مسیر اصلی خود فاصله بگیرد و زمینه‌ساز ظهور وقایع و جریان‌های نوظهور گردد.

در چنین اوضاع آشفته‌ای، گروهی سر برآوردند و بر امام جامعهٔ اسلامی خروج کردند که بعدها به نام «خوارج» مشهور شدند. خروج این گروه بیشتر نوعی رقابت، بهانه‌جویی و عصیان در برابر شرایطی بود که در آن می‌زیستند و برخی از آنان رویکردی ابتدایی و بدوی نسبت به اسلام از خود نشان دادند.

این خروج بیش از آنکه صرفاً بر ضد امیرالمؤمنین علیه السلام باشد، مخالفتی با اصل حکومت و نظم جامعهٔ اسلامی این دوران بود؛ چنان‌که این جریان تا مدت‌های مدید، در کنار تشیع و اهل سنت، به‌عنوان «ضلع سوم مسلمانی» ادامهٔ حیات داد.

تحلیل چگونگی پیدایش خوارج همواره یکی از مباحث پراهمیت این بخش از تاریخ اسلام بوده و تحقیقات متعددی در این زمینه انجام شده است. برخی نظام قبیله‌ای را خاستگاه خوارج نخستین^۱ دانسته‌اند و برخی دیگر خوارج را از منظر سیاسی و اجتماعی بررسی کرده‌اند.^۲ با این‌همه، می‌توان تحلیل‌های دیگری از چگونگی پیدایش جریان خوارج ارائه کرد.

فرضیهٔ این تحقیق بر این باور است که یکی از مهم‌ترین علل پیدایش خوارج را باید در جریان قرآء در جامعهٔ اسلامی جست‌وجو کرد؛ زیرا قرآء در دورهٔ خلفای نخستین، موقعیتی ممتاز میان مسلمانان داشتند و در شمار خواص و مشاهیر جامعهٔ اسلامی محسوب می‌شدند. آنها با تکیه بر جایگاه علمی و مذهبی خود، تأثیر زیادی بر افراد و اندیشهٔ جامعه داشتند.

از این منظر، خوارجی که در دوران امیرالمؤمنین علیه السلام پدید آمدند، در افکار، رفتار و عملکرد، شباهت زیادی به جریان قرآء داشتند، به‌گونه‌ای که می‌توان نشانه‌های تأثیرپذیری آنها از قرآء را دنبال کرد.

در یک نگاه کلی، خوارج به‌عنوان جریانی با اصالت سیاسی و نظامی شناخته می‌شوند که در جریان حکمت، در مراحل پایانی پیکار صفین در سال ۳۷ هجری قمری شکل گرفتند.

۱. احمد پاکتچی، «نظام قبیله‌ای و خاستگاه خوارج نخستین»، ص ۹۳-۱۱۴.

۲. علی بیات، «خاستگاه سیاسی و اجتماعی خوارج»، ص ۴۳-۶۲.

در تحلیل این ماجرا، بیش از همه بر سبک‌مغزی و نادانی آنان تأکید شده است. اما با نگاهی دقیق‌تر به افکار و جریان قراء و تأثیر آن بر جامعه، می‌توان توضیح ملموس‌تر و دقیق‌تری برای پیدایش خوارج یافت.

۱. مبانی نظری

بعثت نبوی مسیری به سوی توسعه‌ای موزون و متعادل بر پایه توسعه دینی بود؛ اما با حاکمیت خلفای پس از پیامبر ﷺ، این مسیر به سوی الگویی جدید و ناهمگون منحرف شد.^۱

البته رسول خدا ﷺ برای تداوم صحیح حیات جامعه دینی، «امامت» را به‌عنوان راهکار معرفی کرده بودند، اما سقیفه و اقدام برخی از یاران پیامبر ﷺ در کنار زدن مقام امامت از جامعه و ایجاد مسندی جدید به نام «خلافت»، سبب پیدایش تحولی شد که می‌توان از آن با عنوان «بحران در مدیریت جامعه دینی» یاد کرد.

توسعه دوران خلفای سه‌گانه توسعه‌ای ناهمگون و مبتنی بر عرف و استبداد رأی بود؛ زیرا این توسعه با تکیه بر بنیة عربی و نگاه قبیله‌ای توانست سرزمین‌هایی با پیشینه تمدنی را فتح کند، اما در ایجاد نگاه معرفت دینی، تناسب لازم را فراهم نکرد. نتیجه چنین توسعه ناهمگونی، پدید آمدن گروه‌هایی با اندیشه‌های انحرافی بود. خوارج نمونه عینی از امتزاج فرهنگ جاهلی و فرهنگ اسلامی با تأثیرپذیری از فرهنگ بیگانه‌اند و می‌توان آنان را «میوة بحران هویت» در جامعه آن عصر دانست.

تحولات خلافت از دوره ابوبکر تا عثمان، حلقه‌ای از نظم و بی‌نظمی را طی کرده بود. بی‌قراری‌های واپسین سال‌های خلافت عثمان، زاده همان نظم و سیاستی بود که در خلافت‌های پیشین طراحی و جهت‌دهی شده بود و البته نتیجه منطقی همان سیاست‌ها نیز به شمار می‌رفت.^۲

از سوی دیگر، یکی از مفاهیم کلیدی در اسلام، «امت» یا «تمامیت مردم» است؛ یعنی مجموعه‌ای از انسان‌هایی که امت جهان اسلام را شکل می‌دهند و از یک گروه قومی، نژادی یا فرهنگی واحد تشکیل نشده‌اند. گسترش اسلام از طریق فتوحات سبب شد مردمانی با پیشینه‌های بسیار متفاوت از لحاظ قومی و فرهنگی، زیر چتر امتی واحد قرار گیرند.^۳ این فتوحات افزون بر تغییرات ماهوی و اجتماعی، در اقتصاد و ثروت جامعه نیز تأثیر شگرفی نهاد^۴ و سبب شد فرهنگ و تمدن نوپای اسلامی با تمدن‌های کهن و دیرپای جهان در کنار یکدیگر قرار گیرند. درآمیختگی فرهنگی در این دوره، واقعیتی اثبات‌پذیر است.

۱. شکرالله خاکرند، سیر تمدن اسلامی، ص ۲۰۱.

۲. داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، ص ۱۸۹.

۳. سیدحسین نصر، اسلام مذهب تاریخ و تمدن، ص ۲۰.

۴. داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، ص ۱۶۸.

ورود اندیشه و فرهنگ تمدن‌های مجاور موجب شد ذهن مسلمانان که هنوز به قوام و عمق معرفتی کافی نرسیده بود، در معرض نقد، چالش و دگرگونی قرار گیرد. نکته تأسفبار اینجاست که تفکر نبوی مجال چندانی نیافت تا در اعماق جان مسلمانان نفوذ نماید. پس از رحلت آن حضرت نیز با انحراف در جانشینی و تکیه زدن خلفای سه‌گانه بر مسند خلافت، «مدیریت عرفی با لباس دینی» جایگزین «رهبری ولایی ایدئولوژیک»^۱ شد. جامعه‌ای که باید با معارف دینی و آموزه‌های اسلامی تغذیه می‌شد، ناگهان با سیلی از اندیشه‌های بیگانه روبه‌رو گردید که نه تنها توان دفاعی کافی نداشت، بلکه در بنیان فکری و فرهنگی خود نیز دچار تحول و تزلزل گردید.

هر یک از تمدن‌های مجاور، وجهی از فرهنگ و اندیشه داشتند که بر تفکر اسلامی تأثیرگذار شد. اندیشه‌هایی همچون معتزله، تصوف و اسرائیلیات (به‌ترتیب) برگرفته از فرهنگ یونانی - رومی، هندی و یهودی - یمینی بودند. در کنار تمام این مؤلفه‌ها، نباید نقش نخبگان اجتماعی را در دگرگونی‌های فکری و سیاسی نادیده گرفت. جامعه‌شناسان بر نقش آفرینی این طبقه تأکید بسیاری دارند و از قدرت و نقش آنها در تغییرات اجتماعی به صورت جدی یاد نموده‌اند.^۲ نخبگان با ذهنی پویا و برخورداری از دانش و اطلاعات وسیع، می‌توانند نقشی مثبت یا منفی ایفا کنند، خواه موافق وضع موجود باشند یا مخالف آن. ضریب تأثیرگذاری آنان نیز بیش از افراد عادی است. در این میان، جریان قرآء در دوره مد نظر، نمود بیرونی یافته و بخشی از این جریان، نقشی برجسته در شکل‌گیری افکار و جریان‌های بعدی داشته که خود شاهدهی است بر نفوذ آنان در جامعه.

روش تحقیق در این پژوهش، بر اساس دیدگاه گی‌روشه، به‌جای آنکه مانند یک عکاس تنها لحظه‌ای از تاریخ را ثبت کند، همچون یک فیلم‌بردار، پدیده‌های اجتماعی و حرکت انسان‌ها را در گذر زمان دنبال کرده است.^۳ تا چگونگی تأثیرگذاری آنها بر جامعه و ظهور آثارشان را آشکار سازد.

۲. خوارج از مفهوم تا پیدایش

«مارقین» و «خوارج» به‌معنای گروه «بیرون‌رفته» و «خروج‌یافته»، عنوانی است برای گروهی که در جنگ نهروان علیه امیرالمؤمنین^{علیه السلام} جنگیدند. آنان در ابتدای جنگ صفین همراه سپاهیان امیرالمؤمنین^{علیه السلام} بودند، لیکن ماجرای «حکیمیت» سبب شد بر امام^{علیه السلام} بشورند و گروه سومی تشکیل دهند که با هیچ‌یک از طرفین همراه نبود. در نهایت، امام در منطقه‌ای به نام «نهروان»، ناچار به جنگ با این گروه شدند و آنان را شکست دادند.^۴

۱. شکرالله خاگرد، سیر تمدن اسلامی، ص ۲۲۶.

۲. گی‌روشه، تغییرات اجتماعی، ص ۱۱۶.

۳. همان، ص ۱۶.

۴. احمد بن علی ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ج ۴، ص ۲۵۱؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۰۴.

شکل‌گیری عنوان «مارقین» برای خوارج به سبب کاربرد این واژه در سخنان امیرالمؤمنین (ع) است؛ چنان‌که درباره آنان فرمودند: «أَنَا حَبِيبُ الْمَارْقِين»؛^۱ من با خارج‌شدگان از دین احتجاج می‌کنم.

همچنین امیرالمؤمنین (ع) در خطبه «شش‌شنبه»، آنگاه که به سه دسته از دشمنان خود که با ایشان جنگیدند، اشاره می‌کند، درباره آنان می‌فرماید: «وَمَرَقَتْ أُخْرَى»؛^۲ و گروهی دیگر از مدار دین بیرون رفتند. این عبارت اشاره به همین خوارج دارد. از میان ۲۳۹ یا ۲۴۱ خطبه و ۴۸۰ یا ۴۸۸ حکمت موجود در نهج البلاغه، دوازده خطبه و یک حکمت مربوط به مارقین است.

برای این جریان، افزون بر نام مشهور «خوارج»، عناوین دیگری نیز به کار رفته است؛ از جمله:

- «مُحَكَّمَة»، برگرفته از شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» در مخالفت با حکمیت؛^۳

- «حُرُورِیَه»، اشاره به محلی که خوارج بدانجا رفتند؛^۴

- «مُكْفَرَة»؛ زیرا نخستین بار آنان مرتکب گناه کبیره را تکفیر کردند؛^۵

- «اهل نهروان»؛ به سبب جنگ با آنان در این منطقه؛^۶

- «بغات»، که در لغت، «بغی» به معنای سرکشی، نافرمانی، فساد و ستم آمده^۷ و در اصطلاح دینی، به کسی

اطلاق می‌شود که از اطاعت امام عادل خارج شود و اقدام مسلحانه کند.^۸

در ابتدا، امیرالمؤمنین (ع) درباره خوارج معتقد بودند: تنها با انتقاد و اعتراض لفظی و کلامی، عنوان «بغی» بر آنان صدق نمی‌کند؛^۹ اما ظاهراً پس از شورش علنی، این عنوان بر آنها صدق کرده است. افزون بر همه این مفاهیم، ظاهراً عنوان «شُرَّاء» به معنای کسانی که جان خود را به بهشت می‌فروشند،^{۱۰} توسط خود آنان مطرح شده است.

جریان خوارج در تاریخ اسلام به عنوان گروهی شورشی شناخته می‌شود که در زمان امیرالمؤمنین (ع) و معاویه پدیدار شدند. چنان‌که منابع تاریخی نیز ذکر کرده‌اند، پیدایش خوارج در جامعه اسلامی به جنگ صفین و فتنه عمرو

۱. نهج البلاغه، خطبه ۷۵.

۲. همان، خطبه ۳.

۳. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۳.

۴. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۱۴ و ۱۲۲.

۵. احمد بن عبدالحمید ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۲۶۱.

۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوك، ج ۵، ص ۸۳.

۷. حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۵؛ علی اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، ج ۱۱، ص ۱۶۸.

۸. همان، ص ۵۵؛ همان.

۹. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص ۵۱۳-۵۱۵.

۱۰. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۹، ص ۲۷۲.

عاص بازمی‌گردد. زمانی که سپاه امیرالمؤمنین علیه السلام در آستانه پیروزی بود، با حیلۀ عمرو عاص، قرآن‌ها بر سر نیزه‌ها رفت و گروهی از میان سپاه امام علیه السلام گفتند: «ما با اهل قرآن، جنگ نمی‌کنیم». ^۱ آنان نه تنها بر خواسته خود پافشاری کردند، بلکه در مقابل امام ایستادند و علیه او شوریدند. ^۲

بالین‌همه، باید میان لحظه ظهور خوارج و زمینه‌های شکل‌گیری آنان تفاوت نهاد. ریشه‌های این جریان را باید در سال‌ها پیش از جنگ صفین جست‌وجو کرد؛ زیرا خوارج یک جریان فکری بودند که در دورۀ خلافت خلفا شکل گرفتند و نتیجه آن در صفین نمایان شد.

نظریه‌هایی در خصوص خاستگاه سیاسی، فکری و اجتماعی خوارج مطرح شده که از جمله عبارت‌اند از:

– آموزه‌های مندرج در قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله که طبقه قرآء نقش اصلی را در پیدایش این جریان داشتند.

– فکر، فرهنگ و ساختار قبیله‌ای اعراب بدوی؛

– افکار و سنت‌های سیاسی – فکری غیر اسلامی که بر ذهن و اندیشه قبایل عرب تأثیر گذاشته بود. ^۳

اگرچه این نظریه‌ها در پیدایش این جریان فکری تأثیراتی داشته‌اند و خاستگاه فکری و ماهیت اجتماعی خوارج از هر کدام از موارد بالا متأثر بوده، اما به نظر می‌رسد نقش طبقه قرآء در روند تحولی این جریان از همه برجسته‌تر است؛ موضوعی که در ادامه بررسی می‌گردد:

۳. قرآء؛ جریان فرهنگی تأثیرگذار

واژه «قرآء»، جمع «قاری» به معنای خواننده قرآن با لحن خوش است. ^۴ با این حال، به نظر می‌رسد مقصود از این واژه، تنها تلاوت‌کننده آیات نبوده، بلکه عالمان قرآن و دین در قرون نخستین را نیز شامل می‌شده است. ^۵

درواقع، قرآء کسانی بودند که نسبت به شیوه قرائت قرآن و مفاهیم ابتدایی آن، آگاهی و تجربه داشتند و در جامعه، به عنوان «حاملان قرآن» شناخته می‌شدند. آنان شماری از صحابه بودند که در حفظ قرآن و مهارت‌های وابسته به آن شهرت داشتند و در این زمینه به مقام استادی رسیده بودند. قرآء بخش مهمی از دانش خود را به صورت تجربی و خودآموزانه کسب کرده و عمدتاً از حافظه‌ای نیرومند برخوردار بودند. همین ویژگی‌ها آنان را در جایگاه خواص فرهنگی جامعه قرار می‌داد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دوران خود، اهتمام ویژه‌ای به آموزش قرآن داشت؛ چنان‌که از عبدالله بن مسعود نقل شده

۱. احمد بن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۰.

۲. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۰۲.

۳. علی بیات، «خاستگاه سیاسی و اجتماعی خوارج»، ص ۴۵.

۴. محمد بن مکرّم ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۱۲۸.

۵. هند سلیمی، القراءات بافریقہ من الفتح الی منتصف القرن الخامس الهجری، ص ۲۵۴.

است: پیامبر ﷺ ده آیه به ما می‌آموختند و سپس آنها را شرح و تفسیر می‌کردند.^۱ با این روش، افراد قرآن را همراه با معنا، تفسیر و آشنایی تدریجی با احکام و معارف آن فرامی‌گرفتند.^۲

با آغاز سیاست «منع کتابت حدیث» در دوران خلفا، این شیوه به حفظ و قرائت صرف قرآن، بدون پرداختن به تفسیر و معنای آیات تبدیل شد. شعار اصلی این جریان، تعبیر «حسبنا کتاب الله»^۳ بود که با ظرافت و هوشمندی مطرح شد. با گسترش تفکر عمر مبتنی بر همین شعار، قرائت ظاهری و فهم حداقلی قرآن رواج چشمگیری یافت. وی بر ترویج همین نوع قرائت تأکید داشت و می‌گفت: «صدای تلاوت قرآن باید از خانه‌های مسلمانان همچون آواز زنبوران در کندویشان شنیده شود».^۴

خلافت تنها به ترویج ظاهرخوانی بسنده نکرد، بلکه پرسش از معنا و تفسیر قرآن را برنمی‌تافت. از عمر بن خطاب نقل شده است: «قرآن را به حال خود بگذارید و آن را تفسیر نکنید».^۵

این ممانعت تا جایی پیش رفت که وقتی فردی به نام صَبِیح بن عَسَل تمیمی علاقه خود به فهم قرآن را اظهار داشت و از تفسیر برخی آیات پرسش کرد، توسط عمر بن خطاب آماج ضرب و شتم قرار گرفت و مجبور به توبه شد. او تنها زمانی آزاد گردید که سوگندهای مکرر یاد کرد که دیگر از آیات سؤال نخواهد کرد.^۶

بدین گونه، اندیشه قرائت صرف بدون تفسیر، جایگاه اجتماعی تازمائی به برخی افراد بخشید. آنان خود را حاملان کتاب آسمانی می‌پنداشتند و در عرصه دین، مدعی جایگاه رفیع بودند. این نوع تلقی از قرآن، سبب برجسته شدن قراء در جامعه اسلامی شد.

به تدریج، جریان قراء به عنوان طبقه‌ای فرهنگی مشخص، در تاریخ علوم دینی، عرصه فرهنگ و حتی در تحولات سیاسی، نمایان شد. اصطلاح «قراء» نیز در ظاهر، ارزشی عاطفی پیدا کرد.^۷

در روزگار نخستین خلفا، فعالیت این افراد بیشتر معطوف به حفظ و قرائت قرآن بود، هرچند در میان خود آنان نیز اختلافاتی در دیدگاه و رویکرد وجود داشت.^۸

۱. محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۹، ص ۱۶۱.

۲. مجید معارف، درآمدی بر قرآن، ص ۱۰۸.

۳. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۵، ص ۱۳۸؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۵، ص ۷۶.

۴. محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی صحیحین، ج ۱، ص ۱۰۲.

۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۲۰۴.

۶. جلال الدین سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۶، ص ۱۱۱.

۷. مارتین هیندز، «ریشه‌شناسی جریان‌های سیاسی کوفی در نیمه نخست قرن اول هجری»، ص ۱۳۸.

۸. پی.ام. هولت و دیگران، تاریخ اسلام، ص ۱۲۱.

بالین‌همه، بخشی از قرآء در دوران امیرالمؤمنین^{علیه السلام} از یاران آن حضرت بودند؛ قاریانی مانند مالک اشتر، قیس بن سعد همدانی و عمرو بن حمق خزاعی که تمایلات اعتقادی عمیق‌تری داشتند. اما در این پژوهش، مراد از «جریان قرآء» کسانی هستند که در زمره یاران و شیعیان امیرالمؤمنین^{علیه السلام} جای نمی‌گیرند.

هرچند قرآء در مسائل سیاسی نیز حضوری داشتند، اما عمدتاً در مقام رهبران اندیشه و کارگزاران فرهنگی شناخته می‌شدند که افزون بر تأثیر سیاسی، در ابعاد فرهنگی جامعه نیز نقش‌آفرین بودند. حضور آنان در سرزمین‌های تازه‌فتح‌شده، در فرایند جامعه‌پذیری اسلامی و آشنایی مردم با مفاهیم دینی نقشی مهم داشت. جریان قرآء پس از پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله}، در تعامل با حکومت‌ها و خلفا، گاه نقش حمایتی و مشروعیت‌بخش ایفا می‌کرد که به تثبیت قدرت سیاسی می‌انجامید و گاه با نقش اعتراضی و انتقادی به مقابله با قدرت می‌پرداخت.

قرآء همچنین گروهی از زاهدان جامعه اسلامی بودند و بسیاری از مردم شیوه زیست دینی آنان را الگو قرار می‌دادند.^۱ در دوره امیرالمؤمنین^{علیه السلام}، این جریان با اتکا به آموزه‌های دینی خود،^۲ دست‌کم به دو دسته تقسیم می‌شد:

۱. قرآء همسو با امام (شیعیان قاری)؛

۲. قرآء غیرهمسو که موضوع مطالعه این پژوهش‌اند.

۴. مقایسه تطبیقی تفکر قرآء و خوارج

پس از معرفی اجمالی قرآء و خوارج، اکنون به بررسی سیر تحول جریان قرآء به سوی خارجی‌گری و ظهور خوارج از دل این جریان می‌پردازیم. مقایسه تطبیقی میان اندیشه‌های این دو گروه، می‌تواند نقش مهمی در اثبات فرضیه پژوهش ایفا کند. از همین‌رو، در ادامه، نشانه‌های ظهور خوارج از متن تفکر قرآء ذکر خواهد شد:

۴-۱. سطحی‌نگری در فهم دین

سطحی‌نگری در فهم دین، پدیده‌ای نگران‌کننده در جوامع دینی به‌شمار می‌آید؛ پدیده‌ای که می‌تواند پیامدهای منفی فراوانی بر باورها و رفتارهای دینی افراد بر جای گذارد.

لغزش خلفای سه‌گانه و بی‌خبری و بی‌مبالاتی نسبت به مسائل دینی موجب شد تا بخش گسترده‌ای از مسلمانان از آموزه‌های بنیادین دین بی‌بهره بمانند. به‌تدریج، گروهی از مسلمانان با آگاهی اندک از قرآن و سنت نبوی، در قامت خواص تأثیرگذار در امت اسلامی ظاهر شدند.

آنان از قرآن، جز معنای تحت‌اللفظی، و از نماز و روزه، جز مجموعه‌ای از اعمال خشک و بی‌روح، بهره‌ای نداشتند. با این حال، ادعای دینداری شدید داشتند و تفسیرهای نادرستی از دین ارائه می‌کردند. بیشتر قرآء عراق که در زمره چهره‌های دینی زمان خود محسوب می‌شدند، از این دسته بودند.^۳

۱. شکرالله خاکنند، سیر تملن اسلامی، ص ۲۸۵.

۲. علی بیات، «خاستگاه سیاسی و اجتماعی خوارج»، ص ۵۷.

۳. جواد سلیمانی، آزمون خواص در حکومت اسلامی، ص ۲۲۶.

قرآن تا حد زیادی از اصول معرفتی و مفاهیم بنیادین اسلام بیگانه بودند از تفسیر آیات ناآگاه، و گاه حتی از درک معنای آنها ناتوان. شگفت آنکه برخی از ایشان، خود را متدین‌تر از امیرالمؤمنین علیه السلام می‌دانستند و گاه به آن حضرت درس تفسیر می‌دادند! برخی از افراد این جریان که در کنار امیرالمؤمنین علیه السلام بودند و صرفاً قاری محسوب می‌شدند، با دانش اندک خود از احکام دین، مکرر به ایشان اعتراض می‌کردند.

شیخ مفید در این باره می‌نویسد: پس از شکست اصحاب جمل، برخی از قرآن‌سپاه امام از ایشان خواستند که اموال، زنان و فرزندان بصری‌ها را میان آنان تقسیم کند؛ اما امام علیه السلام نپذیرفتند. آنگاه توضیح دادند که آنان بر اساس موازین اسلامی، از اهل بغي و فساد در حکومت اسلامی‌اند، نه کفار حربی، و بنابراین مصادره اموال ایشان جایز نیست.^۱ این گزارش به‌خوبی پرده از ناآشنایی این گروه با ماهیت احکام اسلامی برمی‌دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام در یکی از خطبه‌های خود، با کنایه به بی‌اعتنایی برخی حاملان قرآن به دستورات الهی اشاره کرده، می‌فرماید: «حاملان قرآن نسبت به آن بی‌تفاوت‌اند، و حافظان قرآن، آن را از یاد برده‌اند».^۲

مقصود آن حضرت این بود که حاملان قرآن به مقتضای آن عمل نمی‌کنند و حافظان آن نیز هنگام عمل، تعالیم آن را فراموش می‌کنند. از منظر ایشان، چنین افرادی با وجود علم، گرفتار جهلی مهلک‌اند: «رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ، وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ».^۳

امیرالمؤمنین علیه السلام چنین شخصیت‌هایی را این‌گونه برای مردم معرفی می‌کند: «مردی که مجبولاتی را به هم بافته و در میان انسان‌های نادان، جایگاهی برای خود یافته است؛ در تاریکی‌های فتنه فرورفته و از صلح و صفا نایبناست. آدم‌نماها او را عالم می‌نامند، درحالی‌که عالم نیست».^۴

این سطحی‌نگری و کج‌فهمی دینی شاخصه بارز خوارج نیز بود. آنان بر اساس برداشتی قشری، خشک و ظاهرگرا، به دین نگریستند و عبادتی بی‌روح را پیشه ساختند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیش‌تر ظهور خوارج را پیش‌بینی کرده و فرموده بودند: «گروهی می‌آیند که به روش انسان‌های نیکوکار سخن می‌گویند و قرآن می‌خوانند؛ اما قرآن از حنجره‌شان فراتر نمی‌رود. از دین خارج می‌شوند؛ چنان‌که تیر از کمان بیرون می‌رود».^۵

خوارج در تشخیص مسیر حق ناتوان بودند و این یکی از مهم‌ترین ضعف‌های فکری آنها بود. گرچه در طلب حق بودند، اما به خاطر موقعیت فرهنگی و سیاسی نوپای خود و آنکه بیشترشان در زمره صحابه جای نداشتند، از تعالیم عمیق قرآن و سنت بی‌خبر بودند.

۱. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل و النصرة لسيد العترة في حرب البصرة، ص ۴۰۵.

۲. نهج البلاغه، خطبة ۱۴۷.

۳. همان، حکمت ۱۰۷.

۴. همان، خطبه ۱۷.

۵. ابوحنیفه محمد قاضی نعمان، دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۳۸۹؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری بأعلام الهدی، ج ۱، ص ۹۲.

تمسک آنان به قرآن، از سر ظن و گمان شخصی بود. از این‌رو از معیارها و اصول دین، و حتی مبانی عقلانی فراتر رفتند و فهم دینی شخصی و ظاهربینانه را مبنای موضع‌گیری‌های سیاسی و فکری خود قرار دادند و بر آن سرسختانه پافشاری کردند.^۱

خوارج به ظاهر الفاظ متون مقدس استناد می‌کردند، اما به باطن و معانی ژرف آنها دست نمی‌یافتند. این نوع نگرش سطحی در میان برخی از قرآء نیز مشاهده می‌شد، به‌ویژه کسانی که بر قرائت درست تمرکز داشتند، اما از فهم عمیق مفاهیم دینی بی‌بهره بودند.

۴-۲. التقاط فکری و دین‌ورزی متعصبانه

«التقاط فکری» و «دین‌ورزی متعصبانه» به‌مثابه دو پدیده در جامعه دینی، می‌توانند تأثیرات عمیق و منفی بر اعتقادات و رفتارهای افراد بر جای بگذارند. این دو مفهوم ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند و می‌توانند زمینه‌ساز انحراف از مسیر صحیح دین و ایجاد تفرقه در جامعه شوند. فهم دین بدون معیار و مرجع قابل اعتماد، بستری برای ورود هرگونه تعبیر و تفسیر خودسرانه به عرصه دین‌شناسی فراهم می‌سازد و مقوله التقاط از همین جا رخ می‌نماید.^۲

شیوه دین‌ورزی عامه مردم در عصر مورد بحث، نشان می‌دهد که آنچه جریان قرآء به نام «دین» انجام می‌داد، تا چه اندازه با حقیقت آموزه‌های دینی ارتباط داشت و تا چه اندازه بازتاب اندیشه شخصی یا متأثر از منابع غیردینی بود.

امیرالمؤمنین (ع) که شناخت ژرفی از عصر خود داشتند، با هشدار نسبت به رواج احادیث متعارض، کوشیدند تا جریان قرآء را که عالمان دینی روزگار تلقی می‌شدند، نسبت به پدیده «جعل حدیث» و آشفتگی حدیثی آگاه سازند. از این‌رو در خطبه‌ای فرمودند: «احادیثی که در دسترس مردم است، هم حق است و هم باطل، هم راست است و هم دروغ، هم ناسخ است و هم منسوخ، هم عام است و هم خاص، هم محکم است و هم متشابه، هم احادیثی است که به‌درستی ضبط شده و هم آنهایی که با گمان و حدس روایت گردیده است. در روزگار پیامبر (ص) چنان دروغ به آن حضرت نسبت داده شد که ایشان برخاستند و فرمودند: هرکس از روی عمد به من دروغ ببندد، جایگاه او در آتش است».^۳

اشارات امام به خطر عالم بی‌عمل،^۴ توصیف نشانه‌های عالم ربّانی^۵ و عالمان بردبار،^۶ و نکوهش جاهل عالم‌نما^۷

۱. علی بیات، «خاستگاه سیاسی و اجتماعی خوارج»، ص ۴۵.

۲. علی اکبر نوابی، «التقاط، ویژگی‌ها و پیامدها»، ص ۳.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۰.

۴. همان، خطبه ۸۷ و ۱۱۰؛ همان، حکمت ۱۰۷ و ۳۳۰ و ۲۷۲.

۵. همان، حکمت ۹۰.

۶. همان، خطبه ۱۹۳.

۷. همان، خطبه ۸۷.

را باید تلاش‌های ایشان در جهت تبیین معیارهای عالم حقیقی و هشدار نسبت به عالمان نمایان در جامعه اسلامی دانست. خوارج نخستین جریان فکری در میان مسلمانان بودند که تفسیری نادرست از ایمان ارائه دادند.^۱

آنان هیچ مبنای صحیح دینی در اندیشه، رفتار و کنش‌های خود نداشتند. ایمان ایشان مبتنی بر تعصب دینی کورکورانه و حساسیت افراطی در پذیرش آراء دینی بود - که نتیجه فقدان پیوند حقیقی و قلبی آنان با اسلام محسوب می‌شود. کلید فهم رفتار خوارج را باید در روزگار خلفای پیش از امیرالمؤمنین (ع) جست؛ زیرا این خلفا توجه لازم به پرورش انسان بر پایه تعالیم دینی نداشتند و ارزش‌های اسلامی در جان نسل تازه مسلمانان نهادینه نشد. از سوی دیگر، جهل سرکش، روح قبیله‌گرایی و مفاهیم جاهلی آمیخته با خواسته‌های نفسانی و منافع فردی، دین را برای آنان به ظاهری بی‌محتوا و شعارگونه تبدیل ساخت.^۲

نسلی وارد اسلام شد که درحالی که در رفتارشان نشانه‌های جاهلیت، ساده‌انگاری و خشونت دیده می‌شد، در عمل نیز با تعصبی دینی شدید برخورد می‌کردند. آنان نه تنها به سخن مخالف گوش نمی‌دادند، بلکه هیچ رأی و نظر مخالفی را نیز بر نمی‌تاییدند؛ زیرا تنها خود را اهل حق می‌پنداشتند. از این رو در گفتار و رفتار، با خشونت و لجبازی وارد بحث و جدل می‌شدند؛ جدلی آمرانه که در آن، مجالی برای اظهار نظر غیرهمسو وجود نداشت.^۳

ظهور خوارج زائیده جهل، غرور، فریب، و بی‌انگیزگی دینی و وجدانی بود. سبک‌سری و بی‌خردی ایشان، آنان را به افراط‌گرایی، موضع‌گیری‌های متناقض و ارائه آراء متباین کشاند.^۴ درواقع آنان می‌کوشیدند تا اسلام را به سطحی‌نگری و مساوات‌گرایی بدوی بازگردانند.^۵

طبیعی است که وقتی عبادت از شعور، تأمل و بینش جدا شود، تنها به مجموعه‌ای از حرکات و اعمال تقلیل می‌یابد، بی‌آنکه پیوندی با جان و باور آدمی داشته باشد. در چنین حالتی، فرد گمان می‌کند که رنج و زحمتی کشیده و مستحق پاداش است، درحالی که تنها جسم خویش را خسته کرده و دچار عجب شده است. این عجب، بی‌شک راهی به هلاکت و سقوط معنوی می‌گشاید.^۶

«النفاط فکری»، «دین‌ورزی تعصبی» و «آشفتگی در اندیشه» را باید سه شاخص مهم دانست که در هر دو جریان قرآء و خوارج به‌خوبی قابل مشاهده است.

۱. غلامحسن محرمی، سیره ائمه اطهار در برخورد با اندیشه‌های مخالف، ص ۱۰۳.

۲. سیدجعفر مرتضی عاملی، امام علی و خوارج، ص ۷۳.

۳. عبدالفتاح عبدالمقصود، امام علی بن ابی‌طالب، ج ۵، ص ۳۶۹.

۴. سیدجعفر مرتضی عاملی، امام علی و خوارج، ص ۵۱۵.

۵. فلیپ خلیل حتی، تاریخ عرب، ص ۳۱۸.

۶. سیدجعفر مرتضی عاملی، امام علی و خوارج، ص ۳۷۸.

۴-۳. تقدیس خود و تکفیر دیگران

تقدیس خود و تکفیر دیگران از جمله مسائلی است که در جوامع دینی، به‌ویژه در اسلام، همواره موضوع بحث و انتقاد قرار گرفته است. این پدیده‌ها می‌توانند به تفرقه، خشونت و انحراف از اصول اصلی دین بینجامند.

قرآء، به‌مثابه بخشی مهم از نخبگان و خواص جامعه اسلامی، در تحولات سیاسی و اجتماعی عصر حکومت امیرالمؤمنین^ع نقش‌آفرین بودند و به‌طور طبیعی از اعتبار و احترام فراوانی نزد توده‌ها برخوردار بودند.^۱

آنان روشنفکران جامعه اسلامی محسوب می‌شدند و حضورشان در مسائل اجتماعی و سیاسی به اواخر دوره عثمان بازمی‌گردد،^۲ به‌گونه‌ای که رفتار نادرست عثمان با ایشان، بر کاهش محبوبیت خلیفه سوم افزود.^۳

در موارد متعدد، تأثیرگذاری قرآء در جامعه، بر پایه سلایق شخصی و نه معیارهای دینی صورت می‌گرفت، و این واقعیت در گزارش‌های آن دوره نیز منعکس شده است؛ از جمله، ذهبی در تاریخ اسلام روایت کرده که عبدالله بن خبیق از فضیل نقل می‌کند: «از قرآء دوری کن؛ زیرا اگر دوستدارت باشند، تو را با آنچه نداری مدح می‌کنند، و اگر از تو ناخشنود باشند، علیه تو شهادت می‌دهند - و از آنان نیز پذیرفته می‌شود».^۴

این گزارش، جایگاه تأثیرگذار قرآء و معیارهای شخصی و نه الهی آنان را به‌روشنی نشان می‌دهد. از منظر شخصی معاویه، قرآء «تازه‌به‌دوران‌رسیده‌های طماع و حق‌ناشناس» بودند؛ افرادی که به گمان او، به‌ظاهر مردم را با احکام قرآن مخاطب قرار می‌دادند؛ اما در باطن، منشأ فتنه بودند و چشمان ایشان بر اموال اهل ذمه دوخته شده بود.^۵ از این‌رو واکنش آنان به اقدام معاویه در بالا بردن قرآن و تغییر موضع‌شان قابل فهم است؛ زیرا پیشنهاد صلح معاویه، نه به امیرالمؤمنین^ع و نه به پیروان ایشان، بلکه مستقیماً قرآء و عراقیان را مخاطب قرار داده بود.^۶

تداوم فرهنگ جاهلی و ویژگی‌های بدوی، همراه با فقدان تربیت دینی، خشونت ناشی از جنگ‌ها، و فضای شک و تردید بر ذهن جامعه عربستان، زمینه را برای ظهور یک جریان ریشه‌دار فکری در قالب خوارج فراهم کرد^۷ و سبب شد تا در فضای غبارآلوده و فتنه‌آمیز نبرد صفین، به یکباره این جریان فکری و فرهنگی ریشه‌دار در جریان «حکمت» پدیدار شود. از آن‌رو که در آموزه‌ها و عملکرد نخستین خوارج مخالفتی با اصل «ضرورت وجود حکومت» دیده نمی‌شود،^۸

۱. ژولیوس ولهاوزن، الخوارج والشیعة، ص ۳۵.

۲. حسین مفتخری، «قرآء و نقش ایشان در تحولات قرن اول هجری»، ص ۶۸.

۳. سیدحسین جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ص ۱۰۴.

۴. شمس‌الدین ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۲، ص ۳۴۲.

۵. مارتین هیندز، «ریشه‌شناسی جریان‌های سیاسی کوفی در نیمه نخست قرن اول هجری»، ص ۱۳۹.

۶. همان، ص ۱۴۶.

۷. شکرالله خاکرند، سیر تمدن اسلامی، ص ۲۹۴.

۸. احمد پاکتچی، تأملاتی در مباحث فرهنگ اسلامی، ص ۲۷۰.

پژوهشگران بر این باورند که میان نظام اجتماعی قبیله‌ای - که در میان برخی از افراد تحت فرمان امیرالمؤمنین (ع) رواج داشت - و خاستگاه اولیه خارجی گری، ارتباط وثیق و ساختاری وجود دارد.^۱

افزون بر این، مشکل خوارج را باید در بافت فرهنگی، دینی و ناتوانی آنان در درک صحیح از دین جست‌وجو کرد. به‌درستی، محققان وقتی ویژگی‌های آنان را برمی‌شمارند، «فهم اندک از دین» و «جهل ساختاری» را ذکر می‌کنند^۲ و معتقدند: افراط‌گرایی خوارج معلول زمینه‌های فکری، فرهنگی، اجتماعی و حتی روانی جامعه اسلامی پس از پیامبر (ص) بود.^۳ برخی از نظریه‌ها، پیدایش خوارج را به سه عامل «ناپایداری در اندیشه دینی»، «عصبیت قبیله‌ای»، و «گرایش

به جبرگرایی» نسبت داده‌اند.^۴ امیرالمؤمنین (ع) نیز آنان را «مردمانی سبک‌مغز، سفيه و نادان» معرفی کرده‌اند.^۵ رویکرد اساسی خوارج شکل خاصی از سلفی‌گری بود؛ یعنی نگرشی که تفسیر دینی را بدون رجوع به سنت و عترت جایز می‌دانست. ازجمله شخصیت‌هایی که این مسیر را در تاریخ اسلام گشود، عمر بن خطاب بود که با جمله مشهور «حسبنا کتاب الله»^۶ باب چنین نگرشی را گشود.

در مجموع، جریان خوارج را باید محصول امتزاج فرهنگ جاهلی، آموزه‌های سطحی‌شده اسلامی و نفوذ فرهنگ بیگانه دانست که در منابع، غالباً از آنها با عنوان «فاقدان بصیرت دینی» شناخته می‌شود.^۷

در سنت مطالعات دینی، اغلب به خوارج به‌مثابه «فرقه‌ای با اختلاف عقیدتی» نگاه می‌شود،^۸ درحالی که اساساً گفتمانی که آنان بنا نهادند، مبتنی بر تفکری بود که در عصر خلفا پایه‌ریزی شده بود. به عبارت دقیق‌تر، شکل‌گیری خوارج تنها یک اختلاف نظامی نبود، بلکه محصول تکامل نوعی اندیشه ظاهرین و قشری‌گرا در میان مسلمانان بود؛ جریانی که در دوران خلافت امیرالمؤمنین (ع)، بستری برای بروز پیدا کرد.^۹

مشکل اصلی آنها این بود که اصول، مبانی و ارزش‌های اسلامی را بر اساس قرآن و سنت نبوی نمی‌شناختند. بنابراین، به خاطر فقر ریشه‌های معرفتی و نبود فهم عمیق از اسلام - خواسته یا ناخواسته - به سمت برداشت‌های شخصی، ظن‌آلود و ناپایدار از قرآن و سنت سوق یافتند؛ برداشت‌هایی که اغلب در خدمت منافع گروهی یا فردی‌شان بود.

۱. احمد پاکتچی، «نظام قبیله‌ای و خاستگاه خوارج نخستین»، ص ۹۳-۱۱۴.

۲. سیدجعفر مرتضی عاملی، امام علی و خوارج، ص ۴۰.

۳. رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام؛ تاریخ خلفا، ص ۳۰۸.

۴. شکرالله خاگرد، سیر تمدن اسلامی، ص ۳۰۰.

۵. نهج البلاغه، خطبة ۳۷.

۶. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۵، ص ۱۳۸؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۵، ص ۷۶.

۷. شکرالله خاگرد، سیر تمدن اسلامی، ص ۲۹۴.

۸. احمد پاکتچی، تأملاتی در مباحث فرهنگ اسلامی، ص ۲۵۹.

۹. ناجیه وریحی بوعجیله، اسلام خوارج، ص ۴۶.

۴-۴. تکیه افراطی بر ظاهر قرآن

تکیه افراطی بر ظاهر قرآن به معنای استناد صرف به معانی لفظی آیات، بدون توجه به باطن، زمینه‌های تاریخی و شرایط اجتماعی آنهاست. این نوع نگرش می‌تواند به سوء فهم‌های جدی در فهم دین و احکام شرعی منجر شود و حتی زمینه‌ساز برداشت‌های نادرست، تفرقه و خشونت گردد.

مهم‌ترین ویژگی قرآن در پاسداری از میراث اسلامی، حفظ و صیانت متن قرآن بود. از همین رو، اصرار بر قرائت ظاهری قرآن، رویکرد اصلی آنان محسوب می‌شد. قرآن افرادی ظاهر بین بودند که تنها به پاسداشت حرمت صوری قرآن توجه داشتند و از درک شرایط و مقتضیات زمان ناتوان بودند.

بیشتر خوارج نیز از همین قرآن و کسانی بودند که به ظاهر اهل قرآن و نماز بودند. برخی از آنان (مانند عبدالله بن وهب راسبی که بعدها در زمره خوارج درآمد) در برابر امیرالمؤمنین علیه السلام قیافه‌ای مصلحانه به خود می‌گرفت، و حال آنکه جز روخوانی، بهره‌ای از قرآن نداشت، اما به آن حضرت درس تفسیر دین می‌آموخت!^۱

چون خوارج افرادی دیندار و به‌ظاهر و قرآن‌خوان بودند، امیرالمؤمنین علیه السلام هنگام اعزام عبدالله بن عباس برای مناظره با آنان، توصیه کردند که از تمسک به قرآن پرهیزد؛ زیرا قرآن دارای معانی و وجوه گوناگون است و قابلیت حمل بر تفاسیر مختلف دارد.^۲

خوارج به ظاهر قرآن استناد می‌کردند و از ورود به باطن معانی عاجز بودند. از همین رو امیرالمؤمنین علیه السلام تمایز موضع خود را این چنین نظریه‌پردازی کردند: «پیامبر صلی الله علیه و آله با دشمنان بر سر تنزیل قرآن می‌جنگیدند، ولی من با دشمنان بر سر تأویل قرآن می‌جنگم».^۳

بدین دلیل، آن حضرت در مناظره با خوارج از تمسک به قرآن خودداری می‌کردند و این کار را بی‌ثمر می‌دانستند و در عوض، با سیره و عملکرد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله احتجاج می‌نمودند که از تأویل به‌دور و برای ذهن‌های سطحی‌نگر مجالی برای لفاظی باقی نمی‌گذاشت.^۴

برخی از این افراد، حتی قرآن را به گردن می‌آویختند و در میدان جنگ با امام می‌ایستادند. چنان که در جنگ جمل، پس از پایان نبرد، امیرالمؤمنین علیه السلام در عبور از میان کشته‌ها، جسد کعب بن سور قاضی را دیدند که قرآن به گردن آویخته بود. حضرت فرمودند: «قرآن را بردارید و در جای پاک بگذارید!»^۵

۱. جواد سلیمانی، عدالت در گرداب: جریان‌شناسی تحلیلی حکومت علوی، ص ۷۶.

۲. نهج البلاغه، نامه ۷۷؛ علی احمدی میانجی، مکاتیب الائمه، ج ۲، ص ۱۱.

۳. نصر بن مزاحم مقرئ، وقعة صفین، ص ۳۴۱.

۴. نهج البلاغه، خطبة ۱۲۷.

۵. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل و النصرة لسید العتره فی حرب البصرة، ص ۳۹۲.

قرآء که مشغول حفظ و قرائت قرآن بودند، غالباً در دام تفکرات سطحی گرفتار شده بودند، و این امر در میان خوارج بیشتر نمود داشت. آنان به تفسیرهای ظاهری و بدون عمق از آیات قرآن تمسک می‌جستند. خوارج به سبب فقدان فهم عمیق دینی، در دوری دربارهٔ دیگران دچار اشتباهات فاحش می‌شدند و گناهکاران را کافر می‌دانستند.^۱ فقدان توجه به فهم حقیقی قرآن، از مضللات جامعهٔ دوران امیرالمؤمنین علیه السلام بود. از این رو حضرت می‌کوشیدند تا روش صحیح بهره‌گیری از قرآن را به مردم آموزش دهند؛ چنان که فرمودند: کتاب خدا را به شما آموختم و راه احتجاج را نشان دادم. آنچه را نمی‌دانستید به شما شناساندم و دانشی را که بر کام‌تان خوشایند نبود، جرعه‌جرعه نوشاندم: «قَدْ دَرَسْتُكُمُ الْكِتَابَ، وَ فَاتَحْتُكُمُ الْحِجَابَ، وَ عَرَفْتُكُم مَّا أَنْكَرْتُمْ، وَ سَوَّغْتُكُم مَّا مَجَبْتُمْ».^۲

در خطبه‌های دیگر نیز، امام علیه السلام به ویژگی‌های قرآن^۳، دعوت به رجوع به قرآن^۴ و پرهیز از تفسیر نادرست و دروغین قرآن^۵ اشاره کرده‌اند، که همگی در همین زمینه قابل تحلیل‌اند.

۴-۵. آشفتنی ذهنی و تردید در گفتار و رفتار

آشفتنی ذهنی و تردید در رفتار قرآء و خوارج، به‌مثابهٔ یک پدیدهٔ روانی و اجتماعی در تاریخ اسلام - به‌ویژه در دوران نخستین پس از ظهور اسلام - قابل بررسی است. این دو ویژگی به‌وضوح در خصلت‌ها و عملکردهای خوارج مشاهده می‌شود و تأثیرات عمیقی بر باورها و کنش‌های آنان نهاده است.

قرآء به‌طور طبیعی، در معادلات سیاسی عصر امیرالمؤمنین علیه السلام نقش داشتند؛ گاه در کنار امام بودند و گاه مانند «قاعدین»، آن حضرت را تنها می‌گذاشتند. افزون بر قرآء تندروی عراق که همراه امام بودند، به قرآء میانه‌رو عراق همچون ابن مسعود نیز اشاره شده است که ریاست آنان با عبیده سلمانی بود.^۶

این گروه در جریان جنگ صفین از امام علیه السلام درخواست کردند تا در حاشیهٔ سپاه عراق باشند تا هرگاه یکی از دو طرف مرتکب «بغی» شد، آنان علیه او وارد جنگ شوند؛^۷ رویکردی که شباهت زیادی به قاعدین داشت.

در کنار این دو گروه، قرآء شام قرار داشتند که آنان نیز تلاش می‌کردند مانع آغاز جنگ شوند. برخی از آنان، همچون ابومسلم خولانی، برای برقراری صلح گام‌هایی برداشتند.^۸ شاید وجود قاریان قرآن در هر دو سپاه، همراه با

۱. عبدالحمید بن هبّالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۶۵-۲۶۷.

۲. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۸۰.

۳. همان، خطبهٔ ۱۵۲.

۴. همان، خطبهٔ ۱۹۸.

۵. همان، نامه ۵۵.

۶. احمد پاکتچی، تأملاتی در مباحث فرهنگ اسلامی، ص ۲۶۴.

۷. نصر بن مزاحم مقرئ، وقعة صفین، ص ۱۱۵.

۸. همان، ص ۸۵.

اشتراک آنان در احترام به قرآن و تردید نسبت به جنگ با امیرالمؤمنین^{علیه السلام}، موجب شد معاویه و عمرو عاص با بهره‌گیری از حیلۀ قرآن بر سر نیزه‌ها، این طیف فراوان را دچار شک کنند و در خدمت منافع خود به کار گیرند.^۱ این افراد نه تنها کمکی مؤثر به امیرالمؤمنین^{علیه السلام} در دوران خلافت نداشتند، بلکه در موارد متعددی موجب تزلزل صفوف مسلمانان می‌شدند. به عبارت دقیق‌تر، حضور قرآء از عوامل تشدید نظام‌ناپذیری کوفیان بود که در نهایت، به تضعیف ارتباط مردم با امام انجامید.

این جریان، قابل اعتماد نبود؛ چنان‌که در ماجرای صفین، همین جمع از قرآء امام^{علیه السلام} را به حکمیت واداشتند و مصرانه خواستند که ابوموسی اشعری به نمایندگی از سپاه عراق معرفی شود. دلیل آنها این بود که وی پیش‌تر آنان را از شرکت در جنگ برحذر داشته بود.^۲

پس از ماجرای حکمیت، برخی از افراد این جریان از امام^{علیه السلام} جدا شدند. مسعودی گزارش می‌دهد که دوازده‌هزار تن از سپاه امام^{علیه السلام}، که شماری از آنان قرآء بودند، راه خود را جدا کردند.^۳

یاران و شاگردان عبدالله بن مسعود، یکی از قرآء برجسته و اصحاب پیامبر^{صلی الله علیه و آله}، هنگام حرکت به سوی صفین به امام^{علیه السلام} گفتند: «ما همراه تو می‌آییم، اما در لشکرگاه تو نخواهیم ماند، بلکه جداگانه منزل می‌کنیم تا ببینیم کار تو با شامیان به کجا می‌رسد. آنگاه اگر تو یا آنان مرتکب خطا یا فساد شدیدی، علیه خطاکار اقدام خواهیم کرد».^۴

برخی دیگر از یاران ابن مسعود، حتی حاضر به این اندازه همراهی نیز نشدند و گفتند: «ای امیر مؤمنان! با آنکه بر فضل و برتری تو آگاهی داریم، در این جنگ مرددیم. نه تو، نه ما و نه مسلمانان از وجود کسانی برای پیکار با دشمنان خارجی بی‌نیاز نیستیم. پس ما را به سوی مرزها بگمار تا آنجا باشیم».^۵

امیرالمؤمنین^{علیه السلام} تا جای ممکن با این جریان مدارا می‌کردند و کوشیدند تا آنان را با شیوۀ درست اندیشیدن و فهم دقیق قرآن و احکام دین آشنا سازند. از همین رو، آن حضرت به نکوهش اهل رأی و عالمانی پرداختند که در احکام قطعی دین دچار اختلاف می‌شدند.^۶

از ویژگی‌های برجستۀ خوارج نیز تردید، آشفتگی ذهنی و رفتارهای متناقض بود. آنان ساختاری فکری و بینشی استوار نداشتند و در موقعیت‌های مختلف، رفتاری همراه با ناپایداری و تضاد نشان می‌دادند؛ رفتارهایی که حتی با معیارهای پایه‌ای دین سازگاری نداشت.

۱. حسین مفتخری، «قرآء و نقش ایشان در تحولات قرن اول هجری»، ص ۹۵.

۲. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص ۴۰۹.

۳. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۹۵.

۴. ابراهیم بن محمد تقی کوفی، الغارت، ص ۱۰۵.

۵. همان، ص ۱۰۵.

۶. نهج البلاغه، خطبة ۱۸.

خواجه دارای اندیشه‌ای متزلزل بودند که «شک و تزلزل فکری» بارزترین ویژگی آنان بود. آنان به نظریات خویش اعتماد نداشتند و ایمان آنان فاقد پشتوانه معرفتی و استواری عقلانی بود.^۱

خواجه می‌کوشیدند «تعصب دینی» را شاخصه اصلی خود معرفی کنند؛ اما عملکرد آنان مملو از خشونت، قساوت، و ارتکاب محرمات فجیع بود. برای نمونه، در روایتی آمده است: آنان عبدالله بن خباب بن ارت و همسر باردارش را در مسیر بصره به کوفه، پس از دادن امان، دستگیر کردند. از او خواستند حدیثی از پیامبر ﷺ نقل کند. عبدالله گفت: پدرم از رسول خدا ﷺ روایت کرده است: «پس از من فتنه‌ای پدید می‌آید که دل‌های مردمان در آن می‌میرند؛ چنان که بدنشان می‌میرد؛ شب مؤمن‌اند و روز کافر».

این حدیث برای آنان ناخوشایند بود. گفتند: «تو را چنان خواهیم کشت که هیچ‌کس پیش از تو چنین کشته نشده باشد!» سپس دستان او را بستند و همراه همسر باردارش، او را به پای درخت خرمایی آوردند. در این هنگام، خرمایی افتاد و یکی از خواجه آن را خورد. دوستان وی اعتراض کردند که چگونه بدون اجازه خرما می‌خوری؟ مرد، خرما را از دهان بیرون انداخت. سپس فردی از آنان، خوکی از اهل ذمه را کشت. یاران وی معترض شدند. قاتل نزد صاحب خوک رفت و او را راضی کرد؛ اما در ادامه، همان گروه عبدالله و همسر باردارش را به شکلی فجیع به قتل رساندند.^۲

این تضادها نشان می‌دهد که آشفتگی ذهنی و تردید در گفتار و رفتار قرآء و خواجه، برخاسته از تفسیرهای سطحی و سختگیرانه از دین و ناتوانی در انطباق آموزه‌های دینی با واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی بود. چنین ویژگی‌هایی سبب می‌شد که این گروه‌ها در مواجهه با مسائل پیچیده دچار نوسان، سردرگمی و گاه رفتارهای افراطی و متضاد شوند.

نتیجه‌گیری

شکل‌گیری، ظهور و پیدایش خواجه بر بستر تفکر قرآء صورت گرفت و این جریان در یک سیر تحولی، به‌تدریج به سوی خارجی‌گری متمایل شد. درواقع، مهم‌ترین عامل پیدایش خواجه را باید در حضور جریان قرآء در جامعه اسلامی جست‌وجو کرد؛ زیرا قرآء در دوران خلفای نخست، موقعیت ممتازی در میان مسلمانان یافتند و از خواص و نخبگان جامعه اسلامی محسوب می‌شدند. آنان با تکیه بر این جایگاه، تأثیراتی جدی بر افکار و رفتار جامعه مسلمان برجای نهادند.

سیر تحول اندیشه‌های جریان قرآء به سمت خارجی‌گری، به‌گونه‌ای بود که تفکرات آنان به‌تدریج از مبانی اولیه فاصله گرفت و به گرایش‌هایی با خاستگاه‌های بیرونی و تأثیرگذار بر افکار عمومی متمایل یافت. در این فرایند، باورهای این جریان به‌مرور از بنیان‌های اولیه خود جدا شد و به اندیشه‌هایی نزدیک گردید که زمینه‌ساز شکل‌گیری خارجی‌گری گردید.

۱. شکرالله خاکرند، سیر تمدن اسلامی، ص ۲۹۸.

۲. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۳۶۷؛ عبدالله بن مسلم ابن قتیبه دینوری، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۶۷؛ احمد بن علی ابن اعثم

کوفی، الفتوح، ج ۴، ص ۲۵۵.

در تحلیل این روند، مقایسه تطبیقی میان تفکر قرآء و خوارج مد نظر قرار گرفت و شباهت‌ها و نشانه‌های بروز تفکر خارجی‌گری در میان قرآء تبیین شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که چگونه اندیشه‌های این جریان تحت تأثیر عوامل گوناگون سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، مسیر فاصله‌گیری از بنیادهای اصیل اسلامی را پیموده و به تأثیرپذیری از افکار و عقاید بیگانه دچار شد. در این میان، تعاملات با مکاتب فکری و مذهبی دیگر نیز در شکل‌گیری این دگرگونی فکری نقش بسزایی داشته است.

در مجموع، گرایش قرآء به سمت تفکر خوارج، نتیجه ترکیبی از برخی عوامل بود؛ همچون: سطحی‌نگری در فهم دین؛ التقاط فکری و دین‌ورزی تعصبی؛ تقدیس خود و تکفیر دیگران؛ تکیه افراطی بر ظاهر قرآن؛ و آشفتگی و تردید در گفتار و رفتار.

مجموعه این عوامل موجب شد تا گروهی از مسلمانان، به‌ویژه قرآء تحت تأثیر افکار خوارج قرار گرفته، در نهایت با آنان همراه شوند.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم، دار الهجرة، ۱۳۶۶.
- ابن ابی الحديد، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ۱۴۰۴ ق.
- ابن اعثم کوفی، احمد بن علی، الفتوح، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ ق.
- ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، تحقیق انوار الباز و عامر جزار، بیروت، دار الوفاء، ۱۴۲۶ ق.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، الامامة و السياسة (تاریخ خلفا)، تحقیق علی شیر، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالصادر، ۱۴۱۴ ق.
- احمدی میانجی، علی، مکاتیب الائمة، تحقیق مجتبی فرجی، قم، دار الحديث، ۱۴۲۶ ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
- بلادری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
- بوعجیلہ، ناجیه وریجی، اسلام خوارج، تهران، توت، ۱۳۹۰.
- بیات، علی، «خاستگاه سیاسی و اجتماعی خوارج»، ۱۳۸۵، مجله اسلام پژوهی، ش ۲، ص ۴۳-۶۲.
- پاکتچی، احمد، «نظام قبیله‌ای و خاستگاه خوارج نخستین»، ۱۳۸۵، مجله شناخت، ش ۵۲، ص ۹۳-۱۱۴.
- پاکتچی، احمد، تأملاتی در مباحث فرهنگ اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲.
- تقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، العارات، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
- جعفری، سیدحسین، تشیع در مسیر تاریخ، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
- جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام: تاریخ خلفا، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
- حتی، فلیپ خلیل، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پابنده، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.
- خاکرند، شکرالله، سیر تملن اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- دینوری، احمد بن داود، الأخبار الطوال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸.
- ذهبی، شمس الدین، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ ق.
- روشه، گی، تغییرات اجتماعی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱.
- سلیمانی، جواد، آزمون خواص در حکومت اسلامی، قم، معارف، ۱۳۹۹.
- سلیمانی، جواد، عدالت در گرداب: جریان شناسی تحلیلی حکومت علوی، قم، اشراق حکمت، ۱۳۹۱.
- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- شلی، هند، القراءات بافریقیه من الفتح الی منتصف القرن الخامس الهجری، بی جا، دارالعربیہ للکتاب، ۱۹۸۳ ق.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملک و النحل، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم، آل البيت، ۱۴۱۷ ق.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ ق.
- عاملی، سیدجعفر مرتضی، امام علی و خوارج، ترجمه محمد سپهری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

- عبدالمقصود، عبدالفتاح، امام علی بن ابی‌طالب، ترجمه سیدمحمد مهدی جعفری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳.
- فیرحی، داود، تاریخ تحول دولت در اسلام، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۱.
- قاضی نعمان، ابوحنیفه محمد، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضا و الأحکام، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۳۵۸ق.
- محرمی، غلامحسن، سیره ائمه اطهار در برخورد با اندیشه‌های مخالف، قم، پرتو ولایت، ۱۳۸۸.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
- معارف، مجید، درآمدی بر قرآن، تهران، نباء، ۱۳۸۳.
- معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- مفتخری، حسین، «قراء و نقش ایشان در تحولات قرن اول هجری»، ۱۳۸۴، مجله تاریخ اسلام، ش ۲۲، ص ۶۳-۱۱۰.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- منقری، نصر بن مزاحم، وقعة صفین، تحقیق محمد هارون، قاهره، المؤسسة العربية الحديثة، ۱۳۸۲ق.
- نصر، سیدحسین، اسلام مذهب تاریخ و تمدن، ترجمه عباس گیلوری، تهران، روزبهان، ۱۳۸۵.
- نوابی، علی‌اکبر، «التقاط و ویژگی‌ها و پیامدها»، ۱۳۹۱، مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ش ۹۱، ص ۸۳-۱۰۹.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
- ولهاوزن، ژولیس، الخوارج و الشیعه، ترجمه عبدالرحمان بدوی، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۶م.
- هولت، پی‌ام و دیگران، تاریخ اسلام؛ پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۰.
- هیندز، مارتین، «ریشه‌شناسی جریان‌های سیاسی کوفی در نیمه نخست قرن اول هجری»، ترجمه محمدعلی رنجبر، ۱۳۸۹، مجله تاریخ اسلام، ش ۹، ص ۱۱۹-۱۶۲.
- یعقوبی، احمد بن واضح، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

A Descriptive-Analytical Bibliography of "Akhbar al-Duwal al-Abbasiyah"

✉ **Mohammad Abdol-Maliki**  / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Kurdistan University of Medical Sciences mohamadtarik86@yahoo.com
Abbas Rahbari / Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Tehran Farhangian University abbasrahbari45@gmail.com

Received: 2023/11/02 - **Accepted:** 2024/10/15

Abstract

The book "Akhbar al-Duwal al-'Abbasiyah" is an important work by an unknown author written about the Abbasids. Mentioning the virtues of Abdullah ibn Abbas, Ali ibn Abdullah, Muhammad ibn Ali, and Ibrahim Imam constitute the main topics of this book. This research tries to examine the contents of the book, the context, the atmosphere and the conditions that were the author's motivation and purpose in writing this work. This research is based on the hypothesis that the influence of the Turks in the Abbasid Caliphate system led to a decrease in the political authority and respect for the Abbasid Caliphs among the people, especially the Divanians (officials). The author of this work most likely wrote his work with the motive of legitimizing the Abbasid Caliphate in the public mind, especially among independent and semi-independent states and Divanians. To achieve this goal, he has narrated and recorded narrations about the virtues of the Abbasid leaders and Imams during the period of invitation. Stating narrations about the virtues of the Abbasid leaders during the period of invitation and the author's refusal to state the internal conflicts of the claimants during this period prove this claim.

Keywords: Caliphate, Abbasids, legitimacy, politics, Akhbar al-Duwal al-Abbasiyah, Abdullah ibn Abbas.

کتابشناسی توصیفی – تحلیلی «أخبار الدولة العباسیه»

mohamadtarik86@yahoo.com

abbasrahbary45@gmail.com

محمد عبدالملکی  / استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی کردستان

عباس رهبری / استادیار گروه آموزش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۱ – پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴

چکیده

کتاب «أخبار الدولة العباسیه» اثری مهم از مؤلفی ناشناخته است که درباره عباسیان نگاشته شده است. ذکر فضایل عبدالله بن عباس، علی بن عبدالله، محمد بن علی و ابراهیم امام موضوعات اصلی این کتاب را تشکیل می‌دهد. این پژوهش درصدد است تا از محتویات کتاب، زمینه، فضا و شرایطی را که انگیزه و هدف مؤلف در تألیف این اثر بوده، بررسی کند. این تحقیق بر این فرضیه استوار است که نفوذ ترکان در دستگاه خلافت عباسی، موجب کاهش اقتدار سیاسی و کاهش حرمت خلفای عباسی در نگاه مردم، به‌ویژه دیوانیان شد. مؤلف این اثر به احتمال قریب به یقین، اثر خود را با انگیزه مشروعیت‌بخشی به خلافت عباسی در اذهان عمومی و به‌ویژه نزد دولت‌های مستقل و نیمه‌مستقل و دیوانیان نگاشته است. او برای دستیابی به این هدف، به نقل و ثبت روایاتی درباره فضایل رهبران و امامان عباسی در دوره دعوت پرداخته است. دلیل اثبات این مدعا نقل روایات منقبتی درباره رهبران عباسی دوره دعوت و خودداری مؤلف از بیان مناقشات درونی داعیان در این دوره است.

کلیدواژه‌ها: خلافت، عباسیان، مشروعیت، سیاست، أخبار الدولة العباسیه، عبدالله بن عباس.

مقدمه

بیشتر متون تاریخی دودمانی، بر اساس اهداف سیاسی نگاشته شده‌اند. در تاریخ سیاسی اسلام، هرگاه خاندانی توانسته است به هر شکل، حکومت پیشین را براندازد و قدرت را به‌دست گیرد، برای کسب مقبولیت و مشروعیت خود، با استفاده از علمای همسو و مورخان وابسته، مشروعیت خود را از طریق بزرگ‌نمایی و فضیلت‌سازی نیاکان خود تقویت کرده است.

خاندان عباسی تا پیش از دستیابی به خلافت، از مقبولیت و مشروعیت کمتری نسبت به امامان شیعه^۱ و علویان برخوردار بودند. علویان پشتوانه‌هایی قرآنی مانند آیه «تطهیر» و احادیثی همچون حدیث «اخوت»، حدیث «منزلت» و حدیث «غدير» داشتند. در مقابل، عباسیان با بهره‌گیری سیاست‌مدارانه از شعار چندپهلوی «الرضا من آل محمد» موفق شدند قبایل، گروه‌ها و افراد ناراضی از امویان را به‌سوی خود جذب کنند و با حمایت آنان، حکومت امویان را سرنگون سازند.

با وجود دستیابی به خلافت، عباسیان در مقایسه با علویان، همواره با مشکل مشروعیت مواجه بودند و برای غلبه بر این چالش، می‌بایست راهکاری برای اثبات حقانیت خود بیابند.

عباسیان که دولت‌شان با حمایت ایرانیان و فرهنگ ایرانی شکل گرفت، از آغاز تأسیس خلافت در سال ۱۳۳ تا ۳۳۲ق (دوره نخست)، علی‌رغم جنبش‌ها و قیام‌های متعدد علویان و غیرعلویان، موفق شدند حکومت را تثبیت کنند. اما پس از آن، با نفوذ ترکان در دستگاه خلافت (۳۳۲-۳۳۴ق، دوره دوم)، شکوه و اقتدار خلافت عباسی دچار زوال شد.

با کاهش قدرت خلفای عباسی، مشروعیت سیاسی آنان مورد تهدید جدی قرار گرفت و رقبای سیاسی و فکری مانند ترکان، امرای آل‌بویه، فاطمیان اسماعیلی و حتی مردمان قلمروشان، خلافت عباسی را به چالش کشیدند. از این‌رو به نظر می‌رسد تواریخ نگاشته‌شده پس از اواسط قرن سوم، در جهت بازسازی نقش ممتاز رهبران عباسی پیش از کسب قدرت، با هدف مشروعیت‌بخشی دینی و سیاسی به خلافت عباسی تدوین شده‌اند.

کتاب *أخبار الدولة العباسیه* یکی از آثار دودمانی - سیاسی است که در دوره ضعف خلافت عباسی، تحت سیطره ترکان و سپس آل‌بویه نگاشته شد. این کتاب، همچون سایر تواریخ همدوره خود، با یادآوری فضایل رهبران عباسی، قلمداد کردن عباسیان به‌عنوان اهل‌بیت پیامبر^ص و برجسته کردن نقش آنان در سقوط امویان، سعی دارد خلافت عباسیان را نزد جامعه و دولتمردان مسلمان آن دوره، معتبر جلوه دهد.

نخستین‌بار کتاب *أخبار الدولة العباسیه* در سال ۱۹۷۱، به‌کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی در بغداد منتشر شد. چون این کتاب تاکنون به فارسی ترجمه نشده، کمتر مد نظر پژوهشگران ایرانی قرار گرفته است. با این حال، پژوهش‌هایی درباره آن انجام شده که اشاره به آنها خالی از لطف نیست.

یکی از این پژوهش‌ها مقاله‌ای در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* با عنوان «أخبار الدولة العباسیه» به قلم علی بهرامیان است.^۱ این پژوهش به موضوعات اصلی کتاب، منابع، روش نقل روایات و اعتبار تاریخی آن پرداخته است.

۱. علی بهرامیان، مدخل *أخبار الدولة العباسیه*، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*.

پژوهش دیگر مقاله‌ای با عنوان «قرآن و أخبار الدولة العباسیه؛ پژوهشی در بینامتنیت» از زینب ایزدی و مسعود صادقی است در مجله تاریخ و تمدن اسلامی منتشر شده است.^۱ این پژوهش به رابطه کتاب أخبار الدولة العباسیه با قرآن کریم و چرایی استناد فراوان آن به آیات قرآنی پرداخته است. از منظر این پژوهش، استفاده گسترده از آیات قرآنی، تلاشی در جهت اعتباربخشی به خلافت عباسی است.

همچنین مقاله‌ای با عنوان «أخبار الدولة العباسیه و مؤلف آن»، از محمدکاظم رحمتی در کتاب جستارهایی در تاریخ ایران و اسلام منتشر شده است. این پژوهش صرفاً در تلاش برای شناسایی مؤلف کتاب است و همه احتمالات مربوط به مؤلف را بررسی کرده است.^۲

حرف تازه این پژوهش، ضمن بررسی متن أخبار الدولة العباسیه و نشان دادن چگونگی مشروعیت‌سازی برای خلافت عباسی، پرداختن به دلایل و زمینه‌های تاریخی این مشروعیت‌سازی است.

این کتاب که در زمان اقتدار عباسیان (نیمه نخست سده ۴ق) به نگارش درآمده، در جهت قداست‌بخشی به دودمان عباسیان با همه دستاویزهای قرآنی و حدیثی و تاریخی است.

۱. معرفی کتاب

أخبار الدولة العباسیه اثری دودمانی به زبان عربی از مؤلفی ناشناخته است. این کتاب نخستین بار به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی در سال ۱۹۷۱ در بغداد منتشر شد.

در مقدمه‌ای که دوری بر این کتاب نوشته، عنوان اصلی آن را «کتاب فيه أخبار العباس و فضائله و مناقبه و فضائل ولده و مناقبه، رضوان الله عليهم أجمعين»^۳ ذکر کرده است. او تاریخ تألیف این اثر را اواسط قرن سوم هجری^۴ و مؤلف احتمالی آن را محمد بن صالح بن مهران، معروف به «ابن نطاح»^۵ دانسته است.

مؤلف مدخل «أخبار الدولة العباسیه» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی با این نظر موافق نیست و زمان تألیف این اثر را به احتمال قوی، نیمه نخست سده ۴ق^۶ و بنا به دلایل و مستندات از ابن اعثم کوفی می‌داند.^۷

۱-۱. موضوعات کتاب و تحلیل عنوان آن

تمام محتویات کتاب مربوط به اشخاص و وقایع پیش از تشکیل دولت عباسی است که در سال ۱۳۲ق تشکیل شد.

۱. زینب ایزدی و مسعود صادقی، «قرآن و اخبار الدولة العباسیه: پژوهشی در بینامتنیت»، ص ۴۵-۸۰.

۲. محمدکاظم رحمتی، جستارهایی در تاریخ اسلام و ایران، ص ۶۵-۸۳.

۳. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه و فيه أخبار العباس و ولده، ص ۷.

۴. همان، ص ۱۸.

۵. همان، ۱۵-۱۶.

۶. علی بهرامیان، أخبار الدولة العباسیه، ج ۷، ص ۱۵۳.

۷. همان، ج ۷، ص ۱۵۴.

بدین‌روی عنوان «الدولة العباسیه» درست به نظر نمی‌رسد، مگر آنکه بنا به نظر عبدالعزیز دوری، واژه «دوله»^۱ را به‌معنای دعوت یا دور (جنبش و حرکت) در نظر بگیریم.

کتاب شامل دو بخش است:

بخش نخست با وفات عباس بن عبدالمطلب آغاز می‌شود و با اخبار و روایات تفصیلی درباره فضایل عبدالله بن عباس^۲ و فرزندان او^۳ ادامه می‌یابد. این بخش همچنین انتقال امامت از ابوهاشم به محمد بن علی^۴ را بررسی می‌کند. بخش دوم به آغاز دعوت عباسیان، فعالیت‌های داعیان و ازجمله ابومسلم خراسانی^۵ می‌پردازد. در این بخش، چگونگی شروع قیام و فتح شهرهای مختلف توسط ابومسلم و قحطبه بن شیب^۶ نیز مورد بحث قرار می‌گیرد. این اثر از آن‌رو که نام بسیاری از داعیان و نقبای عباسی^۷ را به‌صورت دقیق آورده، دارای اهمیت بسیاری است.

۲. انگیزه و هدف تألیف

قرون سوم و چهارم هجری دوره ترکیب فرهنگ‌ها و تمدن‌های متنوع تحت سیطره جهان اسلام و شکوفایی تمدن اسلامی است. در این عصر، تاریخ‌نگاری از محدوده نگرش‌های صرفاً عربی که عمدتاً به‌صورت تک‌نگاری بود، فراتر رفت و نگاشتن تواریخ عمومی و سایر موضوعات تاریخی، متناسب با تنوع اقوام، فرهنگ‌ها و گستردگی سرزمین‌های اسلامی رواج یافت. اگرچه برخی موضوعات خاص، همچون فتوح و خراج همچنان مطرح بودند، اما نگاه به این مباحث جامع‌تر شد. برای نمونه، *فتوح البلدان*، تألیف بلاذری تمامی سرزمین‌های اسلامی را شامل می‌شد و نه یک شهر یا منطقه خاص را.

با وجود اینکه تاریخ‌نگاری اسلامی مرحله تک‌نگاری‌های تاریخی را پشت سر گذاشته بود، تک‌نگاری‌های دودمانی - سیاسی آغاز شد. علت این کار، تجزیه یکپارچگی تاریخ سیاسی اسلام در دو تا سه قرن نخست هجری بود. در هر منطقه از جهان اسلام، دولت‌هایی شکل گرفتند که برای بقای خود، نیازمند اثبات مقبولیت و مشروعیت بودند.

از این‌رو تک‌نگاری‌های دودمانی از قرن سوم هجری به بعد در سیر تاریخ‌نگاری سیاسی اسلام پدید آمدند. عباسیان نیز که بخش عمده‌ای از متصرفات خود را از دست داده بودند و قلمرو تحت حاکمیت‌شان روزبه‌روز کوچک‌تر می‌شد، نیازمند اثبات مشروعیت دینی بودند تا مقبولیت و محوریت شرعی خود را به دولت‌های مستقل و نیمه‌مستقل تحمیل کنند. در غیر این صورت، بیم آن می‌رفت که جز نامی از خلافت عباسی بر جای نماند.

۱. مؤلف مجهول، اخبار الدولة العباسیه، ص ۱۸.

۲. همان، ص ۲۵ و ۱۳۳.

۳. همان، ص ۱۹۰ و ۱۳۴.

۴. همان، ص ۷۰-۱۶۰.

۵. همان، ص ۲۵۳-۳۱۰.

۶. همان، ص ۶۶-۳۱۰.

۷. همان، ص ۳۳-۲۱۵.

در چنین شرایطی که اقتدار سیاسی دستگاه خلافت عباسی افول کرده بود و حتی غلامان ترک مسلط بر بغداد، حرمت خلفای عباسی را نادیده می‌گرفتند، مورخانی که بنا به انگیزه‌های دینی و سیاسی به عباسیان گرایش داشتند، اقدام به تألیف آثاری درباره فضایل، مناقب و مفاخر عباسیان کردند تا جایگاه آنان را نزد مردم و دولت‌ها تثبیت کنند. *أخبار الدولة العباسیه* که در اواسط قرن سوم^۱ یا نیمه نخست قرن چهارم هجری^۲ توسط مورخی ناشناخته تألیف شده است، تلاشی در جهت اعاده حیثیت دینی و سیاسی خلفای عباسی پس از سلطه ترکان بر دستگاه خلافت محسوب می‌شود. عنوان اصلی کتاب، *أخبار العباس و فضائله و مناقبه و فضائل ولده و مناقبهم، رضوان الله علیهم أجمعین*^۳، نشان‌دهنده انگیزه مؤلف در زدودن غبار عدم مشروعیت و مقبولیت خلفای عباسی است.

اختصاص نیمی از کتاب به فضایل علمی، دینی و اخلاقی عبدالله بن عباس^۴، علی بن عبدالله^۵، محمد بن علی^۶ و ابراهیم امام^۷ و همچنین انتقال امامت کیسانیه از ابوهاشم به محمد بن علی^۸، تلاشی در یادآوری مناقب عباسیان برای مردم و به‌ویژه دیوانیان بود که دیگر نگاه پیشین را به خلفای عباسی نداشتند.

بخش دیگر کتاب که به اخبار دعوت عباسی^۹ اختصاص دارد، بیانگر تلاش و زحماتی است که داعیان عباسی برای پیروزی قیام عباسیان متحمل شدند. چنین نگرشی تلاش داشت که نزد جامعه و اطرافیان خلیفه، احترام به خلافت عباسی را تثبیت کند و مانع اقدامات مخرب علیه آن شود.

پایان کتاب با ورود ابوالعباس سفاح به کوفه^{۱۰} و خودداری مؤلف از ذکر وقایع اختلاف‌برانگیز پس از آن، انگیزه سیاسی مؤلف را در نگارش این اثر آشکارتر می‌سازد.

بنابراین، خواه مؤلف کتاب - چنان‌که عبدالعزیز دوری پنداشته - محمد بن صالح بن مهران (ابن نطاح)^{۱۱} باشد، یا به نوشته علی بهرامیان، ابومحمد کوفی که در جرجان خطیب بود و این کتاب را برای ابونصر مطرفی، وزیر اسفار بن

۱. همان، ص ۱۸.

۲. علی بهرامیان، *أخبار الدولة العباسیه*، ج ۷، ص ۱۵۳.

۳. مؤلف مجهول، *أخبار الدولة العباسیه*، ص ۷.

۴. همان، ص ۲۵-۱۳۳.

۵. همان، ص ۵۹-۱۳۴.

۶. همان، ص ۱۶۰-۲۳۳.

۷. همان، ص ۳۷۹-۴۰۸.

۸. همان، ص ۷۰-۱۶۵.

۹. همان، ص ۲۷۳-۳۰۹.

۱۰. همان، ص ۴۱۱.

۱۱. همان، ص ۱۵-۱۶.

شیرویه، تألیف کرد تا رابطه دوستی اسفار بن شیرویه با عباسیان^۱ را استوار سازد، هدف از تألیف این اثر، مشروعیت بخشی دینی و سیاسی به خلافت عباسی بوده است.

۳. محتویات کتاب

۳-۱. أخبار و فضایل عبدالله بن عباس

عبدالله بن عباس به سبب جایگاه علمی و ادبی برجسته در تاریخ صدر اسلام، نزد مورخان و اهل حدیث به «حبر الأمة»^۲ شهرت یافت. بیشتر منابعی که درباره او سخن گفته اند، به دانش^۳، تفقه^۴، شعر^۵، تأویل^۶ و تفسیر قرآن^۷ او اشاره کرده و علم او را به دریا^۸ تشبیه نموده اند.

ابن عباس در مناقشات سیاسی پس از رحلت پیامبر ﷺ، موضعی محتاطانه داشت و از نزاع های سیاسی فاصله می گرفت. به همین دلیل، در بسیاری از منابع تاریخی، نقش علمی و تفسیر و تأویل قرآن او برجسته شده است. *أخبار الدولة العباسیه* بخش عمده ای از مطالب خود را به اخبار عبدالله بن عباس^۹ اختصاص داده است. مؤلف روایات متعددی از پیامبر ﷺ درباره ابن عباس نقل کرده است؛^{۱۰} از جمله:

- پیامبر ﷺ درباره او دعا کردند که به تفقه در دین و تأویل دست یابد.^{۱۱}
- پیامبر ﷺ درباره او گفته اند: «اللهم بارک فیه و انشر منه» و «اللهم إني أحبُّ عبدالله بن عباس فأحبّه».^{۱۲}
- آوردن روایات دیگری از پیامبر ﷺ درباره ابن عباس که عواطف مسلمانان را تحت تأثیر قرار می دهد.

۱. علی بهرامیان، أخبار الدولة العباسیه، ج ۷، ص ۱۵۴.

۲. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۱۲۸، ۱۳۰ و ۱۳۲؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۲۷؛ محمد بن سعد بن سعد الطیقات الکبری، ج ۵، ص ۲۱۰.

۳. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۲۷-۳۰؛ خیرالدین زرکلی، الأعلام، ج ۴، ص ۹۵؛ علی بن محمد ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ص ۱۸۷.

۴. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۲۶؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۲۷-۳۹.

۵. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۷۳.

۶. همان، ص ۲۵-۲۶؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۲۷؛ احمد بن علی مقریزی، إمتاع الأسماع، ص ۱۲ و ۱۵.

۷. احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۳۰؛ یوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ج ۳، ص ۹۳۵؛ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی، الإصابة فی تمییز الصحابه، ج ۴، ص ۱۲۶؛ خیرالدین زرکلی، الأعلام، ج ۴، ص ۱۲۶؛ علی بن یوسف قطعی، إنباه الرواة علی أنباه الناحة، ص ۱۲ و ۱۵.

۸. احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۳۳-۳۶؛ یوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ج ۳، ص ۹۳۶؛ ابن حجر عسقلانی، الإصابة فی تمییز الصحابه، ج ۴، ص ۱۲۸.

۹. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۲۵-۱۳۳.

۱۰. همان، ص ۲۵-۲۸ و ۱۲۷.

۱۱. همان، ص ۲۵-۲۶.

۱۲. همان، ص ۲۷.

– نقل اشعار مسور بن مخرمه الزهری^۱ و حسان^۲ در مدح ابن عباس؛

– گردآوری گفته‌های پراکنده در مدح ابن عباس.^۳

– در برتری ابن عباس بر معاویه، علاوه بر ذکر مناظرات متعدد میان آن دو، نشان داده شده است که بنی‌هاشم سزاوارتر از بنی‌امیه برای خلافت بودند.^۴

۳-۱-۱. جایگاه علمی ابن عباس

مؤلف کتاب آورده است:

هرقل، پادشاه روم، نامه‌ای به معاویه نوشت و در آن سؤالاتی دربارهٔ دین و کیفیت برخی وقایع طبیعی، مانند قوس قزح، رعد و برق، و مانند آن مطرح کرد. معاویه از ابن عباس خواست که پاسخ دهد و او نیز پاسخ‌هایی دقیق برای هرقل نوشت. قیصر روم پس از خواندن این پاسخ‌ها، به معاویه نوشت: «این مطالب را جز پیامبر ﷺ یا کسی از اهل بیت او نمی‌داند». پس از آن معاویه به ابن عباس گفت: قریش و همهٔ عرب، بلکه امت محمد ﷺ بر تو غیبه می‌خورند.^۵

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا هرقل، به نبوت پیامبر ﷺ اعتقاد داشت که او را آگاه به چنین مسائل پیچیده‌ای می‌دانست؟ بر اساس نگاه دینی هرقل، انتظار می‌رفت که او به‌جای واژهٔ «اهل بیت»، واژهٔ حواری را به کار ببرد، یا دست‌کم از صحابهٔ پیامبر ﷺ سخن بگوید.

به نظر می‌رسد مؤلف با آگاهی از مفهوم عاطفی «اهل بیت پیامبر ﷺ» این اصطلاح را به کار برده است تا ابن عباس را در این جایگاه قرار دهد.

۳-۲-۲. دعای جبرئیل در حق ابن عباس و شباهت کلام او به پیامبر ﷺ

مؤلف/أخبار الدولة العباسیه دعای جبرئیل در حق ابن عباس^۶ و شباهت کلام او به پیامبر ﷺ را از جمله فضایل برجستهٔ او دانسته است. وی برای تأکید بر جایگاه ابن عباس، روایاتی دربارهٔ زیبایی چهره و بلندی قامت او نیز نقل کرده است.^۷

۳-۱-۳. نقش ابن عباس در ماجرای حکمین

مؤلف روایتی را از ماجرای حکمین آورده است که در آن، امیرالمؤمنین ﷺ به ابن عباس می‌گوید: «لله در ابن عباس! إنه لينظر إلى الغيب من ستر رقيق».^۸

۱. همان، ص ۲۶.

۲. همان، ص ۱۲۱.

۳. همان، ص ۲۸، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۶، ۶۸، ۱۱۳، ۱۲۷.

۴. همان، ص ۴۲-۸۴.

۵. همان، ص ۶۶-۶۹.

۶. همان، ص ۱۲۷؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۳۶.

۷. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۳۴-۳۵.

۸. همان، ص ۳۸؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۳۳-۳۵.

به نظر می‌رسد نقل چنین روایتی از زبان امیرالمؤمنین^{علیه السلام} درباره ابن عباس، تلاشی برای زمینه‌سازی در پاسخ به مناقشات احتمالی آینده بوده است.

همچنین بلاذری، مورخ معاصر مؤلف أخبار الدولة العباسیه، روایتی از عکرمه آورده است که می‌گوید: «ابن عباس به قرآن از علی^{علیه السلام} داناتر است»^۱.

این روایت در فضای فکری و اعتقادی جامعه عصر این دو مورخ، که شیعیان اثناعشری بر فضیلت حضرت علی^{علیه السلام} و حق حکومت او و فرزندان ایشان تأکید داشتند، مطرح شده است.

مؤلف وفات ابن عباس را نیز به کرامات پیوند داده و آورده است: هنگامی که عبدالله بن عباس در طائف وفات یافت، ابن حنفیه بر او درود فرستاد. پرنده‌ای سفید آمد و وارد کفن او شد و تا لحظه دفن از آن خارج نشد تا اینکه آن را همراه او دفن کردند.^۲

۳-۲. أخبار و فضایل علی بن عبدالله

مؤلف ناشناخته کتاب پس از برشمردن اخبار و فضایل ابن عباس، بلافاصله بخشی را با عنوان «أخبار علی بن عبدالله بن عباس»^۳ آغاز می‌کند.

در این بخش، مؤلف صفات و فضایل علی بن عبدالله، جلال، سخاوت و عبادت او را مطرح کرده و همچنین روایاتی را در جهت احیای فضایل پدران خلفای عباسی ارائه داده است.

او تلاش دارد ارتباط توده مردم با علی بن عبدالله را صمیمی و ریشه‌دار نشان دهد. برای نمونه، نقل می‌کند: هرگاه علی بن عبدالله وارد مسجدالحرام می‌شد، مردم به احترام او برمی‌خاستند و گرد او حلقه می‌زدند و او را بزرگ می‌داشتند، به گونه‌ای که اگر می‌نشست آنها نیز می‌نشستند، اگر می‌ایستاد آنها نیز می‌ایستادند، و اگر راه می‌رفت آنها نیز همراه او حرکت می‌کردند. این وضع تا زمانی که علی بن عبدالله از مسجد خارج می‌شد، ادامه داشت.

همچنین مؤلف روایتی را نقل کرده که براساس آن، مردی از قبیله کنانه از جدش روایت کرده است که از حجاز نزد سلیمان بن عبدالملک به شام رفت، اما کمکی از او دریافت نکرد. سپس نزد علی بن عبدالله رفت و او این مرد حجازی را اکرام کرد و به او کمک نمود.

حتی از قول هشام بن عبدالملک نیز مدح و ستایش علی بن عبدالله نقل شده است.^۴ نکته تأمل‌برانگیز دیگر روایتی درباره عبادت فراوان علی بن عبدالله است که بر اساس آن، او از سوی قریش به

۱. مؤلف مجهول، اخبار الدولة العباسیه، ص ۳۳.

۲. همان، ص ۱۳۲-۳۳؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۵۴؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ج ۳، ص ۹۳۹؛ ابن حجر عسقلانی، الإصابة فی تمييز الصحابه، ص ۱۳۰؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۱۱، ص ۵۲۵؛ محمد بن ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۰۶.

۳. مؤلف مجهول، اخبار الدولة العباسیه، ص ۱۳۵.

۴. همان، ص ۴۴-۱۴۰.

لقب «سجاد» (بسیار سجده کننده)^۱ شناخته می‌شد. این روایت با توجه به همزمانی علی بن عبدالله^۲ با علی بن حسین^۳ ملقب به «سجاد»، تردیدهایی را در پذیرش آن ایجاد می‌کند.

مصادره برخی القاب امامان معصوم شیعه^۴ به نفع عباسیان، در چند بخش از این کتاب دیده می‌شود.^۴ به نظر می‌رسد این روایت‌ها، بعداً توسط عباسیان و وابستگان آنان، بر اساس اقتضائات جامعه ساخته شده باشد.

۳-۳. اخبار و فضایل محمد بن علی

مؤلف پس از ذکر فضایل علی بن عبدالله، به اخبار و فضایل محمد بن علی بن عبدالله^۵ می‌پردازد. در این بخش نیز همان قالب تکراری توصیف صفات، علم، فقه و حلم درباره محمد بن علی^۶ دیده می‌شود. تأکید مؤلف بر شخصیت محمد بن علی، بیشتر بر حلم اوست؛ زیرا در فضای اختناق‌آمیز دوره اموی، این ویژگی برای او ضروری به نظر می‌رسید.

در این زمان، بسیاری از نادانان بنی‌امیه در حمیمه، نسبت به محمد بن علی و فرزندش، با کلمات قبیح سخن می‌گفتند و او نیز جز سکوت، پاسخی به آن هجمه‌ها و افتراءات نمی‌داد.^۷

مؤلف محمد بن علی را زیباترین^۸ و گرامی‌ترین مردم می‌داند و ویژگی‌های او را مشابه جدش، عبدالله بن عباس، معرفی می‌کند.^۹

۴. توجیهات مؤلف به منظور مشروعیت بخشی دینی و سیاسی به عباسیان

۴-۱. قربات با پیامبر^{۱۰}

اصطلاح «قربانه» (از ریشه قرب) به معنای نزدیکی خونی و رابطه خویشاوندی است.^{۱۱} قرآن کریم اجر رسالت پیامبر^{۱۲} را مودّت خویشاوندان او (ذوی القربی)^{۱۳} معرفی کرده است.

۱. همان، ص ۱۴۵؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۷۰.

۲. سال وفات علی بن حسین^{۱۴} را ۹۴ ق گفته‌اند (ر.ک. سیدحسن جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ص ۹۴) و سال وفات محمد بن علی را ۱۱۴ ق گفته‌اند (ر.ک. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۲۳۹).

۳. سیدحسن جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ص ۹۴؛ مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۲۳۹.

۴. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۴۶، ۸۱ و ۸۷.

۵. همان، ص ۱۶۰.

۶. همان، ص ۷۳-۱۶۱.

۷. همان، ص ۱۶۴؛ احمد بن یحیی، بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۸۳.

۸. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۱۶۱؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، ص ۸۵.

۹. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۱۶۱.

۱۰. سیدحسن جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ص ۳۱.

۱۱. شوری: ۲۳.

پس از رحلت پیامبر ﷺ، این آیه دستاویز بسیاری از مدعیان حکومت شد. برخی افراد که نسب آنان به پیامبر می‌رسید، یا با ساختن نسب‌نامه‌هایی، خود را از خویشاوندان پیامبر معرفی می‌کردند و از این مفهوم برای تثبیت ادعای خود بهره گرفتند.

در احتجاجات ابن عباس با یزید بن معاویه، در این کتاب بر قرابت پیامبر ﷺ تأکید شده است.^۱

ابن زبیر خطاب به ابن عباس، درباره شایستگی خود برای خلافت می‌گوید: آیا پدرم صحابی رسول خدا ﷺ نبود؟ آیا جد من ابوبکر صدیق نیست که دوست و همراه پیامبر بود؟ آیا خاله من حبیبۀ رسول خدا ﷺ، ام‌المؤمنین، نیست؟ ابن عباس در پاسخ می‌گوید: آنچه تو به آن فخر می‌کنی، من نسبت به آن از تو سزاوارترم.^۲

اهمیت قرابت با پیامبر ﷺ در امر حکومت، چنان برجسته بود که به نظر می‌رسد از منظر بنی‌هاشم، این مفهوم حتی بالاتر از رضایت جماعت قرار داشت.

معاویه به سبب آنکه بنی‌هاشم از او به پیامبر ﷺ نزدیک‌تر بودند، رضایت جماعت را برتر از قرابت می‌دانست و قرابت را تنها یک خصلت از خصلت‌های امامت - و نه خود امامت - معرفی کرده است.^۳

اظهار قرابت محمد بن علی به پیامبر ﷺ نزد هشام بن عبدالملک و غضب هشام از این موضوع، یکی دیگر از مواردی است که مؤلف أخبار الدولة العباسیه به آن اشاره کرده است.^۴

ابوالعباس سفاح نیز در نخستین روز خلافت خود، در خطبه‌ای که ایراد کرد، بر قرابت خویش با پیامبر تأکید نمود^۵ و حتی خود را از اهل بیت پیامبر ﷺ و مصداق آیه «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَ كُم تَطْهِيرًا»^۶ دانست.

۴-۲. در زمره اهل بیت پیامبر ﷺ بودن

واژه «اهل بیت» در فرهنگ اجتماعی عرب، معانی متعددی دارد. این واژه، هم به معنای یک خاندان،^۷ هم به معنای یک خانواده^۸ و هم به مفهوم یک گروه اجتماعی مشخص مانند اهل بیت المملکه (خانواده کشور)^۹ و اهل البیوتات (بزرگان و سران خاندان‌ها)^{۱۰} به کار رفته است.

۱. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۸۵.

۲. همان، ص ۹۵-۹۶.

۳. همان، ص ۷۴-۷۵.

۴. همان، ص ۱۷۲.

۵. احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ج ۴، ص ۱۴۲.

۶. احزاب: ۳۳.

۷. محمد بن ابن‌سعد، الطبقات الكبرى، ج ۱، ص ۴۷۴؛ ج ۲، ص ۸۲.

۸. همان، ص ۵۱۱؛ ج ۲، ص ۱۱۴.

۹. همان، ج ۱، ص ۵۴۱.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۵۴۱؛ ج ۲، ص ۶۲.

فرهنگ سیاسی تاریخ اسلام نشان داده است که بهره‌گیری از مفاهیم قرآنی، همچون «ذوی القربی» و «اهل البیت» که سنت و احادیث پیامبر ﷺ تعریف دقیقی از آنها ارائه کرده، در مناقشات سیاسی میان جریان‌های فکری و سیاسی، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

اهل بیت پیامبر ﷺ که طبق نص قرآن، خداوند هرگونه بدی و ناپاکی را از آنان دور کرده است، دستاویز بهره‌جویی سیاسی بنی عباس قرار گرفتند؛ زیرا آنان خود را از اهل بیت پیامبر ﷺ معرفی می‌کردند.

مؤلف أخبار الدولة العباسیه که در تلاش برای احیای جایگاه خلفای عباسی است، از واژه «اهل بیت پیامبر ﷺ» برای مشروعیت‌بخشی به عباسیان بهره گرفته و به نقل روایات و ذکر اشاراتی در این زمینه پرداخته است.^۱

۴-۲-۱. ادعای ابن عباس درباره اهل بیت ﷺ و جایگاه خلافت

ابن عباس در نام‌های به یزید، تمام فرزندان عبدالمطلب را منحصر از اهل بیته دانست که خداوند هرگونه بدی و ناپاکی را از آنان دور کرده است. او با استناد به این حجت، خود و تمام فرزندان پدرش را در امر خلافت، سزاوارتر از بنی امیه معرفی می‌کرد.^۲ مؤلف أخبار الدولة العباسیه در جایی دیگر، از قول ابن عباس، تعبیر «نحن اهل بیت نبی الله - صلی الله علیه و سلم»^۳ را به کار برده است.

ابن اثیر در أسد الغابه، برای پاسخ به شبهات، روایتی از ابن عباس نقل کرده است که بیان می‌کند: «نحن اهل بیت شجرة النبوه و مختلف الملائکه و اهل بیت الرسالة و اهل بیت الرحمة و معدن العلم».^۴

ابن در حالی است که ابن عباس حسین بن علی ؑ را یکی از اصحاب کسا و بیت مطهر می‌دانست.^۵

۴-۲-۲. استفاده عباسیان از مفهوم «اهل بیت» در مشروعیت‌بخشی سیاسی

مؤلف ناشناخته أخبار الدولة العباسیه در گزارش مربوط به الصحیفة الصفراء، از قول ابوهاشم، محمد بن علی را یکی از اهل بیت پیامبر ﷺ معرفی کرده است.

درواقع، عباسیان برای مشروع جلوه دادن وجهه سیاسی خود، استفاده از این واژه قرآنی را به دورهای بعد نیز منتقل کردند.

ابوالعباس سفاح در نخستین روز خلافت، خود را از اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ^۶ معرفی کرد، درحالی که پیامبر ﷺ در «حدیث

۱. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۴۶، ۸۷، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۸۵ و ۲۰۷.

۲. همان، ص ۸۷-۸۸.

۳. همان، ص ۱۰۹.

۴. علی بن محمد ابن اثیر، أسد الغابة فی معرفة الصحابه، ج ۳، ص ۱۸۷.

۵. ابن قتیبہ دینوری، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۲۰۹.

۶. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسیه، ص ۱۸۵.

۷. احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ج ۴، ص ۱۴۲.

کساء^۱ و در ماجرای مباحله^۲، مصادیق اهل بیت را به حضرت فاطمه زهرا، علی، حسن و حسین علیهم السلام منحصر کردند.

۵. پیش‌گویی در باب خلافت عباسیان

مؤلف *أخبار الدولة العباسية* به ذکر فضایل ابن عباس و فرزندان او در جهت کسب مقبولیت عمومی اکتفا نکرده، بلکه از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله قبل از آغاز دعوت و قیام عباسیان، خلافت آنان را پیش‌گویی نموده و از این طریق، سعی در بالا بردن جنبه معنوی و مشروعیت‌بخشی به خلافت آنان داشته است. این امر نشان می‌دهد که چنین روایاتی بعدها ساخته و به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده شده است.

در وصیتی که ابن عباس به پسرش علی در بستر احتضار کرده، چنین آمده است: از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که به جدّ تو (عباس بن عبدالمطلب) می‌گفت که خلافت در میان فرزندان تو، پس از زوال بنی امیه ادامه پیدا می‌کند. آنگاه که امر امت به دست آنها رسید، باید تقوای الهی پیشه کرده، به حق عمل کنند...^۳

ساختگی بودن این روایت در عصر دعوت عباسی که نیازمند شور ایمانی و اطاعت پیروان از رهبران عباسی بود، آشکار است. مؤلف ناشناخته از قول پیامبر صلی الله علیه و آله روایت دیگری نقل می‌کند که فرمودند: «یختم الاسلام بولد عبدالله بن عباس».^۴ پس از آن، پیامبر صلی الله علیه و آله این آیه را تلاوت کردند: «وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم فی الأرض».^۵ محمد بن علی هنگام اعزام ابی عکرمه به خراسان، این روایت را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرد: «فتنه‌ای شما را دربر می‌گیرد که از بین نمی‌رود، مگر آنکه قومی از شرق می‌آیند که لباس و رایات آنان سیاه است و خداوند به واسطه آنان، آن فتنه را خاموش می‌کند و کار امت به دست مردی از عترت من می‌افتد».^۶

به نظر می‌رسد ذکر این حدیث از قول پیامبر صلی الله علیه و آله، هنگام ارسال یک داعی به منطقه اصلی دعوت، یعنی خراسان، بیشتر جنبه شورانگیزی دینی - سیاسی داشته است.

عباسیان که برای دستیابی به خلافت، دست هر گروهی را که به سوی آنان دراز می‌شد، می‌فشرده، طبیعی است که برای نیل به مقصود خود، احادیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله را برای پیشبرد اهداف سیاسی خود تحریف و حتی روایاتی را جعل و به پیامبر نسبت داده باشند.

۱. علی بن محمد ابن اثیر، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، ج ۲، ص ۳۹۰؛ احمد بن یحیی بلاذری، *فتوح البلدان*، ج ۵، ص ۵۲۳؛ محمد بن یوسف شمس شامی، *سبل الهدی و الرشاد فی سيرة خير العباد*، ج ۱۱، ص ۱۱۳؛ علی بن یوسف قفطی، *إنباه الرواة علی أنباه النحاة*، ج ۵، ص ۳۸۴.

۲. علی بن یوسف قفطی، *إنباه الرواة علی أنباه النحاة*، ج ۲، ص ۹۵؛ عبدالملک بن محمد واعظ خرگوشی، *الروایع*، ص ۱۴۴؛ محمد بن ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۵، ص ۶۲؛ احمد بن یحیی بلاذری، *أنساب الأشراف*، ۹۵؛ علی بن محمد ابن اثیر، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، ج ۷، ص ۳۶۰.

۳. مؤلف مجهول، *أخبار الدولة العباسية*، ص ۱۳۰.

۴. همان، ص ۱۸۷.

۵. نور، ۵۵.

۶. مؤلف مجهول، *أخبار الدولة العباسية*، ص ۲۰۷.

مؤلف در جهت پیش‌گویی قیام و خلافت عباسیان، بی‌آنکه به کسی استناد کند، حتی به رؤیا نیز پناه برده و تأویلاتی را در این زمینه مطرح کرده است.^۱

در *أخبار الدولة العباسیه*، نمونه‌هایی از این پیش‌گویی‌ها آمده است^۲ و ذکر نام سه خلیفه نخست عباسی از قول ابن عباس^۳، ساختگی بودن آنها را به‌خوبی آشکار می‌کند.

۶. امامت

«امامت» همواره یکی از مهم‌ترین موضوعات مطرح در اندیشه سیاسی فرق اسلامی بوده است. اهمیت این موضوع از آنجاست که بهانه عامل اصلی ایجاد اختلاف میان مسلمانان و فرق و مذاهب بوده است.

صاحب *أخبار الدولة العباسیه* پس از ذکر مفصل فضایل محمد بن علی، عنوانی را با نام «أخبار الإمامه» آورده است. ذیل این عنوان، مؤلف تفویض امامت را از ابوهاشم عبدالله به محمد بن علی^۴ بیان می‌کند. درواقع، پس از این انتقال، «امامت» محور عقیده و تبلیغات داعیان عباسی قرار گرفت. شعار «الرضا من آل محمد»^۵ بر امامت در مسیر قیام عباسی تأکید دارد.

با روی کار آمدن محمد بن علی، مؤلف از او به‌عنوان «الإمام» یاد کرده و ویژگی‌های او را در احراز امامت، طی روایتی چنین آورده است: حسن هیأت، فقاقت، ورع، زهد و طهارت سبب شده است حقوق امامت و فضل اهل بیت در او جمع شود.^۶ البته مؤلف قبل از آنکه تفویض رسمی امامت را از ابوهاشم به محمد بن علی بیان کند، این امر را از عباس، عموی پیامبر ﷺ آغاز می‌کند و به فرزندان او تا خلفای عباسی^۷ می‌رساند.

شاید به همین علت است که روایتی را از پیامبر ﷺ نقل کرده که در حق ابن عباس چنین دعا کرده است: «خدا یا! او و ذریه‌اش را از شیطان رانده‌شده دور بدار».^۸

عباسیان برای آنکه امامت را از علویان به خود منتقل کنند، روایتی تأمل‌برانگیز ساخته‌اند:

پس از وفات ابن عباس، گروهی از بنی‌هاشم نزد علی بن حسین علیه السلام رفتند و از او خواستند که از مدینه خارج شود. او نیز

۱. همان، ص ۱۳۸.

۲. همان، ص ۱۶۹-۱۷۰ و ۱۹۹.

۳. همان، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۷۰-۱۶۵.

۵. همان، ص ۱۹۴-۲۰۴؛ مطهر بن طاهر مقدسی، البدء و التاریخ، ج ۶، ص ۶۲؛ عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر، ج ۳، ص ۱۵۲؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، ج ۸، ص ۳۳۶؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوك، ج ۷، ص ۳۹۰؛ ابن‌مسکویه رازی، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ج ۳، ص ۲۹۳.

۶. مؤلف مجهول، اخبار الدولة العباسیه، ص ۱۶۵-۶۶.

۷. همان، ص ۱۶۵.

۸. همان، ص ۲۶.

در پاسخ آنان فرمود: آیا می‌خواهید مرا از قبر و مسجد رسول خدا ﷺ، که نماز در آن برابر هزار رکعت نماز است، جدا کنید؟ سپس آنها همراه علی بن عبدالله به «حمیمه»، یکی از روستاهای میان شام و مدینه، رفتند و در آنجا ساکن شدند.^۱ به نظر می‌رسد اولاً، این روایتِ اتمام حجت عباسیان با شیعیان، در دورانی ساخته شده باشد که شعار مبهم «الرضا من آل محمد» مصداق عینی خود را در این گروه یافته بود. ثانیاً، سخنی که از علی بن حسین علیه السلام نقل شده، منطبق با اندیشه صوفی و زاهدی است که اسلام را صرفاً در عبادات و ظواهر آن می‌بیند.

ثالثاً، حتی اگر این روایت درست باشد، همین همراهی نکردن آنان با علی بن حسین علیه السلام، انحراف آنها را از مسیر امامت امامان معصوم علیهم السلام نشان می‌دهد.

البته ویژگی‌های امامت مد نظر عباسیان با امامت در فرق دیگر، ازجمله شیعیان اثناعشری، تفاوت‌های اساسی دارد. برخی رضایت عامه و مشورت خاصه^۲ را در انتخاب امام ملاک قرار می‌دهند و برخی دیگر عصیان علیه امام فاسق را واجب^۳ می‌دانند.

نتیجه‌گیری

کتاب *أخبار الدولة العباسیه* ازجمله تواریخ دودمانی - سیاسی است که در اواسط قرن سوم هجری و یا به احتمالی دیگر، در نیمه نخست قرن چهارم هجری توسط مؤلفی ناشناس نگاشته شده است.

با توجه به اینکه زمان نگارش این اثر عصر تسلط ترکان بر دستگاه خلافت عباسی بوده، اقتدار سیاسی و استقلال عملی خلفای عباسی تا حد زیادی کاهش یافته بود. در چنین شرایطی، مورخانی که به‌نوعی وابستگی سیاسی و مذهبی به خلفای عباسی داشتند، کوشیدند تا با روش‌های خاص خود، حرمت و اقتدار آنان را احیا کنند. این مورخان توجه و تأکید خاصی بر نیای خلفای عباسی که برجسته‌ترین آنان عبدالله بن عباس بود، داشتند.

ذکر فضایل ابن عباس و نشان دادن برتری فکری و علمی او بر صحابه دیگر، به‌ویژه کسانی که در صحنه سیاسی صدر اسلام مدعی حکومت شدند، از کلیدی‌ترین مسائلی است که در این کتاب بر آن تأکید شده است. نمایاندن فضایل فرزندان ابن عباس، به‌ویژه کسانی که در دعوت عباسی نقش مهمی داشتند، نیز در این کتاب قابل تأمل است.

به نظر می‌رسد مؤلف *أخبار الدولة العباسیه* در مسیر ارائه فضایل عباسیان، روایت‌های ساختگی متعددی را ذکر کرده باشد. پایان کتاب با آغاز خلافت ابوالعباس سفاح، نخستین خلیفه عباسیان، این اندیشه را که هدف *أخبار الدولة العباسیه* صرفاً مشروعیت‌بخشی به عباسیان است، بیشتر تقویت می‌کند.

۱. همان، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۲. همان، ص ۵۱.

۳. همان، ص ۳۹.

منابع

قرآن کریم.

- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب*، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
- ابن اثیر جزری، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
- ابن اثیر جزری، علی بن محمد، *اسد الغابة فی معرفة الصحابه*، تهران، المكتبة الاسلامیه للنشر و التوزیع، بی تا.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الإصابة فی تمییز الصحابه*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و العجم و البربر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد الهاشمی، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد، *تجارب الامم و تعاقب الهمم*، تهران، سروش، ۱۳۷۹.
- ایزدی، زینب و صادقی، مسعود، «قرآن و اخبار الدولة العباسیه: پژوهشی در بینامتنیت»، ۱۴۰۰، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ۳۴ (۱۷) ص ۴۵-۸۰.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *أنساب الأشراف*، بیروت، المعهد الألماني للابحاث الشرقیة، ۱۴۳۰ق.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۸.
- بهرامیان، علی، *أخبار الدولة العباسیه*، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- جعفری، سیدحسن، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه محمدتقی آیت اللهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- دینوری، ابن قتیبه، *الامامة و السیاسة*، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۹۰.
- ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۹ق.
- رحمتی، محمدکاظم، *جستارهایی در تاریخ اسلام و ایران*، تهران، بصیرت، ۱۳۹۰.
- زرکلی، خیرالدین، *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۹.
- شمس شامی، محمد بن یوسف، *سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷.
- قفطی، علی بن یوسف، *إنباه الرواة علی أنباه النحاة*، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۴۲۴ق.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، مصر، مكتبة الثقافة الدینیة، ۱۹۶۶.
- مقریزی، احمد بن علی، *إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- مؤلف مجهول، *اخبار الدولة العباسیه و فیه أخبار العباس و ولده*، بیروت، دار الطلیعة للطباعة و النشر، ۱۹۷۱.
- واعظ خرگوشی، عبدالملک بن محمد، *اللوامع واتیکان*، بی تا، بی تا.

Table of Contents

A Critical Study of the Contemporary Salafi Approach to the Interaction of the Ahl al-Bayt (pbut) with the Caliphs / 7

✎ *Majid Aflakiyan / Hamid Montazeri Moghadam*

The Works and Services of the Abu Dulaf Family (225-284 AH); The First Shiite Imami State / 23

Seyed Ali Hoseinpour

A Review and Critique of Wilfred Madelung's View on the Caliphate after the Prophet Muhammad (pbuh&hh) from the Perspective of the Quran in his Book "The Succession of Prophet Muhammad"(pbuh&hh) / 39

✎ *Mahdi Rahmani / Hosein Abdolmohammadi Bunchanari / Mohammad Javdan*

Reza Khan's Republicanism, England's Plan for Iran / 57

Reza Ramadan Nargesi

From Recitation to Rebellion: The Evolutionary Process of the Qura'a Movement's Thought Toward Kharijism / 77

Seyyed Mohsen Sharifi

A Descriptive-Analytical Bibliography of "Akhbar al-Duwal al-Abbasiyah" / 99

✎ *Mohammad Abdol-Maliki / Abbas Rahbari*

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mohammad Reza Jabbari*

Editor: *Javad Soleimani Amiri*

Coordinator: *Rūhollāh Farīsābādi*

Editorial Board:

▣ **Mohsen Alviri:** *Professor, Baqir al-Olum Universiti*

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

▣ **Mohsen Ranjbar:** *Professor, IKI*

▣ **Javad Soleimani Amiri:** *Associate Professor, IKI*

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

▣ **Asghar Montazir al - Qaem:** *Professor, Isfahan University*

▣ **Hamed Montazeri Moghaddam:** *Associate Professor IKI*

▣ **Mohammad Reda Hedayat Panah:** *Associate Professor, Hawzeh & University Research Center*

▣ **Mohammad Hadi Yusefi Gharavi:** *Professor & Researcher working on the history of Islam and Shiism*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185- 4333

Tel: +982532113468

Fax: +982532934483

E - mail: nashrieh@Qabas.net

www.iki.ac.ir

www.nashriyat.ir

www.eshop.iki.ac.ir