

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش نامه تاریخ تشیع

پژوهش نامه تاریخ تشیع

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی تاریخ اسلام

فصل نامه علمی - دوره جدید، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

هیأت تحریریه

عباس احمدوند (دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه شهید بهشتی)

محسن الویری (استاد گروه تاریخ دانشگاه باقرالعلوم)

احمد بادکوبه هزاوه (استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران)

محمد رضا بارانی (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهرا (س))

منصور پهلوان (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران)

حسین حسینیان مقدم (دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

سید احمدرضا خضری (استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران)

نعمت الله صفری فروشانی (استاد گروه تاریخ اسلام مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ره))

دلالت عباس (استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان)

عمار عبودی محمد حسین نزار (استاد دانشگاه کوفه)

حبیب فیاض (استاد دانشگاه لبنان)

اصغر منتظرالقائم (استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان)

سید علیرضا واسعی (دانشیار گروه هنر و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سید احمدرضا خضری

مدیر داخلی:

دکتر مینا توانا

ویراستار:

دکتر سمیه غلامیان

صفحه آرا:

سید محمد رضا طباطبایی

ناشر: انجمن ایرانی تاریخ اسلام (با همکاری دانشگاه علامه طباطبایی)

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

تهران، انجمن ایرانی تاریخ اسلام - کد پستی: ۱۵۷۶۶۱۳۱۱۱

تلفن: ۸۸۷۴۲۴۷۷ - ۰۲۱

سایت: <http://www.sh-isihistory.ir>

فصل نامه پژوهش نامه تاریخ تشیع به استناد نامه کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری، به شماره ۳/۱۸/۲۷۰۸۷۳ مورخ ۹۸/۰۱/۲۰ مجوز اولیه اعتبار علمی را دریافت کرده است.

شیوه‌نامه نگارش

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

○ عنوان

○ چکیده فارسی و انگلیسی

○ کلیدواژه‌ها

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

○ پیکره (بخش‌های گوناگون مقاله)

○ نتیجه

○ فهرست منابع

- چکیده فارسی مقاله، یک پاراگراف (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و چکیده انگلیسی، ترجمه چکیده فارسی باشد.
- عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان‌کننده محتوای مقاله باشد.
- حجم مقاله بیش از ۶۰۰۰ کلمه نباشد.
- مقاله در محیط Word 2010 یا نسخه‌های جدیدتر آن، با قلم فارسی IRLotus، برای متن اصلی با اندازه ۱۴، برای چکیده و فهرست منابع با اندازه ۱۲ و پاورقی با اندازه ۱۰، حروف‌نگاری شود. برای حروف انگلیسی از Times New Roman در متن اصلی با اندازه ۱۲، فهرست منابع ۱۰ و پاورقی ۸ استفاده شود. فاصله بین خطوط ۱ باشد. تیتراها پررنگ شود و قوانین نگارش و تایپ رعایت گردد.
- «ها»ی نشان جمع با نیم‌فاصله از کلمه قبل خود جدا نوشته می‌شود (معمولاً با گرفتن همزمان Ctrl و علامت "«").
- بنویسیم: دیوان‌ها
- بنویسیم: دیوان‌ها/دیوانها
- «ای» نشانه نکره یا نسبت، پس از کلمات مختوم به «ه» ناملفوظ، با نیم‌فاصله نوشته می‌شود:
 - بنویسیم: برنامه‌ای جامع
 - بنویسیم: برنامه‌ای جامع
 - بنویسیم: نیروهای فرمانطقه‌ای بنویسیم: نیروهای فرمانطقه ای
- تمام اسم‌ها، صفت‌ها، قیده‌ها و نیز حرف‌های مرکب با نیم‌فاصله نوشته می‌شود:
 - توسعه‌طلبی، دل‌نگرانی، سازماندهی شده، فرصت‌طلبانه، پرهزینه، به‌زودی، به‌ویژه، به‌تدریج، درواقع، بررغم، درمورد، ازبرای، به‌عنوان، به‌منزله، به‌سبب، به‌خاطر، به‌واسطه
 - صفت‌های تفصیلی و عالی با نیم‌فاصله نوشته می‌شود: بزرگ‌تر، بزرگ‌ترین
 - فعل‌های کمکی یا معین با نیم‌فاصله نسبت به فعل اصلی نوشته می‌شود:

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

شیوه نامه نگارش

- بنویسیم: رفته است
- بنویسیم: رفته است
- بنویسیم: گفته باشد/ برخاسته بودم
- بنویسیم: گفته باشد/ برخاسته بودم
- نشانه «می» در آغاز فعل با نیم فاصله نوشته می شود: می نویسد، می نوشت
- حروف ربط مرکب با نیم فاصله نوشته می شود: چنان که، در صورتی که، آن که، وقتی که، همین که، چنان چه، از آنجا که
- کلمات مختوم به «ه» غیر ملفوظ، در صورت اضافه شدن به کلمه بعدی، بدون «ه» یا «ی» نوشته می شود: درباره موضوع، هفته آینده
- کلمه «درباره» پیوسته بدون «ه» نوشته می شود.
- علامت های تونین در کلمات متون اظهار نمی شود: عملا، اتفاقا
- در «عبارت های فعلی»، که دست کم از یک حرف و یک اسم و یک فعل ساخته می شوند، حرف اضافه، نزدیک به اسم (نیم فاصله) نوشته می شود: به خدمت گرفتن، از پس کار برآمدن، از یاد بردن، به شمار آوردن
- سال های شمسی بدون هیچ علامت اختصاری نوشته می شوند و سال های قمری با «ق» و میلادی با «م» نمایش داده می شود.
- بعد از آوردن اعداد در آغاز سطور جهت شمارش، نقطه می آید نه خط تیره ۱. ۲. ۳.
- کلمات حتی الامکان مشکول نشود: نویسیم «جستار» بنویسیم: «جستار»
- علائم سجاوندی (،-؛-و...) هیچ گاه قبل از پرانتز یا گیومه نمی آیند، بلکه بعد از آن ها درج می شوند:
 - مثال: این سخن سعدی که «مستعجل به سر درآید»، هشدار است برای شتابندگان.
- تمام علائم سجاوندی نسبت به کلمه قبل بی فاصله و با کلمه بعدی با یک فاصله کامل نوشته می شود.
- اسامی خاص شکل گذاری شوند: ابوذّر غفاری، ابو حاتم سجستانی، دینور
- آیات قرآنی، روایات و عبارت های عربی، اعراب گذاری و ترجمه شوند.
- برخی اختصارات مورد نیاز: د. درگذشته، ق. قمری، ش. شمسی، م. میلادی، حک: حکومت، نک: نگاه کنید به، قس: مقایسه کنید با، رک: رجوع کنید به.
- شیوه برگردان / آوانگاری برخی اعلام تاریخی و جغرافیایی به زبان انگلیسی، براساس الگوی دایره المعارف اسلام (EI²) است.
- درج ارجاعات به منابع در متن به صورت (نام اشهر نویسنده، سال انتشار، جلد، صفحه) آورده شود. مثال: (Willim, 1982, v 1, p 28) یا (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۷).
- ارجاعات توضیحی، ضبط لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و غیره در پانویس آورده شود.
- فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا و به ترتیب زیر آورده شود:
 - کتاب: نام خانوادگی (آشهر)، نام، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، نام ناشر، سال چاپ.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، جلد (نوبت)، سال و ماه انتشار.
 - نام مجلات و کتاب ها همواره مورب (ایتالیک یا ایرانیک) نوشته شوند.
 - مقالات رسیده اگر بدون توجه به این قواعد نوشته شده باشند در چرخه ارزیابی قرار نخواهند گرفت.
- مقالات خود را با این نشانی <http://www.sh-isihistory.ir> برای پژوهشنامه ارسال نمایید.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

فهرست مطالب

- غزا و جهاد عامل مشروعیت‌زای حاکمیت نادر در پیش تاریخ‌نگارانه مروی و استرآبادی / زلیخا امینی و مسلم سلیمانی‌یان ۱
- مدل مفهومی کنشگری اجتماعی زنان بر اساس سیره امامان معصوم (ع) در قیاس با جریان‌های فکری معاصر / حوریه ربانی اصفهانی و اصغر منتظرالقائم ۲۵
- تحلیل چگونگی و چرایی اندیشه‌های تسنن دوازده امامی و تبیین نحوه حضور آن در ظرف‌نامه حمدالله مستوفی / مرجان علی‌اکبرزاده زهتاب ۵۵
- رویکردشناسی مطالعات شیعی در ترکیه / احمد فلاح زاده ۸۵
- مطالعه تطبیقی گزارش‌های موجود از کسوف درباره زمان درگذشت فرزند پیامبر / اردشیر محمدی ۱۱۵
- چالش‌های پیش روی شیعیان امامی در دوران امامت امام حسن عسکری (ع) / رمضان محمدی و محمدعلی توحیدی‌نیا ۱۳۷

غزا و جهاد عامل مشروعیت‌زای حاکمیت نادر در بینش تاریخ‌نگارانه مروی و استرآبادی

زلیخا امینی^۱ و مسلم سلیمانی‌یان^۲

چکیده

پژوهش‌نامه

تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴



مسئله مشروعیت به صورت مستقیم یا مضمونی و مفهومی، در بینش مورخان پیشینه دیرینه دارد که می‌توان در عواملی، همچون حق حکومت برای حاکمان، شناسایی و پذیرش از سوی حکومت شونندگان دانست. مطرح شدن مباحث مربوط به مشروعیت‌سازی مبتنی بر سنت غازی‌گری که به توصیف نادر می‌پردازد، در ارتباط مستقیم با مسئله مشروعیت قرار می‌گیرد. این نوشتار می‌کوشد با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، به این سوالات پاسخ دهد که مشروعیت سیاسی حکومت نادر در اندیشه مورخان چگونه بازتاب یافته و این مشروعیت را؛ متأثر از کدام طرح‌واره‌ها و الگوهای تاریخ‌نگارانه به رشته تحریر در آورده‌اند؟

یافته‌های تحقیق، حاکی از آن است که هرچند تاریخ عرصه‌ای می‌باشد که در آن نمی‌توان به حقیقت دست یافت، اما مورخان، نظرات خود را در مورد رویدادهای تاریخی به مثابه حقیقت تام، جلوه می‌دهند؛ در این آثار، بینش مورخان متأثر از طرح‌واره‌های دینی، به دنبال ایجاد مشروعیت‌سازی مبتنی بر سنت غازی‌گری و ارادت به امامان از سوی نادر در برابر دشمنان، به ویژه عثمانی می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: امامان شیعه (ع)، افشاریه، نادر، غازی‌گری.

۱. * استادیار گروه تاریخ دانشگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی (نویسنده مسئول): z.amini@sjau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۱۳

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی: m.soleimani@sjau.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله:

هر متن تاریخی، بی‌گمان زابیده مؤلفه‌های گوناگونی است. عناصر گوناگونی در کنار هم قرار می‌گیرند تا متن آفریده شود. مورخین به‌طور کلی، با مقتضیات اجتماعی و سیاسی عصر خود پیوند دارند. واقعیت‌های تاریخی، هرگز به‌صورت دست‌نخورده به ما نمی‌رسند؛ زیرا به‌شکل بکر و دست‌نخورده، نه وجود داشته است و نه می‌تواند وجود داشته باشد. از آنجا که تاریخ گذشته به‌عنوان واقعیتی مستقل از ذهن انسان به کمک تاریخ‌نگاری، با انسان ادوار بعد و معاصر حرف می‌زند و مورخان به‌عنوان انسان‌هایی که در ظرف زمان و مکان می‌گنجند و پرورش یافتگان، به بازآفرینی و حفظ مفاهیم تاریخ گذشته و پیرامونی خود می‌پردازد، آن‌ها خواه‌ناخواه، براساس معرفت عمومی و سطح دانش جامعه و علم و معرفت شخصی خود، آنچه را که در چیرستی تاریخ می‌گنجد و تاریخ را بدان تعریف می‌کنند، دست به انتخاب می‌زنند و با زبان و ادبیات زمان خود، به بیان و نگارش آن مجموعه می‌پردازند. حاصل این تعامل دوسویه بین مورخ و واقعیت‌های تاریخی، پدیدآمدن منابع خاص تاریخ است (آرام، ۱۳۸۶، ص ۱۳). از آنجایی که واقعیت‌ها همواره از مغز وقایع‌نگار عبور می‌کند و ترتیب روایت تاریخی را به اختیار و انتخاب خود به‌سمع و نظر ما می‌رساند، براین اساس، هموست که همواره باورها و انگاره‌های خود را در گزینش رویدادهای تاریخی به‌کار می‌گیرند. گستره دانسته‌ها و آگاهی‌های یک مورخ، تحت تأثیر دو مسئله قرار دارد: نخست، شبکه ارتباطی او با پیرامونش و دیگری، تصویری که مورخ از جایگاه خود ترسیم کرده است. در دوره مورد پژوهش، تاریخ‌نگاری، تحت تأثیر دگرگونی‌های مذهبی و تحولات اندیشه‌ای، به‌ویژه ورود آموزه‌های شیعی در متون تاریخی قرار دارد. در این متون، توجه و اهتمام مورخان به رفتارها و اقدامات مذهبی پادشاهان و بازتاب آن در منابع و متون تاریخی مشهود است. با تعمق در منابع تاریخی این دوره، می‌توان انگیزه تألیف این آثار را، همانند اغلب کتب تاریخ درباری، مشروعیت‌بخشی دینی به حکومت نادر دانست. از آنجا که این آثار در دوران بعد از به حکومت رسیدن نادر نگاشته شده، هدف اصلی مورخان، یعنی مشروعیت‌دین براساس سنت غازی‌گری، در کل متون برجسته بوده و مروی و استرآبادی، مشروعیت‌سازی براساس دیگر مؤلفه‌ها یا تلفیق آن‌ها را در مرحله بعدی اهمیت قرارداده‌اند؛ حتی

ویژگی‌های اخلاق اسلامی و شخصیت ایمانی نادر، نظیر عدالت و اجرای شعائر اسلام، یا اقداماتش در گسترش فرهنگ، فقه و کلام اسلام، را جهت تکمیل اندیشه‌های غازی‌گری در نظر گرفته‌اند؛ بلکه بیشتر، امر جهادگری نادر را به‌عنوان اصلی‌ترین عامل توسعه اقتدار اسلام در جهان، برجسته می‌کنند.

نوشتار حاضر، تبیین نظرگاه کلامی و بینش اعتقادی مورخان عصرافشاریه را در دستور کار دارد و این فرضیه را واکاوی می‌کند که برخلاف تصور و آن‌گونه که با مطالعه منابع دوره افشاریه مشخص می‌شود، نادر چه از روی اعتقاد و چه در جهت کسب مشروعیت، به امامان شیعه ارادت و توجه ویژه‌ای داشته است. گزارش‌های مورخان عصرافشاری از ارادت نادر به امامان شیعه در مسائل مختلف، نشان می‌دهد که آن‌ها علاوه بر روایت تاریخ رسمی حکومت، رویکردی متفاوت از مشروعیت‌سازی برای نادر دیده و به انعکاس آن، همت گماشته‌اند و با توجه به طرحی که در ذهن خود داشته‌اند، این بحث را به‌عنوان یک مؤلفه تأثیرگذار در حوادث عصر خود، گزینش کرده و آن را در رفتار نادر و حکومت‌داری وی نشان داده‌اند. بر پایه این موارد، مؤلفان نوعی از مشروعیت‌سازی را دنبال می‌کنند که نقش و اراده الهی در تعیین نادر به‌عنوان پادشاه زمانه را بازگو می‌کند؛ سرمنشأ بودن او در همه امور که از طریق اثبات حقانیت حکومت، قداست‌سازی و توجیه اشتباهات نادر صورت می‌گیرد را ثابت می‌کند و مشروعیت‌سازی را بر اساس غزا و جهاد، به‌عنوان عامل مشروعیت‌زای حاکمیت و اقتدار نادر می‌داند.

پیشینه پژوهش

در رابطه با غزا و جهاد به‌عنوان عامل مشروعیت‌زای حاکمیت و اقتدار نادر در بینش تاریخ‌نگاران مروی و استرآبادی، هیچ تحقیقی در این زمینه صورت نگرفته است؛ اما سیاست مذهبی نادر به‌طور کلی و ابزارهای اجرایی آن، از جمله تلاش وی برای به رسمیت شناختن مذهب جعفری، به‌عنوان یکی از ارکان جهان اسلام، به‌صورت ویژه مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است؛ به‌عنوان مثال ایزدی (۱۳۹۱) در مقاله «شاهان صفوی و زیارت» به مفهوم واژه زیارت و اهمیت زیارت در بین صفویان و نیز زیارت تک‌تک شاهان صفوی از قبور امامان (ع) پرداخته است که می‌توان به‌صورت معنوی در مقاله حاضر از آن بهره گرفت. طلایی (۱۳۹۷) در مقاله «سیاست مذهبی صفویان و پیامد آن بر توسعه

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

موقوفات امام رضا (ع)»، به رویکرد صفویان و ارادت آنان به امام رضا (ع) و گسترش فرهنگ شیعه، به توسعه اماکن مذهبی و موقوفات پرداخته است؛ اما تفاوت این مقاله با پژوهش حاضر این است که فقط به صفویان و امام رضا (ع) در عصر صفوی پرداخته شده و به عتبات و دوران افشاریه اشاره نشده است. اروجی و پروان (۱۳۹۷) در مقاله «پژوهشی در دین و سیاست مذهبی نادر»، سیاست مذهبی نادر و اقدامات وی برای خشکاندن ریشه‌های اختلاف مذهبی با همسایه نیرومندی، چون امپراطوری عثمانی پرداخته‌اند. وثوقی مطلق (۱۳۸۷) در مقاله «بررسی سیاست مذهبی نادر با نگاهی به ارزش کتیبه نادری»، معتقد است که نادر در این کتیبه با صراحت، گرایش مذهبی خویش را مذهب تسنن و انتسابش به دودمان تیمورلنگ را بیان نموده است که هر دو این مسائل، با واقعیات تاریخی سازگاری نداشته، بلکه می‌توان گفت، آنچه عنوان شده، جنبه سیاسی داشته و لاغیر. در پژوهش حاضر، سعی شده که رویکرد ایدئولوژیک محور نادر، حتی در زندگی شخصی وی مطرح گردد. فروزانی (۱۳۹۱) در مقاله «نادرشاه افشار در بارگاه احمدی (شاهچراغ)»، به بررسی حمله افغانان به اصفهان و شیراز می‌پردازد و همچنین به تاریخچه حضور حضرت شاهچراغ در شیراز، پیمان‌نامه شیرازی‌ها با افغانان برای جلوگیری از آسیب رساندن به حرم مطهر و همچنین اقدامات عمرانی نادرشاه در حرم و در مورد سایر اماکن متبرکه، به صورت جزئی و گذرا پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که اقدامات نادر، ناشی از اعتقاد قلبی نادر به امامان شیعه (ع) بوده است.

به‌طور کلی، دو اشکال اساسی متوجه مطالعات پیشین است؛ نخست آنکه، آنچه عنوان شده، تنها به جنبه سیاسی حکومت نادر اشاره داشته است. دوم آنکه، هیچ‌کدام، به غزا و جهاد به‌عنوان عامل مشروعیت‌زای حاکمیت و اقتدار حکومت نادر، عنایتی نداشته‌اند. در پژوهش حاضر در بینش مورخان، اهمیت مشروعیت‌سازی براساس سنت غزا با القابی که مورخان مورد نظر به نادر می‌دهد نیز قابل مشاهده است و به‌عنوان عامل اصلی مشروعیت‌زای حاکمیت و اقتدار نادر، در امر «غزا و جهاد»، معرفی شده و به اوج خود رسیده است. مقاله حاضر درصدد است تا به غزا و جهاد به‌عنوان عامل مشروعیت‌زای حاکمیت و اقتدار نادر در بینش تاریخ‌نگارانه مروی و استرآبادی پردازد و قصد تکرار مکررات در زمینه سیاست مذهبی نادرشاه و اقدامات سیاسی وی در زمینه تقریب مذاهب را ندارد.

علائق مذهبی منبع مشروعیت بخش حقانیت فرمانروای زمانه (پیش از حکومت نادر)

قبل از دولت شیعی صفویه، در دوره آل بویه و حاکمان شیعی مغول نیز ارادت به امامان شیعه به صورت نذورات و ساخت اماکن مذهبی انجام شده بود. اوتر در سفرنامه‌اش، از اقدامات عضدالدوله دیلمی و غازان خان می‌نویسد و اینکه هرکدام، خانه‌هایی برای روحانیون و مسلمانان در سامراء ساخته‌اند (اوتر، ۱۳۶۳، ص ۶۶). در حکومت صفویه، سیاست و مذهب در تعامل دو سویه با یکدیگر قرار داشتند. مذهب شیعه در همه ارکان کشور رسوخ کرده بود. مردم از تمام طبقات، به شدت نسبت به مذهب تشیع تعصب نشان می‌دادند و در پی فرصتی بودند که احساسات خود را نشان دهند. بهترین فرصت و موقعیت برای این کار، ماه محرم و فاجعه کربلا و عزاداری برای امام حسین (ع) و یارانش بود. مردم، منابر و سکوه‌های مخصوص وعظ را در میدان‌های شهر برپا می‌کردند. این مجالس که روضه نام داشت، در دوران شاه‌عباس با تشویق او همگانی شد و در زمان فرزندان وی، روضه‌خوانی گسترش زیادی یافت (بنجامین، ۱۳۶۳، ص ۲۸۲).

عامل تولی و تبری، از مهم‌ترین ارکان تغییر مذهب به‌شمار می‌آمد و این عامل اساسی، از طرق مجالس سوگواری تحقّق یافت؛ به عبارت دیگر، سخنان مهرآمیز و عاظ و مداحی شورانگیز مداحان، اصول و فروع عقاید تشیع را در قلوب مردم جای داد. عشق به اهل بیت پیامبر (ص) در میان ایرانیان از مهم‌ترین عواملی بود که تغییر مذهب را در ایران، تاحدی آسان و موفقیت آمیز نمود و متولیان امر کوشیدند، با بهره‌گیری از این توان موجود در جامعه، امتی واحد بسازند؛ لذا در ایام محرم، در هرکوی و برزن، مجالس عزاداری برپا نمودند و مردم را به مجالسی وارد کردند که تا حدود زیادی با آن آشنایی و تعلق خاطر داشتند (اصغری، ۱۳۸۲، ص ۷۲). آن‌گونه که مسیو ماریین نوشته است: «در جمیع فرق اسلامی، طبقه‌ای دیده نمی‌شود که از روی دیانت منکر ذکر مصائب حسین (ع) شده و از آن نفرت نماید؛ بلکه عموماً یک گونه رغبت طبیعی به ادای این رسم مذهبی دارند؛ جز این نکته، اتحادی در مسلمانان مختلف‌العقیده دیده نمی‌شود» (جوزف، ۱۳۹۵، ص ۴۵). فیگوتروا هم که در سال ۱۰۲۸ قمری در ایام سلطنت شاه‌عباس اول به ایران مسافرت کرده بود، عزاداری دهه

اول محرم را از نزدیک دیده است. وی در این باره چنین نوشته است: «... در این ایام مقدس، ده تا دوازده روز در همه مساجد و بازارها و دیگر اماکن عمومی، مجالس وعظ و عزاداری برپا می‌شود و زن و مرد و پیر و جوان در آن شرکت می‌کنند. موعظه‌گران این مجالس، علمای شرعند... و غالباً ملا یا قاضی نامیده می‌شوند. اینان در هر جایی که مردم گرد آمده باشند، بر منبرهای بلند می‌شدند و با حرارت تمام و سخنان گیرا، خصوصیات... امام بزرگ خویش را بیان می‌کنند...» (فیگوئروا، ۱۳۶۷، ص ۳۰۷)

بر پایه این نوع نگرش‌ها، در طول حکومت صفوی، پادشاهان صفوی به مقابر و آرامگاه‌های ائمه (ع)، امام زاده‌ها و بزرگان تصوف توجه ویژه‌ای داشتند. در نگرش نخست، این امر به لحاظ رسمیت‌بخشیدن به تشیع و جنبه دین‌داری صفویان، بدیهی می‌نماید (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶). صفویان خود به زیارت امامان شیعه، به ویژه امام رضا (ع) اهتمام داشتند، خاصه مشهد که یکی از حصارهای شیعی در مقابل ازبکان و ترکمانان محسوب می‌شد (امورتی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲). شاه اسماعیل صفوی (۹۳۰-۹۰۷)، مؤسس سلسله صفوی، در سال ۹۱۴ پس از فتح بغداد به سمت کربلا و حرم امام حسین (ع) رفت و هدایایی گران بهایی به آستان مبارک تقدیم کرد؛ همچنین هدایا و نذورات فراوان به خادمان و مجاوران حرم اهدا کرد (امینی هروی، ۳۰۰-۳۰۱). اوتر نیز در سفرنامه‌اش به این موضوع اشاره کرده است: صفویان خود به زیارت امامان شیعه، مخصوصاً امام رضا (ع) و امام حسین (ع) اهتمام داشتند؛ ساختمان‌ها و بناهای زیبایی در سامرا بنا کرده‌اند و مبالغ هنگفتی را به این بارگاه اهدا کرده‌اند (اوتر، همان، ص ۶۶).

شاه طهماسب صفوی (۹۳۰-۹۸۴)، پادشاهی متعصب در امور مذهبی معرفی شده است. او از سویی، تقدم عالمان را در امور دینی رعایت می‌کرد و از سویی دیگر، در رواج هنجارها و رفتارهای متناسب با احکام شرع می‌کوشید. در این میان، توبه‌های او معروف است. وی به‌رغم حکومت طولانی‌اش، به ظاهر فرصت و قصد کمتری در انجام سفرهای زیارتی داشت و در مقایسه به شاه‌عباس اول، در این مورد خبرهای اندکی از او رسیده است. دو سفر زیارتی او به مشهد در سال ۹۳۴ و ۹۳۹، به دنبال ضرورت لشکرکشی به آن منطقه و نبرد با ازبکان بود (رنجبر، همان، ص ۱۵۹). شاه‌عباس اول (۱۰۳۸-۹۹۶) نیز در سال

۱۰۳۲، پس از فتح بغداد به نجف و سپس با پای پیاده به کربلا رفت. وی همچنین در سال ۱۰۳۳، یک بار دیگر عازم زیارت کربلا شد و از آنجا به نجف و کاظمین، جهت زیارت مشرف شد (ترکمان، همان، ج ۳، ص ۱۶۷۹-۱۶۸۰). وی هرگاه که در خراسان بود، به زیارت مقبره امام رضا(ع) می‌رفت، شب زنده‌داری می‌کرد و کارهای خدام، چون جارو کشیدن فرش‌ها و خاموش کردن شمع‌ها را خود انجام می‌داد تا ارادت خود را نشان دهد. او در سال ۱۰۰۹، زیارت مشهور خود را با پای پیاده از اصفهان تا مشهد، در عرض ۲۸ روز انجام داد. (سیوری، ۱۳۷۴، ص ۹۷)

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۷

از میان پادشاهان صفویه، شاه صفی (۱۰۵۲-۱۰۳۸) نیز بعد از به قدرت رسیدن و برای سروسامان دادن به امور عراق و مقابله با حمله احتمالی عثمانی در سال ۱۰۳۹، راهی عراق شد. وی نیز چندین بار به زیارت حرمین شریفین نائل آمد و هدایا و نذورات فراوانی به خادمان و مجاوران حرم بخشید (خواجگی اصفهانی، ص ۱۰۶-۱۰۸). کارری که در اواخر عصر صفوی به ایران سفر کرده، در مورد ماه محرم و عزاداری آن نوشته است که در تمام این مدت، میدان‌ها و گذرگاه‌ها چراغانی و روشن و علم‌های سیاه در همه‌جا افراشته می‌شد و مردم به نشانه عزا، لباس سیاه بر تن کرده بودند (کارری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴-۱۲۵)؛ همچنین شاه‌طهماسب دوم که مانند پدرش تمایلات مذهبی داشت، زیارت ضریح امام‌رضا(ع) را وظیفه خود می‌دانست؛ چراکه پادشاهان ایران، همیشه خود را موظف می‌دانستند که یک‌بار در عمر خویش، به زیارت این ضریح بروند (هنوی، ۱۳۷۶، ص ۳۰).

انعکاس‌گرایی‌های مذهبی جامعه در رفتارهای نادر

گرایی‌های مذهبی هر مورخ، با مطالعه آثار آنان به دست می‌آید و متون نوشته شده در هردوره، انعکاس‌دهنده وضعیت آن جامعه است. از خلال مطالب و نوشته‌های مورخان، می‌توان به خاستگاه فکری و گرایش مذهبی‌شان پی‌برد. تعصب مذهبی هر مورخ، تا حدی بازتابی از شرایط و اوضاع جامعه است که در بینش او تأثیر می‌گذارد. اختلاف مذهبی زیاد عصر نادری و عملکرد تعصب‌آمیز، به‌حدی بوده است که می‌توان آن را یکی از علل تشنجات فکری، جو ناآرام اجتماعی، مشکلات اقتصادی و از موجبات تضعیف سیاسی و از موانع پیشرفت فرهنگی و علمی این دوره دانست. براین اساس، می‌توان برای دوره مورد

پژوهش، ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی برشمارد: نخست آنکه این عصر، عصر ستیزه‌جویی و تلاش میان مدعیان مختلف، برسر دستیابی به قدرت است؛ دیگر اینکه بی‌ثباتی سیاسی، سبب به هم ریختگی ساختارهای قومی و قبیله‌ای و طرح ادعاهای متفاوت شده است. این شاخصه‌ها را می‌توان در رفتارهای نادر قبل و بعد از به قدرت رسیدن که در متون تاریخ‌نگارانه بازتاب یافته است مشاهده کرد. نادر زمانی که هنوز به سلطنت نرسیده بود، پایبندی خود را به تشیع نشان می‌داد؛ از جمله در سال ۱۱۴۵، زمانی که در هرات مشغول جنگ با ابدالیان بود، تهماسب از غیبت او استفاده کرده و برای ابراز وجود و خودنمایی، به جنگ با ترکان عثمانی رفت و شکست خورد؛ لذا قراردادی مبنی بر واگذاری سرزمین‌های شمالی ارس به ترکان و پنج محال از ایالت کرمانشاه، با احمدشاه، حاکم بغداد امضاء نمود و از اسرای ایرانی هم سخن به میان نیاورد. نادر این رویداد را بهترین فرصت برای نزدیک شدن به هدف نهایی خود، یعنی سلطنت دانست (فتح الله پور، ۱۳۷۵، ص ۶۸). او برای اینکه قبح قرارداد و عمل شاه را به بزرگان و رعایای ایرانی یادآور شود، به مذهب متوسل شد و چنین معاهده‌ای را خلاف حکم خدا و محبت علی (ع) می‌داند، که ملائکه حول حرم او همیشه استخلاص شیعیان او را از شر دشمنان او، از درگاه خداوند مسئلت می‌کنند (ملکم، ۱۳۸۰، ص ۴۷۲). نادر، کسانی را که در جنگ علیه نیروهای عثمانی شرکت نکنند، مستحق عقوبت الهی دانسته و آنان را از جرگه مسلمانان خارج می‌کند و در جایگاه دیگری از مذهب به‌شمار می‌آورد. چنین به نظر می‌رسد که هدف نادر از تحریک تعصبات شیعی، تسهیل در نیل به مقاصد سیاسی خود بوده است؛ زیرا بدین صورت، موفق به اتحاد اکثریت شیعیان بر ضد دشمن سنی مذهب خود می‌شد و درعین حال، از وجهه شاه‌تهماسب نیز کاسته می‌شد (لکه‌هارت، ۱۳۳۱، ص ۸۶-۸۷).

همچنین در همین دوره، از نادر وقف‌نامه‌ای مربوط به سال ۱۱۴۵ باقی مانده است؛ یعنی زمانی که حکومت خراسان را به عهده داشت. طبق وقف‌نامه، نادر مستغلاتی را تحت شرایطی وقف نموده که توجه به محتوای آن، از نقطه نظر بررسی اعتقادات مذهبی وی و خاندانش، بسیار ارزشمند است. در وقف‌نامه، نادر به‌عنوان «فاتح ابواب فتح و ظفر و مروج اثنی‌عشری» معرفی شده و مقرر شده است که عایدات کل املاک، رقبات، مزارع و دکاکین

موقوفه - همگی تقریباً در مشهد مقدس و اطراف آن واقع شده‌اند - که درآمد دو ساله آن حدود ۲۵۰ تومان تبریزی می‌شود، صرف مخارج ذیل گردد:

۱. مخارج حرم امام رضا (ع)، اعم از مخارج سقاخانه، فرش، پیه و شمع و مستمندان و فقرای آن و عزاداران تاسوعا و عاشورای حسینی.
۲. مخارج حق تولیت، حق استیفا، حق النظاره و سهم حکومتی.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۹

در این وقف‌نامه، حق تولیت، به ترتیب به رضا قلی میرزا و اولادش، برادران صلیبی او، اولاد ابراهیم خان ظهیرالدوله (برادر نادر) و نهایتاً متولیان آستان قدس رضوی داده شده است (شعبانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸). بازن، پزشک مخصوص نادر هم با اشاره به ارادت مردم ایران به بارگاه امام رضا (ع) نوشته: مردم ایران مانند طواف خانه خدا، طواف حرم امام رضا (ع) را بر خود واجب می‌شمارد و در طول عمر، حداقل یک‌بار به زیارت ایشان می‌روند (بازن، ۱۳۶۵، ص ۴۹). گلستانه، به مَهری اشاره می‌کند که چهار گوشه بوده و تاریخ حک آن، ۱۱۴۴ بوده و روی آن، این بیت نقش بسته است:

لافتی الا علی لاسیف الا ذوالفقار نادر عصم ز لطف حق غلام هشت و چهار
(گلستانه، ۱۳۴۴، ص ۳۸۶).

در دوره نادر، مراسم عزاداری ایام محرم در میان مردم و نظامیان نادر برگزار می‌شده است. هنوی با اشاره به این مراسمات، گزارش می‌دهد که نیروهای نظامی در زمانی که نادر برای فتح دهلی به هندوستان رفته بود، با توجه به هم‌زمانی این جنگ با ماه محرم و همچنین منع نادر از برگزاری مراسم ماه محرم، به دلیل اتحاد بین نیروهای نظامی، سربازان نادر در اردوگاه خارج شهر طبق آیین دیرینه بر سر و سینه کوبیدند و گریه و زاری کردند و مراسم ماه محرم را با شکوه برگزار نمودند (هنوی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۳). عبدالباقی خان، نماینده ایران در استامبول است که با علمای دینی ترکیه، پیرامون عزاداری ایام محرم بحث و فحص داشته و در گفتگو، آنان را مغلوب و مجاب کرده بود. این مطلب نشان می‌دهد که تا این زمان هم مراسمات مذهبی ایام عزاداری، به صورت مستمر برگزار می‌شده است؛ همچنین این مسئله را می‌توان از شروطی که عثمانی‌ها برای ایرانی‌ها گذاشتند، متوجه شد؛ زیرا که یکی از شروطی که عثمانی‌ها داشتند، این بود که ایرانی‌ها در این مناسبت شرکت نکنند (همان، ص ۱۵۷).

مقایسه و گزینش روایات، از نگاه مروی و استرآبادی

از جمله منابع تاریخ‌نگارانه‌ای که اعتقادات مذهبی و ارادت نادرشاه افشار به امامان شیعه را مورد توجه قرار داده، عالم‌آرای نادری، نوشته مروی است. مؤلف کتاب خود را مروی، وزیر دارالملک مرو و در جای دیگر، وزیر توپخانه، جباخانه، شترخانه، قاطرخانه و قورخانه می‌نامد (مروی، همان، ج ۳ ص ۹۷۷، ۱۰۸۵). اعتقادات مذهبی مروی را از لابه‌لای عبارت پردازی‌ها و لفافه‌بازی‌های عالم‌آرای نادری می‌توان پی‌برد. مروی، فردی مذهبی، معتقد و با ایمان بود و این را از نوشته‌هایش می‌توان پی‌برد. وی همواره آرزوی زیارت مرقد امام سوم (ع) را داشته و چنین می‌نویسد: «... الهی به حرمت محمد و آل محمد، که جمیع مسلمانان و آرزوکشان آن روضه جنت نشان، خصوصا مؤلف این اوراق را که پیوسته در آرزوی عتبه علیّه سیدالشهدا می‌باشد، به آن شرف عظمی مشرف گرداند.» وی در جای دیگر چنین می‌نویسد: «... و مسود این اوراق، ... همیشه اوقات، در آرزوی زیارت عتبات عالیات می‌باشد» (مروی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۹، ۴۳۵). مروی، خانواده نادر و نیروهای نظامی وی را دارای اعتقادات مذهبی می‌داند، به طوری که رضاقلی میرزا، صبح تا شام به زیارت امام رضا (ع) مشغول بود (همان، ص ۲۳۹). مروی، جای‌جای کتابش خواسته که نادر را فردی مذهبی و مقید به دین نشان دهد و می‌نویسد که نادر هرگاه وارد مشهد می‌شد، به زیارت امام رضا (ع) می‌رفت و در آنجا گریه و زاری می‌کرد و به درگاه خداوند استغاثه می‌نمود و بعد از پرداخت نذورات، آنجا را ترک می‌کرد (همان، ۱۶۰، ۱۶۹، ۲۰۰، ۱۷۳، ۸۲۶، ۸۲۷). نادر قبل از رفتن به هرات در سال ۱۱۴۵، با خود عهد بسته بود که بعد از تسخیر هرات، گلدسته‌های حرم امام رضا (ع) را به طلا زینت دهد و چون پیروز شد: «... شعشعه قوت دین اثنی‌عشری، یوم به یوم تزاید شده، اعتقادات اکثری از نامفیدان، اضافه بر اول گردد و حسن ارادت این غلام عقیدت فرجام، شاید بر کحل قدم زوار این امام مشرقین و مغربین ظاهر... و روسرخ دنیا و تحصیل عقبی به عمل آید...» نادر هم مانند پادشاهان قبل از خود، برای تعمیر و ساخت گلدسته اقدام کرد. افرادی مانند شاهرخ تیموری و امیرعلیشیرنویسی نیز، گلدسته‌ها را تعمیر و به زیور طلا مزین کرده بودند. نادر نیز در مقابل گنبد شاهرخ، گلدسته‌ای بنا کرد و در عرض یک سال، تحت نظر بهترین استادان و معماران به سرپرستی استاد علینقی مشهدی، آن را تمام

نمود؛ از این رو آن گلدسته را، گلدسته نادری نامیدند» (همان، ص ۱۶۰، ۲۰۳ - ۲۰۱). بعد از اینکه گلدسته نادری به اتمام رسید، نادر با چشمانی گریان، طلب مغفرت و توبه کرد و بعد از نذورات فراوان، از مشهد بیرون رفت (همان، ص ۱۶۹). حتی زنان حرم نادر هم، اردات خاصی به امامان داشتند. در زمانی که نادر به همراه زنان و تعداد محدودی از سواره نظام محافظ برای زیارت اماکن مقدس شیعی، چون کاظمین، کربلا و نجف رهسپار شده بود، زنان همراه او، به این اماکن مقدس اعانه‌های سخاوتمندانه‌ای دادند. راضیه بیگم، دختر شاه سلطان حسین صفوی، مبلغ هنگفتی برای ترمیم آرامگاه کربلا اهدا کرد. گوهرشاد، دختر باباعلی خان نیز مبلغ چشم‌گیری برای طلاکاری گنبد حرم نجف، پیشکش کرد (اکسورثی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۶). اردات خاندان نادرشاه به امامان شیعه، همیشگی بود؛ مخصوصاً به امام رضا (ع) که مأمّن و پناهگاه آن‌ها بود؛ حتی گلستانه در کتاب مجمل‌التواریخ، به این مورد اشاره کرده و از اردات شاهرخ افشاری و نصرالله میرزا به امام رضا (ع)، چنین نوشته است: «... حضرت شاه‌رخ ... پناه به روضه رضویه امام‌الجن و الانس علیه الصوات و اکمل التحیات برده، نصرالله میرزا هم به بقعه‌بوسی روضه رضویه، سلطان‌الاولیا علیه التحیه و الثنا مشرف گردید و به عتبه‌بوسی پرداخت (گلستانه، ۱۳۴۴، ص ۹۹).

کتاب جهان‌گشای نادری، کتابی است که در دوره نادر، توسط میرزامهدی خان استرآبادی به نگارش درآمده است. مؤلف در این کتاب، با پیروی از سبک و سیاق شهاب‌الدین عبدالله شیرازی در کتاب وصاف‌الحضره، اطلاعات ارزشمندی در مورد رخدادهای سلسله افشاریه، به‌خصوص رویدادهای هم‌زمان با نادر ارائه داده است. در کتاب جهان‌گشا، مؤسس سلسله افشاریه به‌عنوان «ناجی مملکت» و «حامی ایرانیان» معرفی شده است. استرآبادی، برخلاف روش معمول، متن خود را با مطلع مذهبی آغاز نمی‌کند؛ بلکه با وام‌گیری از اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه، به تدبیر خداوند برای سامان‌دادن اوضاع پریشان جهان و برگزیدن شخصی به فرمانروایی اختصاص می‌دهد و پس از ذکر این مجمل و ذکر عبارت «مصدق این مقال» و ارائه توصیفات مکرر و فراوان، نام نادر را ذکر می‌کند که پس از نابسامانی اوضاع و پایمال شدن «تخت ایران» که منجر به شورش‌های مختلفی در سراسر

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

کشور شد، بنابر حکمت الهی، موجبات ظهور او فراهم شده است (استرآبادی، ۱۳۷۷، ص ۹). جهان‌گشای نادری، یک اثر سلسله‌ای یا سلاطینی است که بیانی حماسی دارد. مؤلف در نوشتن این کتاب، صرفاً یک وقایع‌نگار است، نه تحلیل‌گر؛ اما وقایع‌نگاریست که بر قلم چیرگی کامل دارد. او در روایت ارزشی و ذهنی رویدادها، هیچ‌گاه به بیان ریشه‌ها و علل نمی‌پردازد. در واقع او به توصیف رویدادها دست می‌زند؛ نه به تبیین علی‌حوادث. به نظر می‌رسد که کار اصلی میرزا، نوشتن رویدادهای مختلف زمان نادر بوده است. تأیید این مطلب، کلام میرزا در مقدمه کتاب جهان‌گشا می‌باشد که خویش را «از چاکران حضور و به ضبط وقایع، مأمور»، توصیف می‌کند (استرآبادی، ۱۳۶۸، مقدمه). اطلاعاتی که نویسنده جهان‌گشا از جزئیات امور مهم و تصمیم‌گیری‌های سریع نادر (رکن قدرتی جامعه) می‌دهد، مبین حضور او در متن حوادث بوده است؛ برخلاف محمدکاظم مروزی که اخبار را از کسان و مرتبطان و راویان دور و نزدیک کسب می‌کرد. نظری سریع بر ارقام و فرامینی که در مخازن انشاء و منشآت از میرزا به جا مانده، حتی بدون اعتناء به تاریخ صدور آن‌ها، مبین حضور او در بسیاری از جریان‌های فعال سیاسی وابسته به رکن قدرت است. وی نادر را با عنوان مظهر قدرت الهی، این چنین می‌ستاید: «همایون فال، اعلیٰ حضرت قدر قدرت قضای توان، سکندر حشمت دارا دربان، مظهر قدرت الهی، رواج دهنده سکه پادشاهی، فرازنده رأیت کشورگشایی، برازنده تخت فیروزبخت جهان‌آرایی، زوربازوی و خصم افکنی و دلیری، جوهر شمشیر گیتی‌ستانی و مملکت‌گیری، سروری که از سهم خدنگش، سطح زمین از چرخ برین، سپهر برسر کشیده و بلنداختری که از بیم رمح فلک شکافش، سپهر برین شکم خود دریده...» (استرآبادی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲).

بر این اساس، هرچند سیاست‌های مذهبی نادر در جهت اسلام تلفیقی براساس آموزه‌های امام جعفرصادق (ع) موافق جامعه روحانیت نبود، اما نمی‌توان اقدامات نادر و موقوفات وی برای عتبات و زیارت آن‌ها را نادیده گرفت. نادر با انتخاب اسامی شیعی برای فرزندان، مانند: رضاقلی، امامقلی، مرتضی‌قلی و نصرالله میرزا، ارادت خود را نسبت به امام‌علی (ع) و امام‌رضا (ع) نشان داده است (اروجی، ۱۳۹۷، ص ۴۴). مشاهده می‌شود که ایدئولوژی‌ها، همواره تلاش می‌کنند رنگی را به افراد بدهند که خود به آن رنگ هستند. بینش

ایدئولوژیک، باید يك کار وسیع آفرینش صورت دهد تا تنوع را در وحدت بگنجانند و تفاسیر را در قالب امور روزمره بازسازی کند (پین، ۱۳۸۲، ص ۶۶). ایدئولوژی‌ها از منظر ایده‌ها، جامعه را يك کاسه می‌کنند و تمامیت می‌بخشند (همان، ص ۶۹) و به نوعی تعبیر خویش از تاریخ و اخلاق و... را، جایگزین تعبیر افراد می‌کنند. در چنین حالتی، این ایدئولوژی‌ها هستند که به جای فرد، به تفکر خواهند پرداخت (صدیقی ناصر و عارف نریمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۳

جهاد و غازی‌گری، عاملی در پروسه مشروعیت‌سازی نادر

تاریخ‌نگاری دوره افشاریه در امتداد تاریخ‌نگاری عصر صفویه و تحت تأثیر دگرگونی‌های مذهبی و ورود آموزه‌های شیعی در متون تاریخی قرار گرفت. سنت‌های مختلف شکل گرفته در عصر صفوی، در سنت‌های تاریخ‌نگاری افشاریه تداوم پیدا کرد. با توجه به اینکه گزارش یک واقعه از منظر یک وقایع‌نگار، بازتاب تمایلات شخصی و نیز دیدگاه‌های اجتماعی، سیاسی - مذهبی و نظام حاکم بر جامعه اوست، پررنگ کردن مذهب تشیع و اقدامات نادر که بخش مهمی از کتاب عالم‌آرای مروی را تشکیل می‌دهد، در جهان‌گشای نادری کنار گذاشته شد و گزارش وقایع روایات، بیشتر به توصیف اعمال نادر و درگیری‌های نظامی وی گرایید. استرآبادی پس از ذکر شروط پنج‌گانه نادر در شورای مغان که به منزله اعلان رسمی حکومت او بود، اظهار می‌دارد که «... پس اهالی ایران در ازاء این مواهب خاص، سرزمین عبودیت را به نقش جبین گل‌ریزان ریاحین شکرگذار کرده به دعای بقای دولت و اقبال خدیوی همال پرداختند (استرآبادی، ۱۳۷۷، ص ۲۷۰). استرآبادی از مخالفت هیچ‌یک از علما سخن نمی‌گوید. وی نوشته است: نادر قصد داشت تا مقاصد خود را به هر طریق که میسر باشد پیش ببرد و شاید هم بیش از هر چیز، در صدد بود که مقامات لشکرکشی سال آینده خود به عثمانی را فراهم گرداند. از این‌رو علمای برجسته و مسئولان قدر اول مذهبی کشور، اعم از سنی و شیعه را از کابل تا پیشاور گرد آورد تا در حضور او قبول کنند که اختلاف عمده‌ای میان دو رکن سنت و تشیع نیست (همان، ۳۷۵-۳۷۳). استرآبادی بدون هیچ اشاره‌ای به اختلاف موجود بین سران، امرا و علمای تشیع و تسنن، در امر عدم اختلاف میان دو رکن تشیع و تسنن، تمام بزرگان و علما را در پذیرش و اطاعت از امر نادر، متفق‌القول نشان

می‌دهد. وی عامل دیگر حقانیت نادر را در مقابل عثمانی‌ها، تداوم سنت مقدس غازی‌گری در امر تقویت اسلام توسط وی بیان می‌کند. این استدلال، بازخوانی محوریت جهاد مذهبی در نگاه استرآبادی را در پروسه مشروعیت‌سازی داخلی برای نادر تأیید می‌نماید. به نظر می‌رسد، دلیل این سکوت و حاشیه‌رانی، عدم تمایل وی در سخن از مسائلی باشد که ممکن است جایگاه و اقتدار مطلق نادر را زیر سؤال ببرد. این در حالی است که چند سال بعد، زمانی که نادر جهت تصرف قلعه بغداد رفته بود، افغان‌هایی که در رکاب نادر بودند، بعد از پیروزی، مورد لطف و عنایات وی قرار گرفتند (همان، ص ۲۰۰). استرآبادی تلاش می‌کند، حملات نادر را مشروعیت دهد؛ براین اساس، انگیزه اقتصادی را در حملات وی به‌عنوان هدف اصلی، نادیده گرفته و به حاشیه رانده است.

در جهان‌گشای نادری، از نقش علما در سلطنت نادر، جایگاه اجتماعی و روابط آنان با دولت سخنی نیست؛ بلکه استرآبادی بیشتر درصدد است که صحت وقایع را رعایت کند و مواردی را هم که برخلاف نادر و عملکرد وی است، در تاریخ خود به سکوت برگزار کند؛ البته وی پند و اندرز را به‌صورت آیات، شعر یا نثر که شاید از تأکید وی بر ارزش‌های اخلاقی ناشی شده باشد، در اثر خود آورده است؛ با این وجود، استرآبادی هم مانند مروی، از کسانی که به نبرد با افغان‌ها، ترکمن‌ها و بلوچ‌ها که سنی‌مذهب بودند، می‌رفتند، با عنوان غازیان یاد می‌کند و آنان را مجاهدین اسلام می‌داند؛ به‌عنوان مثال در جنگ با افغان‌ها، سپاه نادر را غازی دانسته و با استناد به آیات قرآن، چنین نوشته است: «... به الطاف قادر منان، افغانه هرات را از دم شمشیر غازیان غضنفر فر و بهادران اژدها «کانهم حُمُرُ مُسْتَنْفَره فُرت من قسوره»، فراری داده ... (همان، ص ۱۷۵-۱۷۶).

نگاه ایدئولوژیک در تاریخ‌نگاری مورخ دیگر این دوره، یعنی محمدکاظم مروی، موجب می‌شود حقیقت تاریخی در هاله‌ای از پیشداوری‌ها و ابهام‌های برخاسته از مواضع ایدئولوژیک، پنهان شود و مورد غفلت یا بی‌اعتنایی قرار گیرد. در نگاه ایدئولوژیک به تاریخ، رخدادهای تاریخی و معرفت تاریخی محض حاصل از آن‌ها، فی‌نفسه دارای ارزش و اهمیت نیست. در این فضا، تاریخ به عرصه‌ای تبدیل می‌شود که هرگروه، طبقه یا حزب سیاسی، جهت توجیه اعمال یا کسب سلطه، به تاریخ رجوع

کند و بخش مهمی از دعاوی و مدعیات ایدئولوژیک خود را در عرصه تاریخ و تاریخ نگاری نشان دهد. از آن موارد، مقابله با بحران‌ها، از جمله بحران ناشی از حمله دشمنان است. نبردهای ایران و عثمانی عهد نادر، یکی از گرفتاری‌های جهان اسلام بود. مروی از کشته‌های نیروهای ایرانی در جنگ با عثمانی‌ها، با عنوان شهید یاد می‌کند و از عثمانی‌ها، با واژه‌های همچون «کوفیان بی‌وفا» و «شامیان دغا»، نام می‌برد تا چهره دشمن (عثمانی) و غیربودن آنان را برجسته کند و جنگ با آنان را ضرورت اجتناب‌ناپذیر بنمایاند؛ چراکه با اهمیت‌ترین رقیب خارجی ایران در دوره نادر به حساب می‌آید و جنگ با عثمانی، مهم‌ترین واقعه دوره نادر را شکل داده است؛ زیرا سبب توقف چندین ساله حملات عثمانی در مرزهای غرب شد. در اینجا نیز مروی با تأکید بر سنت غازی‌گری و روحیه جهادی نادر، نبرد با عثمانی را به‌عنوان غیرخودی و کافر مذهب، نه تنها بسیار مشروع، بلکه لازم‌الاجراء و وظیفه شرعی بیان می‌کند. مروی با نگاه مذهبی، نیروهای عثمانی را در مقابل نیروهای ایرانی در جنگ کرکوک، به سپاه یزید در مقابل امام حسین تشبیه می‌کند و اینکه سپاه عثمانی مانند کوفیان بی‌وفا و شامیان دغا که آب را بر آن امام مسدود کرده بودند، آن‌ها نیز اطراف آب را احاطه کردند تا آب به نیروهای ایرانی نرسد (امینی، ۱۳۹۶، ص ۲۲). وی در این مورد، چنین نوشته است: «... چون کوفیان بیوفا و شامیان دغا که آب را بر روی مبارک پرنور و پرفتوح سیدشهدا مسدود نموده بودند...» (مروی، ج ۱، ص ۳۰۵)؛ همچنین در لابه‌لای روایت جنگ، مروی بارها با برجسته‌سازی مقام غازی‌گری نادر در برابر عثمانی، مشروعیت سازی می‌کند. مروی در توصیف جنگ‌هایی که نادر در تنگنا قرار می‌گیرد و در برابر دشمن احساس ناتوانی می‌کند، نوشته است: نادر روی نیاز به درگاه خدا می‌آورد و به خاک می‌افتد و به مناجات و استغاثه می‌پردازد و پیروزی را از خدا می‌خواهد. این مناجات و راز و نیاز نادر با خدا، در تمام جنگ‌های وی از سوی مروی بازتاب داده شده و به‌عنوان عامل مهمی که نشانه مشروعیت‌سازی برای نادر بوده، بر کل روایات متن، سایه افکنده است. این اقدام مروی، نشان از عدم تعرض وی به اشتباهات نادر و مشروعیت‌بخشی مبتنی بر قداست‌سازی برای مقام وی است.

مروی به مانند مورخان درباری، مقام نادر را در بالاترین درجه قرار داده و مشاهده می

شود، حتی زمانی که اشتباهی از وی سر می‌زند، با آوردن ادله، سعی دارد تا اشتباهات وی را توجیه کند. نمونه بارز این امر را می‌توان در روایت وی از ماجرای توصیف جنگ‌های نادر، زمانی که نادر در تنگنا قرار می‌گیرد و در برابر دشمن احساس ناتوانی می‌کند، مشاهده نمود؛ مانند: «صاحبقران ... خود را از مرکب به زیر انداخته، از راه عجز و انکسار، تاج اعتبار از فرق افکنده، روی مذلت بر خاک مالیده، صورت فتح و ظفر را از درگاه صمدیت الهی مسئلت نموده ...» (همان، ج ۱، ص ۳۳۰). مروی در ذکر لشکرکشی نادر به هند، چنین می‌نویسد: «شب قبل از جنگ، به راز و نیاز با خدا پرداخته و با دیده اشکبار و خونین، از درگاه خداوند طلب فتح و نصرت می‌کند. وی در این باره، چنین نوشته است: «و در آن شب فیروز کوکب، حضرت صاحبقران خیمه عبادت بپا کرده و در میان خیمه به عبادت معبود خود مشغول می‌بود و ... از درگاه وهاب عطیات، طلب فتح و نصرت می‌نمود و اشک خونین از دیده اندوگین می‌بارید...» (مروی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۱۹). مروی در جای دیگر چنین نوشته است: «خاقان دوران ... اشک گلگون از دیده پر خون ریخته، رخسار بی مثال خود را بر زمین مالیده، به درگاه بی‌همتا و قادر توانا نالیده ...» (همان، ص ۷۲۴). از آنجا که مروی به‌عنوان یک مورخ متعصب و پایبند به اسلام و تشیع، هرگز نمی‌خواهد به قداست مقام نادر کوچکترین تعرض شود، به چگونگی ورود نادر به هند و کشتارهایی که توسط سپاه وی صورت می‌گیرد، نمی‌پردازد. او اشاره‌ای، هرچند مختصر هم نکرده و آن را با رندی تمام پوشانده است. وی محور بحث را حول راز و نیاز نادر با خدا قرار داده و در قالب یک داستان از نفوذ و تأثیر دعا‌های نادر به‌عنوان عامل اصلی، از امر مقدس جهاد به‌صورت مفصل و طولانی سخن گفته است. به‌نظر می‌رسد دلیل این سکوت و حاشیه راندن، عدم تمایل وی در سخن از این مسائل باشد که ممکن است جایگاه و اقتدار مطلق سلطان را زیر سؤال ببرد.

عتبات عالیات، نقطه محوری در مشروعیت‌سازی حاکمیت نادر

برایند کلی گزارش مورخان عصر افشاری از نادر در حوزه عتبات عالیات، وظایفی برای او قائل هستند که گزارش‌های دقیق زیبایی از آن داده شده است. مروی در پیوند تاریخ‌نگاری درباری خود از حاکمیت نادر، پای ارادت نادر را به امامان شیعه، به میان می‌آورد و نادر را

در مقام وظیفه و ارادت نسبت به امامان شیعه قرار می‌دهد؛ همچنین نقطه محوری در مشروعیت‌سازی حاکمیت نادر را توجه شاه به عتبات قرار داده؛ آن‌گونه که در گزارش‌های خود، نشان می‌دهد که: «چشم اشک‌بار و دل غم‌گسار به زبان نیاز عرض حاجات» به‌عنوان اقدامات نادر، بهبود بخش امور است. در گزارش‌های مروی از زیارت عتبات عالیات توسط نادر، دو عنصر «روی نیاز» و «چشم اشک‌بار و دل غم‌گسار»، به‌خوبی در جایگاه خود هویدا هستند. مروی آن را چنین توصیف کرده است: «... و بعد از وصول به آن مشهد عنبرسا و مرقد جنت‌آسا، شرایط زیارت را چنان که باید و شاید به عمل آورده، روی نیاز به آن تربت با رتبت سوده، با چشم اشک‌بار و دل غم‌گسار، به زبان نیاز عرض حاجات ساز کرده، از روحانیت مطهره اباعبدالله الحسین و آن نوره دیده سید کونین و سایر شهدا، استمداد نمود و از بار انعام و نذور و عطایا و مطایای امانی و آمال مجاوران و خدام آن عتبه علیّه عالی مقام را گران‌بار ساخته، همگنان را به صلوات عاطفت نوازش فرمود و از اجناس نفیسه و گلابتون و ... چهارده قندیل تمام عیار، مدور به جواهرات، از قبیل دانه‌های زمرد و یاقوت و الماس و ... نصب نمود و چهار قبه والا، به دور مرقد با صفا، نصب و مساحت آن روضه خلد آیین را از فروش ابریشمی، چون بهشت برین، مزین ساخت و مناره که پیراهن آن عتبه سدره مرتبه، هریک از پادشاهان ایران ساخته بودند، به مژگان اخلاص رفته، همگی را به فرش‌های گوناگون و زیورهای از عقل بیرون بیاراست و جهت زوار و مجاوران آن روضه جنت آثار، از اطعمه و اشربه فراوان و حلویات بی پایان، آن مقدار مقرر داشت که متوطنان و سکنه آن سدره بلند مکان را از تنفیص راتبه هرروز، مطمئن خاطر گردانید» (همان، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۴). اعتقادات مذهبی مروی را از لابه‌لای عبارت پردازی‌ها و لفافه‌بازی‌های عالم‌آرای نادری می‌توان پی‌برد. او ضمن توصیف اطلاعات بسیار ارزش‌مندی از اوضاع مذهبی، سیاسی، اجتماعی که بر اهمیت کتاب وی می‌افزاید، در حوزه مسائل مذهبی، برای حکام و سلاطین وظایفی قائل است که می‌توان، مکمل مباحث پیشینی در باب ارادت به امامان شیعه از سوی نادر دانست.

مروی برخلاف استرآبادی که به مذهب نادر و اقدامات مذهبی وی اشاره‌ای جزئی کرده، در جای‌جای سه جلد کتابش خواسته که نادر را فردی مذهبی و مقید به دین نشان دهد. مروی

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

از اینکه نادر هرگاه وارد مشهد می‌شد، به زیارت امام‌رضا(ع) می‌رفت (همان، ج ۱، ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۳، ۲۰۰، ج ۳، ۸۲۶، ۸۲۷) سخن می‌راند. او حتی از اینکه نادر پیش از فتح شیراز، نذر کرده بود که پس از شکست دشمن، تعمیراتی در شاه‌چراغ بنماید، چنین می‌نویسد: پس از کامیابی، مبلغ ۱۵۰۰ تومان برای تعمیرات بقعه و گنبد و یک عدد قندیل طلا، به وزن یک من و دویست و ده مثقال با زنجیر نقره، به بارگاه احمدی شاه چراغ اهدا نمود (کلانتر فارس، ۱۳۶۲، ص ۶).

همچنین مروی، پیرامون تعمیر و زینت گلدسته‌های حرم امام رضا (ع) به طلا، به دستور نادر و تأثیر آن در فتح هرات در سال ۱۱۴۵ می‌پردازد و می‌آورد: «... شعشه قوت دین اثنی‌عشری، یوم به یوم تزاید شده، اعتقادات اکثری از نامفیدان، اضافه‌بر اول گردد و حسن ارادت این غلام عقیدت فرجام، شاید بر کحل قدوم زوار این امام مشرقین و مغربین ظاهر... و روسرخ‌ی دنیا و تحصیل عقبی، به عمل آید...» مروی با وجود پرداختن به تاریخ رسمی افشاریه، به سبب نگاه مذهبی که داشته، در کنار توجه به امور حکومت، پیرامون تاریخ و سیاست نادر، وضعیت امور مذهبی جامعه را نیز به تصویر کشیده است. او از این شیوه برای تحلیل و ریشه‌یابی ابعاد مختلف بستر اجتماعی زمانه خویش، به فراخور حوادث، بهره گرفته تا تحلیلی جامع از عصر خویش ارائه کند. نتیجه این امر، سبب شکل‌گیری رویکردی مذهبی به مسائل سیاسی در اثر وی، در جهت راهنمایی حکام برای اصلاح جامعه شده است. او تا حدودی در جهت واداشتن نادر به اجرای عدالت، قدم برداشته که نتیجه آن، استواری حکومت وی می‌باشد.

مروی با طرح این‌گونه روایات، سعی دارد سلاطین را در جهت تقرب به امامان شیعه تشویق کند. وی با تمجید نادر، پیرامون راز و نیازهایش در زیارت بارگاه امامان شیعه و کارهای عمرانی و آبادانی این مراکز، چنین گزارش می‌دهد: بعد از تصرف بغداد، «صاحبقران زمان... به عزم زیارت و عتبه‌بوسی، درگاه ملائک‌پناه، سابع ائمه طاهرین (ص) امام موسی کاظم (ع) را به قدم... پیموده، به قرب وصول آن روضه مقدسه و مشاهده شعشه انوار قدیسه... از آنجا به اعانت هادی، توفیق احرام طواف مرقد گردون مطاف آن حضرت بسته، به آداب پسندیده، پیاده عزم گردید... بعد از مبانی آداب زیارت، تصدقات و خیرات بسیار به فقرای

آن نواحی داده و قندیلی، چون قبه خورشید خاوری... نصب فرموده... هر شب پنج خروار برنج، در وجه خدمه و فقرا داده شود» (مروی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۶۷)؛ بدین ترتیب، مردم همچون سلطان به برکت امام شیعی، به طرف آرامش ترغیب شدند؛ بنابراین به مصداق «الناس علی دین ملوکهم»، مردم به شیوه حاکمان خود هستند؛ با تغییر در خلقیات حاکمان، مردم نیز تغییر می‌یابند. مروی همین‌طور در جای دیگر چنین می‌آورد که: «طلاکاری گنبد امام علی (ع)، به همت وی به اتمام رسیده است» (همان، ج ۳، ص ۸۹۲، ۹۲۳، ۹۲۱). چیزی که مروی آن را چنین به قلم کشیده: «نادر زیارت امامان را چنان‌که در خور اخلاص و اعتقاد پادشاهان دین‌پرور بود، انجام داد و مجاوران آن مکان همایون را به اصناف اکرام و احسان مسرور و شادمان گردانید (همان ج ۱، ص ۲۷۶)». این اقدامات نادر، به دلیل نذری بوده که نادر در لشکرکشی‌های گذشته داشته است و تحقق اهداف او در این فعالیت‌ها، او را واداشته است تا به زیارت این اماکن بپردازد (اروجی، همان، ص ۴۴).

مورخ دیگر این دوره، استرآبادی نیز با ذکر اهتمام نادر به آبادانی اماکن متبرکه شیعه در عراق، از آرزوی نادر برای زیارت کربلا و نجف نوشته است که در سفر اول وی مهیا نشد؛ اما در سفر دوم وی، امکان زیارت امامان کاظمین و سپس نجف فراهم گردید (استرآبادی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۲). استرآبادی ارادت نادر را به امام علی (ع)، چنین بیان کرده است که «ارادت نادر به امام علی (ع)، به حدی بود که وی را واجب‌التعظیم و قبله ارباب نیاز و کعبه اهل راز می‌دانست و برای آنجا نذورات فراوان در نظر گرفت؛ چراکه نادر، نذر کرده بود که هرگاه در جنگ‌ها به پیروزی برسد، گنبد را طلا گرفته و به همین دلیل، وی چهار عدد قندیل مدور به جواهر قرار داد» (همان، ص ۲۷۴-۲۷۵).

نتیجه

از آنجایی که متون مورد پژوهش، هم‌زمان با تثبیت اقتدار نادر به نگارش درآمده است، این آثار، ویژگی‌های تاریخ‌نویسی درباری دارند که تلاش می‌کنند تا روایت تاریخی و فراتاریخی شکوه‌مندی از نادر و حکومت افشاری ارائه دهند. آن‌ها علت اصلی ظهور نادر و پیروزی وی در جنگ‌ها را تقدیر یا تأیید پروردگار، یا بخت و اقبال مساعد بیان می‌کنند. به دنبال همین نگاه و نگرش به تاریخ، مروی و استرآبادی ظهور نادر را نتیجه تقدیر و بخت

مساعد دانسته و علل تاریخی دیگر، نظیر: حُسن تدبیر، اختلاف بین نادر و افغان‌ها، یا نبود دشمن نیرومند در ایران را جزو علل فرعی و کم‌اهمیت‌تر معرفی می‌نمایند. در بینش این مورخان، عامل اصلی مشروعیت‌زای حاکمیت و اقتدار نادر، در امر «غزا و جهاد» به دست آمده و به اوج خود رسیده است. اهمیت مشروعیت‌سازی براساس سنت غزا، با القابی که مورخان مورد نظر به نادر می‌دهد نیز قابل مشاهده است. مهم‌ترین و پُرکاربردترین این القاب، عبارت است از: سلطان مجاهدان، سلطان غازی، سلطان... . تجربه نشان می‌دهد، مذهب از عناصر اساسی است که جوامع انسانی به آن تعلق و وفاداری دارند.

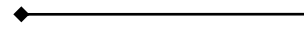
پس از استخلاص ایران از نیروهای معارض افغان و بخشیدن آرامش و امنیت بدان به وسیله نادرشاه، مهم‌ترین مسئله‌ای که در برابر وی وجود داشته، امر مهم مذهب بوده است؛ هرچند نادرشاه برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود محدودیت‌هایی را برای مذهب تشیع به وجود آورد. بسیاری از مورخین و منابع تاریخی در مورد مذهب و سیاست مذهبی نادر، نوشته‌های ضد و نقیض را ارائه کرده‌اند؛ اما با این وجود، اقدامات مذهبی نادر که نشان از ارادات وی به مذهب شیعه و امامان شیعه (ع) است را نمی‌توان نادیده گرفت. احساس تعلق به مذهب شیعه و ارادات به امامان شیعه (ع)، در همه دوره‌های تاریخی در ایران مورد توجه بوده است. نادر هم از آن مستثنی نیست. همه اقدامات نادر، نشان می‌دهد که وی تا قبل از تاج‌گذاری در مذهب شیعه استواری کامل داشته است؛ اما تسامح مذهبی وی، بعد از تاج‌گذاری در سال ۱۱۴۸، نشان می‌دهد که نادر از بیان طرح مسأله وحدت، اهداف سیاسی را دنبال می‌کرد. آن‌گونه که با مطالعه منابع دوره افشاریه مشخص شد، نادر قبل از رسیدن به سلطنت، تمایلات شیعی از خود بروز می‌داد؛ هرچند که بعد از سلطنت، برای رسیدن به اهداف سیاسی و تصرف ممالک اسلامی، سیاست مذهبی‌اش را تا حدی تغییر داد؛ اما با این وجود، نمی‌توان اقدامات و ارادات به امامان شیعه (ع) را در مشروعیت‌بخشی وی نادیده گرفت.

منابع

- آرام، محمدباقر، اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- استرآبادی، میرزا مهدی‌خان، جهان‌گشای نادری، به اهتمام عبدالله انوار، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۷.
- استرآبادی، میرزا مهدی‌خان، جهان‌گشای نادری، به اهتمام میترا مهرآبادی، تهران، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۸.
- اکسورثی، مایکل، ایران عصر نادر، ترجمه صادق زیباکلام - سیدامیر نیاکویی، تهران، روزنه، ۱۳۸۸.
- امورتی، ب.ساز مجموعه تاریخ کمبریج (دوره صفویان)، تهران، جامی، ۱۳۸۷.
- اوتر، ژان، سفرنامه ژان اوتر، ترجمه علی اقبالی، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۳.
- بازن، پادری، نامه‌های طیب نادر شاه، ترجمه علی اصغر حریری، گیلان، انتشارات شرق، ۱۳۶۵.
- بنجامین، س.ج.و، ایران و ایرانیان، مترجم: محمدحسین کُردبچه تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۳.
- بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- پری، جان، تاریخ ایران از مجموعه تاریخ کمبریج، دوره افشاریه، زندیه و قاجار، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، جامی، ۱۳۸۷.
- پیسن، مایکل و همکاران، فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران: مرکز، ۱۳۸۲.
- ترکمان، اسکندربیگ، عالم‌آرای عباسی، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج ۱، تهران: انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، ج ۲، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸.
- جوزف، مارتین، سیاست‌نامه حسینی یا السیاسه‌الحسینیة، ترجمه سیدجلال‌الدین مویداالاسلام، تهران، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۹۵.
- حضرتی، حسن، تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
- خواجه‌ی اصفهانی، محمد معصوم، خلاصه‌السییر، مصحح ایرج افشار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- شعبانی، رضا، تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه، تهران، نوین، ۱۳۶۹.
- غفاری کاشانی، ابوالحسن، گلشن مراد، تهران، انتشارات زرین، ۱۳۶۹.
- فرانکلین، ویلیام، مشاهدات سفر از بنگال به ایران، ترجمه محسن جاویدان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴



غزا و جهاد عامل مشروعیت‌زای حاکمیت نادر در بینش تاریخ‌نگارانه مروی و استرآبادی

- فیگوئروا، دن گارسیا دسیلوا، سفرنامه دن گارسیا فیگوئروا، ترجمه: غلامرضا سمیعی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۷.
- کارری، جملی، سفرنامه کارری، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنک، تبریز، اداره فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی، ۱۳۸۷.
- گلستانه، ابوالحسن، مجمل التواریخ، به سعی و اهتمام: مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.
- لکه‌هات، نادرشاه، ترجمه و اقتباس: مشفق همدانی، تهران، چاپخانه شرق، ۱۳۳۱.
- مروی، محمدکاظم، عالم‌آرای نادری، تصحیح و مقدمه محمدمین ریاحی، تهران، ۳جلدی، نشر علمی، ۱۳۷۴.
- ملکم، جان، تاریخ ایران، ترجمه: میرزا حبیب حیرت، ج ۱، تهران، افسون، ۱۳۸۰.
- موسوی نامی اصفهانی، میرزا محمد صادق، تاریخ گیتی‌گشا، با مقدمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۶۸.
- موسوی نامی اصفهانی، میرزا محمد صادق، تاریخ گیتی‌گشا، تحریروتحشیه: عزیزالله بیات، تهران، انتشارات سپهر، ۱۳۶۳.
- میرزا محمد کلانتر فارس، روزنامه میرزا محمد کلانتر فارس، تصحیح و اهتمام عباس اقبال آشتیانی، تهران، طهوری، ۱۳۶۲.
- نیبور، کارستن، سفرنامه نیبور، ترجمه پرویز رجبی، تهران، توکا، ۱۳۵۴.
- هنوی، جونس، زندگی نادرشاه، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۲۲

مقالات

- اروجی، فاطمه، پروان، بیژن، «پژوهشی در دین و سیاست مذهبی نادر»، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، شماره ۲۳ پاییز و زمستان ۱۳۹۷.
- امینی، زلیخا، رضوی، سیدابوالفضل، «خودی و دیگری مذهبی» در تاریخ‌نگاری عالم‌آرای نادری، مجله تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، بهار و تابستان ۱۳۹۶، شماره ۱۹.
- توحیدی‌نیا، روح‌الله و صفیری فروشانی، نعمت‌الله، «بررسی تحلیلی تاریخ‌نگاری روایی امامیه تا نیمه قرن پنجم هجری»، فصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ اسلام، سال شانزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۴.
- صدیقی، ناصر و عارف نریمانی، «چیستی تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، دی ۱۳۹۰، شماره ۱۶۴.

- فتح‌الله‌پور، پرویز، «تشیع در دوره نادرشاه افشار»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال چهارم، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۸۵.
- فروغی، اصغر، «کارکرد مراسم سوگواری عاشورا در رسمی شدن مذهب شیعه در زمان صفویه»، مجله مشکوه، شماره ۸۱، زمستان ۱۳۸۲.
- نیک‌زاد طهرانی، علی‌اکبر، حمزه، حسین، «تشیع و تاریخ اجتماعی ایرانیان در عصر صفوی»، شیعه پژوهی، سال دوم، شماره ششم، بهار ۹۵.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

مدل مفهومی کنشگری اجتماعی زنان بر اساس سیره امامان معصوم (ع) در قیاس با جریان‌های فکری معاصر

حوریه ربانی اصفهانی^۱ و اصغر منتظرالقائم^۲

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۲۵

چکیده

اشتراک بین زن و مرد در نظام هستی، تداوم حیات اجتماعی و اصول ارزشی - حقوقی، از مفاهیم اصلی اسلام بوده و تفاوت‌ها، تنها مربوط به عرصه تفاوت‌های جنسیت است. بدین سبب، تاریخ تشیع شاهد حضور بانوان بسیاری در عرصه اجتماعی و فرهنگی بوده است. در عصر حاضر، سه جریان سنت‌گرایی اسلامی، تجددگرایی اسلامی و تمدن‌گرایی اسلامی، به‌عنوان مهم‌ترین جریانات فکری موجود در بستر اسلامی بیان می‌گردند. هرکدام از این جریانات، رویکرد متفاوتی نسبت به حضور زنان دارند؛ لذا این پژوهش به دنبال پاسخ این سئوالات است: آیا زنان در تحولات فکری و فرهنگی جامعه اسلامی در زمان ائمه (ع) نقشی داشته‌اند؟ با توجه به محدودیت‌های موجود در آن زمان، مدل فعالیت و نحوه تاثیرگذاری آنان، به چه صورت بوده است؟ کدام جریان فکری عصر حاضر، متناسب با آن می‌باشد؟ پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، بر آنست تا شیوه فعالیت آموزشی - فرهنگی زنان در زمان امامان شیعه را استخراج نموده و جریان متناسب با آن در عصر حاضر را به‌گونه‌ای که پاسخ‌گوی مقتضیات زمان باشد، بیان نماید. نتایج حاکی از تایید مدل تمدن‌گرایی اسلامی در منش ائمه، در مواجهه با فعالیت بانوان است.

کلیدواژه‌ها: کنشگری، زنان، شیعه، سنت‌گرایی اسلامی، تجددگرایی اسلامی، تمدن‌گرایی اسلامی.

۱. * استادیار گروه مطالعات زنان دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول):

h.rabbani@theo.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۲۲

۲. عضو هیات علمی دانشگاه اصفهان: montazer@itr.ui.ac.ir

مقدمه :

طبق تعالیم اسلام، مسئولیت‌های فرهنگی - اجتماعی، به‌طور یکسان متوجه مرد و زن است و در اسلام برای زنان چون مردان در بیشتر مسایل اجتماعی و فرهنگی، جایگاه مناسبی مشخص شده و آنان از حرکت‌های فرهنگی - اجتماعی و فعالیت‌های گروهی، منع نگردیده‌اند؛ لذا زن در پرتو شناخت و عمل، به عروج رسیده است و به تعالی ممکن برای نوع انسان دست می‌یابد؛ از این رو، به هدایت‌گری و امر به معروف و بازدارندگی از زشتی‌ها و ناهنجاری‌ها می‌پردازد. در واقع زنان همانند مردان، باید در مسایل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به‌عنوان راس هرم مسایل اجتماعی، دخالت و نقش داشته باشند؛ «ولی این مطلب را باید مد نظر قرار داد که شرط اصلی سعادت هر یک از زن و مرد در حقیقت جامعه بشری این است که هر دو جنس، در مدار خویش به حرکت خود ادامه دهند (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۲۹۵)». در حقیقت، در اسلام اصل بر اشتراک بین زن و مرد در نظام هستی، تداوم حیات اجتماعی و همه اصول ارزشی - حقوقی است و تفاوت‌ها تنها مربوط به جاهایی است که تفاوت‌های جنسیتی وجود دارد و بدین سبب تاریخ تشیع، شاهد حضور بانوان بسیاری در عرصه اجتماعی و فرهنگی بوده است. در این میان، نقش برخی از ایشان حساستر و از اهمیت بیشتری برخوردار است.

در عصر حاضر سه جریان سنت‌گرایی اسلامی، تجددگرایی اسلامی و تمدن‌گرایی اسلامی، به‌عنوان مهم‌ترین جریان‌های فکری موجود در بستر اسلامی بیان می‌گردند که هر کدام رویکرد متفاوتی نسبت به حضور زنان دارد. برخی قائل به حضور حداقلی زن در اجتماع بوده‌اند. عده‌ای دیگر حضور زن را در حد ضرورت مجاز می‌دانند و در مقابل، تفکر حضور نامحدود و حداکثری یا حضور تحت شرایطی ارائه می‌گردد. در این میان، روند جوامع مسلمان در دوره‌های مختلف متفاوت است؛ لذا این پژوهش به دنبال پاسخ این دغدغه‌ها در قالب سوالات زیر و در جهت بهره‌مندی از این پتانسیل عظیم در راستای مبانی اسلامی می‌باشد: نقش زنان در تحولات فکری و فرهنگی جامعه اسلامی در زمان ائمه (ع)، چگونه بوده است؟ با توجه به محدودیت‌های موجود در آن زمان، مدل فعالیت و نحوه تاثیرگذاری آنان، به چه صورت بوده است؟ کدام جریان فکری عصر حاضر، متناسب با آن می‌باشد؟

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوای کیفی و با استفاده از اسناد و منابع کتابخانه‌ای، بر آنست تا مدل فعالیت آموزشی- فرهنگی زنان در زمان امامان شیعه را استخراج نموده و جریان متناسب با آن در عصر حاضر را به گونه‌ای که پاسخ‌گوی مقتضیات زمان باشد، بیان نماید.

پیشینه تحقیق

با بررسی منابع برخی از پژوهش‌هایی که مرتبط با این موضوع یافت می‌گردد، بسیاری از آن‌ها، همچون مقاله شادی طلب (۱۳۸۲)، تنها به مشارکت اجتماعی زنان، بدون رویکرد دینی می‌پردازد یا محمصص (۱۳۹۱) در مقاله «علامه محمد حسین فضل الله و فراخوانی اندیشه شیعی در حوزه مشارکت اجتماعی زنان»، در قالب شیوه‌ای تحلیلی - اجتهادی، تنها به پردازش آیات قرآنی در این موضوع پرداخته و سیره معصومین و رویکردهای نظری را لحاظ نمی‌کند.

مقاله «مشارکت اجتماعی زنان در سیره پیامبر و مقایسه آن با قرانت غزالی در احیاء علوم الدین»، نوشته دلیر (۱۳۹۲)، به موضوع پژوهش ما نزدیک است؛ لیکن تنها دوره پیامبر در اندیشه غزالی را در نظر داشته و رویکردهای مد نظر در این پژوهش را ندارد.

پژوهش حسن پور (۱۳۹۳)، با عنوان «مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان از دیدگاه قرآن»، به احیای ارزش مقام زن توسط اسلام در خانواده و اجتماع تاکید داشته و به تبیین مسایلی، همچون شهادت، اشتغال و سایر حقوق اقتصادی زن می‌پردازد.

احمدی و سیدی در مقاله «مشارکت اجتماعی زنان از دیدگاه کتاب، سنت و فقه اسلامی»، بر این باورند که شریعت اسلامی ضمن پذیرش حضور اجتماعی زنان، آداب و وظایفی را برای این حضور مقرر داشته است.

اسماعیلی فلاح و همکاران (۱۴۰۲)، شاخصه‌های حاکم بر مشارکت اجتماعی زنان را از دیدگاه اسلام، مورد بررسی قرار داده و مولفه‌های فقهی حاکم بر مشارکت را بیان می‌نمایند؛ همچنین برخی دیگر از منابع که در این موضوع انجام گرفته است، غالباً با رویکرد الگوگیری از منش معصوم نبوده یا در صورت نزدیکی به این موضوع، رویکردهای سه‌گانه مشارکت را لحاظ ننموده است. این درحالی است که ادبیات حضور زنان در جهان، متأثر از اندیشه‌های تندرو فمینیستی بوده، رویکرد معصوم در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و دختر مسلمان به دلیل

ناآگاهی از آن، به دنبال راهکارهای غربی حرکت می‌کند. این واقعیات، نوین بودن و لزوم پرداختن موضوع حاضر را در زمینه راهبری نسل حاضر نشان می‌دهد.

مبانی نظری و جریان‌های فکری - دینی عصر حاضر در حوزه زنان

در خصوص نحوه کنشگری زنان در جامعه اسلامی، سه رویکرد وجود دارد که به شرح

ذیل است:

الف: سنت‌گرایی اسلامی

سنت‌گرایی اسلامی، جریانی است که قائل بر حفظ معارف، احکام دینی و سنت فارغ از هرگونه تفکر غیر دینی است. آنان در حوزه تکلیف، ملاک را تکلیف فردی دانسته و نسبت به عقلانی و عرفی بودن و همچنین تکامل و گسترش روش‌های اجتهاد، دچار نقصان هستند (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۱۸). آنان فقه پویا را قبول نداشته و این مطلب، زمینه‌ساز ناکارآمدی آن‌ها در حوزه مسایل زنان، متناسب با شرایط روز می‌شود (همان، ص ۲۲). این جریان با توجه به مبانی ساختاری، رویکرد خانواده‌گرا، یعنی زن در خانه و برای خانواده، نسبت به زنان داشته (پیروزمند، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲) و برای حضور زنان در جامعه، دو سطح حضور در حد ضرورت را متصور است (حاجی اسماعیلی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰). آنان برای اثبات دیدگاه‌های خود از برخی استدلال‌ها، همچون عدم توانمندی زنان برای انجام این فعالیت‌ها به دلیل نقص عقل زنان بهره می‌گیرند (پیروزمند، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹).

ب: تجددگرایی اسلامی

تجددگرایی اسلامی، واکنشی بود که توسط برخی تحصیل‌کردگان مسلمان در کشورهای غربی و در رویارویی با اشاعه فرهنگ غرب در کشورهای اسلامی به وجود آمد. به دلیل رکود موجود در عرصه علم و فناوری، این افراد به فکر چارجویی افتاده و راهکار را تمسک به اصول مدرنیته تشخیص دادند. روشنفکران این رویکرد، در دو دسته تجددگرایی سکولار و اسلامی قرار گرفتند (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳).

این تفکر، راه حل مشکلات زنان را استفاده از علوم نوین دانسته که مبتنی بر عقل

ابزاری اند؛ یعنی پذیرش نسبیّت در فهم حقایق و معارف و تاریخی شدن ارزش‌های تاریخی، از اصول آنان است. آنان فقه را چندان قبول نداشته و قائل به تغییر اجتهاد، متناسب با زمان و مکان هستند (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۸). برخی از آنان، اجتهاد مدرن را در مسایل زنان راهگشا می‌دانند (اسحاقی، ۱۳۸۴، ص ۶۴) و معمولاً تبیین‌هایی که در حوزه زنان ارائه می‌دهند، تجزیه‌گرا و بسیار متأثر از فرهنگ غرب و مدرنیته در کنار معارف اسلامی است (زاهد زاهدانی و هاشم پور، ۱۴۰۲، ص ۲۰۷).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

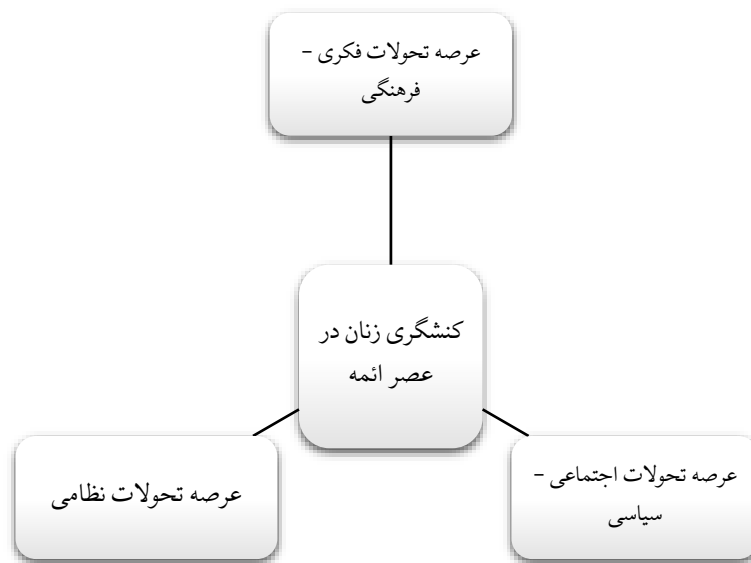
دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

ج: تعادل‌گرایی اسلامی

سومین جریان، تعادل‌گرایی اسلامی است که تفکر عالمان اصیل نواندیش (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۳۱) بوده است. کل‌نگری، خصیصه بارز آن می‌باشد (زاهد زاهدانی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳). از نظر این متفکران، نگرش نظام‌واره‌گی و سیستمی، از لوازم جدانشدنی نگرش تعادل‌گرایانه است. آنان معتقدند، مسایل زنان را باید با نگاه جامع و نظام‌وار به تمدن و حیات بشری نگریسته و نمی‌شود نگرشی غربی را گرفته و در جامعه مسلمان اجرا کرد. ایشان روش‌های فقه سنتی را تأیید می‌کنند، ولی تکمیل آن را لازم می‌دانند (زاهد و خواجه نوری، ۱۳۸۴، ص ۶۳)؛ از این رو، تعادل‌گرایان اسلامی در حوزه زنان، از منظر دینی وارد موضوع‌شناسی اسلامی ویژه می‌شوند و از جمله نظرات در زمینه حضور اجتماعی زنان هم، متأثر از این روش است (زاهد زاهدانی و هاشم پور، ۱۴۰۲، ص ۲۰۷). این جریان معتقدند، حضور اجتماعی زنان سبب تکامل جامعه گردیده و افق اندیشه زنانه را از سطح خرد به سطح کلان ارتقا می‌بخشد (پیروزمند، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹). در این الگو، حضور زن در اجتماع و فعالیت‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، از حقوق طبیعی و مسلم اوست و به‌ویژه در عرصه تصمیم‌سازی، بایستی لحاظ گردد (حسینی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶)؛ لیکن این حضور نباید نقش کلیدی او را در حوزه همسری و خلق و پرورش نسل آینده‌ساز، زایل سازد. این نقش‌ها باید به صورت مکمل و حساب شده لحاظ گردند و به لحاظ زمان و مکان اولویت‌بندی شده و در جهت تقویت یکدیگر قرار بگیرند (زاهد زاهدانی و هاشم پور، ۱۴۰۲، ص ۲۱۲). این دو جنس انسانی متفاوت، با تشکیل خانواده به‌عنوان ابرنهاد اجتماعی اسلام، راه را برای سلامت جامعه و سعادت آخروی هموار می‌کنند.

مدل مفهومی کنشگری اجتماعی زنان بر اساس سیره امامان معصوم (ع) در قیاس با جریان‌های فکری معاصر

باتوجه به مطالب که ذکر شد، در ادامه شیوه‌های مختلف فعالیت زنان در عصر ائمه، از منابع اصیل استخراج گردیده و سپس رویکرد فکری اسلامی متناسب با آن در عصر حاضر، تبیین می‌گردد. عرصه‌های کنشگری زنان در عصر معصوم، به شرح ذیل است:



نمودار ۱: عرصه‌های فعالیت زنان در عصر معصوم (ع)

فعالیت در عرصه تحولات فکری - فرهنگی جامعه اسلامی

عصر جاهلی، از تاریک‌ترین دوران در موضوع زن است؛ به گونه‌ای که در این دوران، حتی حیات دختران نیز در مظان تردید قرار گرفته می‌شد. در این خصوص، قرآن در آیات مختلف، همچون آیه ۵۸ سوره نحل به آن اشاره نموده است.^۱ ظهور اسلام، تحول عظیمی را در حوزه زنان رقم زد. قرآن آفرینش زن و مرد را از گوهری واحد عنوان نموده (نسا: ۱) و

۱. «هنگامی که مردی را به فرزند دختر بشارت می‌دادند، از شدت اندوه، رخسارش سیاه و سخت دلتنگ می‌شود و از این ننگ، روی از قوم خود پنهان می‌داشت و به فکر فرو می‌رفت که آیا آن دختر را با ذلت نگه دارد، یا زنده به گور کند.»

تداوم بشر را منوط به هردوی آن‌ها دانسته و فضایل را برای هردو جنس، نه فقط مردان، معرفی کرده است (روم: ۲۱؛ اعراف: ۱۸۹). تثبیت و تداوم این اندیشه در جامعه، به‌ویژه در زمان پیامبر پیامدهای مثبتی را در موضوع زنان ایجاد نمود که بعضا ادامه آن در زمان ائمه و در شکل حضور موثر زنان در عرصه‌های مختلف دیده می‌شود. یکی از این بسترها، حضور در قالب فعالیت علمی است. در ادوار گوناگون، بستر فعالیت علمی مردان بیش از زنان فراهم بوده و این امر زمینه‌ساز نقصان رشد زنان بوده است. این موضوع به مکان و زمان خاصی تعلق نداشته و به همه دنیا تسری می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که یکی از مطالبات جنبش زنان در موج اول توسط فمینیسم لیبرال، حق آموزش برابر است (بستان، ۱۳۹۰، ص ۴۰-۴۱)؛ لیکن جامعه اسلامی از بدو تشکیل توسط پیامبر و بعد در زمان ائمه (ع)، در اصول بنیادی با این موضوع موافق و بر آن تاکید نموده است. این موضوع زمینه‌ساز رشد علمی زنان در آن دوران و الگویی مناسب برای عصر حاضر می‌باشد. برخی از این فعالیت‌ها به شرح ذیل است:

الف: تعلیم و تعلم مبانی دینی - علمی

آموزش دیدن و آموزش گرفتن، از عرصه‌های بسیار مهم و از عوامل تاثیرگذار بر رشد جامعه است و از آن جایی که بانوان تقریبا نیمی از جمعیت آن را تشکیل می‌دهند، لذا توجه به این موضوع در ارتقاء جوامع بسیار مهم می‌باشد. در عصر ائمه که ادامه نهضت پیامبر بود، زنان بسیاری در این بستر فعال بودند. براساس نتایج تحقیق، حیطه فعالیت زنان در حوزه تعلیم و تربیت، شامل موارد ذیل می‌گردد:

اول: پاسخ‌گویی مسایل دینی:

حفصه دختر سیرین، از سادات جلیل‌القدر و عالمه‌ای بود که زمان امیرالمومنین را درک کرده و مرجع پاسخ‌گویی زنان و مردان بود. از جمله افرادی که به او مراجعه می‌کردند، ابن سیرین بود (فاضلی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶)؛ همچنین حمیده بربریه المصفا، همسر امام صادق (ع) و مادر موسی بن جعفر (ع)، بانوانی بودند که امام صادق (ع)، زنان را در احکام دینی به ایشان ارجاع می‌نمودند (محلاتی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۸). حدیث، همسر امام هادی (ع)، مادر امام حسن عسکری (ع) (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۰۳)، از جمله شخصیت‌هایی بود که

نقش اساسی در جریان‌ات روزگار خود داشته و چون جده حضرت حجت (عج) بود، به لقب جده اشتهار داشت. ایشان مقامی بسیار بزرگ داشته و بانویی عالم و محدث بود که علاوه بر نقش تربیتی و پرورش فرزندی، همچون امام حسن عسکری (ع)، بر حسب تعلیمات امام دهم و مکتب اهل بیت، به مبارزه فرهنگی نیز پرداخت. این بانوی مکرمه، در مدینه معلم زنان بزرگ عرب و مشایخ علما بوده است (اوحدی حائری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶). ایشان همچنین به پاسخ‌گویی شبهات و سئوالات شیعیان می‌پرداخت. از دیگر بانوان بزرگوار موثر در زمان امام عسکری (ع) و امام زمان (عج)، حکیمه خاتون، عمه امام عسکری (ع)، دختر امام جواد (ع) بود که فضایل بسیار از ایشان نقل شده. ایشان در میان سادات علویه و بنات هاشمیه، از جهت فضایل، عبادت، تقوا و علم، ممتاز بوده و به حمل اسرار امامت نیز سرفراز گشتند و افتخار درک خدمت چهار امام را داشتند. اعتماد به ایشان به اندازه‌ای بود که امام هادی (ع)، آموزش معالم دین، احکام شرع و آداب الهیه مادر امام زمان، نرگس خاتون را به ایشان سپرد. این بانوی فاضله، بعد از شهادت امام حسن عسکری (ع)، منصب سفارت از امام زمان (عج) داشته و عرایض مردم را به آن حضرت ابلاغ کرده و توقیعات آن حضرت را به مردم می‌رساندند. ایشان همچنین، به قابله‌گری امام زمان مفتخر شدند (حسینی کهلایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴). خدیجه دختر امام جواد (ع)، خواهر امام هادی (ع) نیز زنی عارفه، جلیل‌القدر و عالم به اخبار بوده که در آن زمان زندگی می‌کرد. ایشان محل رجوع شیعیان، به خصوص زنان قرار داشت (امین، ۱۳۴۵، ج ۶، ص ۳۱۳).

دوم: ایجاد حلقه‌های دانشی:

از جمله فعالیت‌های حضرت زهرا (س)، تشکیل کلاس و حلقه‌های درسی در جهت آموزش زنان و ارتقاء توانمندی و کنشگری همراه با آگاهی آنان بود. آگاهی از اینکه در دوران امام علی (ع) هم مانند دوره حکومت نبوی، بدون نگرانی از تعصبات جاهلی، می‌توانند در جامعه مشارکت فرهنگی - اجتماعی داشته باشند و انتخاب ایشان، حقوق اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آنان را تضمین و بیعت با امام، آنان را به حق حیات خود می‌رساند (پورعزت، ۱۳۸۷، ص ۶۷).

این عرصه از فعالیت علمی زنان در زمان امام صادق (ع)، بسیار پررنگ است و این امر، به دلیل مساعد گشتن فضای عمومی جامعه برای این فعالیت‌ها بود. حاصل زحمات ایشان و شاگردانشان، ایجاد یک نهضت علمی و تشکیل حلقه‌های دانشی گوناگون در مدینه و کوفه بود (شیخ مفید، ج ۲، ص ۱۷۳). زنان و مردان بسیاری در محضر ایشان تعلیم می‌دیدند. از جمله این زنان، حسنیه بود که به شاگردی امام صادق (ع) نایل شد. از نتایج این کسب فیض در محضر امام، مباحثه او با علمای زمان در دربار هارون و محکوم کردن آن‌ها و بیان حقانیت اهل بیت (ع) گردید (مجلسی، ۱۳۶۲، ص ۱-۶۱).

سوم: روایت حدیث:

زنان شیعه برای فراگیری و آموزش تعالیم معصومین (ع) در طول تاریخ مسلمانان، همت گماشته و معارف و دانش‌های بسیاری را از آن بزرگواران فرا گرفته و به نسل‌های بعد منتقل کرده‌اند. برخی از آنان عبارتند از: ام مبشر انصاری، بانوی مکرماه‌ای که به طور مستقیم از پیامبر (ص) روایت نقل کرده است و افرادی مثل جابر بن عبدالله انصاری، از وی روایت می‌کرد. این مطلب نشان از جایگاه این بانوی بزرگوار داشت (محمد بن سعد کاتب، ۱۳۸۸، ص ۴۵۵-۴۵۶). از دیگر زنان راوی حدیث از پیامبر (ص): زینب دختر عبدالله بن مسعود، ام عطیه انصاری، خنسا دختر خدام انصاری، ام ورقه دختر عبدالله بن حارث، ام علا انصاری، ام هانی انصاری، ام سلیم (محمد بن سعد کاتب، ۱۳۸۸، ص ۴۵۲-۴۵۷) و در راس آن‌ها حضرت زهرا (س) بودند (امین، ۱۳۴۵، ج ۳، ص ۴۷۹). از جمله زنان فاضله در دوران امام حسن (ع)، فاطمه بنت علی بن ابی طالب یا فاطمه صغری است که برقی، او را از راویان حدیث از امام حسن شمرده است (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱). حبابه الوالیبه یا ام البراء، زنی بسیار پاکدامن، کوشا و از اصحاب و راویان امیرالمومنین، امام حسن، امام حسین، امام سجاد، امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا (ع) بوده. ایشان زمان این بزرگواران را درک کرده و به خدمت ایشان رسیده است و به صاحب‌الحصاه معروف است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۴۶). فاطمه بنت حبابه الوالیبه، از دیگر بانوان عالمه و محدث و راوی احادیث امام حسن (ع) و امام حسین (ع) است (همان؛ صدوق، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۳۶). فاطمه یا قریبه، دختر قاسم بن محمد بن ابی بکر، همسر امام باقر (ع) و مادر امام

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

صادق (ع) است که برخی ایشان را از راویان امام صادق (ع) شمرده‌اند (خویی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۱۷۹). علامه مامقانی او را ثقه می‌داند (مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۷۳). مسعودی در مورد ایشان می‌گوید: از پرهیزگارترین زنان زمان خویش بوده و از علی بن الحسین (ع) روایت می‌کرد (مسعودی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲). از دیگر زنان، خدیجه دختر امام محمد بن علی بن الحسین (ع) است که شیخ طوسی ایشان را از اصحاب و راویان امام باقر (ع) دانسته است (غروی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶). ام سعید احمسیه، از بزرگان فحول اصحاب امام صادق (ع) است. از او روایت کرده‌اند و مامقانی وی را امامیه می‌داند (حسینی کهلایی، ۱۳۸۴، ص ۵۴). از زمره راویان امام کاظم (ع)، رقیه بنت اسحاق را معرفی کرده‌اند (غروی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۰). از دیگر زنان محدث در زمان امام کاظم (ع)، سعیده است که که کلینی وی را از نزدیکان امام کاظم (ع) دانسته است. امام رضا (ع) در نامه‌ای به امام جواد (ع)، سعیده را چنین ستوده‌اند: «سعیده بانویی است که در همه مراحل و روش‌ها، اراده قوی داشته و در کارها دقت نظر دارد»؛ همچنین شیخ طوسی و برقی او را از راویان و اصحاب امام کاظم (ع) دانسته‌اند (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۵۵؛ طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۶). از دیگر زنان عالمه در دوران امام کاظم و امام رضا، سکن النوبیه، همسر امام کاظم (ع) و مادر امام رضا می‌باشد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۸۶؛ مفید، ۱۳۹۹، ص ۳۰۴). ایشان زنی بسیار پارسا و از راویان فرزندش امام رضا (ع) بودند (اربلی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۱۱۳). بانوی مکرمه، خیزران همسر امام رضا (ع) و مادر امام جواد (ع) (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۹۲؛ ابن بابویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۷)، از زنان راوی حدیث و از فاضل‌ترین زنان عصر خویش به شمار می‌رفتند (قهپایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۴). از دیگر راویان حدیث در دوران امام جواد، زینب بنت محمد بن یحیی را می‌توان نام برد (غروی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۱). از افتخارات زنان در دوران امام رضا و امام جواد (ع)، فاطمه دختر امام کاظم (ع) و خواهر امام رضا (ع)، معروف به فاطمه معصومه (س) است. ایشان زنی عاقل، عابد، کریم، محدثه و با تقوا بودند که از پدران گرامیشان حدیث نقل کرده‌اند. ایشان معارف دینی را از محضر برادرشان امام رضا (ع) آموختند و در عنفوان جوانی، سرآمد زنان روزگار خود و از زمره راویان حدیث غدیر گشتند که علامه امینی، نام ایشان را ذکر کرده است (امینی، بی‌تا، ج ۱، ص

۱۹۷). از راویان امام هادی (ع)، کلثم الکرخیه (غروی نایینی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۹) و سمانه مغربی - مادر امام هادی (ع)، معروف به ام الفضل - را می‌توان نام برد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۹۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ قهپایی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۶).

فاطمه یا قریبه، همسر امام باقر (ع) و مادر امام صادق (ع) (علوی عمری، ۱۴۰۹، ص ۹۴؛ حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۲۵)، بانوی عالمه‌ای بود که برخی او را از راویان امام صادق (ع) شمرده‌اند (خویی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۱۷۹) و علامه مامقانی او را ثقه می‌داند (مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۷۳). محمدبن یحیی روایت می‌کند: «ام فروه را دیدم که ناشناس دور کعبه طواف می‌کرد و حجرالاسود را با دست چپ استلام می‌نمود. یکی از مردان به او گفت: سنت را اشتباه به‌جا آوردی. ایشان گفت: ما از علم شما بی‌نیازیم» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۴۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۳۶۷). رباب همسر داود کثیر رقی، از اصحاب و راویان امام صادق (ع) می‌باشد. ایشان دارای کتاب هستند و از گفتار و آثارشان، شانیت ایشان مشخص می‌گردد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۴۶).

چهارم: حمل اسرار معصوم:

ام سعید احمسیه، فاضله دیگری بود که حامل بسیاری از اسرار اهل بیت بود. شیخ طوسی او را از اصحاب امام صادق (ع) شمرده است (حسینی کهلهایی، ۱۳۸۴، ص ۵۴). از دیگر زنان دانشمند در زمان امام صادق (ع)، سعیده مولاة امام جعفر (ع) بود که از حضرت صادق (ع) معارفی را اخذ نمود. در نزد او، وصیت پیامبر (ص) بود. حضرت صادق (ع) در حق او فرمودند: «از خدایی که ما را در دنیا به یکدیگر آشنا ساخته است، خواسته‌ام که در بهشت نیز ما را با یکدیگر تزویج نماید» (امین، ۱۳۴۵، ج ۷، ص ۲۶۲).

پس از دوران طلایی امامت امام صادق و اعتلا حضور زنان در عرصه علمی، این جریان همچنان ادامه داشت؛ ولیکن کم رنگ شدن آن، به دلیل شرایط اجتماعی و سیاسی و سختی‌های عصر خلفای عباسی است.

پنجم: تخصص در علوم غیر دینی:

در زمان امام جواد (ع)، توران دخت دختر حسن بن سهل، از زنان دانشمندی بود که در

برخی علوم مهارت کامل داشت که علم نجوم از آن جمله بود. وی به وسیله دانش خود، مولود معتصم عباسی که خلیفه وقت بود را از مرگ حتمی نجات داد و برای خود، عنوان و اعتباری کسب نمود (حسینی کهلایی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰).

از دیگر عرصه‌های حضور علمی، فعالیت برخی زنان در حوزه علوم پزشکی و پرستاری است. در این زمینه می‌توان به ام مطاع، ام کبشه، حمنه بنت جحش معازه، لیلی، امیمه، ام زیاد و ربیع بنت معوذ بن عفراء اشاره کرد که در حوزه پزشکی فعال بوده و به طبابت و جراحی می‌پرداختند (ابن جوزی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۳۷)؛ همچنین حکیمه خاتون که به قابله‌گری امام زمان مفتخر شدند، از جمله ایشان هستند (حسینی کهلایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴).

ب. فعالیت در عرصه تحولات سیاسی - اجتماعی

با بررسی منابع مختلف، عرصه دیگری از فعالیت‌های زنان در عصر ائمه (ع) استخراج می‌گردد که در قالب فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، به اشکال مختلف است. این فعالیت‌ها، به شرح ذیل می‌باشند:

اول: احیاء سیمای زن مسلمان نبوی

پس از رحلت رسول خدا (ص) و در دوران خلفا، در جامعه اسلامی تحولات بسیاری صورت گرفت که از جمله، تحول در حوزه زنان است. در این دوران، ساختار ایجاد گردیده توسط پیامبر نادیده گرفته شده. زنان مجدداً از متن تحولات جامعه حذف شدند و هراقدامی در جهت اصلاح این روند، نوعی بدعت محسوب شده و با آن، برخورد می‌شد. در این میان، تعالیم قرآن و پیامبر (ص) و حضور قدرتمند حضرت زهرا (س)، حضرت زینب (ع) و هواداران اهل بیت (ع) در راستای ارائه تصویر صحیح از زن مسلمان و حقوق وی، ضرورت آمادگی برای تاثیرگذاری در عرصه عمومی را تبیین نمود؛ به‌عنوان مثال در جریان فدک، ایشان به دفاع از مالکیت بر حق زن در زمینه ارث در اسلام پرداختند که بر خلاف راه و رسم موجود در افکار آن زمان بود (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۰)

دوم: روشنگری سیاسی و دفاع از ولایت

یکی از نقش‌های موثر زنان در دوران ائمه که مغفول یا کم به آن پرداخته شده، فعالیت و روشنگری سیاسی زنان در آن دوران است. در آن زمان به دلیل اختناق حاکم، بسیاری از مردان جرات مقابله سیاسی به صورت مستقیم و غیر مستقیم را نداشتند؛ لیکن زنان به شیوه‌های مختلف در این میدان وارد شده و از حریم ولایت دفاع نمودند. برخی از این فعالیت‌ها عبارتند از:

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۳۷

۱. روشنگری سیاسی در قالب حضور در مجالس، صحبت و خطابه

تلاش‌های حضرت زهرا (س)، در نهادینه‌شدن عقاید و معارف اسلامی، همچون: توحید، عدل، رسالت، معاد و امامت و تبیین باورهای غلطی، همچون غصب خلافت، نمونه‌ای از فعالیت سیاسی و عملیات کنترل اجتماعی است. آن حضرت به اتفاق امام علی (ع) با حضور در مسجد النبی و خانه انصار و تشکیل جلسه برای بانوان انصار، با استناد به آیات قرآن، با خلیفه وقت به مناظره پرداخته و با رسوایی سیاسی حاکمان وقت، مشروعیت آنان و رسوم جاهلی را زیر سؤال بردند (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۰)؛ همچنین هنگامی که حضرت زهرا (س) به دلیل بیماری و ضعف در خانه بستری شدند، زنان مهاجر و انصار که وامدار تعلیم و تربیت فرهنگی آن حضرت بودند به عیادت ایشان رفته، از حال ایشان جويا می‌شدند؛ ولیکن آن حضرت به جای بیان حال خود، به دفاع از حریم ولایت می‌پرداختند؛ برای نمونه ایشان در نقد مردمان عصر فرمودند: «به خدا، دنیای شما را دوست ندارم و از مردان شما بیزارم... از آنچه کردند ناخشنودم... خشم خدا را خریدند و در آتش دوزخ جاویدند» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۸؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۶۵). ام سلمه همسر پیامبر (ص) نیز از دیگر مدافعان حریم ولایت در زمان حضرت علی (ع) بود که لحظات آخر عمر پیامبر (ص) را درک و درس آموخته مکتب آن حضرت بود (طبری، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۹۸). وی به برحق بودن حضرت زهرا (س) در قضیه فدک گواهی داد و به سبب این شهادت، ابوبکر و عمر یک‌سال حقوق او را قطع کردند. ایشان در دوران خلافت چهار خلیفه، به مناسبت وقایع مختلف، احادیثی از پیامبر (ص) در حمایت از خلافت و امامت امام علی نقل می‌کرد (محللاتی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۴ - ۲۹۵) وی در برخی مواقع،

ابویوب انصاری را به حمایت از امام علی (ع) فرا می‌خواند (محلّاتی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۶)؛ همچنین برای بازداشتن عایشه از جنگ با حضرت علی (ع)، او را بسیار نصیحت کرد و حتی برای وی نامه نوشت (احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۵۶، ۷۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۷-۸۰). ام سلمه هنگامی که معاویه دستور داد که بر منبر مساجد، حضرت علی (ع) را لعن کنند، به معاویه نوشت: «تو با فرمانت، خدا و رسولش را بر منبرهایتان لعن می‌کنید. من شهادت می‌دهم که دوست‌دار او (حضرت علی)، خدا و رسول هستند»؛ ولیکن کسی به صحبت او توجه نکرد (احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۵۶، ص ۷۸؛ کحاله، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۲۶)

علاوه بر ام سلمه، میمونه، همسر دیگر پیامبر (ص) نیز با او همراه بود (محلّاتی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۶) و در واقع این دوزن با یادآوری صحبت‌های پیامبر، مردم را به حمایت از حضرت علی (ع) تشویق می‌کردند. از دیگر زنان موثر، اسماء بنت عمیس بود که در آن فضای کتمان حقایق، به طرفداری از حضرت زهرا (س) پرداخت. او بر حق ایشان بر فدک شهادت داد و خیر جعلی خلیفه را مبنی بر «نحن معاشر الانبیاء لانورث ما ترکناه صدقه»، رد کرد. بیان و تکرار حدیث غدیر و خلافت بلافصل علی (ع)، از دیگر فعالیت‌های ایشان بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۱۸۲). دارمیه حجونی، بانوی دیگری است که در آن دوران نفاق، به دفاع از حضرت علی (ع) پرداخت؛ به گونه‌ای که در جنگ صفین، با سخنرانی‌های پر شور، سربازان را علیه معاویه تحریک می‌کرد و حتی پس از احضار او به دربار معاویه، با شهامت و صلابت به فضائل علی (ع) اعتراف کرد (الضّبی، ۱۴۰۳، ص ۴۰-۴۳) از دیگر زنان مدافع ولایت امام علی (ع)، بانویی سالخورده به نام اروی، دختر حارث بن عبدالمطلب بود که به دربار معاویه احضار شد. وی در آنجا نیز معاویه را به غصب حکومت، محکوم کرد و در جواب توهین‌های عمرو بن عاص، زناکار بودن مادر و مشخص نبودن پدرش را بیان نموده و در آخر، معاویه را برای مسلط کردن این افراد بر جامعه مسلمین، مذمت نمود (عباس بن بکار الضّبی، ۱۴۰۳، ص ۴۷).

از دیگر زنان تاثیرگذار، سوده دختر عمار همدانی است که برای شکایت و عزل والی، به نزد حضرت علی (ع) رفته و با بیان دلایلی، ایشان را متقاعد نمود و پس از گرفتن حکم عزل،

راهی سرزمین خود شد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱، ص ۱۱۹) عزل یک والی به عنوان یک قدرت مسلط، آن هم توسط یک زن، نشان از بینش امام در این خصوص و رشد حضور زن در جامعه را نشان می دهد.

سرآمد کنشگری زنان در عرصه تحولات سیاسی در همه دوران ها، به ویژه دوران امامت امام حسین (ع)، حضرت زینب (س) بودند که با تاسی از مادرشان، الگویی برای همه عالمیان، نه فقط زنان، گردیدند. آن حضرت پس از واقعه کربلا و در موقعیت های مختلف، با شجاعت، درایت و فصاحت، به مبارزه با دستگاه خودکامه یزید پرداختند و از حریم امامت و اسلام اصیل، دفاع نمودند که از آن جمله، خطابه معروف ایشان برای مردم کوفه در دربار ابن زیاد است (قمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۵۶). در کنار ایشان، خواهرشان، سیده ام کلثوم صغری نیز از دیگر زنان حاضر در کربلا بودند. ایشان بانویی بلیغ و سخنور بوند که به همراهی حضرت زینب (س) در حمایت از ولایت، در کوفه و شام سخنرانی نمود (حسون، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷). از دیگر بانوان کربلا، ام وهب دختر عبد، همسر عبدالله پسر عمیر کلبی بود. ایشان تنها شهیده کربلا هستند. ایشان در تشویق همسرش برای یاری امام حسین (ع) گفت: «کار صواب می کنی و خدا تو را به بهترین راه هدایت برساند، برو، مرا نیز همراه خود ببر و ... گویند، ام وهب در هنگامه جنگ، چماقی برداشته و سوی شوهر خویش رفت و گفت: ... از باقیماندگان محمد دفاع کن» (طبری، ۱۳۵۲، ج ۷، ص ۳۰۳۱). وی پس از شهادت شوهرش، بر بالین او رفت و شهادتش را تبریک گفته از خدا خواست روزی او هم بشود. شمر که این صحنه را دید، به غلامش دستور داد تا گردن او را بزند (نجمی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۷). عصر عاشورا که جنگ به پایان رسید، لشگر عمر سعد به خیمه ها حمله کردند و همه وسایل را غارت نمودند. در این شرایط، هیچ کس به جز زنی از قبیله بکر بن وائل که با شوهرش در لشگر عمر سعد بود، برای یاری اقدام نکرد. «چون دید که آن بی دینان متعرض دختران پیامبر (ص) شده اند و لباس آن ها را غارت می کنند، شمشیری برداشت و رو به خیمه کرد و گفت: ای آل بکر، آیا این مردانگی و غیرتست که بینیت دختران پیغمبر (ص) را چنین غارتگری کنند و شما اعانت ایشان نکنید؟ پس به حمایت اهل بیت رو به لشگر کرد» (قمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۳۲) از دیگر زنان، سکینه دختر امام حسین (ع) و رباب بنت امری القیس

پژوهشنامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

بودند که به مقابله با بنی امیه می‌پرداختند. عمر رضا کحاله می‌نویسد: «سکینه روزهای جمعه، مقابل خالد بن عبد الملک می‌رفت و هنگامی که خالد بر منبر به بدگویی حضرت علی (ع) می‌پرداخت، سکینه با خدمتکارانش به او ناسزا می‌گفتند؛ ولی کسی جرأت اهانت به وی را نداشت؛ یا هنگامی که او آبروی هشام را برد، هشام نتوانست که به او چیزی بگوید. این اتفاق، حاکی از اقتدار و شهامت اوست (امین عاملی، ۱۳۴۵، ج ۳، ص ۴۹۲)». دوران امام سجاد (ع)، اوج خفقان و مظلومیت اهل بیت (ع) است؛ ولیکن در این دوران نیز حضور زنان در عرصه سیاسی و دفاع از ولایت دیده می‌شود که می‌توان به دختر حلیمه سعدیه اشاره نمود. ایشان در جواب اهانت حجاج به حضرت علی (ع)، با استفاده از آیات قرآن، فضایل ایشان را بیان و ثابت کرد که حضرت علی (ع)، افضل بر تمام اصحاب پیامبر (ص) هستند (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۵۸). در دوران امام رضا (ع)، می‌توان از زینب بنت سلیمان بن علی، همسر ابراهیم بن محمد، از بانوان صاحب عقل و رای، فصیح و بلیغ و محدثه نام برد. ایشان پیرو ائمه، به‌ویژه حضرت علی (ع) بوده و با آل مروان، به دشمنی پرداخت. ایشان در برهه‌ای از زمان بر روند فعالیت مامون، از جمله پوشش وی تاثیر گذاشته است. هنگامی که مامون با لباس سبز وارد بغداد شد، علویان از زینب درخواست نمودند تا با وی درباره تغییر لباس سبز صحبت کند، زینب به نزد مامون رفت و وی را برای تغییر لباس قانع نمود (غروی نایینی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲).

از دیگر زنان تاثیرگذار در عصر ائمه، حدیث، مادر امام حسن عسکری (ع) است که پس از شهادت ایشان، نقش مهمی را در حفظ تشیع ایفا کردند. به نقل مورخان، وضعیت شیعه در آن زمان، چنان بحرانی شد که در زمان هیچ‌یک از ائمه، چنین وضعیتی پیش نیامده بود (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۹۹). در آن زمان، جعفر کذاب خود را جانشین امام عسکری (ع) معرفی کرد و موجب دو دستگی در بین شیعیان و بیت امام شد. مصادره اموال امام حسن عسکری (ع) توسط وی، موجب گردید تا بازماندگان آن حضرت به لحاظ مسکن، خوراک و پوشاک، در وضعیتی تاسف‌برانگیز قرار بگیرند؛ ولیکن کسی جرأت نمی‌کرد تا از ایشان حمایت کند؛ زیرا در این صورت، دشمن سرسخت دولت قلمداد می‌شد. نکته جالب، حمایت معتمد از جعفر بود (صدر، بی‌تا، ۲۵۴). در آن شرایط، حدیث به‌عنوان تنها وصی

امام (ع)، نزد قاضی رفت و اقامه دعوی وصایت نمود که با اثبات آن، بخشی از اموال آن حضرت به وی داده شد (صدوق، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۵۲-۱۵۷؛ ذهبی، ۱۴۰۶، ج ۱۲، ص ۱۲۱-۱۲۲). لازم به ذکر است که اموال امام، افزون بر خانه آن حضرت، شامل موقوفات و صدقات شیعه نیز بود که باید صرف امور شیعیان می‌شد و آن حضرت، حدیث را لایق این مسئولیت دیدند؛ بنابراین دیده می‌شود که در این بحران سیاسی- فرهنگی، این بانوی گرامی، حامی شیعیان و امام زمان (عج) خویش بود و تحولات بسیاری را رقم زد؛ البته در این موارد، حکیمه خاتون، دختر امام جواد و عمه امام عسکری (ع) نیز با ایشان همراه بود؛ به عنوان مثال، احمد بن ابراهیم، پس از شهادت امام عسکری (ع) نزد حکیمه رفت و از وی درباره امامت پس از امام عسکری (ع) پرسید. حکیمه در پاسخ، حجت ابن الحسن (ع) را معرفی کرد و در پاسخ وی، در خصوص غایب بودن ایشان، به جدّه مادر ابو محمد ارجاع نمود. او گفت: «آیا من به کسی اقتدا کنم که یک زن را وصی خود قرار داده است؟ حکیمه با زیرکی پاسخ داد: به امام حسین (ع) اقتدا کن که خواهرش زینب را وصی خویش قرار داد» (صدوق، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۰۷). این روایت از مقام والای حدیث حکایت می‌کند. اینکه یک زن در شرایط خاص آن زمان، پناه شیعیان باشد و رهبر جامعه، او را وصی خود در امور مهم دینی و اقتصادی قرار دهد، نشان از توانمندی این بانوی بزرگوار در عرصه‌های مختلف دارد. نرجس خاتون، مادر امام عصر (عج)، بانوی جلیل‌القدر دیگری هستند که در آن دوران، زندگی کرده و ملجا و پناه شیعیان بودند. ایشان در اختناق شدید سامرا، مخصوصاً پس از شهادت امام عسکری (ع)، در جهت حفظ جان حضرت مهدی (عج) تلاش بسیار نموده، رنج زندان، آزار و اذیت، بازداشت‌های طولانی، انواع خطرهای رفتار آزار دهنده ماموران حکومت عباسی را به جان خریدند تا بتوانند امام زمان خود را محافظت نمایند.

۲. روشنگری سیاسی در قالب مبارزات ادبی زنان

از دیرباز تاکنون، ادبیات و به‌ویژه شعر، جایگاه ویژه‌ای در جوامع مختلف داشته و تأثیر و ماندگاری آن در ذهن افراد با تحریک عواطف و احساسات، اثربخشی ویژه‌ای به آن بخشیده است. این امر در میان عرب، به شکل ویژه مورد توجه قرار گرفت و به‌گونه‌ای، رسانه فرهنگی- سیاسی آنان بوده است و مفاهیم گسترده‌ای را به وسیله آن منتقل می‌نمودند. پس

از رحلت پیامبر (ص) و به‌ویژه در دوران خلیفه دوم، با توجه به شرایط به وجود آمده برای زنان، فعالیت آنان به شکل‌های محدود و خاصی بود. بسیاری از آنان، مخالفت خود را با حکومت با زبان شعر اعلام می‌کردند. اشعار منسوب به زنان این دوران در منابع مختلف، حکایت از نقش و کارکرد مهم شعر در کنشگری سیاسی داشته است. ام البراء بنت صفوان از زنان شاعره شیعه، در نبرد صفین حضور داشت و با اشعار خود، به تحریض یاران حضرت علی (ع) پرداخت (ضبی، ۱۴۰۳، ص ۴۴)؛ همچنین برای دفاع از حضرت علی (ع)، مرثیه‌ای را در مورد ایشان سرود (مدرس، ۱۳۴۶، ج ۶، ص ۲۰۹). ام الهیثم، بانوی شاعره دیگری است که در مظلومیت حضرت علی (ع) اشعاری را سروده است (مدرس، ۱۳۴۶، ج ۶، ص ۲۵۸). ام رحله قشیری از صحابه، شاعره‌ای بود که پس از رحلت پیامبر، برای دفاع از ولایت، با حسنین (ع) در کوچه‌های مدینه گردش می‌کرد و می‌گریست. وی زمانی که به در خانه حضرت فاطمه (س) رسید، این بیت را انشا کرد: «ای خانه فاطمه، ای خانه‌ای که با وجود رسول الله آباد بودی و رونق داشتی. اینک مرا دچار اندوه کرده‌ای و حزن‌های مرا به جوش آورده‌ای» (حسینی کهلهایی، ۱۳۸۴، ص ۵۱).

ام مسطح دختر انیس بن عبد المطلب، بانوی شاعره دیگری بود که در ایامی که ابوبکر و عمر خلافت را غصب کردند، به زیارت قبر پیامبر (ص) رفت و برای اعتراض، ابیاتی را در مخالفت با حاکمان جور سرود (حسینی کهلهایی، ۱۳۸۴، ص ۵۳). غانمه دختر نمانم، از بانوان شجاع و از بهترین طرفداران امام علی (ع) بود که در فصاحت و بلاغت، سرآمد زنان عصر خود به شمار می‌رفت. ایشان در مقابله با معاویه و عمرو بن عاص که دستور لعن به حضرت علی (ع) را صادر کردند، در جایگاه مخصوص مکه ایستاد و فضایل اهل بیت را با اشعار بسیار مودبانه و حماسی بیان کرد و در مقابل، معاویه و خاندان او را رسوا نمود (همان، ص ۵۴). از دیگر بانوان شاعره، سکینه دختر حسین بن علی و رباب بنت امری القیس هستند. ایشان از بهترین شعرای زمان خویش در دوران امام سجاد به شمار می‌روند که از جایگاهی والا برخوردار بودند. بزرگان شعرا و ادبای قریش به نزد او می‌آمدند و ایشان، اشعارشان را تصحیح می‌نمود (قمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۶۰). دیدار وی با جمعی از شعرا، از جمله فرزندق را جمعی از بزرگان در کتاب‌هایشان نقل کرده اند (غروی نایینی، ۱۳۷۵، ص

۲۰۹-۲۱۱). در دوران خفقان پس از واقعه عاشورا، ایشان با سلاح شعر به مبارزه با حکومت جور می‌پرداخت. از دیگر زنان شاعر، دختر اسلم بن عبد البکری بود که با خواندن اشعاری، چنان بر حجاج اثر گذاشت که دستور قتل پدرش را ابطال و او را آزاد کرد و حتی به او ۱۰۰ دینار هدیه داد (صفوت تبریزی، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۴۴).

۳. روشنگری سیاسی در قالب مرثیه‌سرایی و عزاداری

بعد از شهادت امام حسین (ع)، خفقان شدیدی جامعه اسلامی را فرا گرفت و محدودیت بسیاری برای شیعیان به وجود آمد. میزان اختناق به گونه‌ای بود که هر صحبت حقی، در نطفه خفه می‌شد و به غیر از مبارزه غیر مستقیم، راهی برای مخالفت وجود نداشت. بدیعترین شکل آن، در مناجات‌ها، صحبت‌ها و مرثیه‌های امام سجاد متبلور است. در این میان، فعالیت‌های سیاسی زنان نیز شکل تازه‌ای به خود گرفته بود و در قالب مرثیه و عزاداری (البته به صورت محدود)، ارائه گردید. از زنان سرآمد در این حوزه، رباب دختر امری القیس، همسر امام حسین (ع)، مادر علی اصغر بوده است. علامه مامقانی، وی را از زنان راوی شمرده و عمر رضا کحاله، او را از شاعران عرب و برگزیده‌ترین زنان زمان خویش معرفی کرده است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۵، ج ۱۷، ص ۴۵). ایشان در کربلا حضور داشته و در مدینه شبانه‌روز گریه می‌کردند و در سوگ حضرت، شعر می‌سرود (ابن اثیر، ۱۴۰۷ق، ص ۴، ۸۸). در واقع با استفاده از ابزار شعر در عزاداری، به بیان مظلومیت امام حسین (ع) و یارانشان پرداخته و به این وسیله، پیام کربلا را به مردم انتقال دادند و کسی هم نمی‌توانست وی را منع کند. از دیگر زنانی که با مرثیه‌سرایی به مبارزه سیاسی پرداختند، ام البنین همسر حضرت علی (ع)، مادر حضرت ابوالفضل (ع) بودند. ایشان در کنار بقیع می‌نشستند و اشعاری سوزناک می‌خواندند. ایشان در اشعارشان این چنین می‌گفتند: «ای کسانی که دیدید عباس من بر جمعیت فراوانی حمله کرده، به من خبر داده‌اند که دست‌های پسر مرا قطع کردند و عمود آهنین بر فرق او زده‌اند. من می‌گویم که اگر دست در بدن داشت، کسی را جرات نزدیک شدن به او نبود» (قمی، ۱۳۷۵، ص ۴۶۵). بدینسان در روزگاری که مردان جرات مخالفت با خلفا نداشتند، زنان با سخنان بلیغ و زبان شعر، به دفاع از حقانیت اهل بیت می‌پرداختند.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۴. تقیه

یکی از راه‌های مبارزه در دوران ائمه، رویکرد تقیه است تا به‌وسیله آن، اندک یاران ائمه حفظ و از انقراض آنان جلوگیری شود. از جمله زنانی که نقش موثری در فهم و اجرای این رویه داشت، ام سلمه همسر رسول الله (ص) بود. ایشان در دوره خلافت معاویه، با فهم شرایط اجتماعی آن دوران که فشار و شکنجه بر شیعیان بسیار زیاد بود، تقیه پیشه کرده و اطرافیان خود را نیز به این امر تشویق نمود که این مطلب نشان از بینش و درک عمیق وی از اوضاع زمان دارد. از جمله وقتی بُسربن ارطاه، والی مدینه شد و هیچ‌یک از مردان بنی سلمه با وی بیعت نکردند، ام سلمه به جابر پیغام داد که با وی بیعت کنند و گفت: «می‌دانم که بیعت با وی ضلالت است؛ لکن در این شرایط چاره‌ای جز بیعت ندارید» (طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۷۲؛ کحاله، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۲۶).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۲۴

۵. مدیریت امور مسلمانان در جهت کاهش حساسیت سیاسی:

از زنان عالمه در دوران امام صادق (ع)، حمیده بربریه المصفا، دختر صاعد بربری اندلسی است (مفید، ۱۳۹۹، ص ۲۸۴-۲۸۸). وی که از بردگی، تحت تربیت امام به مقام اجتهاد دست یافته بود، از سوی امام صادق (ع) تقسیم حقوق اهل مدینه را عهده‌دار بود (محلّاتی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۸)؛ همچنین حدیث، همسر امام هادی (ع) و مادر امام حسن عسکری (ع) که با توجه به توانمندی این بانوی بزرگوار و برای کاهش حساسیت دستگاه جاسوسی خلافت عباسی و زدودن خطر از امام زمان (ع)، توسط امام عسکری به‌عنوان وصی معرفی شدند؛ با آنکه هم‌فرزند داشتند و هم برادرشان در قید حیات بود (صدوق، ۱۴۰۵، ص ۴۷۳-۴۷۴). حکیمه خاتون بانوی فاضله‌ای بودند که بعد از وفات امام حسن عسکری (ع)، منصب سفارت از امام زمان (عج) داشته و عرایض مردم را به آن حضرت ابلاغ نموده و توقیعات آن حضرت را به مردم می‌رساندند (حسینی کهلهایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴).

ج. فعالیت در عرصه جهادی - نظامی

فعالیت زنان در عرصه نظامی نیز به اشکال مختلف دیده می‌شود که عبارتند از:

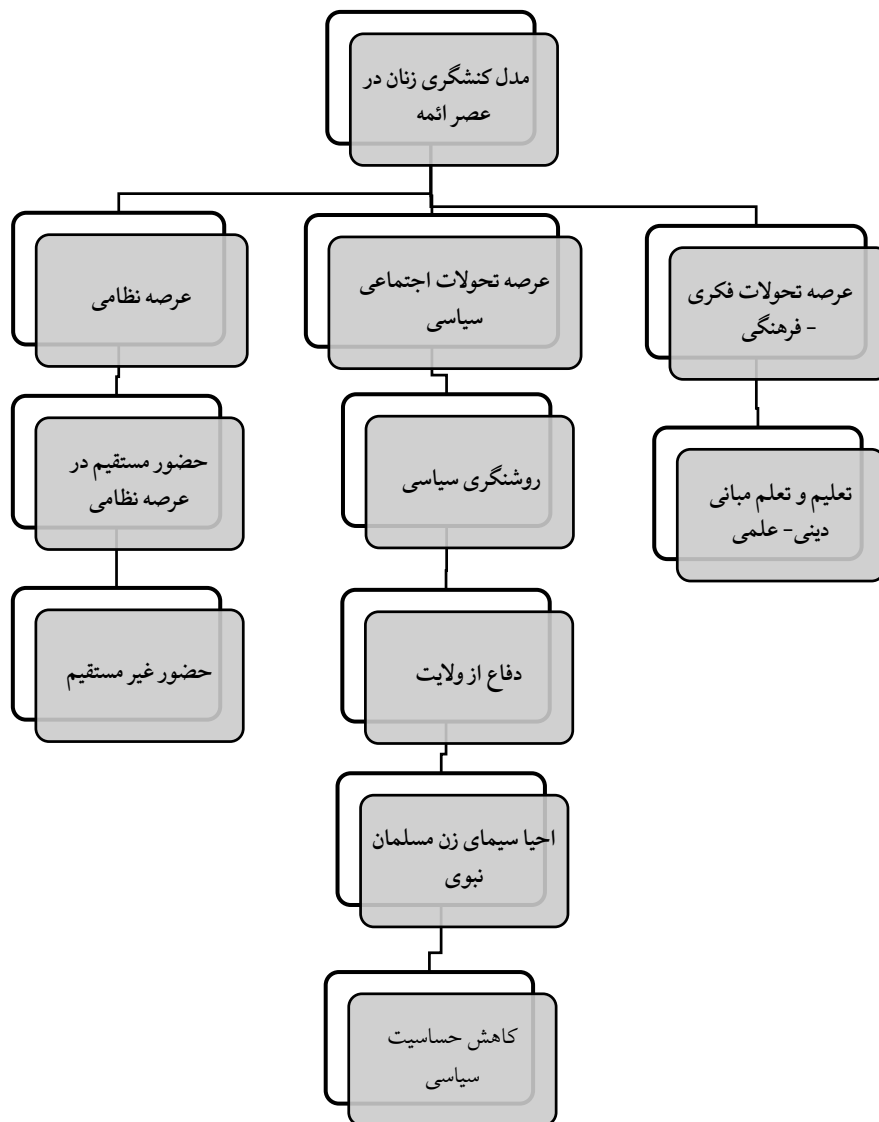
۱: حضور فیزیکی در عرصه کارزار

فعالیت زنان در عرصه جهاد به‌عنوان مبارز، بسیار کم دیده می‌شود و این به عدم وجود این امر برای زنان در اسلام برمی‌گردد؛ ولیکن در برخی موارد به دلایلی همچون اضطرار، حضور زنان به‌عنوان جنگاور دیده می‌شود که پررنگ‌ترین آن را می‌توان پس از جنگ جمل عنوان نمود. پس از جنگ جمل، به فرمان امام علی (ع) وظیفه همراهی عایشه، به ۴۰ و به قولی ۷۰ نفر از زنان جنگاور با پوشش مردانه سپرده شد تا وی را تا مدینه بدرقه کنند. این استراتژی بدیع، زمینه‌ساز خنثی شدن توطئه‌های پس از جنگ عایشه گردید که ادعا می‌کرد، چرا او را با مردان همراه نموده‌اند (احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۵۶، ۸۲؛ امینی و دشتی، ۱۳۹۱، ص ۲۳-۴۵). شکل دیگر حضور نظامی زنان، فعالیت به‌عنوان مخبر سری بود. ام الفضل دختر حارث، از زنانی بود که مسئول تهیه اخبار سری برای امام علی (ع) بود و اخبار دمشق را برای ایشان ارسال می‌کرد (حسینی کهلهایی، ۱۳۸۴، ص ۳۴).

۲: تبدیل محل زندگی به پشت جبهه مبارزه

دوران امامت امام حسین (ع)، عرصه نابی برای درخشش حضور سیاسی زنان به اشکال مختلف است. در این دوران، زنان پیرو امام حسین (ع) در آزمایشی سخت قرار گرفته و حماسه‌ای بی‌بدیل خلق نمودند. یکی از این عرصه‌ها، حضور زنان برای تامین و تجهیز نیروی حق علیه باطل بود. ماریه بنت منقذ، بانویی از عبدالقیس، در دوران قحطی مردان برای یاری امام زمان خود، منزلش را در بصره، محل تجمع شیعیان و راهی شدن برای کربلا قرار داده بود. یزید بن ثبیط به‌همراه دو نفر از پسرانش، از افراد اعزامی آنجا بودند (قمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۵۴). بانوی جلیل‌القدر دیگر، طوعه کنیز اشعث بن قیس بود. وی با فهم دینی - سیاسی، و رای زمان خود به یاری مسلم بن عقیل در کوفه پرداخت و در زمانی که یارانش وی را تنها گذاشتند، پنهانی ایشان را به خانه برد و از ایشان پذیرایی کرد (قمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۸۲). از دیگر زنان جبهه مقابل که در سنگر خانه به حمایت از ولایت پرداخت، زن یزید بود. در کامل بهایی، از حاویه نقل کرده است: «یزید شراب خورد و بر سر امام حسین (ع) ریخت، زن یزید آب و گلاب برداشته و سر مقدس امام را با آن شست. وی آن شب، حضرت فاطمه (س) را در خواب دید که از او تشکر کردند (قمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۹۰-۷۹۱)».

نمودار ۲: مدل کنشگری زنان در عصر معصوم (ع)



تحلیل و ارائه مدل شیوه کنشگری زنان در عصر ائمه

باتوجه به مطالب بیان گردیده در قسمت‌های قبل، مبنی بر شیوه‌های حضور زنان در جامعه متبرک به حضور عینی معصوم، دیده می‌شود که اشکال متعدد حضور زنان متدین در عرصه‌های مختلف، توسط امام عصر در آن زمان نهی نگردیده و حتی مورد تأیید نیز بوده است که ابعاد آن در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول ۱: نحوه کنشگری زنان در عصر ائمه

نوع فعالیت	عرصه	
۱. نگارش کتاب ۲. کوشش در کسب علم و دستیابی به مقام اجتهاد و حلقه تدریس ۳. فعالیت در علم نجوم و سایر علوم ۴. پاسخ‌گویی به شبهات و سئوالات زنان شیعه ۵. فعالیت در عرصه سلامت ۶. کلاس درس ۷. آگاهی‌بخشی ۸. مطالبه‌گری	تعلیم و تعلم مبانی دینی- علمی	فعالیت در عرصه تحولات فکری- فرهنگی جامعه اسلامی
۱. به‌طور مستقیم از پیامبر ۲. به‌طور غیر مستقیم از صحابه و یاران پیامبر ۳. روایت از ائمه	روایت حدیث	
۱. ارائه تصویر صحیح از زن مسلمان ۲. جلوگیری از نهادینه شدن باورهای غلط ۳. دفاع از ارث زن	احیا سیمای زن مسلمان نبوی	فعالیت در عرصه تحولات اجتماعی سیاسی
۱. روشنگری سیاسی در قالب حضور در مجالس، صحبت و خطابه ۲. روشنگری سیاسی در قالب مبارزات ادبی زنان ۳. روشنگری سیاسی در قالب مرثیه‌سرایی و عزاداری ۴. تقیه	روشنگری سیاسی و دفاع از ولایت	
۱. حضور فیزیکی در عرصه دفاع و جهاد ۲. تبدیل محل زندگی به پشت جبهه مبارزه	حضور مستقیم و غیر مستقیم	فعالیت در عرصه نظامی

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

با بررسی سه رویکرد نظری در حوزه حضور زنان، شیوه کنشگری زنان در سیره معصوم (ع) در قالب رویکرد سنت‌گرایی نمی‌گنجد؛ زیرا از یک جهت، معصوم، زنان را نیروی مختص فضای منزل ندانسته و در عرصه‌های مختلف، حضور آنان را نهی نکرده‌اند؛ پس در نتیجه رویکرد سنت‌گرایی اسلامی که غالباً بر بعد فردی تأکید داشته و اگر در جایی هم بعد اجتماعی را مدنظر قرار دهد، تفسیر فردگرایانه داشته است و اگر باتوجه به مبانی ساختاری، رویکرد زن در خانه و برای خانواده را انتخاب نموده و برای حضور زنان در جامعه، حضور در حد ضرورت را متصور است، باسیره ایشان منطبق نیست؛ ازسوی دیگر، حضور بی‌قید و شرط زنان در همه عرصه‌های اجتماعی که حتی به قیمت تخریب بنیاد خانواده و نادیده گرفتن نقش همسری و مادری زنان که رهاورد تفکر غربی و جنبش فمینیسم بوده و شان زن را در حد نیروی کار ارزان قیمت یا کالای جنسی کاهش داده، مورد تأیید معصوم نیست؛ در نتیجه رویکرد تجددگرایی اسلامی نیز مورد قبول نمی‌باشد. باتوجه به نتایج تحقیق، تفکر تمدن‌گرایی اسلامی، با قائل بودن به حضور اجتماعی موثر زنان، تحت شرایط معین، همچون حفظ کرامت زن در خانه و اجتماع، عدم آسیب به نقش همسری و مادری، رشد، تحصیل و دستیابی به اجتهاد و حتی اشتغال در شرایط اجتماعی سالم (نه در هر شرایطی)، در بسیاری از موارد در راستای مدل کنشگری زنان در عصر معصوم است که می‌تواند الگویی در جهت فعالیت موثر دختران و زنان جامعه شیعی ارائه گردد.

نتیجه‌گیری

در اسلام، اصل بر اشتراک بین زن و مرد در نظام هستی، تداوم حیات اجتماعی و همه اصول ارزشی - حقوقی است و تفاوت‌ها، تنها مربوط به جاهایی است که تفاوت‌های جنسیتی وجود دارد؛ از جمله جاهایی که این تفاوت در عملکرد زنان تأثیر می‌گذارد، حضور اجتماعی در اشکال مختلف است. در عصر حاضر، سه جریان سنت‌گرایی اسلامی، تجددگرایی اسلامی و تمدن‌گرایی اسلامی، به‌عنوان مهم‌ترین جریانات فکری موجود در بستر اسلامی بیان می‌گردند که هرکدام، رویکرد متفاوتی نسبت به حضور زنان در جامعه دارد. هرکدام از این رویکردها، از نفی حضور تا تأیید کامل را دربر می‌گیرند که موافقان و

مخالفانی را به همراه دارد؛ لذا توجه به این موضوع در شرایط عصر حاضر و حضور جریانات مختلف فمینیستی، دغدغه بسیاری از اسلام‌مداران بوده است. با توجه به تشت آرا در این زمینه، توجه به رویکرد ائمه به عنوان راهبران جامعه اسلامی، می‌تواند راهگشای زن مسلمان در عصر حاضر باشد.

با بررسی منابع، دیده می‌شود که شرایط پس از رحلت رسول الله (ص)، زمینه حضور زنان در جامعه را تحت الشعاع قرار داد و موجب کاهش چشمگیر فعالیت زنان در جامعه و انزوا و خانه‌نشینی آنان شد. این امر در زمان خلیفه دوم تشدید گردید؛ به گونه‌ای که هنگامی که خلافت حضرت علی (ع) مطرح شد، زنان با دیدن رویه ایشان در سال‌های قبل، برای رهایی از این شرایط، با جان و دل خواهان خلافت آن حضرت شدند. در زمان امامت ائمه (ع)، نقش زنان با توجه به شرایط آن دوران متفاوت بود و شرایط اجتماعی و اختناق و فشارهای سیاسی موجود، نوع کنشگری زنان را تعیین می‌کرد؛ از جمله در عصر امامت حضرت علی (ع) و پیش از به خلافت رسیدن ایشان، زمان امامت امام حسن (ع)، امام سجاد (ع)، امامت امام کاظم (ع)، امامت امام جواد (ع)، امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع)، فعالیت زنان در زمینه‌های کنشگری آموزشی - فرهنگی و اجتماعی، مثل فعالیت ادبی (سرودن شعر)، فعالیت علمی و روایت حدیث، دیده می‌شد که به‌طور غیر مستقیم، تحولات فکری جامعه را هدایت می‌کرد. عرصه دیگر فعالیت زنان در عصر ائمه، فعالیت در عرصه تحولات سیاسی اجتماعی است که در قالب احیاء سیمای زن مسلمان و روشنگری سیاسی است. فعالیت‌ها در قالب روشنگری سیاسی، در قالب حضور در مجالس، صحبت و خطابه، مبارزات ادبی زنان، مرثیه‌سرایی-عزاداری و تقیه می‌باشد که در قبل و بعد از واقعه عاشورا اوج گرفت. حتی فعالیت نظامی زنان هم به اشکال مختلف و به میزان کم دیده می‌شود. در دوران امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، شرایط برای فعالیت فرهنگی زنان در زمینه‌های مختلف، مخصوصاً زمینه علمی، بسیار گسترش یافت و زنان زیادی به تعلیم و تعلم و آموزش معارف دین پرداختند و شاگردان زن بسیاری از محضر این دو بزرگوار کسب فیض کردند و ممانعتی از جانب این بزرگواران در این خصوص وجود نداشت.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که حضور زنان در دوران ائمه، با دو الگوی سنت‌گرایی و

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

تجددگرایی اسلامی، مطابقت نداشته و تناقض‌هایی را نشان می‌دهد؛ ولیکن الگوی تمدن‌گرایی اسلامی، با شیوه عمل معصوم هم‌خوانی بیشتری دارد. در این شیوه، حضور زنان به‌عنوان پتانسیل اثربخش در عرصه‌های فعالیت گسترده اجتماعی، با رعایت موازین دینی، بلوغ تمدنی آنان را فراهم کرد. در این نظریه، از انزوا و خانه‌نشینی نیمی از نیروی عظیم اجتماعی ممانعت نموده است؛ ولیکن به شکل بی‌قید و بند نیز آن را رها نکرده است. این الگو، مدل مطلوب حضور زن در جامعه می‌باشد و می‌تواند اسلام شیعی را به‌شکلی جذاب برای زنان و دختران مسلمان ارائه نماید و آن‌ها را از افتادن در دام تفکرات غربی - فمینیستی، محافظت نماید.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

منابع:

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، ترجمه محمد تقی جعفری، تهران، موسسه تدوین و آثار علامه جعفری و دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، چاپ ۲، بیروت، دارالاحیاء المکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
- ابن اثیر جزری، عزالدین، الکامل فی التاریخ، ج ۴، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
- ابن جوزی، منتظم فی تاریخ الملوک و الامم، محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عطا و نعیم زرزود، دارالکتب العالمیه، بی تا.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب ابن شهر آشوب، ترجمه علیرضا رجالی تهرانی، قم، خادم الرضا، چاپ هشتم، ۱۳۸۸.
- ابن طیفور بغدادی، بلاغات النساء، تحقیق برکات یوسف هتود، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۱ ق.
- احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۵۶.
- احمدی، سید مهدی، سیدی جربندی، سیده رقیه، مشارکت اجتماعی زنان از دیدگاه کتاب، سنت و فقه اسلامی، زن و جامعه، دوره ۲، شماره ۵، فروردین، (۱۴۱-۱۶۰)، ۱۳۹۰.
- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه عن معرفه احوال الائمه و اهل بیت العصمه، ج ۳، بیروت، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۱ ق.
- اسماعیلی فلاح، مرضیه، خسروشاهی، قدرت الله، پاکزاد، الهه، شاخصه های حاکم بر مشارکت زنان از دیدگاه اسلام، مطالعات اسلامی زن و خانواده، سال ۱۰، شماره ۱۸، بهار و تابستان، ۱۴۰۲.
- اصفهانی، ابوالفرج، مقاتل الطالبین، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۵ ق.
- امین عاملی، محسن، اعیان الشیعه، مترجم کمال موسوی، تهران، نشر اسلامیه، ۱۳۴۵.
- امینی، علی اکبر، فرزانه دشتی، پیامدها و دستاوردهای حکومت امام علی (ع)، پژوهشنامه علوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان (۲۳-۴۵)، ۱۳۹۱.
- امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب والسنه و الادب، اسلامیه، تهران.
- اوحدی حائری، پروین دخت، نقش سیاسی و اجتماعی حضرات حدیث و نرجس خاتون، فصلنامه بانوان شیعه، سال پنجم، شماره ۱۶، (۱۶۴-۱۴۱)، ۱۳۸۷.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

- مدل مفهومی کنشگری اجتماعی زنان بر اساس سیره امامان معصوم (ع) در قیاس با جریان‌های فکری معاصر
- ایزدی، مهدی، حسین مهدوی منش، پی جویی خانواده و کارکردهای تربیتی آن در آموزه‌های امام سجاد با تاکید بر شیوه‌های انحراف زدایی و فضیلت افزایی، دو فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، سال ششم، شماره اول، (۴۵-۸۶)، ۱۳۹۱.
 - بکار الضبی، العباس، اخبار الوافدات من النساء علی معاویه بن ابی سفیان، تحقیق سکینه شهابی، الطبعة الاولى، موسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۳ق.
 - پور عزت، علی اصغر، مختصات حکومت حق مدار در پرتو نهج البلاغه امام علی (ع)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
 - پیروزمند، علیرضا، تکامل گرایی در مسئولیت اجتماعی زنان، مجموعه مقالات سومین همایش اندیشه‌های راهبردی، زن و خانواده، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۴.
 - جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جمال و جلال، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، ۱۳۶۹.
 - حاجی اسماعیلی، سمیه، زیبایی نژاد، محمدرضا و همکاران، تحلیل مستندات قرآنی حیطه مدیریت بانوان با تأکید بر سه رویکرد اندیشه اجتماعی دینی، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، ۴۶، (۱۵۷-۱۹۶)، ۱۳۸۹.
 - حسن پور، محسن، مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان از دیدگاه قرآن، علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۲۱، شماره ۴، پیاپی ۸۴، (۱۵۱-۱۶۲)، ۱۳۹۳.
 - حسون، محمد، اعلام النساء المومنات، تهران، نشر اسوه، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
 - حسینی کهلایی، سید نعمت الله، زنان فاضله در صحنه دانش و اندیشه، قم، جامعه مدرسین، چاپ ۱، زمستان، ۱۳۸۴.
 - حسینی، سیدابراهیم، «احکام و فلسفه احکام: نحوه حضور زنان در فعالیت‌های اجتماعی از نگاه استاد مطهری»، فصلنامه مکاتبه و اندیشه، ۳۴، (۱۷۴-۱۵۵)، ۱۳۸۸.
 - حلی، ابن طریق، عمده الطالب (العمده)، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
 - خویی، ابوالقاسم، معجم الرجال الحدیث، قم، مدینه العلم زینت العلم، ج ۵، بی تا.
 - دلیر، نیره، مشارکت اجتماعی زنان در سیره پیامبر و مقایسه آن با قرائت غزالی در احیاء علوم الدین، مطالعات تاریخ اسلام، سال ۵، شماره ۱۹، (۴۹-۶۹)، ۱۳۹۲.
 - ذهبی، شمس الدین، سیر اعلاء النبلاء، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۶ق.
 - زاهد، سعید، خواجه نوری، بیژن، جنبش زنان در ایران، شیراز، نشر ملک سلیمان، ۱۳۸۴.
 - زاهد زاهدانی، سید سعید، هاشم پور صادقیان، مریم، بررسی و ارزیابی الگوی حضور اجتماعی زنان از منظر جریان‌های فکری اسلامی، کنگره بین المللی علوم اسلامی، ۱۴۰۲.

- سبحانی، محمدتقی، *الگوی جامع شخصیت زن مسلمان*، ج ۱، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۵.
- سلطان محمدی، حسین، فاطمه سلطان محمد، تبیین مولفه‌های سیاست اخلاقی امام علی (ع) پس از رسیدن به امامت و حکومت، پژوهش‌نامه علوی، شماره اول، بهار و تابستان، (۹۱-۱۱۶)، ۱۳۹۱.
- شادی طلب، ژاله، مشارکت اجتماعی زنان، پژوهش‌نامه زنان، دوره ۱، سال ۳، شماره ۷، پاییز، (۱۴۱-۱۳۸۲)، (۱۷۶).
- صدر، سید محمد، امام مهدی و غیبت صغری، ترجمه محمد امامی شیرازی، قم، جهان آرا، بی‌تا.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم، النشر الاسلامی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- _____، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۲، قم، النشر الاسلامی، بی‌تا.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۶، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
- _____، ج ۷، بنیاد فرهنگ ایران.
- طوسی، محمد بن الحسن، الغیبه، تحقیق عبدالله الطهرانی و الشیخ علی احمد ناصح، قم، المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
- _____، رجال طوسی، منشورات المکتبه الحیدریه، نجف، الطبعة الاولى، ۱۳۸۱ ه.ق.
- علوی عمری، ابوالحسن علی بن محمد بن علی، المجدی فی انساب الطالبین، قم، مطبعه سیدالشهداء، ۱۴۰۹ق.
- غروی نایینی، نهله، محدثان شیعه، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- فاضلی، احمد، نقش زنان شیعه در عصر امام علی (ع)، قم، میثم تمار، ۱۳۸۱.
- فهیم کرمانی، مرتضی، زن و پیام‌آوری، تهران، فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- قمی، شیخ عباس، منتهی الامال، قم، هجرت، چاپ نهم، ۱۳۷۵.
- قهپایی، عنایه الله بن علی، مجمع الرجال، ج ۷، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
- کاتب واقدی، محمد بن سعد، طبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۸، تهران، فرهنگ و اندیشه، چاپ ۲، ۱۳۸۸.
- کحاله، عمر رضا، اعلام النساء فی عالم العرب و الاسلام، بیروت، الرساله، چاپ ۵، ۱۴۰۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۷، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

مدل مفهومی کنشگری اجتماعی زنان بر اساس سیره امامان معصوم (ع) در قیاس با جریان‌های فکری معاصر

- مامقانی، عبدالله بن محمدحسن، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۳، نجف، ۱۳۵۲ق.
- مدرس، محمد علی، ریحانه الادب، تبریز، شفق، ج ۲، ۱۳۴۶.
- مستعصمی، یاقوت، مرآت الاعتبار فی احوال الرجال ترجمه رساله الحكماء، ترجمه محمد علی صفوت تبریزی، چاپخانه مجلس، ۱۳۵۷.
- مسعودی، علی بن الحسین، اثبات الوصیه، طبع الرابعه، نجف، المطبعه الحیدریه، ۱۳۷۴ق.
- محلاتی، ذبیح الله، ریاحین الشریعه در ترجمه بانوان دانشمند شیعه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۵، بی تا.
- محمصص، مرضیه، علامه محمد حسین فضل الله و فراخنای اندیشه شیعی در حوزه مشارکت اجتماعی زنان، بانوان شیعه، سال ۹، شماره ۲۹، پاییز و زمستان، (۲۶۱-۲۸۶)، ۱۳۹۱.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء، چاپ ۲، ۱۴۰۳ق.
- _____، حلیه المتقین، تهران، رشیدی، چاپ ۲، ۱۳۶۲.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، بیروت، الاعلمی للمطبوعات، چاپ ۳، ۱۳۹۹ق.
- ملا سلمانی، فرشته، علی قایمی، سعید بهشتی، بررسی مبانی تربیت اجتماعی از دیدگاه امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه، روان شناسی تربیتی، شماره ۱۷، سال ۶، (۱۲۰-۱۴۵)، ۱۳۸۹.
- مهدوی راد، محمد علی، فتحیه فتاحی زاده، «مبانی شخصیت زن از دیدگاه اسلام»، علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال ۱۱، شماره ۴۰، زمستان (۱۹۷-۲۲۴)، ۱۳۸۰.
- نجمی، محمد صادق، سخنان حسین بن علی (ع)، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵.
- هندی، علاءالدین، کنز العمال، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

تحلیل چگونگی و چرایی اندیشه‌های تسنن دوازده امامی و تبیین نحوه حضور آن در ظفرنامه حمدالله مستوفی

مرجان علی‌اکبرزاده زهتاب^۱

چکیده

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۵۵

مسئله اصلی پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی-تحلیلی فراهم آمده، واکاوی اندیشه‌های تسنن دوازده امامی در ظفرنامه حمدالله مستوفی، شاعر و تاریخ‌نگار دوره مغول است. مهم‌ترین اندیشه‌های تسنن دوازده امامی در ظفرنامه مستوفی چیست و دلایل چرایی آن‌ها کدام است؟ از جمله پرسش‌هایی است که پیش روی ما قرار دارد. با توجه به رواج تسنن دوازده امامی که تحت تاثیر تصوف از قرن ششم تا پیش از صفویه شکل گرفت و زمینه‌ساز رسمیت یافتن تشیع در دوره صفویه گشت، این فرضیه مطرح می‌شود که دوره مغول نیز روزگار رواج چنین تفکری بوده و از دیدگاه جامعه‌شناسی ادبیات، آثار ادبی هر دوره، از جمله ظفرنامه که اثری مربوط به دوره مغول است، بازتاب اندیشه‌ها و رویکردهای سیاسی-اجتماعی همان دوره به‌شمار می‌رود؛ لذا از این تحقیق می‌توان به این نتایج دست یافت: وجود موارد بسیاری از تکریم در خصوص امام علی (ع) و پذیرش حقانیت ایشان، برتری جایگاه امیرالمومنین، نسبت به دیگر صحابه نزد پیامبر (ص) و خداوند، لزوم پیروی از ایشان برای نیل به حقیقت، نکوداشت حضرت فاطمه (س) و ائمه اطهار (ع) و نیز پذیرش موضوع غیبت امام زمان (عج).

کلیدواژه‌ها: تسنن دوازده امامی، حب اهل بیت (ع)، حب ائمه اثنی عشر (ع)، حمدالله مستوفی، ظفرنامه.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ورامین- پیشوا، ایران:

ma.akbarzade@iau.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۸

مقدمه

یکی از ریشه‌های تاریخی رسمیت یافتن تشیع در دوره صفوی را می‌بایست در رویکردهای تسنن دوازده امامی پیش از صفوی واکاوی نمود. جستجوی اندیشه‌های تسنن دوازده امامی در متون ادب فارسی، که گنجینه‌های فرهنگ و تمدن ایران اسلامی به‌شمار می‌رود، می‌تواند ما را در درک بهتر سیر تحول تاریخ تشیع یاری بخشد. این اندیشه‌ها، گاه در متونی رخ می‌نماید که پدیدآورندگان آن اهل مذهب تسنن بوده‌اند و حتی گاه شیعیان را رافضی خوانده‌اند یا در متونی جلوه‌گری می‌کند که در ظاهر، ارتباط معنایی مستقیمی با مذهب و دیانت ندارد از اتفاق وجود اندیشه‌های تسنن دوازده امامی در چنین متونی بیش از پیش نشانگر نهادینه بودن باورها و دیدگاه‌هایی با رویکرد حبّ اهل بیت (ع) و حبّ ائمه اثنی عشر (ع) در طی اعصار و قرون است.

تسنن دوازده امامی از شاخه‌های مذهب تسنن است. در این اندیشه همان‌گونه که خلفای راشدین محترم هستند؛ امامان دوازده‌گانه (ع) و نیز اهل بیت (ع) نیز شایسته احترام و نکوداشت به‌شمار می‌روند. تلفیق تسنن و تشیع از پیامدهای مهم دوره سلجوقی و مغول است که به دوره‌های تاریخی بعد نیز تسری یافته، در قرن هشتم توسط سرداران در خراسان و مرعشیان در مازندران فزونی می‌یابد و در قرن هشتم و نهم تحت تاثیر فرقه‌های صوفیانه‌ای مانند نعمت‌اللهیه، نوربخشیه و صفویه از تسنن شافعی به سمت تشیع دوازده امامی پیش می‌تازد و بدین ترتیب طی اعصار و قرون، زمینه را برای جابه‌جایی قدرت سیاسی از تسنن به تشیع و رسمی شدن تشیع در دوره صفویه، مهیا می‌سازد. این تسنن متشیع - که تحت تاثیر افکار صوفیانه به تبلور رسیده و در سطور آینده به چگونگی سیر تاریخی و اعتقادی آن بیش‌تر پرداخته خواهد شد - در آثار بسیاری از ادبا و عرفا، از قبیل «شیخ نجم‌الدین کبری» (۵۴۰-۶۱۸)، «خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی (۷۲۷-۷۹۲)، «ابوالمفاخر یحیی باخرزی» (متوفی ۷۳۶)، «شاه نعمت‌الله ولی» (متوفی ۸۳۴)، «خواجه محمد پارسا» (۷۴۹-۸۲۲) مشهود است.

کتاب تاریخی مورد بحث در جستار حاضر، ظفرنامه، تالیف حمدالله مستوفی است. این کتاب، کتابی منظوم با موضوع تاریخ اسلام و ایران می‌باشد. این اثر، نخستین

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

تاریخ‌نگاری است که تاریخ اسلام را از روزگار حضرت پیامبر(ص) تا سده هشتم، یعنی سال ۷۳۵ به نظم کشیده است (ر.ک: مستوفی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹). حمدالله مستوفی (۶۸۰ در قزوین - ۷۵۰ در قزوین) - ادیب دوره ایلخانی - در ظرفنامه خود کوشش نموده، تاریخی منظوم به سبک فردوسی رقم زند؛ زیرا در این دوره، ایلخانان به منظور ثبت پیروزی‌های خود، نسبت به تاریخ‌نگاری توجه ویژه‌ای نشان می‌دهند و مستوفی با غنیمت شمردن این رویکرد، در احیای مفهوم ایران‌زمین و هویت ایرانی اهتمام ورزیده است. او تاریخ خود را ادامه شاهنامه فردوسی می‌داند؛ زیرا شاهنامه با سقوط ساسانیان به پایان می‌رسد و اثر او از ظهور اسلام آغاز می‌شود. هرچند این اثر روایتگر تاریخ است؛ اما ناظم آن به برخی باورهای مذهبی نیز پرداخته و نسبت به بعضی رویدادهای مذهبی، واکنش نشان داده است؛ از این روی، اثر مذکور علاوه بر جنبه تاریخی و ادبی، به لحاظ تحلیل سیر تحول تسنن دوازده‌امامی و شناخت پیشینه‌ای در خصوص شیعه‌شناسی نیز اهمیت دارد.

مسئله اصلی مقاله حاضر، واکاوی اندیشه‌ها و مضامین تسنن دوازده‌امامی در ظرفنامه مستوفی است. ارزش و اهمیت این پژوهش، به جهت ضرورت مطالعات مربوط به این شاخه از مذهب تسنن، یعنی دوازده‌امامی است؛ چراکه این رویکرد در سیر تحولات شیعه‌شناسی اهمیت دارد و توانسته راه را برای به قدرت رسیدن و رسمیت یافتن تشیع در سرزمینمان هموار سازد. همچنین این پژوهش از منظری دیگر، در روزگار افول باورهای مذهبی نیز اهمیت دارد؛ زیرا با آشکار شدن نهادینه بودن این اعتقادات، مخصوصاً در میان اندیشمندان و ادبای اهل سنت و نیز باورمند شدن به اینکه هویت ارزشمند و دیرینه ایرانی - اسلامی حتی توانسته در این دوره بر قوم مهاجم و بدوی مغول نیز تاثیر بگذارد و آنان را با ارزش‌های ایرانی - اسلامی آشنا کرده و مقداری از خوی ددمنشی آنان بکاهد، مسیر هدایتگری به سمت باورهای راستین معنوی و نیز تفاخر و بزرگ‌داشت هویت ایرانی - اسلامی را خواهد گشود؛ بنابراین هدف اصلی، واکاوی اشارات، اندیشه‌ها و باورهای تسنن دوازده‌امامی در ظرفنامه است. در این راستا، شناساندن لایه‌های پنهانی از این اثر ارزشمند تاریخی - ادبی نیز به عنوان هدف فرعی، صورت خواهد گرفت.

مهم‌ترین پرسش پیش روی، آن است که؛ در ظرفنامه حمدالله مستوفی، کدامین اشارات

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

و اندیشه‌های تسنن دوازده امامی وجود دارد و علت آن چیست؟ فرضیه آن است که؛ هرچند این کتاب، اثری تاریخی و ادیبانه به شمار می‌رود و گرچه شاعر آن نیز بر اساس شیوه غالب آن دوره از اهل تسنن بوده‌اند، اما دارای رویکردها و اشاراتی مستقیم و غیر مستقیم به حبّ اهل بیت (ع) و حبّ ائمه اثنی عشر (ع) است؛ زیرا در آن روزگار تسنن دوازده امامی، یکی از اندیشه‌های غالب به شمار می‌رفته است. این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی و با ابزار فیش برداری به صورت کتاب‌خانه‌ای فراهم آمده، جامعه آماری خود را واکاوی در تمامی ابیات ظفرنامه مستوفی قرار داده است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۵۸

هرچند پیش از این تحقیقاتی بر اثر مورد نظر صورت پذیرفته، اما تا امروز هیچ‌گونه تحقیقی با موضوع پژوهش حاضر بر ظفرنامه انجام نشده است. برخی از پژوهش‌هایی که به‌طور کلی بر این اثر صورت پذیرفته و به‌گونه‌ای، پیشینه تحقیق حاضر را رقم می‌زند، از جدید به قدیم عبارت است از؛

محمدرضا ابوتی مهریزی (۱۴۰۱) در مقاله «بازخوانی گرایش‌های دینی و سیاسی ایرانیان در سده هشتم هجری در نگاه حمدالله مستوفی»، به تفکر تسنن دوازده امامی که در آن روزگار رو به رشد بوده، اشاره دارد و اغلب «نزهه القلوب» و «تاریخ گزیده» و اندکی «ظفرنامه» را از این باب ارزیابی کرده است. هرچند این اثر اشاراتی به موضوع مورد بحث در مقاله پیش روی دارد، اما تمام موارد آن را در بر نگرفته است؛ به ویژه آن‌که پژوهش حاضر، با تکیه بر تمامی ابیات ظفرنامه فراهم آمده و مضامین تسنن دوازده امامی را، با استناد به شواهد مثالی برجسته از ظفرنامه خواهد کاوید. علی شهبزادی و سیدابوالفضل رضوی (۱۴۰۰) در پژوهش «واکاوی تاثیرپذیری مغولان از مظاهر ایران اسلامی - فرهنگی با تاکید بر ظفرنامه مستوفی»، بر دیدگاه‌های مستوفی در خصوص ایران اسلامی - فرهنگی و تاثیرگذاری بر مغولان تاکید دارند و در این رهگذر، هرچند به مقوله دیانت و باورهای مذهبی و معنوی اشاره دارند، اما از اندیشه‌های تسنن دوازده امامی مستوفی سخنی نرانده‌اند. خلیل کهریزی (۱۳۹۹) در جستار «حاشیه ظفرنامه، دست‌نویسی معتبر از شاهنامه»، به ارزش ادبی شاهنامه که مستوفی آن را در انتهای ظفرنامه خود آورده، پرداخته است و آشکار است که موضوع مورد بحث، مطمح نظر این مقاله نبوده است. در پژوهش «بینش و روش در

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری حمدالله مستوفی فزوینی» که توسط ذکراالله محمدی و مسعود آدینه‌وند (۱۳۹۳) فراهم گشته است، پژوهشگران بیشتر به چگونگی شیوه روایت و انتقال تاریخ توسط او توجه دارند که رویکردی روایی- انتقادی است و به موضوع مقاله حاضر نپرداخته‌اند. محمدباقر وثوقی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «آیا بخش تاریخ مغول در ظفرنامه حمدالله مستوفی، نسخه بدل جامع‌التواریخ است؟ مطالعه موردی تصرف چین توسط مغولان در ظفرنامه و جامع‌التواریخ»، ظفرنامه را با رویکردی صرفاً تاریخی و در مقایسه با دیگر اثر مهم تاریخ دوره مغول، جامع‌التواریخ ارزیابی و تحلیل کرده است؛ لذا مبحث مقاله حاضر، مطمح نظر نبوده است؛ بنابراین آشکار است که انجام تحقیق پیش روی، هم‌چنان ضروری به نظر می‌رسد و هم‌چنان خلاء پژوهشی در این خصوص، محسوس است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

حمدالله مستوفی، تاریخ‌نگار شاعر و ظفرنامه او

«حمدالله بن تاج‌الدین ابوبکر بن نصر مستوفی فزوینی»، معروف به حمدالله مستوفی، از صاحب‌منصبان قرن هشتم (اواخر دوره ایلخانی)، مورّخ، شاعر و جغرافی‌دان است. اغلب خاندان او دارای شغل دیوانی بودند؛ از جمله پدر، پسرعموها و دو برادرش، نزد ایلخانان خدمت می‌کردند (اقبال، ۱۳۸۴، ص ۲۳۳-۴۴۷)؛ بنابراین حمدالله نیز به شغل استیفا در دستگاه خواجه رشیدالدین فضل‌الله (۷۱۸-۶۴۵) روی آورد که در آن روزگار محل تجمع دانشمندان و ادیبان بود. حمدالله در سال ۷۱۱، از سوی او، حکومت و استیفای ابهر، زنجان و طارمین را عهده‌دار شد و پس از قتل رشیدالدین نیز، در شمار ملازمان پسر او- غیاث‌الدین محمد- درآمد (رک: صفا، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۲۷۶-۱۲۷۷)؛ بنابراین برهه‌ای بسیار پرتلاطم از تاریخ ایران، شاهد ظهور ادیبی صاحب‌منصب و دانشمند است که به شیوه مرسوم آن روزگار، به تاریخ‌نگاری روی آورده است.

گرچه مغولان با ویرانگری و خوی وحشیگری خود تاریخ پرآشوب و تاریکی را برای ایران رقم زدند، اما علاقه ایشان به تاریخ‌نگاری که البته آن نیز به‌جهت قدرت‌نمایی و ثبت کشورگشایی‌های خود در تاریخ بود، موجبات رواج تاریخ‌نگاری را در آن روزگار فراهم آورد. در این میان، ادبا و دانشمندانی چون مستوفی، وقت را غنیمت شمرده و با درج تاریخ ایران

اسلامی در آن بحبوحه تسلط مغولان، به بیان و تثبیت ارزش‌های ملی و پیشینه ارزشمند تاریخ ایران پرداختند؛ به‌ویژه ظفرنامه که با پیروی از حماسه ملی ایران - شاهنامه - فراهم گشته بود و تاریخ ایران و اسلام را تا روزگار مولف کتاب، بیان می‌داشت. این اثر، بیش از هراثر دیگری توانست، یادآور هویت ملی ایران اسلامی باشد. عجیب آنکه مغولان نیز با بهره‌گیری از هویت ایرانی در رهگذر شاهنامه‌های این عصر، به‌خصوص ظفرنامه مستوفی، مسیر اعتدال را طی نموده و در این راه، مقداری از خلق و خوی وحشیگری خویش را از دست داده و با فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی، هم‌سو گشته‌اند؛ حتی بسیاری از آنان به اسلام گرویدند (ر. ک: شهزادی و رضوی، ۱۴۰۰، ص ۶۷) و شیفته زبان و ادب فارسی شدند؛ به‌گونه‌ای که در قرون بعد با تثبیت این تاثیرپذیری، می‌توان شاهد برخی صاحب‌منصبان دربار تیمور، مانند امیرعلی شیر نوایی (۸۴۴ - ۹۰۶) بود که نه تنها شیفته و حامی ادبیات فارسی گشتند، بلکه خود نیز به زبان فارسی شعر می‌سرودند.

مستوفی را نخستین مصحح شاهنامه می‌دانند (ر. ک: متینی، ۱۳۸۳، ص ۶۱۱)؛ زیرا او ابتدا به تصحیح متن انتقادی شاهنامه پرداخته، آن‌گاه از آن تاثیر پذیرفته و ظفرنامه را سروده و متن شاهنامه فردوسی را نیز در حاشیه اثر خود آورده است. او سرایش ظفرنامه را در ۷۲۰ آغاز کرد و آن را در ۷۳۵ به پایان رساند. وی در مقدمه منظوم ظفرنامه، انگیزه خود را از نظم این شاهنامه، علاقه و پیروی از شاهنامه فردوسی بیان کرده است (ر. ک: مستوفی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷). این اثر، شامل هفتاد و پنج هزار بیت است و به سه بخش تقسیم می‌شود؛ قسم‌الاسلامیه که دارای بیست و پنج هزار بیت است؛ این بخش به تاریخ عرب که از تاریخ زندگانی حضرت محمد (ص) آغاز شده و با انقراض بنی‌عباس به پایان می‌رسد، اشاره دارد. قسم‌الاحکامیه که دارای بیست هزار بیت است؛ این بخش، به تاریخ عجم که تاریخ دوره سلطنت سلسله‌های سلاطین ایران را شامل می‌شود، ارتباط دارد و قسم‌السلطانیه مع شامل سی هزار بیت می‌شود؛ این بخش نیز در ارتباط با تاریخ مغول است. این بخش، ارزشمندترین بخش این منظومه تاریخی است که به ذکر احوال ترکان و مغولان، وقایع روزگار چنگیزخان و تاریخ ایلخانان تا ۶۳۵ که پایان سلطنت ابوسعید بهادرخان به شمار می‌رود (همان، ص ۸-۱۴)، پرداخته است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

هرچند ظفرنامه از نظر ادبی، اشعاری متوسطی دارد (ر.ک: کاشانی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۶۵)؛ اما از دیگر جهات ادبی، بسیار مهم است. به نظر مولف «حماسه سرایی در ایران»، ظفرنامه از آن جهت که بعد از شاهنامه فردوسی، نخستین حماسه تاریخی موجود در باب تاریخ ایران، عرب و مغول است، اهمیت و ارزش فراوان دارد (صفا، ۱۴۰۱، ص ۳۵۴). هم‌چنین این کتاب، به جهت نسخه‌ای از شاهنامه فردوسی که در حاشیه خود جای داده، از نظر ادبی اهمیت بسزایی دارد (ر.ک: کهریزی، ۱۳۹۹، ص ۳۹). ظفرنامه علاوه بر ارزش ادبی، اهمیت تاریخی و مردم‌شناسی نیز دارد. مستوفی خود در مقدمه «تاریخ گزیده»، هدف از تألیف ظفرنامه را تلاش برای قابل فهم کردن علم تاریخ و ترغیب مردم برای مطالعه تاریخ برشمرده است (مستوفی، ۱۳۶۲، ص ۲۱). مولف در قسم السلطانیه این کتاب، اطلاعات بسیار سودمندی را از روش حکومتی مغول، وضعیت سیاسی - اجتماعی آن روزگار، باورهای حکومتیان و مردم جامعه، به دست می‌دهد. منبع اصلی قسم سوم ظفرنامه تا بیان وقایع سال ۷۱۰، کتاب جامع التواریخ از رشیدالدین فضل‌الله همدانی بوده است؛ اما از آن پس تا انتهای کتاب، حاوی پژوهش‌ها، دیده‌ها و شنیده‌های خود نویسنده است. بررسی منابع ظفرنامه، بحث مفصلی است که در این مجال اندک نمی‌گنجد (ر.ک: وثوقی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۴). به هر روی، توجه به این موضوع که او از افراد شاخص دربار مغول به شمار می‌رفته، اعتبار تاریخی و مردم‌شناختی ظفرنامه را افزایش می‌بخشد. از آن جهت که رویکرد مقاله حاضر، بررسی اندیشه‌های تسنن دوازده‌امامی در ظفرنامه است و باورها و اعتقادات نیز علاوه بر تأثیرپذیری از تاریخ و سیاست هر جامعه، جزو مباحث مردم‌شناسانه فرهنگی - اجتماعی به شمار می‌روند، اثر حاضر می‌تواند یکی از آثار مهم برای درک چگونگی اندیشه‌ها و مضامین تسنن دوازده‌امامی در دوره مغول محسوب شود.

این تاریخ‌نگار و جغرافی‌دان شاعر، به جز ظفرنامه، آثار ارزشمند دیگری نیز دارد؛ هم‌چون:

«تاریخ گزیده»، درباره تاریخ جهان، ایران و اسلام است. او در این اثر، به ادوار گوناگون و اقوام مختلف، وقایع پیامبران، جهان اسلام و پادشاهان پیش از اسلام و ایران می‌پردازد (براون، ۱۳۳۹، ص ۱۲۹-۱۳۰).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

«نزهة القلوب»، در خصوص جغرافیا است و منبع مهمی درباره دولت، تجارت، زندگی اقتصادی، نزاعات فرقه‌ای، استیفای مالیات و سایر مباحث مشابه در روزگار مولف به شمار می‌رود (صدری‌افشار، ۱۳۴۵، ص ۱۴۱).

تسنن دوازده امامی و ظفرنامه، از منظر جامعه‌شناسی ادبیات

جامعه‌شناسی ادبیات به عنوان مبحثی بینارشته‌ای، پل پیوندی میان جامعه‌شناسی و ادبیات برقرار می‌سازد. بر اساس این علم، آثار ادبی هراجماع، بازتاب تحولات سیاسی-اجتماعی آن جامعه است و بالعکس؛ یعنی ارتباط ادبیات و جامعه‌شناسی را دوسویه می‌داند. در بررسی باورهای مذهبی مستوفی نیز، ابتدا باید دید این ادیب در کدام برهه از حیات سیاسی-اجتماعی ایران می‌زیسته و کدامین جرایانات فکری بر آن دوران حاکم بوده است. این مبحث خود به جستاری مفصل نیازمند است؛ اما در این مجال اندک، فقط به مواردی پرداخته خواهد شد که برای تبیین اندیشه‌های مذهبی مستوفی در ظفرنامه، ضروری به نظر می‌رسد.

در دوره ایلخانی، مقارن با سده‌های هفتم و هشتم هجری، در اندیشه دینی ایرانیان، تسنن صوفیانه که از قرون قبل شکل گرفته بود، بیش از پیش جای‌گیر می‌شود. در این تسنن دوازده امامی (ر.ک: امینی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۶۱-۶۲)، خلفای راشدین و نیز امامان دوازده‌گانه، هردو محترم‌اند. این دیدگاه تا پیش از دوران صفویه وجود داشته و در آثار برخی، هم‌چون «شاه نعمت‌الله ولی»، «پاک‌مذهب» یا «مذهب جامع» نامیده شده (شاه نعمت‌الله، ۱۳۷۴، ص ۵۹۵-۶۶۰). به نظر مولف کتاب «تاریخ تشیع»، مستوفی نیز همین تفکر سنی دوازده امامی را دارا است (ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۸، ص ۸۴۲) که در میان اهل ادب و اندیشه آن روزگار، از جمله حافظ (ر.ک: شفق، ۱۴۰۱، ص ۱۲۰-۱۲۳) رواج داشته است. ظاهراً اصطلاح تسنن دوازده امامی، نخستین بار در قرن یازدهم در رساله مجهول‌المؤلف «فتوح‌المجاهدین فی رد‌المتدلسین» به کار رفته است (به نقل از: ابوئی مهریزی، ۱۴۰۱، ص ۱۲)؛ اما شیوع این تفکر از قرون قبل از آن، یعنی در آثار قرن ششم به بعد به روشنی در آثاری چون «مجم‌التواریخ والقصص» با مولف نامعلوم و

«فصل الخطاب» از «خواجه محمد پارسا» مشهود است (همان)؛ بنابراین از دست آوردهای مهم حیات دینی در دوره سلجوقی و دوره مغول، تلفیق تسنن و تشیع است. این تسنن متشیع، در اندیشه «شیخ نجم‌الدین کبری» به چشم می‌خورد و این روند، بیش از هر سلسله صوفیانه‌ای، مدیون سلسله کبرویه است (ر.ک: باسانی، ۱۳۷۱، ص ۲۷۸)؛ برای مثال در «اوراد الاحباب و فصول الآداب» از «ابوالمفاخر یحیی باخرزی»، بسیاری از آداب صوفیه چون سماع و خرقه دریدن، به امام علی (ع) نسبت داده شده و این کتاب صوفیه، یکی از نمونه‌های تلاش آنان برای پیوستن آرای شیعه و سنی در دوره مغول است (باخرزی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۸-۲۱۷). مستوفی نیز در چنین جریان فکری قرار دارد و در آثار سه‌گانه خود- تاریخ گزیده، ظفرنامه و نزه القلوب- همین اندیشه تسنن دوازده‌امامی را پی گرفته است؛ یعنی هم‌زمان که به حکم سنی شافعی بودن- که دین رسمی او و مرسوم در جامعه آن روزگار است- به بزرگ‌داشت و احترام خلفای چهارگانه پرداخته، به تکریم امامان دوازده‌گانه نیز دست زده است که در سطور آینده به شواهد مثالی از آن، اشاره خواهد شد.

جریان تقریب تسنن صوفیانه با تشیع (ر.ک: الشیبی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۳-۱۳۴) در قرن هشتم، با ظهور سربداران خراسان و مرعشیان مازندران روی به فزونی می‌گیرد. در قرن هشتم و نهم، تصوف با فرقه‌هایی چون صفویه، نعمت‌اللهیه و نوربخشیه، از تسنن شافعی به سوی تشیع اثنی‌عشری پیش رفته (ر.ک: باسانی، ۱۳۷۱، ص ۵۱۸) و به تدریج، زمینه را برای به قدرت رسیدن صفویان به‌عنوان خاندانی شیعی و رسمیت یافتن تشیع، فراهم می‌آورد؛ بدین ترتیب روزگار مغول را می‌توان دوره اوج این تلفیق به شمار آورد و آن را در جریان حیات دینی ایران، دوره گذار از تسنن به تشیع شمرد. دوره‌ای که به مدد آموزه‌های صوفیه، خلفای راشدین و امامان شیعه، هم‌پای یک‌دیگر مورد احترام قرار گرفته‌اند. پس از عبور از این دوره گذار طولانی که چند قرن به درازا می‌کشد، جریان دینی ایران، به صفویه و غلبه مذهب تشیع می‌رسد.

از دیگرسوی، گویی با ضعیف شدن عباسیان و سرانجام، سقوط حکومت پانصدساله ایشان به دست هولاکو (۶۵۶)، تسنن که کشورهای اسلامی، از جمله ایران می‌بایست به

حکم خلیفه مسلمانان، بدان گردن می‌نهادند، از مرکزیت سیاسی خود خارج شد و افکار ذوقی دیگری، چون تصوف که نگاهی ادیبانه و ذوقی به دین دارد، بیش از پیش اجازه بروز و ظهور یافتند؛ همچنین تسنن دوازده امامی، بروز یافت و به مرور، زمینه‌هایی برای رواج افکار شیعی که از دیرباز در نهان‌خانه دل ایرانیان سکنی داشت، به منصفه ظهور رسید. در واقع با روی کار آمدن مغولان که با اسلام بیگانه بودند و خود قرار بود آن را از ایرانیان بیاموزند و ضعف تدریجی عباسیان و برجیده شدن آنان، فشار سیاسی درخصوص تسنن از میان رفت و به نوعی، موضوع انتخاب مذهب جای آن را گرفت.

در این رهگذار، رویکرد مستوفی در آثار ادبی خود، جدا از جامعه‌ای که در آن می‌زیسته نبوده است؛ زیرا ادبیات، آینه تمام‌نمای اجتماع و سیاست است. او که در دوره استیلای بیگانگان بر ایران می‌زیسته، با خلق آثار خود در پرتوی اندیشه‌های ایران‌گرایانه و با بهره‌گیری از روح حماسه، به پیروی از شاهنامه فردوسی برای احیای هویت ملی ایران می‌کوشد. از دیدگاه مذهبی، در روزگار او تسنن شافعی در عراق عجم که قزوین در زمره آن به شمار می‌رفت و تسنن حنفی در مناطق خراسان و تشیع در شهرهای قم، کاشان و بیهق خراسان، رواج داشت (باسانی، ۱۳۷۱، ص ۵۱۵-۵۲۰). او نیز گرچه سنی شافعی معتقدی است که مثلاً در نزه‌القلوب در تجلیل از مذهب خود، مردم ساوه را «شافعی مذهب پاک‌اعتقاد می‌خواند» (مستوفی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۸۰۷)، یا در همان کتاب، هجدهم ذی‌الحجه، روز عید غدیر را فقط روز برادری می‌شمارد که حضرت رسول (ص) با امام‌علی (ع) دست‌اخوت داده است (همان، ج ۱، ص ۱۹۱)، در ظفرنامه نیز در توصیف این روز، دقیقاً همین رویکرد را دارد (مستوفی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸)؛ اما از دیگرسوی، امامان دوازده‌گانه شیعه را نیز با تاثیرپذیری از روند دینی تسنن دوازده امامی، تکریم می‌کند؛ برای مثال او در «نزه‌القلوب»، امام‌رضا (ع) را «امام معصوم مظلوم شهید مسموم» (مستوفی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۰۷) می‌خواند. گویی با وجود احترامی که برای عباسیان قائل است، بر اساس تسنن دوازده امامی، با نظر شیعیان و حقانیت ایشان درخصوص مظلومیت امام و مسمومیت او توسط عباسیان هم‌آوا گشته است. او در «تاریخ گزیده»، پس از نکوداشت خلفای راشدین با عنوان «در ذکر تمامی ائمه معصومین؟ رضو؟ که حجه‌الحق علی‌الخلق بودند» (مستوفی، ۱۳۶۲، ص

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۲۸)، از امامان دوازده‌گانه سخن رانده و گوید: «ائمه معصوم اگرچه خلافت نکردند، اما چون مستحق، ایشان بودند، تبرک را از احوال ایشان، شمه‌ای بر سبیل ایجاز ایراد می‌گردد» (همان). او در این کتاب نیز، امام حسین (ع) را سومین امام و «امام شهید» (همان) خطاب کرده و سرانجام امام زمان (عج) را «دوازدهمین امام و خاتم ائمه معصومین» (همان، ص ۱۳۱) خوانده است؛ البته نباید از نظر دور داشت که با وجود تمام تکریمی که او به برخی عناصر شیعی دارد، اما هم‌چنان در «نزهةالقلوب»، شیعیان را «روافض» خوانده و ایشان را «جُهال شیعه» قلمداد کرده است (مستوفی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۱-۱۹۲). به هرروی بازتاب تسنن دوازده‌امامی در سطور آینده، با ابیات شواهد مثالی از او در ظفرنامه، تبیین و تحلیل خواهد شد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۶۵

اندیشه‌های تسنن دوازده‌امامی در ظفرنامه حمدالله مستوفی

در ظفرنامه مستوفی، اشارات و مضامین مستقیم یا غیر مستقیم شیعی، فراوان یافت می‌شود. مهم‌ترین این مضامین و اندیشه‌ها به ترتیب تاریخی، اغلب با بهره‌گیری از عناوین متن ظفرنامه به شرح ذیل است:

«ولادت مرتضی علی، کرم الله وجهه»

مستوفی در جلد اول ظفرنامه، به شرح ولادت امام علی (ع) پرداخته است و تولد ایشان را «ظهور ولایت» (مستوفی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸) می‌خواند. آن‌گاه این‌گونه به تکریم امام پرداخته و ایشان را «درخت مهی» و خاندان او را «آب و خاک بهی» می‌شمارد:

به باغ سعادت درخت مهی بیالید از آب و خاک بهی
(همان)

آن‌گاه امیرالمومنین (ع) را «دریای دانش، در داد و دین» (همان) می‌خواند که «به کعبه یکی پاک‌فرزندِ راد» (همان) عطا شده است و زاده شدن ایشان در کعبه را چنین پاس می‌دارد:

جز او هیچ‌کس را نبود این مقام که زاید در این پاک و فرخ مُقام
(همان)

«پروردن مصطفی (ص)، مرتضی علی را»

مستوفی در قسم‌الاسلامیه از ظفرنامه، به بیان واقعه قحطی چهارساله در مکه می‌پردازد و آن را «روزِ بلا» (همان، ص ۳۱) می‌خواند؛ اما در میانه آن فقر و فاقه، عموی حضرت پیامبر (ص)، «ابوطالب آن نامدارِ گزین» (همان) به یاری مردم شتافته و «همی بذل می‌کردی اموال خویش» (همان)؛ بنابراین بر اثر دست‌گیری او، «فقیران شدند ز مردن رها» (همان)؛ اما از دیگرسوی برای او هیچ مالی «نماند اندر آن قحط از بیش و کم» (همان) و گذران زندگی بر او و خانواده‌اش بسیار دشوار گشت؛ هرچند این وضعیت ناگوار را آشکار نمی‌کرد. پیامبر اسلام (ص)، از آن‌روی که «بُد رحمتِ عالمین» (همان، ص ۳۳) و از جانب حضرت خدیجه (س) ثروت بسیار داشت، به عموی خود عباس بن عبدالمطلب که او نیز از مکتب برخوردار بود، پیشنهاد داد که به یاری ابوطالب بشتابند و برای کم کردن هزینه‌های او، هرکدام سرپرستی یکی از پسرانش را برعهده گیرند:

و گر هریکی یک پسر را ازو ستانیم تا کم شود خرج او
(همان)

پس «پسندید عباس گفتارِ او» (همان) و جعفر را نزد خود برده، سرپرستی او را عهده‌دار شد و سرپرستی حضرت علی (ع) را حضرت پیامبر (ص) و حضرت خدیجه (س) برعهده گرفتند:

علی را گزین کرد فخرِ انام درآوردش از مهر در اتمام
به شفقت همی‌داشت او را نگاه به پیشش بُدی بعد از آن سال و ماه
(همان، ص ۳۴)

گوید که او حتی یک لحظه نیز از حضرت رسول (ص) جدا نبود و حضرت خدیجه (س) نیز «بر او بود مشفق‌تر از مصطفی» (همان). مستوفی، همین همراهی و تربیت امام علی (ع) در کنف حمایت بی‌قید و شرط پیامبر (ص) و خدیجه (س) را این‌گونه موجب برجستگی دینی او می‌شمارد:

براین‌گونه شد نامور لا جرم که در علم دین شد به عالم علم
(همان)

آن‌گاه شاعر، چنین دست‌پرورده‌ای را از چنین مربیی، به‌یقین سزاوار می‌داند:
بر این، هیچ شك نیست، آمد یقین از آن‌سان مربّی مربّی چنین
(همان)

درست است که امام‌علی (ع) خلیفه چهارم اهل سنت به شمار می‌رود و به‌هرحال ذکر نیکویی‌های ایشان طبیعی است، اما به هرروی، پذیرفتن آن‌که ایشان در کنف حمایت و مهر حضرت رسول (ص) بوده، يك لحظه از پیامبر جدا نبوده و پذیرش اینکه از این پرورش در عالم، وجهه «علم دین» یافته، می‌تواند به‌عنوان یکی از اصول شاخص تسنن دوازده‌امامی که در طول تاریخ توانسته برای به رسمیت شناخته شدن تشیع راه را هموار سازد، محل تامل باشد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۶۷

«تدبیر کردن قریش در قتل رسول»

مستوفی در جلد اول، پس از عنوان فوق، هنگامی که به «هجرت رسول (ص) با ابوبکر صدیق؟ رض؟ به مدینه» (همان، ص ۱۲۴) می‌پردازد، به این که «علی خُفت بر بستر مصطفی» (همان) اشاره داشته و بیان می‌دارد که فرد کافر، با قصد کشتن حضرت رسول (ص)، در بستر ایشان «در او دید خفته سرِ اولیاء» (همان)؛ بدین ترتیب شاعر، امام‌علی (ع) را مقتدا و سرِ اولیا خوانده و جایگاه او را ارج می‌نهد و پس از آشکار شدن ماجرا، از رشادت امام چنین می‌گوید:

چو در خانه رفتند شیر خدا
بجست از دلیری چو شیری ز جا
(همان)

«پیوند امیرالمؤمنین علی مرتضی با فاطمه»

مستوفی در پی این پیوند مبارک، جهان را «پرزینت و زیب و فر» (همان، ص ۱۴۷) دانسته و آن را «به فرمان یزدان» (همان) شماره و حضرت فاطمه (س) را با تکریم «بانوی بانوان» (همان) خوانده؛ آن‌گاه چنین به توصیف فرزندان ایشان که بعدها پای به جهان می‌نهند، پرداخته که: «سه پور و دو دختر همه ناز و غنچ» و نیز:

حسن با حسین بود و محسن سه بود
فروزنده هرسه چو از مهر نور
(همان)

او هنگام یادکرد امّ کلثوم، او را «با شرم و کام» (همان، ص ۱۴۸) توصیف کرده است. آن‌گاه حضرت فاطمه (س) را «نیک‌زن» و «زن پاک‌تن» می‌خواند و از رحلت ایشان چنین با عزتمندی یاد می‌کند:

به شش مه پس از مصطفی شد روان
به دیگر سرا بانو بانوان
(همان)

«رزم مرتضی علی با عمرو عنتر و قتل عمرو»

سراینده ظفرنامه در وصف مبارزه امام علی (ع) با «عمرو عنتر عمرو عبدود» - دلاور کافر در جنگ خندق - که همگان از کشتن او عاجز بودند و «نبد پهلوان هم چو او در عرب»؛ اما هنگامی که دریافت، امام علی (ع) هم آورد اوست: «به خود بر بلرزید چون برگ بید» و سرانجام به دست ایشان کشته شد، امام را «پشت و پناه سپاه» (همان، ص ۲۶۱) اسلام می‌شمارد که پیامبر (ص) نیز در حق او دعا می‌کند:

دعا کرد او را رسول الله
که او بود پشت و پناه سپاه
(همان، ص ۲۶۲)

البته با وجود تکریم و بیان رشادتهای امام علی (ع) در این جنگ، سخنی از داستان خدو انداختن او بر امام علی (ع) آن‌گونه که مولانا در دفتر نخست مثنوی بدان پرداخته نیست: او خدو انداخت بر روی علی / افتخار هرنبی و هر ولی (مولوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۳۳).

«غزو خیبر در محرم سنه سبع هجری»

مستوفی هم‌چنان در جلد اول ظفرنامه در توصیف جنگ خیبر، هنگامی که برای سپاه اسلام هیچ گشایشی حاصل نمی‌شود، از قول پیامبر (ص) گوید: «امروز جوید کسی این نبرد»:

که از وی به پیش خداوند و من
کسی دوست‌تر نیست زین انجمن
(مستوفی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۸)

آن‌گاه گوید که هر جنگجوی نامداری آرزو داشت که پیامبر (ص) «او را دهد کارزار»؛

اما:

علی را نبی گفت: آخر کجاست که این کار اندر خور مرتضاست (همان، ص ۲۹۹)

تا همین جا معلوم می‌شود که مستوفی با توجه به ابیات پیشین، پذیرفته که امام علی (ع) نزد خداوند و رسول او از همه محبوب‌تر است؛ پس به درد چشم امام علی (ع) اشاره می‌کند که یارای شرکت در جنگ را از او گرفته بود و پیامبر (ص) نفسی در چشم ایشان دمیده و «دو چشمش چو نرگس شد از وی به دید» (همان) و با قدرت مشغول کارزار شد و چیزی نگذشت که کافران بسیاری «به دست علی، شیر دشمن شکار» (همان، ص ۳۰۰) اسیر و کشته شدند. مستوفی هم چنان به بیان دلاوری و رشادت امام علی (ع) ادامه داده و گوید که وقتی در جنگ با «مرحوب» کافر، سپر امام علی (ع) شکست، از در بسیار بزرگی به جای سپر بهره گرفت و پس از اتمام جنگ و کشتن آن کافر، آن را به گوشه‌ای افکند؛ درحالی که جنگجویان دیگر همگی با هم از برداشتن آن عاجز بودند:

شدند هفت تن مرد زورآزما
به یک ره نبردشتندی ز جا
(همان)؛

اما مستوفی اذعان دارد که: «نباشد شگفت این ز شیر خدا» (همان)

«خلافت امیرالمؤمنین، اسد الله الغالب، علی بن ابی طالب، چهارسال و نه ماه» تاریخ‌نگار ظفرنامه در قسم الاحکامیه، حکومت بنی‌امیه بر ایران را، «تغلب و تسلط حکام بنی‌امیه» (همان، ج ۲، ص ۲۸۲) خوانده و بدین ترتیب از ابتدای این فصل، رویکرد خود را نسبت به این برهه از تاریخ مذهب آشکار کرده است؛ اما در عنوان فوق می‌بینیم که برای امام علی (ع)، از واژه خلافت استفاده کرده و البته آن‌گونه که شیوه او در بیان شجاعت ایشان است، «اسدالله غالب» (همان، ص ۲۱۳) خوانده است. آن‌گاه او را «سر اولیاء مایه پُردلی» (همان) خوانده و در ادامه، ایشان را با تکریم بسیار، چنین وصف می‌کند:

جهان فتوت سپهر عطا مکان صفا کان علم و یقین
محیط مروّت سحاب سخا معان و فاعون اسلام و دین
(همان)

این که مستوفی امام علی (ع) را یاریگر دین اسلام دانسته و با اوصاف بسیار پسندیده‌ای که همچنان در ابیات بعد نیز ادامه دارد، با علاقه به وصف و مدح ایشان پرداخته، بسیار قابل توجه است؛ آن‌گاه ایشان را «نیای امامان، سرِ اولیا» (همان) و «وصی رسول» (همان) شماره کرده است. او امام را «به علم اوستاد همه عالمان» و کسی که «تن علم را دانش او حیات» (همان) است، دانسته و به حدیث نبوی اشاره دارد که: «نسی گفته در حق او این چنین» (همان):

دُرست این سخن، قول پیغمبر است
(همان)

منم شهر علم و علیم در است

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۷۰

اکنون پس از بیان چهارده بیت در مدح و منقبت امام علی (ع)، چهارمین خلیفه بودن ایشان را با حسن تعلیل‌هایی شاعرانه، نیکو جلوه می‌دهد و می‌گوید: این موضوع از بزرگی ایشان نکاسته؛ همان‌طور که حلوا را به جهت شیرینی آن باید آخر خورد و به فرموده حضرت پیامبر (ص): اصحاب او، «بدین در چو بر چرخ، انجم شمر» و همگی فروزنده راه راست‌اند و امام علی (ع)، خورشید هدایتگر است:

بدو دین یزدان برافروخت چهر
که او بود در دین چو بر چرخ مهر
(همان)؛

بدین ترتیب مستوفی با این تشبیه، آشکارا امام علی (ع) را برتر از تمام صحابه دانسته است و نیز گوید: «معنی نمایی بود در چهار»؛ زیرا اگر بدان حدیث نبوی توجه شود که اصحاب هم‌چو ستارگان‌اند و امام علی (ع) خورشید است، مهر در طبقه چهارم آسمان جای دارد (پس خلیفه چهارم بودن ایشان در عالم معنا و رمز نیز قابل تفسیر است):

ز سیارگان چارمین از دو سو به دنیا علی هست خورشید دین
بود مهر و نسبت علی راست زو چو در چارمین پایه آمد یقین
(همان، ص ۲۱۴)؛

همچنین مستوفی با حسن تعلیلی برگرفته از علم نجوم کهن به این که لقب شیر خدا از سوی خداوند بدیشان اعطا شده، اذعان دارد:

دگر چون اسد خواند او را خدا اسد خانه مهر شد بی‌گمان

لقب این چنین آمدش از سما ز مهر است نسبت بدو هم چنان
(همان)

در ابیات فوق، مستوفی با ایماء شاعرانه، خردمندان را به پیروی از راه راست امام علی (ع) فرا می خواند؛ زیرا با تلمیح به حدیث نبوی که پیش از این آمد که دیگر صحابه ستارگانند و امام علی (ع) خورشید، به نظر مستوفی که البته در هاله ای از ابهام شاعرانه بیان شده، فقط با استعانت از نور خورشید می توان به راه راست هدایت یافت. او در خطاب به «مرد فرخنده کیش» (همان) گوید: «چو جویی ز دین ره به دادار خویش» (همان)، بهتر نیست که در روز حرکت کنی تا گم راه نشوی و از خورشید وجود امام علی (ع) بهره جویی؟ بدین ترتیب، مستوفی با بیان نکوداشت و هدایتگری امام علی (ع)، در مسیر تسنن دوازده امامی گام برداشته و در تبیین آن کوشیده است:

نه آن به بود راه روشن تـرت رهی کان ز رهزن بود خوفناک
که خیره نگرده به رفتن سرت؟ چو در روز پویی از آن نیست باک
(همان)

گوید: تو حتما می بایست در روز گام برداری؛ زیرا «کز آن بر تو پیدا بود راه راست» و «بود روشنت آنکه جاده به جاست»، در روز به مدد خورشید می توان «کمینگاه رهزن» را شناسایی کرد و به هنگام روز:

وگر ناگهی گم شود بر توراه توان یافت چون گنی به نگاه
(همان)؛

اما ره پویدن شب هنگام، به امید ستارگان که تلویحا، دیگر صحابه رسول خدا (ص) هستند:

وگر شب به امید سیارگان به راه اوفتی هم چو بی چارگان
(همان)

از خوف و از نبود نور هدایتگر، «گیا پیش چشمش شود شیر نر» (همان) و:
ز ترس بدانندیش و خوف ددان در آن راه پوینده چون بی خودان
(همان)

بدین ترتیب مستوفی راه‌بری دیگر صحابه را بی‌چارگی و خوف و خطر می‌شمارد و به‌گونه‌ای غیر صریح، پیروی از امام‌علی (ع) را توصیه می‌کند.

«سبب آزار عبد الله عباس و عقیل از مرتضی علی»

عبد الله عباس، پسرعموی امام‌علی (ع)، والی بصره بود که امام پس از دریافت شکایتی درخصوص او، گزارش مالی کاملی از وی درباره وضعیت اموال عمومی، شامل: خراج، جزیه و مخارج، درخواست کرد و همین، موجب رنجش عبدالله و ایجاد کدورت گشت. البته این موضوع، محل بحث و اختلاف نظر بسیار، میان تاریخ‌نگاران اسلام است (ر.ک: رحیم پور و مرتضوی، ۱۳۹۷، ص ۸۵). مستوفی گوید:

زر و سیم در بیت مال آنچه بود ببرد و علی رنجش از وی نمود

(مستوفی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۹)؛

بنابراین مستوفی در این کدورت تاریخی، نه تنها حق را به امام‌علی (ع) داده، بلکه او را نسبت به بیت‌المال پاک‌دست و حساس نیز خوانده است. عقیل بن ابی طالب، عبد مناف بن عبدالمطلب هاشمی القرشی، دومین فرزند ابوطالب و برادر بزرگ‌تر علی بن ابی طالب (ع) بود. هنگامی که برادرش علی (ع) به خلافت رسید، از وی جدا شد و به معاویه پیوست (ر.ک: شوشتری، ۱۳۹۴، ج ۷، ص ۲۲۷). مستوفی در این خصوص نیز امام‌علی (ع) را در تاریخ خویش، مظلوم و بی‌تقصیر می‌داند؛ زیرا عقیل از سوی معاویه تطمیع شده؛ «که او اندک‌اندک بدوداد زر» (مستوفی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۹) و این حادثه چون از سوی خانواده امام پیش آمده بود، به نظر مستوفی، «علی را از این کار انده فزود» (همان) و موجبات کناره‌گیری ایشان از حکومت را فراهم آورد: «دل از کار گیتی به یک ره بُرید» (همان).

«قتل مرتضی علی، کرم الله وجهه»

مستوفی، ابن ملجم قاتل را «خیره‌سر» (همان) خوانده و انگیزه او از قتل را به دست آوردن دل معشوق خود، «قطام» (همان) می‌داند که برادر و پدر خود را در جنگ با امام‌علی (ع) از دست داده بود. ابن ملجم نیز «ز جهل اندر آن کار کوشش نمود» (همان). آن‌گاه مستوفی گوید که امام پس از ضربت خوردن از جانب ابن ملجم «بدکار» (همان، ص

۲۷)، درحالی که «ز سر، خون روان شد سوی ریش و رو» (همان)، فرمود: «رستم به حق خدا» (همان). پس از دو روز، «به معنی به پیش خدا رفت زود» (همان)، مستوفی تصریح می کند که نه تنها جایگاه او بهشت است، بلکه بهشت بدو مشرف گشته:

مشرف بدو گشت خلد برین
بر او کرد پروردگار آفرین
(همان)

و خداوند از دیدار او «به دل شادمان» (همان) شد و «بدو داد کوثر به نزل آن زمان» (همان)، «نزل» یعنی «آنچه پیش مهمان فرودآینده نهند؛ از طعام و جز آن» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل لغت). این رویکرد مستوفی نسبت به امام علی (ع) که برای ایشان مکان معنوی رفیعی قائل شده - گویی خداوند کوثر را به عنوان نزل برای ایشان نهاده - در بررسی تسنن دوازده امامی محل تامل بسیار است.

مستوفی، مزار امام را از بیم بنی امیه نامعلوم می داند؛ اما گوید: سال ها بعد هنگامی که هارون الرشید مشغول شکار بود، صیدش در مکانی آرام و قرار یافت؛ اما اسب هارون، بدان مکان قدم نمی نهاد. هارون، خود بدان جا رفت و به شدت در آن مکان، احساس بی قرای نمود. وی در این خصوص، از مردم محلی پرسش نمود تا این که «ز گور علی داد پیری نشان» (مستوفی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۰)؛ آن گاه هارون «مزاری ز بهرش پدید آورد» (همان) و برای آن نگهبانی گماشت. پس از آن، دیگر حکمرانان نیز هریک بر شکوه آن افزودند و مردم گرداگرد آن، آبادانی کردند و سکنی گزیدند و این گونه بود که آن جا مبدل به شهری آباد گشت.

یادکرد مستوفی از ائمه اطهار (ع)

سراینده ظفرنامه از تمامی امامان دوازده گانه شیعه، به نیکی و احترام و با صفات «امام اعظم» یا «امام معصوم» یاد می کند و بعد از نام ایشان، از جمله دعایی «رضی الله عنه» استفاده می کند؛ برای مثال: «وفات امام اعظم، محمد باقر، رضی الله عنه» (همان، ص ۵۵۶)، یا «وفات امام معصوم، علی نقی، رضی الله عنه» (همان، ج ۳، ص ۲۰۷). نکته قابل توجه آن که او به همین شکل از غیبت حضرت ولی عصر (عج) نیز سخن می راند: «غیبت امام معصوم، محمدالمهدی، رضی الله عنه» (همان، ص ۲۱۶) و گوید:

شد از چشم مردم نهان ناگهان
ندیدند دیگر کسش در جهان

(همان)

آن‌گاه به دیدگاه متفاوت اسماعیلیان پرداخته؛ سرانجام صحت تشیع را به دانش خداوند واگذار می‌کند:

خداوندگار است دانا درین کزین قول‌ها خود کدامین بهین

(همان، ص ۲۱۷)

بدین ترتیب، با استناد به ابیات فوق، او درصدد انکار موضوع غیبت حضرت مهدی موعود(عج) نیست؛ بلکه تنها درخصوص تفاوت دیدگاه فرق شیعه، به داور می‌نشیند.

نتیجه‌گیری

از برآیند پژوهش حاضر، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مستوفی، تاریخ‌نگار، جغرافی‌دان و شاعر عهد مغول، در اثر منظوم تاریخی و حماسی خود، ظفرنامه که به پیروی از شاهنامه فردوسی سروده، علاوه بر آن‌که برای احیای هویت ایرانی در بحبوحه تسلط مغول بر ایران اهتمام ورزیده، به بسیاری از عناصر و مفاهیم تسنن دوازده امامی نیز پرداخته است و بدین جهت، اثر او آینه تبلور اندیشه‌های تسنن دوازده امامی در دوره مغول است که این دیدگاه‌ها گویی در طول اعصار و قرون، راه را برای قدرت یافتن و به رسمیت رسیدن تشیع در دوره صفویه هموار ساخته است.

مستوفی سنی شافعی، معتقدی است که هرچند شیعیان را در آثار خود، از جمله ظفرنامه، رافضی خوانده است، اما در متن مقاله، به مدد بررسی شواهد مثال بسیاری از ابیات ظفرنامه اثبات شده که گرایش‌ها، اشارات، مفاهیم، اندیشه‌ها و مضامینی به نفع تسنن دوازده امامی یا در بیان حقانیت آن دارد؛ البته این مورد، خاص مستوفی نیست و در آثار امامیه، فراوان یافت می‌شود؛ زیرا در دوره بسیار طولانی از تاریخ ایران، در بازه زمانی قرن ششم تا پیش از صفویه که شامل روزگار مستوفی - قرن هشتم - یعنی دوره مغول نیز می‌گردد، تسنن دوازده امامی نیز تحت تاثیر تصوف در کنار تسنن و تشیع حضور داشته و او بسیاری از باورهای اهل تسنن دوازده امامی را در ظفرنامه خود آشکارا به نمایش گذاشته است. این دوره طولانی از حیات دینی تاریخ ایران (از قرن ششم تا پیش از صفویه) را می‌توان، دوره گذار از مذهب تسنن

صرف به سوی تسنن دوازده امامی دانست که در واقع پیدایش این دوره، به تدریج موجبات رسمی شدن تشیع در دوره صفوی را فراهم آورده است.

مستوفی در برخی مباحث ظفرنامه که در متن مقاله با استناد به ابیات این اثر مورد تحلیل قرار گرفته، اشارات و دیدگاه‌های تسنن دوازده امامی را مطرح نموده است. مهم‌ترین این مباحث، عبارتند از: ولادت امام علی (ع)، پرورش یافتن ایشان نزد رسول اکرم (ص)، ماجرای قتل نافرجام حضرت سول (ص) توسط کفار و قرارگرفتن امام علی (ع) در بستر ایشان، ازدواج حضرت امام علی (ع) با حضرت فاطمه (س)، جنگ ایشان با عمرو بن عتر عبدود، دلاوری‌های ایشان در غزوه خیبر، خلافت ایشان، سبب کدورت والی مصر - عبدالله عباس - پسر عموی امام علی (ع) و عقیل، برادر ناتنی امام علی (ع) از ایشان، قتل امام علی (ع) به دست ابن ملجم. مهم‌ترین گرایش‌ها و اشارات تسنن دوازده امامی که مستوفی در مباحث فوق بدان‌ها پرداخته، عبارتند از:

یادکرد امام علی (ع) با عباراتی که سراسر معنای بزرگداشت، تکریم و معنویت هستند؛ همچون: «دریای دانش»، «در داد و دین»، «شیر خدا»، «اسدالله غالب»، «سر اولیاء مایه پُردلی»، «عون اسلام و دین»، «نیای امامان، سر اولیا»، «وصی رسول»، «به علم اوستاد همه عالمان»، «تن علم را دانش او حیات». او به صورتی ایهام‌گونه، با نگاه به حدیث نبوی، امام علی (ع) را چون خورشیدی دانسته که پیروی از راه ایشان، موجب نیل به حقیقت و رستگاری است و دیگر صحابه را چون ستارگانی برشمرده که دنباله‌روی راه ایشان، موجب گمراهی و بی‌چارگی خواهد بود. شاعر، امام علی (ع) را نسبت به بیت‌المال، بسیار حساس دانسته و همین موضوع را یکی از دلایل اختلاف با بعضی سران حکومت برمی‌شمارد. مستوفی از خلافت او به نیکی یاد کرده؛ درحالی‌که از حکم‌رانی بنی‌امیه با عنوان «تغلب و تسلط حکام بنی‌امیه» یاد می‌کند. او ابن ملجم - قاتل امام علی (ع) - را «خیره‌سر»، «بدکار» و جاهل می‌خواند. امام علی (ع) را یار و همراه حضرت رسول (ص) می‌داند که دست‌پرورده و مورد مهر ایشان بوده. امامی که به وارستگی و وانهادن دنیا معروف بوده و پس از شتافتن به سرای باقی، درکنار پیامبر اسلام و در بهشت جای گرفته و خداوند از دیدار او «به دل شادمان» گشته و کوثر را به عنوان نُزل، برای این میهمان ارزشمند خود پیشکش

فرموده است. مستوفی، حضرت فاطمه (س) را «بانوی بانوان»، «نیک‌زن»، «زن پاک‌تن» می‌خواند و از یکایک امامان دوازده‌گانه تشیع، به نیکی یاد کرده است. وی ایشان را «امام اعظم» یا «امام معصوم» خوانده. او با باورمندی از امام زمان (عج)، با عنوان «غیبت امام معصوم محمدالمهدی رضی الله عنه» یاد می‌کند؛

بدین ترتیب مستوفی را می‌توان شاعر تاریخ‌نگاری دانست که هرچند شیعیان را رافضی و از جهال خوانده، اما بسیاری از مضامین و اندیشه‌های تسنن دوازده‌امامی را در اشعار ظفرنامه خود گنجانیده است و بدین ترتیب، ناخودآگاه مسیر تاریخ را برای قدرت یافتن و رسمیت یافتن تشیع در قرون آینده، هموار ساخته است؛ البته نباید از نظر دور داشت که در روزگار او، تفکرات تسنن دوازده‌امامی رواج داشته و ظفرنامه او از دیدگاه جامعه‌شناسی ادبیات، تبلور اندیشه‌های اجتماعی روزگار اوست.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

منابع

- ابویی مهریزی، محمدرضا، «بازخوانی گرایش‌های دینی و سیاسی ایرانیان در سده هشتم هجری در نگاه حمدالله مستوفی»، دو فصل نامه تاریخ و فرهنگ، دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۵۴، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان، ۹-۳۳، ۱۴۰۱.
- اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول از چنگیز تا تیموری، چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴ ش.
- الشیبی، کامل مصطفی، هم‌بستگی میان تصوّف و تشیّع، ترجمه علی اکبر شهبانی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۹۶ ش.
- امینی زاده، علی و محمدعلی رنجبر، «تسنّن دوازده‌امامی خراسان (در سده‌های هشتم و نهم هجری)، فصل نامه شیعه‌شناسی، دوره ۱۵، شماره ۵۷، ۶۵-۹۴، بهار ۱۳۹۶.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به تصحیح ایرج افشار، چاپ دوم، دانشگاه تهران: ۱۳۸۳ ش.
- باسانی، آ، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، ج ۵ از دوره ۷ جلدی؛ تاریخ ایران، دانشگاه کمبریج، گردآوری جی. آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران از نیمه قرن هفتم تا آخر قرن نهم هجری عصر استیلای مغول و تاتار، جلد سوم، از سعدی تا جامی، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ دوم، تهران: ابن سینا، ۱۳۳۹ ش.
- جعفریان، رسول، تاریخ تشیّع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، چاپ سوم، تهران: نشر علم، ۱۳۸۸ ش.
- رحیم‌پور ازغندی، طاهره و مرتضوی، محمد، «نقد تاریخی اختلاس عبدالله بن عباس (با تأکید بر نهج البلاغه)»، فصل نامه پژوهش‌نامه نهج البلاغه، دوره ۶، شماره ۲۴، ۷۱-۸۸، زمستان ۱۳۹۷ ش.
- شاه نعمت‌الله ولی، سید نورالدین، کلیات اشعار، به کوشش جواد نوربخش، چاپ نهم، تهران: مهرآیین، ۱۳۷۴ ش.
- شفق، اسماعیل، «تسنّن دوازده‌امامی حافظ»، فصل نامه مطالعات ادبیات شیعی، دوره ۱، شماره ۱، ۹۹-۱۲۵، اسفند ۱۴۰۱.
- شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، جلد ۷، چاپ ششم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
- شهزادی، علی، رضوی، سید ابوالفضل، «واکاوی تأثیرپذیری مغولان از مظاهر ایران اسلامی فرهنگی با تأکید بر ظفرنامه مستوفی»، فصل نامه علم و تمدن در اسلام، سال سوم، شماره ۱۰، ۵۱-۶۹، زمستان ۱۴۰۰.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیّع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

- صدری افشار، غلامحسین، تاریخ در ایران: شرح احوال و معرفی آثار مورخان و جغرافی دانان ایران، چاپ اول، تهران: ابن سینا، ۱۳۴۵ ش.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۲ و ۳ از دوره ۸ جلدی، چاپ دهم، تهران: فردوس، ۱۳۶۹ ش.
- _____، حماسه‌سرایی در ایران، چاپ دوازدهم، تهران: امیرکبیر، ۱۴۰۱ ش.
- کاشانی، سهیلا، حاجی‌زاده، مجید، کاظمی، داریوش، «بررسی سبکی و محتوایی حماسه تاریخی ظفرنامه اثر حمدالله مستوفی»، ماه‌نامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، سال سیزدهم، شماره ۸، شماره پیاپی ۵۴، ۱۴۵-۱۶۷، آبان ۱۳۹۹.
- کهریزی، خلیل، «حاشیه ظفرنامه، دست‌نویسی معتبر از شاهنامه»، فصل‌نامه پژوهش‌های نثر و نظم فارسی، سال چهارم، شماره ۱۰، ۱۱-۴۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
- متینی، جلال، «نخستین تصحیح شاهنامه فردوسی»، ایران‌شناسی، سال شانزدهم، شماره ۴، ۶۰۷-۶۲۹، زمستان ۱۳۸۳.
- محمدی، ذکراالله، آدینه‌وند، مسعود، «بینش و روش در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری حمدالله مستوفی قزوینی»، دوفصل‌نامه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)، سال بیست و چهارم، پیاپی ۹۹، شماره ۱۴، ۱۴۹-۱۷۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
- مستوفی قزوینی، حمدالله، تاریخ‌گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
- _____، ظفرنامه به انضمام شاهنامه فردوسی، چاپ عکسی از روی نسخه خطی مورخ ۸۰۷ هجری به شماره 2833، به خط محمودالحسینی، زیر نظر نصرالله پورجوادی و نصرت‌الله رستگار، ج ۱، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷ ش.
- _____، ظفرنامه تصحیح پروین باقری اهرنجانی و مهدی مدائنی، ج ۲ و ۱، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگ، ۱۳۸۰ ش.
- _____، زهه‌القلوب، به تصحیح میرهاشم محدث، چاپ اول، تهران: سفیر اردهال، ۱۳۹۶ ش.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، (جلد اول از دوره دو جلدی). به تصحیح رینولد آین نیکلسون. چاپ پنجم، تهران: جاویدان، ۱۳۶۰ ش.
- وثوقی، محمدباقر، «آیا بخش تاریخ مغول در ظفرنامه حمدالله مستوفی، نسخه بدل جامع‌التواریخ است؟ مطالعه موردی تصرف چین توسط مغولان در ظفرنامه و جامع‌التواریخ»، فصل‌نامه پژوهش‌های علوم تاریخی، دوره ۴، شماره پیاپی ۵، شماره ۱، ۲۰۹-۲۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۱.

رویکردشناسی مطالعات شیعی در ترکیه

احمد فلاح زاده^۱

چکیده:

مطالعات امامیه در ترکیه، گرچه به عصر عثمانیان باز می‌گردد، اما روند روبه‌رشد آن، پس از پیروزی انقلاب اسلامی رخ می‌دهد. این موضوع، از سوی مراکز مطالعاتی ترکیه با برخوردهای چندگانه‌ای همراه شد. شناخت این رویکردها و دریافت رهیافت‌های پژوهشی مراکز مطالعاتی ترکیه در حوزه امامیه، پرسشی است که این مقاله درپیش گرفته است. از این‌رو بررسی کتب و مقالات نگاشته شده در فاصله زمانی (۱۹۸۰-۲۰۲۰م) در دستور کار قرار گرفت تا ضمن تحلیل، به دسته‌بندی و سنخ‌شناسی آن‌ها براساس روش توصیف و تحلیل داده‌های مطالعاتی پرداخته شود. یافته‌ها نشان می‌دهد، مطالعات تاریخ شیعه در این کشور، هم در حوزه زبان نوشتاری مرسوم در این کشور (ترکی و کردی) و هم در حوزه سبک‌شناسی مذهبی، رویکردهای متفاوتی در برابر شیعه امامیه به خود می‌بیند. در حوزه زبان، پژوهش‌های تاریخ اهل‌بیت در ترکیه به دو زبان ترکی - استانبولی (زبان حنفیان، بخشی از علویان و بخشی از امامیه) - و کردی (زبان شافعیان، بخشی از علویان و بخشی از امامیه)، تقسیم می‌شوند که هرکدام، بیانگر ویژگی‌های قومی - مذهبی بخشی از جامعه این کشور است. در حوزه روش‌شناسی، رویکردهای: «تقدس‌زدایی و تاریخی‌کردن اهل‌بیت»، «توصیف تاریخی امامیه»، «نقد باورهای شیعی»، «اصلاح باورهای شیعی»، «مناقب‌گویی و حماسه‌سرایی»، «رد تاریخ‌مند اعتقادات امامیه»، «تقریب مذاهبی» در مطالعات شیعی ترکیه قابل ذکرند.

کلیدواژه‌ها:

آسیب‌شناسی مطالعات تاریخ امامیه، مطالعات شیعی در ترکیه، سنخ‌شناسی مطالعات شیعی، رویکردهای مطالعات تاریخی امامیه، مطالعات ترکی و کردی.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱. دانش آموخته حوزه علمیه قم و دکتری تاریخ اسلام: ahram12772@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۳۰

درآمد

با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، مسلمانان ترکیه و مراکز اسلامی آنجا، تحت تاثیر این جریان قرار گرفته و در چنین حال و هوایی، اسلام‌گرایی رشد قابل توجهی یافت. این امر در واقع واکنشی به پیروزی اسلام‌گرایان در ایران و بازتاب فعالیت‌های اسلام‌گرایان ایرانی برای صدور انقلاب بود. از این رو به سرعت مطالعات شیعی در ترکیه گسترش یافت. با افزایش روند نگارش مقالات و کتاب‌های تاریخ اهل بیت، گرایش گوناگونی برآمده از ویژگی‌هایی چون ذهنیت‌های مذهبی و قومی، در جامعه علمی این کشور دیده می‌شد. پژوهش پیش‌رو در تکاپوی سنخ‌شناسی پژوهش‌های مربوط به تاریخ اهل بیت در ترکیه معاصر، ضمن گونه‌بندی این نوشته‌ها، جریان‌های فکری حاکم بر آن‌ها را نیز مورد اشاره قرار می‌دهد. به‌رغم جستجوی فراوان در میان مقالات فارسی، ترکی استانبولی، انگلیسی، عربی و کردی، اثر قابل ذکری به‌عنوان پیشینه تحقیق به‌دست نیامد. نزدیک‌ترین نوشتار، مقاله «انقلاب اسلامی و هویت‌یابی تمدنی در ترکیه»، به قلم رسول نوروزی و مجتبی عبدخدایی بود که این نیز به مولفه احیای هویت تمدنی و احیای اسلام سیاسی، در ترکیه اشاره دارد و ربطی به موضوع این مقاله ندارد.

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

مقدمه‌ای بر فصلنامه‌ها و مجلات تاریخی در ترکیه

دانش تاریخ که در آغاز عصر جدید ترکیه و پس از سقوط خلافت عثمانی (۱۹۲۳م)، با هویتی کاملاً قومی و به‌طور مشخص با تاکید بر عنصر «تُرکی» کار خود را آغاز کرده بود، چند اصل «ترک‌بودن جغرافیای ترکیه»، «ترک‌بودن همه مردم ترکیه»، «ترکی‌بودن همه سنت‌های ترکیه» را تنها مطرح می‌کرد و حتی اجازه نمی‌داد سایر اقوام، نام قوم خود را بر زبان بیاورند؛ اما این موضوع نیازمند تاریخ‌سازی بود؛ از این رو، مورخان ترک، اقدام به نگارش کتاب‌هایی با این الگو نموده و تاریخ‌نویسی ملی‌گرایانه را پی‌ریختند. کار تا بدان‌جا پیش رفت که حتی مطالعات تاریخ عثمانی نیز، تنها به این دلیل که سخن از رقیب نظام جمهوری در ترکیه است، به حاشیه رانده شد و تنها چند کتاب محدود در این باره، آن هم به صورت کاملاً توصیفی و نه تحلیلی منتشر شد: «تاریخ مجموعه انجمن عثمانی» (Tarih-i Osmani)

Osmanlı Tarih ve «تاریخ عثمانی و مجموعه ادبیات» Encümeni Mecmuası و Edebiyat Mecmuası، دو نمونه از این دست هستند.

همزمان با پدیده انقلاب اسلامی در ایران، ارتباط علمی میان ترکیه و ایران، رشد فعالیت‌های آکادمیک در این دو کشور، حضور طلاب و دانشجویان ترکیه در ایران و حضور نمایندگان مذهبی ایران در ترکیه (نمایندگان دفاتر مراجع تقلید قم و نجف در ترکیه)، کانون‌های علمی ترکیه را نیز به مطالعات تاریخ اهل بیت (ع) علاقه‌مند نمود. آثار اهدایی سید هادی خسروشاهی به کتابخانه‌های ترکیه و کتاب‌های نوشته شده از سوی شیخ علی‌اکبر مهدی‌پور (مبلغ اعزامی آیت‌الله شریعتمداری در استانبول، بین سال‌های ۱۳۵۴-۱۳۵۹)، به زبان ترکی درباره تشیع، در این زمینه موثر بود.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

به‌هررو، تحت تاثیر فضای انقلابی حاکم بر ایران، در شهریور ۱۳۵۷ هفته‌نامه «هجرت» (Hicret)، با عکس روی جلدی از امام خمینی؟ ره؟ منتشر شد. از این زمان و با گرایش اسلام‌گرایان ترکیه به ایران، نویسندگان دولتی ترک با روش‌های آکادمیک دانشگاهی متداول در نظام ملی‌گرای این کشور، سرگرم مطالعه و نوشتن درباره تاریخ اسلام و اهل بیت شدند. گفتنی است: شیعیانی (آذری‌هایی) که به‌ویژه پس از جنگ جهانی اول، از ایران، آذربایجان، ارمنستان وارد ترکیه شده بودند، نقش مهمی در نشر معارف اهل بیت داشتند. پس از آن‌ها، کردهای شیعی و علویان نیز هرکدام سهمی در تاریخ‌نگاری اهل بیت بر اساس باورهای خود (بعضا غالبانه و اباحه‌گری)، بردوش گرفتند.

بااین‌همه، درنگی در موضوعات مجلات تاریخی در ترکیه نشان می‌دهد. مجله‌های تاریخی یا (با محتوای تاریخی) در ترکیه، بیشتر به دانشگاه‌ها یا مراکز علمی این کشور وابسته بودند تا موسسات مذهبی شیعی. شاید قدیمی‌ترین نشریه تاریخی در ترکیه، دو فصلنامه «تاریخ» (Tarih) است که از سال ۱۹۴۹م تاکنون، هنوز در عرصه تاریخ اسلام فعال است. پس از آن، فصلنامه (جستارهای تاریخی) Tarih İncelemeleri از سال ۱۹۸۳م تا امروز در نشر مقالات تاریخی پیشتاز است. در سال ۲۰۰۲م، دو فصلنامه اصتم (مخفف: اسلام، صنعت، تاریخ، ادبیات و موسیقی) (İstem (İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi) وابسته به دانشگاه نجم‌الدین اربکان (رهبر اسلام‌گرایان ترکیه) نقش والایی در مطالعات

تاریخ اسلام ایفا کرد. همچنین فصلنامه «نظریات اسلام، فلسفه و بررسی‌های تاریخی» (Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları) نیز به‌نوبه خود، جایگاه مهمی در نشر افکار اسلامی در این کشور دارد. نشریه «اسلام» (İslam) حاوی مطالب سیاسی، علمی، دینی، فکری و هنری نیز به‌مرور، پایگاه فکری خود را یافت؛ پس از آن، مجله «پیام اهل‌بیت» (Ehl-i Beyt Mesajı) در این‌باره، مورد توجه قرار گرفت. در ادامه، ماهنامه عاشورا (Aşura)، به مباحث فرهنگی و هنری اهل‌بیت در فاصله سال‌های (۱۹۸۹ تا ۱۹۹۳م)، پرداخت. همچنین ماهنامه «بیان» (Beyan) نیز در قالب مباحث علمی، فرهنگی، تاریخی و اندیشه‌ای، بین سال‌های (۱۹۹۹ تا ۲۰۱۱م)، منتشر شد؛ اما در کنار آن‌ها، علویان هم دست‌به‌کار شدند و مجله «فرهنگ ترک و حاجی بکتاش ولی» (Türk (Kulturu ve Hacı Bektas Veli - Arastirma Dergisi)، به صورت تخصصی، مقالات مربوط به باورهای اهل‌بیت از دیدگاه علویان را منتشر می‌کرد. دو فصلنامه «مطالعات بین رشته‌ای دیوان» (Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar) هم از ۱۹۹۶م تاکنون بخشی از مقالاتش را به تاریخ اختصاص داده است.

اما در میان مجله‌های تخصصی تاریخی، می‌توان به مجله «تحقیقات علوم انسانی و اجتماعی» (İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları)، پژوهش‌های تاریخ در قالب فصلنامه «پژوهش‌های تاریخ اسلام» (İslam Tarihi Araştırmaları) و فصلنامه تاریخ ژرف (Derin Tarih) که به تاریخ ترکیه و عثمانی می‌پردازد، اشاره کرد. مجلات بین رشته‌ای، مانند مجله تاریخ اجتماعی (Toplumsal Tarih) که بیشتر در حوزه عثمانی کار می‌کند نیز، شایسته توجه‌اند. از همین طیف، می‌توان مجله آینده‌پژوهی تاریخ (Tarih ve gelecek)، فصلنامه «تاریخ آکادمیک و اندیشه» (Akademik Tarih ve Düşünce)، مجله «پژوهش‌های کلامی» (Kelâm Araştırmaları)، دو فصلنامه بین رشته‌ای «معارف» (maref) و فصلنامه «تحقیقات دانشگاهی در علوم دینی» (Dinbilimleri Akademik Araştırma) را نام برد. مورد آخر، حاوی مقالات درخوری درباره تشیع است.

افزون بر آن، فصلنامه پژوهش‌های مذهبی» (Mezhep Araştırmaları) به پژوهش‌های تاریخ تشیع و اهل‌بیت، توجه ویژه‌ای دارد. از مجموعه نشریات بین رشته‌ای در زمینه تمدن،

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

فصلنامه «تاریخ و تمدن» (Tarih ve ugarlık) از جمله مجلات مشهور تمدن‌پژوهی است. در پی گسترش فعالیت‌های تاریخ شفاهی در این کشور، فصلنامه «تاریخ و خاطرات» (Tarih ve Günce) نیز، جای خود را باز کرد.

در خلال این فعالیت‌ها، توجه به فن‌آوری، مایه تاسیس نشریه «تاریخ و تکنولوژی» (Tarih ve Teknoloji) شد. گفتنی است به دلیل فراوانی مباحث تاریخی، شماری از مجلات، هرازچندی به مقالات تاریخی می‌پردازند که می‌توان از مجله الاهیات دانشگاه هارون (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) و مجله دانش‌های جامعه‌شناسی دانشگاه یک‌صدمین سالگرد (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Dergisi) یاد کرد. علاوه بر آن، فصلنامه دانشکده الاهیات دانشگاه آتاتورک (Atatürk (Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)، مقالاتی درباره تاریخ اهل‌بیت چاپ کرده است. همان‌طور که فصلنامه «رحله» (Rihle) نیز، مقالات تاریخی را نشر می‌دهد.

به دلیل گسترش مطالعات شیعی در ترکیه، حسین حلمی از فراماسونرهایی که سه انتشاراتی در ترکیه داشت، به‌تنهایی پیش از انقلاب اسلامی ایران، یک‌صد و پنج عنوان کتاب، علیه شیعه چاپ کرده بود. (مهدی‌پور، مصاحبه شخصی، ۱۴۰۲).

سبک‌شناسی رویکردهای تحقیقات تاریخی

پیش از انقلاب اسلامی در ایران، پژوهش درخوری درباره امامیه در ترکیه به چشم نمی‌آید؛ اما تحت تاثیر تفکر امامیه در ایران، جامعه آکادمیک و سایر اهل علم ترکیه، اقدام به نشر دیدگاه‌های خود درباره امامیه و اهل‌بیت نموده‌اند که در قالب رویکردهای زیر به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱. تقدس‌زدایی و تاریخی کردن اهل‌بیت

تقدس اهل‌بیت (ع) یکی از ویژگی‌های این خاندان از نظر سایر مسلمانان، به‌ویژه امامیه و علویان است؛ اما این دیدگاه از سوی برخی از محققان ترکیه، با این ادعا که در بررسی‌های تاریخی به دنبال یافتن سرنخ‌های رویدادها و کاوش در عمق رخدادها هستند، مورد تردید قرار گرفته است. البته در این میان، ترجمه‌ها نیز نقش مهمی را بازی می‌کنند؛ برای نمونه

«مارشال، جی. اس، هودگسون» در مقاله «در صدر اسلام چگونه شیعه به یک مذهب تبدیل شد؟» که «صدیق کورکماز» آن را به ترکی برگردانده است، بر این نکته تاکید می‌کند که، ائمه نخست، در دوره حیاتشان در میان مردم معاصرشان، امام نامیده نمی‌شدند و بعدها، به دلیل گردآوری آرای فقهی و روایی امام صادق(ع)، اندیشه امامت در شیعه شکل گرفت. (Hodgson, 2011, p 289-311)

در امتداد این دیدگاه «صدیق کورکماز» در مقاله «بازتاب تاثیر ابن سبا در متون تاریخی»، معتقد است که نسبت سیف بن عمر با رویدادهای تاریخی ناچیز است و «ابن سبا» به مثابه یک غالی شیعی، بعدها مورد سوء استفاده جریان‌های تاریخی قرار گرفت تا باورهای خود را به او نسبت دهند؛ ولی باین‌حال در رخدادهای عصر عثمان، بسیار تاثیرگذار بود. (Korkmaz, 2007, p 129-144)

پسان‌تر، (حیدر باش) با مقاله «اهل بیت، کانون یکتاپرستی» در همایش اهل بیت، ضمن اشاره به مظلومیت اهل بیت، هم تاکید کرد که شخصیت (ابن سبا)، خیالی است و هم تاریخ شکل‌گیری جریان شیعه را از زمان امام علی(ع)، دانست. (Baş, p 15-149)

با همین رویکرد تقدس‌زدایی، مجموعه مقالات همایش «تاریخ کربلا»، نشر دانشگاه سیواس (۲۰۱۰م)، مقالات زیادی در تحلیل تاریخ امام حسین(ع) و شهدای کربلا تنظیم نموده است. در این مجموعه مقالات، در مقاله «تحلیل مقایسه‌ای خونخواهی عثمان و حسین(ع) به‌عنوان یک ابزار قدرت»، نویسنده آن، «شعبان اوز»، ضمن مقایسه جریان‌های طالب خون عثمان و خون‌خواهان امام حسین(ع) و ضمن نقد حرکت‌های شیعیان، طالبین خون آن حضرت را ناتوان‌تر در رسیدن به اهداف سیاسی خود، از خون‌خواهان عثمان معرفی می‌کند (Öz, 2010, p 277-294). همچنین «عدنان دمیرجان» در مقاله «رویکردهای عالمان اهل سنت درباره کربلا» به رویکردهای غزالی (د ۵۰۵)، ابن عربی (د ۵۴۳)، ابن تیمیه (د ۷۲۸)، ابن کثیر (د ۷۷۴) می‌پردازد و با شخصی کردن قیام امام حسین(ع)، با همین رویکرد، دیدگاه‌های این چهار نفر را در تقدس‌زدایی امام حسین(ع) تشریح می‌کند. (Demircan 2010, p 69-89)

برخی از نویسندگان نیز دایره اهل‌بیت را به مفهومی گسترده‌تر می‌گرفتند. در این‌باره

می‌توان به مقاله «دامنه مفهومی آیات و روایات تطهیر»، نوشته «اورهان ایلماز»، اشاره کرد که مفهوم اهل بیت را میان چهار گروه «همسران پیامبر»، «بنی هاشم»، «ائمه دوازده‌گانه» و «آل‌عبا» در گردش می‌داند. از نظر او، چون مفهوم اهل بیت قابل استفاده سیاسی بوده، به همین سبب، امویان خود را اهل بیت نامیدند و امامیه هم برای تشکیل یک گروه سیاسی، اهل بیت را به دوازده امام، نسبت دادند. وی نتیجه می‌گیرد که مومنان چون همگی از نظر معنوی از تبار پیامبر(ص) به حساب می‌آیند و امت پیامبرند، در محدوده اهل بیت جا می‌گیرند. (Yilmaz, 2013, p 65-74) دقیقاً همین دیدگاه را «یاشار اوزدمیر» در پایان‌نامه ارشد «تحلیل کلامی مفهوم اهل بیت»، پی‌گرفته است. (Özdemir, 2014, p 3-83)

در این میان، یک رساله دکتری با عنوان «مفهوم اهل بیت و تاملات معناشناسی در سده‌های نخست هجری» به خامه «نامیک کمال کارا بیبر»، در تلاش است با بررسی تطوری تاریخی مفهوم اهل بیت از دوره جاهلیت تا عصر عباسی، اطلاق آن بر یک خانواده (طالبیان) را در قالب پژوهشی تاریخی رد کند. (Karabiber, 2007, p 69-211) همین مسیر را مقاله «شناخت شخصیت حسین(ع) پیش از کربلا»، اثر «مصطفی اوزکان» نیز پیموده است. او امام حسین(ع) را یک شخصیت انقلابی بدون قابلیت برداشت فرقه‌ای معرفی می‌کند. صحابی مبارزی که زندگی خود را در آزادی، سپری نموده و هیچ ارتباطی به مذهب امامیه ندارد. (Özkan, 2010, p 86-109)

«بهاء‌الدین وارول» در مقاله «بررسی روایت‌های تعدد همسرگزینی امام حسن(ع)، ادعای مربوطه (ازدواج‌های فراوان امام حسن(ع) را ساختگی و یک رویکرد شرق‌شناسانه نسبت به آن حضرت می‌شمارد. از نظر او امام حسن(ع)، تنها صحابی محترم است که این شایعات درباره ایشان ساخته شده است. (Varol, 2009, p 9-23) همچنین «مَحْمَت آک باش» در مقاله «نخستین انحراف در تاریخ اسلام، بریدن سر مردگان در عصر امویان»، به موضوع بریده‌شدن سر عمرو بن حمق خزاعی و سپس امام حسین(ع)، به‌مثابه دو انحراف تاریخی، درباره دو صحابی پیامبر می‌نگرد؛ بدون آنکه مانند امامیه یا علویان، رنگ تقدسی به شخصیت امام حسین(ع) ببخشد. (Akbaş, 2016, p 112-127)

۲. توصیف تاریخی امامیه

رویکرد توصیفی، یکی از روش‌های رایج میان پژوهشگران تاریخ در ترکیه است. در این روش، شرح تاریخی و اعتقادی مذهب امامیه تا جایی که ممکن است صرفاً از دل متون تاریخی، ادبی، کلامی و ... صورت می‌گیرد. بخشی از این تحقیقات در قلمرو مطالعات آیینی می‌گنجند. در این باره، پایان‌نامه ارشد «یلیز تورموش» با عنوان «سینه‌زنی و مراسم‌های امامیه»، یک اثر گویا به‌شمار می‌رود. (Turmuş, 201 p 8, 1-79) همچنین کتاب «اهل بیت در تاریخ اسلام، اشاعه نسل فرزندان علی(ع) و فاطمه؟ سها؟ (Ehl-i Beyt- İslam Tarihinde Alî-Fâtîma Evladı, Gelenek Yayınları، نوشته «گولگون اوپار» به‌نسب‌نامه سادات و بررسی ویژگی‌های عصری آنان پرداخته است. شایسته ذکر است که شماری از این مقالات در پس‌واکاوی تاریخی، یک نگاه اعتقادی را جستجو می‌کنند، مانند «حیدر اوروچ» در مقاله «اعتقاد امامت و تفاوت باورهای فرق مختلف شیعی درباره آن»، ضمن تحلیل رویدادهای انتخاب خلیفه پس از رسول خدا(ص)، جایگاه امامت در امامیه، زیدیه و اسماعیلیه را بررسی نموده و امام صادق(ع) را بنیان‌گذار «عقیده امامت» در امامیه می‌داند. (Oruç, 2015, p 1-15)

با همین رویکرد «جمیل حک یمز» در مقاله «تهدید شیعیان و علویان علیه خلافت عباسی»، تنها یک بررسی تاریخی از درگیری‌های علویان و عباسیان بر سر خلافت را ارائه داده است (Hakyemez, 2007, p 327 – 341) و «یعقوب کسکین» در مقاله «تاثیر واقعه کربلا بر رخدادهای نزدیک به آن»، به قیام توابین و قیام مختار و اثر آن بر وضعیت امویان می‌پردازد و شرحی از این قیام‌ها و تاثیر این قیام‌ها را به دست داده است. (Keskin, 2012, p 307 – 340)

۳. نقد باورهای شیعی

یکی از عوامل پرداختن به تحقیقات امامیه در ترکیه، شهرت جهانی اسلام شیعی از پنجره رویدادهای ایران است. بر اساس همین نگاه، همایش بین‌المللی «شیعه از گذشته تاکنون»^۱ در استانبول در سال ۱۹۹۳، نظرات فقهی امامیه، مانند ولایت فقیه (Safa Üstün, 2013, p

1. Milletlerarası tarihte ve günümüzde Şiilik sempozyumu.

(375-400) و سایر باورهای امامیه را با دیدگاه انتقادی، زیر سوال برد. تکاپوهای این طیف با برجسته‌سازی تفاوت امامیه و اهل سنت، این نگاه را بسط می‌داد که شیعه در روش‌شناسی حدیثی، فقهی-کلامی، به مثابه گروهی مستقل از سایر مسلمانان، عمل نموده و با شبکه حدیث‌نگاری ویژه‌اش، باورهای کلامی و خصوصاً سلسله امامتش را آن‌گونه که پیشوایانش خواسته‌اند، چیدمان داده است. این دیدگاه معتقد است: امامیه به سلسله احادیث و تاریخ استناد می‌کند که سرانجام به علم غیب ائمه منتهی شده و در مسیری از فهم قرار می‌گیرد که هیچ شباهتی به ساختار مذهبی اهل سنت ندارد.

همچنین مقاله «عناصر اصلی تشکیل‌دهنده حدیث شیعه» به خامه «بکیر کوزودیшли»، همین معنا را دنبال می‌کند. (Kuzudişli, 2018, p 59-92)

برخی دیگر از مقالات با روش نقد تاریخ باورهای امامیه، به سراغ عقایدی مانند «عصمت» رفته و سعی دارند نقش تاریخ‌سازی در این باور اعتقادی را پررنگ نمایند. مقاله «نظریه عصمت بین شیعه امامیه، نخستین ظهور، ساختاریابی، و شبکه اعتقادی» به قلم «جمیل حک یمز»، همین مورد را پی می‌گیرد. (Hakyemez, 2007, p 167-192)

این نویسنده، سیزده مقاله در نقد باورهای امامیه نگاشته و از این نظر، شاید پرکارترین نویسنده، علیه امامیه باشد. وی در مقاله دیگری، نظریه بداء، نزد امامیه را نوعی نسخ‌باوری می‌داند که امامیه به وسیله آن می‌کوشد بدون پذیرش عواقب نظریه نسخ، خود را از پیامدهای بدعت حاصل از آن، برهاند. همو در «نظریه بداء و جایگاه آن در اندیشه امامت شیعی» تلاش دارد تا نظریه بداء، نزد امامیه را مورد تردید قرار دهد. (Hakyemez, 2006, p 29-49)

وی مقاله «دریافت‌های اهل سنت از شیعه و عوامل اساسی» را برای آن نوشته است تا ضمن دسته‌بندی باورهای اعتقادی امامیه، سه بخش سیاسی، کلامی و فرهنگی آن‌ها را زاییده مبارزات سیاسی امامیه، علیه خلافت بدانند که با رویکرد «سلفیه»، «معتزله» و «حنبلی» آمیخته شده و به مفهومی معاصر (باورهای امروزین شیعه)، تبدیل شده‌اند. (Hakyemez, 2013, p 173-194)

وی در مقاله دیگری با عنوان «پیوندهای شیعه، سنی و سلفی‌گری»، در عین حال که باورهای امامیه را معتقدات قرون وسطایی می‌نامد، پای‌بندی امامیه بر اعتقادات خود، در

ایران معاصر را برآمده از مخالفت علما با مدرنیته دانسته و باورهای شیعی امروز را حاصل گسترش این فهم (مخالفت علما با مدرنیته)، می‌داند. (Hakyemez, 2015, p 129 – 152) همو، در کتاب «اندیشه غیبت در امامیه و غایب‌شدن امام دوازدهم» (Şîa' da Gaybet İnanç) (ve Gâib On ikinci İmam)، مقوله غیبت را ساخته و پرداخته امامیه دانسته است.

او، در رساله دکترایش، «اندیشه غیبت در میان امامیه»، پیدایش و توسعه نظریه مهدویت را به این سمت و سو می‌برد که امامیه، برای پرکردن چالش امامت پیشوای دوازدهم آن را جعل کرده است. (Hakyemez, 2006, p 1-237) وی در مقاله «نظریه تقیه در فکر شیعی»، تقیه را تفکری با آبخور اندیشه خوارج می‌داند که امامیه، از آن‌ها این نظریه را وام گرفته و از اواسط سده سوم هجری، میان شیعه رواج یافته و با غیبت صغری پیوند یافته است. (Hakyemez, 2004, p 129-146)

پس از او، مقاله «سلیم اوز ارسلان» با عنوان «شناخت توان مذهبی شیعه و انعکاس معاصر آن»، نظریه امامت شیعی، مانند عصمت را خلاف قرآن برشمرده و سیطره مجتهدان امامی را در حکومت، ناشی از همین تفکر امامت در امامیه می‌داند. (Özarsalan, 2005, p 41-60) هم‌پا با این تفکر، «عیسی محمد» در مقاله «نقدی بر اندیشه عصمت نزد امامیه»، عصمت را برآمده از انتقال حس مظلومیت اهل بیت پس از واقعه کربلا می‌داند که سبب شد امامیه پیشوایانشان را انسان‌های فرازمینی تصور کنند. (Mohamed, 2003, p 231-246)

نوع دیگری از این پژوهش‌های انتقادی، به نقد رویدادهای تاریخی و بازتعریف آن‌ها طبق نظر اهل سنت می‌پردازد. از این دست، می‌توان مقاله «علی هاتالمش» را نام برد که از نظر او، کشته‌شدن عثمان (خلیفه سوم)، یک کودتای سیاسی در مدینه و سرآغاز فرقه‌سازی در اسلام و نشانه برون‌رفت از دایره مسلمانی بود. (Hatalmış, 2017, p 183-208)

برخی دیگر از پژوهش‌های انتقادی نیز، روند باورسازی‌های اعتقادی امامیه را هدف گرفته‌اند. برای نمونه، مقاله «ارتباطات اهل بیت با دولت‌های حاکم»، اثری از «زکریا دوغرو سوزلو»، در پی اثبات این نظریه است که امامت در قریش نبوده و ارتباط ائمه با حاکمان نشان می‌دهد، آن‌ها نیز ریاست دولت‌های حاکم (خلفا) را پذیرفته بودند. (Doğrusözütü, 2016-17, p 127-143)

احتمالا در پاسخ به این پژوهش، کتاب «نسل اهل بیت در منازعات خلافت» (Hilafet) (Mücadelesinde Ehl-i Beyt Nesli) به قلم «وارل بهاءالدین» نوشته شد تا توضیحی از تلاش‌های فرزندان اهل بیت برای دستیابی به خلافت در عصر عباسیان باشد.

پاره‌ای از پژوهش‌های انتقادی به نگاه امامیه، به عدالت صحابه انتقاد دارند و نپذیرفتن عدالت همه صحابه از سوی امامیه را تنها به این دلیل می‌دانند که امامیه، چون پیوندی میان صحابه و اندیشه خود نمی‌یابند، آن‌ها را ناعادل می‌خواند. در این باره مقاله «هارون رشید دمیرل» با نام «مفهوم عدالت و عدالت صحابه نزد شیعه»، دقیقاً همین گفتمان را ارائه می‌کند. (Demirel, 2015, p 41-76)

نوع دیگری از پژوهش‌های انتقادی، در تلاش برای رد باورهای پذیرفته شده امامیه است؛ مانند رد دلالت روایت‌های سیاسی، مانند «الائمة من قریش» که دکتر «علی بککال» در مقاله «نقش روایت «الائمة من قریش» در انتخاب ابوبکر به خلافت»، افزون بر اینکه می‌کوشد دلالت این روایت را بسیار نادر (شاذ) بداند، نقش آن را در انتخاب خلیفه رد کرده و این روایت را تنها در گزینش فرماندهان لشکرها دخیل می‌داند. او با این کار، نظریه (ائمه من قریش) که یکی از پایه‌های روایی باورمندی به اهل بیت است را برنتافته و در مقابل، نظریه (حکومت در مذهب ابوحنیفه) که بر مبنای آن، «لازم نیست حکومت حتماً به قریش برسد» را تأیید می‌کند. (Bakkal, 2005, p 87 – 103)

در امتداد همین نگاه، برخی اساساً دیدگاه امامیه درباره کتاب‌های منسوب به امام علی (ع)، مانند مصحف جامع، جفر و مصحف فاطمه را تکاپویی بر اعتقاد تراشی امامیه در برابر میراث اعتقادی قرآن قلمداد می‌کنند. «دوغان کاپلان» در مقاله «علوم پنهان اهل بیت: جستاری درباره کتاب‌های «صحیفه جامع، جفر و مصحف فاطمه، منسوب به علی (ع)» همه این‌ها را برآمده از کتاب‌های کهن شیعه برای رقیب‌تراشی در برابر قرآن و کمتر کردن کاربرد آن در فهم دین، می‌داند. از نظر او امامیه برای اثبات باورهایش به جعل این کتاب‌ها دست زده است. (Kaplan, 2010, p 75 – 92)

در همین سبک، مقاله «اهل بیت و رافضیان» به قلم ابوبکر سویل، اعتقادات امامیه را کاملاً امری جدا از اعتقادات خود اهل بیت (ع) می‌داند و امامیه را متهم می‌کند که اهل بیت

را به سود خود مصادره کرده، به دستکاری تاریخ پرداخته و آن را به مثابه ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی خود، به کار برده است. (Sifil, 2014, p 5-21) دیدگاه دیگری در همین راستا معتقد است: بین باورهای اهل بیت و اندیشه‌های امامیه، تفاوت است و امامیه برداشتی خودسرانه و اساساً مخالف دیدگاه خود اهل بیت است. (نک: البنداری، [بی تا])

نوع دیگری از این دیدگاه در قلم «هاکان کوشر» در مقاله «سمبل عناصر اعتقادی کربلا و عناصر هرمنوتیک»، تبلور یافته است. او در پی کشف زمینه‌های عرفان و هرمنوتیک در تفکر شیعه است. به نظر او، نظریه کربلا با دیدگاه افلاطونی آمیخته شده و ضمن حفظ باورهای عرفانی ایران باستان، ویژگی اسطوره‌ای یافته است. (Coşar, 2010, p 531-550) بقیه هواداران این سبک نیز، تلاش برای تاویل امامت شیعی را ادامه داده‌اند. «ویسی اونوردی» در مقاله «نقدهای اعتزالی و سنی بر نظریه امامت در امامیه»، دیدگاه امامیه در موضوع نص بر امامیت و سایر باورهای امامیه را براساس دیدگاه معتزله و اهل سنت بررسی می‌کند و در نهایت آن را ناهمخوان با این نظریات می‌داند. (Ünverdi, 2019, p 115 – 142) همچنین «آیتکین شنزی بک» هم در مقاله «اصول امامت در دوره ائمه دوازده گانه»، عوامل اجتماعی، سیاسی، و شخصی را در روند شکل‌گیری اعتقاد به امامت، بسیار موثر می‌داند. (Şenzeybek, 2019, p 571-592) در همین منظومه فکری، «مَحَمَّت آتالان» در مقاله «جایگاه علم جعفر نزد شیعه»، علم جعفر را دانش پیشگویی آینده می‌داند که حاوی مطالبی است که تفسیر قرآن را نادیده گرفته و اظهارات موجود در آن به امام صادق (ع)، منتسب است. (Atalan, 2006, p 109-123)

عبدالکریم صَبَر، ضمن بررسی پیوند علم «جَفر» و «أبجد» با اهل بیت، انتساب این دانش‌ها به ایشان را در میان دو گمانه، به تردید می‌گذارد:

- ۱- شاید وضعیت تقیه در میان امامیه، باعث انتساب آن‌ها به اهل بیت شده است.
- ۲- شاید تاثیر صوفیه سنی، مایه انتساب این علوم به اهل بیت شده است. (seber,)

(2004, p 237, 255)

با همین رویکرد نقد امامت در امامیه، «شهرزاد زنگین کارا ایلان» در پایان‌نامه ارشدش، «صفات الاهی در کلام شیعی»، تصویری از امامیه به عنوان فرقه‌ای سیاسی که در قرن دوم به باورهای اعتقادی مجهز شده است، به دست می‌دهد. او نظریه امامت شیعی را تاسیس متکلمان امامی معرفی می‌کند که تصویری نادرست از صفات الاهی پروردگار را ارائه می‌دهند. از نگاه ایشان، تلاش امامیه برای نشر نظریه توحید، صرفاً تکاپویی برای در امان ماندن از فرقی بود که «امامیه» را به پرستش ائمه متهم می‌کردند. (Zengin karayilan, 2010, p. 1-104)

تداوم این نگاه‌ها را می‌توان در قلم «ضیاءالدین کربوغا» در کتاب «تشکیل اندیشه شیعی»، دید که وی شکل‌گیری تفکر امامیه را تحت تاثیر دولت اموی، طی چند دوره چنین تصویر می‌کشد:

۱- دوره مقدماتی، (مرحله مبارزات سیاسی با جریان حاکم)

۲- مرحله دوم، (پایه‌گذاری نظرات کلامی)

۳- مرحله سوم، (همسوئی ساختاری میان عقاید و رفتار سیاسی). (Kirboğa, 2016, p. 45-73)

با همین تصویر ذهنی، «ادهم روحی فیقلالی» نیز در مقاله «شیعه از تولد تا توسعه»، معتقد است: امامیه در عصر علی (ع)، همان گروه هواداران او بودند که به دورش گردآمده و پس از ماجرای عاشورا، ماهیت یک فرقه سیاسی و بعدها مذهبی را یافتند. وی معتقد است: نام «امامیه» پس از غیبت صغری به شیعه نسبت داده شده است که پیش از آن، با نام هوادان امام صادق (ع) یا «جعفریه» شناخته می‌شدند. (Ruhi Fırlah, 1993, p. 33-46)

در همین دست پژوهش‌ها، «محممت آتالان» در رساله دکتری «جایگاه جعفر صادق (ع) در تفکیک شیعیان»، با بحث در موضوعاتی مانند «امامت»، «وصایت»، «اهل‌بیت» و «مهدویت»، میان معارف امام صادق (ع) و تعالیم یارانش، تفات می‌نهد. از دیدگاه او، چون همه نظرات امام مورد قبول همه یارانش نبود، به همین سبب کسانی که بعدها سرسلسله متکلمان امامیه شدند، باورهای خود، مانند نظریه «نص بر امامت»، «امامت امامان دوازده‌گانه» را به نام ایشان در معارف شیعی جا زدند. او بر این باور است که امام صادق (ع) تنها به این دلیل، به قیام نفس زکیه نپیوست که خود را امام نمی‌دانست و حتی امام کاظم (ع)

نیز در زمان خودش، مدعی امامت نبود. از نظر او، رابطه امام صادق و ابوحنیفه، رابطه دو عالم با یکدیگر است نه پیوند استاد - شاگردی. وی در یک نگاه تقریبی، امام صادق (ع) را ادامه نسل ابوبکر می‌داند و در عین حال با ردی بر نظریه بداء، پذیرش آن را لازمه پذیرش اشتباه فرشتگان در وحی می‌داند (Atalan, 2004, p 21-165). نزدیک به همین مفاهیم را «بهاء‌الدین وارول» در مقاله «تصویر اهل‌بیت در قرن اول هجری»، ارائه نموده است. در این دیدگاه، مفهوم اهل‌بیت، ابتدا یک مفهوم دینی نبود؛ وانگهی علاقه‌مندان به علی (ع) و حسنین (ع) به دلیل ستم بنی‌امیه به‌دور ایشان گردآمدند و سپس این جمع محبین، یک مفهوم اعتقادی به نام امامت را شکل دادند، درحالی‌که این مفهوم نویافته، از مفهوم اهل‌بیت در قرآن و روایت دور شده بود. (Varol, 2003, p 99-121)

«شعبان اوز» هم در مقاله «در سنت سیاست اسلامی، یک شاهد بزرگ، رویداد سقیفه»، وقایع تاریخی را ریشه‌تشریح‌های مذهبی می‌داند و در پایان، تلاش می‌کند استناد هر دو جریان امامیه و اهل سنت به ماجرای سقیفه را رد کند. (Öz, 2008, p 79-91)

همچنین حسین کاهرامان، در مقاله «یک سند هدایتگر در شیعه، تشبیه اهل‌بیت به کشتی نوح»، حدیث سفینه را یک انتساب جعلی از امامیه به علی (ع) و رسول خدا (ص)، جهت دفاع از اندیشه امامیه می‌داند. (Kahraman, 2004, p 19-180)

۴. اصلاح باورهای شیعی

منظور از رویکرد اصلاحی، روشی در تحقیق است که پژوهشگر با هدف اصلاح رخدادهای تاریخی، به بیان دیدگاه‌ها یا تفسیر گزارش‌ها می‌پردازد که البته با روش‌های مختلفی همراه است. در یکی از این سبک‌ها، نویسندگان، با مقایسه سبک زندگی و معتقدات اهل‌بیت، با رویکرد مقایسه‌ای، به تفاوت نگاه شیعیان یا علویان با اهل‌بیت (ع) می‌پردازند و تفسیری از تفاوت نگاه اهل‌بیت با پیروانشان در گرایش مذهبی ارائه می‌نمایند. در این باره «هارون یلدیز» با مقاله «بررسی باورهای اهل‌بیت در میان علویان آناتولی»، تأثیرات امامیه بر باورهای علویان را فراوان و ناشی از جایگاه مقدس و فرازمینی حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع)، نزد علویان می‌داند. (Yıldız, 2004, p 297-317)

«پیمان اونوگور» در مقاله «نقد متنی روایت‌های شیعی در خلال قرن‌های سوم تا یازدهم قمری»، معتقد است: با روش نقد متن، تاثیر روایت‌های غالبانه، تفویض‌گرا، مغیریه، خطابیه و گونه‌های دیگری از روایات را در متون حدیثی کهن امامیه می‌توان دید. او طی بررسی مکتب‌های حدیثی امامیه، اعم از جله، جبل عامل و...، معتقد است: نقد متن می‌تواند به روشن‌شدن ماهیت روایت‌های امامیه کمک کند. (Ünügür, 2018, p 283 – 326) در این خط فکری، «ابراهیم کوتولای» در مقاله «جایگاه اصحاب اجماع در روایت‌های شیعی و روش‌های اسناد»، در اصلاح شمار یاران ائمه، اصحاب اجماع (راویان امامی و شاگردان امام باقر(ع) تا امام رضا(ع) نزد امامیه) را شانزده نفر می‌داند و رقم شایع هجده صحابی را نادرست می‌شمارد. از نظر او، اصحاب اجماع و قاعده «تصحیح ما یصح عنهم» - که در روایات فقهی و جایگاه اسناد روایات شیعی، نقش والایی دارند- از طریق نظام فکری اخباری‌گری، موثق دانسته شده است. (Kutluay, 2017, p 29-50) با کمی تفات با این رویکرد، «محمد انس توپگل» در مقاله «یک نگاه به دو معضل متفاوت در شیعه و سنی: نوکاوای زمینه‌های پایه‌گذاری حدیث»، ضمن بررسی روایت‌های مربوط به فضل علی(ع)، مانند: «مومن او را دوست دارد و منافق دشمن اوست» و...، معتقد است: چون این روایت‌ها در متون شیعی به صورت گوناگونی - و نه یکنواخت - نقل شده‌اند، نمی‌توانند دقت بالایی داشته باشند و از سوی دیگر، روایت‌های شیعی و سنی، به دلیل راویان مشترک، دارای زمینه‌های مشترکی برای وجود مفاهیم وام گرفته از یکدیگر هستند. او معتقد است: برای اصلاح این امر می‌بایست هر روایت به طور جداگانه براساس سه عنصر راویان، زمینه‌های روایت و چارچوب تاریخی‌اش، بررسی شود. (Topgül, 2019, p 45-83)

همچنین در مقاله «درک نامتقابل شیعه و سنی در میانه تلاش‌های نظری فضل بن شاذان»، تکاپوهای نظری فضل بن شاذان- از اصحاب امام حسن عسکری(ع)- برای پذیراندن امامیه به‌عنوان بخشی از بدنه جامعه مسلمانان در قرن سوم، مورد پردازش قرار گرفته و با دید تردید بدان نگریسته شده است (Toru, 2020, p 197-248).

۵. مناقبی و حماسی

ار آنجا که بخشی از جامعه ترکیه را علویان و امامیه شکل می‌دهند، رویکرد مناقبی و

حماسی در بیان تاریخ شیعه، میان ایشان دیده می‌شود. آن‌ها با نشر کتاب‌هایی درباره شخصیت و مظلومیت یا سخنان ائمه، می‌کوشند از این طریق مردم ترکیه را با اهل بیت آشنا نمایند. در این خصوص، مقاله «نگاه دَدَه‌ها به کربلا، پیش و پس از حادثه عاشورا» کاری از «حسین دَدَه کارگین اوغلو»، نگاهی حماسی از رویداد کربلا را در ضمن نمایی از مظلومیت امام، به دست می‌دهد (Dedekarginoğlu, 2015, p 286-309).

نوع دیگری از رویکرد مناقبی، ارائه فضائل اهل بیت در برابر دیگر صحابه است که در این باره «احمد یامان» با مقاله «علی (ع) فقیه اهل بیت و اسلوب اجتهادی اش»، طی گفتاری سه مرحله‌ای از زندگانی علی (ع)، او را شایسته‌ترین صحابه در امور فقهی و صاحب روش و تحلیل اجتهادی معرفی می‌کند. (Yaman, 2004, p 111-125)

همچنین کتاب «گلزار اهل بیت» Gülzarı ehli beyt، نوشته موسی آیدین که بر اساس نگاه شیعه امامیه نوشته شده، با رویکرد مناقبی، چکامه‌های مربوط به اهل بیت را گردآورده است. شادی آیدین نیز در مقاله «اهل بیت در دیوان‌های شعر»، به شعرهای مناقبی اهل بیت اشاره دارد که از عصر خلافت عثمانی تا روزگار کنونی در میان شاعران ترک سروده شده است. (Aydin, 2011, p 23-36)

شایسته درنگ است که به صورت کلی، فضای عمومی شیعیان ترکیه - که چندین دهه، دور از مفاهیم اصیل امامیه نگاه داشته شده‌اند- نسبت به امور مناقبی، روی بسیار خوشی نشان می‌دهد. بدین رو، حتی برخی از متولیان دینی در آنجا دست خود را در جعل روایت، باز نگه می‌دارند. حجت الاسلام جوانمرد (روحانی اعزامی آیت‌الله شریعتمدار به ترکیه) در این باره می‌گوید: سال ۱۳۴۵ ش به توزلوجا^۱ رفتم. مُلای شهر در حضور روحانیون ایرانی حاضر در شهر، منبر رفت و گفت: «قال الحسین (ع) أنا من نمک‌زار.» سپس کلمه نمک‌زار را معنا کرد و گفت یعنی توزلوجا، یعنی همان شهر! سپس ادامه داد، امام حسین (ع) در حدیثی گفته است که من از توزلوجا - یعنی همین شهر - هستم و اینجا را خیلی دوست دارم. (جوانمرد، مصاحبه شخصی، ۱۴۰۲)

۱. توزلوجا، شهری است در کشور ترکیه که در استان ایغدیر واقع شده است. بیشتر اهالی این شهر، به زبان ترکی آذربایجانی سخن می‌گویند.

۶. رد تاریخ‌مندی اعتقادات امامیه

منظور از رد تاریخ‌مندی، به کارگیری روش‌های مختلف پذیرفته شده در دانش تاریخ، برای برناتفتن معتقدات مورد پذیرش امامیه است. از آنجا که در تجربه دولت‌ها، تاریخ، ابزاری برای رد یا تایید باورهای اعتقادی نیز می‌تواند باشد، گرایش دیگری در مطالعات تاریخ امامیه وجود دارد که طی آن تلاش می‌شود، آن دسته از باورهای اعتقادی امامیه که مبتنی بر شواهد تاریخی‌اند، رد شوند.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۹۵

این دیدگاه، امامیه را نظامی اعتقادی می‌داند که برای باورهایش تاریخ‌سازی می‌کند. چنانچه غدیر را توجیهی شیعی برای جانشینی علی (ع) معرفی می‌کند که با عقل همخوان نبوده و شواهد تاریخی نیز آن را پشتیبانی نمی‌کنند و با افکار فرقه‌ای ساخته شده است. در این باره می‌توان از «احسان ارسلان» در مقاله «ارزیابی روایت‌های غدیر خم»، نام برد. (Arsalan, 2019, p 610-651)

نوع دیگری از انتقاد به باورهای تاریخی امامیه، به شیوه نگاه اهل‌بیت به خلفا و تفاوت آن با امامیه می‌پردازد. نویسندگان این سبک می‌کوشند، نظریه ناهمخوانی منش اهل‌بیت با باورهای امامیه، درباره خلفا را ثابت کنند؛ به این معنا که آن‌ها بر خلاف امامیه معتقدند: اهل‌بیت به خلفای سه‌گانه، علاقه داشتند. در این باره «اسماعیل آلتون» در مقاله «علاقه اهل‌بیت به خلفای سه‌گانه»، با مجموعه روایاتی که از زبان اهل‌بیت در فضل خلفا نقل می‌کند، این نکته را برجسته می‌نماید که چالشی میان نگاه اهل‌بیت به خلفا و امامیه وجود دارد. (Altun, 2013, p 265-292)

مهدویت، یکی از مباحث مورد توجهی است که تاویل آن در تکاپوهای نویسندگان ترکیه دیده می‌شود؛ برای مثال «فاتح توپال اوغلو» در مقاله «فرهنگ زرتشتی در اندیشه مهدویت شیعی»، همان‌گونه که پیداست، نظریه مهدویت را برآمده از فرهنگ زرتشتی کهن ایرانی می‌داند. (Topaloğlu, 2012, p 109-148) همچنین «مطصفی آکمان» در مقاله «مشکلی بین مفاهیم مربوط به مهدی و آثار ایمان مردم به آن»، مهدویت را وامدار اندیشه‌های سایر ادیان و نه یک باور واقعی اسلامی می‌داند. (Akman, 2017, p 1209-1233) همین طرز فکر را «نورالله آگیتی اوغلو» در مقاله «مساله مهدیت در مباحث شیعه و سنی، نمونه شرح ابوداود

عظیم‌آبادی»، ارائه می‌دهد. از نظر او اندیشه‌های یهود و مسیحی در مهدویت، جا گرفته‌اند. (Ağitiglu, 2017, p 932-950) چیزی که سابقاً در پایان‌نامه ارشد «محمت آتای» با نام «بررسی احادیث مهدی در کتب سته، در تاریخ ادیان»، بدان پرداخته شده بود. (Atay, 2003, p 3-114) همچنین «سمیرا شَرمَت» در کتاب «چالش مهدویت و نزول عیسی (ع) درباره رستاخیز و نجات بشر»، مهدویت را برداشتی از باورهای مسیحیان می‌داند. (Şermet, 2020, p 373-377)

علاوه بر آن، نفی باور به مهدویت را «جمیل حک یمز» در مقاله «یک بررسی درباره نظریه مهدویت»، این‌گونه توجیه می‌کند که نظریه مهدویت بر اساس تفکر تلاش برای نجات مظلومان، شکل گرفته و تحولاتی در این نظریه روی داده است. از نظر او، تلاش امامیه برای درست کردن اعتقادی که در گذر زمان بدان نیازمند بود، سرانجام به تاسیس عقیده مهدویت منتهی شده است. (Hakyemez, 2004, p 127-144) همو در مقاله «بُعد سیاسی نظریه مهدویت در تشیع ایران معاصر»، مهدویت را یک نیاز دولتی در ایران، همسو با راهبرد سیاسی مورد نیاز حکومت می‌داند. از دیدگاه او، مهدویت تاریخی، تحریف گشته و به مدل مهدویت سیاسی در خدمت دولت جمهوری اسلامی ایران در آمده است. (Hakyemez, 2018, p 515-524)

«فاروق گون» نیز در مقاله «پژوهشی درباره اعتقاد به مهدویت»، آن را یک باور سیاسی ناشی از تلاش‌های شیعیان برای اعتقاداتسازی از مساله مهدویت دانسته و می‌گوید محدثان مشهور دوره امام حسن عسکری (ع)، هیچ اشاره‌ای به تولد مهدی نداشته و اساساً نظریه مهدویت با مهدی‌بودن (راهنما بودن) قرآن، ناسازگار است. (Gün, 2017, p 99-130)

در همین سطح از تحقیقات، «حنفی شولا» در مقاله «بررسی آیات مهدویت در تفاسیر امامیه»، تمامی آیات مربوط به عقیده مهدویت را رد کرده و آن را برخاسته از تاویل‌های حدیثی امامیه می‌داند. (Şola, 2018, p 378-398) همچنین «ابراهیم کوتلو آی» در مقاله «بررسی مقایسه‌ای حدیث‌های مهدویت در منابع امامیه و اهل سنت، آیا نظریه مهدویت از تشیع وارد اهل سنت شد؟»، این دیدگاه را پیش می‌کشد که مهدویت از ادیان دیگر وارد امامیه گشته و از طریق شیعه وارد متون اهل سنت گردیده است. (Kutluay, 2018, p 377-398)

از دیگر منتقدان مهدویت «حنیفه شاهین» در مقاله «گفتگو درباره بازتاب سیاسی نظریه مهدویت در امامیه»، گفتمان مهدویت را دست‌پخت علمای اصولی شیعه، برای هدایت جامعه و به‌دست‌گرفتن قدرت می‌داند که مقدمه نظریه ولایت فقیه در ایران است. (Şahin, 2018, p 539-556) «صفر یاوز» نیز در مقاله «باور به مهدی در میان امامیه و کاستی‌های امروزی»، مهدویت را عقیده‌ای می‌داند که طی مراحل، به صورت تدریجی ساخته و پرداخته شده است. (Yavuz, 2018, p 571-582)

نزدیک به همین باور را «گولای کوندوراجی» در پایان‌نامه ارشد «بررسی تاریخی اندیشه مهدویت در فرهنگ اسلامی»، این‌گونه به‌دست می‌دهد. از نظرگاه او، مهدویت برآمده از حوادث پس از رحلت پیامبر (ص) و برآمده از درگیری‌های بعدی است که مسلمانان آرزوی‌شان برای بازگشت دولت پیامبر را در قالب نظریه مهدی -نجات‌دهنده- ریخته‌اند. (Kunduracı, 2019, p 36-127)

افزون بر نظریه مهدویت، حدیث ثقلین نیز مورد تردید منتقدان امامیه است. «عادل یاوز» در مقاله «دیدگاه اهل سنت درباره جایگاه اهل‌بیت در حدیث ثقلین»، تواتر این حدیث را نمی‌پذیرد و بخش آخر حدیث، «این دو (قرآن و عترت) از هم جدا نخواهند شد تا در کنار حوض کوثر به هم برسند»، را افزوده دیگران به این حدیث می‌داند. او حتی هدایت جامعه دینی، به‌وسیله اهل‌بیت را با وجود قرآن و سنت نبوی، نمی‌پذیرد. (Yavuz, 2005, p 333 – 360)

مقاله «مساله غدیر خم»، نگاشته «جمال صوفی اوغلو» هم، ضمن رد باور امامیه درباره استناد غدیر به امامت علی (ع)، غدیر را همان محبت نسبت به اهل‌بیت و دوستی، تاویل می‌کند. (Sofuoğlu, 1984, 461 – 470) او در مقاله دیگری با عنوان «فهم حدیث امامیه»، اساسا امامیه را از اهل‌بیت جدا می‌داند و روایت غدیر را یک فهم شیعی از آن حدیث می‌خواند. (Sofuoğlu, 1993, p 258-287)

انتقاد بر آیین‌های شیعی هم بخشی از پژوهش‌های انتقادی نسبت به امامیه در ترکیه است. در این باره «فاتح توپال اوغلو» در مقاله «برونداد سوگواری شیعه در کربلا و پیوند آن با فرهنگ باستانی ایران»، آیین‌های سوگواری امام حسین (ع)، اعم از نوحه‌خوانی، روضه‌خوانی و ... را الگوگرفته از آیین‌های کهن ایرانی، می‌داند. (Topaloğlu, 2010, p 501)

پاره‌ای دیگر از تحقیقات نیز تلاش می‌کنند تا نظر امامیه درباره خلفا را تفسیر کنند. «محممت نور آک دوغان» در مقاله «نقش عمر بن خطاب در رویدادها بر اساس منابع شیعی»، با این نظریه که شیعه، تاریخ را بازسازی نموده است تا افکار خود را پایه‌گذاری کند، عمر را در منابع شیعی، شخص منفوری می‌داند که همزمان به دلیل بی‌احترامی به پیامبر (ص) و کارهای ناشایست دیگر و مخصوصاً به دلیل فتح ایران، مورد نفرت شیعیان است. (Akdoğan, 2014, p 86-116) در تداوم این دیدگاه «نظام‌الدین پارلاک» در مقاله «نامزدهای خلافت در سقیفه»، قبیله‌گرایی به مثابه سنتی جاهلی را آغازگر این جریان دانسته است؛ اما در نهایت می‌پذیرد که معیار اسلامی در انتخاب خلیفه، تعیین‌کننده بوده است. از نظر او تفاوت دیدگاه مدنی‌ها و مهاجران درباره خلافت، این بود که مدنی‌ها تنها مدیریت مدینه را در خلافت جستجو می‌کردند؛ اما مهاجرین، خلافت را مدیریت تمام جهان اسلام می‌دانستند. (Parlak, 2012, p 121-136)

۷. رویکرد تقریب مذاهبی

بخش گسترده‌ای از مسلمانان حنفی و شافعی در ترکیه، به نظریه تقریب اسلامی روی خوش نشان می‌دهند. این گرایش در میان شیعیان ترکیه سبب شده است برخی از استادان تاریخ از اساس، مطالعه تاریخ صدر اسلام را به دلیل امکان ایجاد حس دشمنی میان صحابه، نادرست بدانند. برخی از آن‌ها حتی تعریفی «تقریبی» از رویداد غدیر ارائه می‌دهند^۱. سابقه این نگاه تاریخی، به حنفی‌مذهبان شرق می‌رسد. آنجا که نزد آنان، مطالعه تاریخ اسلام را به دلیل اشاره به بدی‌های صحابه، نادرست می‌دانستند. گویا با کوچ آن‌ها به آناتولی، همین اندیشه، امروزه در میان ترکان رواج یافته و نوعی از این تفکر در سخن گروهی از امامیه دیده می‌شود.^۲ از سوی دیگر، نزدیک‌بودن دیدگاه‌های ترکان صوفی و علویان بکتاشی در نمونه‌های تاریخی، سبب شد هر دو گروه تحت تاثیر پیشوایان مشترکشان به اهل بیت علاقه‌مند باشند. (Özkan, 2018, p 83-93)

1. btp.org.tr/index.php/content/view/1557/ehl-i-beyt-sevdasi-ortak-paydamizdir.

۲. این ادعا برآمده از گفتگوهای شفاهی نویسنده با مهاجران افغانی اهل سنت در کرج، در خلال دهه هفتاد شمسی است.

از این رو کتاب «الصحابه فی حدیث اهل البیت» (Es-sahabe fi hadosi Ehl-i Beyt) با رویکرد نشر روایات مشترک میان شیعه و سنی، نوشته مصطفی حسینی رودباری در ترکیه، ترجمه شده است. نوع دیگر از نگاه‌های تقریبی، اشاره به تلاش‌های تاریخی شیعیان برای ایجاد نوعی حس تقریب است. البته تعریف تقریب در برخی از مقالات به معنای دوری از سیاست در فرهنگ دینی امامیه است، چنان‌که عدم شرکت امام صادق (ع) در قیام عباسیان در برابر امویان را نشانه‌ای بر درستی این سبک، در زندگی ایشان می‌داند. در این باره، مقاله «سیاست امام جعفر صادق (ع) و دوری اهل بیت از شورش‌های سیاسی» نوشته «یونس امره گوردوک»، همین ادعا را پیگیری می‌کند. (Gördük, 2015, p 7-36)

برخی از امامیه نیز همین رویکرد تقریبی را با دعوت از دیگران به حدیث ثقلین پی‌گرفته‌اند. «مَحمت امین کوچ» با مقاله «حدیث ثقلین در منابع روایی اهل سنت»، یکپارچگی امت و بنای تمدن اسلامی را بر مبنای همین حدیث و پیروی از قرآن و اهل بیت می‌داند. (Koç, 2013)

رساله دکتری «محمود دمیر» با عنوان «اختلاف‌های شیعه و سنی درباره روایت‌های فضائل الصحابه و بازتاب آن در احادیث اهل سنت»، بر این تأکید دارد که صحابه به سفارش‌های پیامبر (ص) در تعیین جانشین خیانت نکرده و جایگاه صحابه نزد دیگران همچنان محترم بوده، تا آنکه فرقه شیعه پدید آمد. از نظر او، عالمان سنی بر مطالب تاریخی مربوط به مثالب صحابه، به دیده جعلی می‌نگریستند. این رساله در پی آن است که شیعه را تشویق نماید تا حرمت صحابه را برخاسته از روایت‌های نبوی بدانند. (demir, 2010, p 1-347) در همین رابطه، مقاله «روابط صحابه و اهل بیت پس از رحلت رسول خدا (ص)»، نوشته خانم «عایشه نور دومان»، معتقد است که اهل بیت با صحابه علاوه بر آنکه ازدواج‌های فراوانی میانشان روی داده است، حرمت یکدیگر را حفظ نموده و در فتوحات نیز اهل بیت حاضر بوده و در انتقال سنت نبوی به نسل‌های بعدی با هم هماهنگ بودند، تا جایی که روایت‌های فراوانی در متون شیعی از اتحاد صحابه و اهل بیت می‌توان یافت. (Duman, p 9-24)

«نسرین آک سوی» در پایان‌نامه ارشد «فعالیت‌های تقریبی شیعه و سنی» ضمن پژوهشی درباره اصول دین (توحید، نبوت، امامت، معاد، عدالت) و فروع دین (کتاب، سنت، اجماع

و عقل) در شیعه و اهل سنت، آن‌ها را تنها خوانشی درونی از اسلام می‌داند و نظریه فرقه ناجیه را نیز نادرست می‌داند. او نقاط اشتراک میان فرقه‌ها را بسیار بیشتر از نقاط اختلافی دانسته و تاکید می‌کند که نباید هیچ فرقه‌ای اطلاعات ناقص و مغرضانه علیه دیگر فرق را فاش کند. (Aksoy, ۲۰۱۷, p ۱-۹۹)

روحیه تقریبی در میان کردهای ترکیه^۱ نیز شواهد فراوانی دارد؛ چنانکه نشر آثاری مانند «مجموعه السلام» شامل ترجمه نهج البلاغه، صحیفه سجادیه و مکیال الحیات، به قلم حجت‌الاسلام سید علی حسینی بوهتی، به زبان کردی کرمانجی، در واقع، نشر معارف اهل بیت به زبان کردی، آن هم در فضای کاملاً اخلاقی این متون است. به دلیل حجم مقاله، از توضیح بیشتر می‌گذریم.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۰۰

۱. تحقیقات تاریخ شفاهی، حاصل گفتگوهای نویسنده با افراد مختلف اهل ترکیه نشان می‌دهد: جامعه کردی در ترکیه، از شرق این کشور تا آنکارا، به صورت پراکنده امتداد داشته و هنوز سالمندان ساکنان روستاهای اطراف آنکارا نیز به کردی (کرمانجی) سخن می‌گویند.

نتیجه‌گیری

پژوهش پیش‌رو با پرسشی از سبک‌های مطالعات امامیه در ترکیه، از فرضیه تاثیرپذیری سبک‌های مطالعاتی امامیه در ترکیه از گسترش جریان شیعی پس از انقلاب اسلامی، بهره برد. بسآمد تحقیق نشان می‌دهد، نظام پژوهش در این کشور، در حوزه اهل بیت و امامیه در ترکیه، گاهی متأثر از رشد فکر شیعی و گاهی متأثر از تفکر انتقادی برآمده از غرب است. اسلوب‌های تاریخ‌نگاری در این کشور، اساساً با تاریخ‌نگاری امامیه در ایران همسو نیستند. حوزه پژوهشی تاریخ امامیه و اهل‌بیت در ترکیه، به‌دلیل سوگیری نویسندگان، در مواجهه با مستندات تاریخی و اعتقادی امامیه، تحلیل‌های تاریخی یک‌سونگرانه ارائه می‌کند. پیامد این دسته از تحقیقات، نرسیدن به پژوهش‌های کاربردی در حوزه اخلاق، اعتقادات، فقه و قرآن بر اساس سیره ائمه است. همزمان به‌دلیل خلأ تفکر تمدنی در جامعه پژوهشگران تاریخ ترکیه، رویکرد تقریب‌تمدنی (رویگردی که بر اساس تمدن‌سازی، به تقریب مذاهب بیان‌دیشد) با الگوگیری از امت اسلامی در این مطالعات، بسیار کم‌رنگ است.

فضای سیاسی حاکم بر این کشور و تاثیر آن بر سنت نگارش تاریخ، امکان نقد باورهای اهل سنت را کاسته است. آنچه مهم است، این است که، رویکرد تقریبی در میان پژوهشگران امامیه و علویان، به‌رغم تفاوت زبانی (کردی) در سال‌های آینده، ذهنیت نویسندگان غیر شیعی را با چالش رهیافت‌های نوروبرو خواهد نمود. بااین‌همه، تحقیقات تاریخی پیرامون امامیه و اهل‌بیت در این کشور، از دهه نود تا سال‌های پایانی دهه دوم سده بیستم، از یک پژوهش توصیفی در دانش تاریخ به تحقیقات تحلیلی ساختارمند، تغییر رویه داده است و همزمان تلاش برای هضم‌نشدن در جامعه شیعی ایران، آن‌ها را به تلاش برای مطالعات انتقادی شیعه واداشته است. کمبود شدید آثار تاریخی با رویکرد پاسخ به شبهات مورخان ترکیه به زبان‌های ترکی استانبولی و کردی کرمانجی، بایستگی تلاش علمی در این حوزه را دوچندان کرده است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

منابع

- البنداری، محمد، *التشیع بین مفهوم الائمه و المفهوم الفارسی، [بی جا]، دار عمار، [بی تا]*.
- Agitiglu, Nurullah, *Şerhlerde mehdilik meselesi ve sünni-şii tartışması azimabadinin ebu davud şerhi örneği*, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Kasım-2017 Cilt:9 Sayı:2 (18), S: 932-950.
- Akbaş, Mehmet, *Ölübedenlere kasdetme girişimi olarak islam tarihinde ilk baş kesme hadisenin ortaya çıkış ve emeviler döneminde başları kesilenler*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 21, Sayı 36, Temmuz-Aralık 2016, s:112-127.
- Akdoğan, Mehmet Nur, *Şii literatürde Hz. Ömer'in bazı hadiseledeki rolü*, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Kasım 2014, Sayı:XII, s: 86-116.
- Akman, Mustafa, *Mehdi inancı özelinde ilimî çalışmalar ile günümüz toplumunun geleneksel anlayışı arasında görülen uyumsuzluklar*, bunun yansımaları ve çözüm önerileri, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 10 Sayı: 51, Ağustos 2017, S: 1209-1233.
- Aksoy, Nesrin, *Şii-Sünni takrib çalışmaları, İslam mezhepleri tarihi anabilim dalı*, Danışman Kamile Ünlüsoy, Isparta, 2017, s:-1 99.
- Altun, İsmail, *Ehl-i Beyt'te Hz. Ebü Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman sevgisi*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 39, Erzurum 2013, S: 265-292.
- Atalan, Mehmet, *Şia'da Cifr İlninin Yeri*, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2006, Cilt: 9, s. 25, s: 109-123.
- ————, *Şiiliğin farklılaşma sürecinde cafer es-sadıkın yeri*, Doktora tezi, Danışmanı Hasan onat, Ankara, 2004, S: 21 -165.
- Atay, Mehmet, *Kütüb-i sittedeki mehdi hadiselerinin dinler tarihi açısından incelemesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü felsefe ve din bilimleri anabilim dalı, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2003, S: 3-114.
- Arol, Bahaüddin, *Hz. Hasanın çok evliliğinde dair rivayetler üzerine*, İstem, Yıl:7, Sayı:13, 2009, s:9 – 23.
- Arsalan, İhsan, *Gadir-i hum hadisesinin değerlendirilmesi*, Mezhep Araştırmaları Dergisi 12, sy: 2, 2019, s: 610-651.
- Aydın, Şadi, *Divan şiiirinde Ehl-i Beyt*, doğu araştırmalar, Yıl 2011, Sayı: 8, s: 23 – 36.
- Bakkal, ali, *Ebü bekirin halife seçilmesinde imamlar kureyştendir hadisinin rolü üzerine*, İstem, Yıl:3, Sayı:6, 2005, s: 87 – 103.
- Baş, Haydar, *Tevhidin merkezi Ehl-i Beyt*, EVHİDİN MERKEZİ EHL-İ BEYT, 3. Uluslararası Ehl-i Beyt Sempozyumu'nda Prof. Dr. Haydar Baş'ın kapanış konuşmasından kitaplaştırılmıştır, s: 15-149.
- Coşar, Hakan, *Kerbelanın itikadi sembol haline gelmesinin arka planındaki hermetik unsurlar*, Çeşitli Yönleriyle Kerbala (Tarih Bilimleri) I. Cilt. Editör Doç. Dr. Alim Yıldız, Kültür ve turizm. tanıtım, sivas 2010, S: 531-550.
- Dedekarginoğlu, Hüseyin, *Dedelerin gözüyle Kerbelave öncesi-sonrası*, Uluslararası Kerbelâ ve Hz. Hüseyin Sempozyumu, 2015, s: 286-309.
- Demir, Mahmut, *Fezailü's-sahabe rivayetleri bağlamında şii-sünni ihtilafının sünni hadis rivayetine yansımaları*, Ankara Üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü temel islam bilimleri anabilim dalı hadis bilim dalı, 2010, s: 1-347.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۰۲

- Demirel, Harun Reşit, *Adâlet Kavramı ve Şia'da Sahâbenin Adâleti Meselesi*, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: II, sayı: 3, s: 41-76.
- Demircan, Adnan, *Ehl-i Sünnet Âlimlerinin Kerbela Olayına Yaklaşımları*, marife, yıl. 10, say 1, bahar 2010, s: 69-89.
- Doğrusözlü, Zekeriya, *Ehl-i Beyt mensuplarının dönemin iktidarları ile olan ilişkileri*, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz 2016,17(2), 127-143.
- Duman, Ayşenur, *Hazreti Peygamber'in Vefatından Sonra Ehl-i Beyt ve Sahabe İlişkileri*, IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV, s: 9-24.
- Gördük, Yunus Emre, *İmam cafer es-sadık'ın siyasete ve Ehl-i Beyt'in isyan hareketlerine karşı tutumu*, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 1 - Sayı: 1, Haziran 2015, S: 7-36.
- Gün, Faruk, *Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme Artuklu Akademi*, Yıl ۲۰۱۷, Cilt ۴, Sayı ۱, S: ۹۹ – ۱۳۰.
- Hakyemez, Cemil, *Abbasi devletine yönelik ali oğulları veya şii tehdidi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 2007, Cilt 9, Sayı 1, S: 327 – 341.
- ————, *Beda düşüncesi ve şii imamet tartışmalarındaki yeri*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006/2, c. V, sayı: 10, s: 29-49.
- ————, *Ehl-i sünnet'in şülik algısı ve temrl etkenler*, Mezhep Araştırmaları, VI/2(Güz2013), s: 173-194.
- ————, *Gaybet inancı ve şülik'teki yeri*, Ankara Üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü temel islam bilimleri (islam mezhepleri tarihi) anabilim dalı, Ankara 2006.
- ————, *Günümüz İran Şiiliğinde Mehdi Beklentisinin Siyasi Boyutu*, cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat fakültesi, uluslararası mehdilik sempozyumu bildirleri, sivas,2018, s: 515-524.
- ————, *İmamiyye şiasında ismet inancılık Tezahürleri*, Teşekkülü ve İtikadileşmesi, marife, yıl. 7, sayı. 1, bahar 2007, s: 167-192.
- ————, *Mehdi düşüncesinin itikadileşmesi üzerine*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, c. III, sayı: 5, s: 127-144.
- ————, *Şii-Sünnî İlişkileri ve Selefilik*, İlahiyat Akademi, Sayı 1-2, Yıl 2015, Cilt, Sayı 1-2, S: 129 – 152.
- ————, *Şii takiyye inancının teşekkülü*, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, ۲/۲۰۰۴, c. III, sayı: ۶, s: ۱۴۶-۱۲۹.
- Hatalmış, ali, *İslam tarihinde ilk darbe girişimi ve Hz. Osman'ın şehit edilmesi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2017, Sayı:37 – S: 183-208.
- Hodgson, Marshall G. S. *Erken rken dönem şia'sı nasıl mezhebe dönüştü?*, Çev: Siddik korkmaz, stem, Yıl:9, Sayı:18, 2011, s: 289-311.
- Kahraman, Hüseyin, *Şia'da bir hidayet rehberi olarak Ehl-i Beyt ve nuh'un gemisi benzetmesi*, marife, y l. 4, sayı . 3, kış 2004, s: 169 – 180.
- Kaplan, Doğan, *Ehl-i beyt'in gizli ilmi: Hz. ali'ye nispet edilen kitab-ı ali (Sahıfaca-mia)*, cefr ve mushaf-ı fatoma haI FÂTIkkında bir inceleme, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2010, Cilt 30, Sayı 30, S: 75 – 92.
- Karabiber, Namık Kemal, *Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönemdeki Yansı-maları (Hicri I-II. Asır)*, İslam mezhepler tarihi, ana bilimdalı, Ankara, 2007, s: 69-211.
- Keskin, Yakup, *Yakın döneme etkileri itibarı ile kerbela*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2012, Cilt 0, Sayı 38, S: 307 – 340.
- Kırboğa, Ziyaeddin, *Şii düşüncenin teşekkülü*, Çimke Basımevi, Kasım 2016, s: 45-

پژوهشنامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

73.

-Koç, Mehmet Emin, *Ehl-I sünnet kaynaklarına göre mü'minleri için gadir-i hum'daki iki emanet: kur'an-ı kerim ve Ehl-i Beyt*, Sempozyum tebliği, 2013.

-Korkmaz, Siddık, *İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makalat Türü Eserlere Yansıması*, Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, s. 29, s: 129-144.

-Kunduracı, Gülay, *slam kültüründe mehdinin gelişiminin tarihlendirilmesi*, hitit Üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü temel islam bilimleri anabilim dalı, Çorum 2019, S: 36-127.

-Kutluay, İbrahim, *Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü*, marife dini araştırmalar dergisi, cilt: 17, sayı: 1 , yaz 2017, s: 29-50.

- ———— , *İmâmiyye Şiâsi Hadis Literatüründe Mehdiye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi: Mehdî Telakkisi Ehl-i Sünnet'e Şia'dan mı Geçti?*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat fakültesi, uluslararası mehdilik sempozyumu bildirleri, sivas,2018, S: 377-398.

-Kuzudişli, Bekir, *şia'da rivayet olgusunu şekillendiren temel unsurlar, islam ilim geleneğinde rivayet –özel sayı dinbilimleri akademik araştırma dergisi*, cilt 18, Sayı 1, 2018, s: 59-92.

-Öz, Şaban, *İktidar aracı olarak kan talebi olgusunun Hz. Osman-Hz. Hüseyin perspektifinde karşılaştırmalı bir analizi*, Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri) I. Cilt. Editor Doç. Dr. Alim Yıldız t.c. başbakanlık. Kültür ve turizm tanıtma, sivas 2010, s: 277-294.

-Öz, Şaban, *İslam siyaset geleneğinde bir şaz-şii-sünnî yol arımında Sakife Hâdisesi*, İstem • Yıl:6, Sayı:11, 2008, s: 79 – 91.

-Özdemir, Yaşar, *Ehl-i Beyt kavramının teolojik analizi*, hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2014, s: 3-83.

- Özarsalan, Selim, *Şia'nın dini otorite anlayışı ve günümüze yansımaları*, kelam araştırmaları, 3:1 (2005), S: 41-60

-Özkan, Ahmet, *ünni mutasavvıflarda Hz. Ali ve Ehl-i Beyt algısı: eşrefoğ rumi örneği*, Turk Kültürü ve Hacı Bektas Veli - Araştırma Dergisi, s: 2018, 83-93.

- Özkan, Mustafa, *Kerbela'dan önce Hz. Hüseyin'i doğru anlamak*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, I-II yıl: 1, cilt: 1, s: 1-2, s 86-109.

- Parlak, Nizarnettin, *Sakife'deki halife adayları, istem*, Y:10, S:19 , 2012 , s: 121-136.

-Safa üstün, İsmail, *imamiye şiasında problemi ayetullah humeyni'nin velayet-i fakili kavramı*, miieterarası tarihte ve günümüzde şiiilik sempozyumu, 2013, S: 375-400.

-Seber, Abdülkerim, *cihr/ebced metodunun kur'an ayetlerine tatbiki ve Ehl-i Beyt ilişkisi*, marife, y l. 4, say . 3, k 2004, s: 225 – 255.

-Sifil, Ebubekir, *Ehl-i Beyt ve Râfıza – Ebubekir Sifil (Tamamı)*, rihlenisan, Aralık 2014, S: 5-21

-Sofuoğlu, Cemal, *gadir hum meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1984, Cilt 26 , Sayı 1, S: 461 – 470.

- ———— , *Şia-i imamiye'nin hadis anlayışı*, islami ilimler araştırma vakfi milletlerarası tarihte ve günümüzde, şiiilik sempozyumu, istanbul, 13-15 February 1993 , s: 258-287.

-Şahin, Hanifi, *mehdi tartışmalarının şii siyasi düşüncesine yansımaları*, cumhuriyet

پژوهشنامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۰۴

Üniversitesi ilahiyat fakültesi, uluslararası mehdilik sempozyumu bildirleri, sivas,2018, s: 539-556.

-Şenzybek ,Aytekin, *On İki İmam Dönemi Bazı İmamet Prensipleri*, marif, cilt / volume: 19 , sayı / issue: 2 , kış / winter 2019, s: 571-592.

-Şermet, Sümeýra, *mehdilik ve nüzul-i isa tarrışmaları-islam'ın klasik çağında eskatolojik kurtarıcı inanc*, Kader, Cilt: 18, Sayı: 1, 2020, s: 373-377.

- Şola, hanefi, *şii-imami tefsirlerde mehdi'ye atfedilen ayetlerin değerlendirilmendirilmesi*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, uluslararası mehdilik sempozyumu bildirleri, sivas, 2018, s: 378-398.

-Toru, ümit, *fazl b. şazan'ın nazarında Ehl-i sünnet'in şiiilik algısındaki tutarsızlıklar (sehebe örenği)*, Mezhep Araştırmaları Dergisi, Yıl 2020, Cilt 13 , Sayı 1, S: 197 – 248.

-Topaloğlu, Fatih, *şia'da Mehdi inancının oluşumunda fars kültürünün etkisi*, Mezhep Araştırmaları, V/2(Güz2012), s: 109-148.

- ———— , *şia'da Kerbela mateminin ortay çıkışı ve eski iran kültürüyle ilişkisi*, Çeşitli Yönleriyle kerbela (Tarih Bilimleri) i. Cilt editor Doç. Dr. Alim yıldız, sivas, 2010, s 501-509.

-Topgöl, Muhammed Enes, *Sünnî-Şii İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 41 (2019), s: 45-83.

-Ruhi figlalı, Ethem, *şiileşme doğuşu ve gelişmesi*, ilami ilimler araştırma vakfi müessesesi tarihinde ve günümüzde şiiilik sempozyumu, istanbul, 13-15 February 1993, s: 33-46.

-Ünügül, Peyman, *III-XI.(IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmîyye Şia'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı*, İlahiyat Akademi, Yıl 2018, Cilt , Sayı 7-8, S: 283 – 326.

-Ünverdi, Veysi, *İmâmîyye Şiası'nın İmâmî Teorisinin İtizali ve Sünnî Eleştirisi*, usul, 32 (2019), s: 115 – 142.

-Yağbasan, Mustafa, öztürkT, Ali, *Kültürlerarası İletişim Bağlamında Alevi-Sünni Dikotomisi: Tunceli ve Elazığ Örneği*, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 2016, Cilt: 4, Sayı: 2, s: 175-196.

- Yavuz, Adil, *Ehl-i sünnet'e göre Ehl-i Beyt'in konumu—sekaleyn hadisi üzerine bür değerlendirme*, marife, yıl. 5, sayı. 3, Kış 2005, s: 333 – 360.

-Yavuz, sefer, *caferilerde Mehdi inancı ve günümüzdeki izdüşümleri*, cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat fakültesi, uluslararası mehdilik sempozyumu bildirleri, sivas,2018, s: 571-582.

- Yaman, Ahmet, *Ehl-i beyt fıkhının imamı Hz. Ali ve takip ettiği ictehad yöntemi*, marife, yıl. 4, sayı. 3, kış 2004, s: 111-125.

- Yıldız, Harun, *Ehl-i Beyt İnanışının Anadolu Alevileri Üzerindeki İzdüşümleri*, marife, yıl. 4, sayı. 3, kış 2004, s: 297 -317.

-Yılmaz, orhan, *tathir ayeti ve rivayetler bağlamında Ehl-i Beyt kavramının kapsam*, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2013/2, c. 2, sayı: 4, s: 65-74.

- Varol, Bahaüddin, *hicri I. asırda Ehl-i Beyt imajı*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi,2003 / Güz XVI. Sayı Hakemli Dergi Konya 2003, s: 99-121.

- Zengin karayılan, *Şehrazat, şia kelimasında ilahi sıfatla, türkiye cumhuriyeti çukurova üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü temel islam bilimleri anabilim dalı, yüksek lisans tezi*, adana,2010, s: 1-104.

تارنماها

- <http://btp.org.tr/index.php/content/view/1557/ehl-i-beyt-sevdasi-ortak-paydamizdir>.
- Mohamed, Aisah, Şia'nın i. İmamette ismet doktrininin eleştirisi, Çev.: Ömer aydın, İstanbul, s: 231-246.
- http://isamveri.org/pdfdrq/D02370/2003_8/2003_8_AYDINO.pdf
- Oruç, Haydar, İmamet İnancı ve Şia Firkalarındaki Farklı Yorumları, 2015, S: 1-15,
- https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/36327137/Imamet_in_Sia_Firkalarindaki_Farkli_Yorumlari.

مصاحبه‌ها

- جوانمرد، اسدالله، مصاحبه‌کننده: احمد فلاح‌زاده، موضوع مصاحبه: تاریخ شفاهی تبلیغ در حوزه علمیه، مکان: قم: منزل شخصی ایشان، ۱۴۰۲/۰۶/۲۵.
- مهدی‌پور، علی اکبر، مصاحبه‌کننده: احمد فلاح‌زاده؛ حسن عباسی، موضوع مصاحبه: تاریخ شفاهی تبلیغ در حوزه علمیه، مکان: قم: منزل شخصی ایشان، ۱۴۰۲/۰۷/۲۹.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۰۶

مطالعه تطبیقی گزارش‌های موجود از کسوف درباره زمان درگذشت فرزند پیامبر

اردشیر محمدی بختیاری^۱

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۰۷

چکیده

یکی از راه‌های سنجش گزاره‌های تاریخی، به محک کشیدن آن‌ها با داده‌های دیگر علوم است. با این تراز، می‌توان گزارش‌های تاریخی را مورد ارزیابی قرار داده و به راستی‌آزمایی بهتر و بیشتر آن‌ها پرداخت. در این پژوهش به یاری داده‌های دانش نجوم به سراغ خورشیدگرفتگی که در هنگام درگذشت ابراهیم، پسر پیامبر رخ داده، رفته و تلاش شده به پشتوانه این دانش، به راستی‌آزمایی این رخداد و حتی زمان به‌انجام رسیدن آن، نگاهی تازه و ویژه شود. درباره سال و ماه و روز آن رویداد، اگرچه گزارش‌های گوناگون و ناهمسویی دیده می‌شود؛ ولی شناخته‌شده‌ترین آن گزارش‌ها، نشان از این دارد که ابراهیم، شانزده یا هجده ماه پس از به دنیا آمدن درگذشته است و از آنجایی که وی در ذی‌الحجه سال هشتم به دنیا آمده بود، پس خورشیدگرفتگی باید در ربیع‌الثانی یا جمادی‌الثانی سال دهم به انجام رسیده باشد؛ ولی برآیند این پژوهش، گزارش‌های رسمی و پذیرفته شده را به چالش کشانده و نادرست می‌داند.

واژگان کلیدی: تاریخ، ابراهیم، کسوف، نجوم.

۱. استادیار دانشگاه بین‌المللی اهل بیت(ع)، دانشکده مطالعات اسلامی، گروه فلسفه و کلام:

bakhtiari250@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۱

درآمد

شناخته‌شده‌ترین راهی که مورخان برای یافتن گزارش درست از میان گزارش‌های ناهمخوان در پیش می‌گیرند، تیزبینی در روایان و شمار گزارش‌ها پیرامون یک رویداد می‌باشد. جستجو و پیدا کردن گواهان و نشانه‌های تاریخی درونی و بیرونی، از دیگر راه‌هایی است که تاریخ‌پژوهان، گزارش‌های تاریخی را محک می‌زنند؛ اما به نظر می‌رسد، راهی دیگر برای راستی‌آزمایی گزارش‌های تاریخی می‌توان پی‌ریخت و از آن بهره برد. آن راه، بهره‌وری از داده‌های دیگر دانش‌ها، برای رسیدن به درستی یک گزارش تاریخی است. این ارجمندکار و راه، تاکنون به دست مسلمانان به انجام نرسیده و یا کمتر به آن پرداخته شده است.

تاریخ‌نویسان اسلامی درباره زمان درگذشت ابراهیم پسر پیامبر اسلام، گزارش‌های گوناگونی را برای ما به یادگار گذاشته‌اند. اگرچه گزارش‌های تاریخی درباره روز و سال درگذشت ابراهیم، پسر پیامبر، گوناگون هستند؛ ولی اکثر آن‌ها، بیانگر این مطلب هستند که در روز وفات ابراهیم، خورشید گرفت و مردم مدینه این کسوف را دیدند؛ ولی آیا گزارش ستاره‌شناسان امروزی، سخنی از آن خورشیدگرفتگی به میان آورده‌اند و اگر آورده‌اند، آیا کسوف در همان نیم‌کره‌ای بوده که مردم مدینه توانایی دیدن آن را داشتند و اگر داشتند، آن داده دانش نجوم، با کدام‌یک از گزارش‌های تاریخی مسلمانان درباره این پدیده آسمانی، همسو و همخوان است؟!

برآمد بررسی‌های انجام شده درباره پیشینه این موضوع، نشان از این دارد که تاکنون، هیچ پژوهشی در این باره به انجام نرسیده و این پژوهش، تلاش دارد برای رسیدن به این هدف، نخست به گردآوری گزارش‌های مسلمانان درباره زمان درگذشت ابراهیم پرداخته و پس از تیزبینی و بخش کردن آن‌ها، به سراغ داده‌های دانش نجوم رفته و سرانجام به تطبیق این دو گونه گزارش‌ها بپردازد.

ابراهیم در تاریخ

تاریخ‌نویسان اسلامی بر این باورند که ماریه، مادر ابراهیم به همراه خواهرش شیرین، پیشکش و هدیه مقوقس بود که پیامبر اسلام، ماریه را پذیرفته و شیرین را به حسان بن ثابت

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۰۸

بخشید. (طبری، بی تا، ج ۱۱، ص ۶۱؛ خصیبی، ۱۴۱۹ ق، ۳۹؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۶، ص ۱۶۰)

با آمدن ماریه سفید و خوش اندام به مدینه و جزو زنان پیامبر شدن، زمینه رشک و حسادت، در جمع زنان پیامبر شدت گرفت؛ تاجایی که سخنانی درباره ارتباط او با یک مرد حبشی به گوش پیامبر رسید؛ ولی در آزمونی سخت، بی گناهی آن مرد حبشی و ماریه روشن گشت. (ابن اسحاق، ۱۳۹۸ ق، ص ۲۷۱؛ ابن بُکیر، ۱۳۹۷، ص ۳۸۶؛ ابن مندة، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۹۷۳؛ ابونعیم اصفهانی، ج ۳، ص ۱۷۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۵۶)

به دنیا آوردن پسری به نام ابراهیم در ذی الحجة سال هشتم هجری (ابن اسحاق، ۱۳۹۸ ق، ص ۲۷۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۲، ص ۲۷۲؛ دواداری، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۶۹)، شدت رشک و هجمه زنان به ماریه را دو چندان کرد؛ تاجایی که در گزارش های تاریخی، با واژه «غارت» از سوی زنان پیامبر بر ماریه گزارش شده است! (یعقوبی، ج ۲، ص ۸۷)

عایشه پا را از این فراتر نهاده و هنگامی که ابراهیم به دنیا آمد، پیامبر او را در آغوش کشیده و به او نشان داد و گفت: بین چقدر شبیه من است! عایشه شباهت ابراهیم به پیامبر را انکار کرده و پاسخ داد: هر نوزادی که از شیر تازه بنوشد، چنین فربه و سفید می گردد. (ابن جوزی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۳۴۶؛ قیسی دمشقی، ۲۰۰۹ م، ج ۶، ص ۲۹۸۰)

سال ها پس از پیامبر اسلام، معاویه به پیشنهاد امام حسن (ع)، خراج و باج را از سرزمین حَفْن از منطقه اَنْصنا که سرزمین ماریه بود، برداشت. (سهیلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۹۸؛ حازمی، ص ۶۳؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵ م، ج ۲، ص ۲۷۶)

دلباختگی پیامبر اسلام به ابراهیم، زمینه گردید تا در فراق او گریه و ناله های جانسوزی داشته باشد؛ تاجایی که مردم شگفت زده شدند! پیامبر در پاسخ به آنان فرمود: این نشانه رحمت و مهربانی است (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۴۹؛ نووی، ۱۴۳۰ ق، ص ۷۷؛ نویری، ج ۱۸، ص ۲۱۰)؛ ولی آیا شوریدگی پیامبر اسلام تنها برای رابطه فرزند و پدری بود؟! بر پایه برخی از گزارش های تاریخی، پیامبر امید این را داشت که ابراهیم پس از وی، یکی از انبیاء شود. (ابن ماجة، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۵۵؛ بیهقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۷، ص ۲۸۹؛ قسطلانی، ج ۱، ص ۴۸۹)

حتی بر پایه برخی دیگر از گزارش‌ها، پس از اینکه ابراهیم در خاک نهاده شد، پیامبر اسلام دست در قبر او برده و به خدا سوگند خورد که ابراهیم، نبی و پسر نبی است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۴۵؛ ابن کثیر، ۲۰۰۶م، ج ۱۲، ص ۱۱۳)؛ ولی سرنوشت چنین بود که ابراهیم، عمر کوتاهی داشته باشد. آنچه درگذشت ابراهیم را در تاریخ اسلام پُررنگ کرده، کسوفی است که در هنگام درگذشت وی رخ داد. کسانی چون امام موسی کاظم (ع) (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۳)، جابر بن عبدالله انصاری (صحیح مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۲۳)، مغیره بن شعبه (صحیح البخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۴۸)، سائب بن مالک، محمود بن لبید، سیرین خواهر ماریه (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۳)، عبدالله بن عمرو (سنن النسائی، ۱۴۱۰ق/۱۹۵)، شعبی (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۳۰، ص ۷۴)، آن را گزارش کرده‌اند و مردم چنین پنداشتند که خورشید از برای مرگ او گرفته شده است. پیامبر اسلام اگرچه پیش از این، به وجود آمدن تندبادی که به مسلمانان آسیب زده و ایشان را ترسانده بود را برخاسته از مرگ یکی از بزرگان یهود و دشمنان اسلام به نام رفاعه بن زید، پذیرفته بود (ابن هشام، ج ۱، ص ۵۲۷؛ ابن سید الناس، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۴۳؛ ابن کثیر، ج ۳، ص ۲۴۰)؛ ولی در این رویداد، به میدان آمده و آشکارا هرگونه پیوند پدیده‌های آسمانی به مرگ آدمیان را انکار کرده و از آنان خواست نماز آیات بخوانند. (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۳؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۸۷؛ مقدسی، ج ۵، ص ۱۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۵۴؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۰؛ شهید ثانی، ص ۱۰۳)

تاریخ درگذشت ابراهیم

در برابر زادروز به دنیا آمدن ابراهیم که ذی‌الحججه سال هشتم هجری بود، تاریخ‌نویسان اسلامی درباره روز و ماه و حتی سال درگذشت وی گزارش‌های گوناگونی را نوشته‌اند. دیدگاه نخست (۲۲ ماه زیستن): برخی از تاریخ‌نویسان بر این باورند که ابراهیم بیست و دو ماه زندگی کرده و در سال دهم هجری درگذشته است. (یعقوبی، ج ۲، ص ۸۷) برخی دیگر، بیست و دو ماه و شش روز (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۶؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۳۸) و برخی، بیست و دو ماه و هشت روز را درباره او گزارش کرده‌اند.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

(اسکافی، ۱۳۸۰، ص ۴۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۹۰؛ ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۱۶۲؛ روحی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۲؛ کازرونی، ج ۲، ص ۲۷۳؛ قضاعی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۴)
 دیدگاه دوم (۱۸ ماه زیستن): پاره‌ای دیگر از گزارش‌ها که بیشترین و شناخته شده‌ترین آن‌ها نیز می‌باشند، سن ابراهیم در هنگام وفات را هجده ماهه گزارش کرده‌اند. (ابن اسحاق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۷۰؛ ابن ابی خزیمه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۹؛ زبیری، ص ۲۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۱؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۴۲۹؛ صفدی، ۱۳۸۱ق، ج ۶، ص ۱۰۲) برخی، این گزارش را درست‌ترین گزارش دانسته‌اند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۸۸؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۳۸) و برخی دیگر، سند آن را «حسن» دانسته و بر این باورند که ابن حزم این گزارش را «صحیح» دانسته است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹) البته برخی گزارش داده‌اند که ابراهیم هجده ماه و چند روز زندگی کرد و سپس درگذشت. (طبرسی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱)

دیدگاه سوم (۱۷ ماه زیستن): برخی گزارش‌ها، عمر او را هفده ماه دانسته‌اند. (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۲)

دیدگاه چهارم (۱۶ ماه زیستن): پاره‌ای دیگر از گزارش‌ها که شمارشان نیز کم نیست، سن ابراهیم را در هنگام وفات، شانزده ماه دانسته‌اند. (ابن شبة، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۷؛ ابن قیم، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۶۵؛ سمهودی، ۲۰۰۶م، ج ۳، ص ۲) البته برخی گزارش‌ها نشان از این دارند که ابراهیم افزون بر شانزده ماه، شش یا هشت یا شانزده روز دیگر هم زیست! (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۰؛ دیار بکری، ج ۲، ص ۱۴۶)

آنچه که در این دیدگاه جای تیزبینی دارد این است که گوینده یکی از این تاریخ‌ها، روشن‌تر از دیگران گزارش داده است. وی بر این باور است که ابراهیم، شانزده ماه و هشت روزش بود که درگذشت و دوازده ساعت از روز گذشته بود که خورشید گرفت. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۶)

نیک است افزوده شود که بر پایه برخی گزارش‌ها، ابراهیم سه‌شنبه، دهم ربیع‌الاول سال دهم هجری درگذشت. (کازرونی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۸۸؛ صالحی شامی، سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد، ۲۴/۱۱) البته برخی آن را روز سه‌شنبه، آخر ربیع‌الاول سال

دهم گزارش کرده‌اند. (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۸۸)
به نظر می‌رسد این دیدگاه را می‌توان درون دیدگاهی دانست که عمر ابراهیم را شانزده ماه دانسته است؛ زیرا با احتساب ماه ذی‌الحجه سال هشتم، ربیع‌الاول ماه سال دهم، ماه شانزدهم می‌شود.

دیدگاه‌های دیگر: گزارش‌های دیگری که کمتر کسی آن‌ها را گفته است؛ همچون هفتاد روز (ابی‌داود، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۳۸۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹ق، ج ۱۰، ص ۵۷۹)، هفتاد و یک روز (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۸) یا دو سال و چند ماه زندگی کردن (طبرسی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۲) نیز در میان گزارش‌ها یافت می‌شود.

گزارش ناسا^۱ از کسوف‌های سال‌های ۹ تا ۱۱ قمری

بر پایه محاسبه‌های سازمان ناسا، خورشیدگرفتگی‌هایی که در بازه زمانی گزارش‌های تاریخی پیرامون درگذشت ابراهیم ثبت شده، چنین هستند.

خورشیدگرفتگی‌های سال ۹ قمری

۱. ۱۴ آگوست ۶۳۰ میلادی: برابر با ۲۵ ربیع‌الثانی سال ۹ هجری قمری

۲. ۷ فوریه ۶۳۰ میلادی: برابر با ۲۵ شوال سال ۹ هجری قمری

خورشیدگرفتگی‌های سال ۱۰ قمری

۳. ۳ آگوست ۶۳۱ میلادی: برابر با ۲۵ ربیع‌الثانی سال ۱۰ هجری قمری

۴. ۲۷ ژانویه ۶۳۲ میلادی: برابر با ۲۵ شوال سال ۱۰ هجری قمری

خورشیدگرفتگی‌های سال ۱۱ قمری

۵. ۲۳ جولای ۶۳۲ میلادی: برابر با ۲۵ ربیع‌الثانی سال ۱۱ هجری قمری

۶. ۱۷ دسامبر ۶۳۲ میلادی: برابر با ۲۵ رمضان سال ۱۱ هجری قمری

۷. ۱۵ ژانویه ۶۳۳ میلادی: برابر با ۲۴ شوال سال ۱۱ هجری قمری

1. <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEcat5/SE0601-0700.html>

محاسبه و تطبیق

پیش از محاسبه و تطبیق گزارش‌های تاریخی با داده‌های دانش نجوم، به یادداشتن دو نکته بایسته است. نخست: با توجه به اینکه در هر خورشیدگرفتگی، تنها بخشی از مردم، روی کره زمین قادر به دیدن آن هستند و دلیل آن، موقعیت جغرافیایی کشورها روی کره زمین و محدوده کسوفی است که رخ می‌دهد؛ پس باید موقعیت جغرافیایی عربستان نیز مورد بررسی قرار گیرد. با توجه به تقسیماتی که دانشمندان بر روی نیم‌کره شرقی و غربی زمین توسط خط فرضی نصف‌النهار مبدأ انجام داده‌اند، کشور عربستان در سمت راست این خط فرضی است و به‌طور کلی مختصات عربستان، روی شمال شرقی کره زمین است.

دیگر: آنچه از تیزبینی در همه گزارش‌ها به‌دست می‌آید، این است که ابراهیم در ذی‌الحجه سال هشتم هجری، به دنیا آمده و در بیشتر گزارش‌ها، سال دهم هجری در گذشته است؛ اما اینکه در چه ماه و روزی در این سال وفات ابراهیم روی داده، گزارش‌ها گوناگون هستند؛ اگرچه همه گزارش‌ها از خورشیدگرفتگی در روز درگذشت ابراهیم سخن می‌گویند. بر پایه آنچه گفته شد، نقطه آغاز محاسبه، در ذی‌الحجه سال هشتم هجری قرار داده خواهد شد.

خورشیدگرفتگی‌های سال نهم

درباره خورشیدگرفتگی‌های سال نهم هجری، همان‌طور که در گزارش‌های سازمان ناسا آمده، تاریخ این خورشیدگرفتگی‌ها در روزهای ۲۵ ربیع‌الثانی و دیگری در ۲۵ شوال سال نهم بوده که هیچ‌یک از این تاریخ‌ها با روزهایی که از محاسبات تاریخ وفات ابراهیم در ۷۱ روزگی بدست می‌آید، مطابقت نمی‌کند؛ زیرا با توجه به داده‌های تاریخی و محاسبات روز وفات در ۷۱ روزگی، درگذشت او در ماه صفر و ربیع‌الاول خواهد بود. اما نکته دیگری که بسیار مهم بوده و این پژوهش را بی‌نیاز از محاسبه تاریخ درگذشت ابراهیم می‌نماید، مختصات و محدوده جغرافیایی این خورشیدگرفتگی‌هاست.

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

طبق گزارش‌های ناسا، خورشیدگرفتگی سال نهم به ترتیب شامل کسوف‌های زیر است.

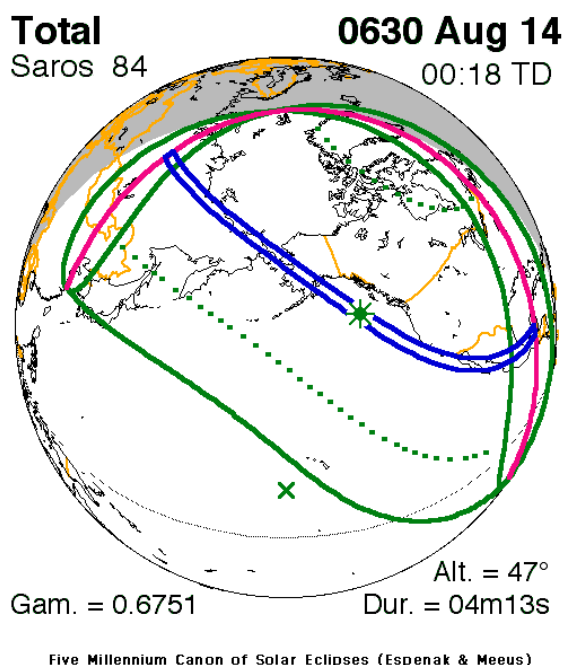
۱. کسوف ۱۴ آگوست ۶۳۰ میلادی

این کسوف که در نقشه مشاهده می‌شود^۱، در آمریکای شمالی، بخشی از اقیانوس آرام و قسمتی از روسیه و جمهوری چین و نیز قسمت شرقی کشور مغولستان، امکان دیده‌شدن داشته است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۱۴



1 . <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEcat5/SE0601-0700.html>

۲. کسوف ۷ فوریه ۶۳۱ میلادی

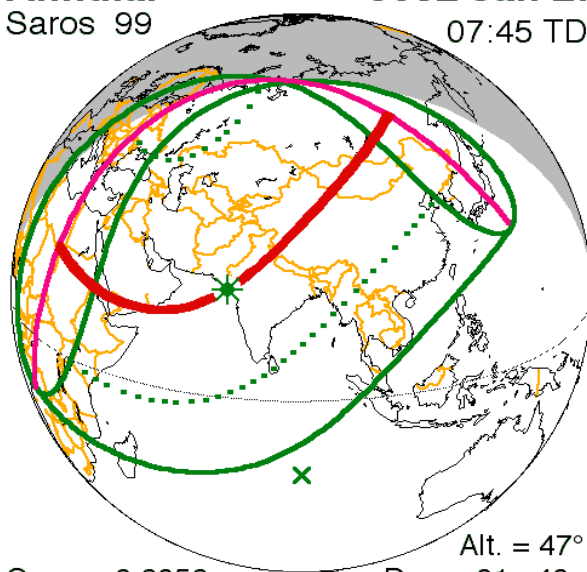
این کسوف طبق نقشه ارائه شده توسط سازمان ناسا، شامل قسمت زیادی از اقیانوس آرام و تمام قاره استرالیا است.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۱۵

Annular **0632 Jan 27**
Saros 99 07:45 TD



Gam. = 0.6856

Dur. = 01m40s

Five Millennium Canon of Solar Eclipses (Espenak & Meeus)

Gam. = -0.0196

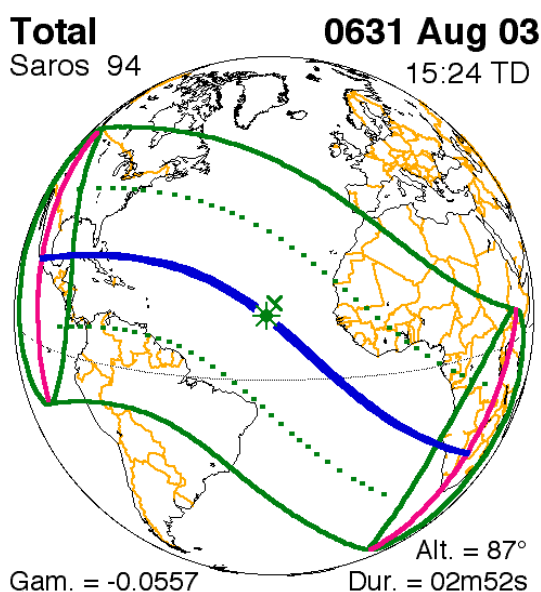
Alt. = 89°
Dur. = 06m49s

Five Millennium Canon of Solar Eclipses (Espenak & Meeus)

خورشیدگرفتگی های سال دهم

اما درباره کسوف های سال دهم هجری، همان طور که گفته شد، تنها کسوف ۲۷ ژانویه ۶۳۲ میلادی در عربستان قابل مشاهده بوده است. این کسوف حدوداً در کشور بلغارستان، از شمال تا بخش زیادی از روسیه، از قسمت شرقی تا پکن و جزیره هوکاید و از جنوب در بخشی از اقیانوس هند، امکان دیده شدن داشته است.

خورشیدگرفتگی ۳ آگوست ۶۳۱ میلادی، با اینکه فاصله چندانی تا عربستان نداشته، اما در آنجا امکان دیده شدن نداشته است. با توجه به نقشه ناسا، این کسوف در بخش‌هایی از قاره آمریکای شمالی و آمریکای جنوبی و قسمت کمی از اقیانوس آرام، امکان دیده شدن را داشته است. قسمت مرکزی آن دربرگیرنده اقیانوس اطلس شمالی و اطلس جنوبی بوده و دیدن قسمت شرقی آن نیز در کشور سودان و حبشه یا همان اتیوپی امکان‌پذیر بوده است.



Five Millennium Canon of Solar Eclipses (Espenak & Meeus)

براساس آنچه گفته شد، اسناد تاریخی که درگذشت ابراهیم را در هجده ماهگی و شانزده ماهگی، که مشهورترین گزارش‌ها با بیشترین تعداد بودند، گزارش می‌داد و همچنین گزارش‌های درگذشت در ۱۵ ماهگی، همگی نادرست هستند؛ زیرا با توجه به گزارش‌های تاریخی، اگر ابراهیم در آخر ذی‌الحجه سال هشتم هجری - قمری به دنیا آمده باشد، درگذشت او پس از هجده ماه در جمادی‌الثانی سال دهم هجرت خواهد بود و در صورت درگذشت در هفده و پانزده ماهگی، درگذشت او به ترتیب در ماه‌های جمادی‌الاول و ربیع‌الاول خواهد بود که در هیچ‌یک از این ماه‌ها، کسوف رخ نداده است؛ اما اگر بگوییم:

ابراهیم در ۱۶ ماهگی درگذشته است، یعنی از دنیارفتن ابراهیم در ماه ربیع الثانی سال دهم، اتفاق افتاده است، با کسوف ۳ آگوست ۶۳۱ میلادی مصادف خواهد بود؛ اما مشکلی که وجود دارد این است که مختصات این کسوف همان طور که گفته شد، به گونه ای بوده که عربستان را دربر نگرفته و مردم این نقطه، قادر به دیدن این کسوف نبوده اند.

نکته ای که باید دانسته شود این است که ناهمسویی های پیش گفته، هنگامی رخ می دهد که در شمارش ماه ها، ذی الحجة سال هشتم به شمار آورده نشود و چنین پنداشته شود که ابراهیم در روز آخر ذی الحجة به دنیا آمده است. در این صورت، گزارش شانزده ماه به چالش کشیده شده و گزارش هفده ماه بیشتر خودنمایی می کند. این درحالی است که، کاستی بنیادین دیگر که همان قابلیت دیدن نشدن کسوف در عربستان است، هنوز پابرجاست.

با توجه به بررسی های انجام شده تا بدین جا، تنها یک گزارش دیگر از تاریخ درگذشت ابراهیم در سال دهم هجرت باقی می ماند و آن ایده کسانی است که آن رویداد را در بیست و دو ماهگی ابراهیم دانسته اند! ارجمند اینکه اگر خود ماه ذی الحجة را به شمار نیاوریم، بر پایه داده های نجوم، بیست و دو ماه پس از آن ماه، در بیست و پنج شوال سال دهم هجری، کسوفی رخ داده که مردم عربستان نیز توانایی دیدن آن را داشتند!

این محاسبه زمانی درست است که تاریخ به دنیا آمدن ابراهیم در روزهای پایانی ذی الحجة سال هشتم هجری دانسته شود؛ اما اگر تاریخ به دنیا آمدن ابراهیم در روزهای نخست ذی الحجة سال هشتم دانسته شود، درگذشت او در رمضان سال دهم هجری خواهد بود که در این تاریخ، کسوفی رخ نداده است. با این همه، به نظر می رسد این ایده، نزدیک ترین ایده و گزارش تاریخی به گزارش دانشمندان نجوم است.

نکته اینکه اگر گزارش بیست و دو ماهگی را درست بدانیم با توجه به اینکه، برخی درگذشت ابراهیم را بیست و دو ماه و شش روز و برخی دیگر، درگذشت او را بیست و دو ماه و هشت روز بعد از به دنیا آمدن او دانسته اند، در این صورت اگر ابراهیم در بیست و دو ماه و شش روزگی از دنیا رفته باشد، می توان حدس زد که تاریخ به دنیا آمدن او در ۱۹ ذی الحجة

۱. این گزارش ها به شکل درگذشت در ۱ سال و ۱۰ ماه و ۶ روزگی یا ۱ سال و ۱۰ ماه و ۸ روزگی در منابع تاریخی آمده است.

سال هشتم هجری بوده و در صورت درگذشت او در بیست و دو ماه و هشت روزگی، می‌توان حدس زد که او در ۱۷ ذی‌الحجه سال هشتم هجری به دنیا آمده باشد. پیش از اینکه فرجامین گزارش تاریخی را با داده‌های دانش نجوم محک بزنیم، درباره گزارش‌های هجده، هفده و شانزده ماهگی درگذشت ابراهیم، چند نکته در خور نگرش و توجه است.

نخست: اگرچه گزارش هجده ماهگی ابراهیم، رسمی‌ترین گزارش اسلامی و پس از آن شانزده ماهگی را می‌توان در رتبه دوم جای داد؛ باین‌همه، ناهمخوانی بسیاری با داده‌های دانش نجوم دارند!

دوم: بر پایه برخی از گزارش‌های بزرگان اهل سنت، بخاری (د. ۲۵۶ ق) در «صحیح بخاری» با شک و دودلی آورده بود که ابراهیم، هفده یا هجده ماه بیشتر زندگی نکرد. (نوی، ۱۴۳۰ق، ص ۷۷؛ ابن ملقن، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۱۳۴؛ عصامی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۹۵) اگرچه هم‌اکنون نشانی از آنچه ایشان از بخاری گزارش کرده‌اند در این کتاب یافت نمی‌شود؛ ولی روشن است که اگر یافت نیز می‌شد، در نادرستی آن گزارش، جای دودلی نبود.

خورشیدگرفتگی‌های سال یازدهم

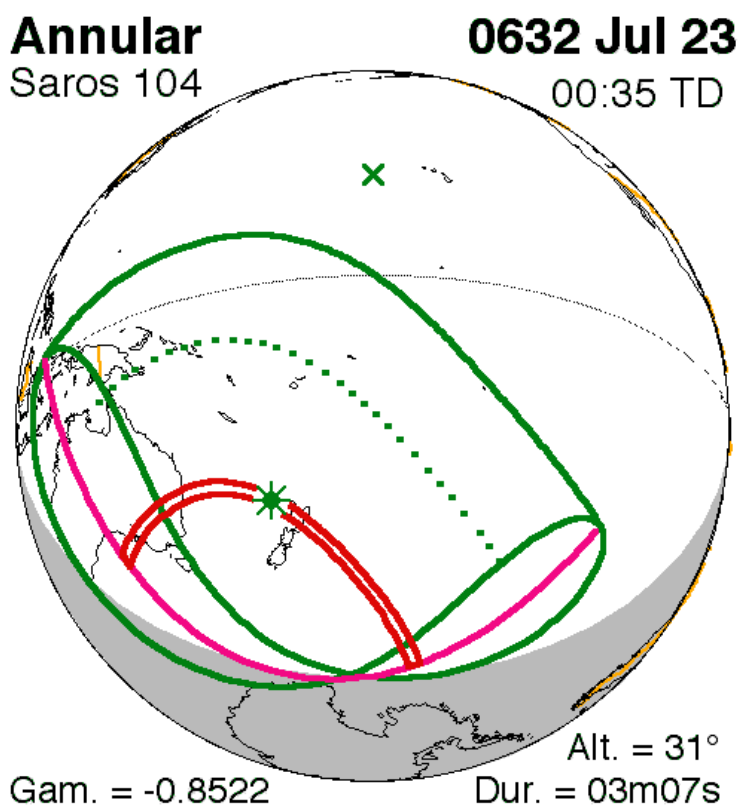
طبرسی (د. ۵۴۸) مدت زمان عمر ابراهیم را دو سال و چند ماه دانسته بود (تاج الموالمید، ص ۷۲)؛ ولی وی شمار ماه‌ها را نگفته و تنها با واژه «اشهر» آن را گزارش کرده است. بر این پایه، ماه‌های سوم تا یازدهم سال یازده هجری، می‌تواند درون این گزارش جای بگیرند. شاید اگر این گزارش را در کنار گزارش دیگر که از شیخ طوسی (د. ۴۶۰) نقل شده و درگذشت ابراهیم را هجده رجب سال یازدهم دانسته (مصباح‌المتهدج و سلاح‌المتعبد، ج ۲، ص ۸۱۲) بگذاریم، بدست بیاید که مراد طبرسی از چند ماه، هفت ماه بوده است؛ ولی مهم این است که بر پایه داده‌های ستاره‌شناسان، هیچ‌کدام از سه کسوفی که در این سال رخ داده، در عربستان قابل دیدن نبوده است؛ چراکه مختصات کسوف اول، یعنی ۲۳ جولای ۶۳۱ میلادی (36S, 171E)، مختصات کسوف دوم، ۱۷ دسامبر ۶۳۲ میلادی (66S, 134W) و مختصات کسوف سوم این سال، ۱۵ ژانویه سال ۶۳۳ میلادی (63N, 141W) بوده که

هیچ‌یک قابل انطباق با کشور عربستان نبوده و قابلیت مشاهده از این کشور را نداشته‌اند. طبق نقشه ارائه شده توسط سازمان ناسا، محدوده کسوف ۲۳ جولای ۶۳۱ میلادی، شامل قسمت زیادی از اقیانوس آرام جنوبی و بخش کمی از اقیانوس آرام شمالی بوده و باتوجه به نقشه این کسوف، علاوه بر این قسمت‌ها از دو اقیانوس، از قاره استرالیا هم قابل مشاهده بوده است.

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

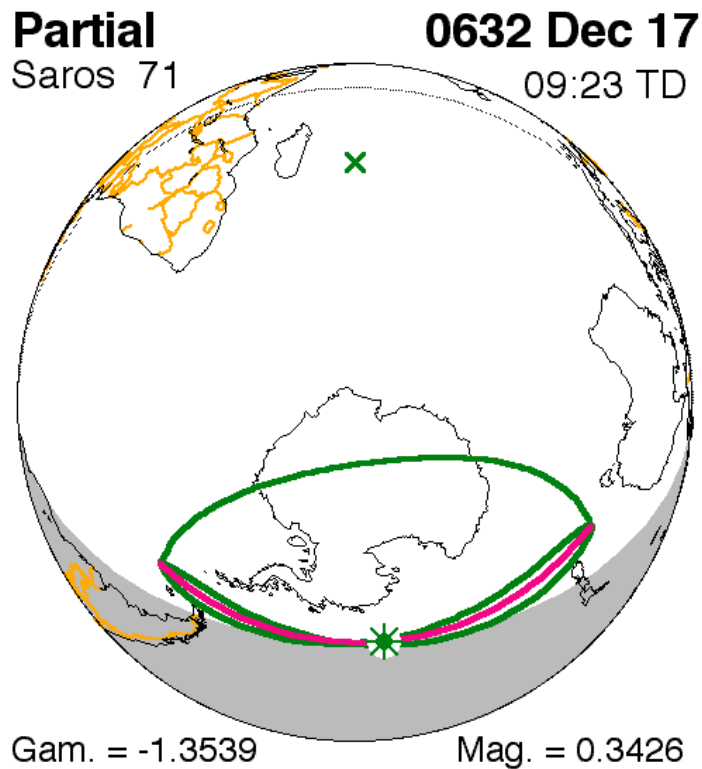
دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۱۹



Five Millennium Canon of Solar Eclipses (Espenak & Meeus)

کسوف ۱۷ دسامبر ۶۳۲ میلادی نیز که دومین کسوف این سال است، همان‌طور که در نقشه مشاهده می‌شود، شامل بخش‌های کوچکی از اقیانوس اطلس جنوبی، اقیانوس آرام جنوبی، بخش کوچکی از اقیانوس هند و قسمتی از قطب جنوب شده و تنها امکان دیده شدن در ناحیه‌های ذکر شده را داشته است.

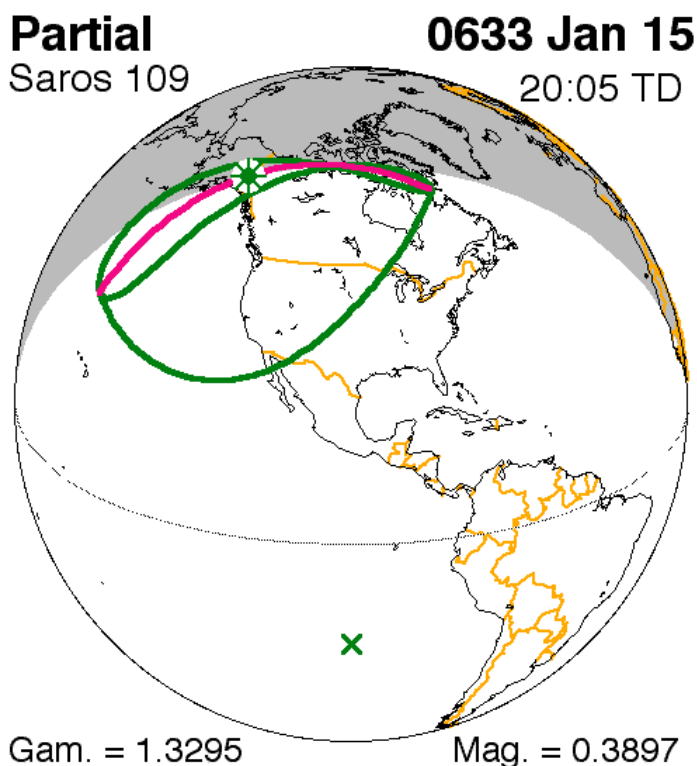


پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۲۰

کسوف ۱۵ ژانویه ۶۳۳ میلادی نیز همان طور که در نقشه مشاهده می شود، محدوده کمی داشته و شامل قسمت کمی از اقیانوس آرام شمالی و بخشی از آمریکای شمالی شده و از این نواحی امکان دیده شدن را داشته است.



Five Millennium Canon of Solar Eclipses (Espanak & Meeus)

با این همه، نباید فراموش نماییم که داده های نجوم، ایده کسوف در این زمان را نادرست می دانند، نه درگذشت ابراهیم را در دو سالگی و هفت ماهگی. اهمیت این نکته از این جهت است که بر پایه این گزارش ها، درگذشت ابراهیم پس از درگذشت پیامبر اسلام واقع شده؛ زیرا بر پایه گزارش های شیعیان، پیامبر اسلام در بیست و هشت صفر سال یازدهم هجری (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۵۳؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۱۷؛ اربلی، ۱۳۱۸ق، ج ۱، ص ۱۶؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۷۵) و بر پایه

داده‌های اهل سنت، در دوازدهم ربیع الاول سال یازدهم هجری (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷؛ خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ق، ص ۴۶)، رخ داد و شاید همین‌گونه گزارش‌ها بودند که برخی از اسلام‌شناسان باختری را به این ایده سوق داد که ابراهیم پس از پیامبر اسلام، درگذشت؛ ولی مسلمانان برای اینکه ختم پیامبری را درست نشان دهند، درگذشت او را به پیش از پیامبر کشاندند!

نتیجه‌گیری

گزارش‌های مورخان اسلامی درباره سال، ماه و روز درگذشت ابراهیم یکسان نبوده و ناهمخوانی‌های بسیاری با یکدیگر دارند. و شگفت اینکه رسمی‌ترین و پرآوازه‌ترین این گزارش‌ها با آنچه ستاره‌شناسان امروزی با ابزار دقیق علمی درباره کسوف‌ها در هزاره‌های پیشین به دست آورده‌اند، سازگار نیست! یکی از گزارش‌های تاریخی درباره وقوع آن کسوف که کمتر مورد توجه مورخان قرار گرفته، این است که ابراهیم پس از بیست و دو ماه زندگی، در سال دهم هجری درگذشت و این، نزدیک‌ترین ایده با نتایج دانش نجوم است؛ به شرط اینکه خود ماه ذی‌الحجه را به شمار نیاورده و ابراهیم را زاده شده در فرجامین روزهای این ماه بدانیم؛ زیرا در این هنگام است که کسوفی رخ داده و مردم عربستان می‌توانسته‌اند آن را ببینند؛ اما اگر تاریخ به دنیا آمدن ابراهیم در روزهای نخست ذی‌الحجه سال هشتم دانسته شود، درگذشت او در رمضان سال دهم هجری خواهد بود که در این تاریخ کسوفی رخ نداده و باید در پذیرش این رویداد در آن برهه از زمان، با تردید نگریست.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۲۲

منابع

- ابن ابى خثيمة، احمد، تاريخ ابن ابى خثيمة، محقق هلى، چاپ نخست، قاهره - مصر، الفاروق الحديثة للطباعة و النشر، ۱۴۲۴ ق.
- ابن اثير، على، أسد الغابة فى معرفة الصحابة، چاپ نخست، بيروت - لبنان، دار الفكر، ۱۴۰۹ ق.
- ابن اثير، على، الكامل فى التاريخ، چاپ نخست، بيروت - لبنان، دار الفكر، ۱۳۸۵ ق.
- ابن اسحاق، محمد، السير و المغازى، محقق زكار، چاپ نخست، بيروت - لبنان، دار الفكر، ۱۳۹۸ ق.
- ابن بكير، يونس، المغازى النبوية، محقق مرادى نسب، چاپ سوم، قم - ايران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ ش.
- ابن جوزى، صفة الصفوة، محقق ابراهيم محمد و سعيد محمد، چاپ سوم، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۳ ق.
- ابن جوزى، عبدالرحمن، المنتظم فى تاريخ الملوك و الأمم، محقق محمد عبدالقادر و مصطفى عبدالقادر، چاپ نخست، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۲ ق.
- ابن حجر عسقلانى، احمد، الأصابة فى تمييز الصحابة، محقق معوض و عبدالموجود، چاپ نخست، بيروت - لبنان، ۱۴۱۵ ق.
- ابن حجر عسقلانى، احمد، فتح البارى شرح صحيح البخارى، محقق محمد فؤاد، بيروت - لبنان، دار المعرفة، ۱۳۷۹ ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، مصحح محمد عبدالقادر، چاپ نخست، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ ق.
- ابن سيد الناس، محمد، عيون الأثر فى فنون المغازى و الشمانل و السير، محقق رمضان، چاپ نخست، بيروت - لبنان، دار القلم، ۱۴۱۴ ق.
- ابن شبة نميرى، عمر، تاريخ المدينة المنورة، محقق شلتوت، چاپ نخست، قم - ايران، دار الفكر، ۱۴۱۰ ق.
- ابن شهر آشوب، محمد، المناقب آل ابى طالب، مصحح محمد حسين آشتياني، چاپ نخست، قم - ايران، علامه، بى تا.
- ابن عبدالبر، يوسف، الاستيعاب فى معرفة الاصحاب، محقق بجاوى، چاپ نخست، بيروت - لبنان، صبح پروزي، ۱۴۱۲ ق.
- ابن عساکر، على، تاريخ مدينة دمشق، محقق شبرى، چاپ نخست، بيروت - لبنان، دار الفكر، ۱۴۱۵ ق.

پژوهشنامه تاريخ تشيع

دوره جديد، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

- ق.
- ابن قیم جوزی، محمد، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، محقق شافعی، چاپ نخست، قاهره - مصر، دار الآفاق العربية، ۱۴۲۸ ق.
 - ابن کثیر، اسماعیل، البداية و النهاية، محقق خلیل شحاده، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار الفکر، بی‌تا.
 - ابن کثیر، اسماعیل، السیرة النبویة، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار نوبلیس، ۲۰۰۶ م.
 - ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، محقق معروف، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار الجیل، ۱۴۱۸ ق.
 - ابن ملقن، ابوحفص عمر، البدر المنیر فی تخریج الأحادیث والأثر الواقعة فی الشرح الكبير، محقق مصطفی و دیگران، چاپ نخست، ریاض - سعودی، دار الهجرة للنشر و التوزیع، ۱۴۲۵ ق.
 - ابن منداه اصفهانی، محمد، معرفة الصحابة، محقق صبری، چاپ نخست، امارات، مطبوعات جامعة الامارات العربية، ۱۴۲۶ ق.
 - ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، محقق ابیاری و دیگران، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار المعرفة، بی‌تا.
 - ابوداود، سلیمان، سنن ابی داود، محقق ابراهیم، چاپ نخست، قاهره - مصر، دار الحديث، ۱۴۲۰ ق.
 - ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، چاپ نخست، قاهره - مصر، دار ام القرى، بی‌تا.
 - احمد بن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، محقق غضبان و دیگران، چاپ نخست، بیروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ ق.
 - اربلی، علی، کشف الغمة فی معرفة الانمة (ع)، محقق رسولی محلاتی، چاپ نخست، تبریز - ایران، بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.
 - اسکافی، محمد، منتخب الأنوار فی تاریخ الأئمة الأطهار، محقق هزار، چاپ نخست، قم - ایران، دلیل ما، ۱۳۸۰ ش.
 - بخاری، محمد، صحیح البخاری، محقق وزارة الاوقاف مصر، چاپ دوم، قاهره - مصر، جمهوریة مصر العربية، ۱۴۱۰ ق.
 - برقی، احمد، المحاسن، محدث، چاپ دوم، قم - ایران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ ش.
 - بلاذری، احمد، کتاب جمل من أنساب الأشراف، مصحح سهیل زکار و ریاض زرکلی، چاپ نخست، بیروت - لبنان، مکتب البحوث و الدراسات، ۱۴۱۷ ق.
 - بیهقی، احمد، دلائل النبوة، محقق قلجعی، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۵ ق.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۲۴

- حازمی، محمد، الاماکن او ما اتفق لفظه و افترق مسماه من الامکنه، بی جا، بی تا.
- خصیبی، حسین، الهدایة الكبرى، بیروت - لبنان، البلاغ، ۱۴۱۹ ق.
- خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفة بن خیاط، محقق فواز، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- دواداری، ابوبکر، کنز الدرر و جامع الغرر، محقق برند راتکه، چاپ دوم، قاهره - مصر، مکتبة المویذ، ۱۴۲۲ ق.
- دیار بکری، حسین، تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار صاد، بی تا.
- رواندی، قطب الدین، قصص الانبیاء، محقق عرفانیان، چاپ نخست، مشهد - ایران، مرکز پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
- روحی، علی، بلغة الظرفاء فی تاریخ الخلفاء، محقق هلال و دیگران، چاپ نخست، قاهره - مصر، جمهوریة مصر العربیة، ۱۴۲۵ ق.
- زبیری، مصعب، نسب قریش، مصحح لوی، چاپ چهارم، قاهره - مصر، دار المعارف، بی تا.
- زمخشری، محمود، ربیع الابرار و نصوص الاخبار، محقق مهنا، چاپ نخست، بیروت - لبنان، موسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۲ ق.
- سمهودی، علی، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی، محقق محفوظ، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۶ م.
- سهیلی، عبدالرحمن، الروض الانف فی شرح السیرة النبویة لابن هشام، محقق وکیل، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
- شهید ثانی، زین الدین، مسکن الفؤاد عند فقد الأحبة و الأولاد، چاپ نخست، قم - ایران، بصیرتی، بی تا.
- شیخ صدوق، ابن بابویه، من لایحضره الفقیة، محقق غفاری، چاپ دوم، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- شیخ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، محقق خرسانی، چاپ دوم، تهران - ایران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
- شیخ طوسی، محمد، مصباح المجتهد و سلاح المتعبد، چاپ نخست، بیروت - لبنان، موسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ ق.
- شیخ مفید، محمد، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محقق موسسة آل البيت، چاپ دوم، قم - ایران، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

- صالحی شامی، محمد، سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد، چاپ نخست، محقق علی محمد و عادل احمد، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ ق.
- صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، محقق ریتز، چاپ دوم، بیروت - لبنان، دار النشر فرانز شتاينر، ۱۳۸۱ ق.
- طبرسی، فضل، اعلام الوری باعلام الهدی، محقق مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، چاپ نخست، قم - ایران، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۳۷۶ ش.
- طبرسی، فضل، تاج الموالید، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار القاری، ۱۴۲۲ ق.
- طبری، محمد، تاریخ الأمم و الملوک، محقق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت - لبنان، بی نا، بی تا.
- عصامی، عبدالملک، سمط النجوم العوالی فی أنباء الأوائل والتوالی، محقق عادل احمد و محمد عوض، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
- قسطلانی، احمد، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، محقق بارودی، چاپ نخست، قاهره - مصر، الکتبۃ التوفیقیة، بی تا.
- قضاعی، محمد، تاریخ القضاعی، محقق مزیدی، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ ق.
- قیسی دمشقی، محمد، جامع الآثار فی مولد النبی المختار، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۹ م.
- کازرونی، محمد، المنتقی من سیر النبی المصطفی، محقق لطفی، چاپ نخست، بی جا، مرکز داراست الادب العربی، ۱۴۲۲ ق.
- کفعمی، ابراهیم، البلد الامین و الدرع الحصین، چاپ نخست، بیروت - لبنان، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
- مسعودی، علی، مروج الذهب و معادن الجوهر، محقق داغر، چاپ دوم، قم - ایران، مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
- مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، چاپ نخست، قاهره - مصر، مکتبۃ الثقافة الدینیة، بی تا.
- مقریزی، احمد، امتاع الاسماع بما للنبی من الاحوال و الاموال و الحفدة و المتاع، محقق نمیس، چاپ نخست، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق.
- نسائی، احمد، سنن النسائی، محقق بیت الافکار الدولیة، چاپ نخست، اردن - عمان، بیت الافکار الدولیة، بی تا.
- نووی، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، محقق غضبان و مرشد، چاپ نخست، دمشق - سوریه، دار

الرسالة العالمية، ١٤٣٠ ق.

- نوبرى، احمد، نهاية الأرب فى فنون الأدب، چاپ نخست، قاهره - مصر، وزارة الثقافة و الارشاد القومى - المؤسسة المصرية العامة، بى تا.

- نيشابورى، مسلم، صحيح مسلم، محقق عبدالباقي، چاپ نخست، قاهره - مصر، دار الحديث، ١٤١٢ ق.

- واقدى، محمد، المغازى، محقق جونز، چاپ سوم، بيروت - لبنان، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، ١٤٠٩ ق.

- ياقوت حموى، ياقوت، معجم البلدان، چاپ دوم، بيروت - لبنان، دار صاد، ١٩٩٥ ق.

- يعقوبى، احمد، تاريخ يعقوبى، چاپ نخست، بيروت - لبنان، دار صاد، بى تا.

- <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/5MCSEmap/0601-0700/631-08-03.gif>

- <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEhistory/SEhistory.html>

پژوهشنامه تاريخ تشيع

دوره جديد، سال اول،
شماره ١، بهار ١٤٠٤

چالش‌های پیش روی شیعیان امامی در دوران امامت امام حسن عسکری (ع)

رمضان محمدی^۱ و محمدعلی توحیدی نیا^۲

چکیده

مقاله حاضر با عنوان «چالش‌های پیش روی شیعیان در عصر امامت امام عسکری (ع)» با هدف کشف و توصیف و با تاکید بر گونه‌شناسی چالش‌ها قلمی شده است. برای دست‌یابی به این هدف از روش مطالعات اسنادی و تحلیلی در بین متون کهن و دست اول تاریخی و سیره‌ای بهره گرفته شده است. عصر امامت امام عسکری (ع)، برهه‌ای خاص در تاریخ تشیع است. محدودیت‌های سخت‌گیرانه برای امام (ع) و شیعیان و نزدیک شدن به عصر غیبت، بر حساسیت این عصر و اهمیت شناخت وضعیت شیعیان افزوده است. طبق یافته‌ها می‌توان گفت: با توجه به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی آن عصر، شیعیان با چالش‌های متعددی مواجه بودند که تاخیر برخی شیعیان در شناخت و پذیرش امامت امام عسکری (ع)، محدودیت در ارتباط و ملاقات حضوری با حضرت، به رغم گستردگی حضور شیعیان در مناطق مختلف، نزدیک شدن به دوران غیبت امام مهدی (عج)، مواجهه شیعیان با فرق و مذاهب متعدد کلامی شیعی و غیرشیعی، انحراف برخی عالمان، فشارهای سیاسی و زندانی شدن برخی شیعیان و همچنین تنگناهای اقتصادی، از مهم‌ترین این چالش‌ها بوده است.

کلید واژگان: امام حسن عسکری (ع)، شیعیان امامی، خلافت عباسی، فرق اسلامی، سازمان وکالت.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۲۹

۱. * دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول): rmohammadi@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۱۸

۲. دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم (ع): ma.tohidinia@gmail.com

مقدمه

دوران امامت امام عسکری (ع)، برهه‌ای بود که با محدودیت‌ها و مشکلات ازسوی حاکمان برای امام (ع) و شیعیان امامیه همراه بود. قوت و پیچیدگی چالش‌های نزدیک به عصر غیبت امام مهدی (ع)، به قدری بود که می‌توانست شیعیان را دچار سرگردانی کرده و یکپارچگی شخصیتی و عقیدتی و همچنین هویت جمعی آنان را متزلزل سازد. اگرچه امام (ع) به جهت همین محدودیت‌ها در سامراء تحت نظر بودند، ولکن برنامه‌ها و دستورات لازم را نسبت به شیعیان صادر و آنان را در ابعاد مختلف رهبری می‌فرمودند. سن پایین امام عسکری (ع) در هنگام شهادت، نشان از شدت فشار و محدودیت ازسوی خلفای عباسی در مورد امام (ع) دارد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۳۰

بنابر اهمیت این دوران از جهات متعدد، از جمله نزدیک شدن به دوران غیبت امام مهدی (ع)، چالش‌ها و برخی مشکلات پیش روی شیعیان در عصر امام عسکری (ع)، در ابعاد مذهبی و سیاسی مورد توجه و تحقیق قرار گرفت و با بررسی انجام گرفته، اثری که به طور کامل و یکپارچه به چالش‌های پیش روی شیعیان در دوران امام عسکری (ع) بپردازد، ملاحظه نگردید؛ بلکه بیشتر آثار نگاشته شده درباره امام عسکری (ع)، با تاکید بر سیره و زندگانی آن حضرت انجام گرفته است.

الف: چالش‌های مذهبی شیعیان

شیعیان در عصر امام عسکری (ع) به دلیل تلاش‌ها و اقدامات ائمه (ع)، نسبت به معارف دینی آگاهی خوبی داشته و به رشد و بالندگی قابل توجهی در این حوزه دست یافته بودند؛ اما علی‌رغم این موضوع، با چالش‌ها و محدودیت‌هایی مواجه بودند که اقدام خلفا در احضار ائمه (ع) به مراکز حکومت و دور ساختن ایشان از مدینه، تاثیر بسزایی در این امر داشت.

۱. تأخیر در پذیرش امامت امام عسکری (ع) ازسوی برخی شیعیان

نخستین چالش، تأخیر در پذیرش امامت امام عسکری (ع) توسط برخی شیعیان بود. با

شهادت امام هادی (ع) در سال ۲۵۴، فرزند بزرگوارشان حسن (ع)، منصب امامت را برعهده گرفتند. امامان پیشین (ع)، به امامت ایشان اشاره فرموده (رک: صدوق، ۱۴۳۹ق، ج ۱، ص ۲۵۲، ۲۵۸، ج ۲، ص ۳۷۳؛ ابن طاووس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۱۷۳، ۱۷۴؛ خزاز قمی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۸۵، ۲۹۳، ۲۹۷؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷۵، ۴۰۹؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۵۸۴، ۵۹۷، ۴۶۴).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۳۱

و امام هادی (ع) نیز در موقعیت‌های مختلف، فرزندشان را به‌عنوان امام بعد از خود به شیعیان معرفی کردند. این معرفی، گاهی توسط خود حضرت هادی (ع) (رک: طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۹۶). و در مواردی نیز پس از سوال اصحاب و شیعیان انجام می‌گرفت (رک: طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۰؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۹۱، ۳۹۲). گستردگی سازمان وکالت در آن زمان، عامل مهمی در شناخت سریع امام، پس از شهادت امام هادی (ع) بود. طبیعی بود که با وجود این روایات متعدد، اکثر شیعیان امامت حضرت عسکری (ع) را بپذیرند.

با این وجود، پس از شهادت امام هادی (ع)، جمعی از شیعیان در امامت امام عسکری (ع) دچار تردید شده و در این زمینه با حضرت نامه‌نگاری کرده یا نزد ایشان حاضر و ایشان را می‌آزمودند؛ چنانچه هارون بن مسلم و جماعتی دیگر پس از شهادت امام هادی (ع)، به امام عسکری (ع) نامه نوشته و در مورد وصی پدرشان سوال نمودند. حضرت در پاسخ مرقوم فرمودند: «آنچه را متذکر شدید دانستم. اگر تا این هنگام در شک و تردید باشید، مصیبت بزرگی است. من وصی او و امام و پیشوای شما هستم. همان‌گونه که قبلاً مرا دیده بودید، خدای متعال را بر این سخن گواه می‌گیرم و اگر پس از دیدن دست خط من و شنیدن سخنانم باز هم شک و تردید کنید، خویش را بی‌بهره کرده و به بیراهه رفته‌اید» (اثبات الوصیه، ص ۲۳۸). بنابر خبری دیگر، نامه‌ای به حضرت نوشته شده و در آن نامه حضرت را از اختلاف میان دوستانشان باخبر ساختند. حضرت فرمودند: «از اختلاف پیروان ما یاد کرده‌بودی. بعد از آن که پدرم به من که بزرگترین فرزند او هستم وصیت کرد، دیگر شبهه‌ای باقی نخواهد ماند و هرکس بر مسند فرمانروایی نشیند و حال مردم را بهتر رعایت کند، از

دیگران سزاوارتر به این کار است» (رک: اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۰، ص ۲۹۶).

سخنان حضرت نشان‌گر آن است که دلایل و شواهد کافی بر امامت ایشان برای شیعیان ارائه شده بود و حضرت تردید آنان را تا زمان نوشتن نامه، مصیبت بزرگ دانسته و آنان را در صورت بقای بر شک، نکوهش کرده‌اند.

در موقعیت دیگری نیز حسن بن اسماعیل، به همراه دوتن از شیعیان، به سامراء رفته و حضرت را به وسیله آنچه در دل داشتند، آزمودند. حضرت پس از انجام آنچه آنان اراده کرده بودند، روبه آنان کرده و فرمودند: شک و تردید تا چه پایه؟ پس از آن بود که این افراد به امامت ایشان ایمان آورده و حضرت را در خانه‌شان زیارت کرده و نامه‌ها و اشیائی که با خود به همراه داشتند، به ایشان دادند (اثبات الوصیه، ص ۲۴۶).

شک و تردید جمعی از شیعیان، نارضایتی حضرت و نکوهش برخی شیعیان را توسط ایشان به دنبال داشت. حضرت در این باره می‌فرماید: «هیچ‌یک از پدرانم محنتی که من از شک و تردید این گروه (شیعیان) می‌کشم، متحمل نشده‌اند. اگر امامت، محدود به زمانی بود، البته جایی برای شک وجود داشت؛ ولی امامت به امر خدا استمرار دارد؛ بنابراین این شک، چه معنایی دارد» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۵۱۷).

در مورد چرایی وجود این تردیدها در میان شیعیان و سخنان حضرت در این باره، عوامل متعددی را می‌توان موثر دانست. محدودیت‌های سیاسی و اجتماعی را از جمله این عوامل می‌توان در نظر گرفت. آن حضرت پس از آن که به همراه پدر بزرگوارشان به سامراء فراخوانده شدند، تحت نظارت بیشتر عوامل حکومت قرار گرفته و ارتباطشان با شیعیان کاهش یافت. این محدودیت‌ها، موجب شد که ایشان برای برخی شیعیان ناشناخته باشند. بنابر نقلی، وقتی امام عسکری (ع) پس از رحلت برادرشان در سال ۲۵۲ - دو سال قبل از به امامت رسیدن ایشان - در کنار پدر قرار گرفتند، همه کسانی که آنجا حضور داشتند، درباره ایشان و نسبتشان با امام هادی (ع) به پرس و جو پرداختند؛ تا اینکه به ایشان گفته شد: «ایشان همان حسن بن علی (ع) هستند» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۳۶؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ص ۳۵۲).

اعتقاد برخی شیعیان به امامت محمد بن علی بعد از امام هادی (ع) را می‌توان از علل

دیگر تردید برخی شیعیان در امامت امام عسکری(ع) برشمرد. بنابر نقلی، برخی شیعیان هرگاه محمد بن علی بر پدرشان وارد می‌شدند، به احترام وی به پا می‌خاستند و امام هادی(ع) آنان را از این کار منع فرموده و می‌فرمودند: «برای امام و پیشوای خود احترام قائل شوید» و به پسرشان ابومحمد عسکری(ع) اشاره می‌فرمودند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۰؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ص، ج ۳، ص ۳۹۴). با اینکه ابوجعفر محمد بن علی در زمان پدرشان رحلت کرد، ولی برخی، از جمله فارس بن حاتم بن ماهویه و پس از او جعفر کذاب، مدعی نمایندگی ابوجعفر بودند و حتی افرادی، مردم را به این امر دعوت می‌کردند. امام هادی(ع)، فارس را لعن نمودند و دستور تعقیب دعوت‌کنندگان را صادر کردند (خصیبی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۵).

با یک نگاه گذرا به زندگانی امام عسکری(ع)، درمی‌یابیم که آن حضرت بیش از امامان دیگر، آگاهی غیبی خود را آشکار نموده و از آن بهره برده است (پیشوایی، ۱۳۷۲ق، ص ۶۴۴)^۱. ایشان برای از بین بردن شک و تردیدها، حفظ یاران و دلگرمی آنان، یا هدایت گمراهان، از علوم غیبی استفاده کردند (رک: حسینی، ۱۳۸۶).

علی‌رغم تردید برخی شیعیان در پذیرش امامت حضرت، بنابر گفته سعد بن عبدالله اشعری، جز عده معدودی که به امامت محمد بن علی - که در زمان حیات پدرشان امام هادی(ع) رحلت کرد - قائل شدند (اشعری، ۱۳۶۰، ص ۱۰۱) و تعداد انگشت‌شماری که به امامت جعفر بن علی (جعفر کذاب) روی آوردند، اکثریت یاران امام هادی(ع)، امامت ایشان را پذیرفتند (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۱۲). مسعودی نیز، جمهور شیعه را از پیروان امام عسکری(ع) و فرزندانشان می‌داند که در تاریخ به «قطعیه» معروف شده‌اند (همان، ج ۳، ص ۱۱۲).

۱. براساس تحقیق یکی از محققان معاصر از کرامات و گزارش‌های غیبی و اقدامات خارق‌العاده امام عسکری(ع)، ۴۰ مورد در «الخرائج»، ۱۳۴ مورد در «مدینه المعاجز»، ۱۳۶ مورد در «اثبات الهداه» و ۸۱ مورد در بحارالانوار آمده است (رک: حیاة الامام العسکری(ع)، ص ۱۲۱).

۲. محدودیت در ارتباط حضوری با امام (ع)

تشیع از آغاز دوران قدرت عباسیان (۱۳۲) تا پایان غیبت صغری (۳۲۹) در مقایسه با دوران حکومت امویان، رشد و فزونی قابل توجهی یافت و شیعیان در مناطق مختلف ممالک اسلامی، چون: کوفه، بغداد، نیشابور، قم، آبه، مدائن، خراسان، ری، آذربایجان، بصره، سامراء، جرجان پراکنده بودند (بهنیافر، ۱۳۹۱، ص ۲۲۳-۲۳۲). این حضور، از شواهد مختلفی، از جمله پسوند اسامی اصحاب ائمه (ع) که به نام شهرها است، گزاره‌هایی که از آوردن اموال شیعیان برخی شهرها نزد امامان (ع) وارد شده، وکلای منصوب در برخی مناطق و دیگر شواهد، قابل استفاده است. هنگام شکایت از امام کاظم (ع)، نزد هارون گفته می‌شود که از شرق و غرب برای وی اموال آورده می‌شود (رک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸)، یا در زمان امام جواد (ع)، پس از آنکه معتصم رای ایشان را در مورد قطع دست سارق بر آرای فقهای اهل سنت ترجیح می‌دهد، یکی از این فقها به معتصم تذکر می‌دهد که چرا خلیفه، سخن کسی را که نصف امت به امامت او قائلند، در حضور درباریان، فرماندهان، وزرا و کاتبان بر نظر تمام علمای مجلسش ترجیح می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳ص، ج ۴۹، ص ۱۵۵). این شواهد که مربوط به سالیان قبل از به امامت رسیدن امام عسکری (ع) است، خود شاهد روشنی است که در دوران امام عسکری (ع)، شیعه در جامعه اسلامی، رشد فزاینده‌تری داشته و در مناطق بیشتری حضور داشتند.

چالش مهم دیگری که شیعیان با آن مواجه بودند، ارتباط (حضوری) با امام (ع) با توجه به استقرار ایشان در سامرا بود. امام عسکری (ع)، جز دوران نسبتاً محدودی که در زندان به سر بردند، در این شهر زندگی عادی داشتند؛ ولی تحت نظارت ماموران حکومت، باید چند روز در هفته به دربار خلیفه رفته و حضور خود را اعلام می‌فرمودند. برخی شیعیان برای ملاقات امام (ع)، در مسیر راه ایشان قرار می‌گرفتند؛ برای نمونه می‌توان به آماده‌شدن اصحاب برای ملاقات حضرت در طول مسیر حرکت خلیفه _ جهت دیدن صاحب البصره _ در حالی که امام (ع) را با خود همراه کرده بود، اشاره کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۰۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۸؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷۰؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۲۵)؛ همچنین قرارگرفتن اسماعیل بن محمد در مسیر حضرت و تقاضای کمک مالی از ایشان (اربلی،

۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۱۳)، انتظار ابوبکر فهفکی در خیابان ابی قطیعه برای دیدار حضرت، در حال رفتن به دارالعامه^۱ (راوندی، ۱۴۰۹ ص، ج ۱، ص ۴۴۶)، انتظار محمد بن عبدالعزیز بلخی در خیابان الغنم برای دیدار حضرت در مسیر رفتن به دارالعامه (همان، ج ۱، ص ۴۴۷؛ اثبات الوصیه، ص ۲۴۳) و نشستن محمد بن ربیع شیبانی در باب احمد بن خضیب به منظور دیدن حضرت (همان، ج ۱، ص ۴۴۵؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۰، ص ۲۹۳)، اشاره کرد. حضور در مسیر حرکت امام(ع)، خطراتی را برای شیعیان داشت که امام(ع) آنان را آگاه می‌ساختند. بنا بر گزارشی به نقل علی بن جعفر از حلبی، در یکی از روزها که قرار بود امام(ع) به دارالخلافه بروند، در عسکر به انتظار دیدار ایشان جمع شده بودند. در این حال، از طرف آن حضرت توقیعی رسید و آن‌ها را به دلیل آنکه در امان نبودند، از سلام کردن و حتی اشاره نمودن به ایشان نهی کرد (راوندی، ۱۴۰۹ ص، ج ۱، ص ۴۳۹؛ عاملی النباطی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۰۷). در موقعیتی نیز وقتی حضرت در خیابان به عبدالعزیز بلخی رسیدند، انگشت سبابه را بر دهان گذاشته و با اشاره به سکوت، فرمودند: «مواظب باش. اگر فاش کنی، هلاک می‌شوی» (اثبات الوصیه، ص ۲۴۳).

این روایت به خوبی نشان می‌دهد که حکومت، تا چه حد روابط امام(ع) با شیعیان را زیر نظر داشته است (جعفریان، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴)؛ البته به نظر می‌رسد این محدودیت‌ها در دوران امامت حضرت، در یک سطح نبوده و در ایامی، دیدار با ایشان انجام می‌گرفت. از خادم حضرت نقل شده، روزهایی که امام(ع) به مقر خلافت می‌رفت، شور و شعف عجیبی در مردم پیدا می‌شد. خیابان‌های مسیر آن حضرت، از جمعیتی که سوار بر مرکب‌های خود بودند، پر می‌شد. وقتی امام(ع) تشریف می‌آوردند، هیاهو یک‌باره خاموش می‌گشت، آن حضرت از میان جمعیت گذشته و وارد مجلس می‌شد (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۲۹).

گزارش‌های دیگری نیز به دست آمده که به دیدار حضوری برخی شیعیان با حضرت اشاره دارند. این دیدارها که گاهی با حاضر شدن شیعیان از شهرهای دیگر انجام می‌گرفت، علاوه بر ملاقات و تبرک جستن از وجود حضرت، به جهت طرح سوالات، تقدیم اموال، رفع نیازهای

۱. دارالعامه گویا همان دارالخلافه است.

مالی، آگاهی از امام بعدی و... بود (رک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۲، ۳۱۶، ۳۲۳؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷۵؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۲۷؛ صدوق، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸۴)؛ البته این ملاقات‌ها همواره با خطراتی همراه بود که از چالش‌های مهم شیعیان به حساب می‌آمد.

باتوجه به گستردگی و تراکم بالای جمعیتی شیعیان در این دوران نسبت به دوران قبل از عصر امامت امام عسکری (ع)، به نظر می‌رسد که ملاقات‌های حضوری، بسیار اندک صورت گرفته و باتوجه به محدودیت‌ها، امکان این ملاقات‌ها نیز در همه اوقات به آسانی ممکن نبوده است؛ لذا نامه‌نگاری از مهم‌ترین راه‌های ارتباط شیعیان با امام (ع) بوده است و در منابع، به تعداد قابل توجهی از این نامه‌ها اشاره گردیده است. شیعیان بسیاری از این طریق، مسائل و مشکلات‌شان را با امام (ع)، در میان گذاشته و منتظر پاسخ حضرت بودند. این روش از مطمئن‌ترین راه‌های ارتباطی بود که امنیت جانی و مالی شیعیان را تا حدودی به دنبال داشت و همچنین سختی سفرهای طولانی را در پی می‌آورد.

این نامه‌ها، با محوریت موضوعات مختلفی، از جمله درخواست دعا برای برآورده شدن حاجات، برطرف شدن مشکلات (رک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۱۱؛ اثبات الوصیه، ص ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۱۵؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۲۴، ج ۳، ص ۳۰۵) و پرسش‌های علمی و دینی (رک: اربلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۰۸؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۱، ج ۲، ص ۹۸، ج ۳، ص ۴۴، ۱۵۳؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۵۹، ۳۳۲) نگاشته می‌شد. بنابر تحقیقی که در این باره انجام گرفته، از مجموع ۱۶۰ نامه جمع‌آوری شده از منابع تاریخی که توسط حضرت ارسال گردیده است، ۱۸ درصد مکاتبات، ابتدا از سوی امام (ع)، با هدف در میان گذاشتن مطالب با فرد یا افراد، صادر گردیده و ۸۲ درصد نیز در پاسخ به سوالات و درخواست‌های مردم نگاشته شده‌اند (رک: جانی‌پور و طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۷۸، ۷۹).

امام (ع) جهت ارسال نامه‌ها، افرادی را در نظر گرفته بودند. ماموریت ابوالادیان، از خدمتگذاران حضرت (صدوق، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۱۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۲)، عقید، خادم خاص ایشان (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۷۲) و داود بن اسود، خدمتگذار

دیگرشان (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۵۲۸)، رساندن نامه‌هایی از سوی حضرت بود. این مطلب نیز شاهی بر گستردگی ارتباط از طریق نامه‌نگاری میان شیعیان و امام(ع) است.

به نظر می‌رسد که ارسال نامه‌ها از سوی حضرت برای شیعیان، گاه با سختی‌ها و محدودیت‌هایی همراه بوده است و این کار، به صورت پنهانی انجام می‌گرفته است. بنابر گزارشی، حضرت، «داود بن اسود» را مامور کردند تا چوبی را که در آن نامه‌هایی جاسازی شده بود، به «عثمان بن سعید» برساند (همان، ج ۴، ص ۴۲۷). گرچه کم‌وبیش شیعیان در دوره‌های قبلی هم با این نوع چالش‌ها روبه‌رو بوده‌اند، اما به نظر می‌رسد، دشواری ارتباط در دوره‌های قبلی، مسبوق به سابقه نبوده است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۳۷

۳. انحراف برخی وکلا

دوری مناطق شیعه‌نشین از معصومین(ع) و گسترش تدریجی آن، سبب راه‌اندازی سازمانی شد تا ارتباط شیعیان با ائمه(ع)، به سهولت انجام بگیرد و همچنین با عادت‌دادن مردم به ارتباط غیرمستقیم، آرام آرام شیعیان، آماده عصر غیبت گردند؛ لذا هرچه به عصر غیبت صغری نزدیک می‌شویم، ارتباط مستقیم مردم با ائمه(ع) کم می‌شود. با راه‌اندازی این تشکیلات از دوران امام صادق(ع)، رهنمودهای لازم، جهت حفظ جامعه شیعه به آنان ابلاغ و پرسش‌ها و خواسته‌های آنان پاسخ داده می‌شد (رک: حیدری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹، محمد دشتی، مقاله سازمان وکالت در عصر عسکریین(ع)).

سازمان وکالت در دوران امامت امام عسکری(ع)، بسیار گسترده شده و مناطقی که شیعیان و برخی وکلا در آن حضور داشتند، به‌طور دقیق‌تر، در حجاز (مدینه، مکه و یمن)، عراق (کوفه، بغداد، واسط و بصره)، ایران (خراسان بزرگ «شامل: نیشابور، بیهق، سبزوار، بخارا، سمرقند و هرات»، قم، آوه، ری، قزوین، همدان، آذربایجان، اهواز، سیستان، بسط و قرمیسین) و در شمال آفریقا (مصر) بود (جباری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۱ به بعد و رک: همان، ج ۲، ص ۴۲۹).

در میان وکلا و اصحاب حضرت، عثمان بن سعید عمری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود.

وی عهده‌دار اداره سازمان وکالت و نظارت بر کار وکلا شد و امام عسکری (ع)، امور وکلا را به وی حواله می‌دادند (رک: جباری، ۱۳۸۲، ص ۴۵۲) و به دستور ایشان، هرآنچه از نواحی مختلف برای حضرت ارسال می‌گردید، در نهایت به دست عُمَری می‌رسید تا به ایشان برساند (رک: رجال کشی، ص ۵۸۰؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۱۶). وی زیر پوشش روغن فروشی فعالیت می‌کرد و اموال و وجوه را در مشک‌های روغن قرار داده و به حضور امام (ع) می‌رساند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۱۴).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۳۸

چنانچه گذشت، سازمان وکالت، ساختاری در جهت ارتباط شیعیان با امام (ع) بود؛ ولی گاهی برخی وکلا دچار انحراف شده و به وظایف تعیین شده به درستی عمل نمی‌کردند و دچار انحراف می‌گشتند. یکی از چالش‌های پیش روی شیعیان، همین افراد بودند که ممکن بود بر جامعه شیعه تاثیر مخرب گذاشته و این تشکیلات را از اهدافش دور سازد. امام (ع) در این مواقع، اخبار لازم در مورد وکلا را به اطلاع شیعیان می‌رساند^۱ و شیعیان را نسبت به برخی وکلا که در نگهداری و رساندن اموال خیانت ورزیده و آن‌ها را نزد خود نگه می‌داشتند یا دروغ‌هایی را به امام (ع) می‌بستند، آگاه می‌ساختند؛ چنانچه، دستور به لعن و نفرین عروه بن یحیی دادند (رک: رجال کشی، ص ۵۷۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۳۰۱)؛ یا در مورد احمد بن هلال، نامه‌هایی صادر فرموده و شیعیان و وکلا را نسبت به وضعیت وی آگاه ساختند (رک: رجال کشی، ص ۵۳۵، ۵۳۶؛ رجال نجاشی، ص ۶۰؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۱۴). توقیعات صادره در چنین مواردی، به سرعت در میان شیعیان شایع می‌گردید و بلافاصله شخص مورد نظر امام (ع)، از جامعه شیعه طرد می‌شد (رک: جعفریان، ۱۳۸۱، ص ۷۴۴، ۷۴۵).

۴. انحراف برخی علما

در دوران امامت امام عسکری (ع)، علما و اصحاب بسیاری بودند که در مکتب امام عسکری (ع) پرورش یافتند و شیعیان با حضور در نزد آنان، از روایات معصومین (ع) در

۱. همانند نامه به جمعی از شیعیان و معرفی ابراهیم بن عبده به‌عنوان وکیل (رک: طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۰۹-۵۱۰، ج ۲، ص ۸۴۸).

موضوعات گوناگون، خوشه‌چینی می‌کردند. شیخ طوسی بیش از صد نفر از شاگردان حضرت را در کتاب خود ذکر کرده (رک: طوسی، بی‌تا، ص ۴۲۹-۴۳۸) که بسیاری از آنان، از علم امام هادی (ع) نیز بهره برده‌اند.

بسیاری از پیروان حضرت در قم می‌زیستند و این شهر در زمان امام هادی (ع) و امام عسکری (ع)، از مراکز مهم علوم گردید و مسکن بسیاری از راویان، مولفان و دانشمندان شد (رک: مظفر، ۱۴۰۸ق، ص ۶۲). اساتید حدیثی از مناطقی، مثل کوفه به قم می‌آمدند و همراه با دانشمندان قم، به تعلیم و آموزش مشتاقانی می‌پرداختند که از این شهر و نقاط اطراف قم برای آموزش حدیث، به قم مراجعه می‌کردند (رک: همان، ص ۳۴۱).

علی‌رغم درجات والای علمی شاگردان حضرت، یکی دیگر از چالش‌های پیش روی شیعیان، وجود عالمانی بود که دچار لغزش گشته و حضرت نسبت به انحراف آنان، آگاهی بخشی می‌کردند. وقتی از حضرت در مورد نوشته‌های بنی فصال که از بزرگان شیعه و فطحی مذهب بودند سوال شد، فرمودند: «آنچه را (از ما) روایت کرده‌اند، بگیری و آنچه را که نظر خودشان است، واگذارید» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۹).

معرفی شاگردان و عالمان مورد اطمینان از سوی حضرت نیز، علاوه بر آنکه موجب سهولت دستیابی به پاسخ سوالات شیعیان می‌گشت، آنان را از مراجعه به عالمان منحرف، باز می‌داشت. وقتی احمد بن اسحاق درخواست معرفی شخصی را از حضرت کرد تا در مواقعی که امکان آمدن خدمت امام (ع) نیست، سخن او را بپذیرد، حضرت، عثمان بن سعید را ثقه و امین دانسته و سخن او را سخن خود دانستند (همان، ص ۳۵۴).

دیگر اقدام حضرت نیز که می‌توانست از انحراف شیعیان جلوگیری نماید، تایید کتبی بود که از سوی برخی شیعیان مورد اطمینان تالیف شده بود؛ چنانچه حضرت پس از مشاهده کتاب «یوم و لیل» از فضل بن شاذان و کتاب احمد بن عبدالله بن خانبه، آن دو را صحیح و عمل به آن را تایید فرمودند (تستری، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۰۸، ج ۱، ص ۵۰۱)؛ همچنین در مورد کتاب «یوم و لیل»، یونس بن عبدالرحمان فرمودند: «خداوند در قیامت به تعداد هر حرف این کتاب، به وی نوری عنایت فرماید (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۷۲).

۵. غیبت امام مهدی (ع)

ارتباط حضوری با امام معصوم، موضوعی بود که از صدر اسلام به صورت عادی جریان داشت. در برخی دوران‌ها، این ارتباط گرچه با سختی‌هایی همراه بود، ولی هیچ‌گاه قطع نگردید و اصحاب و برخی شیعیان، امکان ارتباط با امام (ع) را داشتند. وقوع غیبت امام دوازدهم (ع)، موضوعی بود که از ابتدای تاریخ اسلام، توسط پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) طرح می‌گشت و از آنجاکه امری نامأنوس و غیر منتظره برای شیعیان به شمار می‌رفت و تحمل آن مشکل و طاقت فرسا بود، به تدریج شیعیان با این مساله آشنا شده بودند.

با نزدیک شدن به دوران غیبت، تبیین و آگاهی بخشی نسبت به این موضوع، از اهمیت بسیار بالاتری برخوردار بود؛ لذا امام عسکری (ع) شیعیان را در مواقع مختلف، متوجه این امر ساخته و وظیفه آنان را بیان می‌فرمودند. در فرمایشات نقل شده از حضرت، ایشان به معرفی امام بعدی پرداخته و به غیبت طولانی ایشان و سفارش شیعیان به صبر و انتظار فرج، اشاره شده است (رک: خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۲۸؛ صدوق، ۱۴۳۹ق، ص ۳۸۴، خزاز قمی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹۵، ۲۹۶؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۰۴). حضرت با تاکید بر دو عنصر عمر زیاد و غیبت طولانی برای حضرت مهدی (ع) که در قرآن کریم از علائم حضرت نوح و خضر (ع) شمرده شده (عنکبوت: ۱۴؛ بقره: ۵۱؛ نساء: ۱۵۷، ۱۵۸)، ادعای دروغین مدعیان مهدویت را نیز برملا ساختند (صدوق، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۳۸۴؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۳۹)؛ همچنین امام (ع) با نشان دادن فرزندشان به برخی شیعیان و اصحاب خاص، آنان را از تولد و امامت وی با خبر می‌ساختند (رک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۵۰، ۳۵۱؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۱). از آثار و کارکردهای سازمان وکالت، به خصوص در عصر امامین عسکریین (ع)، آماده‌سازی شیعه برای ورود به عصر غیبت بود. احاله شیعیان در امور شرعی به وکلا از سوی امام (ع)، در کنار سایر اهداف، به منظور آشناسازی شیعیان با شرایطی بود که شیعیان از سال ۲۶۰ هجری با آن مواجه می‌شدند؛ یعنی فقدان امام حاضر و امکان ارتباط با او، تنها از طریق سفرا و وکلایش (رک: جباری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۳۱، ۳۳۲). بنابر روایتی، جمعی از شیعیان یمن برای دادن اموال در سامرا حاضر شدند؛ حضرت دستور دادند تا عثمان بن سعید حاضر گردیده و اموال را از اهالی یمن تحویل

بگیرد. حضرت در ادامه، عثمان بن سعید را به عنوان وکیل خود و فرزندشان معرفی فرمودند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵۶). از این روایت استفاده می‌شود که حضرت به دنبال تقویت سازمان وکالت و همچنین آشنایی و ارتباط مردم با آن بودند. ارتباط وسیع امام(ع) با شیعیان از طریق نامه‌نگاری نیز، در آماده‌سازی آنان برای مواجهه با دوران غیبت فرزند بزرگوارشان موثر بوده است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۴۱

۶. فعالیت فرق و مذاهب

وجود جریان‌ها و فرق گوناگون شیعی و غیرشیعی در مناطق مختلف جامعه اسلامی آن دوران، از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی شیعیان امامی به‌شمار می‌رود. طبیعی بود که زندگی شیعیان در ممالک و شهرهایی که غیرشیعه نیز حضور داشت، تعامل آن‌ها با یکدیگر را به دنبال داشته باشد. این تعاملات که ممکن بود با تبلیغ باورهای فرقه‌ای توسط غیر شیعه همراه باشد، می‌توانست موجب انحراف امامیه گردد؛ اما شیعیان در مورد نحوه مواجهه با آنان، از حضرت کسب تکلیف کرده و به توصیه‌های امام(ع) عمل می‌کردند.

از جمله جریان‌های انحرافی آن دوران، غالیان بودند که خطری بزرگ برای شیعیان به‌شمار رفته و می‌توانستند با عقاید گمراه‌کننده خود، سبب مخدوش گشتن چهره معصومین(ع) و پیروانشان نزد غیرشیعه گردند. امام عسکری(ع)، با جریان غلو به شدت برخورد و شیعیان را از انحرافات آنان آگاه ساختند. امام عسکری(ع) در نامه‌ای از حسن بن محمد بابای قمی و فهری، بی‌زاری جسته و لعن فرمودند و به گمراه شدن ابن بابا _ که خیال می‌کرد توسط حضرت به نبوت برگزیده شده _ توسط شیطان اشاره کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۳۱۸). احمد بن محمد عیسی نیز وقتی نظر امام عسکری(ع) را درباره وی جویا شد، امام(ع) در پاسخ، این‌طور نگاشتند: «افکار ایشان جزء دین ما نیست؛ پس از آنان دوری کن» (همان، ج ۲۵، ص ۳۱۵). ابراهیم شبیه نیز می‌گوید: «به امام نوشتم، نزد ما عده‌ای هستند که از شما روایت نقل می‌کنند و ما نمی‌توانیم روایتشان را قبول کنیم؛ چون مخالف دین ما است و توان رد آن را نیز نداریم؛ چون منتسب به شما است. آنان می‌گویند: مراد از نماز در قرآن، رکوع و سجود نیست؛ بلکه نام مردی است که باید پیرو او شد؛ همچنین زکات و دیگر عبادت‌ها و

حرام‌ها را توجیه می‌کنند. یکی از آنان، علی بن حسکه و دیگری قاسم یقطینی است. نظر شما چیست؟ امام(ع) در پاسخ، مرقوم فرمودند: این‌ها از دین ما نیست و از ایشان دوری کنید» (همان، ص ۳۱۶).

برخی شیعیان نیز در تبیین انحراف این گروه منحرف اقدام می‌کردند. محمد بن عیسی اشعری نیز می‌گوید: «خداوند، قاسم یقطینی و علی بن حسکه را لعنت کند که شیطان او را دید و برخی سخنان بیهوده را بر او القاء نمود و او را مغرور کرد» (همان). فضل بن شاذان کتاب مستقلی در رد غالیان، به نام «کتاب الرد علی الغالیة المحمدیة» نوشت (رجال النجاشی، ص ۳۰۷).

چالش مهم دیگری که شیعیان عصر امام عسکری(ع) با آن مواجه بودند، صوفیه بود. اصل تصوف، به لحاظ این‌که در پذیرش ولایت انحصاری امامان، هم عقیده شیعیان نیست، خاستگاه شیعی ندارد و شاید به همین دلیل هم، صوفیه مطرود همه امامان شیعه بوده است (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۴-۵۶، ۶۲، ۲۹۶).^۱ در مورد مواجهه امام عسکری(ع) با صوفیه، حضرت در ابتدای نسخه‌ای که به کارگزارانش در عراق نوشته بود، آورده بودند: از صوفی ظاهر ساز، پرهیز کنید (رک: طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۱۶).

فرقه واقفیه نیز از فرقه‌های فعال در آن عصر بودند. بنابر نقلی، یکی از یاران حضرت از جبال، با نگارش نامه‌ای در مورد دوستی یا تبری جستن از واقفیه سوال کرد و حضرت نیز وی را به تبری جستن از آنان و عیادت نکردن از مریضان آنان و همچنین حاضر نشدن در تشییع جنازه‌شان توصیه فرمودند. حضرت در ادامه، منکر امامت آخرین امام را، منکر امامت اولین امام دانسته و همچنین، اضافه‌کننده به تعداد امامان را مانند کسی دانستند که از تعداد امامان کاسته است (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۵۲، ۴۵۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸، ص ۳۵۱، ۳۵۲).

در برخی منابع، از ردیه‌هایی یاد شده که شیعیان علیه برخی فرقه‌ها نگاشته‌اند. «حسن بن موسی الخشاب» از اصحاب حضرت، کتابی در رد این فرقه با عنوان «الرد علی الواقفه»

۱. محمد حسین حر عاملی در اثنتی عشریه روایاتی بر مذمت صوفیه آورده است.

نگاشته است (رک: رجال نجاشی، ص ۴۲؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۳۹۸). «فضل بن شاذان» نیز که از اصحاب امام هادی (ع) به شمار آمده است (رجال طوسی، ص ۴۲۰)، در دوران امام عسکری (ع) از عالمان معتبر امامی خراسان بوده است. وی با گروه‌های مختلف فکری درگیر بوده و بر آنان ردیه نوشته است (رک: رجال نجاشی، ص ۳۰۷؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۱۲۴). «حسین بن اشکیب»، از دیگر اصحاب حضرت نیز کتاب الرد علی الزیدیه را در مواجهه با زیدیه نوشت (رک: ایزدی، ۱۳۹۱).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۴۳

در مورد فرق غیرشیعی نیز، اهل حدیث از مهم‌ترین آنان در آن دوران بودند که پس از به حکومت رسیدن متوکل عباسی، مورد حمایت خلفای عباسی قرار گرفته و نقش پررنگی در جامعه داشتند. آنان بر بهره‌گیری از ظواهر قرآن و حدیث در کسب معارف دینی تاکید داشته و همچنین به قدیم‌بودن قرآن و قابل رویت بودن خداوند اعتقاد داشتند. به نظر می‌رسد، موضوع مخلوق بودن یا نبودن قرآن کریم، از مسائل مطرح در دوران امام عسکری (ع) بود و البته طرح آن در دوران حکومت برخی از خلفای سابق عباسی و حامی معتزله، یعنی مامون، معتصم و واثق، شدت داشت که از آن باعنوان «محنه القرآن» یاد می‌شود (رک: تاریخ طبری، ۵۷۵۲/۱۳؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۸۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۱۲۳). امام عسکری (ع)، به سوال شیعیان بغداد در این باره، این‌طور پاسخ فرمودند: «بسم الله الرحمن الرحیم. خداوند، ما و شما را از مبتلا شدن به این فتنه حفظ نماید که در این صورت، خداوند بزرگترین نعمت خویش را به ما ارزانی داشته و در غیر این صورت، هلاکت و گمراهی است. به عقیده ما، بحث و جدل در مورد قرآن، بدعتی است که هم سوال‌کننده و هم جواب‌دهنده در آن شریک هستند؛ زیرا که سوال‌کننده، به دنبال چیزی است که برایش سود و حاصلی ندارد و جواب‌دهنده هم برای موضوعی سعی و تلاش می‌کند که در توان او نمی‌باشد؛ پس خالقی غیر از خدا نیست و بقیه، همه مخلوق او هستند و قرآن هم کلام خداست؛ پس از پیش خود برای او اسمی قرار نده که در غیر این صورت، از گمراهان خواهی شد» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱). ابوهاشم، از یاران دیگر حضرت نیز می‌گوید: در این فکر بودم که قرآن مخلوق است یا غیرمخلوق که امام عسکری (ع) به من گفتند: «خداوند آفرنده همه چیز است و هر چیزی غیر او، مخلوق است» (همان، ص ۲۲۴). روایت، نخست به خوبی بیان‌گر آن

است که این مساله، سبب ظهور فتنه‌ای در جامعه اسلامی گردیده و امام(ع) نیز شیعیان را از ورود به این موضوع باز می‌داشتند.

در روایات امام(ع)، یکی دیگر از باورهای اهل حدیث، یعنی قابل رویت‌بودن خداوند متعال، نفی گردیده است. حضرت در پاسخ به نامه‌ای در این باره می‌نویسد: «پذیرش این شبهه، به هیچ وجه جایز نیست؛ زیرا لازمه رویت، جسم‌بودن است؛ در صورتی که خداوند متعال منزله از جسم بودن است» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴). همچنین حضرت در پاسخ به نامه ابراهیم حمدانی در مورد شبهه جسم بودن خداوند نوشتند: «پاک و منزله است خداوندی که هیچ‌گونه حد و مرزی برای او نیست و هرگز این‌گونه توصیف نمی‌شود و هیچ‌مثل و مانندی برای او نیست و او شنوای داناست» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰).

ب: چالش‌های سیاسی _ اقتصادی شیعیان

دوران امامت امام عسکری(ع) با ایام حکومت سه خلیفه عباسی، یعنی المعتمد بالله (۲۵۲_۲۵۵)، المهتدی بالله (۲۵۵_۲۵۶) و المعتمد بالله (۲۵۶_۲۷۹) مصادف بود. معتمد، فرزند متوکل عباسی، پس از برکناری مستعین، حکومت را به دست گرفت. با قتل متوکل، ترکان بر امور حکومت تسلط یافته و خلیفه، تابع دستورات آنان بود. معتمد نیز از این مطلب مستثنا نبود. مهتدی، چهاردهمین خلیفه عباسی نیز که پس از قتل برادرش معتمد به حکومت رسید، استقلالی در کارها نداشت و پیوسته بازیچه دست ترکان دربار عباسی بود (رک: پیشوایی، ۱۳۷۲، ص ۶۴۱). وی در دوران حکومتش، امام عسکری(ع) را زندانی کرد و تا شبی که کشته شد، حضرت در زندان بودند و وی تصمیم به قتل امام(ع) داشت (اثبات الوصیه، ص ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۳۱۳). معتمد، سومین خلیفه معاصر با امام عسکری(ع) بود که چهار سال از دوران امامت حضرت با دوران حکومت وی مصادف بود. او که به دست ترکان به خلافت رسیده بود، ولی به علت غوطه‌ور بودن در فساد اخلاقی و شهوات (سیوطی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۳، ۳۶۷؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۲۳، ۱۳۱) ، برادرش «موفق»، زمام امور را به دست داشت (الفخری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۷۸).

۱. فشار و سختگیری نسبت به امام (ع)

از دیدگاه ائمه (ع)، حکومت عباسی، غیر مشروع و طاغوت به شمار می‌رفت و عباسیان و درباریان از ابتدای به دست گرفتن قدرت، با آگاهی از این دیدگاه، امامان شیعه و پیروانشان را خطری برای جایگاه خود دانسته و در صدد محدود کردن فعالیت‌های آنان بودند و ایشان را با مشکلاتی مواجه ساختند. امام عسکری (ع) در بیان علت محدودیت‌های ایجاد شده از سوی حاکمان می‌فرماید:

«بنی امیه و بنی عباس به دو علت شمشیر بر ما نهادند: یکی آنکه، آنان می‌دانستند که در خلافت هیچ حقی ندارند؛ از این رو از ادعای ما نسبت به آن و از قرار گرفتن حکومت در جایگاهش می‌ترسیدند و دوم اینکه، از خبرهای متواتر آگاه شده بودند که از میان رفتن پادشاهی زورگویان و ظالمان، به دست قیام‌کننده ما خواهد بود و شک نداشتند که خودشان از زورگویان و ظالمان هستند؛ از این رو برای کشتن اهل بیت پیامبر و نابود کردن نسل او تلاش کردند؛ به طمع اینکه از تولدش جلوگیری کنند؛ یا او را بکشند؛ اما خدا نخواست کار او بر هیچ کدامشان آشکار شود تا آنکه نورش تمامیت یابد؛ حتی اگر که کافران نپسندند» (رک: ری شهری، ۱۳۷۵، ص ۴۸۲). قابل توجه آن است که شیعیان امامیه در دوران امام عسکری (ع)، در انتظار آمدن امام مهدی (ع) بودند و خلیفه وقت نیز که از این امر آگاهی داشت، به سختی در جستجوی فرزند حضرت بود (رک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۶).

خلفای هم عصر حضرت، در راستای سیاست سخت‌گیرانه خود بر شیعیان، چند نوبت امام عسکری (ع) را زندانی کرده (رک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۰۸؛ شبلنجی، ۱۳۰۸، ص ۱۶۶؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۲؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ص، ص ۳۴۳، ۳۴۴، اثبات الوصیه، ص ۲۶۸) و به سخت‌گیری بر ایشان در زندان توصیه می‌کردند (رک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۴؛ فتال نیسابوری، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸)؛ حتی بر پایه برخی گزارش‌های تاریخی، در صدد قتل حضرت برآمدند (صدوق، ۱۴۳۹ق، ص ۴۰۷؛ خزاز قمی، ۱۴۰۱، ص ۲۹۳). حضرت در فرمایشی به این موضوع اشاره داشته و فرمودند:

«ستمگران تصمیم داشتند مرا بکشند تا این نسل قطع شود. اینک چگونه مشاهده کردند قدرت خدا را» (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۷، تاریخ الائمه، ص ۲۲). یا در توقیعی که از

حضرت صادر شده، چنین فرمودند: «زعموا أنّهم يريدون قتلى ليقطعوا هذا النسل، و قد كذب الله عزّ وجلّ قولهم و الحمد لله» (صدوق، ۱۴۳۹ق، ص ۴۰۷؛ خزاز قمی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹۳).

بر پایه این اخبار، امام (ع) در دوران امامت‌شان به شدت در فشار و اختناق به سر برده و در پی سیاست سخت‌گیرانه عباسیان نسبت به امام (ع) و شیعیان، حضرت در طول سالیان حضورشان در سامراء، تحت نظارت حکومت قرار داشته و به طور مستمر، دو بار در هفته در دارالخلافة حاضر و اعلام حضور می‌کردند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۹). ایشان در قسمتی از سخنان‌شان، خطاب به نام «داود بن اسود»، به وضعیت محل زندگی خود اشاره داشته و فرمودند: «اگر شنیدی کسی به ما ناسزا می‌گوید، راه خود را بگیر و برو و با او مشاجره نکن. ما در شهر و دیار بدی به سر می‌بریم. توفیق کار خودت را بکن و بدان، گزارش کارهایت به ما می‌رسد» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۲۷).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۴۶

۲. فشار و سختگیری نسبت به شیعیان

محدودیت‌ها و فشارها نسبت به شیعیان، از زمان حکومت متوکل، شدت گرفته بود. زندانی یا شکنجه‌کردن برخی وکلای امام هادی (ع) (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۰۳، ۶۰۷؛ همو، ۱۴۱۱ق، ۷-۲۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۱۸۳)، دستور به حاکم مصر، مبنی بر نفی بلد طالبیون (کندی، ۱۲۵۰، ص ۸-۱۷۷)، مصادره ملک فدک (اربلی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴) و همچنین هشدار وی به اهل مدینه، مبنی بر عدم ارتباط و حمایت مالی از علویان (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۶)، از جمله این سختگیری‌ها بود که شیعیان امام با آن روبه‌رو بودند. در دوران امامت امام عسکری (ع)، عباسیان، بسیاری از شیعیان و علویان را که نسبت به آنان احساس خطر می‌کردند، از ابتدایی‌ترین حقوق اجتماعی و اقتصادی محروم کرده و بسیاری را زندانی یا به قتل رساندند. ابوهاشم داود بن قاسم جعفری و گروهی از آل ابی طالب، از جمله این افراد بودند که در زمان حضرت زندانی شدند^۱ (رک: کلینی، ۱۳۶۳،

۱. برای آگاهی از برخی علویان که در دوران امام عسکری (ع) زندانی شده و برخی در زندان جان سپردند (رک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۴۳۴-۴۴۳).

ج ۱، ص ۵۰۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۲؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۴). خلیفه مهدی، بعضی از امامیه را در سال ۲۵۵ دستگیر و آن‌ها را به سوء قصد نسبت به عبد الله بن محمد عباس که توسط قیام‌کنندگان کوفه به قتل رسیده بود، متهم ساخت (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۷، ۲۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۳۰۳). برخی خلفا نیز، سیاست دورکردن شیعیان از مراکز مهم عراق به مناطق دور دست را در دستور قرار داده و فشار را بر شیعیان زندانی، افزایش دادند (اثبات الوصیه، ص ۲۶۴، ۲۶۵؛ ابن طاووس، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۵) و حتی در زندان نیز برای شیعیان جاسوس قرار دادند تا برای خلیفه گزارش رسانند (رک: اربلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۲۲؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۳۷).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۴۷

والیان عباسی در مناطق مختلف، بر شیعیان سخت می‌گرفتند. موسی بن یحیی، والی قم، به دستور عباسیان به شیعیان ظلم می‌کرد (رک: تفرشی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۳۱). قمی‌ها که تا آن زمان سابقه چنین ظلمی را از سوی حکام نداشتند، شرح وضع خود را برای حضرت نوشته و درخواست دعا کردند. حضرت دعایی برای آنان نوشتند تا با خواندن در قنوت نمازها، از ستم ظالمان رهایی یابند. در قسمتی از این دعا به وضعیت سخت شیعیان اشاره شده است. حضرت در فقراتی از دعا می‌فرمایند: «خدایا، تیرگی بلاها و فتنه‌ها ما را در میان گرفته و پرده حیرت بر ما سایه گسترده و خواری و زبونی، ما را در هم کوبیده است. دشمنان دینت بر ما مسلط شده‌اند و کسانی که ریشه همه کاستی‌هایند و از کسانی‌اند که احکام تو را تعطیل نموده و به نابود کردن بندگان و تباہ ساختن دیار تو همت دارند، زمام امور را از دست ما ربودند. خدایا، اموال و حقوق ما را پس از تقسیم، دست به‌دست گرداندند و پس از آنکه به سروری امت برگزیده شدیم، ما را چونان میراث خود، دست به‌دست گرداندند. با سهم یتیم و بیوه‌زن، وسایل هرزگی و نوازندگی خریدند و غیر مسلمانان (اهل ذمه)، بر کرامت مومنان حاکم شده و تبه‌کار هر قبیله‌ای، زمام امور ایشان را به‌دست گرفته است و هیچ‌پشتیبانی که ایشان را از نابودی برهاند و سرپرستی که به آنان به دیده رحمت بنگرد و هیچ‌واسطه‌ای که جگر تفتیده‌ای را از گرسنگی نجات بخشد، وجود ندارد؛ لذا، آنان پاکبختگانی در آستانه تباہی و اسیرانی مسکنت‌زده و هم‌پیمانان اندوه و خواری هستند...» (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق،

ص ۶۳-۶۷).

خلیفه بر آن بود تا با فشار آوردن بر شیعیان، آنان را از امام (ع) جدا سازد؛ ولی در این امر ناکام ماند. عبیدالله بن خاقان که از افراد سرشناس دستگاه خلافت عباسی بود، پس از شهادت امام عسکری (ع)، به این سیاست حکومت نسبت به شیعیان اشاره داشته و خطاب به جعفر کذاب می‌گوید: «ای احمق، سلطان به روی کسانی که به امامت پدر و برادرت معتقد بودند، شمشیر کشید تا آنان را از عقیده‌شان برگرداند و نتوانست این کار را عملی سازد...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۰۵، ۵۰۶).

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۴۸

۳. تنگدستی برخی شیعیان

یکی دیگر از مسائلی که بسیاری از شیعیان درگیر آن بوده و در دعایی که حضرت به مردم قم آموزش دادند نیز مورد اشاره قرار گرفته است، تنگناهای اقتصادی بود؛ البته در آن دوران، شمار قابل توجهی از جامعه، به دلیل مال‌اندوزی شخصی (رک: جهشیاری، ۱۴۰۸، ص ۲۵۰؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۵۳)، لهو و لعب، بذل اموال (رک: النجوم الزاهره، ج ۲، ص ۶۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۱۹؛ سیوطی، ۱۴۱۷، ص ۳۸۴؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۲۲۶) و همچنین وضع قوانین مالیاتی سنگین از طرف حکومت و سخت‌گیری در گرفتن مالیات (رک: جهشیاری، ۱۴۰۸، ص ۱۴۲؛ الفخری، ۱۳۷۶، ص ۱۶۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۲۶۸؛ النجوم الزاهره، ج ۲، ص ۵۴)، دچار فقر و تنگدستی بودند؛ ولی به نظر می‌رسد، بسیاری از شیعیان، به دلیل سیاست‌های حکومت، در سختی بیشتری قرار داشتند. برخی شیعیان و علویان به صورت حضوری یا به وسیله نامه از حضرت درخواست کمک مالی داشته و برخی از این امر شکایت می‌کردند؛ برای نمونه، می‌توان به نامه‌های محمد بن حمزه سروری (شبلنجی، ۱۳۰۸، ص ۱۵۲)، محمد بن حسین (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۳۵)، علی بن حمید (اثبات الوصیه، ص ۲۵۱)، یا حضور محمد بن علی بن ابراهیم همراه پدرش (شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۷۰؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۳) و ابوهاشم جعفری (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۲۱؛ ابن حمزه طوسی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۷) نزد ایشان و اظهار تنگدستی، اشاره کرد.

امام (ع)، علاوه بر حمایت مالی از شیعیان، بر توانمندسازی آنان توجه جدی داشت و از طرفی، آنان را در مواجهه با مشکلات و فشارهای سیاسی و اقتصادی، به نوعی دلگرم می‌کردند تا با بالارفتن روحیه، صبر و تحمل را پیشه کنند و از سوی دیگر به شیعیان و موالیان خود دستور می‌دادند تا کرامت شیعیان را با مهرورزی به آنان، حفظ نمایند.

«محمد بن حسن بن میمون» می‌گوید: نامه‌ای به امام عسکری (ع) نوشتم و از فقر و تنگ‌دستی شکوه کردم؛ ولی بعداً پیش خود گفتم: مگر امام صادق (ع) نفرموده که فقر با ما، بهتر از توان‌گری با دیگران است و کشته‌شدن با ما، بهتر از زنده‌ماندن با دشمنان ماست. امام (ع) در پاسخ نوشتند: هرگاه گناهان دوستان ما زیاد شود، خداوند آنان را به فقر گرفتار می‌کند و گاهی از بسیاری از گناهان آنان در می‌گذرد؛ همچنان که پیش خود گفته‌ای، فقر با ما، بهتر از توان‌گری با دیگران است. ما برای کسانی که به ما پناهنده شوند، پناه‌گاهیم و برای کسانی که از ما هدایت بجویند، نوریم. ما نگه‌دار کسانی هستیم که به ما متوسل می‌شوند. هرکس ما را دوست بدارد، در رتبه بلند با ماست و کسی که پیرو راه ما نباشد، به سوی آتش خواهد رفت» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۴۳۵؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۱). حضرت در نامه‌ای به «علی بن حسین بن بابویه قمی»، یکی از فقهای شیعه، پس از ذکر توصیه‌هایی یادآور می‌شوند: صبر کن و منتظر فرج باش که پیامبر (ص) فرموده است: «برترین اعمال امت من، انتظار فرج است.» شیعیان ما پیوسته در غم و اندوه خواهند بود تا فرزندانم ظاهر شود؛ همان کسی که پیامبر (ص) بشارت داده که زمین را از قسط و عدل پرخواهد ساخت؛ همچنان که از ظلم و جور پر شده است. ای بزرگ مرد و مورد اعتماد و فقیه من، صبر کن و شیعیان من را به صبر فرمان بده. زمین از آن خداست و هرکسی از بندگان را که بخواهد، وارث آن قرار می‌دهد. فرجام نیکو، تنها از آن پرهیزگاران است. سلام و رحمت خدا و برکات او بر تو و بر همه شیعیان باد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۲۵؛ الانوار البهیة، ص ۱۶۱؛ تتمه المنتهی، ص ۲۹۹ با اندکی اختلاف در الفاظ).

۴. برپایی قیام علیه حکومت

در دوران امامت امام عسکری (ع)، قیام‌هایی بر ضد حکومت انجام گرفت که البته همگی

سرکوب شدند. برخی از آن‌ها، از سوی شیعیان (رک: مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۴) و برخی با سوء استفاده از نام علویان بود (تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۴۸۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۲۰۰-۲۴۹)؛ ولی همه این قیام‌ها می‌توانست، به نحوی سبب ایجاد چالش‌های جدی برای امام(ع) و شیعیان امامی گردد و آنان را در وضعیت سخت سیاسی قرار دهد.

علی بن زید و عیسی بن جعفر که هردو علوی و از تبار امام حسن(ع) بودند، در سال ۲۵۵ و علی بن زید بن حسین از نوادگان امام حسین(ع) در زمان حکومت مهتدی و در ۲۵۷، در کوفه قیام کردند (رک: مروج الذهب، ج ۴، ص ۹۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۲۳۹-۲۴۰). احمد بن محمد بن عبد الله در دوران حکومت معتمد (مروج الذهب، ج ۴، ص ۱۰۸) و زنگیان نیز به رهبری علی بن محمد، معروف به صاحب زنج، در سال ۲۵۵ قیام کردند. قیام صاحب زنج، پانزده سال طول کشید (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۲۳۵) و بر بخش‌های وسیعی مسلط شدند (الانباء فی تاریخ الخلفاء، ج ۱، ص ۱۳۸). خلیفه عباسی، برادرش موفق را به همراه مفلح در سال ۲۵۸ به جنگ با آنان فرستاد و حتی آنان را تا برکواری بدرقه کرد (تاریخ طبری، ج ۹، ص ۴۹۰). در این مراسم، امام(ع) نیز به همراه جمعی از شیعیان به درخواست خلیفه حضور داشتند تا انتساب زنگیان به ایشان رد شود (اثبات الوصیه، ص ۲۵۴؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۴). به نظر درباره امام(ع) با قیام صاحب زنج همراه بود (تاریخ قم، ص ۲۲۹)؛ ولی امام(ع) این موضوع را رد فرمودند. بنابر روایتی، محمد بن صالح خثعمی، سوالی را در قالب نامه نزد حضرت طرح کرد و می‌خواست از صاحب زنج نیز سوال کند؛ ولی فراموش کرد. حضرت در پاسخ نامه وی به این موضوع نیز اشاره فرموده و مرقوم کردند: «صاحب زنج از ما اهل بیت(ع) نیست» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۲۴).

نتیجه‌گیری

در دوران امامت امام عسکری(ع)، شیعیان با چالش متعددی مواجه بودند. این چالش‌ها را می‌توان در ابعاد مذهبی و سیاسی - اقتصادی تبیین کرد. هریک از این ابعاد، از جنبه‌های مختلفی قابل مطالعه و بررسی است. پس از تحقیق و پژوهش مشخص گردید، چالش‌های

مذهبی را می‌توان در ذیل موضوعاتی، همچون محدودیت‌های ارتباط با امام(ع)، انحراف برخی وکلا، فعالیت فرق و مذاهب گوناگون، نزدیک‌شدن به دوران غیبت امام مهدی(ع) و انحراف برخی علما پیگیری نمود؛ همچنین چالش‌های سیاسی و اقتصادی در ذیل موضوعاتی، از قبیل سختگیری‌های حکومت نسبت به امام(ع) و شیعیانشان و همچنین برپایی برخی قیام‌ها ضد حکومت، قابل تبیین است. امام حسن عسکری(ع) در مواجهه با فشارها و محدودیت‌هایی که نسبت به شیعیان وجود داشت، اقداماتی را اجرایی فرمودند و وظایف شیعیان را در برابر چالش‌ها، مشخص کردند. این اقدامات با توجه به گستردگی شیعیان در آن دوران، از اهمیت قابل توجهی در جهت حفظ و انسجام شیعیان برخوردار است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

منابع

- ارفع، کاظم، سیره عملی اهل بیت (ع): امام حسن عسکری (ع)، تهران، فیض کاشانی، ۱۳۷۹.
- اشعری، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰.
- ابن طاووس، رضی الدین، الطرائف، قم، خیام، ۱۳۹۹.
- ابن طاووس، رضی الدین، مهج الدعوات، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
- ابن طاووس، اقبال الاعمال، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه، تبریز، مکتبه بنی هاشمی، ۱۳۸۱.
- ابن شعبه حرانی، تحف العقول، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم، موسسه النشر الاسلامی لجماعه المدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، تحقیق لجنة من اساتذة النجف الاشرف، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۷۶.
- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، نجف، المکتبه الحیدریه، افست قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۳۸۵.
- ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، تحقیق عبدأ. علی مهنا و سمیر جابر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- ابن جوزی، المنتظم، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- ابن تغری بردی، یوسف، نجوم الظاهره، قاهره، وزاره الثقافه و الارشاد القومی الموسسه المصریه العامه.
- ابن اثیر، عزالدین علی، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ق.
- ابن تغری بردی الاتابکی (م. ۸۷۴ق.)، النجوم الظاهره، مصر، وزاره الثقافه و الارشاد القومی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری فی الآداب السلطانیه، عبدالقادر محمد مایو، حلب، دارالقلم العربی.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انصاریان، ۱۳۷۱ق.
- ابن العمرانی (۵۸۰ ش)، الانباء فی تاریخ الخلفاء، به کوشش السامرائی، القاهره، الآفاق العربیه، ۱۴۱۹ق.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۷ق.
- ایزدی، مهدی، شاگردان امام عسکری (ع) و نقش ایشان در حفظ و نشر معارف اهل بیت (ع)، مجموعه

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

- مقالات کنگره ملی امام حسن عسکری(ع)، اداره کل اوقاف استان تهران با همکاری دفتر اعزام مبلغ دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۱.
- بحرانی، هاشم، مدینه المعاجز، تحقیق عزت الله مولانی همدانی، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- بهنیافر، احمدرضا، مواضع و اقدامات سیاسی امام حسن عسکری(ع) در برابر خلافت عباسی، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، شماره ۷، ۱۳۹۱.
- پاکتچی، احمد، دائره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «امام حسن عسکری(ع)»، تهران، ۱۳۸۷.
- پیشوایی، مهدی، سیره پیشوایان: نگرشی بر زندگانی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی امامان معصوم(ع)، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۷۲.
- پیروزی، عنایت، انحرافات فکری غیرشیعی عصر امام عسکری(ع) و نحوه مواجهه امام(ع) با آن‌ها، فصلنامه فرهنگ پژوهش، شماره ۳۹، ۱۳۹۸.
- تبریزی، عبدالکریم، سیری در سیره فردی و اجتماعی امام حسن عسکری(ع)، مجله مبلغان، شماره ۲۹، ۱۳۸۱.
- تفرشی، مصطفی، نقد الرجال، تحقیق مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۱۸ق.
- تستری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، مؤسسه جماعة المدرسین، ۱۴۱۵ق.
- جعفریان، رسول، حیات فکری سیاسی امامان شیعه(ع)، قم، موسسه انصاریان، ۱۳۸۱.
- جهشیاری، محمد بن عبدوس، الوزراء و الكتاب، بیروت، دارالفکر الحدیث، ۱۴۰۸ق.
- جباری، محمدرضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه(ع)، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- جانی پور، محمد، طباطبایی، سید جواد، تحلیل محتوای مکاتبات امام حسن عسکری(ع)، مجموعه مقالات کنگره ملی امام حسن عسکری(ع)، کل اوقاف استان تهران با همکاری دفتر اعزام مبلغ دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۱.
- حیدری، محمدحسن، شکوه سامراء: مجموعه مقالات درباره امام هادی و امام عسکری(ع)، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۰.
- حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات، تصحیح علاءالدین اعلمی و مقدمه شهاب الدین مرعشی، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۵ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تحقیق محمد رضا حسینی جلالی، قم، موسسه آل البيت(ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
- حسینی، سید جواد، امام حسن عسکری(ع) و استفاده وسیع از علم غیب الهی، مجله مبلغان، شماره

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۹۰، ۱۳۸۶.

- حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (ع)، ترجمه محمدتقی آیت‌اللهی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- خزاز قمی، کفایة الاثر، تحقیق عبد اللطیف الکوهکمری، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۱.
- خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الکبری، بیروت، مؤسسة البلاغ، ۱۴۱۱ق.
- خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، تحقیق لجنه التحقیق، ۱۴۱۳ق.
- خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، روضات الجنات، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، دهاقانی (اسماعیلیان)، ۱۳۹۰.
- دشتی، محمد، سازمان وکالت در عصر عسکریین (ع)، شکوه سامراء «مجموعه مقالات درباره امام هادی و امام عسکری (ع)»، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰.
- راوندی، قطب الدین، الخرائج و الجرائح، تحقیق مؤسسه الامام المهدي (ع) با اشراف سید محمدباقر موحد ابطحی، قم، مؤسسه الامام المهدي (ع)، ۱۴۰۹ق.
- ربیع نتاج، سیدعلی اکبر، روح‌الله‌زاده اندواری، عالیه، سیره عملی امام حسن عسکری (ع) در برخورد با فرقه‌های انحرافی، مجموعه مقالات کنگره ملی امام حسن عسکری (ع)، اداره کل اوقاف استان تهران با همکاری دفتر اعزام مبلغ دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱.
- رحمانی، حسین، نقش امام هادی و امام عسکری (ع) در بالندگی علوم اسلامی، شکوه سامراء «مجموعه مقالات درباره امام هادی و امام عسکری (ع)»، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰.
- رزاقی موسوی، سیدقاسم، همایون فر، لیلا، جریان‌های فکری شیعه در عصر امام حسن عسکری (ع) و تعامل آن حضرت با آن‌ها، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۹۰، تابستان ۱۴۰۱.
- ری شهری، محمد، اهل‌البيت فی‌الکتاب و السنه، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۵ق.
- سیوطی، تاریخ الخلفاء، تحقیق ابراهیم صالح، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۷ق.
- شبلنجی، مؤمن، نورالابصار فی مناقب آل بیت‌النبي المختار، قم، الشریف‌الرضی، ۱۳۰۸.
- شوشتری، نورالله، احقاق‌الحق، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی، ۱۴۰۹ق.
- صدوق، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، العتبه‌الحسینیة المقدسه، ۱۴۳۹ق.
- صدوق، من لا یحضره‌الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین، ۱۴۰۴ق.
- صدوق، التوحید، چاپ اول، قم، نشر اسلامی، ۱۳۹۸.
- طبسی، محمدجواد، باخورشید سامراء، ترجمه عباس جلالی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- طبرسی، فضل بن علی، إعلام‌الوری، تحقیق مؤسسة آل‌البيت، قم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ اول، تهران، نشر مرتضوی،

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۵۴

۱۴۰۳.

- طبری (شیعی)، محمد بن جریر، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۳ق.
- طبری، محمد بن جریر (م ۳۱۰)، تاریخ الأمم و الملوك، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث.
- طوسی، الغیبه، تحقیق شیخ عبدالله طهرانی و شیخ علی احمد ناصح، قم، موسسه المعارف السلامیه، ۱۴۱۱ق.
- طوسی، اختیار معرفه الرجال، تصحیح و تعلیق میرداماد الاسترآبادی و تحقیق سید مهدی رجائی، قم، موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ق.
- طوسی، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- طوسی، رجال، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، قم، جماعة المدرسین. بی تا.
- طباطبایی، سید محمدکاظم، تاریخ حدیث شیعه (۱) عصر حضور، تهران، انتشارات سمت.
- عاملی النباطی، علی بن یونس، الصراط المستقیم، تحقیق محمد الباقر البهبودی، قم، المكتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۴.
- غنوی، امیر، طرح اندیشه مهدویت در کلمات امام عسکری (ع)، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۴۰، ۱۳۹۵.
- فتاح زاده، رحمان، قیام زنگیان، سایت پژوهه، پژوهشکده باقرالعلوم (ع).
- فتال نيسابوری، محمد، روضة الواعظین، تحقیق سید محمد مهدی سید حسن الخراسان، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۵.
- الفخری، ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جاویدان، ۱۳۷۶.
- فضه خاتون، تبیین موقعیت امام حسن عسکری (ع) در رهبری شیعه، دوفصلنامه تاریخنامه اسلام، شماره ۲، ۱۳۹۸.
- فلاح زاده، احمد، رفتارشناسی سیاسی - مذهبی طالبیان در عصر امام حسن عسکری (ع)، دوفصلنامه سیره پژوهی اهل بیت (ع)، شماره ۱۳، ۱۴۰۰.
- قرشی، باقر شریف، زندگانی امام حسن عسکری (ع)، ترجمه حسن اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.
- شیخ عباس القمی (م. ۱۳۵۹ق.)، الانوار البهیة، قم، النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ۸ ج، قم، دارالاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ق.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع الموده، تحقیق علی بن جمال اشرف حسینی، قم، منظمه الاوقاف و الشؤون الخیریه دارالاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ق.

پژوهشنامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۵۵

- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- کندی، محمد بن یوسف، ولاء مصر، تحقیق روفون گست، قاهره، دارالکتب الاسلامی، ۱۲۵۰ق.
- مدرسی، محمدتقی، زندگانی حضرت امام حسن عسکری (ع)، ترجمه محمدصادق شریعت، تهران، محبان الحسین (ع)، ۱۳۷۹.
- محمدی، مرضیه، حسن بن علی امام عسکری (ع)، قم، دلیل ما، ۱۳۹۳.
- مسعودی، علی بن الحسین (م ۳۴۶)، مروج الذهب، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
- _____، اثبات الوصیه، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۹۹۶م.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- میرلوحی، سید مصطفی، مجموعه مقالات پذیرفته شده در کنگره ملی امام حسن عسکری (ع)، کاری از اداره کل اوقاف و امور خیریه استان تهران با همکاری دفتر اعزام مبلغ دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱.
- مظفر، محمد حسین، تاریخ الشیعه، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- مفید، الارشاد، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- _____، تحقیق مؤسسه آل البيت للتحقیق التراث، بیروت، دار المفید للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
- وفا، جعفر، سیره سیاسی امام حسن عسکری (ع)، فصلنامه پیام، شماره ۹۳.
- یعقوبی، احمد بن واضح (م ۲۸۴)، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دار صادر.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

۱۵۶