



## بررسی و نقد دیدگاه دکتر عابد الجابری درباره خاستگاه تشیع

علیرضا آل بویه<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۲۶

حمزه علی اسلامی نسب<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۰/۱۲

### چکیده

«دکتر محمد عابد الجابری» از مشهورترین متفکران معاصر جهان عرب است که توانست در محافل علمی جهان عرب و حتی غرب، به شهرت قابل ملاحظه‌ای دست یابد. وی در تلاش بود برای رهایی جهان عرب از مشکلات بسیاری که در آن‌ها غوطه‌ور است، راهکارهایی ارائه دهد؛ از این رو به بررسی میراث‌های پنج‌گانه ایرانی، یونانی، صوفیانه، اسلامی خالص و عربی خالص پرداخت و معتقد شد که تمام عقب‌ماندگی‌های جهان عرب، ریشه در تشیع دارد که آیینی بیگانه از اسلام بوده و نتیجه میراث‌های قدیمی پیش از اسلام و عمدتاً میراث ایرانی، یمنی، اسرائیلیات عبدالله بن سبأ، مختار و محمد بن حنفیه است. در این مقاله، ضمن گزارشی دقیق از خاستگاه تشیع در آثار عابد الجابری، خطاها، لغزش‌ها، ادعاهای فاقد سند و پیش‌داورهای ناقص او تماماً بر اساس منابع اصیل اهل سنت نشان داده می‌شود.

### واژگان کلیدی

عابد الجابری، تشیع، یمنی‌ها، مختار، عبدالله بن سبأ.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه.

(alireza.alebouyeh@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام) (islaminasab@hotmail.com)

## مقدمه

بعد از حمله ناپلئون به مصر و سقوط امپراتوری عثمانی، عرب‌ها با بحران فرهنگی و اقتصادی مواجه شده و افتخارات پیشین خود را بر باد رفته دیدند. از دو قرن پیش، عرب‌ها به بحران‌های فرهنگی و اقتصادی خود پی برده و در میان متفکران آن‌ها این سؤال مطرح شد که چرا تمدن اسلامی با آن دوره طلایی به افول رسید؟ و تمدن غربی با آن دوران سیاه و تاریک قرون وسطایی، شروع به درخشیدن کرده است؟ و...

جریان‌های فکری جهان عرب در نیمه دوم قرن بیستم و به‌خصوص پس از شکست در جنگ شش‌روزه از اسرائیل (ژوئن ۱۹۶۷)، در عرصه عملی دچار شکست و سردرگمی شدند؛ از این رو، اندیشمندان جهان عرب مانند: محمد عابد الجابری، هشام شرابی، محمد آرکون و نصر حامد ابوزید سعی کردند چگونگی تشکیل تمدن اسلامی در قرن دوم هجری را با نگاهی انتقادی مورد پژوهش قرار دهند. به عبارت دیگر، آنان در نظر داشتند با قرائتی نو از میراث عربی / اسلامی، جهان اسلام را از بحران‌هایی که در آن‌ها غوطه‌ور است، رهانیده و در مسیر تازه‌ای قرار دهند؛ درست همان مسیری که غربی‌ها در سال‌های پیشین پیموده بودند و با واکاوی سنت‌های دیرین خود و اصلاح اشکالات آن، توانسته بودند به پیشرفت‌های قابل توجهی در زمینه‌های فکری، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دست یازند.

یکی از اجزای مهم پروژه جابری، در نقد میراث گذشته و مذهب تشیع خلاصه می‌شود که نوشتار حاضر در پی بررسی و نقد اندیشه‌های جابری درباره تشیع است. وی پس از تحلیل مفصل میراث‌های پنج‌گانه موجود در فرهنگ عربی (میراث‌های ایرانی، صوفیانه، یونانی، اسلامی خالص و عربی خالص) و اشاره به فلسفه حاکم بر جهان عرب به مثابه دانشمندی علیم و حکیم، مشکل اخلاقی جوامع اسلامی را در حاکم بودن اندیشه‌های اردشیر (شاه ایران) بر آن جوامع مطرح کرده و در نهایت درمی‌یابد که آنان «هنوز پدرشان اردشیر را دفن نکرده‌اند» (جابری، ۲۰۰۱: ۶۳۰). وی معتقد است، تمام عقب‌ماندگی‌ها و انحطاط‌های ارزشی و اخلاقی در جوامع اسلامی، ریشه در تفکرات اردشیر داشته و اگر خطایی از حاکمان عرب سر بزند، نباید آن‌ها را نکوهش کرد، بلکه باید به دنبال جسد اردشیر بود و بر آن لگد زد. جابری آخرین سطور *العقل الاخلاقی العربی* را این‌چنین به پایان می‌برد: «عرب‌ها، مسلمان‌ها، ایران و دیگر کشورهای اسلامی هنوز بدان نهضت مطلوب دست نزده‌اند. به نظر من، علتش آن است که آنان هنوز در درون خویش پدرشان، اردشیر را دفن نکرده‌اند» (جابری، ۲۰۰۱: ۶۳۰).

سخن کوتاه این که، جابری معتقد است میراث ایرانی توانست با مذهب ساختگی تشیع، اخلاق عربی را به تباهی برد که از آن جمله می‌توان به وصیت، علم سّری، وراثت، بداء، مهدویت، رجعت، غیبت، تقیه و... اشاره کرد که توسط افرادی مانند مختار (جابری، ۲۰۰۰: ۲۷۶؛ جابری، ۲۰۰۱: ۷۱)، محمد بن حنفیه (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۶)، ایرانی‌ها (جابری، ۲۰۰۰: ۲۰۱) و یمنی‌ها از جمله عبدالله بن سبأ یهودی (جابری، ۲۰۰۰: ۲۰۷)، کعب الاحبار و وهب بن منبه (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۸ و ۲۲۱) عربی‌سازی شد.

در این نوشتار، تنها مهم‌ترین دعاوی جابری درباره خاستگاه تشیع، بررسی و نقد می‌شود؛ البته پیش از پیمودن راه، اول بهتر است برخی ملاحظات که در تمامی تألیفات جابری درباره میراث ایرانی و مذهب تشیع خودنمایی می‌کند، بیان شود.

از مواردی که باعث شده نه تنها بسیاری از علاقه‌مندان جابری با نگاهی آکنده از شک و تردید، به تألیفات و آرای او در حوزه‌های مختلف فکری و اعتقادی، به‌خصوص در حوزه مبانی شیعی نگاه کنند، بلکه منتقدان<sup>۱</sup> بسیاری را نیز به موضع‌گیری واداشته، ضعف منابع مورد استناد اوست. در واقع، عدم آگاهی جابری از تفکر اسلامی و منابع شیعی باعث شده که وی از منابع سنی مانند: مقالات الاسلامین اشعری، الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی، نهایه الاقدام فی علم الکلام شهرستانی، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین نیشابوری و الفتاوی ابن تیمیّه مکرراً استفاده کند.

جابری خود به اندک بودن منابع مطالعاتی خویش اعتراف کرده و می‌گوید: «روشن است که من تنها به زبان عربی تسلط دارم و برای مثال، با زبان و فرهنگ فارسی کاملاً بیگانه‌ام... در حالی که می‌دانید ایرانیان از قرن پنجم هجری به بعد، میراث اسلامی خود را به زبان فارسی

۱. ناقدان بسیاری به نقد اندیشه‌های جابری پرداخته‌اند و برخی از آن‌ها نیز عمدتاً دیدگاه جابری درباره تفکر شیعی را تحلیل کرده‌اند. از جمله آن‌ها می‌توان به «کامل الهاشمی» اشاره کرد که هیچ موضعی را بدتر از موضع جابری نسبت به تشیع نمی‌داند و معتقد است جابری با نقد تشیع، سلطه نیروی عقل را نسبت به تمام تفکر شیعی اعمال کرد و در پایان نیز حکمی عام و کلی صادر کرده و گفته است: «سزاوار است تفکر شیعی با تمام مضامین، محتوا و تنوعش از تاریخ تفکر و فرهنگ اسلامی معدوم و ملغا شود، چون نمونه خشن و زننده از مظاهر عقل مستقیل [نظام معرفتی عرفانی است که در کنار نظام‌های معرفتی بیان و برهان سازنده عقل عربی هستند] در فرهنگ عربی اسلامی است» (الهاشمی، ۱۴۱۶ق: ۷۹-۸۰). از دیگر ناقدان می‌توان به این افراد اشاره کرد: زهیر غزوی در کتاب التیار التغریبی العلمانی العربی و دراسة فکر الامام الصادق - محمد عابد الجابری نموذجاً، طراد حماده در کتاب نقد الجابری للعقل العربی و سمعه البستمولوجیا، خلیل احمد خلیل در کتاب العقل فی الاسلام: بحث فلسفی فی حدود الشراکة بین العقل العلمی و العقل الدین، جمعی از نویسندگان (طارق بشری) التراث و النهضة فی اعمال محمد عابد الجابری و... .

نگاشته‌اند. بنابراین، عدم آشنایی من با زبان و فرهنگ اسلامی ایرانی و غیراسلامی (پیش از اسلام) مانع از آن می‌شود که در زمینه "نقد عقل اسلامی" به بحث بپردازم. به عبارت دیگر، مسئله در این جا پیش از هر چیز، به میزان توانایی و امکاناتم بازمی‌گردد» (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲۰). وی در جای دیگر، با اشاره به منابع مطالعاتی خود می‌گوید: «تمام افرادی که به حوادث قرن اول هجری آگاهی و توجه دارند، می‌دانند که چگونه مصادر تاریخی ما یا دست کم برخی از آن‌ها - منابع اهل سنت به نحو عموم - فتنه زمان عثمان را از عبدالله بن سبأ می‌دانند و مصادر تاریخی ما به جنبش معارض معاویه، نام "السبئیة" را اطلاق کرده‌اند» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۷۰). «مونثگری وات» نیز معتقد است درباره تاریخ تشیع، گرایش روایات اهل سنت این است که همه چیز را در تاریکی و ابهام نگه دارد (وات، ۱۳۷۰: ۶۷). «هانری کربن» نیز این نظریه را تأیید کرده و می‌گوید: «تاکنون مستشرقان، اطلاعات علمی که از اسلام به دست آورده‌اند و مطالعاتی که در کتب و آثار اسلامی انجام داده‌اند و تماسی که با رجال علمی اسلام گرفته‌اند، همه آن‌ها در محیط تسنن بوده و از انظار و عقاید علمای اهل سنت و تألیفات و آثار آن‌ها تجاوز نکرده است»<sup>۱</sup> (طباطبائی، ۱۳۶۰: ۶).

جابری علاوه بر منابع اهل سنت، مطالعات و تحقیقات شرق‌شناسانی مانند گلدزیهر<sup>۲</sup>، هامیلتون گیب، ولهاوزن<sup>۳</sup>، هانری کربن<sup>۴</sup> و... را نیز پایه نظریه‌های خویش قرار داده است که درک‌های غیرصحيح و ناقص آنان و مجموعه عوامل پیش‌گفته باعث شده است تا نقدهای جابری بر مذهب تشیع، بی‌اساس و نادرست باشد.

۱. چنانچه امثال «هاینس هالم» زمانی که به عقاید تشیع اشاره می‌کند، منابع خود را از ولهاوزن و اهل سنت اخذ می‌کند (هالم، ۱۳۸۵: ۴۲ و ۶۲).

۲. «ما در فرقه‌های اسلامی... با شکل‌های گوناگونی از این عقیده‌ها (مبانی شیعی) مواجه شدیم و هم‌چنان تا به امروز، گروهی از مردم در برخی اماکن، به آن عقاید ایمان دارند» (جولدزیهر، ۱۹۴۶: ۱۸۴).

۳. ولهاوزن بین «تشیع» و «یهودیت» ارتباط معناداری قائل شد و تفکر «نبی / پادشاه» را بدعتی یهودی معرفی کرده و ادعا نمود: «تفکری که معتقد است پیامبر پادشاهی است که نمونه (نماینده) قدرت خداوند روی زمین است، از یهودیت به اسلام منتقل شده است» (فلهوزن، ۱۹۷۶: ۱۸۵).

۴. هانری کربن نیز در کتاب *اسلام/ ایرانی* بر پیوند نزدیک بین تعلق خاطر شدید ایرانیان به امور باطنی / عرفانی از سویی، و مبانی فلسفی تشیع از سوی دیگر، تأکید می‌کند (عنایت، ۱۳۷۲: ۴۱). وی در طرح خود، برخی گرایش‌ها و دیدگاه‌ها همچون شیعه اثناعشری را وابسته به جریان‌هایی عرفان‌گرا و هرمسی و مخالف عقلانیت دانسته و آن‌ها را رد می‌کند (کربن، ۱۳۷۳: ۵۱).

## ریشه‌های ابتدایی تشیع در یمن

جابری، پیامبرنمایان و جریان‌های ارتدادی را که بلافاصله پس از رحلت پیامبر ﷺ آشکار شدند، ریشه در حرکت‌هایی می‌داند که پیش از بعثت در عربستان وجود داشته است. جزیره‌العرب، محیطی آکنده از تفکرات «هرمسی» و دو دین مسیحیت و یهودیت بود که این دو نیز در تفکرات هرمسی غرق شده بودند. تفکر یهودی در یمن و تفکر مسیحی در شرق جزیره‌العرب و شام حاکم بودند. تفکر هرمسی و جریانات غنوصی، به نبوت به سان پدیده‌ای عادی و قابل دسترس می‌نگریستند. علاوه بر آن، یهود نیز در جزیره‌العرب، هرمسی شده بود و تورات نیز همواره ظهور پیامبر جدیدی را نوید می‌داد. تمام این عوامل، زمینه را برای عادی‌سازی نبوت نبوی در میان قبایل عرب فراهم ساخت (جابری، ۲۰۰۰: ۱۹۷-۱۹۸).

جابری به ارتباط پیامبر ﷺ با یمنی‌ها و تأثیر جریان غنوصی هرمسی در اندیشه تشیع اشاره کرده و به حدیث پیامبر ﷺ استناد می‌کند که فرمود: «با این‌که مادران ما یمنی هستند، نَسَب ما از قریش است» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۳). در نتیجه «یمنی‌ها و قریش از طرف مادر خویشاوند بوده و با یک‌دیگر رابطه تجاری داشتند و بعد از آن‌که پیامبر گرامی اسلام ﷺ با اسماء بنت النعمان یمنی ازدواج کرد و اشعث بن قیس یمنی نیز خواهر ابوبکر را خواستگاری کرد، علاوه بر رابطه نسبی از جانب مادر و رابطه تجاری، رابطه سومی به نام خویشاوندی سببی ایجاد شد که تأثیر بسزایی در سیاست عرب جاهلی و اسلام ایفا کرد» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۳-۲۱۴).

پس از آن‌که جابری، پیامبر ﷺ را به یمنی‌ها مرتبط می‌سازد، با بررسی عملکرد یمنی‌ها در مدینه و کوفه، به این نتیجه می‌رسد که شیوه یمنی‌ها و رهبری‌شان در کودتا بر ضد عثمان و موضع‌گیری‌هایی که برخی از آنان، مانند «اشعث بن قیس» در جنگ بین حضرت علی علیه السلام و معاویه کردند، طرح این سؤال را که: چه ارتباطی بین یمنی‌ها، سبئیه و علی وجود داشته است؟ کاملاً موجه می‌سازد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۴).

درباره ارتباط علی علیه السلام با یمن، به دو واقعه دیگر نیز می‌توان اشاره کرد؛ نخست، انتقال پایتخت به کوفه و ترک مدینه با تمام اهمیت تاریخی و دینی‌اش. حضرت علی علیه السلام در هنگام اعتراض اشراف انصار و تلاش آنان برای باقی ماندن در مدینه، فرمود: «اموال و مردان در عراقند...» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۵). و دوم، خروج امام حسین علیه السلام از مکه به کوفه. ابن‌عباس با شنیدن تصمیم امام حسین علیه السلام برای خارج شدن از مکه، آن حضرت را این‌چنین نصیحت کرد:

«اگر از جنگ با این ستمگر [یزید] ابا داری و نمی‌خواهی در مکه بمانی، شخصی را به یمن بفرست که در حاشیه قرار دارد و در آن جا یاران و برادرانی داری؛ در آن جا اقامت گزین و اندیشه و دعوت را منتشر کن» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۵).

گفته‌های مزبور، از جمله دلایلی است که جابری تلاش کرده با کمک‌گیری از آن‌ها، تشیع را به یمنی‌ها ارتباط دهد. وی تأثیر جریان غنوصی و هرمسی در اندیشه تشیع را با استناد به حدیث پیامبر ﷺ درباره یمنی بودن مادران ایشان اثبات می‌کند (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۳)؛ در حالی که خود وی با این‌که در ریشه‌یابی ظهور پیامبرنمایان و جریان‌های ارتدادی بعد از رحلت پیامبر ﷺ معتقد است عواملی چون مسیحیت و یهودیت موجود در یمن که آکنده از تفکرات هرمسی و غنوصی بودند، زمینه را برای عادی‌سازی نبوت نبوی در میان قبایل عرب فراهم ساخت (جابری، ۲۰۰۰: ۱۹۷-۱۹۸)، لکن بین دین اسلام و مذهب تشیع قضاوتی ناصحیح داشته و تنها مذهب تشیع را متأثر از یمنی‌ها دانسته و دین اسلام را که در مذهب اهل سنت ادامه یافته، بیگانه از تفکرات هرمسی و غنوصی موجود در یمن به نحو خاص و جزیره‌العرب به نحو عام می‌داند.

جابری در حالی رابطه خویشاوندی را از عوامل شکل‌گیری مذهب تشیع معرفی می‌کند (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۴) که با جست‌وجو در تألیفات اهل سنت، مستشرقان و تشیع به این نتیجه می‌رسیم که در مجموع پنج نظریه درباره ریشه تشیع وجود دارد:

۱. ریشه ایرانی داشتن؛ برخی، دشمنی ایرانیان با خلفای سه‌گانه را عامل شکل‌گیری تشیع می‌دانند. «ادوارد براون» معتقد است، از آن‌جا که عمر بن خطاب و اهل سنت، امپراتوری ایران را نابود کردند، مورد نفرت ایرانیان قرار گرفتند؛ از این رو در لباس مذهب شیعه، کینه خود را به عمر نشان دادند و تمام شیعیان، دشمن سه خلیفه نخستین هستند و معتقدند علی علیه السلام علاوه بر آن‌که داماد و پسرعموی پیامبر ﷺ است، به وسیله پیامبر ﷺ به جانشینی تعیین شد که در نتیجه، تنها علی باید جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شود (براون، ۱۳۵۴: ۲۸ و ۲۹). و گلدزیهر نیز معتقد است: عدم انعطاف، سخت‌گیری و فشارهایی که بر تشیع وارد شده است، از میراث زرتشتی است؛ یعنی فرهنگ ایرانی در طول تاریخ، بر تشیع تأثیرگذار بوده است؛ اما تشیع دارای اصلی عربی است و افکار یهودیت و مسیحیت نیز در آن موج می‌زند (هانی، ۱۹۹۸: ۶۲).

۲. ریشه یهودی داشتن؛ یکی دیگر از باورها این است که عبدالله بن سبأ یهودی، با اقتباس پاره‌ای از آموزه‌های یهودی و آمیختن آن‌ها با تعالیم اسلام و گاهی میراث ایرانی، این مذهب را به سرانجام رساند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۲۰؛ امین، ۱۹۵۵: ۲۷۷ و ۲۷۸)؛ چنانچه ولهاوزن واقعیت

تاریخی را مطابق تخیلاتش پی‌ریزی کرده و برای او پیشینه عمیقی در یهود قائل است که با طرح عقاید خرافی و انحرافی، قصد ضربه زدن به اسلام را داشت (ولهاوزن، ۱۹۷۶: ۱۷۰).

۳. ریشه یهودی - مسیحی داشتن؛ برخی نیز بر این باورند که اصول اسلام مانند توحید، معاد و نبوت با اصول مسیحیت یکسان است؛ اما اضافه شدن اصل «امامت» باعث دوری تشیع از تسنن و نزدیکی به مسیحیت می‌شود، و تثلیث مسیحیت که در آن «الله» در مسیح تجلی پیدا کرده است، همان تجلی «الله» در امامت تشیع است. چنانچه یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه سنت‌گرای معاصر ادیان، عصاره تشیع را امامت می‌داند و معتقد است کلمه «الله» به جای این‌که فقط در پیامبر ﷺ به قالب انسان درآید، در ائمه دوازده‌گانه علیهم‌السلام تجلی پیدا کرده است. عقل محض نیز اگرچه در تمام انسان‌ها به صورت بالقوه وجود دارد، لکن تنها در ائمه علیهم‌السلام فعلیت پیدا کرده است (شوان، ۱۳۸۴: ۱۵۶).

تشیع بسیاری از آموزه‌های خود را از یهود اخذ کرده است (فلهوزن، ۱۹۷۶: ۱۸۵)؛ از جمله «رجعت» که مشابه اندیشه یهودیان درباره اخنوخ پیامبر است که معتقدند زنده به آسمان رفته و روزی باز خواهد گشت تا زمین را از عدالت پر کند (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷). و «مهدویت در زبان‌های بیگانه "Messiah - Messie" بوده و معنای آن ممسوح (مسح‌شده) است. این معنا در بین گذشتگان نیز معروف بوده است» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷).

۴. ریشه یمنی پیش از اسلام؛ تعدادی دیگر نیز با تأکید بر ریشه داشتن تشیع در یمن معتقدند، آموزه‌هایی چون: وصیت، علم سَری، وراثت، بداء، مهدویت، رجعت، غیبت، تقیه و... توسط یمنی‌ها، از جمله عبدالله بن سبا یهودی (جابری، ۲۰۰۰: ۲۰۷)، کعب الاحبار و وهب بن منبه (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۸ و ۲۲۱) در قالب تشیع گسترش پیدا کرد.

۵. ریشه در اسلام؛ برخی دیگر نیز تشیع را مذهبی اسلامی می‌دانند، لکن درباره زمان شکل‌گیری آن اختلاف دارند: یک گروهی از آنان، پیدایش تشیع را در روزهای آغازین پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و در روز سقیفه دانسته و معتقدند تشیع در زمان رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آشکار شد و اهل بیت، خودشان را نسبت به افراد دیگر قریش برای خلافت پیامبر شایسته‌تر می‌دانستند. از جمله آن‌ها می‌توان به ابن‌خلدون (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸، ۳: ۲۱۵)، دکتر احمد امین (امین، ۱۹۵۵: ۲۶۶)، دکتر حسن ابراهیم (ابراهیم، ۱۹۳۵، ۱: ۳۷۱)، یعقوبی (ابن‌ابی‌یعقوب، ۱۳۵۸، ۲: ۱۰۴) و بلاذری (بلاذری، ۱۳۹۴، ۲: ۲۶۷-۲۶۸ و ۲۷۴) اشاره کرد (جولدزیهر، ۱۹۴۶: ۱۸۹؛ امین، ۱۹۵۵: ۲۷۸). دو افرادی مانند ابن‌حزم و دیگران معتقدند، تشیع در اواخر عهد عثمان و در جنگ جمل آشکار شد و در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وجود نداشته است (ابن‌ندیم، ۱۹۶۴: ۳۲۶؛ فیاض،

۱۴۰۶: ۳۷) و یحیی هاشم فرغل به صورت تفصیلی اسامی آن‌ها را ذکر کرده است (فرغل، ۱۹۷۲، ۱: ۱۰۵). سه. نوبختی (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۷-۱۸)، ابن‌ندیم (ابن‌ندیم، ۱۹۶۴: ۱۷۵) و عده‌ای دیگر، شکل‌گیری تشیع را در ایام خلافت حضرت علی علیه السلام می‌دانند و برخی مانند مونتگمری وات (وات، ۱۳۷۰: ۶۷-۲۰)، عبدالله فیاض (فیاض، ۱۴۰۶: ۴۴) و ر. ناث (ناث، ۱۳۷۰: ۲۵) آن را به ماجرای جنگ جمل مرتبط می‌دانند. چهار. بسیاری نیز معتقدند، تشیع بعد از حادثه عاشورا شروع به رشد و نمو کرد (لیثی، ۱۹۶۹: ۲۳؛ شیبی، ۱۹۸۲، ۱: ۲۳؛ وائلی، ۱۴۱۴: ۲۵ و ۲۶) و برخی نیز مانند طه حسین، شکل‌گیری شیعه را بعد از صلح امام حسن علیه السلام می‌دانند (حسین، ۱۹۶۸: ۹۷۳). پنج. شیعه و اکثر محققان مذاهب دیگر، شکل‌گیری تشیع را مربوط به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دانسته و معتقدند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم محبت و اعتقاد به حضرت علی علیه السلام را در نفوس مردم قرار داده و در حوادث گوناگون، جایگاه حضرت علی علیه السلام را آشکار ساخت؛ چنانچه سیوطی از ابن‌عساکر در تفسیر آیه هفتم سوره «بینه» از جابر بن عبدالله نقل می‌کند: «نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بودیم که حضرت علی علیه السلام وارد شد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: "سوگند به آن‌که جانم در دست اوست، این و شیعیانش در روز قیامت رستگارند!" در این هنگام، این آیه نازل شد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (سیوطی، ۱۹۹۳، ۸: ۸۵۹).

با توجه به دلایل ذیل به این نتیجه می‌رسیم که بنای تشیع در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و با دستور مستقیم خدای متعال، پایه‌ریزی شده است:

**الف.** در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، گروهی از اصحاب با مشاهده فضایل<sup>۱</sup> حضرت علی علیه السلام، دل‌بستگی معنوی خاصی به آن حضرت پیدا کرده و کم‌کم به عنوان دوست‌داران آن حضرت شناخته شدند که از جمله آن‌ها می‌توان به سلمان فارسی، عمار یاسر، مقداد بن اسود، ابوذر غفاری، میثم تمار و بسیاری دیگر اشاره کرد که در منابع تاریخی با عنوان «رواد تشیع» معروف گشتند و جماعت شیعی را در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تشکیل دادند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۷-۱۸؛ امین، بی‌تا: ۳: ۲۰۹؛ وائلی، ۱۴۱۴: ۲۹-۳۲).

**ب.** بیشتر پژوهش‌گران و تاریخ‌نگاران معتقدند، تشیع در روز سقیفه آشکار شد که این خود دلیل بر وجود تشیع در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، چون اصلاً قابل تصور نیست که در طول یک هفته - زمان وجود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تا زمان رحلت - گروهی از مردم، مواضع مشخصی را اتخاذ کرده و

۱. برای آگاهی از فضایل حضرت علی علیه السلام، رک: (نسائی، ۱۴۰۶: ۴۰۹؛ بزار، ۱۴۰۹: ۱۴۲۴؛ ابن‌جرزی، ۱۹۹۴).



دیدگاه‌های خاصی را در مقابل دیگران داشته باشند و حتی خود را جانشینان بلافصل پیامبر ﷺ بدانند، به طوری که حکومت وقت احساس خطر کرده، در مقام معارضة و حذف آن‌ها برآید (وائلی، ۱۴۱۴ق: ۳۰).

ج. هیچ عقیده و مذهبی، تصادفی و به یکباره شکل نمی‌گیرد، بلکه نیازمند افرادی است که به مرور زمان باعث رشد و انسجام آن مذهب شوند. پیش‌تر اشاره شد که علاوه بر نصوص بسیاری که به معرفی گروهی به نام تشیع در زمان پیامبر ﷺ پرداخته و ویژگی‌های آن‌ها را بیان کرده‌اند، عده‌ای از اصحاب نیز به خلافت ابوبکر اعتراض داشته و به جانب‌داری از حضرت علی علیه السلام پرداختند (بلاذری، ۱۳۹۴ق، ۲: ۲۶۸ و ۲۶۷؛ ابن‌ابی‌یعقوب، ۱۳۵۸ق، ۲: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ۲: ۴۴۶، ۴۴۸ و ۴۴۹)؛ از این رو، هر کسی که آشنایی اندکی با سقیفه و حوادث مربوط به آن داشته باشد، خواهد دانست که مواضع متعددی که از جانب گروه‌های مختلف اتخاذ شد، نمی‌توانست ریشه در بازه زمانی محدودی داشته باشد، بلکه باید ریشه‌های آن را در زمان حیات پیامبر ﷺ جست‌وجو کرد.

### عبدالله بن سبأ؛ از پایه‌گذاران تشیع

جابری به نقل از طبری و بر حسب روایت سیف بن عمر، درباره عبدالله بن سبأ می‌گوید: «ابن سبأ شخصی یهودی از اهالی صنعا (یمن) بود که در زمان عثمان مسلمان شد و با گردش در بلاد مسلمانان (حجاز، بصره، کوفه و شام) سعی در گمراهی آنان داشت» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۶؛ به نقل از: طبری، ۱۳۸۷ق، ۲: ۶۴۷). وی در شام با ابوذر غفاری، ابودراء و عبادۀ بن صامت دیدار کرد و چون نتوانست به منویات خویش دست یابد و آنان را با خود همراه کند، از آن‌جا خارج شده و به مصر آمد و به آنان گفت: «تعجب است از فردی که گمان می‌کند حضرت مسیح علیه السلام رجوع می‌کند و همین شخص در حالی که خدای متعال می‌گوید: «إِنَّ الْأَذَى فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُكَ إِلَى مَعَادٍ» (قصص: ۸۵) اگر بگویند پیامبر ﷺ برمی‌گردد، به دروغ متهم می‌شود! پس پیامبر ﷺ به رجعت از مسیح سزاوارتر است.» لذا مصریان رجعت را پذیرفتند. سپس به آنان گفت: «هزار پیامبر بودند و هر کدام نیز دارای وصی بودند. علی نیز وصی پیامبر ﷺ است، اما عثمان به ناحق وصایت را از علی گرفت. پس به پا خیزید و امر به معروف و نهی از منکر کنید و مردم را به این امر دعوت کنید (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۷؛ به نقل از: طبری، ۱۳۸۷ق، ۲: ۶۴۷).

جابری در پایان به این نتیجه می‌رسد که: «ابن سبأ، شخصیتی حقیقی است؛ فردی یهودی که بعد از به خلافت رسیدن علی، گرد او می‌گشت. لکن بعد از آن که در حق وی غلو کرد، علی وی را به مدائن تبعید کرد و چون علی ترور شد، شروع به نشر اندیشه رجعت و وصایت کرد و به اولین غالی در حق علی تبدیل گشت» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۱). عمده اندیشه‌ها و عقایدی که درباره «امامت» وجود دارد و جنبه اسطوره‌ای به خود گرفته، برگرفته از تفکرات ابن سبأ است<sup>۱</sup>، و او را به عنوان ضلع سوم این حوادث و در کنار کعب‌الاحبار و وهب بن منبه می‌توان ارزیابی کرد، که این دو فرد یمنی و وهب بن منبه نیز یمنی ایرانی تبار است (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۸).  
بر تئوری ابن سبأ اشکالات متعددی وارد است؛ از جمله:

۱. طبری (م. ۳۱۰ق) اولین مورخی است که افسانه عبدالله بن سبأ را فقط به روایت سیف بن عمر تمیمی نقل می‌کند (طبری، ۱۳۸۷ق، ۳: ۳۷۸) و منبع تمامی مورخان بعدی در نقل این داستان نیز فقط همان طبری است؛ چنانچه ابن‌اثیر (م. ۶۳۰ق) می‌گوید: «فَابْتَدَأَتْ بِالتَّارِيخِ الْكَبِيرِ الَّذِي صَنَفَهُ الْإِمَامُ أَبُو جَعْفَرِ الطَّبْرِيِّ إِذْ هُوَ الْكِتَابُ الْمُعَوَّلُ عِنْدَ الْكَافَّةِ عَلَيْهِ وَ الْمَرْجُوعُ عِنْدَ الْإِخْتِلَافِ إِلَيْهِ»؛ من در این کتاب، سخنانم را با تاریخ کبیر ابوجعفر طبری آغاز می‌کنم، زیرا کتاب او در میان تمام اهل سنت مورد اعتماد است و هنگام اختلاف، به آن رجوع می‌شود (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳). و نیز ابن‌کثیر دمشقی (م. ۷۷۴ق) بعد از نقل این افسانه می‌گوید: «هَذَا مُلَخَّصٌ مَا ذَكَرَهُ أَبُو جَعْفَرِ بْنِ جَرِيرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أُمَّةٍ هَذَا الشَّانِ»؛ این خلاصه آن چیزی است که طبری از بزرگان این ماجرا نقل کرده است (ابن‌کثیر، ۱۹۸۸، ۷: ۲۷۵). و مورخان دیگری چون ابن‌خلدون<sup>۲</sup> (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸، ۲، بخش ۲: ۱۶۶)، محمد رشید رضا (رشیدرضا، ۱۹۴۷: ۴، ۶، ۴۵، ۴۹ و ۱۰۳) و... نیز افسانه «عبدالله بن سبأ» را فقط و فقط از طبری نقل کرده‌اند.

۲. در عصر حاضر، گروهی از مورخان با بررسی دقیق اسناد گزارش‌های طبری متوجه شده‌اند که تنها راوی این داستان، «سیف بن عمر تمیمی» است. برای اولین بار طه حسین، محقق مصری، با بررسی خود دریافت که عبدالله بن سبأ فردی خیالی بوده و از سوی دشمنان اسلام برای ضربه زدن به اسلام ساخته و پرداخته شده است، چراکه ورود شخصیتی یهودی در

۱. برای اطلاع بیشتر رک: المقالات و الفرق اشعری، التصیر فی الدین اسفرائینی، الملل و النحل شهرستانی، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع ملطی، الفرق بین الفرق بغدادی، و الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ابن‌حزم ظاهری.  
۲. «هذا أمر الجمل ملخص من كتاب أبي جعفر الطبري اعتمدها للوثوق به و لسلامته من الأهواء الموجودة في كتب ابن قتيبة و غيره من المؤرخين.»

تشیع می‌توانست مشروعیت آن را زیر سؤال برد (حسین، ۱۹۶۸: ۹۸). علامه عسکری نیز سیف بن عمر را شخصیتی خیالی دانسته و معتقد است: وی عدنانی بوده و با قحطانی‌ها دشمنی داشته و تحت تأثیر گرایش‌های قبیله‌ای و ضدشیعی‌اش، با جعل و اختراع عبدالله بن سبأ سعی کرد بیشترین ضربه را به قحطانی‌ها که در قباایل یمنی شیعی، نمود بیشتری داشتند وارد سازد (ر.ک: عسکری، ۱۳۹۲ق، ۲). علامه عسکری با بررسی کتاب‌هایی از تشیع که جریان ابن‌سبأ را ذکر کرده‌اند، نتیجه می‌گیرد که منبع اصلی تمام روایات این کتاب‌ها، رجال کشی است و از آن‌جا که کشی از افراد ضعیف نیز نقل روایات می‌کرد، لذا منبع روایات وی درباره ابن‌سبأ کتاب‌های ملل و نحل است که همین برای غیرمعتبر بودن روایات کشی کفایت می‌کند (عسکری، ۱۳۹۲ق، ۲: ۲۱۵-۲۵۵).

۳. تنها راوی این داستان، در رجال اهل سنت به شدت تضعیف شده است؛ چنانچه نسائی معتقد است: «سیف بن عمر ضعیف است» (نسائی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۸۷). و بزرگانی مانند ابن حبان به صراحت بیان می‌کنند: «سیف بن عمر متهم به زندقه بوده و حدیث جعل می‌کرد» (ابن حبان، بی تا، ۱: ۳۴۵). و افرادی مانند ابونعیم اصفهانی (اصبهانی، ۱۴۰۵ق: ۹۱)، مزی (مزی، ۱۹۸۰، ۱۲: ۳۲۶)، ذهبی (ذهبی، ۱۳۸۲، ۲: ۲۵۵) و ابن حجر عسقلانی (عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۴: ۲۹۵) نیز وی را به «زندقه» توصیف کرده و او را «ساقط الحدیث» می‌دانند.

۴. ناقلان افسانه ابن‌سبأ مانند جابری، ناخودآگاه ایمان، عدالت و علم بسیاری از بزرگان صحابه و تابعین را زیر سؤال برده‌اند؛ چنانچه طبری می‌گوید: «در زمان عثمان، فردی یهودی به نام عبدالله بن سبأ از صنعا، اسلام را اختیار نمود و با مسافرت خود به بلاد اسلامی مانند کوفه، شام، مصر و بصره، افکارش را در میان مسلمانان رواج داد. وی برای پیامبر اسلام ﷺ رجعتی مانند رجعت عیسی ﷺ قائل بود. و نیز برای هر پیامبری جانشینی است و علی ﷺ نیز جانشین پیامبر اسلام ﷺ است و از آن‌جا که عثمان غاصب حقّ علی بود، باید امت اسلامی قیام می‌کردند و عثمان را از قدرت و خلافت به زیر می‌کشیدند و حکومت را به علی ﷺ برمی‌گرداندند. در این میان، صحابه جلیل‌القدری مانند ابوذر غفاری، عمار یاسر، محمد بن ابی‌حذیفه، عبدالرحمن بن عدیس، محمد بن ابی‌بکر، صعصعۀ بن صوحان عبدی، مالک اشتر و دیگران تحت تأثیر تبلیغات سیف بن عمر قرار گرفتند و علیه عثمان توطئه کرده و او را به قتل رساندند و حتی همین گروه در جنگ جمل و صفین نیز نقش اساسی داشتند» (طبری، ۱۳۸۷ق، ۳: ۳۷۸-۳۷۹). جابری نیز معتقد است، ابن‌سبأ توانست ابوذر غفاری، عمار یاسر و

امثال وی (مستضعفین)<sup>۱</sup> را بر ضد عثمان با خود همراه سازد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۱)، در حالی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دربارهٔ عمار یاسر فرمود: «مُلَى عَمَارُ بْنُ يُاسِرٍ إِيْمَانًا إِلَى مُشَاهِبِهِ»؛ سراسر وجود عمار بن یاسر، مملو از ایمان به خداست (ابن ماجه، ۱۹۹۰، ۱: ۵۲؛ نسائی، ۱۹۹۱، ۵: ۷۴؛ ابن حنبل، ۱۹۸۳، ۲: ۸۵۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰، ۳: ۴۴۳).

جابری با نقل احادیثی<sup>۲</sup>، مستضعفین را «مؤمنین صادق» معرفی کرده و معتقد است: «مستضعفین از صحابه، از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله اطراف علی علیه السلام حلقه زده و و گروهی را تشکیل داده بودند که می‌توان بر آن‌ها عنوان "جماعت عقیده" را اطلاق کرد... آنان پیشتازان مؤمنین صادق به شمار می‌آمدند» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۴)؛ حال چگونه است که صحابی‌ان بلندمرتبه‌ای مانند عمار یاسر، محمد بن ابی‌حذیفه و... این‌گونه به عدم آگاهی سیاسی و فهم ناقص از شرایط جامعه و در نتیجه به بی‌عدالتی متهم می‌شوند؟!

۵. جابری از میان عوامل و کلیدهای قبیله، عقیده و غنیمت، «قبیله» را مهم‌ترین عامل تأثیرگذار در جامعه عربی می‌داند و به عقیده وی با آن‌که علی علیه السلام داماد و پسرعموی پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و از حمایت بنی‌هاشم نیز برخوردار است، در نزاع با بنی‌امیه بر سر خلافت مغلوب می‌شود. اما این یهودی بی‌نام و نشان (عبدالله بن سبأ)، صحابی‌ان و تابعین بزرگی مانند عمار یاسر، محمد بن ابی‌بکر، طلحه، زبیر و همسر پیامبر صلی الله علیه و آله را با خود همراه می‌سازد و با کمک شورشیان به حیات عثمان پایان می‌دهد. جابری که در صدد تحلیل تمامی تاریخ با کلیدهای سه‌گانه است، حال چگونه این سبأ را عامل همهٔ حوادث می‌داند، در حالی که نه صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله است تا مانند ابوهیره بتواند از «عقیده» استفاده کند، نه قبیلهٔ نیرومندی دارد تا مدافعش باشد و نه غنیمتی دارد تا بتواند از آن در پیش‌برد اهداف خصمانهٔ خویش سود جوید؟! این جاست که جابری خود را در سطح همان مورخان سنتی تنزل داده و تحلیل تاریخی وی، نه بر پایهٔ علم است که نشان از قومیت‌گرایی وی دارد (اسلامی، ۱۳۸۷: ۶۱).

۶. حتی در صورتی که از وجود چنین شخصیتی را قبول کنیم، باز هم نمی‌توان وی را مؤسس تشیع دانست، چراکه خود جابری، عبدالله بن سبأ را از اطرافیان حضرت علی علیه السلام می‌داند

۱. زبیر بن عوام، مقداد بن عمر، سلمان فارسی، ابوذر غفاری و عمار یاسر (جابری، ۲۰۰۰: ۱۳۸).  
 ۲. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «أمرت بحب أربعة لأن الله يحبهم: علي و أبي ذر و سلمان و مقداد»؛ به دوست داشتن چهار شخص امر کردم، چون خداوند آنان را دوست دارد: علی، ابوذر، سلمان و مقداد (ذهبی، ۱۹۸۷: ۴۰۹-۴۱۹). و حدیثی که در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عمار فرمود: «تقتلك الفئة الباغية»؛ تو را گروه طغیان‌گر خواهد کشت (ذهبی، ۱۹۸۷: ۵۷۷؛ ابن کثیر، ۱۳۸۷ق، ۷: ۳۲۳).

که چون در حقّ وی غلو کرد، از سوی او به مدائن تبعید شد و بعد از ترور حضرت علی علیه السلام، شروع به نشر اندیشهٔ رجعت و وصایت کرد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۱).

در کتاب‌های ملل و نحل نیز از ابن‌سبأ به عنوان فردی غالی که به الوهیت حضرت علی علیه السلام قائل بوده، یاد شده و گفته شده است که امام علی علیه السلام با او به شدت برخورد کرد؛ نخست او را تبعید و سپس دستور قتل او را صادر فرمود (طوسی، ۱۳۴۸: ۱۰۸). علاوه بر آن، علمای شیعه مانند کاشف‌الغطا دربارهٔ وی می‌گویند: «کتب شیعه، او را لعن کرده و از او بیزاری جسته‌اند و کمترین سخنی که رجالیون شیعه دربارهٔ وی گفته‌اند این است که عبدالله بن سبأ، ملعون‌تر از آن است که ذکر شود» (کاشف‌الغطا، ۱۴۱۳ق: ۴۲).

### مختار و ابن‌حنفیه؛ از پایه‌گذاران مذهب تشیع

جابری سپس به نقش مختار در شکل‌گیری تشیع پرداخته و می‌گوید: مختار قبیلهٔ نیرومندی نداشت تا بتواند به بلندپروازی‌های سیاسی خود جامهٔ عمل بپوشاند؛ در نتیجه کوشید بیرون از روابط قبیله‌ای، برای خود پایگاهی کسب کند. لذا به توصیهٔ شخصیتی چون مغیره بن شعبه، شعار «دعوت به آل‌محمد صلی الله علیه و آله» را به خدمت گرفت و برای موفقیت بیشتر، مسئله آزادی بردگان (موالی) را نیز به آن افزود. مختار توانست به واسطهٔ این دو مؤلفه، گروه کثیری از شیعیان و بردگان (موالی) را گرد خود جمع کند و نیروی نظامی‌ای ایجاد کند که از عموم مردم و عجم‌ها تشکیل می‌شد و خارج از قبیله، تحقق داشت. از آن‌جایی که مختار از چارچوب قبیله بی‌بهره بود، مؤلفه «عقیده» را به کار گرفت و از عموم مردم و عجم‌ها، قبیلهٔ روحی (معنوی و عقیدتی) تشکیل داد. وی اگرچه توانست به قدرت قابل توجهی دست یابد، این دو دارای تناقضی درونی بودند؛ دفاع از بردگان با مالکیت شیعیان اشرافی در تعارض بود. از آن‌جا که این دو گروه دارای دشمن مشترکی مانند امویان بودند، مختار کوشید این دو گروه متناقض را در نقطهٔ مشترکی گرد هم آورد، لکن نتوانست به هدف خویش دست یازد؛ از این رو، به واسطهٔ قبیله روحی (معنوی و عقیدتی) که تشکیل داده بود، ابتدا به [امام] سجاد علیه السلام مراجعه کرد و آن‌گاه که نتیجه‌ای نگرفت، به محمد بن حنفیه متوسل شد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۷۰).

ابن‌حنفیه اگرچه خواستار خلافت و منتظر آن بود، لکن به درخواست مختار به گونه‌ای مبهم پاسخ داد. «علت آن، نوعی نقص بود که به نسب مادری‌اش بازمی‌گشت که به اسارت گرفته و فروخته شده بود» (همان: ۲۷۳). جابری در این‌جا، هیچ سند مستدلی را برای اثبات ادعای خویش ارائه نمی‌کند.

جابری سپس به تردید ابن حنفیه درباره جنگ‌های پدرش اشاره کرده و می‌گوید: «ابن حنفیه در جنگ جمل و صفین، موضعی مبهم گرفت؛ همان‌گونه که در جنگ جمل با این که پرچم‌دار پدرش بود، ناراحتی‌اش را این‌گونه ابراز کرد: "هذه والله الفتنة المظلمة العمياء" و همین که پدرش این را شنید، گفت: "أتكون فتنة أبوك قائدها". و در جنگ صفین نیز گفت: "أهل بيتي يتخذهما العرب أندادا من دون الله: نحن و بنو عمنا هؤلاء (بنی امیه)"» (همان: ۲۷۲). این موضع مبهم، از حقارت روحی وی حکایت داشت. و با این که دارای دو نشانه بارز «شجاعت» و «علم» بود، لکن جایگاه او با حسن و حسین (علیهم‌السلام) تفاوت داشته و پدرش در جنگ‌ها به جای آن دو، ابن حنفیه را به خط مقدم می‌فرستاد و رقبا نیز ابایی از طعنه زدن نداشتند. جابری معتقد است، این تحلیلی که ما درباره ابن حنفیه و مواضعش بیان کردیم، گمانه‌زنی صرف نبوده، بلکه بر اساس شواهد و نشانه‌هاست (همان: ۲۷۴-۲۷۵). ابن حنفیه کوشید به واسطه دو خصوصیت، این نقص را جبران کند؛ نخست، نشان دادن شجاعت در جنگ‌ها - مانند آنچه در جنگ جمل از خود بروز داد - و دیگری، علم. ابن حنفیه به عنوان «راوی حدیث» شناخته شد، به طوری که برخی محدثان احادیثی را که وی از پدرش نقل می‌کند، از حیث سندی صحیح‌ترین و از حیث تعداد، بیشترین احادیث به شمار می‌آورند؛ ابن حنفیه نیز به واسطه آن به خود می‌بالید. او می‌گفت «... حسن و حسین از من شریف‌ترند، اما من از آن‌ها به احادیث پدرم عالم‌ترم» (همان: ۲۷۵).

مختار نیز از این خصوصیت (علم)، در جهت شایسته‌تر و برحق بودن ابن حنفیه برای امامت شیعیان استفاده کرد. و حق نیز این است که اندیشه امامت شیعی و افسانه‌هایی که در آن وجود دارد، به خصیصه‌ای برمی‌گردد که ابن حنفیه به واسطه آن، از دو برادرش متمایز می‌گشت. این خصوصیت به سرعت به وراثت علم به معنای «سرّ تأویل» و «اسرار علوم» تغییر ماهیت داد؛ و این چیزی بود که از نبوت جسدی یا نسب خونی فراتر می‌رفت و «نبوت روحی» یا نسب روحی از آن پدید می‌آمد (همان: ۲۷۵).

بیشتر مورخان متقدم، مختار را صاحب فرقه «مختاریه» می‌نامند و این فرقه را در کنار «کیسانیه»، «سبئیه» و «غلاة» متفکرانی می‌دانند که افسانه امامت را بنا نهادند و امام‌های گوناگونی را محور خویش ساختند و هر کدام از این فرقه‌ها نیز به فرقه‌های دیگری تقسیم شدند که دارای آرای خاصی در هر مسئله بودند (همان: ۲۷۶). در واقع، شعارها و تفکراتی که در اندیشه امامت و حرکت مختار وجود داشت، به صورتی ناگهانی آشکار نگشت، بلکه در امتداد جریان ابن‌سبأ در کودتای بر ضد عثمان بود که از تفکر صرف به جنبه عملی تبدیل گشت. کوفه و شهرهای اطراف آن مانند مدائن و حیره، پیش از فتح هرمسی بودند و میراث‌های آنان و قبایل

یمنی، به شکل‌گیری اعتقادات قدیمی‌ای انجامید که به سرعت در نزاع‌های سیاسی به کار گرفته شدند (همان: ۲۷۷-۲۷۸).

جابری درباره شکل‌گیری تشیع معتقد است، مختار به نام ابن‌حنفیه قیام کرد و با خود مفاهیم تازه‌ای درباره امامت به ارمغان آورد؛ مفاهیمی که از اسرائیلیات و میراث‌های قدیمی پیش از اسلام اخذ شده بود؛ مانند وصایت، علم سَری، وراثت، نبوت، بداء، مهدویت، رجعت، غیبت، تقیه و... این مفاهیم به‌هم‌پیوسته به سرعت باعث تشکیل اسطوره امامت در نزد تشیع شد و تصویری با این مفاهیم مرتبط گشت که قبول و هضم آن برای ذهن مسلمانی که در گذشته اسلام زیسته بود و یا از گذشتگان خود مطالبی شنیده بود، دشوار می‌نمود. این افراد بعدها به «غلات» معروف شدند و با به‌کارگیری مفاهیمی مانند «تناسخ» و «حلول» برای ائمه از نسل علی (علیه السلام) چنان غلو کردند که آن‌ها را تا درجه الوهیت بالا بردند (جابری، ۲۰۰۱: ۷۱).

سخن کوتاه این‌که، مختار به نام ابن‌حنفیه قیام کرد و با دستاویز قرار دادن وی، افسانه امامت را که از یمن و عبدالله بن سبأ آغاز شده بود، ادامه داده و بعدها غلات نیز به این امر دامن زدند.

این بخش از ادعای جابری، خود به قسمت‌ها متعددی تقسیم می‌شود که پرداختن به تک تک آن‌ها در یک مقاله ممکن نیست (ر.ک: اسلامی‌نسب و آل‌بویه، ۱۳۹۴، ۱۱). از این رو، تنها به اندیشه وصایت و جانشینی که به زعم جابری ساخته مختار و ابن‌حنفیه است، اشاره می‌شود.

جابری مهم‌ترین نشانه تشیع، یعنی امامت را به سان خلافت، موروثی دانسته و از انتقال امامت به «وصایت» تعبیر می‌کند. وی معتقد است وصیت در اصل، ضد اختیار و برای حصر امامت در فرزندان علی (علیه السلام) بود. این مفهوم در زمان مختار بر نَسَب روحی و بر وراثت علم سَری تکیه داشت و با این‌که ابن‌حنفیه با علی (علیه السلام) رابطه نَسبی نداشت، لکن باعث شد بابت وسیع برای انتقال وصیت از سوی افرادی مانند ابن‌حنفیه که با علی (علیه السلام) نسب طبیعی نداشتند، گشوده شود (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۲).

حضرت علی (علیه السلام) سمبل درماندگان و ضعفا بود و وصیتی که از وی به فرزندان رسید، علاوه بر انتقال امامت به مثابه زعامت سیاسی صرف، وصیت به ضعفا و فقرا نیز به حساب می‌آمد؛ یعنی انتقال آرزوهای برآورده‌نشده گذشته به زمان حاضر به امید برآورده شدن آن‌ها. در نتیجه وصیت، جزء اساسی امامت به شمار می‌رفت و مردم بدون امام نمی‌توانستند رها باشند (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۳).

اگر جابری در بحث وصایت و خلافت به متون تاریخی اسلاف خود مراجعه می‌کرد، به نیکی متوجه می‌شد که خلافت موروثی - که از استبداد سیاسی نشئت می‌گرفت - برای اولین بار به

دست خلیفه اول انجام شد و خلفای بعدی و امویان نیز با اشتیاق این راه را پیمودند. و اگرچه جابری انتخاب خلفای راشدین را بر اساس شورا می‌داند، لکن مانند عمر انتخاب ابوبکر را کاری شتاب‌زده و نسنجیده دانسته و به سخن عمر استناد می‌کند که گفت: «إن بیعة ابی بکر کانت فلتة غیر أن الله وقی شرّها»؛ بیعت با ابوبکر کاری شتاب‌زده بود، جز آن‌که خداوند شر آن را بازداشت (جابری، ۲۰۰۰: ۳۶۵). این سخن مورد قبول تمامی مجامع روایی اهل سنت و تشیع بوده و گویای این مطلب است که خلافت به اجبار بر مردم تحمیل شده است.

درباره خلافت عمر نیز همین‌گونه رفتار شد؛ چنانچه یعقوبی می‌نویسد: «ابوبکر در جمادی‌الثانی سال سیزدهم هجرت بیمار شد و چون بیماری‌اش شدت گرفت، به عمر بن خطاب برای خلافت آینده‌اش این‌چنین سفارش کرد: اما بعد، من عمر بن خطاب را بر شما گماردم، پس بشنوید و فرمان برید» (ابن‌ابی‌یعقوب، ۱۳۵۸ق، ۲: ۱۳۶).

اگرچه جابری معتقد است، ابوبکر پیش از تعیین عمر با بزرگان صحابه که اصحاب دولت بودند (عبدالرحمن بن عوف، عثمان بن عفوان، طلحة بن عبیدالله، أسید بن حضیر الانصاری، سعید بن زید و...)، مشورت کرده است و استبدادی در کار نبوده (جابری، ۲۰۰۰: ۱۴۲)، اما در هیچ منبعی نامی از «علی (علیه السلام)» برده نشده است و منابع کاملاً از نام علی (علیه السلام) در زمان ابوبکر ساکت است، چراکه بهای موضع خود در برابر بیعت ابوبکر را می‌پرداخت و مردم و بزرگان صحابه نیز از شدت و غلظت عمر هراسان بودند (جابری، ۲۰۰۰: ۱۴۳). وی اقدام ابوبکر در تعیین عمر به خلافت را اجتهاد دانسته و معتقد است که ناشی «از ارزیابی شخصی ابوبکر نسبت به مصالح و شرایط جامعه بوده است» (جابری، ۲۰۰۰: ۱۴۴) و همین اعتراف جابری، خود مهر تأییدی بر شورایی نبودن خلافت خلفاست. عثمان را نیز همان شورای شش‌نفره‌ای برگزید که عمر اعضای آن را تعیین کرده بود و به شهادت خود جابری، اعضای شورا به گونه‌ای انتخاب شده بودند که بخت عثمان بیش از علی (علیه السلام) بود و از این رو، علی (علیه السلام) به عموی خود عباس گفت که به خلافت نخواهد رسید (جابری، ۲۰۰۰: ۱۴۵).

حضرت علی (علیه السلام) درباره شورا فرمودند: «واعجباه! أتكون الخلافة بالصحابة و لا تكون بالصحابة و القرابة؟»؛ شگفتا! آیا معیار خلافت، صحابی پیامبر بودن است، اما صحابی بودن و خویشاوندی ملاک نیست؟ (الرضی، بی تا، ۱: ۵۰۲، حکمت ۱۹۰) و نیز از ایشان شعری در همین مسئله نقل شده که فرمودند: «اگر تو با شورا کار آنان را به دست گرفتی، پس چگونه بود که مشاوران غایب بودند؟ و اگر بر مدعیان به خویشاوندی‌ات احتجاج کردی، دیگران از تو به پیامبر نزدیک‌تر



و سزاوارتر بودند» (همان: ۵۰۳). علاوه بر آن، جابری خود در هنگام بیان حوادث دوران عثمان، به نقل از طبری (طبری، ۱۳۸۷، ۲: ۶۵۱) نقل می‌کند که چون شورشیان محل حکومت عثمان را محاصره کرده و از وی خواستند خلافت را رها کند، پاسخ داد: «لم اکن لاخلع سربالاً سربلنیه الله»؛ پیراهنی را که پروردگار آن را بر من پوشانیده، از تن بیرون نخواهم کرد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۷) که در نهایت بر سر همین پافشاری بی جا بر حکومت، کشته شد.

### نتیجه گیری

جابری از منابع اصیل تشیع استفاده نکرده و به صورت گزینشی، منابع اهل سنت و مستشرقان را منبع ادعاهای خود قرار داده و با پیش‌داوری‌های گسترده، خاستگاه تشیع و مبانی آن را در رابطه خویشاوندی پیامبر ﷺ و حضرت علی (علیه السلام) با یمنی‌ها، عبدالله بن سبأ، مختار و ابن حنفیه جست‌وجو کرده است؛ در حالی که هیچ مورخ و پژوهش‌گری رابطه خویشاوندی را عامل یمنی بودن تشیع نمی‌داند. عبدالله بن سبأ نیز نه تنها شخصیتی ساختگی بوده و مطالب مربوط به آن نیز تنها در تاریخ طبری و از تنها روای آن به نام «سیف بن عمر» که از جانب خود اهل سنت نیز به دروغ‌گویی و جاعل حدیث بودن متهم است نقل شده است، بلکه در صورت وجود ابن سبأ، عقایدش کاملاً از جانب حضرات ائمه (علیهم السلام) مردود شناخته شده و ارتباطی با تشیع ندارد. و عقاید منتسب به مختار و ابن حنفیه نیز پیش از آن دو، در لسان پیامبر ﷺ و حتی مانند وصایت، در ادیان دیگر وجود داشته است.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. الرضی، أبو الحسن محمد، بی تا، نهج البلاغه، صبحی صالح، لبنان، بیروت، دارالکتب اللبنانی و مکتبه المدرسه.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۹۸۸)، تاریخ ابن خلدون، المحقق: خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر.
۴. ابن کثیر الدمشقی، أبو الفداء إسماعیل بن عمر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری (تاریخ الرسل والملوک)، بیروت، دارالتراث.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۸)، البدایه و النهایه، المحقق: علی شیری، دار إحياء التراث العربی.
۶. اسلامی، سیدحسن، (۱۳۸۷)، «چهارگانه جابری ۲/ (عقل عربی از ادعا تا اثبات)»، آینه پژوهش، سال ۱۹، ش ۴.
۷. اشعری قمی، سعد بن عبدالله أبو خلف، (۱۳۶۱)، تحقیق: محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی-فرهنگی.
۸. الأصبهانی الصوفی، أبونعیم، (۱۴۰۵ق)، الضعفاء، تحقیق: فاروق حماده، مغرب، الدار البيضاء، دار الثقافة.

۹. امین، احمد، (۱۹۵۵)، فجر الاسلام، مصر، قاهره، مكتبة النهضة المصرية.
۱۰. \_\_\_\_\_ (بی تا)، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العربية.
۱۱. براون، ادوارد، (۱۳۵۴)، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه: رشید یاسمی، تهران، ابن سینا.
۱۲. الزار، أبوبکر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، (۱۴۰۹ق)، مسند الزار (البحر الزخار)، تحقیق: د. محفوظ الرحمن زین الله، بیروت، مؤسسة علوم القرآن؛ مدینه، مكتبة العلوم والحکم.
۱۳. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۳۹۴ق)، انساب الاشراف، تحقیق: محمود فردوس عظم، دمشق، مكتبة الیقظة العربية.
۱۴. الجابری، محمد عابد، (۱۹۹۱)، التراث والحداثه، دراسات و مناقشات، بیروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۰)، العقل السياسي العربي: محدداته و تجلياته، بیروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۱)، العقل الأخلاقی العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فی الثقافة العربية، بیروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
۱۷. جولدزیهر، (۱۹۴۶)، العقيدة و الشريعة فی الاسلام، محمد موسی و آخرون، مصر، القاهرة، دارالکاتب المصری.
۱۸. الحاکم النیشابوری، ابوعبدالله، (۱۹۹۰)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالفکر.
۱۹. حسین، طه، (۱۹۶۸)، الفتنه الكبرى، قاهره، دارالمعارف.
۲۰. الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۷)، تاریخ الاسلام و وقیات المشاهیر و الاعلام، بیروت، دارالکتاب العربي.
۲۲. رشید رضا، محمد، (۱۹۴۷)، رسائل السنة و الشیعة، قاهره، دار المنار.
۲۳. ابراهیم، حسن، (۱۹۳۵)، تاریخ الاسلام السياسي، مصر، المكتبة: التجاریه الكبرى (مصطفی محمد).
۲۴. السیوطی، جلال الدین، (۱۹۹۳)، الدر المنثور، بیروت، دارالفکر.
۲۵. ابن الجزری، محمد بن محمد بن یوسف، (۱۹۹۴)، مناقب الأسد الغالب مُمزق الکتائب و مُظهر العجائب لیث بن غالب أمير المؤمنین أبي الحسن علی بن أبي طالب رضی الله عنه، المحقق: طارق الطنطاوی، مصر، مكتبة القرآن.
۲۶. شیبی، کامل مصطفی، (۱۹۸۲)، الصلوة بین التصوف و التشیع، بیروت، دارالاندلس.
۲۷. ضیف، شوقی، (۱۴۲۶ق)، تاریخ الأدب العربي (العصر الجاهلی)، نجف الاشرف، ذوی القربی.
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۰)، ظهور شیعه، تهران، الست.
۲۹. الطبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری، بیروت، دارالتراث.
۳۰. العسقلانی، ابن حجر، (۱۳۲۶ق)، تهذیب التهذیب، هند، دائرة المعارف النظامية.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، تعلیق التعلیق علی صحیح البخاری، بیروت، المكتب الإسلامی.
۳۲. عسکری، مرتضی، (۱۳۹۲ق)، عبدالله بن سبأ و اساطیر اخرى، تهران، دارالغدیر.

۳۳. عنایت، سیدحمید، (۱۳۷۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
۳۴. ابن‌ابی‌یعقوب، احمد، (۱۳۵۸ق)، *تاریخ یعقوبی*، النجف الأشرف: المكتبة المرتضوية.
۳۵. فرغل، یحیی‌هاشم، (۱۹۷۲)، *عوامل و اهداف نشأة علم الکلام*، مصر، مطبوعات مجتمع البحوث الاسلامیة.
۳۶. فلهوزن، یولیوس، (۱۹۷۶)، *الاحزاب السیاسیة الدینیة فی صدر الاسلام، الخوارج و الشیعة*، ترجمه: عبدالرحمن البدوی، کویت، وكالة المطبوعات.
۳۷. فیاض، عبدالله، (۱۴۰۶ق)، *تاریخ الامامیة و اسلافهم من الشیعة منذ نشأة التشیع حتی مطلع القرن الرابع الهجری*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۸. الفزونی، محمد بن یزید، (۱۹۹۰)، *سنن ابن‌ماجه*، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر.
۳۹. کاشف‌الغطاء، محمدحسین، (۱۴۱۳ق)، *أصل الشیعة و أصولها*، بیروت، مؤسسة الأعلمی.
۴۰. کورین، هانزی (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۴۱. شیبی، کامل مصطفی، (۱۹۶۹)، *الصلة بین التصوف و التشیع*، قاهره، دارالمعارف.
۴۲. المزی، یوسف بن عبدالرحمن، (۱۹۸۰)، *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، المحقق: د. بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۴۳. مونتگمری وات، ویلیام، (۱۳۷۰)، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه: ابوالفضل عزتی، قم، علمی - فرهنگی.
۴۴. ابن‌الأثیر، عزالدین، (۱۴۱۷ق)، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی.
۴۵. ناث، ر.، (۱۳۷۰)، *اسلام در ایران شعوبیة*، ترجمه: محمودرضا افتخارزاده، تهران، میراث‌های تاریخی اسلام.
۴۶. النسائی، أحمد بن شعیب، (۱۴۰۵ق)، *الضعفاء و المتروکیین*، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة.
۴۷. \_\_\_\_\_، (۱۹۹۱)، *السنن الکبری للنسائی*، تحقیق: د. عبدالغفار سلیمان البنداری - سید حسن کسروی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ق)، *خصائص أمير المؤمنين علی بن‌أبی‌طالب*، تحقیق: أحمد میرین البلوشی، الكويت، مكتبة المعلا.
۴۹. النویختی، الحسن بن موسی، (۱۴۰۴ق)، *فرق الشیعة*، بیروت، دارالأضواء.
۵۰. الهاشمی، کامل، (۱۴۱۶ق)، *دراسات تقدیة فی الفكر العربی المعاصر*، بیروت، مؤسسة ام‌القری للتحقیق و النشر.
۵۱. هالم، هاینس، (۱۳۸۵)، *تشیع*، ترجمه: محمدتقی اکبری، قم، ادیان.
۵۲. هانی، ادیس، (۱۹۹۸)، *محنة التراث الآخر النزعات العقلانیة فی الموروث الإمامی*، بیروت، الغدیر للدراسات و النشر.
۵۳. ابن‌المغازلی، علی بن محمد، (۱۴۲۴ق)، *مناقب أمير المؤمنين علی بن‌أبی‌طالب رضی‌الله‌عنه*، المحقق: أبو عبدالرحمن ترکی بن عبدالله الوادعی، صنعاء، دارالآثار.

۵۴. ابن الندیم، (۱۹۶۴)، الفهرست، بیروت، مکتبه خیاط.
۵۵. ابن حبان البستی، أبوحاتم محمد، (بی تا)، المجروحین، تحقیق: محمود إبراهيم زايد، حلب، دارالوعی.
۵۶. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، (۱۹۸۳)، فضائل الصحابة، تحقیق: وصی الله محمد عباس، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۵۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۴۸)، رجال الکشی، تصحیح و تعلیق: حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.