



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

تشیخ در اندلس

مؤلف: محمد باقر
مترجم: محمد باقر

چاپ اول: ۱۳۰۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تشیع در اندلس

نویسنده:

محمود علی مکی

ناشر چاپی:

انصاریان

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	تشیع در اندلس
۹	مشخصات کتاب
۹	اشاره
۱۳	فهرست مطالب
۱۸	درآمد
۲۰	مقاله نخست از محمود محمد مکی
۲۰	۱- تشیع اندلس از آغاز فتح آن تا پایان دولت اموی
۲۰	مقدمه: شکل گیری مذهب شیعه در شرق
۲۰	اشاره
۲۲	نیروی حزب اموی در اندلس از آغاز فتح آن
۲۳	سقوط امویان شرق
۲۴	مقدمات تشیع اندلسی نخستین
۲۴	مراکز قیامهای شیعی
۲۵	در میان عرب
۲۶	در میان بربر
۲۶	اشاره
۲۶	قیام شقیا بن عبد الواحد
۲۸	قیام شرق اندلس
۳۰	قیام احمد بن معاویه
۳۴	انتقال فرهنگ شیعی به اندلس
۳۴	اشاره
۳۴	سفر اندلسی ها به مشرق و آثار آن
۳۶	تصویر شیعه در کتاب العقد الفرید

۳۷	تشیع ابن عبدربه!
۳۹	ابن مسره قرطبی -
۴۱	منذر بن سعید بلوطی -
۴۴	داعیان فاطمی و تأثیر آنها -
۴۴	اشاره
۴۴	ابو یسر ریاضی -
۴۶	ابن هارون بغدادی -
۴۸	ابن حوقل نصیبی -
۴۹	دامنه موفقیت داعیان فاطمی -
۵۰	۲- تقویت مذهب سنی در اندلس -
۵۰	تلاشهای ضد شیعی دولت اموی اندلس -
۵۰	اشاره
۵۲	موضع امویان نسبت به روز عاشورا -
۵۳	عصبیت اموی گری در اندلس -
۵۵	تبلیغات اموی در مشرق و شمال افریقا -
۵۵	شورش ابورکوه اموی در برقه -
۵۶	سیاست اموی در شمال افریقا -
۵۷	تبلیغات سنی گری اندلسی ها در مغرب -
۵۹	در مصر -
۵۹	استقبال اندلس از پناهندگان سیاسی -
۶۰	تحریک به نگارش کتاب در مسائل شیعی افریقیه -
۶۲	تشیع در روزگار ملوک الطوائف -
۶۲	برپایی دولت حمودی -
۶۳	جدایی گروههای اجتماعی -
۶۴	آزادی فکری -
۶۵	تأثیر بغداد بر فرهنگ اندلسی -

۶۶	گسترش روابط اندلس با مصر و شمال آفریقا
۶۷	نفوذ یهود در غرناطه
۷۰	جلوه های تشیع در زندگی فکری اندلس
۷۰	تصویر شیعه در «الفصل» ابن حزم
۷۲	دامنه تشیع حمودی ها
۷۵	دلایل ضعف تشیع در این دوره
۷۶	آثار اندیشه های شیعی در تفکر اندلسی
۷۸	ادب شیعی در سایه دولت حمودی
۷۸	اشاره
۷۹	ابن دراج قسطلی
۷۹	اشاره
۸۰	دامنه اخلاص ابن دراج در اظهار تشیع
۸۲	ابن شهید
۸۳	عباده بن ماء السماء
۸۴	ابن حنّاط
۸۵	ابن مقانای اشبونی
۸۶	ارزش اشعار شیعی اندلسی
۸۸	منابع
۸۸	منابع دست اول
۹۳	منابع جدید
۹۳	منابع اروپایی
۹۵	مقاله دوم از عز الدین موسی
۹۵	تشیع در اندلس
۱۱۲	درر السمط و تشیع
۱۱۸	توضیح پایانی مترجم
۱۲۲	منابع

تشیع در اندلس

مشخصات کتاب

سرشناسه: مکی، محمودعلی

عنوان و نام پدیدآور: تشیع در اندلس / تالیف محمودعلی مکی، عزالدین عمر موسی؛ ترجمه رسول جعفریان.

مشخصات نشر: قم: انصاریان، 1376.

مشخصات ظاهری: [112] ص.

یادداشت: کتابنامه: ص. [112]؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: شیعه -- اسپانیا -- اندلس

Shi'ah -- Spain -- Andalusia

موضوع: اندلس (اسپانیا)

شناسه افزوده: موسی، عزالدین عمر

شناسه افزوده: جعفریان، رسول، 1343 - ، مترجم

رده بندی کنگره: BP239/م75ت5 1376

رده بندی دیویی: 297/53

شماره کتابشناسی ملی: 1059977

اطلاعات رکورد کتابشناسی: رکورد کامل

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

تشیع در اندلس

تالیف محمود علی مکی، عزالدین عمر موسی

ترجمه رسول جعفریان.

ص: 3

فهرست مطالب 5

درآمد 9

1- تشیع اندلس از آغاز فتح آن 11

مقدمه: شکل گیری مذهب شیعه در شرق 11

نیروی حزب اموی در اندلس از آغاز فتح آن 13

سقوط امویان شرق و استقلال عبد الرحمان داخل 14

مقدمات تشیع اندلسی 15

نخستین مراکز قیامهای شیعی 15

در میان عرب 16

در میان بربر 17

قیام شقیبا بن عبد الواحد 17

قیام شرق اندلس 19

قیام احمد بن معاویه 21

انتقال فرهنگ شیعی به اندلس 25

سفر اندلسی ها به مشرق و آثار آن 25

تصویر شیعه در کتاب العقد الفرید 27

تشیع ابن عبدربه! 28

ص: 5

ابن مسرة قرطبي 30

منذر بن سعيد بلوطي 32

داعيان فاطمي و تأثير آنها 35

ابو يسر رياضي 35

ابن هارون بغدادی 37

ابن حوقل نصيبي 39

دامنه موفقيت داعيان فاطمي 40

تلاشهای ضد شيعی دولت اموی اندلس 41

2- تقويت مذهب سنی در اندلس 41

موضع امويان نسبت به روز عاشورا 43

عصبیت اموی گری در اندلس 44

تبليغات اموی در مشرق و شمال افريقا 46

شورش ابو رکوه اموی در برقه 46

سیاست اموی در شمال افريقا 47

تبليغات سنی گری اندلسی ها در مغرب 48

در مصر 50

استقبال اندلس از پناهندگان سیاسی 50

تحريك به نگارش كتاب در مسائل شيعی افريقه 51

تشيع در روزگار ملوك الطوايف 53

برپایی دولت حمودی 53

جدایی گروههای اجتماعی 54

آزادی فکری 55

تأثیر بغداد بر فرهنگ اندلسی 56

گسترش روابط اندلس با مصر و شمال افریقا 57

نفوذ یهود در غرناطه 58

ص: 6

جلوه های تشیع در زندگی فکری اندلس 61

تصویر شیعه در «الفصل» ابن حزم 61

دامنه تشیع حمودی ها 63

دلایل ضعف تشیع در این دوره 66

آثار اندیشه های شیعی در تفکر اندلسی 67

ادب شیعی در سایه دولت حمودی 69

ابن درّاج قسطلّی 70

دامنه اخلاص ابن دراج در اظهار تشیع 71

ابن شهید 73

عبادة بن ماء السماء 74

ابن حنّاط 75

ابن مقانای اشبونی 76

ارزش اشعار شیعی اندلسی 77

منابع 79

تشیع در اندلس 85

درر السمط و تشیع 102

توضیح پایانی مترجم 108

منابع 110

ص: 7

متنی که در ادامه خواهد آمد، شامل دو مقاله است. مقاله نخست ترجمه گفتاری است مفصل در موضوع تاریخ تشیع در اندلس. این مقاله تا عصر دولت حمودی، یعنی اواسط قرن پنجم ادامه یافته و آنچنان که از سخن مؤلف در انتها بدست می آید، بخش دیگری هم داشته که به احتمال یا نوشته، یا نوشته و چاپ نشده و یا چاپ شده و به دست ما نرسیده است. به طور قطع بخش دوم این مقال از جهاتی برای تاریخ تشیع مهم تر و سودمندتر است، زیرا در این دوره است که ادبیات رثا نسبت به اهل بیت (ع) بویژه عاشورا بوجود آمده و به تفصیل در این باره متون و اشعاری پدید آمده است.

این مقاله، تا آنجا که می دانیم نخستین مقاله ای است که در این باره نوشته شده و در نوشته های بعدی، همه به این مقاله ارجاع داده اند. از جمله دکتر عز الدین عمر موسی در مقدمه درر السمط (که بخش دوم همین کتاب است) و نیز شوقی ضیف در تاریخ الادب العربی، ج 8، صص 54-55.

درباره این مقاله چند نکته را باید یادآوری کنیم. نخست آن که مؤلف علی رغم آن که کوشیده است تا موضع علمی و بی طرفانه ای داشته باشد، در مواردی گرفتار لغزش و تعصب شده است. برخی از این موارد را در پاورقی اشاره کرده ایم. نکته دوم عدم دقت وی در ضبط درست برخی از وقایع تاریخی است که نمونه آن نقل خبر فرار شمر بن ذی الجوشن به اندلس است که به هیچ روی درست نمی نماید. نمونه دیگر آن که خبر مسموم شدن مالک اشتر را توسط معاویه، نسبت به قیس بن سعد بن عباده دانسته است. با این حال، تلاش وی در نقل اخباری پراکنده در زمینه تاریخ تشیع در آن ناحیه قابل توجه بوده و به لحاظ انضباط داخلی، بحثی مفید و قابل استفاده است.

نکته دیگری که باید یادآوری کرد این که مؤلف در آغاز معانی تشیع را

روشن نکرده و علی رغم آن که در لابلای کتاب اشاراتی به فرقه های شیعی دارد، اما يك روح کلی برای تشیع فرض کرده و بر مبنای آن از تاریخ تشیع سخن گفته است. این روح کلی از نظر وی مسائلی است از قبیل باطنی گری، تأویل گرایی، پرداختن به غیب و کهانت و پیشگویی و نهایت اعتزال. اینها مسائلی است که بیشتر در حوزه تفکر باطنی اسماعیلیه مطرح بوده است.

آگاهیهای مؤلف از تشیع امامی، تنها به کتاب ضحی الاسلام احمد امین خلاصه شده و کمترین ارجاعی به منابع دیگر سنی-چه رسد به شیعه- در این مقاله دیده نمی شود. خواهیم دید که دکتر موسی این تقصیه را با تعریف تشیع در اصطلاحات مختلف جبران کرده است.

گفتنی است که این مقاله در مجله صحیفه المعهد المصری، جلد دوم، شماره 1-2 سال 1373-1954 در مادرید چاپ شده است.

مقاله دوم از عز الدین موسی است که در مقدمه چاپ جدید درر السمط درباره تشیع در اندلس نوشته است. این اثر از جهاتی مشتمل بر نکاتی تازه در این زمینه است، هرچند عز الدین هم مانند مکی نگرش سنی دارد. وی به اصطلاحات مختلف تشیع توجه داشته و گرچه درباره برخی به افراط گراییده اما موفق شده تا براساس آن تعاریف تا اندازه ای وضعیت تشیع اندلس را بهتر تبیین کند. مهمترین مشکل وی آن است که بیش از حد بر مسائل اجتماعی و تأثیر آنها در پیدایش ادب شیعی یا به قول وی ادب گریه بر اهل بیت تأکید کرده است.

هر دو مقاله تحلیلهای نادرست از این دست دارد اما به لحاظ آن که در فارسی اثری در این زمینه نبود، عجلتاً این دو مقاله می تواند به معلومات دوستداران تاریخ تشیع بیفزاید.

رسول جعفریان-19 فروردین 1376

1- تشیع اندلس از آغاز فتح آن تا پایان دولت اموی

مقدمه: شکل گیری مذهب شیعه در شرق

اشاره

پیدایش تشیع، به نخستین سالهای تاریخ اسلام بازگشته و آغاز آن، از زمان درگذشت رسول خدا(ص) در سال یازدهم هجری(632 م) است. باور برخی از صحابه این بود که اهل بیت رسول خدا(ص)، یعنی بنی هاشم و در رأس آنها علی بن ابی طالب(ع) به نسبت دیگران اولای به خلافتند. بدین ترتیب توان گفت که شیعه نخستین حزب سیاسی-دینی در اسلام است.

مجمع سقیفه، ابو بکر را انتخاب کرد و علی(ع) ناگزیر به بیعت شد. پس از آن ابو بکر، عمر را به خلافت برگزید و عمر هم هنگام مرگ، شش نفر را انتخاب کرد که علی(ع) هم در میان آنها بود. کار شورا به انتخاب عثمان خاتمه یافت. این در حالی بود که از جاهلیت میان بنی هاشم و بنی امیه بر سر ریاست درگیری وجود داشت. وقتی عثمان خلیفه شد، امویان، دولت را خویش دانستند. عثمان نیز جانب آنها را گرفت تا آنجا که گروهی از مسلمانان بر وی شوریدند و کار به کشته شدن وی انجامید. امویان علی(ع) را متهم به شرکت در قتل عثمان کردند و بدین ترتیب نزاع میان حزب اموی و علوی آغاز شد. این نزاع به جنگ مسلحانه کشیده شد.

حزب اموی از زمان عمر، در معاویه بن ابی سفیان والی شام متبلور بود.

جنگ تا آنجا بالا گرفت که علی(ع) و معاویه حکمیت را پذیرفتند. خدعه تحکیم به نفع معاویه خاتمه یافت و مهر شرعی بر مطامع وی زد. این ماجرا

حزب سومی را از میان حزب شیعی بوجود آورد و آن حزب خوارج بود.

نزاع ادامه یافت تا آن که علی (ع) در سال 40 هجری (660) به دست یکی از خوارج کشته شد. بدین ترتیب، کارها به تدریج مطابق میل امیر اموی پیش رفت تا آن که در سال بعد خود را خلیفه نامید. با کنار رفتن حسن بن علی (ع) موضع او تقویت شد و آنگونه که وی طالب جماعت و اتحاد بود و از اختلاف پرهیز داشت، امور به پیش رفت. زمانی که کار بر مراد وی قرار گرفت، فرزندش یزید را ولی عهد خویش ساخت و از مردم برای وی بیعت گرفت. از آن پس خلافت به نوعی ملوکیت موروثی مستقر در خاندان اموی تبدیل شد. با این حال، احزاب مخالف، به آسانی تسلیم نشدند و امویان می بایست شورشهای آنان را فرومی نشانند. خوارج در دوران حکومت اموی با شجاعت و اخلاص از جمهوری غیر موروثی دفاع می کردند. شیعیان نیز چند بار شوریدند. مهمترین قیام آنها، حرکت حسین بن علی (ع) در ایام یزید بود. قیام او منجر به کشته شدن او و همراهانش در کربلا در سال 61 (680 م) شد، واقعه ای که از خود تأثیر عمیقی در حیات فکری و ادبی شیعه برجای گذاشت. پس از آن یزید در واقعه حره در سال 63 (682 م) به فرزندان انصار در مدینه هجوم آورد. این در حالی بود که انصار متوجه قضیه شیعه بودند. (1) بعد از آن عبد الله بن زبیر شورش گسترده به راه انداخت که مضریان خشمگین نیز همراهیش کردند. سپاه ابن زبیر به دست عبد الملك بن مروان که خلافت را پس از خود در فرزندانش قرار داد شکست سختی خورد. (2)

(1). گویا مقصود آن است که انصار جانبدار تشیع بوده اند. چنین چیزی از لحاظ تاریخی قابل اثبات نیست. ما در جای دیگر اشاره کرده ایم که حرکت حرّه به جنبش ابناء الصحابه که حرکتی میانه حزب اموی و جنبش شیعه بود، تعلق داشت (مترجم).

(2). در متن نام مروان آمده که خطاست.

علی رغم درگیر بودن امویان در درگیریهای داخلی، امپراطوری اسلامی در دوره آنها، شاهد بزرگترین توسعه بود. سپاه آنها در همین دوران، در شرق و غرب به پیروزیهای زیادی دست یافت. آنها در سال 92 هجری موفق شدند تا شبه جزیره ایبریا را به ممالک تحت سیطره خود بیفزایند و قدم در آن بگذارند. امویان تلاشی زیادی برای تصرف اسپانیا کردند. دلیل آن به ثروت موجود در آن و غنائمی فراوانی مربوط می شد که از آن به دست می آوردند. شاید هم به خاطر پیشگویی خاصی بود که مسلمة بن عبد الملک به آن ایمان داشت و آن این که اندلس محل استقرار دولت دوم آنان خواهد بود. (1) به هر روی، از زمان فتح اندلس، شمار زیادی از موالی امویان و سربازان وفادار آنها در آن مستقر شدند. بسیاری از نیروهای عرب هم که در فتح این سرزمین مشارکت کردند، از اعراب شامی بودند که دولت اموی بر نیروی آنها تکیه داشت. درست در زمانی که جنگهای داخلی در جریان بود، نخستین گامهای دعوت اموی در آن ناحیه برداشته می شد. سپاهیان شامی بلج بن بشر، به والی اندلس گفتند که عبد الملک بن قطن فهری در واقعه حره از شمشیرهای آنها خلاصی یافته است. نتیجه آن شد که وی را در سال 741/123 به دار آویخته و مثله کردند. (2) گفتنی است که در میان سپاهیان بلج، کسانی بودند که در جنگهایی که میان امویان و مخالفان شیعه آنها در عراق رخ داده بود مشارکت داشتند. مهمترین آنها، شمر بن ذی الجوشن کلابی بود که حسین بن علی (ع) به دست او در کربلا

(1). اخبار مجموعة، ص 52

(2). مقرئء نوشته است که موالی امویان که پیش از آمدن عبد الرحمن داخل به اندلس آمدند، حدود 400 تا 500 نفر بودند. نك: نفع الطیب، ج 4، ص 28

ص: 13

کشته شد. او از ترس انتقام مختار از کوفه به شام گریخت و با بلج به اندلس آمد. (1) نواده او صیمل بن حاتم از فرماندهان اندلس بوده و وزیر امیر آن یوسف بن عبد الرحمن فهری بود. (2)

سقوط امویان شرق

و استقلال عبد الرحمان داخل در اندلس

در این زمان، ضربات احزاب مخالف شیعی و خارجی بر امویان رو به گستردگی بود تا آن که به سقوط امویان در سال 132 (749 م) منجر شد.

شیعیان علوی بر این تصور بودند که دولت از آن آنها شده است. تصور آنان با تسلط عموزادگان عباسی شان بر امور و استقرار خلافت در خاندان آنها، غلط از آب درآمد. از آن پس، باز شیعیان به صورت يك حزب معارض درآمدند. در این هنگام عباسیان به قصد انتقام از امویان، بر بقایای آنها سخت گرفته و آنان را مجبور کردند تا مخفی شده یا به نقاط دوردست بگریزند. یکی از گریختگان عبد الرحمن بن معاویه بن هشام بود که به دو دلیل به اندلس گریخت. نخست دوری آن از مرکز خلافت عباسی در شرق و دوم فراوانی موالی امویان در آن. او توانست دولت اموی مستقلی در قرطبه تأسیس کند. این اقدام او بسیاری از امویان را بر آن داشت تا به اندلس مهاجرت کنند و عبد الرحمان هم مناصب عالی را به آنها بسپارد.

بدین صورت بود که جای پای امویان در اندلس محکم گردید.

(1). این نقل هم بسیار عجیب است و چنین بدست می آید که مؤلف محترم دقتی در این قبیل اخبار نداشته است. شمر در جریان قیام مختار از کوفه به سمت بصره گریخت اما در نیمه راه مورد حمله سربازان سپاه مختار قرار گرفته و کشته شد. نک: تاریخ الطبری، (تحقیق ابو الفضل ابراهیم)، ج 6، صص 52-53 (مترجم).

(2). نفع الطیب، ج 4، ص 20

ص: 14

مراکز قیامهای شیعی

با توجه به آنچه گذشت، روشن است که اندلس از آغاز فتح خود، گرایش اموی داشته و به همین دلیل تشیع، حرکت ضعیفی را در آن آغاز کرد. (1)

عبد الرحمن در طول حکومت خود (138-172 هـ- 756-788 م) به فرونشاندن شورشهایی مشغول بود که بر ضد وی به راه می افتاد. او بویژه هر نوع دعوت هاشمی اعم از علوی یا عباسی را با دستی آهنین مورد حمله قرار می داد. با وجود گرایش اموی در اندلس، دو مرکز برای تشیع وجود داشته که منشأ شورش می بود:

نخست میان خاندانهای عربی که به اندلس می آمدند و از پیش، اعتقاد به حمایت از آل علی داشتند. این گرایش به صورت موروثی در این خاندانها باقی مانده بود.

دوم در میان قبایل بربر.

(1). یاد از علی بن ابی طالب (ع) در این دوره در اندلس، منحصر به ورود برخی از تابعینی است که از شاگردان و یاران علی (ع) بوده اند. یکی از آنها حنش صنعانی است که که بنای جامع سرقسطه و البیره منسوب به وی می باشد. او در کنار علی (ع) و ابن زبیر بود، با این حال به عنوان شخصی با گرایشات علوی در اندلس شناخته شده نیست. نفع الطیب، ج 4، ص 4، 5، 6.

ص: 15

نخستین قیام عربی که ارتباط با علویان داشت، قیام عبد الله بن سعید بن عمار بن یاسر بود. عمار جد او، از خالص ترین اصحاب علی (ع) بوده و فداکاری فراوانی در حمایت از وی داشت. عمار در صفین بدست امویان به قتل رسید. نباید ما ارتباط عمیق میان گرایشات حزبی و قبیله ای را که به صورت موروثی منتقل می شود در این مقطع از زندگی مسلمانان فراموش کنیم. به همین دلیل، عبد الله بن سعید از دشمنان حزب اموی در اندلس بود. ابن حیان اشاره بدان دارد که یوسف بن عبد الرحمن فهری، در هنگام آمدن عبد الرحمان داخل، از این دشمنی بهره برد و به یاسری توصیه کرد تا به جنگ با وی پردازد، زیرا از دشمنی خانوادگی میان آنها آگاه بود. این قیام به پیروزی دست نیافت. (1)

قیام دوم، قیام حسین بن یحیی بن سعد بن عباده خزرجی بود. وی در سال 165 (782) در سرقسطه قیام کرده و عبد الرحمان را از خلافت خلع نمود. سلیمان بن یقطان اعرابی هم او را همراهی می کرد. (2) باید یادآور شد که جدّ این شورشی، سعید بن سعد از شیعیان علی (ع) بود که از سوی وی، والی یمن شد. برادرش سعد هم حاکم مصر گردید. بنا به نقل ابن حزم، ابو بکر عبادة بن ماء السماء، شاعر برجسته عصر حمودی و زبان شیعه در دوره ملوک الطوائف، از همین خاندان بوده است. (3)

(1). نفع الطیب، چ 3، ص 96؛ ج 4، ص 61

(2). اخبار مجموعة، صص 112-114؛ ابن عذاری، بیان، ج 2، ص 84

(3). ابن بسام، ذخیره، القسم الاول، 1/2

ص: 16

اشاره

دومین مرکز تشیع که مهمتر هم بود، قبائل بربر بودند. توضیح آن که تشیع از آغاز پیدایش خود صبغۀ ضد عصبیت عربی به خود گرفت و همانگونه که در شرق، موالی ایرانی را به سوی خود جذب کرد، در غرب موالی بربر را به سوی خود کشاند. (1) بدین ترتیب شمال آفریقا، زمین آماده ای برای تبلیغات شیعی شد. نخستین نفوذ تشیع در اندلس در میان بربرهایی بود که در فتوحات با اعراب مشارکت داشتند و شاهد انحصار طلبی عربها در گرفتن غنائم و نتایج فتوحات بودند. اکنون ما باید مناطقی را که قبایل بربر در اندلس در آنها ساکن شدند بشناسیم. توان گفت که بربرها، به طور کلی، بیشتر در مناطق کوهستانی و مرتفع، بویژه رشته کوههایی که در میان شبه جزیره امتداد داشت استقرار یافتند. منطقه ای که به نام «الجوف» شناخته می شود. همینطور در مناطق کوهستانی در جنوب شرق اندلس در منطقه البیره. (2) این مناطقی بود که بزرگان عرب، بعد از اشغال مناطق مسطح و آباد برای آنها باقی گذاشته بودند. خواهیم دید که مناطقی که بربرها در آنها ساکن شدند، مرکز قیامهای شیعی بود که در اندلس برپا شد.

قیام شقیا بن عبد الواحد

نخستین قیام شیعی بربرهای، قیام شقیا بن عبد الواحد مکناسی در منطقه

(1). ما در تاریخ تشیع (ج 1، صص 101-144) به ارتباط میان موالی و تشیع در حوزه شرق اسلامی پرداخته ایم. تصور ما بر این است که موالی همانند اعراب به همه گرایشهای اسلامی پیوستند. بسیاری از آنها در مذهب سنت درآمدند و آثار بیشماری از آنها در این مذهب برجای مانده. بخشی هم به خوارج گرویدند و بخشی هم شیعه شدند. به هر روی اساس تشیع، عربی بوده و ارتباطی با موالی نداشت. (مترجم).

(2). 1. 58-88...lacnevorP-iveL:eriotsiH

شنتبرية revatnaS بود. این مهمترین طولانی ترین شورشهای بود که عبد الرحمن را تهدید می کرد و از سال 151 تا 160(767-777) ادامه یافت. محدوده آن در غرب از مارده sdiraM و قوریه siroC و در شرق وادی الحجاره arajaladauG و کونکه acneuC، یعنی تمامی ارتفاعات میانی شبه جزیره بود. (1) شقیبا در اصل معلم کودکان و از اهالی لجدانیه(؟) ainedibaL (وادی الحجاره) بود. (2) نام مادرش فاطمه بود. او مدعی شد که فاطمی است و خود را عبد الله بن محمد نامید. عبد الرحمان سپاه فراوانی را به جنگ با وی فرستاد. یکی از آنها سپاهی بود که فرماندهیش را عثمان بن مروان عثمانی عهده دار بود. شقیبا بر وی پیروز شد و وی را کشت. (3) او از شیوه های جنگی شناخته شده نزد بربرها بهره می برد. وقتی که احساس خطر می کرد از مناطق مسطح خارج شده و به کوهها پناه می برد.

عبد الرحمن جز با توطئه ترور وی توسط برخی از یارانش در سال 160 (776-777) (4) نتوانست بر وی پیروز شود. شاید بتوان این قیام را نخستین اقدام برای تأسیس دولتی شیعی در غرب اسلامی دانست، زیرا این قیام، بیست سال پیش از قیام ادریسیان علوی برپا شده است. این قیام نشان داد که تبلیغات شیعی در میان بربرها می تواند نتیجه بخش باشد. از آموزه های این قیام آگاهی نداریم جز آن که ابن عذاری او را الداعی الفاطمی نامیده و شاید این تعبیر بتواند نشان دهد که او برای خلافت دیگری تلاش می کرده است. به هر روی، قیام وی رنگ مذهبی دارد. نویسنده اخبار مجموعه

(1). ابن عذاری، بیان، ج 2، صص 80-81

(2). اخبار مجموعه: فهرس الاعلام الجغرافية، ص 257، (ترجمه شده از اسپانیایی).

(3). ابن حزم، جمهرة، ص 78

(4). راجع: 411-1-311...iveL-lacnevorP:eriotsiH

ص: 18

می نویسد که وجیه غسانی فرمانده سپاه اموی دعوت وی را پذیرفت و به او ایمان آورد و از بزرگترین یاران او شد و حتی بعد از مرگ او هم به وی ارادت داشت، چراکه به کوههای البیره گریخت و با شجاعت با سپاه عبد الرحمان جنگید تا کشته شد. (1)

قیام شرق اندلس

در پایان قرن دوم هجری، بویژه پس از سرکوبی قیام حسین بن علی شهید فخر در سال 169 (786) - حرکتی که شیعه آن را کربلای دیگری می دانست - انقلابهای شیعی در سراسر جهان اسلامی گسترش یافت. این واقعه، تأثیر عمیقی در سرنوشت شیعه از خود برجای گذاشت. دو نفر از این واقعه جان سالم بدر بردند که هر دو آغازی بر دو دولت شیعی بودند. نخست یحیی بن عبد الله بن حسن بود که در شمال ایران بر دیلم تسلط یافت و دوم برادرش ادیس که توانست در سال 170 هجری، دولت ادرسیان را در مغرب دور بنیاد نهد. آثار این آشوب سیاسی و فکری که تمامی بلاد اسلامی را دربرگرفته بود، به اندلس هم، در میان بررهایی که نیاز به رهبری فکری و روحی جدیدی را داشتند، رسید. این رهبری در شخصیت معلم دیگری در شرق اندلس (2) متبلور شد. وی که نامش در منابع تاریخی نیامده به سال 851/237 قیام کرده و مدعی نبوت شد. وی به تأویل قرآن

(1). اخبار مجموعه، ص 111

(2). این سخن ابن عذاری است بدون آن که توضیح روشنی درباره منطقه دهد (بیان، ج 2، ص 134). ابن سعید محل قیام وی را در تغر اعلی (nigarA) (مغرب، ص 50) دانسته است. شاید سخن درست آن باشد که محل این قیام را در مناطق واقع میان سواح شرقی و کناره های جنوبی رود ابرو بدانیم، درست در جایی که پیش از آن شقیما در آنجا پیا خاسته بود.

ص: 19

بر غیر مسیر طبیعی اش پرداخت و از جمله دستوراتش یکی آن بود که نمی بایست موی را کوتاه کرده و ناخن را چید. این مدعی نبوت دستگیر شده و به زندقه متهم شد. وی را دعوت به توبه کردند و چون نپذیرفت به دار آویخته اند. گرایش وی به تأویل قرآن، نشان می دهد که وی تا اندازه ای تحت تأثیر تبلیغات باطنی بوده که اندکی قبل از تکوین دولت فاطمی مطرح شده است. اسین بلائیس soicalaP nisa به مشابَهت میان آموزه های وی در نهی از کوتاه کردن مو و ناخن با تعالیم فیثاغورثی اشاره کرده است. (1)

اسماعیلیان نیز به شدت تحت تأثیر آموزه های فیثاغورثیها بوده اند. (2)

قتل این مدعی نبوت، پایان جنبشهای شیعی نبود، زیرا داعیان فاطمی در این زمان، تلاشهای تبلیغی وسیعی در شرق و غرب داشتند. در شرق، شیعیان امامی، در فارس و عراق منتظر امام دوازدهم خود مهدی (ع) بودند که در سال 265 در سرداب غایب شده بود. این در حالی بود که شیعیان اسماعیلی یا سبعی (هفت امامی) به ظهور امام خویش بشارت داده و با گردش در سرزمینهای اسلامی، در جستجوی مناطقی بودند که دعوت آنها را بپذیرد. روشن شد که گروههای بربر شمال آفریقا، استعداد فراوانی برای پذیرش دعوت دارند. این مسأله، مصادف با از میان رفتن وحدت سیاسی و نژادی در حکومت امویان در دوران امیر عبد الله شد. دعوت

(1) نك 03. soicalaP nisa: nbI: arrasaM p...

(2) نك: كامل حسين، في ادب مصر الفاطمية، ص 17.

(توضیح مترجم: برقراری این قبیل ارتباطات فکری میان فرد شورشی با فیثاغورثیان از يك سو و متأثر بودن اسماعیلیان از آنها از سوی دیگر، و متهم کردن فرد مدعی نبوت به تشیع، از کارهای غیر علمی مؤلف است که بعد از این هم گرفتار آن شده است. هرکجا اسمی از تأویل و باطن به میان می آید بلافاصله اتهام تشیع را مطرح می کند ولو آن که فرد تأویل گرا مدعی نبوت باشد!

ص: 20

فاطمی این فرصت را غنیمت شمرد و برای بهره‌گیری از شورشهای داخلی اندلس کوشید. این شورشها هم که در جستجوی دلیل و حجت دینی و شرعی بودند، در حالی که از دعوت علوی، سودی ندیده بودند!

شدیدترین این شورشها، شورش عمر بن حفصون در جنوب اندلس بود. این شورش سالها به طول انجامید و دوران امارت عبد الله بن محمد (275-300) و بخشی از امارت عبد الرحمن ناصر را دربرگرفت.

عمر بن حفصون، تبلیغات علوی را در شمال افریقا مطرح کرد و بنا به نقل ابن حزم، وی به نام قاسم بن ابراهیم ادریسی صاحب البصره خطبه خواند. (1) ابن خطیب (2) بر آن است که آنها به نام فاطمیان خطبه می خواندند.

دو نفر از داعیان فاطمی نزد ابن حفصون آمده و وی را تحریک به اطاعت از فاطمیان و نشر دعوت فاطمی در اندلس کردند. این دو داعی نزد وی مانده و او در جنگهای ضد اموی خود از آنها کمک می گرفت. پس از مدتی، آنها را با هدایایی نزد خلیفه فاطمی فرستاد. به هر روی، ابن حفصون نسبت به دعوت علوی اخلاصی نداشت و از آن برای رسیدن به اهدافش بهره می برده و به عنوان سلاحی در برابر امویان قرطبه استفاده می کرده است.

قیام احمد بن معاویه

جنبشی که سخت از دعوت فاطمی متأثر بود، جنبش احمد بن معاویه بن هشام اموی معروف به القط الثائر بود که در سال 288 (901) رخ داد. (3) يك

(1). ابن حزم، جمهرة انساب العرب، ص 44

(2). اعمال الاعلام، ص 36

(3). 1، 833-583...eriotSiH:lacnevorP-iveL... و مصادری که در آنجا آورده است.

ص: 21

بار دیگر شاهد گوشه‌های شنوای بربرها در همان منطقه ای هستیم که از قبل دعوت شیعی در آن بوده، یعنی منطقة الجوف، در امتداد ثغر ادنی و حد فاصل میان مملکت اسلامی و مسیحی، در میان مارده و وادی الحجرارة.

این قیام که در ادامه، به سمت جهاد بر ضد مسیحیان در اسپانیا کشیده شد و به سرعت در کنار دیوارهای سمورة aromaZ به فرماندهی الفونسوی سوم پادشاه اشتوریش sairutsA از بین رفت. علی رغم آن که رهبری این قیام را یکی از افراد خاندان اموی بر عهده داشت، رنگ فاطمی آن به خوبی آشکار است. اما دلایل آن:

1- نخست آن که او خود را مهدی نامیده است. ابن حیان می افزاید که وی به فائز الدین و عاصم المسلمین هم نامیده می شده است. اینها نامهایی است که ما پیش از آن در اندلس نشنیده ایم، گرچه در شرق در میان فرقه های شیعی شایع بوده است. مقصود از مهدی، امام منتظری است که دنیا را پس از آن که از مملو از ستم می شود، از عدل پر می کند. (1) این همان لقبی است که عبد الله بن حسین فاطمی، نخستین امام دوره ظهور در شمال افریقا برای خود برگزید و این درست هشت سال پس از بعد از ابن القط، یعنی در سال 909/296 بود. لازم است یادآوری کنیم که مهدی این قیام، شباهت دوری با مهدی شیعة اسماعیلیه دارد، کسی که مانند سایر انسانها مرگ و زندگی دارد، به خلاف شیعیان امامی که اعتقاد به زنده بودن مهدی (ع) دارند و او را زنده ای می دانند که در سرداب پنهان شده و این وضعیت او ادامه دارد تا آن که در زمان مناسب ظهور کند. (2)

2- نکته دوم آن که در اینجا، اهتمام خاصی وجود دارد تا گفته شود

(1). نك: ضحی الاسلام، ج 3، صص 226-236

(2). کامل حسین، فی ادب مصر الفاطمیة، ص 13

ص: 22

این امام، در کنار خود يك «داعی» با شخصیت قوی داشته که انتظام امور را عهده دار بوده و یارانی برای امام فراهم می آورده است؛ درست همانند داعی اسماعیلیه در مغرب که ابو عبد الله شیعی بوده، داعی مهدی اندلسی نیز، ابو علی سراج بوده که اداره امور وی را بر عهده داشته و با تکیه بر نقبایی که آنها را به میان قبایل بربر می فرستاده دعوت مهدی را نشر می کرده است؛ باز درست مانند داعی شیعی که شمار زیادی داعی در اختیار داشته که نقیب نامیده می شده اند. ابن حیان برای ما توضیح می دهد که این داعی تا چه حد میان یارانش که وی را تقدیس می کرده اند مورد احترام بوده است. دانسته است که اندیشه داعی گری و طبقات نقباء، بعدها در تشکیلات اسماعیلی که در آن داعی الدعاء در مرکزیت بزرگی در کنار امام قرار می گیرد، جایگاه ویژه ای می یابد و به طوری به کار طبقات داعیان پرداخته می شود که پیش از آن در هیچ نوع حرکت سرّی مانندی نداشته است. (1)

3- سومین نکته آن که مهدی جدید کوشید تا با تکیه بر کرامات و اظهار احاطه خود بر دانشها، بر یاران بربری خود تأثیر بگذارد. او متوسل به کهانت شده و از برخی از شعبده ها که تصور می شد کرامات اوست بهره می برد. اینها وسائلی است که ابو عبد الله شیعی داعی اسماعیلی هم در ابتدای قیامش در مغرب از آنها بهره می برد. (2)

چه بسا قیامی که گذشت، آخرین تلاش مسلحانه برای تأسیس دولت شیعی در اندلس بوده باشد. این شورشها، تغییراتی که بعدها در

(1). کامل حسین، فی ادب مصر الفاطمیه، ص 20

(2). ابن عذاری، بیان، ج 1، ص 221. درباره استفاده فاطمیان از این وسائل بنگرید به آنچه ابن حزم در الفصل ج 5، ص 8 نوشته است.

ص: 23

مواضع سیاسی داخلی اندلس پدید آمد متوقف شد. مقصود ما بازگشت قدرتمندانه حکومت اموی در صحنه از زمان عبد الرحمن الناصر است که در آن زمینه ای برای شورشهایی از این قبیل تا پایان دولت مروانی وجود نداشت. پس از آن بود که دعوت علوی حمودی در صحنه سیاسی آشکار شده و دولتی تشکیل شد. نباید وضعیت مورد گفتگورا مانع نفوذ فرهنگ شیعی در ایام خلافت مروانی در اندلس دانست، چیزی که نتیجه برخورد مداوم آن با تشیع بود.

ص: 24

اشاره

تشیع از دوراه به اندلس وارد شد:

نخست از طریق اندلسی هایی که به مشرق می آمده و مقداری اندک یا زیاد از فرهنگ شیعی را بویژه از عراق، مصر یا مغرب برمی گرفتند.

دوم از طریق مشرقیهایی که به طور مستقیم به عنوان داعی در اندلس به فعالیت می پرداخته یا در جستجوی مصالح رهبران خود در آنجا رفت و شد داشتند.

سفر اندلسی ها به مشرق و آثار آن

گویا نخستین کسی که بخشی از فرهنگ شیعی را به اندلس منتقل کرد، محمد بن عیسی قرطبی معروف به اعشی (م 221) (1) است. او سفر خود را در سال 179 آغاز کرد و برخلاف همدوره ای های خود که برای آموختن فقه به مدینه نزد مالک بن انس و شاگردان او می رفتند، به عراق رفت.

حاصل این سفر انتقال برخی از کتابهای وکیع بن جراح به اندلس بود. وکیع از بزرگترین محدثان شیعی به شمار می آمد و کتابهایی هم در دفاع از

(1). ابن الفرضی: ترجمة رقم 1100

ص: 25

اندیشه های زیدی داشت. (1) در اندلس به وی پیشنهاد قضاوت شد اما آن را رد کرد. او از فضائل علی بن ابی طالب (ع) سخن می گفت و او را در زندگی اسوه خویش قرار داده بود. (2)

از دیگر کسانی که به عراق سفر کردند، عباس بن ناصح ثقفی شاعر بود که عبد الرحمن اوسط در سال 201 او را به جستجوی کتابهای قدیمی فرستاد. (3) همشاگردی وی در تحصیلات وی در شرق، یونس بن الیاس برغواطی بود، کسی که خود در پی دانش نجوم و کهنات و جدل بود. وی سپس به بلاد خویش بازگشت تا دیانت بر غواطی را که بیشترین اصولش را از تشیع گرفته زنده گرداند. (4)

در حالی که این افراد، تمایلات شیعی صریحی از خود نشان نداده و تنها برخی اندیشه های شیعی را به اندلس انتقال دادند. انتشار دعوت فاطمی در اواخر قرن سوم، سبب گروش برخی از عالمان اندلسی به این مذهب شد. یکی از آنها محمد بن حیون حجاری (م 305) بود که مذهب مالکی نداشت و معاصرانش او را به تشیع متهم می کردند. (5) چنین بدست می آید که وی در پنهان کردن مذهبش کوشش می کرده تا از ناحیه فقها تحت فشار قرار نگیرد. این همان عمل به تقیه است که اصلی از اصول تشیع می باشد.

(1). الشهرستانی، الملل و النحل، ج 2، ص 26

(2). الخشنی، کتاب القضاة بقرطبة، صص 10-11

(3). ابن سعید، المغرب، ص 45. مقصود از کتب قدیمه، کتابهای طب و نجوم است.

(4). این دیانت، در بیشتر اصول خود مانند خروج مهدی، رجعت، امامان هفتگانه و جز آن با مذهب شیعه هماهنگ است. نک: ابن عذاری، ج 1، ص 321؛ السلاوی، الاستقصاء، ج 1، صص 51-52

(5). ابن الفرضی، تاریخ... ترجمه رقم 1164؛ الحمیدی، جذوة... ت 15

ص: 26

بدین ترتیب اندلیسیها، با بخشی از مبانی و اصول تشیع آشنا شدند، گرچه این مقدار بسیار اندک بود و افزون بر آن، حکومت نیز در این کار مداخله داشت، زیرا مصلحت حکومت اموی چنان بود که شیعه را مجموعه ای از اندیشه های نادرست و بدعت آمیز و غیر منطبق با سنت و اصولی که یک مسلمان درست اندیش باید از آن پیروی کند و از بدعتها پرهیز کند، بشناساند. شاید بتوان گفت تصور اندلیسیها از تشیع، همان است که ابو عمرو و احمد بن عبدربه (م 328) در کتاب العقد الفرید خود آورده است. (1)

تصویر شیعه در کتاب العقد الفرید

مؤلف فصلی از کتاب خود را به گرایشهای بدعت آمیز اختصاص داده و در آنجا به تفصیل از شیعه و فرقه های آن سخن گفته است. (2) در آنجا به برخی از اندیشه های عجیبی که شیعیان غالی مانند سبائیه، مغیریه و منصوریه به آنها اعتقاد دارند پرداخته است. نیز برخی از اشعار کثیر عزة و سید حمیری و جز آنها را در تأیید آن اندیشه ها آورده است. به دنبال آن، آرای برخی از عالمان را در مذمت شیعه، بیزاری از آنها و مقایسه میان آنها و عقائد یهودی نقل کرده است. با ملاحظه ارجاع مکرر وی به کتاب ابن ابی شیبه (3) و نیز

(1). درباره این کتاب نگاه کنید به نوشته ارجمند جبرائیل جبور در مجله المشرق (1932-1933). و همچنین 63-53. pp yrteop. cibara-inapsiH:lkyN

(2). ابن عبدربه، العقد الفرید، ج 2، صص 403-411

(3). این کتاب را بقی بن مخلد قرطبی در انتهای امارت امیر محمد (م 273) به اندلس آورد. در آنجا بود که فقهای قرطبه سخت بر وی تاختند، زیرا در این کتاب «اختلاف» بود. این اعتراض تا بدانجا رسید که اگر حمایت امیر نبود وی را تکفیر کرده بودند. نک ابن الفرزی، ترجمه رقم 281

ص: 27

اعتمادش به ابن قتیبه، (1) ما را به این نتیجه می‌رساند که مطالبی که ابن عبدربه آورده قبل از وی، از طریق کتابهای شرقی مذهب، شناخته شده بوده است.

نکته قابل ملاحظه آن که وی از تشیع اسماعیلی که در زمان تألیف کتاب (300-322) تمام شمال آفریقا را از سال 296 پر کرده و با ساقط کردن دولت اغالبه، دولت فاطمی را تأسیس کرده بود سخنی نمی‌گوید. این در حالی است که بسیاری از آن اندیشه‌ها به خود اندلس هم رسیده بود.

ممکن است این برخورد ابن عبدربه پیروی از شیوه و سیره وی در تألیف کتابش باشد، شیوه‌ای که براساس آن کوشیده تا تنها به شرق پردازد و مطالب مربوط به آن را بر آنچه مربوط به منطقه خود او و اصولاً مغرب به طور عام می‌شود مقدم بدارد. شاید هم تصور کرده یاد از اسماعیلیه، به طور غیر مستقیم کمک به نشر افکار آنهاست، مسأله‌ای که مقبول سیاست دولت اموی اندلس نبود.

تشیع ابن عبدربه!

استاد جبرئیل جبور در بحثی که به آن اشاره کردیم، تشیع ابن عبدربه را مطرح کرده است. (2) باور استاد چنین است که ابن عبدربه شیعی معتدل بوده و این امری غریب نیست که کسی از موالی امویان باشد و در عین حال متشیع. چنان که ابو الفرج اصفهانی چنین بوده است. از نشانه‌های تشیع وی آن است که پس از نام علی بن ابی طالب «رضی الله عنه» می‌آورد و دیدگاه

(1). به احتمال وی به کتاب «المعارف» ابن قتیبه که دائرة المعارفی از تاریخ ادیان و مذاهب بود، تکیه داشت. این کتاب بسیار زود به اندلس رسیده بود و محمد بن عبد السلام الخشنی (م 286) که از اساتید ابن عبدربه بود، بیشترین سهم را در نشر آن کتاب داشت. دو تن از معاصران وی عبارت بودند از موسی الاقشتین و قاسم بن اصبع بیانی (م 337).

(2). مقاله ششم از بحث مذکور

علویان را درباره نزع میان علی(ع) و معاویه نقل می کند و پس از نقل سخنی از یزید بن معاویه تعبیر «لا رحمه الله» می آورد. اینها نشانه های است که استاد برای گرایش شیعی ابن عبدربه آورده است.

باور ما چنین است که ابن عبدربه هیچگونه تشیعی ندارد. افزون بر آن که او از موالی امویان است، سخت با سیاست دولت اموی ارتباط و پیوستگی داشته است. توجه به وضعیت سیاسی این دوره (300-322) ما را بر آن می دارد تا بپذیریم دولت، هیچگونه تسامحی با يك مؤلف متشیع نمی توانسته باشد، بویژه شخصیت مشهور و معروفی چون ابن عبدربه که موقعیتی بالا داشته است. آن هم در زمانی که روابط حکومت اموی قرطبه با دولت فاطمی قیروان بسیار تیره بوده. فراموش نکنیم که در سال 931/319 عبد الرحمان سوم، رسماً خود را امیر المؤمنین و خلیفه مسلمانان نامید و اعلام کرد که هرکس این لقب را را ادعا کند غاصب می باشد. (1) تردیدی نیست که مقصود وی عباسیان و فاطمیان بوده و کار دشمنی میان دولت اموی و فاطمی تا مداخله نظامی آنها به مناطق یکدیگر رسیده بوده است. عبد الرحمان در سال 319 بخشی از اراضی مغرب را به تصرف در آورد که در مساجد آن، درست در برابر فاطمیها، به نام او خطبه خوانده می شد. (2) تردیدی وجود ندارد که نویسنده ای که زبان امویان است، در چنین شرائطی نمی تواند و به مصلحتش هم نیست تا متشیع باشد. افزون بر آن، اگر ابن عبدربه چنین گرایشی داشت، دشمنان فراوان او، کمترین تردیدی در متهم کردن او نمی کردند؛ همانطور که پیش از آن درباره ابن

(1). درباره اعلان رسمی وی نك:

p aminona acinoaC anU:zemoG aicraG y lacuevorP-iveL.97

II...eriotstiH:lacuevorP-iveL,79-69 . (2)

ص: 29

چون حجاری چنین کردند؛ در این صورت شرح حال نویسان، از یاد آن غفلت نمی کردند.

اما این که استاد اشاره به ترحم و ثنای وی بر علی (ع) کرده و یا لعن بر یزید کرده، این از مسلمانان سنی هم غریب نیست. گمان من بر آن است که این عبارات، از اضافات کاتبان باشد که برای افزودن آنها در کتاب قصد قربت نیز داشته اند. خود مؤلف به این نکته توجه داشته است که مطالب فراوانی پس از مرگ مؤلف در این کتاب افزوده شده است. (1)

به عکس باید گفت ابن عبدربه يك اموی سنی متعصبی بوده که سخت از خروج از جماعت بیزار بوده و پرداختن وی به فرق شیعه و آوردن اقوال آنها، دلیل بر بیزاری او از تشیع و تمسخر آن است. در این مطالب، هیچ نکته ای که تشیع وی را نشان دهد وجود ندارد. ابن الفرضی قصیده ای از ابن عبدربه را برای ما حفظ کرده (2) که حملات شدیدی بر تمامی مذاهبی که مخالف مذهب اهل سنت و جماعت است دارد. این مسأله را در بحث مقابله امویان با تشیع خواهیم آورد.

ابن مسرة قرطبی

درباره رسوخ اندیشه های باطنی به اندلس در این دوره، اُسین بلائیوس در مقاله ارجمندش با عنوان «ابن مسرة و مدرسته» سخن گفته است. باید اشاره کنیم که ابن مسره (م 931/319) بخشی از دوران تحصیل خود را در

(1). مقاله نهم از بحث. نخستین کسی که به این مطلب اشاره کرده ekedloN.T در s'anfaG esuaH med aua uetsruF در nehcsinassahG eiD در پاورقی ص 55 بوده است.

(2). در شرح حال مسلم بن احمد لیشی معروف به صاحب القبلة، ش 1418. نیز نك: صاعد الطلیطلی، طبقات الامم، صص 86-87

ص: 30

قیروان گذراند، (1) آن هم در دوره ای که دولت فاطمی دوران رشد سیاسی و تبلیغی خود را می گذراند. مستشرق بزرگ اسپانیایی خاطرنشان کرده است که آرای ابن مسره مانند این نظر او که نبوت می تواند اکتسابی باشد و اساساً اختصاصی نیست، از آموزه های باطنی الهام گرفته است. وی این عقیده را به اندیشه مهدویت باطنیان بازگردانده که آن را هم رتبه با نبوت می دانند. (2)

من هم به گمان من این سخن ابن مسره که تدبیر عالم را به عرش (3) بازگردانده، متأثر از عقائد اسماعیلی است. (4) همچنین است بسیاری دیگر از آموزه هایی را که ابن مسره از نگرش نوافلاطونی یا از مدارس معتزلی از طریق باطنیها فراگرفته است. شاگردان ابن مسره این آموزه های را تداوم بخشیده و آثار آن در اندیشه های متفکران و صوفیان اندلسی بعدی برجای هویدا ماند. دولت که شاهد اندیشه های باطنی این قبیل متفکران بود، آن را خطر واقعی برای خود می دید، زیرا از يك سو، این اندیشه ها سبب اختلافات مذهبی می شد و از سوی دیگر، اینان ولو به طور غیر مستقیم ابزار دست دولت فاطمی می شدند که امید بر نابودی دولت اموی داشت. (5)

(1). ابن عذارى، بیان، ج 1، ص 275 و نك: p arrasaM nbl:soicalaP nisA.54

(2) . stgis y 901 .pp.tic.po:soicalaP nisA

(3). ابن حزم، الفصل، ج 4، ص 199

(4). فرقه های اسلامی در معنای عرش در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» اختلاف نظرهای مختلفی دارند. اهل سنت همان ظاهر لفظ را می پذیرند که در آن عرش به معنای تخت شاهی است. معتزله مقصود از آن را پادشاهی می دانند. اسماعیلیه بر این باورند که مقصود از عرش عقل اول است که مخلوقات از آن صادر شده است. نك: حسین کامل، دیوان المؤید داعی الدعاة، ص 116

(5). به نظر می رسد اینها حدسیاتی بیش نباشد. به هر روی، ابن مسره سخت به عنوان یکی از «اهل اهواء» مورد تعرض قاضیان وابسته به حکومت بوده است. گفته شده که قاضی ابن زرب، در سال 350 دستور داد تا پیروان وی را دستگیر کرده آنها را توبه دهند. کتابهای آنها را نیز همه را جمع آوری کرده و در پیش چشمان حاضران به آتش

ص: 31

علی رغم آنچه گذشت، متفکرانی با گرایش شیعی معتدل در اندلس بودند که هیچگونه تهدیدی برای دولت به حساب نمی آمدند. یکی از آنها منذر بن سعید بلوطی (م 355) بود که در قرطبه به منصب قاضی الجماعة هم رسید. او در مذهب فقهی خود با تمامی عالمان معاصرش مخالفت کرد. در حالی که دولت اموی بر مذهب مالکی بود، شاهد آن هستیم که وی به مذهب ظاهری تمایل داشت و در دفاع از آن کتابهایی می نوشت. با این حال، سخت مراقب حفظ وحدت سیاسی از ناحیه مذهب بود و زمانی که به قضاوت می نشست، تنها بر مذهب مالکی حکم می کرد. (1) این برخورد وی نشان می دهد که او بر آن نبوده تا تشیع خود را به دیگران تحمیل کند، بلکه آن را برای خود نگاه داشته و در زندگی رسمی خود بکار نمی گرفته است. این در حالی بوده که او بزرگترین منصب را بعد از خلیفه داشته است.

منبع تشیع منذر را در سه نقطه می توان جستجو کرد. نخست اصل و نسب او که بربری از قبیله نغزه بود. (2) دوم خانواده او. اخباری که در این باره برجای مانده نشان می دهد که خانواده منذر از زمانی دور عقائد شیعی داشته است. قبیله نغزه، نخستین طایفه ای است که به ابن القبط ایمان آورد و در سال 288 از وی حمایت کرد. (3) خود او می گوید که خال وی از پیروان

(5) کشید. خود هم کتابی در رد بر ابن مسره نوشت. تاریخ قضاة الاندلس، ابو الحسن بن عبد الله النباهی (بیروت، دار الافاق الجديدة، 1403)، ص 78 (مترجم).

(1). المقری، نفع الطیب، ج 2، ص 228

(2). ابن حزم، الجمهرة، ص 465

(3). ابن حیان، مقتبس، ص 134

ص: 32

آن مهدی بوده و در واقعه سموره حضور داشته است. ابن حیان، اخبار جالبی از منذر درباره آن شورش نقل کرده که وی آنها را از برخی از اقوامش شنیده بوده است. (1) سوم محیطی که وی در آن زندگی کرده است.

منذر بخش عمده زندگیش را در منطقه الجوف گذرانده، قاضی مارده و شهرهای اطراف آن بوده و پس از آن منصب قضاوت را در ثغور شرقیه عهده دار شده است. (2) پیش از این دیدیم که این مناطق، مناسب ترین مناطق اندلس در پذیرش افکار شیعی بوده است. می توان آموخته های وی را از شرق بر آنچه گذشت افزود. ما آگاهیم که وی همراه ابو بکر بن منذر نیشابوری کتابی را که درباره فرقه های اسلامی و اختلافات آنها بوده، فرا گرفته است. این همان کتاب الاشراف است که برخی از اندیشه های فرقه های شیعی در آن بوده و بر منذر تأثیر گذاشته است.

تشیع این قاضی قرطبی در چند نقطه خود را نشان داده است.

نخست حکایتی که ابن ابار نقل کرده (3) و مقری به نقل از او آورده است. (4)

ابو عبید قاسم بن خلف جبیری راوی این خبر می گوید: پدرش، در طرشوشه منذر بن سعید را زمانی که قاضی ثغور شرقیه بود، مهمان کرد.

این پیش از زمانی بود که وی قاضی جماعت در قرطبه شود. (5) زمانی که منذر فراغتی حاصل می کرد در کتابخانه میزبان به مطالعه می نشست. روزی کتابی به دستش رسید که در آن از جوزه ای از ابن عبدربه بود که ضمن آن از خلفای نخست یاد کرده و معاویه را چهارمین آنها قرار داده و از علی (ع)

(1). ابن حیان، مقتبس، ص 137

(2). ابن الفرضی، تاریخ... ترجمه رقم 1452

(3). تکملة، ص 44

(4). نفع الطیب، ج 3، ص 267

(5). وی منصب قاضی جماعت را از سال 339 تا 355 عهده دار بود. نک: الخشنی، کتاب القضاة بقرطبة، ص 206

ص: 33

یاد نکرده بود. بعد هم سلسله خلافت را به مروانین رسانده و تا عبد الرحمن بن محمد آمده بود. وقتی منذر این ارجوزه را دید، خشمگین شده به ابن عبدربه دشنام داد و در حاشیه کتاب نوشت:

أوما علیّ - لا برحت معلنا *** یابن الخبیثة - عندکم امام؟

ربّ الکساء و خیر آل محمد *** دانی الولاء مقدّم الإسلام (1)

نشان دیگر تشیع منذر، آرای وی در تأویل برخی از آیات قرآنی به معانی غریبه است که ابن حزم بعد از یک قرن به آنها اشاره و رد کرده است. (2) وی در این باره از تأویلات باطنی که شیعه فراوان مطرح کرده و در این زمینه از دیگران متمایز می باشد متأثر بوده است. شاید همین مسأله سبب بکارگیری فراوان کلمات باطن و ظاهر در سخن اوست که جمله نیکو از آن را نباهی برای ما حفظ کرده است. (3) و شاید همین گرایش او بوده است که سبب شده مورخ سنی مذهبی چون ابن الفرضی در شرح حال وی بنویسد: وی به اموری اعتقاد داشت که خداوند خود به حساب آنها رسیده و وی را جزا خواهد داد.

(1). معز فاطمی به شاعر خود ایادی تونسسی گفت تا در رد آن شعری بسراید. نک: وفيات الاعیان، ج 1، صص 111-112

(2). ابن حزم، الفصل، ج 4، ص 72. از آن جمله سخن وی درباره بهشت و جهنم و عصیان انبیاء است. وی در این باره عقیده ای نزدیک به عقیده اسماعیلیه دارد که ضمن آن خطاهای انبیا تأویلی می یابد که با عصمت آنها مناسب باشد. نک: کامل حسین، دیوان المؤید داعی الدعاء، ص 134 و بعد از آ.

توضیح مترجم: گفتنی است که عقیده به عصمت انبیاء از عقائد شیعه و معتزله و حتی بسیاری از سنیان است و اصرار مؤلف در باطنی نشان دادن این قبیل دیدگاهها نشان از ناآگاهی وی و یا تعمد او در نامعصوم نشان دادن انبیاء به عنوان عقیده رایج مسلمانان دارد!

(3). تاریخ قضاة الاندلس، ص 74

ص: 34

اشاره

شرفیانی که به قصد تبلیغات شیعی راهی اندلس می شدند، اهداف واقعی خود را تحت پوشش کارهایی مانند تجارت، دانش اندوزی و یا سیاحت صوفیانه پنهان می کردند. در واقع، در انتهای قرن سوم و در طول قرن چهارم، جاسوسان دولت فاطمی در تمامی نقاط دنیای اسلام پراکنده بودند. توان گفت که دعوت اسماعیلی، در میان دیگر دعوتها، بهترین بهره را از شیوه جاسوسی با مهارت و دقتی کم مانند برگرفته است. فاطمیان مغرب، آماده هجوم به شرق در سمت مصر و شمال در سمت اندلس بودند و به همین دلیل بسیاری از جاسوسان خود را روانه اندلس کردند تا اوضاع را شناسائی کرده راههای مداخله در آن را بیابند و نقاط ضعف آن را بشناسند و از نظام سیاسی و اقتصادی و دینی آن آگاه شوند. پس از آن داعیان خود را در حد توان به آن ناحیه اعزام کردند.

ابو یسر ریاضی

چنین به دست می آید که نخستین جاسوس شرقیها در اندلس شاعر گزافه گو ابو یسر ریاضی است. از وی اخبار مفصلی برجای نمانده و در

منابع هم تصریح به جاسوس بودنش نشده است. (1) اما آنچه بر جای مانده، ما را بر آن می‌دارد که چنین نظری را نسبت به وی مطرح کنیم.

نویسنده اخبار مجموعه می‌نویسد که وی ادیبی حيله‌گر است که در روزگار امیر محمد به اندلس درآمد و نامه‌ای ساختگی از زبان شامیان به عنوان خواستاران دولت مروانی اندلس به همراه آورده بود که ضمن آن مسأله خواندن خطبه به نام آن دولت را در بلاد خود مطرح کرده بودند.

گویا امیر محمد از مقاصد پنهانی وی آگاهی یافت؛ با این حال به وی احترام گذاشت بدون آن که اجازه فعالیت مستقیمی به وی بدهد. (2) پس از آن وی به اجبار اندلس را ترک کرد و به مصر رفت، در حالی که به احتمال، به کار دعوت فاطمی خود در آنجا ادامه داده به طوری که حاکم مصر وی را شناخته و او را به زندان انداخت. (3) حاکم مصر در آن زمان، احمد بن طولون، سخت مراقب تبلیغات شیعی بود، بویژه که او بسیاری از قیامهای متوالی آن را در مصر سرکوب کرده بود. از چگونگی آزادی ابو یسر از زندان آگاهی نداریم جز آن که پس از مدتی او را در قیروان می‌بینیم که کار کتابت را در روزگار ابراهیم بن احمد دوم و عبد الله دوم فرزند او و زیاده الله سوم آخرین حاکم از سلسله اغالبه را عهده دار است. در دوره اخیر، افزون بر منصب کتابت، بیت الحکمه را هم اداره می‌کرد. (4) با سقوط دولت

(1). نکته قابل ملاحظه آن که با توجه به ماهیت مسأله جاسوسی و پنهانکاری، طبیعی است که منابع از این افراد آگاهیهای مفصل در اختیار نداشته باشند.

(2). اخبار مجموعه، ص 146

(3). اخبار مجموعه، ص 147. توان گفت که زندانی شدن ابو یسر در مصر پیش از سال 264، یعنی سالی بوده که فقیه مزنی در آن وفات یافته است، کسی که کار نجات برخی از اندلیسیها را که به زیارت ابو یسر در زندان رفته بودند عهده دار بود.

(4). نفع الطیب، ج 4، ص 131

ص: 36

اغالبه(908/296) و سلطه عبید الله مهدی، ابو یسر همچنان منصب کتابت را عهده دار بود. (1) چه بسا این اقدام، به پاس خدمات پیشین او بوده باشد.

ابن عذارى تصریح می کند که ابو یسر از داعیان بزرگ ابو عبد الله شیعی بوده و در حمله ای که داعی بزرگ فاطمی برای نجات عبید الله مهدی از زندان بنی مدرار داشته و نیز برای گشودن قیروان، (2) وی را همراهی کرده است.

ابو یسر تا زمان مرگ خویش به سال 910/298 همچنان در خدمت عبید الله مهدی بوده است. اگر ابو یسر نتوانسته باشد وظیفه سیاسی خود را با موفقیت کامل در اندلس انجام داده باشد، توان گفت که نتوانسته است گوشه ای از ادبیات شیعی را در این ناحیه انتشار دهد. وی اشعار ابو تمام و نیز اشعار دعبل خزاعی را به اندلس آورد کسی که زبان گویای شیعه در شرق بود. این علاوه بر رسائل فراوان کاتبان اخیر عباسی بود. وی تألیفاتی هم داشته که برخی در اندلس از بین رفته است. (3) از جمله تألیفی در موضوع «القران»، مشکله و اعرابه و معانیه». بعید نمی نماید که وی در این کتاب، مواضعی داشته که با دعوتی که به آن انتساب داشته هماهنگ بوده است.

ابن هارون بغدادی

پس از مرگ ابو یسر، فاطمیان از شخص دیگری با نام ابو جعفر محمد بن احمد بن هارون بغدادی بهره بردند. ابن فرضی بر آن است که او سالها به اندلس رفت و شد داشت و از سلیمان بن ایوب نقل می کند که ورود ابن

(1). ابن عذارى. بیان، ج 1، صص 224-225

(2). ابن عذارى، بیان، ج 1، ص 209

(3). نفع الطیب، ج 4، ص 130

ص: 37

هارون به هدف جاسوسی بود. (1) به نظر می رسد که وی در برابر عدم کامیابی ابو یسر، به موفقیت‌هایی دست یافت، زیرا عریب بن سعد می گوید که عبید الله مهدی وی را پس از ابو یسر به منصب کتابت گماشت و در کار دعوت از وی استفاده کرد و او در این کار صاحب رای و کارایی فراوانی بود. شاید به دلیل تخصص وی در کار جاسوسی و خبرویت او بود که عبید الله مهدی در سال 912/300 افزون بر منصب کتابت، دیوان برید را که اهمیت زیادی در دولت فاطمی دارد به وی سپرد. او تا زمان مرگ این منصب را برعهده داشت. (2) ابن هارون قدرت فراوانی در اختیار داشت.

همو بود که کسانی را در منصب قضا و اسناد در نقاط مختلف دنیای اسلام می گماشت. این نفوذ تا حدی بود که برخی از کارگزاران مهم از مداخله وی شکایت کردند. (3) این شکایات از نفوذ او نکاست، آنچنان که پس از مرگ عبید الله در سال 933/322 و حکومت فرزندش القائم، وی ابو جعفر را در تمامی مناصبش از کتابت و برید تأیید کرده و بسیاری از امور مملکت را به وی سپرد. (4)

ما از فعالیت ابو جعفر به طور تفصیلی در زمینه دعوت سیاسی و مذهبی او آگاهی نداریم، گرچه روشن است که وی با آگاهیهای فراوانش از اوضاع دینی و اجتماعی اندلس، به فاطمیان بهره های فراوان رسانده است.

این از واگذاری مناصب مهم حکومتی به وی به دست می آید. افزون بر آن ما از تلاشهای فرهنگی او آگاهیم، چراکه وی در پوشش دانش اندوزی و علم در اندلس به جاسوسی پرداخت. بدون شك مسائل فرهنگی بخش

(1). ابن الفرضی، تاریخ،... ترجمه رقم 199

(2). ابن عذاری، بیان، ج 1، ص 234

(3). همان، ج 1، ص 290

(4). همان، ج 1، ص 296

مهمی از دعوت فاطمی را تشکیل می داده است. نشر کتابهای جاحظ در اندلس هم به ابو جعفر بغدادی مربوط می شود. (1) همین طور کتابهای ابن قتیبه. استاد اُسین بلائوس تلاش همزمان ابن هارون را در نشر آموزه های شیعی و معتزلی یادآور شده است. (2) لازم است از ارتباط محکم میان فاطمیان و معتزله در برخی از مسائل فکری یاد کنیم و این که اعتزال، گامی مهم برای ورود به مذهب اسماعیلی بوده است.

ابن حوقل نصیبی

از دیگر جاسوسان فاطمی که نقشی مهم در اندلس ایفا کردند، ابن حوقل نصیبی (م 977/367) است. گویا او در پوشش تجارت به اندلس آمده است. (3) دوزی (yzoD) بر آن است که هدف وی از آمدن به اندلس آگاهی از اوضاع آن و نیز بررسی آن در جهت اهداف فاطمیان بوده، آن هم درست در زمانی که آنها در پی فرستادن نیرو به این مناطق بوده اند. (4) شاید همین امر توجیه گر تلاش او در جهت ثبت وضعیت درآمد دولت فاطمی، منابع درآمد، شناسائی راهها و در نهایت اوضاع نظامی آن باشد. ابن حوقل تمامی این مسائل را به دقت ثبت می کند. او در نوشته خود تلاش می کند تا فاطمیان را به دلیل فراوانی منابع درآمد در اندلس و ضعف مردمان آن در

(1) ابن الفرضی، تاریخ... ترجمه رقم 199. در منبع یادشده نام جاحظ به صورت «عمرو بن بحر حافظ» ضبط شده که غلط است. گفتنی است که جاحظ رساله هایی در امامت بر مبنای مذهب شیعه داشته و بسیاری از آثار او اختلاف نظر میان آرای سنی و شیعه را مطرح کرده است. چه بسا این قبیل آثار وسائلی مناسب برای کار دعوت فاطمیان که وی عهده دارش بوده، بوده باشد.

(2) . 2 . nisA . Psoicala :I nbI :arrasaM ... y 82 . p . ecidnepa II on

(3) . یاقوت او را «التاجر الموصلی» نامیده. معجم البلدان، ج 1، ص 348

(4) . 521 . R . yzod . H :siH :eriotI sed snamlusum E' d . II engaps p,

ص: 39

دفاع از آن، به فتح آن ناحیه قانع کند. (1) چنین به نظر می رسد که طرح وی مورد قبول حکومت فاطمی قرار نگرفته است.

دامنهٔ موفقیت داعیان فاطمی

با این حال باید گفت پیروزی فاطمیان در جذب یارانی از اندلس بسیار محدود بود و دلیل این امر قوت مذهب سنی در آن دیار بود. گرچه این نباید ما را از این سخن که آنها کسانی را به سوی خود جذب کردند، بازدارد، کسانی چون ابن ابی منظور که منصب قضاوت را برای اسماعیل منصور، سومین خلیفهٔ فاطمی (334-341/945-952) عهده دار بود. (2)

چه بسا از دیگر نتایج دعوت فاطمی، شاعر البیری بود که سالهایی از دوران جوانی خود را در اندلس بسر برد و زمانی که گرایش فاطمی او آشکار شد از آنجا طرد گردید. وی ابن هانی اندلسی (م 972/362) بود که در خدمت معز فاطمی درآمد و پس از آن شاعر رسمی دعوت شیعی فاطمی شد.

اشعار وی، منبعی مهم برای شناخت آرای اسماعیلیان در مسائل مختلف دینی و اعتقادی است. (3)

(1). ابن حوقل، صورة الارض، صص 108-117

(2). ابن الابرار، تکلمة، ترجمة رقم 332

(3). ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج 2، صص 5-6؛ و نیز نگاه کنید به: ابن الابرار، تکلمة، ترجمة رقم 350

ص: 40

اشاره

2- تقویت مذهب سنی در اندلس امویان اندلس در برابر تبلیغات شیعی که فشار شدیدی بر اندلس وارد می کرد، آرام ننشستند. آنان از همان لحظه نخست، موضعی سخت دشمنانه و تند در برابر آن اتخاذ کرده و همان سیاستی را در اندلس دنبال کردند که اجداد آنها در شرق در جهت حفظ مذهب سنی و سرکوبی هر نوع حرکتی که پیوندی با تشیع داشت، بکار می گرفتند. با این حال، گرایش اموی آنها اندکی تعدیل شده بود. آنان همانند امویان شرق به کار لعن علی بن ابی طالب و دیگر اهل بیت پرداختند. این اقدام آنها، سنیانی معتدلی را که باور به فضل قرابت علی (ع) با رسول خدا (ص) و دیگر فضائل وی که سبب انضمام وی به خلفای راشدین می شد داشتند- باوری که لزوماً آنها را در مذهب شیعه نمی شناساند- بر ضد آنها بر می انگیخت. ما شاهدیم که ابن حزم، با وجود داشتن گرایشهای اموی سخت، از خلفای مروانی شرق به دلیل انجام این قبیل اعمال انتقاد می کند در حالی که از امویان غرب بدلیل امتناعشان از این قبیل اعمال ستایش می کند.

(1)

(1). ابن عداری، بیان، ج 2، ص 59

ص: 41

با این حال، تجاهل درباره فضائل علی(ع) در دوره هایی که آنها بر خوردهایی با دولتهای هاشمی داشته اند، وجود دارد. نمونه آن نقل «خشنی» درباره درگیر شدن امیر محمد(238-273/852-886) در مسأله تعیین قاضی جماعة در قرطبه است. او می نویسد که امیر در خواب دید که گویی رسول خدا(ص) و خلفای راشدین، وارد شده و بر شخصی خاص سلام می کنند... تا آخر قصه. (1) در این داستان، خلفای راشدین عبارتند از ابو بکر، عمر و عثمان. اما نامی از علی(ع) به میان آورده نمی شود.

شاهد مهمتر شعر ابن عبدربه است که ضمن آن خلفای راشدین را بر می شمرد که عبارتند از ابو بکر، عمر، عثمان و معاویه. پیش از این اشاره کردیم که منذر بن سعید بلوطی از این امر بر آشفته و ابن عبدربه را لعن کرده است. (2) ابن الفرضی در شرح حال محمد بن احمد بن قادم قرطبی(م/ 380 990) آورده است که از کسان زیادی شنیده شده که وی بر طعن بر علی بن ابی طالب(ع) دارد. خود ابن الفرضی هم انتقاد وی را بر حسن بن علی(ع) نواده رسول خدا(ص) از او شنیده است. (3) ابن الفرضی شرح حال ابن ازرق حصنی اموی(م 385/995) را آورده که در سال 343/954 از مصر به

(1). الخشنی، کتاب القضاة بقرطبة، ص 14

(2). استاد جبرئیل جبور در نسبت این شعر به ابن عبدربه تردید کرده است. این با باور وی به تشیع ابن عبدربه مناسب است (مقاله ششم او در آن بحث). وی بر این باور است که چه بسا این شعر از آن یکی از فرزندان یا نوادگان ابن عبدربه بوده است. ما پیش از این در انکار تشیع ابن عبدربه و گرایش اموی وی بحث کردیم. دلیلی وجود ندارد که ما شعر مزبور را از وی ندانیم، شعری که به هدف بدست آوردن رضایت امویان، آن هم در هنگام دشمنی سخت آنها با مخالفانشان سروده شده است. شاهی هم بر این که شعر از آن یکی از فرزندان یا نوادگان ابن عبدربه باشد وجود ندارد.

(3). ابن الفرضی، ترجمة رقم 1375

ص: 42

سمت قیروان رفت. در آنجا شیعیان او را گرفته و برای سه سال در مهدیه زندانبانیش کردند. پس از آن در سال 960/349 به اندلس بازگشت و مورد عنایت مستنصر قرار گرفت. این فرد اموی، در حد توان علمی خود به حمله بر ضد فاطمیان پرداخت. از آن جمله وی در رد باور فاطمیان به مسأله مهدی، به نقل این حدیث پرداخت که: لا مهدی الا عیسی بن مریم. (1)

موضع امویان نسبت به روز عاشورا

در اینجا مسأله موضعگیری امویان نسبت به روز عاشورا، روز قتل حسین بن علی (ع) در کربلا (680/61)، روشنگر برخی از مسائل است. همه فرقهای شیعی، این روز را روز عزا می دانند. در برابر سنیان افراطی، این روز را عید دانسته، در آن اظهار شادی کرده و وسعت در خوراکی ها می دهند. این اقدامی است در برابر شیعه و شماتت آنان. هر دو گروه به نقل احادیثی از رسول خدا (ص) در تأیید عقائد خود مبادرت کرده اند. (2) طبیعی است که در اندلس موضع سنیان افراطی حاکم باشد. عبد الملك بن حبيب

(1). ابن الفرضی، ترجمه رقم 1375. در متن مقاله، برای دو مطلب بالا، يك پاورقی آمده است.

(2). به اجمال باید اشاره کرد که عاشورا از دو سوی توسط سنیان به عنوان عید مطرح شده است. يك جهت همین که آل امیه برای شماتت اهل بیت آن را عید گرفتند. این نکته ای است که ابو ریحان بیرونی به همین صراحت در آثار الباقیه آورده است. جهت دیگر که ریشه دارتر بود آن که روز عاشورا، عید یهودیان بوده و استحباب روزه آن را هم که سنیان مطرح می کنند از این باب است که این روز، روز عید یهود محسوب می شده است. به احتمال در اوائل دوران هجرت، زمانی که هنوز روزه رمضان نازل نشده بود، شبیه به مسأله قبله درباره روزه هم بوجود آمده اما پس از نزول حکم روزه رمضان، روزه عاشورا که تقلیدی از یهود محسوب می شده، همانند بحث قبله، منتفی شده است. با این حال، بنی امیه و سایر سنیان، تحت تأثیر این دو عامل، عاشورا را به عنوان عید مطرح کرده و هنوز هم در بسیاری از نقاط دنیای اسلام چنین می کنند (مترجم).

ص: 43

(م 842/238) فقیه بزرگ اندلس در دوره عبد الرحمان اوسط، این اشعار را خطاب به امیر اموی می خواند:

لا تنس - لا ينسك الرحمن - عاشورا *** و اذکره، لا زالت فی التاريخ مذکوراً

قال النبی - صلاة الله تشمله - *** قولاً وجدنا علیه الحق و النورا

فیمن یوسع فی إنفاق موسمه *** الا یزال بذالك العام میسورا

و این چنین امیر را به بزرگداشت این روز با به نظم کشیدن حدیثی که در این باره به آن استناد می کنند، تحریض می کند.

عصیت اموی گری در اندلس

امویان موفق شدند تا اندلس را به رنگ اموی در آورند، همچنان که توفیق آن را یافتند تا در دل مردمان اندلس، بیزاری از تشیع را وارد کنند. این وضعیت در تمام طول مدت خلافت امویان با شدت و حدت ادامه داشت. (1) با وجود نفوذ برخی از باورهای شیعی در این دوره در اندلس، نتایج سیاسی آن اندک بوده و عصیت اموی گری در آن ادامه داشت. این مسأله در شیوه مورخان قدیمی اندلس در نگارش شرح حال برخی از متهمان به تشیع روشن است. مانند این سخن که: ابن حیون حجاری متهم به تشیع است. یا منذر به سعید عقائدی دارد که خدا او را به آنها جزا دهد.

مقدسی درباره اندلس قرن چهارم نوشته است: مردمان اندلس اگر بر يك شیعی دست یابند چه بسا او را بکشند. (2) این سخن چندان گزافه نیست.

(1). گرایش اموی، حتی بعد از آن هم، در زمانی طولانی ادامه یافت. مقری شعری از یکی از مردمان اندلس را که باورش را نسبت به معاویه نشان می دهد نقل می کند. نفع الطیب، ج 3، ص 409

(2). احسن التقاسیم، ص 236

ص: 44

ابن حزم، (1) با آن که سنی معتدل است و معتقد به برتری علی(ع) بر معاویه، و زمانی که اختلاف میان آنها را مطرح می کند، از جنبه نظری، حقانیت خلافت علی(ع) را مطرح می کند، با این حال موضع معاویه را که از روی اجتهاد بوده درست دانسته و او در خطایش مأجور می داند، زیرا رسول خدا(ص) فرموده است: اگر مجتهد خطا کند، یک پاداش و اگر بر صواب رود، دو پاداش دارد. (2) همچنان که او امامت معاویه را از راه دیگری درست می کند، و آن این که وی در سیاست، آگاه تر از علی(ع) بوده و این از شروط امامت است، حتی اگر علی(ع) در امر دین و نیز فضائل، از وی برتر باشد. (3) ابن حزم، درست همان طور که از مشروعیت خلافت اموی در شرق دفاع می کند، از مشروعیت خلافت اموی در اندلس نیز با حرارت و اخلاص دفاع می کند، اندلسی که در دوران آنها به اوج شکوفائی و بزرگی رسیده است. (4) نیز بر این باور است که سقوط دولت مروانی در اندلس، آغازی بر از میان رفتن اسلام در این سرزمین خواهد بود. (5) شاید همین نظر او سبب شده تا ابن سعید در شرح حال وی بنویسد که وی شیعه امویان و منحرف از سایر طوایف قریش بوده است. (6)

(1). انتخاب ابن حزم، علی رغم آن که وفاتش در دوره ای متأخر است (سال 1063/456) بدان دلیل است که وی نمودار مدرسه و در شمار متفکرانی است که در دوران اموی شکل گرفته اند.

(2). الفصل، ج 4، صص 160-161

(3). همان، ج 4، ص 171

(4). p,I..mazarnebA:soicalaP nisA.39 و نك:فتح الطيب، ج 1، ص 306

(5). p,I..mazarnebA:soicalaP nisA.58

(6). المغرب، ص 355

ص: 45

آنچه گذشت باور مردمان اندلس به صورت عمومی به مسألهٔ خلافت بود، امری که سبب برخوردی قوی میان دولت اموی و دولتهای شیعی اطراف آن شده و عامل آن شد تا اندلسی ها، از راههای مختلف در نشر اندیشه های خود در مشرق، بویژه در میان ملت‌های شیعی در مشرق و شمال افریقا تلاش کنند. تلاش اندلسی ها در صورت سیاسی آن، کوشش در جذب هوادار و نیز برانگیختن مردمان آن نواحی به شورش بر ضد دشمنان آنها بود. در صورت فرهنگی هم در میان عالمانی بود که سپاهیان فرهنگی امویان در دفاع از آرای تسنن و نشر آنها به شمار می آمدند.

شورش ابورکوه اموی در برقه

در بعد سیاسی، امویان اندلس جهت ایجاد شورش در برابر عباسیان و امویان تلاش می کردند. ابن حزم در کتاب *نقط العروس* خود بخشی را به «کسانی که در مشرق خطبه به نام امویان خواندند» اختصاص داده است. (1)

یکی از مهمترین این شورشها که یکی از افراد همان خاندان آن را رهبری می کرد، شورش بود که بر ضد الحاکم بأمر الله صورت گرفت. بنا به نقل مورخان، این شورش در سال 1005/395 بر ضد خلیفه مزبور در برقه انجام شد. رهبر شورش ولید بن هشام از فرزندان مغیره بن عبد الرحمان داخل ملقب به ابورکوه بوده است. وی با تظاهر به تصوف و تعلیم کودکان، از اندلس خارج شد و پس از آن مدعی شد که مسلمة بن عبد الملك به خلافت وی بشارت داده است. (2) وی در منابر به نام خلیفه اندلسی هشام

(1). *نقط العروس*، ص 76

(2). *نفع الطیب*، ج 3، ص 411-412

مؤید خطبه خواند و به لعن الحاکم بأمر اللّٰه و پدرانش پرداخت. وی بر برقه سلطه یافت و بر تمامی سپاهیان که الحاکم اعزام کرد، پیروز شد. وی در سال 1007/397 توانست تا سپاه فاطمی را تا اهرام جیزه عقب براند، اما در نهایت به اسارت درآمد و حاکم دستور داد تا وی را در خیابانهای قاهره به شکل فجیعی گردانده و پس از آن به دار بزنند. (1) نتیجه این شورش، سختگیری حاکم بر سنیان بود. او دستور داد بر دیوارهای مساجد سب بر صحابه بویژه امویان را بنویسند.

این شورش، علی رغم ارتباط متقابل آن با شورشهای شیعی، ممکن است نشأت گرفته از توطئه عامریان یا عوامل آنها در تحریک این شورش در قلب دولت فاطمی باشد. بویژه که ما از اغراض منصور بن ابی عامر که امید سلطه بر شرق را داشته و بر آن بود تا بر وادی نیل و شام و حجاز سلطه یابد-آنچنان که در اشعاری این مطلب را آورده-آگاهیم. (2)

سیاست اموی در شمال افریقا

شمال افریقا صحنه برخورد دو سیاست فاطمی و اموی بود. ما در پی شرح تفصیلی سیاست امویان در این ناحیه و یا بیان مراحل متعدد برخورد دو سیاست اموی و فاطمی در آن نیستیم، (3) بلکه تنها به بیان برخی از جنبه های

(1). درباره این قیام نیز نک: ابن الاثیر، الکامل، ج 7، صص 234-237؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهره، ج 4، ص 212؛ ابن خلکان، وفيات، ج 1، ص 126

(2). نفع الطیب، ج 1، ص 383

(3). بحثی مفصل درباره سیاست امویان اندلس را در شمال افریقا بنگرید در: P.lacnevor:II...ariotsiH.011-68 ives استاد zemoG aicaraG.E آن مقال را به زبان اسپانیایی ترجمه و در مجله IX.lov suladnA-IA,6491 چاپ کرده است.

ص: 47

سیاست مزبور که به مسائل تبلیغی و فرهنگی اندلسی ها در مناطق تحت سلطه فاطمی مربوط می شود، می پردازیم.

لازم است اشاره کنیم که دولت اندلس، از دورترین زمانها، با هر نوع دعوت شیعی در شمال افریقا درگیر می شد. از زمانی که دولت ادریسیان در مغرب دور تشکیل شد (788/172)، دولت اندلس در پی تقویت روابط خود با دولتهای مغربی، حتی دولتهایی مانند بنی رستم در تاهرت که بر مذهب خارجی بودند، کوشید. هدف دولت مروانی اندلس، تضعیف دولت علوی ادراسه بود.

قرطبه، افزون بر روابط سیاسی با مراکز مغرب، روابط تجاری مهمی نیز داشتند. ما در قرن سوم، شاهد ورود اندلسی ها به سواحل افریقیه و جزائر مدیترانه هستیم و می بینیم که آنها جزیره کریت یا اقریطش را بعد از شورش ربض به اشغال خود درآورده و در فتح صقلیه مشارکت دارند. پس از آن به نبرد در مغرب میانی پرداخته و بیشترین شهرهای مرزی این بخش از افریقا را مانند تونس semeT، و هران nara، بونه aniB، بجایه aijuB و مرسی الدجاج را ایجاد می کنند. (1) این قبیل اقدامات سیاسی و تجاری، آثار فرهنگی خاص خود را، درست زمانی که دو سیاست فاطمی و اموی در شمال افریقا با یکدیگر درگیر شد، آشکار ساخت.

تبلیغات سنی گری اندلسی ها در مغرب

زمانی که دولت فاطمی بوجود آمد، اندلسی ها بر تلاشهای خود افزوده و خلافت قرطبه، توجه مضاعفی را به مسائل افریقا از خود نشان داد. آثار این

(1) . (lacnevorP iveL stgis y 322.p(anoaE ed eriotSiH: aicraG.E.dart zemoG

ص: 48

تلاش در شکل های مختلفی خود را نشان داد:

1- دولت قرطبه، جاسوسان فراوانی داشت که در تمامی نواحی مغرب پراکنده بودند. (1) این افراد آگاهیهای لازم را در اختیار دولت متبوع خود قرار می دادند. جوامع کوچک مهاجر اندلسی در این مناطق که هوادار مصالح سرزمین اصلی خود بودند، به این افراد کمک می کردند. این افراد به شدت بر مذهب تسنن که در اندلس استوار بود، پایبند بوده و از مذهب شیعه بیزار و تا سر حد مرگ آماده جنگ با آن بودند. شاید همین امر سبب عدم استقرار مرام اسماعیلیه در مغرب شده، آنان را بر آن داشت تا این میدان را ترك کرده و جای دیگری مانند مصر را انتخاب کنند. شاهد این امر، معارضه شدید فقهای اندلسی با فاطمیان بود. یحیی بن عمر (م/ 298 901) در شمار نخستین فقیهان از این دست بود (2) که در قیروان، پایتخت نخست دولت فاطمی، سکونت گزید. او فردی سنی و به شدت مخالف بدعت بود. (3) وی همیشه به گرایش و ولای اموی خود افتخار می کرد. (4)

همین امر، سبب تحت فشار قرار گرفتن اندلسیها از سوی فاطمیان بود. در سال 912/300 ابو جعفر ابن خیرون، فرزند یکی از تجار اندلسی دستگیر شد. وی از چهره های برجسته قیروان بوده و شماری مسجد و مهمانسرا داشت. پس از آن با کوشش مروزی قاضی شیعه، کشته شد. (5) در

(1). ابن سعید، المغرب، ص 180

(2). ابن الفرضی، تاریخ... ترجمه رقم 1566

(3). تعبیری که در شرح حال سنیان افراطی و بیان ضدیت آنها با تشیع یا گرایشات مشابه به کار می رود همین است که آنها ضد بدعت و اهواء بوده اند. مثلاً درباره قاضی حسن بن حسن نباهی گفته شده است که «مبغضا لاهل الاهواء». نك: تاریخ قضاة الاندلس، النباهی، ص 128 (مترجم).

(4). مالکی، ریاض النفوس، ج 1، ص 398. شاید مقصود وی از «اصحاب البدع» به طور خاص، همان فاطمیان بود.

(5). ابن عذاری، بیان، ج 1، ص 235

ص: 49

سال 921/309 عبید الله مهدی دستور داد تا شذوتی زاهد را به آن جهت که برخی صحابه را بر علی (ع) ترجیح داده بود به قتل برسانند. (1) ابن ابار می نویسد: عبید الله مهدی نامه ای به سعید بن صالح امیر نکور (2) نوشته ضمن اشعاری از وی خواست تا به اطاعت وی درآید. سعید هم شاعر خود- اخمش طلیطلی (3)- را بر آن داشت تا ضمن اشعاری تند به وی پاسخ دهد. (4)

در مصر

در مصر هم، ریاست فقهای مالکی در آغاز دولت اخشیدی به ابو اسحاق محمد بن قاسم بن شعبان مشهور به ابن قرطبی، که در اصل اندلسی بود رسید. این فقیه به شدت از فاطمیان مذمت می کرد و آرزو می کرد تا قبل از آمدن فاطمیان بمیرد. (5) شاید همین امر سبب آن شد تا مستنصر اموی، هدایایی از قرطبه برای وی بفرستد. (6) وی پیش از جنگ فاطمیان با مصر، در سال 966/355 درگذشت.

استقبال اندلس از پناهندگان سیاسی

2- در تکمیل سیاست فوق، قرطبه از همه پناهندگان سیاسی که از فشار

(1). همان، ج 1، ص 262

(2). نکور شهری ساحلی در کنار دریای مدیترانه و برابر با سواحل اندلس است. حاکمان آن خاندان صالحی سنی بوده و تحت حمایت دولت اندلس بودند (ابن ابار نام امیر آن را چنین یاد می کند: سعید بن صالح والی نکور للامیر عبد الرحمن). او توانست با شجاعت و استواری در برابر دولت فاطمی بایستد، به همین دلیل قرطبه هم با تمامی امکانات مادی و معنوی از وی حمایت کرد. ابن عذاری، بیان، ج 1، ص 246

(3). ابن الابر، الحلة السیراء، ترجمة رقم 111

(4). ابن عذاری، ج 1، ص 249-250

(5). ابن فرحون، الادیاج المذهب، ص 248

(6). ابن ابار، الحلة السیراء، شرح حال المستنصر، رقم 114

ص: 50

حکومت شیعه گریخته بودند استقبال می کرد، چه آنها که از شمال افریقا می آمدند و چه آنانی که از مصر می گریختند. یک نمونه، ابن ازرق اموی بود که پیش از این به وی اشاره کردیم. زمانی که از مصر خارج شد، حکومت فاطمی در مهدیه او را زندانی کرد. به احتمال، سبب آن سوء ظن آنها به جاسوس بودن وی بود. او توانست بگریزد. پس از آن مورد عنایت مستنصر اموی قرار گرفته میهمان وی بود تا آن که در سال 995/385 در گذشت. اسماعیل بن عبد الرحمن قرشی هم پس از گشوده شدن مصر توسط فاطمیان در سال 360 از آن گریخت و به اندلس آمد که نزد مستنصر اموی مورد احترام قرار گرفت. وی فقیهی مالکی بوده و موقعیت خاص خود را داشت. (1)

از دیگر کسانی که از مغرب به اندلس وارد شدند ابن خراز ملیلی فقیه شاعر و قاضی ملیله allilaM بود. وی در سال 936/325 از ترس سپاه شیعه به قرطبه گریخت. ناصر هم او را قاضی شهر خودش قرار داد. (2) نمونه دیگر محمد قیروانی قرشی (م 980/370) بود که میان قرطبه و قیروان رفت و شد داشت. وی هم از سوی مستنصر اموی مورد عنایت قرار گرفت. چه بسا در فعالیتهای اموی ضد شیعی هم مشارکت داشت، چراکه گفته شده وی هم به دلیل مخالفت با فاطمیان در معرض زندانی شدن توسط عبید الله مهدی واقع شد. (3)

تحریک به نگارش کتاب در مسائل شیعی افریقیه

3- از دیگر اقدامات خلافت اموی اندلس، تحریک نویسندگان به تألیف

(1). نفع الطیب، ج 4، ص 69

(2). ابن الفرضی، تاریخ... ترجمه رقم 200

(3). همان، ترجمه رقم 375

ص: 51

آثاری دربارهٔ شمال آفریقا بویژه در مسائل مربوط به شیعه بود. به نظر می‌رسد که مستنصر اموی، حاکم دانشمند اموی، ابداعگر این سیاست بوده است. وی محمد بن یوسف قیروانی مورخ و راق را بر آن داشت تا دائرة المعارفی دربارهٔ شمال آفریقا، راهها، سرزمینها، جنگها و حاکمان آنها بنگارد. (1) به نظر نمی‌رسد که هدف وی صرفاً هدفی علمی بوده باشد، بلکه این باید در ادامهٔ سیاست اندلس اموی در شمال آفریقا بوده باشد. مستنصر اموی، با استفاده از فرصت سفارت ابو صالح زمر بر غواطی که از طرف امیر بر غواطه در سال 963/352 آمده بود، از وی خواست تا اخبار بر غواطه، نسب و نیز دیانت مردمان آن را برای وی بنویسد. پس از آن مستنصر دستور داد تا کتاب وی را از زبان بربری به عربی ترجمه کنند.

همین کتاب منبع بسیاری از مورخان در نقل عقائد دینی آن دیار بوده است. (2) مستنصر توجه خاصی به مسائل شیعی و به طور عام علویان داشت، و حتی خود هم در این کار مشارکت کرده، شخصاً کتابی در انساب علویان و طالبیان که به مغرب آمده اند تألیف کرد. (3) ابن عذاری عقیدهٔ وی را بارهٔ نسب عبید الله مهدی مؤسس دولت فاطمی از آن نوشته نقل کرده و عجیب آن که وی نسب علوی او را درست دانسته است. (4) همو معاویه بن هشام مروانی معروف به ابن شبانسیه را بر آن داشت تا کتابی در نسب علویان و سایر قریش تألیف کند. وی نیز کتاب التاج السنی فی نسب آل علی را تألیف کرد که ظاهراً باید مشتمل بر اخبار فراوانی از تشیع در مغرب و اندلس باشد. (5)

(1). ابن ابار، تکملة، ترجمة رقم 1050

(2). ابن عذاری، بیان، ج 1، ص 318

(3). نفع الطیب، ج 4، ص 60

(4). ابن عذاری، بیان، ج 1، ص 219

(5). ابن ابار، تکملة، ترجمة رقم 1078

ص: 52

برپایی دولت حمودی

1- زمانی که خلافت اموی قرطبه سقوط کرد و تمامی کوششهایی که برای اعاده آن صورت گرفت بی نتیجه ماند، زمینه برای تبلیغات شیعی که از قدیم الایام در اندلس وجود داشت، فراهم گردید.

در این زمان، علویان با استفاده از فرصت، موفق به تشکیل نخستین دولت شیعی شیعی شدند که در اندلس به نام آن خطبه خوانده می شد. این دولت، دولت حمودی بود که تنها مدت کوتاهی در حدود نصف قرن دوام آورد، گرچه با وجود کوتاهی، حوادثی در آن رخ داد که نیاز به بررسی بیشتر دارد. (1) حمودیهها از نظر خاندانی منسوب به ادريس بن حسن علوی بودند که در سال 788/172 نخستین دولت علوی را در غرب اسلامی پدید آورد.

(1). درباره تاریخ سیاسی دولت حمودی نک: 6-3-61-32. R. yzoD. H. eirotsi III... pp و نیز نک 333-623. P. lacnrvor II, pp
iveL و safiat ed seyer 23-12 P. y oteitV sevi

ص: 53

2- یکی از ویژگی‌های این دوره، افتراق و جدایی در میان گروه‌هایی بود که جامعه اندلس از آنها تشکیل شده بود، جامعه ای که خلافت اموی توانسته بود تا از همه آنها يك مجتمع متحد و بهم پیوسته بوجود آورد. از هم پاشیدگی سیاسی اندلس پس از سقوط خلافت اموی، به جدایی میان این گروه‌ها از یکدیگر شد. صقالبه یا گروه عامری به سمت شرق اندلس رفتند، در حالی که بزرگان عرب سیطره خود را بر بخش بزرگی از غرب شبه جزیره حفظ کردند. بربرها هم در جنوب شرقی نزدیک به ناحیه غربی مستقر شدند. پیش از این دیدیم که تشیع در مناطقی بود که بربرها سکونت داشتند. (1) در آن حال دولت حمودی دولتی بربری خالص بود. ابن بسام به نقل از ابن قتیبه در یاد از اجداد علویان آل حمود آورده که آنها به سمت سرزمین بربرها رفته در میان آنها ازدواج کرده و بربر شدند. (2) علی بن حمود نخستین خلیفه حمودی، با داشتن اصل عربی، بیشتر اوقات به زبان

(1) در دوران خلافت اموی، بربرهای مهاجرتهای فراوانی داشتند. این مهاجرتها بیشتر مربوط به قبیله زناته که از موالی امویان بودند می شد. خلافت توانست بسیاری از گرایشات متمردهانه بربرها را سرکوب کند. در دولت عامری، منصور بن ابی عامر و دو فرزندش عبد الملك و عبد الرحمان از برخی از گروه‌های بربر بهره بردند. این نخستین عامل در از هم پاشیدگی دولت بود، زیرا صنهاجین همیشه از شیعیان دوستدار فاطمیان بودند و گرایش شیعی آنها در اندلس مورد فراموشی قرار نگرفته است تا آنجا که شریعت سنی در دوران امارت عبد الرحمن بن منصور معروف به شنجول lohcnas بر آنها اجرا نمی شد. به علاوه عبد الرحمان به دولتیان گفت تا به زی بربرهای صنهاجی در آیند (ابن عذاری، البیان المغرب، ج 3، ص 48. همین امر سبب زوال دولت اموی و پیدایش دولت علوی بربرها شد.

(2) ابن بسام، الذخیره، القسم الاول، ج 1، ص 78

بربری صحبت می کرد. (1) امیرنشین های مستقل بربری هم دعوت دولت حمودی را پذیرفتند، از جمله دولت بنی زیری صنهاجی در غرناطه که گرایش شیعی آنها تا اواخر دولت آنها برجای ماند. (2) اندلسی ها در دعوت شیعی، نوعی تجاوز پنهانی بربرها را می دیدند و به همین دلیل با تمامی امکانات در برابر آن مقاومت می کردند. شاید همین مسأله بربرها را به سوی اتحاد کشاند تا ضربه ای از اندلسی ها بر آنان وارد نشود. با این توضیحات، باید افزون بر دو عامل سیاسی و اجتماعی، عامل سومی را هم بر عوامل از هم پاشیدگی اندلس افزود و آن عامل مذهبی در حوزه شیعه و سنی بود.

آزادی فکری

3- در این دوره ما شاهد آزادی فکری خاصی هستیم که در تمامی دوران خلافت اموی از آن خبری نبود. این آزادی سبب شد تا بسیاری از باورهای شیعی آشکار شود، بدون آن که نیروی حکومتی خاصی به دفع آن پرداخته یا آن را تحت فشار قرار دهد. پدر لوبث اورتث، کوتاهی محاکم ایمان را در باوراندن ایمان به افرادی که به عقیده ای جز عقیده عامه باور داشتند، و نیز ضعف محاکم مزبور را پس از دوره نیرومندی آنها در روزگار خلافت اموی شرح داده است. (3) ما در این دوره شاهد شخصی هستیم که آموزه های ابن مسره را دارد، بدون آن که با فشار دولتی مواجه باشد؛ این در حالی

(1). ابن الخطیب، أعمال الاعلام، ص 142

(2). النباهی، تاریخ قضاة الاندلس، ص 91

(3). zurC ne(sesebodroc sayemO sol ed lanubirt IE:zitrI zepoL .75.p)3391 dirdaM.ayaR y .

است که در آموزه های وی مطالبی وجود دارد که به روشنی خارج از حوزه دین است. (1)

تأثیر بغداد بر فرهنگ اندلسی

آزادی فکری یاد شده، اجازه داد تا انواع و اقسام فرهنگهای شرقی در اندلس رواج یابد. این در حالی بود که در دوره خلافت اموی، در این زمینه رقابت سختی وجود داشت و حکومت مزبور تنها اجازه ورود آنچه را که موافق و هماهنگ با وضعیت روحی حاکم بر اندلس بود می داد و سایر مسائل را به کناری می نهاد. استاد غرسیه غومس توانسته است به شکل خوبی حجم تمدن بغدادی را در نفوذ طغیانگرانه اش بر سرزمینهای کوچک اندلس نشان دهد، شهرهایی که تنها نمای يك شهر بزرگ شرقی بودند. (2) باید توجه داشت که بغداد این روزگار، از مراکز اصلی شیعه است، درست از زمانی که آل بویه که از غلاة شیعه بودند، از سال 945/334 بر آن تسلط یافتند. در همین دوره بود که فرهنگ شیعی از هر جهت شکوفا شد و بسیاری از آن به اندلس راه یافت. در همین دوره بود که رسائل اخوان الصفا نخستین بار توسط ابو الحکم عمرو بن عبد الرحمان کرمانی قرطبی (م 458-1065) به آن ناحیه انتقال یافت. (3) این رسائل گرایش شیعی روشنی در خود داشت تا جایی که تألیف آن به برخی از رهبران علوی منسوب

(1). این شخص اسماعیل بن عبد الله رعینی است که هوادارانش او را امام دانسته به وی زکات می پرداختند. نک: ابن حزم، الفصل، ج 4، ص 200؛ و نیز: soicalaP nisa 221.p...arrasaM nbI

(2). atsizeR ne(safiaT ed sonier sol y dadgaB:zemoG aicraG.E 22-2 IIIIX omot 4391 enediccO led .

(3). صاعد الطلیطلی، طبقات الامم، ص 94؛ ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ج 2، ص 40

ص: 56

شده است. (1) اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم، در روزگار آل بویه، اوج شکوفائی ادب شیعی است. در همین دوره است که کسانی چون ابوبکر خوارزمی (م 995/385) بدیع الزمان همدانی (م 1007/398) دو کاتب معروف و شریف رضی (م 1014/405) و مهیار دیلمی (م 1036/428) دو شاعر بنام زندگی می کنند و همگی شیعه هستند. همه اینان، همان طور که خواهیم دید تأثیر زیادی در ادب اندلسی دارند. دانشوران اندلسی از طریق تألیف ادبی بزرگ ابو منصور ثعالبی نيسابوری (م 10037/429) با نام یتیمه الدهر از همه این افراد بهره بردند. این کتاب موقعیتی ویژه و تأثیری فراوان در اندلس داشت.

گسترش روابط اندلس با مصر و شمال آفریقا

در حالی که دولت فاطمی اسماعیلی مصر همچنان حکم می راند، مناسبات میان اندلس با مصر و شمال آفریقا قطع نگردید، بلکه با سقوط دولت مروانی و برپایی قیام علوی در برخی از نواحی اندلس تقویت گردید. در این زمان نامه هایی میان علی بن مجاهد عامری امیر دانیة اined و مستنصر بالله فاطمی در سال 1060/452 مبادله شد. نویسنده این نامه از طرف علی بن مجاهد، ادیب مشهور ابو اصیغ عبد العزیز بن ارقم وادی آشی بود. (2)

ادیبان فراوانی از مصر و شمال آفریقا به اندلس مهاجرت کردند که ابن بسام شنترینی، جزئی از قسم رابع کتاب ذخیره خود را به این «غرباء» اختصاص داده است.

(1). این رسائل در سال 1928 در چهار جلد در قاهره همراه با مقدمه احمد زکی (ص 31) چاپ شده است.

(2). ابن ابار، تکمله، ص 622، ترجمه رقم 1735

ص: 57

از دیگر مظاهر آزادی فکری یاد شده که زندگی فکری و فرهنگی اندلس بویژه در حکومت علویان، حمایتی بود که بنویزی در غرناطه از یهود به عمل آوردند. دوزی کوشیده است تا این حمایت را ناشی از بی اعتمادی بربرها به امیران عرب عنوان کند. (1) هنری پیرس دلانل دیگری را بر آن افزوده: توان بالای اقتصادی یهود در حل مشکلات اقتصادی غرناطه که همانند سایر دول کوچک، زیر فشار مالی سنگینی بود. نوعی دیگر نفوذ یهود، نفوذ فرهنگ یهودی بر مردمان بربر بود که به عربی درنیامده است.

پیرس در اثبات این مطلب به اشعاری از ابن عمار شلبی و دیگران درباره ارتباط میان بربرها و یهود استناد کرده است. (2) استاد ملیاس و لیکروسا اشاره کرده است که همه این عوامل تأثیر زیادی در رشد فرهنگی اسرائیلی در غرناطه داشته، آن هم در شرائطی که اندیشوران در سایه آن توانستند اندیشه های دینی خود را به صورتی که آن زمان ماندنی نداشت عرضه کنند. (3) ما عامل دیگری را که چه بسا مهمترین عامل در قدرت دادن به یهود در غرناطه بوده بر آنچه گذشت باید بیفزاییم. و آن این که بنی زیر به مذهب شیعی اعتقاد داشتند (4) و ارتباط میان یهود و شیعه بسیار قدیمی است. (5)

(1) . III...erioticsih:yzoD.R,02-91

(2) . p.euqissalc ebara ne esuoladna eiseop aL:sereP.H.072-862

(3) . pseociarbeb adargas aiseop aL aorcillaV salliM.M esoJ 34.p alona

(4) . بنی زیر حتی بعد از ضعف دولت حمودی عقائد شیعی خود را حفظ کردند. شاید از مهمترین مظاهر فکر شیعی آنها همین باشد که امامان خود را منتخب از ناحیه خداوند دانسته و بر این باورند که عقل آنها بالاتر و ارجمندتر از عقول سایر مردمان است. بنگرید به: مذاکرات امیر عبد الله بن بلقین آخرین سلطان بنی زیر در غرناطه که تحت

شیعه از آغاز پیدایش تحت تأثیر دیانت یهودی بوده بلکه عبد الله بن سبا - نخستین کسی که تشیع را رنگ مذهبی داد - یهودی الاصل بوده است. (6) ما به مقایسه ای که ابن عبدربه میان عقائد دینی یهود و شیعه کرده اشاره کردیم. (7) ابن حزم هم برخی از آرای مشابه این دو مذهب را بیان کرده

(4) عنوان «التبیین عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري». بخشی از آن را لیوی بروونسال نشر داده است: suladnA-IA ne..seriomem. seL:lacnevorP iveL 862.p,5391 5 مؤلف در اینجا از سر تعصب سخن گفته است. حقیقت آن است که اولاً - وجود تشابه میان اندیشه های دینی یهود با مسلمانان فراوان است. اصل نبوت، وحی، قیامت، انواعی از عبادات و... در این صورت باید در نسبت دادن تأثیر پذیری فرقه های اسلامی از یهود محتاط بود.

ثانیاً آن که به نظر می رسد از نظر دینی و قومی، پستی یهود در طول تاریخ در میان مسلمانان، سبب شده تا هرکس دشمن خود را متهم کند که ریشه یهودی دارد. درست همانطور که سنیان درباره شیعیان چنین گفته اند، شیعیانی هم هستند که اصرار دارند که سنیان در برخی از باورهای کلامی و فقهی تحت تأثیر یهود هستند. می دانیم که کعب الاحبار مهمترین مشاور خلیفه دوم و حتی سوم و بعداً معاویه بوده و بارها و بارها خلیفه در امور مهم مذهبی و حتی سیاسی با وی مشاورت داشته که نمونه های آن در حلیة الاولیاء و منابع دیگر پراکنده است.

قصه کهنه عبد الله بن سبا هم که منابع کهن قرن سوم هیچ توجهی به آن نکرده و تنها يك راوی فاسد با نام سیف بن عمر سازنده آن است و از طریق وی در تاریخ طبری آمده، بهانه افرادی مانند نویسنده شده است.

نیز باید افزود اساساً همانطور که مؤلف نیز یادآور شده تشیع اندلس، تشیعی ساده و بسیطی بوده و هیچ ارتباطی با مفهوم تشیع در شرق ندارد. شاید مسأله مهم آن ادعای علویان برای حکومت یا دوستی اهل بیت باشد، غیر از این هرچه بوده یا سیاست بوده یا اظهار عقیده تسنن. این در حالی است که کمترین اثری از کتابهای فقهی و کلامی شیعه در آن دیار دیده نمی شود (مترجم).

(6). در این باره نک: بحث فان فلوتن netolV naV در کتاب «السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات»، ترجمه حسن ابراهیم وزکی ابراهیم، ص 119 و بعد از آن.

(7). العقد الفرید، ج 2، صص 419-420

ص: 59

است. (1) همین مسائل است که ما را بر آن می دارد تا تشابه مزبور را عامل پیدایش فرصتی و موقعیتی بدانیم که بن نغریله در گرفتن مناصب مهم در غرناطه بدست آورده و تا آنجا فرصت یابند که عالمان آنها در مجادله با علمای مسلمان آزاد بوده از دیانت خود با تمام قدرت دفاع کنند. (2) شاید اتفاقی نباشد که در همین دوره، یهود در دولت فاطمی و نیز دولتهای شیعی مانند ایران هم مناصب بزرگی در اختیار داشتند. (3) در این زمان، همان طور که ابن حزم یادآور شده، ارتباط و پیوند میان جوامع مهاجر کوچک یهود بسیار قوی بود. (4)

(1) ابن حزم (الفصل، ج 5، صص 3-4) به ادعای شیعه درباره بازگشت خورشید برای علی بن ابی طالب (ع) اشاره کرده و آن را با مطلبی که یهود درباره یوشع می گویند مقایسه نموده و شعر ابو تمام را آورده که:

فوالله ما أدری علی بدلنا فردت له أم كان فی القوم یوشع

(2) . (VI suladnA-IA ne,agirgaN-IA) 6391 (p) 82-1. E aicaG zemoG acimeloP: zemoG aicaG. E 82-1. p) 6391 (VI suladnA-IA ne,agirgaN-IA . (2)

(3) . آدم متز، الحضارة الاسلامیة، ج 1، ص 72

(4) . الفصل، ج 1، ص 99

ص: 60

تصویر شیعه در «الفصل» ابن حزم

بهترین منبعی که در این روزگار آگاهی اندلسی ها را از تشیع و فرقه های شیعی به ما می شناساند، کتاب ابو محمد ابن حزم ظاهری (م 1063/456) با عنوان «الفصل فی الملل و الالهواء و النحل» است. (1) وی پس از ابن عبدربه، دومین نویسنده اندلسی است که از فرقه های شیعه سخن گفته است. مقایسه میان این دو کتاب در این زمینه ما را از دامنه آگاهی اندلسی ها از تشیع در طول يك قرن نشان می دهد. سخن ابن حزم دقیق تر و استوارتر بوده و از لحاظ تاریخی، مطابقت بیشتری با واقع داشته و اهتمام بیشتری نسبت به مسائل اعتقادی و نقاط افتراق شیعه و سنی دارد. این در حالی است که ابن عبدربه مطالب خود را به صورت ادبی و با عنایت به نوادر و لطایف مطرح کرده است. ابن حزم به تفصیل از فرقه های مختلف شیعه سخن گفته، چنان که به تشیع در اندلس، رهبران آن و کسانی که کم یا زیاد

(1). همان، ج 4، صص 179-188. شرق شناس rednaldeirF learsI از این زاویه کتاب ابن حزم را ضمن مقالی مستقل با عنوان eht fo seixodereteh ehT 9091 nevaH weN(mzah nbi ot gnidrocca setiihs مورد بحث قرار داده است. باید توجه داشت که ابن حزم از دشمنان سرسخت شیعه بوده و بنابر این باید سخنان وی را با احتیاط پذیرفت.

تحت تأثیر آن بوده اند پرداخته است. اینها مسائلی است که کتاب عقد الفرید از آنها به طور کامل تهی است. ابن حزم متعرض عقائد شیعیان باطنی (اسماعیلی) که آن زمان بر مصر و شمال افریقا حکومت می کردند شده و برخی از آراء آنها را همراه تعلیقه و نقد آورده است. کما این که در بخشهای دیگری از کتاب خود از نسب اسماعیلیان سخن گفته که ضمن آن نظر خود را درباره نسب آنها به دست می دهد. (1) همه اینها نشان می دهد که در این روزگار آگاهیهای دقیقی از تشیع و فرقه های آن به اندلسی ها رسیده است.

از دیگر جلوه های تشیع در این روزگار آن که مکتب ابن مسره، در شماری از متفکران به طور مداوم پابرجا مانده بود. از مهمترین این متفکران اسماعیل بن عبد الله رعینی بود (2) که در «المریه» airemlA زندگی می کرد. هواداران وی مدعی امامت برای وی بوده و زکات خود را به او می پرداختند. نیز گفته شده که وی از وقوع برخی از امور پیش از رخ دادن آنها خبر می داده و همانگونه اتفاق می افتاده است. ماندگاری برخی از آرای وی را مدیون ابن حزم هستیم؛ اینها آرای است که تأثیر اندیشه های باطنی در آنها روشن است، همانطور که از تشیع عراقی - مانند قول به نکاح متعه (3) - هم که در این دوره دامنه نفوذ آن بسیار نیرومند بوده خالی نیست. نکاح متعه از مهمترین مسائلی است که شیعه امامیه در فقه خود بر آن تکیه دارد. (4) به نظر می رسد که اسماعیل در عقائد خود بسیار افراطی بوده تا

(1). جمهرة انساب العرب، ص 60

(2) . . nisA. P. . . arrasaM nbl:soicalaP . . . 221 .P. y sgis

(3). الفصل، ج 4، ص 200

(4). احمد امین، ضحی الاسلام، ج 3، ص 255

ص: 62

جایی که مسریه-پیروان ابن مسره-هم از وی بیزاری جسته اند. (1) این نشان می دهد که در این زمان «مسریه» مکتب گسترده ای داشته اند. از دیگر کسانی که ابن حزم از این طایفه به وی اشاره کرده، محدث معاصر خود او در طلبیة arevalaT با نام محمد بن ابراهیم بن شق اللیل طلیطلی (م 1063/455) بوده که در بسیار از علوم آگاهی داشته و عنایت ویژه ای به اصول ادیان و اظهار کرامات داشته است. (2) از نقدهایی که ابن حزم بر اندیشه های وی وارد کرده باور او به اصل رجعت نیز به دست می آید. (3)

دامنه تشیع حمودی ها

طبیعی چنان بود که در سایه حمایت سلطان حمودی، فرهنگ شیعی در اندلس رو به شکوفایی برود. این مسأله ما را به بحث تشیع حمودی ها و دامنه آن و این که از کدام فرقه شیعی پیروی می کرده اند، می کشاند. واقعیت آن است که حمودی ها تا حد زیادی شیعیان معتدلی بودند، به طوری که دولت آنها رنگ مذهبی قوی نداشته و آنان مذهبی که از هر جهت ابعاد آن روشن باشد و فلسفه ای که بر پایه های ثابتی بنا شده باشد و فقهی که آنها را از دیگران متمایز کند نداشته اند، آن گونه که دولت فاطمی یا دولت آل بویه

(1). الفصل، ج 4، ص 199

(2). ابن بشکول، الصلوة (بخش نشر شده به عنوان ذیل تاریخ علماء الاندلس ابن الفرضی)، ترجمة رقم 1758

(3). الفصل، ج 4، ص 80. پیش از این اشاره به تشابه میان آرای شیعه با یهود در مسأله رجعت داشتیم. شاید ابن شق اللیل برخی از آرای خود را از یهودیانی که این زمان در طلیطله و طلبیة-جایی که وی در آن می زیسته-پراکنده بودند گرفته باشد. (نک: ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 99)

ص: 63

در ایران چنین بودند. آنها به درستی به برخی از مبانی عمومی تشیع باور داشتند اما از آن، تنها آنچه را که در مطامع سیاسی شان قابل استفاده بود اخذ می کردند. آنان همانند سایر شیعه بر این باور بودند که «دین جز با امامت تمام نمی شود». (1) بر هر مسلمان لازم است تا امام زمان خویش را بشناسد و آنها تنها کسانی هستند که سزاوار به خلافتند، زیرا که از اقرابای رسول خدا (ص) هستند و هرکسی جز آنها خلافت کند، غاصب متجاوز است. به نظر می رسد از تشیع چیزی بیشتر از این ندارند، حتی در این جهت هم بسیار میانه رو هستند. ابن حزم به این نکته اشاره کرده که در آغاز جرأت آن که عنوان خلافت به خود بدهند نداشتند. (2) جالب آن که علی بن حمود، نخستین خلیفه این سلسله، پیش از آن که در اثبات مشروعیت خود به قرابتش با رسول خدا (ص) استدلال کند، به وصیت هشام اموی به وی در گرفتن انتقامش استناد می جست. به همین جهت در اوائل، نامه ای که آن را از هشام معرفی می کرد به مردم نشان می داد که در آن از سلیمان بن حکم مستعین، یاری می خواست و ابن حمود را به گرفتن ثار خود دستور می داد.

او برای این کار در پی اثبات مشروعیت و حقانیت خود بود. (3) شاعران شیعی، او را در ارتباط با همین نامه، ستایش کرده اند. ابوبکر عبادة بن ماء السماء می گوید:

فكل من ادعى معك المعالي *** كذوب مثلما كذب الدّعی

أبی لك أن تهاض علاك عهد *** هشامی و جدّ هاشمی (4)

بدین ترتیب میانه روی حمودیان در مسأله تشیع آشکار می شود. بریتو

(1). ابن بسام، الذخيرة، قسم 1-2/ ص 141 و نیز ص 458

(2). ابن حزم، نقط العروس، ص 59

(3). ابن عذارى، البيان المغرب، ج 3، ص 116

(4). ابن بسام، الذخيرة، القسم الاول، -10/2

ص: 64

ویوس می گوید که قاسم بن حمود دومین خلیفهٔ حمودی، به مبانی تشیع باور داشت جز آن که هیچ کوششی برای تحمیل آن به دولتیان وابسته به خود نمی کرد. (1)

علی رغم آنچه گذشت، ابن بسام رسالهٔ کوچکی به قلم ابو جعفر ابن عباس وزیر زهیر صقلی در المریه برای ما نگاه داشته که مشتمل بر شماری از اتهاماتی است که از ناحیهٔ مسائل مذهبی و گرایش شیعی بر آنها وارد شده است. ابن عباس دربارهٔ یکی از خلفای بنی حمود می گوید:

«ملحد پلید است و ایمان به خدا و قیامت ندارد. جز با منافق کافر عقد اخوت نمی بندد؛ به صحابه و نیکان دشنام می دهد. بهشت و جهنم را دروغ می شمرد، امید محاسبه نمی برد و از عقاب هراسی ندارد. مدعی خلافت الهی است اما این منصب از او متنفر است. برای سفر بیت الله الحرام رشوه می گیرد و شرایع اسلامی را خفیف می شمرد» تا آنجا که می گوید: «بس بدند شیعیانی که هیزم جهنم و شعله های آن هستند و خشم و سخت گیری جهنم بر آنها افزونی یابد». (2)

روشن است که نمی توان همهٔ این اتهامات را که از زبان دشمنی مهاجم صادر شده درست پنداشت. گمان نمی کنم مسأله سب صحابه از

(1) . 52.P.A. y oteirV y seL:sevi ed safiaT p, و نیز نك: الحمیدی، جذورة المقتبس، ص 22، و عبد الواحد المراكشی، المعجب، ص 50. بیریس (aL 96.p...esuoladna eiseop) بر این باور است که حمودی ها به سختی مشغول این فعالیت بودند. وی در این باره به آنچه ابن خاقان در «المطمح» دربارهٔ تحت فشار قرار دادن ابن شهید گفته استناد کرده اند. به نظر ما این دلیل کافی برای نشان دادن آنکه حمودی ها به طور عام خواستند تا تشیع را در اندلس رواج دهند نیست، بلکه خود ابن شهید-همانگونه که خواهیم دید- به یحیی بن علی حمودی ملحق شده و از امامت علویان دفاع کرد.

(2) . ابن بسام، الذخیره، القسم الاول- /2 صص 164-165

ص: 65

سوی حمودی ها درست باشد، گرچه سبب در میان بسیاری از شیعیان افراطی امری شناخته شده است.

بدین ترتیب می توانیم بگوییم که تشیع حمودی ها، تشیعی صوری منهای روح معنوی است. این تشیع تقلیدی از تشیع شرقی است و اثری از عناصر اندلسی در آن وجود ندارد؛ به علاوه که نگرشی سطحی و بدون عمق است که در آن بر اموری تکیه شده که بسیاری از آنها ناراست و دشوار است. نمونه آن مطلبی است که مورخان درباره ادریس بن یحیی حمودی خلیفه علوی در مالقه نقل کرده نوشته اند که او خود در پس حجابی می نشست و شعرا از آن سوی، اشعار خود را می خواندند. وی این کار را به تقلید از خلفای عباسی انجام می داد. (1)

دلایل ضعف تشیع در این دوره

عوامل این ضعف را در چند نکته می توان برشمرد:

1- نخست آن که دولت حمودی، از زمان پیدایش، مورد تنفر شدید اندلسی ها بود، کسانی که در طول خلافت اموی، مذهب سنی در میانشان به صورت مذهبی پایدار درآمده بود. حمودی ها باید با این فضا زندگی می کردند و طبیعی بود که چاره ای جز آنکه راه اعتدال پیشه کرده و با مذهب سنی راه بیایند نداشتند. همانگونه که شاهدیم که نظام اداری و قضائی دوره امویها را نیز تغییر ندادند.

2- عامل دیگر آن که دوره حکومت حمودی ها اندک بوده و در همان فاصله هم شورشها و جنگهای داخلی در جریان بود. این وضعیت

(1). نفع الطیب، ج 1، ص 410

ص: 66

فرصت استقرار به آنها نداده و اجازه شکل گیری يك دولت نیرومند را که بتواند آرا و اندیشه های خود را در میان دیگران منتشر کند نمی داد.

3- افزون بر آن، آنها بر سراسر اندلس حکومت نکردند، بلکه دعوت آنها تقریباً از قرطبه، جزیره خضرآء، غرناطه و مالقه آن سوتر نرفت.

در این زمان سایر مناطق اندلس، یا معتقد به خلافت هشام ادعایی (1) بودند که این عباد معتضد او را نصب کرده بود، یا به تمام معنا مستقل بوده و یا همپیمان دول مسیحی بودند. همین امر مانع از آن شد که آنها بتوانند دعوت خویش را برای استوار کردن پایه های آن، نشر دهند.

آثار اندیشه های شیعی در تفکر اندلسی

با وجود آنچه گذشت، دعوت علوی در آغاز حرکت خود، بر تفکر دینی و سیاسی اندلس، آثاری از خود برجای گذاشت. این زمانی بود که آثار از هم پاشیدگی در ساختار دولت اموی پدید آمده بود. این مسأله به پیدایش فضای آکنده از پیشگوییهای نجومی و اکاذیبی از این دست و نیز انتشار کتابهای ملاحم و فتن و تأویل خواب چنان کمک کرد که تا قبل از آن سابقه نداشت. حتی در فکر خود هشام الموید، خلیفه اموی چنین فکری وجود داشت که او جانشینی علوی در سبته atueC خواهد داشت که بر اندلس حاکم خواهد شد و اولین حرف نام او «ع» است. وی دائم در این اندیشه بود تا آن که علی بن حمود حاکم سبته شد و او ضمن نامه ای به وی، او را به عنوان ولی عهد خود معرفی کرد. (2) شاید وابستگان به حمودیه با استفاده از غفلت و ضعف عقل هشام، (3) او را بدین کار قانع کرده بوده اند. فضای این

(1). به توضیحات بعدی توجه کنید.

(2). الذخیره، ق 1-1/ص 29

(3). شرح حال هشام الموید را ببینید در المغرب ابن سعید، صص 188-191. حجاری

ص: 67

دوره با روشها و القابی که همیشه شیعه از آن بهره می گرفت آکنده شده بود، القابی که حزب اموی نیز درست به همان شکل از آنها بهره می گرفت.

نگاهی به انقلاب نظامی که محمد بن هشام بن عبد الجبار المهدی در سال 1010/401 بر ضد عبد الرحمان بن منصور (شنجول) به راه انداخت، گفته ما را تأیید می کند. ابن حیان درباره مبانی قیام وی چنین می نویسد: «او داعیان خویش را بر آن داشته که بگویند قائمی از آل مروان ظهور خواهد کرد اما نام وی را اعلام نکنند و احادیثی درباره پیروزی وی منتشر کرده و خبر از هلاکت عبد الرحمن در آن بدهند.» (1) همین محمد بن هشام با آن که رهبر حزب اموی بوده و دشمن سرسخت بررها بود، مانعی در این که لقب مهدی به خود بدهد ندید. این لقبی شیعی محض است که سالها مردمان اندلس بر ضد آن بودند. ابن عذارى می گوید: «این لقبی است که هیچ اموی بدان ملقب نبوده و این نخستین کار ناروای وی بود.» (2)

زمانی شورشهای متوالی امویها برای دستیابی به قدرت سودی نبخشید و دولت علوی حمودی استقرار یافت، معتضد چنین صلاح دید تا شخصی را به این عنوان که هشام مؤید است جلو اندازد. وی خود با او بیعت کرد و مردم را به طاعت او واداشت. آغاز ظهور این شخص سال 1035 427/ بود. (3) در این وقت بود که مروانها، شایعاتی در بازگشت دولت اموی پراکندند و گفتند که هشام برای انجام مناسک حج عازم مکه شده و پس از آن بازگشته و عدل و امنیت را به زمین باز خواهد گرداند. ابن حیان مورخ، سخت بر این خرافه تاخته و گفته است که این افراد به عقیده

(3) درباره این جنبه از زندگی هشام، فراوان سخن گفته است.

(1). ابن عذارى، البیان، ج 3، ص 53

(2). همان، ج 3، ص 61

(3). همان، ج 3، ص 190

ص: 68

رجعت که شیعه به آن باور دارد، معتقد شده اند. (1) وزیر ابو جعفر ابن عباس در رساله ای که پیش از این از آن یاد شده و از زبان زهیر صلربی به مردم قرطبه است می نویسد: «ابن عباد، نام هشام مؤید را برای شخصی جز او به عاریت گرفته... و بر مخالفان خود به کهانت از نوع سخت و سهل آن استناد کرده و به کتاب جفر احتجاج نموده و به تناسخ معتقد شده است.» (2) آگاهییم که جفر کتابی است مختص به شیعه و به باور آنها، ظرفی است از پوست گاو که بر آن اموری که واقع می شود نوشته شده و آن نقلها از امام جعفر صادق (ع) است. (3) تناسخ نیز از عقائدی است که فرقه کیسانیه از شیعه به آن باور دارد. (4)

بدین ترتیب می بینیم که حزب اموی نیز از همان ابزارهایی که شیعه در دعوت از آن بهره می گرفته، استفاده کرده و برخی از شیوه های فکری آنها را بکار می برد. این درست در هنگامی است که خطر دعوت علوی در آن بالا گرفته است. زمانی که معتضد ضعف دعوت و نابودی آن را می بیند، مرگ هشام ادعایی را اعلام می کند، زیرا دیگر نیازی به دعوت برای وی ندارد. این مسأله در سال 1058/450 اتفاق می افتد.

ادب شیعی در سایه دولت حمودی

اشاره

تشیع در مشرق، از مهمترین عواملی است که ادب عربی را تغذیه کرده و به طرق گوناگون آن را کمک کرده است. درست همان طور که تشیع، نخستین حزب اسلامی دینی سیاسی است، ادب شیعی نیز نخستین ادب سیاسی

(1). همان، ج 3، ص 198

(2). ابن بسام، الذخیره، ق 1-2/ص 161

(3). نك: احمد امين، ضحی الاسلام، ج 3، ص 343؛ و نیز نك: كشف الظنون، ج 1، ص 591

(4). ابن حزم، الفصل، ج 4، ص 182

ص: 69

است که که شاعران شیعی با استفاده از آن بر مخالفان خود به احتجاج پرداخته و از نظریه امامت دفاع کرده اند. ادب شیعی از جهت درستی عاطفه و نیز نیرومندی شعور دینی در آن ممتاز می باشد. به همین دلیل، مدیحه سرایی شاعران شیعی با نوع مشابه آن از دیگران به دلیل داشتن حرارت و اخلاص متمایز است. این درست چیزی است که مدیحه سرایی در شعر عربی به آن نیازمند است. (1)

اما در اندلس، برپایی دعوت علوی در این زمان همزمان شد با دوره ای که به برخی از امتیازات آن از حیث شکوفایی ادبی اشاره کردیم.

دوره ای که هر امیری از «طوائف» می کوشید تا ادیبان بیشتری را در اطراف خود فراهم آورد و با وجود آن که علی بن حمود، نخستین خلیفه اموی، زبان عربی را به سختی می فهمید، به مدایح گوش می سپرد و پاداش می داد (2) به احتمال، او به اهمیت شعر در امر سیاست پی برده بود. سایر خلفای حمودی پس وی به همین صورت یا بیشتر، در رونق بازار ادب و ریخت پول همچون باران بر سر شعراء می کوشیدند. به همین دلیل است که در اطراف آنان، شاهد حضور شمار فراوانی از ادبایی هستیم که منابع، نام بسیاری از آنها را برای ما حفظ کرده اند.

ابن دراج قسطلی

اشاره

ابن دراج (م 1030/421) برترین شاعری است که در دربار حمودی ها بود. از شعر شیعی وی جز قصیده هاشمیه که علی بن حمود را ستایش کرده و بخش عمده آن را ابن بسام برای ما حفظ کرده، (3) چیزی برجای

(1). درباره ادب شیعی نك: احمد امین، ضحی الاسلام، ج 3، ص 300 و بعد از آن.

(2). نفع الطیب، ج 2، ص 28

(3). الذخیره، القسم الاول / 1 صص 70-73

ص: 70

نمانده است. ابن بسام شعر وی را بر هاشمیات کثیر عزة و کمیت بن زید و سید حمیری و دعبل ترجیح داده است. ابن دراج در این شعر به اثبات امامت حمودی ها پرداخته و می گوید که امامت آنها به نص قرآن، حکم عقل و میراث رسول خدا (ص) ثابت است:

فأنتم هداة حياة و موت *** و أنتم أئمة فعل و قیل

و سادات من حل جنات عدن *** جمیع شبابهم و الکحول

و أنتم خلائف دنیا و دین *** بحکم الکتاب و حکم العقول

ابن دراج نخستین کسی است که مناقب اهل بیت را در اسلوبی حزن آور آورده و ریشه قصائد اندلسی است که بعد از آن در رثای اهل بیت سروده شد:

و والدکم خاتم الانبیاء *** لکم منه مجد حفی کفیل

تلذ بحملکم عاتقاه *** علی حمله کلّ عبء ثقیل

و رحب علی ضمکم صدره *** اذا صباق صدر أب عن سلیل

و یطرقه الوحی و هنا و أنتم *** ضجیعاہ بین یدی جبرئیل

حقیقت آن است که این شعر از بهترین آثاری است که ادب شیعی آن را پدید آورده است. چنان که در آن زمان تا دورترین نقاط انتشار یافت و راویان شعر اهتمام ویژه ای به آن داشته و آن را موضوع بررسیهای مستقل قرار داده به حفظ آن پرداختند. (1)

دامنة اخلاص ابن دراج در اظهار تشیع

براستی آیا ابن دراج در تشیع خویش خلوص داشت؟ بلاشیر در مقاله

(1). ابن ابار، تکلمة، ترجمة رقم 1695

ص: 71

مستقلی که درباره ابن دراج نوشته به این مسأله پرداخته است. وی می گوید تصور اخلاص در عقیده شیعی از ناحیه او قدری مبالغه آمیز است. دلیل این مطلب گمان خیران عامری است که وی را مؤید حزب اموی می داند و نیز این که در سال 1017/408 دربار حمودی ها را رها کرده و داعی عبد الرحمن المرتضی خلیفه اموی شد. (1) این سخن درستی است. همین شاعر که از حق علویان در امامت دفاع می کرد، شاهدیم که اندکی بعد همان حماسه را در دفاع از حق امویان می سراید. شعر وی درباره سلیمان بن حکم مستعین اموی چنین است:

و جدّد للاسلام نور خلافة *** علیها من الرحمن نور و برهان

قرب النبى المصطفى و ابن عمه *** و وارث ما شادت قریش و عدنان

و ما ساق الشوری و اوجه التقی *** و أورث ذو النورین عمك عثمان

و ما حکمت فیہ السیوف و حازه *** الیک ابو الاملاک جدک مروان

ما نباید از این دورویی سریع وی تعجب کنیم. ابن دراج از شاعران مفلوکی است که «فتنه» قرطیه (2) بر آنها سایه افکنده است. آنها با شعر خود هر شورشی را می ستایند و از هر طرف باد بوزد همراهیش می کنند و در همان حال بر اندلسی که با سقوط دولت اموی عظمت خویش را از دست داده می گریند. بدین ترتیب قصیده هاشمیه قسطلی هم علی رغم استواری صناعت آن و اهتمام شایانی که به حفظ اسلوب در آن شده از اخلاص و راستی کم نصیب است. (3)

nbI uoladna reilotsipe-eteop ud ervueo'l te eiv aL:erehcalB 111.p-)121-99.p(3391 IVX.t,sirpseH . (1)

illatdaK la garraD

ed aniur al erbos senoisicerp sanuglA:zemoG aicraG 372.p 7491 IIX.lav,suladna-1A-ayemO abodroC . (2)

tic.po:erehcalB.811 . (3)

ص: 72

شاعر دیگری که شهرت وی کمتر از ابن دراج نیست، ابو عامر بن شهید (م 1034/426) است. وی هم با ابن دراج در وصف «فتنه» همسخن بود و با قصائدی مؤثر به رثای قرطبه نشست و ضمن آن به بربرها و دعوت شیعی آنان پرداخت. شاید به همین دلیل برای مدتی از سوی حمودی ها تحت فشار قرار گرفته است. (1) سیاست وی را مجبور کرد تا به ستایش از علویان پردازد. وی به احتمال پس از آن که از بازگشت دولت اموی ناامید شد دست به این اقدام زد. به همین دلیل شاهدیم که از قرطبه گریخت و به یحیی المعتلی بن علی بن حمود (م 1030/421) در مالقه پیوسته است.

وی این تحول خود را به حزب شیعه با انتقاد از امویان، در شعر خود چنین تصویر کرده است:

لئن أخرجتني عنكم شرَّ عصابة *** فقی الارض اخوان علی أركام

و ان هسمت حقی امیة عندها *** فهاتا علی ظهر المحجة هاشم (2)

به نظر می رسد که حمودی ها در مالقه از وی خوش استقبال کرده و کوشیدند تا او را زبان خود قرار دهند تا به برتری آنها بر خود و پناه آوردنش به آنها اعتراف کند. این مطلبی است که در برخی از رسائل وی آمده است. (3)

با این حال ابو عامر در دعوت علوی اش فاقد اخلاص بود. او در نهایت از سیاست کناره گرفت، چراکه پرداختن وی به لذاتش، او را از درگیر شدن در منازعات سیاسی دینی باز می داشت.

(1) . tic.po:serep.H.79-59

(2) . ابن بسام، ذخیره، القسم الاول-1/ص 276

(3) . همان، ج 1، ص 182. او با تعریض به برخی از دشمنان ادبیش می گوید: «ولو آن که منتسب به آل هاشم باشد، کسانی که من مورد اکرامشان هستم و سایه نعمت آنها را بر سر دارم.»

ص: 73

در میان شاعرانی که به حمودی ها پیوستند، کسانی هم یافت می شدند که کاملاً به آنان ارادت داشتند. یکی از آنها ابو بکر عبادة بن ماء السماء (م بعد از 1030/421) است. مورخان به تشیع وی و افتخار او در اشعارش به تشیع اشاره کرده اند. او در قصیده ای که در ستایش یحیی المعتلی حمودی سروده چنین می گوید:

فها أنا ذا يابن النبوة نافث *** من القول أريا غير ما ينفث الصلّ

و عندی صریح من ولانك معرق *** تشیعه محض و بیعتہ بتلّ

و والی اَبی قیس اَبانك علیّ العلیّ *** فخیم فی قلب ابن هند له غلّ (1)

وی در بیت اخیر به عرق شیعی خود به لحاظ خانوادگی اشاره کرده، زیرا جد او قیس بن سعد بن عبادة خزرجی از برترین شیعیان علی بن ابی طالب (ع) بود، همو که از سوی وی حاکم مصر شد و معاویه که خطرناک بودن وی را دریافت، با فرستادن سمی برای وی از او راحت شد. (2) پیش از این اشاره کردیم که یکی از نوادگان قیس بن سعد، زمانی که دولت اموی در اندلس در حال شکل گیری بود، بر ضد عبد الرحمان داخل شورش کرد.

ابن بسام برخی از اشعار عبادة را نقل کرده که از جمله آنها قصیده ای است که در رثای علی بن حمود سروده و ستایش برادرش قاسم که پس از وی به خلافت رسید. در این قصیده هم، طبق روال ستایشهای

(1). همان، القسم الاول / ص 9

(2). ابن حزم، جمهرة الانساب، ص 364. در منبع یاد شده چنین مطلبی که معاویه برای قیس زهری فرستاده باشد و از وی خلاص شود نیامده است. در آنجا تنها اشاره شده که وی به حکومت مصر رسید و افزوده شده «و كان بمنزلة الشرطة لرسول الله». گویا نویسنده از پر اطلاعی، قیس را با مالك اشتر اشتباه کرده است!! (مترجم).

ص: 74

مبالغه آمیز در شعر شیعه و ذوب شدن شاعر در شخصیت «امام» و این که حتی وجود شیعیان و اموال آنها از ناحیه امام است، آمده است:

و حکمة خضعت هام الملوك بها *** عزّافلا حرّ موجود بوادیه

مؤید جاءت الدنيا الی یده *** عفوا و لبته من قرب أمانیه

جلت آیادیه حتی ان أنفسنا *** و ما ملکناه جزء من آیادیه (1)

ابن حنّاط

یکی دیگر از شاعرانی که به حمودی ها پیوست، ابو عبد الله محمد بن سلیمان قرطبی معروف به ابن حنّاط کفیف (م 1045/437) است. او در قرطبه چنان تربیتی یافت که در دانشها سرآمد شد، اما دانش منطق بر وی غلبه کرد و در دینش متهم گردید. پس از آن مجبور شد تا به جزیره خضراء پناه برده و در آنجا در پناه محمد المهدی بن قاسم بن حمود (امارت از 1036 تا 1048/440) زندگی کند. او قصیده ای در خارج شدن خود از قرطبه و رفتنش به جزیره سروده که در ابیات نخستش می گوید:

تفرغت عن شغل العداوة و الظعن *** و صرت الی دار الاقامة و الأمان

و ما عن قلی فارقت تربة أرضکم *** و لکننی أشفقت فیها من الدفن

در اشعار وی تعابیر شیعی مانند «وصی» آمده است:

فبوات رحلی ظل أروع ماجد *** يقول بلاخلف و يعطی بلا منّ

امام «وصی» المصطفی و ابن عمه *** أبوه فتم المجد بین أب و ابن

ابن حنّاط قصیده ای در ستایش قاسم بن حمود سروده که ضمن آن خبر شکست عبد الرحمن مرتضی را در سال 1018/409 در کنار دیوارهای

(1). ابن بسام، الذخیره، القسم الاول -/2 ص 6

ص: 75

شهر غرناطه آورده است. قاسم این روز را در قرطبه جشن گرفت و ابن حناط در آن روز چنین سرود:

لك الله، خيران مضى لسبيله *** و أصبح أمر الله في ابن رسوله

و فرّق جمع الكفر و اجتمع الوری *** علی ابن حبيب الله بعد خلیله

در این شعر، عصبیت بربری که پشتوانه دعوت علوی بود، حضور دارد.

وی شکست خیران را چنین تصویر کرده است:

ولما دعا الشيطان في الخيل حزبه *** و أقبل حزب الله فوق خيوله

كثائب من صنهاجة و زناة *** تضايق في عرض الفضاء و طوله

تقدم خیران إليها بزعمه *** ليدرك ما قد فاته من ذحوله

فأحجم تحت النقع و الخيل تدعى *** كما از دلف الليث الهزبر لغيله

ابن مقانای اشبونی

از برجسته ترین شعرای حمودی ها پس از ابن، ابوزید ادريس بن مقانای اشبونی است که به قصیده نونیه اش در ستایش ادريس بن یحیی عالی (امارت از 1042/434 تا 1046/438) شهرت دارد. ما شاهدیم که تشیع در این قصیده به نهایت مبالغه و افراط رسیده است. او به بیان حق مقدس علویان پرداخته و شعرش به روشنی متأثر از ابن هانی است. این تأثر از دو ناحیه است: نخست اهتمام و توجه وی به موسیقی الفاظ. بحر و قافیه ای که ابن مقانا انتخاب کرده وی را در این زمینه کمک کرده است. دوم آن که ممدوح خویش را با صفاتی خداگونه ستایش کرده؛ مانند آن که سختی و راحتی به دست اوست، بلکه از سایر افراد بشر متفاوت بوده و اصل و

طینت او جز طینت آنهاست: (1)

یا بنی احمد یا خیر الوری *** لاییکم کان وفد المسلمین

نزل الوحی علیه فاحتبی *** فی الدجی فوفهم الروح الامین

خلقو من ماء عدل و تقی *** و جمیع الناس من ماء و طین

انظرونا نقتبس من نورکم *** انه من نور رب العالمین (2)

شاعران دیگری مانند ابو عبد الله محمد بن السراج، ادریس بن یمان یابسی، غانم بن ولید و دیگران از حمودی ها ستایش کرده اند که مجال بحث تفصیلی از آنها نیست. این در حالی است که گرایش شیعی در اشعار آنها، ضعیف تر و کم رنگ از آن است که ما توضیح دادیم.

ارزش اشعار شیعی اندلسی

شعر شیعی اندلسی از نظر ساختار، چیزی جز صورت درست تشیع اندلس که پیش از این از آن سخن گفتیم نیست. گفتیم که تشیع اندلس، تشیعی صوری و سطحی است و شخصیت اندلسی چنان در آن محو شده که گویی وضوح ندارد. بسیاری از اشعاری که در ستایش حمودی ها سروده شده، با نمونه های مشابهی که درباره امیران سایر طوائف سروده شده تفاوتی ندارد، زیرا شاعران آنها، چیزی که آنها را از دیگر امیران متمایز کند در آنها نمی دیدند، بلکه بسیاری از خود حمودی ها حق شرعی روشنی برای خلافت خود نمی شناختند. به همین دلیل، همانگونه که گذشت، کوششی در تحمیل تشیع در ملتهای که تحت سلطه آنها بودند نمی کردند. نتیجه آن

(1). ابن بسام هم به این نکته توجه داشته که بیشتر شعرای عصر وی به شیوه ابن هانی گرویده و از آن تقلید می کنند. الذخیره، القسم الثانی، برگ 153

(2). نفع الطیب، ج 1، ص 410

ص: 77

که جستجوی ما در یافتن شاعری که شعر او تبلور فکری منسجم و کامل باشد، همانند شعر ابن هانی نسبت به فاطمیان، جستجویی بیهوده است.

چیزی که می‌توانیم در آن حرارت و نیرو ببینیم، شعری است که در رثای اهل بیت سروده شده است. این نیز به طبیعت موضوع این اشعار مربوط می‌شود. ورود دواوین شعرای شرقی مانند شریف رضی و مهیار دیلمی در این روزگار به اندلس هم به این مسأله دامن زده است. اشاره کردیم که در اشعار ابن دراج، ریشه این قبیل رثا وجود دارد. گویا نخستین کسی که اختصاصاً در پایان عصر ملوک الطوائف این موضوع را به نظم درآورد کاتب ابو عبد الله ابن ابی الخصال است که دو قصیده در رثای حسین بن علی (ع) سرود. (1) خواهیم دید که چگونه این مسأله متحول شد تا آن که در روزگار موحدین به صورت موضوعی درآمد که کتابها و دیوانهای مستقلی را به خود اختصاص داد. (2)

(1). ابن خیر، فهرسة، ص 421

(2). به نظر می‌رسد که بخش دوم این مقال که مؤلف وعده آن را داده در مجله مزبور چاپ نشده باشد. نک: مقدمه السمط فی خبر السبط، ص 28، پاورقی ش 2

ص: 78

منابع دست اول

ابن البار: (ابو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي)

التكملة لكتاب الصلة (مجلد پنجم و ششم، المكتبة الاندلسية، به كوشش استاد فرانسيسكو كوديرا-مادريد، 1887-1889) و ذيل آن كه جونزالث پلنثيه aicnelap zelaznoG و ألكون nocralA onailimixaM ضمن «مجموعة من الدراسات و النصوص العربية» مادريد، 1915 آن را منتشر كردند.

الحلة السيرة (نسخه مخطوط در كتابخانه ملي مادريد، ش 7897-رقم IIIX در فهرست كتابخانه ملي، مادريد، 1889).

ابن ابى اصيبعة: (موفق الدين ابو العباس احمد بن القاسم)

عيون الأنباء في طبقات الاطباء، (دو جلد، قاهره، 1299-1300)

ابن الاثير: (على بن احمد بن ابى الكرم)

الكامل في التاريخ، (9 جلد، قاهره، 1348-1353)

ابن بسام (ابو الحسن على بن بسام الشنتريني)

الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة (القسم الاول، در دو جزء. و جزء اول از القسم الرابع، تحقيق لجنة من كلية الآداب بجامعة القاهرة، 1939-1945)

ص: 79

حاجى خليفة:(مصطفى بن عبد الله كاتب چلبى):

كشف الظنون عن أسامى الكتب و الفنون (آستانه، 1941)

ابن حزم:(ابو محمد على بن سعيد بن حزم)

جمهرة انساب العرب (به كوشش ليوى بروونسال، قاهره، 1948)

الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، (قاهره، 1317)

نقط العروس فى تواريخ الخلفاء (تحقيق دكتور شوقى ضيف در مجله كلية الآداب بجامعة المصرية، 1951)

الحميدى:(ابو عبد الله محمد بن فتوح)

جذوة المقتبس (تحقيق استاد محمد بن تاويت الطنجى، قاهره، 1952)

ابن حوقل:(ابو القاسم محمد بن حوقل النصيبى)

صورة الارض، (ليدن، 1938)

ابن حيان:(ابو مروان حيان بن خلف القرطبى)

المقتبس فى تاريخ الاندلس (تحقيق ملتشور انتونيا، بخشى از آن به تاريخ روزگار امير عبد الله بن محمد تعلق دارد. پاریس، 1937)

ابن حيان:

اخبار مجموعة (نشر لا فونت ألكنترا aratnaclA etneufaL مادريد، 1867)

ابن خاقان: ابو نصر فتح بن محمد بن عبد الله بن خاقان)

قلائد العقيان (قاهره، 1284)

مطمح الانفس و مسرح التانس (قاهره، 1325)

الخشنى:(ابو عبد الله محمد بن حارث القروى)

كتاب القضاة بقرطبة (نشر جوليان ريبيرا arebiR nailuJ مادريد، 1914)

ابن الخطيب:(لسان الدين ابو العباس احمد بن ابراهيم)

اعمال الاعلام (نشر ليوى بروونسال، رباط، 1934)

ابن خلكان: (شمس الدين ابو العباس احمد بن ابراهيم)

وعيات الاعيان (دو جلد، قاهره، 1299)

ابن خير اشبيلي: (ابو بكر محمد بن خير)

الفهرسة (مجلد 9، 10، المكتبة الاندلسية، تحقيق: فرانسيسكو كوديرا و خوليان ريبيرا-سرقسطة 1893)

رسائل اخوان الصفا:

(چهار جلد، قاهره، 1928)

ابن سعيد مغربي (على بن موسى بن عبد الملك بن سعيد)

المغرب فى حلى المغرب (تحقيق دكتور شوقى ضيف، قاهره، 1952)

السلالوى: (احمد بن خالد بن الناصرى)

الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى (4 جلد، قاهره، 1310-1312)

الشهرستانى: (ابو الفتح محمد بن عبد الكريم)

الملل و النحل (در حاشية كتاب الفصل ابن حزم)

صاعد الطليطلى: (ابو القاسم صاعد بن احمد)

طبقات الامم (القاهره، بدون تاريخ)

ابن عبدربه: (ابو عمر احمد بن محمد بن عبره قرطبي)

العقد القرید (قاهره، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1948)

عبد الله بن بلقين بن زيرى:

مذاكراته المسماة «التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بنى زيرى فى غرناطة» نشر ليوى بروونسال در مجلة -1935 suladnA-IA

1936) تحت عنوان:

ed ediriZ ior reinred.ballA dbA'el seriomem seL

عبد الواحد مراکشى:

المعجب فى تلخيص أخبار المغرب (تحقيق محمد سعيد العريان، قاهره، 1949)

ابن عذارى مراکشى:

البيان المغرب فى اخبار المغرب (جلد اول و دوم، بيروت، 1947-1950) و جلد سوم نشر ليوى بروونسال، باريس 1930

ابن فرحون: (برهان الدين ابراهيم بن على بن محمد)

الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب (قاهره، 1351)

ابن الفرضى: (ابو الوليد عبد الله بن يوسف)

تاريخ علماء الاندلس (جلد هفتم و هشتم، المكتبة الاندلسية، نشر فرانسيسكو كوديرا، مدريد، 1890)

ابن قوطية القرطبي: (ابو بكر محمد بن عبد العزيز)

تاريخ افتتاح الاندلس (نشر جوليان ريبيرا، مدريد، 1868)

المالكى: (ابو بكر عبد الله بن ابى عبد الله)

رياض النفوس (جلد اول، تحقيق دكتور حسين مؤنى، قاهره، 1951)

المقدسى: (شمس الدين ابو عبد الله محمد)

احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم (دى خويه، لندن، 1906)

المقرى: (احمد بن محمد المقرى التلمسانى)

نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب (ده جلد تحقيق محيى الدين عبد الحميد، قاهره، 1949)

النباهى (ابو الحسن على بن عبد الله بن حسن جذامى مالقى)

تاريخ قضاة الاندلس المسمى ب«كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء و الفتيا» (نشر ليوى بروونسال، قاهره، 1948)

ياقوت: (شهاب الدين ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله حموى رومى)

معجم البلدان (قاهره، در هشت جلد، 1906)

منابع جديد

احمد امين:

ضحى الاسلام (جلد سوم)، قاهره، 1941)

محمد كامل حسين:

فى ادب مصر الفاطمية (قاهره، 1950)

ديوان المؤيد داعى الدعاء (قاهره، 1949)

جبرائيل جبور:

ابن عبدربه و العقدة (مقاله اى در مجله المشرق، بيروت، سال 1932، 1933)

اميليو غرسيه غومس:

الشعر الاندلسى، بحث فى تطوره و خصائصه (ترجمة دكتور حسين مؤنس، قاهره، 1952)

آدم متز:

الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى، (ترجمة دكتور محمد عبد الهادى ابو ريده در دو جلد، قاهره، 1947)

فان فلوتن:

السياة العربية و الشيعة و الاسرائيليات (ترجمة دكتور حسن ابراهيم حسن، شيخ زكى ابراهيم، قاهره، 1947)

منابع اروپايى

dc 3(engapsE'd snamlsuM sed erotsih: yzoD.R .)2391 ncdycL, lacnevorP-iveL.

ص: 83

تشیع در اندلس (1)

به نظر می‌رسد لازم است در آغاز، میان چهارگونه تشیع تمایز قائل شویم تا بهتر بتوانیم پدیده تشیع را در اندلس بشناسیم. این چهار اصطلاح عبارتند از: تشیع مذهبی، دعوت طالبی و علوی، دوستی اهل بیت و ادب‌گریه بر اهل بیت بدون تشیع مذهبی. تشیع، مذهبی اعتقادی برخاسته از وضعیت خاص اجتماعی-سیاسی موجود در شرق اسلامی است که به عنوان جلوه و نماینده تعارض با نظام حاکم در طول خلافت امویان و عباسیان مطرح شده است. تنها استثنا که در آن تشیع در وجود يك دولت مجسم شده، دولت فاطمی در مصر است. نمود این تشیع مذهبی به طور غالب، در ایجاد فاصله از مذهب اهل سنت و آرای آن است که وسیله مشروعیت و نخ تسبیح نظامهای حاکم در آن روزگار بوده است.

بدین ترتیب ما باید میان تشیع که مذهبی با اصول و آراء و اصطلاحات و نظامات و تبلیغات خاص است با يك دعوت علوی که از روی نسب بوده و هیچگونه تمایل مذهبی از يك سو و محبت اهل بیت از

(1). این گفتار، مقدمه دکتر عز الدین عمر موسی بر چاپ جدید درر السمط فی خیر السبیط است که انتشارات دار الغرب الاسلامی، در بیروت، به سال 1407 آن را منتشر کرده است.

سوی دیگر در آن نیست، تفاوت قائل شویم. دوستی اهل بیت در اهل سنت نیز هست، زیرا که خداوند رجس را از اهل بیت دور و آنها را تطهیر کرده (1) و از مؤمنان خواسته است تا آنها را دوست بدارند. (2) چنان که مقصود عبدالمهیمن حضر می بستی از این سخنش: أحبهم حب التشیع لا حب التشیع (3) همین است. همین طور باید میان دوست اهل بیت با گریه بر مصائب آنها که بطور مداوم در جریان مسائل سیاسی بر آنها وارد می آمده، تفاوت قائل شویم. ادب گریه، گاه نتیجه نوعی وفاداری به تشیع اعتقادی است و گاه نتیجه شرایط خاص يك شاعر یا نویسنده. هرکدام از اینها در مصائب اهل بیت، مصائب خود یا جامعه خویش را بیان می کند. در صورت دوم، باید شرایط اجتماعی را که چنین وضعی را به عنوان «ادب گریه بر اهل بیت در جوامع غیر شیعی» پدید آورده شناخت.

اکنون سؤال این است که شناخت این اصطلاحات چه کمکی به فهم تشیع در اندلس می کند؟ (4)

باید توجه داشت که تغییرات سیاسی بزرگ در روزگار خلافت اسلامی، در آغاز، از مناطق حاشیه ای و اطراف آغاز و سپس به مرکز خلافت کشیده می شد. انقلاب عباسی، دعوت فاطمی، تسلط ترکان سلجوقی و دولتهای پی در پی آنها در مشرق و دولت مرابطین و موحدین

(1). إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً، احزاب، 33

(2). قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى، شوری، 23

(3). نفع الطیب، ج 5، ص 469

(4). در این باره به مقاله محمود محمد مکی تحت عنوان تشیع در اندلس که در مجله صحیفه المعهد المصری للدراسات الاسلامیه- مادرید، 1954، شماره 1-2 درج شده رجوع کنید. آن مقاله تا عصر حمودیهها پیش آمده است. مترجم: مقصود مقاله ای است که در بخش نخست چاپ کرده ایم.

ص: 86

در مغرب از این قبیل است. اندلس با این که از مناطق اطراف به حساب می آمد، چنین وضعی در آن بوجود نیامد. این نشان می دهد که اوضاع اندلس، برای شکل دادن به جنبشهای معارض فکری مانند آنچه برای خلافت اسلامی پیش آمد، از قبیل جنبشهای خوارج، شیعیان، و جنبشهای اصلاحی سنی، آمادگی نداشته است. این مسأله به وضعیت خاصی که در اندلس بوده باز می گردد، این همان خصوصیتی است که نقشی مهم در مسأله تشیع در اندلس دارد. این مسأله را باید در چهار دوره مورد بررسی قرار داد. نخست دوره امارت و خلافت. دوم دوره طوائف، سوم دوره مداخله مرابطی و موحدی، چهارم دوره ضعف همراه با انحلال دولت موحدین.

ویژگی مهم اندلس آن بود که این سرزمین به تمامه، به عنوان مرز دنیای اسلام مطرح بود، چنان که سرقسطه، منطقه شاخص مرز اعلی یا اقصی بود. (1) نواحی غربی، جنوبی و شرقی اندلس هم از جنگهای اروپائیان در طول دوران خلافت بی بهره نماند. با این که اندلس يك مرز به حساب می آمد، اما مرزی خودکفا بود و به منابع خود تکیه داشت. به همین وسیله بود «طوائف» در دوران امارت و خلافت، از مهمترین ابزارهای کسب مشروعیت بودند. (2) و نیز به همین دلیل بود که مسأله امنیت داخلی و تغییراتی که بوجود می آمد، وجود اتحاد و یکپارچگی اسلامی را تهدید می کرد. این مسأله می تواند تقدس وضعیت موجود و محافظه کاری را نزد

(1). مقری می گوید: اگر اندلس هیچ فضلی جز این نداشته باشد که جای خوبی برای جهاد است، برای آن کافی است. نفع الطیب (الازهریه)، ج 1، ص 87

(2). ابن حزم دولت اموی اندلس را... از بهترین دولتهای اسلامی می داند. نفع الطیب، (الازهریه)، ج 1، ص 153

ص: 87

اندلسی‌ها نشان داده و تنفر آنها را از بدعت‌گرایی در دین و دوری از اقوال اصحاب رأی آشکار سازد. (1) آنچه به این وضعیت کمک کرد این بود که به قول ابن حزم در تعلیل پرهیز اندلسی‌ها از دانش کلام «سرزمین اندلس، دشمنان را به خود جذب نکرده و نحله‌ها در آن رفت و شد نداشتند.» (2)

شگفت نیست اگر نزاع در دوره امارت و خلافت در اندلس، صرفاً نزاعی منطقه‌ای، قبیله‌ای، نژادی میان مضریها و یمنی‌ها و بربر و موالی است. (3) شورشهای دوران تأسیس امارت اموی، به لحاظ انگیزه‌های بلندپروازانه فردی در ایجاد یک حرکت اجتماعی، آن هم در منطقه جغرافیایی مشخص، از سایر شورشها متمایزند. بهترین نمونه، شورش علاء بن مغیث جذامی در باجه، (4) شورش هشام بن عروه در طلیطله، (5) شورش سعید یحصبی در لبله، شورش ابو الصباح بن یحیی یحصبی در

(1) از زمانی در اندلس مذهب اوزاعی که مذهب اهل شام بود به مذهب مالک که مذهب اهل مدینه بود، در دوران خلافت حکم بن هشام بن عبد الرحمان سوم از امرای اموی در قرطبه (نفع الطیب، الازهريه، ج 2، صص 158-159)، تغییر کرد، تقلید به عنوان اساس پذیرفته شده و پیروی در فروع، اصل فقه شد - اجتهادی در کار نبود - معارف دینی هم از بدعت‌گرایی و مسائل جدید حتی آنها که مورد اتفاق مسلمان شرق شد فاصله گرفت. نمونه مناسب برخورد با آرای ابو حامد غزالی در ابتدای امر بود. برخورد فقهای قرطبه را در آغاز در برابر آنچه بقی بن مخلد آورد، ببینید در البیان المغرب، ج 2، ص 110

(2) نفع الطیب (الازهريه)، ج 2، ص 134. درباره موضوع اندلسی‌ها نسبت به فلسفه نك: نفع الطیب، ج 1، صص 102-103

(3) نمونه‌هایی از آن را ببینید در: البیان المغرب، ج 2، صص 53-82، 81، 70، 64، 62، 54؛ نفع الطیب (الازهريه)، ج 2، صص 64، 67، 79، 73؛ المغرب فی حلی المغرب، ج 2، ص 161

(4) نفع الطیب (الازهريه)، ج 1، ص 156، ج 2، ص 67؛ البیان المغرب، ج 2، صص 51-52

(5) البیان المغرب، ج 2، ص 53

ص: 88

اشبیلیه، (1) شورش عبد الغافر یحصی در اشبیلیه، (2) و شورش حشین بن یحیی بن سعید بن سعد بن عباده انصاری در سرقسطه (3) است. شورشهایی هم که در سراسر امارت عبد الله بن محمد در بیشتر نقاط اندلس برپا شد، همین طور است. رهبری بیشتر آن شورشها در دست عربها بود و جز در دوران خلافت نواده او عبد الرحمان ناصر، فرونشاندن نشد. (4)

آنچه در این شورشها قابل توجه است این که فاقد پوشش فکری و مفهوم و مضمون اجتماعی است، به طوری که مورخان مسلمان درباره ثوره ربض که در سال 202 رخ داد به حیرت افتاده اند. «برخی از آنها بر این باورند که این حرکت کاری شرارت آمیز و ریاکارانه بود، زیرا ضرورتی برای از بین بردن اموال و هتک حرمت وجود نداشت.» به دنبال آن ابن عذاری می نویسد: «اوضاع موجود درستی این سخن را تأیید می کند. در این زمان، هیچ تکلیف شاق و دشوار و بدهی و استثماری نسبت به مردم نبود که عامل خروج آنها بر حکومت شود بلکه خروج عملی شورانه و ریاکارانه و عامل از بین بردن آسایش بوده و سبب آن خشک مغزی، بی عقلی و نوعی خودکشی بوده است.» (5)

در این میان استثناءاتی هم از این قاعده عمومی، یعنی خالی بودن شورشها از مضمون اجتماعی، وجود داشت. يك استثنا شورش ابو العلاء بن مغیث بود که شورشی عباسی به حساب می آمد. ابو العلاء پرچمهای سیاه را بالا برد و مردم به حکومت منصور عباسی فراخواند. (6) سه شورش

(1). البيان المغرب، ج 2، صص 53-54؛ نفع الطیب (الازهرية)، ج 2، ص 73

(2). البيان المغرب، ج 2، ص 55

(3). همان، ج 2، صص 56-57

(4). البيان المغرب، ج 2، صص 133-138

(5). البيان المغرب، ج 2، ص 76

(6). البيان المغرب، ج 2، ص 51؛ نفع الطیب (الازهرية)، ج 1، ص 156، ج 2، ص 73

ص: 89

دیگر را هم باید افزود. نخست شورش شقیبا بن عبد الواحد مکناسی است که مدعی بود فاطمی است و در بشنت بریه قیام کرده، بربرها گردش فراهم آمدند و شورشش از سال 152 تا سال 160 به درازا کشید. (1) شورش دوم را يك مدعی نبوت رهبری می کرد که در سال 237 در ثغر اعلی رخ داد. (2)

رهبری شورش سوم را که در سال 333 در اشبونه برپا شد کسی عهده دار بود که مدعی بود از نوادگان عبد المطلب است. (3)

از اینجا به دست می آید که تنها دو شورش بود که رهبران آن مدعی فاطمی یا عبد المطلبی بودن داشتند و گمان نفوذ تشیع در آنها وجود دارد. (4)

جز آن که ادعای نسب در مغرب اسلامی به طور عام و در اندلس به طور خاص، دلیلی بر شیعی بودن جنبش در دوره امارت و خلافت نیست.

نمونه آن جنبش ادریسیان و بنی حمود است.

بهترین دلیل بر عدم آمادگی اندلس در پذیرش دعوت شیعی جلوه گر در معارضه با نظام حاکم، شورش ابن حفصون است. وی با استفاده از قلعهٔ بریشر به عنوان مرکز و از منطقهٔ ریّه، تا کرنا و جزیره به عنوان میدان جنگ، شورش خود را آغاز کرد. شورش او ضد ظلم و دارای گرایش شعوبی ضد عربی بود. بیشترین پیروان وی از اهل ذمه یا از نومسلمانها بودند. ابن عذاری می نویسد: زمانی که شورید، مردم را مطیع و منقاد خویش دانسته، دنیا به وی روی آورد، با مردم از در الفت وارد شد و گفت: ظلم سلاطین بر شما طولانی گشته، امواتان غارت شده، بیش از

(1). البیان المغرب، ج 1، صص 54-55؛ نفع الطیب (الازهریة)، ج 2، ص 73

(2). المغرب، ج 1، ص 50؛ البیان المغرب، ج 2، ص 90

(3). البیان المغرب، ج 2، ص 211

(4). نک: مقالهٔ محمود محمد مکی، صص 99-110

ص: 90

استطاعتان بر شما تکلیف گذاشته شده، عربها شما را ذلیل کرده و به بردگی کشیده اند. من انتقام شما را گرفته و از بندگی نجاتتان خواهم داد.» (1) با این همه، ابن حفصون نیازی به استفاده از پوشش تشیع به عنوان مذهبی برای جنبش خود که ضد نظام حاکم اجتماعی و سلطه سیاسی باشد احساس نکرد. این در حالی بود که تشیع مذهبی بود مخالف با مذهب هیئت حاکمه.

بدین ترتیب دشوار است که گفته شود اندلس دوران امارت و خلافت جنبش شیعی را می شناخته است. به همین دلیل امرای اموی اندلس، با شیعه به عنوان يك مذهب یا جنبش جز در دوره خلافت ناصر و فرزندش مستنصر برخورد نکردند که آن هم ناشی از شکل گیری دعوت فاطمی در شمال افریقا و درگیری آنها بر سر مغرب دور بود، (2) جایی که همه آنها آن را منطقه مورد نزاع می شناختند. به همین دلیل هم بود که امویان قرطبه در پی مطیع کردن علوی حسنی ادیسی مغرب از ادارسه (3) و بنوقنون بودند، کسانی که امویان با شنیدن خبر این که آنها مطیع فاطمیان شده اند با آنها جنگیدند؛ حتی امویان، منبری از فاطمیان را در اصیلا که بنوقنون سرپا کرده بودند آتش زدند. (4)

ناصر و مستنصر، تعقیب شیعیان و کشتن آنها را تنها در مناطق خود

(1). البیان المغرب، ج 2، ص 114 و درباره شورش او نك: صص 116، 114، 106، 104-184، 119-185؛ شورش وی در دوره چهار خلیفه اموی از زمان محمد عبد الرحمان تا خلافت ناصر ادامه یافت. قابل ملاحظه آن که ابن حفصون در برخی از مراحل شورش خود اظهار مذهب نصرانیت هم کرد. (البیان المغرب، ج 2، ص 139).

(2). درباره آنچه گفته شده که ناصر پس از تشکیل دولت فاطمی خود را امیر المؤمنین نامید، ببینید: المغرب، ج 1، ص 182

(3). درباره آنها نك: البیان المغرب، ج 2، ص 215، 212-240، 216-241

(4). البیان المغرب، ج 2، ص 246. درباره تسلیم شدن بنوقنون نك: ص 248

ص: 91

دنبال نکردند (1) بلکه ناصر به طور خاص با تحریک شورشی‌ها در پی متزلزل کردن پایه‌های دولت فاطمی در شمال آفریقا بود، حتی اگر این شورشی‌ها از خوارج اباضی مذهب مانند ابو یزید مخلد بن کیداد بودند. (2)

اینجاست که معنای این سیاست ناصر را می‌فهمیم که «دستور داد تا در تمامی منبرهای اندلس بر امیران شیعه لعن کنند». (3) امویان در جنگ با تشیع اعتقادی از انواع وسائل حتی فکر و ادب بهره می‌گرفتند. مستنصر که به زیرکی وصف شده و در خاندانش یگانه بود (4) در پی تألیف کتاب در انساب طالبیان بود، بویژه از کسانی که از مغرب به اندلس می‌آمدند چنین درخواستی داشت؛ چنان که ابن شبانه کتابی در این زمینه برای او تألیف کرد (5) که نشان می‌دهد هدف او سیاسی بوده است. این درست هنگامی بود که قاسم بن اصیغ، یکی از مشایخ مستنصر، کتابی در فضائل بنی امیه نوشت. (6) ابن عبدربه هم از جوزه ای سرود که در آن خلافت علی (ع) را حذف کرد و معاویه را به عنوان چهارمین خلیفه مطرح کرد. (7) گفته شده که این از جوزه چنان بر معز فاطمی سخت آمد که دستور داد تا شاعرش ایادی تونسی در برابر آن شعری بسراید. (8)

(1). شاید این اشاره به سخن مقدسی باشد که اندلسی‌ها اگر به شیعه ای دست می‌یافتند، چه بسا او را می‌کشتند. (احسن التقاسیم، ص 322)

(2). بیعت وی را با ناصر در سال 333 ببینید در: البیان المغرب، ج 2، ص 213)

(3). البیان المغرب، ج 2، ص 230

(4). نفع الطیب (الازهریة)، ج 1، ص 184

(5). التکملة، ج 2، ص 699

(6). نفع الطیب (الازهریة)، ج 1، ص 184؛ ج 2، ص 133

(7). این گرایش که تنها سه خلیفه را مشروع بدانند، گرایشی است که عثمانی مذهبها تا قرن سوم در حجاز و عراق به آن باور داشتند. در این باره شواهد فراوانی وجود دارد که بخشی را در تاریخ تشیع در ایران، فصل گونه‌های مختلف تشیع آورده ایم (مترجم)

(8). وفيات الاعیان، ج 1، صص 111-112

ص: 92

با این حال روح محافظه کاری سنی در جامعه اندلس، اگر هجوم سیاسی بر شیعه را می پذیرفت، راضی به انتقاد از علی (ع) به عنوان يك خلیفه نبود. منذر بلوطی، قاضی جماعت قرطبه، رد تندی بر شعر ابن عبدربه نوشت (1) و یا این که تمامی این ماجرا در جهت مواجهه با فاطمیان در شمال افریقا بود، این اقدامش، او را در معرض خشم ناصر قرار نداد.

کافی است بدانیم ابن حزم علی رغم پیرویش از امویان شرق و اندلس، به امامت عبد الله بن زبیر معتقد بود و قتل حسین بن علی (ع) را از بزرگترین مصائب دنیای اسلام می دانست. (2)

تا زمان سقوط دولت اموی و اعراض مردم از آنها و زمانی که انتساب به امویان اسباب مصیبت و فشار بود، تشیع راهی به اندلس نیافت.

در این دوران بود که ایوب بن سلیمان سهیلی اموی شاعر، در اوائل روزگار مرابطین، به غلامش می گفت: اگر کسی از من پرسید، بگو یهودی است؛ این به حال ما مناسب تر است. (3)

در دوران بنو حمود، زمینه ای برای رشد ادب شیعی فراهم شد، زیرا حمودی ها خود علوی بوده و حکومت از دست بنی امیه گرفته بودند. قابل توجه آن که شعرابی مانند ابن دراج (4) قسطلی، عبادة بن ماء السماء و ابن مقانا که به ستایش علی بن حمود، یا ادريس بن یحیی پرداخته اند، ممدوح

(1). التكملة، ج 1، ص 293. ابن بسام درباره ابن عبدربه می نویسد: ما بر مدایح مروانیه و مطاعنش درباره عباسیه واقف شدیم. (الذخیره، 4:1، ص 210. این در حالی است که ابن عبدربه در العقد الفرید، علی (ع) را در شمار خلفا آورده است.

(2). مقایسه کنید با: الذخیره، 1:1، ص 169؛ المغرب، ج 1، ص 355؛ المحلی، ج 1، ص 236؛ جوامع السیره، ص 359 و آنچه احسان عباس در مقدمه جوامع آورده است.

(3). المغرب، ج 1، ص 61

(4). در این مقال، در همه جا از وی به عنوان ابن دارج یاد شده نه دراج.

ص: 93

خویش را با عنوانی چون ابن الرسول، هاشمی، طالبی یا فاطمی یاد می کنند. (1) آنها گاه در اظهار محبت خود به آل محمد به صراحت سخن می گویند مانند ابن شعر ابن الحناط نابینا که:

ان كان عدوا حب آل محمد *** ذنبا فإني لست منه أتوب (2)

با تمام این مطالب، هیچ اثری از شیعه مذهبی در اینها دیده نشده و شخص از دائرة مذهب سنی بیرون نمی رود. ابن دراج که نخستین کسی است که مناقب اهل بیت را در شیوه حزن آور و مؤثر در آورده (3) اصطلاحات شیعی را در قصیده ای که ابن بسام از آن به عنوان «هاشمیات بلندی که بنایش از عطر و دُر است و اگر شعرای شیعه در مشرق آن را بشنوند از سخن گفتن بازمانند» (4) یاد کرده، نیاورده است. اصطلاحات شیعی را جز نزد ابن حناط

(1). مانند قول ابن دراج خطاب به علی بن حمود «حسبك الله يا بن رسول الله» (الذخيرة، 1:1 ص 64. و در لامية خود (الذخيرة السنية، 1:1، ص 90، دیوان ابن دراج، ص 75) می گوید:

فكوني شفيعا الى ابن الشفيح وكوني رسولي الى ابن الرسول... الى الهاشمي الى الطالبی الى الفاطمی العطف الوصول و مانند سخن عباده: (الذخيرة، 1:1، ص 476؛ و نمونه دیگر ص 478)

صلى عليك الله يا ابن رسوله و وليه المختص بعد خليله مانند سخن ابن مقانا در نونیه او:

با بنی احمد یا خیر الوری لایبکم کان رفد (وفد) المسلمین و این سخن او:

خلقوا من ماء عدل و تقی و جمیع الناس من ماء و طین و این سخن او:

انظرونا نقتبس من نوركم انه من نور رب العالمين (الذخيرة، 2:2، ص 7933؛ نوح الطيب (الازهرية)، ج 1، صص 203، 202

(2). الذخيرة، 1:1، ص 449

(3). نك: مقدمة محمود محمد مکی بر مقدمة دیوان ابن دراج.

(4). نك: الذخيرة، 1:1، صص 88-91؛ دیوان ابن دراج، صص 75-81

ص: 94

در شعری که برای علی بن حمود آورده به صراحت نمی بینیم:

امام وصی المصطفی و ابن عمه *** ابوه، فتمّ الفخر بین أب و ابن (1)

یا شعر او درباره یحیی الحمودی:

لئن كان من قبله جده *** علينا الوصی فهذا الامین

ابن بسام بر این باور است که عبادہ بن ماء السماء، تشیع خود را در شعرش آشکار می کند. دلیل آن را شعر او درباره یحیی بن حمود دانسته است که:

فها أنا ذا یا ابن النبوة نافث *** من القول أریا غیر ما ینفث الصلّ

و عندی صریح فی ولانک معرق *** تشیعه محض و بیعتہ بتل

و والی أبی قیس أبانک علی العلی *** فخیم فی قلب ابن هند له غل (2)

این قبیل آرای عبادہ و همچنین اصطلاحاتی که ابن حناط بکار برده، درست مانند مدایحی است که پیش از آن حمودی ها به آنها ستایش شده اند. همه اینها، مدایح شاعرانی است که روزگار ذلیلشان کرده، نیازمندیشان شدت گرفت، زمانه برایشان سخت شده و در عسرت افتاده اند و همین سبب شده تا در طمع اموال ممدوح خود در مداحی گزافه گو شوند. همین افراد، مشابه این قبیل مدایح را با اوصافی جز آنها، درباره کسانی جز حمودی ها کرده اند که نشان می دهد همه آنها از سر فرصت طلبی است نه آراء و عقائد فکری. ابن دراج درباره سلیمان بن حکم اموی می گوید:

قریب النبی المصطفی و ابن عمه *** و وارث ما شادت قریش و عدنان (3)

درباره مرتضی آخرین آل مروان هم می گوید:

(1). الذخیره 1:1، ص 451

(2). الذخیره، 1:1، ص 478

(3). دیوان ابن دراج، صص 54-59؛ الذخیره، 1:1، ص 70. از نونیه مشهور او.

لمن بیعة الرضوان اذ غاب جده (1)***

چنین موضعگیری متناقضی از شاعری که ابن حیان درباره اش نوشته است: «از کسانی بود که این فتنه شنیع اطرافش را گرفته و به اضطراب به چراگاه پناه برده بود. او به سراغ تمامی ملوک اندلس، از جزیره خضرا گرفته تا سرقسطه ثغر اعلی، رفت، از همه ستایش کرد و از آن در رفع عسرتش بهره برد» غریب نمی نماید. سپس درباره او می افزاید:

دشواریهایی برای او رخ داد که برای افراد عاقل، مواعظ جالبی در آنهاست. (2) همو برای دیگران نمونه ای از شکایت از زمانه و دامنگیر فتنه شدن شد. (3) چنین به نظر می رسد که عبادہ هم در زندگی دچار تنگ دستی و فقر سختی بوده به همین دلیل گرفتار نوعی حرص کشنده شده است. ابن شهید، براساس آنچه حمیدی نقل کرده می گوید: عبادہ در مالقه در حالی که برای از دست دادن صد مثقال بسیار اندوهگین بود درگذشت. (4)

ابن مقانای اشبونی (5) هم از زمانه شکایت کرده و پس از آن که دربار همه شاهان زمانش را گشت و تمامی ملوک جزیره را ستایش کرد، به شغل کشاورزی بازگشت. ابن حناط هم سخت به دانش خود بدبین بود، از خود وحشت داشت و دائما در درونش گرفتار توهمات فاسد بود. (6) او تنها از

(1). الذخیره، 1:1، ص 82 و نیز تمام قصیده در دیوان او، صص 81-86 آمده است.

(2). الذخیره، 1:1 صص 60-61

(3). این جمله ای است که ابن بسام درباره ابن شرف قیروانی آورده است. نک: الذخیره، 1:4، صص 91-170، 92

(4). الذخیره، 1:1، صص 470-471؛ فوات الوفيات، ج 2، ص 153

(5). الذخیره، 2:2، صص 787-788، 793

(6). ببینید روایت ابن حیان را نزد ابن بسام در الذخیره، 1:، ص 438

ترس ابو الحزم بن جهور، چنین به گزافه گویی در ستایش بنی حمود می پرداخت. ابن عبد الملك مراکشی می نویسد: ابن حناط، از ترس ابو الحزم که شایع بود به هجو وی پرداخته، به بنی حمود پیوست و در ستایش آنها فراوان سرود و بدین ترتیب تشیع او و اختصاصش به حمودی ها شهرت یافت. (1)

اما تصویر ابن دراج از شفقت و مهربانی رسول خدا (ص) نسبت به نوادگانش آن هم در صورتی اندوه بار و عاطفی، ریشه ادب گریه بر اهل بیت در اندلس شد. بازگشت این مسأله در ابن دراج آن بود که خود وی فرزندان داشت و نیازی که او را به گدایی و طبعاً زیاده روی در ستایش می کشاند. این نکته ای است که خود او در قصیده ای که برای سلیمان بن حکم اموی سروده و در آن بیت معروف حطیئه را در همین باره تضمین کرده، آورده است. (2)

همین امور سبب شد تا تشیع حتی در دوره ای که اندلس در فتنه بریرها و روزگار طوائف بود، راهی بدان نیابد. این در حالی است که روزگار اخیر، روزگار حاکمیت بلا و مصیبت بود، مصائبی که خاص و عام گرفتارش بودند. نمونه های آن عبارت بود از: پرهیز عامه مردم از طبقه حاکمه از امیران و فقیهان، مأیوس شدن طبقات متوسط جامعه از خودشان،

(1). الذیل و التکملة، ج 6، ص 22. (مترجم: آشکار است که این مؤلف هم مانند محمود مکی، می کوشد تا این شاعران شیعی را به هر نحو خراب کند و اخلاص آنها را در اشعارشان از میان ببرد. نمونه جالب تر سخنی است که بعد از این عبارت درباره ابن دراج گفته است. به هر روی در این باره باید با احتیاط این اخبار را که از زبان دشمنان آنها ساخته شده پذیرفت. این قبیل تحلیلها مانع از این سخن نیست که ادب شیعی در اندلس در حد وسیعی وجود داشته و بخشی از ادبیات این سرزمین را تشکیل می داده است.

(2). الذخیره، 1:1، ص 63

ص: 97

پناه بردن همه آنها به يك نیروی مسلط خارجی که بتواند اندلس را حفظ کرده و خطر خارجی را دفع کند و تمایل عمومی مردم به عدالت اجتماعی، (1) اموری که سبب مداخله مرابطين و موحدین در اندلس شد.

در نهایت مرابطين و موحدین هم در این وضعیت فرو رفتند. حتی در روزگار نیرومندی آنها و اوج عظمتشان، جمود بر اندلسی ها حکمفرما بود. در این دوره مرکز فعالیت اندلسی ها به بخش غربی که مرکز حکومت جدید بود منتقل شد. دلیل آن هم بدست آوردن امنیت و موقعیت و ثروت، بود. برخی به این اهداف رسیدند و بسیاری هم خسران زده شدند.

آرزوهای مردم در تحقق عدالت اجتماعی مرابطی و موحدی بر باد رفت و گویی عالم به پایان خود رسیده بود. در این زمان، توده مردم در برابر تصوفی قرار گرفته بودند که در قرن ششم پدید آمده و در قرن هفتم استوار شده بود. در این زمان است که پناه بردن شاعران و ادیبان به مدح شفیع روز جزا و ندبه بر فرزندانش به خاطر مصایبی که کشیده اند، این وضعیت اجتماعی را که آمال و آرزوها در آن بر باد رفته و همه گرفته جمود و ترس از وضعیت مبهم آینده هستند، تفسیر می کند.

بهترین چیزی که موضع طبقه خاصه زیان دیده را تصویر می کند، زندگی محمد بن مسعود بن ابی الخصال (م 540) و آثار ادبی او پس از افول اوست. زمانی که ممدوح او ابن الحاج درگذشت و وی به آرزوهایش دست نیافت، از ترس کشته شدن در فتنه حمدین در قرطبه، در خانه نشست. چه بسا وی در همین دوره گوشه نشینی است که رسائل و قصائد نبوی خود را نوشته و سروده است. از جمله قصیده ای در نسب رسول

(1). درباره ستم به رعایا و تظلم خواهی شان نك: الذخيرة، 1: 2، ص 250 و بعد از آن. التبيان، صص 119، 77، 76-340، 120-341

ص: 98

خدا(ص) با نام معراج المناقب و دو قصیده در رثای حسین بن علی(ع) سرود. (1) پس از آن است که مدائح نبوی و گریه بر حسین(ع) بویژه در پایان قرن ششم و اوائل قرن هفتم رو به فزونی می نهد. ادبا می نویسند و شعرا می سرایند. وضعیت آنها همانند ابن ابی الخصال است، به سراغ دنیا رفته اند اما به چیزی نرسیده اند، و یا شاهد آن بوده اند که وطنشان در معرض طوفان قرار گرفته یا همه آنها با هم. از سر آن که گرفتار سوء عاقبت نشوند، به مدح پیغمبر و آل او به عنوان شفاعت رو آوردند و در این میان به گریه بر امام حسین(ع) تکیه بیشتری کردند.

یکی از آنها ابو بحر صفوان بن ادریس تجیبی مرسی(م 597) بود که «کارش اختصاص به مرثیه سرایی برای حسین(ع) و گریه بر اهل بیت داشت و برکت آن بر وی آشکار شد.» (2) ابو عبد الله محمد بن عبد الرحمن تجیبی لقتی الاصل تلمسانی المسکن(م 610) کتاب مناقب السبطين الحسن و الحسين را نوشت. (3) ناهض وادی آشی(م 615) قصیده ای در گریه بر حسین(ع) سرود. (4) ابو الربیع ابن سالم کلاعی(م 624) قصیده ای در ستایش نعل نبوی گفت. (5) و ابو عمران موسی بن عیسی بن مناصف(م 627) ارجوزه ای در مقتل حسین(ع) سرود. (6)

(1). ابن بسام اشاره ای به این که این رسائل و قصائد را در دوره اخیر نوشته باشد، نیاورده است. درباره آن نک: الذخیره، 2:3، صص 786-805؛ الفلاند، ص 175؛ المغرب، ج 2، ص 66، فهرست ابن خیره، ص 421، مکی، التشیع فی الاندلس، ص 145، تاریخ الادب الاندلسی، عصر الطوائف و المرابطين، احسان عباس صص 169-170

(2). المغرب، ج 2، ص 260؛ المتضرب من تحفة القادیم، صص 153-154؛ نفح الطیب، ج 5، ص 63 (الازهریه) ج 3، صص 33-37

(3). الذیل و التکملة، ج 6، صص 352، 357؛ نفح الطیب (الازهریه)، ج 1، ص 397

(4). نفح الطیب، ج 5، صص 70-71

(5). ازهار الرياض، ج 3، صص 224-225

(6). نفح الطیب (الازهریه) (مؤلف شماره جلد و صفحه نداده).

ص: 99

باید توجه داشت که گریه بر امام حسین(ع) از دایره مذهب سنی خارج نشد. قاضی ابو بکر ابن العربی بر امام حسین گریست و ندبه خواند اما در همان حال معتقد بود که حسین(ع) به شمشیر شریعت کشته شد. (1) با این که ابن عربی دوستدار اهل بیت است، و با این که گریه بر اهل بیت، نتیجه وضعیت خاص روزگار و اجتماع اوست، اما برای ابن عربی فقیه، استمرار شریعت اهمیت دارد و شاید تفسیر موضع متناقض او در تحلیل مقتل حسین(ع) همین باشد. بدین ترتیب، باید توجه داشت که سراینده این اشعار یا کاتب این قصائد در گریه بر حسین(ع) از سر اعتقاد شیعی آن را نوشته بلکه به قصد شفاعت جدّ او در روز قیامت آنها را نوشته و سروده است. (2)

نکته دیگر آن که بیشتر ادبیات گریه از سوی مردمانی نوشته شده که در شرق اندلس بوده یا از آنجا مهاجرت کرده اند. این همان ارتباط میان ادب گریه و بر باد رفتن آمل و آرزوهای فردی و عدم دسترسی به مقصود را از یک جهت، و عاجز بودن دفاع از وطن را از جهت دیگر نشان می دهد.

توضیح آن که بسیاری از علمای این دوره از شرق اندلس بودند و چون شرایط سخت دشمنی ها در شرق و دشواری دفاع از آن اجازه نداد تا به مناصب عالی در حکومت برسند، آنان برای انجام مقاصد خود مبادرت به ترك آن ناحیه و مهاجرت به مرکز قدرت کردند.

با آغاز دوره چهارم که دوره انحلال دولت موحدین و از بین رفتن بیشتر شهرهای اندلس و مهاجرت مردمان آنهاست، دو گرایش ایجاد شده

(1). العواصم من القواصم، ص 214 و بعد از آن، ص 228 و بویژه ص 232. در متن شریعت آمده اما به نظرم در اصل شیعه بوده است.

(2). باور ابن رشید درباره این قبیل ادب چنین است نك: ملء العيبة، 42-42 ب.

ص: 100

در قرن ششم شدت می گیرد: نخست تصوف در میان عامه مردم و دوم توسل به رسول(ص) در میان خواص با فرستادن قصائد به روضه شریفه نبوی و گریه بر اهل بیت بویژه حسین(ع). شاهد غلبه موج مدح سرایی نسبت به حضرت نبوی(ص) و نیز ادب گریه در ادبیات اندلس در دوره زوال، آن که ابو اسحاق ابراهیم بن سهل اسرائیلی، پیش از اسلامش، قصیده ای در مدح رسول خدا(ص) می سراید. (1) بدین ترتیب ادب مدح نبوی، گریه بر اهل بیت، مرثیه سرایی برای حسین(ع)، تخمیس و تسدیس قصائد در این زمینه رو به فزونی گذاشت.

ابن عطار مغربی کتاب نظم الدرر فی مدح سید البشر نوشت (2) و حسن بن عبد الرحمن بن عبد الرحیم بن عذرة مغربی کتاب منتهی السؤل فی مناقب آل الرسول را نوشت. (3) رسائل و قصائدی هم که به روضه نبوی فرستاده می شد، مانند آنچه ابو عبد الله محمد بن جنان انجام داد، رو به فزونی گذاشت. (4) کار تولید ادبی در این موضوعات در قرن هفتم بسیار گسترده شد. بهترین شاهد، کار ابن جابر أبو عبد الله محمد بن احمد هواری یکی از معاصران لسان الدین خطیب است. (5) تخمیس و تسدیس قصائدی نبوی هم که مقری مقلد فراوانی از آنها را آورده و کتاب نفع الطیب را با آنها به پایان برده، فراوان بوده است. این از اندلسی هایی که عزیزترین ما یملک خود یعنی وطن را از دست داده اند، شگفت نیست. شومی بر

(1). نقل ابن ابار را در فوات الوفيات ج 1، ص 2 ببینید. و نیز قصیده دیگری را ببینید در: نفع الطیب (الازهرية)، ج 4، ص 447. درباره اسلام او هم به مقدمه احسان عباس بر دیوان او نگاه کنید.

(2). نفع الطیب (الازهرية)، ج 4، ص 469

(3). همان، ج 4، ص 453

(4). همان، ج 4، صص 436-437؛ عنوان الدراية، صص 302-306

(5). نفع الطیب (الازهرية)، ج 4، صص 376-403، 399، 386-407

ص: 101

زندگی آنان حکمفرما شده و آنها رو به زندگی آنجهانی کردند که امید عیش بهتری در آن بود. ابوالبقاء رندی در همین باره می گوید:

لكل أمر اذا ما تمّ نقصان *** فلا يغربطيب العيش انسان

از آنچه گذشت چنین بدست می آید که ادب گریه بر اهل بیت در اندلس، نمودار مواضع شیعی نیست، بلکه تعبیری است از شرائط خاص اجتماعی شاعر یا نویسنده و اوضاع عمومی جامعه. این ادب، تصویر درستی است از نابودی زندگی دنیوی و از بین رفتن آمال و جهت دیگری به سمت زندگی آنجهانی. بنابراین ادب مزبور، نمودار روح شکست و موضع تسلیم جویانه ای است که در زمان از هم پاشیدگی زندگی آنها از سوی خودشان یا با کمک دیگران، بر زندگی اندلسی ها حاکم شده است.

در این وضعیت، هر کسی در پی نجات شخص خود بدون پذیرش مسؤولیت اجتماعی است. این توضیح می تواند ما را به این نکته رهنمون شود که تصوف و ادب گریه، دو نمود يك موضعگیری فردی هستند که از زمان سقوط خلافت اموی تا زوال کامل مسلمانان در اندلس بر زندگی آنها غالب بوده است.

درر السمط و تشیع

درر السمط (1) و تشیع

درباره تشیع ابن ابار، جز آنچه مربوط به درر السمط او می شود، اشاره ای نشده است. باور ابن احمر در کتاب مستودع (2) و نیز مقری در نفع (3) آن است

(1). مقصود کتاب درر السمط فی خیر السبط از ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن ابی بکر قضاعی معروف به ابن ابار (1199/596-1260/658) دانشمند، مورخ و ادیب برجسته اندلسی است که در ستایش امام حسین (ع) و طعن بر دشمنان آن حضرت به زبانی بسیار بلیغ و ادیبانه نوشته شده است.

(2). مستودع العلامة، ص 28

ص: 102

که بوی تشیع از این کتاب به مشام می رسد. مقری پس از آن که بخشهایی از درر را آورده می نویسد: «کتابی است در موضوع خود بسیار عالی، من بخشهای دیگر آن را نمی آورم، زیرا بوی تشیع از آن به مشام می رسد و الله سبحانه یسامحه بمنه و کرمه و لطفه.»

در سایر نوشته های ابن ابار، مطلبی که موضعی شیعی یا نظری موافق با آرای کلامی شیعه باشد نیامده است. وی در کتاب الحلة خود نسب فاطمیان را درست نمی شمرد. (4) و در رسائل خود به سنی بودن اندلس و دوری آن از بدعت و دوستی آل رسول افتخار می کند. وی باره اندلس می گوید: «اندلس به تسنن گروید و در میان بدعتها، قلعه ای محکم بود.

مروانیها با استوار و درازی دولستان، دوستی آل رسول را در قلوب مردم نهادند... بر امور مهم محافظت کردند و در دشمنی شیعه و دوستی شریعت به اوج رسیدند» (5)

اما کتاب درر السمط که در اختیار ماست، بدون تردید، کتابی است در ستایش آل محمد و مذمت آل امیه. ابن ابار در این اثر، اسلام علی (ع) را بر اسلام ابو بکر و عمر برتر دانسته، (درر السمط، ص 79-80) چنان رسول (ص) او را بر معاویه ترجیح داد (ص 78). از دید ابن ابار، مواضع علی (ع) در برابر معاویه، چیزی جز نصرت اسلام نبوده است (ص 86).

ابن ابار عدم شرکت عبد الله بن عمر را در کنار علی (ع) چنین توجیه کرده که از نظر او جنگ وی بر سر خلافت بوده است. (6) ابن ابار مرگ امام

(2) 3. نفع الطیب، ج 4، ص 506 (الازهریة)، ج 2، ص 604

(4) الحلة السیراء، ج 1، ص 285

(5) نفع الطیب، ج 4، ص 498 (الازهریة)، ج 2، ص 601

(6) درر السمط، ص 63. بیشتر اخبار، چیزی جز این است. نك: طبقات ابن سعد (طبع سخاو)، ج 4، صص 110، 121، 125، 136

ص: 103

حسن(ع) را همطراز با مرگ رسول خدا(ص) دانسته(ص 91) و امویان را ابناء الطلحا می شمرد(ص 66). کسانی که حکومت را بدون استحقاق تصاحب کردند(ص 63). از دید او تاریخ اسلام از رسول خدا(ص) تا قتل حسین(ع) چیزی جز نزاع اموی و هاشمی نیست(ص 93).

با این همه، چیزی از آرای کلامی شیعه را نزد وی نمی یابیم. او علی(ع) را با تعبیر «وصی» ستوده و او را سید الاوصیاء خوانده(صص 92، 88) اما نه به منزله هارون از موسی(ص 79). (1) ابن ابار این سخن را که ابو طالب در وقت مرگ مسلمان شد نمی پذیرد(ص 82) و عیججوی عباسیان را از علویان در کافر دانستن جد آنها ابو طالب نقل می کند(ص 81). ابن ابار مثل هر سنی دیگر، خلافت خلفای چهارگانه را می پذیرد، حسن(ع) را مانند شیعه یا کسانی که متمایل به تشیع هستند خلیفه نمی داند(ص 89). از نظر او علی(ع) آخرین خلفا و معاویه اول ملوک است و هر دو با داشتن اختلاف درجه در بهشت اند(ص 89).

ابن ابار این چنین دوستی اهل بیت را با مذهب سنی جمع کرده است. شاید همین امر سبب شده تا ابن عبد الملك مراکشی با یاد از درر السمط آن را بر طریقه ابو الفرج بن جوزی بداند. (2)

منابع مورد استفاده ابن ابار، گرچه به آنها اشاره نکرده، اما منابع سنی قابل اعتماد است. مقایسه میان نقلهای وی در درر السمط با مطالبی که در

(1). این عبارت مؤلف است. متن سخن ابن ابار چنین است: فلولا أن «لا نبی بعدی» نص فی الامتناع، لكانت «انت منی بمنزلة هارون من موسی» حجة فی الاتباع. (مترجم)

(2). الذیل و التكملة، ج 6، ص 259. ابن خلکان می نویسد: شیعیان و سنیان بر سر برتری ابو بکر و علی(ع) نزاع کردند و در این باره نظر ابو الفرج را جویا شدند. او گفت: افضلهما من كانت ابنته تحته. سنیان گفتند: مقصودش ابو بکر بود، و شیعیان گفتند: مقصودش علی(ع) بود. وفيات الاعیان، ج 3، ص 141

ص: 104

مصادر آمده، نشان می دهد که وی عین عبارات آنها را حفظ کرده است.

وی در سیره بر ابن هشام، (1) درباره صحابه بر ابن سعد (2) و در اخبار عمومی بر طبری (3) اعتماد کرده است. در اخبار مربوط به روابط اهل بیت با امویان هم از مسعودی بهره برده است. (4) نباید تصور کنیم که نقل وی از مسعودی از روی تمایلات شیعی بوده، زیرا ابن ابار بسیاری از اخبار خود بویژه خطبه های اهل بیت و آرای آنها را از عقد الفرید گرفته است. (5)

تنها آرای و منابع ابن ابار نیست که ما را بر آن می دارد تا درر السمط را جزئی از ادب گریه بر اهل بیت در اندلس سنی بدانیم، بلکه دانش اندلسی در این دوره و روحی که سبب تصنیف این اثر شده، این کتاب را در ردیف آثاری قرار می دهد که در ادب گریه بر اهل بیت نگاشته شده، ادبی که موقعیت اندلس و وضعیت اجتماعی مؤلف آن را پدید آورده است.

به نظر می رسد که ابن ابار خود را تکمیل کننده راهی می داند که عالمان پیش از او، آغازگر آن در زمینه فنون و علوم مختلف اسلامی در اندلس بوده اند. او التکملة را در تکمیل الصلة ابن بشکوال (م 578) نوشت. (6) الصله خود تکمیل کتاب ابن الفرضی (م 403) بود. ابن ابار کتاب تحفة القادام را در برابر زاد المسافر صفوان بن ادریس تجیبی مرسی نوشت. (7)

در این صورت دور نمی نماید که درر السمط هم ادامه کار بانیان ادب گریه بر

(1) نک: درر السمط صص: 73، 72، 69، 68-119، 90، 87، 86، 84، 80

(2) نک: درر السمط صص 78، 73، 63

(3) نک: درر السمط صص 95، 89، 87، 81-115، 112، 108، 105، 102

(4) نک: درر السمط، صص 89، 88، 86-95، 91-124، 120، 109، 105، 98

(5) نک: درر السمط، صص 103، 101، 100، 87، 78، 65-123، 109، 108، 105

(6) نک: مقدمه حسین مؤنس بر الحلة السیراء، صص 49-50

(7) نگاه کنید به مقدمه مؤلف بر المقتضب من تحفة الخادم. و نیز نک: نفع الطیب، ج 5، ص 538

ص: 105

اهل بیت در روزگار ابن ابار بوده باشد. دانش صفوان بن ادریس، از مروّجان ادب گریه بر اهل بیت در شرق اندلس، از طریق ابو الربیع ابن سالم کلاعی شیخ ابن ابار به او رسیده بوده است. (1) ابو عمران موسی بن عیسی هم از ابو عبد الله محمد بن عبد الرحمن تجیبی روایت بهره برده (2) و ابن ابار، ابو عمران ابن المناصف را دیدار کرده است. (3) ابو عبد الله تجیبی هم اجازه ای برای ابن ابار نوشته گرچه وی او را ملاقات نکرده است. (4) ابن ابار در مدح نبوی از استادش ابو الربیع پیروی کرده و شعری هم با همان وزن و قافیه و روش سروده است. (5)

نگاهی به زندگی ابن ابار، نشان می دهد که او از جهت خواستها و آرزوهای طولانی، از دیگران متمایز بوده، خواستهایی که همه بر باد رفت و با خاتمه ای اسف بار که ابن ابار خود انتظار آن را داشت. وطن او تصرف شد و او آواره گشت. شاید او در آغاز بر آن بود تا از عالمان مجاهدی چون صدفی و کلاعی پیروی کند، اما مانند عالمان فرصت طلبی شد که چیزی جز خودش برایش اهمیت نداشت. او به طمع و جاهت و مال، به دربار امیران و حاکمان پیوست در حالی که طبیعت او با طبع آنها ناسازگار بود. نه روزگار به او رحم کرد و نه او بر خودش. مدتی کنار زده شد، مدتی را در تبعید گذراند و در نهایت هم کشته شد.

حالت یأسی که وی را فروگرفت و آگاهی به بی عملی که در پی از دست رفتن وطن برایش پیش آمد و مصایبی که تحمل کرد در این جمله اوست که: این صدا چیست؟ آیا نفخی است که در صور دمیده شده یا

(1). ابو الربیع از صفوان روایت دارد. (نفح الطیب، چاپ الازهریه، ج 3، ص 33)

(2). الذیل و التکملة، ج 6، ص 356

(3). همان، ج 6، ص 255

(4). همان، ج 6، ص 256

(5). ازهار الرياض، ج 3، صص 224-227

صدای کوچیدن بدون حج پذیرفته شده. این چه وضعی است در اندلس که اشرافش مصیبت زده و اطرافش برباد رفته است». (1) و نیز حکایت شعر اوست:

علت سنی و قدری فی انخفاض *** و حکم الرب فی المربوب ماض

الی کم أسخط الاقدار حتی *** کأنی لم أکن یوما براضی

اینجاست که به خدا پناه می برد و می گوید:

إلام فی حل و فی ربط *** تخبط جهلا یما خبط

دع الوری و ارج إله الوری *** فإنه ذو القبض و البسط

لیس لما یعطیه من مانع *** و لا لما یمنع من معطى

پس از آن به ستایش رسول می پردازد، چون او شفیع است و به گریه بر اهل بیت که روز قیام «حجة لا تدحض» است و حسنه ای است که سیئات را از بین می برد و سبب می شود تا روز قیامت در کنار پاکان باشد. (2) روشن است که او در مصایب امام حسین(ع) تصویر مصیبت‌های خود و وطنش را می بیند. گویی برای حسین(ع) نمی‌گرید بلکه برای خود و وطنش می‌گرید آنجا که می نویسد: أشهدك اللهم فی رزء الشهید، و أنى أهب التهویم للتسهید، ثم لا أبرج ذا غلیل برح، و ألیل یجل عن شرح، مضطرب البال، مضطرم البلبال. (3)

ابار برای آن که تأثیر کتاب را بیشتر کرده و عواطف را به حسب موضوع کتاب که گریه است، بیشتر تحریک کند، در نثر خود از جملات کوتاه و سجعهای متوازن و کلماتی که دارای صدای خاصی هستند بهره

(1). نفع الطیب، (الازهریة)، ج 2، ص 601

(2). در این باره به خاتمه درر السمط ص 126 بنگرید.

(3). درر السمط، ص 52

ص: 107

گرفته تا جایی که وی طالب چیزی بیش يك دستي اواخر جملات در حروف است به طوری که این يك دستي گاه تا سه، چهار، پنج یا شش حرف می رسد. توجه او به صدای کلمات، او را به سمت جناس ناقصی و انتخاب کلماتی کشانده که از نظر حروف و نقطه مساوی هستند. برای آن که تأثیر جملات به حد کامل خود برسد، هر سخن یا فقره را، حتی اگر کوتاه است، با يك آیه، یا حدیث نبوی یا شعر و مثل مناسب به پایان برده است. گاه عین آیه و گاه به صورت تضمنین آن را نقل کرده است. او مستقیم به آنچه خواسته رسیده و سفر سخن را طولانی نکرده است.

نکته ای که اهتمام وی را در زمینه ادب گریه بیشتر نشان می دهد آن که وی افزون بر درر السمط، کتاب دیگری با عنوان معادن اللجین فی مراثی الحسین نوشت. غبرینی درباره آن کتاب می نویسد: اگر جز این کتابی نداشت، همان يك اثر بالایی درجه، علو جایگاه، و بلندی مرتبتش را نشان می داد. درر السمط رثای نثری او و معادن رثای شعری او بوده است. به نظر می رسد که وی این دو اثر را در اواخر عمر تألیف کرده، زیرا از درر یادی در المعجم، الحلة یا التكملة نکرده، گرچه در التكملة- که مطالب زیادی بر آن می افزوده- از معادن یاد شده است.

توضیح پایانی مترجم

به نظر می رسد تحلیل مؤلف درباره تشیع اندلس، از این زاویه که تشیع آن ناحیه، امری است جدای از تشیع اعتقادی، درست و غیر قابل انکار است، زیرا کتاب و اندیشه ای از میراث فقهی و کلامی شیعه در آن نواحی دیده نمی شود. اما يك مسأله مسلم است و آن این که این نگرش، آن طور که در درر السمط آمده، با تسنن رسمی هم سازگاری ندارد. تسننی که شکل

افراطی آن در ارجوزه مورد بحث از ابن عبدربه و اندیشه های ابن عربی فقیه بوده و صورت تعدیل شده آن هم هیچگاه امام علی (ع) را بر خلفای نخست ترجیح نمی نهد. چه رسد به آن که یکباره موجی عظیم از مرثیه خوانی و مدیحه سرایی نسبت به اهل بیت آغاز شود.

این بخش از تحلیل مؤلف که موج مزبور را مانند تصوف، حاصل شکستهای سیاسی و دنیوی اندلس می داند، نمی تواند به طور کامل پدیده تشیع را در این ناحیه تحلیل کند. این درست است که در روزگار شکست مردم به تصوف پناه می برند و فرض کنیم که دلشان به مرثیه خوانی می گردد، اما این پاسخ این سؤال نمی شود که چرا باید این مرثیه خوانی یکباره برای حسین بن علی (ع) شهید کربلا باشد. چرا در منطقه ای که بیش از سه قرن امویان حکمرانی کرده اند، مرثیه بر کسی خوانده می شود که آنها او را به شهادت رسانده اند؟ اگر مؤلف در پی تحلیل پیدایی تشیع در این ناحیه است، لازم است که چگونگی انتقال یا تولید این حرکت و جنبش را توضیح دهد نه که با تحلیل روانی-اجتماعی، غیر مستقیم در بی اعتباری آن بکوشد.

از سوی دیگر، همان طور که اشاره شد، درر السمط حاوی اندیشه های فراوانی از نگرش تاریخی شیعه است. تاریخی که شیعیان عراقی مانند ابو مخنف و هشام کلبی در نوشته های خود آورده و سنیان به هیچ عنوان آن را نمی پذیرند. در واقع اگر سنیان اندلس، چیزی از تشیع کلامی و فقهاتی نگرفتند، نگرش تاریخی شیعه را پذیرفتند. کتاب درر به خوبی این نکته را نمایان می سازد.

الذيل و التكملة لكتاىى الموصول و الصلة، ابن عبد الملك المراكشى، تحقيق احسان عباس و ابن شريفه، بيروت، دار الثقافة، 1964-1973

العقد الفريد، ابن عبدربه، تحقيق احمد امين و...، قاهره، 1965

فوات الوفيات، ابن شاكر كتيبى، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1973-1974

المحلى، ابن حزم، بيروت، منشورات المكتب التجارى (بدون تاريخ)

مستودع العلامة، ابن احمر، تحقيق التركى و محمد بن تاويت، تطوان، 1964

المعجب فى تلخيص اخبار المغرب، عبد الواحد المراكشى، تحقيق محمد سعيد العربان، قاهره، 1963

المغرب فى حلى المغرب، ابن سعيد المغربى، تحقيق شوقى ضيف، قاهره، دار المعارف، 1953

مل العيبة، ابن رشيد، نسخه خطى اسكوريال، رقم 1737

نفتح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، ابو العباس احمد المقرى، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968 (طبع الازهرية، 1302 ق.)

وفيات الاعيان، ابن خلكان، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1968-1972

ص: 111

احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم، ليدن، 1909

ازهار الرياض فى اخبار عياض، احمد بن محمد المقرئ، تحقيق السقا و الاييارى و الشلبى، قاهر، 1939-1942

اعمال الاعلام، لسان الدين خطيب، تحقيق ليوى بروونسال، بيروت، دار المكشوف، 1956

البيان المغرب فى اخبار الاندلس و المغرب، ابن عذارى المراكشى، بيروت، دار الثقافة، 1967

التبيان (اى مذكرات الامير عبد الله)، عبد الله بن بلقين، تحقيق ليوى بروونسال، قاهره، دار المعارف، 1955

التكملة لكتاب الصلة، ابن ابار، قاهره، مطبعة السعادة، 1955

جمهرة انساب العرب، ابن حزم، قاهره، دار المعارف، 1962

جوامع السيرة، ابن حزم، تحقيق احسان عباس و ناصر الدين اسد، قاهره، دار المعارف، 1956

الحلة السيرة، ابن ابار، تحقيق حسين مؤنس، قاهره، 1963

ديوان ابن دارج القسطلئى، تحقيق محمود مكى، دمشق، 1961

الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة، ابو الحسن على بن بسام، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1979-1985

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

