



شیعه پژوهی

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال پنجم، شماره پانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدحسن نادم

دبیر تخصصی: محمدرضا ملانوری

هیئت تحریریه:

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدرضا جباری
استاد جامعة المصطفی العالمیة	نعمت‌الله صفری فروشانی
استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استاد و پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی	نجم‌الدین مروجی طبسی
استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه	رضا مختاری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمدحسن نادم
استاد و پژوهشگر تاریخ اسلام	محمدهادی یوسفی غروی

مشاوران علمی:

ابوذر آتام، اکبر اقوام کرباسی، سید محمد حسینی، عبدالمجید حکیم الهی، منصور داداش نژاد، حمیدرضا شریعتمداری، علی شهبازی، سید حسن طالقانی، یحیی عبداللهی، امیربهرام عرب احمدی، سید مرتضی فتاحی، ابراهیم قاسمی، محمد کیوانفر، سیدعلی موسوی نژاد.

ویراستار: مصطفی حقانی فضل

مترجم چکیده‌های انگلیسی: احمد آقامحمدی عمید

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

بر اساس مصوبه شماره ۲۱۴جلسه شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه مورخ ۹۵/۱۰/۱۵ فصل‌نامه شیعه‌پژوهی از شماره سوم حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید. این فصل‌نامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده است و از طریق پایگاه www.noormags.ir نیز قابل مشاهده و دریافت است.

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی اینترنتی: Shia.urd.ac.ir، پست الکترونیک: shiapazhoohi@urd.ac.ir

شاپای الکترونیکی: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

قیمت: ۲۵۰.۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه مطالعاتی فصل‌نامه شامل کلام، تاریخ و فرق تشیع است.
- مقالات ارسالی از جهت اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورت‌بندی متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصل‌نامه از چاپ مقالاتی که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلیدواژه تنظیم شود.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی، رایانامه و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A4، و با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم میتر و فونت ۱۳، و ارجاعات و واژگان بیگانه آن با فونت ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروف‌چینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر شود. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۲۳۸).
- در صورت استفاده از بیش از یک اثر از نویسنده‌ای واحد، با استفاده از حروف الفبا از هم تفکیک شود. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ/ دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل در گیومه درج شود. مثل: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن‌سینا»).
- در صورت تکرار پیاپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، بسته به زبان منبع از «همان»، و «Ibid.»، و در صورت تکرار پیاپی منابع مختلف از یک نویسنده، از «همو» و «Ibid.» استفاده شود.
- در ارجاع به آثار با سه نویسنده، نام هر سه، اما با بیش از سه نویسنده، به دنبال نام نویسنده اصلی، تعبیر «و دیگران» درج شود.
- ارجاعات پایان متن یا همان فهرست منابع به صورت‌های زیر تنظیم شود:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، نام نویسنده/ نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایر/نیک)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
 - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایر/نیک)، سال یا دوره نشریه، شماره نشریه، و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
 - اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد، به ترتیب به جای آن «بی‌تا»، «بی‌جا» و «بی‌نا» درج شود.
 - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه‌ای که از آن در مقاله استفاده شده است.
 - کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۱۲: ۲) یا (یسنا، ۱۴: ۳).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/صفحه) یا (نام کتاب: بخش)، مانند: (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.
- مضامین مقالات بیانگر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و فصل‌نامه مسئولیتی در قبال آن ندارد.
- نویسندگان محترم مقالات خود را از طریق وبگاه اینترنتی به نشانی shia@urd.ac.ir ارسال فرمایند.

فهرست

-
- ۵ تأثیر سنت‌های عاشورایی حاکمان در گسترش تشیع در ایران (۶۵۶-۹۰۷ ق)
محمدعلی رحیمی ثابت، محسن الویری، سیدعلیرضا ابطحی
- ۲۷ تحلیل محتوای مناظرات توحیدی امام صادق (ع) با ابن‌ابی‌العوجاء
فرشته معتمد لنگرودی، بی‌بی‌سادات رضی بهابادی، محمد عترت‌دوست
- ۵۵ دیدگاه ائمه (ع) درباره شخصیت و قیام زید بن علی (بر اساس سیر و بستر تاریخی
مناسبات زید بن علی و پیشوایان امامیه (ع))
روح‌الله توحیدی‌نیا
- ۷۳ جایگاه امام و امامت از دیدگاه علویان ترکیه با محوریت دیوان هفت شاعر بزرگ
علوی
رسول عبداللّهی، ابوالفضل کجاداغ
- ۹۳ گذر ایدئالیسم یقینی از فلسفه یونان به اندیشه اسلامی (بررسی تأثیر ایدئالیسم
یقینی بر تعریف علم و حجیت خبر در فقه و کلام)
احمد ابراهیمی‌زاده، علی جلائیان اکبرنیا، محمد میرزایی
- ۱۱۳ حضور و گسترش تشیع در آفریقا (از قرن اول تا پایان سوم هجری)
عباس رهبری، حسین خسروی، علی الهامی
- ۱۳۷ چکیده‌های انگلیسی
-

تأثیر سنت‌های عاشورایی حاکمان در گسترش تشیع در ایران (۶۵۶-۹۰۷ ق)

* محمدعلی رحیمی ثابت

** محسن الویری

*** سیدعلی رضا ابطحی

[تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۱۱]

چکیده

شناسایی سنت‌های عاشورایی در میان حاکمان، به عنوان بخشی از طبقه نخبه جامعه، در مقطع مهم تاریخی ۶۵۶ق (سال سقوط بغداد و خلافت عباسی) تا ۹۰۷ق (تأسیس دولت صفویه)، با هدف کشف میزان تأثیر این سنت‌ها بر رشد و گسترش تشیع، بسیار مهم است؛ زیرا تأثیرگذاری این قشر در ترویج و همگانی کردن سنت‌های عاشورایی در میان مردم، از دیگر نخبگان بیشتر بوده است. با بررسی متون تاریخی این مقطع زمانی و با یاری گرفتن از مقوله «آیین» به عنوان چارچوب مفهومی بحث، در مجموع می‌توان به چهار سنت دست یافت: «تفکر اولویت سادات حسینی برای خلافت و حکومت»، «ادعای خونخواهی اهل بیت»، «سنت وقف و ذکر نام ائمه اطهار در آن» و «زیارت کردن حاکمان از مراقد ائمه اطهار». همچنین می‌توان از همراه شدن این سنت‌ها و تناسب آن با تحولات فرهنگی و اجتماعی این دوران یعنی گسترش فعالیت سیاسی - اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان، میل و گرایش بعضی از حاکمان به تشیع و نزدیکی تصوف و تشیع، موجبات سرعت گرفتن رشد و گسترش تشیع را در محدوده جغرافیایی، تمدنی و فرهنگی ایران نتیجه‌گیری کرد و از این منظر، شناخت جدیدی از تاریخ اجتماعی و سبک زیست اجتماعی شیعیان ایران در تعامل با سنت‌های عاشورایی حاکمان به دست آورد.

کلیدواژه‌ها: سنت‌های عاشورایی، حاکمان، تشیع، ایران، تأسیس صفویه.

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد، ایران. Rahimisabet1358@gmail.com

** دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم، ایران. (نویسنده مسئول). Alvirim@gmail.com

*** استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد، ایران. Abtahi1342@yahoo.com

مقدمه

نهضت عاشورا و قیام امام حسین(ع) در محرم ۶۱ق تأثیر عمیق و بسزایی بر رشد و شکل‌دادن به مذهب تشیع در تاریخ اسلام گذاشت و اساساً مذهب تشیع و شیعیان پیوندهای عمیقی از جنبه‌های گوناگون با قیام عاشورا و ارزش‌های نهفته در آن دارند؛ به همین جهت بررسی این موضوع از منظرهای مختلف همواره تازگی خاص خود را دارد و علی‌رغم کارهای بسیار در این زمینه، باز هم زوایای نوی وجود دارد که بررسی آنها می‌تواند منجر به کشف حقایقی جدید در این موضوع شود.

نکته مهم دیگری که باید به آن توجه کرد، پویایی و تأثیرگذاری مستمر قیام عاشورا و ارزش‌های نهفته در آن در میان جوامع مختلف اسلامی به‌ویژه شیعی است، به طوری که هرچه از قیام عاشورای حسینی فاصله می‌گیریم، نه قهرمانان این نهضت فراموش می‌شوند و نه اهداف و ارزش‌هایی که مد نظر آنان بوده است، رنگ می‌بازد، بلکه روز به روز بر عظمت و غنای آن افزوده می‌شود تا جایی که شاهد شکل‌گیری فرهنگی خاص به نام فرهنگ عاشورایی در میان مسلمانان به‌ویژه شیعیان هستیم که مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن، دارای ریشه‌هایی مشترک است؛ چراکه با مطالعه این فرهنگ عاشورایی، این فکر به ذهن تبادر می‌کند که منشأ آن در واقع سیره اهل بیت برای زنده نگه‌داشتن قیام عاشورای امام حسین(ع) است که می‌توان آن را پس از تتبع در منابع حدیثی و روایی، در این چهار شیوه معرفی کرد: «الف) تبیین جایگاه ویژه امام حسین(ع) نزد خداوند متعال و ائمه اطهار، ب) خطبه‌های بیان شده در تبیین اهداف عاشورا و مظلومیت امام حسین(ع)، ج) تشویق به بکا و عزاداری برای آن حضرت، د) تشویق شیعیان جهت ترغیب به زیارت مرقد خامس آل‌عبا(ع)» (الویری و رحیمی ثابت، ۱۳۸۹: ۵۴).

در واقع این چهار سیره اصلی نقل‌شده از اهل بیت در طی سال‌های متمادی به واسطه عمل و ترویج طبقات نخبگانی جامعه و نیز پذیرش و اهتمام طبقات مختلف مردم عادی در بستری از آیین‌های عرفی و باستانی منجر به شکل‌گیری فرهنگی عاشورایی شد که در گذر زمان و متناسب با شرایط و اقتضائات اجتماعی و سیاسی هر منطقه موجب پدیدآمدن آداب و رسوم و آیین‌های عاشورایی خاص همان منطقه و جامعه شد که مجموعه آنها را می‌توان سنت عاشورایی نامید.

بنابر آنچه گفته شد منظور از سنت در اینجا مفهومی فراگیر و دربردارنده تمامی رفتارها و باورهایی است که خود را در اعمال، طرز فکر، هنجارها و برداشت‌های از آنها نشان می‌دهد؛ بنابراین وقتی سنت به این مفهوم، به حاکمان نسبت داده می‌شود، مراد مجموعه سیاست‌ها، برنامه‌ها، تصمیم‌ها، فرمان‌ها و اقداماتی است که حاکمان در پیوند با امام حسین(ع)، عاشورا و کربلا در پیش گرفته‌اند و انجام داده‌اند؛ پس واژه عاشورا نیز به مفهومی گسترده‌تر از روز دهم محرم به کار رفته است و به صورت نمادین شامل همه مباحث مربوط به امام حسین(ع)، کربلا و قیام سیدالشهدا و یارانش می‌شود.

در مقاله حاضر دو پرسش اصلی بررسی می‌شود: سنت‌های عاشورایی حاکمان در مقطع برافتادن عباسیان تا برآمدن صفویان (۶۵۶-۹۰۷ ق) چیست؟ و این سنت‌ها چه تأثیری در گسترش تشیع داشته‌اند؟ با بررسی و مطالعه منابع کهن این دوره با محوریت متون تاریخی و از برابند گزارش‌های متعدد موجود در این منابع و کمک‌گرفتن از چارچوب مفهومی «آیین»^۱ از مباحث مطرح‌شده در مردم‌شناسی دین، می‌توان بر اساس تحلیلی گونه‌شناختی به چهار سنت مورد اهتمام حاکمان و امیران در این دوران دست یافت: ۱. تفکر اولویت سادات حسینی برای خلافت و حکومت؛ ۲. ادعای خونخواهی اهل بیت، به‌ویژه امام حسین(ع)؛ ۳. سنت وقف و عمارت و آبادانی در عتبات عالیات و ذکر نام ائمه اطهار در وقف‌نامه‌ها؛ ۴. زیارت مراقد ائمه اطهار.

باید توجه داشت که این موضوع قطعاً پژوهشگران را از شناخت سنت‌های عاشورایی در میان توده‌های مردم عادی و دیگر گروه‌های نخبه بی‌نیاز نمی‌کند و حتماً بررسی آن در پژوهش‌های مستقل در تکمیل پازل شناخت سنت‌های عاشورایی این مقطع تاریخی ضروری است؛ اما از آنجا که به نظر می‌رسد سنت‌های عاشورایی حاکمان در مقایسه با دیگر گروه‌های نخبه آن عصر یعنی علما، عرفا، صوفیان و شاعران،^۲ بیشترین تأثیر را از لحاظ اجتماعی بر توده‌های مردم گذاشته است، شناخت سنت‌های عاشورایی در میان آنان از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد بود. شاید این حدیث شریف «النَّاسُ بِأَمْرَائِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ»^۳ (ابن شعبه، ۱۳۶۳: ۲۰۸) به‌خوبی گویای اهمیت بررسی سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی در میان حاکمان باشد.

روش کار و شیوه در نظر گرفته شده برای تحلیل چهار سنت گفته‌شده، استفاده از چارچوب مفهومی آیین است؛ چراکه سنت‌ها و آیین‌ها بخش قابل توجهی از دین را به خود اختصاص می‌دهند و از این جهت آیین‌ها ابزاری برای برقراری تعامل نظام‌های فرهنگی و اجتماعی‌اند؛ پس شناخت مقوله آیین و تجزیه و تحلیل آن در جوامع انسانی و فرایند شکل‌گیری و نحوه عمل آن در میان گروه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی، پژوهشگران تاریخ اجتماعی را در فهم آیین‌ها و سنت‌هایی که در جوامع مختلف شکل می‌گیرند و رشد می‌کنند یا ترویج و تبلیغ می‌شود، یاری می‌رساند.

به همین لحاظ از آنجایی که سنت‌ها و آیین‌ها، تفکر و عواطف دینی را در خود جای می‌دهند و از طرفی، نگاه رسمی دینی و درک دین‌یاران و اندیشه دینی را بازنمایی می‌کنند و از سویی دیگر، با عواطف و هیجانان مردم عادی کوچه و بازار اجرا و بزرگ داشته می‌شوند، هم در فرهنگ نخبگان ریشه دارند و هم در قلمرو فرهنگ روزمره قرار می‌گیرند (رحمانی، ۱۳۹۲: ۲۱). به همین جهت نخبگان - به‌خصوص حاکمان - می‌توانند به نحو مؤثری با استفاده از این سنت‌ها و آیین‌ها، فهم دینی خود را به شکل نمادین و پیوسته، ترویج و تأیید و منتقل کنند و چون در عرصه عقاید و اعمال کنش‌های انسانی جامعه را سامان می‌دهند و عمیق‌ترین و درونی‌ترین ارزش‌های فرهنگی جامعه را به نمایش می‌گذارند، گروه‌های مختلف اجتماعی از نخبگان گرفته تا مردم عادی به فراخور قدرت و نفوذ و شرایطی که بر آنان حاکم است، سعی می‌کنند آیین‌ها و سنت‌های پذیرفته‌شده و مد نظر خود را در جامعه اجرا کنند و ترویج دهند (گیویان، ۱۳۸۵: ۱۷۷).

این سنت‌های چهارگانه که از آنها به سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی حاکمان یاد شد، در حقیقت فرایند «آیینی‌کردن»^۴ امور به دست حاکمان است، که از طریق آن، قدرت مسلط تلاش می‌کند نظام ارزشی و منابع نمادین خود را ترویج کند و خود را به مثابه کانون جامعه جا بیندازد؛ به عبارت دیگر آیینی‌کردن، مجموعه تدابیر فرهنگ مسلط و به تعبیری فرهنگ فرادست^۵ یا فرهنگ رسمی^۶ است که با بهره‌گیری از قدرت نمادین تلاش می‌کند ارزش‌های خود را در فضای عمومی بگستراند و فرهنگ فرودست^۷ یا فرهنگ عامه^۸ را به انقیاد بکشاند یا حتی می‌تواند نقش مانع را هم در مقابله با آیین‌های موجود در میان دیگر گروه‌های نخبه به‌ویژه مردم عادی بازی کند (همان، ۱۸۷).

مطلب دیگری که از اهمیت زیادی برخوردار است بررسی سنت‌های عاشورایی حاکمان در حوزه جغرافیایی، تمدنی و فرهنگی ایران با توجه به نقش مهم این منطقه در تحولات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام، در مقطع تاریخی ۶۵۶-۹۰۷ ق است؛ زیرا پس از حمله سهمگین مغول‌ها به ایران به فرماندهی چنگیزخان که آغاز آن از سال ۶۱۶ ق بود، موجبات تحولی مهم نه تنها در ایران بلکه در جهان اسلام فراهم آمد و در زمانی اندک بخش‌های بزرگی از سرزمین‌های اسلامی زیر سیطره مغولان درآمد و در نهایت هولاکو خان کار جد خود را با تصرف بغداد و کشتن خلیفه در سال ۶۵۶ ق به اتمام رساند و قدرت خلافت را از قسمت بزرگی از دنیای اسلام حذف کرد و شرایط جدیدی از نظر سیاسی و اجتماعی بر سرزمین‌های اسلامی از جمله ایران حاکم شد (منهاج سراج، ۱۳۶۳: ۱۹۹/۲-۲۰۰).

از سقوط بغداد در سال ۶۵۶ تا ۹۰۷ ق که شاه اسماعیل صفوی در اردبیل تاجگذاری کرد، حکومت‌ها و خاندان‌هایی^۹ در مناطق مختلف ایران حکمرانی کردند^{۱۰} که بررسی آنها از حیث سیاسی و اجتماعی مهم است؛ اما در بین این حکومت‌ها، حکومت ایلخانان مغول از چند حیث دارای اهمیت بیشتری است: اول آنکه پایان‌بخش مهم‌ترین سلسله خلافت اسلامی است؛ دوم عصر ظهور برخی از حادثه‌های فرهنگی مثل ارج و قرب یافتن تصوف و اموری مانند آن است؛ سوم در نتیجه سیاست تسامح دینی ایلخانان مغول پس از چندین قرن، این مجال برای شیعیان فراهم شد که در عرصه رقابتی برابر بتوانند به دفاع و ترویج عقاید خویش بپردازند؛ چهارم در سایه عدم تعصب و تعهد سیاسی و دینی ایلخانان مغول، کتاب‌های تاریخی فراوانی به نسبت دوره‌های پیشین تألیف شد که از لحاظ دقت و ثبت وقایع و بررسی علل وقوع و نتایج حاصل از آن، از دیگر کتاب‌های تاریخی متمایز بودند (الویری، ۱۳۸۴: ۲۳).

بسیاری از این تغییرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در حکومت‌های جانشین ایلخانان به‌ویژه در دوره تیموریان ادامه پیدا کرد تا جایی که همگامی و تناسب سنت‌های عاشورایی حاکمان با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی پیش آمده در این دوران یعنی گسترش فعالیت سیاسی - اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان، میل و گرایش بعضی از حاکمان به تشیع و نزدیکی تصوف و تشیع، موجبات سرعت گرفتن رشد و گسترش تشیع را فراهم ساخت و زمینه را جهت گرایش عمومی به تشیع - اعم از

امامی یا تشیع حُبّی (سینان دوازده‌امامی) (ر.ک: جعفریان، ۱۳۷۹: ۴۶/۱) - در میان گروه‌های مختلف جامعه هموار کرد (الویری، ۱۳۸۴: ۳۵۸).

به نظر می‌رسد اگرچه مقالات و کتاب‌های گوناگونی درباره موضوع این مقاله منتشر شده است،^{۱۱} تا کنون پژوهشی با این نوع نگاه و در این چارچوب مفهومی و درباره این مقطع تاریخی خاص، شکل نگرفته است و مقاله حاضر از این منظر دارای نوآوری است.

در مجموع با توجه به آنچه در مقدمه گفته شد، می‌توان ضمن معرفی سنت‌های عاشورایی چهارگانه حاکمان، تأثیر تناسب این سنت‌ها با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره تاریخی ۶۵۶-۹۰۷ق را بر سرعت‌گرفتن رشد و گسترش تشیع اثبات کرد.

۱. تفکر اولویت سادات حسینی برای خلافت و حکومت

موضوع کسب مشروعیت برای حاکمان و حکومت‌ها و این مسئله که چه کسی حق خلافت و حکومت بر مسلمانان را دارد، از جمله مسائلی است که قدمتی به اندازه تاریخ مسلمانان دارد و این مسئله همچنان در بین مسلمانان مطرح است.

خاندان پیامبر گرامی اسلام - صرف نظر از استحقاق الهی امامان برای خلافت در نظر شیعیان امامیه - همواره در نظر مسلمانان شایستگی‌های بسیاری داشتند و مستحق حکومت و خلافت بودند. بر همین اساس گروه‌های مختلفی از جامعه مسلمانان به تناسب شرایط روزگار، هر از چندی به این مسئله توجه نشان می‌دادند و علویان یا طرفداران علویان تلاش‌های زیادی برای کسب خلافت می‌کردند که البته در بیشتر موارد جنبه مردمی داشت و طبقات فرودست مردم در پی یکی از علویان، علم مخالفت و قیام در مقابل حاکمان برمی‌افراشتند که اغلب به سبب قدرت حاکم، به ثمر نمی‌رسید؛ اما از سده هفتم به بعد، خصوصاً پس از حمله مغول، تفکر حق حاکمیت و خلافت علویان و سادات حسینی، از اقلیت شیعیان به میان اکثریت یعنی اهل سنت نیز رخنه کرد و حتی گامی فراتر یافت و مورد توجه نخبگان جامعه و حتی حاکمان قرار گرفت (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۷۲/۲)؛ زیرا از گذشته تلقی اینکه حرکت امام حسین(ع) در روز عاشورا برای به دست آوردن حکومت بوده است، با استناد به سخنان خود آن حضرت

وجود داشت (طبری، ۱۳۷۸: ۳۵۷/۵) و از این جهت تفکر اولویت و استحقاق فرزندان امام حسین(ع) برای کسب خلافت و حکومت در اذهان موجود بود و زمینه را برای گسترش تشیع از بُعد فکری و عملی فراهم می‌کرد.

شاید سلطان محمد خوارزمشاه از نخستین نمونه‌های بارز باشد و از این حیث که پیش از نابودی نهاد خلافت رسمی و پذیرفته شده عباسیان به دست مغولان است، جالب توجه است. سلطان محمد خوارزمشاه در پی جاه‌طلبی‌هایش و در پی اختلاف با خلیفه عباسی الناصر لدین‌الله خصوصاً پس از برملا شدن نامه خلیفه به سلاطین غور و تحریک آنان برای حمله به خوارزم، تصمیم گرفت یکی از سادات حسینی (سیدعلاءالدین ترمذی) را به جای عباسیان در بغداد بر مسند خلافت بنشانند (علاءالدین جوینی، ۱۳۸۵: ۱۲۰/۲)؛ هرچند تلاش وی بی‌ثمر گشت، اما وجود چنین تفکری در میان نخبگان قدرتمند - یعنی اولویت سادات حسینی نسبت به دیگر هاشمیان حتی مثلاً سادات حسنی یا علوی غیرفاطمی برای حکومت - می‌تواند نشان‌دهنده نوعی سنت به جا مانده از سیره پیامبر(ص) در بزرگداشت اهل بیتش به‌ویژه سیره ائمه اطهار برای زنده نگه‌داشتن قیام عاشورای امام حسین(ع) باشد؛ چنان‌که در منابع روایی، احادیثی وجود دارد که به این مطلب اشاره می‌کنند؛ مانند روایتی که می‌گوید خدوآند متعال در قبال شهادت امام حسین(ع)، امامت را - که یکی از جلوه‌های آن خلافت و حکومت است - در ذریه ایشان قرار داده است.^{۱۲} گرچه مصادیق امامان در ذریه امام حسین(ع) برای شیعیان امامیه مشخص است، وجود چنین روایاتی به اضافه برداشتی که از قیام عاشورای امام حسین(ع) در میان منابع فریقین وجود دارد، به نوعی زمینه را برای به وجود آمدن تفکر اولویت و استحقاق سادات حسینی برای خلافت و حکومت در میان نخبگان حاکم و تبدیل شدن آن به سنتی عاشورایی آماده کرد که خود را در اموری مانند ابزار ارادت به اهل بیت پیامبر خدا(ص) یا حتی گرویدن به آنان و اعلام تشیع و در نتیجه خواندن خطبه و ضرب سکه به نام ائمه اطهار نشان داد که می‌توان به نمونه‌هایی از آن در گزارش‌های تاریخی دست یافت؛ مانند گزارش کتاب مجمع‌الأنساب از اعلام حق امامت و خلافت برای فرزندان امام حسین(ع) و خواندن خطبه و ضرب سکه به نام آنان در حکومت سلطان محمد خدابنده (اولجایتو):

و چون میل پادشاه اولجایتو به رسول الله و فرزندان او زیادت بود، سادات را در حضرت او کار قوی شد و ایشان را تربیت فرمودی. سیدی بود از شهر ابهر و زنگان او را سیدتاج‌الدین ابهری گفتندی. فرصت یافت و در حضرت پادشاه جهان مذهب ائمه اثنی عشری تقریر کرد و گفت حق امامت، فرزندان حسین راست و امامت خلفای پیش یعنی ابوبکر و عمر و عثمان بر حق نبود و صورت کارهایی که بود همه تقریر داد و پادشاه را مایل به مذهب شیعه علی گردانید و فصلی در مذهب شیعه برداخت و بر پادشاه عرضه کرد. بدان سبب دو سه روزی پادشاه شیعه مذهب شد و فرمود تا در خطبه نام صحابه بیفکنند و در سکه همچنین نام دوازده امام نقش کردند (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۷۲/۲).

امری که پیش از او غازان‌خان نیز انجام داده بود و حتی دستور داد بود سکه‌های منقش به نام دوازده امام به افراد مورد نظرش هدیه بدهند (فضل‌الله همدانی، ۱۳۵۸: ۲۸۶). نمونه‌های دیگری از این دست در منابع تاریخی موجود است.^{۱۳}

۲. ادعای خونخواهی اهل بیت، به ویژه امام حسین(ع)

انتقام از دشمنان اهل بیت به‌خصوص امام حسین(ع) در طول تاریخ اسلام، در میان حاکمان مدعیانی داشته است؛ اما در این مقطع از تاریخ، شاهد دوباره مطرح شدن این موضوع از ناحیه سلاطینی چون غازان‌خان و تیمور هستیم که می‌تواند به انگیزه کسب مشروعیت در قدرت یا عملی خاص مانند مشروعیت حمله به شام یا حتی از روی اعتقاد صورت گرفته باشد؛ اما به هر حال نشان‌دهنده نفوذ اندیشه‌های شیعی و عاشورایی در میان نخبگان حاکم است که ابراز این خونخواهی در میان بعضی از حاکمان این دوره، به صورت سنت و آیینی درآمده بود؛ مانند آنچه نطنزی از تصمیم غازان‌خان پس از شیعه‌شدنش برای حمله به شام در انتقام خون امام حسین(ع) گزارش می‌دهد:

بعد از آن تقلید مذهب اثنا عشریه بکرد و متوجه مشهد متبرک نجف شد. عیار این عقیده که داشت، از شرف صحبت مجاوران آن بقعه شریفه به سکه

تأثیر سنت‌های عاشورایی حاکمان در گسترش تشیع در ایران (۶۵۶-۹۰۷ ق) / ۱۳

یک‌جهتی مسکوک شد و خواست که نخست به جهت انتقام خون حضرت حسین(ع) ممالک شام عالیها و سافلها سازد و بعد از آن سکه و خطبه ممالک ایران را بالکلی به منقبت ائمه معصومه مشرف گرداند. بحمد الله تعالی که در مدت هشتصد سال تمنائی که مجموع سلاطین سلف را در خاطر می‌گردید و متمشی نمی‌شد، حضرت سلطان غازی خلد الله ملکه و سلطان به تقدیم رسانید و سکه اثنی عشریه بر جبهه درست جعفری بنشانند و حق را به مرکز خود قرار داد (نطنزی، ۱۳۸۳: ۱۲۳).

تیمور نیز که ادعای ارادت به «آل پیغمبر» و «ذریه آل پیغمبر» داشت (صفا، ۱۳۷۸: ۵۷/۳) به بهانه طلب خون امام حسین(ع) به جنگ با شامیان پرداخت:

رومیان شهید^{۱۴} را در زمان تیمور به شرف شهادت مشرف ساختند و حق سبحانه و تعالی نگذاشت که خون شهید بخوابد، تیمور را بر ایشان مسلط کرد به اندک زمانی تا زیاده از صد هزار کس ایشان را به درک اسفل رسانید. اگرچه قصد تیمور در کشتن شامیان طلب خون حضرت امام حسین صلوات الله علیه بود، منافات ندارد که باعث این طلب شیخ شهید باشد و از تاریخ روم ظاهر می‌شود که امیر تیمور شیعه بوده است و از نصایح الملوک که خود از جهت فرزندان خود نوشته است، تشیّعش ظاهر می‌شود و الله تعالی يعلم (مجلسی، ۱۳۷۳: ۳۴۵/۲).

۳. سنت وقف و عمارت و آبادانی در عتبات عالیات و ذکر نام ائمه اطهار در وقف‌نامه‌ها

یکی از سنت‌ها و آیین‌های رایج در سده‌های گذشته که برگرفته از فرهنگ اسلامی است، سنت وقف بوده است. افراد مختلف جامعه اسلامی به‌خصوص نخبگان متمکن و حاکمان در قالب کارهای عمرانی و خیر دست به این کار می‌زدند. وقف برای آستان حرم ائمه به‌ویژه عتبه مقدسه حسینی، نمود بیشتری داشته است.

می‌توان ادعا کرد علت اهتمام نخبگان حاکم در دوره‌های مختلف به آبادانی حرم‌های شریف ائمه اطهار، وجود پشتوانه‌های انگیزشی و عقیدتی بوده است که در

قالب سنت وقف خود را نشان داده است؛ البته باید توجه کرد با وجود پشتوانه‌های انگیزشی و عقیدتی مشترک در میان حاکمان در مورد آبادانی مکان‌های مقدس، می‌توان به نشانه‌هایی از وجود ویژگی‌های انگیزشی و عقیدتی مختص به عتبه مقدسه حسینی دست یافت؛ چراکه آن حضرت بنابر روایات و سیره ائمه، از جایگاه ویژه‌ای نزد خداوند متعال و پیامبر اکرم به جهت ماندگاری قیام عاشورا برخوردار است^{۱۵} و این بی‌ارتباط با چگونگی شهادت امام حسین(ع) و تأکید بر مظلومیت و تشنگی ایشان در هنگام شهادت^{۱۶} و مسئله آب^{۱۷} در سیره اهل بیت نیست؛ امری که نمی‌تواند در نیت حاکمان واقف مغفول باشد.

اموری مثل تعیین مقرری سالیانه برای برگزاری مراسم عاشورا به دستور غازان‌خان (فضل‌الله همدانی، ۱۳۵۸: ۲۱۲)، ساخت بناهایی در حرم حسینی به دست حاکمان جلابری (الویری، ۱۳۸۴: ۲۴۳) و آب‌رسانی و جاری‌ساختن نهر در سرزمین خشک کربلا و رساندن آن به حرم امام حسین(ع) به دستور غازان‌خان، نمونه‌هایی است که در منابع تاریخی به آن اشاره شده است:

و از آن جمله آنچه معظم‌ترست و در آن خیری تمام نهری به‌غایت بزرگ است که در ولایت حله جاری فرموده و نامش نهر غازانی اعلی‌نهاده و آن آب را به مشهد مقدس امیرالمؤمنین حسین(ع) برده و تمامت صحراهای دشت کربلا که بیابان بی‌آب بود و در مشهد جهت خوردن آب شیرین [نهر] زلال فرات روانه گردانید چنان‌چه این زمان تمامت حوالی مشهد مزروع است و باغات و بساتین را بنیاد نهاده‌اند و کشتی‌ها که از بغداد و دیگر شهرها بر کنار فرات و دجله‌اند به مشهد می‌تواند رفت و قرب صد هزار تغار حاصل آن است و حبوبات و انواع خضر در آنجا بهتر از در تمامت اعمال بغداد می‌آید و سادات که مقیم مشهدند بدان واسطه عظیم مرفه‌الحال شده‌اند و چون ایشان مردم درویش بودند و جمعی انبوه و به‌غایت محتاج تمامت را غله ادرا فرموده و سال به سال به ایشان می‌رسد (فضل‌الله همدانی، ۱۳۵۸: ۲۰۳-۲۰۴).

گزارش‌های تاریخی دیگری نیز از این دست موجود است که می‌توان با مراجعه به آنها به موارد بیشتری دست یافت.^{۱۸}

۴. زیارت حاکمان از مرقد‌های ائمه اطهار

زیارت مرقد ائمه اطهار به‌ویژه مرقد مطهر امام حسین(ع) و نگاه آیینی به آن، سنتی است که از بزرگان دین به ارث رسیده است و در سیره اهل بیت همان‌طور که اشاره شد، بسیار مورد توجه قرار گرفته و بر آن تأکید شده است. رواج چنین سنت و آیینی در میان نخبگان حاکم در مقطع زمانی گفته‌شده، می‌تواند حاکی از گستردگی و اشتراک این سنت در بین توده‌های مردم و دیگر گروه‌های نخبه جامعه باشد. در منابع تاریخی گزارش‌های متعددی وجود دارد که امیران و حاکمان به این سنت عمل می‌کردند؛ مانند آنچه درباره زیارت‌کردن امیران تیمور از مرقد امام حسین(ع) نقل شده است:

و امرا مظفر و منصور با غنایم غیرمحصور مراجعت فرموده بشرف طواف عتبه کعبه احترام حضرت امام عالی‌مقام ابی‌عبدالله حسین بن‌علی المرتضی صلوات الله و سلامه علیهما مشرف گشتند و به درگاه عالم‌پناه شتافته به نوازش بیکران شدند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۵۶/۳).

موارد دیگری از این‌گونه گزارش‌ها مانند زیارت امیرجلال‌الدین دواتدار کوچک از امیران هولاکو (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۴۰۱۵/۶) و غازان‌خان (نطنزی، ۱۳۸۳: ۱۲۳) از عتبات، در منابع تاریخی وجود دارد که با اندکی جستجو قابل دستیابی است.^{۱۹}

۵. تناسب سنت‌های عاشورایی حاکمان با تحولات فرهنگی و اجتماعی (۶۵۶ تا ۹۰۷ ق)

تأثیر مداوم قیام عاشورای امام حسین(ع) و ارزش‌های نهفته در این قیام که با کمک سیره اهل بیت منتقل و ماندگار شد، در جوامع مختلف مسلمان به صورت سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی درآمد که با مقتضیات و خصوصیات مخصوص به خود در میان اقشار مختلف جامعه رشد و گسترش یافت و زمینه را برای تحولات و تغییرات در میان این جوامع در طول سالیان مختلف فراهم آورد.

در واقع می‌توان ادعا کرد اصل وجود سنت‌های عاشورایی و گستردگی آن در این مقطع تاریخی در میان طبقات مختلف مردم، چه نخبگان و چه مردم عادی، خود به عنوان یکی از مؤلفه‌های رشد و گسترش تشیع محسوب می‌شود، به‌ویژه آنکه سنت‌ها و

آیین‌های عاشورایی حاکمان - که بر اساس تحلیلی گونه‌شناختی با کمک چارچوب مفهومی «آیین» شناسایی شده است - به جهت تأثیرگذاری فوق‌العاده‌شان در بین توده‌های مردم، به این رشد و گسترش سرعت بیشتری بخشیدند.

افزون بر آنچه گفته شد، تناسب تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این دوران، یعنی: ۱. گسترش فعالیت سیاسی - اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان؛ ۲. میل و گرایش بعضی از حاکمان به تشیع؛ ۳. نزدیکی تصوف و تشیع؛ با سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی رایج در جامعه آن روزگار به‌خصوص چهار سنت عاشورایی مورد توجه حاکمان، موجب سرعت گرفتن رشد و گسترش تشیع در ایران شد که در گزارش‌های تاریخی منابع این دوره موجود است.

گسترش فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان، که زمینه این فعالیت‌ها قبل از سقوط بغداد بر اثر نفوذ شیعیان در دستگاه خلافت عباسیان فراهم شده بود، در پرتو سیاست تسامح مذهبی مغولان شدت بیشتری یافت و شیعیان توانستند آزادانه به تبلیغ اندیشه‌های خود بپردازند. حضور ابن‌علقی و خواجه نصیرالدین طوسی از نخستین نشانه‌های بهبود وضعیت شیعیان و آزادی عمل آنان است (الویری، ۱۳۸۴: ۳۲۶). حمایت علاءالدین عظاملک بن محمد جوینی (م ۶۸۱ ق) در عهد هولاکو از دانشمندان شیعی، اقدامات غازان به سود شیعیان مانند عمران و آبادانی عتبات عالیات و ساختن دارالسیاده (فضل‌الله همدانی، ۱۳۵۸: ۲۰۳-۲۰۴)، دعوت سلطان محمد خدابنده از علمای شیعه مانند علامه حلّی و پسرش فخرالمحققین، در دربار خود و فعالیت‌های علمی و آموزشی آنان، انجام بدون مزاحمت شعائر شیعی مثل برگزاری مجالس سوگواری برای حضرت اباعبدالله الحسین (ع) و بستن بازارها به همین مناسبت و توجه ویژه به سادات و شیعیان در زمان اقتدار سلطان ابوسعید ایلخانی (الویری، ۱۳۸۴: ۳۴۲-۳۴۴)، نشان‌دهنده گسترش فعالیت سیاسی و اجتماعی شیعیان و تناسب آن با سنت‌های عاشورایی حاکمان در این دوران است.

میل و گرایش بعضی از حاکمان این مقطع به تشیع در واقع نتیجه ارتباط پیدا کردن بعضی از شیعیان به‌ویژه علما با طبقه نخبه حاکم است؛ زیرا شیعیان در مسیر عمومی‌سازی فرهنگ خود، در عین حفظ اصول و اعتقادات خود و با در پیش گرفتن نگرشی واقع‌بینانه، ارتباطی مسالمت‌جویانه و دوستانه با اهل تسنن برقرار کردند، به

تأثیر سنت‌های عاشورایی حاکمان در گسترش تشیع در ایران (۶۵۶-۹۰۷ ق) / ۱۷

طوری که این نحوه برخورد شیعیان موجب نزدیک‌شدن هر چه بیشتر حاکمان، شاعران و دانشمندان اهل سنت به تشیع بر مدار محبت اهل بیت شد (الویری، ۱۳۸۴: ۳۵۸). شاید نتیجه این تغییر نگرش اهل سنت درباره شیعیان، به وجود آمدن «سنیان دوازده‌امامی» باشد که نوعی خاص از تسنن است که با تشیع امامی جمع شده است. این نوع از تسنن در ایران چنان رشد یافت که بی‌تردید زمینه اصلی پیدایش دولت صفویه را فراهم کرد (جعفریان، ۱۳۸۷: ۸۴۳).

تشیع بعضی از حاکمان ایلخانی و جانشینان آنان (الویری، ۱۳۸۴: ۳۴۲) یا میل و گرایش ادعایی یا واقعی جانشینان تیمور به این مذهب (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۰۲۲/۴)، اعتقاد به محق‌بودن ائمه اطهار برای امامت و خلافت به‌ویژه برای سادات حسینی و شروع به اظهار و اعلام آن از زمان سلطان محمد خوارزمشاه (علاء‌الدین جوینی، ۱۳۸۵: ۱۲۰/۲) و بعدها اذعان غازان‌خان به آن (شوشتری، ۱۳۷۷: ۳۵۴/۲) و سلطان محمد خدابنده (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۷۲/۲) و حتی ادعای خونخواهی و انتقام از دشمنان اهل بیت و امام حسین (ع) (نظری، ۱۳۸۳: ۱۲۳) متناسب و همگام با میل و گرایش بعضی از حاکمان به تشیع با سنت‌های عاشورایی گفته شده است.

تحولات سیاسی و اجتماعی این دوران فقط در این امور نبود، نزدیکی تصوف و تشیع یکی از بااهمیت‌ترین جلوه‌های اوج‌گیری تشیع در مناطق مختلف جهان اسلام در این مقطع محسوب می‌شود، به طوری که عقاید شیعی در میان نحله‌های مختلف صوفی نفوذ کرد و از آنجا که تصوف در میان اهل سنت رواج بیشتری داشت، به طور طبیعی زمینه گسترش تشیع را فراهم کرد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۷/۱)، به‌ویژه اینکه این تحول اجتماعی نزدیکی تشیع و تصوف، متناسب با ارتباط پیدا کردن و نزدیک‌شدن حاکمان این دوران به علمای شیعه و بزرگان متصوفه است (قاشانی، ۱۳۸۴: ۱۰۶).

در این مقطع علما و صوفیان از جایگاه اجتماعی بالایی در میان اقشار مختلف مردم به‌خصوص حاکمان برخوردار بودند (صفا، ۱۳۵۵: ۴۴) و شواهد تاریخی مختلفی از تأثیر و نفوذ آنان بر حاکمان و احترام سلاطین به ایشان، در منابع این دوره موجود است:

شیخ شرف‌الدین طویل قزوینی سنه اثنی و عشرین و سبعمائة بقزوین به جوار حق رفت. عالمی عامل بود. در رفع تمغاء مسفقات و باغات و حقوق مراعات

قصبه قزوین و مقرری بعضی محترفه که فقرا و مساکین از آن منزعج بودند و در اجرای مهجات آب رودخانه‌ها که ضعفا از آن محروم می‌شدند، سعی بلیغ نمود و پادشاه جهان ابوسعید بهادرخان خلد ملکه التماس او مبذول فرمود و اثر آن خیر بر روی روزگار باقی ماند. شیخ سعدالدین قتلخ خواجه خالدی قزوینی نبیره شیخ نورالدین گیل بود.

غازان‌خان و اکثر مغول بر دست او مسلمان شدند. عالمی عامل متبحر صاحب صفا بود. در محرم سنه ثمان و عشرين و سبعمائه به قزوین درگذشت. هشتاد و اند سال عمر داشت.

شیخ صفی‌الدین اردبیلی در حیات است و مردی صاحب وقت و قبولی عظیم دارد و به برکت آنکه مغول را با او ارادتی تمام است، بسیاری از آن قوم را از ایذا به مردم رسانیدن باز می‌دارد و این کاری عظیم است (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۴: ۶۷۵).

بنابراین طبیعی است اعمال و رفتار و ارشادهایی که علما و بزرگان صوفیه ترویج و تبلیغ می‌کردند، از جمله توصیه و اقدام به زیارت مشاهد مشرفه و تألیف کتاب‌های دعا و زیارت در این باب و سفارش به خواندن آنها (ابن‌طاووس، ۱۳۷۶: ۵۶/۳) و توجه به عمران و آبادانی مکان‌های منتسب به ائمه اطهار و بزرگان دین، مورد توجه حاکمان و امیران قرار گیرد و خود را در قالب اقدام به زیارت حرم‌ها و عمران و آبادانی این مکان‌ها از طریق سنت حسنه وقف نشان دهد. روشن است بسیاری از امور گفته‌شده در ضمن سنت‌های عاشورایی حاکمان می‌گنجند.

تدوین رساله‌ای درباره فایده زیارت به هنگام زیارت قبر سلمان در مدائن به قلم خواجه رشیدالدین فضل‌الله که در خلال بحث با علامه حلی در این باره و چه بسا در حضور سلطان محمد خدابنده در مدرسه سیار سلطانی^{۲۰} شکل گرفت (الویری، ۱۳۸۴: ۱۹۷) در ترغیب و تشویق سلطان برای زیارت مشاهد مشرفه بی‌تأثیر نبوده است. شاهد بر این مطلب انعکاس اعتقادات و اقدامات سلطان محمد خدابنده در رساله تألیفی وی معروف به «فوائد الجایتو» (جعفریان، ۱۳۸۷: ۷۱۰) و زیارت‌کردن از حرم ائمه است (قاشانی، ۱۳۸۴: ۸۸).

در مجموع می‌توان شواهد تأثیر این تناسب و تطابق میان تحولات سیاسی و اجتماعی با سنت‌های عاشورایی حاکمان را در رشد و گسترش کمی تشیع در مناطق مختلف ایران و حوزه‌های تحت نفوذ آن مشاهده کرد. دلیل آن هم شروع رواج تشیع در ایران از اواخر قرن هفتم و آغاز قرن هشتم هجری قمری، پس از سقوط خلافت عباسیان در نیمه این قرن است (جعفریان، ۱۳۸۷: ۶۹۱)؛ البته بنا به نوشته عبدالجلیل رازی قزوینی صاحب کتاب *ارزشمند‌التقص* مهم‌ترین مراکز تشیع پیش از حمله مغول عبارت بودند از: قم، کاشان، آوه، ساری، ری، ورامین، ارم، استرآباد، سبزوار، دهستان، جریایقان، بخشی از دیار طبرستان، قسمتی از قزوین و نواحی آن، بخشی از دیار خرقان، حران، حلّه، بحرین، کوفه، بغداد و مشهدالرضا (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۳). گزارش جهانگرد معروف ابن بطوطه از مراکز تشیع پس از حمله مغول نشان‌دهنده ادامه همین وضعیت است (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۱۳/۲)؛ اما از گزارشی که حمدالله مستوفی از وضعیت شهرهای ایران به لحاظ مذهبی در قرن هشتم هجری قمری می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت حتی در بسیاری از نقاط که اکثریت با اهل سنت بوده، اقلیت شیعی نیز وجود داشته است (جعفریان، ۱۳۸۷: ۷۷۴-۷۷۶) که به نوعی نشان‌دهنده رشد و گسترش تشیع در این مناطق است.

شاید یکی از بهترین شواهد بر گسترش و رشد تشیع در ایران پس از حمله مغول، این سخن محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶ق) باشد که به جمعیت فراوان شیعه امامیه در روزگار خودش اشاره کرده است: «إِنَّ طَائِفَةَ الْأَمَامِيَّةِ مَالْتُونَ الْأَفَاقَ وَالْأَصْقَاعَ، فَهَجَاءَ وَشِعْرَاءَ وَادْبَاءَ وَالْمَتَكَلِّمِينَ وَاشْيَاعَ مِنْ أَتْبَاعِ كُلِّ صِنْفٍ مَا لَا يَضْبَطُهُمْ عَدَدٌ لَبِشَرٍ وَلَا يَنْتَهِي بِهِمْ حَصْرٌ لِحَاصِرٍ»^{۲۱} (حلی، ۱۴۱۴: ۲۲۶).

شاهد دیگری که می‌توان بر این مدعا آورد سخن عمادالدین طبری در کتاب *تحفة الأبرار* است که خبر از گرویدن مردم به تشیع در زمانه خویش می‌دهد:

قوله تعالى: «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ»^{۲۲} وقوله «يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا»^{۲۳} دلالت می‌کند که شیعه بر حق‌اند؛ زیرا که از جمله ملل باطله به اسلام می‌روند و از اسلام نقل می‌کنند به شیعه، فوج فوج در این مذهب می‌آیند؛ چنان‌که در ایام ما هزار در ملک طبرستان و عراق و نواحی دیگر شیعه شدند و از آنجا به هیچ مذهبی نقل نکردند. پس بدین دلیل معلوم شد که مذهبی که معتمدعلیه و موثوق به است، این مذهب است و باقی ضایع (عمادالدین طبری، ۱۳۷۶: ۱۲۱).

این رشد و گسترش در زمان‌هایی که حاکمان وقت به تشیع می‌گرویدند یا متمایل به تشیع بودند، نمود اجتماعی بیشتری پیدا می‌کرد؛ چرا که همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، سنت‌های عاشورایی حاکمان بیشترین تأثیر را از لحاظ اجتماعی بر توده‌های مردم می‌گذاشتند و طبیعی است که این سنت‌ها در میان حاکمانی که خود شیعه شدند یا گرایش به تشیع دارند، از اهمیت بیشتری برخوردار باشند^{۲۴} و در نتیجه سنت‌های عاشورایی تأثیر خود را در سیاست‌های حاکمان نشان دهند و همگام با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، موجبات سرعت‌گرفتن رشد و گسترش تشیع را فراهم سازند.

به همین جهت تشیع سلاطینی مثل غازان‌خان (شوشتری، ۱۳۷۷: ۳۵۶/۲) و به‌خصوص سلطان محمد خدابنده - اولین سلطان امامی‌مذهب که هم‌ت بالایی در نشر مذهب شیعه اثنی عشری از خود نشان داد - تأثیر بسزایی در گسترش تشیع گذاشت، به‌طوری که «مورخان عصر نخست صفوی، به این حقیقت که مسیر شیعه‌شدن ایرانیان به‌طور گسترده و در حد سیاسی، از زمان سلطان محمد خدابنده ایلخان مغول بوده، واقف بوده‌اند و معمولاً در یاد از شاه‌اسماعیل صفوی و تلاش وی برای نشر تشیع، از خدابنده هم یاد کرده‌اند» (جعفریان، ۱۳۸۷: ۶۹۴).

متمایل بودن جانشینان تیمور، مانند سلطان حسین بایقرا، به تشیع و خواندن خطبه به نام دوازده امام و اظهار آزادانه اعتقادات شیعی بر سر منبرهای رسمی توسط شیعیان (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۰۲۲/۴) گرچه گاهی با مخالفت اهل سنت مواجه می‌شد، حکایت از وجود جمعیت قابل‌اعتنای شیعیان دارد و به‌طور التزامی نشان‌دهنده رشد و گسترش تشیع در بعضی از مناطق است.

این رشد و گسترش مداوم تشیع در بعضی از مناطق، منجر به شکل‌گیری جنبش گسترده‌ای از تشیع غالی یا به اصطلاح علوی، از شمال سوریه تا سرزمین‌های گسترده آناتولی و از آنجا تا شمال عراق و غرب ایران شد، به‌طوری که نقل شده است در سال‌های نخستین سده دهم هجری بیشتر از چهارپنجم مردمان ساکن در آناتولی، عقاید شیعی با گرایش صوفیانه داشتند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۷/۱) و شاه‌اسماعیل صفوی توانست با بهره‌گیری از این جنبش گسترده و تکیه‌کردن بر بیش از دویست سال نفوذ خاندانی و داشتن هواداران بی‌شمار در عثمانی و ایران (همان) در سال ۹۰۷ ق دولتی را تأسیس

کند که شاید بتوان ادعا کرد مهم‌ترین نتیجه تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در طول این دو قرون و نیم (۶۵۶-۹۰۷ ق)، قدرت‌گرفتن صفویان و تأسیس اولین دولت فراگیر شیعه در ایران بود.^{۲۵}

نتیجه‌گیری

شناسایی و تحلیل سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی حاکمان در محدوده جغرافیایی و فرهنگی - تمدنی ایران در مقطع حساس ۶۵۶ تا ۹۰۷ ق، یعنی سال سقوط بغداد و خلافت عباسی و روی کار آمدن مغولان و جانشینان آنان تا تأسیس دولت شیعی و فراگیر صفویه، به کمک چارچوب مفهومی آیین، با توجه به پویایی و تأثیرگذاری مستمر قیام عاشورای امام حسین(ع) و ارزش‌های نهفته در آن در طول تاریخ و در میان جوامع مختلف اسلامی به‌ویژه شیعی از اهمیت بسیاری برخوردار است.

با استفاده از گزاره‌های تاریخی درباره این مقطع و بر اساس تحلیلی گونه‌شناختی، می‌توان به نمونه‌هایی از سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی با ابعاد عملی، فکری و رفتاری در میان نخبگان حاکم، در قالب چهار دسته کلی دست یافت: ۱. تفکر اولویت سادات حسینی برای خلافت و حکومت؛ ۲. ادعای خونخواهی از اهل بیت به‌ویژه امام حسین(ع)؛ ۳. سنت وقف و عمارت و آبادانی در عتبات عالیات و ذکر نام ائمه اطهار در وقف‌نامه‌ها؛ ۴. زیارت از مراقد ائمه اطهار. گفتنی است این سنت‌ها در سیره اهل بیت و در بستری از آیین‌ها و سنت‌های عرفی ریشه داشته‌اند.

علاوه بر این می‌توان ادعا کرد اصل وجود سنت‌های عاشورایی و گستردگی آن در این مقطع تاریخی در میان طبقات مختلف مردم چه نخبگان و چه مردم عادی، یکی از مؤلفه‌های رشد و گسترش تشیع محسوب می‌شود، به‌ویژه آنکه سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی حاکمان - که بر اساس تحلیلی گونه‌شناختی با کمک چارچوب مفهومی «آیین» شناسایی شده‌اند - به جهت تأثیرگذاری فوق‌العاده‌شان در بین توده‌های مردم، به این رشد و گسترش، عمق بیشتری بخشیدند، به طوری که می‌توان از تأثیر تناسب تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این دوران یعنی: ۱. گسترش فعالیت سیاسی - اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان؛ ۲. میل و گرایش بعضی از حاکمان به تشیع؛ ۳. نزدیکی تصوف و تشیع، با سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی رایج در جامعه آن روزگار به‌خصوص

چهار سنت عاشورایی مورد توجه حاکمان، سرعت گرفتن رشد و گسترش تشیع در ایران را با توجه به گزارش‌های تاریخی موجود در منابع این دوره نتیجه‌گیری کرد. این رشد و گسترش مداوم تشیع در بعضی از مناطق، در نهایت منجر به شکل‌گیری جنبش گسترده‌ای از تشیع غالی یا به اصطلاح علوی، از شمال سوریه تا سرزمین‌های گسترده آناتولی و از آنجا تا شمال عراق و غرب ایران شد و شاه اسماعیل صفوی توانست با تکیه بر این جنبش گسترده در سال ۹۰۷ ق، دولتی شیعی و فراگیر در ایران تأسیس کند که مهم‌ترین نتیجه تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در طول این دو قرون و نیم (۶۵۶-۹۰۷ ق) شناخته می‌شود. به همین جهت مطالعه و پژوهش در این موضوع، ممکن است به شناخت جدیدی از تاریخ اجتماعی و سبک زیست اجتماعی شیعیان ایران در تعامل با سنت‌های عاشورایی حاکمان بینجامد.

پی‌نوشت‌ها

1. Rituals

۲. البته شاعران غالباً به علما، عرفا و صوفیه وابسته بوده‌اند.

۳. مردم به امیران خود مانند ترند تا به پدران خود.

4. Ritualization.

5. High Culture.

6. Formal Culture.

7. Low Culture.

8. Popular Culture.

۹. این حکومت‌ها عبارت‌اند از: ایلخانان (۶۵۴-۷۴۴ق)؛ کینخواریه - کندخواریه (۶۳۵-۷۵۰ق)؛ جستانیه (۶۰۶-۱۵۷ق)؛ قراختائیه کرمان - قتلغ خانان - آل براق (۶۱۹-۷۰۳ق)؛ اتابکان یزد (؟-۶۷۳ق)؛ اتابکان شبانکاره (۴۴۸- پس از ۶۶۸ق)؛ سلغریان - اتابکان فارس (۵۴۲-۸۵ق)؛ اتابکان لرستان بزرگ، بنی فضلویه، هزاراسیبون، هزارسپیون (۵۴۳-۸۲۷ق)؛ اتابکان لرستان کوچک، بنی خورشید (۱۰۵۵-۹۱ق)؛ پادشاه کرت (۶۴۳-۷۸۴ق)؛ چوپانیان (؟-۷۵۹ق)؛ بنو اینجو (۷۰۳-۷۵۸ق)؛ مظفریان (۷۱۳-۹۵ق)؛ سردباران (۷۳۷-۷۸۳ق)؛ سادات قوامیه، مرعشیان، میربزرگیه (۷۶۰-۱۰۰۵ق)؛ اسحاقیه (؟-۹۹۹ق)؛ جلایریان-ایلکانیان (۷۳۷-۸۳۵ق)؛ خاندان صفی (۷۳۶-۸۱۵ق)؛ قراقویونلوها (۷۸۲-۱۷۴ق)؛ آق‌قویونلوها، بایندریه (۸۰۶-۹۱۴ق)؛ تیموریان (۷۷۱-۹۱۶ق) و حکومت‌های محلی: کاکوان؛ کوشیح؛ هزاراسپی گیلان؛ ناصروندیه (۷۰۶-۷۹۱ق)؛ اسماعیل‌وند؛ انوزوند (۶۵۲-۱۰۳۸ق)؛ خاندان تجاسبی (۷۰۶-پس از ۸۶۳ق)؛ خاندان شیفته (۸۸۲-۱۰۲۷ق)؛ امیران گسکر (خاندان مرداویدوند)؛ چلاویه (قرن هشتم)؛ طغاتموریان گرگان (۷۳۷-۱۱۲ق)؛ مشعشعیان و آل بنجیر شیراز.

تأثیر سنت‌های عاشورایی حاکمان در گسترش تشیع در ایران (۶۵۶-۹۰۷ ق) / ۲۳

۱۰. ر.ک: سلسله‌های اسلامی جدید راهنمای گاهشماری و تبارشناسی (باسورت و بدره‌ای، ۱۳۸۱: ۴۶۵-۵۳۴).

۱۱. برای نمونه می‌توان به این مقاله‌ها و کتاب‌ها اشاره کرد: حسین مرادی‌نسب، «دولت سربداران و تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در قرن هشتم»، تاریخ در آیین پژوهش، پیش شماره ۴، زمستان ۱۳۸۲؛ محمد انور فیاضی، «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران و عراق در نیمه دوم قرن هشتم هجری»، تاریخ در آیین پژوهش، ش ۱۹، پاییز ۱۳۸۷؛ مجید رباط جزوی، «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران و عراق در نیمه اول قرن هشتم هجری»، تاریخ در آیین پژوهش، ش ۱۴، تابستان ۱۳۸۶؛ سیدعلی حسین‌پور، «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران در نیمه نخست قرن نهم هجری»، تاریخ در آیین پژوهش، ش ۱۶، زمستان ۱۳۸۶؛ محسن الویری، زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۶۵۶-۹۰۷ ق)، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴؛ اصغر فروغی ابری، ایرانیان و عزاداری عاشورا (مراسم سوگواری در گذر تاریخ)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸؛ جبار رحمانی، مطالعات جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی مناسک عزاداری عاشورا، تهران: انتشارات خیمه، ۱۳۹۲. ش.

۱۲. إن الله سبحانه و تعالی عوّضَ الحسین (ع) من قتله بأربع خصال: جعل الشفاء فی تربته و إجابة الدعاء تحت قبته و الأئمة من ذریته و أن لا یعد أیام زائریه من أعمارهم (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۵۷).

۱۳. مانند ضرب سکه به نام دوازده امام به دستور امیر ولی در مازندران، طغاتی‌مور در آمل، پهلوان حسن دامغانی سربداری و خواجه علی مؤید سربداری (جعفریان، ۱۳۸۷: ۷۸۳)، ضرب سکه به نام دوازده امام به دستور میرزا ابوالقاسم بابر (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۷۸۷/۴)، دستور اسپند میرزا ترکمان قراقویونلو بر ضرب سکه و خواندن خطبه به نام ائمه اطهار (شوشتری، ۱۳۷۷: ۵۷۹/۱)، تخلص سلطان حسین باقرآقا به حسینی و گرایش به تشیع (زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸: ۳۲۸/۲)، دعوت حاکمان سربداری از شاعران برای مدح ائمه (صفا، ۱۳۷۸: ۱۵۳/۳).

۱۴. مقصود شهید اول «شمس‌الدین محمد بن مکی بن‌احمد عاملی نبطی جزینی» است.

۱۵. ر.ک: مبحث «ویژه و خاص بودن حضرت امام حسین (ع) در روایات ائمه اطهار» در مقاله «راز ماندگاری قیام عاشورا، تحلیل ارتباطی سیره معصومان» از الویری و رحیمی ثابت، ص ۵۴.

۱۶. إنَّ الحُسینَ ع قُتِلَ مَطْلُومًا مُضْطَّهِدًا نَفْسُهُ عَطْشَانًا هُوَ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ وَ أَصْحَابُهُ (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۶).

۱۷. وَ مَا مِنْ عِبْدٍ شَرِبَ المَاءَ فَذَكَرَ الحُسینَ ع وَ لَعَنَ قَاتِلَهُ إِلَّا كَتَبَ اللهُ لَهُ مائةَ أَلْفِ حَسَنَةٍ وَ مَحَا عَنْهُ مائةَ أَلْفِ سَيِّئَةٍ وَ رَفَعَ لَهُ مائةَ أَلْفِ دَرَجَةٍ وَ كَانَ كَأَنَّمَا أَعْتَقَ مائةَ أَلْفِ نَسَمَةٍ وَ حَسْرَةَ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَبْلَجَ الوَجْهَ (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۴۲).

۱۸. مثل وقف تیمور بر مرقد امیرالمؤمنین علی (ع) و امام حسین (ع) (حسینی تربتی، ۱۳۴۲: ۳۵۹)، نوشتن نام دوازده امام در چاه‌خانه یزد به دستور فاطمه خاتون (جعفری، ۱۳۸۴: ۱۸۹).

۱۹. مانند زیارت کردن ایباج اغلان و امیرجلال از سرداران تیمور از مرقد امام حسین (ع) (یزدی، ۱۳۸۷: ۷۳۳/۱)؛ زیارت کردن شاه اسماعیل از مراقد ائمه و انتصاب خادم‌بیک برای اداره امور عتبات (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۹۶/۴).

۲۰. وصف مدرسه سیار سلطانی و اشتیاق سلطان محمد خدابنده به حضور در آن در سفر و حضر و شرکت در مباحثات علمی، در کتاب *تاریخ اولجایتو* نوشته ابوالقاسم عبدالله بن محمد القاشانی منعکس شده است (قاشانی، ۱۳۸۴: ۱۰۷).
۲۱. «امامیان مناطق را از عالم و فقیه و شاعر و ادیب و متکلم و پیروانی از هر گروه، پر کرده‌اند به اندازه‌ای که قابل شمارش نیستند» (جعفریان، ۱۳۸۷: ۶۹۳).
۲۲. نصر: ۱.
۲۳. نصر: ۲.
۲۴. این ادعا با گزارش‌هایی که نویسندگان در همین مقاله در بحث «سنت‌های عاشورایی حاکمان» از اقدامات سلطان محمد خدابنده یا غازان‌خان - که معروف به تشیع یا متمایل به آن هستند - آورده است، قابل اثبات به نظر می‌رسد.
۲۵. ر.ک: کتاب *مسائل عصر ایلخانان* نوشته منوچهر مرتضوی و زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۹۰۷-۶۵۶ ق) نوشته محسن الویری.

منابع

- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷)، *تحفة النظار فی غرائب الأمصار و عجائب الأسفار* (رحلة ابن بطوطه)، تحقیق: عبدالهادی تازی، رباط: مطبوعات اکادیمیة المملكة المغربية، ج ۲، چ ۱.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳)، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چ ۲.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶)، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، تصحیح: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۳، چ ۲.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷)، *عدة الداعي و نجاح الساعي*، تصحیح: احمد موحدی قمی، قم: دارالکتب الإسلامی، چ ۱.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ق)، *کامل الزیارات*، تصحیح: عبدالحسین امینی، نجف: دارالمرتضویة.
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۱)، *سلسله‌های اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز باستان‌شناسی اسلام و ایران، چ ۱.
- تتوی، قاضی احمد و آصف‌خان قزوینی (۱۳۸۲)، *تاریخ الفی*، تصحیح: غلام‌رضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ج ۱ و ۳، چ ۱.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۷)، *تاریخ تشیع در ایران*، تهران: نشر علم.
- جعفری، جعفر بن محمد (۱۳۸۴)، *تاریخ یزد*، تحقیق: ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- حسینی تربتی، ابوطالب (۱۳۴۲)، *نزوکات تیموری*، تهران: کتاب‌فروشی اسدی، چ ۱.

تأثیر سنت‌های عاشورایی حاکمان در گسترش تشیع در ایران (۶۵۶-۹۰۷ ق) / ۲۵

حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن (محقق) (۱۴۱۴)، *المسلك في أصول الدين و الرسالة الماتعية*، تحقیق: رضا استادی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

خنجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، تصحیح: محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب، چ ۱.

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۸۰)، *تاریخ حبیب‌السیر*، تحقیق: جلال‌الدین همایی و محمد دبیرسیاقی، تهران: خیام، ج ۴، چ ۴.

رحمانی، جبار (۱۳۹۲)، *مطالعات جامعه‌شناسی و انسان‌شناختی مناسک عزاداری محرم*، تهران: خیمه، چ ۱.

زمچی اسفزاری، معین‌الدین محمد (۱۳۳۸)، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، تحقیق: سیدمحمدکاظم امام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *مطلع سعیدین و مجمع بحرین*، تحقیق: عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۴، چ ۱.

شبانکاره‌ای، محمد بن علی (۱۳۸۱)، *مجمع الأنساب*، تحقیق: میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر، ج ۲، چ ۱.

شوشتری، سیدنورالله بن شریف‌الدین (۱۳۷۷)، *مجالس المؤمنین*، تهران: انتشارات اسلامی، چ ۴.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران: کتابچی، چ ۶.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۵)، *مقدمه‌ای بر تصوف*، تهران: انتشارات سیمرغ وابسته به انتشارات امیرکبیر، چ ۴.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: انتشارات فردوس، ج ۳ و ۴، چ ۸.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الرسل و الأمم و الملوك (تاریخ الطبری)*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، ج ۵، چ ۲.

علاء‌الدین جوینی، عطاملک بن بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۵)، *تاریخ جهانگشای جوینی*، تصحیح: محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.

عمادالدین طبری، حسن بن علی (۱۳۷۶)، *تحفة الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار*، تحقیق: سیدمه‌دی جهرمی، تهران: میراث مکتوب، چ ۱.

فضل‌الله همدانی، خواجه رشیدالدین (۱۳۵۸ق)، *تاریخ مبارک غازی*، تحقیق: کارل یان، هرتفرد: استنن اوستین.

قاشانی، عبدالله بن علی (۱۳۸۴)، *تاریخ اولجایتو*، تحقیق: مهین همبلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

قزوینی رازی، نصیرالدین عبدالجلیل (۱۳۵۸)، *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض*، تحقیق: محدث اورموی، تهران: انجمن آثار ملی.

گیویان، عبدالله (۱۳۸۵)، «آیین آیینی‌سازی و فرهنگ عامه‌پسند دینی (تأملی در برخی بازنمایی‌های

بصری دینی و شیوہ‌های جدید مداحی»، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، س ۳، ش ۵، بهار و تابستان.

مجلسی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *لواعصاحبقرانی*، قم: اسماعیلیان.
مرتضوی، منوچهر (۱۳۸۵)، *مسائل عصر ایخانان*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
مستوفی قزوینی، حمدلله (۱۳۶۴)، *تاریخ گزیده*، تصحیح: عبدالحسین نوایی، تهران: امیر کبیر، چ ۳.
مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۸۵)، *جامع مفیدی*، تحقیق: ایرج افشار، تهران: اساطیر، چ ۱.
منہاج سراج جوزجانی، ابو عمرو عثمان بن محمد (۱۳۶۳)، *طبقات ناصری*، تصحیح: عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.

نطنزی، معین‌الدین (۱۳۸۳)، *منتخب التواریخ معینی*، تحقیق: پروین استخری، تهران: اساطیر، چ ۱.
الویری، محسن (۱۳۸۴)، *زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۹۵۶-۹۰۷ ق)*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چ ۱.

الویری، محسن و محمدعلی رحیمی ثابت (۱۳۸۹)، «راز ماندگاری عاشورا تحلیل ارتباطی سیره معصومان»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، س ۱۱، ش ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان.

یزدی، شرف‌الدین علی (۱۳۸۷)، *ظفرنامه*، تحقیق: سیدسعید میرمحمدصادق و عبدالحسین نوایی، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ج ۱، چ ۱.

تحلیل محتوای مناظرات توحیدی امام صادق(ع) با ابن ابی العوجاء

* فرشته معتمد لنگرودی

** بی بی سادات رضی بهابادی

*** محمد عترت دوست

[تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۱۱]

چکیده

مسئله «توحید» و شبهات مطرح شده در این خصوص، از مهم ترین پرسش های تاریخی در طول بشریت بوده است و فرستادگان الهی تلاش های بسیاری برای پاسخگویی و تبیین این موضوع کرده اند. در پژوهش حاضر تلاش شده است با استفاده از روش «تحلیل محتوا»، موضوع چگونگی اثبات خالق و صانع و وحدانیت خداوند متعال در میان مناظرات امام صادق(ع) با ابن ابی العوجاء واکاوی شود.

ابن ابی العوجاء یکی از زندیقان معروف در عصر امام صادق(ع) با نگرش ماتریالیستی بوده که چندین مناظره جدی در موضوعات مختلف دینی با حضرت داشته است. وجه نوآوری این پژوهش استفاده روشمند از روش «تحلیل محتوا» با رویکرد کیفی به عنوان روشی میان رشته ای برای استخراج، طبقه بندی و مقوله بندی یافته های تحقیق است. یافته های پژوهش گویای آن است که امام(ع) در تبیین مسئله توحید از روش ها و اصول گوناگونی بهره جسته که بر دو مبنای قواعد عقلانی و قواعد حسی - تجربی استوار است. بدیهی است استخراج روش مواجهه عالمانه امام صادق(ع) با شبهه افکنان، می تواند الگویی مناسب برای احتجاجات عصر کنونی در مواجهه با آرای مخالفان باشد.

کلیدواژه ها: امام صادق(ع)، ابن ابی العوجاء، توحید، مناظره، روش تحلیل محتوا.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س) (نویسنده مسئول) f_motamad_2011@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س) تهران b.razi@alzahra.ac.ir

*** استادیار گروه معارف دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی Etratdoust@sru.ac.ir

بیان مسئله

امامان معصوم(ع) برای دعوت مردم به سوی حق و سوق دادن آنان در مسیر توحید، از روش‌های گوناگون بهره گرفته‌اند؛ روش‌هایی که هر یک در جای خود تأثیر بسزایی بر اندیشه و رفتار مخاطبان بر جای می‌گذاشت. مناظره و جدال احسن از روش‌های اثرگذار ائمه(ع) در عرصه تبلیغ دین بوده است. در این میان، امام صادق(ع) به سبب موقعیت زمانی خاصی که داشت از فرصت بیشتری برخوردار بود تا از این روش بهره بجوید. شرایط فکری و فرهنگی عصر امام صادق(ع) به گونه‌ای بود که بسیاری از مذاهب و فرقه‌ها، مجال تبلیغ و ترویج آرا و افکار خود را یافته بودند. این امر ناشی از نبود یک حکومت سیاسی مقتدر و آشنایی مسلمانان با اندیشه‌های دیگر ملل از طریق ترجمه آثارشان بود که موجب پیدایش و گسترش اندیشه‌های الحادی و افراطی در سرزمین اسلامی شد (ر.ک: یعقوبی، بی‌تا: ۲/۲۹۸؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۲/۲۱۶). در این برهه امام صادق(ع) با تبیین عقاید اسلامی در مناظراتش، مبانی فکری و عقیدتی اسلام حقیقی را که در حقیقت همان مذهب تشیع است، ترسیم کرد و جامعه اسلامی را در باورها و عقاید به کمال رسانید.

آنچه امروزه می‌تواند راهگشای فهم این مناظرات باشد، تبیین دیدگاه‌ها و مبانی نظری این متون از خلال تحلیل محتوای گفتگوهای صورت گرفته میان امام صادق(ع) با دیگران است. هدف از پژوهش حاضر، بررسی مناظرات ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع) در مسئله توحید و اثبات صانع، و مصنوع بودن مخلوقات با استفاده از تکنیک پژوهشی «تحلیل محتوا» است تا از این رهگذر موضوعات اصلی و نقاط تمرکز این مناظرات شناسایی و رصد گردد و در نتیجه مبانی فکری ابن‌ابی‌العوجاء و چگونگی تبیین و پاسخ امام(ع) از شبهات وارد شده به اسلام نشان داده شود. شایان ذکر است در تحلیل کیفی مناظرات با توجه به تمرکز مقاله بر موضوع توحید صرفاً مناظرات این موضوع تحلیل خواهد شد.

تا کنون دو مقاله درباره شخصیت ابن‌ابی‌العوجاء به چاپ رسیده است: ۱. «ابن‌ابی‌العوجاء و امام صادق(ع)» به کوشش طاهره عظیم‌زاده طهرانی، فصلنامه تاریخ اسلام، سال ۷، شماره ۲۸، ۱۳۸۵ ش. در این مقاله نویسنده به معرفی ابن‌ابی‌العوجاء پرداخته و صرفاً مناظرات او با امام صادق(ع) را ترجمه کرده است. ۲. «ابن‌ابی‌العوجاء: شخصیت‌شناسی و ارزیابی ادعاهای منسوب به او» از قاسم بستانی، پژوهش‌های قرآن و

حدیث، سال ۵۰، شماره ۱، ۱۳۹۶ش. در این پژوهش نویسنده پس از نقل گزارش‌های تاریخی مربوط به ابن‌ابی‌العوجاء به تعارضات سندی و متنی این نقل‌ها پرداخته است؛ اما نقطه تمرکز مقاله حاضر، مناظرات ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع) در موضوع توحید است؛ از این رو با پژوهش‌های گفته‌شده متفاوت است.

۱. روش تحقیق

پیش از تحلیل محتوای مناظرات ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع) ضروری است مباحث روش‌شناختی پژوهش تبیین شود. امروزه استفاده از روش‌های جدید و بین‌رشته‌ای در مطالعه کلام معصومان(ع)، از ضرورت‌های مطالعات دینی است که منجر می‌گردد نتایج مطالعات صورت‌گرفته در قالب‌های نظام‌مند و عینی در دسترس مخاطبان قرار گیرد. در این میان روش «تحلیل محتوا»^۱ و کاربرت آن در مطالعات دینی، از رویکرد نوآورانه برخوردار است.

برلسون^۲ از پایه‌گذاران فن تحلیل محتوا، این‌گونه می‌نویسد: «تحلیل محتوا فن تحقیق جهت توصیف عینی، منظم و کمی محتوای آشکار ارتباطات است» (باردن، ۱۳۷۵: ۱۴). در حقیقت، تحلیل محتوا روشی استنباطی است که پیام‌ها به صورت منظم کدگذاری و به گونه‌ای طبقه‌بندی می‌شوند که پژوهشگر بتواند آنها را به صورت کمی تجزیه و تحلیل کند (کرپیندورف، ۱۳۷۸: ۲۸). بنابراین تلخیص، تحلیل تفسیری و تحلیل ساختار از محوری‌ترین تکنیک‌های تحلیل داده‌های متنی به شمار می‌آیند و بدین وسیله می‌توان مطالعه‌ای روشمند در حوزه متون و نصوص دینی انجام داد.

روش انتخاب‌شده در این پژوهش، تحلیل محتوای مضمونی بر اساس واحد جملات به صورت کمی و کیفی است. نگارنده در این روش ابتدا به استخراج مناظرات بر اساس مطالعه کتاب‌های روایی و تاریخی پرداخته و سپس با تقطیع جملات در جداول تحلیل محتوا، مضامین مناظرات توحیدی میان امام صادق(ع) و ابن‌ابی‌العوجاء را تبیین کرده است و به استخراج، مقوله‌بندی و جهت‌گیری اصلی هر متن و موضوعات فرعی آن نیز اهتمام داشته است. پس از این مراحل، به ترسیم مدل آماری در قالب نمودار از موضوعات اصلی و فرعی و سپس تحلیل کیفی بر اساس نتایج تحلیل کمی، پرداخته شده است.

۲. مستندات مناظرات

درباره مناظرات توحیدی ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع) سه روایت به دست ما رسیده است. متن کامل و جامع روایت نخست در بخش اصول کتاب روایی الکافی از کلینی نقل شده است. بخش ابتدایی این مناظره به نقل از کتاب کافی در کتاب‌های روایی نظیر التوحید شیخ صدوق، الوافی فیض کاشانی، مرآة العقول و بحار الأنوار مجلسی، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال بحرانی نقل شده است. همه این محدثان این روایت را از احمد بن مُحَسَّن المِثَمی نقل کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۷۴-۷۸؛ ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۶-۲۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/ ۳۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۴۸-۲۵۲؛ بحرانی اصفهانی، بی‌تا: ۲۰/ ۵۲۳؛ قمی، ۱۴۱۴: ۷/ ۳۳۶).

روایت دوم نیز نخستین بار در کافی، کتاب حج، باب ابتلاء الخلق و اختبارهم بالکعبه نقل شده و سپس شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه و امالی و التوحید آورده است. سپس به ترتیب، شیخ مفید در الارشاد، کراچکی در کنز الفوائد و طبرسی در اعلام الوری این مناظره را نقل کرده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۴/ ۱۹۷-۱۹۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۲/ ۲۴۹-۲۵۰؛ همو، ۱۳۷۶: ۶۱۸؛ همو، ۱۳۹۸: ۲۵۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/ ۴۰۴؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/ ۲۰۰-۲۰۱؛ کراچکی، ۱۴۱۰: ۲/ ۷۶؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۸۹).

روایت سوم، به نقل از هشام بن الحکم در کتاب‌های التوحید شیخ صدوق، الاحتجاج طبرسی و بحار الأنوار مجلسی نقل شده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/ ۳۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/ ۳۱).

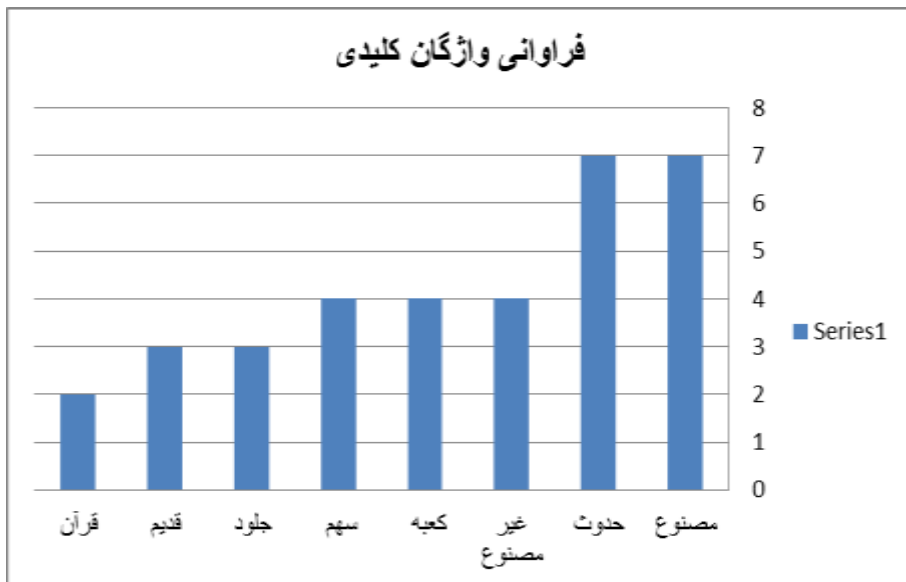
۳. تحلیل محتوای کمی مناظرات

منظور از تحلیل‌های کمی، بررسی فراوانی کلمات، قالب‌ها، مضامین و موضوعات اصلی و فرعی بیان‌شده در متن است. تحلیل‌های کمی راه ورود به تحلیل‌های کیفی را هموار می‌سازند و در حقیقت نشان می‌دهند محقق باید بر اساس چه مبنایی به تحلیل‌های کیفی پردازد (کرپیندورف، ۱۳۷۸: ۲۶). مناظرات امام صادق(ع) با ابن‌ابی‌العوجاء در مجموع هفت مناظره است که هر یک درباره موضوع خاصی است. در این بخش به تحلیل فراوانی واژگان کلیدی و

موضوعات اصلی مجموعه مناظرات ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع) می‌پردازیم. شایان ذکر است اعداد استخراج‌شده در نمودارهای میله‌ای به صورت تعداد درج شده‌اند.

۳-۱. فراوانی واژگان کلیدی

مقصود از فراوانی واژگان کلیدی، شمارش کلیدواژه‌های مفهوم‌ساز است. در این شمارش، واژگان مشابه در یک دسته جای می‌گیرند و همچون یک مفهوم مشترک در قالب نمودار به نمایش گذاشته می‌شوند.

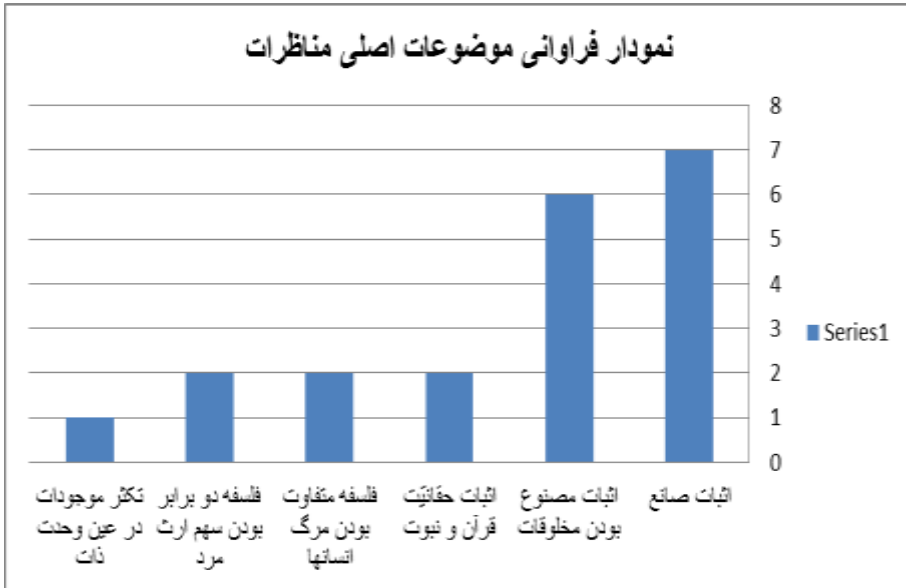


نمودار بالا نشان می‌دهد کلیدواژه‌های «مصنوع» و «حدوث» بالاترین فراوانی را در مناظرات میان ابن‌ابی‌العوجاء با حضرت دارند. بالا بودن این دو کلیدواژه، حاکی از آن است که در این مناظرات موضوع مورد نظر، اثبات مصنوع بودن مخلوقات و در نتیجه اثبات یگانگی و صانع بودن خداوند متعال است.

۳-۲. فراوانی موضوعات اصلی

موضوع اصلی عنوان کلی است که مقصود اصلی متکلم را بیان می‌کند. موضوع اصلی،

چارچوب اصلی متن را شکل می‌دهد و با نگاه اجمالی به فهرست آنها و بررسی میزان فراوانی هر کدام می‌توان تشخیص داد که متن مورد مطالعه در چه حوزه‌ای است. افزون بر این سنجش فراوانی موضوعات اصلی و فرعی، منجر به شناخت اندیشه‌ها و آرای مؤلف متن می‌گردد.



بر اساس نمودار بالا، موضوع «اثبات صانع» و «اثبات مصنوع بودن مخلوقات» از جمله مسائل محوری مناظرات میان امام صادق (ع) و ابن‌ابی‌العوجاء بوده است. بر این اساس، در این بخش به تحلیل محتوای مناظرات با محوریت توحید پرداخته می‌شود. شایان ذکر است چون مناظره نخست به طور کامل در مورد موضوع توحید است، جدول تحلیل محتوای آن ذکر می‌شود؛ اما در دیگر مناظرات به دلیل تداخل موضوعی مناظرات، تنها بخش مرتبط با توحید بیان می‌شود.

۱-۲-۳. تحلیل محتوای مناظره اول

ردیف	متن	موضوع اصلی	موضوع فرعی	کدگذاری
۱	فَقَالَ إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَيَّ مَا يَقُولُ هُوَ لِأَيِّ وَ هُوَ عَلَيَّ مَا يَقُولُونَ يَعْنِي أَهْلَ الطَّوَافِ فَقَدْ سَلِمُوا وَ عَطِبْتُمْ وَ إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَيَّ مَا تَقُولُونَ وَ لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ فَقَدْ اسْتَوَيْتُمْ وَ هُمْ	ایجاد شک و تردید در عقاید و اندیشه‌های ملحدان	هشدار حضرت(ع) به ابن‌ابی‌العوجاء در زمینه اصلاح اعتقادات	A1
			نجات معتقدان به وجود خدا	A2
			هلاکت انکارکنندگان وجود خدا	A3
			اثبات حقایق عمل طواف کعبه	A4
۲	فَقُلْتُ لَهُ يَذْحِكُ اللَّهُ وَ أَيِّ شَيْءٍ تَقُولُونَ وَ أَيِّ شَيْءٍ يَقُولُونَ مَا قَوْلِي وَ قَوْلُهُمْ إِلَّا وَاحِدٌ	درخواست تبیین عقاید صحیح	شگفتی ابن‌ابی‌العوجاء از سخن امام صادق(ع)	A5
			انکارکردن عقیده خود در زمینه طواف خانه خدا	A6
۳	فَقَالَ وَ كَيْفَ يَكُونُ قَوْلُكَ وَ قَوْلُهُمْ وَاحِدًا وَ هُمْ يَقُولُونَ إِنَّ لَهُمْ مَعَادًا وَ ثَوَابًا وَ عِقَابًا وَ يَدِينُونَ بِأَنَّ فِي السَّمَاءِ إِلَهًا وَ أَنَّهَا عُمْرَانٌ وَ أَنْتُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ السَّمَاءَ حَرَابٌ لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ	تبیین اعتقادات مسلمانان	اعتراض حضرت به ابن‌ابی‌العوجاء به جهت اینکه عقایدش با مسلمانان یکی نیست	A7
			اعتقاد مسلمانان به وجود خداوند	A8
			اعتقاد مسلمانان به معاد و وجود ثواب و عقاب	A9
			اعتقاد مسلمانان به وجود خدا	A10
			اعتقاد مسلمانان به وجود نظم و حکمت در جهان هستی و آبادی آسمان‌ها	A11

ردیف	متن	موضوع اصلی	موضوع فرعی	کد گذاری
			اعتقادداشتن ابن ابی العوجاء به وجود نظم و حکمت در جهان هستی و ویرانی آسمانها	A12
			اعتقادداشتن ابن ابی العوجاء به وجود خدا	A13
۴	قَالَ فَأَعْتَمَتْهَا مِنْهُ فَقُلْتُ لَهُ مَا مَنْعَهُ إِنْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا يَقُولُونَ أَنْ يَظْهَرَ لِخَلْقِهِ وَ يَدْعُوهُمْ إِلَى عِبَادَتِهِ حَتَّى لَا يَخْتَلِفَ مِنْهُمْ أَشْتَانٌ وَ لِمَ احْتَجَبَ عَنْهُمْ وَ أَرْسَلَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ وَ لَوْ بِأَشْرَهُمْ بِنَفْسِهِ كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْإِيمَانِ بِهِ	استدلال‌های ملحدان بر وجودنداشتن خدا	استدلال ابن ابی العوجاء بر وجودنداشتن خدا به دلیل ندیدن او	A14
			استدلال ابن ابی العوجاء بر افزایش ایمان مردم از طریق رؤیت خداوند	A15
۵	فَقَالَ لِي وَيْلَكَ وَ كَيْفَ اِحْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ فَقَدَرْتَهُ فِي نَفْسِكَ نُشُوءَكَ وَ لَمْ تَكُنْ وَ كَبِيرَكَ بَعْدَ صِغَرِكَ وَ قُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ وَ ضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ وَ سَقَمَكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ وَ صِحَّتَكَ بَعْدَ سُقَمِكَ وَ رِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ وَ غَضَبَكَ بَعْدَ رِضَاكَ وَ حُرْنِكَ بَعْدَ فَرَحِكَ وَ فَرَحَكَ بَعْدَ حُرْنِكَ وَ حُبَّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ وَ بُغْضَكَ بَعْدَ حُبِّكَ وَ عَزْمَكَ بَعْدَ أُنَاتِكَ وَ أُنَاتَكَ بَعْدَ عَزْمِكَ وَ سَهْوَتَكَ بَعْدَ كِرَاهَتِكَ وَ كِرَاهَتَكَ بَعْدَ	استدلال‌های امام(ع) بر وجود خدا	سرزنش و برخورد امام(ع) با ابن ابی العوجاء	A16
			استدلال حضرت(ع) بر وجود خالق به دلیل خلق جهان هستی و مخلوقات متعدد	A17
			استدلال حضرت(ع) بر وجود خالق به دلیل ایجاد قدرت و توانایی در مخلوقات	A18
			استدلال حضرت(ع) بر وجود خالق به دلیل ایجاد تغییر و تحولات روحی و درونی در مخلوقات	A19

ردیف	متن	موضوع اصلی	موضوع فرعی	کدگذاری
	شَهْوَتِكَ وَ رَغْبَتِكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ وَ رَهْبَتِكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ وَ رَجَاءَكَ بَعْدَ يَأْسِكَ وَ يَأْسَكَ بَعْدَ رَجَائِكَ وَ حَاطِرَكَ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ وَ غُرُوبَ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنِ ذَهْنِكَ		استفاده حضرت از مثال‌های متعدد جهت تأثیرگذاری بر اندیشه ابن‌ابی‌العوجاء	A20
			رویکرد عقلی حضرت(ع) در اثبات خالق و صانع هستی	A21
۶	وَ مَا زَالَ يُعَدُّ عَلَيَّ قُدْرَتَهُ الَّتِي هِيَ فِي نَفْسِي الَّتِي لَا أَدْفَعُهَا حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُظْهِرُ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَهُ	اعتراف به صحیح بودن استدلال‌های امام(ع) در اثبات وجود خالق	اعتراف ابن‌ابی‌العوجاء به وجود قدرت‌نمایی خدا در وجود انسان‌ها	A22
			ناتوانی ابن‌ابی‌العوجاء در انکار استدلال‌های امام صادق(ع)	A23
			اعتراف ابن‌ابی‌العوجاء به حقیقت و پیروزی امام(ع) در مناظره	A24
۷	قَالَ عَادَ ابْنُ أَبِي الْعُوجَاءِ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي إِلَى مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَجَلَسَ وَ هُوَ سَاكِتٌ لَا يَنْطِقُ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ كَأَنَّكَ جِئْتَ تُعِيدُ بَعْضَ مَا كُنَّا فِيهِ.	پرسش از ابن‌ابی‌العوجاء برای ادامه مناظره	علم غیب امام(ع) از حالات ابن‌ابی‌العوجاء	A25
		علاقه‌مندی به ادامه مناظره اثبات وجود خدا	قانع نشدن ابن‌ابی‌العوجاء از استدلال‌های امام(ع) در اثبات صانع	A26
۸	فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا أَعْجَبَ هَذَا تُنَكِّرُ اللَّهَ وَ تَشْهَدُ أَنَّ ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ	شگفتی حضرت از تناقضات سخن ابن‌ابی‌العوجاء	شگفتی حضرت از تناقضات کلام ابن‌ابی‌العوجاء، اینکه وی منکر خداست و او را فرستاده خدا می‌داند	A27

ردیف	متن	موضوع اصلی	موضوع فرعی	کدگذاری
			استفاده حضرت(ع) از عبارات ابن ابی العوجاء علیه او	A28
۹	فَقَالَ الْعَادَةُ تَحْمِلُنِي عَلَى ذَلِكَ	انکار و طفره رفتن از پاسخ	انکار عقیده درونی خویش و نسبت دادن آن بر طریق عادت	A29
۱۰	فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ عَ فَمَا يَمْنَعُكَ مِنَ الْكَلَامِ	درخواست پاسخ از طرف امام(ع)	درخواست علت از ابن ابی العوجاء جهت پنهان کردن عقایدش	A30
۱۱	قَالَ إِجْلَالًا لَكَ وَ مَهَابَةً مَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي بَيْنَ يَدَيْكَ فَإِنِّي شَاهَدْتُ الْعُلَمَاءَ وَ نَاطَرْتُ الْمُتَكَلِّمِينَ فَمَا تَدَاخَلَنِي هَيْبَةُ قَطُّ مِثْلُ مَا تَدَاخَلَنِي مِنْ هَيْبَتِكَ	شگفتی ابن ابی العوجاء از هیبت امام(ع)	ناتوانی ابن ابی العوجاء از پاسخ به استدلالهای امام(ع) به دلیل جلال و هیبت ایشان	A31
			اعتراف ابن ابی العوجاء به مناظره و بحث با همه متکلمان زمان خود	A32
			اعتراف ابن ابی العوجاء به برتری والای امام(ع) بر متکلمان	A33
۱۲	قَالَ يَكُونُ ذَلِكَ وَ لَكِنْ أَفْتَحُ عَلَيْكَ بِسْؤَالٍ وَ أَقْبَلَ عَلَيْهِ	علاقه مندی به ادامه مناظره اثبات وجود خدا از طرف امام(ع)	تأیید سخنان ابن ابی العوجاء	A34
			اجازه دادن به ابن ابی العوجاء برای پرسش	A35
۱۳	فَقَالَ لَهُ أَمْضُوعٌ أَنْتَ أَوْ غَيْرُ مَضُوعٍ	پرسشش از ابن ابی العوجاء	پرسشش از مصنوع یا غیر مصنوع بودن ابن ابی العوجاء	A36
				A37
۱۴	فَقَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ بِنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ بَلْ أَنَا غَيْرُ مَضُوعٍ	پاسخ به امام(ع)	پاسخ به غیر مصنوع بودن خویش	A38
			عدم اعتقاد ابن ابی العوجاء به وجود خدا	A39

ردیف	متن	موضوع اصلی	موضوع فرعی	کد گذاری
			اعتقاد ابن ابی العوجاء به ازلیت اشیاء	A40
۱۵	فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ عَ فَصِّفْ لِي لَوْ كُنْتَ مَصْنُوعاً كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ	درخواست اثبات مصنوع بودن از ابن ابی العوجاء	درخواست اثبات مصنوع بودن از ابن ابی العوجاء	A41
		اثبات مصنوع	تلاش حضرت در استفاده از زبان خود خصم (ابن ابی العوجاء) علیه او	A42
۱۶	فَبَقِيَ عَبْدُ الْكَرِيمِ مَلِيئاً لَا يُحِيرُ جَوَاباً وَ وُلِعَ بِخَشْيَةِ كَأَنَّ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُوَ يَقُولُ طَوِيلٌ عَرِيضٌ عَمِيقٌ قَصِيرٌ مُتَحَرِّكٌ سَاكِنٌ كُلُّ ذَلِكَ صِفَةٌ خَلَقَهُ	اثبات کردن مصنوع بودن خویش	برشمردن برخی ویژگی های مخلوقات اثبات مصنوع بودن ابن ابی العوجاء از پاسخش	A43 A44
۱۷	فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ فَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ صِفَةَ الصَّنْعَةِ غَيْرَهَا فَاجْعَلْ نَفْسَكَ مَصْنُوعاً لِمَا تَجِدُ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يَحْدُثُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ	استدلال امام(ع) در اثباتات مصنوع بودن ابن ابی العوجاء	ادراک امور مصنوعات توسط ابن ابی العوجاء استفاده حضرت از زبان خود خصم (ابن ابی العوجاء) علیه او	A45 A46
۱۸	فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الْكَرِيمِ سَأَلْتَنِي عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ يَسْأَلْنِي عَنْهَا أَحَدٌ قَبْلَكَ وَ لَا يَسْأَلْنِي أَحَدٌ بَعْدَكَ عَنْ مِثْلِهَا	طرفه رفتن ابن ابی العوجاء از پاسخ دادن به امام(ع)	طرفه رفتن ابن ابی العوجاء از پاسخ دادن به امام(ع)	A47
		پاسخ به حضرت(ع)	اعتقاد ابن ابی العوجاء به آگاهی از امور غیبی	A48
۱۹	فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ هَبْكَ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُسْأَلْ فِيمَا مَضَى فَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَا تُسْأَلُ فِيمَا بَعْدَ عَلَيَّ أَنَّكَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ تَقْضَتْ قَوْلُكَ - لِأَنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْأَوَّلِ سِوَاءَ فَكَيْفَ قَدَّمْتَ وَ أَخَّرْتَ	به چالش کشاندن ابن ابی العوجاء در اثبات مصنوع	آگاهی دادن امام(ع) به تناقضات عقاید ابن ابی العوجاء	A49
			اعتقاد ابن ابی العوجاء به ازلیت اشیا و تقدیم و تأخیر در آنها	A50
			استفاده از پرسش های متعدد جهت قانع ساختن و	A51

ردیف	متن	موضوع اصلی	موضوع فرعی	کد گذاری
			تأثیر گذاری بر ابن‌ابی‌العوجاء	
			علم نداشتن مخلوقات به امور غیبی	A52
۲۰	ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ أَزِيدُكَ وُضُوحاً أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ مَعَكَ كَيْسٌ فِيهِ جَوَاهِرُ فَقَالَ لَكَ قَائِلٌ هَلْ فِي الْكَيْسِ دِينَارٌ فَنَفَيْتَ كُونَ الدِّينَارِ فِي الْكَيْسِ فَقَالَ لَكَ صِفْ لِي الدِّينَارَ وَ كُنْتُ غَيْرِ عَالِمٍ بِصِفَتِهِ هَلْ كَانَ لَكَ أَنْ تَنْفِي كُونَ الدِّينَارِ عَنِ الْكَيْسِ وَأَنْتَ لَا تَعْلَمُ	استدلال‌های امام(ع) در اثبات صانع	تمثیل دنیا به کیسه اشرفی برای نزدیک کردن مسئله اثبات صانع به ذهن ابن‌ابی‌العوجاء	A53
			استفاده از پرسش‌های متعدد جهت تأثیر گذاری بر ابن‌ابی‌العوجاء	A54
			آگاهی نداشتن مخلوقات به امور غیبی	A55
			اثبات صانع از طریق حس (تجربه)	A56
۲۱	قَالَ لَا	تأیید استدلال‌های امام(ع) در اثبات صانع	اعتراف به صحیح بودن استدلال‌های امام(ع) در اثبات صانع	A57
			اعتقاد درونی ابن‌ابی‌العوجاء به صانع و علم نداشتن وی به امور غیبی	A58
۲۲	فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ فَالْعَالَمُ أَكْبَرُ وَأَطْوَلُ وَأَعْرَضُ مِنَ الْكَيْسِ فَالْعَالَمُ فِي الصَّنْعَةِ مِنْ حَيْثُ لَا تَعْلَمُ صِفَةَ الصَّنْعَةِ مِنْ غَيْرِ الصَّنْعَةِ	ناتوانایی انسان در شـــــــناخت مصنوعات	بزرگی جهان نسبت به کیسه اشرفی (مثال برای تقریب ذهن ابن‌ابی‌العوجاء بود)	A59
			توانایی نداشتن ذهن محدود انسان در تشخیص مصنوعات	A60
			عدم تشخیص مصنوع یا غیر مصنوع بودن برخی اشیا	A61

ردیف	متن	موضوع اصلی	موضوع فرعی	کدگذاری
			اثبات خالق و مصنوعات از طریق عقل	A62
۲۳	فَعَادَ فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ فَقَالَ أَقْلِبُ السُّؤَالَ	علاقه‌مندی به ادامه مناظره با امام(ع) در اثبات صانع	قانع نشدن ابن‌ابی‌العوجاء از استدلال‌های امام(ع) در اثبات صانع و مصنوع	A63
			پرسش متقابل از حضرت(ع)	A64
			سماجت و سرسختی ابن‌ابی‌العوجاء در عقایدش	A65
۲۴	فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع سَلْ عَمَّا شِئْتَ	تمایل امام(ع) از ادامه‌دادن مناظره	پذیرش حضرت(ع) برای پاسخگویی به پرسش‌های ابن‌ابی‌العوجاء	A66
			آزادی دادن به ابن‌ابی‌العوجاء در سؤال کردن	A67
۲۵	فَقَالَ مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الْأَجْسَامِ	پرسش ابن‌ابی‌العوجاء از حدوث عالم	اعتقاد ابن‌ابی‌العوجاء بر تقدیم (قدم) جهان	A68
			درخواست اثبات حدوث جهان از حضرت(ع)	A69
۲۶	فَقَالَ إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئًا صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا إِلَّا وَإِذَا ضُمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ وَ فِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَ انْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا مَا زَالَ وَ لَا حَالٌ لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَ يَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوْجَدَ وَ يُبْطَلُ فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ وَ فِي كَوْنِهِ فِي الْأَزَلِ دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ وَ لَنْ تَجْتَمِعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَ الْعَدَمِ وَ الْحُدُوثِ وَ الْقَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ	استدلال‌های امام(ع) اثبات حدوث عالم	استدلال امام(ع) به حدوث اجسام از طریق تغییر شکل، بزرگ و کوچک شدن و انتقال آنها به حالت دیگر است	A70
			نبود تحول و نابودی در اجسام قدیم	A71
			تحول و نابودی در اجسام حادث	A72
			جمع نشدن حدوث و قدم در یک شیء واحد (اثبات حدوث ذاتی اشیا)	A73

ردیف	متن	موضوع اصلی	موضوع فرعی	کدگذاری
			اثبات حدوث عالم از طریق حس	A74
			اثبات حدوث عالم از طریق عقل	A75
۲۷	فَقَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ هَبْكَ عَلِمْتَ فِي جَزِي الْحَالَتَيْنِ وَ الزَّمَانَيْنِ عَلَى مَا ذَكَرْتُ وَ اسْتَدَلَّتْ بِدَلِيلِكَ عَلَى حُدُوثِهَا فَلَوْ بَقِيَتْ الْأَشْيَاءُ عَلَى صِعْرِهَا مِنْ أَيْنَ كَانَ لَكَ أَنْ تَسْتَدِلَّ عَلَى حُدُوثِهَا	درخواست ابن ابی العوجاء از امام(ع) در اثبات حدوث عالم به طریق عقل	طفره رفتن ابن ابی العوجاء برای ردّ دلایل حضرت(ع) پرسش از اینکه اگر اجسام به حالت کوچک باقی بمانند دلیل بر حدوث آنها چگونه اثبات می گردد.	A76 A77
		درخواست استدلال از حضرت(ع) در اثبات حدوث عالم به طریق عقل	درخواست استدلال از حضرت(ع) در اثبات حدوث عالم به طریق عقل	A78
۲۸	فَقَالَ الْعَالِمُ ع إِنَّمَا تَتَكَلَّمُ عَلَى هَذَا الْعَالَمِ الْمُؤْضُوعِ فَلَوْ رَفَعْنَا وَ وَضَعْنَا عَالَمًا آخَرَ كَانَ لَا شَيْءَ أَدَلَّ عَلَى الْحَدَثِ مِنْ رَفَعْنَا إِثْبَاهُ وَ وَضَعْنَا غَيْرَهُ وَ لَكِنْ أُجِيبُكَ مِنْ حَيْثُ قَدَّرْتُ أَنْ تُلْزِمَنَا فَنَقُولُ إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَوْ دَامَتْ عَلَى صِعْرِهَا لَكَانَ فِي الْوَهْمِ أَنَّهُ مَتَى ضُمَّ شَيْءٌ إِلَى مِثْلِهِ كَانَ أَكْبَرَ وَ فِي جَوَازِ التَّغْيِيرِ عَلَيْهِ حُرُوجُهُ مِنْ الْقَدَمِ كَمَا أَنَّ فِي تَغْيِيرِهِ دُخُولُهُ فِي الْحَدَثِ لَيْسَ لَكَ وَرَاءَهُ شَيْءٌ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ.	استدلال‌های امام(ع) در اثبات حدوث عالم به طریق عقل	تأکید حضرت(ع) بر اینکه محور بحث بر سر این عالم است وضوح اثبات حدوث عالم در صورت فرض حذف عالم موجود و قرار گرفتن عالمی دیگر تأکید حضرت بر اینکه انضمام اجسام کوچک به یکدیگر و تحوّل آنها به اجسام بزرگ تر دلیل بر حدوث آنهاست تردید کردن ابن ابی العوجاء در مورد ادامه گفتگو	A79 A80 A81 A82
			اثبات حدوث عالم از طریق عقل	A83

طولانی‌ترین و مهم‌ترین مناظره ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع) مناظره بالاست. موضوع اصلی این مناظره اثبات صانع است؛ البته با توجه به آغاز متن مناظره، زمینه بحث میان او با حضرت(ع) طواف کعبه است. همان‌گونه که از الفاظ حدیث هم مشخص است (A63) این مناظره در یک جلسه نبوده است.

با توجه به موضوعات فرعی این مناظره (کدهای A11 و A12)، اعتقاد مسلمانان بر آن است که در آسمان، مستحق پرستشی وجود دارد، به این معنا که آسمان، آبادان به ملائکه‌ای است که پرستش می‌کنند؛ در حالی که ابن‌ابی‌العوجاء معتقد است آسمان، خراب است؛ یعنی در آنجا کسی از ملائکه نیست که پرستش کند (ر.ک: میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۷۵). عُمران در اصل مصدر است و به معنای منزلی است که اهلیش در آن باشند و الخَرَاب، ضد عُمران است.

تأکید امام صادق(ع) بر آسمان به این دلیل است که مراد از آسمان در اینجا، عالم غیرمحسوس است؛ یعنی مسلمانان قائل به عالم مجرد و غیرمحسوس‌اند؛ ولی زندیقان اعتقادی بدان ندارند و ملازم این انکارشان، وجود صانع، ملائکه، وحی، بهشت و جهنم را که غیرمحسوس‌اند، انکار می‌کنند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳/۲۸)

ابن‌ابی‌العوجاء وجود صانع را به دلیل دیده‌نشدن خداوند نفی می‌کند (A14) و قائل به ازلت و قدیم‌بودن اشیا می‌شود (A40). امام صادق(ع) در تبیین صانع و حدوث عالم برای وی رویکردهای متفاوتی در پیش می‌گیرد. ایشان بر اساس نگرش مادی ابن‌ابی‌العوجاء از حس (A75) و عقل (A74 و A78) بهره می‌جوید.

در توضیح این رویکرد امام(ع) باید گفت ایشان برای ایجاد معرفت و شناخت در ابن‌ابی‌العوجاء از حس و عقل استفاده کرده است. انسان ابتدا با یکی از حواس پنج‌گانه به واقعیت خارجی، علم و شناخت پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۴۹ و ۱۲/۳۱۲؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۶/۱۰۰۸) و در مرحله بعد، عقل و صف و حکمی مشترک از وجودهای خارجی انتزاع می‌کند که از تأمل و مقایسه مشترکات و مختصات اشیا خارجی و نفی جزئیات و مختصات به دست آمده است که در اصلاح فیلسوفان به آن «عمل تجرید» گفته می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۰۸؛ همو، ۱۴۱۹: ۳/۳۱۶). امام صادق(ع) تجربه و عقل را در تبیین اثبات صانع و حدوث عالم به کار می‌گیرد تا ابن‌ابی‌العوجاء را در این امور قانع^۲ سازد.

نخستین دلیل امام(ع) در اثبات صانع را می‌توان در قالب ارائه مثال ملموس دانست. ابن‌ابی‌العوجاء از پنهان بودن خداوند اشکال می‌گیرد و به حضرت می‌گوید: اگر راست می‌گویند که آسمان خدایی دارد، چه مانعی دارد که خود را برای خلقش عیان سازد و آنها را به پرستش خود بخواند (A14-A15). حضرت در پاسخ به او مظاهر قدرت‌های خداوند در انسان را به تصویر می‌کشد و از طریق ارائه مثال‌ها در صدد است ابن‌ابی‌العوجاء را قانع کند (A20)؛ بنابراین انسان از راه تغیر اشیای جهان، خدا را می‌شناسد (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۳: ۹۳) که در این سخن، حضرت به طور خاص به نقص‌های موجود در بشریت اشاره می‌کند. پس خدا در آینه اندیشه بشر از راه جهان پیدا می‌شود، ولی نه به طور مستقیم؛ یعنی انسان تاب این را ندارد و نمی‌تواند که خدا را مستقیم در ذهن خود درک کند؛ از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (الحديد: ۳). همچنین امیرالمؤمنین می‌فرماید: «كُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرُهُ [غَيْرُ بَاطِنٍ] بَاطِنٌ وَ كُلُّ بَاطِنٍ غَيْرُهُ ظَاهِرٌ» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۹۶).

امام صادق(ع) در ضمن اثبات صانع به ممکن نبودن شناخت حقیقت اشیا که یکی از ادله استحاله شناخت خداوند برای انسان است، اشاره می‌کند (A63-A64). ضمن آنکه می‌توان استدلال امام(ع) را ناظر بر وجود محدودیت در فاعل شناسا (ابن‌ابی‌العوجاء) دانست؛ زیرا شناخت انسان از وجود خود و از اشیا و عالم خارج، کرانمند و محدود است. از سوی دیگر وجود خداوند وجود بی‌نهایت و مطلق و فرامادی است که از قلمرو معرفت انسانی بیرون است. نتیجه این سخن ممکن نبودن شناخت ذات نامحدود برای وجودی محدود است (ر.ک: آمدی، ۲۰۰۳: ۴۸۲/۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۹).

برخی از فیلسوفان بر این باورند که اصولاً شناخت حقیقت اشیا برای بشر مقدور نیست و در نهایت می‌توان عوارض و لوازم آنها را شناخت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۰/۱). برخی نیز استدلال کرده‌اند چون ماهیت امری اعتباری است و اصالت از آن وجود است، علت و مبدأ آثار و اختلاف در آن و به تعبیری فصل حقیقی به نحوه وجود اشیا برمی‌گردد که آن با علم حصولی (درک اشیا با مفاهیم واسطه) نه با علم حضوری درک می‌شود؛ در این صورت چنین شناختی در سلسله ادراک عوارض و لوازم خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۳۹۲/۱).

در فلسفه غرب نیز کانت با طرح نظریه خود مبنی بر تفاوت میان موجود خارجی (نومن) و صورت ذهنی (فنومن) که به نوعی به نسبیّت معرفتی کمک کرده، منکر شناخت حقیقت اشیا شده است (کانت، ۱۳۹۶: ۲۴۶). علوم تجربی نیز با تمامی پیشرفت‌ها هنوز نتوانسته به حقیقت اشیا شناخت پیدا کند. بر این اساس، شناخت حقیقت اشیا نه با ادراک صورت‌ها و مفاهیم آنها (علم حصولی)، بلکه با حضور معلوم نزد عالم (علم حضوری) متحقق می‌شود. از آن رو که علم انسان به غیر خودش، علم حصولی است، معرفت به غیر برای آدمی ممکن نیست؛ پس انسان بر شناخت حقیقت اشیا خارجی قادر نیست (قدردان ملکی، ۱۳۹۳: ۱۳۱). رهاورد ناتوانی انسان در شناخت ذات اشیا، ناتوانی در شناخت ذات خداوندی به طریق اولی است.

ابن‌ابی‌العوجاء در این مناظره علت حدوث اجسام را از امام صادق(ع) می‌پرسد (A68). این پرسش او حاکی از آن است که وی معتقد به واجب الوجود بودن ماده است و مدعی است اصل وجود ماده ثابت و بی‌نیاز از هر گونه علت است. در حقیقت ابن‌ابی‌العوجاء قائل به قدیم‌بودن عالم است و به همین دلیل در مناظره با حضرت از حدوث عالم می‌پرسد و برای آن، طلب دلیل می‌کند. امام(ع) دو نشانه از خصایص موجود قدیم و ازلی را ذکر می‌کند که هیچ‌کدام در ماده نیست:

۱. ماده متغیر است و قدیم نباید متغیر باشد: «إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئاً صَغِيراً وَ لَا كَبِيراً إِلَّا وَ إِذَا ضُمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ وَ فِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَ انْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى وَ لَوْ كَانَ قَدِماً مَا زَالَ وَ لَا حَالٌ لَأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَ يَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوْجَدَ وَ يَبْطُلَ فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ وَ فِي كَوْنِهِ فِي الْأَزَلِ دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ» (A70).

۲. ماده معدوم می‌شود و مسبوق به عدم سابق است و ازلیت با ماده قابل جمع نیست: «وَ لَنْ تَجْتَمِعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَ الْعَدَمِ وَ الْحُدُوثِ وَ الْقِدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ» (A72, A73) (محمدی، بی‌تا: ۵۹-۶۰).

۲-۲-۳. تحلیل محتوای مناظره دوم

موضوع اصلی این مناظره اثبات حقانیت طواف کعبه و اثبات صانع است. حضرت در این مناظره به فلسفه تشریح طواف از سوی خدا اشاره می‌کند؛ ولی ابن‌ابی‌العوجاء

می گوید: «ذَكَرْتَ اللَّهَ فَأَحَلَّتْ عَلَيَّ الْغَائِبِ؟»: اینها که درباره خداوند گفتی حواله به نادیده و غایب بود». در واقع ابن ابی العوجاء با دیدگاه ماتریالیستی و مادی‌نگری درصدد انکار صانع است. امام صادق (ع) با توجه به دیدگاه وی، رویه‌ای عقلانی و حسّی را در تبیین صانع برای وی در پیش می‌گیرد و در میان کلام خود قسمتی از آیه شانزدهم سوره ق را تلاوت می‌کند و می‌فرماید: «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَيَلْكَ كَيْفَ يَكُونُ غَائِبًا مَنْ هُوَ مَعَ خَلْقِهِ شَاهِدٌ وَإِلَيْهِمْ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» يَسْمَعُ كَلَامَهُمْ وَ يَرَى أَشْخَاصَهُمْ وَ يَعْلَمُ أَسْرَارَهُمْ».

عبارت «مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» ثبوت، دوام و استمرار آگاهی خداوند بر اعمال و رفتار انسان‌ها را می‌رساند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۳۴۶). چون قرب خداوند به لحاظ مکان است، نه مکان، می‌توان چنین گفت که خداوند از لحاظ احاطه و قیوم وجودی بودن، به انسان از مهم‌ترین عامل حیاتی وی، یعنی رگ‌گردن که با قطع آن حیات انسان منقطع می‌شود، نزدیک‌تر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹ / ۴۰۱).

معرفت ابن‌ابی‌العوجاء درباره خداوند با مادیات آمیخته است و خداوند را موجود مادی و به تبع آن نیازمند مکان خاص می‌پندارد. او چنین به حضرت می‌گوید: «پس او در همه جا هست! اگر در آسمان باشد چگونه در زمین خواهد بود و اگر در زمین باشد، در آسمان جایی ندارد!» حضرت در پاسخ، جسم‌داشتن و مکان‌داشتن را در مورد خداوند رد می‌کند و خاطر نشان می‌سازد وصف مکان و انتقال از جایی به جای دیگر وصف موجود مادی و مخلوق است. در واقع، واجب‌الوجود به دلیل وجود بالذات نمی‌تواند مادی باشد. دیگر وجودها، به دلیل ماهیت امکانی، به آفریدگار فراامکانی نیازمندند (قدردان ملکی، ۱۳۹۳: ۲۴۷)؛ به عبارت دیگر امام صادق (ع) به تبیین صفات سلبی خداوند پرداخته است، اینکه خداوند جسم نیست و مکان ندارد و قابل رؤیت نیست. به تعبیری دیگر خداوند یگانه و مطلق است. در واقع تمام اجسام به حکم داشتن سه بعد (طول و عرض و عمق) و محدود بودن هر کدام از آنها، محدود خواهند بود و هر چیزی که محدود باشد، مخلوق خواهد بود و خالق جهان محدود نیست و هیچ حد و مرزی برای او فرض نمی‌شود، زیرا حد و مرز داشتن نشانه مخلوق بودن است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۶: ۱۵۰).

۳-۲-۳. تحلیل محتوای مناظره سوم

این مناظره را هشام بن حکم ذکر کرده است. روزی ابن‌ابی‌العوجاء نزد امام صادق(ع) می‌آید و از مخلوق یا غیرمخلوق بودن خویش می‌پرسد. حضرت او را متنبه می‌سازد که عقل به طور بدیهی حکم می‌کند که باید فرقی میان مصنوع و غیرمصنوع باشد و در وجود تو ویژگی‌های مصنوعات است؛ پس چگونه مصنوع نیستی؟ سپس ابن‌ابی‌العوجاء در جواب حضرت وا می‌ماند. شایان ذکر است احتمالاً قسمتی از مناظره نخست تقطیع شده و هشام بن حکم آن بخش را نقل کرده است. به نظر می‌رسد امام صادق(ع) از پرسش «أَنْتَ مَصْنُوعٌ أَمْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ؟» قصد داشته است با استفاده از برهان حدوث،^۴ مصنوع بودن ابن‌ابی‌العوجاء و وجود صانع را برایش تبیین کند که ابن‌ابی‌العوجاء حتی مصنوع بودن خود را نیز منکر می‌شود؛ به بیان دیگر رویکرد حضرت در این مناظره، عقلی - حسی است. برهان حدوث نیز این‌گونه است و حادث بودن تمام ممکنات و به تبع، ضرورت وجود آفریدگار متعال از جنس ماورای امکان (واجب‌الوجود) را اثبات می‌کند (قدردان ملکی، ۱۳۹۳: ۵۳).

۴. تحلیل کیفی مناظرات امام صادق(ع) و ابن‌ابی‌العوجاء

پس از تحلیل محتوای هر یک از مناظرات ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع)، می‌توان به تحلیل کیفی این مناظرات پرداخت؛ به عبارت دیگر اینکه حضرت در برابر شبهات ابن‌ابی‌العوجاء چه روش‌هایی داشته و ارائه کرده است؛ از این رو در این بخش از مقاله بر آنیم تا اصول حاکم بر مناظرات حضرت با ابن‌ابی‌العوجاء را تبیین کنیم و الگوی مناسبی برای بحث و گفتگو با صاحبان رأی در عرصه تبلیغ دین ارائه دهیم.

۴-۱. کاربرد قواعد عقلانی

از مجموع مناظرات میان ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع) چنین برمی‌آید که شیوه استدلال حضرت(ع) در مباحث توحید و حدوث عالم، عقلی است؛ برای مثال وقتی که ابن‌ابی‌العوجاء از مسئله حدوث جهان می‌پرسد، حضرت این‌گونه پاسخ می‌دهد: «من هیچ جسم خرد و درشتی در این جهان درک نمی‌کنم جز اینکه در صورت پیوست

مثلش به آن، بزرگ‌تر می‌شود و تغییر حقیقت شخصیه خود را می‌دهد، این موضوع زوال و انتقال از حالت اولی است و اگر جسم قدیم بود، زوال و تحولی نمی‌پذیرفت؛ زیرا چیزی که زوال پذیرد و حالی به حالی شود، رواست که یافت شود و نابود گردد، وجودش پس از نبود عین حدوث است، بودنش در ازل عین نیستی او است (زیرا فرض تحول شده و صورت جدید در ازل نبوده است) و هرگز صفت ازلیت و عدم حدوث و قدم در یک چیز جمع نگردد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۷۷). واضح است که در این سخن، حضرت تحول و نابودی را در اجسام حادث می‌داند و در اجسام قدیم قائل به نبود تحول است. با این تقریر که:

۱. هیچ شیء کوچک و بزرگی نیست، مگر آنکه با افزودن مثلش بزرگ‌تر می‌شود.
۲. بزرگ‌تر شدن اشیا یعنی زوال حالت قبلی و پیدایش حالت جدید؛ به عبارتی بزرگ‌تر شدن یعنی انتقال از حالتی به حالت دیگر.
۳. اگر اشیا پیرامون ما قدیم باشند، زوال حالت ندارند؛ اما اشیا پیرامون ما زوال حالت دارند؛ پس اشیا پیرامون ما حادث‌اند.

امام صادق(ع) در این سخن علاوه بر استدلال عقلی، در اثبات حدوث عالم به قاعده عدم اجتماع نقیضین در یک شیء استناد کرده‌اند؛ بدین گونه که حدوث و قدم در یک شیء واحد، قابل جمع نیست.

ابن‌ابی‌العوجاء در ادامه به سخن حضرت اشکال می‌گیرد که «اگر اجسام به حالت کوچک باقی بمانند، دلیل بر حدوث آنها چگونه اثبات می‌گردد؟» (ر.ک: همان) امام(ع) در پاسخ به او چنین می‌فرماید: «اگر همه چیز این عالم جسمانی به حال خردی هم بپاید، این فرض صحیح است که اگر بر هر خردی مثل آن افزوده شود، بزرگ‌تر خواهد شد. همین صحت امکان تغییر وضع، آن را از قدم بیرون آورد؛ چنان‌که تغییر و تحول آن را در حدوث کشاند» (همان). آنچه که حضرت بیان می‌کند، دو دلیل بر حدوث اجسام نیست، بلکه یک دلیل و فرض عقلی است و در اثبات حدوث اشیا امر ذهنی را در مقابل واقعیت خارجی بیان می‌کند.

به‌عنوان ملحق به استدلال‌های عقلی باید به شواهد وجدانی اشاره کرد که مصداق آن در مناظره نخست ابن‌ابی‌العوجاء با امام(ع) آمده است، آنجا که ابن‌ابی‌العوجاء بر نبود خدا به دلیل ندیدن او استدلال کرده و حضرت بر وجود خالق به دلیل ایجاد تغییر

و تحولات روحی و درونی در مخلوقات اشاره کرده و به صورت مبسوط وجود خداوند را برای او تبیین کرده است (همان: ۷۵).

یکی دیگر از استدلال‌های عقلی حضرت، استدلال عمل‌گرا است که امروزه در علم فلسفه به «شرطیه پاسکال» معروف است. مبنای این استدلال بدین‌گونه است که اگر عقیده به خدا و روز جزا حق باشد، کافران خسران خواهند دید، و اگر این عقیده خطا باشد، مؤمنان و کافران در خسران‌ندیدن برابرند؛ پس عقل عملی حکم می‌کند که فرد خود را از ضرر عظیم محتمل نجات دهد و ایمان آورد (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۱: ۸۹). امام صادق(ع) در ابتدای مناظره، نخست پیش از آنکه ابن‌ابی‌العوجاء سخنی بگوید، می‌فرماید: «اگر حقیقت همان است که اینان گویند و بی‌تردید حقیقت همان است که آنان گویند (یعنی طواف‌کنندگان)، آنان به سلامت رسند و شما هلاکید و اگر حق این است که شما می‌گویید و مسلماً چنین نیست، در این صورت شما و آنان یکسانید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۷۵).

۴-۲. کاربرد قواعد حسی - تجربی

امام صادق(ع) افزون بر استدلال‌های عقلانی به فراخور موضوع و مخاطب گاه در مواردی از مباحث دینی و اثبات این‌گونه مباحث، از مثال‌های حسی و تجربی بهره گرفته است. از آنجا که مخاطب اصلی این مناظرات ابن‌ابی‌العوجاء است و وی مادی‌گرا است، اقتضا می‌کرد حضرت از تبیین‌های حسی نیز استفاده کند.

نمونه‌ای از قواعد حسی در مناظرات ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع)، در موضوع اثبات صانع است. حضرت برای نزدیک کردن مسئله اثبات صانع به ذهن ابن‌ابی‌العوجاء، دنیا را به کیسه اشرفی تشبیه می‌کند و می‌فرماید: «ای عبدالکریم، توضیح بیشتری به تو بدهم، بگو اگر یک کیسه جواهر داری و کسی به تو گوید در این کیسه اشرفی طلا هم هست و جواب دهی نیست و بگوید آن دینار غیر موجود را برایم توصیف کن و تو وصف آن را ندانی، تو را رسد که ندانسته بگویی اشرفی در میان کیسه نیست؟» (همان: ۷۷)

۴-۳. استفاده حضرت(ع) از زبان خصم

یکی دیگر از روش‌های مناظرات امام صادق(ع) با ابن‌ابی‌العوجاء «استفاده از زبان خود

خصم علیه او» است. این روش به اصل مخاطب‌سنجی امام(ع) باز می‌گردد. در حقیقت باید اذعان کرد ارزیابی و سنجش مخاطب، به معنای شناخت دریافت‌کننده و گیرنده پیام، یکی از عناصر مهم و تعیین‌کننده در عرصه تعلیم و تبلیغ مفاهیم دینی است و از چنان اهمیتی برخوردار است که تبلیغ بدون در نظر گرفتن آن، نه تنها توجیه‌پذیر نیست، بلکه منجر به ناکامی آن نیز خواهد شد. توجه به این اصل که چیزی را برای چه کسی، در چه زمانی و با چه ادبیاتی در اختیار مخاطبان بگذاریم، از اصول مهم در عرصه تبلیغ دین است (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۰۰-۳۰۱). امام صادق(ع) در مواردی در پاسخ به پرسش‌های ابن‌ابی‌العوجاء به این اصل توجه داشته و با تکیه بر اصل مخاطب‌سنجی و کاربرد سخنان ابن‌ابی‌العوجاء او را به چالش کشانده و ناسازگاری و دوگانگی در اجزای عقایدش را برای وی به تصویر کشیده است؛ برای نمونه ایشان در اثبات مصنوع بودن ابن‌ابی‌العوجاء، وقتی که از وی استدلال می‌طلبد، ابن‌ابی‌العوجاء برخی اوصاف مصنوعات همچون دراز و پهن و عمیق و کوتاه و متحرک و ساکن را ذکر می‌کند. سپس حضرت این گونه او را به چالش می‌کشاند و می‌فرماید: «در صورتی که تو صفت مصنوعات را جز اینها ندانی، باید خود را ساخته و مصنوع بدانی؛ زیرا در خودت این امور را درک می‌کنی» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۷۶).

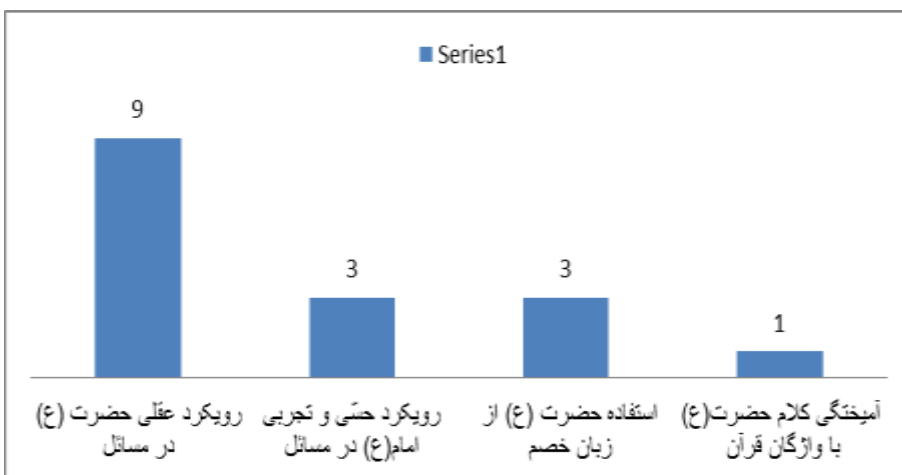
در جای دیگر وقتی حضرت درباره مصنوع و غیرمصنوع بودن ابن‌ابی‌العوجاء می‌پرسد و او پاسخ غیرمصنوع بودن را می‌دهد، حضرت می‌فرماید: «اگر مصنوع نیستی پس چیستی و اگر مصنوعی پس چگونه بودی؟» (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۳) که ابن‌ابی‌العوجاء در پاسخ دادن به حضرت باز می‌ماند.

۴-۴. آمیختگی کلام حضرت(ع) با واژگان قرآن کریم

عقل در شناخت برخی مباحث خداشناسی با محدودیت روبه‌رو است؛ از این رو در طیفی از آموزه‌های امام صادق(ع) از نقل نیز استفاده شده است. با بررسی مناظرات و مباحثات میان ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع)، تنها در یک مورد حضرت به طور مستقیم بخشی از آیه قرآن را تلاوت می‌کند که از فحوای کلی این مناظرات چنین می‌توان استنباط کرد که حضرت بر اساس قرآن، دین را تفسیر و تبیین کرده است. هنگامی که ابن‌ابی‌العوجاء خداوند را غایب می‌پندارد، حضرت در ضمن، بیان خویش

را به بخشی از آیه شانزدهم سوره ق می‌آمیزد و می‌فرماید: «... هُوَ مَعَ خَلْقِهِ شَاهِدٌ وَ إِلَيْهِمْ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۷۶). در تفسیر این آیه آمده است چون خداوند از هر جهتی که فرض شود، از خود انسان به انسان نزدیک‌تر است، و چون این معنا معنای دقیقی است که تصورش برای فهم بیشتر مردم دشوار است، خدای تعالی مطلب را به صورت ساده بیان کرده است تا همه بفهمند، و به این مقدار اکتفا کرده است که بفرماید: «ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/ ۳۴۷).

در ادامه، سنجش فراوانی اصول حاکم بر مناظرات میان ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق(ع) بر اساس تحلیل کیفی مناظرات نشان داده شده است:



همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در مناظرات میان ابن‌ابی‌العوجاء و امام صادق(ع)، رویکرد عقلانی به دفعات به چشم می‌خورد. سنجش فراوانی این موضوع بیانگر آن است که به‌کارگیری عقل در اثبات مسائل کلامی برای حضرت، بسیار مهم و حائز اهمیت بوده است و در حقیقت از دغدغه‌های اصلی امام(ع) در تبیین سؤالات ابن‌ابی‌العوجاء بوده است. در مرحله دوم، رویکرد حسّی و کاربرد زبان خصم از موضوعات قابل توجه در این مناظرات است. کمترین موضوعی که حضرت در این مناظرات به آن استناد کرده، آمیختگی کلام حضرت(ع) با واژگان قرآن بوده است که علی‌رغم پرداختن محدود به آن، با تکیه بر این روش راه را برای هر گونه بهانه برای مخاطب بسته است.



نتیجه گیری

مناظره و جدال احسن از روش‌های اثرگذار تبلیغ و ترویج دین به شمار می‌آید. از میان مناظرات منقول از اهل بیت(ع)، مناظرات امام صادق(ع) با مخالفان و ملحدان به دلیل شرایط زمانی خاص ایشان که ناشی از نبود یک حکومت سیاسی مقتدر و نیز گوناگونی مخاطبان و مخالفان به دلیل آشنایی با اندیشه‌های دیگر ملل بود، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

شرایط فکری و فرهنگی عصر امام صادق(ع) باعث شده بود تا بسیاری از مذاهب و فرقه‌ها، آزادانه به تبلیغ و ترویج آرا و افکار خود بپردازند و زمینه را برای گسترش اندیشه‌های الحادی و افراطی در سرزمین اسلامی فراهم کنند. در این میان امام صادق(ع) با تبیین عقلانی عقاید صحیح در مناظرات با مخالفان و ملحدان، مبانی فکری و عقیدتی اسلام حقیقی را که همان مذهب تشیع است، کرد و زمینه‌ساز رشد و کمال جامعه اسلامی را فراهم آورد.

در منابع تاریخی هفت مناظره میان امام صادق(ع) با ابن ابی العوجاء نقل شده است که تقریباً موضوع اصلی همه آنها، مسئله توحید و شبهات مطرح در این خصوص است. از آنجا که این موضوع، یکی از پرسش‌های همیشگی بشریت بوده، در این مقاله تلاش شد با استفاده از روش «تحلیل محتوا» که روشی میان‌رشته‌ای برای تحلیل عمیق و دقیق متون با دو رویکرد کمی و کیفی است، موضوعات اصلی و فرعی مستخرج از این مناظرات تجزیه و تحلیل شود و در نهایت یافته‌های تحقیق برای رسیدن به یک مدل و الگوی جامع، دسته‌بندی و طبقه‌بندی شود.

مقوله‌بندی نتایج جدول‌های تحلیل محتوایی این مناظرات که تنها یکی از آنها در متن مقاله درج شده است، بیانگر آن است که پرسش‌ها و شبهات مطرح از سوی ابن‌ابی‌العوجاء، برخاسته از تفکری ماتریالیستی و مادی‌گرایی بوده که تلاش دارد هر چیزی را با محک تجربه حسی اثبات کند. نوع پرسش‌های مطرح شده نشان می‌دهد مخالفت با وجود موجودات غیبی و نامحسوس، یکی از مهم‌ترین مشکلات فکری این‌گونه افراد است و به همین دلیل از نوعی جهان‌بینی و ایدئولوژی مادی خاص برخوردارند. به همین دلیل امام صادق(ع) تلاش می‌کند در مرحله نخست به اصلاح نوع نگاه آنان به جهان هستی بپردازد و نوع جهان‌بینی و ایدئولوژی آنان را اصلاح کند که شرح و تفصیل آن در ضمن تحلیل محتوای کیفی مناظرات بیان شده است.

از دیگر نتایج تحلیل محتوای مناظرات امام صادق(ع) آن است که آن حضرت در اثبات مسئله توحید و پاسخگویی به شبهات ابن‌ابی‌العوجاء، از روش‌های گوناگونی بهره گرفته و در هر مرحله تلاش کرده است تا متناسب با نوع پرسش و شرایط و امکان فهم مخاطب، از راهکارهای مختلفی استفاده کند. مهم‌ترین این راهکارها، مبنابودن قواعد عقلی و نیز تمسک به قواعد حسی - تجربی در کنار استناد به سخنان باطل خصم برای ابطال آنها و نیز آمیختگی کلام حضرت(ع) با واژگان قرآن برای تقویت ادله و برهان‌های عقلی بوده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Content Analysis

2. Bernard Berelson

۳. اقناع به مفهوم قانع کردن و راضی کردن افراد جهت گرایش به موضوعی خاص است که با انجام فعالیت خاصی صورت می‌پذیرد (متولی، ۱۳۸۴: ۷۳). هدف این فرآیند ارتباطی، نفوذ در گیرنده پیام است؛ به این معنا که یک پیام ترغیبی یا یک نظر به گیرنده ارائه می‌شود و انتظار می‌رود این پیام در مخاطب مؤثر واقع شود (ر.ک: مرادی، ۱۳۸۴: ۲۱).

۴. شیء حادث یعنی شئی که در مرحله‌ای وجود نداشته و به اصطلاح «مسیوق به عدم» است. برهان حدوث یکی از براهین اثبات‌کننده وجود خداوند و مصنوع‌بودن مخلوقات است. از این برهان تقریرهای متعددی ارائه شده است (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳۰). یکی از مهم‌ترین این تقریرها از محقق طوسی است. ایشان معتقد است هر آنچه غیر خدا باشد، ممکن است و هر ممکنی حادث است؛ پس ماسوای خدا حادث است (همان: ۳۴).

منابع

قرآن کریم.

آمدی، سیف‌الدین (۲۰۰۳)، *ابکار الأفكار فی اصول الدین*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
باردن، لورنس (۱۳۷۵)، *تحلیل محتوا*، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله (بی‌تا)، *عوامل العلوم و المعارف والأحوال من الآیات والأخبار و الأقوال*، تحقیق: محمدباقر موحد ابطحی اصفهانی، قم: مؤسسه الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

پاکتچی، احمد و همکاران (۱۳۹۱)، *مبانی و روش اندیشه علمی امام صادق(ع)*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.

دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸)، *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *با کاروان اندیشه*، تهران: امیر کبیر.

سبحانی، جعفر (۱۳۷۶)، *الهیات و معارف اسلامی*، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ج ۴.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴)، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.

صدرالمتألهین، محمد (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن فلسفه ایران.

صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، حاشیه: سبزواری، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالمتألهین، محمد (۱۴۱۹)، *اسفار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸)، *التوحید*، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

صباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (بی‌تا)، *قواعد العقائد*، [بی‌جا]: دارالغربیه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷)، *تهذیب الأحکام*، تحقیق: حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

الإسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، *الأمالی*، تحقیق: مؤسسه البعثة، قم: دار الثقافة.

تحليل محتوای مناظرات توحیدی امام صادق(ع) با ابن‌ابی‌العوجاء / ۵۳

عاملی نباطی، علی من محمد بن علی بن محمد بن یونس (۱۳۸۴)، *الصرط المستقیم إلى مستحقّی التقدیم*، تحقیق: میخائیل رمضان، نجف: المكتبة الحیدریة.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

قدردان ملکی، محمد حسن (۱۳۸۶)، *پاسخ به شبهات کلامی دفتر اول: خداشناسی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قدردان ملکی، محمد حسن (۱۳۹۳)، *خدا در تصور انسان*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قزوینی، ملاخلیل بن غازی (۱۴۲۹)، *صافی در شرح کافی*، قم: دارالحديث.

قمی، عباس (۱۴۱۴)، *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*، قم: اسوه.

کانت، امانوئل (۱۳۹۶)، *نقد عقل محض*، ترجمه: بهروز نظری، تهران: ققنوس.

کرپیندورف، کلوس (۱۳۷۸)، *مبانی روش‌شناسی تحلیل محتوا*، ترجمه هوشنگ نائینی، تهران: انتشارات روش.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰)، *کنز الفوائد*، تحقیق: عبدالله نعمة، قم: دارالذخائر.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲)، *شرح الکافی - الأصول و الروضة للمولى صالح المازندراني*، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الإسلامیة.

متولی، کاظم (۱۳۸۴)، *افکار عمومی و شیوه‌های اقناع*، تهران: انتشارات بهجت.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

محمدی، علی (بی‌تا)، *شرح کشف المراد*، [بی‌جا]: دار الفکر.

مرادی، حجّت‌الله (۱۳۸۴)، *اقناع‌سازی و ارتباطات اجتماعی*، تهران: نشر ساقی، چ ۲.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۴۰۹)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، بیروت: مؤسسه دارالهجره.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، *خدا در اندیشه انسان*، تهران: انتشارات صدرا.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *أمالی للمفید*، تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.

مکارم، شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴)، *القیسات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

میرداماد، محمدباقر (۱۴۰۳)، *التعلیقة علی کتاب الکافی*، تحقیق: مهدی رجایی، قم: الخيام.

یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (بی‌تا)، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.

دیدگاه ائمه (ع) درباره شخصیت و قیام زید بن علی

(بر اساس سیر و بستر تاریخی مناسبات زید بن علی و پیشوایان امامیه (ع))

روح‌الله توحیدی نیا*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۱۱]

چکیده

قیام زید بن علی (م ۱۲۱ق) از جهت زمینه‌ها، عوامل، ابعاد، نتیجه و پیامدهایش از موضوعات تاریخی پر ابهام است. یکی از ابعاد این موضوع، که همچنان مورد بحث محققان است، چگونگی مناسبات زید بن علی با پیشوایان امامیه و ماهیت عقیده و عمل وی در این روابط است. نگارنده معتقد است آنچه موجب پراکندگی نظرات و ابهام در این موضوع شده، کم‌توجهی به سیر تاریخی روابط و بستر سیاسی رخدادها و نگاه یکجانبه به اصالت اخبار است. از این رو در این مقاله روابط زید بن علی به طور جداگانه با سه امام هم‌دروه‌اش، یعنی امام سجاد (ع) و امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، بررسی می‌شود. نتایج تحقیق در این مطالعه بسترشناسانه نشان از سیر ناهمگون و نزولی تعاملات زید با رهبران امامیه و تأثیر شرایط سیاسی موجود در واکنش‌ها و فرمایشات ائمه (ع) در تمجید زید بن علی و قیام او دارد؛ موضوعی که قاتلان به تأیید قیام زید از سوی ائمه (ع) به آن توجه نکرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: زید بن علی، روابط زید بن علی و ائمه (ع)، بسترشناسی عصر حضور.

مقدمه

زید بن علی (م ۱۲۱ق) بیش از هر چیز با قیام و جانفشانی خود و یارانش در مقابل هشام بن عبدالملک (م ۱۲۵ق) شناخته می‌شود. قیامی بر اساس تفکر و منش اصلاح‌گرایانه و ظلم‌ستیزانه که مدت‌ها در میان مسلمانان رنگ باخته بود. با این حال قیام وی از جهت زمینه‌ها، عوامل، ابعاد، نتیجه و پیامدهایش از موضوعات تاریخی پرابهام است و امروزه همچنان در مورد عقیده و عمل زید بن علی نظرات و دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. زید بن علی را برخی امامی (خوبی، ۱۳۷۲: ۳۵۸/۷)، برخی اهل سنت (زمخشری، ۱۹۶۶: ۴۳/۱) و برخی دارای مکتب و عقیده‌ای متفاوت می‌خوانند (سالم‌عزان، ۱۴۲۲: ۲۴۲-۲۴۹). قیام او را نیز برخی بی‌موقع و کم‌ثمر و عده‌ای بسیار سودمند دانسته‌اند (ناجی، ۲۰۰۰: ۱۳۷-۱۴۲؛ اردکانی، ۱۳۷۵: ۷۸۷۰). فلسفه وجود چنین اختلاف نظری را باید در مبهم بودن بیانات به جا مانده از وی،^۱ شبهه‌پراکنی‌ها یا اقدامات سوء جا‌اعلان^۲ و تلاشی دانست که گروه‌ها و جریان‌های گوناگون سیاسی و مذهبی برای بهره‌برداری از قیام او کرده‌اند.^۳

در این بین، امامی‌مذهبان که حق و باطل بودن افراد و مدح و قدح شخصیت‌های تاریخی در سه قرن نخست هجری را در تعامل آنان با ائمه (ع) می‌جستند، این پرسش را محور بررسی‌های خود درباره زید بن علی قرار دادند که «چه رابطه‌ای بین زید با ائمه (ع) هم‌عصرش برقرار بوده است و آیا ائمه (ع) تفکرات و اقدامات وی را تأیید می‌کرده‌اند؟». گذشته از منابعی که به این بحث توجه کرده‌اند، در تحقیقات جدید مثل نگرشی بر سیره و قیام زید شهید نوشته سید عبدالرزاق مقرر، سیره و قیام زید بن علی نوشته حسین کریمان، زید بن علی و مشروعیه الثوره عند اهل البیت نوشته نوری حاتم، قیام زید بن علی نوشته رضوی اردکانی و زید بن علی و مسئله امامت نوشته عبدالمجید اعتصامی نیز تلاش شده به این پرسش پاسخ داده شود. به‌رغم تلاش‌های ارزشمند صورت گرفته، به نظر می‌رسد نگرش به این موضوع با پیش‌داوری صورت گرفته و اخبار ذیل موضوعات و عناوین متعدد و بدون توجه به ارتباط آنها با یکدیگر بررسی شده است. همچنین در بسیاری موارد به زمان، بستر و علل شکل‌گیری رخداد یا در موارد متعدد به منابع نقل‌کننده روایات و رویکرد آنها درباره زید بن علی توجه نشده است. از آن گذشته، گاه بدون آنکه نویسندگان توجه داشته باشند، نتیجه روایات موجود درباره شخصیت زید را به نظر اهل بیت (ع) درباره قیام زید سرایت داده‌اند.

نوشته حاضر تلاش می‌کند با نگرش تاریخی به این موضوع و با در نظر گرفتن نظرات موجود درباره شخصیت زید بن علی، روابط وی را به طور جداگانه با سه امام هم‌دوره‌اش — یعنی امام سجاد(ع)، امام باقر(ع) و امام صادق(ع) — بررسی کند. از جمله فرضیات مقاله حاضر وجود یک سیر تاریخی ناهمگون در تعامل زید با رهبران امامیه و تأثیر شرایط سیاسی موجود در واکنش‌ها و فرمایشات ائمه(ع) درباره زید بن علی پس از قیام وی است.

زید بن علی در دوره امامت امام سجاد(ع) (۷۸-۹۵ق)

امام سجاد(ع) پس از واقعه کربلا و با شروع دوره امامتشان، به‌رغم درخواست‌های چندباره شیعیان برای تأیید یا رهبری قیام‌های شیعه، در هیچ‌یک از این اقدامات مداخله مؤثری نداشتند. مهم‌ترین و آخرین قیام مهم شیعیان پیش از تولد زید بن علی، که با بهره‌برداری از اختلافات بین زبیریان و امویان، نتایج قابل توجهی به دنبال داشت، قیام مختار ثقفی (م ۶۷ق) بود؛ قیامی که با کشته شدن بیش از هزار نفر از کوفیان پایان یافت و مدتی بعد، امویان تسلطی بی‌سابقه بر مرکز قلمرو اسلامی یافتند. همین امر سبب شد تا آغازین روزهای کودکی زید بن علی در شرایط خفقان و همراه با کمترین حضور اجتماعی طرفداران ائمه(ع) در عرصه‌های مختلف سیاسی و مذهبی بگذرد. البته او در دوران کودکی خود متوجه مغایرت دیدگاه‌های حاکمان با آموزه‌های اسلام می‌شد. در همین دوران بود که حجاج بن یوسف ثقفی (م ۹۵ق)، زمامدار حجاز و عراق، عبدالملک بن مروان را برتر از رسول خدا(ص) دانست و از مسلمانان جزیه دریافت کرد (ذهبی، ۱۴۱۰: ۷۵۹).

اخبار نشان از علاقه امام سجاد(ع) به زید بن علی دارد؛ برای نمونه در خبری آمده است که امام سجاد(ع) در سفرهای حج، وی را که هنوز در سنین کودکی و نوجوانی بود، با خود همراه می‌کرد (ثقفی، ۱۳۳۵: ۸۶۰).

به طور کلی زید از چند جهت متأثر از پدر خود بوده است. نخست رسوخ شخصیت عبادی امام(ع) در رفتار زید است تا آنجا که آثار سجده‌های بلند بر پیشانی وی نیز دیده می‌شده است (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ۸۶). همچنین فردی که همسفر زید بوده، از منش و سیره وی حیران بوده که مدام بین نمازهای واجب نماز می‌خواند، تمام

شب مشغول عبادت بود و همواره تسبیح پروردگار بر لب داشت (کوفی، بی تا: ۴۳۵). دیگر اثر مهم امام سجاد (ع) بر زید بن علی را باید در عرصه علم و فقاہت دانست. چنانکه عده‌ای از عالمان مهم عصر وی تصریح کرده‌اند، علی بن حسین افقه اهل مدینه بود (اربلی، ۱۳۸۱: ۸۰). جاحظ (م ۲۵۵ق) نیز معتقد بود که همه، از شیعه و معتزله گرفته تا عامی و خارجی، علی بن حسین را برتر می‌دانستند (ابن‌عنه، ۱۴۱۷: ۱۹۳). تأثیر فقهی امام بر زید را می‌توان از نظریات فقهی موجود در کتاب مسند زید برداشت کرد. زید همواره پرسش‌های شرعی خود را نزد امام سجاد (ع) مطرح می‌کرد و پاسخ می‌گرفت (برای نمونه، صدوق، بی تا: ۱۷۶). باید توجه داشت که شاگردی زید در مکتب امام سجاد (ع) سبب شد تا وی بعدها یکی از فقیهان برجسته و مشهور شود. زید بن علی همچون پدرش همواره تلاش می‌کرد امام علی (ع) را یک مرجع علمی بزرگ بشناساند و آثار و فرمایشات ایشان را، به عنوان برترین انسان پس از پیامبر (ص)، تبیین کند (برای نمونه، ر.ک: صدوق، ۱۴۱۷، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۶۶، ۱۸۶). چنانکه سیره علمی امام سجاد (ع) برای جلوگیری از انحرافات فکری این دوره نقل احادیث پیامبر (ص) از طریق امام علی (ع) و تلاش برای زنده نگاه داشتن یاد و سیره نخستین امام شیعیان بود (برای نمونه، ر.ک: ابن‌ابی‌شیبہ، ۱۴۰۹: ۲۱۵).

نکته مهم در دوره امام سجاد (ع) آن است که زید بن علی در ابتدای دوره جوانی، همزمان با آخرین سال‌های عمر پدرش، همواره می‌دید که ایشان چگونه به یاد مصائب حادثه کربلا و شهادت امام حسین (ع) در حزن و ماتم به سر می‌برند (سید بن طاووس، ۱۳۸۷: ۲۳۳). برای نمونه علی بن حسین (ع) می‌فرمود: «مرا بابت زیادی گریه‌ام ملامت نکنید؛ زیرا صحنه‌ای را تجربه کرده‌ام که در آن چهارده نفر از اهل بیتم را تنها در نیمی از روز سر بریدند. گمان می‌کنید این حزن از قلبم بیرون می‌رود؟» (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۱۸۰/۴). شایان ذکر است که در دوره نوجوانی زید، اقدام حسن مثنی (زنده در ۸۵ق) در اعلام حمایت از قیام‌کنندگان بر ضد امویان بی‌نتیجه ماند و اندک بارقه‌های امید را برای مقابله با امویان از بین برد. باید پذیرفت که روحیه مبارزه‌طلبی زید و انتظار وی برای انتقام‌گیری از امویان در همین دوره به وجود آمده است. شاید اینکه وی از مادری متولد شد که کنیز هدیه‌شده مختار — مشهورترین منتقم سیدالشهدا (ع) — به امام سجاد (ع) بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ۸۶)، نیز در روحیه و اقدامات وی مؤثر بوده باشد.

در دوره امام سجاد (ع) به دلیل اقدامات، راهبری و حمایت‌های بی‌دریغ امام سجاد (ع) تعداد طرفداران مکتبی که بعدها به امامیه شهرت یافت، افزایش قابل توجهی پیدا کرد. بخشی از این طرفداران نتیجه سیره امام سجاد (ع) در آزاد کردن بندگان است (جعفریان، ۱۳۹۳: ۱۳۰/۱). این اقدامات محبت‌آمیز (شهیدی، ۱۳۸۰: ۹۱-۱۶۱) علاقه به خاندان پیامبر را در جامعه روزافزون و فضا را برای اقدامی فراگیر بر ضد امویان آماده می‌کرد. با این حال، در سال‌های پایانی عمر امام هنوز چنین فضایی به وجود نیامده بود و امویان بر اوضاع تسلط کامل داشتند (ترمانینی، ۱۳۹۰: ۲۶۲-۲۷۲). نکته پایانی آنکه در دوره امام سجاد (ع) هیچ‌گاه سخنی از قیام زید به میان نیامده و اخباری که در مورد شهادت زید بن علی از زبان امام سجاد (ع) نقل می‌شود (برای نمونه: صدوق، ۱۳۸۰: ۲۲۷/۱) در منابع امامی بازتاب نداشته است یا در سلسله اسناد آن زیدی مسلکان حضور دارند.^۴

زید بن علی در دوره امام باقر (ع) (۹۵-۱۱۴ق)

مقام علمی امام باقر (ع) سبب شد تا شیعیان پس از امام سجاد (ع) به او — که به گفته ذهبی (م ۷۴۸ق)، بین علم و عمل، سروری و شرف و وثاقت و متانت جمع کرده بود (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۰۴/۴) — رجوع کنند و وی را به مرجعیت علمی برگزینند. شواهد حاکی از آن است که زید نیز مسائل و مشکلات خود را نزد برادرش مطرح می‌کرد و پاسخ می‌گرفت (برای نمونه صدوق، ۱۴۱۷: ۹۴، ۴۱۵، ۴۳۰). وی حتی از مقام والای برادرش در برابر دیگران دفاع می‌کرد؛ چنانکه در مقابل هشام بن عبدالملک از برادر خود با صراحت تمام دفاع کرد و اعلام کرد که «باقر العلوم» صفتی است که رسول خدا به برادرم داده و اگر غیر از این می‌پنداری، بین تو و پیامبر اختلاف است (ابن‌عنه، ۱۴۱۷: ۱۳۹).

با این حال بررسی شواهد نشان می‌دهد که تفاوت قابل توجهی در نظرات زید بن علی با امام باقر (ع) در مسائل و مباحث دینی وجود داشته است. شاهدی یافت نشد که نشان دهد این اختلاف از ابتدا وجود داشته یا به تدریج ایجاد شده است. به هر ترتیب، اختلاف یادشده — در دوره‌ای که عصر شکل‌گیری و رشد گروه‌های فقهی و کلامی است — در انس و الفت زید با سران برخی گروه‌ها و فرق به خوبی نمایان شده است. در شرایطی که امام باقر (ع) از ارتباط علمی با برخی صاحبان اندیشه و پیروانشان نهی و گاه آنان را لعن و نفرین می‌کردند (برای نمونه: برقی، ۱۳۹۲: ۳۵۳/۲؛ کلینی،

۱۳۶۳: ۵۵/۱؛ ۶۱/۶؛ ۴۰۹/۲ و ۴۱۰، زید در موضعی متفاوت، با آنان روابط علمی داشت و گاه نظرات آنان را به طور صریح تأیید می‌کرد (زید بن علی، بی‌تا: ۴۶ و ۱۰۳؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۰۳؛ ابن عساکر، ۱۴۰۷: ۱۵/۶؛ ابن عدی، ۱۴۰۹: ۲۴۲/۵؛ ابوزهره، ۱۴۲۵: ۷۰؛ همو، بی‌تا: ۲۱۲).

این اختلافات بیش از هر چیز در نظرات سیاسی دو طرف نمود یافت. امام باقر (ع) برای حفظ جامعه از خطرات، تقیه و پنهان کردن عقیده را دستور خداوند برای حفظ جان شیعیان خواند و عمل نکردن به آن را باعث خروج از ایمان به خداوند دانست (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۱۲/۳ و ۵۴۹؛ ۶۴۲/۴)، در حالی که زید قیام مسلحانه بر ضد امویان را ضرورتی عقلی و از دستورات مهم دینی خواند و مطابق برخی روایات، گاه به امام باقر (ع) نیز اعتراض می‌کرد. برای نمونه وقتی زید استقبال مسلمانان از برادر خود را دید، به ایشان اعتراض کرد که «چرا در این شرایط و با این پیروان برای قیام اقدام نمی‌کنید؟». در خبری دیگر آمده که وی خطاب به امام باقر (ع) گفت: «امام نزد ما کسی است که قیام کند، نه اینکه در خانه‌اش بنشیند و اقدامی نکند» (قاضی نعمان، بی‌تا: ۲۸۴). مطابق نقل دیگر، وی پس از آنکه نامه‌ای از کوفیان مبنی بر دعوت به قیام دریافت کرد، با همان نامه نزد امام باقر (ع) حاضر شد و اعلام کرد که «کوفیان پس از سختی‌ها و رنج‌ها، به دلیل معرفت به ما و وجوب مودت و فرض طاعت ما، درخواست قیام و خروج ضد جور را از ما دارند». امام باقر (ع) در پاسخ تأکید کردند: «اطاعت شدن حق یک نفر است و مودت برای همه ما»، سپس وی را از عجله در این کار باز داشت؛ اما زید سخن امام (ع) را نپذیرفت و ناراحت از پاسخ امام (ع) در مقام جواب برآمد (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۵۶/۱).

این اختلاف عقیده تا پایان دوره امام باقر (ع) وجود داشت و امام باقر (ع) همواره اندر زگونه به زید بن علی تذکر می‌داد و تفکر وی درباره قیام را نادرست می‌دانست. امام باقر (ع) به او فرمود: «قیام تو همچون بلند شدن جوجه‌ای از آشیانه‌اش خواهد بود؛ پرنده‌ای که چون دو بال او برابر نیست سقوط می‌کند و بازیچه دست کودکان می‌شود». سپس در لحنی صریح فرمود: «پس تقوای الهی را پیشه کن از اینکه بخواهی در کناسه مصلوب باشی» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳۲۲/۳). یحیی بن زید (م ۱۲۵ق) نیز بعدها خبر داد که عمویم، امام باقر (ع)، به پدرم توصیه می‌کرد که از قیام بگذرد و به او تأکید کرد که این کار به نفع او نخواهد بود (صحیفه سجادیه: ۴). شایان ذکر است که زید در عقیده‌اش

درباره امام باقر (ع) تنها نبود، بلکه برادر دیگرش عبدالله بن علی (م ۱۲۱ق) با وی هم‌نظر بود و در نهایت نیز با زید بیعت و در قیام او شرکت کرد (حسنی، بی تا: ۳۶۲). با این حال در دوره امام باقر (ع) اقدام مسلحانه‌ای از زید دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد بخشی از این موضوع به جایگاه و رتبه امام باقر (ع) بازمی‌گردد. به‌رغم وجود اختلاف نظر، حدود بیست سال اختلاف سنی بین ایشان می‌توانست در نهایت سبب شود تا زید برای احترام به جایگاه برادرش، از شتاب‌زدگی و اقدام دوری کند. مطابق یکی از اخبار، امام باقر (ع) در بیانی در توصیف حال برادران خود، زید را «زبان» خود خوانده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۷: ۶۱) که می‌تواند نشان از جایگاه والای امام (ع) برای دیگر برادران و تبعیت کلی زید از ایشان باشد. عامل دیگر برای عدم اقدام مسلحانه زید در دوره امام باقر (ع) را باید در نوع اقدامات امویان و تسامحی که در برخی دوره‌ها در سیاست خود دنبال می‌کردند، جست‌وجو کرد.

بر اساس یک خبر، زید بن علی در دوره عمر بن عبدالعزیز سمت کتابت دربار امویان را داشته (احمد المرتضی، بی تا، ۱: ۱۹) که شاید در نگاه نخست با روحیه ظلم‌ستیزی وی قابل جمع نباشد؛ اما باید گفت در بخشی از این دوره، که البته بسیار کوتاه است، امویان راهبرد خود را تغییر دادند و رفتار مناسب‌تری را با گروه‌های مخالف، از جمله شیعیان، در پیش گرفتند. از این رو پس از آنکه عمر بن عبدالعزیز از دنیا رفت و حاکمان اموی با تلاش برای ادامه رویکرد حاکمان گذشته بار دیگر روی کار آمدند، زید از کار کناره گرفت و حتی مطابق برخی اخبار، عده‌ای همراه با وی کار را رها کردند و بعدها او را در قیامش یاری رساندند (شجری، ۱۴۲۲: ۶۳۶).

شخصیت زید و شرایط دوره امام صادق (ع) (۱۱۴-۱۲۱ق)

پس از قیام زید بن علی عده‌ای او را پیشوای خود خواندند و به اعمال و رفتارشان استناد کردند که نشان می‌دهد وی در دوران امام صادق (ع) به شخصیت متفاوت و نفوذ اجتماعی، سیاسی و مذهبی بیشتری رسیده بود که در دوره امام باقر (ع) از آن برخوردار نبود. بررسی‌ها حاکی از آن است که زید بن علی در مسائل فقهی و کلامی بهره فراوانی از آن حضرت نبرده است؛ از این رو برخلاف دیگر اصحاب امام صادق (ع) (محمدی مازندرانی، ۱۳۷۰: ۸۴-۹۷)، در موضوعات متعددی چون امامت، که مورد بحث و

گفت و گوی اهل کلام آن عصر بود، نظر صریحی که در همه ابعاد با گفتار امام صادق (ع) مطابقت کند، ندارد.^۵ در اخباری که امام صادق (ع) طرفداران خود را در مباحثات علمی و کلامی تأیید و تحسین می‌کند (برای نمونه ر.ک: صدیقی‌نسب، ۱۳۷۵: ۲۵-۲۷)، نامی از زید بن علی دیده نمی‌شود. شهرستانی (م ۵۴۸) تأکید می‌کند که به اعتقاد زید، علی (ع) به خاطر مصالح و جلوگیری از فتنه، خلافت ابوبکر را پذیرفت و مقام را به او واگذار کرد (شهرستانی، بی‌تا: ۱۵۴/۱). در منابع زیدی نیز از قول وی نقل شده که اگر امام را قرآن و سنت معرفی نکرده باشند، نوبت به شورا و نظری که مخالف قرآن و سنت نباشد می‌رسد (عزان، ۱۴۲۲: ۲۲۰)؛ موضوعی که امامیه هرگز نمی‌پذیرد. این نظر زید بن علی در منابع امامیه نیز قابل مشاهده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۵۶).

از سوی دیگر در این دوره تنش میان زید بن علی و امویان به بالاترین حد خود رسید. اخبار نشان از ظهور و بروز افکار زید بن علی در مخالفت با امویان دارد؛ چنانکه هشام بن عبدالملک (۱۰۶ق) در دیدارش با زید بن علی، با دو عبارت زید را شتمات کرد. نخست اینکه او دیگران را با زبان متحول می‌کند و دوم اینکه زبانی بر آن چون شمشیر دارد. همین ویژگی‌ها سبب شد حکومت وقت زید را تحت مراقبت بگیرد (بلادری، ۱۴۱۷: ۴۳۰/۳). مطابق نقلی دیگر، اخباری مبنی بر ادعای امامت زید و اقداماتش برای بیعت گرفتن از مسلمانان به هشام رسید؛ که بعدها نیز زید بن علی این موضوع را تأیید کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۶۸/۱۹). ایجاد اختلاف بین زید و خالد بن عبدالله قسری (م ۱۲۶ق)، امیر پیشین عراق، از سوی یوسف بن عمر ثقفی (م ۱۲۷ق) — که از هر دوی آنان متنفر بود و آرزوی قتل آنان را داشت — بهانه‌ای شد تا مقامات اموی زید را احضار و تهدید کنند؛ اما سخنان صریح و بی‌پرده او موجب ترس یوسف بن عمر از اقدام زید شد. تفکرات زید بن علی و تحرکات او در این دوره تا اندازه‌ای برای یوسف بن عمر و خلیفه واضح بود که نشان می‌داد اگر زید در کوفه باشد، گروهی را به مخالفت با امویان برخواهد انگیزخت؛ از این رو به زید اعلام شد که باید به سرعت از کوفه خارج شود و به دیار خود بازگردد (یعقوبی، ۱۴۲۳: ۳۲۶/۲).

پیش از قیام زید، امام صادق (ع) با آنکه از احتمال قیام وی آگاه بود، هیچ اقدامی برای پیشبرد اهداف قیام نکرد. در روایاتی که بعدها امامی مذهب‌ان برای مدح زید بن علی مطرح کردند، عبارت «پناه می‌برم به خدا از آنکه در کناسه به صلیب کشیده

شوی»، مؤید حرکت زید به حساب می‌آید، در حالی که این سخن ائمه(ع) به زید در مقام هشدار و تحذیر بوده و تأکید می‌شود که مبدا عاقبت کار تو این‌گونه رقم بخورد. نشانه این امر نیز سیاق جمله است که مطابق قول شیخ صدوق، در یکی از این گفت‌وگوها و پس از تکرار این مطلب از سوی امام صادق(ع)، مادر زید بن علی کلام امام(ع) را نشانه حسادت ایشان می‌خواند و این چنین از زید دفاع می‌کند (صدوق، ۱۴۱۷: ۹۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۲۷). مطابق نقل دیگر، امام صادق(ع) در پاسخ به مشورت زید بن علی درباره قیام، با ناراحتی و نارضایتی اعلام می‌کنند که «حرفی نیست؛ اگر به دنبال کشته شدن هستی، قیام کن».

توجه به این نکته ضروری است که امام صادق(ع) همواره احترام عمومی خویش، زید بن علی، را حفظ می‌کردند و در هیچ خبری مشاهده نمی‌شود که امام صادق(ع) — همچون امام باقر(ع) — خطاب به زید با امر یا نهی سخن گفته یا به طور صریح و مستقیم به وی دستور داده باشند. طبیعی است که در مسئله قیام نیز امام چنین رفتاری داشته و تلاش کرده‌اند که هرچند اهداف زید، همچون به زیر کشیدن ظالمانی چون امویان، را درست می‌دانند، با نصایح خود، زید را از این اقدام بازدارند. بنابراین امام صادق(ع) بارها او را از بی‌نتیجه و بی‌فایده بودن کارش مطلع ساختند تا او از تحرکات خود صرف نظر کند (صدوق، ۱۳۸۰: ۲/۲۲۵).

یکی از موضوعاتی که کمتر به آن توجه می‌شود آن است که انتظار می‌رفت با توجه به شرایط و جو خفقان موجود، امام صادق(ع) در صورت قبول داشتن قیام زید بن علی مانند برخی از بزرگان این عصر (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ۳۴)، افرادی را برای شرکت در قیام زید بفرستند یا اموالی را در اختیار آنان قرار دهند؛ اما مطالعه منابع و فهرست شرکت‌کنندگان در قیام که نشان از عدم حضور پیروان امام صادق(ع) در قیام دارد، می‌تواند نشانگر این باشد که آنان قیام را تحریم نمودند (برای نمونه ر.ک: اعتصامی، ۱۳۹۵: ۵۸-۶۵) و شرکت نکردن پیروان امام صادق(ع) در قیام می‌تواند نشانگر این باشد که آنان قیام را ممنوع و حرام دانسته بودند. در یکی از اخبار که می‌تواند نمونه‌ای روشن از دیدگاه امامی‌مذهبان درباره دعوت زید به قیام باشد، آمده که شخصیتی امامی به زید بن علی می‌گوید: «در صورتی که همان قائم موعود هستی می‌توانی قیام کنی و در غیر این صورت کار تو خطا و بی‌نتیجه خواهد بود»

(کوفی، بی تا: ۱۶۳/۲). همچنین هیچ خبری مبنی بر کمک مالی و تدارکاتی امام به زید بن علی برای قیام، حتی پس از سقوط امویان، نقل نشده است. اصحاب خاص و مشهور امام صادق (ع) نیز زید بن علی را از اقدام مسلحانه نهی کرده اند؛ برای نمونه مؤمن طاق خطاب به او می گوید: «تو امام مفترض الطاعه نیستی تا قیام تو مورد رضایت خداوند باشد». در صورت پذیرش این خبر، از باور زید بن علی به مفترض الطاعه نبودن ائمه (ع) پس از امام حسین (ع) پرده برداشته می شود (ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۲۳/۱). طبق این خبر، وقتی مؤمن طاق امام سجاد (ع) را یکی از ائمه مفترض الطاعه خواند، زید برآشفته و گفت: «امکان ندارد که پدرم این موضوع را با من در میان نگذاشته باشد و اجازه دهد که من به دلیل ناآگاهی و به دنبال آن نافرمانی، در آتش دوزخ بسوزم». جالب تر آنکه امام صادق (ع) از نوع برخورد مؤمن طاق با زید مسرور می شوند و تأکید می کنند که او را به دام انداختی و راهی برای فرار او باقی نگذاشتی (کشی، ۱۳۸۲: ۴۲۵/۲). بر اساس این شواهد نمی توان خبر شیخ صدوق مبنی بر اینکه زید بن علی امام صادق (ع) را حجت خدا معرفی کرده را به معنای قبول تبعیت کامل زید از امام دانست (صدوق، ۱۴۱۷: ۶۳۷)؛ برخی از دانشمندان رجال نیز این خبر را ضعیف خوانده اند (خویی، ۱۳۷۲: ۱۰۳).

در مجموع، شواهد موجود در منابع امامیه نشان می دهند که زید قائل به امامت مطلق صادقین (ع) نبوده است. برخی از اخبار نشان می دهند زید برتری علمی (خزاز، ۱۴۰۱: ۳۰۶) و فقهی (طوسی، بی تا: ۶۲۵/۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳۷۴/۳) امام صادق (ع) را پذیرفته است؛ اما در سیاست و جهاد همواره خود را امام خوانده است (خزاز، ۱۴۰۱: ۳۰۶؛ طوسی، بی تا: ۶۲۵/۲) و در منابع اعلام تبعیت کامل او از امام صادق (ع) دیده نمی شود. زید در یکی از ملاقات های آخر خود با امام صادق (ع) به شدت از برخورد با آن حضرت و تلاشش برای همراه کردن ایشان داشته، پوزش طلبید، با این حال اعلام کرد که برای رسیدن به هدف خود دست به کار خواهد شد. امام صادق (ع) بار دیگر به او در مورد عاقبت ناتمام این قیام هشدار داد و برای ایجاد یقین در حتمی بودن کشته شدن زید، او را به نوشتن وصیت نامه توصیه کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۲۵/۴). بعدها یحیی (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۰۳) و دیگر فرزندان که زید بر اساس آرای خود پرورش داد، راه او را در جهاد ادامه دادند (ابونصر بخاری، بی تا: ۶۰-۶۷).

زید بن علی پس از شهادت

زید از راه‌های گوناگون برای دعوت گروه‌های مختلف مسلمان بهره برد. بررسی این موارد علاوه بر پرده برداشتن از نوع تعامل وی با صادقین (ع)، در فهم و تحلیل صحیح برخی روایات ائمه (ع) درباره زید مؤثر است. برای ارائه تحلیل مورد قبول درباره نگاه ائمه (ع) به قیام زید بن علی لازم است ابتدا به مواردی از اقدامات مهم زید برای جذب مسلمانان اشاره شود.

الف) زید خود را از اهل بیت (ع) خواند تا حقانیت خود را برای قیام مطرح کند. وی تأکید می‌کرد «هر کس ما اهل بیت را دوست بدارد، با ما محشور می‌شود» (خزاز، ۱۴۰۱: ۳۰۰). در روایتی دیگر از قول زید آمده است که «هر کس با ما اهل بیت طلب شهادت کند، برای او هفت درجه است و می‌تواند هفتاد نفر از اهل بیت خود را شفاعت کند» (برقی، ۱۳۹۲: ۶۲/۱). وی همچنین در جمعی از مردم با تلاوت آیه «الَّذِينَ إِذَا مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَخَامُوا الصَّلَاةَ وَأَتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ...»^۷، اعلام کرد: «ما همان‌ها هستیم که در قرآن به شما وعده داده شده است».

ب) دیگر اقدام زید بن علی که مورد قبول بسیاری از امامی مذهب‌ان نبود، سکوت یا سخنان بسیار ملایم درباره خلافت شیخین بود. در موارد متعددی از زید درباره اعتقادش به شیخین و استحقاق آنها برای جانشینی پیامبر (ص) سؤال شده است (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴: ۲۴۹ و ۲۵۰؛ عزان، ۱۴۲۲: ۴۷، ۵۱-۵۲). مطابق برخی اخبار، وی به صحت کار شیخین حکم می‌کند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۶۱/۱۹؛ اشعری، ۱۳۶۲: ۶۹؛ شهرستانی، بی‌تا: ۱۵۴/۱) و در برخی منابع آنان را غاصب خلافت علی (ع) می‌داند (اریلی، ۱۳۸۱: ۴۲/۲). گذشته از این موارد، همین موضوع و پرسش‌های مکرر، از ترجیح مسئله قیام در اندیشه و رفتار او بر معتقدات دیگر وی نشان دارد. باید توجه داشت که حضور اصحاب فرق مختلف غیر شیعه در قیام زید مسلم است (برای نمونه، ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ۳۴، ۵۶، ۱۱۵؛ کشی، ۱۳۸۲: ۱۳/۲، ۲۳۱، ۲۳۳، ۳۴۵؛ طوسی، بی‌تا: ۱۱۴، ۱۴۳، ۱۶۰، ۲۷۲)، در حالی که در صورت تبری وی از شیخین و اعتقاد به مقابله صریح با افکار اهل سنت، آنان هیچ‌گاه با زید بن علی همراه نمی‌شدند.

ج) دیگر اقدام زید هشدار در مورد سلطه و ظلم حکومت اموی و فواید اقدام بر ضد آنان بود. مطابق یک نقل، وی اعلام کرد: «اگر از کسانی که مورد تأیید هستند

حمایت و آنان را یاری نکنید، خداوند کسانی را بر شما مسلط خواهد کرد که مورد تأیید خداوند نیستند» (صدوق، ۱۴۱۷: ۲۹۹). وی احادیث پیامبر مبنی بر دوری کردن از سکوت و گوشه‌نشینی در برابر حکام جور را مطرح می‌کرد (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۳۷). از سوی دیگر، وی به پیامبر (ص) قسم یاد می‌کرد و مردم را بشارت می‌داد که «اگر مرا در این راه یاری کنید، در آن دنیا دست شما را خواهم گرفت و برای بهشت شما را شفاعت خواهم کرد» (همو، ۱۴۱۷: ۴۳۰).

د) بیان مبانی و اهداف قیام از اقدامات مهم زید بود. وی به مردم می‌گفت: «من به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) دعوت می‌کنم و شما را به قیام برای احیای سنت او و از بین بردن بدعت فرا می‌خوانم؛ اگر بشنوید و قبول کنید برای شما بهتر است» (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸: ۳۳۰/۹). وی بر بصیرت‌افزایی پیش از قیام تأکید می‌کرد و معتقد بود اگر کسی در گمراهی دیگری تردید داشته باشد و با او بجنگد، مثل آن است که کسی را به غیر حق کشته است.

با رسیدن خبر شهادت زید به امام صادق (ع)، آن حضرت با سیره و رفتار خود به همه توصیه کردند که تنها به خوبی‌ها و خیرات زید بن علی توجه شود و مطابق خبری دیگر، در برخورد با یکی از امامی مذهب‌ان تصریح کردند که «در مورد عمومی جز خیر نگویید» (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۲۵/۴). این اقدام نشان از قوت اندیشه سیاسی امام و خردمندی آن حضرت دارد. ائمه (ع)، به‌ویژه امام صادق (ع)، در مسئله ظلم و جور امویان و رفتار ظالمانه آنان با زید بن علی هم‌نظر بودند. ایشان بارها در میان اصحاب خود بر این موضوع تأکید و فروپاشی حکومت اموی را آرزو کردند (همان: ۳۸۱/۲). در شرایطی که برای مقابله با ظلم و جور امویان قیامی رخ داد و امویان با ابدان کشته‌شدگان این قیام فجیع‌ترین رفتارها را کردند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۴۷۹/۱۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۷: ۳۳۱/۹؛ ذہبی، ۱۴۱۰: ۱۰۶/۸)، بهترین فرصت برای بهره‌بردن از برکات خون‌های ریخته‌شده جهت مقابله با ظلم و اهداف مشترک آن حضرت با زید بن علی پیش آمد. به عبارت دیگر، باعث تعجب، بلکه شک بود اگر ائمه (ع) به این رویداد، که اخبارش می‌توانست موجی قابل توجه در میان عدالت‌خواهان سراسر قلمرو اسلامی ایجاد کند، بی‌تفاوت باشند یا زبان به مدح قیام‌کنندگان نگشایند. شواهد نیز نشان می‌دهد که پس از قیام و شهادت زید رویکرد ائمه (ع) به قیام وی تغییر کرد. این رفتار ائمه در چند گونه قابل مشاهده است:

۱. امام صادق(ع) برای زید بن علی گریه کردند و با رفتار خود نشان دادند که در غم و عزای خانواده‌های داغدار شریک‌اند؛ که نمونه آن روایتی است که فضیل بن یسار خبر شهادت زید را به آن حضرت می‌دهد (صدوق، ۱۴۱۷: ۴۳۰).

۲. بیان مظلومیت زید بن علی در این راه از دیگر اقدامات ائمه اطهار(ع) است. مطابق قول شیخ صدوق، امام صادق(ع) گفتند: «وای به حال کسی که ندای او را شنید، ولی اجابت نکرد». بنابراین طبیعی است که امام نفرمودند: «وای به حال کسی که او را یاری نکرد» و با بیان خود فقط به ندای مظلومانه زید اشاره و تأکید کردند که باید به ندای وی، پاسخ داده می‌شد.

۳. کمک به شکست‌خوردگان قیام و بازماندگان شهدای قیام زید دیگر اقدام امام صادق(ع) بود. مطابق اخبار، امام به عبدالرحمن بن سیابه هزار دینار دادند و امر کردند آن را میان خانواده‌های مصیبت‌زدگان قیام بخش کند تا مرهمی بر زخم دل آنان باشد (همان: ۴۱۶). باید توجه داشت که کمک به مردم ناتوان و مظلوم سیره ثابت ائمه(ع) بوده است، اما در این مورد امام نشان دادند که حامی خانواده‌هایی هستند که برای روی کار آمدن حق تلاش می‌کنند؛ البته با این کار بازماندگان را نیز به سوی خود فرا می‌خواندند.

۴. با توجه به آنچه در ابتدای این بخش گذشت، سخنان مدح‌آمیز ائمه(ع) برای زنده نگه داشتن اهداف قیام زید بوده است؛ از این رو بیشتر این نوع اخبار در منابع به همین بخش اشاره دارند. برای نمونه، امام صادق(ع) خطاب به یکی از حاضران در قیام زید به طور غیر مستقیم امویان را مستحق قتل می‌دانند و تصریح می‌کنند که «خداوند مرا در خون شهدای قیام شریک بداند» (صدوق، ۱۳۸۰: ۲۲۸/۲). امام رضا(ع) نیز بعدها از زید بن علی یاد کردند، قیام وی را مصداق آیه «جاهدوا فی اللّٰه حق جهاده» خواندند و بر او درود فرستادند (همان: ۲۲۵). شیخ صدوق نیز مطابق روایات، قیام وی را مصداق دعوت به سوی کتاب خدا و حق می‌خواند (صدوق، ۱۴۰۵: ۱۲۰). مطابق خبری نیز امام صادق فرمودند: «زید بن علی ما را مورد احترام می‌دانست و اگر پیروز می‌شد به ما وفا می‌کرد» (طوسی، بی تا: ۵۷/۲)؛ این سخنان در صورت صحت، به معنای تأیید باور و قیام زید بن علی نیست، اما می‌تواند طلب رحمت یا تکریمی در راستای اهداف قیام زید تلقی شود.

علمای شیعه نیز مطابق سیره ائمه (ع) روایاتی در مدح زید بن علی نقل کردند که با تحلیل یادشده تناسب کامل دارد (کریمان، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۲۷). شیخ مفید در *ارشاد* تأکید کرده است که زید برای خود قیام نکرد، بلکه قیامش برای انتقام گرفتن از امویان و امر به معروف و نهی از منکر بود. او امام باقر را مستحق امامت می‌دانست و به امام صادق (ع) نیز وصیت کرد (مفید، ۱۴۱۴: ۱۷۲/۲).

مطالعه مجموع نظرات عالمان شیعه نشان می‌دهد که شیخ صدوق رویکردی متفاوت به زید بن علی دارد و تلاش کرده زید بن علی را مورد تأیید و حمایت ائمه (ع) نشان دهد. اهمیت موضوع برای شیخ صدوق تا آنجا است که کتابی نیز در این باره نوشته است (تهرانی، ۱۴۰۳: ۱/۳۳۱). وی در *عیون اخبار الرضا (ع)* تصریح می‌کند: «ما می‌خواهیم کسی که این کتاب را می‌خواند بداند که امامیه معتقد به فضائل زید است» (صدوق، ۱۳۸۰: ۲/۲۲۶). توجه به نکته‌ای مهم پرده از اقدام شیخ صدوق برمی‌دارد و آن اینکه در ابتدای همین کتاب، مخاطب اصلی آن صاحب بن عباد دانسته شده که در مورد زیدی بودن وی اقوالی وجود دارد (رحمتی، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۴). همین رویکرد سبب شده تا شیخ صدوق روایاتی را نقل کند که سران زیدیه نقل کرده‌اند.^۸ با این حال برخی محققان پس از شیخ صدوق به این موضوعات توجه نکردند و سبب شدند که اخبار مربوط به اختلاف بین ائمه (ع) و زید بن علی با نگاهی حذفی دیده شوند؛ برای نمونه، در کتاب *معجم رجال الحدیث* پس از تلاش برای نادرست نشان دادن برخی اخبار،^۹ تصریح می‌شود که برای اطلاع از احوالات زید بن علی به کتاب‌های شیخ صدوق مراجعه شود (همان: ۳۶۱).

نتیجه‌گیری

بررسی‌ها نشان می‌دهند که تعامل زید بن علی با سه پیشوای امامیه — که به ترتیب پدر، برادر و فرزند برادر وی بودند — روند نزولی و فرسایشی داشته است. در دوره امام سجاد (ع) فضای بسته سیاسی و اجتماعی شیعیان سبب شد که زید بن علی به‌رغم وجود انگیزه‌های ظلم‌ستیزانه، سخنی از باورهای عقیدتی و سیاسی خود به میان نیاورد و چهره‌ای تابع و تحت تأثیر پدر از وی در تاریخ ثبت شود. در دوره امام باقر (ع) زید به‌رغم مراجعات علمی به امام (ع)، با گروه‌های فکری غیر امامی ارتباط گرفت و

نظرات سیاسی خود را، که گاه برخلاف نظر امام (ع) بود، بیان کرد، با این حال هنوز چهره و اندیشه شناخته شده‌ای نداشت و اختلاف سنی اش با امام (ع) و جایگاه والای امام (ع) نزد شیعیان، فرصت ایفای نقش را به او نداد. در دوره امام صادق (ع) زید نظرات خود درباره قیام را بروز داد و به صراحت به امام (ع) اعتراض کرد. امام (ع) نیز تنها با زبان هشدار و تحذیر با عموی خود سخن گفت و قیام را بی نتیجه خواند. در این دوره تناسب نظرات زید و امام (ع) در برخی موضوعات کلامی و سیاسی به حداقل رسید. بررسی‌ها حاکی از آن است که امامیان به دلیل مفترض الطاعه بودن امام صادق (ع)، قیام زید را تحریم کردند، با این حال پس از قیام، امام (ع) بارها تأکید کردند که در مورد زید جز به زبان خیر سخن گفته نشود. با این دستور تلاش شد تا از حرکت ظلم‌ستیزانه زید، که بر اساس امر به معروف و نهی از منکر صورت گرفته بود، بهره‌برداری لازم صورت گیرد؛ راهبردی که معصومان (ع) بعدها در دوره عباسیان نیز آن را ادامه دادند. برخی از علمای متقدم، چون شیخ صدوق، به دلیل فضای کلامی موجود و با اعتقاد به ذکر فضائل زید، روایاتی را جمع کردند. با این حال به نظر می‌رسد گذر زمان و بی‌توجهی به سیر تاریخی و بستر سیاسی کنش‌ها و واکنش‌ها به قیام زید بن علی سبب شد تا برخی این نظریه را پیش کشند که زید فردی مطیع در برابر ائمه (ع)، پایبند به تمامی ابعاد باورهای امامیه و قیامش از ابتدا مورد تأیید معصومان (ع) بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. نگارنده مقاله معتقد است آنچه برای زید بن علی اهمیت داشت، تحقق قیام مسلحانه علیه امویان بود. وی با آنکه فقهی ارجمند و عالمی سرشناس بود و توقع می‌رفت عقاید خود درباره موضوعات فکری رایج در بین مسلمانان را صریح و بی‌پرده بیان کند، برای صورت گرفتن قیام از هر راه ممکن بهره برد و به همین دلیل در برابر بسیاری از مسائل سکوت را بر پاسخ‌گویی ترجیح داد.
۲. روایات بسیاری درباره خبر دادن پیامبر از قیام زید مطرح می‌شود که نه تنها در منابع متقدم نیستند، بلکه اسنادی ضعیف یا محتوایی داستانی و غیر تاریخی دارند (برای نمونه: ابن‌یحیی، بی‌تا: ۴۹۰/۳؛ سید بن طاووس، ۱۳۸۰: ۲۲۴).
۳. اخبار موجود در برخی منابع زیدیه هیچ تطبیقی با اخبار مورد تأیید و قبول امامیه ندارند. برای نمونه در کتاب *المنتزع من المحيط بالامامه* از ابوالجارود نقل شده که «در میان فرزندان علی بن حسین کسی اعلم و برتر از زید نیست و او امامی واجب الطاعه و واجب النصره است» (زیدی، بی‌تا: ...)

- ۴۵/۱. همچنین سالم عزان در مقدمه مجموعه کتب و رسائل زید روایتی را نقل می کند که مطابق با آن، امام به اجابت و یاری مطلق زید توصیه کرده است (عزان، ۱۴۲۲: ۱۷) و مطابق روایتی دیگر، شرکت نکردن امام صادق (ع) در قیام زید به توصیه زید بوده است (همان). در روایتی دیگر نیز از قول زید آمده است: «اگر من هم جای ابوبکر بودم در مورد فدک همان می کردم که او با فاطمه زهرا کرد» (مداعس، بی تا: ۴۱۰/۲) که این موارد با اخبار موجود در مورد زید، به طور صریح منافات دارند (برای نمونه ر.ک: اعتصامی، ۱۳۹۵: ۱۵۴، ۱۸۳، ۲۳۰).
۴. رجالیان شیعه، افراد ذکر شده در اسناد این روایات همچون حسن بن علی ناصر اطروش را زیدی مذهب، احمد بن رشید بن خثیم را زیدی مذهب، ضعیف و فاسد و سعید بن خثیم بن ابومعمر را زیدی و ضعیف خوانده اند (طوسی، بی تا: ۳۸۵؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۳۸، ۶۴؛ ابن داوود، ۱۳۹۲: ۵۳۳).
۵. البته نظرات زید بن علی در بخش های قابل توجهی با آرای امامیه در آن دوره سازگار است (برای مشاهده اندیشه کلامی زید، ر.ک: اعتصامی، ۱۳۹۵: ۱۱۹-۲۴۴).
۶. مطابق اخبار، حتی امام سجاد (ع) نیز عبارت «اعیذک بالله ان تكون المصلوب فی الكناسه» را خطاب به فرزندشان به کار برده اند (تقفی، بی تا: ۸۶۱/۲) که با توجه به آغاز نشدن تلاش زید برای قیام یا نبود شاهدی که اعتقاد زید به قیام در این دوره را نشان دهد، پذیرش آن دشوار است.
۷. «آنها کسانی هستند که اگر در روی زمین به آنان اقتدار و تمکین دهیم نماز به پا می دارند، زکات می دهند و امر به معروف و نهی از منکر می کنند...» (حج: ۴۱).
۸. برای نمونه، در خبری از قول امام باقر (ع)، زید خون خواه اهل بیت (ع) خوانده می شود (صدوق، ۱۴۱۷: ۴۱۵)، در حالی که در سند این خبر سه نفر از سران زیدییه — ابی الجارود، عمرو بن خالد و ابویعقوب مقری — حضور دارند؛ در اختیار معرفه الرجال به آن تصریح شده است (کشی، ۱۳۸۲: ۴۹۸/۲).
۹. در برخی موارد نویسنده به سند صحیح اخبار تصریح دارد؛ اما به دلایل دیگر صحت خبر را تأیید نمی کند (خویی، ۱۳۷۲: ۳۶۷/۸).

منابع

- ابن ابی شیبه (۱۴۰۹ق)، المصنف، بیروت: دارالفکر للتبایع و النشر و التوزیع.
ابن داوود، حسن (۳۹۲ق)، رجال، مطبوعه حیدریه.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶)، مناقب آل ابی طالب، نجف: مکتبه الحیدریه.
ابن عدی، عبدالله (۱۴۰۹ق)، الکامل، بیروت: دارالفکر.
ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت.
ابن عنبه، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب، قم: انصاریان.
ابن غضائری، احمد بن حسین (۴۲۲ق)، الرجال، قم: دارالحديث.

- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۰۸ق)، *البدایه و النهایه*، دار احیاء التراث العربی.
- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم‌الدین (۱۴۰۴ق)، *تقریب المعارف*، انتشارات الهادی.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۳۸۵)، *مقاتل الطالبیین*، نجف: المكتبة الحیدریه، افست قم، مؤسسه دارالکتاب.
- ابوزهره، محمد (۴۲۵ق)، *ابوحنیفه*، دارالفکر العربی.
- ابوزهره، محمد (بی‌تا)، *الامام زید: حیات و عصره و آراء و فقهه*، بیروت: المكتبة الاسلامیه.
- ابونصر بخاری، سهل بن عبدالله (بی‌تا)، *سلسلة العلویه*، نجف: مکتبه الحیدریه.
- احمد المرتضی (بی‌تا)، *شرح الازهار*، قاهره.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱)، *کشف الغمه*، تبریز: مکتبه بنی‌هاشمی.
- اردکانی، سید ابوالفضل (۱۳۷۵)، *شخصیت و قیام زید بن علی*، دفتر تبلیغات اسلامی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۳۶۲)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۵)، *زید بن علی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۹۲)، *محاسن*، مشهد: اعتقاد ما.
- بلادزی، احمد بن یحیی (۴۱۷ق)، *انساب الاشراف*، بیروت: دارالفکر.
- ترمانینی، عبدالسلام (۱۳۹۰)، *رویدادهای تاریخ اسلام*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۳ق)، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دارالأضواء.
- تقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۳۵)، *الغارات*، تحقیق میرجلال‌الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۳)، *تاریخ تشیع در ایران*، تهران: نشر علم.
- حسنی، احمد بن ابراهیم (بی‌تا)، *المصابیح*، صنعاء.
- خزاز، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الاثر*، تحقیق عبداللطیف الکوهمری، قم: انتشارات بیدار.
- خوبی، ابوالقاسم (۱۳۷۲)، *معجم رجال‌الحديث*، قم: نشر الثقافة الإسلامية فی العالم.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق حسین الاسد، بیروت: مؤسسه الرساله.
- رحمتی، محمدکاظم (۱۳۸۸)، *مقالاتی در تاریخ زیدیه و امامیه*، تهران: انتشارات بصیرت.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۶۶م)، *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال*، شرکه مصطفی البابی.
- زید بن علی (بی‌تا)، *مسند امام زید بن علی*، بیروت: دارالمکتبه.
- زیدی، علی بن الحسین (بی‌تا)، *المنتزع من المحيط بالامامه*، تحقیق محمد یحیی سالم عزان، بی‌جا.
- سید بن طاووس (۱۳۸۰)، *ملاحم و الفتن*، تهران: اسلامیه.
- سید بن طاووس (۱۳۸۷)، *لهوف*، تهران: مطهر.
- سید مرتضی، علی بن حسن (۴۱۷ق)، *ناصریات*، تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیه.
- شجری، یحیی بن حسین (۴۲۲ق)، *الامالی اثنییه*، دارالکتب العلمیه.

- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)، الملل و النحل، مكتبة الانجلو المصریه. شهیدی، جعفر (۱۳۸۰)، زندگانی علی بن حسین، تهران: نشر فرهنگ اسلامی. صحیفه سجادیه (۱۴۰۴ق)، تحقیق افشاری زنجانی، مؤسسه نشر اسلامی. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۰)، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران: دار الکتب الاسلامیه. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسین. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسین. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، امالی، قم: مؤسسه بعثت. صدیقی نسب، عباس علی (۱۳۷۵)، پژوهشی پیرامون زراره و خاندان اعرین، بنیاد پژوهش های اسلامی. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، رجال، المكتبة المرتضویه. عزان، محمد یحیی سالم (۱۴۲۲ق)، مجموع کتب و رسائل زید، یمن: دارالحکمه الیمانیه. قاضی نعمان، نعمان بن محمد (بی تا)، شرح الأخبار، تحقیق سید محمد حسینی جلالی، قم: جماعة المدرسین. کریمان، حسین (۱۳۸۲)، سیره و قیام زید بن علی، انتشارات علمی و فرهنگی. کشی، محمد بن عمر (۱۳۸۲)، اختیار معرفه الرجال، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث. کوفی، محمد بن سلیمان (بی تا)، مناقب الامام امیر المؤمنین، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه. محمدی مازندرانی، بشیر (۱۳۷۰)، مسند زراره بن اعرین، انتشارات جامعه مدرسین. مداعس، محمد بن یحیی (بی تا)، الکاشف الامین عن جواهر العقده الثمین، بیروت: دارالمعرفه. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، الارشاد، بیروت: دارالمفید. ناجی، حسن (۲۰۰۰م)، ثوره زید بن علی، بیروت: الدار العربیه للموسوعات. یعقوبی، ابن واضح (۱۴۲۳ق)، تاریخ یعقوبی، تحقیق عبدالامیر مهنا، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

جایگاه امام و امامت از دیدگاه علویان ترکیه با محوریت دیوان هفت شاعر بزرگ علوی

رسول عبداللّٰهی *

ابوالفضل کجاداع **

[تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۱۱]

چکیده

علویان ترکیه دوازده امامی هستند، امامان دوازده‌گانه شیعیان را می‌پذیرند و اعتقاد راسخ به ائمه معصوم دارند. در واقع اعتقاد دینی علویان بر محور امامت می‌چرخد و جهان‌بینی آنان را رقم می‌زند؛ از این رو با بررسی مباحث امامت می‌توان نقشه اعتقادی علویان را ترسیم کرد؛ چراکه نگاه علویان به امام هستی‌شناسانه است. از نگاه آنان، جهان مخلوق و ماسوی الله با صدور امام از ذات مقدس الهی، به عنوان اول مخلوق، شروع می‌شود و با امام بسط و گسترش می‌یابد، سپس در عالم ادنی علاوه بر نقش تکوینی، نقش تشریحی امام نیز آغاز می‌شود. در این مقاله جایگاه امام و امامت از دیدگاه علویان بررسی می‌شود. در واقع با تبیین جایگاه امام به راحتی می‌توان نظریه امامت از دیدگاه علویان را نیز شناخت و در نتیجه درباره سیستم اعتقادی آنان قضاوت کرد. در بین شخصیت‌های علوی، هفت شاعر بزرگ و مقدس علوی نقش برجسته‌تری در گسترش معارف علوی داشته‌اند و همواره پرنفوذ بوده‌اند. از این رو نظرات آنان محور این پژوهش خواهد بود و با استناد به اشعار این بنیان‌گذاران و مفسران اندیشه علوی‌گری، به شیوه توصیفی و تحلیل محتوایی و روش کتابخانه‌ای، جایگاه امام و امامت از دیدگاه علویان را بررسی خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: جایگاه امام، امامت، علویان ترکیه، هفت شاعر بزرگ علوی.

* استادیار گروه کلام و فلسفه جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) malmir.mhr@gmail.com

** دانش‌آموخته دکتری کلام جامعه المصطفی العالمیه Ebulfez.kocadag@gmail.com

مقدمه

سرزمین آناتولی تا پیش از ورود ترکان وطن رومیان بوده و دین رایج در آن مسیحیت بوده است. بعد از ورود ترکان، به ویژه پس از پیروزی ترکان در جنگ ملاذگرد در سال ۱۰۷۱م، آناتولی سرزمین ترکان شد و با تغییر بافت جمعیتی، بافت دینی آن نیز تغییر یافت. ترکان آناتولی در واقع ترکمنانی هستند که در اثر تغییرات سیاسی و اجتماعی به ناچار از خراسان بزرگ به سوی آناتولی مهاجرت کردند و در آنجا ساکن شدند. ترکمنان خراسان بزرگ تحت تأثیر تبلیغات و فعالیت‌های فرهنگی امامزادگان، تشیع را پذیرفتند. در این گرایش، صوفیه نیز گاه در برخی مناطق نقش داشتند؛ از این رو ترکمنان از شیعیان دوازده امامی با گرایشات صوفیانه بودند. وقتی این ترکمنان به آناتولی کوچ کردند، اعتقادات و گرایشات دینی خود را نیز همراه آوردند؛ به همین دلیل بسیاری از بزرگان و علمای علوی ترکیه منشأ خراسانی دارند. «ارن‌های خراسان» از جمله آنانند که نقش بسزایی در تفکرات دینی و اجتماعی و حتی سیاسی علویان داشتند. ارن‌های خراسان دراویشی هستند که در مدرسه احمد یسوی معارف دینی را با گرایشات صوفیانه آموزش می‌دیدند و برای هدایت مردم به مناطق مختلف سفر می‌کردند.

پس از ورود ترکمنان، سرزمین تبدیل به سرزمینی شد که علویان و اندیشه علوی‌گری در همه عرصه‌های آن نقش اساسی داشته است؛ چراکه یک‌پنجم آناتولی علوی بود و علویان اکثریت قاطع دینی را داشتند. با این حال از آنجا که بیشتر علویان خانه به دوش بودند و از شهرنشینی دوری می‌کردند، قدرت سیاسی آناتولی همیشه در دست اقلیت سنی بوده است.

علویان ترکیه دوازده امامی هستند و امامان دوازده‌گانه شیعه را می‌پذیرند؛ بنابراین می‌توان آنان را در حوزه اعتقادی، امامیه یا شاخه‌ای از امامیه برشمرد. در اندیشه علویان، مباحث امامت اهمیت ویژه‌ای دارد و در این بحث نیز جایگاه امام و امامت دارای اهمیت بسیاری است. در این مقاله جایگاه امام و امامت از دیدگاه علویان ترکیه بررسی خواهد شد.

تذکر این نکته مفید خواهد بود که علویان و پژوهشگران تا به حال پژوهش مستقلی درباره جایگاه امامت انجام نداده‌اند و در این حوزه با کمبود اطلاعات پژوهشی منظم

روبه روییم و ناگزیریم با توجه به اشعار هفت شاعر بزرگ علوی، که از بنیان گذاران و نظریه پردازان علوی گری در ترکیه محسوب می شوند و در بین علویان جایگاه والایی دارند، به نظریه پردازی دست یازیم و پژوهش علمی منظم و هماهنگی را ارائه دهیم. بنابراین پس از مطالعه و بررسی متون مذکور، نظریه ساماندهی شده‌ای را با ذکر شواهد و ادله متنوع طراحی خواهیم کرد و سیستم اعتقادی هماهنگی را در این حوزه به دست خواهیم داد.

معرفی اجمالی هفت شاعر مقدس علوی

با توجه به اینکه این مقاله با محوریت اندیشه‌های هفت شاعر بزرگ و مقدس علوی نگاشته شده است و در محافل علمی شیعی شناخت وافی و شایسته از این شعرا وجود ندارد، معرفی اجمالی آنان خالی از لطف نیست.

علویان آناتولی در دوره حکومت سلجوقیان آناتولی وضعیت اقتصادی و اجتماعی مناسبی نداشتند و دولت سلجوقی علویان را از مناصب دولتی دور نگه می داشت. آنان زندگی شهری نداشتند و بیشترشان خانه به دوش و کم‌سواد بودند؛ به همین دلیل از طرف دولتمردان تحقیر می شدند. با وجود این مشکلات، فشار مذهبی چندانی بر علویان نبود و آنان در خانقاه‌ها و تکیه‌ها نیازهای دینی خود را برطرف می کردند. از طرف دیگر، خانقاه اردبیل پیوسته داعیانی به آناتولی می فرستاد تا آموزه‌های دینی را برای علویان بازگویند.

علویان بعد از به قدرت رسیدن عثمانی، به ویژه در دوره حکومت یاوز سلطان سلیم، وضعیت اسفناکی داشتند. در این دوره کشتار دسته جمعی علویان و جداسازی شان از جامعه عثمانی در همه ابعاد شروع شد؛ مفتیان دولتی علویان را کافر و کشتنشان را واجب اعلام کردند، علمای علوی کشته شدند، منابع فرهنگی علویان ممنوع اعلام شد، نیروهای دولتی بیشتر منابع را از بین بردند و مدارس و خانقاه‌ها را ویران کردند، علویان برای نجات از خشم نیروهای دولتی به اجبار به کوه‌های صعب العبور پناه بردند.

علویان با تمام مشکلات جانکاهی که داشتند، اعتقادات خود، با محوریت اهل بیت (ع) و آموزه‌های آنان، را رها نکردند؛ هرچند زنده نگاه داشتن اعتقادات و انتقال آن

به نسل‌های بعد، بسیار سخت‌تر شده بود. از این رو برای این کار روش تازه‌ای طراحی کردند: سرودن شعر همراه با نواختن تار.

علویان در طول تاریخ پر فراز و نشیب خود شعرای زیادی داشته‌اند که در پیشبرد اندیشه علوی‌گری نقش حساسی ایفا کردند؛ ولی بین شعرای نامدار علوی، جایگاه هفت شاعر بزرگ نزد علویان با هیچ شاعر دیگری قابل مقایسه نیست. علویان عنوان «هفت شاعر بزرگ و مقدس علوی» را برای این هفت تن انتخاب کرده‌اند. این هفت شاعر بزرگ و مقدس علوی عبارت‌اند از:

۱. **عمادالدین نسیمی** (م ۸۰۷ق): نام وی علی است (الحلی، ۱۹۲۵: ۱۵-۱۶) و در منابع حروفیه، از جمله شرح *عرش‌نامه* (شرح ۵۰ بیت *عرش‌نامه*، بی‌تا: ش ۱۰۳۴/۲) و *وصیت‌نامه فضل* (گلپینارلی، ۱۹۵۸: ۵۸) با نام سید علی از او یاد شده است.

۲. **فضولی** (م ۱۵۵۶م): او در *مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد* خود را محمد بن سلیمان معرفی می‌کند (فضولی، ۱۳۷۹: ۵۱).

۳. **یمینی بابا**: در نیمه دوم قرن پانزدهم و نیمه نخست قرن شانزدهم میلادی می‌زیسته است.

۴. **شاه اسماعیل خطایی**: وی در سال ۸۹۲ق/۱۴۸۷م در اردبیل متولد شد و در سال ۹۳۰ق/۱۵۲۴م از دنیا رفت.

۵. **ویرانی بابا**: او بین اوایل قرن شانزدهم و نیمه اول قرن هفدهم میلادی می‌زیسته است (Gölpınarlı, 1992: 20).

۶. **پیر سلطان ابدال**: نامش حیدر بود (Bezirci, 2010: 343) و در قرن شانزدهم میلادی می‌زیست (Gölpınarlı, 1969: 6).

۷. **غول همت**: وی در قرن شانزدهم میلادی می‌زیسته است (*Türk Dili ve Edebiyatı*) (Ansiklopedisi, 1982: 434; Cahit Öztelli, 1984: 37-39; Kaya ve Necat, 2015: 197/32).

باید توجه کرد که زندگی این هفت شاعر تقریباً مصادف با قرن شانزدهم میلادی، از دوره‌های دشوار زندگی علویان، بوده است. در آن زمان آنان نیازمند روشی نو برای حفظ و زنده نگاه داشتن اعتقادات خود بودند. این شاعران این روش را یافتند و با سرودن اشعار تعلیمی و آموزه‌ای توانستند اعتقادات اصیل مکتب اهل بیت (ع) را در بین علویان زنده نگاه دارند و به نسل‌های بعد منتقل کنند. بررسی آثار این شاعران، این

امر را به وضوح نشان می‌دهد و اگر آثار آنان را «منظومه‌های حکمی» بنامیم، تعبیر بیجایی نکرده‌ایم.

هفت شاعر بزرگ علوی در سخت‌ترین دوران علویان به یاری آنان شتافتند و با اشعار ماندگار خود علوی‌گری را به شایستگی گسترش دادند و میراث فرهنگی علوی را به نسل‌های بعد منتقل کردند. به همین دلیل در میان علویان تقدس خاصی یافتند و بر نسل‌های بعد از خود تأثیرات بسزایی گذاشتند.

جایگاه امام و امامت از دیدگاه علویان

امامت از مباحث مهم اعتقادی علویان ترکیه است و در واقع اساس علوی‌گری را تشکیل می‌دهد؛ چراکه علویان جهان هستی را بر اساس خلقت نوری امام تفسیر و تبیین می‌کنند و مباحث هستی‌شناسانه و جهان‌بینی خود را بر همین مبنا می‌نهند. از این رو در اندیشه علوی‌گری، جایگاه امام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از مبانی اساسی و بنیادی امامت محسوب می‌شود.

برای فهم جایگاه امام و مقام امامت از منظر علویان ترکیه باید بحث را از خلقت عالم شروع کنیم؛ چراکه از منظر علویان، صدور عالم خلقت و علت فاعلی و غایی آن ارتباط تنگاتنگی با انسان کامل، یعنی امام، دارد. بنابراین مباحث را از خلقت اولیه عالم، یعنی صادر اول و به عبارت دیگر عقل اول و به تعبیر عرفانی حقیقت محمدیه شروع می‌کنیم.

۱. حقیقت محمدیه و خلقت نوری امام

در اندیشه علویان خلقت عالم امکان بر اساس حدیث قدسی معروف «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرّف فخلقتُ الخلق لکی أعرّف» تبیین و توجیه می‌شود (Aslanoglu, 1992: 105-164). توضیح اینکه بر اساس معارف اهل بیت و بالتبع عرفان اسلامی و علوی، خدا بود و هیچ موجود دیگری نبود. خداوند متعال دوست داشت خود را ظاهر کند، بشناساند و خود را در دیگری تماشا کند که در اصطلاح عرفانی استجلا گفته می‌شود. بنابراین حقیقتی را از خود ظاهر کرد که شبیه‌ترین موجود به خودش بود و می‌توانست صفات و اسمای متعالی او را به کامل‌ترین و تمام‌ترین وجه متحمل شود و نشان دهد؛ این حقیقت جز «حقیقت محمدیه» نبود که بر اساس روایات اسلامی، همان حقیقت

محمد (ص) و علی (ع) و به طور کلی حقیقت چهارده معصوم است. خداوند پیش از خلق هر موجود علوی و سفلی حقیقت محمد (ص) و علی (ع) را آفرید و در آن هنگام جز خدا و محمد (ص) و علی (ع) هیچ موجود دیگری نبود. خداوند متعال بقیه موجودات را از حقیقت محمد (ص) و علی (ع) آفرید و به این ترتیب محمد (ص) و علی (ع) تحت ولایت کلیه الهیه، بر تمام موجودات ولایت پیدا کردند.

به صراحت می توان گفت که تمام اندیشمندان علوی چنین تصویری از خلقت عالم دارند و در عالم وجود و خلقت چنین جایگاهی را برای محمد (ص) و خلفای حقیقی او قائل اند. همین تصویر را می توان در کلمات هفت شاعر بزرگ علوی، که از مروجان علوی گری در آتاتولی بوده اند، به وضوح مشاهده کرد. بر اساس این نظریه، امام نخستین موجودی است که از ذات مقدس و منزه خداوند صدور یافته و نزدیک ترین و شبیه ترین موجود به خداوند است و فقط او می تواند به طور حقیقی خلافت الهی را به عهده گیرد؛ به عبارت دیگر، فقط امام می تواند نماینده صفات و اسمای الهی و در نتیجه کارگزار تمام عیار خداوند متعال در کل عالم خلقت باشد. بر اساس این نظرگاه، امام جایگاه خلیفه اللّهی دارد و واسطه فیض بین خداوند و بقیه موجودات عالم است؛ از این رو هم در حوزه تکوین و هم در حوزه تشریح، تدبیر عالم را بر عهده دارد.

در این بخش، با توجه به اهمیت و مبنایی بودن بحث مناسب است که تبیین موضوع را با عنایت به شواهد موجود در اشعار این شاعران بزرگ پی بگیریم.

۱-۱. جایگاه و خلقت نوری امام در اندیشه نسیمی

سید عمادالدین نسیمی در دیوان فارسی و ترکی خود بارها به حدیث «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکي أعرف» اشاره کرده و گفته است که کنز مخفی انسان است و جز او لیاقت چنین مقامی را ندارد. دلیلش هم برای اهلش روشن است؛ زیرا با توجه به اینکه انسان دو بُعد حقی و خلقی را با هم دارد، می تواند خداوند را به طور اکمل و اتم ظاهر سازد. عالم حق فقط می تواند اسمای تنزیهی خداوند را نشان دهد و عالم ماده فقط اسمای تشبیهی خداوند را؛ اما انسان تنها موجودی است که می تواند هر دو را با هم نمایان سازد و فقط او می توانست به چنین مقامی برسد. سید نسیمی در این مورد می گوید:

ظهور کنت کنزا را جز این مظهر نمی‌باید بیا ای ساقی باقی که مستان جمالت را
(Nesimi, 2009: 412)

چهره انسان تجلی خدا است ماییم چو عین کنت کنزا
ماییم چو نار و نور و مشکات روح القدسیم و اسم اعظم
روحی که دمیده شد در آدم (Nesimi, 2009: 412)

سید نسیمی در این ابیات و ابیات بسیار دیگر به وضوح بیان می‌کند اول هستی که از ذات مقدس الهی، که نهان است و دست‌نیافتنی (Nesimi, 2009: 412)، ظهور یافت، انسان است. او در ابیات دیوان ترکی، با تأکید بر اینکه سرگنج مخفی انسان است که ظهور یافت، همچنین اشاره می‌کند که انسان با کسب این مقام، آینه کل عالم نیز شده است (Nesimi, 2009: 217). البته نسیمی توجه دارد که منظور از این انسان فقط می‌تواند انسان کامل باشد که نمونه بارز آن محمد (ص) و امام است (Nesimi, 2009: 192, 196).

سید نسیمی در مورد خلقت نوری ختمی مرتب حضرت محمد (ص) می‌گوید: «خداوند حبیبش را از نور خودش آفرید و ما را نیز از نور محمد (ص) و علی (ع) خلق کرد» (A. Celalettin Ulusoy, Psakd.org/yediuluozan). وی با بیانات و تعابیر مختلف، خلقت نوری و در نتیجه منزلت حضرت محمد (ص) در عالم را تبیین می‌کند. این مطالب در اشعار وی بسیار نمایان است (Nesimi, 2009: 196).

سید نسیمی در مورد مقامات باطنی حضرت علی (ع) همان اعتقادات را دارد که در مورد حضرت محمد (ص) دارد و با اشاره به حدیث «لحمک لحمی...» می‌گوید: «کسی که محمد (ص) را از علی (ع) جدا کند بر او لعنت باد:

Kim Muhammed'i Alîden ayırır la'net ana

Lahmike lahmî değil mi yâ Alî senden meded (Nesîmî, 1990:99)

(هر که محمد و علی را جدا کند بر او لعنت

مگر لحمک لحمی نیست یا علی از تو مدد)

همچنین در مورد حضرت علی (ع) می‌گوید که خداوند او را از نور خود آفریده است و لذا قدرت و سرّ خدا است:

Hak Te'âlâ öz nûrundan hoş yaratmış şâhımı

Kudret ü sırr-ı Hudâsın yâ Alî senden meded (Nesîmî, 1990:99)

(حق تعالی از نور خود آفریده شاه من را قدرت و سرّ خدایی یا علی از تو مدد)

چنانکه مشاهده می‌شود، نسیمی امامت را ضمن ذکر حقیقت امام علی، که ابوالائمہ است، بیان و اذعان می‌کند که امامت مقامی الهی است. او آن را از طرف خداوند متعال می‌داند و به مقام ولایت پیوند می‌زند؛ از این رو کسی که ولایت الهی را نداشته باشد، نمی‌تواند مقام امامت ظاهری را نیز کسب کند. بنابراین به نظر نسیمی، امامت یک مقام تشریفاتی و اعتباری و حتی نسبی نیست، بلکه با حقایق عالم و ملکوت آن پیوند ناگسستنی دارد. وی بر همین اساس امامت بلا فصل علی (ع) بعد از حضرت محمد (ص) را پذیرفته و آن را دستور خداوند متعال تلقی کرده است. بعد از آن حضرت نیز یازده امام از اولاد علی (ع) را به عنوان امامان بشریت پذیرفته است؛ چراکه به نظر وی، امام باید انسان کامل و قطب عالم باشد تا بتواند امامت ظاهری را نیز به دست گیرد. در نظر وی ائمه اثنا عشر این شرایط را دارند.

۲-۱. جایگاه و خلقت نوری امام در اندیشه فضولی

فضولی، همچون دیگر بزرگان اندیشه علوی، در مورد آفرینش و صدور عالم از خداوند متعال نظری مشابه نظر عرفای دین دارد. او در اشعارش تلویحات بسیاری بر این مطلب دارد. او قائل است که حضرت محمد (ص) عالم لاهوت و ناسوت و مثال و بالجمله همه عوالم وجود را طی کرده است؛ در واقع وجود مقدس وی تجلی ذات اقدس الهی است. او بر همین اساس آن وجود مقدس را اول و آخر و ظاهر و باطن می‌داند و معتقد است وقتی ماسوی الله از تشعشعات آن وجود مقدس به شمار می‌آیند، آن حضرت ولایت تکوینی بر عالم را نیز خواهد داشت و همه مسخر اراده وی خواهند بود؛ به تعبیر فضولی، رعد و برق و ابر و باران به حکمش انقیاد خواهند کرد (فضولی، ۱۳۷۴: ۲۴). فضولی تأکید می‌کند که کل عالم تنزل آن وجود پاک است و از این رو قرآن و شریعت و انبیای گذشته، شرح وجود آن در درخشان‌اند و امام نیز در این امر با پیامبر شریک است (همان، ۱۳۷۴: ۲۹۱).

۳-۱. جایگاه و خلقت نوری امام در اندیشه یمینی

یمینی بابا نیز خلقت نوری حضرت محمد (ص) و امام علی (ع) را مطرح می‌کند و در توضیح چگونگی یکی بودن حضرت محمد (ص) و امام علی (ع) با اشاره به حدیثی

جایگاه امام و امامت از دیدگاه علویان ترکیه با محوریت دیوان هفت شاعر بزرگ علوی / ۸۱

از پیامبر، می‌گوید: «خیر البشر فرموده است: هر دوی ما از یک نور خلق شدیم» (Yemini, 2002: 196, 360-363).

وی ابیات فراوانی در توضیح حقیقت نوری و خلقت نوری آن دو حضرت سروده و در آنها به برخی از احادیث اشاراتی کرده است؛ برای نمونه:
محمد مصطفی نور خدا است

گمان نکن علی از آن جدا است (Yemini, 2002: 188-196, 72-90)

وی در این باره نقل می‌کند که پیامبر فرمود: «کنت انا و علی بین یدی اللّٰه قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلها خلق اللّٰه تعالی آدم نقل ذلک النور الی صلبه فلم یزل بنقله...». در ادامه نیز باز از پیامبر چنین نقل می‌کند:

خداوند قبل از اینکه زمین و آسمان و آدم را بیافریند، اول نور مرا آفرید و آن را دو نصف کرد که اسم یکی شد محمد. حق تعالی از آن نور سماوات هفت‌گانه را آفرید و قسم دوم آن علی شد که منبع نور ولی است و زمین هفت‌گانه را از او آفرید و به همین دلیل اسم علی ابوتراب شد؛ آن نورها الان نیز یکی است (Yemini, 2002: 360-363).

یمینی در ابیاتی نیز انتقال نسل به نسل این نور را بیان می‌کند و اجداد پاک آن حضرات را یکی پس از دیگری نام می‌برد (Yemini, 2002:111).

یمینی به صراحت می‌گوید که نور محمد (ص) نور نبوت است و نور علی (ع) نور ولایت. مقصود از خلقت در واقع ظهور نور نبوت و ولایت بود که با ظهور این دو نور، مقصود محقق شد (Yemini, 2002: 111). بر این اساس، این نور در هر وجودی که ظاهر شود، خلیفه خداوند متعال بر زمین خواهد بود؛ چون این نور در واقع تجلی ذات اقدس الهی است و خداوند با این نور ولایت خود را بر زمین ساری و جاری می‌کند. بنابراین پیامبران و ائمه واسطه فیض بین خداوند و زمین هستند.

۴-۱. جایگاه و خلقت نوری امام در اندیشه خطایی

«خطایی» نیز در اشعار خود فراوان به خلقت نوری امام و حقیقت محمدیه اشاره می‌کند و همچون دیگر بزرگان علوی، این مقام والای امامت را بر امام علی (ع) تطبیق می‌دهد.

خطایی در اشعارش تعبیر بسیاری درباره مقامات نوری امام علی (ع) نیز به کار برده است که برخی از آنها را فقط ذکر می‌کنیم:

علی شاه مظهر خدا است، ذات او مظهر خدا است، او جدای از حق نیست
(Aslanoğlu, 1992: 162, 267-270).

سرّ هدایت و ولایت است؛ در تو است اسم اعظم، در تو دیده شد روح آدم، نور زمین و آسمان، مقصود کن فکان، جان جهان و بلکه جان جانان هستی، آگاه از کارهای بندگان، تو عام و خاص را خلق کردی، نور خدا و چراغ عالم (Aslanoğlu, 1992: 157, 271).

خالق زمین و آسمان و ملائک و آدم، بهتر از انبیا، همیشه همدم با خدا، در سرّ خود با محمد محرم شده، با ظهور صفت آدم شده، در اول و آخر خاتم شده، آنکه سرّ ولایت را ظهور داده، حکمش صبح و نهار می‌چرخد، زمین و آسمان با کلام او قرار گرفته است، نوح را از غرق شدن در آب نجات داد، به ایوب شفا داد، یعقوب را از غم نجات داد (Aslanoğlu, 1992: 157, 271).

سخنت بیان حق و خودت نشان حق هستی؛ گرچه در ظاهر به صورت بشر هستی، روا نیست که به تو انسان گفته شود. کنه حقیقت تو را کسی ندانست و تو را باید از تو سؤال کرد. عین کائنات است و سرّ او را خدا می‌داند (Aslanoğlu, 1992: 157, 271).

خطایی در مورد امام علی حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» را مطرح می‌کند (Aslanoğlu, 1992: 157, 271) و فلسفه خلقت عالم را به وجود مبارک آن حضرت ربط می‌دهد که آن نیز مربوط به خلقت نوری آن حضرت است؛ او می‌گوید: «بدانید که ظاهر آنان دوازده امام است، ولیک باطن آنان نور خدا است» (Aslanoğlu, 1992: 157, 271).

۱-۵. جایگاه و خلقت نوری امام در اندیشه ویرانی

ویرانی بابا نیز جهان‌بینی خود را بر اندیشه انسان کامل پایه‌ریزی می‌کند و اعتقاد دارد که شناخت حق تعالی واجب و راه آن شناخت نفس است (Atalay, 1998: 274)؛ یعنی همان شناخت انسان که در حدیث پیامبر تجلی کرده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (Virani Baba, 2012: 113). وی می‌گوید که حق تعالی فرمود: «هر که طالب من است، از نفس خود طلب کند» (Atalay, 1998: 274).

بر این اساس، راه شناخت خدا انسان است؛ چون انسان جمال خدا است (Ibid: 283) و اسمای حق (Ibid: 287) در او تجلی کرده است (Ibid: 287). ویرانی این مقام والای الهی را که برای انسان ترسیم شده، بر محمد (ص) و علی (ع) منطبق می‌کند و آن دو حضرت را در قله انسانیت و کمالات انسانی می‌داند.

به اعتقاد ویرانی بابا، خداوند هیچ ظهوری نداشت و چون به ذات خویش عشق می‌ورزید، دوست داشت ظهور یابد، از این رو نور محمد (ص) و علی (ع) را آفرید که یک نور بیشتر نبود (Ibid: 200) و آن اول وجودی بود که از خداوند متعال صادر شد (Ibid: 149). تمام عشق‌های واقعی به این عشق و محبت ذاتی حق تعالی برمی‌گردد. عشق به محمد(ص) و آل او نیز بر همین اساس تبیین و توجیه می‌شود؛ بر همین اساس، راه شناخت خدا تنها از طریق شناخت محمد (ص) و علی (ع) و آل علی میسر است و هیچ راه دیگری ندارد. البته در اندیشه ویرانی، چهارده معصوم همه نور واحد و یک حقیقت الهی بوده‌اند (Ibid: 165) که در قالب‌های متفاوت ظهور یافته‌اند. آن دو ذات مقدس و دیگر امامان مظهر خداوند متعال‌اند و چون خداوند فقط از طریق مظهرش قابل شناخت است، هر که محمد (ص) و علی (ع) را شناخت، خدا را شناخته است (Ibid: 61).

۶-۱. جایگاه و خلقت نوری امام در اندیشه پیر سلطان

پیر سلطان اعتقاد خود درباره امامت را بر مبنای اندیشه انسان کامل و مقام خلیفة‌اللہی انسان بنا کرده و این مقامات را بر وجود مبارک حضرت محمد و ائمه اطهار تطبیق داده است؛ از این رو جایگاه امامت را از منظر وی نیز باید بر اساس این مبنا توجیه و تحلیل کرد.

پیر سلطان به خلقت نوری محمد و علی (Ibid: 308) (ع) تصریح می‌کند و می‌گوید: «خداوند محمد (ص) و علی (ع) را از نور خود آفرید» (Bezirci, 2010:184, 328). بنا بر این معتقد است که محمد (ص) و علی (ع) و سایر ائمه معصوم ازلی و ابدی‌اند، در ظاهر و باطن حضور فعال و همه‌جانبه دارند (Ibid: 240)، در واقع همه جا و در همه چیز حضور دارند (Ibid: 190; Boratav, 1391: 131) و اول و آخرند (Boratav, 1391: 149).

۱-۷. جایگاه و خلقت نوری امام در اندیشه غول همت

غول همت با اعتقاد به خلقت نوری محمد (ص) و علی (ع) قائل است که خلقت آنان پیش از خلقت عالم بوده و عالم بر این بنیان پی ریزی شده است (Özmen, 1995: 2/331). وی بر همین اساس معتقد است که وجود عالم متکی بر وجود حقیقت محمدیه است که فرد بارز آن نیز امام است (Çoban, 1997:114).

با توجه به سخنان بزرگان علوی روشن می شود که در اندیشه علویان، امامت بر مبنای نظریه انسان کامل شکل گرفته است. این بزرگان اذعان کرده اند که انسان کامل جانشین خداوند بر تمام عالم است. همچنین امام جایگاه انسان کامل را دارد و به نیابت از خداوند در تمام عالم تصرف می کند و سرپرستی و حفظ تمام عالم خلقت را بر عهده دارد. امام در واقع نماینده و تجلی گاه همه اسما و صفات خداوند متعال است. امامت ظاهری نیز یکی از شئون این خلافت و ولایت است و در واقع ریاست ظاهری امام قسمتی از ریاست باطنی او به شمار می رود. این مقام خلافت الهی را خداوند از ابتدای خلقت عالم برای ائمه اطهار مقدر کرده است.

۲. حقیقت محمدیه و خلقت نوری امام در احادیث

تمام مواردی که از اندیشمندان تراز اول اندیشه علوی در مورد جایگاه امام نقل شد، برگرفته از معارف روایی موجود در منابع اسلامی است و از پیامبر اسلام و اهل بیت پاکش نقل شده است. در مجامع حدیثی شیعه و همچنین اهل سنت (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ج ۴۲/۶۷) روایات بسیاری درباره خلقت نوری اهل بیت وارد شده است که برای روشن شدن سرچشمه اندیشه های علویان در این موضوع، برخی از این روایات را می آوریم.

پیامبر اکرم (ص) فرمود:

اول ما خلق الله نوری و نور اهل بیتی (کاشفی سبزواری، ش ۷۲۴۹).

در روایتی دیگر پیامبر اکرم می فرماید:

من و علی در پیشگاه خداوند نور واحدی بودیم، در حالی که مطیع بودیم. این نور، چهار هزار سال قبل از اینکه خداوند آدم را خلق کند، او را تسبیح

جایگاه امام و امامت از دیدگاه علویان ترکیه با محوریت دیوان هفت شاعر بزرگ علوی / ۸۵

می‌گفت و تقدیس می‌کرد. سپس هنگامی که خدا آدم را خلق کرد، این نور را در صلبش قرار داد. این نور همان‌گونه شیء واحدی بود تا اینکه در صلب عبدالمطلب دو جزء شد؛ جزئی من بودم و جزء دیگر علی بود (ر.ک: ابن عساکر، ۱۳۴۳: ج ۴۲/۶۷؛ ابن حنبل، ۱۴۰۳: ج ۶۶۲/۲؛ ابن شهردار، ۱۴۰۶: ۲۸۳/۳؛ عاصمی، ۱۴۱۹: ج ۳/۶۷).

پیامبر اکرم در حدیث قدسی از خداوند متعال می‌فرماید:

تحقیقاً من تو و علی و فاطمه و حسن و حسین را از شیخ و سایه نور خلق کردم. سپس ولایت شما را بر ملائکه و سایر مخلوقاتم، در حالی که روح بودند، عرضه کردم؛ پس هر کس ولایت شما را پذیرفت، نزد من از مهربان به شمار آمد و هرکس انکارشان کرد، از کافران شد (مجلسی، ۱۹۷۲: ۳۰۷/۲۶، ج ۷).

روایات این موضوع بسیار است که در این مختصر نمی‌گنجد و برای آشنایی بیشتر باید به مجامع حدیثی مراجعه کرد (مجلسی، ۱۹۷۲: ج ۱۵/۹؛ کلینی، ۱۳۶۲: ج ۴۴۱/۱؛ صدوق، ۱۴۰۴: ج ۲۰۹/۱).

در برخی از روایات، انوار حضرات معصوم مدبر و واسطه در خلق موجودات دیگر معرفی شده‌اند؛ برای مثال، در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که خداوند بعد از خلق نور پیامبر (ص) و انوار حضرت فاطمه (س) و ائمه معصوم، عرش را از نور پیامبر، ملائکه را از نور امیرالمؤمنین (ع)، آسمان‌ها و زمین را از نور حضرت فاطمه (س)، خورشید و ماه را از نور امام حسن (ع) و بهشت و حورالعین را از نور امام حسین (ع) آفرید (مجلسی، ۱۹۷۲: ۱۹۲/۵۴، ج ۱۳۹).

البته باید توجه داشت که علویان با اینکه مقامات بسیار والایی برای اهل بیت قائل‌اند، آنان را به مقام خدایی نمی‌رسانند، بلکه آنان را بندگان مقرب ذات اقدس الهی می‌دانند. خود معصومان نیز با تمام عظمتی که دارند، همیشه به بندگی خود اقرار کرده‌اند و هر چه دارند را از خدا و ملک او دانسته‌اند؛ چنانکه امام علی (ع) در روایتی به این امر اشاره کرده است (مجلسی، ۱۹۷۲: ج ۲۶/۱، ح ۱).

دیدگاه کلی علویان در مورد جایگاه امام و امامت

دیدگاه هفت شاعر علوی درباره جایگاه امام و امامت را بیان و احادیثی را در این باره نقل کردیم. حال با توجه به مباحث مزبور، نظر کلی علویان در این باره را بررسی می‌کنیم و نکاتی را متذکر می‌شویم. نظراتی که از شعرای بزرگ علوی درباره مقامات الهی و جایگاه معنوی امامان ذکر کردیم، از نظر معارف عرفانی و اسلامی هیچ مشکلی ندارند و همه حضرات ائمه با توجه به مقام نورانیتشان این مقامات را دارند و به سبب همین مقام شایستگی مقام خلافت را یافته‌اند.

نکته‌ای که باید مورد توجه اساسی قرار بگیرد این است که چون علویان اعتقاد راسخ به مقام نورانیت ائمه طاهر داشته‌اند، بسیاری از سخنانشان ناظر به این مقام است و ربطی به خلقت جسمانی آن بزرگواران ندارد. بنابراین در بررسی آثار علویان باید به این امر مهم توجه کنیم، و گرنه درباره آنان قضاوتی نابجا و ناحق خواهیم داشت؛ چنانکه اهل سنت دچار این اشتباه شدند و به دلیل کج‌فهمی، اتهامات ناروا و نادرست بسیاری را به آنان بستند و جنایات وحشتناکی را، به نام دین و اسلام، در مورد آنان مرتکب شدند.

این امر در بسیاری از احادیث پیامبر و ائمه دین صادق است؛ برای مثال پیامبر اکرم (ص) به امام علی فرمود: «كُنْتُ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ سِرًّا وَمَعِيَ جَهْرًا» (کاشانی، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۷). پیامبر همچنین (ص) فرمود: «بَعَثَ اللَّهُ عَلِيًّا مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا وَمَعِيَ جَهْرًا» (آملی، ۱۳۶۸: ۱۹۶). سرّ فرمایشات پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین چیست که «علی (ع) در همه چیز و با همه چیز حاضر بوده و حتی قبل از خلقت جسمی و در عوالم ملکوتی حضور فعال داشته است»؟

راز این مطلب در مقام انسان کامل در عالم هستی است. توضیح اینکه یکی از موضوعاتی که در عرفان بحث و بررسی می‌شود، جایگاه و نقش انسان کامل در نظام هستی است. انسان کامل نخستین وجود صادر شده از خداوند متعال و از نظر خصوصیات وجودی، شبیه‌ترین موجود به خداوند است و در انتشار کثرات از وجود احدی نقش اساسی دارد. انسان کامل از خداوند صدور یافته و موجودات دیگر به واسطه انسان کامل وجود یافته‌اند. این خلقت امری حقیقی و وجودی است، نه اعتباری؛ از این رو انسان کامل جهت حقانی و خلقی پیدا می‌کند، از حیث وجودی در

همه مراحل وجودی حاضر و ساری است و با همه موجودات عالم معیت قیومی دارد. به همین جهت است که انسان کامل بر ماسوی الله ولایت دارد و مدبر عالم است. ابن عربی این مطلب را چنین بیان کرده است: «فهو عبد لله، رب بالنسبة الى العالم و لذلك جعله خليفة و ابناؤه خلفاء».

بر این اساس، انسان کامل واسطه فیض بین حق و خلق است و بدون وجود و حضور احاطی آن استمرار عالم امکان ندارد (فضولی، ۱۳۷۴: ۱۶۷). به عبارت دیگر، با توجه به مباحثی که در عرفان اسلامی مطرح شده، انسان مظهر تام اسم جامع الله است و اسم جامع الله هم در مرحله اندماج و هم در مرحله انبساط وجود سریان دارد؛ از این رو در مرحله اندماج، حقایق همه موجودات در ذات انسان کامل مندمج‌اند و در مرحله انبساط نیز انسان کامل سریان دارد تا برسد به عالم ماده. بر این اساس، امام علی (ع) که صاحب ولایت مطلقه است، در باطن با همه افراد همراه و شاهد اعمال همگان است، بلکه با همه چیز همراهی دارد؛ معیتی که جلوه‌ای از معیت قیومی خدای تعالی است (ر.ک: دهداری شیرازی، بی تا: ۸۵-۸۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۷۷؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۶۹-۶۷۰). اگر انبیا و اولیا این مقام را نداشته باشند، هیچ معجزه و کرامتی از آنها صادر نخواهد شد؛ مقام خلافت را نیز از این مقام دارند (سعادت‌پور، بی تا: ۲۷). امام علی (ع) می‌فرماید: «شناخت من همان شناخت خدا است و شناخت خدا همان شناخت من است؛ چون این مقام بالاترین تجلی خداوند و نزدیک‌ترین مرتبه به خداوند متعال است که همه مراتب هستی بعد از این مرتبه به وجود آمده‌اند».

بنابراین هنگام طرح مسئله امامت از منظر علویان، باید توجه داشته باشیم که امامت در اندیشه آنان چنین جایگاهی دارد و امامت ظاهری اهل بیت از چنین پشتوانه باطنی برخوردار است. در اندیشه علوی بیش از رهبری ظاهری دینی و سیاسی امامان، به مقامات معنوی و باطنی آنان توجه شده است. در واقع نگاه علویان به مسئله امامت هستی‌شناسانه است، نه یک امر اعتباری یا اعتقادی صرف. از منظر علویان، مسئله امامت به یقین یک مسئله فقهی نیست؛ چون اعتباری نیست. امامت با نظام هستی پیوند خورده است و با توجه به سیر وجودی عالم امکان، از هنگام صدور از ذات مقدس خداوند تا مراحل بعد، هیچ کس دیگر چنین لیاقتی را نداشته و نخواهد داشت. همچنین نصب الهی امامان به سبب جایگاه آنان در نظام هستی است و چنین نیست که

ممکن بوده باشد که خداوند به جای آنان کسان دیگری را نصب کند؛ در واقع، نصب الهی ظهور جایگاه و ولایت آنان در بین همه موجودات، از انسان گرفته تا ملائک (فضولی، ۱۳۷۴: ۱۷۷) و جن و دیگر موجودات عالم، و فقط اظهار مقام موجود بوده است، وگرنه خداوند متعال بر خلاف قوانین هستی که خود ایجاد کرده است، عمل نمی‌کند. امامان مجاری فیض خداوند هستند و در عالم وجود غیر از آنان دیگرانی وجود ندارند که بتوانند عهده‌دار چنین مقامی شوند. بر این اساس، ولایت ائمه باطن امامت ظاهری آن بزرگواران است و کسی که چنین ولایتی را نداشته باشد، سزاوار امامت و خلافت ظاهری نیز نخواهد بود؛ به همین سبب است که حقیقت محمدیه ائمه اطهار در همه زمان‌ها و با همه پیامبران بوده است.

۳. امامان در اندیشه علوی

بر اساس اندیشه علوی، امامت و خلافت بعد از رسول انتصابی است و خود رسول نیز حق دخالت در این امر را ندارد و فقط خداوند متعال می‌تواند خلیفه رسول را تعیین و نصب کند و این فضل خداوند بر بندگان است (فضولی، ۱۳۷۴: ۲۳۴). از منظر تمام علویان، امامان و خلفای بعد از رسول دوازده نفر از اهل بیت آن حضرت هستند که عبارت‌اند از: امام علی، امام حسن، امام حسین، امام زین‌العابدین، امام باقر، امام جعفر صادق، امام موسی کاظم، امام رضا، امام محمد تقی، امام علی نقی، امام حسن عسکری و امام محمد مهدی که صاحب زمان نیز گفته می‌شود (Kaya ve necat, 2015: 191).

یمینی در بیان حادثه غدیر می‌گوید که پیامبر، امام علی و یازده اولاد او را با ذکر اسم یکایک آنان، امامان بعد خود اعلام کرد: «امام اول علی است؛ هر خدمتی که برای من انجام می‌دهید برای او نیز انجام دهید. امامت برای دوازده نفر داده شده است که عبارت‌اند: علی، حسن، حسین، زین‌العابدین، باقر، جعفر، کاظم، موسی، تقی، عسکری، مهدی. اینها به ترتیب به جای دیگری می‌آیند و بر اساس فرمان اینان با دین پیمان بندید» (Yemini, 2002: 512).

اسامی ائمه دوازده‌گانه نزد تمام علویان یکسان است و در این مورد هیچ اختلافی وجود ندارد. ذکر اسامی ائمه در متون علوی، مثل یک عبادت، همیشه تکرار می‌شود و مورد مدح و تمجید قرار می‌گیرد. برای نمونه در کتاب بویروک اسامی ائمه چنین ذکر

شده است: «علی المرتضی، اولاد اسدالله شبر و شبیر، امام زین العابدین سرور دین، محمدباقر، امام جعفر، امام موسی کاظم، علی بن موسی الرضا، شاه تقی، علی نقی، حسن عسکری، امام محمد مهدی صاحب زمان» (Atalay, 2011: 190). در کتاب *بویروک امام جعفر صادق* با اینکه در جاهای مختلف، اسامی ائمه را ذکر می‌کند، فقط در یک جا به جای اسم امام حسن و امام حسین می‌گوید دو پسر اسدالله شبر و شبیر؛ دلیل آن نیز احادیثی است که در متون حدیثی شیعه و اهل سنت آمده است.

۱-۳. امام مهدی (عج) در اندیشه علویان

در تمام ادیان سماوی و مکاتب بزرگ جهانی، اعتقاد به ظهور منجی آخر زمان که بشریت را از ظلم ظالمان نجات خواهد داد، در عالم عدل و داد برقرار خواهد کرد و مدینه فاضله جهانی را تشکیل خواهد داد، از آموزه‌های اصلی امیدبخش بوده است. تمام مذاهب اسلامی با هر گرایشی، ظهور منجی بشریت را در آخر زمان قبول دارند؛ اما در بین مذاهب اسلامی، علویان و شیعیان بر ظهور مهدی منجی بشریت تأکید بیشتری کرده‌اند. این امر در متون دینی آنان ظهور و بروز بیشتری یافته و انتظار فرج از عبادات بزرگ و مقدس شمرده شده است.

به طور قاطع می‌توان گفت که دیدگاه علویان درباره امام مهدی (عج) با شیعیان کاملاً یکسان است و مشخص است که هر دو مکتب از یک منبع بهره برده‌اند. برای روشن شدن صلابت و حقانیت این ادعا کافی است نگاهی گذرا به نظرات بزرگان و اندیشمندان تراز اول مکتب علوی داشته باشیم.

تمام بزرگان علوی قائل به مهدویت هستند و در همه منابع علوی، سلسله امامت در امام دوازدهم، امام مهدی، خاتمه می‌یابد؛ چنانکه فضولی پس از ذکر اسامی ائمه می‌گوید که سلسله امامت در امام مهدی تمام می‌شود (Fuzuli, 1995: 567).

از دیدگاه هر هفت شاعر بزرگ علوی نام امام آخر محمد مهدی (Fuzuli, 1995: 595-596) و فرزند حسن، امام یازدهم، است (Atalay, 1998: 175; Gölpınarlı, 2005: xx). او ظهور می‌کند تا عالمی که پر از ظلم و کفر شده را پر از عدل کند (Nesimi, 1990: 74, 100, 223). او غایب از چشمان مردم است، ولی هدایتگری و انتفاع بردن عالم وجود از

نور ایشان مستمر است (Kürkçüoğlu, 1985: 352). علت غیبت او سوء قصد دشمنان به جان وی است (Kürkçüoğlu, 1985: 352; Atalay, 1998: 175). او در آخر الزمان قائم مقام است (Atalay, 1998: 265, 405) و حکمش بر جهان جاری خواهد شد. در آن دوره صاحب زمان سرور خواهد شد و اولاد حیدر عزت خواهند یافت، منافقان زیر پا له خواهند شد و شک و گمان از بین خواهد رفت (Ergun, 1956: 161; Aslanoğlu, 1992: 126, 175, 245)، زمانه به کمال خود خواهد رسید و در آخر حضرت را پنهانی شهید خواهند کرد (Ergun, 1956: 260).

چنانکه مشاهده می‌شود، هر هفت شاعر بزرگ علوی به وجود امام مهدی اعتقاد راسخ دارند و با توجه به میزان اشعاری که در این باره سروده‌اند، معلوم می‌شود که اندیشه آنان با اندیشه تشیع در این باره یکسان است و هیچ خلافتی مشاهده نمی‌شود.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰ش)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: انتشارات توس.
- امام خمینی (۱۳۷۶ش)، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، محقق و مصحح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- الحلبی، ابوذر احمد بن برهان‌الدین، کنوز الذهب فی تاریخ حلب، نسخه کتابخانه تیمور پاشا مصری در قاهره، به نقل از: الحلبي محمد راغب الطباخ (۱۹۲۵)، اعلام النبلاء به تاریخ حلب الشهداء، حلب: مطبعة العلیمه، الجزء الثالث، ص ۱۵ و ۱۶، به نقل از جلالی پندری، زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، فضائل الصحابة، تحقیق وصی الله محمد عباس، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول.
- ابن شهردار، شیرویه (إلکیا) (۱۴۰۶ق)، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقیق: سعید بن بسیونی زغلول بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عساکر، علی بن حسن بن هبة الله (۱۹۹۵م)، تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأمائل، تحقیق: محب‌الدین أبی سعید عمر بن غرامة العمری، بیروت: دار الفکر.
- سعادت پرور، علی (بی تا)، جلوه نور، تهران: انتشارات احیای کتاب، چاپ ششم.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۴۰۴ق)، عیون اخبار الرضا (ع)، بیروت: مؤسسة الاعلمی، چاپ اول.

شرح ۵۰ بیت عرش‌نامه، نسخه خطی کتابخانه ملت ترکیه، ش ۱۰۳۴/۲.
عاصمی، عبدالملک بن حسین مکی (۱۴۱۹ق)، *سمط النجوم العوالی فی أنباء الأوائیل والتوالی*، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة.
فضولی، محمد بن سلیمان (۱۳۷۴)، *دیوان فارسی*، تهیه کننده حسیه مازی اوغلی، تهران: بهارستان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
فضولی، محمد بن سلیمان (۱۳۷۹ش)، *مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد*، ترجمه و تحقیق دکتر عطاءالله حسنی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، چاپ اول.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش)، *الکافی*، تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
کاشانی، ملا فتح‌الله (۱۴۲۳ق)، *زبده التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
کاشفی سبزواری، صفی‌الدین علی (بی تا)، *انیس العارفین*، نسخه دست‌نوشته کتابخانه مجلس، شماره ۷۲۴۹.

گلپینارلی، عبدالباقی (۱۹۵۸)، «وصیت‌نامه فضل‌الله حروفی»، نشریه شرقیات، ش ۲، استانبول مجلسی، محمدباقر (۱۹۷۲)، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

Aslanoğlu, İbrahim (1992), *Şah İsmail Hatayi*, İstanbul: Der Yayınları.

Atalay, Ali Adil (1998), *Virani Divanı ve Rislesi*, Can Yayınları.

Atalay, Ali Adil (2011), *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. İstanbul: Can Yayınları.

Bezirci, Asım (2010), *Pir Sultan*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Boratav, Pertev Naili (1991), *Pir Sultan Abdal*, İstanbul: Der Yayınları.

Çoban, İrfan (1997), *Kul Himmet, Görümlü Köyü Kul Himmet Sevgi ve Dostluk Derneği*, Tokat.

Ekinci, Doç. Dr. Mustafa (2010), *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, İstanbul: Beyan Yayınları.

Ergun, Sadeddin Nüzhet (1956), *Hatayi Divanı*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 2. Baskı.

Fuzuli, Muhammed bin Süleyman (1955), *Saadete Ermişlerin Bahçesi* (Hadikatu's- Sueda), İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 7. Baskı.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1992), *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul: İnkılap Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbaki (2005), *Fuzuli Divanı*, s.XX, İstanbul İnkılap Yayınları, 5. baskı.

Kaya, Hasan ve Çetin, Necat (2015), "Kul Himmet'in Bir Mecmuada Yer Alan 50 Şiiri", *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 37, Nisan, www.sosyalarastirmalar.com.

Kürkçüoğlu, Kemal Edip (1985), *Seyyid Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Nesimi, İmadeddin (2009), *Seyyid Nesimi Divanı*, Hazırlayan: Atalay Adil Ali, Çevirenler: Shahram Bahadori Gharache ve Seyyid Hüsametdin Aydın, İstanbul: Can Yayınları.

Nesîmî (1990), *Seyyid İmâdeddîn Nesîmî Divanı*, hazırlayan: Hüseyin Ayan, Ankara.

Özmen, İsmail (1995), *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Saypa Yan, Ankara.

Öztelli, Cahit (1984), *Pir Sultan'ın Dostları*, Özgür. Yay.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1982), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ulusoy, A. Celalettin (N.D), *Yedi Ulular*, Psakd.org / yediuluozan.

Virani Baba (2012), *İlm-I Cavidan*, Hazırlayan: Doç. Dr. Osman Eğri, Ankara TDV Yayınları.

Yemini, Derviş Muhammed (2002), *Faziletname*, hazırlayan: Dr. Yusuf Tepeli, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

گذر ایدئالیسم یقینی از فلسفه یونان به اندیشه اسلامی (بررسی تأثیر ایدئالیسم یقینی بر تعریف علم و حجیت خبر در فقه و کلام)

احمد ابراهیمی زاده *

علی جلائیان اکبرنیا **

محمد میرزایی ***

[تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۱۱]

چکیده

«ایدئالیسم یقینی» یعنی فقط یقین، علم است و غیر یقین ارزشی ندارد. رواج این نگرش میان مسلمانان، از جمله شیعیان، تبعاتی در پی داشته است؛ از جمله اینکه تا قرن هفتم بیشتر فقیهان شیعه حجیت خبر واحد را انکار می کردند. فقیهان راه‌های مختلفی را برای اثبات ادله در پیش گرفتند، با وجود این به نظر می‌رسد به جای تلاش برای بی‌اثر کردن ایدئالیسم یقینی، باید در اصل قبول این دیدگاه تجدید نظر شود. این جستار به شیوه تاریخی تحلیلی و با تکیه بر اسناد کتابخانه‌ای فراهم شده است. پژوهنده در نظر دارد که از سیر شکل‌گیری ایدئالیسم یقینی و ورودش به اندیشه اسلامی پرده بردارد و نقش یقین‌گرایی در اعتبارسنجی ادله استنباط را آشکار کند. این پژوهش فلسفه یونان را سرچشمه ایدئالیسم یقینی می‌داند که میان مسلمانان، از جمله شیعیان، رسوخ کرد و بر نگاه به برخی ادله استنباط تأثیر گذاشت.

کلیدواژه‌ها: ایدئالیسم یقینی، ظن، علم، شناخت.

* طلبه سطح چهار حوزه علمیه مشهد و دانشجوی دکتری رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی (نویسنده مسئول) doosti666@gmail.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم اسلامی رضوی jala120@yahoo.com

*** استادیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی mirzaee@razavi.ac.ir

مقدمه

عدم حجیت ظنون در فقه و اصول فقه به صورت اصلی مورد قبول درآمده است، در حالی که بسیاری از ادله استنباط ظنی‌اند. فقیهان از راه‌های متعدد در پی اثبات حجیت این ادله برآمده‌اند؛ اثبات حجیت ظنون خاص، طریق انسداد و حق الطاعه از این جمله‌اند. یقین‌آور خواندن اخبار امامیه نیز تلاشی دیگر از این نوع است؛ اما اثبات حجیت ظنون هرگز آسان نیست. به همین دلیل شیخ انصاری برای اثبات حجیت خبر واحد نزدیک به ۱۳۰ صفحه سخن گفت و توانست حجیت برخی خبرهای واحد را اثبات کند و در پایان نتیجه گرفت: «خبر واحدی که دانایان در درستی آن تردید نمی‌کنند، حجت است و می‌توان به آن عمل کرد» (انصاری، ۱۳۸۰: ۱/۲۳۷-۳۶۶).

به نظر می‌رسد که این نتیجه به قدری بدیهی است که هیچ دانایی در آن تردید نمی‌کند؛ پس چرا شیخ برای اثبات آن تا این حد قلم فرسوده است؟ آیا عدم حجیت ظنون که فقیهان را تا این حد به دردمر می‌اندازد حقیقت محض است یا می‌توان در آن تجدید نظر کرد؟ پاسخ به سؤالاتی از این دست تا حدی در گرو پاسخ به یک پرسش است: آیا «عدم حجیت ظنون» اصلی غیر قابل خدشه است که در قرآن و روایات ریشه دارد یا باید ریشه آن را در جایی دیگر جست؟

این نوشتار به دنبال بررسی چگونگی شکل‌گیری ایدئالیسم یقینی و تأثیر شرایط محیطی در شکل‌گیری آن است. همچنین از چگونگی ورود این اندیشه به جهان اسلام و تأثیر آن بر ادله سخن می‌گوید. این نوشته که به روش تاریخی تحلیلی گرد آمده، اصل عدم حجیت ظنون را جلوه‌ای از ایدئالیسم یقینی می‌داند که در یونان باستان و متأثر از شرایط آن محیط شکل گرفت و با نهضت ترجمه به جهان اسلام راه یافت. ضمن اینکه نزاع متکلمان و اهل حدیث ورود و تسلط این بینش بر فقه را تسهیل کرد. گفتنی است که این نوشته با رعایت توالی زمانی نگارش یافته است. همچنین سه اصطلاح «ایدئالیسم یقینی»، «یقین‌گرایی» و «جزم‌گرایی» در این نوشته به صورت مترادف به کار رفته‌اند.

ایدئالیسم یقینی و تقابل با سوفیسم

«یقین‌گرایان» فیلسوفانی بودند که وجود حقیقت و معرفت یقینی را باور داشتند. آنان به

مخالفت با سوفیست‌ها برخاستند (ر.ک: سورینا، ۱۳۸۸: ۲۱-۱۲۹؛ ماکوولسکی، ۱۳۶۶: ۷۰، ۷۱، ۷۹). حرکت سوفسطایی برخاسته از شرایط حاکم بر یونان باستان بود. دموکراسی حاکم در آن دوره، بیان قوی و توان بالا در اقناع را می‌طلبید. ثمره چنین شرایطی شکل‌گیری فلسفه‌ای بود که بر اقناع مخاطب استوار بود و وجود حقیقت را انکار می‌کرد. سقراط به مخالفت با سوفسطاییان برخاست. او خود از سوفسطاییان بود؛ اما در کوچه و خیابان با سوفسطاییان مناظره و آنان را محکوم می‌کرد تا آنجا که بنیان فلسفه سوفسطایی را برکند.

پس از سقراط، شاگردش افلاطون راهش را ادامه داد. او نزاع با سوفسطاییان را به کتاب و مدرسه منتقل کرد. ارسطو، شاگرد افلاطون، نیز راه استادش را ادامه داد. بزرگ‌ترین توفیق او گردآوری «آرگانون»، یعنی «ابزار» درست‌اندیشی بود (ر.ک: خراسانی، ۱۳۵۶: ۲۶، ۲۷، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۷، ۸۵، ۸۶، ۱۶۰، ۱۶۲). آرگانون به عربی ترجمه شد و منطق ارسطو خوانده شد. منطق جایگاه ویژه‌ای نزد مسلمانان پیدا کرد؛ برخی آن را تنها وسیله شناخت حق از باطل به شمار آوردند (خوانساری، ۱۳۸۸: ۱۵) و برخی دیگر آن را در تراز کلام خداوند و کامل‌کننده آن خواندند (الوردی، ۱۹۹۶: ۷۵).

منطق یکپارچه حقیقت نیست، بلکه مجموعه‌ای از داده‌ها، بینش‌ها و روش‌ها است که از محیط و اندیشه مردمان تأثیر می‌پذیرد؛ از این رو منطق ارسطو نیز مانند بیشتر اندیشه‌های بشر عاری از اشکال نیست. این پژوهش نیم‌نگاهی به مسئله شناخت در منطق دارد و تأثیری که از این رهگذر بر اندیشه اسلامی نهاده را مورد بررسی قرار داده است.

آغاز ایدئالیسم یقینی

تقابل با سوفسطاییان به ایدئالیسم یقینی انجامید. انکار حقیقت از سوی سوفسطاییان (ر.ک: ماکوولسکی، ۱۳۶۶: ۷۰) جزم‌گرایان را واداشت تا علم را به گونه‌ای تعریف کنند که قابل تردید و تشکیک نباشد. از این رو سقراط آنچه بحث‌های سوفسطاییان را پایان دهد و اختلافی در آن نباشد را علم نامید (مهدوی، ۱۳۷۶: ۵۷). افلاطون نیز علم را شناختی یقینی در مورد امور کلی دانست (همان: ۷۵)، چه او دریافته بود که منشأ بیشتر تشکیک‌های سوفسطاییان امور جزئی است. ارسطو تعریف افلاطون از علم را پذیرفت (همان).

روایان آخرین و تندروترین یقین‌گرایان بودند. به باور آنان، حقیقت تصویری است چنان واضح که نتوان آن را انکار کرد (مهدوی، ۱۳۷۶: ۸۵)؛ به عبارتی، آنان فقط بدیهیات را حقیقت شمردند. پس یقین‌گرایان، یقینی بودن و قابل‌تشکیک نبودن را رکن اصلی علم شمردند و این گرایش آنان تحت تأثیر انکار حقیقت از سوی سوفسطاییان بود. ناگفته نماند که بسیاری از حقایق اگرچه قابل‌تشکیک‌اند، قابل‌انکار نیستند؛ از این رو نمی‌توان حقیقت را به آنچه یقین‌گرایان گفتند، محدود ساخت. در حقیقت، بسیاری از آنچه یقین‌گرایان علم به شمار نیاوردند و برای آن بهره‌ای از شناخت قائل نشدند، شناخت نسبی هستند که نمی‌توان به آن بی‌اعتنا بود.

رسوخ ایدئالیسم یقینی به اندیشه اسلامی

تعریف‌های جزئی علم از طریق نهضت ترجمه^۱ به جهان اسلام آمد. به تدریج منطق ارسطویی به همراه شروح و حواشی‌اش ترجمه شد. تعریف‌های جزئی علم، از جمله تعریف ارسطو که علم را باوری عاری از احتمال خطا می‌دانست (ارسطو، ۱۹۸۰: ۴۲۲/۲-۴۲۳)، در خلال این متون به دست مسلمانان رسید. تعریف یادشده با ترجمه به جهان اسلام راه یافت (رک: ذکبانی، ۱۳۹۰: ۷۷) و مورد قبول منطق‌دانان مسلمان قرار گرفت (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۵۰/۱؛ صلیبا، ۱۴۱۴: ۳۴/۲).

نفوذ تعریف جزئی ارسطو از علم، از منطق فراتر رفت و مفهوم لغوی این واژه را تغییر داد. علم در منابع نخستین لغت معنای جزئی ندارد، بلکه نقیض جهل معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۲/۲؛ ابن‌دردید، ۱۹۸۷: ۹۴۸/۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۱۱۰/۴؛ ابن‌سیده، ۲۰۰۰: ۱۷۴/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۱۷/۱۲)؛ طبق این تعریف هر آنچه بهره‌ای از دانایی داشته باشد، علم است.

در قرآن کریم نیز علم معنای جزئی ندارد (ممتحنه: ۱۰)، بلکه طرف برتر احتمال، هرچند با احتمال نقیض، علم خوانده شده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۶؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۸۶؛ ابن‌قدمه، ۱۹۶۸: ۲۵/۱۲؛ الجواد الکاظمی، ۱۳۴۷: ۳۳۷/۲؛ محمود عبدالرحمن، بی‌تا: ۵۳۳/۲).

تعریف جزم‌گرایانه علم را ابو‌هلال عسکری معتزلی در لغت مطرح کرد. وی علم را نه در مقابل جهل، بلکه در مقابل ظن قرار داد و همچون ارسطو علم را طرف برتر احتمال^۲ بدون امکان نقیض دانست (عسکری، ۱۴۰۰: ۷۳، ۹۱، ۹۳)؛ بعدها این

تعریف بر معنای اصلی واژه علم غلبه یافت (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۲۷؛ موسی، ۱۴۱۰: ۲۱۶/۱).
گفتمنی است که با تغییر مفهوم علم، این واژه در قرآن کریم نیز جزمی معنا شد؛ برای مثال برخی تفاسیر علم را طرف برتر احتمال بدون امکان نقیض خواندند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۰۶/۱) که همان تعریف منطق ارسطویی از علم است. برخی دیگر از تفاسیر علم خواندن آنچه احتمال خطا دارد را مجاز دانستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۰/۱۹).
ورود تعریف‌های جزمی از علم با نزاع متکلمان و اهل حدیث همزمان شد (خضری‌بک، ۱۳۸۷: ۱۶۹). در این بین اهل حدیث متکلمان را به پیروی از ظنون و خیالات واهی متهم کردند (شعبان اسماعیل، ۱۹۸۱: ۲۵). در مقابل متکلمان نیز به حدیث تاختند (شافعی، ۱۳۵۸: ۶۵) و در این مسیر از تعریف‌های جزمی علم بهره بردند که در ادامه می‌آید.

انکار به دست آمدن علم از خبر

بازتاب رسوخ ایدئالیسم یقینی در میان مسلمانان انکار به دست آمدن علم از خبر^۳ بود. در ابتدا نه تنها خبر علم نامیده می‌شد (ابن‌عبدالبر، ۱۹۹۴: ۷۶۱/۱-۷۶۲)، بلکه علم نیز به معنای خبر بود (همان: ۷۶۱، ۷۶۹، ۷۳۳). بعدها شایع شد که مردمانی به نام «سَمَنِيَّة»^۴ خبر را علم نمی‌دانند و اعتقاد دارند که تنها از راه «ادراک حسی» می‌توان به علم دست یافت (باقلائی، ۱۴۲۲: ۹۷/۱-۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۵/۲).

برخی از متکلمان با انکار علم بودن خبر، اهل حدیث را به چالش کشیدند. جصاص ردیه‌ای بر این دیدگاه از کتاب *الرد علی بشر المریسی* آورده که نشان می‌دهد بشر مریسی (۱۳۸-۲۱۹ق) منکر به دست آمدن علم از خبر بوده است (جصاص، ۱۹۹۴: ۳۵/۳)؛ بشر از مرجئه و حلقه اتصال مرجئه و معتزله بود (صابری، ۱۳۸۸: ۷۷).

انتساب این دیدگاه به سمنیه محل تردید است؛ زیرا گذشته از خلأ تاریخی^۵ که در این گزارش وجود دارد، بعید نیست که یکی از متکلمان نظر خود را در این پوشش بیان کرده باشد. چنانکه ابن‌راوندی (م ۲۴۵ق) نظرش را به براهمه نسبت داد (بدوی، ۱۹۹۳: ۱۶۱)؛ چراکه سخن از ادراک و تقسیم آن به حسی و غیر حسی و اینکه ادراک از سنخ وجود است یا ماهیت، از مباحث خاص فلسفه است که در یونان ریشه دارد و ارتباط آن با آیین هندو یا بودا مشخص نیست.

به هر روی، اصالت حس را به دموکریتوس (م ۳۷۰ پ.م) نسبت می‌دهند. او از فلاسفه معتقد به اصالت ماده بود و حس را منشأ علم می‌دانست (ر.ک: ماکوولسکی، ۱۳۶۶: ۷۹-۷۶). اندیشه دموکریت بر ارسطو تأثیر گذاشت و وی بر خلاف افلاطون، سرچشمه هر گونه شناخت را ادراک حسی دانست (خراسانی، ۱۳۵۶: ۱۵۹-۱۶۰).

کوتاه سخن آنکه متکلمان برای انکار به دست آمدن علم از خبر، تعریف‌هایی از علم را دستاویز قرار دادند که ریشه در یونان دارند. این کار، فقیهان را به دفاع از خبر واداشت.

نفوذ ایدئالیسم یقینی به فقه

تلاش برخی از فقیهان برای اثبات علم‌آوری خبر، گرایش به ایدئالیسم یقینی را به دنبال داشت. برخی از فقیهان در پی اثبات علم‌آوری خبر، به منطق ارسطویی روی آوردند. تواتر به معنای نقل بسیار، از مبادی علم در منطق است (برای نمونه ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۵؛ غزالی، بی تا: ۲۳۱؛ بهمنیار بن‌المرزبان، ۱۳۵۷: ۹۷؛ عمر بن‌سهران الساوی، ۱۳۸۳: ۳۸۸). ابن‌ابان (م ۲۰۲ ق) از این مفهوم بهره گرفت تا اثبات کند که خبر می‌تواند علم‌آور باشد؛ بنابراین خبر را به واحد و متواتر تقسیم کرد و خبر متواتر را مفید علم خواند (جصاص، ۱۹۹۴: ۳۵/۳).

تواتری که ابن‌ابان از آن نام برد، مفهومی متعلق به منطق است؛ چراکه در لغت تواتر به معنای از پی هم آمدن است و متواتر خبری است که یکی از دیگری نقل کند. پس از منظر لغوی خبرهای واحد نیز متواتر خوانده می‌شوند (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۲۴/۱۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۷۵/۵).

دیگر فقیهان از استدلال ابن‌ابان استقبال کردند. برای نمونه، جصاص استدلال او را بی‌کم و کاست در کتابش نقل و به آن استشهاد کرد (ر.ک: جصاص، ۱۹۹۴: ۳۵/۳). این استدلال به کتب اصولی شیعه نیز راه یافت. سید مرتضی و شیخ طوسی نیز عین استدلال ابن‌ابان را نقل کردند (ر.ک: سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۵/۲؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۶۹/۱)؛ تقسیم خبر به واحد و متواتر از اینجا آغاز شد.

ابن‌ابان با کمک تواتر اثبات کرد که خبر می‌تواند علم‌آور باشد؛ اما پذیرفت که جز متواتر — که یقین‌آور است — هیچ خبری به‌تنهایی علم‌آور نیست. بنابراین تقسیم خبر

به متواتر و واحد اعتراف به علم آور نبودن بسیاری از اخبار بود. این امر فقیهان را در عمل به اخبار با مشکلی جدید روبه‌رو کرد؛ چراکه از سویی حدیث متواتر، اگر یافت شود، بسیار نادر است؛ بنابراین بیشتر و شاید تمام اخبار واحدند (ابن‌صلاح، ۱۹۸۶: ۲۶۸-۲۶۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۶۷؛ مامقانی، ۱۳۸۵: ۱۰۷/۱). از دیگر سو، کمتر خبری با قرینه یقین آور همراه است. در نتیجه خبرهای یقین آور برای پاسخ به تمام مسائل ابواب مختلف فقه کافی نیستند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۳۵/۲).

متکلمان ابن‌ابان را بی‌جواب نگذاشتند و علم آور بودن تواتر نیز از سوی برخی متکلمان انکار شد.

انکار علم‌آوری تواتر با الهام از ایدئالیسم یقینی رواقی

علم آور بودن تواتر با الهام از تعریف رواقیان از علم انکار شد؛ انکار علم‌آوری تواتر می‌توانست ادعای برخی متکلمان که خبر علم آور نیست را اثبات کند. لذا نَظَامٌ معتزلی (م ۲۳۰ق) ادعا کرد که تواتر نیز امکان خطا دارد و اجتماع تواترکنندگان مانند اجتماع بی‌نهایت نابینا است که از آن یک بینا به وجود نمی‌آید؛ در نتیجه تواتر نیز علم آور نیست (ابن‌حزم، بی‌تاب: ۵۷/۵).

نظام به رعایت منطق در استدلال‌هایش معروف بود (آلفا، ۱۹۹۲: ۵۰۷/۲)، اما همچون رواقیان، حقیقت را در بدیهیات محصور می‌دانست و حجیت هر دلیلی که مفید علم بدیهی نبود را انکار می‌کرد (بغدادی، ۱۹۷۷: ۱۱۴). ابراهیم مدکور می‌گوید: «افکار نظام آشکارا منشأ رواقی دارد» (مدکور، ۱۳۶۲: ۱۱).

شایان ذکر است که بیشترین نفوذ اندیشه‌های رواقی از طریق شروح و حواشی منطق صورت پذیرفت (مدکور، ۱۳۶۵: ۴۵).

خبر واحد در تنگنای ایدئالیسم یقینی و منطق دوازشی

با رواج ایدئالیسم یقینی خبر واحد در تنگنا قرار گرفت. از آنجا که منطق ارسطویی دوازشی است، باوری که با احتمال خطا همراه باشد را علم به شمار نمی‌آورد. از منظر منطق دوازشی، هر چیز یا درست است یا نادرست، سفید است یا سیاه، صفر است یا یک. منطق دوازشی سایه نامحدودی از خاکستری، یعنی امور نسبی، را نادیده می‌گیرد

(به آیین، ۱۳۸۳: ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۱). از این رو مطابق تعریف منطق، خبر واحد ثقه، هر چند در هشتاد یا نود درصد موارد درست باشد، علم آور نیست، بلکه چون احتمال دارد در برخی موارد نادرست باشد، خارج از دایره علم و بی ارزش انگاشته می شود.

ابوبکر بن کيسان اصم بصری^۷ (م ۲۵۵ق) متکلمی معتزلی بود که جواز عمل به خبر واحد را انکار کرد. از نگاه او نمی توان در دین به خبر واحد عمل کرد؛ چرا که علم آور نیست. این سخن آشکارا یقین گرایانه است؛ زیرا ارزشمندی هر چه یقین آور نباشد را انکار می کند. این مطلب از بخش دیگری از سخنانش بیشتر به چشم می آید که می گوید: «اگر در میان صد خبر یکی درست نباشد، عمل به هیچ یک از این اخبار جایز نیست» (ابن حزم، بی تا الف: ۱۱۹/۱). پیدا است که در این صورت باید از عمل به تمام اخبار واحد خودداری کرد؛ زیرا در میان اخبار واحد، درصدی اخبار غیر صحیح وجود دارد.

معتزله تعبد به خبر واحد را نیز انکار کردند. فقیهان از سوی چاره‌ای جز عمل به اخبار واحد نمی دیدند و از دیگر سو، پذیرفتن تعریف منطق از علم، اعتراف به علم آور نبودن خبر واحد و بی ارزشی آن بود. فقیهان می توانستند - برای خروج از تنگنای علم آور نبودن خبر واحد - ادعا کنند شارع خود به پیروی و قبول خبر واحد دستور داده است. این همان تعبد به خبر واحد است که معتزله آن را انکار کردند.

ابوعلی جبّایی^۸ (م ۳۰۳ق) ادعا کرد که تعبد به خبر واحد محال است. به این معنا که محال است خداوند به انسان دستور دهد به خبر واحد عمل کند (ساعاتی، ۱۴۰۵: ۳۲۵/۱). این تأکیدی بر موضع جزم گرایانه معتزله بود که آنچه احتمال خطا داشت را بی ارزش می انگاشت و محال می دانست که خداوند به پیروی از خبر واحد امر کند.

رسوخ ایدئالیسم یقینی میان اندیشمندان شیعه

ایدئالیسم یقینی به اهل سنت محدود نشد و به برخی از اندیشمندان شیعه نیز سرایت کرد. رسوخ این نگاه فقیهان شیعه را، به خصوص در تعامل با خبر واحد، دچار مشکل ساخت. در آغاز، شیعیان در حجیت خبر واحد تردیدی نداشتند و چه در اعتقاد (علم الهدی، ۱۳۹۲: ۱۰۴-۱۰۵) و چه در عمل آن را می پذیرفتند. به گفته شیخ طوسی: «اجماع فرقه محقه از زمان پیامبر (ص) و پس از ایشان از زمان صادقین (ع) بر عمل به

گذر ایدئالیسم یقینی از فلسفه یونان به اندیشه اسلامی / ۱۰۱

خبر واحد است» (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۲۶/۱-۱۲۷)؛ اما مکتب عقل‌گرای متکلمان بغداد با پیشتازی ابن‌ابی‌عقیل، حجیت خبر واحد را انکار کرد (رضاداد، ۱۳۹۵: ۱۴۵؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۴۱).

تردید در حجیت خبر واحد

ایدئالیسم یقینی از رهگذر تغییر مذهب به میان شیعیان راه یافت. از میان شیعه، اول بار متکلمی به نام ابن‌قبه (م پیش از ۳۲۹ق) اعلام کرد که خبر واحد علم‌آور نیست و تعبد به خبر واحد نیز محال است (محقق حلی، ۱۴۲۳: ۲۰۳-۲۰۵). این سخنی است که پیش‌تر ابوعلی جبایی معتزلی مطرح کرده بود. با روی آوردن ابن‌قبه به تشیع، این باور میان شیعیان نیز رسوخ کرد. برخی ابن‌قبه را معتزلی معتقد به امامت دانسته‌اند، به این معنا که به جز بحث امامت، به اندیشه‌های معتزله پایبند بوده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵: ۱۰۸). اگرچه عدم جواز تعبد به خبر واحد مورد پذیرش تمام اندیشمندان شیعه قرار نگرفت، بر نگرش شیعیان به خبر واحد تأثیر گذاشت.

شیخ مفید (م ۴۱۳ق) معتقد بود در دین فقط عمل به علم جایز است (مفید، ۱۴۱۳ب: ۲۸-۴۴). وی عمل به خبر واحد در دین را جایز نمی‌دانست (مفید ۱۴۱۳الف: ۱۲۲). از این مطلب می‌توان برداشت کرد که شیخ تعریف جزمی منطق از علم را پذیرفته است و خبر واحد را علم‌آور نمی‌داند.

تأثیرپذیری سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) از منطق ارسطویی آشکارتر است. او نیز مانند استادش، شیخ مفید، عمل به خبر واحد را از این جهت که موجب علم نیست، جایز نمی‌دانست (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۰۲/۱). تعریفی که او از علم ارائه کرده، جز تعریف منطق نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۷۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۴۱/۲). وی خبر واحد را هم‌تراز قیاس می‌شمرد (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۱۱/۱) و بحث از تعادل و تراجیح و حجیت خبر مرسل را بی‌مورد می‌دانست؛ چراکه با باطل بودن خبر واحد بحث از عوارض آن لازم نیست (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۷۹/۲).

در پی رواج ایدئالیسم یقینی در میان فقیهان شیعه، تا سده هفتم هجری بیشتر فقیهان، خبر واحد را حجت نمی‌شمردند (علم‌الهدی، ۱۳۹۲: ۱۱۱) و تا عصر حاضر نیز بیشتر فقیهان خبر واحد را در اعتقادات حجت نمی‌دانند.

خلاصه آنکه ایدئالیسم یقینی — که باور به «حقیقت مطلق» و بی‌اعتنایی به حقایق نسبی و ویژگی آن است — «شناخت نسبی» را علم به شمار نمی‌آورد و آن را بی‌ارزش می‌انگارد. اگرچه یونان باستان خاستگاه ایدئالیسم یقینی است، این اندیشه میان مسلمانان رسوخ کرد. این بینش جزم‌گرایانه زمینه مبارزه با اخبار را فراهم آورد و متکلمان با استفاده از تعریف‌های جزم‌گرایانه علم، در حجیت خبر تشکیک کردند. جالب اینکه فقیهان نیز به تدریج تعریف جزم‌گرایان از علم را پذیرفتند. آنان نیز چون اخبار را از منشور تعریف منطق از علم نگریستند، خبر واحد را علم‌آور نینگاشتند؛ از این رو در پی اثبات توجیه عمل به خبر واحد برآمدند.

خلق مسئله حجیت ظنون

رسوخ ایدئالیسم یقینی سبب به وجود آمدن مسئله حجیت ظنون شد. به تعریف جزم‌گرایان، علم در مقابل ظن قرار داشت و در نظرشان آنچه احتمال خطا داشت، علم به شمار نمی‌آمد. نزاعی که بر سر حجیت خبر آغاز شد، به تدریج به برخی از ادله دیگر سرایت یافت؛ در نتیجه در جواز عمل به آنها تردید شد و مسئله حجیت ظنون به وجود آمد (ر.ک: صابری، ۱۳۸۸: ۱۲۷) که همچون ستونی است که علم اصول فقه به آن تکیه دارد (الحیدری، ۲۰۰۸: ۵).

شایان ذکر است که با تغییر مفهوم علم، این واژه در قرآن کریم نیز به یقین معنا شد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹: ۲۰۶/۱) و سبب شکل‌گیری ادله نقلی نهی از عمل به غیر علم شد،^۴ در حالی که علم در قرآن معنای جزمی (اعتقاد یقینی بدون احتمال خطا) ندارد. همچنین برای اثبات اصل عدم حجیت ظنون، نمی‌توان به آیات نهی از عمل به ظنون استناد کرد؛ چراکه ظن در این آیات به معنای اوهام و خرافات و اکاذیب است (قمی، ۱۳۸۷: ۴۶/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۹/۲؛ طبرسی، ۱۴۲۱: ۴۵۳/۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۷۹/۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ۲۵/۲). در نتیجه مضمون آیات یادشده با اصل عدم حجیت ظنون بی‌ارتباط است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۳/۱).

تلاش برای مبارزه با تبعات ایدئالیسم یقینی

با رواج تعریف جزمی از علم، علم‌آوری خبر واحد انکار شد. به دنبال آن جواز عمل به خبر واحد مورد تردید قرار گرفت. این امر فقیهان شیعه را به کنش واداشت.

تعبد به ظنون

شیخ طوسی برای اثبات تعبد به خبر واحد گام برداشت. وی ادعا کرد که عمل به خبر واحد مورد تأیید شارع است و برای اثبات آن از اجماع فقهای شیعه کمک گرفت (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۲۶/۱-۱۲۷). گرچه شیخ طوسی فقط امور یقینی را علم می‌دانست (همان: ۱۷۱/۱) و از این جهت با جزم‌گرایان هم‌رأی بود، نپذیرفت که هر چه احتمال خطا دارد (ظن)، بی‌ارزش است و نمی‌توان در دین به آن عمل کرد (همان: ۹۱/۱). او ادعا کرد که عمل به خبر واحد به دستور شارع واجب شده است و برای اثبات وجود دستور شارع - که تعبد به خبر واحد خوانده می‌شود - به اجماع استناد کرد (همان: ۱۲۶/۱-۱۲۷).

به هر روی، اجماع ادعایی شیخ طوسی مورد قبول فقهای شیعه قرار نگرفت و پذیرش تعریف جزم‌گرایانه منطق از علم سبب شد که بیشتر فقیهان شیعه تا قرن هفتم هجری عمل به خبر واحد را جایز نشمارند. برخی از این عالمان عبارت‌اند از: شیخ طبرسی (۴۷۰-۵۴۸ق)، قطب راوندی (م ۵۷۳ق)، ابن شهر آشوب مازندرانی (۴۸۸-۵۸۸ق)، ابن زهره حلبی (۵۱۱-۵۸۵ق)، ابن ادریس عجللی حلی (حدود ۵۴۳-۵۹۸ق) (علم‌الهدی، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

پس از شیخ طوسی، علامه حلی (م ۷۲۶ق) به شکل گسترده عمل به غیر یقین (ظن) را در دین پذیرفت. او حصول ظن را در تعریف اجتهاد دخالت داد و اجتهاد را چنین تعریف کرد: «اجتهاد به کار بردن نهایت تلاش برای یافتن ظن به حکم شرعی است» (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۲۴۰). علامه پس از شیخ طوسی اولین کسی بود که خبر واحد ظنی را به صراحت حجت دانست (همان: ۲۰۵). او برای اثبات خبر واحد به اجماع اکتفا نکرد، بلکه از ادله عقلی (علامه حلی، ۱۳۸۰: ۲۰۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۴۰۵/۳) و نقلی کمک گرفت (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۲۰۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۲۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۸۳/۳-۲۹۶). پیدا است که علامه در روش، پیرو شیخ طوسی بود؛ چه او سعی داشت تعبد به خبر واحد را اثبات و از این طریق خبر واحد را از ظنونی که از عمل به آنها نهی شده، استثنا کند.

گویا تعبد به ظنون برخی را قانع نکرد و دسته‌ای از فقیهان از مسیری دیگر، اثبات حجیت ظنون را دنبال کردند.

دلیل انسداد

انسداد باب علم راه دیگری برای اثبات حجیت ادله‌ای چون حجیت خبر واحد بود. صاحب معالم درصدد برآمد اثبات کند که راه دستیابی به علم بسته است؛ بنابراین چاره‌ای جز عمل به ظنونی چون خبر واحد نداریم (عاملی جمعی، بی‌تا: ۱۹۲-۱۹۶). این دلیل بعدها انسداد صغیر خوانده شد؛ چه برای اثبات حجیت ظنون خاصی به کار رفته بود (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۱۷/۱-۳۱۸). در مقابل، برخی تمام ظنون را حجت دانستند و عمل به آن را جایز شمردند (میرزای قمی، ۱۳۴۰: ۲۳۸/۴-۳۰۴)؛ چراکه در صورت بسته بودن راه دستیابی به علم و ناچار بودن از عمل به ظنون، دلیلی نداشت که به ظنون خاصی اکتفا شود (همان: ۲۵۹/۴). این نظر به انسداد کبیر معروف شد (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۱۷/۱-۳۱۸).

استرآبادی جزم‌گراترین فقیه شیعه

کلاف سردرگم عمل به ظنون، بروز نهضت اخباری‌گری را به دنبال داشت؛ چرا که اختلاف اصلی اخباری و اصولی بر سر جواز عمل به ظنون است (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۱۳۱). استرآبادی، سرسلسله نهضت اخباری، بر مسئله جواز عمل به ظنون دست گذاشت. وی در مورد نام‌گذاری کتابش می‌گوید: «آن را الفوائد المذنیة در رد بر کسانی که قائل به اجتهاد و تقلید، یعنی پیروی از ظن هستند، نامیدم»^{۱۰} (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۲۹). استرآبادی در این کتاب حجیت ادله‌ای که احتمال خطا داشت (ظنی) را انکار کرد (همان: ۱۰۵-۱۰۶)؛ از این رو ظاهر آیات قرآن را حجت ندانست (همان: ۱۰۵-۱۰۶) و تقلید را جایز نشمرد (همان: ۳۷-۴۱). حجیت اجتهاد - که تلاش برای یافتن ظن به حکم شرعی است - را مردود شمرد (همان: ۲۹).

استرآبادی به‌طور کلی علم اصول را نفی کرد و آن را متأثر از قواعد عقلی و رأی اهل سنت دانست که در روایات پیروی از آن نهی شده است (همان: ۳۰، ۳۱، ۷۶، ۷۷). تأثیرپذیری اصول فقه از منطق را نیز دریافته بود؛ از این رو عمل به منطق را بی‌فایده خواند و سماع از معصومان را تنها راه رسیدن به احکام دین شمرد (همان: ۳۳-۳۴)، اما سماع از معصومان جز از راه خبر ممکن نبود. از آنجا که خبر متواتر به‌ندرت یافت می‌شود، چاره‌ای جز عمل به خبر واحد (ظنی) نیست (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۳۵/۱). در نتیجه

اگر استرآبادی حجیت خبر واحد را نیز انکار می‌کرد، دلیلی باقی نمی‌ماند که بتوان به آن عمل کرد. بنابراین ادعا کرد که خبر ثقة امامی علم‌آور است (سترآبادی، ۱۴۲۴: ۱۰۷). به نظر می‌رسد استرآبادی توجه داشت که عدالت راوی احتمال کذب را نفی نمی‌کند. از این رو گفت: «یقین معتبر، یقین عادی را نیز شامل می‌شود» و تعریف یقین عادی را به اصولیان و عامه احاله داد (همان: ۱۰۶).

کوتاه سخن آنکه استرآبادی بسیار جزم‌گرا است و آنچه احتمال خطا دارد را بی‌ارزش انگاشته است. از همین رو حجیت ظاهر آیات قرآن، تقلید و اجتهاد را انکار کرد؛ اما از آنجا که اگر حجیت خبر واحد امامی را انکار می‌کرد، دلیلی برای عمل کردن باقی نمی‌ماند، ادعا کرد که خبر واحد ثقة امامی مفید علم است.

رجوع دوباره به منطق و نفوذ بیشتر اندیشه‌های جزمی

مبارزه با نهضت اخباری وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ق) را به استمداد از اندیشه‌های جزمی منطق واداشت. وی قاعده «قیح عقاب بلا بیان» را مطرح کرد و آن را پشتوانه اصله البرائت قرار داد. این قاعده، چنانکه از نامش پیدا است، ادعا دارد که عقاب بدون بیان قبیح است و فعل قبیح از خداوند حکیم سر نمی‌زند؛ پس خداوند بدون بیان کسی را عقاب و بازخواست نمی‌کند (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۶۳-۶۵). این قاعده حکم تکلیف بیان نشده را مشخص می‌کند.

آنچه به ایدئالیسم یقینی مربوط است، تعریف «بیان» است. وحید و دیگرانی که به این قاعده استناد می‌کنند، فقط قطع را بیان می‌دانند؛ از این رو عقاب را در مورد هر دلیلی که جزمی (قطعی) نباشد، قبیح می‌دانند (صدر، ۱۴۳۲: ۱۰۶، ۱۰۷، ۴۱۷). به این ترتیب، وجوب عمل به هر دلیلی که قطع‌آور نباشد را انکار می‌کنند. پیدا است که این جز بی‌ارزش دانستن ادله غیر یقینی و یقین‌گرایی نیست.

بهبهانی برای اولین بار میان اماره که مفید ظن به تکلیف است و اصل عملی که برای رفع تحیر در مقام شک به تکلیف است، تمایز قائل شد (همان: ۴۹-۵۰). بی‌تردید تمایز میان ظن و شک ریشه در منطق دارد^{۱۱} (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸: ۵۶۵) و نمی‌توان میان ظن و شک و وهم از نظر لغوی تفاوتی قائل شد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۱۵۳/۲؛ پطرس البستانی، ۱۹۸۷: ۵۶۷).

تقسیم اصول فقه بر مبنای شناخت در منطق از نشانه‌های اتکای بیشتر عالمان شیعه به منطق است. شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ق) کتاب *گران‌سنگ فرائد الاصول* را نگاشت و این کتاب را مطابق مراتب شناخت در منطق به سه بخش علم و ظن و شک تقسیم کرد (انصاری، ۱۳۸۰: ۲۵/۱).

اصل عدم حجیت ظنون، شیخ انصاری را در اثبات حجیت خبر واحد به سختی انداخت. شیخ به پیروی از نراقی (نراقی، ۱۳۷۵: ۳۵۶) در بحث از ظنون به تأسیس اصل دست زد (انصاری، ۱۳۸۰: ۲۱۵/۱). او اصل را عدم حجیت ظنون دانست که جلوه‌ای از ایدئالیسم یقینی و بی‌ارزش دانستن غیر یقین است. با قبول اصل عدم حجیت ظنون، شیخ باید حجیت خبر واحد ثقه را اثبات می‌کرد یا از خبر واحد ثقه چشم می‌پوشید. شیخ اولی را برگزید و نزدیک به ۱۳۰ صفحه در باب اثبات حجیت ظنون نگاشت و در پایان نتیجه گرفت که خبر واحد ثقه‌ای که دانایان در درستی آن تردید نکنند، حجت است (انصاری، ۱۳۸۰: ۲۳۷/۱-۳۶۶). شیخ نتوانست فراتر از این نتیجه بدیهی را اثبات کند و درباره دیگر اخبار ثقه سخنی نگفت.

حق الطاعة

حق الطاعة روش دیگری برای رهایی از نتایج ایدئالیسم یقینی است. حق الطاعة از ابداعات شهید صدر است که مطابق آن، خداوند بر مکلفان حق اطاعت دارد، پس آنان باید امر او را، هرچند احتمالی باشد، انجام دهند. شهید صدر حق الطاعة را فرمان عقل عملی دانسته است (صدر، ۱۴۳۲: ۹۹، ۴۱۷، ۴۱۸).

شهید صدر اگرچه حق الطاعة را در مقام عقل می‌پذیرد، عمل به آن را لازم نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که دلیل شرعی پیروی از غیر علم را نهی کرده است (همان: ۱۳۷)، در حالی که علم در لسان شرع به هیچ وجه معنای جزمی ندارد، بلکه علم در قرآن کریم بر طرف راجح احتمال، هرچند با امکان خطا همراه باشد، نیز اطلاق شده است. بنابراین شهید صدر هرچند از نظر عقلی می‌پذیرد که باید به غیر جزم عمل کرد، متأثر از تعریف جزمی علم، عمل به غیر جزم را در دین جایز نمی‌شمارد.

نتیجه گیری

ایدئالیسم یقینی که تنها یقین را ارزشمند می‌شمرد نگرشی است که در یونان باستان شکل گرفت. این نگرش از راه نهضت ترجمه به جهان اسلام راه یافت. آنچه مسیر انتقالش را هموار کرد، نزاع متکلمان و اهل حدیث بود.

اصل عدم حجیت ظنون جلوه ایدئالیسم یقینی در اصول فقه است؛ که بر نگاه به ادله، از جمله حجیت خبر واحد، تأثیر گذاشت. انکار حجیت خبر واحد از سوی بیشتر فقیهان تا سده هفتم نیز از نتایج آن بود.

فقیهان در تلاش برای اثبات حجیت برخی ظنون، تعبد به ظنون، دلیل انسداد و حق الطاعه را مطرح کردند. از جمله تلاش‌ها برای اثبات ادله ظنی، ادعای علم‌آور بودن خبر عدل امامی است که میرزای استرآبادی مطرح کرد.

این تلاش‌ها در جهت مبارزه با آثار ایدئالیسم یقینی بوده است، در حالی که باید در اصل این نگرش تجدید نظر شود؛ چراکه ایدئالیسم یقینی و اصل عدم حجیت ظنون مؤیدی از قرآن یا احادیث ندارند. پس آنچه بهره‌ای از شناخت داشته باشد به همان میزان علم‌آور است و نمی‌توان به صرف احتمال خطا دلیلی را بی‌ارزش خواند. حق الطاعه گواهی بر این مطلب است. چنانکه شاهدهی از قرآن کریم در تأیید آن ذکر شد. ظن نهی شده در قرآن نیز به معنای اوهام، خرافات و اکاذیب است که نباید به آنها بها داد.

پی‌نوشت‌ها

۱. خیز حاکمان مسلمان برای ترجمه علوم دیگر ملل را «نهضت ترجمه» نامیده‌اند. تلاش برای ترجمه از نیمه سده دوم و با روی کارآمدن عباسیان آغاز شد و تا اواخر سده چهارم ادامه یافت؛ در نتیجه شماری از آثار اصلی تمدن‌های یونان، ایران، مصر و هند به عربی ترجمه شد. بیشتر این آثار در زمینه طب، ریاضیات، نجوم، فلسفه و آیین کشورداری بود (هاشمی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳). نهضت ترجمه به سه دوره تقسیم شده است (جان‌احمدی، ۱۳۷۹: ۸۸).

۲. سه اصطلاح «قول جازم»، «اعتقاد جازم» و «طرف راجح احتمال» به یک حقیقت اشاره دارند؛ چه قول و اعتقاد در این موضع به یک معنا است و هر دو نتیجه ترجیح یک طرف احتمال‌اند.

۳. خبر در اصطلاح به معنای حدیث است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۷: ۴۲).

۴. سَمْنَه منسوب به سومنات (شهری در هند) یا شمن (روحانی بودایی) هستند (مشکور، ۱۳۷۵: ۲۶۴-۲۶۵).

۵. خلاً تاریخی در مواردی به کار می‌رود که اتفاق یا مسئله‌ای مهم به شخصی ناشناخته نسبت داده شود و ابعاد حادثه مبهم باشد. فراغ تاریخی موجب تردید در وقوع حادثه می‌شود. برای نمونه، ادعا شده که عبدالله بن سبا، ابوذر را علیه عثمان تحریک کرد و موجب آغاز نبرد جمل شد و فرقه شیعه را به وجود آورد، در حالی که هیچ‌یک از عبدالله، محل تولدش، والدینش و طایفه‌اش مشخص نیست. همچنین مشخص نیست چگونه این کارها را انجام داده و یاران او چه کسانی بوده‌اند.
- در مورد سمنیه انکار به دست آمدن علم از خبر به انکار سنت می‌انجامد که مهم‌ترین منبع شناخت دین پس از قرآن است، در حالی که به‌وضوح معلوم نیست سمنیه هندو بوده‌اند یا بودایی، منسوب به سومنات‌اند یا شمن، در کجا حضور داشته‌اند (ر.ک: مشکور، ۱۳۷۵: ۲۶۴-۲۶۵) و چه کسی از آنان نقل قول کرده و ارتباطش با آنان از چه طریق بوده است.
۶. از بزرگان معتزله بود و شاخه‌ای از معتزله با نام نَظَامِیَه به او منسوب است (آلفا، ۱۹۹۲: ۵۰۷/۲). وی در فلسفه تبحر داشت (شعبان اسماعیل، ۱۹۸۱: ۷۸-۷۶).
۷. ابوبکر عبدالرحمن بن کیسان اصم بصری از بزرگان معتزله بصره و پیشوای معتزله در زمان خویش بود. او معاصر نَظَام (م ۲۳۰ق) بود و مناظراتی با او داشت (ابن مرتضی، ۱۹۶۱: ۵۸-۵۶).
۸. ابوعلی جبایی (۲۳۵-۳۰۳ق) پیشوای معتزله در زمان خود بود. او از بزرگان متکلمان است و منسوب به جبی، به الف مقصوره، قریه‌ای در بصره است. او در بغداد ساکن شد و تا پایان عمر در آنجا باقی ماند (شعبان اسماعیل، ۱۹۸۱: ۹۹؛ خطیب بغدادی، ۲۰۰۲: ۳۲۷/۱۲).
۹. آیات نهی از عمل به ظن و غیر علم: بقره: ۷۸، ۸۰، ۱۶۹؛ آل عمران: ۶۶؛ نساء: ۱۵۷؛ انعام: ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸؛ اعراف: ۲۸، ۳۳؛ یونس: ۳۶، ۳۹، ۵۹، ۶۶، ۶۸؛ نحل: ۲۵؛ اسراء: ۳۶؛ کهف: ۵؛ حج: ۳، ۸؛ نور: ۱۵؛ روم: ۲۹؛ لقمان: ۶، ۲۰؛ جاثیه: ۱۸، ۲۴؛ نجم: ۲۳، ۲۸.
۱۰. وسمیئها بِالْفَوَائِدِ الْمَدْنِیَةِ فی الردّ علی من قال بالاجتهاد والتقلید أی أتباع الظنّ فی نفس الأحکام الإلهیة.
۱۱. تعریف الشک: فان الشک هو وقوف النفس بین ظنّین متقابلین کائین عن شیئین متساویین فی البیان و الوثاقفة.

منابع

- ابن المرتضی، احمد بن یحیی (۱۹۶۱م)، *طبقات المعتزله*، تحقیق سوسنّه دِیْفُلْد - فِلَزَر، بیروت: دار مکتبه الحیاه.
- ابن درید، محمد بن الحسن (۱۹۸۷م)، *جمهره اللغه*، تحقیق رمزی منیر بعلبکی، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الاولى.
- ابن سیده مرسی، علی بن اسماعیل (۲۰۰۰م)، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداو، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *منطق المشرقین*، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

گذر ایدئالیسم یقینی از فلسفه یونان به اندیشه اسلامی / ۱۰۹

ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن (۱۹۸۶م)، *معرفة أنواع علوم الحديث* (ويعرف بمقدمة ابن الصلاح)، محقق نورالدين عتر، بيروت: دار الفكر المعاصر.

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله (۱۹۹۴م)، *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، سعودي: دار ابن الجوزي.

ابن قدامه، عبدالله بن أحمد (۱۹۶۸م)، *المغنى*، بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.

ابن حزم، علي بن احمد (بی تا الف)، *الاحكام في اصول الاحكام*، تحقيق أحمد محمد شاکر، بيروت: دار الافاق الجديدة.

ابن حزم، علي بن احمد (بی تا ب)، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، القاهرة: مكتبة الخانجي.

ارسطو (۱۹۸۰م)، *منطق ارسطو*، تصحيح عبدالرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، چاپ اول.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذيب اللغة*، بيروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

استرآبادی، محمد امین و عاملی، سیدنورالدين (۱۴۲۴ق)، *الفوائد المدنية و الشواهد المکیه*، تحقيق رحمة الله الرحمتی الأراکي، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول.

انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۸۰ش)، *فوائد الاصول*، قم: مجمع الفكر الاسلامی، الطبعة الثامنة.

آلغا، رونی ایلی (۱۹۹۲م)، *موسوعه اعلام الفلسفیه*، بيروت: دارالکتب، الطبعة الی.

باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۲ق)، *الانتصار للقرآن*، عمان: دار الفتح، الطبعة الاولى.

بدوی، عبدالرحمن (۱۹۹۳م)، *من تاریخ الالحاد فی الاسلام*، قاهره: سینا للنشر، چاپ دوم.

بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۷۷م)، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية*، بيروت: دارالافاق الجديدة، الطبعة الثانية.

به آیین، یعقوب (۱۳۸۳ش)، «تفکر فازی»، *دانش و مردم*، شماره ۸ و ۹، سال پنجم، دی و بهمن.

بهیانی، محمدباقر بن محمد اکمل (۱۴۱۵ق)، *الفوائد الحائریه*، قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ اول.

بهمنیار بن المرزبان (۱۳۵۷ش)، *التحصیل*، تصحيح و تعليق استاد شهيد مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

پطرس البستانی (۱۹۸۷م)، *محیط المحيط*، بيروت: مكتبة لبنان.

تهانوی، محمد بن علی (۱۹۹۶م)، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق علی دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى.

جان احمدی، فاطمه (۱۳۷۹ش)، «نهضت ترجمه، نتایج و پیامدهای آن»، *تاریخ اسلام*، شماره ۴، زمستان.

جصاص، أحمد بن علی (۱۹۹۴م)، *الفصول في الأصول* [بی جا]: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۵ش)، *جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد*، به کوشش سید علی حسینی زاده خضرآباد، قم: دار الحديث.

الجواد الکاظمی (۱۳۴۷ق)، *مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام*، تحقيق محمدباقر شريف زاده و محمدباقر بهبودی، [بی جا]: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

الحیدری، سید کمال (۲۰۰۸م)، *الظنّ (دراسة فی حجّته وأقسامه وأحكامه)*، تحقیق محمود نعمه الجیاشی، [بی جا]: دار فرائد للطباعة والنشر، الطبعة الاولى.

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۶ش)، *از سقراط تا ارسطو*، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران، چاپ دوم.

خضری‌بک، محمد (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م)، *تاریخ التشريع الاسلامی*، [بی جا]: دار الفکر، الطبعة الثامنة. خطیب بغدادی (۲۰۰۲م)، *تاریخ بغداد*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی، الطبعة الأولى.

خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲ش)، *انوار الهدایه فی التعليقة علی الکفایه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خوانساری، محمد (۱۳۸۸ش)، *منطق صوری*، تهران: آگاه، چاپ ۴۲. ذکیانی، غلامرضا (۱۳۹۰ش)، «ارزیابی ترجمه عربی قیاس ارسطو (دفتر دوم)»، *منطق پژوهی*، سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان.

رازی، أبو‌الفتح (۱۳۷۸ش)، *روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

رضاداد، علیه (۱۳۹۵ش)، *مکتب حدیثی بغداد (از قرن دوم تا نیمه قرن پنجم)*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.

ساعاتی، أحمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *بديع النظام (او: نهاية الوصول إلى علم الأصول)*، تحقیق سعد بن‌غریب بن‌مهدی السلمی، [بی جا]: جامعه أم القرى.

سرخسی، احمد بن ابی‌سهل (۱۴۱۴ق)، *أصول السرخسی*، تحقیق أبو‌الوفا الأفغانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

سورینا، آنی (۱۳۸۸ش)، *سفر به دیار پیش سقراطیان*، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه روز. سید مرتضی، علی بن‌حسین (۱۳۷۶ش)، *الذریعة إلى أصول الشریعة*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول.

سید مرتضی، علی بن‌حسین (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول. شافعی، أبو‌عبدالله محمد بن‌دریس (۱۳۵۸ق/۱۹۴۰م)، *الرساله*، تحقیق احمد شاکر، مصر: مکتبه الحلبي، الطبعة الأولى.

شعبان اسماعیل (۱۹۸۱م)، *اصول الفقه تاریخیه و رجاله*، ریاض: دار المریخ، الطبعة الاولى. شهید ثانی، زین‌الدین بن‌احمد (۱۴۱۳ق)، *الرعايه فی علم الدرایه*، تحقیق عبدالحیسن محمدعلی بقال، قم: بهمن.

صابری، حسین (۱۳۸۸ش)، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: سمت، چاپ اول. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۲ق)، *دروس فی علم الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، الطبعة الخامسة.

صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ق)، المعجم الفلسفی، بیروت: الشركة العالمية للكتاب، الطبعة الالی.
طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۱ق)، جوامع الجامع، تحقیق: مؤسسة النشر الإسلامی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، چاپ: اول.
طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق أحمد حبيب قصیر العاملی، [بی جا]: مکتب الإعلام الإسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، قم: محمدتقی علاقبندیان.
عاملی جبعی (معروف به صاحب معالم)، حسن بن زین الدین (بی تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چاپ نهم.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق اللغویة، بیروت: دار الافاق الجديدة، چاپ اول.
علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۰ش)، تهذیب الوصول الی علم الاصول، محقق محمد حسین بن علی نقی رضوی کشمیری، لندن: مؤسسه الامام علی.
علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲ش)، نهاییه الوصول الی علم الاصول، محقق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه الامام الصادق.

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ق)، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، قم: المطبعة العلمية.
علم الهدی، سید محمدصادق (۱۳۹۲ش)، «سیر تاریخی حجیت خبر واحد در اصول فقه شیعه»، فصلنامه پژوهش های اصولی، شماره ۱۷، تابستان.

عمر بن سهلان الساوی (۱۳۸۳ش)، البصائر النصیریة فی علم المنطق، تحقیق حسن مراغی، تهران: شمس تبریزی، چاپ اول.
غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (بی تا)، محک النظر فی المنطق، تحقیق أحمد فرید المزیدي، بیروت: دار الکتب العلمية.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق)، المنطقیات، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۲۶ق)، القاموس المحیط، تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسسة الرسالة، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة.
فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسه دار الهجرة، الطبعة الالی.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷ش)، تفسیر القمی، تحقیق السيد طیب الموسوی الجزائري، [بی جا]: منشورات مکتبه الهدی، الطبعة الاولى.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.

ماکولسکی (۱۳۶۶)، *تاریخ منطوق*، ترجمه فریدون شایان، تهران: مهارت، چاپ دوم.
مامقانی، عبدالله (۱۳۸۵ش)، *مقیاس الهدایه فی علم الدرایه*، تحقیق محمدرضا مامقانی، [بی جا]: انتشارات دلیل ما.

محقق حلی، جعفر بن حسین (۴۲۳ق)، *معارج الاصول*، لندن: مؤسسه امام علی (ع).
محمود عبدالرحمن عبدالمنعم (بی تا)، *معجم المصطلحات والألفاظ الفقہیة*، [بی جا]: دار الفضیلة للنشر و التوزیع والتصدیر.

مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۸)، *مقدمه ای بر فقه شیعه: کلیات و کتابشناسی*، ترجمه آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول.

مدکور، ابراهیم (۱۳۶۵ش)، «منطق ارسطو نزد متکلمان اسلامی»، ترجمه محمد خوانساری، *ادیان و مذاهب و عرفان*، تحقیقات اسلامی، شماره ۱، بهار و تابستان.

مدکور، ابراهیم و سعادت اسماعیل (۱۳۶۲ش)، «نهضت ترجمه در جهان اسلام»، *کتابداری، آرشیو و نسخه پژوهی*، نشر دانش، شماره ۱۷، مرداد و شهریور.

مدیرشانه چی، کاظم (۱۳۸۷ش)، *درایه الحدیث*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفتم.
مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵ش)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، چاپ اول.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، *اوائل المقالات*، تحقیق شیخ ابراهیم الانصاری، [قم]: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، الطبعة الاولى.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق ب)، *مختصر التذکره باصول الفقه*، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۳۲.
موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق)، *الإفصاح*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ چهارم.
مهدوی، یحیی (۱۳۷۶)، *شکاکان یونان*، تهران: سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۳۴۰ق)، *القوانین المحکمة فی الأصول*، قم: احیاء الکتب الاسلامیه.

نراقی، مولی احمد (۱۳۷۵ش)، *عوائد الایام*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ اول.
الوردی، علی (۱۹۹۶م)، *خوارق اللاشعور*، لندن: دار الوراق، الطبعة الثانية.
هاشمی، سید احمد و دیگران (۱۳۸۹)، *نهضت ترجمه*، تهران: نشر کتاب مرجع، چاپ اول.

حضور و گسترش تشیع در افریقا (از قرن اول تا پایان سوم هجری)

* عباس رهبری

** حسین خسروی

*** علی الهامی

[تاریخ دریافت: ۱۳/۸/۹۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۱/۹/۹۷]

چکیده

دامنه حضور و گسترش تشیع در شمال افریقا مربوط به صدر اسلام و بازه زمانی قرن اول تا پایان قرن سوم هجری است. بدون تردید سیاست‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس علیه شیعیان، عامل حضور تشیع در این بخش از قلمرو اسلامی بوده است. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع تاریخی به دنبال پاسخ به چگونگی حضور و گسترش مذهب تشیع در افریقا در آن بازه زمانی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که از زمان فتح مصر، تشیع با تبلیغ شماری از صحابه رسول‌الله (ص) و یاران امام علی (ع) به افریقا راه یافت؛ اما قدرت و نفوذ سیاسی گروه‌های غیر شیعی چالشی بزرگ در گسترش تشیع بود. با وجود این، با حضور کارگزاران امام علی (ع) و هجرت سادات فرصت‌هایی برای فعالیت شیعیان در این سرزمین ایجاد شد که شیعیان از آن بهره بردند و به تأسیس حکومت‌های شیعی در برخی از مناطق افریقا اقدام کردند.

کلیدواژه‌ها: مذهب تشیع، مصر، امام علی (ع)، شمال افریقا، سادات.

* دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خمین azsazs45@gmail.com
** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خمین (نویسنده مسئول)

Hkhosravi88@gmail.com

*** استادیار دانشگاه علوم پزشکی تهران aelhami867@yahoo.com

مقدمه

در طول تاریخ، شمال آفریقا یکی از مناطق مهم جهان اسلام بوده است. این منطقه به علت نزدیکی به بیت المقدس و مقر سپاهیان روم، اهمیت بسیاری برای مسلمانان داشت. رومی‌ها همواره می‌توانستند از شمال آفریقا، فتوحات مسلمانان را در بیت المقدس به خطر بیندازند. علاوه بر این، مراودات تجاری اعراب با مصر قبل از اسلام و شناخت از ثروت واقعی این مناطق، بر اهمیت و موقعیت تجاری - سیاسی شمال آفریقا در نزد مسلمانان می‌افزود. در نتیجه مصر از نخستین مناطق آفریقا بود که در سال ۲۰ق در زمان خلیفه دوم به دست عمرو بن عاص فتح شد (ابن عبدالحکیم، ۱۹۲۰: ۸۸؛ کندی، ۱۴۰۷: ۱۵). این فتوحات تا سال ۸۶ق (دوران عبدالملک مروان) ادامه یافتند.

فتوحات مسلمانان در آفریقا را می‌توان پنج قسمت کرد: ۱. صحرای سینا، اسکندریه و مناطق اطراف رود نیل؛ ۲. منطقه برقه و طرابلس؛ ۳. اقلیم آفریقا که حدوداً برابر تونس فعلی بود؛ ۴. مغرب اوسط که حدود الجزایر امروزی بود؛ ۵. مغرب اقصا برابر مغرب امروزی. از همان آغاز فتوحات، شماری از شیعیان و صحابه پیامبر (ص) همانند ابویوب انصاری، ابوذر غفاری، عمار یاسر، عبدالله بن عباس، عمرو بن حمق در سپاه مسلمانان حضور داشتند (سیوطی، ۱۳۷۱: ۱۴۵/۱-۲۰۰؛ مقریزی، ۱۴۱۶: ۸۴/۲-۸۵). برخی از این افراد بعدها در گروه یاران و نمایندگان خاص امام علی (ع) در شمال آفریقا باقی ماندند.

حضور و فعالیت این گروه در آفریقا، که تربیت یافته مکتب اهل بیت (ع) بودند، تأثیر بسیاری در شناخت و ترویج مکتب تشیع در این منطقه داشت. همچنین بعدها گروهی دیگر از دوستان امام علی (ع) در مصر، مانند محمد بن ابی حذیفه و محمد بن ابی بکر، نقش مهمی در معرفی امام علی (ع) و باورهای شیعی به مردم آفریقا ایفا کردند. نتیجه این فعالیت‌ها در اندک زمانی بروز یافت و باعث شد که مصریان در زمان قیام مردم علیه عثمان، از خلافت امام علی (ع) حمایت کنند (بردی، ۱۳۹۲: ۹۴/۱-۹۵؛ طبری، ۱۳۸۷: ۲۶۲/۶؛ وردانی، ۱۳۸۲: ۲۳). پس از شهادت امام علی (ع)، حضور یاران ایشان در مصر و آفریقا همچنان برای تشیع ثمربخش بود، به طوری که مردم این منطقه پس از شهادت امام حسین (ع) نیز علیه حکومت وقت دست به قیام زدند.

پس از تشکیل خلافت‌های اموی و عباسی، اهل بیت (ع) و یاران آنان تحت ظلم و ستم قرار گرفتند؛ از این رو شیعیان و بسیاری از سادات به علت دور بودن منطقه افریقا از مراکز حکومت، به این منطقه پناهنده شدند. فعالیت آنان از همان سده نخست باعث شد تا اهل بیت (ع) و دوستانشان در شمال افریقا جایگاه ویژه‌ای پیدا کنند. فرهنگ تشیع در این منطقه به حدی نفوذ یافت که نمونه‌های آن همچنان در برخی از مناطق افریقا، به‌خصوص مصر، دیده می‌شود. برگزاری مراسم عاشورا در مناطق محدودی از مصر، برگزاری جشن نیمه شعبان از سوی برخی از فرقه‌های صوفی، رسم فانوس‌گیری، جشن تولد حضرت زینب (س) و امام حسین (ع) از مواردی است که تأثیر ماندگار فرهنگ شیعه در این مناطق را نشان می‌دهد (وردانی، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که «تشیع چگونه در شمال افریقا گسترش یافت؟». زمان ورود و مکان شیعیان در مصر و چگونگی سیاست حکمرانان شمال افریقا در برخورد با شیعیان تا پایان قرن سوم از پرسش‌های فرعی تحقیق است.

بنا بر فرضیه پژوهش، شیعیان در ابتدای فتح مصر در این منطقه مستقر شدند، سپس به مناطق مختلف افریقا نقل مکان کردند. در اثر سیاست‌ها و سخت‌گیری حکمرانان اموی و عباسی، گروهی از سادات نیز به افریقا مهاجرت کردند و در نقاط مختلف آن ساکن شدند.

در این نوشتار، روش تحقیق بر اساس پژوهش تاریخی و به صورت توصیفی - تحلیلی است که موضوعات مربوط از منابع دست اول و معتبر به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده، سپس داده‌های به دست آمده، از طریق استدلال و استنتاج عقلی تجزیه و تحلیل شده است.

پیشینه تحقیق

درباره حضور شیعیان در افریقا کتاب‌ها و مقالات متعددی نگارش یافته است؛ اما تحقیق تاریخی جامعی شکل نگرفته است. در بیشتر تحقیقات صورت گرفته حضور و گسترش شیعیان در افریقا به صورت کلی تبیین شده است. از جمله این آثار می‌توان به کتاب ابن عبدالحکیم (م ۲۴۷ق) به نام فتوح مصر و اخبارها اشاره کرد. در این کتاب به جز اشارات مستقیم و غیر مستقیم به شیعیان، مطالب مهمی

دیده نمی شود، حتی از استاندار شدن محمد بن ابی بکر نیز خبری نیامده است (ابن عبدالحکیم، ۱۹۲۰: ۲۷۳).

در تواریخ عمومی، مانند تاریخ یعقوبی (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲۲۲۹/۶) و کتاب الفتح ابن اعثم کوفی (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۳۶۵/۲-۳۸۲)، در تبیین شورش های سال های ۳۴ و ۳۵ ق مطالبی در مورد شیعیان مصر بیان شده است.

کتاب دیگر الولاة نوشته ابو عمر محمد بن یوسف کندی (م ۳۵۰ یا ۳۵۸ ق) است. در این منبع مطالب پراکنده ای درباره شیعیان و دوستان امام علی گفته شده است؛ اما نویسندگان در بیشتر موارد حتی از به کار بردن «شیعه» برای طرفداران امام علی (ع) خودداری کرده است (کندی، ۱۴۰۷: ۲۹-۳۰).

منتقله الطالبيه نوشته ابراهیم بن ناصر بن طباطبا (۴۷۹ ق) منبع دیگری است که مطالبی درباره اماکن و شهرهایی که قبایل طالبيه (اولاد و فرزندان ابوطالب) در آنها سکنا گزیده و زندگی کرده اند، آورده است.

تاریخ دیوان مبتدا و الخبر فی تاریخ العرب نوشته ابن خلدون (۷۲۳-۸۰۸ ق) می تواند مهم ترین منبع درباره تاریخ بلاد مغرب باشد. اطلاعاتی که در این کتاب آمده، جنبه ابتکاری دارد و نویسندگان آنها را گرد آورده و از کتب دیگر نقل نکرده است. تقی الدین احمد بن علی بن عبدالقادر مقریزی (م ۸۴۵ ق) از معدود مورخان مصر است که در کتاب المواعظ و الاعتبار به ذکر الخطط و الآثار لفظ شیعه را برای طرفداران امام علی (ع) به کار برده و مطالبی را درباره وضعیت شیعیان بیان کرده است؛ ولی در نوشته های او وضعیت شیعیان به روشنی مشخص نشده است (مقریزی، ۱۴۱۸: ۷۴/۱-۷۵).

از دیگر تاریخ نویسان معروف مصر، ابن تغری بردی (م ۸۷۴ ق) صاحب کتاب النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهره است. وی حوادث تاریخی مصر را از هنگام فتح آن و فرمانروایی عمرو عاص تا سال های ۸۷۲ ق بیان کرده است؛ اما او نیز مانند دیگر مورخان، در مورد تشیع در مصر سخنی نگفته است (بردی، ۱۳۹۲: ۸/۱-۱۶۰).

از تحقیقات جدید نیز می توان به کتاب مهدی تکیه ای در مورد مصر (سال ۱۳۷۵) اشاره کرد. صالح وردانی نیز در سال ۱۳۸۲ کتاب شیعه در مصر از آغاز تا عصر امام خمینی را نگاشته است. کتاب اطلس شیعه نوشته رسول جعفریان نیز جغرافیا و تاریخ شیعیان در تاریخ اسلام تا به امروز را تبیین و مطالبی درباره حضور شیعیان مطرح کرده

است. همچنین محمدعلی چلونگر در کتاب *زمینه‌های پیدایش خلافت فاطمیان* علل و زمینه‌های پیدایش خلافت فاطمیان در افریقه و مغرب را بررسی کرده است. این کتاب از منابع مهم و ارزشمند درباره حضور شیعیان در افریقا است. نویسنده اشاره می‌کند که فاطمیان با بهره‌گیری از باور مهدویت، قیام خود را در مصر و مناطق دیگر گسترش دادند. تفکر مهدویت قبل از حضور فاطمیان، در قبایل بربر و در منطقه مغرب وجود داشت و ایشان از این نفوذ استفاده کردند.

همچنین می‌توان به مقاله فیروز آزادی با عنوان «ظهور و افول تشیع در مصر از فتح اسلامی تا پایان سفینیان (۲۰-۶۴ق)» (مجله *شیعه‌شناسی*، ۱۳۹۲)، مقاله *مطهره حسینی* در مورد شیعیان مصر گذشته و حال (فصل *نامه جستارهای سیاسی معاصر*، ۱۳۸۹)، مقاله *غلامرضا گای زواره* در مورد اهل بیت (ع) در قلب مصر (مجله *فرهنگ کوثر*، ۱۳۸۳)، مقاله *مهدی جلیلی* در مورد گرایش‌های شیعی در مصر تا میانه سده سومق (مجله *مطالعات اسلامی*، ۱۳۸۱) و مقاله *محسن پاک‌آیین* به نام «موده آل‌البیت (ع) فی مصر» که عباس الاسدی آن را ترجمه کرده (مجله *رساله‌التقلین*، ۱۳۷۴) اشاره کرد. علاوه بر اینها، سید هادی خسروشاهی مجموعه مقالات برخی نویسندگان معاصر عرب را به نام *أهل البیت فی مصر* گردآوری کرده و در سال ۱۳۸۰ در مجمع تقریب مذاهب اسلامی به چاپ رسانده است.

با توجه به اشارات پراکنده منابع مذکور، مقاله حاضر درصدد است با نگاهی جامع، حضور شیعه از زمان فتح مصر تا پایان قرن سوم هجری در افریقا را بررسی کند و عوامل حضور شیعیان و علاقه مردم مصر به شیعیان را در چهارچوب سؤالات مطرح شده پاسخ دهد. حضور شیعیان در افریقا در سه محور بخش‌بندی شده است: الف) حضور طرفداران امام علی (ع) و اصحاب ایشان در زمان فتح مصر که همراه با لشکرکشی مسلمانان صورت گرفته است؛ ب) مهاجرت سادات که باعث گسترش شیعه در افریقا در سده‌های اول تا سوم شده است؛ ج) قیام‌ها و تبلیغات شیعیان درباره اهل بیت که منجر به علاقه مردم مصر و افریقا به مذهب تشیع شد.

حضور مسلمانان در افریقا

عرب‌ها قبل از اسلام با مصر مراودات تجاری داشتند و با ثروت و جایگاه این منطقه به

خوبی آشنا بودند. از این رو مصر پس از اسلام نیز برای عرب‌های تازه‌مسلمان دارای جایگاه ویژه‌ای بود. می‌توان گفت یکی از دلایل مهم حضور مسلمانان در این منطقه، آشنایی پیشین آنان با وضعیت جغرافیایی، تجاری، سیاسی و فرهنگی مصر بود. عمرو بن عاص شناخت ویژه‌ای از مصر داشت و در هنگام فتح این منطقه کمک فراوانی به مسلمانان کرد.

بر اساس متون تاریخی، ورود مسلمانان به مصر و شمال آفریقا در چند مقطع صورت گرفت. ورود اولین گروه از مسلمانان در ماه رجب سال پنجم بعثت با مهاجرت به حبشه به سرپرستی جعفر ابن ابی طالب انجام شد. در آنجا بود که نجاشی، پادشاه حبشه، با اسلام آشنا شد (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۱). همچنین پیامبر(ص) در ماه محرم سال هفتم هجری چند نامه از مدینه برای نجاشی پادشاه حبشه، مقوقس حاکم مصر و حاکمان برخی از کشورها ارسال کرد. در طی این مدت شماری از مسلمانان در حبشه حضور داشتند و با احترام با آنان برخورد می‌شد. گروهی از مسلمانان نیز با مصریان مراودات تجاری داشتند. بعد از رحلت پیامبر(ص) و شروع فتوحات در دوره خلفای راشد، مسلمانان در سال ۲۰ق به فرماندهی عمرو بن عاص، به مصر حمله کردند و مناطقی از آن را به تصرف درآوردند. می‌توان فتح این مناطق را به هفت مرحله تقسیم کرد:

مرحله اول: از سال ۲۰ تا ۴۹ق؛ در این مرحله مناطقی مانند برقه، طرابلس، صبراته، فزان (بلاذری، ۱۴۳۰: ۱۲/۳-۱۳) به دست عمرو بن عاص، مناطق سیبطه و قلعه اجم در جنوب قیروان (ابن خیاط، ۱۴۱۵: ۱۳۴/۱-۱۳۵) به دست عبدالله بن سعد بن ابی سرح، منطقه واقع تا دشت قمونیه در جنوب قرطاجنه (ابن خیاط، ۱۴۱۵: ۱۹۲/۱؛ طبری، ۱۳۸۷: ۲۲۹/۵) و سوسه، جلولا، بنزت و جزیره جربه (بردی، ۱۳۹۲: ۱۳۲/۱؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۰: ۱۱۸/۲) به دست معاویه بن حدیج سکونی فتح شدند.

مرحله دوم: از سال ۴۰ تا ۵۵ق؛ در این مرحله شهر قیروان در جنوب قرطاجنه به دست عقبه بن نافع ساخته شد (ابن خیاط، ۱۴۱۵: ۱۹۵/۱؛ ابن عبدالحکیم، ۱۹۲۰: ۲۶۴) و مراکز پشتیبانی نظامی جهت حفظ فتح مناطق ودان فزان، خاور و غدامس طراحی و اجرا شد.

مرحله سوم: از سال ۵۵ تا ۶۲ق؛ در این مرحله ابومهاجر جزیره شریک، شهرهای قرطاجنه، میله در مغرب ادنی، میانه (بردی، ۱۳۹۲: ۱۵۲/۱) و مسلمه را فتح کرد (مونس، ۱۹۹۲: ۹۰/۱).

مرحله چهارم: از سال ۶۲ تا ۶۴ق؛ در این مرحله منطقه حاصل خیز زاب در مغرب میانه و مسئله (ابن عبدالحکیم، ۱۹۲۰: ۲۶۷؛ مونس، ۱۹۹۲: ۹۲/۱)، تاهرت و طنجه (مونس، ۱۹۹۲: ۹۳) به دست عقبه فتح شد. این مرحله با کشته شدن عقبه به پایان رسید.

مرحله پنجم: از حدود سال ۶۵ق تا اواخر ۷۴ق؛ در این مرحله زهیر بن قیس فرمانده لشکر بود. او اقدام به گرفتن مجدد مناطقی کرد که پس از کشته شدن عقبه از دست مسلمانان خارج شده بودند (بردی، ۱۳۹۲: ۱۶۰/۱) و توانست منطقه قیروان را تصرف کند. وی در درگیری با رومی‌ها در درنه کشته شد و جنگ در جبهه افریقا، تا دفع فتنه ابن‌زبیر به دست عبدالملک بن مروان، بدون اقدام خاصی متوقف شد (ابن عذاری المراکشی، ۱۹۵۰: ۳۴۱/۳۵).

مرحله ششم: از اواخر سال ۷۴ تا ۸۵ق؛ در این مرحله حسان بن نعمان غسانی مناطق قرطاجنه، دژ بسته، قلعه‌هایی مانند قابس، قسطیلیه و مغرب میانه را فتح کرد (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۲۳۸/۴؛ ابن عذاری المراکشی، ۱۹۵۰: ۲۵/۱).

مرحله هفتم: از اواخر سال ۸۵ تا ۸۶ق؛ این مرحله که آخرین مرحله فتح شمال افریقا به دست مسلمانان به شمار می‌رود، با انتخاب موسی بن نصیر به فرماندهی لشکر اسلام در افریقا شروع شد (ابن عبدالحکیم، ۱۹۲۰: ۲۷۴). فعالیت موسی بن نصیر در اواخر سال ۸۵ق شروع شد و به فتح قلعه زغوان، سجومه، سبتیه، طنجه (مغرب اقصا)، جنوب کوه‌های اطلس، مغرب میانه تا سوس عقبا انجامید (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ۶۶/۲-۶۸). پس از این مرحله مسلمانان به سمت اندلس و فتح آن رفتند.

زمینه‌های تاریخی ورود شیعیان و اهل بیت (ع) به افریقا

ورود شیعیان به افریقا همزمان با ورود مسلمانان به این منطقه بوده است. آنها در فتوحات مسلمانان همراه سپاه اسلام به تدریج در افریقا حضور یافتند و در مناطق فتح شده باقی ماندند. با افزایش شمار شیعیان در افریقا، پس از مدتی در برخی مناطق مفتوحه حکومت‌های شیعه تأسیس شدند (دیویدسن، ۱۳۵۸: ۹۵).

در حقیقت با حضور اصحاب خاص امام علی (ع) در مصر و مهاجرت گروهی از تابعان (ابن عبدالحکیم، ۱۹۲۰: ۲۹۲؛ سیوطی، ۱۳۹۴: ۲۰۷/۱، ۲۵۵)، مذهب تشیع رسماً در این منطقه نفوذ و حضور یافت. عمار یاسر در زمان عثمان بن عفان به مصر رفت و به تبلیغ

اهل بیت (ع) مشغول شد. موفقیت او به قدری بود که بیشتر مصریان در برابر عثمان بن عفان از علی (ع) طرفداری کردند، سپس با ولایت قیس بن سعد بر مصر، شیعیان در آنجا گرد هم آمدند. پس از روی کار آمدن عمرو بن عاص در مصر تا سقوط امویان فعالیت شیعیان با محدودیت‌های شدیدی روبه‌رو شد؛ اما محبت علی (ع) در میان مردم از بین نرفت و با سقوط بنی‌امیه آنان تشیع خود را ابراز کردند.

علاوه بر این، رفتار ظالمانه حکومت مرکزی علیه علویان گروهی از آنان را به سمت افریقا، که از مرکز دور بود، هدایت کرد؛ از این رو حضور آنان نیز باعث تبلیغ شیعه در آن منطقه شد (حلبی، ۱۴۰۹: ۱۸۱/۲؛ کلاعی، ۱۹۷۷: ۱۲۴/۲). از دیگر عوامل مهاجرت علویان به مصر، وجود موقوفاتی بود که در صدر اسلام به علویان اختصاص یافته بود (ابن طباطبای اصفهانی، ۱۳۷۷: ۲۹۱، ۳۰۶؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۵۷۸/۲).

یکی از کسانی که پس از شکست در قیام‌ها علیه حکومت مرکزی (بنی‌امیه) به مصر مهاجرت کرد، ادریس بن عبدالله بود. او پس از نجات از شکست قیام خود در حجاز به سال ۱۷۲ق برای اولین بار توانست حکومت ادریسیان شیعی مذهب را در شمال افریقا تأسیس کند. گستره این حکومت حدود کشور مغرب و الجزایر فعلی بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۳۹: ۴۸۸). علاوه بر شیعیان و علوی‌ها، گروه‌های دیگر نیز به افریقا مهاجرت کردند و حتی موفق به تشکیل حکومت شدند. خوارج اباضی و صفری از گروه‌هایی بودند که در اواخر قرن اول هجری، برای رهایی از امویان به افریقا (مغرب) آمدند و نیم قرن بعد توانستند دولتی در سجلماسه و تاهرت ایجاد کنند (طقوش، ۱۳۸۵: ۶۶). در کنار خوارج و اباضیه، گروه‌هایی از شیعیان، معتزله، مرجئه و صوفیه نیز ظهور پیدا کردند.

بنابراین می‌توان گفت شناخت مردم افریقا از مذهب تشیع در اواسط قرن دوم هجری بیشتر شده بود (عودی، ۱۳۸۵: ۱۵۱). در این جریان، اعرابی که گرایش‌های شیعی داشتند، در شهرهای مختلف ساکن بودند. شهر نطفه یکی از این شهرها بود که به پایگاه شیعیان شهرت داشت. فعالیت و سکونت شیعیان در نطفه به حدی بود که آن را کوفه کوچک (الکوفه الصغری) می‌گفتند (بکری، ۱۹۹۲: ۷۴۳/۲). با وجود این، کسب اطلاعات در مورد شیعیان و محل سکونت آنها در افریقا پراکنده است و بیشتر نویسندگان به کسانی که امام صادق (ع) برای تبلیغ به افریقا فرستاده بودند، اشاره کرده‌اند (ابن حیون، ۱۴۲۶: ۵۵-۵۴؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۴۷).

بر اساس متون تاریخی، علی بن محمد بن عبدالله از نوادگان امام حسن (ع)، اولین علوی بود که وارد مصر شد و مردم با او بیعت کردند. وی تلاش‌هایی برای احیای تشیع در مصر انجام داد؛ اما در مقابل حکام عباسی ناکام ماند (ممتحن، ۱۳۷۱: ۹). ورود شیعیان و سادات به مناطق دیگر افریقا، مانند لیبی و سودان، به قرن‌های اول تا چهارم هجری برمی‌گردد. همچنین حضور برخی از شیعیان در منطقه زنگبار در قرون اول صورت گرفته است، به نحوی که امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه (علی بن حسین (ع)، ۱۳۸۳: دعای ۲۷) برای مزدداران اسلامی در این منطقه مغفرت و مدد الهی طلب کرده است. علاوه بر شیعیان نخستین، گروه دیگری از شیعیان شش‌امامی نیز وارد زنگبار شدند. همچنین در قرن اول هجری در تونس، شیعیان قبل از دولت اداره (ادریسی‌ها) و فاطمیان حضور داشتند و بنی‌امیه همان کاری را که در حره^۱ انجام داده بودند، در تونس با شیعیان انجام دادند. فعالیت‌های شیعیان در افریقا به تدریج باعث قدرت‌یابی گروه‌های شیعی شد. در نتیجه، عبدالله المهدی در سال ۲۹۶ق در تونس، سلسله فاطمیان را تشکیل داد. فاطمیان پس از مدتی مصر را تصرف کردند و مرکز حکومت خود را به آنجا بردند. تونس تا سال ۴۳۸ق کاملاً شیعه‌نشین بود.

چگونگی قدرت‌یابی شیعیان در شمال افریقا

در گسترش یک تفکر عوامل مختلفی چون قدرت اقتصادی، سیاسی، رسانه‌ای، آموزه‌ها و گزاره‌های اعتقادی (هست‌ها/اصول)، دستورهای عملی، اخلاقی و ارزشی که بر پایه آموزه‌های اعتقادی استوار شده‌اند (بایدها/فروع)، اثر دارند، به نحوی که هر نوع تفکر، دیدگاه رفتار خاص خود را دارد و بر مبنای دیدگاه و تفکر خود می‌تواند گروهی را جلب کند. در خصوص حضور و قدرت شیعه در شمال افریقا می‌توان نظریه‌هایی عقیدتی، اقتصادی و اجتماعی را ارائه داد. این نظریات می‌توانند مقدمه‌ای برای یک بررسی جامع باشند.

باورها و تفکرات شیعیان ویژگی‌هایی داشت که سبب توجه و گرایش تازه مسلمانان می‌شد. برخی از این ویژگی‌ها عبارت‌اند از امامت، اجتهاد، مهدویت و تقیه که در بین شیعه امامیه دیده می‌شد (شامی، ۱۳۶۷: ۱۸۶). شیعیان با داشتن این معیارها موفق شدند مردم را با تشیع آشنا کنند و باعث جذب برخی افراد شوند.

از دیگر اقدامات شیعیان در جلب مردم افریقا، فعالیت‌های آنان در هنگام خلافت امام علی (ع) بود. یاران ایشان با برقراری روابط سیاسی، اجتماعی و تبلیغی، مردم این منطقه را با اهل بیت (ع) آشنا کردند و دیدگاه آنان را به مردم انتقال دادند. برخی از اقدامات این افراد — از جمله ابوذر غفاری، مقداد بن اسود کندی و ابویوب انصاری که از صحابه رسول الله (ص) بودند (مظفر، ۱۳۹۳: ۲۸۵) — چنان مؤثر شد که مردم مصر در به حکومت رسیدن امام علی (ع) نقش مهمی را ایفا کردند.

عوامل داخلی جامعه افریقا نیز باعث رشد و گسترش مذهب تشیع شد. در ادامه این عوامل را تشریح می‌کنیم.

الف) تشابه اقدامات حاکمان مسلمان غیر شیعه با رومی‌ها و بیزانسی‌ها در اداره مناطق مختلف افریقا: اقدامات رومی‌ها و بیزانسی‌ها باعث نارضایتی مردم مصر (قبطیان) شده بود. آنان هدفی جز جمع‌آوری اموال برای حکومت مرکزی خود نداشتند و به رفاه مردم و آبادانی شهرها توجه نمی‌کردند (اجتهادی، ۱۳۶۳: ۶۸). سیستم مالیات‌گیری بیزانسی‌ها از مردم مصر پیچیده، نامنظم و همراه با ظلم بود و تنها مالکان از این شیوه مالیات‌گیری بهره‌مند می‌شدند (دنت، ۱۳۵۸: ۱۰۸، ۱۰۹). مذهب بیشتر مردم مصر یعقوبی بود و امپراتوری روم و کلیسای قسطنطنیه مذهب ملکایی داشتند. هرقل، امپراتور روم، سعی کرد از طریق اعمال فشار، مذهب ملکایی را در آن کشور رواج دهد (اشپولر، ۱۳۵۴: ۵۰؛ مونس، ۱۳۸۴: ۶۱). در نتیجه «نارضایتی قبطی‌ها از حاکمیت رومیان، زمینه پذیرش عرب‌ها را به‌عنوان مردمانی نجات‌دهنده از ستم دولت بیزانس فراهم کرده بود» (ابوجعفر طبری، ۱۳۸۷: ۵۱۱/۲). این اقدامات پس از به قدرت رسیدن مسلمانان در زمان حکام بنی‌امیه و بنی‌عباس ادامه یافت. گفته شده که پس از اسلام، مردم مصر جزیه و خراج می‌پرداختند و میزان جزیه پرداختی مصریان به مسلمانان بسیار کمتر از مالیاتی بود که به بیزانسی‌ها داده می‌شد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ۴۲۰/۳؛ دینوری، ۱۹۶۰: ۱۳۹)؛ اما همچنان وجوه اخذ شده، مانند زمان بیزانسی‌ها، برای حکومت مرکزی ارسال می‌شد و کمتر برای بهبود وضعیت مردم به کار می‌رفت. از این رو با توجه به تبلیغ شیعیان در مورد اهل بیت (ع) و بیان عملکرد حکومتی آنان مردم افریقا به تشیع گرایش پیدا کردند.

ب) حضور اعراب مهاجر در قسمت‌های شمالی و جنوبی مصر: با توجه به بررسی منابع مختلف و گزارش‌های موجود، حدود ۱۲ هزار عرب با خانواده خود به مصر

مهاجرت کردند و در فتح مصر حضور داشتند. از دلایل مهاجرت اعراب به این مناطق می‌توان نیاز به نیرو برای فتح مناطق مختلف شمال افریقا (خامسی‌پور، ۱۳۸۲: ۲۷۳) و تشکیل سپاه مرابطه اشاره کرد. به این افراد از درآمد صدقات و غنائم به‌دست آمده پول پرداخت می‌شد (کندی، ۱۴۰۷: ۴۱۸). هر سال گروهی از مدینه یا سایر مناطق اسلامی به سپاه مرابطه می‌پیوستند (ابن‌عبدالحکم، ۱۹۲۰: ۱۳۰-۱۳۱؛ کندی، ۱۴۰۷: ۳۶). تشویق خلفا و حاکمان اسلامی برای مهاجرت قبایل عرب برای ایجاد تعادل جمعیت در مناطق فتح‌شده (مقریزی، بی‌تا: ۲۹)، هجرت برخی از قبایل عرب برای پیوستن به اقوام خود در افریقا، (رمضان، ۱۹۹۴: ۱۳) حاصل‌خیزی زمین‌های افریقا و آب و هوای مناسب (ریطی، ۱۹۹۶: ۶۵) از دیگر دلایل مهاجرت اعراب به بخش‌های شمال و جنوب مصر بود.

از قبایلی که به مصر مهاجرت کردند می‌توان به «۳۰ قبیله و ۳۰ بطن از عدنانی‌ها، ۶۱ قبیله و ۱۱۱ بطن از قحطانی‌ها و ۳ قبیله دیگر اشاره کرد که در شهرهای آنجا پراکنده شدند» (خورشید البری، ۱۹۹۲: ۷۲). در این میان، گروه‌های شیعی نیز به مناطق مختلف افریقا مهاجرت کردند. مهاجرت سادات یکی از عوامل تاریخی گرایش مصریان به اهل بیت (ع) بود. جمعیت زیادی از سادات، که با لقب اشراف شناخته می‌شدند، در دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس به افریقا مهاجرت کردند و در آنجا ساکن شدند. مسعودی از مهاجرت ۷۳ نفر از علویان و نویسنده کتاب *منتقله الطالبیه* از مهاجرت بیش از ۸۰ نفر به مصر یاد کرده است (ابن‌طباطبا علوی اصفهانی، ۱۳۷۷: ۲۹۱). سادات و علویان برای اینکه از عوامل حکومت دور باشند، بیشتر در مناطق جنوبی مصر و افریقا ساکن شدند. نفوذ آنها در مصر به حدی افزایش یافت که متوکل عباسی برای جلوگیری از نفوذ بیشترشان دستور داد آنها را از مصر اخراج کنند (جباری، ۱۳۸۲: ۱۰۷/۱).

ج) نقش خراسانیان در گسترش تشیع در شمال افریقا: پس از اینکه اهالی خراسان و نواحی شرقی ایران بر ضد خلافت ضد اسلامی امویان قیام کردند و بساط حکومت آنان را که به نام اسلام بر مردم مسلمان حکومت می‌کردند، برانداختند، عباسیان بر اریکه خلافت مستقر شدند. در این دوران، تمام امور کشوری و لشکری ممالک اسلام به دست ایرانیان، به خصوص خراسانیان، افتاد. به‌طور کلی عباسیان نژاد عرب را از مناصب حکومتی دور ساختند. در این جریان، یکی از مناطقی که مورد توجه عباسیان بود و بیم داشتند که از آنجا خطری متوجه ایشان شود، سرزمین‌های مغرب اقصا و

شمال آفریقا بود؛ زیرا هنوز حکومت اندلس به دست امویان بود و می‌ترسیدند از آن ناحیه تحرکاتی صورت بگیرد. به همین دلیل از دوره مهدی عباسی به بعد، حکام مصر و آفریقا از میان مردم خراسان، که دشمنان سرسخت بنی‌امیه بودند، انتخاب می‌شدند. در این زمان نفوذ خراسانیان و مردمان مشرق ایران در مصر و مناطق آفریقای شمالی بیشتر شد و حفظ حدود اسلامی بر عهده آنها قرار گرفت. تقریباً از زمان مهدی عباسی تا ظهور فاطمیان در مصر و آفریقا، حدود سی نفر حکومت کردند و مدت دویست سال بر مصر، شمال آفریقا، مغرب اقصا، سواحل مدیترانه و سایر متصرفات اسلامی در نواحی غرب و کرانه‌های اقیانوس اطلس فرمانروایی داشتند. در زمان این حکام هزاران فقیه، مجتهد، مفسر، محدث، قاضی، امیر، دبیر و سیاستمدار از خراسان و سایر شهرهای ایران به مناطق غربی مهاجرت کردند و مبان‌ی و قواعد اسلامی را در آن سرزمین‌ها ترویج دادند. در کتب علمی و تاریخی اسلامی شمال آفریقا و اندلس، نام بسیاری از ایرانیان دیده می‌شود (مطهری، ۱۳۹۴: ۷۹-۸۰، ۳۵۲).

در این بین شیعیان نیز در این مناطق حضور و فعالیت داشتند و به تبلیغ تشیع مشغول بودند.

د) اقتصاد: در اثر عوامل اقتصادی، بربرها شورش‌ها و قیام‌های مختلفی در منطقه تحت حاکمیت مسلمانان ایجاد کردند. حتی حمایت از یک گروه یا فرد نیز تابعی از عوامل اقتصادی بود؛ برای نمونه می‌توان به شورش سپاهیان عرب در سال ۱۹۶ق علیه عبدالله بن‌اغلب، که از طرف پدرش حاکم طرابلس شده بود، اشاره کرد (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۰۷: ۳۹۲/۵). این عامل باعث شده بود که بربرها گرایشی به عقاید مختلف نشان دهند. در مناطقی دیگر از مغرب زمین که بربرها مشکل اقتصادی نداشتند، گرایشی به عقاید مختلف مشاهده نشده است. در این باره باید به قبایل صنهاجه و کتامه اشاره کرد که به علت داشتن استقلال اقتصادی، خود را از شورش خوارج در شمال آفریقا (قرن دوم هجری) دور نگه داشتند (عبدالرزاق، ۱۹۷۶: ۲۳۷). طبیعی بود که با افزایش فقر، پذیرش دیگر عقاید مذهبی که پشتوانه مالی داشتند، به آسانی صورت می‌گرفت؛ از این رو با توجه به افزایش جزیه و خراج از سوی خلفای اموی، می‌توان بین پذیرش عقاید مختلف از سوی بربرها و فشار اقتصادی ایجاد شده ارتباط برقرار کرد. طبری بیان می‌کند که در زمان عثمان بن‌عفان، وقتی عبدالله بن‌سعد ابن‌ابی‌سرح والی مصر شد،

یک گروه از مردم افریقا به سبب مسئله خراج، برکناری وی را از خلیفه خواستار شدند. خلیفه خواسته آنان را پذیرفت و حتی اموالی بین آنان تقسیم کرد (طبری، ۱۳۸۷: ۵۹۹/۲). در این میان برخی از سادات که قصد قیام علیه حکام وقت را داشتند، با کمک‌های مالی خود تلاش می‌کردند این گروه‌ها را به مذهب تشیع جذب کنند.

یکی دیگر از عوامل آشنایی مردم افریقا با شیعه و تفکرات آنان، قیام‌های مختلف بود که بنا بر مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی یا اجتماعی صورت می‌گرفت؛ مثلاً قیام‌های فرزندان و نوادگان امام حسن (ع) در زمان‌های مختلف و کوچ تعدادی از آنان پس از شکست قیام به مصر و افریقا در انتقال دیدگاه شیعه تأثیر بسیاری داشت (رازی، ۱۹۹۵: ۴۴). مردم این منطقه در قیام‌های مختلف در کنار سادات بودند و آنان را رهبر خود معرفی می‌کردند؛ زیرا فرزندان اهل بیت همانی را می‌گفتند و می‌خواستند که مدنظر مردم آن منطقه بود. پس از وقوع عاشورا، این واقعه چنان حرکت و قدرتی در مسلمانان ایجاد کرد که موجب تحولات عظیمی در جامعه اسلامی شد. مصر و افریقا نیز از پیامدهای این واقعه دور نماندند و مردم این مناطق پس از شهادت امام حسین (ع) علیه حاکم وقت دست به شورش زدند (مقریزی، ۱۴۱۸: ۳۸۷/۴).

اقدامات فرهنگی شیعیان در شمال افریقا

امور فرهنگی از اقدامات بسیار مناسب برای آشنا کردن مردم با باورها و اعتقادات یک مکتب هدفمند است. شیعیان ساکن مصر و شمال افریقا از این مسئله به نحو مناسبی استفاده کردند. از اقدامات فرهنگی آنها در افریقا می‌توان آموزش تفسیر قرآن، به‌خصوص آیاتی که نشان‌دهنده بزرگی اهل بیت (ع) بود، بیان احادیث رسول الله (ص) در مورد اهل بیت (ع)، بیان فضیلت‌های امام علی (ع) به عنوان جانشین بر حق رسول الله (ص)، کمک‌های مالی، آموزش مسائل فقهی و ساخت مسجد را نام برد.

حضور یاران امام علی (ع) در بین مردم افریقا که تازه با اسلام آشنا شده بودند و به شناخت اسلام واقعی علاقه داشتند، تأثیر بسیاری بر محبت به اهل بیت (ع) بر جا گذاشت. هر جا اهل بیت (ع) و فرزندان‌شان نیاز به کمک داشتند، مردم افریقا از کمک به آنان دریغ نمی‌کردند، به‌نحوی که در قیام علیه عثمان بن عفان و همچنین به حکومت رسیدن افرادی که با امام نسبتی داشتند، کمک شایانی کردند و باعث به قدرت رسیدن

آنان نیز شدند (مظفر، ۱۳۹۳: ۲۵۷-۲۵۸). «شافعی مذهب‌ها به خاطر حضور امام شافعی و ارادتی که شافعیان به حضرت علی(ع) و اولاد ایشان داشتند، در شناساندن اهل بیت و دیدگاه آنان به مردم مصر تأثیر داشتند» (ابن‌خلکان، ۱۳۶۴: ۵/۴۲۴).

جایگاه شیعه در افریقا از قرن اول تا سوم

اطلاع دقیقی از شیعه شدن اقوام مختلف در افریقا در دست نیست؛ اما می‌توان با بررسی دیدگاه مذهبی تشیع، شیعه شدن تعدادی از افراد در قبایل افریقا را تأیید کرد. چنانکه اشاره شد، با حضور تعداد بسیاری از دوستان اهل بیت (ع)، تشیع در مصر و افریقا گسترش یافت. در این دوره، برخی از فرقه‌های اسلامی مانند شافعیان، به اهل بیت (ع) علاقه نشان می‌دادند و اگرچه از نظر فقهی به فقه شیعه عمل نمی‌کردند (ابن‌خلکان، ۱۳۶۴: ۵/۴۲۴)، تأثیر فراوانی در رشد و شکوفایی حکومت‌های مختلف شیعی داشتند. حکومت‌ها نیز به احترام آنان، در آموزش مباحث فقهی مدارس علمیه، مانند الازهر، مانعی ایجاد نمی‌کردند.

بر اساس منابع تاریخی، بربرهای ساکن مناطق افریقا بنا به دلایل مختلف، مانند فاصله طبقاتی، پرداخت مالیات زیاد و تبعیض نژادی قیام می‌کردند یا با گروه‌های انقلابی شیعی که با دولت مرکزی در حال نزاع بودند، همکاری می‌کردند تا باعث پیروزی آنان شوند. آنان در قبال همکاری‌شان از امتیازات خاصی نیز بهره‌مند می‌شدند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ۱/۴۵۰؛ ابن‌عماد، ۱۴۰۶: ۱/۱۹۴؛ ابن‌ابار، ۱۴۲۹: ۱/۸۵).

در جامعه مصر و افریقا تفکرات و دیدگاه‌های مختلفی وجود داشت. گروهی به اسلام گرویده بودند. گروهی دیگر اسلام را نپذیرفته بودند، ولی برای آنان ماهیت حاکمان وقت فرقی نداشت و فقط می‌خواستند که زندگی‌شان در صلح و آسایش سپری شود. برخی از مسیحیان ساکن در آن مناطق، در لوای حکومت اسلامی با پرداخت جزیه به زندگی خود ادامه می‌دادند، به شرطی که آزادی عمل داشته باشند. وقتی یک حکومت شیعی یا غیر شیعی به قدرت می‌رسید، تا زمانی که منافع آنان به خطر نمی‌افتاد، مخالفتی نداشتند (عبدالرزاق، ۱۹۷۶: ۲۳۷). بر این اساس، دیدگاه‌های شیعی، مانند برابری افراد و نبود فاصله طبقاتی، همخوانی بیشتری با انتظارات بربرها و ساکنان محروم افریقا داشت که به تدریج موجب گسترش و رشد فزاینده تشیع در بین اهالی افریقا می‌شد.

اقدامات سیاسی شیعیان در مصر و افریقا

شیعیان پس از استقرار در مناطق افریقا، موقعیت سیاسی و اجتماعی خود را تحکیم کردند و به تدریج علیه حاکمان وقت موضع گرفتند و قیام‌هایی علیه آنها انجام دادند. این قیام‌ها با اینکه در برخی مواقع موفق و در مواردی ناموفق بودند، موجب گسترش ایدئولوژی مکتب تشیع در میان مردم این مناطق شدند. گفتنی است حرکت‌های شیعیان در مصر تا پیش از دوره بنی‌عباس را نمی‌توان یک قیام در نظر گرفت، بلکه این اقدامات بیشتر جنبه حمایتی داشتند و در برخی موارد به صورت مخالفت با سیاست‌های خلفای وقت نمایان می‌شدند.

محمد بن ابی‌حذیفه، از یاران خاص امام علی(ع)، قبل از خلافت ایشان در مصر ساکن بود. وی در زمان عثمان بن عفان والی مصر، عبدالله بن سعد بن ابی‌سرح را اخراج کرد و زمام امور را در دست گرفت (حرزالدین، ۱۳۹۱: ۲۵۰). این موضوع به خلیفه اعلام شد و عثمان جهت جلوگیری از خروج وی تصمیم گرفت با پرداخت سیصد هزار دینار او را به خود متمایل کند؛ اما وی نپذیرفت (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۰۷: ۲۶۵/۷-۲۶۶). در زمان خلیفه سوم، حضور شیعیان در مصر نمود بارزی یافت، به نحوی که خلیفه سعی می‌کرد آنان را تا حدودی راضی نگه دارد یا ساکت کند؛ اما این ترندها راه به جایی نبرد و سرانجام گروهی از طرفداران امام علی(ع) علیه خلیفه قیام کردند که به قتل عثمان انجامید.

پس از کشته شدن عثمان بن عفان، که مصریان نقش مؤثری در قتلش داشتند، مردم مصر بر خلافت امام علی(ع) تأکید کردند (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۰۷: ۱۵۹/۳؛ سیوطی، ۱۳۷۱: ۵/۲). در دوران خلافت امام علی(ع) که شامیان به رهبری معاویه علیه امام علی(ع) دست به شورش زدند، مصر جایگاه ویژه‌ای نزد امام داشت. امام علی(ع) برای افزایش قدرت شیعیان در مصر، قیس بن سعد عباده را به حکومت مصر منصوب کرد. پس از این انتخاب، همه مصریان، غیر از ساکنان منطقه خربنا که طرفدار عثمان بن عفان بودند، از امام علی(ع) اطاعت کردند (مقریزی، ۱۴۱۶: ۹۳/۴). معاویه که به شدت از قیس می‌ترسید، سعی کرد او را به خود متمایل کند که موفق نشد؛ اما با ایجاد شایعه باعث عزل قیس شد (کندی، ۱۴۰۷: ۲۳-۲۴). پس از قیس، محمد بن ابی‌بکر به حکمرانی مصر رسید (مسعودی، ۱۴۰۹: ۷۶۸/۲)، ولی به علت اهمیت مصر، امام علی(ع) مالک اشتر نخعی

را به جای محمد بن ابی بکر به مصر فرستاد. مالک قبل از رسیدن به مصر، با توطئه عمرو بن عاص به شهادت رسید. محمد بن ابی بکر نیز در جنگی نابرابر در برابر سپاه شام به شهادت رسید.

با ورود کارگزاران مورد اعتماد امام علی (ع) به مصر، مردم این دیار با اندیشه‌های مذهب تشیع آشنا شدند و جوهره اندیشه شیعی، مانند عدالت و مساوات، در آنان رسوخ کرد، به نحوی که توده‌های مختلف مردم مصر برای تحقق آن با رهبران قیام‌های علوی همکاری می‌کردند (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۷۷/۲).

پس از شهادت امام علی (ع) تا پایان سده سوم هجری روند گسترش تشیع به دلیل سیاست‌های کینه‌توزانه حاکمان وقت وارد مرحله‌ای خاص شد و علویان به شدت تحت نظر قرار گرفتند. شیعیان برای مقابله با حکام دو روش در پیش گرفتند؛ گروهی (شیعه امامیه و در برخی موارد خاص زیدیه) تقیه را در پیش گرفتند و به ساماندهی طرفداران خود همت گماشتند (حسین، ۱۳۸۵: ۷۸، ۸۸، ۱۳۴، ۱۴۱). گروهی دیگر، مانند سادات زیدی و حسنی، قیام علیه حکومت را در رأس کار خود قرار دادند. در دوران بنی‌امیه با توجه به سیاست سرکوبگرانه آنها، شیعیان آزادی عمل زیادی در مصر نداشتند و نمی‌توان کارهای انجام‌شده را یک قیام مؤثر دانست، بلکه بیشتر واکنش‌های اجتماعی صورت می‌گرفت، از جمله برگزاری سوگواری پس از شهادت امام حسین (ع) و برخی موارد مشابه.

بعد از شهادت محمد بن ابی بکر، در سال ۳۸ ق عمرو بن عاص حاکم مصر شد (کندی، ۱۴۰۷: ۳۱-۳۴) و تا سال ۴۳ ق عهده‌دار امور بود. پس از مرگ وی، همچنان نمایندگان معاویه والی مصر بودند. در این زمان، سپاهیان شام و اشراف، طرفدار معاویه و توده‌های مردم طرفدار امام علی (ع) بودند (مقریزی، ۱۴۱۶: ۱۵۶/۴). شیعیان در این مدت، به علت برخورد قهری حکومت تقیه می‌کردند و می‌توان گفت تا زنده بودن معاویه، شیعه در این منطقه نمودی نداشت.

از شواهد تاریخی برمی‌آید که شیعیان در مصر با وجود فشارهای بسیار حکومت، طرفدارانی داشتند که پس از سال‌ها حکومت جابرا نه بنی‌امیه، همچنان با قدرت فعالیت می‌کردند. برای مثال، زمانی که در سال ۱۲۲ ق هشام بن عبدالملک سر بریده زید بن علی را به آن منطقه فرستاد، مردم مخفیانه سر زید را دفن کردند (همان: ۳۱۷/۴).

هنگامی که عباسیان برای سرکوب باقی‌مانده امویان و دستگیری مروان وارد مصر شدند، با پوشش سیاه مصریان مواجه شدند که نشان از گرایش شیعی مردم مصر بود. گویی شعار «الرضا من آل محمد» موجب فریب مصریان نیز شده بود و به همین جهت از ورود سپاه عباسی استقبال کردند؛ اما پس از اینکه علویان به قدرت نرسیدند و مورد ظلم و ستم عباسیان قرار گرفتند، اهالی مصر از کمک به علویان دریغ نکردند. بر این اساس، تا پیش از قدرت‌یابی شیعیان در سال‌های ۲۵۲ تا ۲۷۰ق، قیام‌هایی به حمایت از علویان در مصر رخ داد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

ده سال پس از به قدرت رسیدن عباسیان، نفس زکیه، محمد بن عبدالله بن محض، علیه آنان قیام کرد. وی در سال ۱۴۴ق پسر خود، علی بن محمد بن عبدالله، را مخفیانه به مصر فرستاد. علی بن محمد به خانه عسامه بن عمرو معافری رفت؛ اما جاسوسان حضور وی را به اطلاع حکومت رساندند. شکست در دستگیری او موجب عزل حاکم مصر، حمید بن قحطبه، شد (کندی، ۱۴۰۷: ۹۱).

در دوران فرمانروایی یزید بن حاتم بر مصر (۱۴۴-۱۵۲ق) دعوت علویان حسنی آشکار شد و گروهی از مردم با علی بن محمد بن عبدالله بیعت کردند (مقریزی، ۱۴۱۶: ۱۵۸/۴). او عبدالله خالد بن سعید را جهت دعوت بنی‌حمود به مذهب تشیع به مصر فرستاد. سرانجام در شوال ۱۴۵ق علی بن محمد در مصر قیام کرد؛ اما قیام او ناموفق بود و کشته شد. مردم با دیدن این وضع از اطراف علی بن محمد پراکنده شدند (همان). پس از قیام علی بن محمد، گرایش مردم مصر به شیعیان افزایش یافت؛ حتی در بین کارگزاران حکومت گروهی شیعه بودند (همان: ۱۵۹/۴).

در سال ۲۵۲ق ابن‌ارقط در اسکندریه قیام کرد. این قیام چندان دوام نیاورد و سرکوب شد (کندی، ۱۴۰۷: ۱۶۰، ۱۶۲). قیام احمد بن ابراهیم بن عبدالله بن طباطبا معروف به بغای اکبر نیز در سال ۲۵۴ق در مصر صورت گرفت و با مرگ بغای اکبر بی‌نتیجه ماند. یک سال بعد قیام احمد بن محمد بن عبدالله بن طباطبا معروف به بغای اصغر، در مصر انجام شد، اما راه به جایی نبرد (مقریزی، ۱۴۱۶: ۱۶۰/۴). ابراهیم بن محمد بن یحیی معروف به ابن‌صوفی هم در سال ۲۵۳ق در مصر به قیام برخاست و در سال ۲۵۵ق منطقه اسنا را فتح کرد (بردی، ۱۳۹۲: ۷/۳)؛ اما در نهایت ابن‌طولون در سال ۲۵۹ق ابن‌صوفی را شکست داد (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۰۷: ۲۶۳/۷). آخرین قیام علویان را هم احمد

بن‌عبدالله بن‌ابراهیم در سال ۲۷۰ق در صعید مصر صورت داد؛ اما وی نیز از ابن‌طولون شکست خورد و کشته شد (بردی، ۱۳۹۲: ۴۷/۳).

ایجاد حکومت شیعی در مصر و افریقا

از نیمه قرن دوم تا میانه‌های قرن سوم هجری اعراب ساکن افریقا و مصریان به مبارزه علیه عباسیان برخاستند. بعد از کشته شدن امین به دست مأمون، مصریان در بین سال‌های ۱۹۹ تا ۲۰۰ق بدون موافقت مأمون اقدام به انتخاب والی کردند (کندی، ۱۴۰۷: ۱۲۳-۱۲۴). مأمون در سال ۲۱۷ق به مصر رفت تا مشکلات را برطرف کند، ولی موفق نشد (همان)؛ از این رو در زمان معتصم اعتراضات بیشتر شد. اینکه مخالفت‌ها و حوادث سیاسی - اجتماعی در گسترش شیعه در مصر مؤثر بوده یا شیعیان از این موقعیت‌ها برای قیام استفاده کرده‌اند کمی دشوار به نظر می‌رسد؛ اما شواهدی برای فعال بودن شیعیان در مصر وجود دارد. یکی از این موارد، ولایتعهدی علی بن‌موسی الرضا(ع) است که با اقبال عمومی مردم مصر مواجه شد، در حالی که مردم بغداد و بصره ولایتعهدی امام رضا(ع) را نپذیرفتند (بردی، ۱۳۹۲: ۲۶۹/۲)، اما در آن زمان و در دوره فرمانروایی سری بن‌حکم، مردم مصر ولایتعهدی امام رضا(ع) را پذیرفتند و با او بیعت کردند (بردی، ۱۳۹۲: ۱۶۵/۲؛ مقریزی، ۱۴۱۶: ۱۱۳/۲). حتی سری بن‌حکم تا زمانی که خبر شهادت امام رضا (ع) به او رسید، با مخالفان ولایتعهدی امام رضا (ع) می‌جنگید (کندی، ۱۴۰۷: ۱۳۳، ۱۳۴).

در زمان امام صادق(ع) برای کاهش محدودیت‌های حکام وقت علیه شیعیان، سازمانی به نام سازمان وکالت تشکیل شده بود. بر این اساس و بر مبنای فعالیت این سازمان، گروهی از شیعیان مانند محمد بن‌اشعث، احمد بن‌سهل، حسین بن‌علی مصری و اسماعیل بن‌موسی الکاظم جهت تبلیغ مذهب تشیع به مصر رفتند (حسین، ۱۳۸۵: ۷۸). فعالیت تبلیغی آنان بر مبنای احادیث پیامبر(ص)، بیشتر مشکلات و محدودیت‌ها و ظهور حضرت مهدی(ع) را شامل می‌شد. از سوی دیگر، تعداد تبعیدی‌های شیعه به مصر افزایش یافته بود که به گسترش تبلیغات شیعیان انجامید. از میان این افراد می‌توان جعفر بن‌داود قمی را نام برد که پس از شکست قیام مردم قم در سال ۲۱۰ق به مصر تبعید شد. او در آنجا همچنان به تبلیغات خود ادامه می‌داد (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۰۷: ۳۹۹/۶، ۴۱۵، ۴۲۰؛ طبری، ۱۳۸۷: ۶۱۴/۸).

زیدی‌ها نیز فعالیت تبلیغی وسیعی را آغاز کرده بودند. قاسم رسی از پیشوایان زیدی به نام برادرش ابن طباطبا در اوایل سده سوم هجری دست به دعوت مردم زد و پس از مرگ برادرش با ادعای امامت و شعار «الرضا من آل محمد» مردم را دعوت به قیام کرد. او پس از اینکه تحت تعقیب قرار گرفت، به مصر رفت و تا پایان خلافت مأمون در آنجا تبلیغ می‌کرد؛ اما هرگز قیام نکرد (شامی، ۱۳۶۷: ۱۸۵-۱۸۶).

در همین دوران، در زمان متوکل، با فعالیت و حضور بیشتر شیعیان، کربلا و مصر کانون تبلیغی شیعه شده بود (حسین، ۱۳۸۵: ۸۳). همین مسئله باعث شد متوکل دستور تخریب کربلا را صادر و از ورود زوآر به آنجا جلوگیری کند. وی همچنین در سال ۲۳۶ق دستور تبعید گروهی از بزرگان علوی از مصر به سامرا را صادر کرد (بردی، ۱۳۹۲: ۲۸۵/۲؛ مقریزی، ۱۴۱۶: ۱۱۶/۲-۱۱۷). با این محدودیت‌ها مردم مصر شیعه بودن خود را مخفی می‌کردند (کندی، ۱۴۰۷: ۱۵۸).

در سال ۲۸۴ق و در دوره خلافت منتصر، مردم مصر با محمد بن علی بن حسین بن علی، معروف به ابن ابی حدری، بیعت کردند. این قیام با شکست مواجه شد و تعدادی از آنان به عراق تبعید شدند (حسین، ۱۳۸۵: ۸۵؛ کندی، ۱۴۰۷: ۱۵۹)؛ اما این شکست‌ها و محدودیت‌ها نتوانست مانعی در فعالیت و تبلیغ شیعیان ایجاد کند. با توجه به نفوذ معنوی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در این نقطه حساس جهان اسلام، تعدادی از سادات علوی با حضور در این منطقه اقدام به تشکیل حکومت کردند. یکی از آنان ادریس بن عبدالله بود که از قیام فخر جان سالم به در برد و به مصر فرار کرد. وی با کمک علی بن سلیمان که ولایت مصر را داشت و واضح، جد مورخ معروف یعقوبی (مسئول برید مصر)، توانست از مصر خارج شود و نخستین دولت شیعی را در مغرب تأسیس کند. به دلیل همین اقدام، واضح جان خود را از دست داد و علی بن سلیمان مورد غضب و بی‌مهری خلیفه قرار گرفت (بردی، ۱۳۹۲: ۶۲/۲؛ کندی، ۱۴۰۷: ۱۰۶). در میانه سده سوم هجری، دولت‌های ادریسیان و فاطمیان به تازگی فعالیت‌های خود را آغاز کرده بودند؛ اما با فرمانروایی احمد بن طولون بر مصر، که مخالف شیعیان بود، روند فعالیت آنان برای مدتی دچار کندی شد.

با وجود این، تبلیغات و مبارزه‌های علویان، چه زیدی و چه حسنی، توانست تشیع را در افریقا گسترش دهد. همین امر باعث شد شیعیان بتوانند در اواسط قرن دوم در

افریقا (مغرب) دولت ادریسیان را تشکیل دهند و در اوایل قرن سوم نیز بنی‌رسی، به همت قاسم بنی‌رسی، اقدام به تبلیغ تشیع در اقصا نقاط جهان اسلام کردند (شامی، ۱۳۶۷: ۱۸۵، ۱۸۶).

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه منابع موجود برای بررسی وضعیت شیعه در افریقا کامل و دقیق نیستند و در ادوار مختلف به دلیل دیدگاه‌های سیاسی، عقیدتی، تعصبات شدید و دیدگاه‌های فرقه‌ای نویسندگان راه افراط و تفریط را پیموده‌اند، وضعیت تشیع و شیعیان در زمان آنان به‌روشنی مشخص نشده است؛ بنابراین بسیاری از حقایق شیعه در این قسمت از جهان اسلام کتمان شده است و نمی‌توان به قاطعیت در مورد مذهب تشیع در افریقا سخن راند. البته باید در هنگام بررسی ورود مذاهب مختلف، به‌خصوص شیعه، به افریقا دقت کرد؛ زیرا بین شیعه شدن، طرفدار شیعه بودن، همکاری با شیعه و قبول حکومت شیعی تفاوت وجود دارد.

با همه محدودیت‌هایی که به دلیل شرایط سیاسی، مذهبی و اجتماعی در افریقا و مصر برای شیعیان ایجاد شده بود، رشد تفکر شیعی و علاقه به اهل بیت(ع) در جامعه بزرگ مصر و افریقا با اهتمام فراوان اصحاب پیامبر(ص) و یاران باوفای امام علی(ع) به ظهور رسید. بر این اساس می‌توان مراحل ظهور و قدرت گرفتن شیعه در افریقا را مختصر و به شرح ذیل خلاصه کرد:

الف) مخالفت برخی از صحابه با عثمان بن عفان و حمایت از امام علی(ع)؛ در این مرحله اندیشه کلامی شیعه شکل نگرفته بود و جامعه به دو بخش شیعه و سنی تقسیم نشده بود (کندی، ۱۴۰۷: ۳۴).

ب) برخی از اعراب منطقه جنوبی که به مصر مهاجرت کرده بودند، گرایش شیعی داشتند. پس از به قدرت رسیدن عباسیان، گروهی از مصریان که گرایش شیعی داشتند، به دلیل اینکه عباسیان را علوی می‌دانستند با آنان همکاری کردند.

ج) برخی از مصریان وقتی حکومت عباسی را مناسب ندیدند، از قیام‌های شیعی حمایت کردند که چندان موفقیت‌آمیز نبود.

د) شیعه امامیه که تقیه می‌کرد، با نشر معارف تشیع، زمینه را برای گسترش بیشتر شیعه در افریقا فراهم کرد.

ه) نفوذ کارگزاران شیعی در زمان حکومت بنی امیه و بنی عباس در مصر و قیام‌های رهبران زیدی باعث رشد و تبلیغ تشیع زیدی در مصر و شمال افریقا شد. در مجموع باید گفت که شیعیان از آغاز فتوحات اسلامی در مصر و افریقا وارد این منطقه شدند. سپس با تلاش اصحاب و یاران امام علی(ع) و دیگر شیعیانی که به آنجا نقل مکان کردند، مردم با اهل بیت (ع) و تفکرات مذهب تشیع آشنا شدند. در نهایت، شماری از مردم افریقا طرفدار تشیع و اهل بیت(ع) شدند و در زمان‌های خاص از این مذهب حمایت کردند. به دنبال همین حمایت‌ها بود که حکومت‌های شیعی، مانند ادرسیان و فاطمیان، در افریقا ایجاد شدند و گسترش یافتند.

پی‌نوشت‌ها

۱. واقعه حرّه نام برخورد خشونت‌آمیز لشکر شام به فرماندهی مسلم بن عقبه با قیام مردم مدینه است. در سال ۶۳ق مردم مدینه به رهبری عبدالله بن حنظله بن ابی عامر علیه حکومت یزید بن معاویه قیام کردند. در این واقعه بسیاری از مردم مدینه، از جمله ۸۰ تن از صحابه پیامبر(ص) و ۷۰۰ تن از حافظان قرآن، کشته شدند و اموال و نوامیس مردم به غارت رفت.

منابع

منابع فارسی

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۳)، العبر: تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
ابن هشام، عبدالملک بن هشام (۱۳۷۵)، زندگانی محمد(ص) پیامبر اسلام (ترجمه سیره النبویه)، ترجمه هاشم رسولی، تهران: کتابچی.
اجتهادی، ابوالقاسم (۱۳۶۳)، بررسی وضع مالی و مالیه مسلمانان، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
اشپولر، برتولد (۱۳۵۴)، جهان اسلام (۱) دوران خلافت، ترجمه قمر آریان. تهران: امیر کبیر.
حسین، جاسم (۱۳۸۵)، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (عج)، ترجمه محمدتقی آیت‌اللّهی، تهران: امیر کبیر.
دنت، دانیل (۱۳۵۸)، مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۴)، *تاریخ خلفا*، ترجمه عبدالکریم ارشد، تهران: احسان. شامی، فضیلت (۱۳۶۷)، *تاریخ زبیدیہ در قرن دوم و سوم هجری*، ترجمه محمد ثقفی و علی اکبر مهدی پور، شیراز: دانشگاه شیراز.

طوقوش، محمد بن جریر (۱۳۸۵)، *دولت عباسیان*، ترجمه حجت الله جودکی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

علی بن حسین (ع) (۱۳۸۳)، *صحیفه سجادیه*، تحقیق حوزه علمیه اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای، احمد سجادی و حسین بن اشکیب، اصفهان: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء (س).

عودی، ستار (۱۳۸۵)، *تاریخ دولت اغلییان در افریقیه و صقلیه*، تهران: امیر کبیر.

مظفر، محمدحسین (۱۳۹۳)، *تاریخ شیعه*، ترجمه محمدباقر حجتی، تهران: امیرکبیر.

ممتحن، حسینعلی (۱۳۷۱)، *نهضت قرمطیان و بحثی در باب انجمن اخوان الصفاء و خلان الوفاء در ارتباط با آن*، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

مونس، حسین (۱۳۸۴)، *تاریخ و تمدن مغرب*، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران: آستان قدس رضوی.

وردانی، صالح (۱۳۸۲)، *شیعه در مصر، از آغاز تا عصر امام خمینی*، ترجمه عبدالحسین بی‌ش، قم: مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۱)، *تاریخ یعقوبی*، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

منابع عربی

ابن اثیر جزری، عزالدین علی (۱۴۰۷)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیه.

بردی، یوسف بن تغری (۱۳۹۲)، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*، ج ۱-۱۶، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة.

ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۴۲۶)، *افتتاح الدعوة*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۳۶۴)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، قم: الشریف الرضی.

ابن خیاط، ابو عمر خلیفه (۱۴۱۵)، *تاریخ خلیفه*، تحقیق فواز، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

ابن طباطبا علوی اصفهانی، ابراهیم بن ناصر (۱۳۷۷)، *منتقلة الطالبیة*، تحقیق محمد مهدی خرسان، قم: المکتبه الحیدریه.

ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله (۱۹۲۰)، *فتوح مصر و اخبارها*، مصر: لیدن.

ابن عذارى المراكشى، أبو عبدالله محمد بن محمد (۱۹۵۰)، *البيان المغرب فی أخبار الأندلس والمغرب*، بیروت: مکتبه الصادر.

ابن عماد، عبدالحی بن احمد (۱۴۰۶)، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، تحقیق محمود ارناووط و عبدالقادر ارناووط، بیروت: دار ابن کثیر.

ابن ابار، محمد بن عبدالله (۱۴۲۹)، *الحلة السیراء (فی تراجم الشعراء من اعیان الأندلس و المغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة)*، تحقیق علی ابراهیم محمود، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

ابن اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۴۱۱)، *الفتوح*، تحقیق علی شبیری، ج ۱-۹، بیروت: دار الاضواء.
ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰)، *الإمامة و السياسة*، تحقیق علی شبیری، ج ۱-۲، بیروت: دار الاضواء.
ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۳۳۹)، *مقاتل الطالبیین*، ترجمه جواد فاضل، تحقیق احمد صقر، بیروت: دارالمعرفه.

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۰۸)، *الفرق بین الفرق و بیان فرقة الناجية منهم*، بیروت: دار الجیل.
بکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۹۹۲)، *المسالك و الممالک (البکری)*، تحقیق اندری فیری و آدریان فان لیوفن، ج ۱-۲، بیروت: دار الغرب الاسلامی.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۳۰)، *أنساب الأشراف*، تحقیق ویلفرد مادلونگ، احسان عباس، عبدالعزیز دوری، یوسف عبدالرحمن مرعشلی، عصام مصطفی عقله، محمد یعلای و رمزی بعلبکی، بیروت: المعهد الألماني للابحاث الشرقية.

حرزالدین، عبدالرزاق محمدحسین (۱۳۹۱)، *مسند الصحابه اسماء بنت عميس الخنعميه*، تحقیق حذیفه بن اسید غفاری، تهران: دلیل ما.

حلبی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۹)، *السيرة الحلبية: و هو الكتاب المسمى إنسان العيون فی سيرة الأمین المأمون*، تحقیق عبدالله محمد خلیلی، ج ۱-۳، بیروت: دار الکتب العلمیه.

خورشید البری، عبدالله (۱۹۹۲)، *القبائل العربیه فی مصر فی القرون الثلاثة الأولى للهجرة*، قاهره: الهیئه المصریه العامه للكتاب.

دینوری، ابوحنیفه (۱۹۶۰)، *الاخبار الطوال*، تحقیق عبدالنعیم عامر، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
دیویدسن، بزیل (۱۳۵۸)، *افریقا تاریخ یک قاره*، ترجمه هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران: امیر کبیر.
رازی، احمد بن سهل (۱۹۹۵)، *أخبار فخر و خبر یحیی بن عبدالله و أخیه إدريس بن عبدالله (انتشار الحركة الزيدية فی اليمن و المغرب و الدیلم)*، تحقیق احمد بن ابراهیم حسنی و ماهر جرار، بیروت: دار الغرب الاسلامی.

رمضان، هویدا عبدالعظیم (۱۹۹۴)، *المجتمع فی مصر الاسلامیه (من الفتح العربی الی العصر الفاطمی)*، ج ۲، قاهره: الهیئه المصریه العامه للكتاب.

ریطی، ممدوح عبدالرحمن عبدالرحیم (۱۹۹۶)، *دور القبائل العربیه فی صعيد مصر*، قاهره: مکتبه مدبولی.

سیوطی، عبدالرحمن (۱۳۷۱)، *تاریخ الخلفاء*، مصر: مطبعة السعادة.
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷)، *تاریخ طبری*، تحقیق ابوالفضل ابراهیم محمد، بیروت: دارالتراث، چاپ دوم.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷)، *تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت: دارالتراث.

- عبدالرزاق، محمود اسماعیل (١٩٧٦)، *الخوارج فی بلاد المغرب حتی منتصف القرن الرابع الهجری*، قاهره: الدار البضاء دارالثقافه.
- کلاعی، سلیمان بن موسی (١٩٧٧)، *الاکتفاء بما تضمنه من معازی رسول الله صلی الله علیه و سلم و الثلاثة الخلفاء*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کندی، محمد بن یوسف (١٤٠٧)، *تاریخ ولاة مصر و یله کتاب تسمیه قضاتها*، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافه.
- مسعودی، علی بن حسین (١٤٠٩)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق یوسف اسعد داغر، قم: مؤسسه دار الجهر.
- مقریزی، تقی الدین احمد (بی تا)، *الخطط*، بغداد: مکتبه المثنی.
- مقریزی، تقی الدین احمد (١٤١٦)، *اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمه الفاطمیین الخلفاء*، مصر: مجلس الاعلی للشتون الاسلامیه.
- مقریزی، تقی الدین احمد (١٤١٨)، *المواعظ و الإعتبار به ذکر الخطط و الآثار المعروف بالخطط المقریزیه*، تحقیق خلیل منصور، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- مونس، حسین (١٩٩٢)، *تاریخ المغرب و حضارته: من قبیل الفتح العربی الی بدایه الاحتلال الفرنسی*، بیروت: العصر الحدیث للنشر.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (١٩٩٠)، *معجم البلدان*، ج ١-٧، بیروت: دار الکتب العلمیه.

Presence and Propagation of Shiism in Africa (from the first through the third centuries AH)

Abbas Rahbari*

Hossein Khosravi**

Ali Elhami***

(Received: 2017/11/04 \ Accepted: 2018/12/02)

The scope of the presence and propagation of Shiism in northern Africa dates back to the early Islamic period from the first century through the third centuries AH (7th-10th). There is no doubt that the policies of Umayyad and Abbasid caliphates against the Shi'as led to the presence of Shiism in this part of the Islamic territory. This paper deploys a descriptive-analytic method and draws on historical sources to answer the question of how Shiism appeared and spread in Africa in this period. The findings show that since the conquest of Egypt, Shiism found its way to Africa through propagations by a number of the Prophet Muhammad's as well as Imam 'Alī's companions. However, the spread of Shiism was obstructed by the political power and influence of non-Shiite groups. Notwithstanding this, the presence of Imām 'Alī's agents in Africa and the immigration of sadat (the progeny of Imams) to the continent created opportunities exploited by the Shi'as in these territories, leading to the establishment of Shiite governments in certain areas of Africa.

Keywords: Shiite denomination, Egypt, Imām 'Alī, North Africa, sadat.

* PhD student of the history and civilization of Islamic nations, Teachings, Islamic Azad University, Khomein: azsazs45@gmail.com.

** Assistant professor, Department of Theology and Islamic Teachings, Islamic Azad University, Khomein (corresponding author): hkhosravi88@gmail.com.

*** Assistant professor, Department of Theology and Islamic Teachings, Tehran University of Medical Sciences: aelhami867@yahoo.com.

The Transmission of Certainty Idealism from the Greek Philosophy to the Islamic Thought

(Study of the Impact of Certainty Idealism on the Definition of Knowledge and the Reliability of Hadiths in Islamic Jurisprudence and theology)

Ahmad Ebrahimizadeh *

Ali Jalaeyan Akbarnia **

Mohammad Mirzaee ***

(Received: 2018/07/21 \ Accepted: 2018/12/02)

“Certainty idealism” is the view that only certainty counts as knowledge, and what is not certain is not valuable. The popularity of the view among Muslims, including Shi’as, had certain repercussions, such as the the reliability of a hadith transmitted only by one person being denied by the majority of Shiite jurists (*fuqahā’*) until the 7th/13th century. Jurists adopted different methods to prove their jurisprudential evidence. However, it seems that, instead of trying to render certainty idealism ineffective, we need to revisit the acceptability of this view. This research has been done with an analytical historical method with reliance on library documents. We seek to unveil the course of the formation of certainty idealism and its introduction to the Islamic thought, and disclose the role of the certainty requirement for knowledge in assessing the validity of evidence for the inference of jurisprudential rulings. We argue that certainty idealism originates from the Greek philosophy, and was then introduced to Muslims, including Shi’as, influencing their views of certain types of evidence for the inference of jurisprudential rulings.

Keywords: certainty idealism, probabilistic belief (*zann*), knowledge, cognition.

* Student of the 4th Level of the Seminary School of Mashhad, and PhD student of the history and civilization of Islamic nations, Ferdowsi University (corresponding author): soosti666@gmail.com.

** PhD student of Arabic language and literature, Razavi University of Islamic Sciences: jala120@yahoo.com.

*** Assistant professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences: mirzaee@razavi.ac.ir.

The Place of the Imam and Imamate in the View of Turkish Alawites with a focus on the Poetry of Seven Prominent Alawite Poets

Rasoul Abdollahi*
Abolfazl Kojadagh**

(Received: 2018/07/29 \ Accepted: 2018/12/02)

Turkish Alawites believe in the twelve Shiite Imams, or the Infallible (*ma'sūm*) Imams. In fact, their religious beliefs and worldview are centered on Imamate. Thus, with a consideration of issues of Imamate, we can outline the Alawite beliefs, because their view of the Imam is ontological. In their view, the created world—everything other than God—begins with the emanation of the Imam from the divine essence as the first creature, and it then expands with the Imam. Then in the lowest world, the Imam plays a legislative, in addition to his existential, role. In this paper, we study the place of the Imam and Imamate from the standpoint of Alawites. In fact, with an account of the Imam's place, we can easily know the Alawite view of Imamate, and then assess their belief system. Of Alawite figures, seven prominent poets had more conspicuous roles, and were more influential, in the propagation of Alawite teachings. Thus, their theories will be central to this research. Drawing upon poems by these Alawite founders and interpreters, we will consider the Alawite view of the place of the Imam and Imamate with a method of description, content analysis, and a library method.

Keywords: the place of the Imam, Imamate, Turkish Alawites, seven prominent Alawite poets.

* Assistant professor, Department of Theology and Philosophy, al-Mustafa International University (corresponding author): malmir.mhr@gmail.com.

** PhD student, al-Mustafa International University: Ebulfez.kocadag@gmail.com.

The View of the Imams regarding the Character and Uprising of Zayd ibn ‘Alī (According to the Historical Development and Background of Relationships between Zayd ibn ‘Alī and Leaders of the Imāmīyya)

Rouhollah Towhidinia *

(Received: 2018/06/24 \ Accepted: 2018/12/02)

The uprising of Zayd ibn ‘Alī (d. 121 AH/740) has been an obscure historical issue with respect to its backgrounds, factors, dimensions, and consequences. One dimension of the issue, which is still subject to discussions by researchers, is the relationship between Zayd ibn ‘Alī and the leaders of the Imāmīyya, and the nature of his beliefs and actions in these relationships. I believe that what led to diverse views of the matter is lack of consideration of the historical development of relationships, the political background of the events, and a unilateral view of the authenticity of the reports. Thus, in this paper, I separately consider the relationships of Zayd b. ‘Alī with his three contemporaneous Imams: Imām al-Sajjād, Imām al-Bāqir, and Imām al-Şādiq. The findings of this research show a varying and declining course of Zayd’s interactions with the leaders of the Imāmīyya, and the impact of existing political circumstances on reactions and positions of the Imams in the praise of Zayd ibn ‘Alī and his uprising. This is what went unnoticed by proponents of the endorsement of Zayd’s uprising by the Imams.

Keywords: Zayd ibn ‘Alī, relationships between Zayd ibn ‘Alī and the Imams, background of the age of the presence of the Imams.

* Student of the Seminary School of Qom, and PhD student of the history of Islam, University of Tehran: roholahtohidi@yahoo.com.

A Content Analysis of Debates over Monotheism between Imām al-Ṣādiq and Ibn Abī-l-‘Awjā’

Fereshteh Motamad Langroudi*

Bibi Sadat Razi Bahabadi**

Mohammad Etratdoust***

(Received: 2018/07/22 \ Accepted: 2018/12/02)

The problem of “monotheism”—and skepticisms concerning it—has been one of the most important questions throughout the human history, and Messengers of God exerted tremendous efforts to respond to, and account for, the problem. In the present research, by deploying the method of content analysis, we try to rediscover how the creator as well as the oneness of God are proved in Imām al-Ṣādiq’s debate with Ibn Abī-l-‘Awjā’.

Ibn Abī-l-‘Awjā’ was a well-known disbeliever and materialist in the period of Imām al-Ṣādiq, and they had a number of serious debates concerning a variety of religious matters. The novelty of our research is the deployment of the method of content analysis with a qualitative approach as an interdisciplinary method for the extraction, classification, and categorization of the findings of the research. The findings show that Imām al-Ṣādiq exploited a variety of methods and principles in his account of the problem of monotheism, which are based on rational rules as well as sensory-experiential rules. Obviously, the extraction of Imām al-Ṣādiq’s scholarly encounter with skeptics can provide a right pattern for today’s debates and argumentations with opponents.

Keywords: Imām al-Ṣādiq, Ibn Abī-l-‘Awjā’, monotheism, debate, method of content analysis.

* PhD student of Quran and Hadith Sciences, al-Zahra University (corresponding author):
f_motamad_2011@yahoo.com.

** Associate professor, Department of Quran and Hadith Sciences, al-Zahra University, Tehran:
b.razi@alzahra.ac.ir.

*** Assistant professor, Department of Islamic Teachings, University of Tarbiat Dabir shahid Rajaei:
Etratdoust@sru.ac.ir.

The Impact of Ashura-Related Traditions on the Expansion of Shiism in Iran (656 AH/1258-907 AH/1501)

Mohammad Ali Rahimi Sabet*

Mohsen Alviri**

Sayyed Alireza Abtahi***

(Received: 2018/11/30 \ Accepted: 2018/12/02)

It is significant to identify Ashura-related traditions among rulers as part of the elite class of the society in the important historical period from 656 AH/1258 (the year in which Baghdad and the Abbasid Caliphate collapsed) until 907 AH/1501 (the year in which the Safavid dynasty was established), in order to discover the extent to which such traditions had an impact on the growth and development of Shiism. For rulers had a greater impact on the propagation of Ashura-related traditions among people than other elites. Drawing upon historical texts written in this period as well as the notion of “ritual” as our conceptual framework, we can, in general, identify four traditions: “the belief in the priority of Husayni sadat (or the progeny of Imām al-Ḥusayn) for caliphate and government,” “the claim of vengeance on those who shed the blood of the family of the Prophet Muhammad,” “the tradition of *waqf* (or endowment) in the name of the pure Imams,” and “pilgrimage of the mausoleums of the Imams by rulers.” Moreover, from the concomitance of these traditions, and their congruence, with cultural and social developments of the period—that is, the expansion of political and social activities of the Shi’as after the Mughal invasion, and the tendency of some rulers towards Shiism and Sufism—we can conclude the reasons for the acceleration of the growth and expansion of Shiism in the geographical, civilizational, and cultural limits of Iran. From this viewpoint, we can arrive at renewed knowledge of the social history and social lifestyles of Iranian Shi’as in their interactions with Ashura-related traditions of the rulers.

Keywords: Ashura-related traditions, rulers, Shiism, Iran, establishment of the Safavid dynasty.

* PhD student, Islamic history, Department of History, Islamic Azad University, Najafabad, Iran: Rahimisabet1358@gmail.com.

** Visiting associate professor, Islamic Azad University, Najafabad, Iran (corresponding author); associate professor, Department of History, Baqer al-Olum University, Qom, Iran: alvirim@gmail.com.

*** Assistant professor, Department of History, Islamic Azad University, Najafabad, Iran: abtahi1342@yahoo.com.

Contents

- 5 The Impact of Ashura-Related Traditions on the Expansion of Shiism in Iran (656 AH/1258-907 AH/1501)**
Mohammad Ali Rahimi Sabet, Mohsen Alviri, Sayyed Alireza Abtahi
- 27 A Content Analysis of Debates over Monotheism between Imām al-Şādiq and Ibn Abī-l-‘Awjā’**
Fereshteh Motamad Langroudi, Bibi Sadat Razi Bahabadi, Mohammad Etratdoust
- 55 The View of the Imams regarding the Character and Uprising of Zayd ibn ‘Alī (According to the Historical Development and Background of Relationships between Zayd ibn ‘Alī and Leaders of the Imāmīyya)**
Rouhollah Towhidinia
- 73 The Place of the Imam and Imamate in the View of Turkish Alawites with a focus on the Poetry of Seven Prominent Alawite Poets**
Rasoul Abdollahi, Abolfazl Kojadagh
- 93 The Transmission of Certainty Idealism from the Greek Philosophy to the Islamic Thought (Study of the Impact of Certainty Idealism on the Definition of Knowledge and the Reliability of Hadiths in Islamic Jurisprudence and theology)**
Ahmad Ebrahimizadeh, Ali Jalaeyan Akbarnia, Mohammad Mirzaee
- 113 Presence and Propagation of Shiism in Africa (from the first through the third centuries AH)**
Abbas Rahbari, Hossein Khosravi, Ali Elhami

137 English Abstracts

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

Journal of Shiite Studies

Vol. 5, No. 15, Winter 2019



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Hasan Nadem

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

Ali Aqanoori	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Mohammad Reza Jabbari	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
Reza Mokhtari	Lecturer, Seminary and University
Najmoddin Moraveji Tabasi	Lecturer, Islamic History and Theology
Mohammad Hasan Nadem	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Ne'matollah Safari Forooshani	Professor, Al-Mustafa International University
Es'haq Taheri	Professor, Shahid Mahalati College
Mohammadhadi Yoosefi Gharavi	Lecturer, Islamic History



Copy Editor: Mustafa Haghani fazl

Teranslater of English Abstracts: Ahmad Agha Mohammadi Amid

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeydari



Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite to the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran
P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

Website: Shia.urd.ac.ir, **Email:** shiapazhoohi@urd.ac.ir

ISSN: 4125-2423

Price: 250.000R