

نقد و بررسی گزارش انطباق پذیری عبدالله بن سبأ بر عمار بن یاسر

رضی بیات^۱

محمد جاودان^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۸]

چکیده

ارتباط و انتساب تشیع در پیدایش و تکوین به شخصیت ادعایی عبدالله بن سبأ از مهم‌ترین شبهه‌های بحث برانگیز تاریخ تشیع است. از جمله ادعاهای مطرح شده در حاشیه این شبهه، موضوع انطباق پذیری شخصیت عبدالله بن سبأ بر عمار بن یاسر است.

پیشینه این ادعا به علی الوردی (۱۹۱۳ - ۱۹۹۵ م) جامعه‌شناس عراقی باز می‌گردد؛ وی نخستین فردی است که در کتاب وعاظ السلاطین با ذکر مواردی از تشابه، این همنامی عبدالله بن سبأ و عمار بن یاسر را بیان می‌دارد.

این پژوهش از طریق روش کتابخانه‌ای، توصیفی-تحلیلی، ضمن پیشینه‌یابی ادعای انطباق در منابع متقدم، با بازخوانی و بررسی گزارش‌های مرتبط به این نتیجه دست یافته است که ادعای این همنامی عبدالله بن سبأ و عمار بن یاسر سخنی ذوقی، بدون اتقان علمی و مخدوش است؛ چراکه الوردی نه تنها اولین و تنها مطرح‌کننده فرضیه انطباق است، بلکه او نه در جایگاه یک مورخ، بلکه جامعه‌شناسی که هندسه فکری اش متأثر و ممزوجی از آراواندیشه‌های مکتب مارکسیسم و شیعی غیراثنا عشری است، به این موضوع می‌پردازد و چنین ادعایی را طرح کرده است.

کلیدواژه‌ها: عمار بن یاسر، عبدالله بن سبأ، خاستگاه تشیع، وعاظ السلاطین، علی الوردی.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تشیع اثنا عشری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) razybayat@gmail.com

۲. استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران Javdan@urd.ac.ir

طرح مسئله

شیعه در طول تاریخ اسلام، در جایگاه یک مذهب توانسته است به حیات خویش امتداد بخشد؛ اما در گذر زیست خویش با تنگناها، فشارها و هجمه‌های سنگینی روبرو شده است که از جمله آنها ایراد شبهه‌های تاریخی پیرامون خاستگاه و پیدایش تشیع است.

از کلیدی‌ترین ادعاهای مطرح شده، ارتباط و انتساب تشیع در پیدایش و تکوین به شخصیت ادعایی عبدالله بن سبأ است. طرفداران این دیدگاه باوردارند ریشه‌ها و پایه‌های اعتقادی شیعه توسط سبئیه بنا شده است و به زعم خود توانسته‌اند شواهدی از کتب شیعه برای مدعای خویش اقامه کنند (قفاری، ۱۴۱۵: ص ۷۸-۸۱).

از جمله موضوع‌های جدیدی که در کشاکش مباحث پیرامون خاستگاه شیعه و عبدالله بن سبأ سربرآورده است، فرضیه‌ای جدید مبنی بر این‌همانی یا انطباق‌پذیری شخصیت عبدالله بن سبأ بر عمار بن یاسر است. پیشینه این ادعا به علی‌الوردی (۱۹۱۳-۱۹۹۵ م) جامعه‌شناس عراقی باز می‌گردد. وی نخستین فردی است که در کتاب وعاظ السلاطین با ذکر مواردی از تشابه، این‌همانی عبدالله بن سبأ و عمار بن یاسر را بیان می‌دارد.

اهمیت بازخوانی همراه با نقد و بررسی این موضوع زمانی دوچندان می‌شود که ناآگاهان نادانسته سبب انحراف در تاریخ شده‌اند و چنان‌که خواهد آمد، زمینه‌ای برای بهره‌برداری سودجویانه کسانی همچون ناصر القفاری در القا و اثبات شبهه‌های تاریخی را فراهم می‌آورند؛ از این رو باید ضمن بازخوانی ادعای انطباق‌پذیری، به تحلیل و نقد این ادعا پرداخته شود.

چنان‌که از عنوان موضوعی این پژوهش آشکار است، با سه حوزه عنوانی تشیع، عمار بن یاسر و عبدالله بن سبأ دارای مرزهای موضوعی مشترک است؛ اما این پژوهش می‌کوشد ناظر بر نقد و بررسی فرضیه انطباق‌پذیری شخصیت عبدالله بن سبأ بر عمار بن یاسر گام بردارد.

روش پژوهش

این پژوهش درصدد است از طریق روش کتابخانه‌ای به توصیف و تحلیل، کار خویش را به سامان رساند. در گام نخست پیشینه‌یابی ادعای انطباق در منابع متقدم بیان می‌گردد و پس از آن به نقد و بررسی ادعای فوق پرداخته می‌شود.

پیشینه پژوهش

برای دست‌یابی به پیشینه یک پژوهش، باید دو دسته از منابع را بررسی کرد:

۱. منابعی که مستقیم و مستقل بر عنوان پژوهش دلالت دارند که از آن به پیشینه مستقل یاد می‌گردد.

۲. پیشینه‌های غیرمستقل، یعنی منابعی که مستقیم بر عنوان پژوهش دلالت ندارد و تنها ناظر بر بخشی از عنوان پژوهش یا ضمن موضوعات دیگر هستند.^۱
نویسنده پس از جستجوی کامل این پژوهش را در محورهای یادشده، بدون هرگونه پیشینه‌ای یافته است.

پیشینه تاریخی انطباق‌پذیری

پیش از طبری (۳۱۰ ق)، در آثار تاریخ‌نویسان و سرگذشت‌نگاران شاخصی همچون ابن سعد (۲۳۰ ق) در الطبقات الکبری، بلاذری (۲۷۹ ق) در انساب الاشراف و یعقوبی (۲۹۰ ق) در تاریخ یعقوبی نشانی از عبدالله بن سبأ و فرقه «سبئیه» یافت نمی‌شود. در دیگر کتب تاریخی معتبر پیش از تاریخ طبری نیز هیچ‌گونه اشاره‌ای به جریان «عبدالله بن سبأ» نشده است؛ اما منابع تاریخی و فرقه‌شناسی پسین از طبری بر اساس و متأثر از گزارش او از موضوع چالش برانگیز عبدالله بن سبأ چشم‌پوشی نکرده‌اند و بدان پرداخته‌اند.^۲

یکی از ابعاد افسانه عبدالله بن سبأ، افزون از اصالت نداشتن و جعلی بودن چنین شخصیتی، انطباق سازی وی بر عمار بن یاسر صحابی برجسته پیامبر اسلام (ص) و از شیعیان وفادار علی (ع) است.

نخستین مطرح کننده این فرضیه، علی الوردی (۱۹۱۳ - ۱۹۹۵ م) اندیشمند و جامعه شناس عراقی است. پس از او کامل مصطفی الشیبی (۱۹۲۷ - ۲۰۰۶ م) نیز آن را نقل می کند و در پی این دو، ناصر القفاری در کتاب اصول مذهب الشيعة الامامية الاثنا عشرية: عرض و نقد به گونه ای فرافکنانه بدان می پردازد و آن را مستند مدعای خود می کند و بهره برداری فرقه ای خویش را از آن کرده است.

کتاب وعاظ السلاطین

وعاظ السلاطین درباره تاریخ اسلام، موعظه و واعظان نگاشته شده است. نویسنده ابتدا به موضوعاتی نظیر احکام و پند و اندرزهایی در باب خود سازی و نفس، ازدواج، شور و مشورت، شهید و شهادت می پردازد، سپس از دیدگاه خویش برخی نکات تاریخی و سیاسی درباره قریش، عبدالله بن سبأ، شیعه و سنی، علی بن ابی طالب و شعر در قریش را آورده است. وی به حوادث تاریخی با نگاهی جامعه شناسانه می نگرد و خیزش برپاشده در واپسین لحظات حکومت عثمان و نقش عبدالله بن سبأ در آن را بررسی کرده است. او اعتقاد دارد فراز و فرود خیزش های اجتماعی از پیدایش و تکوین دارای سیری منطقی و طبیعی است و تنها یک فرد نمی تواند به ناگاه عامل آن باشد؛ از این رو خیزش روی داده در دوران عثمان نمی تواند تنها وابسته به عبدالله بن سبأ باشد (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۹۸ - ۱۰۰).

گفتنی است بنیان مستندات تاریخی الوردی، همان گزارش طبری است و دیگر برداشت های او بر اساس تحلیل های برخاسته از نگاه جامعه شناختی وی است.

در ادامه برای روشن شدن موضوع، به تفصیل دیدگاه علی الوردی، کامل الشیبی و ناصر القفاری به ترتیب با عنوان، فرضیه ساز، تقویم کننده و بهره بردار فرضیه انطباق پذیری عبدالله بن سبأ بر عمار بن یاسر بررسی و نقد می شود.

تبیین دیدگاه

دیدگاه الوردی

چنان که بیان شد، الوردی نخستین فردی است که فرضیه این همانی عبدالله بن سبأ و عمار بن یاسر را طرح کرد. او پس از فراز و فرود بسیار در وعاظ السلاطین، تصریح می دارد: «از آنچه گفته شد، این نتیجه را می گیریم که ابن سبأ کسی جز عمار بن یاسر نیست» (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۸۰).

بنیان فرضیه این همانی عبدالله بن سبأ و عمار بن یاسر از سوی الوردی مبتنی بر موارد ذیل است:

شواهد تاریخی

الوردی برای اثبات ادعای خود به سیر تاریخی و نقش آفرینی عمار بن یاسر در ماجرای خیزش علیه عثمان توجه می کند و مدعی است از آنجا که قریش عمار را پیشگام و بزرگ قیام علیه عثمان می دانست، ولی در ابتدا نمی خواست که آشکارا نامی از او برده باشد؛ به همین دلیل در محافل خود او را «ابن سبأ و ابن السوداء» می نامید و راویان اخبار بدون آگاهی از جریان های پس پرده، این دو اسم رمزآلود را منتشر می کردند (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۸۰).

او در گام نخست عمار را یک سبئی تراز اول می داند و وفق گزارش برخی تاریخ نویسان، ارتباط پیروان عبدالله بن سبأ با او را گزارش کرده است (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۷۴).

وی همچنین در جایی دیگر عمار را سبئی تمام عیاری می‌داند که تا پایان عمرش سبئی باقی ماند. او در ادامه عمار را بزرگ‌ترین پیشوای سبئی‌ها می‌خواند و حتی مدعی می‌شود عمار خود ابن سبأ است (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۷۴).

او در ابتدا چنان‌که پیش‌تر گذشت، سبئی بودن عمار را عنوان و در گام بعدی او را از بزرگ‌ترین پیشوایان ایشان و در نهایت با نام ابن سبأ معرفی می‌کند. وی برای چنین ادعایی به کرده‌ها و گفته‌هایی از عمار استناد می‌کند (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۷۸ - ۱۷۹). الوردی مدعی است عمار تنها سبئی بود که فارغ از هرگونه محافظه‌کاری و پرده‌پوشی، به قتل عثمان اعتراف کرد (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۷۴ - ۱۷۵).

او در موضعی دیگر به نبودن نشان و ردپایی از عبدالله بن سبأ در گزارش‌های تاریخی از نبرد صفین اشاره می‌کند. وی تصریح می‌دارد منابع از قتل عمار در این نبرد گزارش داده‌اند؛ درحالی‌که درباره حضور ابن سبأ در صفین هیچ آگاهی در اختیار قرار نمی‌دهند. او در ادامه با طرح پرسشی چالشی می‌گوید: «چگونه چنین فردی با چنین نقش‌آفرینی‌هایی در صفین حضور نداشته است؟ ... به یقین او در آن هنگام زنده بوده است؛ زیرا مورخان بعد از واقعه صفین از وی نام برده‌اند» (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۷۶).

به زعم الوردی، چگونه از شخصیتی چون ابن سبأ که در شورش علیه عثمان و حوادث پس از آن حاضر و نقش‌آفرین بوده است، در معرکه صفین نشانی یافت نمی‌شود؟ جالب آنکه هم‌اکنون پاسخ‌ندادن منابع تاریخی به این پرسش، این نتیجه را می‌گیرد که درحقیقت شخصیت عبدالله بن سبأ فاقد وجود خارجی است و بودن او در گذرگاه‌های تاریخی آن دوره وابسته به خواسته آفرینندگان آن شخصیت بوده است (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۷۶ - ۱۷۷).

تشابه سازی و اشتراک یابی میان عبدالله بن سبأ و عمار بن یاسر

مشابهت سازی میان ابن سبأ و عمار بن یاسر بر اساس گزارش منابع تاریخی، از دیگر گام های الوردی است. او باور دارد از شگفتی های تاریخ است که بسیاری از امور منسوب به ابن سبأ نیز در شرح سرگذشت عمار بن یاسر به گونه ای وجود دارد. او در ادامه به وجوه تشابه به شرح ذیل می پردازد:

۱. ابن سبأ، «ابن سوداء» (پسر کنیزک سیاه) خوانده می شد و عمار یاسر را نیز (ابن سوداء) می خواندند.

۲. پدر عمار از اهالی یمن و از فرزندان سبأ به شمار می آمد؛ زیرا هر کدام از مردم یمن را می توان «ابن سبأ» خواند؛ به دلیل آنکه همه مردم یمن منتسب به «سبأ بن یشحب بن قحطان» هستند؛ چنان که در قرآن کریم، هدهد به سلیمان گفت: او از سوی سبأ آمده است (نمل: ۲۲) (که مقصود از سبأ در این آیه، یمن است).

۳. افزون بر آنچه گفته شد، عمار محبت شدیدی به علی (ع) داشت، همیشه مردم را به سوی علی (ع) می خواند و در هر جا مردم را به بیعت او ترغیب می کرد.

۴. عمار در زمان عثمان به مصر رفت و مردم را در آنجا به شورش وامی داشت؛ به گونه ای که عامل مصر نگران شد و خواست او را به قتل برساند این خبر شبیه آن چیزی است که به ابن سبأ نسبت داده شده است که وی در مصر مستقر شد و فسطاط را مرکز دعوت خود قرار داد و از آنجا به یارانش پیام ارسال می کرد.

۵. این گفتار به ابن سبأ نسبت داده شده است: «خلافت را بر خلاف حق گرفت؛ در حالی که صاحب شرعی آن علی بن ابی طالب است». در واقع این سخن از عمار یاسر است؛ بدین گونه که پس از بیعت عثمان، روزی مردم در مسجد بانگ عمار را شنیدند که می گفت: ای مردم قریش، چون شما این امر را چند بار در اینجا از خاندان پیامبران دور کردید، من بر شما ایمن نیستم که خداوند آن را از میان شما بردارد و میان غیر شما بگذارد؛ چنان که شما آن را از اهلش برگرفتید و در غیر اهلش گذاردید.

۶. به ابن سبأ نسبت داده شده است که وی زمان جنگ جمل در بصره مشکلاتی به وجود آورد که میان علی (ع) و عایشه صلح رخ ندهد و به گفته گزارش دهندگان اگر او در آنجا نبود، صلح انجام می‌گرفت.

کسانی که درباره جنگ بصره در تاریخ تحقیق و پژوهش کرده‌اند، می‌دانند عمار در این جنگ فعالیت بسیاری داشت. وی با حسن بن علی و مالک اشتر به کوفه رفت تا مردم را بر ورود در لشکریان علی (ع) وادار کنند. حضور عمار در جنگ و بودنش در جانب علی (ع)، موجب پشیمانی زبیر و بیرون رفتن او از میدان جنگ شد.

۷. درباره ابن سبأ گفته‌اند او محرک ابوذر در دعوت اشتراکی بود. وقتی پیوند عمار به ابوذر را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم دارای پیوندی استوار بود و هر دو از یک مکتب الهام می‌گرفته‌اند که مکتب علی بن ابی طالب بود. این سه تن گرد هم جمع می‌شدند و با یکدیگر مشورت و همکاری می‌کردند

الوردی در پایان تصریح می‌دارد: «از آنچه بیان شد، نتیجه می‌گیریم ابن سبأ کسی جز عمار بن یاسر نبوده است. قریش عمار بن یاسر را سرکرده شورشیان بر عثمان می‌دانست؛ ولی نمی‌خواست در آغاز از او به نام خودش یاد کند؛ از این رو نام رمزی ابن سبأ را بر او نهاد. راویان نیز این مطلب را ناآگاهانه نقل کرده‌اند، ولی نمی‌دانستند که در پشت پرده چه می‌گذرد» (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۷۸ - ۱۸۱).

دیدگاه کامل الشیبی

شیبى نیز در کتاب الصلة بين التصوف و التشيع بعد از ذکر دلایل الوردی، تلاش در مستند کردن آن ادعا دارد. او تصریح می‌کند: «دلایلی که ذکر شد، قانع‌کننده و منطقی به نظر می‌رسد؛ با این وجود به نصوص مستندی نیاز دارد که تسمیه عمار را به ابن سبأ روشن کند» (شیبى، ۱۹۸۲: ج ۱، ص ۴۶).

۱. او در مستند کردن تسمیه عمار به ابن سبا از تفسیر علی بن ابراهیم قمی ذیل آیه «يُمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا: بر تو ممت می‌گذارند که اسلام آورده‌اند» (حجرات: ۱۷)، روایتی نقل می‌کند که این آیه درباره عثکن^۳ بن معاویه در جنگ خندق نازل شده است.

این گزارش اشاره دارد عثکن بن معاویه به عمار بن یاسر که در حال کندن خندق بود و گرد و خاک از آن بلند می‌شد، رسید و عبور کرد و برای اینکه از گرد و غبار پرهیز کند، آستین خود را بر بینی‌اش گذارد و از آنجا گذشت. عمار چون چنان دید، شعری را در پاسخ به رفتار عثکن خواند و او نیز در جواب عمار این‌گونه گفت: ای پسر سیاه (یا ابن السوداء)، مقصودت من هستم. در این هنگام رسول خدا (ص) از آنجا گذشت. عثکن رو به پیغمبر کرد و گفت: ما اسلام نیاوردیم که به ما دشنام دهند و آبروی ما را ببرند. رسول خدا (ص) در پاسخ به او فرمود: قید اسلام را از تو برداشتم، به هر جا می‌خواهی برو؛ پس خداوند عزوجل این آیه را فرستاد: «يُمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا...» (قمی، ۱۴۰۴: ص ۶۴۲).

۲. الشیبی برای وجه تسمیه عمار به «ابن سبا» نیز به شرح حال عمار در طبقات ابن سعد کاتب واقدی اشاره دارد. ابن سعد نسب عمار را این‌چنین بیان می‌کند: «وی عمار پسر یاسر پسر مالک پسر عوف پسر حارثه پسر عامر پسر یام پسر عنس است و او زید پسر مالک، پسر ادد، پسر زید، پسر یشجب، پسر غریب، پسر زید، پسر کهلان، پسر سبا، پسر یشجب، پسر یعرب، پسر قحطان است» (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۳، ص ۱۸۶).

او همچنین در استناد نسب عمار به منابع دیگری نظیر مسند عمر بن خطاب، طرائق الحقایق (معصوم علی شاه، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۱۱ و فتوح البلدان (بلاذری، ۱۹۵۶: ص ۱۱۳) تمسک جسته است (شیبی، ۱۹۸۲: ج ۱، ص ۴۶ - ۴۷).

۳. الشیبی در ادامه یک گام فراتر می‌نهد و نام عبدالله را یکی دیگر از القاب عمار خوانده است. او باور دارد عبدالله لقب عامی برای همه مسلمانان است؛ چنان‌که همه نامه‌هایی که از خلفا و امیران به دیگران و همچنین نامه‌هایی که به آنان نوشته می‌شد، با عبارت «از عبدالله فلان» یا «به عبدالله فلان» آغاز می‌شد. علی (ع) نیز در احتجاجاتش درباره سقیفه، خود را عبدالله خوانده است (دینوری، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۲۸).

وی در پایان تصریح می‌دارد: بنابراین نامیدن عمار به عبدالله، مانند نامیدن اوست به ابن سبأ و قصد از آن اشاره و رمز است؛ چنان‌که می‌گویند: «فلان کس یا مردی که همه او را می‌شناسند»؛ و این تعبیر رمزی، لازمه سری بودن موضوع است.

۴. وی همچنین مدعی است دلیلی دیگر وجود دارد که الوردی از آن غفلت ورزیده است؛ او مدعی است طبری هنگام گزارش اخبار جنگ جمل و برشماری نام یاران علی (ع) در آن نبرد، هرگاه که نام عمار را می‌برد، از نام بردن «ابن سوداء» خودداری می‌کند و چون نام «ابن سوداء» را ذکر می‌کند، از عمار نام نمی‌برد و این بدان معناست که آن دو نام متعلق به یک فرد است (نک: طبری، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۴۹۳ - ۴۹۴).

الشیبی پس از ذکر این موارد، نتیجه می‌گیرد عمار بن یاسر همان کسی است که بر عثمان شورید و توانست میل و هدف خود را عملی کند (شیبی، ۱۹۸۲: ج ۱، ص ۴۷ - ۴۸).

دیدگاه ناصر القفاری

ناصر القفاری^۴ برخلاف الوردی و الشیبی در مقام تأیید انطباق پذیری نیست، بلکه او در جایگاه مخالف شیعه از این فرضیه سود می‌جوید و فرافکنانه بهره‌برداری مذهبی خویش را کرده است. او با نگارش اصول مذهب الشیعة الامامية الاثنا عشرية: عرض و نقد می‌کوشد در پوشش نقد، تصویری انحرافی از اصول و بنیان‌های اندیشه شیعی را ارائه کند.

وی ذیل بحث اصل، مفهوم و خاستگاه شیعه به بازنقل این همانی عمار بن یاسر و عبدالله بن سبأ می‌پردازد و چنین آورده است: «جریانی نخواست^۵ از شیعه عصر حاضر کوشیده است تا وجود ابن سبأ را بدون ارائه سند و دلیل قاطعی انکار کند؛ همچنین برخی دیگر از ایشان ادعا کرده‌اند که عبدالله بن سبأ همان عمار بن یاسر است. این ادعای آنها با وجود اینکه تلاش یا حيله و فریبی است برای تبرئه یهود از اتهام توطئه علیه مسلمانان، تلاش یا فریبی است برای مشروعیت بخشیدن به رفض و همچنین پاسخی است به مخالفان که اصل تشیع را به اصلی یهودی باز می‌گردانند» (قفاری، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۷۲).

قفاری در ادامه گفتار خود بر اجماع فریقین بر داشتن اصالت و حقیقت خارجی عبدالله بن سبأ تأکید می‌کند و آورده است: «چگونه چیزی که فریقین بر آن اجماع دارند را می‌شود نفی کرد؟... و چگونه عقایدی که ابن سبأ بدان قائل بود را می‌توان به عمار بن یاسر نسبت داد؟ آیا این چیزی جز تقبیح صحابه و طعن آنان نیست؟» (قفاری، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۷۲). پوشیده نیست قفاری می‌کوشد مدعای خود یعنی انتساب تشیع به عبدالله بن سبأ و یهود را اثبات کند؛ از این رو به منظور آماده کردن ذهن خواننده و القای آن، به نقل هر گزارشی دست می‌یازد و فرافکنی پیشه می‌کند.

وی با وجود آگاهی به اتقان نداشتن ادعای انطباق‌پذیری الوردی و همچنین صحت نداشتن انتساب آن به تشیع، نه تنها آن را بازگو و به شیعه نسبت می‌دهد، بلکه آن را تلاشی برای زدودن اتهام ارتباط با یهودیت بیان می‌دارد.

نقد دیدگاه‌ها در گزارش انطباق‌پذیری

نقد برون‌متنی

در گام نخست باید گفت - چنان‌که پیش‌تر به اجمال آمد - این فرضیه ادعایی شاذ و بدون پیشینه در منابع تاریخی و سرگذشت‌نگاری کهن شیعی و حتی اهل سنت است و

الوردی اولین و تنها فردی است که بدان می‌پردازد و الشیبی تنها گفته‌های الوردی را همراه با پردازشی استنادی واگویه می‌کند و به اقرار خویش به مستندسازی فرضیه او پرداخته است (شیبی، ۱۹۸۲: ج ۱، ص ۴۶).

مذهب

درباره مذهب و منظومه اندیشه‌ای الوردی باید گفت او اگرچه در خاندان شیعی اثنا عشری چشم‌گشود و رشد یافت، بعدها خودش تصریح می‌دارد مذهبش شیعه اثنا عشری نیست. وی در نشریه «الاسبوع البغدادیة» (ش ۲۶، صفر) مقاله‌ای با عنوان «لماذا صرت زیدیا ...» به چاپ رسانیده است و در آن آورده است: «نشریه در شماره قبل خویش درباره عقیده دینی من پرسیده بودند و من در پاسخ به آنها گفته بودم که من در عقیده زیدی و از پیروان امام زید بن علی هستم». وی در ادامه به واکنش‌های خوانندگان می‌پردازد و می‌نویسد: «علاقتمندم این را با صراحت بگویم و خدا را بر آنچه که می‌گویم شاهد می‌گیرم: من مذاهب گوناگون اسلامی را مورد مطالعه قرار داده‌ام؛ پس به عقلم میان آن مذاهب چیزی نزدیک‌تر از مذهب زید نیافتم ... من مدعی این نیستم که مذهب زید خالی از عیوب است ...؛ اما آنچه من فهمیدم، آن است که مذهب زید از میان تمام مذاهب اسلامی به دین محمد و دین اصحاب او و اهل بیتش نزدیک‌تر است» (هلالی، ۲۰۲۱).

منظومه فکری

منظومه اندیشه‌ای علی الوردی که برآمده از آثار و قلم اوست، در تضاد با بنیان‌های اندیشه‌ای شیعه اثنا عشری است. او فردی سکولار با گرایش‌های مارکسیستی است؛ دیدگاه‌های شاذ

و گوناگون او تأییدکننده این حقیقت است. آنچه از قلم او برآمده است، آمیخته‌ای از اندیشه‌های گوناگون با پس‌زمینه شیعه زیدی، نه اثناعشری است. برای روشن شدن هندسه فکری الوردی در تاریخ‌نگری، باید مبانی فکری او به اجمال مطالعه شود که در ادامه بیان می‌شود.

۱. غیرحقیقی بودن دوگانه حق و باطل / خیر و شر

از نگاه الوردی، حق و باطل / خیر و شر تقسیم کاذب و غیرواقعی است که توسط واعظان و عالمان دینی وضع شده است. از نظر او انسان در ذات خود آمیخته‌ای از خیر و شر است و هیچ فردی از اعمال نیک و بد منزّه نیست. به اعتقاد او انسانی که خالی از عیب باشد، اساساً انسان نیست، بلکه فرشته است و هر کسی که بعضی از مردم را چنین پندارد یا مردم را فریفته یا خود را فریفته است.

الوردی، حق و باطل / خیر و شر را دو امر اعتباری می‌داند که آدمیان از منظر و نظرگاه خویش بدان می‌نگرند و با معیارهای خود آن را اعتبارسنجی می‌کنند؛ از این رو هر انسانی خود را خیر و بر حق می‌داند.

وی معتقد است چنان‌که پنداشته شده است، نزاع حقیقی میان خیر و شر نیست، بلکه نزاع میان دو اعتبار مختلف در خیر و تشخیص آن است؛ چنان‌که هر گروه و دسته‌ای خود را در جانب خیر می‌پندارد و بر آن پای می‌فشارد و از خداوند توفیق شهادت در راه آن را خواهان است. او در ادامه با ابراز تأسف از روش مورخان در این موضوع، آنان را متهم به پیروی از رویکرد واعظان دینی مبنی بر اتخاذ تقسیم دوگانه خیر و شر کرده است و بیان می‌کند: «ایشان رجال تاریخ را بر اعتبار تقسیم دوگانه خیر و شر گروهی را بر حق و گروهی را باطل می‌پندارند» (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۱۶ - ۱۱۷؛ همچنین نک: عسکری، ۱۴۱۸: ص ۴).

۲. توجه نکردن به اصل اختیار و اراده انسانی

از نگاه علی الوردی، اراده انسانی عاملی محرک در تاریخ نیست، بلکه اجتماع و حوادث روی داده در آن را عاملی محرک می‌داند؛ همچنین او در شکل‌گیری وقایع (انجام و سرانجام) برای شانس و اتفاق (صدفه) نقش تام و تمامی قائل است. او باور دارد صدفه نه تنها در تحولات تاریخی عاملی تأثیرگذار است، بلکه سرنوشت بسیاری را تغییر داده است؛ برای نمونه او به چهره سرشناسی چون ابوجهل اشاره می‌کند و معتقد است مرگ او در حالت شرک و کفر وابسته به شانس بد اوست و او اگر در معرکه بدر به قتل نمی‌رسید، این شانس را داشت تا یوم فتح (فتح مکه) حضور داشته باشد و مانند بسیاری از دیگر همسانانش به دین اسلام مشرف شود و چه بسا بعدها یکی از پرچمداران اسلام باشد؛ اما شانس بد و کشته شدن در جنگ بدر این فرصت را از او گرفت.

الوردی به صراحت مسئله صدفه را طرح می‌کند و برای آن نه تنها در تحولات تاریخی نقش اصلی برمی‌شمارد، بلکه سعادت‌مندی و شقاوت افراد را بدان گره می‌زند (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۱۶ - ۱۱۷).

۳. اصالت عنصر مادی و دنیایی

الوردی در وقایع تاریخی به ویژه صدر اسلام به عنصر مادی و دنیایی اصالت می‌دهد؛ برای نمونه او معتقد است بر خلاف آنچه تاریخ‌نگاران نگاشته‌اند، رویارویی قریش با پیامبر اسلام، جنگ و نزاعی بر اساس تقابل باورها و مفاهیم اعتقادی نبود، بلکه آنها بر سر مصالح، منافع و مطامع اقتصادی و اجتماعی خویش به نزاع پرداخته‌اند.

او می گوید قریش، قومی تاجر و طبقه ممتاز جغرافیای خویش بود و ظهور اسلام و دعوت عمومی پیامبر به آن هرم منافع آنان متشکل از کعبه، حج و بازارهای تجارتي را با مخاطره مواجه کرد؛ از این رو قریش کوشید به منظور حفظ موقعیت اقتصادی و اجتماعی خویش با آن به مقابله بپردازد (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۲۰).

با توجه به محورهای سه گانه بیان شده در جایگاه شاخصه های تاریخ نگری الوردی، می توان گفت او به تاریخ و عناصر شکل دهنده آن نگاهی با پیش زمینه های مارکسیستی دارد؛ به عبارتی دیگر او یک مارکسیست تاریخی با گرایش های شدید اسلامی و شیعی زیدی است (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱۰، ص ۵۵۴).

به بیانی دیگر، دیدگاه الوردی برخاسته از مکتب مارکسیسم و ماتریالیسم تاریخی است. ماتریالیسم تاریخی به معنای تفسیر مادی و طبیعی از تاریخ است. این دیدگاه فطرت بشری را نفی می کند و معتقد است انسان فی نفسه نه خوب و نه بد است (مطهری، ۱۳۹۶: ص ۱۹). از نگاه این مکتب، انسان به مثابه موجود جسمانی و طبیعی است و ابعاد فرامادی او دیده نشده و اساس هستی او را طبیعت جسمانی او شکل می دهد (مارکس، ۱۳۷۷: ص ۲۴۲).

همان گونه که مارکسیسم فطرت را انکار و هرگونه ذات و سرشت درونی را برای انسان نفی می کند، الوردی نیز باور دارد انسان ممزوجی از خیر و شر است و هیچ کسی از کردار نیک و بد مصون نیست. او در ادامه هیچ بشری را بی عیب نمی داند و تنها فرشتگان را عاری از عیب و خطا برمی شمارد (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۱۶).

الوردی در حقیقت با بیانی متفاوت به نفی فطرت مطرح شده توسط مکتب مارکسیسم اشاره دارد؛ از این رو به صراحت تمام خیر و شر را امری غیر حقیقی و اعتباری می پندارد و آن را بدون معیار و میزان و سلیقه ای و دل بخواهی معرفی می کند.

وی در ادامه نفی اراده و اختیار انسان را مطرح می‌کند و انجام و سرانجام انسان را متأثر از ظروف اقتصادی (عسکری، ۱۴۱۸: ص ۴-۱۴) و وابسته به عاملی غیرارادی و غیراختیاری و او را مقهور جبر تاریخی معرفی می‌نماید؛ چنان‌که در زیربناهای فکری مارکسیسم و ماتریالیسم تاریخی بر نفی اراده و اختیار بشر نیز تأکید شده است.

مارکسیسم مدعی است اساس و زیربنای جامعه اقتصاد و نهادهای اجتماعی تابعی از آن است و بر اثر همین تبعیت، رفتار انسان‌ها شاکله می‌یابد؛ بنابراین از منظر اینان انسان از جامعه و جامعه نیز از اقتصادی شکل یافته است که بر ساخته از روابط تولید و ابزار تولید است (مطهری، ۱۳۹۶: ص ۲۰). از دیگر بنیان‌های فکری مارکسیسم، نداشتن اختیار برای بشر است؛ چراکه او را تابع جامعه و ابزار تولید اقتصادی و محکوم به جبر تاریخی می‌داند.

عاری و تهی کردن حوادث و رویدادها از انگاره‌ها و باورها و اصالت دادن به منافع و مطامع دنیوی از دیگر شاخصه‌های تاریخ‌نگاری الوردی و مشترک با بنیادهای فکری مارکسیست و ماتریالیسم تاریخی است؛ چنان‌که مارکسیسم اصالت را به اجتماع تابع اقتصاد وابسته به تولید و ابزار کار داده است و این بدان معناست که مؤلفه‌های پیونددهنده نهادهای جامعه بر محور مادیات و منافع دنیوی در حال چرخش است (یوسفی ظاهر، ۱۳۹۷: ص ۶۰).

نقد درون‌متنی

۱. نقد سندی

در وهله اول نقد وارد بر الوردی، ارجاع و استناد اقوال به منابع پسین و بهره‌نگرفتن از منابع پیشین است. تمام ادعاهای الوردی درباره موضوع عمار بن یاسر و عبدالله سبأ مبتنی بر

آن چیزی است که طبری آن را به نقل از سیف بن عمر تمیمی گزارش کرده است (طبری، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۳۴۱). افزون بر ایرادهای محتوایی و تفرد گزارش طبری در انتساب عمار به سبا، منابع پژوهشی متعددی بر مخدوش بودن گزارش طبری و درنهایت ساختگی بودن عبدالله بن سبا تصریح کرده‌اند.

اما آنچه در نقد سندی این پژوهش‌کنان توجه است، سند گزارش طبری با تأکید بر بررسی سیف بن عمرو تمیمی است؛ فردی که در گزارش‌های طبری ناقل اول یا دوم ماجراست. سیف بن عمرو ضبی اسدی تمیمی برجمی سعدی کوفی متوفای بعد از سال ۱۷۰ هجری قمری راوی احادیث ثقیفه، رده و حوادث زمان عثمان است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۷۷؛ مزی، ۱۴۱۳: ج ۱۲، ص ۳۲۴؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ج ۲، ص ۲۵۵؛ ذهبی، ۱۴۲۵: ج ۴، ص ۲۴۰؛ صفدی، ۱۴۲۰: ج ۱۶، ص ۳۹). به تصریح منابع، بسیاری از دانشمندان رجال و تراجم از جمله یحیی بن معین (۲۳۳ ق) ابوداود (۲۷۵ ق)، ابوحاتم رازی (۲۷۷ ق)، نسائی (۳۰۳ ق)، ابن حبان (۳۵۴ ق)، ابن عدی (۳۶۵ ق)، دارقطنی (۳۸۵ ق) و حاکم نیشابوری (۴۰۵ ق)، سیف را با تعبیر «ضعیف الحدیث»، «فلس خیر منه»، «متروک الحدیث»، «لیس بشیء»، «ضعیف»، «بعض أحادیثه مشهورة وعامتها منكرة» و «إنه كان يضع الحديث» یاد کرده‌اند (مزی، ۱۴۱۳: ج ۱۲، ص ۳۲۶). بنابراین گزارش‌های سیف ساختگی است و بدانندیشی و سوءنیت او را نمی‌توان از نظر دور داشت؛ چه اینکه تبارشناسی وی ما را بدین موضوع رهنمون می‌کند.

علامه عسکری با تصریح بر عدنانی بودن تبار سیف، جعل گزارش عبدالله بن سبا توسط وی را ناشی از دشمنی او در جایگاه یک عدنانی با اهالی یمن (سبئی‌ها) می‌داند که قحطانی هستند. او معتقد است از دیرباز میان عدنانیان و قحطانیان نزاع جدی وجود داشته است. ایشان باور دارد سیف عدنانی کوشید تاریخ را به سود عدنانی‌ها و بر ضرر قحطانی‌ها

تحریف کند؛ از این رو اقدام به جعل شخصیت موهومی به نام عبدالله بن سبأ با انبوهی از افکار انحرافی زد. او توانست بایک تیر، دو نشان مورد عناد خویش یعنی قحطانیان و شیعیان را هدف قرار دهد؛ چراکه قحطانیان در طول تاریخ سبب تقویت شیعه شده بودند (برای آگاهی بیشتر، نک: عسکری، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۵۱ به بعد).

درباره گزارش تفسیر قمی مورد استناد الشیبی باید گفت گزارش قمی برخلاف روایات معارض پیش‌تر یادشده، بدون اسناد و مرسل و از حیث اعتبار و رتبه زمانی متأخر است. نکته مهم‌تر اعتبار تفسیر قمی و استناد آن به نویسنده و وثاقت اخبار آن است. بی‌تردید علی بن ابراهیم کتابی تفسیری داشته است؛ اما شواهد و قراین نشان می‌دهد تفسیر موجود همان تفسیری نیست که علی بن ابراهیم آن را نوشته باشد، بلکه توسط اشخاص دیگر نگاشته شده است (موسوی مقدم، ۱۳۹۳: ص ۹۲).

به گواه برخی از کتاب‌پژوهان، افزون بر مشاهده عباراتی در تفسیر موجود که خواننده را به تفسیر علی بن ابراهیم ارجاع می‌دهند، روایاتی از معاصران علی بن ابراهیم و در مواردی از متأخران نام‌برده نقل شده است. جالب اینکه بسیاری از مشایخ مهم علی بن ابراهیم نیز با واسطه معاصران وی آورده شده‌اند (شبیری، ۱۳۸۲: ج ۷، ص ۷۰۰ - ۷۰۱). چنان‌که برخی از کتاب‌شناسان بر صحت نداشتن انتساب تمام این تفسیر به نویسنده اصلی تأکید کرده‌اند (طهرانی، ۱۹۸۳: ج ۴، ص ۳۰۲ - ۳۰۸). با توجه به موارد بیان شده، تفسیر موجود نمی‌تواند از علی بن ابراهیم قمی باشد.

۲. نقد محتوایی

(الف) چرخش دیدگاه الوردی و تناقض‌های گفتمانی او امری کتمان‌نشده است:

- انکار حقیقت عبدالله بن سبأ و جعلی دانستن او؛
- ادعای ارتباط عمار بن یاسر با پیروان عبدالله بن سبأ؛
- ادعای یکی بودن عبدالله بن سبأ و عمار بن یاسر.

او ابتدا مدعی جعلی بودن و غیر واقعی بودن شخصیت ابن سبأ می شود؛ اما پس از اندکی گفته خود را فراموش می کند و با ادعای اینکه عمار بن یاسر با پیروان عبدالله بن سبأ ارتباط داشته است، ادعای پیشین خود را نقض و سپس در سطور دیگر مدعی این همانی عمار بن یاسر و عبدالله بن سبأ می گردد.

ب) روشن است که الوردی نخستین و یگانه فردی است که فرضیه این همانی را ارائه کرد؛ در حقیقت الوردی در فرضیه مذکور متفرد است و تنها پژوهشگری که بدان توجه کرد و سعی در مستندسازی مدعای وی نمود، کامل الشیبی است.

ج) نیک روشن است که حوزه مطالعاتی الوردی، جامعه شناسی است و وی از دیدگاه جامعه شناسی به موضوع پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ص ۲۰)؛ در حالی که موضوع مورد مباحثه مسئله ای تاریخی است و باید از دیدگاه دانش تاریخ بررسی شود.

د) رجوع نکردن به منابع مرجع تاریخی و بهره مندی از منابع متأخر و حتی غیر تاریخی و عدم صحت سنجی گزاره های تاریخی. الوردی در راستای اثبات مدعای خود به تحلیل هایی می پردازد که بدون استناد به منابع است یا اگر استنادی هم دارد، منابع آن متأخر یا غیر تاریخی است؛ همچنین الوردی در استفاده از گزارش های تاریخی، از صحت سنجی گزاره ها غفلت ورزیده است؛ چنان که در سراسر نگاشته او نشانی از منابع متقدم دیده نمی شود.

ه) الوردی برای اثبات مدعا و آنچه می پسندد، یک موضوع تاریخی را ماهرانه و هنرمندانه از قالب تاریخی آن جدا و در پوشش تحلیل و بررسی از نگاه جامعه شناختی و روان شناختی سعی در وارونه سازی روند صحیح بازخوانی آن موضوع و قلب حقیقت آن دارد؛ چنانکه درباره امیر المؤمنین (ع) و ابوذر غفاری و عمار بن یاسر چنین عمل کرده است.

به طور مشخص در موضوع موردنظر این پژوهش، نام برده ابتدا با بازخوانی پیشینه عمار، او را فردی دارای کینه و حقد شخصی به قریش می داند که مترصد جبران و تلافی بوده است. او کینه عمار به قریش را ناشی از شکنجه ها و آزارهای رواداشته بر او و خانواده اش می داند و نزاع عمار را طبقاتی و برخاسته از کینه درونی وی دانسته است. او همچنین عمار را فردی جاه طلب برای دست یابی به قدرت و موقعیت برتر معرفی کرده است.

الوردی عمار را فردی خشن و تندخو تصویر می کند و در همین راستا به شواهدی به منظور اثبات خشونت و کینه توزی عمار اشاره می نماید (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۶۷ به بعد). این میزان ناداوری غیرمنصفانه از سوی الوردی جای بسی تأمل است؛ همه آنچه بیان شد، بدین معناست که الوردی آگاهانه از گزارش های تمجیدی پیامبر درباره عمار چشم پوشیده است؛ تعبیری که همگی ناقض و نافی هرگونه آلودگی از شخصیت عمار است. فردی که عمر خود را با مبارزه و جهاد در راه اسلام و تحمل شکنجه آغاز کرده و با شهادت در راه دفاع از حق و احقاق آن به پایان رسانده است:

- توصیف بی بدیل پیامبر گرامی اسلام در آغازین روزهای رسالتش در مواجهه با شکنجه های وحشیانه بنی مخزوم بر عمار و خانواده اش گویای جایگاه عالی عمار است. ایشان می فرماید: «صَبْرًا آلَ يَاسِرٍ مَوْعِدُكُمْ الْجَنَّةَ: ای آل یاسر، صبر کنید که وعده گاه شما بهشت است» (ابن هشام، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۳۴۲؛ أصبهانی، ۱۳۹۴: ج ۱، ص ۱۴۱).

- همچنین پیامبر اسلام در فرازی دیگر می فرماید: «إِنَّ عَمَّارًا مِلِّيَّ إِيْمَانًا مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمِهِ وَ اخْتَلَطَ الْإِيْمَانُ بِلَحْمِهِ وَ دَمِهِ: همانا سراسر وجود عمار، از فرق سر تا قدمش مملو از ایمان و ایمان با گوشت و خون او آمیخته است» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۶، ص ۴۵). همین بیان با تعبیر دیگری بیان شده است: «مِلِّيَّ عَمَّارٍ إِيْمَانًا إِلَى

الْمُشَاشِ وَهُوَ مِمَّنْ حُرِّمَ عَلَى النَّارِ: عَمَّارٌ تَا مَغْزَا سْتِخْوَانِ از ایمان آکنده شده است و او کسی است که جهنم بر او حرام شده است» (ابن‌ابی‌شیبة، ۱۴۰۹: ج ۶، ص ۳۸۶). همچنین در حدیث عایشه به نقل از پیامبر خدا آمده است که ایشان فرمود: «مُلِيَ عَمَّارٌ إِيْمَانًا إِلَى أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ: عَمَّارٌ تَا كَفٍ پَا از ایمان آکنده شده است» (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۱۱۳۷).

- بیهقی از حاکم و غیرحاکم با سند متصل از ابن‌مسعود نقل کرده است که گفت: از رسول خدا (ص) شنیدم که درباره‌ی عَمَّار می‌فرمود: «إِذَا اخْتَلَفَ النَّاسُ كَانَ ابْنُ سُمَيَّةٍ مَعَ الْحَقِّ: وقتی که میان مردم اختلاف افتد، حق نزد پسر سُمیه است» (بیهقی، ۱۴۰۸: ج ۶، ص ۴۲۲).

ابن‌سعد نیز در الطبقات الکبری از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده است که فرمود: «أَنَّ عَمَّارًا مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَهُ، يَدُورُ مَعَ الْحَقِّ أَيْنَمَا دَارَ وَ قَاتِلُ عَمَّارٍ فِي النَّارِ: همانا عَمَّار با حق و حق با اوست و حق هر جا که باشد، او نیز به همان طرف خواهد گشت و قاتل او در آتش است» (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ج ۳، ص ۱۹۸). نیز این فراز بسیار مشهور از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «إِنَّ عَمَّارًا تَقْتُلُهُ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ: عَمَّارٌ بَهِ دَسْتِ گِرُوهِ سِرْکَش و نافرمان کشته می‌شود» (ابن‌راهویه، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۱۱۱؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ج ۳، ص ۱۹۲).

- الوردی ادعا می‌کند عمار بن یاسر یک سبئی تمام‌عیار بود؛ درحالی‌که وی در کنار این ادعا اذعان می‌کند هیچ مورخی او را با چنین وصفی برنخوانده است. به زعم الوردی آنان به سبب جایگاه و مکان‌ت عمار بن یاسر نزد پیامبر و مسلمانان شهادت چنین کاری را نداشتند؛ از این رو برای کوبیدن عمار و ترور شخصیت او اقدام به جعل اسم و شخصیتی موهوم می‌کند تا کنایه و رمزی از عمار بن یاسر باشد (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۷۴ - ۱۷۵).

- درباره روایتی که کامل الشیبی از تفسیر قمی آورده است، نکاتی در خور توجه است:
اول: گزارش مورد استناد الشیبی، منحصر به روایت علی بن ابراهیم قمی نیست و مصادر دیگری نظیر ابن هشام (۲۱۸ ق)، ابن رسته (۲۹۰ ق)، ابن عبدربه اندلسی (۳۲۸ ق)، کشی (حدود ۳۸۵ ق)، ابن جریر طبری (قرن ۴)، أفتسی طرابلسی (بعد از ۵۱۵ ق)، باعونی (۸۷۱ ق) و سمهودی (۹۱۱ ق) ماجرای مورد استناد را نقل کرده اند که با گزارش قمی تفاوت هایی دارند.

بر اساس این گزارش ها هنگامی که مسلمانان در مدینه اقدام به ساخت مسجد کردند، شخص پیامبر نیز پیشگام در این کار شد و قبا و ردا به کنار گذارد و در کنار مسلمانان خشت و سنگ به دوش می کشید. علی (ع) هم در این حرکت حضور داشت و در همان حین عثمان را مشاهده کرد که هنگام برداشتن هر خشتی، آستین لباس خود را می تکاند تا گرد و خاک بر آن ننشیند. در همان حال علی (ع) رجز معروفی را خواند؛ عمار نیز بدون آگاهی از ماجرای عثمان به تقلید از علی (ع) آن رجز را تکرار می نمود. عثمان در واکنش به شنیدن آن رجز از عمار، او را با شدت خطاب قرار داد و گفت: «یا بن سمية، ما أعرنی بمن تعرض... لتكفن أو لأعترضن بها وجهك: ای فرزند سمية ... یا از خواندن رجز خودداری کن یا با این چوب بر صورتت خواهم زد» (ابن رسته، ۱۸۹۲: ص ۶۵؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۸۹ - ۹۰؛ أفتسی طرابلسی، ۱۴۲۵: ص ۳۵۹ - ۳۶۰؛ باعونی، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۴۳؛ سمهودی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۲۵۴). W.

جالب اینکه ابن هشام نیز به نقل از ابن اسحاق بدون اینکه از عثمان نامی ببرد، این داستان را نقل می کند و آورده است عثمان خطاب به عمار گفت: «قد سمعت ما تقول منذ اليوم یا بن سمية، والله إن لأرانی سأعرض هذه العصا لأنفك» (ابن هشام، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۳۴۵). شیخ طوسی در اختیار معرفة الرجال آورده است که کشی نیز در رجال خویش به نقل از عیاشی بدون اینکه محتوای بین عثمان و عمار را بیاورد به اختصار ماجرا را نقل می کند که بر وقوع ماجرا هنگام بنای مسجد دلالت می کند (طوسی، ۱۳۸۲: ص ۹۷ - ۹۸).

اما در گزارش ابن جریر طبری، ماجرایین عمر و عمار بیان شده است؛ یعنی عمر بن خطاب به عمار می‌گوید: «یا بن السوءاء له‌ممت ان أغمسه فی انفک» (طبری، ۱۳۷۸: ص ۶۵۸). دوم: با توجه به آنچه بیان شد، اختلاف محتوایی بین گزارش‌ها از حیث واژگان، زمان و مکان شکل‌گیری و عناصر شکل‌دهنده ماجرا وجود دارد:

۱. در روایت قمی زمان وقوع ماجرا حین حفر خندق در جنگ خندق گزارش شده است؛ اما دیگر مصادر زمان آن را پیش‌تر از آن و هنگام بنای مسجد پیامبر در مدینه بیان کرده‌اند. با این توضیح که مطابق گزارش مصادر تاریخی، مسجد النبی در زمان حیات پیامبر دارای دو عملیات عمرانی بنای اول (تأسیس) و بنای دوم (توسعه) است (سمهودی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۳۴۰).

به عبارتی ابتدا بنای مسجد و در پی آن خانه‌های پیامبر و پس از آن بنای خانه اصحاب صورت پذیرفته است؛ اما بنای دوم به زمانی بعد از عام خیبر، یعنی در سال هفتم هجرت انجام شده است.

با توجه به تصریح و سیاق روایات مصادر دیگر (غیر از تفسیر علی بن ابراهیم)، ماجرای عثمان و عمار بن یاسر در زمان بنای دوم روی داد؛ چراکه در متن گزارش مصادر مذکور بر «فسمعها النبی» و «وکان یستظل ببیت أم سلمة» تصریح شده است و مطابق آنچه بیان شد، خانه همسران پیامبر بعد از بنای اول و قبل از بنای دوم مسجد ساخته شده است؛ از این رو ماجرای گزارش مورد نظر هنگام بنای دوم مسجد رخ داده است (عاملی، ۱۳۸۵: ج ۵، ص ۷۷ - ۸۵).

درباره تصریح گزارش قمی بر واژه «خندق»، با توجه به تضافر روایات مسنده و کهن‌تر از گزارش مرسله قمی بر وقوع ماجرا هنگام بنای دوم مسجد، باید گفت به احتمال زیاد ذکر واژه «خندق» ناشی از اشتباه و سهو راوی باشد (عاملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۲۱۹).

۲. تنها در گزارش قمی و ابن جریر طبری تعبیر «یابن السوداء» ذکر شده است؛ درحالی که در دیگر گزارش ها از تعبیر «یابن سمیه» یاد شده است. گفتنی است گوینده عبارت «یابن السوداء» در گزارش ابن جریر طبری، عمر بن خطاب است.

۳. الشیبی برای وجه تسمیه عمار به «ابن سبأ» نیز بر درج نسب عمار در برخی منابع یا اجداد او در مصادر دیگری تأکید کرده است؛ حال آنکه هیچ منبع سرگذشت نگاری در اینکه نسب او به «سبأ بن یشحب» منتهی می شود، تردید ندارد؛ اما آنچه مورد خدشه است، اشتهاار عمار بن یاسر در افواه مردم به شهرت «ابن سبأ» است.

چنان که دانسته شد، قبایل یمن منسوب به «سبأ بن یشحب بن یعرب بن قحطان» و به سبئی معروف هستند و در طول تاریخ به ویژه آغاز تاریخ اسلام و عرب هرگاه واژه سبئی به کار می رفت، اشاره به فرزندان «سبأ بن یشحب» داشته است. این تبادر معنایی خالی از بار منفی وجود داشت تا اینکه افسانه عبدالله بن سبأ به دست سیف خلق شد. در پی شیوع و بزرگ نمایی این افسانه، از این پس لقب «سبئی» بر منسوبان به عبدالله بن سبأ نیز اطلاق شد (عسکری، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۵۱ به بعد).

میان منابع پیشین، طبری نخستین مورخی است که به داستان ابن سبأ می پردازد؛ گزارش او از طریق سیف بن عمر به سبب جایگاهش در تاریخ نگاری موجب شهرت این افسانه شد؛ چنان که تمامی مصادر پسین اخبار ابن سبأ را از طبری رونوشت نموده اند.

بنابراین تا قبل از قرن چهارم سبئی دال بر نسبت به یک قبیله بود و پس از گزارش طبری و شیوع آن، لقب «سبئی» به دلیل دلالت بر انتساب به ابن سبأ جنبه منفی به خود گرفت و لقبی مذموم شد (عسکری، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۵۱ به بعد).

۴. درباره دلیل الشیبی بر اطلاق نام عبدالله بر عمار تنها می توان گفت از آنجاکه برای نامیدن عمار به «ابن سبأ» هیچ گزارش مستندی در منابع وجود ندارد، این ادعای الشیبی برداشتی بر اساس حدس و تخمین و خالی از استناد و استدلال است.

۵. در نقد دلیل دیگر الشیبی درباره گزارش طبری مبنی بر خودداری از کار بست نام «ابن سوداء» و «عمار» هنگام برشماری یاران حاضر امیرالمؤمنین در جنگ جمل باید گفت فارغ از اینکه ناقل این گزارش سیف است، ذکر نکردن این دو اسم در کنار هم، دلیل بر این همانی عمار و ابن سوداء نیست؛ افزون بر این باید گفت شایسته است ابتدا نام عمار برده شود و بعد در پی آن از لقب «ابن سوداء» برای یاد نمودن از وی آورده شود، نه اینکه هیچ ذکری از نام عمار آورده نشده باشد. اضافه بر آن در همین گزارش چند سطر پایین تر تصریح بر نام «عبدالله بن سوداء» شده است (طبری، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۴۹۳ - ۴۹۴)؛ بنابراین فرد ادعایی بر فرض وجود خارجی، شخصیتی غیر عمار بن یاسر است.

نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد، ادعای الوردی مبنی بر یکی انگاری عبدالله بن سبأ و عمار بن یاسر بدون وجاهت است؛ چراکه:

۱. در منابع متقدم تاریخی و حتی متأخر هیچ گزاره‌ای دال بر این مطلب مشاهده نمی‌شود.
۲. نخستین مطرح‌کننده این فرضیه، شخص الوردی است که فردی با هندسه فکری آمیخته به اندیشه‌های مارکسیستی و زیدی است؛ چنان‌که خود او اعتراف کرده است.

۳. الوردی فردی غیر مورخ و بدون نگاهی ضابطه‌مند در تاریخ است و بر اساس تخمین و حدسیات خود به چنین نتیجه‌ای رسیده است؛ چنان‌که به صراحت می‌گوید: «این گمانی است که من می‌برم؛ ولی با وجود این بر اثر امارات و قرائنی که آن را تأیید می‌کند، من خود را ناچار دیده‌ام که این نتیجه را بگیرم» (الوردی، ۱۹۹۵: ص ۱۸۰).

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه نک: مرتضی عسکری؛ عبدالله بن سبأ و اساطیر اخری؛ تهران: مجمع علمی اسلامی، ۱۴۱۷ ق؛ سید محمد حسینی قزوینی؛ نقد کتاب اصول مذهب الشیعه؛ قم: مؤسسه ولی عصر، ۱۴۳۴ ق؛ مصطفی رئیسی، «جایگاه و نقش عمار در تثبیت آموزه امامت شیعی در منابع فریقین با نگاهی به شبهه عبدالله بن سبأ»؛ رساله دکتری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم ۱۳۹۷؛ قاسم جلائی و محمد حسن نادم؛ «زمان و خاستگاه پیدایش تشیع؛ بررسی و نقد مدعای قفاری»؛ نشریه شیعه پژوهی، ش ۲۲، بهار و تابستان ۱۴۰۱؛ علیرضا زکی‌زاده رنانی؛ «جستاری درباره عبدالله بن سبأ»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام، ش ۶۳، پاییز ۱۳۹۴؛ محمد کاظم طباطبایی؛ «عبدالله بن سبأ آنچه بود و آنچه نبود»؛ حدیث حوزه، ش ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
۲. ابوالحسن اشعری؛ مقالات الإسلامیین واختلاف المصلیین؛ ص ۱۵؛ حسن بن موسی نوینختی؛ فرق الشیعة، ص ۲۲-۲۳؛ ابن عساکر؛ تاریخ مدینة دمشق؛ ج ۲۹ ص ۳-۹، ج ۳۹، ص ۳۰۰، ج ۳۲، ص ۲۷۱، ج ۴۲، ص ۳۶۸؛ ابن الأثیر؛ الکامل فی التاریخ؛ ج ۲، ص ۵۱۷ و ۵۲۶؛ ابوالفداء ابن کثیر؛ البدایة والنهایة؛ ج ۷، ص ۲۳۸، ۲۴۲ و ۲۵۰؛ عبدالرحمن ابن خلدون؛ تاریخ ابن خلدون؛ ج ۲، ص ۵۸۷-۵۸۸ و ۵۹۱-۵۹۳ و ۶۱۵ و ج ۳، ص ۲۱۵. همچنین برای آگاهی بیشتر نک: مرتضی عسکری؛ عبدالله بن سبأ و اساطیر اخری؛ ج ۱، ص ۴۵-۶۸.
۳. مراد از «عثکن» «عثمان» است (برای آگاهی بیشتر نک: محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۰، ص ۲۴۳).
۴. دکتر ناصر بن عبدالله بن علی القفاری دانش‌آموخته و عضو هیئت علمی و مدیر گروه الاهیات و مذاهب دانشگاه قصیم در عربستان است. از مهم‌ترین آثار او می‌توان به کتاب مسألة التقرب بین أهل السنة والشیعة و کتاب اصول مذهب الشیعة الامامیة الاثنا عشریة: عرض و نقد اشاره کرد که هر دو رساله‌های دانشگاهی او در مقطع کارشناسی و دکترای هستند.
۵. منظور قفاری از جریانی نوخواسته، چیزی غیر از الوردی و گفته‌های او نیست. او به منظور فضا سازی ذهنی خواننده از چنین تعابیری بهره برده است؛ حال آنکه روشن است میان شیعه ادعای انطباق بدون پیشینه در منابع و ائقان است.

کتاب نامه

ابن أبی شیبہ، ابوبکر (۱۴۰۹ ق)؛ المصنف؛ تحقیق: کمال یوسف الحوت؛ مدینہ: مکتبۃ العلوم والحکم.

ابن الأثیر، عزالدین (۱۴۱۷ ق)؛ الكامل فی التاریخ؛ تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی.

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۱ ق)؛ تاریخ ابن خلدون: العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر؛ تحقیق: سهیل زکار؛ بیروت: دارالفکر.

ابن راهویه، إسحاق بن إبراهيم (۱۴۱۲ ق)؛ مسند إسحاق بن راهویه؛ تحقیق: عبدالغفور بن عبدالحق بلوشی؛ مدینہ: مکتبۃ الإیمان.

ابن رسته، ابوعلی احمد بن عمر (۱۸۹۲ م)؛ الأعلاق النفیسة؛ بیروت: دار صادر.

ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ ق)؛ الطبقات الكبرى؛ بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن عبد البر، ابو عمر یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ ق)؛ الاستیعاب فی معرفة الأصحاب؛ بیروت: دار الجیل.

ابن عبدربه، ابو عمر احمد بن محمد (۱۴۰۴ ق)؛ العقد الفرید؛ بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن (۱۴۱۵ ق)؛ تاریخ مدینة دمشق وذكر فضلها وتسمیة من حلها من الأمائل أو اجتاز بنواحيها من واردیها وأهلها؛ تحقیق: محب الدین العمروی؛ بیروت: دارالفکر.

ابن کثیر، أبو الفداء [بی تا]؛ البدایة والنهاية؛ القاهرة: مطبعة السعادة.

ابن هشام، الحمیری (۱۳۸۳ ق)؛ سيرة النبوة؛ تحقیق: عبدالحمید محمد محیی الدین؛ مصر: مکتبۃ محمد علی صبیح وأولاده.

اشعری، ابوالحسن (۱۹۸۰ م)؛ مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین؛ فرانس شتاینر؛ آلمان: ویسبادن.

أصبهانى، أبونعیم (۱۳۹۴ ق)؛ حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء؛ مصر: مطبعة السعادة.

أفطسی طرابلسی، محمد بن محمد (۱۴۲۵ ق)؛ المجموع اللفیف؛ بیروت: دار الغرب الإسلامی.

باعونی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ ق)؛ جواهر المطالب فی مناقب الإمام علی (ع)؛ قم: مجمع إحيای فرهنگ اسلامی.

بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۹۵۶ م)؛ فتوح البلدان؛ تحقیق: صلاح الدین المنجد؛ قاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

بيهقي، احمد بن حسين (۱۴۰۸ ق)؛ دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة؛ بيروت: دارالكتب العلمية ودارالريان للتراث.

ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق)؛ الكشف والبيان عن تفسير القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربی.

جلائی، قاسم و محمد حسن نادم (۱۴۰۱ ش)؛ «زمان و خاستگاه پیدایش تشیع؛ بررسی و نقد مدعی قفاری»؛ نشریه شیعه پژوهی، ش ۲۲.

حسینی قزوینی، محمد (۱۴۳۴ ق)؛ نقد کتاب أصول مذهب الشیعه؛ قم: مؤسسه ولی عصر.

خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ ق)؛ تالی تلخیص المتشابه؛ ریاض: دار الصمیعی.

دینوری، ابن قتیبہ (۱۳۷۱ ش)؛ الامامه و السياسة؛ تحقیق: علی شیری؛ قم: شریف الرضی.

ذهبی، شمس الدین (۱۳۸۲ ق)؛ میزان الاعتدال؛ بیروت: دار المعرفة.

_____ (۱۴۲۵ ق)؛ تذهیب تهذیب الکمال فی أسماء الرجال؛ قاهرة: الفاروق الحديثة.

رئسی، مصطفی (۱۳۹۷ ش)؛ «جایگاه و نقش عمار در تثبیت آموزه امامت شیعی در منابع فریقین با

نگاهی به شبهه عبدالله بن سبأ»؛ رساله دکتری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

زکی زاده رنانی، علیرضا (۱۳۹۴ ش)؛ «جستاری درباره عبدالله بن سبأ»؛ فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ

اسلام، ش ۶۳.

سمهودی، علی بن أحمد (۱۴۲۶ ق)؛ وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی؛ بیروت: دار الكتب العلمية.

شبیری زنجانی، محمد جواد (۱۳۸۲ ش)؛ «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»؛ در: دانشنامه جهان اسلام؛

تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

شیبی، کامل مصطفی (۱۹۸۲ م)؛ الصلة بين التصوف و التشیع؛ بیروت: دار اندلس.

صفدی، صلاح الدین (۱۴۲۰ ق)؛ الوافی بالوفیات؛ بیروت: دار إحياء التراث.

طباطبایی، محمدکاظم (۱۳۹۳ ش)؛ «عبدالله بن سبأ آنچه بود و آنچه نبود»؛ حدیث حوزه، ش ۸.
طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ ق)؛ تاریخ طبری: تاریخ الرسل و الامم و الملوک؛ بیروت: دار المعارف.
طبری، محمد بن جریر (شیعی) (۱۴۱۵ ق)؛ المسترشد؛ تحقیق: احمد محمودی؛ قم: سلمان الفارسی.
طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲ ش)؛ اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)؛ تحقیق: محمدتقی فاضل
مبیدی و دیگران؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

طهرانی، آقابزرگ (۱۹۸۳ م)؛ الذریعة الى تصانیف الشيعة؛ بیروت: دار اضواء.
عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۸۵ ش)؛ الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)؛ قم: دار الحديث.
عسکری، مرتضی (۱۴۱۷ ق)؛ عبدالله بن سبأ و اساطیر اخرى؛ تهران: مجمع علمی اسلامی.
_____ (۱۴۱۸ ق)؛ مع الدكتور علی الوردی فی کتابه وعاظ السلاطین؛ قم: دانشگاه اصول الدین.
قفاری، ناصر (۱۴۱۵ ق)؛ اصول مذهب الشيعة الامامية الاثنا عشرية؛ عرض و نقد؛ قاهره: دار
الخلفاء الراشدين.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)؛ تفسیر علی بن ابراهیم القمی؛ تصحیح: طیب موسوی جزائری؛ قم:
مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر.

مارکس، کارل (۱۳۷۷ ش)؛ دست نوشته های فلسفی اقتصادي ۱۸۴۴؛ ترجمه: حسن مرتضوی؛
تهران: آگه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)؛ بحار الأنوار؛ تحقیق: یحیی عابدی زنجانی و دیگران؛ بیروت: مؤسسة الوفاء.

مزی، یوسف (۱۴۱۳ ق)؛ تهذیب الکمال فی أسماء الرجال؛ بیروت: مؤسسة الرسالة.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ ش)؛ یادداشت ها؛ تهران: صدرا.

_____ (۱۳۹۶ ش)؛ نبرد حق و باطل؛ تهران: صدرا.

معصوم علی شاه، محمد (۱۳۸۳ ش)؛ طرائق الحقائق؛ تهران: سنایی.

موسوی مقدم محمد و دیگران (۱۳۹۳ ش)؛ «نقد محتوایی روایات تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم

قمی»؛ تفسیر اهل بیت نیمسال نامه تخصصی، س دوم، ش ۲.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ ق)؛ فرق الشیعة؛ بیروت: دار الأضواء.
الوردی، علی (۱۹۹۵ م)؛ وعاظ السلاطین؛ ج دوم، بیروت: دار کوفان.
هلالی، سلمان رشید محمد (۲۰۲۱ م)؛ «لماذا تحول علی الوردی الی المذهب الزیدی؟»؛ بغداد: الحوار
المتمدن، ش ۷۰۳۷.
یوسفی ظاهر، شرف الدین حسین (۱۳۹۷ ش)؛ «بررسی انتقادی مبانی انسان شناختی نظریه ماتریالیسم
تاریخی»؛ معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۱۰، ش ۱.