

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش نامه تاریخ تشیع

پژوهش نامه تاریخ تشیع

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - تخصصی سال یکم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۶

♦ هیئت تحریریه

- عباس احمدوند (استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه شهید بهشتی)
محسن الویری (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه باقرالعلوم)
احمد بادکوبه هزاوه (دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران)
محمد رضا بارانی (استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء)
شهلا بختیاری (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء)
روح الله بهرامی (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه رازی کرمانشاه)
علی اکبر جعفری (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان)
حسین حسینیان مقدم (دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
سید احمد رضا خضری (استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران)
نعمت الله صفری فروشانی (استاد گروه تاریخ اسلام مجتمع آموزش عالی امام خمینی)
سید علیرضا واسعی (دانشیار گروه هنر و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

♦ مدیر مسئول و سردبیر:

سید احمد رضا خضری

♦ قائم مقام سردبیر:

محمد محمودپور

♦ مدیر اجرایی:

سمانه خلیلی فر

♦ ویراستار:

قنبرعلی رودگر

♦ ویراستار چکیده انگلیسی:

علیرضا اشتری

♦ صفحه‌آرا:

هادی شاهمرادی

♦ ناشر: انجمن ایرانی تاریخ اسلام

♦ چاپ: دفتر خدمات آموزشی و انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

♦ نشانی: تهران، خیابان استاد مطهری، تقاطع خیابان شهید دکتر مفتح، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران،

انجمن ایرانی تاریخ اسلام - کد پستی: ۱۵۷۶۶۱۳۱۱۱

♦ تلفن: ۸۸۷۴۲۴۷۷ - ۰۲۱

♦ سایت: isihistory.ir

فصلنامه پژوهش نامه تاریخ تشیع به استناد نامه کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری، به شماره ۸۷۳/۲۷۰/۳/۱۸ مورخ ۹۵/۱۱/۲۷ مجوز اولیه اعتبار علمی - پژوهشی را دریافت کرده است.

شیوه‌نامه نگارش

- مقاله‌های برخوردار از ارزش علمی، در همه زمینه‌های تاریخ تشیع، برای بررسی و چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه مجله در پذیرش یا رد و ویرایش مقاله آزاد است.
- مسئولیت مطالب مقاله چاپ شده در مجله، بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.
- تنها مقاله‌هایی داوری و چاپ می‌شود که حاصل پژوهشی بدیع باشد و در جایی دیگر منتشر نشده باشد.
- مقاله‌هایی که برای این مجله فرستاده می‌شود، نباید به طور هم‌زمان برای مجله‌های دیگر فرستاده شود.
- چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد، تمام مکاتبات و مسئولیت مقاله با نویسنده مسؤل یا ارسال کننده مقاله است.
- حق ردّ یا پذیرش و نیز ویراستاری محتوایی مقاله‌ها برای مجله محفوظ است.
- همه مسئولیت‌های علمی و حقوقی مقاله بر عهده نویسنده/نویسندگان است.
- نقل و اقتباس از مقاله‌های پژوهشنامه تاریخ اسلام با ذکر مأخذ، آزاد است.
- ترتیب مقالات در هر شماره مجله بر اساس نظم تاریخی است.
- مقاله ارسالی باید دارای قسمت‌های زیر باشد:

○ عنوان

○ چکیده فارسی و انگلیسی

○ کلیدواژه‌ها

○ مقدمه (طرح مسئله و پیشینه پژوهش، شرح پرسش یا فرضیه‌های اصلی، روش، هدف و ضرورت پژوهش)

○ پیکره (بخش‌های گوناگون مقاله)

○ نتیجه

○ فهرست منابع

- چکیده فارسی مقاله، یک پاراگراف (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و چکیده انگلیسی، ترجمه چکیده فارسی باشد.
- عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان‌کننده محتوای مقاله باشد.
- حجم مقاله بیش از ۶۰۰۰ کلمه نباشد.
- مقاله در محیط Word 2010 یا نسخه‌های جدیدتر آن با قلم IRLotus حروف‌نگاری شود و قوانین نگارش و تایپ رعایت گردد.
- «ها»ی نشان جمع با نیم‌فاصله از کلمه قبل خود جدا نوشته می‌شود (معمولاً با گرفتن همزمان Ctrl و علامت "-").
- بنویسیم: دیوان‌ها ننویسیم: دیوان‌ها/دیوانها
- «ای» نشانه نکره یا نسبت، پس از کلمات محتوم به «ه» ناملفوظ، با نیم‌فاصله نوشته می‌شود:
 - بنویسیم: برنامه‌ای جامع ننویسیم: برنامه‌ای جامع
 - بنویسیم: نیروهای فرمانطقه‌ای ننویسیم: نیروهای فرا منطقه‌ای
- تمام اسم‌ها، صفت‌ها، قیدها و نیز حرف‌های مرکب با نیم‌فاصله نوشته می‌شود:
 - توسعه‌طلبی، دل‌نگرانی، سازماندهی‌شده، فرصت‌طلبانه، پرهزینه، به‌زودی، به‌ویژه، به‌تدریج، درواقع، بررغم، درمورد، ازبرای، به‌عنوان، به‌منزله، به‌سبب، به‌خاطر، به‌واسطه
 - صفت‌های تفصیلی و عالی با نیم‌فاصله نوشته می‌شود: بزرگ‌تر، بزرگ‌ترین

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

- فعلهای کمکی یا معین با نیم‌فاصله نسبت به فعل اصلی نوشته می‌شود:
 - بنویسیم: رفته است ننویسیم: رفته است
 - بنویسیم: گفته‌باشد/ بر خاسته‌بودم ننویسیم: گفته باشد/ بر خاسته بودم
 - نشانه «می» در آغاز فعل با نیم‌فاصله نوشته می‌شود: می‌نویسد، می‌نوشت
 - حروف ربط مرکب با نیم‌فاصله نوشته می‌شود: چنان‌که، در صورتی‌که، آن‌که، وقتی‌که، همین‌که، چنان‌چه، از آنجاکه
 - کلمات مختوم به «ه» غیر مملو، در صورت اضافه شدن به کلمه بعدی، بدون «ه» یا «ی» نوشته می‌شود: درباره موضوع، هفته آینده
 - کلمه «درباره» پیوسته بدون «ه» نوشته می‌شود.
 - علامت‌های تنوین در کلمات مؤنّ اظهار نمی‌شود: عملاً، اتفاقاً
 - در «عبارت‌های فعلی»، که دست‌کم از یک حرف و یک اسم و یک فعل ساخته می‌شوند، حرف اضافه، نزدیک به اسم (نیم‌فاصله) نوشته می‌شود: به خدمت گرفتن، از پس کار برآمدن، از یاد بردن، به شمار آوردن
 - سال‌های قمری بدون هیچ علامت اختصاری نوشته می‌شوند و سال‌های شمسی با «ش» و میلادی با «م» نمایش داده می‌شود.
 - بعد از آوردن اعداد در آغاز سطور جهت شمارش، نقطه می‌آید نه خط تیره ۱. ۲. ۳.
 - کلمات حتی‌الامکان مشکوک نشود: ننویسیم «جستار» بنویسیم: «جستار»
 - علایم سجاوندی (،-؛-:و...) هیچ‌گاه قبل از پرائتز یا گیومه نمی‌آیند، بلکه بعد از آنها درج می‌شوند:
 - مثال: این سخن سعدی که «مستعجل به سر درآید»، هشدار است برای شتابندگان.
 - تمام علایم سجاوندی نسبت به کلمه قبل بی‌فاصله و با کلمه بعدی با یک فاصله کامل نوشته می‌شود.
 - اسامی خاص شکل‌گذاری شوند: ابوذر غفاری، ابوحاتم سنجستانی، دینور
 - آیات قرآنی، روایات و عبارتهای عربی، اعراب‌گذاری و ترجمه شوند.
 - درج ارجاعات به منابع در متن به صورت (نام اشهر نویسنده، جلد/ صفحه) آورده شود و در صورت استفاده از دو یا چند اثر از یک نویسنده، نام اثر نیز آورده شود. مثال: (William, 28-1) یا (معودی، مروج الذهب، ۵۷/۲؛ همو، التنبیه، ۹۸).
 - ارجاعات توضیحی، ضبط لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و غیره در پانویس آورده شود.
 - فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا و به ترتیب زیر آورده‌شود:
 - کتاب: نام خانوادگی (آشهر)، نام، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، نام ناشر، سال چاپ.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، جلد (نوبت)، سال و ماه انتشار.
 - نام مجلات و کتابها همواره ایتالیکی یا ایرانیکی شوند:
 - مقالات رسیده اگر بدون توجه به این قواعد نوشته شده باشند در چرخه ارزیابی قرار نخواهند گرفت.
 - پس از چاپ، یک نسخه از مجله به نویسنده/ نویسندگان اهدا خواهد شد.
- مقالات خود را با این نشانی shiahistoryresearch@gmail.com برای پژوهش‌نامه ارسال نمایید.

فهرست

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

- ◆ نوع‌شناسی همراهی مسلمانان با علی بن ابی طالب علیه السلام در جریان جنگ‌های داخلی ۱
هدیه تقوی
- ◆ جایگاه شخصیتی و رجالی یحیی بن اُمّ طویل در تاریخ تشیع ۱۹
علیرضا اشتری تفرشی، ولی اله برزگر کلشیمی، منا زینلی طرقی
- ◆ تعامل امام رضا علیه السلام و فرقه فطحیه ۴۱
نعمت‌الله صفری فروشانی، زهرا بختیاری
- ◆ راهکارهای اصلاح جامعه در سنت امامان شیعه با تأکید بر آگاهی‌بخشی و مسئول‌سازی ۵۷
سید علیرضا واسعی
- ◆ نقش باورهای شیعی در معماری عصر صفوی ۷۷
عبدالله متولی، محمد حسن بیگی، شبنم حسین آبادی فراهانی
- ◆ تحلیل و مقایسه نوع تمایلات شیعی مؤلف *الفتوح* و مترجم فارسی آن ۹۳
علی‌اکبر عباسی، نجمه کشانی

نوع‌شناسی همراهی^۱ مسلمانان با علی بن ابی طالب علیه السلام در جریان جنگ‌های داخلی

هدیه تقوی^۲

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱

چکیده

تقابل داخلی مسلمانان در دوره خلافت علی بن ابیطالب علیه السلام (۳۵-۴۰ مق) در شرایطی اتفاق افتاد که جامعه اسلامی دچار اختلافات فکری و عقیدتی و جناح‌بندی‌های سیاسی شده بود. حضور و همراهی صحابه‌ی شاخص و اعلان موضع آنان در حمایت از گروه‌های سیاسی از یک طرف، کاهش دغدغه‌های دینی، اشتغال مردم به امور روزمره و رفاه اقتصادی ناشی از دسترسی مسلمانان به غنایم عظیم فتوحات، از عواملی بودند که بر نوع همراهی مسلمانان با علی علیه السلام در جریان جنگ‌های داخلی تأثیر گذاشتند. مقاله پیش‌رو در صدد است با بهره‌گیری از روش کمی و داده‌های عددی، به این سوال پاسخ دهد که نوع و میزان همراهی مسلمانان با علی بن ابیطالب علیه السلام در جریان جنگ‌های داخلی چگونه بود؟ یافته‌های پژوهش بیانگر وجود همراهی مردم با علی علیه السلام در چهار نوع، است؛ همراه کامل، نیمه همراه، منفعل و عدم همراه است. همراهی کامل و نیمه همراه در دو سال آغازین خلافت ایشان و تا جنگ نهروان وجود داشت، اما همراهی منفعلانه و عدم همراهی در دو سال پایانی خلافت علی علیه السلام، به ویژه پس از نبرد نهروان جلوه پررنگ‌تری به خود گرفت. بیشترین میزان همراهی نیز در نبرد صفین با نود هزار و کمترین آن با هزار و هفتصد نفر در برابر غارات معاویه بود.

کلید واژه‌ها

علی علیه السلام، جنگ صفین، غارات، همراهی.

1. Accompany

۲. استادیار گروه تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء علیها السلام . h.taghavi@alzahra.ac.ir

دریافت: ۹۶/۰۴/۰۴ پذیرش: ۹۶/۰۶/۳۱

مقدمه

بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، فتح سرزمین‌ها با انگیزه‌های مختلف، مسلمانان را به صحنه نبرد با دشمنان کشاند که شکست دو ابرقدرت زمانه از نتایج و پیامدهای آن بود. نکته حائز اهمیت در نبردهای دوره نبوی و فتوحات اسلامی این بود که مسلمانان با دشمنانی به نبرد پرداختند که هیچ شک و شبهه‌ای در شرک و کفر آنها نداشتند، اما مسلمانان در جریان جنگ‌های داخلی با پدیده بی‌سابقه‌ای مواجه، یعنی نبرد با هم‌کیشانی که چند صباحی قبل در یک صف واحد با مخالفان عقیدتی به نبرد پرداخته بودند. وجود چنین واقعه نادر و دسته‌بندی‌های سیاسی بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله که متأثر از فتوحات و اشتغال مسلمانان به نبردهای خارجی به آتش زیر خاکستر می‌مانست، در دوره خلافت علی علیه السلام شعله‌ور گشت و جامعه اسلامی را به کام خود کشاند. این پدیده عده‌ای از مسلمانان را در بهت و حیرت فرو برد و عده‌ای را نیز با حمایت و اعلام موضع سیاسی به طرفداری از گروه‌های درگیر کشاند.

مقاله پیش‌رو با بررسی آمار موجود در منابع تاریخی، میزان و نوع مشارکت و حضور مسلمانان در همراهی با علی علیه السلام به عنوان خلیفه مسلمین را در رویارویی با مخالفان مورد واکاوی قرار می‌دهد. گفتنی است این مقاله صرفاً به نوع همراهی و بیان میزان مشارکت‌کنندگان پرداخته، دلایل انگیزشی آنان در همراهی یا عدم همراهی را به مقال دیگری واگذار می‌کند. با توجه به این‌که رفتار مسلمانان با علی علیه السلام در طیفی از همراهی فعال تا عدم همراهی رخ داده است، تلاش گردیده از روش کمی و نوع‌شناسی، جهت دسته‌بندی میزان مشارکت استفاده شود. بر اساس بررسی‌های اولیه، نوع مشارکت و همراهی مسلمانان با علی علیه السلام در چهار دسته: همراه کامل، نیمه‌همراه، منفعل و عدم همراهی قابل تقسیم‌بندی است. هر کدام از انواع یادشده بر اساس شاخص‌های همراهی از قبیل حضور عینی در نبردها، همراهی زبانی به شیوه تشویق و ترغیب، صرف اموال و هزینه و... مشخص شده است.

همراهی مسلمانان با علی علیه السلام در جریان جنگ جمل

پس از کشته‌شدن عثمان، مسلمانان خواهان پذیرش خلافت توسط علی علیه السلام بوده و با شدت و حدت با ایشان بیعت کردند. به گفته یعقوبی (۱۷۸/۲)، طلحه، زبیر، ابوالهثیم بن-

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۲

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۳

تیهان نه تنها خود با علی علیه السلام بیعت کردند، بلکه متعهد اخذ بیعت از انصار و قریش نیز شدند. ابن اعثم نیز از بیعت مشتاقانه اصحابی چون ثابت بن قیس بن شماس انصاری، خطیب انصار، خزیمه بن ثابت انصاری معروف به ذو الشهادتین، صعصعه بن صوحان، مالک بن - حارث اشتر، عقبه بن عمر، رفاعه بن رافع، مالک بن العجلان و ابویوب خالد بن زید با علی علیه السلام خبر داده (ابن اعثم، ۴۳۴/۲) و اذعان نموده که علاوه بر آنان، اصحاب دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله، جماعت مهاجر و انصار (همانجا)، مردم کوفه، مصر و یمن نیز با علی بیعت کردند (همو، ۴۳۵). افراد و گروه‌های مذکور همراهی فعال و کاملی با امیرالمؤمنین داشتند، اما در این میان افرادی نیز بودند که حاضر به بیعت با علی علیه السلام نشدند؛ کسانی که به صراحت عدم همراهی خود را با علی علیه السلام بیان داشتند، مانند مروان بن حکم، سعید بن عاص و ولید بن عقبه (یعقوبی، ۱۷۸/۲). آنان با ادعای کینه‌جویی و انتقام از علی علیه السلام از مدینه فرار کردند و به عایشه که در مکه بود، پیوستند (بلاذری، ۲۲۳/۲؛ ابن کثیر، ۲۲۶/۷).

موج همراهی و مشارکت با خلیفه جدید چند صباحی پایدار نماند و با تغییر رویه برخی از صحابه شاخص و صاحب نفوذ، دستخوش دگرگونی و منجر به شکاف سیاسی، عقیدتی و دسته‌بندی‌های نظامی در جامعه اسلامی شد. به موازات شعله‌وری آتش اختلافات داخلی، مشارکت و همراهی مسلمانان با علی علیه السلام نیز دستخوش فراز و نشیب‌هایی شد که تا پایان خلافت او تداوم یافت.

با اعلام موضع سیاسی عایشه، طلحه، زبیر و جدایی آنان از علی علیه السلام، عده‌ای از مسلمانان به تبعیت از آنان، از سپاه خلیفه مسلمین جدا شده، به سپاهیان عایشه پیوستند (دینوری، الامامه و السیاسه، ۸۰/۱). نخستین ریزش سپاهیان در همراهی کامل با علی علیه السلام در آغاز صف‌بندی سیاسی عایشه، طلحه و زبیر با علی علیه السلام ایجاد شد. آمار مندرج در منابع تاریخی شمار سپاهیان که علی علیه السلام را از مدینه تا کوفه همراهی کردند، متفاوت ذکر کرده‌اند. طبری شمار آنان را هفتصد و به روایتی دیگر سیصد کس دانسته است (طبری، ۴۵۵/۴-۴۵۷). یعقوبی آنها را چهارصد نفر ذکر کرده و اذعان نموده که از قبایل طی و اسد نیز ششصد نفر با علی علیه السلام همراه شدند. وی در مجموع همراهان علی علیه السلام را، از مدینه به کوفه، هزار نفر برآورد کرده است (یعقوبی، ۱۸۱/۲). مسعودی نیز همراهان علی علیه السلام از مدینه به کوفه را هفتصد نفر دانسته و اذعان نموده در ذی‌قار ششصد تن و در

قبیله طی نیز سیصد نفر به علی علیه السلام پیوستند. این مورخ نیز مجموع همراهان علی علیه السلام به کوفه را هزاروششصد تن برآورد کرده‌است (مسعودی، مروج الذهب، ۳۵۷/۲). دینوری شمار همراهان خلیفه مسلمین را نهصد جنگجو دانسته‌است (دینوری، الامامه و السیاسه، ۸۰/۱). با احتساب آمار مذکور، بالاترین رقم سپاهیان مدنی که علی علیه السلام را همراهی کردند، از هزار نفر تجاوز نکرده‌است.

در عراق نیز دسته‌بندی‌های عقیدتی و سیاسی علوی و عثمانی شکاف عمیقی میان شهرهای کوفه و بصره ایجاد کرده بود (شیخ مفید، ۱۷۶). به گفته عبدالله بن عامر-زاممدار عثمان در بصره شمار جنگجویان بصری که خواهان خونخواهی بودند، صد هزار نفر به حساب می‌آمدند (ابن اعثم، ۴۵۴/۲)؛ هر چند که این رقم اغراق‌آمیز است، اما حاکی از بالا بودن عدم همراهی مردم بصره با علی علیه السلام است.

تزلزل رفتاری مردم کوفه در همراهی با علی علیه السلام با ارسال نامه عایشه و سخنان ابوموسی اشعری تشدید شد (شیخ مفید، ۵۹) و آنان از پیوستن به امیرالمؤمنین خودداری کردند، اما پس از موعظه‌های حسن بن علی علیه السلام، عمار یاسر، زید بن صوحان و میثم عامر نه هزار و دوست نفر به علی علیه السلام پیوستند (ابن اعثم، ۴۶۰/۲). آمار مذکور مورد اتفاق منابع تاریخی نیست. طبری در روایتی به نقل از محمد بن حنفیه شمار کوفیان همراه علی علیه السلام را هفت هزار دانسته و اذعان نموده که از مدینه هفتصد تن و از اطراف دوهزار تن که بیشتر آنان از قبیله بکرین وائل بودند به علی علیه السلام پیوستند (طبری، ۵۰۶/۴). یعقوبی نیز کوفیان همراه امیرالمؤمنین را شش هزار نفر دانسته‌است (یعقوبی، ۱۸۱/۲). مسعودی نیز شمار اینان را هفت هزار و به روایتی دیگر شش هزار و پانصد و شصت نفر برآورد کرده‌است (مسعودی، مروج الذهب، ۳۵۸/۲).

ابن اعثم (۴۶۳/۲-۴۶۰) در روایتی آمار کل سپاه علی علیه السلام که از مدینه، کوفه، مصر و سایر مناطق ایشان را در مقابل جملیان یاری دادند، بیست هزار و به روایتی دیگر سی هزار سواره و پیاده ذکر کرده‌است. اینان در دسته همراهان فعال و کامل علی علیه السلام در جنگ جمل قرار می‌گیرند.

علاوه بر همراهان فعال، عده‌ای از مسلمانان نیز مشارکت و همراهی نیمه‌فعالی با علی علیه السلام در جنگ جمل داشتند. از جمله این افراد احنف بن قیس تمیمی بود. وی با

عده‌ای از یارانش به نزد علی علیه السلام رفت و گفت: «به دو کار در خدمت تو قیام می‌کنم، یکی را انتخاب کن. اگر می‌خواهی با دویست نفر مرد مجرب به خدمتت آیم و یا شش هزار مرد شمشیر زن را از شما دفع کنم». علی علیه السلام پیشنهاد دوم را پذیرفت (ابن‌اعثم، ۴۵۸/۲). احنف پس از آن، نه تنها قوم خود را از همراهی با طرفین جنگ بر حذر داشت، بلکه مردم بنی تمیم را نیز به بی‌طرفی توصیه نمود (شیخ مفید، ۱۶۰).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۵

وضع مشارکت و همراهی مردم بصره با جملیان متفاوت بود. به گفته دینوری (اخبار الطوال، ۱۴۶)، در بصره جز قبیله بنی‌سعد - که از شرکت در جنگ خودداری کرده- بودند- قبایل دیگر با جملیان همراه شدند. کسانی مانند کعب بن‌سور، سالار ازدیان نیز در ابتدا قصد مشارکت در جنگ نداشتند، اما پس از سخنان عایشه به صف جملیان پیوستند (شیخ مفید، ۱۷۵).

دسته سوم نوع همراهی به منفلان اختصاص دارد. این گروه کسانی بودند که موضع بی‌طرفی اتخاذ کرده و نظاره‌گر نخستین درگیری داخلی مسلمانان شدند. علت نام‌گذاری این دسته به منفعلان و یا به عبارتی بی‌تفاوتان^۱ آن است که از اتخاذ موضع مشخص سیاسی و دخالت در امور سیاسی و نظامی خودداری کردند (آقابخشی، ۲۷). کسانی هم چون سعد بن ابی‌وقاص، عبدالله بن عمر، محمد بن مسلمه، زید بن ثابت، اهبان بن صیفی، اسامه بن زید، عمران بن حصین، ابوبکره، خریم بن اخرم اسدی و نفع بن حارثه و... درگیری مسلمانان با همدیگر را فتنه دانسته، به بهانه عدم تشخیص حق از مشارکت خودداری ورزیدند. عبدالله بن عمر با فتنه خواندن جنگ‌های داخلی موضع خود را چنین اعلام کرد: «در این فتنه با کسی نمی‌جنگیم و هر کس پیروز شود پشت سر او نماز می‌گزارم» (ابن سعد، ۱۳۳/۴). سعد بن ابی‌وقاص نیز با استناد به حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله گفت: «پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرموده است، به زودی فتنه‌ای پدید خواهد آمد که شخص نشسته بهتر از رونده است و ایستاده بهتر از کسی است که به سوی آن مرود» و سپس گفت: «در این فتنه شمشیری برآیم بیاورید که مؤمن را از کافر باز شناسد» (همان، ۱۲۴/۳). عمران بن حصین نیز ابوقتاده انصاری را به کناره‌گیری توصیه کرد و گفت: «گوشه مسجد را انتخاب کن و در

خانه بمان» (شیخ مفید، ۱۳۶؛ ابن سعد، ۲۶۲/۴). وی همچنین در سفارشی به مردم چنین گفت: «اگر نخست از خداوند و سپس از من فرمان‌برداری کنید پناهگاهی از پناهگاه عرب خواهید شد که مظلومان به شما پناه آرند و درماندگان در پناه شما ایمن گردند. علی (ع) از شما می‌خواهد که به جنگ مادران عایشه و طلحه و زبیر، حواری رسول خدا (ص) بیرون روید، من از این فتنه آگاه‌ترم... اکنون شمشیرهای خود را غلاف کنید و سرنیزه‌ها را بیرون کشید و زه کمان‌های خود را پاره کنید و کنج‌خانه‌های خود بشینید و قریش را به حال خود واگذارید که آنان چیزی نخواستند جز بیرون آمدن از برای هجرت و دوری از اهل علم و سرگرم کار حکومت شدن. بگذارید خودشان این شکاف و رخنه را ترمیم کنند» (همانجا). ایراد چنین سخنانی از ناحیه بزرگان و صحابه شاخص پیامبر (ص) که می‌توانست به رواج اندیشه انفعال (بی‌تفاوتی سیاسی) منجر شود (تقوی، ۱۱۵-۱۳۰) و مداخله مردم در امور سیاسی را پایین آورد، بیشتر در منطقه حجاز تأثیر و بازتاب داشته‌است.

زیدبن صوحان وضع سیاسی مسلمانان و حضور آنان را در جریان جنگ‌های داخلی چنین بیان می‌کند: «علی (ع) در کوفه، طلحه و زبیر در بصره، معاویه در شام و منفعلان و منزویان در حجاز» (شیخ مفید، ۱۳۴). منظور ابن‌صوحان از منفعلان و منزویان در حجاز، عدم مداخله و مشارکت سیاسی مسلمانان حجاز در جریان درگیری‌های داخلی است. در حالی که مردم بصره و کوفه هرچند که در جنگ جمل در جبهه واحدی نبودند، اما مشارکت سیاسی آنان بالا بود. مردم شام نیز هیچ‌گونه همراهی با علی (ع) نداشتند و همچنان به معاویه وفادار ماندند.

بنابراین، نوع مشارکت و همراهی مسلمانان با علی (ع) در جریان جنگ جمل، از همراه فعال و کامل تا عدم همراهی قابل دسته‌بندی است که در جدول زیر نشان داده می‌شود.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۶

جدول ۱: نوع همراهی مسلمانان با علی علیه السلام در جنگ جمل به تفکیک شهرهای بزرگ

میزان همراهی مناطق اسلامی	همراه کامل	نیمه همراه	منفعل	عدم همراهی
حجاز		*	*	
کوفه		*	*	
شام				*
بصره			*	*

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیعسال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۷

چنان‌که در این جدول بازنموده‌شد، هیچ منطقه‌ای در جنگ جمل همراهی کاملی با علی علیه السلام نداشت. هرچند که بیشترین سپاه همراه علی علیه السلام را کوفیان تشکیل می‌دادند، اما عده‌ای از آنان حاضر به مشارکت و همراهی نشده بودند. علی علیه السلام پس از بازگشت از جنگ جمل به سرزنش آنان پرداخت. از جمله این افراد عبدالله بن المعتم عسی، حنظله بن ربیع-تمیمی، ابوبرده بن عوف، غریب بن شرحبیل همدانی بودند که خلیفه مسلمین با قرائت آیه ۷۲ و ۷۳ سوره نساء آنان را به سبب سستی و کاهلی در جنگ ملامت کرد (ابن مزاحم، ۹). بنابراین، میزان همراهی مسلمانان با علی علیه السلام در جنگ جمل با در نظر گرفتن بالاترین رقم ذکر شده در منابع تاریخی در جدول زیر نشان داده می‌شود.

جدول ۲: میزان همراهان علی علیه السلام در جنگ صفین بر حسب مناطق مختلف اسلامی

میزان همراهی مناطق اسلامی	شمار
حجاز	۱۰۰۰
کوفه	۹۰۰۰
شام	----
بصره	----
سایر مناطق	۱۰۰۰۰
مجموع	۲۰۰۰۰

همان‌طور که از آمار موجود در جدول مشخص است، مردم کوفه بیشترین و مردم بصره و شام کمترین میزان همراهی با علی (علیه السلام) داشتند. این آمار در نبردهای بعدی دستخوش تغییر شد.

همراهی مسلمانان با علی (علیه السلام) در جنگ صفین

قریب هفت ماه بعد از جنگ جمل، دومین جنگ داخلی مسلمانان در منطقه صفین اتفاق افتاد. مهم‌ترین وجه تفاوت این جنگ با جنگ جمل در این بود که معاویه همانند عایشه، طلحه و زبیر در میان مسلمانان به ویژه در منطقه حجاز و عراق از سابقه دینی مناسبی برخوردار نبود. عمرو عاص با درک این واقعیت به معاویه چنین گفت: «به خدا قسم که عرب میان تو و علی (علیه السلام) در هیچ چیزی از چیزها برابری نمی‌اندازد و او را در جنگ بهره‌ای است که هیچ‌یک از قریش را نیست، مگر آنکه بر او ستم کنی» (یعقوبی، ۱۸۶/۲).

منابع تاریخی در جنگ صفین همانند جنگ جمل، آمار متفاوتی از میزان مشارکت و همراهی مردم با علی (علیه السلام) ارائه داده‌اند. بر حسب روایت‌های تاریخی، امیرالمؤمنین پس از آگاهی بر آمادگی شامیان برای نبرد با خلیفه مسلمین، به مسجد کوفه رفت و مردم را به جهاد فراخواند، فردی برخاست و گفت: «ای پسر ابوطالب! می‌خواهی ما را به شام ببری و با برادران شامی خود جنگ کنیم و ایشان را بکشیم؟ چنان‌که ما را به بصره بردی و آنان را کشتیم». این سخنان واکنش شدید مسلمانان حاضر در مسجد را به دنبال داشت و به برخورد با او پرداختند (همانجا). برخورد خودجوش مردم با این مخالف جنگ، نشان از آمادگی مردم کوفه برای نبرد با شامیان دارد. طرفه آن که حتی آنانی که در نبرد جمل مشارکت نکرده بودند نیز در صفین حاضر شدند، از جمله احنف بن قیس که آمادگی خود و قبیله‌اش را برای نبرد با معاویه چنین اعلام نمود: «قوم من در کار طلحه و زبیر شبهه داشتند، اما در این جنگ هیچ تردیدی ندارند و آماده نبردند». علاوه بر وی، جاریه بن قدامه، حارثه بن بدر، زید بن جبلة، اعین بن ضبیعه نیز آمادگی قبایل و عشیره‌های خود را برای حضور در جنگ با شامیان اعلام داشتند (ابن مزاحم، ۱۱۸-۱۱۹).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

علاوه بر مردم کوفه، قبایل بصری نیز همراهی خود را با علی علیه السلام اعلام داشتند. قبایل بصری بکر بن وائل، عبد قیس، بنی ازد، تمیم، ضبه، رباب و اهل عالیه در نخيله به علی بن- ابی طالب علیه السلام پیوستند (همانجا). قبایل یمنی نیز در دفاع از علی علیه السلام در جنگ صفین شرکت کردند (ابن اعثم، ۵۰۱/۲).

منابع تاریخی آمار کل سپاهیان همراه امیرالمؤمنین از مناطق مختلف را متفاوت ذکر کرده‌اند. مسعودی آنان را نود هزار نفر برآورده کرده‌است (مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۲۵۶)، در حالی که نصر بن مزاحم آنان را صد و پنجاه هزار نفر برشمرده‌است (ابن- مزاحم، ۱۵۶-۱۵۷). یعقوبی نیز همراهان علی علیه السلام را علاوه بر مردم بصره و کوفه گروه‌ها و افرادی از مهاجر و انصار (یعقوبی، ۱۷۸/۲) تیره‌های تغلب و نمر بن قاسط دانسته‌است. وی همچنین اذعان داشته از میان قبایل موجود در مسیر حرکت علی علیه السلام به سمت صفین، مردم رقه که عثمانی بودند نه تنها از همراهی با علی علیه السلام خودداری کردند، بلکه اجازه ورود ایشان به این منطقه را نیز ندادند (همان، ۱۸۷/۲). در دسته‌بندی نوع همراهی مسلمانان با علی علیه السلام گروه‌های مذکور را می‌توان در دسته "همراه کامل" قرار داد.

در جنگ صفین همانند نبرد جمل، افراد و گروه‌هایی نیز بودند که از همراهی با علی علیه السلام و یا طرفین درگیر جنگ خودداری کردند. از جمله آنها یاران عبدالله بن مسعود، صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله در سخنانی به امیرالمؤمنین وضع همراهی خود را در جنگ چنین بیان داشتند: «ما با تو رهسپار می‌شویم ولی در لشکرگاه شما فرو نمی‌آییم و اردویی جداگانه می‌زنیم تا در کار شما و شامیان بنگریم. هر گاه دیدیم که از دو طرف به کاری که بر او حلال نیست، دست یازید یا گردن‌کشی و ظلمی از او سر باز زد، ما بر ضد او وارد پیکار می‌شویم» (همانجا).

گروه دیگری از مسلمانان که گفته شده حدود چهارصد نفر بودند، عدم همراهی خود با علی علیه السلام را چنین بیان کردند: «ای امیرالمؤمنین! ما با وجود شناخت و فضل و برتری شما، در این پیکار شک داریم، نه ما نه دیگر مسلمانان، هیچ‌کدام، از وجود افرادی که با دشمنان برون‌مرزی پیکار کنند، بی‌نیاز نیستیم، پس ما را به برخی مرزها گمار که در آنجا باشیم». علی علیه السلام نیز آنان را به ری فرستاد (همانجا).

۱. انصار به جز نعمان بن بشیر و مسلمه بن مخلد بقیه به صورت یکپارچه با علی علیه السلام همراه شدند.

برخی از صحابه نیز با بیان عدم تشخیص حق، از همراهی و مشارکت در جنگ خودداری نمودند. از جمله این افراد مسروق بن الاعدع، اسود بن یزید و عبیدالله بن عبید بودند که در هیچ کدام از جنگ‌های داخلی شرکت نکردند (ابن عبدالبر، ۷۷/۱). عبیدالله بن عبید علت کناره‌گیری خود را چنین بیان کرد: «مثل داستان ما در این فتنه مثل کسانی است که نخست در جاده‌ای که می‌شناختند حرکت کردند ولی ناگاه ابر تاریکی آنان را فرو گرفت، گروهی به چپ و گروهی به سمت راست رفتند و ما هم که راه را گم کرده بودیم، همانجا ایستادیم تا ابر برطرف شود» (ابن سعد، ۱۲۹/۴).

با وجود زمزمه‌های تردیدآلود در میان مسلمانان که از نخستین جنگ داخلی شروع شده بود، شمار همراهان علی (ع) در جنگ صفین نسبت به جنگ جمل حدود چهار برابر افزایش یافت، اما نوع همراهی آنان با خلیفه مسلمین پس از خدعه عمرو عاص و جریان حکمیت تغییر یافت و از همراهی کامل به نیمه‌همراهی گرایید که در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول ۳: نوع همراهی مسلمانان با علی (ع) در جنگ صفین به تفکیک شهرهای بزرگ

نوع همراهی / مناطق اسلامی	همراه کامل	نیمه همراه	منفعل	عدم همراهی
حجاز			*	
شام				*
کوفه	*	*	*	
بصره	*	*	*	

در این جدول منطقه حجاز در ستون منفعل قرار داده شده، زیرا حجازیان در جریان جنگ صفین دخالت مستقیم نداشتند و غیر از صحابه‌ای که در کوفه و بصره حضور داشتند و در عداد سپاهیان کوفی و بصری محاسبه شده‌اند، دیگر ساکنان حجاز موضع منفعلانه‌ای اتخاذ کرده بودند. مردم شام نیز همچنان در همراهی با معاویه ثابت قدم بودند و هیچ‌گونه همراهی با علی (ع) نداشتند، اما میزان همراهان امیرالمؤمنین در سرزمین‌های تحت قلمرو، به خصوص کوفه و بصره بالا بود و غیر از افراد و گروه‌های معدودی که به بهانه عدم

تشخیص حقیقت کناره‌گیری کرده‌بودند (طبری، ۱۵/۵)، بقیه با علی علیه السلام همراه شدند. از آنجا که منابع تاریخی آماری از میزان همراهان علی علیه السلام به تفکیک مناطق ارائه نداده‌اند، مجموع همراهان ایشان در مناطق تحت قلمرو که نوده‌هزار تن برآورد شده‌اند، مبنای قرار گرفته‌است.

این رقم مشارکت بالای مسلمانان و به ویژه مردم کوفه و بصره در همراهی با علی علیه السلام را نشان می‌دهد که در مقایسه با جنگ جمل بیش از چهار برابر افزایش یافته‌بود. این در حالی است که جنگ صفین در فاصله کوتاهی حدود هفت ماه پس از جمل اتفاق افتاد. آمار مشارکت‌کنندگان جنگ صفین مشخص می‌سازد که بیش از نیمی از جامعه از مشارکت در جنگ جمل خودداری ورزیده بودند.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۱

همراهی مسلمانان با علی علیه السلام در جنگ نهروان

پس از جریان حکمیت و بروز فتنه خوارج، هرچند که بخشی از سربازانش از سپاه علی علیه السلام جدا و گروه جداگانه‌ای تشکیل دادند، اما امیرالمؤمنین همچنان بر نبرد با معاویه تأکید داشت و مردم را به جهاد فرامی‌خواند. منابع تاریخی به آمادگی مردم در نبرد با معاویه پس از جریان حکمیت اشاره دارند. به گفته مسعودی (مروج الذهب، ۴۰۴/۲)، سی و پنج-هزار کوفی و ده‌هزار بصری دعوت علی علیه السلام را اجابت کردند. ابن اعثم شمار کوفیان را بالغ بر شصت و پنج‌هزار و بصریان را سه‌هزار کس دانسته است (ابن اعثم، ۲۵۲/۲). طبری نیز کوفیان را چهل‌هزار جنگاور، هفده‌هزار از فرزندان آنان و هشت‌هزار از وابستگان و غلامان ذکر کرده که با پیوستن بصریان با آنان نیروی شصت و پنج‌هزاری نفری را تشکیل دادند (همانجا). ابن خلدون نیز آمار طبری را تکرار کرده و اذعان نموده از سپاه شصت و پنج-هزار نفری چهل‌هزار کوفی بودند (ابن خلدون، ۶۳۸/۲). آمار نشان می‌دهد که از فراخوان علی علیه السلام برای جنگ با معاویه پس از نبرد صفین، استقبال بالایی صورت گرفته، اما از آنجا که خوارج سبب ایجاد نایمنی در کوفه و مناطق مجاور شده‌بود (همانجا)، این سپاه به جای نبرد با معاویه به جنگ آنان رفت (مسعودی، مروج الذهب، ۴۰۴/۲) که منجر به سومین جنگ داخلی شد.

سپاه شصت و پنج هزار نفری خلیفه مسلمین در حالی به جنگ خارجیان رفت که شمار آنان دوازده هزار تن بود (ابن اثیر، ۳/۳۲۷) و پس از موعظه‌ها و نصایح علی (ع) به چهار هزار تن تقلیل یافت که به رهبری عبدالله بن وهب راسبی به نهروان رفته با قاطعیت به مخالفت با امیرالمؤمنین پرداختند (مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۲۵۶؛ مسعودی، مروج الذهب، ۴/۲). گرچه خوارج شکست خوردند، اما از آن پس سستی، کاهلی، بهانه‌تراشی و بی‌رغبتی به سپاه علی (ع) سرایت کرد و تا پایان خلافت او ادامه یافت.

سخنان سپاهیان علی (ع) پس از جنگ نهروان قابل تأمل است. آنان در پاسخ به فرمان خلیفه برای نبرد با معاویه چنین گفتند: «ای امیرالمؤمنین! تیرهای ما تمام شده، شمشیرهایمان کند شده و سرنیزه‌ها مان افتاده است. به سوی شهرمان باز گرد که لوازم بهتر آماده کنیم، شاید امیرمومنین جای کشتگان ما را پر کند که به کار دشمن بهتر توانیم پرداخت» (مسعودی، مروج الذهب، ۴/۲). این سخنان سرآغازی بر بی‌رغبتی و دوری گزیدن مردم از همراهی با علی (ع) بود. به گفته مسعودی آنان نهانی به محل‌های خویش رفتند و حتی کسانی مانند حارث بن راشد با سیصد تن به مسیحیت گرویدند (همانجا). سستی و تزلزل سپاهیان به نحوی ادامه داشت که حتی غارات معاویه نیز نتوانست آنان را به تحرک وادارد. وضع همراهی مسلمانان با علی (ع) در جنگ نهروان و پس از آن در جدول زیر بیان می‌شود.

جدول ۴: نوع‌شناسی همراهی مسلمانان با علی (ع) در نهروان و پس از آن

میزان همراهی مناطق اسلامی	همرا کامل	نیمه همراه	منفعل	عدم همراهی
حجاز			*	
شام				*
کوفه	*	*	*	
بصره	*	*	*	

در این جدول وضع همراهی مردم کوفه و بصره در ابتدا به صورت کامل بود، اما پس از نهروان به نیمه همراه و انفعال منجر شد. در واقع پس از نهروان موجی از بی‌اعتنایی و بی‌علاقگی به مشارکت سیاسی جامعه را فرا گرفت.

همراهی مسلمانان با علی علیه السلام پس از نهروان

سستی مردم در همراهی با علی علیه السلام زمینه مناسبی برای اجرای سیاست‌های معاویه در ایجاد ناامنی، وحشت و حمله به مناطق تحت قلمرو علی علیه السلام را فراهم آورد. فراخوان‌های مکرر علی علیه السلام و دعوت مردم به جهاد و مقابله با معاویه مورد اجابت واقع نشد (مسعودی، مروج الذهب، ۴۰۶/۲). مهم‌ترین این نبردها حمله امویان به مصر و کشته‌شدن محمدبن-ابی بکر بود. امیرالمؤمنین مردم را به حمایت از او فراخواند و از آنان خواست به میعادگاه بروند، اما کسی در آنجا حاضر نشد. این وضع با واکنش تند خلیفه مسلمین همراه شد و در سخنانی به مردم چنین گفت: «ای گروهی که وقتی دستور می‌دهم اطاعت نمی‌کنید و چون دعوت کنم اجابت نمی‌کنید، چرا از ثبات و جهاد در راه خدا بازمانده‌اید؟ نه از سر دین و نه از سر حمیت تحرکی ندارید» (طبری، ۱۰۷/۵). بعد از این سخنان، مالک بن کعب همدانی آماده مقابله شد و تنها دوهزار نفر با او همراه شدند. آنان نیز وقتی خبر شهادت محمدبن-ابی بکر را شنیدند به کوفه بازگشتند (دینوری، اخبار الطوال، ۲۱۲).

رخوت و سستی در میان مردم کوفه، بار دیگر علی علیه السلام را به ملامت آنان واداشت و چنین گفت: «... خویشتن را به سبب قصور ملامت نمی‌کنم که به کار جنگ واقفام و بدان اقدام می‌کنم و راه دور اندیشی را می‌دانم و رای درست را می‌نمایم و آشکارا بانگ می‌زنم و کمک می‌جویم، اما سختم را نمی‌شنوید و دستورم را اطاعت نمی‌کنید. با شما انتقام نمی‌شود گرفت و تلافی نمی‌شود کرد. از پنجاه و چند روز پیش دعوتتان کردم که برادرانتان را نجات دهید، اما چون شتران سروصدا کردید و همانند کسانی که سر پیکار دشمن و کسب پاداش خدا ندارند به زمین چسبیده‌اید» (سید رضی، "خطبه‌های" ۳۴-۴۰)^۱. پس از آن حملات معاویه ادامه داشت و وی نیرویی را به فرماندهی ضحاک بن قیس به ناحیه بنی کلب فرستاد تا آنجا را غارت کند، علی علیه السلام بر منبر رفت و مردم را به مقابله و جهاد فرا خواند، اما فقط چهارهزار نفر به فرماندهی حجر بن عدی دعوتش را اجابت کرده به تعقیب ضحاک پرداختند (ثقفی کوفی، ۴۱۶/۲-۴۱۷).

حمله دیگر معاویه به فرماندهی یزید بن شجره زهاوی در موسم حج به مکه صورت گرفت. وی عامل علی علیه السلام، قثم بن عباس را که مردم حجاز در برابر این حمله به وی کمک نکرده بودند،

۱. برای آگاهی از بی رغبتی و عدم مشارکت مردم به خطبه‌های ۳۴ تا ۴۰. نهج البلاغه رجوع شود.

از مکه بیرون کرد. قثم در نامه‌ای از امیرالمؤمنین کمک خواست. علی (علیه السلام) در خطبه‌ای مردم را به یاری او فراخواند و هزار و هفتصد نفر دعوتش را اجابت کردند (همان، ۶۰۸).

این وضع در برابر حمله بسر بن اریطه به حجاز نیز ادامه یافت و مردم حجاز مقاومتی در برابر او نکردند (همان، ۶۰۳-۶۰۸).^۱ تداوم سستی و بی‌رغبتی مردم به جنگ، بار دیگر علی (علیه السلام) را به واکنش واداشت و در سخنانی چنین به شماتت مردم پرداخت: «این ساعت دفاع از لوازم و فرایض است. آن که رغبت جهاد دارد آماده شود و روی به دفاع آورد؛ هر که توانایی غزا و جهاد داشته باشد و خود به ترک این غزا و جهاد بگوید، خلل به دیانت او راه یابد» (همان، ۶۲۴-۶۲۵). وی در جایی دیگر نیز گفت: «... شما را چه شده است که جواب این سخن نمی‌دهید؟ شمارا به جهاد دشمن می‌خوانم اما اجابت نمی‌کنید» (ثقفی کوفی، ۶۲۷). پس از این سخنان حارثه بن قدامه سعدی با دو هزار نفر آماده مقابله با بسر بن اریطه شد (همانجا). وضع سیاسی پس از نبرد نهروان را می‌توان از میزان مشارکت مردم در برابر غارات معاویه که در جدول زیر نشان داده می‌شود، مشاهده نمود.

جدول ۵: میزان همراهی مسلمانان با علی (علیه السلام) در برابر حملات معاویه بعد از حادثه نهروان

فرمانده اموی	منطقه مورد حمله واقع شده	شمار سپاهیان آماده علی (علیه السلام)
عمرو عاص، معاویه بن خدیج	مصر	۲۰۰۰
ضحاک بن قیس	بنی کلب	۴۰۰۰
یزید بن شجره زهاوی	حجاز	۱۷۰۰
بسر بن اریطه	حجاز و یمن	۲۰۰۰

۱. وی حتی خانه‌هایی از انصار را آتش زد، اما باز نشانی از مقاومت مردم دیده نشد. سپس مردم را به بیعت با معاویه فرا خواند، آنان بدون هیچ مخالفتی این بیعت را قبول کردند. تنها کسی از مردم مدینه که در ابتدا حاضر به بیعت نشد، جابر بن عبدالله انصاری بود. وی نیز پس از مشورت با ام سلمه، همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، با بسر بیعت کرد. فرستاده معاویه سپس به سوی مکه رفت. در آنجا خواجگان، اشراف و اکابر مکه از وی استقبال کردند و با وجود دشنامهای مکرر بسر در مقابل او هیچ واکنشی نشان ندادند در طائف نیز مغیره بن شعبه از او استقبال کرد و برای قومش شفاعت طلبید. در نجران و یمن نیز بسر بدون مقاومتی از جانب مردم، عده‌ای از شیعیان علی (علیه السلام) را به قتل رساند (همان، ۶۰۳-۶۰۸).

سستی مردم در همراهی با علی علیه السلام نه تنها زمینه‌های غلبه معاویه بر مناطقی چون مصر را فراهم آورد، بلکه ادامه این روند بر انتقال قدرت به امویان در دوره کوتاه خلافت امام حسن علیه السلام نیز تاثیر گذاشت. تبیین عوامل موثر بر وضع سیاسی و نوع مشارکت مردم در سال‌های پایانی خلافت علی علیه السلام مقال دیگری می‌طلبد.

نتیجه

آمار مربوط به میزان همراهی مسلمانان با علی علیه السلام در جنگ‌های داخلی فراز و فرودی از میزان مشارکت را در دوره خلافت علی علیه السلام نشان می‌دهد. این مشارکت بر اساس آمار موجود در منابع تاریخی و با در نظر گرفتن روایت‌های متواتر مورد محاسبه قرار گرفته که در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول ۶: میزان همراهی مردم در جنگ‌های داخلی با امام علی علیه السلام

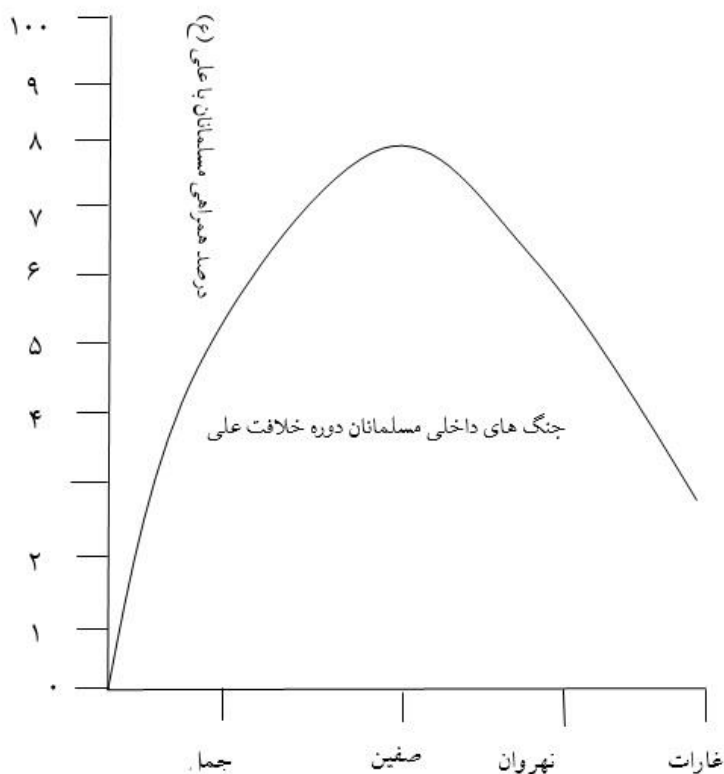
شمار	میزان همراهی جنگ‌های داخلی
۱۹۰۰۰	جمل
۹۰۰۰۰	صفین
۶۵۰۰۰	نهروان
۴۰۰۰	غارات معاویه

آمار موجود نشان می‌دهد که در جنگ جمل حدود یک‌سوم مردم با امام علی علیه السلام همراه شده بودند و مابقی از مشارکت خودداری کرده بودند. در جنگ صفین این آمار به نحو چشم‌گیری افزایش یافت، به نحوی که می‌توان گفت اکثر نیروی‌های جنگی، امیرالمؤمنین را در برابر معاویه همراهی نمودند، اما این همراهی ثبات چندانی نیافت و با جدایی خوارج از سپاه علی علیه السلام دستخوش تغییر شد. هرچند میزان مشارکت و همراهی مردم در نبرد نهروان بالا بود، اما پس از آن این میزان به شدت کاهش یافت و روند نزولی گرفت. فراز و فرود میزان مشارکت مسلمانان در دوره خلافت علی علیه السلام را می‌توان در نمودار زیر نشان داد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

نمودار ۱: فراز و فرود همراهی مسلمانان با علی علیه السلام در جنگ‌های داخلی



پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۶

بر اساس نمودار بالا می‌توان گفت رخوت در جنگ جمل ناشی از بهت، حیرت و سردرگمی مردمی بود که برای نخستین بار شاهد تقابل هم‌کیشان خود بودند. این امر شرایط دشواری برای تشخیص حقیقت ایجاد کرده بود و عده‌ای بهترین راه ممکن را دوری-گزینی و عدم مداخله در جنگ‌ها می‌دانستند. در جنگ صفین برخلاف جمل این سطح از سردرگمی برای مناطق تحت قلمرو علی علیه السلام وجود نداشت؛ زیرا فضل مطلق علی علیه السلام، سوء سابقه معاویه، زنده‌بودن روحیه رقابت‌ها و کینه‌های قبیله‌ای عراق و شام وجود داشت. همین عوامل مشارکت و همراهی بالایی با امیرالمؤمنین را در پی داشت. اما این روحیه و همراهی بعد از نهروان دچار رکود بارزی شد و در دوره خلافت علی علیه السلام و حتی امام حسن علیه السلام نیز تداوم پیدا کرد. می‌توان عواملی چون خستگی از پیکارهای پیاپی، بیم از آینده

نامعلوم، گرایش به زندگی آرام و بدون جنگ، تبلیغات معاویه که بر پایه زر، زور و تزویر بود و کشته شدن قاریان در نهر روان را بر ایجاد چنین وضعی در جامعه اسلامی سال‌های پایانی دوره خلافت علی علیه السلام مؤثر دانست. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان نوع همراهی مسلمانان با علی علیه السلام در دوره خلافت را در طیفی از مشارکت و همراهی فعال تا عدم همراهی دانست.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

منابع

- ابن اثیر، الکامل، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۵.
- ابن اعثم کوفی، الفتوح، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱.
- ابن خلدون، العبر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸.
- ابن سعد، طبقات الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰.
- ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفه اصحاب، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۱۲.
- ابن کثیر، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷.
- ابن مزاحم منقری، وقعه صفین، قم، منشورات مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- آقا بخشی، علی، مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، نشر چاپار، ۱۳۷۹ ش.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷.
- تقوی، هدیه، «بررسی مبانی نظری رواج بی تفاوتی اجتماعی در دوره حاکمیت سفیانیان»، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال چهارم، بهار ۱۳۹۲، شماره ۱۰.
- ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
- دینوری، ابن قتیبه، الامامه و السیاسه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰.
- دینوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، قم، منشورات رضی، ۱۳۶۸.
- سید رضی، نهج البلاغه، سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان، الجمل، قم، مکتبه الداوری، بی تا.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷.
- مسعودی، ابوالحسن، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم، دارالهجره، ۱۴۰۹.
- _____، التنبيه و الاشراف، قاهره، دارالصاوی، بی تا.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب، تاریخ یعقوبی، بیروت، دارصادر، بی تا.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۸

جایگاه شخصیتی و رجالی یحیی بن اُمّ طویل در تاریخ تشیع

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۹

علیرضا اشتری تفرشی^۱

ولی اله برزگر کلیشمی^۲

منا زینلی طرقی^۳

چکیده

هرچند یحیی بن اُمّ طویل در منابع حدیثی و تاریخی با اصطلاح «باب» برای امامان شیعه معرفی شده است، اما در مصداق این موضوع یعنی باب بودن وی برای امام سجاد و یا امام محمدباقر علیه السلام، میان امامیه و نصیریه اختلاف هست. برای درک این اختلاف و ارائه پاسخی راهگشا در باب آن، ضروری است تا ابتدا شخصیت تاریخی و سپس احادیث منقول از طریق یحیی و موضوعاتی مانند مشایخ حدیثی و راویان وی، مورد پژوهشی تاریخی- حدیثی قرار گیرد. در این پژوهش افزون بر شناختی مطلوب از احوال یحیی و نیز صفحاتی از تاریخ غیرمکتوب شیعیان، نشان داده شد که اسناد و شواهد تاریخی موجود، دلیلی بر مصداق بودن یحیی و حتی حجتی بر کارکرد اصطلاح باب در جامعه امامیه، دست کم در مورد یحیی نخواهند بود.

کلید واژه‌ها

امامیه، نصیریه، یحیی بن ام طویل، باب، اصحاب امام سجاد.

۱. استادیار گروه تاریخ تشیع دانشگاه حکیم سبزواری، (نویسنده مسئول)، a.tafreshi@hsu.ac.ir

۲. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، barzegar1342@yahoo.com

۳. کارشناس ارشد رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، zeinali255@yahoo.com

دریافت: ۹۶/۰۳/۲۶ پذیرش: ۹۶/۰۶/۱۹

مقدمه

شناخت تاریخ تشیع در حقیقت شناخت پیروان و باورمندان این آیین در ادوار مختلف، دیدگاه‌ها و رفتار مذهبی، سیاسی و اجتماعی ایشان است. در تاریخ تشیع، درست مانند بسیاری از مذاهب دیگری، با نقش آفرینانی محوری روبرو هستیم که ایمان ایشان و یا اعمال تأثیرپذیر از ایمانشان، در بسط و گسترش آن مذاهب عاملیت داشته‌است. در ادوار اولیه ظهور جنبه‌های عینی تشیع که با اولین سال‌ها و دهه‌های اسلامی تقارن دارد، باورمندانی را می‌بینیم که حلقه‌وار بر گرد امامان شیعه، به عنوان یاران ایشان دیده می‌شوند و در برابر بسیاری از شرایط دشوار زمانه از یاری امامان خود دست نمی‌کشند و گاه حتی در عین پایداری در اعتقاد خود که بهره‌ور از چشمه راستین هدایت الهی یعنی وجود امامان است، با رشادت جان‌فشانی می‌کنند.

یحیی بن ام طویل یکی از این چهره‌هاست که مقارن حیات امام سجاد علیه السلام می‌زیست، از یاران همو بود و در راه تشیع جان خویش را فدا کرد. در منابع حدیثی و تاریخی گزارش‌ها و اخباری درباره یحیی یا احادیثی از طریق او نقل است. از یحیی یا منابع، متون و آثار مربوط فرقه غالبانه نصیری به سخن گفته‌اند که نگاه و تحلیل ایشان، به ویژه انتصاب کامل یحیی به حلقه یاران امام باقر علیه السلام جای نقد تاریخی جدی دارد (حریری، ۲۴-۲۵) یا برخی پژوهش‌های فارسی نظیر کتاب رازداران حریم اهل بیت: پژوهشی درباره بابهای امامان علیهم السلام اثر جواد سلیمانی که به یحیی نیز پرداخته و ضمن ارائه اطلاعاتی مختصر، وی را در مقام باب امام سجاد علیه السلام معرفی کرده‌است (جواد سلیمانی، رازداران حریم اهل بیت علیهم السلام، ۱۹۱-۱۹۵)، موضوعی که مورد نقد محتواشناسانه پژوهشگران دیگری چون نعمت اله صفری فروشانی (نک. ۹۱-۱۲۳) قرار دارد؛ از این رو می‌توان گفت که شخصیت تاریخی یحیی، گزارش‌ها و اخبار درباره وی و احادیث منقول از طریق وی نیازمند پژوهش و تحلیلی مستقل است که این مقاله بدان همت دارد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۲۰

احوال شخصی یحیی بن ام طویل: از تولد تا شهادت

تولد و زندگی

یحیی بن ام طویل مطعمی (طوسی، رجال، ۱۲۲؛ ابن شهر آشوب، ۴/ ۱۷۵)^۱ پسر دایه علی بن حسین علیه السلام است.^۲ از تاریخ ولادت وی اطلاع خاصی در دسترس نیست، لکن بعید نیست که چون پسر دایه امام سجاد علیه السلام است، تقریباً هم سن و سال او هم بودن بوده باشد؛ در این صورت، احتمالاً باید تولد وی را بین نیمه دوم دهه ۲۰ تا نیمه اول دهه ۴۰ دانست. با توجه به این که مسئولیت اصلی دایه شیردهی است، پس مادر یحیی نباید در دوران زادن امام سن بالایی داشته باشد و فرزند وی (اصلاً مشخص نیست که این فرزند همان یحیی باشد) نیز نباید اختلاف سنی چندانی یعنی در حدّ یک نسل با امام داشته باشد. در این صورت، حداکثر فاصله سنی یحیی با امام باید تقریباً ده سال بوده باشد. در باب زمان زاده شدن امام نیز قول مشهور این است که امام علیه السلام متولد سال ۳۸ است (کلینی، ۱/ ۴۶۶؛ ابن شهر آشوب، ۴/ ۱۷۵). بر این اساس، یحیی می توانست بین سال های ۳۳ تا ۴۳ متولد شده باشد.

یحیی حدیثی نیز از علی بن ابی طالب علیه السلام نقل می کند (کوفی اهوازی، ۳۷).^۳ که البته مرسل بودن آن (یعنی محذوف بودن بخشی از زنجیره اسناد آن) ما را از قطعیت خبر نقل مستقیم آن از علی علیه السلام به توسط یحیی محروم می سازد که اگر چنین بود می توانستیم نتیجه بگیریم که یحیی قطعاً متولد سال های پیش از ۳۵ هجری بوده است. با این حال، شواهد

۱. وی را یحیی بن معمر بن ام طویل شمالی نیز دانسته اند (حریری، ۲۴)؛ نجاشی نیز (۳۹۷) ذیل نام محمد بن وهبان می گوید که وی کتابی با نام اخبار یحیی بن ابی الطویل داشته که احتمالاً صورت تصحیف شده یحیی بن ام طویل باشد.

۲. برای اطلاع نک: شوشتری، ۳۳۹/۹؛ نیز سلیمانی، رازداران، ۱۹۳.

۳. این روایت بدون واسطه از طریق یحیی بن ام طویل از علی علیه السلام نقل شده است و می تواند نشان دهنده آن باشد که یحیی در زمان حیات علی علیه السلام متولد شده و یا نوجوانی بوده است که این امر با توجه توضیحاتی که در ادامه می آید بعید به نظر می رسد.

البته روایت به صورت عام است و گویا یحیی پای خطابه علی علیه السلام بر منبر و یا مکانی عمومی بوده است:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ التَّمِيمِ بْنِ أَبِي مُسْكَانٍ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أُمِّ الطَّوِيلِ قَالَ خَطَبَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَفَّ حَمْدَ اللَّهِ وَ أَتَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَا يَسْتَعْنِي الرَّجُلُ وَإِنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَوَلَدٍ عَنْ عَشِيرَتِهِ وَ عَنْ مُدَارَاتِهِمْ وَ كَرَامَتِهِمْ وَ دَفَاعِهِمْ عَنْهُ يَأْتِيهِمْ وَ أَلْسِنَتِهِمْ هُمْ أَعْظَمُ النَّاسِ حِيَاظَةً لَهُ مِنْ وَرَائِهِ وَ أَلْفَهُمْ لَشُنُونِهِ وَ أَعْظَمَهُمْ عَلَيْهِ حُنُوقاً إِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ أَوْ نَزَلَ بِهِ يَوْمًا بَعْضُ مَكَاوِرِ الْأُمُورِ وَ مَنْ يَقْبِضُ يَدَهُ عَنْ عَشِيرَتِهِ فَإِنَّمَا يَقْبِضُ عَنْهُمْ يَدًا وَاحِدَةً وَ يَقْبِضُ عَنْهُمْ أَيْدٍ كَثِيرَةً وَ مَنْ مَحَصَّ عَشِيرَتَهُ صِدْقَ الْمَوَدَّةِ وَ بَسَطَ عَلَيْهِمْ يَدَهُ بِالْمَعْرُوفِ إِذَا وَجَدَهُ ائْتِغَاءً وَجَّهَ اللَّهُ أَخْلَفَ اللَّهُ لَهُ مَا أَنْفَقَ فِي دُنْيَاةٍ وَ صَاعَفَ لَهُ الْأَجْرَ فِي آخِرَتِهِ إِلَى أَنْ قَالَ لَا يَغْفُلَنَّ أَحَدُكُمْ مِنَ الْقَرَابَةِ يَسْرَى بِهِ الْخِصَاصَةَ أَنْ يَسُدَّهَا مِمَّا لَا يَضُرُّهُ إِنْ أَنْفَقَهُ وَ لَا يَنْفَعُهُ إِنْ أَمْسَكَهُ. همین روایت را مجلسی به طور مستقیم و بدون ذکر نام ابوحمزه آورده است لکن به نظر می رسد که می بایست ابوحمزه ناقل این روایت باشد زیرا چه به لحاظ زمانی و چه به لحاظ ارتباطی ابوحمزه به ابن ام طویل نزدیک تر است (مجلسی، ۱۰/۱۷۱).

دیگری همچنان ما را به هم‌سن و یا بزرگ‌تر بودن یحیی از امام سجاده علیه السلام فرا می‌خواند؛ از آن جمله، روایاتی است که در مورد باب و حواری بودن^۱ یحیی برای امام سجاده علیه السلام وارد شده و همین‌طور روایت فضل بن شاذان که در ابتدای امامت علی بن حسین علیه السلام، یحیی را یکی از پنج نفری می‌داند که به امامت وی اعتقاد داشته و همراهش بوده‌اند.^۲ این اوصاف معمولاً شرایط یک نوجوان ده یا پانزده ساله نیست و یحیی بایست در ابتدای امامت علی بن حسین علیه السلام حداقل در اوان جوانی و حتی در مرحله‌ای از بلوغ شخصیتی بوده‌باشد. با این نگاه، وی را می‌توان حتی زاده سال‌های ۳۲ و ۳۳ و قبل از آنها دانست.

در باب محل تولد یحیی نیز اطلاع دقیقی در دست نیست، لکن اگر بر طبق ظن قوی، ولادت امام سجاده علیه السلام را در مدینه بدانیم، احتمال سکونت خانواده یحیی در مدینه و یا دست کم حجاز و زاده شدن وی در این مناطق جدی‌تر می‌شود.

دیگر حلقه مهم مبهم در زندگی یحیی سال دقیق شهادت اوست؛ اما از نحوه و مکان شهادت وی در منابع به وضوح گزارش‌ها و روایاتی وجود دارد که حدود زمانی آن را نیز مشخص می‌کند. بر اساس مجموع این گزارش‌ها، یحیی به دست حجاج بن یوسف، والی مشهور عراق در شهر واسط به شهادت رسید و در آنجا مدفون است (بغدادی، ۱۴۸؛ طبری آملی، ۱۹۳). با توجه به اینکه بنای شهر واسط در سال ۸۳ یا ۸۴ آغاز شده^۳ و دو سال به طول انجامیده (ابن فقیه، ۲۶۰) و حجاج بن یوسف^۴ نیز خود در رمضان سال ۹۵ از دنیا

۱. محمد بن قولویه قال حدثني سعد بن عبد الله بن أبي خلف قال حدثني علي بن سليمان بن داود الرازي قال حدثنا علي بن أسباط عن أبيه أسباط بن سالم قال قال أبو الحسن موسى بن جعفر علیه السلام إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين حواري محمد بن عبد الله رسول الله الذين لم ينقضوا العهد و مضوا عليه؟ فيقوم سلمان و المقداد و أبوذر. قال ثم ينادي أين حواري علي بن الحسين علیه السلام؟ فيقوم جبير بن مطعم و يحیی ابن أم الطویل و أبو خالد الکابلي و سعید بن المسیب. ثم ينادی سائر الشيعة مع سائر الأئمة: يوم القيامة فهؤلاء أول السابقين و أول المقربين و أول المتحورين من التابعين (کشی، ۱۰/۱؛ مفید، ۶۱).

۲. قال الفضل بن شاذان: و لم يكن في زمن علي بن الحسين علیه السلام في أول أمره إلا خمسة أنفس: سعيد بن جبیر، سعيد بن المسيب، محمد بن جبیر بن مطعم، يحيى ابن أم الطویل، أبو خالد الکابلي و اسمه و زدان و لقبه كَنَكَر، سعيد بن المسيب رباه أمير المؤمنين علیه السلام و كان حزن جد سعيد أوصى إلى أمير المؤمنين علیه السلام (کشی، ۱۱۵).

۳. طبری و یعقوبی بنای واسط را سال ۸۳ می‌دانند و مسعودی و ابن فقیه و ابن اثیر هر دو سال ۸۳ و ۸۴ را محتمل می‌دانند، در این میان، ابن خلدون تنها کسی است که شروع بنای واسط را سال ۸۲ می‌داند (طبری، ۳۷۹/۶؛ یعقوبی، ۳۷۹/۲؛ مسعودی، ۳۱۱؛ ابن فقیه، ۲۶۰؛ ابن اثیر، الکامل، ۴۸۷/۱۴؛ ابن خلدون ۱۷۳/۳).

۴. حجاج بن یوسف بن حکم بن ابی عقیل ثقفی سه سال بر حجاز ولایت داشت و هنگامی که به ولایت عراق رفت، ۳۳ سال داشت (بلذری، ۴/۱۳-۳۵۳).

علیرضا اشتیری تفرشی، ولی اله برزگر کلیشمی، منا زینلی طرقي

رفته است (مسعودی، ۴۲؛ ابن قتیبه، ۳۵۹)، پس شهادت یحیی باید بین سال‌های ۸۵ تا ۹۵ باشد. در باب زمان دقیق شهادت یحیی، به این نکته نیز می‌توان توجه داشت که یحیی روایتی از امام محمد باقر علیه السلام نقل کرده (ابن شهر آشوب، ۱۴۴/۴) و با توجه به اینکه ائمه تا زمان رسیدن به مقام امامت از بحث و صدور روایات پرهیز می‌نمودند و محدثان نیز معمولاً روایات را بعد از به امامت رسیدن آنان نقل می‌کردند، می‌توان گفت که یحیی مدت کوتاهی بعد از شهادت علی بن حسین علیه السلام و تا اوایل دوران امامت امام باقر علیه السلام زنده بوده است. این تاریخ می‌تواند تقریباً با سال ۹۵ هجری برابر باشد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۲۳

ویژگی‌های فردی و اجتماعی

از متن برخی روایات برداشت می‌شود که یحیی منش روش در زندگی شخصی داشته است. گویا لباس مخصوص جوانمردان می‌پوشیده و ردایی بلند به تن می‌کرده، کندر می‌جویده و کلاهی خاص به نام خُلق بر سر می‌نهاده است (کشی، ۱۹۵؛ فیض کاشانی، ۲۳۴/۲؛ خوبی، ۳۵/۲۰).^۱

ویژگی بارز شخصیتی ابن ام طویل شجاعت وی بوده است که آن را در راه دفاع از اندیشه‌های شیعی و احترام به اهل بیت علیهم السلام مصروف می‌سازد. در این زمینه، روایات ارزشمندی وجود دارد:

بر اساس گزارشی، یحیی در مسجد النبی آشکارا به نقد وضع مذهبی و سیاسی زمانه خویش پرداخته، برای طعنه بر مسلمانان خطاب به قبر شریف رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌گوید:

«كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ» (مجلسی، ۱۴۴/۴۶).^۲

گزارشی دیگر می‌گوید: «یحیی بن ام طویل را دیدم در میدان کوفه (کناسه) ایستاد و سپس به آواز هر چه بلندترش فریاد زد: ای دوستان خدا! براستی ما بیزاریم از آنچه بگوش شما رسد؛ هر که علی علیه السلام را سب کند لعنت خدا بر او باد! و ما بیزاریم از خاندان مروان و آن چه جز خدا بپرستند؛ سپس آوازش را آهسته کرد و گفت: هر که دشنام دهد دوستان خدا

۱. متن روایات چنین می‌گوید: «حدثني أحمد بن علي قال: حدثني أبو سعيد الآدمي قال: حدثنا الحسين بن يزيد النوفلي، عن عمرو بن أبي المقدم، عن أبي جعفر الأول عليه السلام، قال: أما يحيى ابن أم طویل فكان يظهر الفتوة، وكان إذا مشى في الطريق وضع الخلق على رأسه، و يمصغ اللبان و يطول ذيله».

۲. مجلسی این روایت را از قول شیخ مفید در کتاب اختصاص در ذیل ترجمه خزیمه بن ثابت و در ادامه روایت «ارتد الناس» ذکر می‌کند. منابع دیگر هم به همین نقل این گزارش را آورده‌اند.

را با او هم نشین نشوید و هر که شك دارد در عقیده‌ای که ما داریم در به روی او باز نکنید و هر کس از برادرنتان که نیازمند شود به خواهش از شما، البته که به او خیانت کردید (یعنی بی خواهش نیاز او را برآورید). و این آیه را می‌خواند که: «به‌راستی برای ستمکاران آتشی آماده کردیم که فروگیرد آنها را و سراپرده‌های آن، و اگر فریادرسی خواهند (از تشنگی) با آبی چون مس گداخته به فریاد آنها رسند که چهره‌ها را کباب کند، چه بد نوشابه‌ای و چه بد آسایشگاهی» (سوره کهف آیه ۲۹)» (کلینی، ۲ / ۳۸۰).^۱

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۲۴

این سخنان یحیی از شجاعت وی، به‌ویژه در کوفه تحت حاکمیت حجاج بن یوسف که حتی کوچک‌ترین گرایش‌ها نسبت به علی علیه السلام را با شدیدترین وضع سرکوب می‌کرد، نشان دارد. با این که می‌دانیم علی بن حسین علیه السلام تأکید بر تقیه داشته و به تبیین جدی و نهادینه کردن این آموزه پرداخته است، احتمال دارد در شرایطی خاص نیز دستور به ترک تقیه و ابراز علنی اعتقادات شیعی، راهی برای آن بوده باشد که در برابر ترس و خفقان ایجاد شده و عادی شدن مسائلی چون سب علی بن ابی‌طالب، ناگهان ندای مخالفی برخیزد. حتی ممکن است یحیی اساساً به همین دلیل ماموریت رفتن به کوفه را داشته، زیرا گزارش‌ها حاکی از آن است که وی قبل از این همواره در حجاز بوده است. از منظر دیگر، می‌توان گفت ظاهری از پوشش خاص جوانمردان که یحیی برای خود ایجاد نموده بود، نوعی تقیه به حساب می‌آمد و وی در پوشش این ظاهر با جسارت و با صدای بلند اعتقادات خود را فریاد می‌کرد و در برابر تعدی و توهین بنی امیه علیه اهل بیت و آل علی علیه السلام می‌ایستاد.

سخنان یحیی نیز به گونه‌ای است که گویا خطاب وی بیشتر با شیعیان و محبان علی علیه السلام است؛ لکن در ابتدا وی با کلیاتی آغاز به سخن می‌کند که برای هر مسلمانی اجرا و تمسک بدان وجوب دارد؛ دروغ‌پردازی، تهمت و توهین به مسلمان جایز نیست، چه رسد به علی علیه السلام که خصایص وی بر همه روشن و خلیفه مسلمانان نیز بوده است. به همین

۱. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ التُّعْمَانِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ التُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْيَمَانِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ رَأَيْتُ يَحْيَى ابْنَ أُمِّ الطَّوِيلِ وَقَفَتْ بِالْكَنَاسَةِ ثُمَّ نَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ مَعَشَرَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ إِنَّا بَرَاءَةٌ مِمَّا تَسْمَعُونَ مِنْ سَبِّ عَلِيٍّ عَ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ نَحْنُ بَرَاءَةٌ مِنْ آلِ مَرْوَانَ وَ مَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ثُمَّ يَخْفِضُ صَوْتَهُ فَيَقُولُ مَنْ سَبَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ فَلَا تَقَاعُدُوهُ وَ مَنْ شَكَّ فِيمَا نَحْنُ عَلَيْهِ فَلَا تَقَاتِبُوهُ وَ مَنْ أَحْتَاجَ إِلَى مَسْأَلَتِكُمْ مِنْ إِخْوَانِكُمْ فَقَدْ خُنْتُمُوهُ ثُمَّ يَقْرَأُ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَمِّ سُرَادِقِهَا وَ إِنْ يَسْتَعِثُّوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَقَقًا (کلینی، ۲ / ۳۸۰).

علیرضا اشتری تفرشی، ولی اله برزگر کلیشمی، منا زینلی طرقي

علت، در قسمت دوم یحیی با صدای آرام تر سخنان خود را ادامه می دهد و توصیه هایی می کند که بیشتر صبغه اخلاقی دارد.

شهادت

منابع در مورد به شهادت رسیدن یحیی اتفاق نظر دارند و همگی این قول را که وی به دست حجاج بن یوسف و در عراق به شهادت رسیده، تأیید می کنند. بر اساس این روایات، حجاج بن یوسف که در سرکوب تند و شدید مخالفان با قساوتی مفرط زبانزد است، یحیی را فراخوانده، مجبور به لعن علی علیه السلام می کند: سیاست فراگیر امویان در عراق که یحیی بر اساس دیگر گزارش ها در برابر آن ایستاده بود. امتناع یحیی در برابر دستور حاکم اموی که به معنی مخالفت با امویان بود، چنان حاکم اموی را خشمگین می سازد که دستور به قطع دست ها و پاهای یحیی و سپس قتل وی می دهد (کشی، ۳۳۹/۱؛ طبری آملی، ۱۹۳؛ شامی، ۵۸۱؛ فیض کاشانی، ۲۳۴/۲؛ مجلسی، ۲۲۰/۷۱). کیفیت این گزارش ها، حتی اگر اغراق آمیز هم باشد که البته دلیلی برای این موضوع نداریم، نشان آن است که فعالیت های تبلیغی یحیی به نفع تشیع و در برابر سیاست های امویان قابل توجه و خود نیز چهره ای بانام و دارای اهمیت بوده است که چنین مورد خشم امویان قرار گرفت. محل دفن یحیی را نیز شهر واسط در عراق دانسته اند که احتمال دارد همان محل شهادت وی نیز باشد (کشی، ۳۳۹/۱).

به علت ارتباط نزدیک و خاص یحیی با علی بن حسین علیه السلام و حضورش در خانواده حسین بن علی علیه السلام، بعید نیست که وی مورد رصد دائم بنی امیه بوده باشد. اظهارات آشکارا شیعی و خطبه های یحیی در جهت آگاه کردن جامعه و پابرجایی او بر این اعتقادات و بر محبت علی علیه السلام از چشم و گوش حکومت دور نمی بود و همین منجر شد تا حجاج یحیی را به بارگاه خود فرا خواند. شرط حجاج برای انتخاب میان کشته شدن و یا نجات یافتن به شرط سب علی علیه السلام، در حقیقت پیام روشن امویان به شیعیان علی علیه السلام بود تا در برابر مشروعیت امویان تسلیم محض باشند، اما نتیجه این تقابل برای شیعیان تقویت آبخورهای معنوی و اعتقادی ایشان بر محور شهادت بوده است.

منش یحیی و نحوه شهادت و مقاومت وی در برابر حجاج و مرگی چنین دردآور مؤید این نکته است که وجه غالب شخصیت یحیی شجاعت و استواری در عقیده بوده است. در آن دوره

از تاریخ و عصر خفقان از یک سو و دوران زنده نگه داشتن هویت شیعی به رغم شداید، یحیی نقشی مهم ایفا کرد و از این رو، بعدها نیز وی را مجاهد بزرگ خواندند (حکیمی، ۱۷۲/۵).

جایگاه شخصیتی یحیی بن ام طویل در تاریخ تشیع

جایگاه رجالی

مشایخ

یحیی از جمله شخصیت‌های شیعی است که به جز ائمه، مشایخ زیادی ندارد و اکثر روایاتش را بدون واسطه از امامان علی بن حسین و محمد باقر علیهما السلام نقل نموده، به طوری که می‌توان گفت مشایخ یحیی این دو امام بوده‌اند. البته از طریق یحیی به شکل موردی چند روایت نیز از امام علی علیه السلام و امام حسن علیهما السلام نقل شده‌است. در مجموع، مشایخ وی را می‌توان چنین دانست:

علی بن ابیطالب علیه السلام

یحیی روایتی بی‌واسطه از علی علیه السلام نقل کرده‌است. روایت بی‌واسطه به معنی حضور یحیی در مجلس علی علیه السلام است، مگر که بپذیریم که بخش‌هایی از طریق این حدیث کسانی مانند رشید هجرى و یا نوف بن عبدالله بوده‌اند که نام آنان در نقل افتاده است که در این صورت این روایت مرسل است و یحیی را نیز نباید از اصحاب علی علیه السلام به‌شمار آورد.

علی بن حسین علیهما السلام

بیشتر روایاتی که یحیی مستقیماً از امامان نقل کرده، روایات امام سجاد علیه السلام است. از جمله این روایات می‌توان به نمونه ذیل اشاره داشت:

«و عن یحیی ابن ام الطویل عن علی بن الحسین علیهما السلام قال طوبی لمن طاب خلقه و طهرت سجیته و حسنت علانیته و أنفق الفضل من ماله و أمسك الفضل من قوله و أنصف الناس من نفسه» (دیلمی، ۱۲۰).

محمد بن علی الباقر علیهما السلام

یحیی به طور مستقیم از امام باقر علیهما السلام نیز روایاتی نقل کرده‌است؛ از جمله:

پژوهش‌نامه

تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

علیرضا اشتری تفرشی، ولی اله برزگر کلیشمی، منا زینلی طرفی

«... بشیر النبال و یحیی ابن ام الطویل عن ابي جعفر عليه السلام قال كنت خلف ابي و هو على بغلته فنفرت فإذا رجل في عنقه سلسلة و رجل يتبعه فقال يا علي بن الحسين اسقني فقال الرجل لا تسقه لا سقاه الله و كان أول ملك في الشام و روى نحو ذلك إدريس بن عبد الله و علي بن المغيرة و مالك بن عطية و أبو حمزة الثمالي عن ابي عبد الله عليه السلام أنه قال بينا أنا و ابي متوجهين إلى مكة و ابي قد تقدم مني في موضع يقال ضجنان و ذكر الخبر بعينه» (ابن شهر آشوب، ۱۴۴/۴).

پژوهشنامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۲۷

رُشید هَجَری

یحیی یک روایت از طریق رشید نقل کرده است (شیخ حر عاملی، ۲۲/۴؛ راوندی، ۸۱۱/۲). رشید هجری را در زمره یاران علی بن ابی طالب (طوسی، رجال، ۶۳؛ ابن داوود، ۱۵۳)، حسن بن علی، حسین بن علی و علی بن حسین عليه السلام (طوسی، رجال، ۹۴؛ ۱۰۰؛ ۱۱۳) برشمرده‌اند. ابن اثیر رشید را از یاران نبی اکرم صلى الله عليه وآله و از انصار می‌داند (ابن اثیر، الاسد الغابة، ۷۰/۲)؛ ولی سمعانی می‌گوید که وی یمنی و از معتقدان به رجعت بوده (سمعانی، ۳۸۵) که گویا یکی از نشانه‌های شیعی بودن در آن دوره بوده‌است. وی را از خواص یاران علی بن ابی طالب عليه السلام و از جمله شرطة الخمیس نیز می‌دانند (برقی، ۸). روایتی (بغدادی، ۱۴۷) از علی عليه السلام در مورد مرگ رشید نیز نقل است که امام پیش بینی می‌کند رشید را امویان در حالی که دست و پایش را قطع می‌کنند و زبانش را می‌برند، به-شهادت می‌رسانند و سپس به صلیبش می‌کشند؛ امری که در تاریخ اتفاق افتاده‌است (کشی، ۶-۷۵؛ ابن داوود، ۱۵۳؛ یعقوبی، ۲/۲۱۴؛ سمعانی، ۳۸۵/۱۳). گویا به همین دلیل وی را «رشید البلیا» می‌گفتند (کشی، ۷۷). اگر رشید از دوره پیامبر صلى الله عليه وآله تا عصر امام سجاد عليه السلام زنده بوده باشد، عمری طولانی داشته و در هنگام شهادت پیرمردی بوده‌است.^۱ باری، ارتباط یحیی با رشید، خود سند دیگری در پیوند نسل‌های مختلف شیعی است و حکایت از انسجام درونی تشیع در آن دوران دارد.

نوف بن عبدالله بکالی

یحیی یک روایت نیز از طریق فردی به نام نوف بن عبدالله بکالی دارد (نوری، ۲۴۲/۴؛ مجلسی، ۱۹۲/۶۵ الی ۱۹۶). از شخصی با این عنوان در کتب رجالی نامی برده نشده‌است؛

۱. برای دیدن روایت یحیی از وی رجوع شود به بخش راویان ذیل فرات بن احنف.

اما فردی به نام نوف البکالی وجود دارد که از اصحاب علی علیه السلام بوده و روایتی از وی نقل شده است (خویی، ۱۸۶/۱۹). همچنین منابع تاریخی از شخصیتی با عنوان «ابووداک» نام می‌برند و می‌گویند وی جبیر بن نوف بکالی پسر نوف البکالی و از اصحاب علی علیه السلام بوده است (ابن سعد، ۳۱۴/۷؛ ثقفی کوفی، ۲۴/۱). به هر حال، از منابع روایی بر می‌آید که وی روایاتی از علی بن ابی طالب علیه السلام داشته، بنابراین احتمال دارد که از صحابیان او بوده باشد.^۱

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۲۸

راویان

شماری از شخصیت‌های رجالی سده اول هجری، روایاتی از برخی امامان شیعه علیهم السلام از طریق یحیی نقل کرده‌اند که فهرست و مشخصات و اهم روایات ایشان چنین است:

أبوحمزه ثمالی

ابوحمزه ثابت بن دینار ازدی ثمالی کوفی (طوسی، رجال، ۱۱۰، ۱۲۸-۱۷۴، ۱۲۹؛ نجاشی، ۱۵) از اصحاب امامان سجاد، باقر، صادق و کاظم علیهم السلام بوده است.^۲ نوح، منصور و حمزه سه فرزند او بودند که به همراه زید بن علی به شهادت رسیدند. رجالیان او را از ثقات و معتمدان اصحاب در روایت و حدیث دانسته‌اند (نجاشی، ۱۵؛ طوسی، فهرست، ۱۰۵؛ کشی، ۲۰۳). گفته شده که امام رضا علیه السلام وی را لقمان دوران خود دانسته است (کشی، ۲۰۳). اهل سنت نیز از او روایت نقل نموده‌اند (نجاشی، ۱۵). بنا بر مشهور وی در سال ۱۵۰ هجری از دنیا رفت (نجاشی، ۱۵؛ طوسی، رجال، ۱۷۴، ۱۱۰). او دارای کتاب بوده است (طوسی، فهرست، ۱۰۵؛ نجاشی، ۱۵). کتاب تفسیر قرآن، کتاب الزهد (طوسی، فهرست، ۱۰۵)، کتاب النوادر و رساله حقوق امام سجاد علیه السلام، از جمله آثار اوست (نجاشی، ۱۵-۱۶؛ طوسی، فهرست، ۱۰۵). از جمله روایاتی که وی از طریق یحیی نقل کرده، این روایت است:

۱. رجوع شود به بخش راویان ذیل ابوحمزه ثمالی.

۲. در این که ابوحمزه ثمالی تا دوران امامت امام کاظم علیه السلام در قید حیات بوده محل اختلاف است (طوسی، رجال، ۳۳۳). با این حال، نجاشی و کشی در حیات او تا امامت امام کاظم تردیدی ندارند (کشی، ۱۲۴؛ نجاشی، ۱۵). کشی در جای دیگری سال وفات ابوحمزه را همزمان در یکسال با زراره، محمد بن مسلم دانسته است (کشی، ۲۰۱).

روایت بدون واسطه یحیی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام که بیشتر بدان اشارت داشتیم: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ يَحْيَى ابْنِ أُمِّ الطَّوِيلِ قَالَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَاتَّئِنَّا عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَا يَسْتَعْنِي الرَّجُلُ وَإِنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَوَلَدٍ عَنْ عَشِيرَتِهِ وَعَنْ مُدَارَاتِهِمْ وَكَرَامَتِهِمْ وَدَفَاعِهِمْ عَنْهُ بِأَيْدِيهِمْ وَاللِّسَنَتِهِمْ هُمْ أَعْظَمُ النَّاسِ حِيَاطَةً لَهُ مِنْ وَرَائِهِ وَاللَّهُمْ لَشُؤْنُهُ وَأَعْظَمُهُمْ عَلَيْهِ حُنُوءًا إِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ أَوْ نَزَلَ بِهِ يَوْمًا بَعْضُ مَكَارِهِ الْأُمُورِ وَمَنْ يَقْبِضْ يَدَهُ عَنْ عَشِيرَتِهِ فَإِنَّمَا يَقْبِضْ عَنْهُمْ يَدًا وَاحِدَةً وَتُقْبِضُ عَنْهُ مِنْهُمْ أَيْدٍ كَثِيرَةٌ وَمَنْ مَحَصَّ عَشِيرَتَهُ صِدْقَ الْمَوَدَّةِ وَبَسَطَ عَلَيْهِمْ يَدَهُ بِالْمَعْرُوفِ إِذَا وَجَدَهُ ابْتِغَاءً وَجْهَ اللَّهِ أَخْلَفَ اللَّهُ لَهُ مَا أَنْفَقَ فِي دُنْيَاهُ وَضَاعَفَ لَهُ الْأَجْرَ فِي آخِرَتِهِ إِلَى أَنْ قَالَ لَا يَغْفُلَنَّ أَحَدُكُمْ مِنَ الْقَرَابَةِ يَرَى بِهِ الْخِصَاصَةَ أَنْ يَسُدَّهَا مِمَّا لَا يَبْصُرُهُ إِنْ أَنْفَقَهُ وَ لَا يَنْفَعُهُ إِنْ أَمْسَكَهُ» (اهوازی، ۳۷؛ نوری، ۲۳۹/۱۵).

هرچند همین روایت را مجلسی به طور مستقیم و بدون ذکر نام ابوحمزه آورده (طوسی، الأمالی، ۵۷۶؛ مجلسی، ۱۷۷/۶۵؛ مجلسی، ۱۰۱/۷۱؛ نوری، ۲۴۱/۴)، لکن به نظر می‌رسد که باید ابوحمزه ناقل این روایت باشد، زیرا چه به لحاظ زمانی و چه به لحاظ ارتباطی ابوحمزه به ابن ام طویل نزدیک‌تر است. روایات دیگری نیز از طریق یحیی و توسط ابوحمزه در منابع حدیثی به چشم می‌خورند (مجلسی، ۱۹۲-۶/۶۵، ۱۰۱/۷۱؛ نوری، ۲۴۱/۴).

ابوخالد کابلی

ابوخالد کابلی راوی دیگری است که از روایاتی از طریق یحیی از امامان شیعه علیهم السلام نقل کرده است؛ متأسفانه اطلاعاتی از سال تولد ابوخالد در دسترس نیست و منابع در این مورد کاملاً خاموش‌اند. وی یکی از یاران نزدیک امام سجاد علیه السلام بوده است. در روایات وی از طریق یحیی مفاهیم، گرایش‌ها و عقاید شیعی به خوبی بازتاب یافته است (راوندی، ۶/۱-۲۴۵؛ مجلسی، ۱۸۰-۱/۴۴، ۱۰۳/۴۶؛ نوری، ۲۵۳/۳). از جمله آنها روایتی است که از باورمند شدن ابوخالد به تشیع در پی دیدار امام سجاد علیه السلام با راهنمایی و وساطت یحیی خبر می‌دهد (طبری آملی، ۹۱). این دست روایات، به خوبی بیانگر محافل سرّی اصحاب امام سجاد علیه السلام و محتوای این محافل و نیز اهمیت یحیی در آنهاست.

سعید بن مسیب بن حزن

أبو محمد سعید بن مسیب بن حزن بن ابی وهب مخزومی (طوسی، رجال، ۱۱۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۶۲/۳؛ مقریزی، ۲۳/۱)، دیگر کسی است که روایاتی از ائمه را از طریق یحیی نقل کرده است. سعید احتمالاً متولد بین سال‌های ۱۵ تا ۲۰ هجری بوده است. مادرش سلمیه، دختر حکیم بن امیه بن حارثه سلمی بود (ابن سعد، ۹۰/۵؛ ابن حزم، ۱۴۱). پدر سعید یعنی مسیب در بیعت رضوان شرکت داشته است (ابن سعد، ۷۶/۲؛ ابن اثیر، أسد الغابه، ۴۰۱/۴؛ ابن خلدون، ۳۹۰/۲). مسیب در یرموک در شام وفات نموده است (ابن اثیر، اسد الغابه، ۴۰۱/۴). سعید از تابعین مدینه (ابن سعد، ۲۸۹/۲؛ ابن طباطبا، ۱۲۳؛ ابن خلدون، ۳۹۰/۲؛ مقریزی، ۲۹) و مشهور به سید التابعین است (ابن کثیر، ۹۹/۹). روایت مشهور «سلونی قبل أن تفقدونی» از علی بن ابی طالب علیه السلام توسط سعید و از طریق یحیی نقل شده است (مفید، ۱۵۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۵/۴).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۳۰

فرات بن احنف

أبو محمد فرات بن احنف الهلالی العبیدی کوفی (طوسی، رجال، ۲۷۰؛ حلی، ۲۴۷) از جمله رجالی است که از امام حسن علیه السلام از طریق رشید هجری و سپس از طریق یحیی روایت نقل کرده است (راوندی، ۸۱۱/۲؛ حر عاملی، ۲۲/۴).^۱ علامه حلی به نقل از شیخ طوسی می‌گوید که وی را به اتهام غلو و تفویض در قول رانده‌اند و از قول ابن عقیقی می‌نویسد که وی زاهد بوده است (حلی، ۲۴۷)؛ اما نجاشی فقط پسر وی را ضعیف دانسته (نجاشی، ۲۶۳).

هارون بن خارجه

أبو الحسن هارون بن خارجه صیرفی کوفی (طوسی، رجال، ۳۱۷؛ نجاشی، ۴۳۷) از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام روایاتی از امام سجاد علیه السلام را از طریق یحیی نقل کرده است

۱. فرات بن احنف از یحیی بن ام الطویل از رشید هجری نقل می‌کند که گفت: «پس از شهادت علی علیه السلام خدمت حضرت مجتبی علیه السلام رسیده اظهار اشتیاق به آنجناب کردیم فرمود میخواهید او را ببینید؟ گفتیم: آری ولی کجا دست به او برسد؟! حضرت دست زد دامن پرده‌ای را که بالای اطاق آویخته بود بالا زد و فرمود: نگاه کنید، دیدیم امیر المؤمنین علیه السلام به بهترین حالات زمان حیاتش آنجا نشسته، فرمود: همان است و پرده را رها کرد، ما به یکدیگر گفتیم: این معجزه نظیر معجزاتی است که در زمان حیات امیر المؤمنین از او می‌دیدیم.»

علیرضا اشتیری تفرشی، ولی اله برزگر کلیشمی، منا زینلی طرفی

(نجاشی، ۴۳۷؛ مجلسی، ۲۴۹/۶). هارون را ثقه (نجاشی، ۴۳۷؛ ابن داوود، ۳۶۴؛ حلی، ۱۸۰؛ البته نجاشی معتقد است کتاب وی دارای اختلاف روایت است) و دارای کتاب گفته‌اند (نجاشی، ۴۳۷؛ طوسی، الفهرست، ۴۹۷). برادر وی، مراد صیرفی نیز محدثی مشهور است (نجاشی، ۴۳۷؛ طوسی، رجال، ۳۱۷؛ برقی، ۳۰).

یمان بن عبیدالله

فردی به نام یمان بن عبیدالله نیز از طریق یحیی از ائمه علیهم‌السلام روایت نقل کرده است (کلینی، ۳۸۰/۲). البته در منابع رجالی سخنی از چنین فردی به میان نیامده، هرچند روایت وی در کافی نقل شده است. تنها خوئی با ذکر این که یمان راوی یحیی بن ام طویل است، احتمال می‌دهد که وی با «یمان التمار» یکی بوده باشد (خوئی، ۱۶۰). از یمان التمار نیز در کافی یک روایت از امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل شده است (کلینی، ۳۳۵ و ۳۳۶). البته در الغیبة نعمانی نیز این روایت و روایت مشابه دیگری نقل شده است. روایت یمان التمار درباره با امام دوازدهم علیه‌السلام و غیبت ایشان است (نعمانی، ۱۶۹).

چنان که ذکر شد، بیشتر روایات یحیی از ناحیه امام سجاد علیه‌السلام صادر شده است. اغلب روایات یحیی درباره مسئله امامت است، بخشی از این روایات، در باب علم امام و چند روایت نیز در باب امام دوازدهم علیه‌السلام و غیبت او است. یحیی اصولاً کثیر الروایة نیست و روایاتش خاص و دارای بار مفهومی ویژه‌ای است. گویی وی تنها روایات را در فضایی شیعی و برای معتقدان و محبان ائمه علیهم‌السلام نقل می‌نموده است؛ زیرا مفاهیم معرفتی اغلب روایاتش برای افرادی که از این آموزه‌ها بی‌خبرند، در حدّ یک گزارش باقی می‌ماند؛ این موضوع به شرط صحت اصل روایات، می‌تواند به منزله کوچک بودن حلقه‌های ارتباطی یحیی باشد که با توجه به آن دوره تاریخی یعنی خفقان بیرونی و انگشت‌شماری شیعیان، امری سازگار با منطق تاریخی است.

«باب» بودن یحیی

در برخی متون اسلامی، به ویژه منابع حدیثی شیعیان، لقب باب بر برخی بزرگان اسلامی و یا برخی از بزرگان تشیع اطلاق شده است. دسته‌ای از این احادیث، رسول

خدا ﷺ و یا علی علیه السلام را باب خداوند و یا علی علیه السلام را باب رسول خدا ﷺ بیان می‌دارند. فارغ از این دسته که لقب باب در آنها نیازمند تفسیر و تدقیق است، در شماری از احادیث دیگر، سلسه‌ای از اصحاب و نزدیکان معصومین چهارده‌گانه و یا امامان دوازده‌گانه شیعه به عنوان ابواب ایشان یاد شده‌است. افراد معرفی شده به عنوان باب از دیرباز محل اختلاف درونی شیعیان بوده‌اند، چنان‌که عده‌ای مورد توجه، احترام و قبول جامعه شیعی و عده‌ای مورد طرد و حتی لعن امامان بوده‌اند (به عنوان مثال محمد بن فرات ادعای باییت امام رضا علیه السلام و علی بن حسکه ادعای باب بودن برای امام جواد علیه السلام و ابن بابا این ادعا را برای امام هادی علیه السلام داشته‌اند که همگی مورد لعن ائمه قرار گرفته و ایشان شیعیان را از آنها باز داشته‌اند (کشی، ۵۱۸، ۵۲۰-۵۲۱، ۵۵۵).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۳۲

افزون بر این، مصادیق باب‌ها نیز محل اختلاف میان گرایش‌ها و فرق شیعی بوده‌است؛ از این میان، نصیری به تأکیدی خاص بر مفهوم باب دارند. پیروان این فرقه باب‌ها را از نزدیکترین یاران هر یک از امامان شیعیان می‌دانند که متناظر با هر امام و در نبود او می‌توانند برای مردم باطن دین و آیات الهی را آشکار سازند و همچنان که امام مدخلی برای دین است، باب‌ها نیز مدخل‌هایی برای شناخت امام و همزمان قائم‌مقام امام، وکیل امام و وصی و وارث اویند؛ نقش امام را در جامعه ایفا کرده، تلویحا هر امام را نیازمند یک باب می‌دانند (حریری، ۲۴). نصیری به این روند فکری و بازخوانی تاریخی مطلوب خود از احوال برخی یاران امامان علیهم‌السلام، در نهایت از نظر فکری و عقیدتی با اتکا بر ابوشعب محمد بن نصیر النمیری که وی را باب امام حسن عسکری علیه السلام می‌دانند، بنیان اعتقادی خویش را بنا می‌بخشند (حریری، ۲۴؛ احمدعلی، ۲۳).

وجود احادیث و اخبار مربوط به باب‌ها در کنار برخی تفاسیر از متون اسلامی به نفع این اندیشه، باعث شده تا امروزه برخی امامیه‌پژوهان به وجود باب‌ها برای معصومین، از حضرت رسول ﷺ تا امام دوازدهم علیهم‌السلام و وجوه اشتراکی از وظایف و کارکردهای آنان قائل

۱. برای نمونه از امام باقر علیه السلام آمده‌است که «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَابُ اللَّهِ الَّذِي لَا يُؤْتَى إِلَّا مِنْهُ وَسَبِيلُهُ الَّذِي مِنْ سَلْكَهُ وَصَلَ إِلَى اللَّهِ» (صفار قمی، ۱۹۹) و نیز این روایات: «إِنَّ عَلِيًّا بَابٌ فَتَحَهُ اللَّهُ فَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ مُؤْمِنًا» (کلینی، ۱/۴۳۷)؛ «إِنَّ عَلِيًّا بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْهُدَى فَمَنْ دَخَلَ مِنْ بَابِ عَلِيٍّ كَانَ مُؤْمِنًا»؛ «إِنَّ عَلِيًّا بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَمَنْ دَخَلَ بِابِهِ كَانَ مُؤْمِنًا» (کلینی، ۲/۳۸۸-۳۸۹؛ برای اطلاعات بیشتر نک: مجلسی، ۲۰۰/۴۰-۲۰۷، ۲۳/۲۶۳؛ شوشتری، ۵/۴۶۸-۵۱۵).

باشند که از این جمله می‌توان به پژوهش‌های جواد سلیمانی اشاره داشت.^۱ در مقابل کسانی مانند صفری فروشانی با نقد و رد این دیدگاه معتقدند که اساساً باب‌ها در نظام فکری و کلامی امامیه جایگاهی نداشته‌اند و شواهد تاریخی این موضوع را تأیید نمی‌کنند، بلکه این مفهوم تحت تأثیر اندیشه‌های نصیری به شکل گرفته است (صفری فروشانی، ۹۱-۱۲۳). البته باید به این نکته توجه داشت که میان مصادیق و حتی کارکرد باب‌ها میان نصریه و امامیه اختلاف وجود دارد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۳۳

یکی از وجوه همین اختلاف‌ها، اختلاف در مورد یحیی است. در حالی که منابع نصیری وی را باب امام محمدباقر علیه السلام بر می‌شمرند (حریری، ۲۴)، در میراث امامی با محتوای دیگری روبرو هستیم. در میراث امامی، یحیی باب امام سجاد علیه السلام دانسته می‌شود و یا در کنار او، ابو خالد کابلی را نیز باب دوم آن امام می‌دانند. ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۷۵/۴) با عبارت «کان بابه یحیی ابن أم الطویل المطعمی» موضوع اول (نک: شامی، ۵۸۱) و مؤلف دلائل الإمامة (طبری آملی، ۱۹۳) مطلب دوم را با عبارت «بَوَابُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَحْيَى بْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ الْمَدْفُونِ بِوَأَسِطٍ، قَتَلَهُ الْحَجَّاجُ لَعْنَهُ اللَّهُ» تصریح می‌دارند (نبغدادی، ۱۴۸). این در حالی است که بر اساس میراث نصیری، ابو خالد کابلی تنها باب امام سجاد علیه السلام است (حریری، ۲۴).

طرح مسأله باب‌ها در اندیشه‌ها و آموزه‌های نصیری به واسطه اهمیت بخشیدن به جایگاه محمدبن نصیر می‌توانست به پیروان این فرقه مجال فعالیت، حضور و مشروعیت ببخشد، به ویژه که مطرح ساختن وجه پنهانی از روابط باب با امام عصر خود و طرح مسائلی مانند آگاهی‌های باب‌ها از اسرار الهی و معنوی بیوت امامان بیش از هر چیزی می‌توانست جایگاه مشروعیت محمدبن نصیر و پیروان وی را در برابر بیوت امامان و پیروان ائمه که عالمان (محدثان، فقیهان و متکلمان) در محور فعالیت آنها قرار داشتند، ارتقا بخشد (حریری، ۵-۱۰، ۲۴-۲۶، ۲۷-۳۱؛ شرف الدین، ۱۱۱-۱۲۸)؛ اما وجود

۱. از جمله آثار وی در این حوزه: سلیمانی، جواد، باب‌های اهل بیت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، تهران، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶؛ همو، پژوهشی پیرامون باب‌های اهل بیت علیهم السلام، تاریخ در آئینه پژوهش، پاییز ۱۳۸۱، پیش شماره ۱، ص ۱۲۷-۱۵۰؛ جواد سلیمانی، رازداران حریم اهل بیت علیهم السلام : پژوهشی درباره باب‌های اهل بیت علیهم السلام، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.

چنین کارکردی برای باب در میراث امامیه و یا هر کارکرد قانع کننده دیگری چندان روشن نیست. کارکردهایی مانند وکالت نیز بیشتر با همان نام خود شناخته شده هستند و دلیلی برای اصرار بر مفهوم باب و تعمیم آن به ادوار پیش از شکل گیری نهاد وکالت وجود ندارد (صفری فروشانی، ۹۱-۱۲۳).

از سوی دیگر، در بررسی حیات یحیی نیز شواهد مشخصی از دلیل اطلاق عنوان باب به چشم نمی آید و اساسا در چنان شرایطی تاریخی از خفقان عصر اموی و نیز نبود پیروان متعدد در کنار امام سجاد علیه السلام (اشتری تفرشی و زینلی طرقي، ۱۳۵-۱۵۶) که به روشنی از احادیثی مانند حدیث امام صادق علیه السلام (مفید، ۶۴ و ۲۰۵) برمی آید، نیازی به نقش یحیی به عنوان باب نزد امام دریافت نمی شود؛ در عوض، یحیی ویژگی مهمی دارد که ادامه حیات تشیع را تضمین می سازد. وی باورمندی راسخ و مؤمنی پایدار به باور و حقانیت تشیع و جایگاه راهنمایی دنیوی و اخروی امام است که از مصاحبت امام و ممارست در تقوا بدان نائل آمده و این عقیده را مشخصا و برخلاف مسئله باب ها، در شکلی کاملا آشکار به میان جامعه می آورد و در این راه، تهدیدهای حاکمان اموی هیچ تأثیری بر آن ندارد و وی را از جانفشانی در راه ایمان خود باز نمی دارد.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۳۴

نتیجه

یحیی بن اُمّ طویل از نزدیک ترین اصحاب امام سجاد علیه السلام به شمار می رود. یحیی از جمله چهره های تأثیرگذار مؤمن به حقانیت امامان شیعه علیهم السلام است. یحیی به رغم سرکوب های حاکمیت های سیاسی وقت، یکی از عوامل انتقال معارف شیعی از امامان به سایر یاران و نسل های دیگر بود و بهترین شاهد بر این مدعا، جایگاه رجالی اوست. حلقه های رجالی، در حقیقت ساختارهای منسجم معتقدان به مذهب تشیع بوده اند که در دهه ها و ادوار مختلف، با مرکزیت و محوریت امامان شیعه، ارتباطی معنوی با یکدیگر داشتند و عامل حیات نسل به نسل و زنجیره وار اندیشه ها و باورهای شیعی طی دورانها بوده اند. یحیی همزمان با ارتباط مستقیم با امام عصر خویش یعنی امام سجاد علیه السلام، با حلقه های قبلی شیعیان یعنی کسانی مانند رشید هجری از یک سو و حلقه های بعدی اصحاب ائمه و شیعیانی مانند ابو حمزه ثمالی و ابو خالد کابلی از دیگر سوی، ارتباط

علیرضا اشتری تفرشی، ولی اله برزگر کلیشمی، منا زینلی طرقي

داشت. محور اصلی این ارتباطات انتقال و توسعه معارف امامان علیهم السلام بود. چهره تاریخی یحیی نشان از ایمان او به مذهب تشیع و هم‌زمان، شجاعت وی در جانفشانی برای این مذهب دارد.

اهمیت جایگاه یحیی در دوره خفقان امویان پس از قیام عاشورا و رابطه نزدیک وی با امامان شیعه علیهم السلام باعث می‌شود تا در ادوار بعدی، وی در میراث نصیریّه مصداقی برای مفهوم باب، آن هم باب امام عصر بعدی یعنی امام محمدباقر علیهم السلام دیده شود، اما شواهد تاریخی چندان مؤید این موضوع نیستند و حتی از نظر رجالی نیز، رابطه یحیی با امام سجاد علیهم السلام بیش از رابطه وی با امام باقر علیهم السلام است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

منابع

- ابن اثیر، عزالدین، الكامل فی التاریخ، دارصادر- داربیروت، ۱۳۵۸.
- ابن اثیر، عزالدین، الاسد الغابه فی معرفه الصحابه، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد عبدال موجود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.
- ابن شهر آشوب، مناقب آل ائمه الطاهرین، مؤسسه انتشارات علامه، قم، ۱۳۷۹.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، العبر، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۸.
- ابن داوود حلی، الرجال، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۰.
- ابن طباطبا (ابن الطقطقی)، محمد بن علی، الفخری، بیروت، دارالقلم العربی، ۱۴۱۸.
- ابن فقیه، ابو عبدالله احمد بن محمد، البلدان، تحقیق: یوسف الهادی، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶.
- ابن کثیر، ابوالفداء، البدايه و النهايه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷.
- احمد علی، محمد، المختصر فی تاریخ العلویین، سوریه: لاذقیه، دارالحججه البیضاء، ۱۴۳۸.
- اشتری تفرشی، علیرضا وزینلی طرقي، منا، «تحلیل سلوک امام سجاد علیه السلام در مدیریت فرهنگی بعد از عاشورا»، نشریه علمی - پژوهشی راهبرد اجتماعی فرهنگی، سال چهارم، شماره سیزدهم، زمستان ۱۳۹۳.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، الرجال، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- بغدادی، ابن ابی الثلج، محمد بن احمد، تاریخ اهل البيت علیهم السلام، تحقیق محمدرضا حسینی، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۰.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق: سهیل زکار، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۳۶

علیرضا اشتری تفرشی، ولی اله برزگر کلیشمی، منا زینلی طرقي

- ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، الغارات، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۳ ش.
- حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹.
- حریری، ابوموسی، العلویون النصیریون: بحث فی العقیده و التاریخ، بیروت، ۱۹۸۴ م.
- حکیمی، محمدرضا، الحیاة، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- حلی، حسن بن یوسف، خلاصه الأقوال، قم، دارالذخایر، ۱۴۱۱.
- خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، چاپ سوم، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۳.
- راوندی، قطب الدین سعید بن هبه الله، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی (عج)، چاپ اول، ۱۴۰۹.
- دیلمی، حسن بن حسن، أعلام الدین، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۸.
- سلیمانی، جواد، رازداران حریم اهل بیت (علیهم السلام): پژوهشی درباره باب‌های اهل بیت (علیهم السلام)، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
- سلیمانی، جواد، «پژوهشی پیرامون باب‌های اهل بیت (علیهم السلام)»، تاریخ در آئینه پژوهش، پاییز ۱۳۸۱، پیش شماره ۱.
- سلیمانی، جواد، باب‌های اهل بیت، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، تهران، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
- سمعانی، ابوسعید عبد الکریم بن محمد، الأنساب، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- شامی، یوسف بن حاتم، الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللہامیم، قم، جامعه المدرسین فی حوزه العلمیه، ۱۴۲۰.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

- شرف الدین، تقی، النصیریہ: دراسه تحلیلیه، بیروت، ۱۹۸۳ م.
- شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰.
- صفری فروشانی، نعمت اله، «منصب باییت امامان در ترازوی نقد و بررسی محتواشناسانه با توجه به کتاب رازداران حریم اهل بیت (ع)»، فصلنامه شیعه پژوهشی، دوره ۲، شماره ۶، بهار ۱۳۹۵ ش.
- طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، دلائل الإمامة، بعثت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک (تاریخ طبری)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالتراث، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- طوسی، محمد بن حسن، الرجال، انتشارات جامعه اسلامی مدرسین، قم، ۱۴۱۵.
- طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، نجف، المكتبة المرتضویه، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴.
- فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، انتشارات تهران، تهران، ۱۳۲۵.
- کشی، محمد بن عمر، رجال، اختیار معرفة الرجال (مع تعليقات میر داماد الأستریادی)، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، المطبعة العلمية، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، التنبيه و الإشراف، دارالصاوی، قاهره، بی تا.
- مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳.
- مقریزی، تقی الدین، إمتاع الاسماع، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
- معین، محمد، فرهنگ معین، بی نا، تهران، ۱۳۸۱ ش.

علیرضا اشتیری تفرشی، ولی الہ برزگر کلپشمی، منا زینلی طرقی

- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، انتشارات جامعہ مدرسین، ۱۴۰۷.
- نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسایل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسہ آل البیت علیہ السلام، چاپ اول، ۱۴۰۸.
- یعقوبی، احمد بن واضح، تاریخ، دار صادر، بیروت، بی تا.

پژوهشنامہ تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

تعامل امام رضا علیه السلام و فرقه فطحیه

نعمت‌الله صفری فروشانی^۱

زهرا بختیاری^۲

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

چکیده

فرقه فطحیه که قائل به امامت بزرگ‌ترین فرزند بازمانده امام صادق علیه السلام به نام عبدالله افضح بود، از فرق درون شیعی دوران امامت امام رضا علیه السلام به‌شمار می‌رود. این فرقه، خود به دسته‌هایی تقسیم شد و انشعابات یافت؛ از جمله این که شماری از فطحیان، که در بردارنده فقهای بزرگی بودند، بدون حذف امامت عبدالله افضح از سلسله امامان خویش، امامت امام کاظم علیه السلام را نیز پذیرفتند و به این ترتیب امام رضا علیه السلام را به عنوان نهمین امام خود، پذیرا شدند که می‌توان گفت: ریشه‌ای‌ترین عقیده آنان اعتقاد به انتقال امامت از برادر به برادر بود. بررسی تعامل امام رضا علیه السلام و فرقه فطحیه با روش تاریخی و تحلیلی موضوع این نوشتار است. نتایج پژوهش درباره تعامل امام و فطحیان حاکی از بازگشت برخی از فطحیان از عقیده خود است. امام در عین مبارزه با آنان، هدف خود از مبارزه را در واقع هدایتگری آنان می‌دانست و در این مسیر تا حدود زیادی موفق شد.

کلید واژه‌ها

امام رضا علیه السلام، فرق شیعی، فطحیه، عبدالله افضح.

۱. استاد گروه تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمیه. nsafari8@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء علیه السلام (نویسنده مسئول). z.bakhtiari@alzahra.ac.ir

دریافت: ۹۶/۰۳/۱۲ پذیرش: ۹۶/۰۵/۳۰

مقدمه

فرقه فطحیه یکی از فرقه‌های درون شیعی فعال در دوران امامت امام رضا علیه السلام بود که در پی شهادت امام جعفر صادق علیه السلام شکل گرفته بود. این فرقه، قائل به امامت عبدالله افطح دومین فرزند امام صادق علیه السلام بود و او را که پس از اسماعیل بزرگ‌ترین فرزند بازمانده از امام صادق علیه السلام بود، به امامت پس از امام ششم برگزیدند. آنان با استناد به روایاتی که امامت را در بزرگ‌ترین فرزند امام می‌دانست، به امامت عبدالله افطح قائل شدند.

توجه به تعامل امام رضا علیه السلام با فرقه فطحیه، به‌عنوان یکی از فرقه‌های درون شیعی، جهات مختلفی چون حضور گسترده و پررنگ فقها و علمای بزرگ شیعه در میان فطحیان دارای اهمیت خاصی است. در این مقاله، پس از گونه‌شناسی فطحیان و بیان ویژگی‌های کلی آنان و معرفی عده‌ای از بزرگان این فرقه، به تعامل امام رضا با این فرقه پرداخته می‌شود.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۴۲

مروری بر پژوهش‌ها

در مورد فطحیه ظاهراً پژوهش‌های محدودی انجام گرفته است، از جمله، مقاله‌ای با نام "فرقة الفطحية، از م.م. سلیمه کاظم حسین؛ نیز مطالبی از برخی کتب به فطحیه اختصاص یافته است، از جمله تاریخ فرق اسلامی (۲) (۳۰۵-۳۰۷)، نوشته حسین صابری، و کتاب مکتب در فرایند تکامل از سید حسین مدرّسی طباطبایی. اما نوشته‌ای که به‌طور مستقیم به موضوع مورد بحث ما پرداخته باشد مقاله‌ای است با نام «فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا علیه السلام با تکیه بر فطحیه و واقفیه»^۱، و نیز مطالبی از کتاب امام رضا و فرقه‌های شیعه.^۲ گرچه در کتاب امام رضا و فرقه‌های شیعه، بحث حاضر آمده است اما در این پژوهش، با تفصیل بیشتری به موضوع پرداخته شده و پژوهشگران ضمن استفاده از آن تحقیقات، سعی دارند در طرح و قالبی نو به بسط و گسترش و تحلیل موضوع بپردازد.

۱- نعمت‌الله صفری فروشانی، (۱۳۸۸)، «فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا (با تکیه بر فطحیه و واقفیه)»، طلوع، سال هشتم، ش ۲۸.

۲- زهرا بختیاری، امام رضا علیه السلام و فرقه‌های شیعه، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

گونه‌شناسی فطحیان

از آنجا که عبدالله بزرگ‌ترین فرزند برجای‌مانده امام صادق علیه السلام بود، چون دعوی امامت و جانشینی پدرش را کرد، بسیاری از پیروان امام صادق علیه السلام که شامل بیشتر بزرگان شیعه و فقیهان ایشان بودند، به او گرویدند (نوبختی، ۷۷-۷۸؛ اشعری قمی، ۸۷). این گروه که در ابتدای رحلت امام صادق علیه السلام اکثریت داشتند (اشعری قمی، ۸۷؛ نوبختی، ۷۷؛ ابی‌حاتم رازی، ۲۸۷/۳)، پس از چندی بنا به دلایلی در اعتقاد خود به امامت عبدالله، تجدید نظر کرده به گروه‌هایی تقسیم شدند.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۴۳

روند کاهش پیروان عبدالله به گونه‌ای بوده که ابوحاتم رازی (۳۳۲) در قرن چهارم می‌گوید: این فرقه منقرض شده و کسی با این عقیده باقی نمانده است (رازی، همانجا). همچنین طبرسی پس از ذکر از بین رفتن این فرقه بیان می‌دارد که ما هم اکنون، از مذهب آنان با تعجب حکایت می‌کنیم. به نوشته او فطحیان که نصی از امام صادق علیه السلام درباره امامت عبدالله نداشتند، فقط به سن بزرگ‌تر او استناد می‌کردند (طبرسی، ۷/۲).

درباره چگونگی و چرایی کاهش یافتن پیروان عبدالله نکاتی چند طرح شده، از جمله: چند تن از اصحاب امام صادق علیه السلام، عبدالله افطح را در مسائل فقهی آزمودند و پس از عدم دریافت پاسخ‌های مناسب (اشعری قمی، ۸۷؛ نوبختی، ۷۷-۷۸؛ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲۱۸ و ۲۳۸-۲۳۹؛ مفید، ۲۲۱/۲)، و نیز دیدن دلایل حقانیت امام موسی کاظم علیه السلام (نک. مفید، همان، ۲۲۱-۲۲۳؛ طوسی، همان، ۲۳۸-۲۴۰؛ اربلی، ۱۲/۳-۱۳؛ طبرسی، ۱۶/۲-۱۸) امامت عبدالله را انکار کرده به امامت امام کاظم علیه السلام روی آوردند (نک. مفید، طوسی، اربلی، اشعری قمی، نوبختی، همانجاها).^۱ هشام بن سالم و محمد بن نعمان (صاحب الطاق) از کسانی‌اند که در منابع، از آنان، نه به‌عنوان پیروان عبدالله افطح، بلکه در شمار کسانی که برای شناخت امام زمان خویش، از عبدالله سؤالاتی پرسیدند و سپس طی ماجرای به امام کاظم علیه السلام رهنمون شدند، یاد شده است. این دو تن سپس افراد زیادی را به سوی امامت امام کاظم علیه السلام دعوت و هدایت کردند و

۱. عبارت اشعری قمی چنین است: «فمال إلي عبدالله...، إلا نفرأ يسيراً عرفوا الحق و امتحنوا عبدالله بالمسائل في الحلل و الحرام و الصلاة و الزكاة و الحج فلم يجدوا عنده علماً». اشعری، ۸۷.

طبق نقل خود آنان، تنها طایفه عمّار ساباطی و عده کمی از مردمان بر امامت عبدالله باقی ماندند (مفید، همان؛ طوسی، همان؛ اربلی، همان). به هر رو، وجود چنین افرادی در میان یاران امام کاظم علیه السلام، در کاهش پیروان عبدالله بسیار مؤثر بوده است.

طبق نقل برخی منابع، اکثر فطحیان پس از دیدن ضعف و سستی ادعای عبدالله و آشکار شدن دلایل حقانیت و براهین امامت امام موسی کاظم علیه السلام به امامت امام کاظم علیه السلام روی آوردند (اربلی، ۳۹۳/۲؛ مفید، ۲۱۱؛ طبرسی، ۵۴۷/۱). گفته‌اند در زمان حیات عبدالله، گروهی از فطحیان (نوبختی، ۷۸؛ اشعری قمی، ۸۷) به سبب وجود روایاتی از امام جعفر صادق علیه السلام که در آنان از امامت امام کاظم علیه السلام یاد شده و امامت عبدالله مردود شمرده شده^۱، توبه کردند و به امام کاظم علیه السلام پیوستند (اشعری قمی، ۸۷-۸۸).

سایر فطحیان، پس از درگذشت عبدالله، که حدود هفتاد روز پس از پدرش امام صادق روی داد (اشعری قمی، ۸۸؛ نوبختی، ۷۸)، از آنجا که فرزند پسری بر جای نگذاشت (اشعری قمی، ۸۷؛ نوبختی، ۷۸؛ رازی، ۲۸۷/۳؛ شهرستانی، ۲۷۴/۱)، به سه دسته شدند:

۱. اکثر آنان، امامت عبدالله را رد کرده، از او برگشتند و به امامت امام کاظم علیه السلام معتقد گشتند (نوبختی، ۷۸؛ اشعری قمی، ۸۷). آنان بر اساس روایات زیادی که از امام سجّاد علیه السلام و امام محمد باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام با این مضمون نقل شده بود که بعد از امام حسن و امام حسین علیه السلام، امامت در دو برادر قرار نمی‌گیرد و در اعقاب و فرزندان امامان می‌باشد؛ از عقیده به امامت عبدالله برگشته به امامت امام موسی کاظم علیه السلام روی آوردند (اشعری قمی، ۸۷).^۲

۲. شمار کمی از آنان، بدون حذف نام عبدالله از سلسله امامان خویش، امامت امام کاظم علیه السلام را نیز پذیرفتند (نک. نوبختی، ۷۹؛ اشعری قمی، ۸۹) و بدین ترتیب امام رضا علیه السلام را نهمین امام خود شمردند (برای آگاهی بیشتر، نک. صفری فروشانی، «فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا علیه السلام (با تکیه بر فطحیه و واقفیه)»، ۶).

۱. «...في عبدالله اموراً لا يجوز أن تكون في الامام، ولا يصلح من كانت فيه للإمامة...». اشعری قمی، ۸۷. در عبدالله موانع و اموری است که نباید در امام باشد.

۲. کشتی نیز نظیر این مطلب را با تفاوت‌هایی، بدین صورت آورده است: «...و رجعوا إلي الخبر الذي روي: أن الإمامة لا تكون في الأخوين بعد الحسن والحسين:». طوسی، اختیار، ۲۱۸.

۳. گروه سوم که اندک‌شمار بودند، بر امامت عبدالله باقی مانده، خود سه قسم شدند: یکم. گروهی از آنان گفتند که پس از وفات عبدالله افطح، امامت شیعه منقطع گشت و دیگر امامی وجود ندارد. دوم. بعد از رحلت امام کاظم علیه السلام، گروهی از آنان ادعا کردند که عبدالله، پسری به نام محمد داشته که او را بهمن فرستاده بوده و پس از درگذشت عبدالله، آن پسر به خراسان رفته در آنجا ساکن شده و او بعد از پدرش، امام و نیز قائم است. سوم. شمار کمی هم ادعا کردند که امامت در فرزندان عبدالله تا قیامت باقی است. اینان معتقد به وفات محمد (پسر عبدالله) بودند و امامت را در فرزندان او می‌دانستند (اشعری قمی، ۸۸).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۴۵

گفته‌اند گروه باقیمانده با عنوان فطحیه در تاریخ تشیع که کم و بیش در جوامع شیعی تا زمان امام حسن عسکری حضور داشته‌اند، فطحیانی بودند که امام کاظم را امام هشتم خویش می‌شمردند (صفری فروشانی، «فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا (با تکیه بر فطحیه و واقفیه)»، ۶) و بدین ترتیب امام رضا علیه السلام، امام نهم آنان محسوب می‌شد (همان، ۷).

بزرگان فطحی در دوره امام رضا علیه السلام

بزرگان فطحیه غالباً از فقها و راویان بزرگ شیعه بودند. عباراتی نظیر «عبدالله بن بکیر و جماعة من الفطحية هم فقهاء اصحابنا» (اردبیلی غروی حائری ۴۷۳/۱؛ مامقانی، ۱۷۱/۲)، «ومال إلى هذه الفرقة جل مشايخ الشيعة و فقهاؤها» (نوبختی، ۷۸)^۱، «و الذين قالوا بامامته عامة مشايخ العصابة و فقهاؤها» (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲۱۸)، «کثیر العلم، واسع الرواية و الاخبار، جيد التصانيف، غير معاند،...» (طوسی، الفهرست، ۱۵۶)^۲، جملگی حکایت از این دارند که عده‌ای از بزرگان فطحی، از علما و فقهای بزرگ شیعه بوده‌اند.

۱. و عبارت اشعری، ۸۷: «ومال عند وفاه جعفر إلى هذه الفرقة و القول بامامه عبدالله عامه مشايخ الشيعة و فقهاؤها».

۲. این توصیفات در مورد علی بن حسن بن فضال ذکر شده است.

به کار بردن تعابیری چون «کان أوثق الناس و أصدقهم لهجة (نجاشی، ۲۵۲) فأنا اعتمد علی روایتہ» (حلی، ۱۸۶) در مورد علی بن اسباط، «ثقة فی روایاته» (حلی، ۹۸؛ اردبیلی غروی، ۲۱۴/۱) درباره حسن بن علی بن فضال، و نیز تعبیر «ثقة، جلیل، فی أصحاب الرضا علیه السلام» (نجاشی، ۴۱۲؛ همچنین نک. اردبیلی غروی حائری، ۲۳۶/۲) درباره معاویة بن حکیم^۱ و مواردی از این قبیل، بیانگر وثاقت آنان نزد رجالیون می باشد.

این تعابیر نشان می دهد که آنان علاوه بر داشتن علم و دانش فراوان، عمدتاً راویان مورد اعتمادی نیز بوده اند. البته گفتنی است که اعتقاد به فطحیه، عده ای از رجالیون را بر آن داشت تا آنان را در زمره ضعفا قرار داده (ابن داود، ۲۸۹) یا این که از پذیرش احادیثی که فقط از سوی آنان بیان شده، بازدارد (تستری، ۱۸/۸)؛ به همین رو نام فطحیان در رجال ابن داود، ذیل عنوان کلی «أصناف الضعفاء» آورده شده است (ابن داود، ۲۸۹). نیز علی بن حدید بن حکیم نیز که به استناد برخی روایات، فطحی بوده، از جانب برخی از علما ضعیف شمرده شده و آنان به روایاتی که تنها از طریق او رسیده است، بی اعتنایی نموده اند (حائری، ۴۲۷/۱؛ همچنین نک. اردبیلی غروی، ۵۶۴/۱).

ابن داود در رجال خود از ۱۶ نفر از بزرگان فطحی نام برده (ابن داود، ۲۸۹) که برخی شان از جمله یونس بن یعقوب، حسن بن علی بن فضال، علی بن اسباط بن سالم، معاویة بن حکیم، در زمان امامت امام رضا علیه السلام می زیسته و معاصر آن حضرت علیه السلام بوده اند. البته فطحی بودن برخی از این افراد محل بحث است (نک. صفری فروشانی، «فرقه های درون شیعی دوران امامت امام رضا»، ۷). در زیر به کوتاهی از هر کدام از این نامبردگان یاد می شود:

۱. یونس بن یعقوب کوفی (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۳۲۴) از اصحاب امام صادق علیه السلام (اردبیلی غروی، ۳۶۰/۲) و از فقها و علمای بزرگ (طوسی، اختیار، ۲۹۰؛ اردبیلی غروی، همانجا) که نزد حضرات معصومین جایگاه ویژه ای داشته است. گویند امام صادق علیه السلام درباره او فرموده: «...إنه من شیعتنا القدماء...» (طوسی، همانجا).

۱. نجاشی از وی به عنوان فطحی یاد نکرده است.

۲. حسن بن علی بن فضال (د ۲۲۴) (نجاشی، ۳۶؛ ابن داود، ۷۶) از خواص امام رضا علیه السلام ابن داود، ۷۶؛ حلی، ۹۸؛ اردبیلی غروی، ۲۱۴/۱) که از فقها و علمای بزرگ شمرده شده (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲۹۰) و فردی زاهد و باتقوا و مورد اعتماد معرفی شده است (حلی، ۹۸؛ اردبیلی غروی، ۲۱۴/۱). در مورد او تعبیر «جلیل القدر» و «عظیم المنزلة» (ابن داود، ۷۶؛ حلی، ۹۸؛ اردبیلی غروی، ۲۱۴/۱) به کار رفته که نشان از جایگاه والایش دارد.

۳. علی بن اسباط بن سالم، کوفی (نجاشی، ۲۵۲؛ مامقانی، ۲۶۸/۲؛ اردبیلی غروی، ۵۵۴/۱) از فقها (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲۹۰) و از اصحاب امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام شمرده شده است (تستری، ۳۶۵/۷). او از امام رضا علیه السلام روایت نقل می‌کرده است (نجاشی، ۲۵۲). میزان وثاقت وی به حدی بوده که موثوق‌ترین و راستگوترین مردم معرفی شده (همانجا)، و حلی (۱۸۶) پس از ذکر این مطلب، افزوده است که: پس من بر روایتش اعتماد می‌کنم. علی بن اسباط فطحی بوده (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۴۶۴؛ نجاشی، ۲۵۲) و روایت نجاشی، حاکی از تبادل نامه‌هایی درباره مذهبش، بین او و علی بن مهزیار است که نهایتاً مراجعه به امام جواد علیه السلام منجر به تغییر عقیده او و بازگشت وی از مذهب فطحیه شده است (نجاشی، همانجا). در مقابل، روایت کشی، بیانگر فایده نبخشیدن نامه‌نگاری و ماندن وی بر مذهبش تا پایان عمر بوده است (طوسی، همانجا). ظاهراً روایت نجاشی بر روایت کشی، مبنی بر بقای علی بن اسباط بر مذهب فطحیه، برتری دارد؛ چه آنان که رجوع وی را از مذهب فطحیه انکار کرده‌اند، کسانی علی بن فضال فطحی و پیروانش بوده‌اند؛ چنان‌که در ماجرای حسن بن فضال نیز، پسرش که مذهب فطحی داشت، اعراض پدر از مذهب فطحیه را انکار کرده بود (تستری، ۳۶۶/۷).

۴. معاویه بن حکیم کوفی (اردبیلی غروی، ۲۳۶/۲) از فقها و علما (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲۹۰) و ثقه و از اصحاب بزرگ امام رضا (نجاشی، ۴۱۲؛ اردبیلی غروی، ۲۳۶/۲)، فطحی بوده و در موردش تعبیر «هو عدل عالم» به کار برده شده است (اردبیلی غروی، ۲۳۶/۲).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۵. علی بن حدید بن حکیم، فطحی، از اهالی کوفه بود و امام رضا علیه السلام را درک کرد (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۴۷۱-۴۷۲). نیز محمد بن ولید خزاز، معاویه بن حکیم و مصدق بن صدقة و محمد بن سالم بن عبدالحمید، که همگی کوفی بوده‌اند، کسانی‌اند که برخی منابع همه آنان را فطحی و از علما و فقها و عادلان بزرگ دانسته‌اند و بعضی از آنان امام رضا علیه السلام را درک کرده‌اند (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۴۶۵؛ حلی، ۲۸۲؛ اردبیلی غروی، ۱۱۶/۲).

چنانکه ملاحظه شد، غالب این فطحیان از اهالی کوفه بودند و احتمالا محل زندگی آنان نیز در همان جا بوده‌است و در واقع دور از محل سکونت امام رضا علیه السلام، یعنی مدینه، زندگی می‌کرده‌اند. شاید بتوان این دوری مسافت را یکی از علل انحراف این افراد از خط مستقیم امامت و کژی عقیده آنان دانست.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۴۸

تعامل امام رضا علیه السلام و فرقه فطحیه

در زمینه تعامل امام رضا و فرقه فطحیه، در منابع روایی به چند نوع روایت برمی‌خوریم که به ترتیب زیر دسته‌بندی می‌شوند:

سفارش امام به کفن و دفن برخی از فطحیان. روایاتی حاکی از عهده داری امور کفن و دفن یونس بن یعقوب توسط امام رضا علیه السلام (نجاشی، ۴۴۶؛ طوسی، اختیار، ۳۲۴) و نیز فرمان امام به محمد بن حباب برای نماز خواندن بر یونس بن یعقوب در دست است (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۳۲۵؛ خوئی، ۱۹۵/۱۶-۱۹۶). چون یونس در مدینه درگذشت، امام رضا علیه السلام امور و کارهای دفن و کفن او را به عهده گرفت و به موالی اش و موالی پدر و جد خود، دستور داد که در تشییع جنازه اش حاضر شوند و به آنان فرمود که او غلام امام صادق علیه السلام بوده که در عراق زندگی می‌کرده‌است^۱ و نیز فرمود که وی را در بقیع دفن کنند و اگر اهالی مدینه به دستاویز عراقی بودنش از دفن او جلوگیری کنند، به آنان بگویند که او غلام امام صادق علیه السلام است که در عراق زندگی می‌کرده‌است، اگر نگذارید او را در بقیع دفن کنیم، ما نیز از دفن موالی شما در بقیع خودداری می‌کنیم. و به این ترتیب، وی در بقیع دفن شد (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۳۲۴-۳۲۵).

۱. عین عبارت چنین است: «و قال لهم: هذا مولی لأبي عبدالله علیه السلام و كان يسكن العراق...». طوسی، همان، ۳۲۴.

رد امامت عبدالله افطح. در گزارشی آمده که شخصی خدمت امام رضا علیه السلام رسید تا از آن حضرت علیه السلام در مورد عبدالله بن جعفر سؤال کند، اما قبل از آن که آن شخص سؤالش را بپرسد، امام علیه السلام فرمود: «ای محمد بن آدم، به درستی که عبدالله امام نبود» (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۲۳۷/۱-۲۳۸؛ اربلی، ۹۲/۳-۹۳). چنان که ملاحظه می‌شود، این روایت حاکی از رد امامت عبدالله افطح توسط امام رضا علیه السلام، و در واقع نوعی هدایت و ارشاد می‌باشد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۴۹

نقل روایت برخی از فطحیان از امام. نوع دیگر از اخبار، بیان می‌دارد که فطحیان از امام رضا نقل روایت می‌کرده‌اند، برای نمونه می‌توان به روایات متعدد نقل شده از امام رضا توسط حسن بن علی بن فضال اشاره کرد (صدوق، الأمالی، ۵۹-۶۰، ۶۸، ۷۹-۱۰۳، ۱۲۱-۱۵۵؛ صدوق، عیون، ۱۲۹/۱-۱۳۰). همچنین معاویه بن حکیم که از فقها و علما (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲۹۰) و اصحاب بزرگ امام رضا بوده (نجاشی، ۴۱۲؛ اردبیلی غروی، ۲۳۶/۲)، از آن حضرت نقل روایت کرده‌است (ابن ابی جمهور الأحسانی، ۲۹۷/۳). نیز گفته شده که علی بن اسباط از امام رضا علیه السلام روایت می‌کرده‌است و از وی به «أوثق الناس و أصدقهم لهجة»، یعنی مورد اطمینان‌ترین مردم و راستگوترین آنان تعبیر شده‌است (نجاشی، ۲۵۲).

سؤال نمودن فطحیان از امام و پاسخ‌گویی آن حضرت به آنان. گزارش‌هایی در بردارنده سؤال فطحیان از امام رضا و نیز پاسخ آن حضرت در دست است؛ چنان‌که از علی بن حدید روایت شده که در مورد مسئله فقهی (قصر و اتمام نماز در حرمین) که شیعیان دچار اختلاف شده بودند، از امام سؤال کرد و امام به وی پاسخ داد (طوسی، الاستبصار، ۳۳۱/۲؛ حر عاملی، ۵۳۳/۸). همچنین از پاسخ آن حضرت به پرسش حسن بن علی بن فضال نیز خبری در دست است (صدوق، عیون، ۱۲۵/۱-۱۲۶).

نقل روایات جانشینی امام رضا. فطحیان از ناقلان روایات امامت و جانشینی امام رضا نیز بوده‌اند؛ چنان‌که معاویه بن حکیم از نعیم قابوسی از امام موسی بن جعفر، در مورد امامت امام رضا علیه السلام پس از ایشان نقل روایت کرده‌است (کلینی، ۳۱۱/۱ و ۳۱۲؛ مفید، الإرشاد، کنگره شیخ مفید، ۲۵۰/۲، ۲۴۹). نیز نقل روایت توسط حسن بن علی بن فضال به نقل از

علی بن جعفر درباره امامت امام رضا پس از امام موسی بن جعفر مشاهده می‌شود (طوسی، الغیبة، ۴۲)؛ چراکه اینها برخلاف واقفیه، امامت امام رضا را قبول داشتند و از آن حضرت نقل روایت می‌نمودند.

به‌طور کلی، در منابع کهن مطلبی دالّ بر درگیری و یا برخورد تند حضرت با فطحیان مشاهده نشده‌است. به‌نظر می‌رسد از علل عدم درگیری امام رضا با فرقه فطحیه، شرایط خاص زمان حضرت و وجود فرقه‌های گوناگون درون شیعی، به‌خصوص حضور و فعالیت گسترده فرق خطرناک واقفیه (برای آگاهی درباره علل عدم درگیری امام رضا با فطحیه نک. صفری فروشانی، فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا علیه السلام (با تکیه بر فطحیه و واقفیه)، ۷) که فرقه ای نوظهور و نوبنیان بود و در زمان خود حضرت، یعنی پس از شهادت امام موسی کاظم علیه السلام پدید آمده بود، و نیز حضور غالبان از فرق منتسب به شیعه بود. شاید مقایسه این فرق با هم، بهتر این موضوع را روشن بنماید. در واقع با واکاوی ویژگی‌های این دو فرقه و مقایسه آن با فطحیه، شاید بهتر بتوان به مسئله علل عدم برخورد تند حضرت با فطحیه پاسخ گفت و به تحلیل آن پرداخت. از این رو در ادامه به اجمال به ویژگی‌های مهم دو فرقه مذکور اشاره و آگاهی بیشتر در این زمینه را به کتب و پژوهش‌های مرتبط محول می‌نماییم.

فرقه واقفیه دارای ویژگی‌هایی بود که همان‌ها سبب برخورد و مبارزه سخت و جدّی امام رضا علیه السلام با این فرقه گردید. ویژگی‌های مهم فرقه مذکور عبارت بودند از توقف بر امام کاظم و انکار امامت سایر امامان معصوم پس از آن حضرت و از جمله امام رضا،^۱ داشتن رهبران برجسته‌ای که از جایگاه علمی و اجتماعی و روایی بالایی در میان مردم برخوردار بودند (برای آگاهی بیشتر از جایگاه آنان، نک. امام، ۸۶-۹۰)، و فعالیت‌های بسیاری که برای نشر و رواج افکار و عقاید خود انجام می‌دادند (برای آگاهی بیشتر، نک. بختیاری، ۱۶۳-۱۷۳).

۱. برای آگاهی درباره ی واقفیه و منابع آن برای نمونه، نک. صفری فروشانی و بختیاری، «امام رضا علیه السلام و فرقه واقفیه»؛ حسین‌زاده‌شانه‌چی، «واقفیه؛ همچنین در مورد واقفیه برای نمونه رک: ناصری، الواقفیه دراسة تحليلية؛ بیوکارا، «دو دستگی در شیعیان امام کاظم علیه السلام و پیدایش فرقه واقفه».

با مطالعه و بررسی فرق واقفیه و غالیان می‌توان دریافت که این دو فرقه، دارای ویژگی‌ها و نقاط اشتراک و افتراقی بودند. نشر و رواج آموزه‌های خطرناکی چون تهدید اصل دین (توحید) و تهدید اساس شیعه (امامت) و فعالیت‌های گسترده از نقاط اشتراک هر دو فرقه به حساب می‌آمده است. اما بهره‌مندی از وجود رهبران عالم و برجسته که در جذب افراد نقش بسزایی داشت، از ویژگی اصلی و مهم فرقه واقفیه به شمار می‌آمد. همین باعث شده بود که امام به‌طور ویژه به مبارزه همه‌جانبه با آنان بپردازد. در مقابل، فطحیان علاوه بر آن که اکثر آنان امامت امام رضا علیه السلام را قبول داشتند، دارای فقها و علمای بزرگ و راویان ثقه بودند که از دست دادن آنان برای جامعه شیعی خسران بزرگی بود (برای آگاهی بیشتر، نک. صفری فروشانی، «فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا»، ۷).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۵۱

بدین ترتیب شرایط کلی جامعه در دوره امام رضا و از آن جمله وجود فرق مختلف شیعی مخصوصاً دو فرقه واقفیه و غلات، و شدت فعالیت‌های آنان، امام را چنان درگیر کرده بود که در مبارزه با واقفیه نه تنها در دوران حضور خود در مدینه، بلکه در مسیر راه خویش از مدینه به مرو و همچنین در خود مرو نیز به پاسخ‌گویی و مبارزه با این فرقه منحرف اشتغال داشت (نک. بختیاری، ۱۷۳-۱۷۴). در مورد غالیان نیز علاوه بر پاسخ‌گویی و مبارزه با آنان در زمان حضور خویش در مدینه، در دوران حضور در مرو هم به این امر خطیر توجه داشت و در آنجا نیز به پاسخ‌گویی و رد عقاید غلات پرداخت (همان، ۲۰۳-۲۰۴).

وجود این اوضاع و شرایط، و از آن طرف ویژگی‌های کلی فطحیان زمان امام رضا که ذکر آن گذشت، و کم‌خطر بودن این فرقه در مقایسه با فرق مذکور-واقفیه و غالیان- از علل عدم درگیری امام با فرقه فطحیه می‌تواند باشد. چراکه فطحیان مخالفت بنیادینی نداشته و مانند واقفیه و غالیان که اصل و ریشه دین و مذهب تشیع را در معرض خطر نابودی قرار داده بودند، نبودند؛ بلکه اختلاف در اضافه کردن امامت افطح بود که او هم فقط حدود هفتاد روز پس از پدرش زنده بود (برای آگاهی بیشتر در مورد علل عدم درگیری و عدم برخورد تند امام رضا با فطحیه، نک. صفری فروشانی، «فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا»، ۷).

با توجه به مطالب پیش‌گفته، می‌توان گفت که کیفیت تعامل امام رضا با فرقه فطحیه بیانگر نوعی موقعیت‌سنجی و سنجش شرایط بوده است؛ چراکه آن حضرت در زمانی که فرق خطرناکی چون واقفیه و غلات، جامعه شیعی و شیعیان را دچار بحران و آشفتگی کرده

بودند، به مقابله و درگیری با فطحیان که در مقایسه با فرق مذکور بسیار کم خطر بودند، نپرداخت، هرچند به ارشاد و هدایت آنان توجه داشتند.

تداوم آموزه‌های فطحیه

فطحیان که اساسی‌ترین عقیده آنان انتقال امامت از برادر به برادر بود، هرچند به عنوان فرقه‌ای نزدیک‌تر به امامیه، و کم‌خطرتر از واقفیه معرفی شده‌اند (نک. صفری فروشانی، «فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا، ۷-۸»)، اما این به معنای بی‌ضرری آنان برای جامعه شیعی نبوده‌است؛ چراکه در تاریخ حضور ائمه معصومین دو بار انحراف شیعیان از مسیر اصلی خود، به دلیل و یا تحت تأثیر گفتار و عقاید آنان صورت گرفته‌است. یک بار پس از شهادت امام رضا علیه السلام، که پیروانش در مورد جانشین آن حضرت صلی الله علیه و آله دچار اختلاف شده بودند، گروهی قائل به امامت برادر امام رضا علیه السلام یعنی احمد بن موسی شدند، با این توجیه که امام کاظم علیه السلام پس از امام رضا علیه السلام، وی را جانشین خود کرده‌است و بدین ترتیب مانند فطحیه امامت دو برادر را جایز شمردند (نوبختی، ۸۵-۸۶). دیگر بار، این اتفاق پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام افتاد و در اختلافی که پیروانش در مورد جانشین آن حضرت صلی الله علیه و آله پیدا کرده بودند، عده‌ای برادر آن حضرت صلی الله علیه و آله یعنی جعفر را جانشین او دانستند (نک. همان، ۹۸-۹۹؛ اشعری قمی، ۱۱۰). قابل ذکر است که برخی، از آنان با عنوان نوفطحیه (الفطحیة الثانية) (صدوق، معانی الاخبار، ۶۵) یاد کرده‌اند.

نتیجه

بیشتر کسانی که به امامت عبدالله افطح گرویدند، از اصحاب بزرگ امام صادق علیه السلام و از فقها و علمای بزرگ شیعه به‌شمار می‌رفتند. اما به نظر می‌رسد این فرقه به دلایل زیر حداقل برای زمان مورد بحث کم خطر بوده‌اند:

۱. پذیرش امامت سایر امامان شیعه و از جمله امام رضا علیه السلام و در نتیجه عدم مبارزه با آنان.

۲. تعمدی نبودن این انحراف، به این معنا که این انحراف، از روی عناد و یا دنیاپرستی نبوده و به دلایلی در تشخیص امام بعد از امام جعفر صادق علیه السلام دچار اشتباه شده- بودند، به طوری که پس از روشن شدن جریان و راه اصلی، عده‌ای از آنان، از امامت عبدالله افطح برگشته امامت وی را انکار کردند.

۳. اگرچه شماری از آنان، امامت عبدالله را قبل از امام موسی کاظم علیه السلام پذیرفته و عدد امامان را به سیزده رساندند، اما عمر کوتاه امامت عبدالله و نیز عدم مبارزه و فعالیت خاص فطحیان، در مقایسه با سایر فرق به خصوص واقفیه، میزان خطر آنان را به شدت کاسته بود. همچنین این فرقه از فرقی است که روایات و گزارش‌های نقل شده، حکایت از عدم درگیری امام با آن را دارد.

البته می‌توان گفت: امام رضا علیه السلام، در واقع در صدد هدایت و قرار دادن آنان در مسیر اصلی و درست بود و با وجود شرایط نامناسب و آشفته جامعه از نظر مذاهب و تنوع آن، و کم خطرتر بودن فطحیان برای شیعیان زمان امام رضا علیه السلام، باز امام به این هدایت و ارشادشان توجه داشته است. در واقع سبک تعامل امام رضا با این فرقه نشان موقعیت- شناسی و زمان سنجی درست امام و عملکرد برطبق آن تشخیص صائب بوده است.

منابع

- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، تحقيق الحاج آقامجتبي العراقى، چاپخانه سيدالشهداء-قم، الطبعة الأولى، ۱۴۰۴-۱۹۸۴م.
- ابن داود حلى، تقى الدين حسن بن على، كتاب الرجال، تحقيق سيد محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، المطبعة الحيدرية، ۱۳۹۲.
- اربلى، أبى الحسن على بن عيسى بن ابى الفتح، كشف الغمّة فى معرفة الأئمّة، (تعليق سيد هاشم رسولى، ج ۲) و ج ۳، بيروت، دارالكتاب الإسلامى، ۱۴۰۱.
- اردبيلى غروى حائرى، محمد بن على، جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۳.
- اشعري قمى، سعد بن عبدالله، كتاب المقالات و الفرق، تصحيح و تعليق محمّدجواد مشكور، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۶۱ش.
- امام، سيد جلال، بررسى زمينهها و عوامل پيدايش انديشه توقف بر امامان شيعه، موسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره)، كارشناسى ارشد، بى تا.
- بختيارى، زهرا، امام رضا عليه السلام و فرقه هاى شيعه، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، ۱۳۹۲ش.
- بيوكارا، م. على، «دودستگى در شيعيان امام كاظم عليه السلام و پيدايش فرقه واقفه»، ترجمه وحيد صفرى، علوم حديث، ش ۳۰، ۱۳۸۲.
- تسترى، محمدتقى، قاموس الرجال، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ۱۴۱۵، ۱۴۱۷، ۱۴۲۲.
- حائرى، سيد مهدى، «على بن حديد بن حكيم»، دايرة المعارف تشيع، تهران، نشر شهيد سعيد محبى، ۱۳۸۴.
- حر عاملى، وسائل الشيعه، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث بقم المشرفة، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴.

پژوهش نامه تاريخ تشيع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

نعمت الله صفری فروشانی، زهرا بختیاری

- حسین زاده شانهچی، حسن، «واقفیه»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال ششم، ش ۲۳، ۱۳۸۴ش.
- حلّی، ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، تحقیق الشیخ جواد القیومی، مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷.
- خوئی، معجم رجال الحديث، الطبعة الخامسة، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م.
- رازی، ابی حاتم احمد بن حمدان، کتاب الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة، تحقیق عبدالله سلوم السامرائی، بی نا، بی تا.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، تصحیح و تعلیق شیخ احمد فهمی محمد، قاهره، مطبعة حجازی، ۱۳۶۸ش.
- صدوق، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، بی جا، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.
- صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشرجهان، ۱۳۷۸ش.
- صدوق، الأمالی، تحقیق قسم الدراسات الإسلامیة-مؤسسة البعثة، قم، مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷.
- صفری فروشانی، نعمت الله، «فرقه های درون شیعی دوران امامت امام رضا علیه السلام (با تکیه بر فطحیه و واقفیه)»، طلوع، سال هشتم، ش ۲۸، ۱۳۸۸ش.
- طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، تحقیق مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، ج ۱ و ۲، قم، مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، ۱۴۱۷.
- طوسی، الغیبة، تحقیق الشیخ عبادالله الطهرانی، الشیخ علی احمدناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۱.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق مؤسسة نشر الفقاهة - الشیخ جواد القیومی، بی جا، مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال المعروف ب رجال الکشی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۷.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

- طوسي، الاستبصار، تحقيق و تعليق السيد حسن الموسوي الخرسان، تصحيح الشيخ محمد الآخوندي، طهران، دارالكتب الإسلامية.
- كليني، الكافي، تهران، اسلامية، ١٣٦٢ ش.
- مامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال، نجف اشرف، ١٣٥٠.
- مفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣.
- مفيد، ابى عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣.
- ناصري، رياض محمد حبيب، الواقفيه دراسة تحليلية، مشهد، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٩.
- نجاشي، ابوالعباس احمد بن على، رجال النجاشي، تحقيق سيد موسى شبيري زنجاني، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٦.
- نوبختي، ابو محمد حسن بن موسى، فرق الشيعة، تصحيح و تعليق سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المكتبة المرتضوية، ١٣٥٥.

پژوهش نامه تاريخ تشيع

سال اول، شماره ٢،
تابستان ١٣٩٦

راهکارهای اصلاح جامعه در سنت امامان شیعه با تأکید بر آگاهی‌بخشی و مسئول‌سازی

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

سید علیرضا واسعی^۱

۵۷

چکیده

امامان شیعه که در باور پیروانشان همچون پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عهده‌دار رهبری امت و پیشوایی جامعه‌اند، برای اصلاح جامعه و مواجهه با ناهنجاری‌ها دست به اقداماتی زدند و با کاربست راه‌کارهایی متناسب با ضرورت‌های اجتماعی و اقتضائات زمانه به ایفای نقش رهبرانه پرداختند. این که اقدامات و راه‌کارهای اصلاحی آنان چه بود و از چه مسیرهایی پیش رفتند، پرسش اصلی مقاله است. فرضیه نویسنده این است که ائمه برای اصلاح جامعه بیش از هر چیز به اقدامات و فعالیت‌های فرهنگی - تربیتی، یعنی آگاه‌سازی امت و ایجاد حس مسئولیت در آنها اهتمام داشتند. این تحقیق مبتنی بر نظریه اسلام تمدنی است که با بهره‌گیری از سخنان امامان به تحلیل آنها بر اساس منابع اولیه پرداخته است. در این نگاه، همه امامان معصوم به منزله یک پیکره واحد قلمداد شده‌اند.

کلید واژه‌ها

سنت ائمه، اصلاح جامعه، آگاهی‌بخشی، مسئول‌سازی.

۱. دانشیار گروه هنر و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. vaseiali@yahoo.com

دریافت: ۹۶/۰۳/۲۹ پذیرش: ۹۶/۰۶/۳۰

مقدمه

انسان در قبال جامعه که بستر زندگی و به‌سان کشتی برای آدمیان است، مسئولیت دارد و باید در صدد اصلاح و سامان‌دهی هر چه بیشتر آن برآید تا هم محیط آرام و مناسبی برای خود و دیگران پدید آورد و هم زمینه پیشرفت و تعالی را فراهم سازد. پیشوایان مذهبی، به حکم مأموریت رهبرانه‌ای که بر دوش می‌کشند، بیش از دیگران مسئولیت دارند. ایشان برای اصلاح جامعه و مواجهه با آسیب‌ها و ناهنجاری‌ها، راه‌کارهای مناسب و متناسبی را پیش گرفتند تا به سالم‌سازی افزون‌تر و ارزش‌مدار جامعه دست یابند، با این پیش‌فرض که آنان در این مسیر، بر اساس محاسبه‌های انسانی و متناسب با اقتضانات و ضرورت‌های زمانه عمل می‌کنند، نه مستند به دانش غیبی و امدادهای خاص الهی.

این که امامان شیعه برای اصلاح جامعه و رویارویی با ناهنجاری‌ها چه کرده‌اند و علل کنش‌ها و واکنش‌هایشان چه بوده، پرسش بنیادین و محوری این نوشتار است و پاسخ آن بر نگاه کل‌انگارانه و انسان‌واره^۱ به ائمه، استوار است. بر این مبنا، گفتارها و رفتارهای یک یا چند تن از امامان بر همه آنان قابل تعمیم است.

مسئله اصلی این مقاله با همه اهمیتی که در حیات شیعی دارد، کمتر به صورت استقلالی مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است، جز آن که در کتاب راهبردهای ائمه در مواجهه با ناهنجاری‌های اجتماعی (واسعی، ۲۳۹) نویسنده بخشی را به این مقوله اختصاص داده و مباحثی را مطرح ساخته است، همچنین در لابه‌لای برخی دیگر از نوشته‌ها نیز سرنخ‌هایی در این زمینه می‌توان یافت.

پیش از ورود به اصل بحث، یادکرد دو نکته مقدماتی که به زعم نویسنده در دریافت روش‌های اصلاحی اثرگذار است و نظریه اسلام تمدنی^۲ نیز بر آن استوار است، لازم به نظر می‌رسد؛ یکی توجه به ملاک برتری دین و نقش راهبران است و دیگر اعتنا به اصول حاکم بر راهبری ائمه.

۱. در باور شیعه، پیشوایان مذهبی به منزله پیکره واحد و با مأموریت همانندی، در طی دو‌یست و پنجاه سال وارد عمل شده و تابع ضرورت‌ها، نیازها و اقتضانات زمانه و جامعه فعالیت کردند. نک. صدر، اهل‌البیت؛ تنوع‌ادوار و وحدت‌هدف، و خامنه‌ای، انسان ۲۵۰ ساله.

۲. این نظریه بر آن است که دیانت اسلامی با رویکردی تمدن‌اندیشانه و تمدن‌سازانه باید مورد مطالعه قرار گیرد، یعنی دینی که از یک سو برای همه آدمیان است و از سوی دیگر همه نیازهای آدمیان را برآورده می‌سازد.

۱. ملاک برتری دین

درباره دین برتر سخنان بسیاری گفته شده، اما به استناد کلام نبوی، دینی را می‌توان برتر دانست که امکان زیست همراه با آرامش بیشترین آدمیان را در جامعه فراهم می‌آورد. بر اساس روایتی از ابن عباس، فردی از رسول خدا ﷺ پرسید محبوب‌ترین دین نزد خداوند کدام است؟ آن حضرت فرمود: الحنیفیه السمحه (ابن حنبل، ۱/ ۲۳۶؛ متقی هندی، ۷۳/۱) و در روایتی دیگر فرمود: من به دین سمحه سهله مبعوث شده‌ام (طوسی، ۵۲۸). رسول خدا با این بیان، آورده خود را که دارای شاخصه سمحه (با گذشت و بزرگواری) و سهله (آسان و آسان‌گیر) است،^۱ به عنوان برترین دین شناسانده است. پذیرش این معیار بدان معناست که آموزه‌های اسلامی، چه در حوزه فردی و چه اجتماعی باید با آن سنجیده شده و در صورت موافقت با آن پذیرفته شود. بی‌گمان آن حضرت و جانشینانش که در فرهنگ اعتقادی شیعه، امام منصوب از طرف خدا شمرده می‌شوند (کلینی، ۱/ ۲۶۸)، با همین رویکرد به اصلاح جامعه روی داشتند و راه‌کارهای معطوف به آن را پیشه می‌کردند؛ یعنی این بعد مسالمتی، سماحتی و تشویقی بود که بر کلان رفتار آنان غلبه داشت، نه خشونت، تنبیه و سخت‌گیری. به بیان دیگر راه‌کارهای آنان تمدن‌اندیشانه و به‌فراخور زمانه بود،^۲ چون خشونت و اجبار نمی‌تواند انتظام جامعه و صلاح آن را تضمین کند و در هر سطحی که باشد، منافی تمدن به‌شمار می‌آید (وایتهد، ۱/ ۲۲۵).

۲. اصول حاکم بر راهبری ائمه شیعه

امامان در باور شیعه، انسان‌هایی‌اند که هم نسبت به انسان و نیازهای پایه‌ای او آگاهی دارند، هم جامعه و اقتضائات آن را می‌شناسند و هم به حقیقت دیانت اشراف کامل دارند؛

۱. نویسنده عرب زبان از این تعبیر چنین فهم می‌کند: تساهل در مفهوم اسلامی اقتضا می‌کند که هر فردی از افراد ملت این حق را داشته‌باشد که به آن چه حق می‌داند معتقد باشد و مراسم و شعایر دینی‌اش را آن گونه که می‌خواهد آزادانه برگزار کند (نک. الکعبی، ۳۴-۳۵).

۲. وایتهد بر آن است که در جامعه متمدن، تشویق جای تنبیه می‌نشیند. وی می‌نویسد: ارزش انسان‌ها در گرو عامل تشویق و ترغیب است... تمدن با استفاده از عامل ترغیب و تشویق که ذاتی آن است به حفظ و نگهداری نظم اجتماعی می‌پردازد... استخدام زور، هر اندازه که در پاره‌ای موارد غیر قابل اجتناب بوده باشد، بیانگر شکست تمدن است، خواه این شکست در سطح کلی اجتماع باشد و خواه در سطح باقیمانده افراد جامعه بوده‌باشد (رک: وایتهد، ۱/ ۲۲۵).

بنابراین، در مواجهه با ناهنجاری‌ها و برای هدایت نابهنجاران، الزاما بهترین راه کارها را پیشه کرده از روش‌ها و الگوهای درستی بهره می‌برند، هر چند در مواردی خواسته‌های آنان محقق نمی‌شد، اما آنچه انجام داده‌اند، شایسته پژوهش، مذاقه و الگوگیری است.

اصل میانه‌روی و اعتدال در عمل را می‌توان مهم‌ترین عنصر حاکم بر تعامل آنان به-شمار آورد، چنان‌که خداوند در قرآن ویژگی پیروان پیامبر ﷺ را «امت وسط بودن» دانسته- است (بقره، ۱۴۳). امام علی علیه السلام نیز می‌گوید: "دو گروه درباره من به هلاکت خواهند رسید؛ آنان که به افراط در دوستی پیش رفتند و آنان که در دشمنی زیاده‌روی کردند"، سپس افزود: "بر شما باد راه میانه که بهترین راه است" (نهج البلاغه، کلام ۱۲۷). امام رضا علیه السلام نیز بر همین منوال سخن دارد و از مردم می‌خواهد تا راه میانه را که خود الگوی آن است دنبال کنند (صدوق، عیون اخبارالرضا، ۱/۲۷۲).

اصل در نظر داشتن ظرفیت آدمیان و فرصت دهی برای جبران و ملایمت با هم‌نوعان، دیگر عنصر مهم است. خداوند تکالیف شرعی را بر حسب توان آدمیان تشریح کرده (بقره، ۲۸۶ و ...) و از پیامبرش نیز خواسته‌است تا با مردمان با همین مبنا رفتار کند. بر پایه روایتی، پیامبر خود دچار وضعی شد تا بداند قضای یک واجب لزوماً به کوتاهی فرد پیوند نمی‌خورد، بلکه چه بسا امری خارج از توان او باشد، پس نباید به راحتی انسانی را از دایره ارزشی خارج دانست (حرانی، ۲/۲۳۵). امام علی علیه السلام نیز در نامه به مالک اشتر بر اغماض و چشم‌پوشی از کوتاهی مردم تأکید می‌کند و از او می‌خواهد تا مهربانانه با دیگران رفتار کند (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

اصل اعتنا به زندگی دنیا و پرداختن به آن نیز، از اهمیت بالا بهره‌دار است، چنان‌که زندگی پیشوایان به آن گواهی می‌دهد. در تفکر اسلامی دنیا و اهتمام به آن دارای اصالت است، چون همین زندگی دنیایی است که آخرت او را می‌سازد، چنان‌که قرآن تصریح کرده که هر که از این دنیا بهره ندارد، در آخرت نیز بی‌بهره خواهد بود (اسراء، ۷۲). در زبان پیشوایان دین نیز دنیا دارای اهمیت است و آنان در تربیت و اصلاح جامعه به حق زیست انسانی توجه داشته‌اند (بیضون، ۸۸۶).

دیگر اصل بنیادینی که مد نظر پیشوایان دین بوده اصل ارزش جماعت و صیانت از آن است، چه به اعتبار نقش معرفتی آن، چنان‌که اکثریت عامه به آن باور داشتند، چه به اعتبار

نقش مقدمی که بستر نگهداری اساس دیانت است.^۱ این اصل در اقدام راهبرانه امامان به-مثابه محور اصلی مد نظر بوده است. امام علی علیه السلام در کلامی مسلمانان را به همراهی با جماعت می خواند و تأکید می کند که جدا مانده از جمع نصیب شیطان می شود، چنان که گوسفند بازمانده از گله گرفتار چنگ گرگ می گردد. نیز فرموده است: ید الله مع الجماعه (نهج البلاغه، کلام ۱۲۷) و در جای دیگر می گوید هیچ کس از جدایی خیری ندیده است (نهج البلاغه، کلام ۱۷۶).

پژوهشنامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۶۱

اختیار نسبی انسان و حق اراده گری نیز از عناصر مهم مورد توجه امامان است^۲ که کسی نمی تواند به هیچ بهانه ای آن را از آدمی سلب نماید. به استناد همین اصل، تربیت و اصلاح معنا پیدا می کند. بنابراین اصلاح جامعه در مکتب ائمه، مبتنی بر این اصول است، با راهکارهایی که به اقتضای زمانه و ضرورت ها متفاوت بوده است.

ناهنجاری های جامعه انسانی

ناهنجاری های اجتماعی در دو طبقه متمایز از هم قابل دسته بندی اند؛ مواردی که با هنجارهای دینی و مذهبی تعریف می شوند (تعینی)، به این معنا که با وضع قانون یا تشریح دیانت الزامی می شوند و با گذشت زمان سنتی مقبول همگان به مثابه معیار سنج رفتار قلمداد می شوند؛ دیگر رفتارهایی که با هنجارهای اجتماعی شناسایی می گردند (تعینی)؛ یعنی آنچه در گذر زمان و تابع نیازهای بشری، وضعیت همه پذیر یافته هنجار شمرده می شوند، مثل بسیاری از آیین ها، سنت های اجتماعی و آداب رفتاری مقبول جوامع. بر دسته اول امور شرعی و بر دسته دوم امور عرفی اطلاق و تخلف از هر یک از آنها، نابهنجاری قلمداد می گردد و فرد متخلف نابهنجار خوانده می شود.

این که چگونه می توان جامعه ای را اصلاح کرد، امری پیچیده است و پیچیده تر از آن، شناخت الگوهای کارآمدی است که در حیات ائمه علیهم السلام تجربه شده است. به زعم این

۱. در باور اهل سنت، اجتماع امت بر یک امری نشان حقانیت آن به شمار می رود (اصل اجماع که معرفتی است)، اما در میان شیعه چنین باوری وجود ندارد، جز این که اعتنای به جماعت و اجتماع برای بقا و دوام دین لازم است، پس ارزش مقدمی می یابد.

۲. این دیدگاه نقطه مقابل دو دیدگاه افراطی و تفریطی معتزلیان و اشاعره قرار دارد و بر اساس امر بین امرین استوار است (رک: صدوق، الهدایه، ۱۸).

نوشتار، آنان در اصلاح جامعه، بیش از هر چیز بر آگاهی بخشی و مسئول سازی مخاطبان تأکید داشته می‌کوشیدند تا در جامعه انسانی، مردمی آگاه، مسئول و خردمند به بار آیند و همین نقطه تمایز آنان با دیگر آدمیان صاحب نفوذ یا حاکمان است؛ چرا که پیشوایان دینی، رهبری خود را در بیداری و پیروی آگاهانه مردم می‌جویند؛ در حالی که حاکمان بیش از هر چیزی بر تبعیت و فرمان برداری بی چون و چرای مردم که با ناآگاهی و جهالت مردم امکان پذیرتر است، پافشاری دارند. راهبردهای ائمه بر این اساس، چنین‌اند:

۱. خود اصلاح‌گری پیش از دیگرسازی (آغاز از خویشتن)

شاید بتوان مهم‌ترین آموزه تربیتی مکتب امامت را در «آغاز تربیت از خویشتن پیش از پرداختن به دیگران» برشمرد. نگاهی به داده‌های حدیثی و تاریخی نشان می‌دهد پیشوایان مذهبی شیعه پیش از آن که دیگران را به امری فراخوانند، خود به آن عمل می‌کردند، چنان که قرآن فرموده چیزی را خود به آن عمل نمی‌کنید، بر زبان نرانید (الصف، ۲). امام علی علیه السلام نیز فرمود: آن که خود را پیشوای مردم سازد پیش از تعلیم دیگری باید به ادب کردن خویش پردازد و پیش از آن که به گفتار تعلیم فرماید باید به کردار ادب نماید، و آن که خود را تعلیم دهد و ادب اندوزد، شایسته‌تر به تعظیم است از آن که دیگری را تعلیم دهد و ادب آموزد (نهج البلاغه، حکمت ۷۳) و نیز فرمود: مردم! به خدا قسم! شما را به چیزی دعوت نمی‌کنم جز آن که پیش از شما بدان عمل کرده‌ام و از چیزی بازتان نمی‌دارم، مگر آن که خود از آن پرهیز کرده‌ام (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵). امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: کونوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ، لِيَرَوْا مِنْكُمْ اَلْوَرَعَ وَالْاِحْتِهَادَ وَالصَّلَاةَ وَالْخَيْرَ، فَاِنَّ ذَلِكَ دَاعِيَةٌ؛ مردم را به غیر زبانتان فراخوانید تا پارسایی، اجتهاد، نماز و نیکی را در شما ببینند و این بهترین فراخواننده است (کلینی، ۷۸/۲). همچنین فرمود: مردم را با اعمالتان دعوت کنید نه با زبانتان (مجلسی، ۱۹۸/۵).

۲. امر به معروف و نهی از منکر

حساسیت در مقابل کژی‌ها (منکرات) و احساس مسئولیت در ترویج ارزش‌های اجتماعی (معروف‌ها) یا امر به معروف و نهی از منکر که نقطه مقابل اصلاح دستوری جامعه

قرار دارد، در سیره پیشوایان قابل پی‌جویی است. در محاورات فرهنگی-دینی امروزیان، عموماً این عنصر برابر با واداری به واجبات و بازداری از محرّمات یکی انگاشته می‌شود، در حالی که به نظر می‌رسد این دو با هم تفاوتی بنیادی دارند. امر و ترغیب به واجبات یا نهی و بازداری از محرّمات از امور دینی، وظایف شرعی و دارای حکم‌های مشخص‌اند، در حالی که امر به معروف و نهی از منکر از امور عقلی و الزامات زندگی اجتماعی است که در زندگی اجتماعی آدمیان معنا می‌یابد، و طبعاً حکمی دینی اگر هویتی اجتماعی و مقبولیتی عرفی بیابد مشمول این اصل خواهد شد، نه از آن حیث که مقوله‌ای دینی است، بلکه از آن جهت که هنجاری اجتماعی شده‌است. قرار گرفتن این اصل در کنار اصولی دیگر چون نماز، روزه، خمس، زکات و جهاد و دیگر امور شرعی، به عنوان قسیم آنها با همین رویکرد موجه می‌نماید و طبعاً نمی‌تواند خود حاوی آنها باشد، جز آن که در حوزه تعامل با دیگران قرار گرفته و امری اجتماعی گردد. به تعبیر مستشرق سوئیسی، مارسل بوزار:^۱ آیین اسلام بر اساس قرآن مجید، مؤمن را کسی توصیف می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر می‌نماید. اسلام اصل لزوم زندگی اجتماعی و مسئولیت مشترک افراد بشر را از بدیهیات می‌شمارد. از این اصل وظایف خاصی استنتاج می‌شود که اگر حتی صورتی حقوقی به خود نگیرد، باز از وجدان درونی فرد مدد می‌طلبد (بوزار، ۴۲). فرمان دادن به معروف و بازداشتن از کار ناشایست، امری فزاینده‌تر از واجبات و محرّمات شرعی است، چنان‌که برخی از عالمان چون شیخ طوسی برای حاکمان دادگر گفته‌اند اگر به دو شرط پای‌بند باشد شایسته همکاری خواهد بود؛ یکی به جا آوردن امر به معروف و نهی از منکر و دیگر توزیع خمس و صدقه به مستحقان آن و حتی وی با سید مرتضی در این رویکرد هم‌داستان است که اگر حاکمی مشروع بود، یعنی به اصل پیش‌گفته پای‌بند بود همکاری با او پسندیده است (کوک، ۴۱۹-۴۲۱). بر این اساس می‌توان فاصله میان امر به واجبات و نهی از محرّمات را با امر به معروف و نهی از منکر به درستی دریافت.^۲

1. Marcel Boisard

۲. در متون اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر در عرض دیگر واجبات، مثل نماز و روزه و... آمده‌است، طبعاً نمی‌تواند در طول آن‌ها قرار گرفته و برای تحقق آن‌ها به کار گرفته شود. به زعم این نوشتار، مصداق آن باید چیزی غیر از واجبات و محرّمات که خود رانه مشخصی دارند، باشد. اگر امر به معروف و نهی از منکر بخواهد برای اعمال دیگر واجبات و محرّمات دارای حکم به کار آید، پس خود آن نیز مشمول آن خواهد شد که تسلسلی نامعقول پیش خواهد آمد.

جامعه برای آن که بستری برای زیست جمعی، مایه آرامش و سعادت آفرین باشد، نیازمند نظمی مبتنی بر آیین‌ها و ضوابط و سنت‌هایی است که همگان آن را پذیرفته پای بندی خود را به آن نشان دهند. بنابراین تا زمانی که امری عرفی نباشد یا عرفی نشود (در زمره معروف قرار نگیرد= مقبولیت نیابد)، تأثیرگذاری اجتماعی نخواهد داشت و اگر مورد طرد جامعه واقع شود، به آن معناست که در ایجاد زمینه مناسب زندگی اجتماعی ناکارآمد است و آن چه در ادبیات دینی - ارزشی از آن با عنوان منکر یاد می شود، از همین منظر معناپذیر می شود و مراد از آن کنش‌ها و چیزهایی است که از سوی جامعه، نه دین و شریعت، انکار و طرد شده است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۶۴

امر به معروف و نهی از منکر در ادبیات قرآنی به شدت مورد تأکید قرار گرفته است، با این دیدگاه که اگر مسلمانان به آن عمل کنند، برترین امت‌ها خواهند بود.^۱ رسول اکرم نیز فرمود: اگر امت از انجام آن سرباز زنند و کوتاهی کنند عذاب الهی در انتظارشان است (کلینی، ۵۹/۵). امام علی علیه السلام هم در وصیت‌نامه خود بر این نکته پای فشرده‌اند که لَا تَتْرَكُوا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَيَوَلَّى عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ ثُمَّ تَدْعُونَ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ (نهج البلاغه، ۹۷۸؛ مجلسی، ۴۰۶/۷۴). هم چنین فرمود: تمام کارهای نیک حتی جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر چون آب دهان است در برابر دریای پهناور (نهج البلاغه، کلام: ۳۷۴).

در کاربست این عنصر، چنان‌که در فقه شیعی آمده، شرایطی ملحوظ است که بدون تأمین آنها نمی توان یا نباید دست به امر به معروف زد.^۲ امامان اجرای این اصل را، برخلاف تصور رایج در زمان ما، متوجه حاکمان، سردمداران و امیران می دانستند نه مردمان عادی، چنان‌که شرایط این اصل نیز آن را نشان می دهد (منتظری، ۶۰/۱). خمینی به استناد روایتی

۱. كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (آل عمران/۱۱۱).

۲. شرایط امر به معروف و نهی از منکر که برخی به فاعل، برخی به مخاطب و دسته ای به جامعه بر می گردد، در پنج مورد قابل تخلیص است؛ آشنایی امر و ناهی، به معروف و منکر و یقین به وجوب معروف و حرمت منکر و ایمن از اشتباه خود. دوم احتمال عقلایی تأثیر امر و نهی. سوم اصرار تارک واجب و فاعل حرام به انجام واجب و منهی عنه. چهارم ثبوت و تنجز واجب بودن معروف و حرام بودن منکر در حق فاعل و نداشتن عذر در ارتکاب. پنجم نبود مفسده و ضرر در امر و نهی. رک: کتب توضیح المسائل، باب امر به معروف و نهی از منکر.

بر این نکته تأکید می‌کند که "اگر امر به معروف و نهی از منکر به خوبی اجرا شود دیگر فریض قهرا برپا خواهد شد... ظلمه و عمالشان نمی‌توانند اموال مردم را بگیرند و به میل خود صرف کنند و مالیات‌های مردم را تلف نمایند. امر به معروف و نهی از منکر، دعوت به اسلام و رد مظالم و مخالفت با ظالم می‌کند. عمده وجوب امر به معروف و نهی از منکر برای این امور است. ما امر به معروف و نهی از منکر را در دایره کوچکی قرار داده و به مواردی که ضررش برای خود افرادی است که مرتکب می‌شوند، یا ترك می‌کنند محصور ساخته‌ایم. در اذهان ما فرورفته که منکرات فقط همین‌هایی هستند که هر روز می‌بینیم یا می‌شنویم. مثلاً اگر در اتوبوس نشسته‌ایم موسیقی گرفتند، یا فلان قهوه‌خانه کار خلافی را مرتکب شد، یا در وسط بازار کسی روزه خورد منکرات می‌باشد و باید از آن نهی کرد! و به آن منکرات بزرگ توجه نداریم؛ آن مردمی را که دارند حیثیت اسلام را از بین می‌برند حقوق ضعفا را پایمال می‌کنند و ... باید نهی از منکر کرد (خمینی، ۱۱۸).

برجسته‌ترین کاربرد امر به معروف و نهی از منکر که در میان معتزله به عنوان یکی از اصول عقیدتی به‌شمار است،^۱ در سیره امام حسین علیه السلام دیده می‌شود که در مواجهه با دستگاه حاکمیت یزید، در بیانی صریح، هدف خود را اجرای این امر آسمانی ذکر کرده، می‌گوید: من برای اصلاح امت رسول خدا برخاستم و غرضی جز امر به معروف و نهی از منکر ندارم (ابن اعثم، ۲۱/۵ و مجلسی، ۴۴/۳۳۰). این حرکت البته از سوی دیگر ائمه نیز به گونه‌هایی دنبال می‌شد و به تعبیر مطهری، اشتباه است اگر ما خیال کنیم روش سایر ائمه با روش امام حسین در این جهت اختلاف و تفاوت داشته است... تفاوت در این است که شکل مبارزه فرق می‌کند... ما می‌بینیم همه ائمه اطهار این افتخار را دارند که در زمان خودشان با هیچ خلیفه جوری سازش نکردند و همیشه در حال مبارزه بوده‌اند (مطهری، ۱۷۰-۱۷۱).

بدیهی است اجرای این اصل برای حاکمان خودکامه نمی‌توانست پسندیده باشد، چون مانع دست‌اندازی‌ها و قانون‌گریزی‌های آنان می‌شده است، چنان که عبدالملک مروان، در سال ۷۵ هجری، پس از آن که ابن زبیر را به قتل رساند، در خطبه‌ای در شهر مدینه، پس از

۱. اصول معتزله پنج تاست: توحید، عدل، منزلة بین المنزلتین، اثبات وعید و امر به معروف و نهی از منکر. اینان امر به معروف و نهی از منکر را تابع شرائطی، چون امکان و قدرت، به زبان، دست و شمشیر واجب می‌دانند (اشعری، ۲۷۸).

حمد و ستایش خداوند و وصف خویش به شجاعت و صراحت و توانایی، گفت: به خدا قسم هیچ کس مرا به تقوای الهی فرمان نمی دهد، جز این که گردنش را می زنم! (عسکری، ۲۵۰). حساسیت نسبت به اعمال دیگران، در نگاهی دیگر از سطح احساس تکلیف و مسئولیت اجتماعی نسبت به مدیریت جامعه پا فراتر نهاده - به مثابه عنصری عاطفی و خانوادگی نقش آفرینی می کند. در این نگاه، آن چه افراد را نسبت به هم، متعهد و مسئول می سازد، رابطه انسانی و هم خانواده انگاری است که در فرهنگ اسلامی با اصل تواصی نشان داده می شود. در تواصی نوعی احساس پیوند ریشه ای دیده می شود و از فرد مسلمان خواسته می شود تا هم کیش و شهروند خود را به حق، یعنی امر ثابت انکارناپذیر و صبر فراخواند. بر اساس داده قرآنی، انسان اساساً در خسران است (والعصر، ۱)، چون این غریزه شهبانی و مادی گرایانه اوست که بر وی غلبه دارد و با جاذبه بیشتری که دارد انسان را به سوی کژی می کشد، جز آن دسته از آدمیانی که به خدای بزرگ ایمان دارند و به حکم ایمان خود، به رفتار درست و صالح روی می کنند و حاصل آن احساس وظیفه انسانی و متقابل افراد مؤمن نسبت به یکدیگر است که در تواصی به حق و تواصی به صبر بروز می یابد. به بیان دیگر، تواصی به حق که پیامد ایمان به خداست، در حوزه امور بنیادی و زیرساخت های فکری، یعنی عقاید و باورها است که همه فعالیت های بشری بر آن استوار است (طبرسی، ۴/۵۳۴). بدیهی است امام، در فهم شیعی هر دو مأموریت را در دستور کار خود دارد؛ هم در اصلاح اندیشه ها و باورها می کوشد و هم در ترغیب آدمیان به تبعیت از احکام دینی. امام حسین علیه السلام به دو اصل پیش گفته اشاره فرموده، اقدام خود را ترغیب حق گرایی، و گریزانیدن از باطل گروی (طبری، ۴/۳۰۴) و نیز سیر بر اساس سیره پیامبر (ابن شهر آشوب، ۳/۲۴۱) ذکر می کند.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۶۶

۳. ترویج معنویت دین محور با ابزار دعا و نیایش

دعا گرچه در نگاه اولیه وسیله ای برای ارتباط شخصی انسان با خدا شمرده می شود، اما در فضای بسته سیاسی و جامعه استبدادزده که در آن امکان فعالیت های فرهنگی و اجتماعی آشکار فراهم نیست، به عنوان راه کاری شایسته برای هدایت آدمیان به سوی حقیقت و بازداري شان از کژی ها کارآمدی دارد. این شیوه بیش از همه در سیره امام سجاد علیه السلام دیده می شود. آن حضرت که در دوره بحرانی و اختناق آلود پس از عاشورا

می‌زیست، با بهره‌گیری از حربه دعا، به بیان عالی‌ترین عقاید، اخلاقیات و ارزش‌های اجتماعی پرداخت و سیاست خود را بر فعالیت اعتقادی و فرهنگی گذارد و با زبان و ادبیات کمتر گزنده، در صدد بیدارسازی مردم برآمد. امام در قالب نیایش و دعا، کوشید تا عالی‌ترین مفاهیم اسلامی را به زیباترین وجه تبیین سازد و باورهای مردم را درباره خدا، پیامبر، معاد و اخلاق سامان دهد. از پس وی این رویکرد تداوم یافت و هم‌چنین مقوله تعلیم دانش نیز در دستور کار قرار گرفت و دوران دو امام باقر و صادق علیهما السلام با این رویکرد پیش رفت و برای اولین بار مسأله ضرورت تقیه پیدا شد، چرا که زمانه از اظهار هر گونه سخن صریح حق ممانعت می‌کرد، پس باید به راه‌کنشی موثر دیگری روی آورده می‌شد. افرادی که در دوره این دو امام آموزش دیدند و در پالایش فرهنگ رایج و احیای فرهنگ اصیل الهی-نبوی گام‌های بلندی برداشتند، تا جایی که برخی از بزرگان فقهی اهل سنت از این خرمن بهره‌ها بردند. دوره امام کاظم علیه السلام نیز گرچه به مانند دوران دو امام پیشین نبود، اما ایشان نیز چون پیشینیان، بیشتر بر وجه معنوی، اعتقادی و فرهنگی تأکید داشتند.

کار این پیشوایان البته با مشکلات زیادی همراه بود، اما تعلقشان به خاندان رسول الله، تا حدی بر حرف‌شنوی مردمان از آنان اثرگذار بود. هرچند از زمان امام باقر علیه السلام، فاصله‌ای زمانی تا زمان پیامبر پدید آمده بود، ولی تلاش و تبلیغ عباسیان در انتساب خود به پیامبر با شعار الرضا من آل محمد (مجهول، ۱۹۴؛ بلاذری، ۴/۱۲۸)، نام خاندان واقعی آن حضرت را ناخواسته، از نو بر سر زبان‌ها انداخت و در دل‌ها شکوفان کرد و تبلیغات تحدیدی و تهدیدی امویان را که فضای تاریک و مبهمی ایجاد کرده و طرح حقیقت از زبان آل‌البیت را اندکی سخت کرده بود، تا حدی از بین برد، بنابراین، در دوره این پیشوایان، نوعی گرایش عمومی به سویشان ایجاد شد و بستر مناسب‌تری برای فعالیت‌های رهبرانه‌شان فراهم گردید.

۴. آموزش ارزش‌ها و پرورش درست

مؤثرترین راهکار برای اصلاح جامعه، آگاهی بخشی به انسان‌ها و آشناسازی آنان با معارف متعالی از طریق تعلیم و تربیت باشد، نه تبلیغات صرف که عملی هیجانی و تا حدی مقطعی است. ائمه هر چند از تبلیغ نیز به‌خوبی بهره برده، در جلسات محدود، خانگی و گاه مجامع بزرگ به آن روی داشتند، اما چون این راه‌کار بیشتر جنبه اقتناع‌کنندگی

عاطفی و روانی داشت، می کوشیدند تا با آموزش روشمند و اصولی به تبیین دین و اصلاح جامعه بپردازند، به ویژه امام باقر و امام صادق علیهما السلام که برای پاسخ گویی به نیازهای بنیادین و روزآمد، در حوزه های عقیدتی و فکری، مقولات فقهی و شریعت، ساحت اخلاق و ارزش ها و دیگر حوزه های علمی، با برگزاری مجالس گفت و گو و مناظره، بیش از دیگران به آموزش روی داشتند و از این طریق آثار حدیثی و علمی درخوری برجای نهادند دانشمندان زیادی را پرورش دادند. البته دیگر ائمه نیز به این راه کار توجه داشته اند، خصوصاً امام رضا علیه السلام از روش مناظره به خوبی استفاده می کرد،^۱ اما امام باقر و امام صادق علیهما السلام به حکم موقعیت زمانی که در آن قرار گرفته بودند، بیش از دیگر پیشوایان فرصت گفتگوهای علمی و آموزشی یافتند، به همین سبب بیشترین روایات مذهبی در حوزه های مختلف اخلاقی، فقهی، عقیدتی و اجتماعی از آنان است و به گفته علامه طباطبایی، احادیثی که از آن دو مأثور است، از مجموع احادیثی که از پیغمبر اکرم و ده امام دیگر ضبط شده، بیشتر است (طباطبایی، ۱۴۰). در پرتو همین داده ها، گذشته از این که نیازهای جامعه شیعی پاسخ گرفت، تبیینی از مفهوم و جایگاه امامت نیز عرضه شد که منشأ رویکرد جدیدی در فرهنگ شیعی گردید (نک. جعفری، ۳۲۷، ۳۲۸؛ مدرسی طباطبایی، ۳۴ به بعد). مهم ترین راه کارهایی که در آموزش و تعلیم ائمه به چشم می خورد، دادن الگویا روش فهم صحیح حقیقت بود که در همه ادوار دیگر مورد پیروی قرار گرفت.

معیار انگاری قرآن و سنت. در تفکر شیعی، قرآن و سنت قطعی پیامبر صلی الله علیه و آله معیار پذیرش حق و باطل و ملاک تعامل آدمیان با یکدیگر است. بر اساس سخنی از امام رضا علیه السلام، آن چه از آنان ذکر می شود نباید قطعی قلمداد شود، بلکه پس از عرضه به قرآن و سنت، در صورت سازگاری با آنها پذیرفته شود (مجلسی، ۲/ ۲۵۰). چنان که دانسته است بیشترین مشکلات جوامع اسلامی و ناهنجاری های اجتماعی برخاسته از کژاندیشی های متدینانه است که عموماً بر روایات ناپای مند و برساخته استوار است، اما تمسک به معیار پیش گفته بسیاری از مسائل را حل می کند. پیشوایان به تأکید گفته اند هر سخنی که به عنوان

پژوهش نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۶۸

۱. رک: برخی از مناظره های امام رضا علیه السلام (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۲/ ۱۶۲).

حدیث از آنان نقل می‌شود، قابل اعتماد نیست، بلکه باید با معیار صحیح سنجیده شوند و با فرض عدم سازگاری به دور افکنده شوند (کلینی، ۱/۶۹؛ صدوق، المقنع، ۴۵۷).

بهره‌گیری از عقل و اهتمام به آن. اهتمام به عقل در فرهنگ اسلامی، به ویژه در مکتب شیعی و بهره‌گیری از آن در همه ساحات دینی، حتی در استنباط احکام شرعی (مغنیه، ۳۶۵، ۶) روشن‌تر از آن است که نیازمند استدلال و اقامه دلیل باشد. کتاب‌های حدیثی شیعی، عموماً با کتابی با عنوان العقل و الجهل آغاز شده‌اند که نشان‌دهنده پایه‌ای بودن آن است. امام علی علیه السلام بعثت انبیا را برای برانگیختن و بیدار کردن عقول بشری دانسته (نهج البلاغه، خطبه ۱) و امامان شیعه نیز بر خردورزی و استفاده از عقل تأکید داشتند (صدوق، الخصال، ۵۸۹) و همین امر موجب گردیده تا بیشترین عقل‌گرایان و فیلسوفان از میان این مذهب برخیزند (نک. طباطبایی، ۵۸ به بعد). عقل‌اندیشی و توصیه به آن نقطه مقابل نقل‌گرایی است که حاکمان بر آن اصرار می‌وزیدند. اقبال لاهوری می‌گوید: حکمرانان که چندان به عقل‌گرایی دل ندارند، چون لازمه آن پرسش‌گری و طرح چندوچون‌های بنیادین است و چنین چیزی با تعلقات و انتظارات آنان نمی‌سازد، به‌همین سبب آنان به نقل‌گرایی که نتیجه‌اش مقلدپروری، سلم و پذیرش است، بیشتر روی دارند و بر آن پا می‌فشرند (لاهوری، ۱۷۱).

جامعه عقل‌گرا و پرسش‌گر، راه و رسم درست و انسانی را بر کرسی می‌نشاند و مانع خودسری، استبداد و مرجعیت دروغین قدرتمندان می‌شود.

جامع‌نگری به دین و پرهیز از ابزارنگری. غایت اساسی دین، به تعبیر عبده، آن است که انسان را پاک‌دل و بزرگ‌منش گرداند و با رها کردن او از چنگ هوس‌های پلید، نه تنها رستگاری او را در جهان دیگر بلکه بهروزی و آسایش او را در این جهان تضمین کند (عنایت، ۱۴۴). دین برای زیستن برین و ایجاد تلائم بیشتر در جامعه است نه مایه تنش و جدایی. اگر دین از زاویه تنگ منافع شخصی نگریسته شود و از خویشتن فردی یا اجتماعی یا سیاسی آدمی درنگردد، به تحریف و معوج‌سازی آن می‌انجامد، اما ائمه بی‌دغدغه شخصی به تبیین دین می‌پرداختند، حتی اگر به کاهش اطرافیان‌شان می‌انجامید. امام علی علیه السلام می‌فرماید: نَحْنُ التَّمَرُّقَةُ الْوُسْطَىٰ بِهَا يَلْحَقُ التَّالِي وَ إِلَيْهَا يَرْجِعُ الْعَالِي

(نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹). بر همین اساس امام باقر علیه السلام در توصیه ای به پیروانش می گوید: ای گروه شیعه، ای شیعه آل محمد! چون تکیه گاه (متکا) میانه باشید تا غالیان به سوی شما برگردند و تالی ها (جویندگان) به شما بپیوندند. مردی از انصار به نام سعد، پرسید: فدای تو گردم، غالی چیست؟ گفت: دسته ای که درباره ما چیزهایی می گویند که ما درباره خویش باور نداریم و نمی گوییم، پس اینان از ما نیستند و ما از آنان نیستیم. پرسید: تالیان چه کسانی اند؟ فرمود: ایشان در جستجوی خیرند و به آن می رسند و بر آن پاداش داده می شوند [اما آگاهی کامل ندارند] (کلینی، ۷۶/۲؛ قاضی نعمان، ۵۰۲/۳). سپس امام به مخاطبان روی کرد و گفت: به خدا قسم، با ما از طرف خداوند برائتی وجود ندارد، بین ما و خدا قرباتی نیست و ما بر خداوند حجتی نداریم^۲ و ما تنها با طاعت به خداوند تقرب می جوئیم، پس هر کس از شما مطیع خداوند باشد، ولایت و دوستی ما به کارش می آید و هر که به خدا عصیان کند، ولایت ما به دردش نمی خورد، وای بر شما که غره شوید، وای بر شما که غره شوید [از این که شیعه ما هستید]. از همین منظر امام صادق علیه السلام بر آن است که بنی امیه آموزش ایمان را برای مردم آزاد گذاشتند، اما تعلیم شرک را نه، چون با این کار می خواهند مردم آنان را شناسند (کلینی، ۴۱۶/۲؛ طبرانی، ۱۵۲/۸).^۳ اگر مسلمانان به درک درست و جامع دیانت اسلامی توفیق یابند، به ترفندهای حکومتگرانی چون امویان دل نمی دهند و تسلیم آموزه های آنان نمی شوند.

واقعیت آن است که سیاست مداران خودخواه و قدرت مداران اموی و عباسی، از دیانت آن چه را مایه تحکیم موقعیت و توجیه کننده رفتارشان بود می جستند (استفاده ابزاری از دین) و از پرداختن به آن چه موجب آگاهی مردم می شد پرهیز داشتند، همان طور که دیگر مستبدان تاریخ چنین بوده اند. عبدالرحمن کواکبی به زیبایی این رویکرد را برنموده و آورده است: مستبد از علوم دینی که متعلق به معاد است بیم ندارد، چه معتقد است که آن علم ابلهی را برنگیرد و پرده بر ندارد... بلی علمی که بندهای مستبد از آن همی لرزد، علوم

۱. گفته اند النمرقة الوسطی، آن و ساده ای است که در میانه مجلس قرار گرفته، بزرگان بر آن تکیه می زنند و همگان بدان متوجه اند. در این جا، مراد میانه روی و الگو بودن است (رک: مازندرانی، ۲۴۷/۸).

۲. امتیاز متفاوتی برای ما وجود ندارد که بتوانیم بر خلاف ناموس الهی کاری بکنیم.

۳. إن بني أمية أطلقوا للناس تعليم الايمان و لم يطلقوا تعليم الشرك لكي اذا حملوهم عليه لم يعرفوه.

زندگانی می‌باشد، مانند حکمت نظری، حقوق امم، سیاست مدنی، تاریخ مفصل، خطابه ادبیه و غیر این‌ها از علومی که ابرهای جهل را بردارد و آفتاب درخشان طالع نماید تا سرها از حرارت بسوزد... (کواکبی، ۷۲).

دوری از مرء و خود برترنمایی؛ به میزان تأکیدی که در زبان ائمه شیعه بر مناظره رفته، از مرء نهی شده است. در مناظره، اصل اولی کشف حقیقت یا انتقال آن است، که با احترام و رعایت حقوق مخاطب، متکی بر آداب و اخلاق انسانی و با قصد نیک‌خواهی است، اما اگر مجادله‌ای برای اسکات خصم یا غلبه بر او، یا تخریب مخاطب و یا اشتها باشد، نه تنها امری شایسته نیست، بلکه سخت مذموم و حقیقت‌سوز است، از این رو در سنت اسلامی با عنوان «مرء» مورد انکار قرار گرفته است (نک. مجلسی، ۱۳۸/۲ به بعد). در تفکر شیعی، با این که طلب علم از اهمیت بالایی برخوردار است، تا جایی که امام سجاد علیه السلام می‌فرماید اگر مردم آن چه را در طلب علم وجود دارد می‌دانستند، با جان‌فشانی و خطر کردن آن را می‌جستند (ابن ابی‌جمهور، ۶۱/۴؛ مجلسی، ۱۷۷/۱)، اما اگر به قصدی غیرعالمانه و بانگیزه‌های غیرارزشی باشد، مطرود و مذموم است. عبدالسلام هروی از امام صادق علیه السلام آورده است: هر کسی علمی را بیاموزد تا به مرء با سفهاء برخیزد یا بر عالمان فخر بفروشد یا از طریق آن جمعی را به سوی خویش بخواند و مقبولیت مردمی پیدا کند، در آتش خواهد بود (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱/۲۷۵). نیز با ورع‌ترین مردم کسی دانسته شده که از مرء پرهیخته است هر چند بر حق بوده باشد (صدوق، الامالی، ۷۳) و ترک مرء نشان ورع و فروتنی دانسته شده است (کلینی، ۱۲۳/۲)؛ خاصه از آن رو که مرء و خصومت قلب‌های انسانی را در مواجهه با برادران دینی از بین برده نفاق را می‌رویاند (کلینی، ۳۰۰/۲) و این با صلاح و قوام جامعه انسانی نمی‌سازد.

نتیجه

رهبران شیعی برابر وظیفه الهی و مأموریت دینی، به اصلاح جامعه و مبارزه با ناهنجاری‌ها روی کردند و با درپیش گرفتن راه‌کارهایی به پیمودن این مسیر اهتمام ورزیده‌اند. آن چه بیش از همه در سیره اصلاحی آنان جلب نظر می‌کند، کاربست روش‌های ملایم و متلائم با شأن و شخصیت انسانی است؛ کنش‌گری‌هایی که سنجه

اصالت و اساس ارزش‌یابی دیانت اسلام - به عنوان دین برتر - در گرو آن است؛ چون برابر آموزه‌های اسلامی، دینی دارای اعتبار است که با سماحت و تساهل همراه باشد. پیشوایان با در نظر داشت اصولی چون اعتدال و میانه‌روی، توجه به ظرفیت و سعه آدمی، اعتنا به زندگی دنیایی، عنایت به ارزش جماعت و جامعه، و نیز اصل اختیار نسبی انسان، به اصلاح و هدایت جامعه پرداخته با راه‌کنش‌هایی چون خودسازی پیش از دیگر سازی، امر به شایست و نهی از ناشایست، نفوذ معنوی با دعا و نیایش و در نهایت آموزش و پرورش درست پیش رفتند تا امکان زیست مسالمت‌آمیز و برین برای همگان فراهم شود.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

منابع

- قرآن مجید
- نهج البلاغة، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
- ابن ابی جمهور، محمد بن علی، عوالی اللثالی، تحقیق مجتبی تهرانی، قم، سید-الشهداء، چاپ اول، (۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م).
- ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول، ۱۴۱۱.
- ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن شهر آشوب سروری، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، نجف اشرف، مطبعة الحیدریه، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶ م.
- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، فرانتس شتاینر، چاپ سوم، ۱۴۰۰.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، کتاب جمل من انساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق/۱۹۹۶ م.
- بوزار، مارسل، انسان دوستی در اسلام، ترجمه محمد حسین مهدوی و غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۶۱ ش.
- بیضون، لیب، تصنیف نهج البلاغة، تهران، مرکز النشر الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸.
- جعفری، سید حسین محمد، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۶۶ ش.
- حرانی، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳/۱۴۰۴ ش.
- خامنه‌ای، سید علی، انسان ۲۵۰ ساله، تهران، مؤسسه جهادی، چاپ دوازدهم، ۱۳۹۱ ش.
- خمینی، سید روح الله، ولایت فقیه حکومت اسلامی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۵.
- صدر، سید محمد باقر، اهل البيت تنوع ادوار و وحدة هدف، تهران، موسسه البعثة، ۱۳۸۲ ش.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح شیخ حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴.
- صدوق، محمد بن علی بن ابن بابویه قمی، الهدایه، قم، موسسه الهادی، ۱۴۱۸.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، النخصال، تعلیق علی اکبر غفاری، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، المقنع، قم، مؤسسة الامام الهادی، ۱۴۱۵.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، الامالی، قم، موسسه البعثه، ۱۴۱۷.
- طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، تهران، انتشارات کعبه، ۱۳۶۱ ش.
- طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقیق احمدی عبدالمجید سلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۹۸۵/۱۴۰۵ م.
- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
- طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، دارالثقافة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴.
- عسکری، ابوهلال محمد بن عبدالله، الاوائل، تحقیق محمد سید وکیل، طنطا، دارالبشیر، ۱۹۸۷/۱۴۰۸.
- عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، سپهر، چاپ سوم، ۱۳۶۳ ش.
- قاضی نعمان مغربی، نعمان بن محمد تمیمی، شرح الاخبار، تحقیق سید محمد حسین حسینی، قم، مؤسسة النشر الاسلامیه التابعة لجماعة المدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۴.
- الکعبی، علی عطیه، همزیستی مسالمت آمیز میان ادیان آسمانی، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، بنیاد پژوهشهای استان قدس رضوی، ۱۳۹۶ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۷۴

- کواکبی، عبدالرحمن، طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد، ترجمه عبدالرحمن میرزای قاجار، تصحیح محمدجواد صاحبی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
- کوک، مایکل، شایست و ناشایست در اندیشه اسلامی، ترجمه محمد حسین ساکت، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۴ش.
- لاهوری، محمد اقبال، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، رسالت قلم، بی تا.
- مازندرانی، ملاصالح، شرح اصول الکافی، تعلیق ابوالحسن شعرانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱.
- متقی هندی، علاء الدین علی، کنز العمال، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۹.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳.
- مجهول، اخبار الدولة العباسیه، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبی، بیروت، دارالطبعه، ۱۳۹۱.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزد پناه، تهران، انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
- مطهری، مرتضی، سیری در سیره ائمه اطهار:، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ش.
- مغنیه، محمد جواد، فقه الامام جعفر الصادق، قم، موسسه انصاریان، ۱۳۷۹ش.
- منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- واسعی، سیدعلیرضا، راهبردهای ائمه در مواجهه با ناهنجاریها، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ش.
- وایتهد، آلفرد نورث، سرگذشت اندیشهها، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰ش.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

نقش باورهای شیعی در معماری عصر صفوی

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۷۷

عبدالله متولی^۱

محمد حسن بیگی^۲

شینم حسین آبادی فراهانی^۳

چکیده

با رسمی شدن مذهب تشیع در ایران عصر صفوی معماری نیز دوره جدیدی را آغاز نمود که بخشی از آن برگرفته از تعالیم و باورهای شیعی آن دوره بود. دوره صفویه آخرین تکاپوهای معماری سنتی در ایران عصر اسلامی از جهت سبک و نوآوری محسوب می‌شود که البته باورهای شیعی در روزگاران پیش از صفویه نیز بر آن تأثیر نهاده بود و این تأثیرات به‌زودی موجب گسترش اینبه اسلامی با کاربری فرهنگی و مذهبی جدید گردید. این نوشتار در پی بررسی نقش تشیع و باورهای شیعی در معماری عصر صفوی با توجه به نشانه‌ها و عوامل نمادین آن است. سؤال اصلی پژوهش این است که اندیشه‌های شیعی چه نوع تحولی در سبک و شیوه‌های معماری عصر صفوی بر جای گذاشت؟ در پاسخ باید گفت از آنجاکه هنر ارتباط عمیقی با مذهب و سیاست دارد و از طرفی باورها و اعتقادات حاکم در هر دوره‌ای بر هنر اثرگذار بوده است، معماری این عصر نیز تحت تأثیر این عوامل قرار داشت و در دوره صفوی با نفوذ اندیشه‌ها و تفکرات شیعی و رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران، شاهد تغییر و تحول در سبک معماری و تزیین بناها با رویکرد و درون مایه‌هایی شیعی هستیم.

کلید واژه‌ها

دوره صفوی، معماری اسلامی، باورهای شیعی.

^۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اراک. a.motevaly@gmail.com

^۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک (نویسنده مسئول). mohaamad.beigi@gmail.com

^۳. کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اراک. shabnam_frahani@yahoo.com

دریافت: ۹۶/۰۳/۰۹ پذیرش: ۹۶/۰۶/۲۵

مقدمه

معماری هر دوره کمابیش معرف هویت مذهبی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و یا حتی سیاسی آن عصر است. مذهب، اقتصاد و سیاست رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند و تجلی آنها در هنر ساده ترین روش نمایش آن است. این مشخصه در معماری شیعی عصر صفوی به خوبی نمودار است. مظاهر مذهب تشیع به همراه سنت معماری ایرانی - اسلامی در هنر معماری این عصر پدیدار گشته است. هنر عصر صفوی در دوره شاه عباس اول با سیاست‌های صحیح مذهبی و اقتصادی او به شکوفایی بیشتری رسید و هنرمندان توانستند اوج هنری خویش را به نمایش بگذارند و سبک و سیاق جدیدی با نام «سبک اصفهانی» دراندازند که سرشار از نوآوری بود. البته برخی بر این باورند که سبک اصفهانی تحولی شگرف در معماری ایران دوره اسلامی نبود و تقلید یا ادامه راه گذشتگان محسوب می شد و تنها از جهت تزیینات با دوره قبل از صفوی تفاوت داشت. در این باره باید گفت اگر چه این دوره در ساختار و چارچوب بنا با معماری پیش از خود تفاوت اندکی داشت اما با رسمی شدن مذهب تشیع و رشد ایدئولوژی‌های مذهبی حاکم بر جامعه، معماری نیز نگرشی متفاوت با گذشته پیدا کرد که به خوبی در سبک معماری و نوع تزییناتها تجلی داشت.

پژوهش حاضر در پی بررسی تأثیرات رشد مذهب شیعه در ایران عصر صفوی بر هنر و معماری این دوره است و سؤال اصلی آن است که تعالیم مذهبی تشیع در ساخت بناهای این دوره خصوصاً معماری دینی، مانند مساجد و مقابر چه تأثیری برجای گذاشت؟ و سرانجام پیامدها و خروجی این معماری در تاریخ ایران چیست؟

مروری بر معماری ایران پیش از صفوی

وضع جغرافیایی و آب و هوایی ایران به گونه‌ای بوده است که از گذشته‌های دور ساخت بنا امری ضروری محسوب می شد و از این جهت معماری در این سرزمین قدمتی کهن و شاید به اندازه تاریخ آن داشته باشد. از ابتدای تاریخ بشر تا کنون یکی از دلایل توجه به معماری، ایجاد امنیت روحی و جسمی در برابر سوانح طبیعی و غیر طبیعی برای فرد و جامعه بود و همواره توجه هنری به معماری در درجه بعدی اهمیت قرار داشته است. در

ایران نیز پیش از ایجاد حکومت‌های مستقل، ساختمان‌هایی موجود بوده است که احتمالاً با هدف حفظ جان افراد ساخته می شدند و کمتر توجه هنری و زیبانشناختی به آنها می شده است. اما پس از شکل‌گیری تمدنهای عیلامی‌ها، مادها و هخامنشیان، معماری نیز علاوه بر کاربردهای ساده از جمله ساخت خانه و کلبه‌های روستایی، وسیله‌ای شد برای نمایش عظمت و شکوه این حکومت‌ها و بر جلوه‌های هنری آن افزوده شد. خصوصاً هخامنشیان بناهایی ایجاد کردند که حتی با گذشت قرن‌ها هنوز از شاهکارهای هنر معماری بشر محسوب می شود. در کنار آنها ساخت بناهای مذهبی نیز همواره بر غنای معماری ایران می افزوده است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۷۹

ایرانیان در طول تاریخ خود معماری را با مذهب و اعتقاد خویش قرین ساخته بودند؛ نمونه اصیل آن زیگورات‌ها در دوره آغازین تاریخ این سرزمین بود. زیگورات‌ها و سپس مقابر شاهان هخامنشی اولین بناهای مذهبی ایران بودند که البته با روی کارآمدن سلوکیان روند توجه بدین سبک معماری با وقفه‌ای بلند مواجه شد، چراکه اشکانیان در این حیطه شناسنامه قابل قبولی نداشتند؛ البته ناگفته نماند که گنبد نخستین بار در دوره اشکانی ابداع شد (پوپ، ۱۳) و بعدها در معماری اسلامی جایگاه مهمی یافت و شاید معماری طاق‌دار عصر ساسانیان نیز شکل تکامل یافته‌ای از گنبد‌های دوره اشکانی باشد. با قدرت‌گیری ساسانیان معماری ایران هویت جدیدی به خود گرفت. ساخت آتشکده تنها نمونه‌ای کوچک از معماری مذهبی دوره ساسانی بود که البته می توان گفت این معماری شکل غنی شده دوره هخامنشی بود (همانجا).

با ورود اسلام به ایران، دین جدید همه چیز از جمله هنر و معماری را تحت الشعاع خود قرار داد و مظاهر یاد شده کم‌کم جلوه‌ای جدید به خود گرفت و مهم‌ترین جایی که آداب و رسوم، مراسم مذهبی، روحیه، اخلاقیات، اندیشه و عقیده نسل‌ها در آن انعکاس یافت، معماری بود (یاوری، سیری در هنر و معماری، ۲۹). اسلام و ایدئولوژی‌های اسلامی به تدریج در معماری این دوره ریشه دوانیده و توانسته به هنر و تمامی زیر شاخه‌های آن رنگ و بویی دینی با معیارهای مورد قبول خود بدهد. البته نباید فراموش کرد که تا مدت‌ها معماری عصر ساسانی تأثیرگذارترین سبک معماری جهان اسلام خصوصاً

در حوزه شرقی (محدوده سابق امپراطوری ایران پیش از اسلام) بوده است. نمونه بارز آن ساخت اولین کاخ های عصر عباسی در بغداد بود که منصور عباسی تصمیم داشت مصالح و مواد آن را نیز با تخریب آثار برجای مانده کاخ های ساسانی بنا نهد که گویا به دلیل هزینه بر بودن از آن صرف نظر کرد (ابن طقطقی، ۲۱۲ - ۲۱۳؛ ابن فقیه، ۲۸۷؛ صاحب جواهر، ۲۱؛ سجادی، ۵۳؛ کریستین سن، ۵۱۵). مساجد نیز به عنوان اولین نماد معماری اسلامی تا حد زیادی الگوی ساختمانی خود را از ساسانیان اخذ کرده بود و سبک معماری ساسانی مشهور به «چهار طاق» در مساجد اسلامی تکامل یافت و چهار طاق مرکزی به طرف دیوار جنوبی (جهت قبله) تغییر مکان داد و به جای آتشگاه، محرابی ساخته شد (یاوری، سیری در هنر و معماری، ۱۱۹). روح غالب در این معماری همچنان اسلامی بود؛ هرچند الگوهای خود را از ساسانیان اخذ نموده بود.

با تشکیل حکومت های مستقل در ایران سبک های معماری دوره اسلامی به روند رو به تکامل خود ادامه داد و در دوره میانه تاریخ ایران اسلامی یعنی عصر سلجوقی تا ابتدای دوره صفوی نمونه هایی ارزنده از معماری ایرانی - اسلامی بر جای ماند که رنگ و لعابی دینی و عمدتاً برگرفته از اسلام سنی داشتند و این سنت تا ابتدای دوره صفوی استمرار یافت. بناهایی مانند گنبد سلطانیه از عمارت های عصر مغول (قاجار، ۳۳۰) و مسجد کبود تبریز که توسط بیگم همسر جهانشاه قراقویونلو ساخته شد (عیون الهی، ۱۲) نمونه هایی از این نوع معماری هستند.

معماری عصر صفوی و بررسی سبک اصفهانی

اولین اقدام مهم صفویان رسمی ساختن مذهب تشیع در ایران بود که موجب تحول مهمی در ادامه تاریخ سیاسی، اقتصادی و مهم تر از همه فرهنگی این سرزمین شد. از این جهت این دولت بین حکومت های تاریخ ایران خصوصاً پیش از خود متمایز است (شایسته فر، ۴۵). بدین طریق شاه اسماعیل تلاش کرد تا در کنار ساختن جایگاهی باستانی به عنوان شاهنشاه برای خود و تأکید بر استقلال کامل از دولت زیاده خواه عثمانی، هویت جدیدی برای تاریخ و فرهنگ ایران تعریف نماید.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶



صفویان با تغییر در ساختار سیاسی، نظامی، اقتصادی و مذهبی در ایران به توسعه و پیشرفت مهمی در جهت اعتلای فرهنگی دست یافتند که در نهایت به بالاترین نقطه در هنر و بالاخص در معماری دوره تاریخ اسلامی ایران نایل شدند. این اعتلا با ظهور شاه عباس اول تجلی بیشتری یافت و عصر زرین معماری صفوی به مرکزیت اصفهان رقم خورد. این دوره از معماری اگرچه در ابداع و نوآوری ساختار ظاهری بنا تغییر اندکی داشت، اما می توان آن را دوره اعتلای آخرین نمایش معماری اصیل ایران دوره اسلامی معرفی نمود، زیرا بعد از صفویان معماری ایران نه تنها دیگر دوره شکوفایی و درخشش به خود ندید بلکه آن میراث برجای مانده نیز به تدریج فراموش شد.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۸۱

سبک اصفهانی آخرین سبک معماری ایران اسلامی است، این سبک از زمان امیران قره قویونلو آغاز شد و در دوره صفویان رشد کرد و تا اواخر قاجار ادامه یافت. در عین حال این سبک تزئینی ترین و مجلل ترین سبک هنر معماری ایران به شمار می رفت. سادگی پلان‌ها و طرح‌ها و بهره گیری از خشت کاشی‌های بزرگ هفت‌رنگ به جای کاشی معرق در تزئینات، از جمله ویژگی‌های سبک اصفهانی بود. پلان‌ها و طرح‌های ساده در این شیوه اغلب شامل چهارگوش و شکل هندسی شکسته چند ضلعی بود. امروز بهترین و عالی ترین جلوه‌های مجموعه‌های سبک اصفهانی، در میدان نقش جهان اصفهان قرار دارد (مشتاق، ۲۸۵).

تجلی باورها و اعتقادات شیعی در معماری عصر صفوی

اعتقادات مذهبی شیعیان از برخی جهات با دیگر فرق اسلامی متمایز است. بارزترین تمایز شیعه با اهل سنت و سایر فرقه‌های اسلامی در موضوع خلافت اسلامی و جایگاه خاص حضرت علی علیه السلام در جانشینی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است. ذات تشیع با خلافت امام علی علیه السلام پیوند نزدیکی دارد و تشیع ذاتاً "اسلام علی" است و حضرت علی علیه السلام در تشیع هم دلیل و هم پیشوای باطنی و هم پیشوای ظاهری بعد از حضرت محمد صلی الله علیه و آله است. به اعتقاد شیعیان حضرت محمد صلی الله علیه و آله علاوه بر قدرت نبوت و رسالت دارای نیروی هدایت و ارشاد معنوی و ولایت نیز بوده است و ولایت از طریق دخترش فاطمه علیها السلام به حضرت علی علیه السلام انتقال یافته است. آن‌چه تشیع را از اهل سنت متمایز می سازد نظریه امامت است

که طبق آن قدرت و حجت معنوی که حضرت محمد ﷺ به امام علی عَلِيٍّ افاضه کرده- است در ائمه اطهار حفظ و ابقا شده است (اعوانی، ۳۱۲). اختلاف شیعه و سنی نیز در اصل یک اختلاف فکری و علمی و تاریخی و بر سر فهم درست حقیقت اسلام بود که تمام حرف شیعه این است که برای شناخت راستین و بی واسطه اسلام- یعنی قرآن و سنت- باید از خاندان پیغمبر پیروی نمود و از علی عَلِيٍّ آموخت و خلافت علی و رهبری فرزندان او را پذیرفت (شریعتی، ۴۸). علاقه مسلمانان شیعه به ائمه اطهار و شوق و اشتیاق در دیدار و وصال با امام دوازدهم به مذهب شیعه ویژگی خاص و شورانگیزی بخشیده است و آنان را برای رسیدن به مقصد خود و نیز بهشتی که آرزوی وصف ناشدنی آنهاست تشویق می کند. حضرت علی عَلِيٍّ و سایر ائمه نقطه کمال فرهنگ و باور هنرمند شیعی است. هنرمند شیعی با خلق اثر هنری اش آنچه را که در درون و ذهن خود دارد به نمایش می گذارد. معمار نیز از طریق اثر خویش هدف خود را عرضه می کند. معمار شیعی با توجه به اعتقادات و باورهای قلبی خود تلاش می کند فضایی را ایجاد کند که در ذهن خود آن را بارور ساخته است. وی با توجه به شناختی که از دنیای بیرون و درون خود دارد بنایی را می آفریند که بتواند در وجود مسلمان شیعی راه یابد و او را به تفکر و تعقل در محیط پیرامونش وادار نماید.

معماری عصر صفوی وارث دوره تکامل و شکوفایی معماری گذشته ایران بود که با رسمی شدن مذهب تشیع نگرش جدیدی به هنر معماری گشود. باورهای شیعی در جامعه عصر صفوی در حال ظهور و بروز بود و هم در فضای درون و هم در فضای بیرون هنر و معماری دیده می شد. در این دوره با دو ساختار و نگرش در معماری روبرو هستیم: ساختار درونی و ساختار بیرونی. منظور از ساختار بیرونی، فضای فیزیکی بنا شامل: مصالح، اندازه، شکل، قالب و... است و منظور از ساختار درونی ترکیب نظم یافته صورت بیرونی همراه با اصول، عقاید و تعلقات درونی هنرمند و همچنین حاکمیت موجود جامعه است؛ و با این که معماری صفوی بیشتر از هر چیزی ساختار درونی بنا را مدنظر داشت و از این طریق می کوشید نقش و تأثیر پررنگ تری را در ذهن مخاطب ایجاد نماید، اما در ساخت بیرونی بنا نیز به پیشرفت های مهمی دست یافته بود. هنرمندان عصر صفوی تلاش

می کردند آرمان‌های خود از زیبایی و شکوه را به تجلی درآوردند. نقره کار در این زمینه می نویسد: «بناهایی مانند کاخ هشت‌بهشت و مسجد شیخ لطف الله عصاره و چکیده‌ای از دیدگاه مردم است، آرزوهای نهفته‌ای که در ناخودآگاه جمعی مردم در مورد معبد و خانه به دست هنرمندان عینیت پیدا کرد» (نقره کار، ۴۵۶).

معماری صفوی را باید معماری قدسی معرفی کرد که در آن نقوش هندسی بسیار هوشمندانه به کار رفته و این ویژگی در مسجد شیخ لطف الله و مسجد شاه به چشم می خورد. این نقوش اگرچه در ساختار بیرونی بنا به کار رفته اند اما در واقع معرف ساختار درونی آن هستند (نصر، ۵۰). در تزیینات بناهای صفوی اعداد چهار و هشت در اشکال مختلف و به صورت نماد، نشانه، استعاره، تصویر و... به کار رفته است. شکل هندسی هم‌تراز با عدد چهار شکل مربع است که بر پایه دیدگاه اندیشمندان یکی از ایستاترین و پایدارترین اشکال هندسی محسوب می شود. گویی حاملان عرش الهی را چهار تن دانسته‌اند که هم‌تراز با ارکان کعبه نیز می باشند. البته این حاملان بر پایه آیات قرآن هشت نفرند؛ چهار نفر از اولین‌ها یعنی حضرت نوح علیه السلام، حضرت ابراهیم علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام به همراه چهار نفر از آخرین‌ها یعنی حضرت محمد صلی الله علیه و آله، حضرت علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام که همگی حاملان عرش علم و دین الهی هستند که به موازات عرش ملک الهی می روند (نقره کار، ۴۶۶). قرآن کریم نیز در این زمینه آیاتی آورده است، از جمله: «و الملك علی ارجائها و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه»؛ و فرشتگان در پیرامون آن ایستاده عرش پروردگارت را در آن روز هشت نفر حمل می کنند (الحاقه: آیه ۱۷). همین گونه اصطلاحاتی مانند «هشت فرشته، هشت در بهشت، و در کنار آن شمس هشت بر فضای هشت گوش و قاعده هشت وجهی گنبد - که کنایه از کرسی الهی و عالم فرشتگان است و نیز قاعده مربع یا چهارگوشه که نماد جهان جسمانی زمین است دلالت دارد و از این قاعده پیروی می نمایند (نصر، ۵۲). کاخ هشت بهشت نمونه‌ای بارز از اعتقادات و باورهای یک جامعه شیعی مذهب است بهشتی، که رسیدن به آن آرزوی هر مؤمنی است و اندیشیدن به آن و همچنین محقق ساختن بهشتی در زمین شبیه به آنچه در سر می‌پرورانند حسی معنوی است که در این دوره متبلور می شود.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

مقرنس نیز به عنوان یکی از عناصر تزئینی بناها در معماری‌هایی همچون مسجد شاه و مسجد شیخ لطف الله کاربرد فراوانی دارد. این عنصر از اصول ریاضی و سیستم اعداد پیروی می‌کند. مقرنس به آن چه به شکل نردبان و پله پله ساخته شده باشد گفته می‌شود که به صورت آویزه‌های قنديل ساخته می‌شود (مشتاق، ۲۶۰). مقرنس برجسته‌ترین، رازآمیزترین و پرشکوه‌ترین تزئین محراب است. به بیانی مقرنس تمثیلی از فیضان نور در عالم مخلوق خداوند است که چون چلچراغی بر سر جان نمازگزاران معنا و معنویت می‌گستراند (بلخاری قهی، ۱۳۸۸: ۳۷۰). همچنین مقرنس یکی از عوامل انعکاس و تجلی نور در بناهای این دوره محسوب می‌گردد. نور نیز عاملی مهم در تحقق بخشیدن به آرمان‌های معمار شیعی است. غزالی در کتاب مشكاة الانوار درباره نمادهای مذهبی نور تأمل کرده- است. وی هفتاد هزار پرده روشنایی را توصیف می‌کند که مؤمن را از خدا که نور است جدا می‌کند. از آنجا که چراغ‌های مسجد نور یکدیگر را منعکس می‌کردند با استفاده از چراغ‌های انبوه و طلا کاری شده مسجد اثرات خیره‌کننده‌ای ایجاد می‌کند (ایروین، ۹۲). نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است ارتباط نزدیکی است که نقش نور و رنگ در معماری صفوی در کنار هم ایفا می‌کنند و در نهایت موجب وحدت می‌شوند. رنگ‌ها جدا از ویژگی‌هایی که هر یک به خودی خود دارند از تابش نور حاصل می‌شوند و نماد تجلی وحدت در کثرت است. هنرمندی که بخواهد اندیشه وحدت وجود را نمودار سازد سه وسیله در اختیار دارد: یکی هندسه که وحدت را در نظم فضایی جلوه‌گر می‌سازد؛ دیگر ریتم که وحدت را در نظم دنیوی و نیز غیر مستقیم در فضا نمودار می‌سازد و سوم نور که در ذات خود دیدنی نیست و سرشت آن با تقسیمات آن به رنگ‌ها دگرگونی و افزایش و کاهش آن به درجات میان نور و تاریکی کاستی نمی‌پذیرد (بلخاری قهی، ۳۶۱).

مفهوم نور در دو فرهنگ اسلامی و زرتشتی به صورت مشابه به کار رفته است. در اوستا «فر» نیرویی است که از سوی خداوند به صورت شعاع‌های نور و به خواست او باعث نیرومند شدن دارندگان می‌شود و در فرهنگ اسلامی «هاله» نوری ست که در اطراف صورت اولیا قرار دارد. اما این هاله نورانی تنها خاص تصویر اولیا نبود؛ بلکه تصویرگری نقوش هندسی انتزاعی نیز به صورت "شمسه" متجلی می‌گردید. شمسه نوعی طرح شبیه به

ستاره یا خورشید و نزدیک به دایره که در هنرهای تزئینی مثل کاشی‌کاری به کار می‌رفت. سقف مسجد شیخ لطف الله و نقطه مرکزی تمامی تزئینات مقرنس‌ها نمونه بارز این طرح است (همان، ۳۸۲). مسجد شیخ لطف الله نمونه‌ای برجسته از کاربرد نور در معماری شیعی و گنبد آن میعادگاه رنگ و نور است. در ساقه گنبد در فواصل منظم پنجره‌هایی تعبیه شده و در آنها یک جفت شبکه کار گذاشته‌اند، یکی داخلی و دیگری خارجی که هر یک شامل نقش‌های اسلیمی برجسته‌ای است که در آنها فضاها پر و خالی متناسب وجود دارد؛ چنان‌که نور هنگام تابش دچار شکستگی شده، در طول لبه‌های کاشی آبی رنگ از صافی می‌گذرد. به این ترتیب نور تصفیه شده بر سطح شفاف دیوار و گنبد باز می‌تابد و زیبایی غیرزمینی را نمایان می‌سازد. پوپ درباره این بنا بیان می‌کند که هیچ کس قادر نیست با حالتی هوشیار یا متفکر وارد شود بی آن‌که تکان و احساسی ناشی از رسیدن به حضور وی دست ندهد (پوپ، ۲۱۹). ساخت بنا به گونه‌ای است که در هنگام طلوع خورشید، نور بر روی سوره الشمس، نوشته شده در گنبد این مسجد می‌افتد و هنگام غروب نور بر روی بخش غربی که سوره اللیل حک شده می‌افتد و آیه‌های سوره اللیل روشن می‌شود. این تجلی آغاز نور با آغاز روز و پایان تابش نور با آغاز شب است.

همان‌طور که بیان شد نور در کنار رنگ ظاهر می‌شود. رنگ عنصری نمادین با کاربردهای فراوان است که از موارد استفاده آن در کاشی هفت‌رنگ می‌باشد و دوره شکوفایی و اوج استفاده از آن در عصر صفوی است. بهترین نمونه استفاده از این کاشی‌ها در مسجد شاه می‌باشد که موضوع آن متأثر از نقاشی‌های همین دوره است (یاوری، تجلی نور در هنرهای سنتی ایران، ۱۳۸). از رنگ‌های مورد استفاده در این نوع، کاشی سبز است که این رنگ نشانه سیادت فرزندان حضرت علی علیه السلام و نشانه علاقه و ارادت خالصانه هنرمند شیعی به ایشان می‌باشد. همچنین رنگ‌های لاجوردی و فیروزه‌ای - که دیگر رنگ‌های این نوع کاشی است - از رنگ‌های عالم مثال محسوب می‌شود که حکومت شیعی صفوی به آن اعتقاد دارد.

در مسجد شاه علاوه بر استفاده از کاشی هفت‌رنگ، شاهکار دیگری نیز وجود دارد و آن جلوخان ورودی مسجد است. این جلوخان رو به شمال است. فرد از جلوخان وارد

دهلیزی مدور می شود که هیچ جهتی ندارد. دهلیز رو به طاق بلند ایوان شمالی باز می شود و از عمق تاریک آن انسان ناگهان حیاط روشن از آفتاب را می بیند (پوپ، ۲۱۰). این حرکت نشانه ای برای گذر از ظلمت و رسیدن به نور و روشنایی است که نماد مهدویت و پایان نیکوی جهان در دیدگاه شیعی است. شاردن نیز در وصف مناره های این مسجد می گوید: "دو مناره بلند در دو طرف سر در مسجد ساخته شده است، از در که داخل شویم فضایی است که سنگابی دارد و آب نوشیدنی در آن ریخته و رهگذران تشنه را سیراب می کند، زیرا در ممالکی که جز آب چیز دیگری نمی آشامند یکی از خیرات سیراب کردن تشنگان است" (شاردن، ۶۵). این نیز احتمالاً نمادی از سقاخانه های دوره صفوی است که به یاد تشنگی امام حسین علیه السلام و یارانش در کربلا ساخته شده بود و این سیاح مشهور فرانسوی نتوانسته بود پی به اهمیت و جایگاه مذهبی آن ببرد و آن را از جهت حرمت شراب نزد مسلمانان نگریسته است که دلیل قرار دادن آب را عدم وجود چیز دیگری برای نوشیدن می پندارد. چنین است که ساخت سقاخانه ها در آرامگاه های مذهبی نیز جایگاه مهمی داشته است، زیرا از نگاه شیعیان «نخستین سقا در تاریخ ... حضرت علی ابن ابی طالب است ... که فردای قیامت نیز ساقی حوض کوثر خواهد بود و در صحرای محشر، تشنگان را سیراب خواهد کرد. دوم عباس بن علی علیه السلام خواهد بود که در روز عاشورا در صحرای کربلا عزم خود را جزم کرد تا تشنگان اهل بیت را سیراب کند... پس هر کس به عشق شهیدان کربلا، به متابعت عباس بن علی علیه السلام سقایی کند، اجری اُخروی نصیب او می شود» (عنصری، ۱۳۲). به همین سبب «آب سقاخانه آب معمولی نیست، بلکه عنصری است مقدس، شفای دردهای جسمانی و آرام بخش روح های پریشان» (همانجا). آب سقاخانه نشانه ایمان است، یاد آور مظلومیت امام حسین علیه السلام و نماد جهاد و شهادت که هنرمند شیعه تلاش کرده است تمامی این مفاهیم و نمادها را در تزیین آن ها بروز دهد.

وحدت و کثرت نیز دیگر عنصر متجلی در این معماری می باشد که همه دیگر عناصر همچون رنگ، نور، حساب و ریاضی و... در آن نهاده شده است. مسجد به عنوان خانه خدا نماد و نمونه تحقق این اصل است. در شالوده بنا همه مصالح و عناصر در کنار هم جمع می شوند تا به یک نقطه برسند و آن نقطه وحدت بخش «هدف» است که در معماری شیعی و اسلامی

عبدالله متولی، محمد حسن بیگی، شبنم حسین آبادی فراهانی

اصل محسوب می شود. وحدت تنها در سایه هدف‌داری یک سامانه از مجموعه سامانه به نام ابر سامانه معنا پیدا می کند. هنگامی که همه اجزا اثر یکدیگر را خنثی نکنند وحدت خواسته شده پدیدار می گردد (نقره کار، ۶۰۱). این اصل بنیادی در بناهای صفوی به وضوح به چشم می خورد. در بناهای مذهبی صفوی گنبد نقطه اوج وحدت است و در همین نقطه از فضا است که انسان به صورت ناخودآگاه حضور خداوند را احساس می کند و حالتی روحانی می گیرد. حوض‌ها، دیواره‌ها، ستون‌ها، تزیینات، کاشی‌کاری، خوشنویسی و... هر یک نقشی ایفا می کنند برای نمایش وحدت. به عبارتی وحدت در باور و اندیشه های حکومت شیعی مذهب صفوی دیده می شود. این را با مقایسه گنبد های عصر اسلامی با قبل از اسلام می توان فهمید، زیرا گنبد های پیش از اسلامی عمدتاً مدور و به دور از نماد وحدانیت بودند اما گنبد های مساجد اسلامی از حالت دورانی به سوی یگانگی و وحدانیت رفته بودند.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۸۷



این نماد وحدانیت در تصاویر فوق به خوبی دیده می شود.

کتیبه‌ها نیز حوزه دیگری از نمادگرایی و تزیینات معماری شیعی این عصر محسوب می‌شود. تأثیرگذاری کتیبه‌ها که ترکیبی از نوشته‌ها، بافت‌ها و رنگ آمیزی‌های زیباست قابل تأمل است، زیرا بعد متفاوت دیگری نیز در آن نهفته است و به شکلی پنهان عمل می‌کند و آن معنای درونی است که به دوره‌های بعد تاریخ منتقل می‌شود (هیلن برند، ۵۷). کتیبه‌ها عامل مهمی در جهت تحقق اهداف و باورهای شیعی بود. استفاده فراوان از اسامی و دعاهای خاص شیعیان که در بناهای عصر صفوی به چشم می‌خورد نمونه این تأثیرگذاری بود در مسجد شاه طرحی از کلمه "هو" به خط کوفی و به صورت کاشی‌های لعاب‌دار وجود دارد که این کلمه نشان معنویت عرفانی نهفته در مذهب تشیع است. همچنین ترکیب نام‌های مبارک الله، محمد ﷺ و علی علیه السلام در ایوان این مسجد قابل مشاهده است (شایسته فر، ۲۲). در کنار آنها برخی آیات قرآنی نیز حک شده است که به طور مشخص بر اعتقادات شیعی دلالت دارند (همانجا، ۹۲)؛ بنابراین می‌توان گفت معمار شیعی با کتیبه‌های برافراشته در بنا مخاطب را با اعتقادات و ایمان قلبی خود آشنا می‌سازد و او را برای حضور در مکانی با تار و پود شیعی آماده می‌کند.

در میان بناهای مذهبی در این دوره امامزاده‌ها نیز اهمیت بسیاری دارند، در این امامزاده‌ها کتیبه‌های قرآنی با موضوعات مختلف به کار گرفته شده‌اند که مهم‌ترین آنها عباراتی درباره حضرت محمد ﷺ، امام علی علیه السلام و دیگر امامان به ویژه امام حسین علیه السلام شهید کربلا می‌باشد و در همین دوره است که واقعه عاشورا نمایش داده می‌شود (شایسته فر، ۲۲) کلمه شهادتین و "علی ولی الله" نیز از جمله عبارات پرکاربرد است که ظاهراً با هدف ترویج فرهنگ شیعی طراحی می‌شدند. همچنین ادعیه‌ای با درون‌مایه‌هایی شیعی همچون دعای "ناد علیا" که در مقبره‌ها استفاده شده است نمی‌تواند چیزی جز ارادت و عشق به علی علیه السلام باشد.

از بناهای مذهبی که بگذریم برخی بناهای دیگر عصر صفوی نیز به صورت نمادین و همراه با نشانه‌ها و درون‌مایه‌های شیعی شکل گرفته‌اند. برای مثال پل خواجه که ساختار آن طوری است که از پایین به بالا به گونه‌ای منطقی از سنگینی به سبکی می‌رسد و پایه‌های سنگی و پایدار در آب، پل را در برابر جریان آب استوار می‌سازد، سپس پایه‌های آجری و

قوس‌های آجری و در بالا قوس‌ها کوچک‌تر و جرزها نازک‌تر قرار گرفته‌اند (نقره کار، ۳۶۹) و سلسله مراتب کالبدی سکوها‌های سنگی، سپس جرزهای آجری و بعد دیوارها و رواق‌ها دارای هماهنگی کاملی هستند (همان، ۳۷۱) و از آنجا می‌توان به سلسله‌مراتبی بودن پل پی برد که یادآور طبقاتی بودن بهشت از نگاه شیعه است که حرکتی وجودی از نقطه آغاز و در نهایت رسیدن به بهشت را متجلی می‌نماید.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۸۹

نتیجه

تشیع به‌عنوان مذهب حاکم بر جامعه عصر صفوی نقش موثری در تغییر و ایجاد دیدگاهی جدید در زمینه هنر و معماری ایفا کرد. اگرچه عناصر مذهبی به‌صورت ناگهانی در این دوره پدید نیامد و در عصر تیموری پایه‌ریزی شده بود، اما در این دوره است که تشیع و بناهایی با درون‌مایه‌ها و عناصری شیعی توانست ویژگی حاکم بر جامعه باشد. طرفه آن‌که پادشاهان صفوی نیز در این امر بی‌تأثیر نبودند و معماری با محتوای شیعی عاملی مهم در مشروعیت‌بخشی به حکومت آنها بود؛ هرچند نباید از ارادت و علاقه آنان به تشیع نیز چشم‌پوشی کرد. به هر رو، ساخت بناهایی که در آنها عناصر تزئینی در جهت ترویج مذهب تشیع بود کمک شایانی به گسترش و رواج فرهنگ شیعی در جامعه ایفا نمود و این نمادها و نشانه‌ها با واسطه و به صورت غیر مستقیم توانست تشیع را مذهب غالب در معماری دوره اسلامی ایران معرفی کند. صفویان بنای حکومت خود را بر دو ستون مذهب شیعی و ملیت ایرانی قرار دادند، که اولی بر عواطف و شعایر ویژه شیعی و دیگری بر ملیت ایرانی و سنت‌های قومی تکیه داشت و همین عامل توانست نفوذ باورهای شیعی را در جامعه عصر صفوی امکان‌پذیر سازد.

منابع

- ابن فقیه، البلدان، تحصیح یوسف الهادی، بیروت، نشر عالم الکتب، ۱۴۱۶.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- اعوانی، غلامرضا، حکمت و هنر معنوی، تهران، گروس، ۱۳۷۵ ش.
- ایروین، روبرت، هنر اسلامی، ترجمه رؤیا آزاد فر، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۸ ش.
- بلخاری قهی، حسن؛ مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۸ ش.
- پوپ، آرتور اپهام، معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران، اختران، ۱۳۸۲ ش.
- سجادی، محمد صادق، تاریخ برمکیان، تهران، نشر بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۵ ش.
- شاردن، سفرنامه شاردن، ترجمه حسین عربضی، تهران، نگاه، ۱۳۶۲ ش.
- شایسته فر، مهناز، عناصر هنر شیعی در کتیبه نگاری تیموریان و صفویان، تهران، موسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
- شریعتی، علی، تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران، چاپخش، ۱۳۷۷ ش.
- صاحب جواهر، عبدالعزیز، آثار الشیعة الامامیة، تهران، نشر مطبوعه مجلس، ۱۳۰۷ ش.
- صفایی پور، هادی، پورمند، حسن علی، "معنای پوشش در معماری عصر صفوی، هنرهای زیبا - معماری و شهر سازی"، دوره ۱۷ شماره ۱ بهار سال ۱۳۹۱ ش.
- عناصری، جابری، "تأثیر تشیع بر ابنیه، اماکن و زیارتگاه‌های مذهبی"، فشیعه‌شناسی، سال دوم، شماره هفت، ۱۳۸۳ ش.
- عیون الهی، سید آقا، تاریخ پانصد ساله تبریز از آغاز دوره مغول تا پایان دوره صفویان، ترجمه پرویز زارع شاهمرسی، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۷۸ ش.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

عبدالله متولی، محمد حسن بیگی، شبنم حسین آبادی فراهانی

- قاجار، سلطان محمد میرزا، سفرنامه سیف الدوله معروف به سفرنامه مکه، تصحیح علی اکبر خداپرست، تهران، نشر نی، ۱۳۶۴ ش.
- کریستین سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه، غلامرضا رشید یاسمی، تهران، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۸ ش.
- مشتاق، خلیل، هنر و معماری ایران در دوره باستان و دوره اسلامی، تهران، آزاد اندیشان، کارآفرینان، ۱۳۸۷ ش.
- نصر، سید حسن، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر، ۱۳۷۵ ش.
- نقره کار، عبدالحمید، درآمدی بر هویت اسلامی در ایران، تهران، پیام سیما، ۱۳۸۷ ش.
- هیلن برنند، رابرت، معماری اسلامی، ترجمه ایرج اعتصام، تهران، شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری، ۱۳۷۷ ش.
- یاوری، حسین، تجلی نور در هنرهای سنتی ایران، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۸ ش.
- _____، سیری در هنر و معماری ایران، تهران، نشر سیمای دانش، ۱۳۸۸ ش.
- _____، باوفا، رقیه، اصفهان، باغ آسمان، سیری در حکمت معماری اسلامی و تزیینات وابسته به آن در دوره صفویه (با تأکید بر معماری اسلامی اصفهان در دوره مذکور)، تهران، نشر سیمای دانش، ۱۳۹۰ ش.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

تحلیل و مقایسه نوع تمایلات شیعی مؤلف/الفتوح و مترجم فارسی آن

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۹۳

علی اکبر عباسی^۱

نجمه کشانی^۲

چکیده

کتاب الفتوح ابن اعثم کوفی (د. حدود ۳۱۴) از منابع مهم تاریخ اسلام است. این کتاب به قلم محمد بن احمد مستوفی هروی (د ۵۹۶) به فارسی ترجمه شده است. جدا از تفاوت‌های متن اصل عربی با ترجمه آن، به لحاظ گرایش‌های مذهبی، تفاوت‌هایی در اصل عربی و ترجمه فارسی وجود دارد. پرسش اصلی این مقاله، بررسی و تحلیل نوع گرایش‌های مذهبی نویسنده و مترجم و کاربری آنها در تألیف یا ترجمه است. در این مقاله با استفاده از روش تحلیل محتوا نشان داده شد مؤلف و مترجم، هیچ کدام شیعه نبوده اما تمایلات شیعیانه داشته و از اخبار و متون مورد علاقه شیعیان بهره‌مند بوده‌اند؛ گرچه در مجموع، گرایش شیعی مترجم بیشتر است و در موارد معدودی در متن عربی نیز تمایلات شیعی چشمگیری ملاحظه می‌شود.

کلید واژه‌ها

الفتوح، ابن اعثم کوفی، مستوفی هروی.

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول). Aa-abbasi-z@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد شیعه‌شناسی دانشگاه اصفهان. nkeshani313@gmail.com

دریافت: ۹۶/۰۳/۲۰ پذیرش: ۹۶/۰۶/۰۴

مقدمه

یکی از مورخان سده سوم و اوایل قرن چهارم هجری، ابن اعثم کوفی است که با نوشتن کتاب الفتوح مورد توجه قرار گرفته است، اما با این همه بسیار کم به زندگی او پرداخته شده است و حتی در مورد گرایش های مذهبی او اختلاف نظر وجود دارد چنان که یاقوت حموی او را مورخی شیعی می داند (یاقوت، ۹۲/۱) و شوشتری او را شافعی مذهب خوانده است (شوشتری، ۲۷۸/۱) و مجلسی کتاب الفتوح ابن اعثم را در فهرست کتب اهل تسنن قرار داده است (مجلسی، ۲۵/۱). در مورد ترجمه کتاب نیز باید گفت، که در قدیم، مترجمان رعایت امانت نمی کردند و از اسنادی که مؤلف ندیده بود بهره مند می شدند و متن اصلی را در مواردی تغییر می دادند. مترجم کتاب الفتوح، ابتدا محمد بن احمد مستوفی هروی بود و کار نیمه تمام او را محمد بن ابی بکر به پایان رساند. مترجمان در هنگام ترجمه این کتاب دخل و تصرف هایی داشته و گاهی متن را کاملاً تغییر داده و گاهی قسمتی از آن را حذف یا بدان اضافه کرده اند که بیشتر این تغییرات را می توان حاصل گرایش های مذهبی این دو دانست. دغدغه این تحقیق بررسی تفاوت های الفتوح و ترجمه آن با هدف شناخت سلاطین علایق مذهبی مؤلف و مترجم و تفاوت این گرایش ها در این دو کتاب متعلق به قرن چهارم و ششم است.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۹۴

ابن اعثم کوفی و کتاب الفتوح

ابو محمد احمد بن علی اعثم کوفی کندی (د ۳۱۴) محدث، شاعر و مورخ بزرگ قرن سوم و چهارم هجری است. نویسندگان قدیم حتی در نام و نسب وی اختلاف دارند؛ برخی نامش را احمد و برخی محمد دانسته اند. همچنین لفظ اعثم را که لقب پدر او بوده است گاهی درباره خود او یعنی "ابن اعثم" به کار برده اند. از میان منابع قدیمی تنها معجم الادباء یاقوت حموی (۱/ ۹۲-۹۳) است که اشاره ای مختصر به شرح حال وی کرده است. پس از او، ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان (۱/ ۱۳۸) گفته های یاقوت را نقل کرده است. در منابع متاخر نیز مطالب مفیدی که اطلاع تازه ای در اختیار محققان قرار دهد به چشم نمی خورد (طباطبایی مجلد، ۱۴). در مورد مذهب ابن اعثم نیز اختلاف وجود دارد؛ برخی

مذهب او را شیعه دانسته‌اند، از جمله یاقوت حموی (۹۲/۱)، شیخ آقابزرگ تهرانی (۲۲۱/۳)، محمدعلی مدرس تبریزی (۲۵۱/۵)، بروکلیمان (۵۶-۵۵) و اشپولر (۲۳/۱)؛ ولی قاضی نورالله شوشتری او را شافعی مذهب می‌داند (شوشتری، ۲۷۸/۱). یکی از محققان معاصر در این باره می‌نویسد: "با مرور بر کتاب الفتوح، اتهام تشیع امامی و یا زیدی و اسماعیلی رد می‌شود زیرا درباره خلفای نخست مطالب زیادی آورده‌است. در عین حال واقعیاتی را نیز که به کار شیعیان می‌آید، فراوان در خود جای داده‌است. این مسئله به تشیع عراقی او باز می‌گردد. درباره راویان و اخباریان کوفی، می‌باید اصل را بر تشیع گذاشت. ابن اعثم نیز باید متأثر از این نوع خاص از تشیع باشد. نگاهی به مسائل تولد امام حسین علیه السلام و رفت و شد فرشتگان و خبر دادن جبرئیل از شهادت امام حسین علیه السلام و چگونگی این نقل‌ها نشان می‌دهد که وی از مآخذ حدیثی شیعی عراق استفاده کرده و بدون تغییر در لحن، آن مطالب را آورده‌است" (جعفریان، ۲۳۸).

کتاب الفتوح ابن اعثم به نام‌های مختلف از جمله فتوحات شام، الفتوح و تاریخ فتوح نیز نامیده شده‌است. اصل کتاب الفتوح که به زبان عربی است در اوایل قرن چهارم هجری نوشته شده‌است و برای تاریخ قدیم عرب و اسلام از زمان رحلت حضرت رسول صلی الله علیه و آله تا زمان خلافت هارون الرشید به ویژه در مورد آن چه مربوط است به عراق، فتح خراسان، ارمنستان، آذربایجان و جنگ‌های اعراب با خزرها و نفوذ و گسترش اسلام در ایران و روم شرقی، منبع مهم و قابل اعتمادی است. ارزش کار ابن اعثم در تالیف و تصنیف کتاب الفتوح در این است که وی علاوه بر روایت اقوال مورخان و محدثان ثقه از جمله مدائنی، واقدی، ابومخنف و ابن کلبی، تمام شنیده‌ها و دریافت‌های خویش را به صورت روایت تاریخی مسلسل در آورده‌است. در نتیجه جریانات تاریخی دوران بعد از رحلت حضرت رسول صلی الله علیه و آله را به صورت یک‌نواخت در اختیار خواننده قرار می‌دهد (طباطبایی مجد، ۱۱).

مترجم کتاب الفتوح

در خصوص این‌که کتاب الفتوح توسط یک نفر به فارسی برگردانده شده‌است یا دو نفر، بین اهل تحقیق ابهام و شک وجود دارد؛ دسته‌ای معتقدند مترجم اول کتاب، محمد

بن احمد مستوفی هروی، در آغاز ترجمه کتاب یعنی به زمان ترجمه وقایع خلافت ابوبکر، جهان را وداع کرد و کار نیمه تمام او را محمد بن احمد بن ابی بکر مایبژنابادی، طبق همان دستور امیر خوارزم و خراسان به مترجم اول که از او در مقدمه اش یاد کرده، تمام کرده است. استناد این دسته به مقدمه ای است که در بعضی نسخ خطی وجود دارد، در این مقدمه به وجود مترجم دوم تصریح شده است (طباطبایی مجد، ۱۸). اما درباره مشخصات مترجم اصلی کتاب و علت و انگیزه پرداختن وی به کار ترجمه باید گفت، متن توسط محمد بن احمد مستوفی هروی در سال ۵۹۶ در تایباد خراسان به فارسی برگردانده شده است. از اوضاع و احوال مترجم کتاب مانند مؤلف آن چندان اطلاع دقیقی در دست نیست. طبق گفته خود مترجم، او کار ترجمه کتاب را بنا به دستور صدری از صدور دوران خوارزمشاهیان که "افتخار اکابر خوارزم و خراسان" بوده شروع کرده است، که هیچ اطلاع دقیق و روشنی درباره این وزیر خوارزمشاهیان در دست نیست (طباطبایی مجد، ۱۹). درباره ترجمه باید گفت که در ظاهر تفاوتش با متن اصلی عربی در این است از ابتدا تا پایان شهادت امام حسین علیه السلام ترجمه شده است و مابقی آن یعنی از پایان قیام امام حسین علیه السلام تا خلافت هارون الرشید ترجمه نشده است. در ادامه به بررسی و تحلیل تفاوت های متن عربی و متن ترجمه فارسی می پردازیم.

مقایسه اصطلاحات و الفاظ به کار رفته در دو متن

با توجه به بررسی های انجام شده در دو متن، خاصه در ترجمه تفاوت هایی از لحاظ به کار بردن اصطلاحات و الفاظ برای شخصیت ها وجود دارد که به شیعه نزدیک تر است. برای مثال، پس از ذکر نام حضرت محمد در ترجمه نشانه "ص" به کار برده شده اما در متن اصلی بیشتر جاها از عبارت "صلی الله علیه وسلم" استفاده شده است. البته در موارد کمی در متن اصلی می توان "صلی الله علیه و سلم و آله" را نیز پیدا کرد (ابن اعثم، ۱/ ۱۰۵، ۲/ ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۹۱، ۲۳۵، ۳/ ۱۶۹) که نشان از ارادت نویسنده به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله است. اگرچه احتمال دارد که اینها از افزوده های ناسخان باشد.

در مورد الفاظ و اصطلاحاتی که برای حضرت علی علیه السلام به کار برده شده مترجم بیشتر لفظ (ع) و "علیه السلام" و حتی از اصطلاح "امیرالمؤمنین" برای وی استفاده می کند: "...آن-

گاه صدیق روی به سوی امیرالمؤمنین علی (ع) کرد... (مستوفی هروی، ۵۴). این درحالی است که در متن اصلی برای وی تعابیری چون "کرم الله وجهه" (همان، ۶/۱؛ ۲۷۶/۴)، رضی الله عنه (همان، ۸۰، ۱) و گاهی "رضوان الله علیه" به کار رفته است (همان، ۲/۲۳۹). البته در مواردی نیز لفظ "علیه السلام" را نیز برای حضرت علی علیه السلام به کار برده است (همان، ۲۲۴/۱؛ ۳۳/۱؛ ۲۹۴/۲؛ ۳۳۲/۲). همچنین مترجم صفت‌هایی را گاه برای حضرت علی به کار برده که در متن اصلی به کار برده نشده، برای مثال در قسمتی که مربوط به مشورت عمر با علی علیه السلام در مورد فتح دماوند است در ترجمه آمده "علی (رضی) که معدن علم و مرکز فضل بود" (همان، ۲۳۴). همچنین در متن نامه که امام علی علیه السلام به جریر بن عبدالله بجلی می‌نویسد مترجم واژه "امامت" را در کنار خلافت آورده است و می‌نویسد: "... واقعه امیرالمؤمنین عثمان است آنچه بعد از واقعه او جمعی از مهاجر و انصار و اعیان و اشراف و غیر ایشان با من بیعت کردند و بر امامت و خلافت من متفق شده تو را معلوم شده باشد و کدام جماعت است که بعد از متابعت مخالفت کرده... (همان، ۴۵۴) درحالی که در متن اصلی واژه امامت به کار برده نشده و آمده "...وقد علمت ما کان من امر عثمان ابن عفان و بیعة المهاجرین و الانصار ایای... (همان، ۵۰۰/۲). و مترجم به همین یک مورد اکتفا نکرده و در چندین مورد دوباره واژه امامت را در کنار خلافت مطرح کرده است؛ درحالی‌که در متن اصلی آن چنین واژه‌ای به کار برده نشده (همان، ۴۵۵-۴۵۶) و همچنین در موردی مترجم، امام علی علیه السلام را نفس رسول خدا نامیده در صورتی که در متن اصلی چنین واژه‌ای به کار برده نشده است (ترجمه، ۸۱۱، متن عربی، ۴/۳۴۶).

دوباره حسن بن علی علیه السلام در ترجمه مکرر عبارت "ع" را به کار برده است (۴۲۱، ۴۴۵، ۵۴۰، ۴۱۵، ۷۵۱). اما در متن اصلی تنها چند مورد است که برای وی و پدرش لفظ "علیهم السلام" به کار برده است (همان، ۲/۴۶۶) و بقیه موارد بدون هیچ لفظی اسم او را به کار برده است. همچنین در متن اصلی برای از دنیا رفتن امام حسن علیه السلام نویسنده لفظ وفات را به کار برده است (همان، ۴/۳۱۸)، اما مترجم برای مرگ ایشان از کلمه "شهادت" استفاده کرده است (همان، ۷۹۱) که خود دلیلی بر گرایش‌های شیعی اوست. البته در مورد امام حسین علیه السلام مشترکات میان مترجم و نویسنده الفتح وجود دارد و آن این‌که هر دو لفظ

"علیه السلام" را به کار برده‌اند (ترجمه ۵۳۴؛ عربی ۷۳/۵). در مورد به کار بردن واژه امام برای امام حسن و امام حسین علیهما السلام مترجم اکثر جاها از این واژه استفاده کرده‌است؛ برای مثال (همان، ۷۹۰) و ابن اعثم نیز گاهی از این واژه استفاده کرده‌است و حتی برای امام حسن علیه السلام در یک مورد اصطلاح "الامام العالی" را به کار برده‌است (همان، ۳۱۸/۴). مترجم برای علی بن حسین در ترجمه عنوان امام زین العابدین علیه السلام را آورده‌است اما در عربی چنین عنوانی وجود ندارد (متن، ۱۲۰/۵-۱۲۱؛ ترجمه ۹۱۴).

یکی از مطالبی که به وضوح گرایش شیعی مترجم را می‌دهد این است که مترجم در مورد اهل بیت صفت‌هایی را به کار برده که در متن اصلی نیست. به طور مثال زمانی که امام حسین علیه السلام در مورد خوابش باحضرت زینب صحبت می‌کند در ترجمه آمده حسین بن علی علیهما السلام فرمود: ای خواهر در این لحظه که چشم من گرم شد جد خود محمد مصطفی صلی الله علیه و آله، پدر خویش علی مرتضی علیه السلام، مادر پاکیزه سیرت خود فاطمه زهرا و برادر والا گهرم حسن مجتبی علیهما السلام را به خواب دیدم (همان، ۹۰۰). در متن اصلی بدون به کار بردن چنین صفت‌هایی چنین آمده: "قال يا اختاه! اني رایت جدی فی المنام و ابی علیا و فاطمه امی و اخی الحسن علیهم السلام" (همان، ۹۷/۵).

در مورد اصطلاحات و عبارات به کار برده در مورد دشمنان اهل بیت، مترجم بیشتر از عباراتی که شیعیان به کار می‌برند استفاده کرده که این نیز خود دلیلی بر گرایش‌های شیعی اوست، مثلا در مورد شخص معاویه مترجم صفت جنایتکار را تحت عنوان "معاویه جنایتکار در هیئت صلح خواهی" را برای او به کار برده‌است (همان، ۶۴۸)؛ در حالی که در متن اصلی چنین نیست (همان، ۱۶۲-۱۶۳/۳). نیز مترجم اصحاب معاویه را "اهل بغی و تجاوز" معرفی می‌کند که در متن اصلی چنین عنوانی نیامده‌است (ترجمه، ۶۴۴؛ متن، ۱۵۹/۳). حتی در متن اصلی در یک مورد برای معاویه لفظ "رضی الله عنه" به کار برده شده‌است (همان، ۳۶۲/۲) که غریب می‌نماید و شاید از ناسخین باشد؛ زیرا که با شواهد و مباحث کتاب هماهنگی ندارد. مترجم برای ولیدبن عقبه که دشمن امام علی علیه السلام است. واژه ملعون را به کار برده‌است (همان، ۴۴۹). ولی در متن اصلی چنین واژه‌ای نیست (همان، ۴۹۵/۲). همچنین در مورد جعده همسر امام حسن علیهما السلام در ترجمه برای او لفظ ملعونه به کار برده

شده است (همان، ۷۹۱)، در حالی که در متن اصلی چنین صفتی به کار نرفته است (همان، ۳۲۱-۳۱۹/۴). در مورد کثیر بن عبدالله الشعبی که قرار بود از امام حسین بپرسد که چرا مکه را ترک کرده مترجم آورده "شعبی ملعون که دشمن خاندان رسول خدا (ص) بود" (همان، ۸۸۸). در حالی که در متن اصلی چنین نیامده است (همان، ۷۶/۵). همچنین در ترجمه برای مالک بن جوزه که به امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ گفت: "ای حسین بن علی به آتش تعجیل کردی پیش از آن که به دوزخ رسی اصطلاح "آن بدبخت ملعون" به کار برده شده (همان، ۸۹۹)، ولی در متن اصلی چنین اصطلاحی وجود ندارد (همان، ۹۶-۹۷/۵). البته در مورد عبدالرحمن بن ملجم، هم نویسنده و هم مترجم او را لعنت کرده اند. نویسنده لفظ "لعنه الله" برای او به کار برده است (همان، ۲۷۶/۴) و مترجم لفظ ملعون را (همان، ۷۵۱). در مورد شمر بن ذی الجوشن، مؤلف از لفظ "لعنه الله" استفاده کرده است (همان، ۸۹-۹۹/۵)؛ در حالی که مترجم هیچ لفظی در مورد او به کار نبرده است (همان، ۸۹۱-۹۰۰).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۹۹

نماد نگرش مذهبی در متن دو کتاب در موضوع سقیفه و خلافت ابوبکر

یکی از تفاوت‌های متن اصلی با ترجمه آن، که می‌توان بیشتر آن را حاصل گرایش‌های شیعی مترجم دانست، عباراتی است که توسط مترجم به متن اصلی افزوده شده است. البته مواردی از افزوده‌های او برخلاف تشیع است مانند این که برای شیعیان اصطلاح روافض را به کار می‌برد و یا در مورد مرگ ابوبکر غلو می‌کند. ولی در اکثر افزوده‌های او رد پای گرایش‌های شیعی نشان داده می‌شود. در ادامه به مواردی که حاصل گرایش‌های مذهبی مترجم است و به متن اصلی افزوده شده است اشاره می‌شود:

مترجم سخنانی از امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به دفاع از جانشینی خود بعد از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشاره کرده است که اصلاً در متن اصلی چنین سخنانی وجود ندارد؛ برای مثال، ابن اعثم در بحث سقیفه می‌نویسد: "جلس علی بن ابی طالب کرم الله وجهه فی منزله مغموما بامر النبی صلی الله علیه و سلم و عنده نفر من بنی هاشم و فیهم الزبیر بن العوام" (همان، ۶/۱) و در ادامه بحث سقیفه را مطرح می‌کند اما بحث رد و بدل شدن سخنانی بین علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ با ابوبکر را مطرح نکرده است. در صورتی که در ترجمه، مترجم بعد از بیعت با ابوبکر آورده، که

"چون مردمان به تمامی بیعت کردند صدیق اکبر، علی بن ابی طالب را فراخواند او اجابت فرمود... و چون از او خواستند که بیعت کند، علی بن ابی طالب گفت: نه شما این منصب را از دست ما به حجت بیرون کردید و به وسیله قرابت محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خویشتن را افزونی آوردید؟ من حجت شما بر شما به کار می‌دارم و دعوی شما به حجت می‌آرم از من بشنوید سخنی که باریک‌تر از موی است و شما را نیز مجال انصاف یافتید انصاف دهید و طریق صدق پویید" (همان، ۷). البته نظیر این سخنان را می‌توان در خود کلمات قصار امام علی عَلِيٌّ در نهج البلاغه نیز یافت؛ چنان که امام در حکمت ۱۹۰ می‌فرماید: "شگفتا! آیا معیار خلافت، صحابی پیامبر بودن است؟ اما صحابی بودن و خویشاوندی ملاک نیست (نهج البلاغه، ۴۷۷)؟ بلعمی در تاریخ‌نامه طبری نیز چنین جملاتی را که مستوفی هروی از زبان امام علی عَلِيٌّ نقل کرده است آورده، او می‌نویسد: "علی گفت: ای جماعت! شما این کار از دست انصار بیرون کردید که بر آن حجت آورید و به قرابت و خویشاوندی تمسک کردید زیرا که دعوی کردید که محمد علیه السلام از ما است پس ایشان از آن سبب شما را منقاد شدند و کار به شما تسلیم کردند و من بر شما حجت آورم بدانچه شما بر انصار حجت آوردید. ما به محمد اولی‌تریم در حال حیات وی و پس از وفات وی، زیرا که ما میم اهل بیت وی و نزدیک‌ترین خلقان به وی، انصاف ما بدهید و حق ما از این کار بشناسید چنان‌که انصار حق شما بشناختند" (بلعمی، ۳/۳۴۳).

در ادامه سخنان امام علی عَلِيٌّ، مترجم الفتوح عَلِيٌّ چنین آورده است، ابوعبیده جراح گفت: "ای ابوالحسن! تو سزاوار این کاری و به زیادت از این هم سزاواری، هم سابقه سبقت و هم به فضل و قرابت اما صحابه رسول خدا محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتفاقی کرده‌اند و کاری پدید آورده، تو نیز به رضای صحابه راضی باش و روی این مصلحت به ناخن منازعت مخراش. علی عَلِيٌّ [عَلِيٌّ] گفت: "ای ابوعبیده تو برگزیده نبوتی و امین و معتمد این امتی، بر تن خویش ببخشای و آنچه راستی باشد بیمای، عبایی که از حضرت عزت به خاندان نبوت رسیده است به خاندان و دودمان خویش نقل مکنید."

این‌که مترجم ذکر می‌کند که امام علی عَلِيٌّ، ابوعبیده را برگزیده نبوت و امین امت خطاب می‌کند، نشانی از تسنن مترجم است، چه عموم نویسندگان سنی مذهب ابوعبیده را امین امت می‌دانند. در الطبقات الکبری در مورد امین امت بودن ابوعبیده روایاتی نقل شده از جمله

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۰۰

آمده که: "پیامبر ﷺ فرمود: هر امتی را امینی است و امین این امت ابو عبیده بن جراح است" و در ادامه، آمده است: "گروهی از مردم نجران به حضور پیامبر آمدند و گفتند: مرد امینی را همراه ما گسیل فرما فرمود: همراه شما مرد امینی را خواهیم فرستاد و سه بار فرمود مردی به راستی امین، گوید: تمام اصحاب رسول خدا آرزو داشتند که آن فضیلت ایشان را باشد و رسول ﷺ ابو عبیده بن جراح را همراه ایشان روانه فرمود" (ابن سعد، ۳/۳۵۴). همچنین بلعمی مانند عبارت مترجم الفتوح را آورده که امام علی علیه السلام، ابو عبیده را امین امت خطاب می‌کند (بلعمی، ۳/۳۴۳) از طرفی ابن قتیبه دینوری در جریان تعیین جانشین برای خلیفه دوم امین بودن ابو عبیده را مطرح می‌کند و این چنین می‌نویسد: "عمر گفت: چه کسی به من امر می‌کند برای خود جانشینی برگزینم اگر ابو عبیده را زنده می‌یافتم او را خلیفه قرار می‌دادم و روزی که پروردگار خود را دیدار کنم و از من پرسش کند چه کسی را برای امت محمد صلی الله علیه و آله و سلم خلیفه قرار دادی؟ خواهیم گفت پروردگارا، از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که می‌گفت هر امتی امینی دارد و امین این امت ابو عبیده است... (ابن قتیبه دینوری، ۱/۴۲) مانند این روایت را ابن اثیر نیز در کتاب الکامل خود نقل کرده است (ابن اثیر، الکامل، ۹/۱۰۷).

مترجم الفتوح در ادامه سخنان امام علی علیه السلام آورده است که امام علی علیه السلام فرمودند: "قرآن در خانه‌های ما فرود آمد و جبرئیل در اوطان ما وحی آورد کان علم و فقه، دین و سنت فریضه ماییم و مصالح خلق ما از همه بهتری دانیم پس روی به هوی نکنید و خویشان را در لجاج می‌فکنید که شما را زیان دارد" (۷). نظیر این سخنان از زبان امام علی علیه السلام در نهج البلاغه نیز آمده چنانکه امام در خطبه ۱۰۹ می‌فرمایند: "ما از درخت رسالتیم، و از جایگاه رسالت و محل آمدوشد فرشتگان برخاستیم، ما معدن‌های دانش و چشمه‌سارهای حکمت الهی هستیم یاران و دوستان ما در انتظار رحمت پروردگارانند و دشمنان و کینه‌توزان ما در انتظار کیفر و لعنت خداوند به سر می‌برند (نهج البلاغه، ۱۴۷) همچنین امام در خطبه ۲ می‌فرمایند: "عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جایگاه اسرار خداوندی و پناهگاه فرمان الهی و مخزن علم خدا و مرجع احکام اسلامی و نگهبان کتاب‌های آسمانی و کوه‌های همیشه استوار دین خداوند، خدا به وسیله اهل بیت پشت خمیده دین را راست نمود و لرزش و اضطراب آن را از میان برداشت" (نهج البلاغه، ۲۹).

در ادامه مستوفی هروی آورده، بشیر بن البراء بر پای جست و گفت: ای ابوالحسن، به خدا قسم اگر این سخن تو پیش از عقد بیعت به سمع جمع رسیده بودی هیچ کس از صحابه تو را خلاف نکردی و یکدل و یکزبان با تو بیعت نمودندی اما تو در خانه خویش قرار گرفتی و از جماعت کنار کردی مردمان چنین پنداشتند که توبه‌بانه می‌جویی و از این کار کناره می‌گیری و چون سخن در پیش افتاد از جای درآمدی (همان، ۷). این بشیر که مترجم نامش را بشیر بن البراء آورده، اشتباه است و در منابع نام این شخص بشیر بن سعد انصاری است از جمله در تاریخ طبری (طبری، ۲۲۰/۳)، تاریخ یعقوبی (یعقوبی، ۱۲۳/۲)، الرده (واقدی، ۴۶)، الکامل (ابن اثیر، الکامل، ۲۱/۸)، امامت و سیاست (ابن قتیبه دینوری، ۲۵/۱)، انساب الاشراف (بلاذری، ۵۸/۱)، الاستیعاب (ابن عبدالبر، ۱۷۲/۱)، اسدالغابه (ابن اثیر، اسدالغابه، ۲۳۱/۱)، البدایه و النهایه (ابن کثیر، ۲۴۷/۵) اما در مورد شخص بشیر بن البراء، در منابع آمده که او کسی است که همراه پیامبر از گوشت آن بزغاله‌ای که زهرآلود بود و نزد پیامبر (ص) آوردند او خورده و در آن زمان از دنیا رفته است این موضوع در منابعی چون السیره النبویه (ابن هشام، ۳۳۸/۲) و سیرت رسول الله (قاضی ابرقوه، ۸۳۳/۲) ذکر شده است.

در ادامه علی [ع] گفت: ای بشیر پسندی که جسد مطهر رسول خدا ﷺ در خانه بگذاشتمی و تجهیز و تدفین او را مختصر داشتمی و کمر منازعت بستمی و در طلب خلافت بنشستمی؟ صدیق گفت: ای ابوالحسن اگر می‌دانستمی که تو در این کار با من منازعت کنی قبول نکردمی اکنون که مردمان بیعت کردند اگر تو هم موافقت نمای خطای ما صواب بوده باشد و اگر حال را اجابت نکنی و تامل و تفکر در این کار واجب داری بر تو حرجی نیست. علی [ع] بیعت نکرده از مجلس بازگشت... این جا سخن بسیار باشد که روافض و غیر ایشان بر سبیل غلو و مبالغت گویند و از ایراد آن جز تعرض و تهمت فایده نباشد (۸-۹) با مطرح کردن عنوان روافض برای شیعیان و این که مطرح می‌کند که شیعیان در این باب غلو می‌کند قطعی است که مترجم شیعه امامی نیست. این مطالبی که در این باب مترجم ذکر کرده است. در متن عربی وجود ندارد (همان، ۶/۱).

از تفاوت‌های دیگر متن عربی با ترجمه فارسی آن، غلو و مبالغه‌ای است که مترجم در مورد مرگ ابوبکر می‌کند. مترجم می‌نویسد: "در آن روز اضطراب تمام در مدینه افتاد و آواز گریه و

نوحه از هر کوچه بلند شد چنانکه در روز وفات پیغمبر ﷺ بود. و همچنین در مورد اینکه ابوبکر از عایشه خواسته بود که از پیامبر اجازه بگیرند و او را در کنار پیامبر دفن کنند و اگر پیامبر ﷺ اجازه نداد در قبرگاه مسلمانان خاک کنند. مترجم در ادامه غسل و کفن ابوبکر آورده " همه مردم در انتظار شدند که از پرده غیب چه پیدا آید. ناگاه در حال تخته‌هایی در روضه در یکدیگر بجنید و قفل جایی افتاد و پرده جایی و در روضه باز شد اجازت این بود... (همان، ۸۰) در صورتی که در متن اصلی ابن اعثم تنها در مورد وفات ابوبکر چنین نوشته: "فغسل ابوبکر و حنط و کفن و صلی علیه، ثم حمل علی اعواد المنایا و اتی به الی قبر النبی صلی الله علیه و سلم فحفر له فیه الی جنب النبی صلی الله علیه و سلم (همان، ۱/۱۲۳).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۰۳

توجه بیشتر به اخبار مورد توجه شیعه در متن فارسی به نسبت اصل عربی

در مورد مرگ شخص عثمان و سخنانی که از شخصی مصری در مورد عثمان مطرح می‌شود و نشان می‌دهد که عثمان مسلمان نبوده‌است که این مطالب در متن اصلی موجود نیست در متن اصلی آمده که علی امر کرد که عثمان را دفن کنند و در ادامه آمده "فقال رجل من المصریین و امه: لاندفنه الا فی مقابر الیهود" (همان، ۲/۴۳۶) و در ادامه سخنی دیگر از این مرد مطرح نشده‌است. اما مترجم نام این شخص را عبدالله بن سواد مطرح می‌کند و در ادامه اضافه می‌کند که این مرد می‌گوید: "هرگز نگذاریم او را در گورستان مسلمانان به خاک سپارند چه او مسلمان نبود چون به حقیقت شنیده شد که در ایام خلافت او، روزی از مسجد به سرای خویش می‌شد و بنی امیه در گرد او بودند ابوسفیان در آمده گفته: "یا بنی امیه تلفقوا تلفک اکره فوالذی یحلف به ابوسفیان ما من عذاب و لاحساب و لاجنه و لانار و لابعث و لاقیامه" یعنی ای بنی امیه بگیرید این پادشاهی را و دست به دست بگردانید و سوگند یاد کرد که نه عذابی است نه حسابی، نه بهشتی، نه دوزخی، نه حشری، نه قیامتی و عثمان به جای آنکه حد مرتد بر او براند و او را به قتل رساند از بیت‌المال مسلمین دو بیست هزار دینار در وجه او بذل کرد (همان، ۳۸۵). مانند این خطبه در تاریخ طبری نیز ذکر شده‌است که روایتی است از گفتار ابوسفیان که "ای بنی عبدمناف خلاف را چون گوی دست به دست کنید که نه بهشتی هست و نه جهنمی" (طبری، ۱۰/۵۸).

تفاوت دیگر این که، مترجم به خوشحالی عایشه بر مرگ عثمان اشاره کرده است (همان، ۳۸۶) که در متن اصلی وجود ندارد (همان، ۴۲۹/۲-۴۳۳). در پایان بحث مربوط به عثمان مترجم می‌نویسد: "ام المومنین عایشه صدیقه چنانکه بدان اشاره شد چندان که توانست و دانست مردم را در قتل عثمان تحریص می‌کرد تا گاهی که سفر مکه پیش داشت در مکه او را آگاهی دادند که عثمان به دست صناید اصحاب مقتول گشت نیک شاد شد فقالت ابعده الله بما قدمت یداه الحمد لله الذی قتله. عایشه در قتل عثمان خدای را شکرها بگذاشت و بر او لعن و نفرین فرستاد" (همان، ۳۸۶). که خود این مطلب که توسط مترجم مطرح می‌شود نشان از مخالفت بیهوده عایشه با امام علی علیه السلام دارد و اینکه عایشه قتل عثمان را بهانه‌ای برای شورش قرار داد وگرنه خود او بر مرگ عثمان، خدا را شکر کرده است. در مورد خوشحالی عایشه بر مرگ عثمان در تاریخ یعقوبی چنین آمده: "عثمان در خانه‌اش محاصره شد بیش از همه طلحه و زبیر و عایشه مردم را علیه او تحریک می‌کردند... مروان نزد عایشه رفت و گفت: ای ام المومنین کاش به پا می‌خواستی و میان این مرد و مردم سازش می‌دادی. گفت: من وسایل سفرم را آماده کرده‌ام و می‌خواهم به حج بروم. گفت که به جای هر دره‌می که خرج کرده‌ای دو درهم به تو داده می‌شود گفت: شاید تو گمان می‌کنی که من عثمان را نمی‌شناسم به خدا قسم دوست داشتم که او پاره پاره در جوالی از جوال‌های من بود و می‌توانستم او را حمل کنم و به دریا افکنم..." (یعقوبی، ۱۷۵/۲-۱۷۶).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۰۴

مقایسه تمایلات شیعی اصل عربی و ترجمه فارسی الفتوح در ذکر حوادث دوران «خلافت امام علی علیه السلام»

حوادث دوران خلافت علی علیه السلام در کتاب الفتوح و مخصوصاً در ترجمه آن مفصل‌تر از تواریخ عمومی ذکر شده ضمن این که طرفدارانه تر از تواریخی مثل طبری است و اخبار تک نگاری‌هایی مثل وقعه صفین نصر بن مزاحم شیعی مفصل در آن آمده است و این خود نشان از گرایش به ذکر رویدادهای مربوط به علی علیه السلام است. مترجم سخنی از امام حسن علیه السلام که در مورد وصی بودن امام علی علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله است را در متن آورده است (همان، ۴۴۵) که این سخن در متن اصلی وجود ندارد (همان، ۴۹۲/۲) در بحثی که بعد از جنگ جمل

مطرح می‌شود و بعد از اینکه امام علی علیه السلام، سلیمان بن سرد الخزاعی را بازخواست می‌کنند سلیمان به نزدحسن بن علی علیه السلام می‌رود و به ایشان می‌گوید که: "شرح نتوانم داد که امیرالمؤمنین مرا بر سر جمع چه سخنان سخت گفت و تا کدام غایت برنجانید و سرزنش کرد حسن گفت: ای سلیمان با دوست‌ها عتاب‌ها کنند از آن نباید رنجید سلیمان گفت: چنین است لکن هنوز کارها قرار کلی نگرفته و همه ولایتها محفوظ و مضبوط نگشته و اطراف معاند و مخالف بی‌شمار است به جز شمشیر تیز آنان را به راه راست نتوان آورد و لابد به مدد و معاونت امثال ما حاجت خواهد بود ما را نباید رنجانید تا سخن خویش می‌توان گفت ناخوش نباید" تا این قسمت متن اصلی با ترجمه یکی است اما ابن اعثم در ادامه آورده است " فقال له الحسن: ای رحمک الله! ما انت بالظنین" (همان، ۴۹۲/۲). اما مترجم به جای این سخن چنین آورده "حسن علیه السلام گفت چنین است اما اطاعت امام فرض یل واجب است امیرالمؤمنین وصی نبی و پیشوای خلق است و حق بیعت در گردن شما دارد. چگونه خود را راضی نمودی که جانب امیرالمؤمنین را فروگذاشتی حال آنکه اعتمادی که ما را با تو است با دیگری نباشد و در دوستی تو مجال شبهت و ریبت نتواند بود" (همان، ۴۴۵).

مترجم پیرامون آیه‌ای که در مورد مومن بودن علی علیه السلام و فاسق بودن ولید بن عقبه است مطالبی آورده است که در متن اصلی وجود ندارد. در متن اصلی بعد از ذکر این آیه فقط مطرح کرده منظور از فاسق، ولید بن عقبه است "فنزلت فیه هذه الایه: "افمن کان مومنا کمن کان فاسقا لایستوون" یعنی الولید بن عقبه" (همان، ۴۹۵/۲-۴۹۶) اما در ترجمه با توضیح بیشتر آمده "این آیه شریفی است که در حق امیرالمؤمنین علی علیه السلام [منزل شده است او را مومن می‌خواند و ولید را که معاند و مخالف او بود فاسق می‌گوید و قول ولید را که می‌گفت من از تو بهتر و فصیح‌ترم، رد می‌کند و می‌فرماید: ایشان هر دو برابر نباشند که جای علی علیه السلام بهشت خواهد بود و جای ولید آتش دوزخ (همان، ۴۴۹).

تفاوت دیگر متن عربی با ترجمه فارسی آن، مربوط به بحث نامه پسر عم اشعث بن قیس که در خدمت امام علی علیه السلام بوده و نامه‌ای را به اشعث می‌نویسد، که مترجم مطالبی مطرح کرده در مورد بر حق بودن امام علی علیه السلام که در متن اصلی وجود ندارد. در متن اصلی چنین آمده: "...فألزم یا بن عم بیعه امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه، فانه افضل من

غیره، قد قلت ایباتها فاسمعها... (همان، ۵۰۳/۲) و در ترجمه چنین آمده: "زینهار که تامل و توقف بر خود نیاوری و متمسک به عذری نشوی و بیعت کنی که امیرالمؤمنین امروز امام برحق و خلیفه مطلق و از گذشته و آینده فاضلتر است باید آنچه نوشته‌ام، صدق دانی و مرا صدیق خود شماری والسلام" (همان، ۴۵۷). در کتاب وقعه صفین ذکر شده که امام علی علیه السلام نامه‌ای به اشعث فرستاده است و او را به خود دعوت کرده که از او اطاعت کند ولی هیچ ذکری از نامه‌ای که پسر عم اشعث به اشعث نوشته، نیامده است (نصر بن مزاحم، ۲۱-۱۳۸۲: ۲۰) در الامامه و السیاسه آمده که جریر بن عبدالله نامه‌ای برای اشعث نوشته است و او را دعوت به اطاعت از امام علی علیه السلام کرده است و نه پسر عم اشعث، در آن نامه جریر بن عبدالله نوشته است: "بیعت با علی را پذیرفتم و راهی برای دفع آن نیافتم در کار عثمان نگاه کردم چیزی نیافتم که مرا مجبور کند، بیعت با علی را بپذیر زیرا تو راهی بهتر از راه علی رهنمون نخواهی شد بدانم بیعت با علی بهتر است از روبرو شدن با پهلوانان بصره، گاهی شتر ناآرام و بی‌تاب همچنان دوشیده می‌شود آنچه را گمان می‌کنی رفته است برمی‌گردد مواظب کار خود باش والسلام" (ابن قتیبه دینوری، ۱۱۲-۱۱۳).

تفاوت دیگر متن عربی با ترجمه فارسی آن، در بحث اشعث بن قیس است که اشعث مطرح می‌کند که بهتر است به معاویه بپیوند. خویشان او که اشعث را از این کار نهی می‌کنند. در سخنانشان بحث وصی بودن امام علی علیه السلام را مطرح می‌کنند که این بحث در متن اصلی اصلا مطرح نشده است. در ترجمه چنین آمده: "که خویشان و مخلصان و دوستان او گفته: معاذالله مردن برای ما بهتر که به معاویه پیوستن و آن عیب و شین به خویش راه دادن چگونه تو اقربا و خویشان و عشایر را بگذاری و ترک شهر و خانه و وطن و کاشانه قدیم بگویی و پای از حد اطاعت و بیعت امیرالمؤمنین علی علیه السلام که برادر رسول خدا صلی الله علیه و آله و وصی او و پدر دو فرزند او بیرون نهی و به شام روی خدمت معاویه را بر علی ترجیح دهی؟" (همان، ۴۵۸). در حالی که ابن اعثم چنین آورده: "فقال له قومه و عشیرته: فالموت خیر لک من ذلک، اتترک قومک و مصرک و عشیرتک و تکون ذنبا لاهل الشام!" (همان، ۵۰۴/۲). در کتاب وقعه صفین در این باب آمده است: "چون (اشعث) به خانه آمد یارانش را بخواند و گفت: به راستی نامه علی مرا هراسان ساخته، او مال آذربایجان را

بی گمان باز خواهد گرفت و من باید به معاویه ببینم. یارانش گفتند: مرگ برای تو از این بهتر باشد. آیا سرزمین و خاندان خود را رها می کنی و ریزه خوار مردم شام می شوی؟ وی از این سرزنش شرمگین شد و به راه افتاد تا حضور علی رسید" (نصر بن مزاحم، ۲۱) در الامامه و السیاسه در این باب آمده: "فقال القوم: الموت خیر لک من ذلک، اتدع مصرک و جماعه قومک و تکون ذنبا لاهل الشام" (ابن قتیبہ دینوری، ۱/۱۱۲).

پژوهش نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۰۷

در بحث مشورت معاویه با عمروعاص در زمینه بیعت با امام علی علیه السلام نیز تفاوت هایی مشاهده می شود، مترجم قسمتی را آورده و از زبان عمروعاص مطرح می کند که دشمنی با علی علیه السلام دشمنی با پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و پروردگار است که این قسمت در متن اصلی نیست. ابن اعثم چنین می نویسد: "...ورد هذه الیبعه خطر شدید و امر عظیم و راس اهل الشام الیوم شرحبیل بن السمط الکندی و هو عدو الجریر..". (همان، ۵۱۷/۲). در صورتی که در ترجمه چنین آمده: "عمرو گفت: شک نیست که با علی بیعت ناکردن کاری عظیم خطرناک است و گناهی بس بزرگ نزد خدای تعالی که به هیچ عذری معفو نخواهد بود زیرا که دشمنی با علی علیه السلام دشمنی با پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و دشمنی با پیغمبر دشمنی با پروردگار است لیکن....". (همان، ۴۷۰) در این باب در وقعه صفین چنین آمده است، وقتی معاویه در مورد امام علی علیه السلام با عمرو عاص صحبت می کند و می گوید: "علی به کوفه آمد و آماده پیشروی ماست... عمروعاص در جواب او گفت: اما درباره علی، نه به خدا سوگند ای معاویه، عرب در هیچ چیزی از چیزها میان تو و او برابری نمی نهد... عمرو گفت: به پیکار با چه کس گفت به پیکار با علی. راوی گوید: عمرو گفت: ای معاویه تو را با علی همچون دو بار اشتر همسنگی و برابری نباشد نه تو را هجرت اوست و نه سابقه و نه هم صحبتی با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و نه جهادی و نه فقه و دانش او در دین و به خدا سوگند که بر سر این همه فعالیت و سرعت و پویایی و استوار گامی و بهره ای همراه با نکوداشتی از جانب خداست" (نصر بن مزاحم، ۳۷-۳۸).

از تفاوت های دیگر متن عربی با ترجمه فارسی، بحث گفتگوی میان عبدالرحمن بن غنم التمالی و شرحبیل بن السمط الکندی است. مترجم بعد از مطرح کردن گفتگوی آن دو طبق متن اصلی، در پایان از زبان عبدالرحمن در مورد امام علی علیه السلام این مطلب را آورده است: "...عاقل آن است که آخرت خود را از دست ندهد اگر دنیا و آخرت و

دین‌خواهی نزد علی علیه السلام شوکه هم نعمت و هم نام نیکو و هم ثواب آخرت یابی ... " (ترجمه ۴۷۲-عربی ۵۱۸/۲-۵۱۹).

در متن پاسخ سعد وقاص به معاویه برای مخالفت با علی علیه السلام نیز تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود که مترجم در پایان، نامه در فضیلت علی علیه السلام، قسمتی را آورده‌است که در متن اصلی موجود نیست. در متن اصلی و ترجمه چنین آمده: "اما بعد بدانند معاویه که امیرالمؤمنین عمر جمعی را در شورا داخل گردانیده بود که هر یک از ایشان اهلیت خلافت داشتند و هیچ یک را بر دیگری ترجیح و تفضیل نبود الا آن بود که حق هر یک از ایشان در شورا بود و هم علی را آن حق بود" (همان، ۵۳۰/۲). تا اینجا متن اصلی با ترجمه همخوانی دارد اما مترجم در پایان این قسمت اضافه کرده: "و فضایی و مناقبی که علی علیه السلام داشت هیچ کس از ایشان نداشت (همان، ۴۸۴). در وقعه صفین در مورد پاسخ سعدوقاص به معاویه آمده است: "اما بعد، عمر از قریش جز کسانی را که خلافت را سزاوار بودند در شوری وارد نکرد و هیچیک از ما از دیگری شایسته‌تر به احراز آن نبود مگر به اتفاق نظر خود ما بر او، با این تفاوت که آنچه ما داشتیم در علی نیز بود ولی آنچه او داشت در ما نبود... (نصر بن مزاحم، ۷۵). در اینجا همانطور که مشاهده می‌شود با توجه به اینکه وقعه صفین منبعی است که متقدم بر الفتوح است و در آن آمده‌است که سعد وقاص می‌گوید "علی آنچه داشت در ما نبود" منظور همان فضایل آن حضرت است و اضافه کردن این جمله توسط مترجم الفتوح دلیل بر شیعه‌امامی بودن او نیست اما گرایش او را به تشیع نشان می‌دهد.

از تفاوت‌های دیگر متن اصلی با ترجمه فارسی آن، در بحث دفاع از امام علی علیه السلام در مقابل معاویه توسط یکی از یاران امیرالمؤمنین علیه السلام به نام سعید بن قیس است. امام علی علیه السلام قبل از جنگ صفین چند نفری را به نزد معاویه می‌فرستند تا او را نصیحت کنند که مترجم قسمتی را در دفاع از امام علی علیه السلام آورده‌است که در متن اصلی وجود ندارد (همان، ۱۹/۳-۲۳) مترجم می‌نویسد: "سعید گفت: ای معاویه ما رسولانیم، ما را به نزد تو فرستاده‌اند و بر زفان ما پیغامی داده‌اند رسول در آنچه گوید بر او قیدی و بندی نباشد علی علیه السلام آن کسی است که تو او را از ما بهتر دانی و همه عالم او را در فضل و علم و سابقه و آثار حمیده و فضایل پسندیده دانند و شناسند... (همان، ۵۳۲).

مترجم به تفصیل از صفات امام علی علیه السلام از زبان ابوهریره و ابودرداء در نزد معاویه سخن می‌گوید و این که آن دو به معاویه گوشزد می‌کنند که جنگ با امام علی علیه السلام باعث می‌شود که خدا و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله با او دشمن شوند. مترجم چنین نوشته‌است: "القصه دیگر روز ابوهریره و ابودرداء از لشکر امیرالمؤمنین علی علیه السلام [بیرون آمدند و به نزدیک معاویه شده او را گفتند: ای معاویه چرا با مسلمانان جنگ می‌کنی؟ و به چه سبب روا می‌داری که خون چند تن از اهل اسلام ریخته گردد راستی را می‌توان گفت که علی بن ابی طالب علیه السلام در کار خلافت از تو اولی تر است به حکم سابقت که در دین دارد و فضیلتی که در اسلام او حاصل است و غزواتی که در پیش مصطفی صلی الله علیه و آله کرده‌است و تو بیش از همه وسایل حمیده و سوابق مرضیه او بهتر دانی و بر علم و فضل و خصال جمیل او از همگان واقفتر باشی بدان حاجت نداریم که او را بر تو بشناسیم و محاسن اخلاق و محامد اعراق او را شرح دهیم و تو با وجود او اهل خلافت نباشی پس چرا از برای حطام دنیوی که لعنت خدای بر آن باد با چنین مردی نزاع و خصومت کنی و خلل در دین خود اندازی؟ از خدای بترس ای پسر ابوسفیان و خدای سبحانه و رسول خدای صلی الله علیه و آله را بر خود دشمن مکن با این همه نصیحت از برای تو می‌کنیم باقی تو دانی؟" (۵۴۶-۵۴۵) در صورتی که در متن اصلی ابن اعثم چنین نوشته‌است: "ابوهریره و ابوالدرداء حتی دخلا علی معاویه فقال له: یا معاویه! علام تقابل علی بن ابی طالب و هو احق بهذه الامر منك لسابقته فی الدین و فضیلته فی الاسلام و هو رجل من المهاجرین الاولین السابقین و انت رجل طلیق و کان ابوک من الاحزاب؟" (همان، ۶۱/۳-۶۲).

مترجم در هنگام مطرح نمودن مذاکرات بین عمروعاص و امام علی علیه السلام است که در هر دو متن قسمتی از فضیلت‌های امام علی علیه السلام از زبان عمروعاص را بیان می‌کند (همان، ۱۶۹-۱۷۰/۳). اما مترجم در ادامه سخنانی را از عمروعاص، بر برتری امام علی علیه السلام مطرح می‌کند که در متن اصلی نیست مترجم چنین اضافه کرده‌است که عمروعاص می‌گوید: "به خدای که ما سوابق حمیده و وسایل مرضی که علی علیه السلام را در خدمت مصطفی صلی الله علیه و آله است می‌دانیم و بر اوایل و اواخر آن از همه عالم وقوف بیشتر داریم و آثار نیکو و مقامات مشهور که یاران او راست از مهاجر و انصار انکار نمی‌کنیم و به قلیل و

کثیر آن عالمیم و بر دقیق و جلیل آن وقوف داریم و خود فضایل و مناقب و مآثر و محاسن علی علیه السلام را چگونه انکار توان کرد... مکارم شیم و مآثر سیر علی ابوطالب علیه السلام از شرح مستغنی و بدان احتیاج نیست که در تقریر آن خوضی رود... " (همان، ۶۵۷).

مترجم داستان مهمانی امام علی علیه السلام در شب نوزدهم ماه رمضان در خانه دخترش ام کلثوم را آورده (همان، ۷۴۷) که در متن عربی چنین مطالبی ذکر نشده است. در مورد زمان شهادت امام علی علیه السلام در مناقب آل ابی طالب آمده است "قبض قتیلای فی مسجد الکوفه وقت التتویر لیلہ الجمعہ لتسعہ عشر مضین من شهر رمضان" (ابن شهر آشوب، ۳/ ۳۰۷) اما در تاریخ طبری در مورد زمان ضربت خوردن حضرت علیه السلام نوشته: "ابومعشر می گوید: علی در ماه رمضان به روز جمعه هفدهم ماه به سال چهارم کشته شد. واقدی نیز چنین گفته، اما علی بن محمد گوید: علی بن ابی طالب در کوفه به روز جمعه یازدهم ماه و به قولی سیزدهم ماه رمضان سال چهارم کشته شد (طبری، ۵/ ۱۴۳) در مقاتل الطالبیین آمده، که ابومخنف زمان ضربت خوردن حضرت را شب نوزدهم ماه رمضان می داند ولی ابوعبدالرحمن سلمی آن را شب هفدهم ماه رمضان می داند. ابوالفرج اصفهانی نظر ابوعبدالرحمن سلمی را صحیح می داند (اصفهانی، ۱/ ۳۸) ابن ابی الحدید در این باره می گوید: "و قتل علی لیلہ الجمعہ لثلاث عشره بقین من شهر رمضان سنه اربعین فی روایه ابی عبدالرحمن السلمی و هی روایه المشهوره و فی روایه ابی مخنف انها کانت لاحدی عشره لیلہ بقین من شهر رمضان و علیه الشیعہ فی زماننا و القول الاول اثبت عند المحدثین و الیلہ السابعه عشره من شهر رمضان هی لیلہ بدر و قد کانت الروایات وردت انه یقتل فی لیلہ بدر.. " (ابن ابی الحدید، ۱/ ۱۵-۱۶). طبرسی زمان ضربت خوردن حضرت را شب چهارشنبه نوزدهم ماه مبارک رمضان می داند (طبرسی، ۲۸۹) ابن اثیر روایت صحیح را در این باب، هفدهم ماه رمضان می داند (ابن اثیر، الکامل، ۱۰/ ۲۱۷) با توجه به این که اکثرا روایات اهل تسنن زمان ضربت خوردن حضرت را شب هفدهم ماه رمضان می دانند احتمالاً مترجم تحت تأثیر روایات شیعه آن شب را، شب نوزدهم ماه رمضان می داند.

در ادامه بحث شهادت امام علی علیه السلام مترجم مباحثی در مورد آنکه امام علی علیه السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله را در خواب می بیند و از خصومت امت و ناراستی و ناهمواری ایشان به پیامبر

پژوهشنامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۱۰

شکایت کردند همچنین به اخباری از آگاه بودن امام علی علیه السلام از شهادتش و داستان گیر کردن قلاب در کمر بند آن حضرت و اشک ریختن ام کلثوم و اصرار حسن بر همراهی پدر را آورده که در متن عربی آن خبری از این مطالب نیست (ترجمه ۷۴۷-۷۴۹ مقایسه شود با متن عربی ۲۷۶/۴-۲۷۹) در منابع دیگر از جمله منابع شیعی این مطالب وجود دارد از جمله شیخ مفید به وقایع قبل از شهادت امام علی علیه السلام اشاره کرده که ایشان آگاه بر شهادت خود بودند و از ام کلثوم می‌خواهند که بی‌تابی نکند و همچنین به خواب امام علیه السلام که پیامبر را در خواب می‌بینند و بدان حضرت از رنج‌ها و دشمنی‌هایی که از امتش به ایشان رسیده شکایت می‌کنند، اشاره کرده است (شیخ مفید، ۱۳/۱-۱۵) همچنین امام علی علیه السلام در نهج البلاغه در خطبه ۷۰ در مورد خواب خود و شکوه‌اش به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: "همان گونه که نشسته بودم خواب چشمانم را ربود رسول خدا صلی الله علیه و آله را دیدم پس گفتم ای رسول خدا از امت تو چه تلخی‌ها دیدم و از لجبازی و دشمنی آنها چه کشیدم! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: نفرینشان کن گفتم خدا بهتر از آنان را به من بدهد، و به جای من شخص بدی را بر آنها مسلط گرداند (نهج البلاغه، ۸۵). در مقاتل الطالبیین و الکامل به خواب حضرت و همچنین اینکه امام حسن علیه السلام، پدرشان را در آن شب همراهی کرده‌اند اشاره شده است (اصفهانی، ۱/۵۴-۵۴ ابن اثیر، الکامل، ۱۰/۲۱۸) مطالبی که مترجم در مورد وقایع قبل از شهادت امام علی علیه السلام نوشته، کاملاً متأثر از روایات شیعی است.

از نکات دیگر مطرح شده توسط مترجم که کاملاً گرایش‌های شیعی او را نشان می‌دهد، در هنگامی است که مترجم تنفر خود را از دشمنان امام علی علیه السلام مطرح می‌کند و از علی با عنوان نفس رسول یاد می‌کند که از این مطالب در متن عربی خبری نیست در متن عربی آمده "ثم انهم سبوا علی بن ابی طالب رضی الله عنه و قالوا فیه القبیح" (همان، ۴/۳۴۶). در ترجمه چنین آمده "و امیرالمؤمنین علی علیه السلام را دشنام‌ها دادند و خاک خذلان بر فرق و دهان خود ریختند و نفس رسول را ناسزا گفتند و به جهت خشنودی معاویه و یزید دنیای دنی را بر بهشت باقی اختیار نمودند" (همان، ۸۱۱).

تفاوت نگاه مترجم با مؤلف در ذکر برخی رویدادهای مورد توجه شیعه

یکی از مباحث‌ها که حاصل تفاوت گرایش‌های شیعی در ترجمه الفتوح با متن عربی آن است، تغییراتی است که توسط مترجم در متن ایجاد شده‌است که بیشتر این تغییرات با رویکرد گرایش شیعی توسط مترجم انجام شده‌است. در ادامه به این تغییرات توسط مترجم اشاره خواهد شد:

در بحث مشورت ابوبکر با اصحاب در فتح بلاد شام بعد از اینکه امام علی علیه السلام نظر خود را مطرح می‌نماید. در متن عربی آمده که ابوبکر گفت: "لقد سررتنی به سرک الله" (همان، ۸۱/۱) در صورتی که در ترجمه آمده‌است "ابوبکر روی به یاران آورد و گفت: ای مسلمانان این مرد وارث علم پیغمبر است هر که در صدق او به گمان بود بی‌گمان منافق باشد" (همان، ۵۵).

در مورد زمان مرگ عمر، ابن اعثم روایتی از جعفر بن محمد علیه السلام آورده و در این روایت آمده که علی بن ابی طالب علیه السلام عمر را غسل داده‌است (همان، ۳۳۰/۲). در صورتی که مترجم نام جعفر بن محمد علیه السلام را نیاورده و فقط نوشته‌است "روایت کنند" و ذکر می‌کند امام علی علیه السلام شستن عمر را به "افلح" واگذار کردند (همان، ۲۷۴).

از تغییرات دیگر توسط مترجم، در مورد دعای حضرت علی علیه السلام بعد از سخنرانی با لشکریان است که مترجم در پایان دعا "صلی الله علیه و آله" را آورده‌است (عربی، ۴۸۸/۲) مقایسه شود با ترجمه (۴۴۲).

در بحث مناظره بین عمار و عمرو بن عاص در جنگ صفین، وقتی عمار می‌گوید: "الست تعلم ان النبی صلی الله علیه و سلم قال: من کنت مولاه فعلی مولاه" (همان، ۷۷/۳) مترجم کلمه مولا را دوست ترجمه کرده‌است (همان، ۵۶۷) علامه امینی رضوان الله تعالی علیه حدود ۲۷ معنا برای کلمه مولا ذکر کرده‌است: ۱- رب ۲- عم ۳- ابن عم ۴- ابن ۵- ابن اخت ۶- معتق (آزاد کننده) ۷- معتق (آزاد کرده شده) ۸- عبد ۹- مالک ۱۰- تابع منعم علیه ۱۲- شریک ۱۳- حلیف ۱۴- صاحب ۱۵- جار ۱۶- نزیل ۱۷- صهر ۱۸- قریب ۱۹- منعم ۲۰- عقیده ۲۱- ولی ۲۲- اولی بالشیء ۲۳- سید ۲۴- محب ۲۵- ناصر ۲۶- متصرف در امر ۲۷- متولی در امر (علامه امینی، ۳۲۶/۲) اهل تسنن برای

کلمه مولا، معنای دوست را در نظر گرفته‌اند و با توجه به این که مترجم همین معنا را بیان کرده، همین مطلب نشان می‌دهد که او شیعه امامی نیست.

در متن اصلی نام یکی از فرزندان امام حسین علیه السلام "علی فی الرضاع" آمده است (همان، ۱۱۵/۵) در صورتی که مترجم نام او را علی اصغر نوشته است (همان، ۹۰۸) در حالی که تاریخ‌نویسان قبل از او از جمله ابومخنف (طبری، ۴۴۸/۵) و بلاذری (بلاذری، ۲۰۰/۳) از او با نام "عبدالله" یاد کرده‌اند. البته در بعضی از منابع از جمله تاریخ یعقوبی (یعقوبی، ۱۸۲/۲-۱۸۱) و اخبار الطوال (دینوری، ۲۵۸) نام او را ذکر نکرده‌اند و فقط گفته‌اند که او کودکی خردسال بوده است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

۱۱۳

از تغییرات دیگر توسط مترجم در مورد یکی دیگر از فرزندان حسین بن علی علیه السلام است که در حادثه کربلا زنده مانده است که در متن اصلی آمده "...فبقي الحسين فریدا و حیدا لیس معه ثان الا ابنه علی رضی الله عنه و هو یومئذ ابن سبع سنین..." (۱۱۵/۵) مترجم او را برادرزاده امام دانسته و نام او را عمر نوشته است (همان، ۹۰۸) در منابع دیگر از جمله تاریخ طبری آمده که نام او را عمر، و فرزند امام حسن علیه السلام است (طبری، ۴۶۹/۵) دینوری نام او را عمر ذکر کرده است ولی با این تفاوت که او را فرزند امام حسین علیه السلام می‌داند (دینوری، ۲۵۹) در طبقات الکبری نام او عمرو بن حسن بن علی ذکر شده است (ابن سعد، ۱۰۶/۵-۱۰۷) در الکامل هم نام او عمرو بن حسن ذکر شده است (ابن اثیر، الکامل، ۲۰۹/۱۱) البته در الارشاد آمده که عمر بن حسن در رکاب عموی خویش به شهادت رسیده است (شیخ مفید، ۲۳/۲).

در توجه به نوع نگاه مذهبی مؤلف و مترجم به این نکته باید توجه داشت که مؤلف در شهری شیعی می‌زیسته و برخی اخبار شیعی را صریح‌تر می‌توانسته است در اثرش ذکر کند و مواردی اندکی که مؤلف از مترجم شیعی‌تر سخن می‌کند را باید از این زاویه هم نگریست و مترجم در محیط سنی خراسان خوارزم و تایباد در آخر قرن ششم قمری با احتیاط بیشتری درباره مثلاً دیت غدیر دست به قلم می‌شود اما درباره دیدگاه‌ها و حس شیعی قوی‌تری که در موارد بیشتری مترجم به نسبت مؤلف بدان پرداخته است این نکته را باید در نظر داشت که رشد تشیع و یا لااقل توجه به اهل بیت علیهم السلام از اوایل قرن چهارم تا اواخر قرن ششم بسیار

بیشتر شده بود. خوارزمشاهیان به لحاظ زمانی کمی بعد از تالیف این کتاب دم از خلافت شخصی علوی می‌زدند. وزراء شیعی در خلافت عباسی قدرت یافته بودند (ابن کثیر، ۱۳/۲۱۲) در فاصله یک قرن و نیم بین زمان مؤلف تا زمان مترجم حکومت شیعی آل بویه (۴۴۷-۳۲۰) آمده بود و رفته بود و حکومت شیعی (۵۴۵-۳۵۰) مزیدیان که حامی اندیشه شیعی و طرفداران اهل بیت بود، آثارش باقی بود (عباسی و دیگران، ۱۱۴) طبیعتاً این فاصله زمانی و این رخدادها تا حدودی بر نوع نگرش مترجم تأثیرگذار بوده است.

تمایلات ضد امامی مترجم و نمود آن در ترجمه الفتوح

یکی دیگر مواردی که می‌توان آن را حاصل تأثیر گرایش‌های شیعی چه در متن اصلی و چه در ترجمه دانست بحث مختصرنویسی و حذفیات متن اصلی است که توسط مترجم انجام شده است که با توجه به بررسی نشان داده می‌شود در متن اصلی احادیث و مطالبی با رویکرد گرایش شیعی آمده که توسط مترجم یا حذف شده است و یا به صورت مختصر نوشته شده که به آنها اشاره می‌شود:

در متن اصلی ام سلمه با عایشه می‌گوید "فقد سمعته صلی الله علیه و سلم یقول: علی خلیفتی علیکم فی حیاتی و مماتی فمن عصاه فقد عصانی" (همان، ۴۵۵/۲). در ترجمه آمده: "از او بپرس تا با تو بگویند رسول خدا در حق علی نگفته است: علی خلیفه من است در حالت حیات و ممات؟ و در ادامه آن فمن عصاه فقد عصانی را ترجمه نکرده است (همان، ۴۰۸) در اینجا تمایل ضد امامی هست و یا حساسیت بیشتری که مترجم جهت رعایت اعتبار ابوبکر دارد.

در جنگ صفین در بحث مناظره‌ای که بین عمار و عمرو بن عاص برگزار شد، در متن اصلی آمده است عمار می‌گوید "... الست تعلم ان النبی صلی الله علیه و سلم قال: من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم و ال من والا و عاد من عادا و انصر من نصره و اخذل من خذله؟ فانا مولی الله و لرسوله و علی مولای من بعده و انت فلامولی لک (همان، ۷۷/۳). در ترجمه آمده است "ای ناکس ابتر نشنیده‌ایی که مصطفی ﷺ فرموده است من دوست خدا و رسول اویم و علی دوست من و تو را در جهان بغیر از شیطان دوستی نیست؟ (همان، ۵۶۷).

با توجه به بررسی این دو قسمت اخیر گرایش های شیعی نویسنده نیز روشن می شود که در این دو قسمت بحث تایید ولایت و وصی بودن امام علی علیه السلام توسط پیامبر خدا صلی الله علیه و آله برای کامل توسط نویسنده مطرح شده است. اما مترجم آنها را مختصر کرده است. مترجم قسمت هایی از سخنرانی از زحرین قیس که در مورد نقص بیعت طلحه و زبیر و عایشه را حذف کرده است (عربی ۵۰۱/۲ - ۵۰۲ مقایسه شود با ترجمه ۴۵۵-۴۵۶) که در اینجا تمایل مترجم به اعتبار این سه نفر بیشتر است.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

در متن اصلی گزارشی آمده که جنیان برای عمر عزاداری می کنند و صدای آنها به مردم مدینه می رسد که این متن در ترجمه نیامده است (همان، ۳۳۰/۲). در اینجا مترجم ظاهراً نمی خواهد چنین اعتباری را برای عمر قرار دهد.

۱۱۵

در متن اصلی بحثی مطرح شده بین امام علی علیه السلام و سه نفر دیگر که در این بحث امام علی علیه السلام مطرح می کنند که بیعت ایشان بر اساس خواسته خود مردم بوده است و همچنین به توصیف شخص معاویه می پردازند که این قسمت ها توسط مترجم حذف شده است (همان، ۲۲/۳-۲۳).

در متن اصلی مناظرات حضرت زینب و امام زین العابدین علیه السلام بعد از واقعه کربلا بر یکامل توضیح داده شده است ولی در ترجمه فقط به آن اشاره کرده است (عربی ۱۲۱-۵/۱۲۳ مقایسه شود با ترجمه ۹۱۴).

در متن اصلی اتفاقات بعد از شهادت امام حسین علیه السلام مطرح شده است اما مترجم فقط تا شهادت امام حسین علیه السلام را ترجمه کرده است و ادامه نداده است (عربی ۱۲۰/۵-۱۳۴ مقایسه شود با ترجمه ۹۱۱-۹۱۴).

نتیجه

با توجه به بررسی های انجام شده همانطور که نشان داده شد، مترجم در مبحث هایی که به متن اضافه کرده و تغییراتی که در متن ایجاد کرده است بیشتر سمت و سوی شیعی داشته است و همچنین در مورد امامان شیعه و دشمنان اهل بیت از اصطلاحاتی استفاده کرده که بیشتر شیعیان استفاده می کنند. البته مترجم، متن هایی که در بحث اثبات ولایت

امام علی علیه السلام است را بسیار مختصر کرده است و یا حتی اصطلاح روافض را برای شیعیان به کار می برد و این شواهد که در سراسر متن کم نیست نشان از این دارد که وی به هیچ روی شیعه امامیه نیست. ولی با این حال تأثیر گرایش های شیعی او در متن بسیار زیاد است. در مورد ابن اعثم، او احادیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد اثبات ولایت امام علی علیه السلام و وقایع کربلا و مناظرات حضرت زینب علیها السلام و امام زین العابدین علیه السلام را برای کامل با نگاه شیعی بیان کرده است. ولی در اصطلاحات در مورد امامان، بسیار به ندرت مانند شیعیان سخن گفته است. به این ترتیب چه مؤلف و چه مترجم هر دو متأثر از گرایش های شیعی بوده و آن را در متن نشان داده اند ولی هیچ کدام از آن دو شیعه امامیه محسوب نمی شوند. در مواردی حس غیر امامی در متن مترجم مشهودتر است هر چند گرایش های شیعی مترجم در مجموع قوی تر است و دلیل این موضوع تا حدودی به شرایط متفاوت زمانی و مکانی مؤلف و مترجم مربوط می شود.

منابع

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، جلد اول، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۳۸۳ ش.
- ابن اعثم کوفی، الفتوح، تحقیق علی شیری، جلد ۱-۸، الطبعة الاولى، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱.
- ابن اثیر، عزالدین علی، الکامل، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، جلد دهم و یازدهم، تهران، موسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ ش.
- ابن اثیر، عزالدین علی، اسدالغابه فی معرفه الصحابه، جلد اول و هشتم و نهم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹.
- ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، جلد سوم و پنجم، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴ ش.
- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم، نشر علامه، ۱۳۷۹ ش.
- ابن قتیبہ دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم، الامامه و السیاسه المعروف بتاریخ الخلفاء، تحقیق علی شیری، جلد اول، ط الاولى، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البدایه والنهایه، جلد پنجم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷.
- ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، جلد اول، ط الاولى، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۲.
- ابن هشام، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الایاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، جلد اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین، مقاتل الطالبیین، ترجمه جواد فاضل، جلد اول، تهران، کتابفروشی علی اکبر علمی، ۱۳۳۹ ش.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

سال اول، شماره ۲،
تابستان ۱۳۹۶

- بروکلمان، کارل، تاریخ الادب العربی، ترجمه عربی دکتر عبدالحلیم نجار، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۹م.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، کتاب جمل من انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، جلد اول و سوم، ط الاولی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷.
- بلعمی، تاریخنامه طبری، تحقیق محمدروشن، جلد سوم، چاپ سوم، تهران، البرز، ۱۳۷۳ش.
- تهرانی، شیخ آقابزرگ، الذریعه الی تصانیف الشیعه، جلد سوم، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸.
- جعفریان، رسول، منابع تاریخ اسلام، چاپ اول، تهران، نشر علم، ۱۳۹۳ش.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.
- شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المومنین، جلد اول، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۵ش.
- شیخ مفید، ارشاد، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، جلد اول و دوم، چاپ دوم، تهران، ناشر اسلامیة، بی تا.
- طباطبایی مجد (مصحح)، الفتوح، ابن اعثم کوفی، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ش.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، جلد سوم و پنجم و دهم، ط الثانیة، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ش.
- طبرسی، امین الاسلام، اعلام الوری باعلام الهدی، ترجمه عزیزالله عطاردی، چاپ اول، تهران، ناشر اسلامیة، ۱۳۹۰ش.
- عسقلانی، ابن حجر، لسان المیزان، جلد اول، حیدرآباد، دکن، ۱۳۳۱ش.
- علامه امینی، الغدیر فی الکتاب والسنه والادب، ترجمه جمعی از نویسندگان، جلد دوم، ناشر بنیاد بعثت، تهران، بی تا.

- عباسی، علی اکبر و فروهی آرمان، تاریخ جامع دولتهای شیعه، اصفهان، انتشارات جهاد دانشگاهی، ویراست دوم، ۱۳۹۶ش.
- قاضی ابرقوه، رفیع الدین اسحاق بن محمد، سیرت رسول الله، تحقیق اصغر مهدوی، جلد دوم، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، جلد اول، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۳۰۴ش.
- مستوفی هروی (مترجم)، محمد بن احمد، الفتوح، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ش.
- مدرسی تبریزی، محمدعلی، ریحانه الادب، جلد پنجم، تهران، کتاب فروشی خیام، ۱۳۶۰ش.
- نصر بن مزاحم، وقعه صفین، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، الطبعه الثانيه، القايره، الموسسه العربيه الحديثه، ۱۳۸۲ش.
- نهج البلاغه، گردآورنده محمد بن حسین شریف الرضی، ترجمه محمد دشتی، چاپ چهارم، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
- واقدی، محمد بن عمر، الرده، تحقیق یحیی الجبوری، ط الاولی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۰.
- یاقوت حموی، ابو عبدالله، معجم الادباء، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول، چاپ اول، تهران، سروش، ۱۳۸۱ش.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب، تاریخ الیعقوبی، جلد دوم، بیروت، دارصادر، بی تا.

Analytic Comparison of Shiite Inclination between Ibn A`tham Al-Kufi in his Al- Futuh and its 6th century AH Persian Translation

*Ali Akbar Abbasi*¹

*Najme Keshani*²

PAJOOHESH
NAME-YE
TARIKHE-E-
TASHAYYU

Vol. 1, No. 2,
Summer 2017

6

Abstract

Al-Futuh written by Ibn A`tham Al-Kufi (d. 314) is one of the most important sources in Islamic History. It has been later translated into Persian by Muhammad b. Ahmad Mustufi Hiravi (d. 596). Apart from original differences between the work and the translation, these two have some different views, religiously speaking. The main subject of this article is to study these differences and their influence on both texts. Our study shows that although none of author and the translator were vivid Shiite figures, both have Shiite inclination and have used Shiite based information. However we find this Shiite information in the Arabic work, in the Persian translation this kind of information and inclination are more vivid.

Keywords: Al-Futuh, Ibn Atham Kufi, Mustufi Hirawi.

1. Assistant professor of history at Esfahan University (Corresponding author). Aa-abbasi-z@yahoo.com

2 . M.A of Shi'a studies at Isfahan University. nkeshani313@gmail.com

The Role of Shiite Beliefs in the architecture of The Safavid Era

PAJOOHESH
NAME-YE
TARIKHE-E-
TASHAYYU

*Abdoolah motevali*¹
*Mohammad Hassan Beigi*²
*Shabnam Hoseinabadi*³

Vol. 1, No. 2,
Summer 2017

5

Abstract

With formalize of the Shiism in Iran in Safavid era, the formal Iranian architecture entered into a new period that partly had been based on Shiite teachings and beliefs. The Safavid era was the last attempts of the Iranian traditional architecture in Islamic period, due to its style and innovation. Under the influence of pre-Safavid beliefs, we see the expansion of Islamic buildings with new cultural and religious uses in the Safavid period. This research seeks to study the role of Shiite beliefs in the architecture of the Safavid era with respect to its signs and its symbolic elements. The main question of the research asks: What kind of transformation and development was made by the Shiite thought in the architecture of the period? The answer says that the Safavid art has a profound relationship with religion and politics; the architecture of this era was influenced by religious factors, and during the Safavid era, with the influence of Shiite thoughts and recognition of the Shiite religion in Iran, we are witnessing a change in the style of architecture and decoration of buildings with the Shiite approach and

Keywords: The Safavid era, Islamic architecture, Shiite beliefs.

1 . Associate professor of history at Arak University. a.motevaly@gmail.com.

2. Assistant professor of history at Arak University (Corresponding author). mohaamad.beigi@gmail.com

3 .M.A History of Islamic Iran Arak University. shabnam_frahani@yahoo.com

Reforming Society in the Practices of Shiite Imams: A Way Based on Religious and Moral Advice and Responsibility

Syed Alireza Vasei¹

PAJOOHESH
NAME-YE
TARIKHE-E-
TASHAYYU

Vol. 1, No. 2,
Summer 2017

4

Abstract

Shiite Imams, who are believed by their followers as leaders of *Ummah* (the Muslim society), just like the Prophet, had plans to reform society and confront abnormalities. In this way, they had appropriate strategies for every necessity. Analyzing these strategies is the main subject of this research. The researchers believe that imams' plans were usually based on religious and moral approaches. These plans could give religious and moral consciousness to people. This research is based on civil Islam, methodologically speaking and is analyzing Imams' sayings in first hand Islamic sources and had a practical look into Imams' position in society, when see all of them as a unique character.

Keywords: Practices of Imams, reforming society, religious and moral advice, responsibility

¹. Associate Professor of Art and Civilization of Islamic at the Research Institute of Islamic Sciences and Culture. vaseiali@yahoo.com

Interaction between Imam Ridha (as) and the *Fathiyyah*

PAJOOHESH
NAME-YE
TARIKHE-E-
TASHAYYU

*Nematoallah Safari Foroushani*¹
*Zahra Bakhtiari*²

Vol. 1, No. 2,
Summer 2017

Abstract

3

The group of *Fathiyyah* who believed in the leadership of the eldest son of Imam Sadiq, named Abdullah Aftah, was among the Shiite groups of the age of Imam Ridha. This group itself was divided into some sub divisions; some of their famous jurists, without omitting the leadership of Abdullah Aftah from the train of their Imams, accepted the leadership of Imam Kazim as well. In this order, they regarded Imam Ridha as their ninth Imam. So, the most fundamental belief of them was the convey of *Imamah* from one brother to the other. Studying the interaction between Imam Ridha and the group of *Fathiyyah* is the subject of this research and it is trying to deal with this subject in a descriptive-analytic way. The result of this research is as follow: converting some of members of this group from their belief into *Imamiyyah* by Imam Ridha's teachings and activities; In this way of antithesis, Imam Ridha was mainly thinking about the guidance of them and he was almost succesful.

Keywords: Imam Ridha, groups inside Shiite division, *Fathiyyah*, Abdullah Aftah, Fathi scholars.

1. Professor of History at Imam Khomeyni International University. nsafari8@gmail

2. Ph.D. student of History at Alzahra University (Corresponding author).

z.bakhtiari@alzahra.ac.ir

Yahya b. Umm-i-Tuwail and His Position in Shiite History and between Transmitters of *Hadith*(tradition)

Alireza Ashtari Tafreshi¹
Valiullah Barzegar Kelishomi²
Mona Zeinali Toroghi³

PAJOOHESH
NAME-YE
TARIKHE-E-
TASHAYYU

Vol. 1, No. 2,
Summer 2017

2

Abstract

Although Yahya b. Umm-i-Tuwail has been introduced in traditional and historical sources as the *Bab* of Shiite Imams, but it is not clear for whom exactly he had been the *Bab*, Imam Sadjjad or Imam Baqir, 4th and 5th Shiite Imams? So, this is a matter of deference between *Imamiyyah* and *Nusayriyyah*. To solve this problem with a vivid answer, we should at first, study Yahya`s life in History and then, it is necessary to study the traditions transmitted through or by Yahya; contents of these traditions, Yahya`s transmitters and his sources, all are of high importance. By these studies, we will find out the detailed history of Yahya`s life and several dark parts of Shiite history. As a conclusion, we will understand that not only Yahya had been a *Bab* for Shiite Imams, nor even being a *Bab* was a historical reality in *Imamiyyah*, at least in the case of Yahya; this subject is nowadays a matter of discussion in academic societies.

Keywords: *Imamiyyah*, *Nusayriyyah*, Yahya b. Umm-i-Tuwail, Tradition (*Hadith*).

1. Assistant Professor of Hakim Sabzevari University (Corresponding author). a.tafreshi@hsu.ac.ir
2. Assistant Professor of Imam Khomeini International University.
3. Master of Art in Islamic History and Civilization, Imam Khomeini International University.

The Typology of Accompanying Ali b. Abi Talib (as) during the internal wars

PAJOOHESH
NAME-YE
TARIKHE-E-
TASHAYYU

*Hedye Taghavi*¹

Abstract

Vol. 1, No. 2,
Summer 2017

1

The confrontation of Muslims during the caliphate of Ali ibn Abi Talib (40-35 A.H) occurred in a situation that the Islamic society had been divided into intellectual and political conflicts. Beside the accompany of companions of Prophet in wars and their position in support of political groups, reducing Religious Concerns, paying attention into worldly life, enriching of society due to Muslims' access to enormous enrichment of the Conquests were influential factors on types of Muslim companionship with Ali during internal wars. The present paper seeks to analyze these types of accompany through a quantitative method and numerical data to determine exactly the type and extent of Muslim companionship with Ali during the wars. The achievement of the research will indicate that the association of people with Ali had been in four types of: complete, half, indifferent and non-accompanying. There was a full and half companionship in the first two years of his caliphate until Nahrawan war; and there were indifferent and non-accompanying Muslims with Ali in the last two years of the caliphate, especially after the battle of Naharwan. The highest amount of accompaniment was in the battle of Saffin with 90000 soldiers and the lowest of those with 1,700 ones against the Muawiyah cemetery.

Keywords: Ali ibn Abi Talib, battle of Saffin, Plunders, Accompany.

1 . Assistant Professor of History at Al-Zahra University. h.taghavi@alzahra.ac.ir

Table of Contents

◆ The Typology of Accompanying Ali b. Abi Talib (as) during the internal wars <i>Hedye Taghavi</i>	1
◆ Yahya b. Umm-i-Tuwail and His Position in Shiite History and between Transmitters of <i>Hadith</i> (tradition) <i>Alireza Ashtari Tafreshi, Valiullah Barzegar Kelishomi, Mona Zeinali Toroghi</i>	2
◆ Interaction between Imam Ridha (as) and the <i>Fathiyyah</i> <i>Nematoallah Safari Foroushani, Zahra Bakhtiari</i>	3
◆ Reforming Society in the Practices of Shiite Imams: A Way Based on Religious and Moral Advice and Responsibility <i>Syed Alireza Vasei</i>	4
◆ The Role of Shiite Beliefs in the architecture of The Safavid Era <i>Abdoolah motevali, Mohammad Hassan Beigi, Shabnam Hoseinabadi</i>	5
◆ Analytic Comparison of Shiite Inclination between Ibn A`tham Al-Kufi in his Al-Futuh and its 6th century AH Persian Translation <i>Ali Akbar Abbasi, Najme Keshani</i>	6

PAJOOHESH
NAME-YE
TARIKHE-E-
TASHAYYU

Vol. 1, No. 2,
Summer 2017

In the Name of God

PAJOOHESH NAME-YE TĀRĪKHE-E-TASHAYYU'

Quarterly Research Journal of History of Shiism
Vol. 1, No. 2, Summer 2017,

Concessionaire:

**Managing Director &
Editor in Chief:**
Seyyed AhmadReza Khezri

Deputy Editor-in-Chief:
Mohammad Mahmoudpour

Administration Manager:
Samaneh Khalilifar

Editor
Qanbar-Ali Rudgar

Abstracts Translator
Alireza Ashtari Tafreshi

Layout
Hadi Shahmoradi

Editorial Board:

A.ahmadvand
Assisstant professor of beheshti university
M.Alviri
Associate Professor of History at Baqir al-Olum University
A.Badkoube Hazaveh
Associate Professor of History and Civilization of Islamic Nations at Tehran University
M.R.Barani
Assisstant professor of History at Al-zahra University
S.Bakhtiary
Associate Professor of History at Al-zahra University
R.Bahrami
Associate Professor of History at Razi University
A.A.Jafari
Associate Professor of History at IsfahanUniversity
H.Hosseinian Moghaddam
Associate Professor of History at Research Institute of Hawzah and University
S.A.R.Khezri
Professor of History and Civilization of Islamic Nations at Tehran University
N.Safari Foroushani
Professor of History at Imam Khomeyni International University
S.A.R.Vasei
Associate Professor of Art and Civilization of Islamic at the Research Institute of Islamic Sciences and Culture

Publisher: The Iranian Society of Islamic History

Cover Design & Printing: Office of Educational Services and Publications of the Faculty of Theology and Islamic Sciences at the Tehran University

Address: Tehran . Mail.Box: 1576613111

Phone: 021- 88742477

website: isihistory.ir

E-mail: shiahistoryresearch@gmail.com