

یک شخص، دو تصویر: معاویه بن ابو سفیان به نقل از معتزله و حنبلی

محمی الدین ایغده^۱

مجله علوم اجتماعی دانشگاه غازی آنتپ ۲۲ ۲۰۲۳ (۲) ۳۹۳-۴۱۳

مقدمه مترجم

در خانواده‌ای شیعی مذهب به دنیا آمدم و سالیان زیادی از عمرم در محیط شیعه بوده است و همواره از بدی‌های معاویه و البته یزید می‌شنیدم. حتی شاهد به کار رفتن نام یزید بن معاویه و یا معاویع و یزید به تنهایی، به مثابه دشنام هنگام غیض و عصبانیت بودم. علت را نمیدانم ولی وقتی عنوان این مقاله را دیدم، شاید نقد اندیشه شیعی گری و یا یافتن تاییدی بر آموخته‌های مذهبی در محیط خانواده و جامعه‌ای که در آن نشو و نما یافتم و نیز کنجکاوی ذاتی ام مرا به خواندن و ترجمه آن علاقمند کرد. واقعیت اینکه قبل از خواندن مقاله و ابتدا به ساکن اقدام به ترجمه کردم. بعد از پایان ترجمه، مقاله را مفید یافتم و تصمیم به اشتراک گذاشتن آن گرفتم. خلاصه در یافتن از این تحقیق، این بود که اینگونه موضوعات در وهله اول حاصل تحولات سیاسی و در مرحله بعد اتفاقات تاریخی زمانه بوده و به همین ترتیب مذاهب نیز بویژه در مورد اشخاص به دلایل موضوعات سیاسی و برای تبیین و تایید نوع تفکر خود نسبت به شخصیت‌های دوران اولیه اسلام و پدید آمدن مذاهب مختلف، قضاوت کرده و پیروان خود را به قبول آن تشویق

^۱ دکتر. عضو هیئت علمی دانشگاه غازی آنتپ، دانشکده الهیات، غازی آنتپ / ترکیه

کرده‌اند. در هر حال امیدوارم، خواندن این ترجمه برای خوانندگان عزیز مفید باشد. البته نقد و بررسی بیشتر موضوع از طرف اهل فن و خوانندگان محترم موجب سپاس خواهد بود.

تاریخچه مقاله: تاریخ یکی از ابزارهایی است که ساختارهای اجتماعی، سیاسی و مذهبی برای ساختن حال و آینده خود استفاده می‌کنند. ساختارهای مورد نظر برای رسیدن به اهداف خود از داده‌های تاریخی به شیوه ایدئولوژیک استفاده می‌کنند و گذشته‌ای مقدس را می‌سازند. این وضعیت برای ساختارهای مذهبی نیز که در تاریخ اسلام و زندگینامه شخصیت‌های مهم پدید آمدند، صادق است. در این پژوهش تلاش شده است مشکلات فهم ناشی از دیدگاه ایدئولوژیک در مورد یکی از جنجالی‌ترین نام‌های تاریخ اسلام، معاویه بن ابوسفیان آشکار شود. نویسندگان معتزلی و حنبلی، تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی که به آن تعلق داشتند و شرایطی که در آن قرار داشتند، معاویه را مورد قضاوت خود قرار دادند. اگرچه نویسندگان تاریخ منسوب به هر دو فرقه با یک شخص سروکار دارند و از منابع واحدی استفاده می‌کنند، دو تصویر کاملاً متضاد از معاویه بن ابوسفیان نشان داده‌اند. از یک طرف ادعا می‌شود که بهشت برای او تضمین شده بود. در مقابل، معاویه بن ابی سفیانی که ادعا می‌شود اهل جهنم است. اگر معتزله تاریخ را در راستای ارزش‌های عقیدتی خود خوانده و تاریخ را وارونه ساخته‌اند، آیا در رویکردهای حنبلی می‌توان معاویه واقعی را یافت؟ این رویکردها چگونگی شکل‌گیری تفکر اسلامی در باره معاویه را توضیح می‌دهد. مورخ امروزی

در برابر این مطالب موجود چگونه باید عمل کند؟ آیا می توان با وجود داده های ایدئولوژیک در گذشته، درک بی طرفانه ای از تاریخ ساخت؟

این پژوهش بر آن است تا به درک ایدئولوژیک تاریخ و اهمیت نقد منبع در مصداق معاویه توجه کند.

ورود

تاریخ مجموعه تجربیاتی است که افراد را قادر می سازد تا هویت اجتماعی خود را درک کنند و انتظارات خود را برای آینده شکل دهند. از این نظر می توان گفت که تاریخ حافظه جمعی است. چه از آن آگاه باشیم یا نه، تجربیات تاریخی ما اعمال و تجربیات ما در هر جنبه ای از زندگی، از روابط شخصی گرفته تا ترجیحات سیاسی ما را تعیین می کند (توش Tosh، ۲۰۱۳، ص ۳). از این نظر، درک امروز با نادیده گرفتن تأثیر ارواح مردگان بر زندگان تقریباً غیرممکن است (Bon, 1998, p. 8). به همین دلیل است که شکل گیری آگاهی تاریخی مهم است. جوامعی که دانش و آگاهی تاریخی دارند، با اطلاعات دقیقی که از گذشته به دست آورده اند، سعی در درک گذشته و طراحی آینده دارند. فقدان آگاهی تاریخی یا ناقص بودن آن باعث می شود که داستان های تاریخی اسطوره ای و ایدئولوژیک جایگزین تاریخ واقعی شوند (اونات، ۱۳۹۲، ص ۵۷-۶۰؛ توش، ۲۰۱۳، ص ۲۳).

آموزش و یادگیری تاریخ نه تنها یک زمینه فکری مورد علاقه است، بلکه افراد و جوامع را قادر می سازد تا چشم اندازی از آینده ایجاد کنند که فراتر از تجربیات آنی

آنها باشد (توش، ۲۰۱۳، ص ۲۴). به دلیل این نقش اجتماعی تاریخ، بسیاری از محافل به ویژه دولت ها، حاکمان و ایدئولوژی ها به تاریخ علاقه نشان داده اند. قدرت های سیاسی می خواهند مشروعیت خود را تضمین کنند. مخالفانی که می خواهند به قدرت برسند نیز برای رسیدن به این هدف به تاریخ متوسل می شوند (Güneş, 2005, pp. 37-40; Tosh, 2013, pp. 74-75). به همین دلیل، غیرواقعی است که بگوییم زندگی نامه شخصیت های عمومی، به ویژه تاریخ دولت ها و ساختارهای ایدئولوژیک، صرفاً به منظور درک گذشته نوشته شده است. بیوگرافی شخصیت ها و دولتمردانی که برای اهداف مختلف به شهرت رسیده اند، طوری طراحی شده اند تا آنها را به عنوان نمونه هایی از فضیلت اجتماعی معرفی کنند و احترام به افراد مربوطه را تضمین کنند (توش، ۲۰۱۳، ص ۸۰-۸۱). در این مرحله، مشکل پایایی داده های تاریخی، بی طرفی مورخ و بالاتر از همه، خوانش ایدئولوژیک از تاریخ مطرح می شود (ر.ک: مانسلو، ۲۰۲۱، ص ۱۳-۳۲). یک دیدگاه ایدئولوژیک ممکن است مورخ را به غرض ورزی سوق دهد که «داده های تاریخی» را که شواهد گذشته است، تحریف کند. علاوه بر این، مورخان برای ارائه گذشته ای پاک، حمایت و دفاع از اعتقادات و مبانی سازمان هایی که به آنها وابسته هستند یا برای رد عقاید و نظرات سازمان هایی که مخالف آن هستند، می توانند روایت های تاریخی را به گونه ای کاملاً بی ارتباط با واقعیت بسازند (Aycan and Söylemez, 2002, ص ۱۰-۱۱-۱۱۶). در این مرحله، یکی از وظایف مهم مورخان امروزی، ضمن در نظر گرفتن اسناد ایدئولوژیک گذشته، بدون تحمیل آنچه خود آن را حقیقت می پندارد ارائه دیدگاه تاریخی تا حد امکان بی طرفانه است. حتی واضح ترین داده های تاریخی فقط با پرسیدن سؤالات درست بیان می شود. بنابراین، اولین کاری که باید انجام داد این است که قبل از پاسخ ها، در مورد

گذشته سؤالات درست مطرح کنیم و یک طرح ریزی از گذشته، برای امروز ارائه کنیم (Bloch, 2013, pp. 105-106).

در تاریخ اندیشه اسلامی، نویسندگان زیادی هستند که آثار خود را با هدف ترسیم پرتله ای مقدس از گذشته، در راستای ارزش های ایدئولوژیک خود نوشته اند (Löb, 2022, p. 37). هر گروهی برای اثبات حقانیت خود، انتقاد از مخالفان و «عصر طلایی» مربوط به باور خود، روایتی تاریخی را ارائه داده اند. در نتیجه تقریباً هر فرقه ای گذشته خود را ساخته است و هر یک برداشت خود را از تاریخ توسعه داده اند. اگرچه مذاهب مدتها پس از رحلت پیامبر ظهور کردند، اما هر یک سعی کرده خود را به زمان پیامبر مرتبط کند. سه روایت تاریخی مختلف - خوارج، شیعه، سنی - در رابطه با «دوره خلفای چهارگانه» به وجود آمد که به دوره بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) اشاره دارد و هر مذهب تاریخ را به گونه ای ساخته است که ادعاهای خود را ثابت کند (Aycan and Aycan ve Söylemez, 2002, ss. 11-12; Onat, 2013, ss. 59-60; Onat ve Kutlu, 2012, s. 32; Watt, 2010, ss. 234-236). این وضعیت باعث اشکال در درک مسلمانان از تاریخ و اشتباه شدن تاریخ با اسطوره و جلوگیری از درک صحیح گذشته شده است. اظهارات همفریز در مورد تاریخ نگاری اولیه اسلامی مبنی بر اینکه اگر هدف ما فهم چگونگی درک مسلمانان اواخر قرن دوم/هشتم و اوایل قرن سوم/۹م از جامعه شان باشد، در واقع میتوان گفت که در موقعیت خوبی قرار داریم. با این حال، اگر هدف ما پاسخ به این سؤال است که «واقعاً چه اتفاقی افتاده است»؛ ولی نتوانیم پاسخ های مستند و قابل اعتمادی برای پرسش های معاصر در مورد دهه های اولیه جامعه اسلامی پیدا کنیم، اوضاع بسیار بد است.» (Humphreys, 2004, pp. 97-98) این سخن به درک موضوع کمک می کند.

زیرا برخی از مورخان در هنگام ارائه اطلاعات در مورد ب حقایق، رویدادها یا افراد گذشته، به دلیل دینی، مذهبی یا دیدگاه های ایدئولوژیک، عمداً داده های تاریخی را تحریف کرده اند.^۲ این وضعیت درک آنچه را که واقع شده است، دشوار و حتی گاهی غیرممکن می کند.

موضوع اصلی این تحقیق بحث های پیرامون معاویه بن ابوسفیان (متوفی

۶۸۰/۶۰ (نک: Aycan, 2010; Hinds, 1993; Humphreys, 2006)

نمونه خوبی از تاریخ نگاری ایدئولوژیک است. معاویه بن ابوسفیان شاید یکی از نام های مورد بحث، بحث برانگیز و در عین حال ناشناخته در تاریخ اندیشه اسلامی باشد. در نگاه به مطالعات انجام شده تا دوره معاصر، مشاهداتی می شود که تقریباً هیچ یک از آنها به دنبال ارائه بیوگرافی بی طرفانه از معاویه نیستند. در منابع اولیه می توان تصویرهای متفاوت و حتی گاهی کاملاً متضاد از معاویه را مشاهده کرد. این منابع با آشکار ساختن فضایل یا اعمال بد او سعی در تمجید یا تنقید او دارند. در برخی مطالعات، چه در دوره کلاسیک و چه در دوره مدرن، معاویه نه تنها به عنوان یک رهبر هوشمند و موفق معرفی می شود که مستحق خلافت بود، بلکه به مثابه کسی که با سیاست های عقلانی خود موجب نجات مسلمانان و حکومت اسلامی بوده، نشان داده می شود. در برخی آثار دیگر او را غاصبی معرفی می کنند که مستحق خلافت نبوده و به آرمان های اسلامی اهمیت نمی داد. جالب اینجاست که هر دو گروه از منابع یکسانی برای حمایت از ادعاهای خود

۲ برای دلایل و روش های تحریف نویسندگان در تاریخ مذاهب اسلامی، ر.ک: Büyükkara, ۲۰۰۵, ss. ۴۶۲-۴۶۸.

استفاده می کنند (Hinds, 1993, pp. 267-268; Keshk, 2010, p. 32; (Shahin, 2012, pp. 177-178).

تمرکز بر روایات در مورد شخصیت یا رویدادهای تاریخی یا بحث در مورد این موضوعات، تنها به دلیل علاقه دانشگاهی به تاریخ است. در این زمینه، موقعیت فرد مورد نظر و برخی شرایط اجتماعی و سیاسی مؤثر است. بنابراین، در نظر گرفتن شرایط تاریخی هنگام بررسی روایات بسیار مهم است (Tosh, 2013, pp. 26-28; Watt, 2007, pp. 327-328). دلیل بحث برانگیز بودن معاویه فقط به شخصیت او مربوط نمی شود. فرزند ابوسفیان (متوفی ۳۱ق/۶۵۱-۶۵۲م)، رهبر مشرکان مکه بودن وی پس از اسلام، جنگ او با حضرت علی (متوفی ۴۰ق/۶۶۱م) در صفین (۳۷ق/۶۵۷م)، تعیین فرزندش یزید (متوفی ۶۴ق/۶۸۳م) به عنوان جانشین خود، و برخی دیگر از اقدامات او در دوران خلافتش، وی را در کانون مناقشات قرار داده است (Keshk, 2010, s. 31; Timür, 2022, ss. 44-45). کشک، تصویرهای زندگی معاویه را به سه دوره پیش از جنگ داخلی، سال های جنگ داخلی و پس از جنگ داخلی تقسیم می کند و بیان می دارد که او در هر یک از این دوره ها با شخصیتی متفاوت به تصویر کشیده شده است. بطوریکه به نظر می رسد معاویه پیش از جنگ داخلی و معاویه در جنگ داخلی تقریباً هیچ وجه اشتراکی به جز نام یکسان ندارند. تفاوت در این تصاویر به دلیل تغییر در شخصیت معاویه نبوده، بلکه به دلیل دیدگاه کسانی است که موضوع را به ما منتقل کرده اند (کشک، ۲۰۱۰، صفحات ۳۲-۳۳).

دشواری قضاوت در مورد او از آنجاست که فعالیت های معاویه، به ویژه قبل و بعد از صفین، کاملاً به معیارهای اخلاقی تعیین شده توسط مسلمانان دوره بعدی مطابقت

نداشت و حتی آنها را نقض می کرد. در واقع، وقتی از دیدگاه خوارج و شیعه به این موضوع نگاه کنیم، دیگر تردیدی در آن وجود ندارد. به گفته آنها، معاویه شخصی است که آگاهانه دینی را که پیامبر آورده است، اخلال کرده و قصد بازگشت به دوران جاهلیت را داشت (هامفریز، ۲۰۰۶، ص ۳). علامه حلی (متوفی ۱۳۲۵/۷۲۶) یکی از علمای شیعه، ادعا کرده که معاویه از ابلیس بدتر بود و او در تمام عمرش مشرک بود (علامه حلی، بدون تاریخ، صفحات ۸۰-۸۱). مخالفان معاویه و امویان فقط شیعیان و خوارج نبودند، بلکه آنها مخالفان مهمی در میان معتزله و اهل سنت نیز داشتند. چنانکه طبق دیدگاهی که در برخی محافل سنی در دوره عباسیان به طور گسترده پذیرفته شده بود، معاویه و حامیانش را که با حضرت علی دشمنی کردند، می توان به عنوان باغیانی که علیه حکومت وقت شورش کردند، در نظر گرفت، اما نمی توان آنها را تکفیر کرد (بغدادی، ۱۳۴۶/۱۹۲۸، صص. ۲۹۰-۲۹۳؛ لائوس، ۱۹۹۹، صص. ۳۵-۳۶). با وجود این، معاویه مدافعان قدرتمندی در میان اهل سنت، به ویژه در میان اهل حدیث-حنبلیه ها، دارد (لائوس، ۱۹۹۹، ص ۴۳۷).

مناقشات پیرامون نام او، هویت وی را تقریباً به طور کامل نامشخص کرده است. روایت تاریخی شکل گرفته بیشتر بحث ها در مورد مسائلی مانند شخصیت معاویه، فهم مذهبی و ساختار سیاسی او نیز، تحت تأثیر برخی رویدادهای کلیدی در دوران عباسیان، از روی طرفداری یا مخالفت ها با آنان شکل می گیرد. قضاوت دراینکه کدام یک از صدها روایت متناقض درباره او (نگ: ضرار بن عمرو، ۲۰۱۴، صفحات ۲۲-۲۵) به عنوان حقیقت پذیرفته شود، مشکل مهمی است. در این سردرگمی، تقریباً غیرممکن است که بدانیم در واقعیت چه اتفاقی افتاده و معاویه واقعی را پیدا کنیم (هامفریز، ۲۰۰۶، صفحات ۱۷-۱۹).

موضوعاتی مانند پدیدار شدن مباحث امامت/خلافت در دوره‌های اولیه تاریخ اسلام، رتبه‌بندی فضیلت و نزاع بنی‌امیه و بنی‌هاشم در محدوده این مطالعه گنجانده نشده است. از آنجا که بحث در مورد تمام مذاهب معتزله و حنبلی که موضوع مقاله را تشکیل می‌دهند، فراتر از محدوده این مطالعه خواهد بود، محدودیت‌های در تطویل کلام و امکانات شخصی اعمال شده است. به همین دلیل، تلاش شده است تا با تمرکز بر چهار قرن اول و افراد یا منابع خاصی از این دوره زمانی، به نتیجه برسیم. آثاری که بعدها در سنت حنبلی در مورد فضایل معاویه نوشته شده‌اند نیز، در محدوده این مطالعه گنجانده نشده‌اند. هدف این مطالعه ادعای ارائه تصویری واقعی از معاویه بن ابی سفیان نیست. هدف اصلی ارائه دو تصویر متفاوت از معاویه، بر اساس آرای برخی از علمای اهل حدیث-حنبلی‌ها و معتزله، که به خاطر مجادله‌شان با یکدیگر در طول تاریخ شناخته شده‌اند، و آشکار کردن این است که چگونه یک دیدگاه ایدئولوژیک می‌تواند یک شخصیت تاریخی را در دو قطب مخالف قرار دهد. بنابراین، هدف این است که توجه محقق و خواننده تاریخ را به این نکته جلب کنیم و بر اهمیت نقد منابع تأکید کنیم.

معاویه از دیدگاه اهل حدیث-حنبلیان

وقایعی که با مرگ عثمان (متوفی ۶۵۶/۳۵) رخ داد و رویکردهای اتخاذ شده در این مورد، باعث شد مسلمانان به گروه‌های مختلفی تقسیم شوند. این حزب‌گرایی‌ها که

به طور قابل توجهی تحت تأثیر شرایط اجتماعی-سیاسی و فرهنگی آن دوره بودند، عموماً بر اساس شهرها یا فرقه‌ها شکل می‌گرفتند. در این زمینه، مکه-مدینه با حمایت از حضرت ابوبکر و عمر؛ کوفه با حمایت از حضرت علی؛ و دمشق با حمایت از معاویه مطرح بودند (ابن الفقیه، ۱۴۱۶/۱۹۹۶، ص ۶۰۴؛ مقدسی، ۱۴۱۱/۱۹۹۱، صص ۲۹۳-۲۹۴). تصویر مشابهی از نظر مذاهب دیده می‌شود. از این منظر، معلوم است که طرفداران قضا و قدر، یعنی جبریه، عموماً از طرفداران امویان بودند (دوندار، ۲۰۱۵، ص ۱۰۵). بخش قابل توجهی از شیعه و معتزله نگرشی علیه معاویه/بنی امیه گرفته بودند. در برابر این، به ویژه پس از قرن دوم/هشتم، بسیاری از علمای اهل حدیث از جمله سفیان الثور (متوفی ۷۷۸/۱۶۱)، عبدالله بن المبارک (متوفای ۷۹۷/۱۸۱)، مالک بن انس (متوفی ۷۹۵/۱۷۹)، امام شافعی (متوفی ۲۰۴/۸)، بخاری (متوفی ۲۵۶/۸۷۰) و مسلم (متوفی ۲۶۱/۸۷۵)، نگرشی طرفدارانه نسبت به معاویه و امویان داشته‌اند. (السارهان، ۲۰۱۱، صص ۱۳۴-۱۳۵؛ دوغان، ۲۰۲۱، صص ۹۴-۹۸؛ لاغه، ۲۰۱۲، ص ۳۳۷).

دیدگاه‌های شیعه در مورد امامت و مقامی که آنها به حضرت علی نسبت دادند در شکل‌گیری "فرقه معاویه"، بین اهل السنه، به ویژه حنبلی‌ها مؤثر بود. اهل سنت سعی کرد ادعاهای شیعه را در مورد امامت، سعی در رد به قدرت و شهرت رسیدن امویان را می‌کرد. زیرا که زیر سؤال بردن یا انتقاد از امویان به طور غیرمستقیم به معنی محق بودن ایده‌های شیعیان را در مورد امامت می‌شد. به همین دلیل، اگرچه در تاریخ نویسی سنی نظرات متفاوتی وجود داشت، اما ترتیب خلافت به عنوان رتبه بندی فضیلت پذیرفته شده و این دوره با نام "عصر سعادت" مصون از اعتراض بود. پس از مرگ حضرت علی دوره جدیدی آغاز شد. با این حال، دولت معاویه و بنی امیه، که آغازگر این دوره جدید بودند، غاصب یا نامشروع محسوب نشدند. تاریخ نویسی سنی برای اثبات این

موضوع، یک سری از احادیث و اخبار را روایت کرده است. آنها به این ترتیب سعی در اثبات مشروعیت معاویه و در نتیجه حکومت اموی را داشتند (Doğan, 2021, pp. 93-94). به ویژه اهل حدیث-حنبل‌ها در حمایت از معاویه پیشتاز بودند و گاهی حمایت از معاویه، خود را به صورت ستایش بیش از حد از او و مخالفت با حضرت علی (ع) نشان می‌داد (وات، ۲۰۱۰، ص ۲۳۴). روایتی که عبدالله، پسر احمد بن حنبل، نقل کرده، از نظر فهم موضوع مهم است: وقتی او کودک بود، پدرش او را به مسجد رُصافه برد و وقتی دید که آب فروشان آنجا با جمله «به عشق معاویه بن ابی سفیان بنوشید!» به مردم آب تعارف می‌کنند، پرسید: «پدر، معاویه کیست؟» احمد بن حنبل گفته است: «چون نمی‌توانستند مستقیماً به حضرت علی (ع) دشنام دهند، خشم خود را نسبت به او به صورت محبت به معاویه ابراز می‌کنند.» (زیات، ۱۳۹۲، ص ۱۸۱)

در ادبیات اهل حدیث-حنبل، روایات بسیاری در حمایت از معاویه و مشروعیت بخشیدن به خلافت و اعمال او گنجانده شده است و آثار مستقلاً نیز در این زمینه تالیف شده است (نک: شاهین، ۲۰۱۲، صص ۱۷۹-۲۰۶؛ تیمور، ۲۰۲۲، صص ۴۵). در روایات مورد بحث آمده است که جایگاه دینی معاویه، ویژگی‌های شخصی او و گفته‌های پیامبر و دیگر صحابه نشان می‌دهد که او با خلفای قبل و بعد از خود برابر یا برتر است، به بهشت خواهد رفت و پشت سر کسی که درباره او بدگویی کند، نماز خوانده نمی‌شود. جالب اینجاست که بخش قابل توجهی از روایات مورد بحث به افرادی مانند پیامبر، حضرت علی، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر نسبت داده شده است.

به نظر می‌رسد جایگاه ویژه صحابه در سنت اسلامی، اساس مشروعیت معاویه را تشکیل داده است (بربهاری^۳، ۲۰۰/۱۴۲۱، صفحات ۶۸-۶۹، ۱۰۶؛ ابن ابی یعلی^۴، بدون تاریخ، ۹۶/، ۳۴۷، ۱۸۴۱۸۵۱۱/). احمد بن حنبل در پاسخ به سؤالی مانند «چه کسی افضل است، معاویه یا عمر بن عبدالعزیز؟»، با استناد به روایت «بهترین مردم، معاصران من هستند»، افضلیت معاویه را نشان داده است. حتی ابوبکر مرروزی نقل کرده است که احمد بن حنبل در پاسخ به سؤالی در این زمینه گفته است: «معاویه ششصد برابر از عمر بن عبدالعزیز افضل تر بود» (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۳۵۱۱/). وقتی در این مورد از عبدالله بن مبارک سؤال شد، او گفت که او صحابی بوده و: به اندازه «ذره‌ی غبار که وارد بینی اسب معاویه در زمان جنگ تحت فرمان رسول خدا، از عمر بن عبدالعزیز فضیلت بیشتری دارد» (ابن حمید، ۲۰۱۰، ص ۲۷؛ ابن خلکان، ۱۹۰۰، ۳۳۱۱۱/؛ لاغه، ۲۰۱۲، ص ۳۴۵، ۳۴۸).

در سنت اهل حدیث-حنبلی، دفاع از معاویه بر این اساس بود که او صحابی بود و تأکید می‌شود که درباره وقایعی که بین صحابه رخ داده است، نباید بحث شود (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۳۶-۴۳۷۱۱/، ابن ابی یعلی، بی تا، ۹۶/، ۱۸۴-۱۸۵۱۱/). با این حال، وقتی صحبت از معاویه می‌شد، به او توجه ویژه‌ای می‌شد. در روایات، حضرت علی و معاویه

^۳ ابومحمد حسن بن علی بن خلف بربهاری، معروف به بربهاری، محدث، فقیه، واعظ و شیخ حنبلیان در بغداد در قرن چهارم هجری بود. او به خاطر تعصبش در مذهب حنبلی و برپایی شورش‌های مذهبی در بغداد شناخته شده است. نام بربهاری از کلمه "بربهار" گرفته شده که نوعی داروهای گیاهی هندی بوده و کسی که این داروها را می‌فروخته، بربهاری نامیده می‌شده است بر اساس دائرةالمعارف‌ها. / مترجم

^۴ محدث، اصولی، مورخ، قاضی و فقیه حنبلی بغدادی است. / مترجم

برابر دانسته می‌شدند (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۳۴۸II/ و گاهی حتی معاویه برتر شمرده می‌شد.

در روایتی در السنن عبدالله بن احمد بن حنبل، حضرت علی فرمود: «هیچ کس در دنیا آنچه را که من تجربه کرده‌ام، تجربه نکرده است.» رسول خدا (ص) از دنیا رفت و سخنی گفت. مردم با ابوبکر بیعت کردند. من نیز با او بیعت کردم و تسلیم و راضی گشتم. سپس ابوبکر در گذشت، سخنی گفت و عمر را به جانشینی خود منصوب کرد. من با او بیعت کردم، تسلیم شدم و پذیرفتم. سپس عمر در گذشت. او کار را به گروهی شش نفره واگذار کرد. مردم با عثمان بیعت کردند. «من نیز با او بیعت کردم، تسلیم شدم و پذیرفتم. امروز میان من و معاویه در مقایسه هستند.» (عبدالله بن احمد بن حنبل، ۱۹۸۶، II/563) نتیجه دیگری که از اینجا حاصل می‌شود این است که هر دوی آنها از حمایت اجتماعی برخوردار بودند و مقایسه علی و معاویه از زبان خود حضرت علی شنیده شده است. روایتی در السنن حلال این وضعیت را تأیید می‌کند. در پاسخ به ادعای کعب مبنی بر اینکه خلافت پس از عثمان حق معاویه است، معاویه پرسید: «چگونه چنین چیزی ممکن است در حالی که زیر، علی و دیگر اصحاب حضرت پیامبر وجود دارند؟» کعب پاسخ داد: «تو صاحب آن هستی» (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۵۷II/). این روایت این تصور را ایجاد می‌کند که با اینکه خود وی انتظار نداشت، این دیدگاه در جامعه رایج بود که معاویه شایسته خلافت است. به این اکتفا نشده و گفته شده هر کسی که از معاویه انتقاد کند، در درون خود پلیدی دارد و نباید با چنین افرادی نشست و برخاست کرد، با آنها آب و غذا خورد و نباید هنگام بیماری به عیادتشان رفت (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، II/447-448؛ ابن رجب، ۲۰۰۵/۱۴۲۵، I/301)؛ و نباید پشت سر کسی که او را لعن می‌کند

نماز خواند (ابن ابی یعلی، بدون تاریخ، 108/1). در واقع، دشمنی با معاویه تقریباً برابر با کفر دانسته شده است (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، 436/II).

در روایاتی که ویژگی‌های شخصی معاویه را ذکر کرده‌اند، آمده است که او مدیری خوب، بردبار، بخشنده و دارای صفات رهبری بود. در روایات مورد بحث آمده است که معاویه در دوران خلافت خود از شیوه مدیریتی عمر عدول نکرد و حتی از عمر نیز حاکم بهتری بود (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۲۹/II، ۴۴۱-۴۴۰، ۴۴۴). در روایتی منسوب به پیامبر اکرم (ص)، معاویه به عنوان بردبارترین و بخشنده‌ترین مردم توصیف شده است (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۵۳/II-۴۵۲). در روایتی منسوب به عبدالله بن عمر، معاویه با ابوبکر، عمر و عثمان مقایسه شده است و استدلال می‌شود که اگرچه سه خلیفه فضیلت بیشتری داشتند، اما آنها به اندازه او بردبار و بخشنده نبودند. وقتی از احمد بن حنبل درباره این روایت سؤال شد، او گفت که معاویه از همه کسانی که پیش از او بودند، نسبت به مردم مدینه سخاوتمندتر بود (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۴۳/II-۴۴۲). حکومت معاویه از زبان خود حضرت علی مشروعیت یافته است. طبق روایت، حضرت علی فرمود: «از حکومت معاویه بیزار نباشید». به خدا قسم اگر آن را از دست بدهید، خواهید دید که سرهای مردم مانند هندوانه‌های ابوجهل از بدنشان جدا می‌شود.» (عبدالله بن احمد بن حنبل، ۱۹۸۶، 550/II). اینکه در روایتی که معاویه را با سه خلیفه اول مقایسه می‌کند، حضرت علی جای ندارد و موضوع مشروعیت حکومت معاویه با سخنان وی، وقتی در کنار اینکه برخی از حنبلی‌های اهل حدیث، حضرت علی را در فهرست افضل‌ها قرار نمی‌دهند (ناشی الاکبر، ۵، ۱۹۷۱، ص ۶۶) در نظر گرفته شود، معنادارتر می‌شود.

ویژگی‌های مثبت منعکس شده در روایات، منحصر به ویژگی‌های فردی معاویه نیست. با تأکید بر برخی دیگر از ویژگی‌های او، تلاش شده تا برتری او در عرصه معنوی نیز برجسته شود. معاویه با دعای پیامبر گرامی داشته شده (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، II/۴۴۹-۴۵۰، ۴۶۰-۴۵۹)، دمشق را فتح کرده (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، II/۴۵۲) و به او مژده بهشت داده شده است. در روایتی منسوب به عبدالله بن عمر، پیامبر به معاویه فرمود: «تو از منی و من از تو هستم» و به او اطلاع داد که آنها در دروازه‌های بهشت با هم ملاقات خواهند کرد. در روایت دیگری منسوب به ابن عمر، جعفر بن ابی طالب (متوفی ۶۲۹/۸)، برادر حضرت علی، به پیامبری میوه به هدیه داده بود. حضرت پیامبر سه عدد از این به‌ها را به معاویه داده و فرمود: «در بهشت با این‌ها به استقبالم بیا» (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، II/۴۵۳-۴۵۴). ابو حفص العکبری^۶ (متوفی ۹۸۸/۳۷۸-۹۹۹)، یکی از علمای حنبلی که در دوره آل بویه می‌زیست، بر اساس این روایات مدعی شد که نکاح کسی که سوگند یاد کند «اگر معاویه به بهشت نرود، سه طلاقه بشوم»، هیچ آسیبی نخواهد دید (ابن ابی یعلی، بی‌تا، 165-164/II).

روایات مربوط به خویشاوندی معاویه با پیامبر، «خال المؤمنین» و کاتب وحی بودن او از جمله مواردی است که برای اثبات فضایل او مورد تأکید قرار گرفته است. در روایات مورد بحث آمده است که نباید معاویه را لعن/ناسزا گفت زیرا او کاتب وحی (نک: Aycan, 2010, pp. 47-50)، از بستگان پیامبر و «خال المؤمنین» بوده است. لازم است با کسانی که این صفات او را انکار می‌کنند، نشست و برخاست نشده، از آنها دوری کرده و این جنبه‌های منفی آنها به مردم منتقل شود (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰،

۶ استاد زبان و ادبیات عرب، تفسیر، حدیث و فقه. / مترجم

۴۳۴۱۱/ - ۴۳۲). اینکه معاویه کاتب وحی بوده، مستقیماً از حضرت علی نقل شده است. این روایت بیان می‌کند که هنگام نزول وحی، پیامبر قلم را از علی گرفت و به معاویه داد. در این روایت و روایات مشابه، معاویه بر حضرت علی برتری داده شده و همچنین ادعا شده است که معاویه به دستور خود خداوند کاتب وحی بوده است (ابن ابی یعلی، بی‌تا، ۱۱/۱۶۵). به دلیل همین ویژگی‌ها، پذیرش فضیلت معاویه، برتری محسوب می‌شد و حتی ادعا می‌شد که او مهدی است. چنانکه روایت مجاهد که «اگر معاویه را می‌دید، می‌گفتی او مهدی است» نشان می‌دهد که او مهدی یا دارای صفات مهدی دانسته شده است (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۳۹۱۱/ - ۴۳۸، ۴۷۱).

علاوه بر روایات موافق منعکس شده در منابع حنبلی، در آنها جای داشتن برخی روایات علیه معاویه نیز دیده می‌شود. در السنن عبدالله بن احمد بن حنبل، روایتی از پیامبر آمده است که فرموده است: «اگر معاویه را بر منبر دیدید، او را بکشید». وقتی از ایوب درباره این روایت که به عمرو بن عبید معتزلی (متوفی ۷۶۱/۱۴۴) نسبت داده شده است، پرسیده شد، او پاسخ داد: «عمرو دروغ گفته است.» (عبدالله بن احمد بن حنبل، ۱۹۸۶، ۴۳۸۱۱/). اگرچه هیچ دلیلی وجود ندارد که با همین مضمون روایت شده باشد، اما در السنه حلال روایتی به این شرح آمده است: «معاویه را با ردایی وصله‌دار بر تن بر فراز منبر دیدم» (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۳۹۱۱/).

یکی از روایات موجود در منابع حنبلی که موضوع بحث‌های قابل توجهی بوده است، روایتی است که پیامبر درباره عمار بن یاسر فرمود: «گروهی از باغیان^۷ تو را

^۷ بَغِيٌّ به معنی تجاوز و تعدی به حقوق دیگران، خروج یا شورش علیه امام مشروع و حاکم اسلامی است. کسی که مرتکب بغی می‌شود، باغی خوانده می‌شود. / مترجم

خواهند کشت.» (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۶۳۱۱/۴۶۲). همانطور که می‌دانیم، عمار بن یاسر در صفین به حضرت علی پیوست و کشته شد (فایدا، ۱۹۹۱، صفحات ۷۵-۷۶). اگر این روایت به عنوان روایتی معتبر پذیرفته شود، این سوال مطرح می‌شود که آیا کسانی که با حضرت علی جنگیدند، باغی محسوب می‌شوند یا خیر (السرхан، ۲۰۱۱، صص ۱۳۲-۱۳۱). سه نظر متفاوت از احمد بن حنبل در این مورد نقل شده است. طبق روایت یعقوب بن شبیه دسوسی، احمد بن حنبل در پاسخ به سؤالی در این مورد گفته است: «گروهی از مردم باغی او را کشتند، همانطور که رسول خدا فرموده است» (ابن رجب، ۱۹۹۶/۱۴۱۶، ۳۱۰۱۱۱/۳۱۰). در برخی روایات، احمد بن حنبل این حدیث را پذیرفته اما نخواست دربار آن صحبت کند (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۶۲۱۱/۴۶۲). طبق نظر سوم، احمد بن حنبل اظهار داشته است که هیچ یک از روایات در این مورد معتبر نیستند (حلال، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ۴۶۳۱۱/۴۶۲). ابن تیمیه گفته است که احمد بن حنبل در ابتدا این روایت را رد کرد اما بعداً آن را پذیرفت (ابن تیمیه، بی‌تا، IV/239). اظهار نظر معاویه در این مورد نیز قابل توجه است. وقتی روایت به او اظهار شد، معاویه با اشاره به حضرت علی پاسخ داد: «کسانی که او را زیر شمشیرهای ما آوردند، وی را کشتند» (ابن تیمیه، بی‌تا، IV/197). یکی از علمای حنبلی، حسین بن عبدالله نجاد، در مورد روایت مورد بحث به تائیلی متوسل شد که می‌توان آن را افراطی نامید و ادعا کرد که مفهوم «بغی» در اینجا به معنای «طالب» است (ابن ابی یعلی، بی‌تا، II/141). اگرچه حنبلی‌ها از حامیان معاویه بودند، اما با گنجانیدن روایاتی علیه او، مبنایی برای مشروعیت بخشیدن به خلافت ایجاد کردند. به عبارت دیگر، سنت مورد بحث سعی داشت با ارائه روایات موافق در بین روایات مخالف، موضع خود را تقویت کند (Humphreys, 2004, pp. 118-121).

معاویه از دیدگاه معتزله^۸

دیدگاه‌های معتزله در مورد معاویه ارتباط نزدیکی با دیدگاه‌های آنها در مورد امامت دارد. به نظر نمی‌رسد که در مورد مسئله امامت، اجماعی در میان معتزله وجود داشته باشد. در این مرحله، مکتب بصره نظریه «امام افضل» را پذیرفت و مباحث دوره اولیه خلافت/فضیلت را به همان شکلی که بودند پذیرفت و بدین ترتیب موضعی نزدیک به دکتین سیاسی اهل سنت را نشان داد. از سوی دیگر، معتزله بغداد ایده «امامت مفضول» را پذیرفتند و خلافت را نه تنها حق حضرت علی، بلکه سایر خلفا را مشروع دانستند (Aydınlı, 2014, pp. 141-142; Köse, 2017, pp. 180-189).

اگرچه دو مکتب معتزله در مورد امامت دیدگاه‌های متفاوتی داشتند، اما اتفاق نظر در بخش قابل توجهی از اعضای این فرقه در مورد معاویه بن ابی سفیان دیده می‌شود. نگرش امویان به موضع قضا و قدر و نگاه آنها نسبت به موالی، بر دیدگاه اعضای معتزله، که اکثر آنها موالی بودند، نسبت به دستگاه اداری اموی به طور کلی و به ویژه نسبت به معاویه بن ابی سفیان تأثیر گذاشت (آکاوغلو، ۲۰۱۱، ص ۲۰). معتزله که فهم خود از

^۸ معتزله به فرقه‌ای در میان اهل سنت گفته می‌شود که معتقد به استفاده از عقل در کنار نقل (قرآن و سنت) در فهم دین بودند. آنها در مواردی که عقل و نقل در تعارض به نظر می‌رسیدند، عقل را مقدم می‌دانستند. معنای لغوی «معتزله» در اصل به معنای «کناره‌گیران» یا «کسانی که دوری می‌جویند» است. این نام از آنجا گرفته شده که مؤسس این فرقه، واصل بن عطاء، از مجلس درس حسن بصری کناره گرفت و به همراه پیروانش در جایی دیگر به بحث و بررسی مسائل دینی پرداخت. / مترجم

امامت را در چارچوب اختیار به عنوان آنتی تزی در مقابل اندیشه جبری توسعه دادند، رابطه نزدیکی بین «دکترین جبری» و حکومت اموی برقرار کردند. به گفته معتزله، مفهوم جبر ابتدا توسط معاویه برای تثبیت قدرت خود مطرح شد. بنابر مقوله جبر، معاویه با توضیح اینکه اتفاقات زمان او و انتقال قدرت به فرزندان وی تقدیر و سرنوشت الهی است، اطاعت مردم را تضمین کرد (قاضی عبدالجبار، بی تا، VIII/4؛ عماره، ۱۹۹۸، صفحات ۲۱۴-۲۱۵).

عمرو بن عبید (متوفی ۷۶۱/۱۴۴)، یکی از پیشگامان معتزله، در دوره‌ای می‌زیست که سیاست‌ها و سرکوب‌های امویان شدت گرفته و واکنش‌هایی را برانگیخته بود. عمرو احتمالاً واکنش خود را با روایت «اگر معاویه را بر منبر دیدید، او را بکشید» (عبدالله بن احمد بن حنبل، ۱۹۸۶، ۴۳۸۱۱/۴) به نقل از استادش حسن بصری، به سیاست‌های اموی از طریق معاویه ابراز کرده است. به دلیل این روایت و برخی روایات مشابه، عمرو بن عبید به دروغ‌گویی از قول استادش متهم شد و از سوی اهل حدیث طرد گردید (آیدینلی، ۲۰۰۲، ص ۱۳۹). روابط نزدیک واصل بن عطا (متوفی ۷۴۸/۱۳۱)، که به همراه عمرو بن عبید اولین فرقه معتزلی را بنیان نهاد، با زید بن علی، امام/رهبر زیدیه که علیه امویان قیام کرد، معلوم شده است (آیدینلی، ۲۰۰۳، صفحات ۴۵-۴۸). حتی ادعا شده است که واصل، داعیانی را به نقاط مختلف می‌فرستاد تا تبلیغات ضد اموی انجام دهند (نیبرگ، ۱۹۷۹، ص ۷۵۸؛ استرومسا، ۱۹۹۰، صص ۲۸۰-۲۸۱؛ لؤک، ۲۰۱۱، ۱۰۴). بشر بن معتمر^۹ (متوفی ۸۲۵/۲۱۰)، رهبر معتزله بغداد نیز که توسط خلیفه هارون الرشید به

^۹ بشر (Beshr) بن معتمر، ابو سهل هلالی، از متکلمان و فقیهان معتزله و مؤسس شاخه بشریه در این مکتب است.

دلیل طرفداری از حضرت علی دستگیر شد، موضعی ضد معاویه اتخاذ کرده بود. بشر از شش سال دوم خلافت عثمان تبرئه شده بود (ناشی الاکبر، ۱۹۷۱، صفحات ۵۷-۵۸). به نظر او، معاویه با جنگیدن علیه حضرت علی مرتکب اشتباه شده بود (Aydınli, 2003, pp. 91-92). علاوه بر این، شعری که بشر در زندان سروده است: «ما نه از رافضیان منحرف هستیم و نه از مرجعه خشک؛ ما به افراط نیفتاده‌ایم، ما ابوبکر را بر همه مقدم می‌دانیم، سپس عمر را؛ ما از عمرو و معاویه بری هستیم»، نگرش او را در این مورد آشکار می‌کند (عمار، ۲۰۰۰، ص ۱۵۸). نظام (متوفی ۸۴۵/۲۳۱) که از اعضای معتزله بغداد بود، نیز ادعای بر خطا بودن مخالفان حضرت علی و فاسق بودن حکم‌ها را کرده است (بغدادی، ۱۹۲۸/۱۳۴۶، ص ۲۹۲).

اولین انتقاد مهم و سیستماتیک از معاویه توسط جاحظ (متوفی ۸۶۹/۲۵۵) مطرح شد. او در آثار مختلف خود، به ویژه در رساله فی النابت^{۱۰} (جاحظ، ۱۹۶۴، ۷-۲۳۱) و رساله فضل هاشم علی عبدی شمس، با مورد انتقاد جدی قرار دادن معاویه و امویان، غیرمشروع بودن حکومت معاویه را مطرح کرده است. به نظر جاحظ، فردی که قرار است امام شود باید یکی از پنج ویژگی زیر را داشته باشد: فضیلت مورد قبول جامعه، شورا، وراثت، وصیت، - در صورت وجود همزمان - خصلت‌های خوب نامزد خلافت و اعتبار خانوادگی. به نظر جاحظ، که هر یک از فرقه‌ها در زمان او یکی از این روش‌ها را اتخاذ کرده‌اند، معاویه هیچ یک از این ویژگی‌ها را نداشته است. او نه از صحابه برجسته بود و

۱۰ این اثر که کتاب بنی امیه نیز نامیده می‌شود، توسط İrfan Aycan با عنوان «Benî Ümeyye Risalesi» به ترکی ترجمه شده است (Aycan and Söylemez, ۲۰۰۲, pp. ۳۱-۴۱).

نه از مسلمانان برجسته. برعکس، او یکی از طلقاً^{۱۱} بود (Câhiz, 2002, pp. 344-307; Köse, 2017, pp. 306-345). به نظر جاحظ، اولین کسی که در تاریخ اسلام به امام خود خیانت کرد، معاویه بود. او با این کار، ایمانش را از دست داد (جاحظ، ۱۹۶۴، II/189).

جاحظ می‌گوید که مسلمانان تا شش سال اول خلافت عثمان بر توحید باقی ماندند و پس از شهادت عثمان به فرقه‌ها تقسیم شدند. سپس مسلمانان در جمل، صفین و نهروان با یکدیگر روبرو شدند و نتیجه سرانجام این روند شهادت حضرت علی (ع) بود. حضرت حسن با آگاهی از مشکلات درون سپاه خود، خلافت را به معاویه سپرد. وقتی معاویه به سلطنت رسید، اعضای شورا، انصار و مهاجران را سرکوب کرد و سال جلوس خود را «سال اجماع» نامید. در حالیکه، این سال به جای اینکه «سال اجماع» باشد، سال تفرقه، قهر و استبداد بوده است. در این سال، امامت به سلطنت کسری و خلافت به استبداد قیصر تبدیل شده است. هیچ راه برگشتی از این فساد و گمراهی وجود نداشت (Câhiz, 1964, II/7-11).

جاحظ با زیر سوال بردن مشروعیت توافق‌نامه‌ی حکمیت، استدلال می‌کند که نه ابوموسی اشعری و نه عمرو بن عاص، هیچ‌کدام صلاحیت تعیین خلیفه را نداشتند. بنابراین، معاویه خلیفه مشروعی نیست (Cahiz, 2002, pp. 371-376). در زمینه انتقادات وارده به معاویه به دلیل شورش علیه حضرت علی، او نکاتی را که در دفاعیات مطرح شده است، مانند انتصاب او به عنوان والی توسط عمر و عثمان، حق او برای مطالبه خون خلیفه مقتول، و این واقعیت که خلافت او از طریق مشورت برقرار شده است، به

^{۱۱} اصطلاحی که به قریشی‌هایی که در فتح مکه به اسلام گرویدند، اشاره دارد. / مترجم

عنوان شواهد واقع بینانه نمی پذیرد (Cahiz, 2002, pp. 384-388). به نظر جاحظ، معاویه حق مطالبه خون عثمان را داشت. با این حال، این حق، آنطور که امویان ادعا می کردند، راه او را به سوی خلافت باز نمی کرد (جاحظ، ۲۰۰۲، صص ۳۹۸-۳۹۹). به نظر او، حتی خود معاویه نیز از این استدلال‌ها استفاده نکرده است. اینها دفاعیاتی بودند که متکلمان بعدی از طریق رویه‌های عقلانی خود ارائه دادند (Cahiz, 2002, pp. 391-395).

جاحظ رد آشکار احکام پیامبر توسط معاویه را، به ادعای او مبنی بر برادری با زیاد بن ابیه استناد کرده است. با وجود اجماع در جامعه مبنی بر اینکه سمیه معشوقه ابوسفیان بوده است، نه همسر او، معاویه فرزند زن زانیه را فرزند مشروع متولد شده از یک کنیز می دانست. این وضعیت او را از حکم یک فاجر به حکم یک کافر تبدیل می کرد. به همین ترتیب، اعمال معاویه، مانند دادن خراج مصر به عمرو بن عاص، بیعت اجباری برای یزید بدکار، کشتن حجر بن عدی، عدم اجرای حدود به سبب خویشاوندی و نزدیکی، و انتخاب حاکمان بر اساس هوی و هوس خود، همگی نشان دهنده انکار احکام جاری و سنت رایج از طرف او است. از این نظر، انکار کتاب و رد سنت یکسان است. هر دو کفر را در پی دارند. با این حال، کتاب بزرگتر است و عذاب انکار آن در آخرت شدیدتر است (جاحظ، ۱۹۶۴، II/11). همه این اعمال کسانی که ادعای امامت می کردند، اولین کفرهایی بود که در میان امت رخ میداد (جاحظ، ۱۹۶۴، II/12).

جاحظ از نبطیان و طرز فکر آنها به خاطر دفاعشان از معاویه به شدت انتقاد می کند. نبطیان در زمان جاحظ کسانی بودند که با معاویه دوستی (توگا) کردند به دلیل صحابه پیامبر اسلام بودن وی، از او و دیگر خلفای اموی حمایت می کردند (Aydınli,

جامعه که جاحظ با این مفهوم به آن اشاره می‌کند، اهل حدیث-حنبل‌ها هستند (بخشی از

(AlSarhan, 2011, p. 134; Pellat, 2012). در این اثر، جاحظ، به یک معنا،

از معاویه استفاده ابزاری می‌کند. از طریق معاویه و امویان، حنبلی‌ها را که در آن زمان مخالفان اصلی معتزله بودند و در ایدئولوژی طرفداری از امویان برجسته بودند، هدف قرار می‌دهد (Doğan, 2021, p. 91). به گفته جاحظ، نبطی‌ها که از بدعت‌گذاران زمان او بودند، با کافر نشناختن معاویه مرتکب کفر شدند. نبطیان استدلال می‌کردند که معاویه از صحابه پیامبر اکرم (ص) ابوده و بنابراین نمی‌توان او را لعن کرد. به نظر آنها، «لعن معاویه بدعت است. هر کس با او دشمنی ورزد، سنت را زیر پا گذاشته است.»

(جاحظ، ۱۹۶۴، II/12). در حالیکه، معاویه و دیگر خلفای اموی در دوران قدرت خود، پسر پیامبر (ص) را کشتند، عمار بن یاسر را کشتند، کعبه را تخریب کردند، سعی در تغییر قبله داشتند، اوقات نماز را دستکاری کردند و بر منبر پیامبر (ص) خوردند و نوشیدند. بنی‌امیه خلیفه را برتر از پیامبر ادعا می‌کردند، فقها را می‌کشتند و کسانی را که

از آنها انتقاد می‌کردند و آنها را گناهکار می‌دانستند، قتل عام می‌کردند (Câhiz, 1964, II/12-14; 2002, pp. 421-424).

«فسق» (فاسق بودن) ملایم‌ترین

اصطلاح برای اعمال مورد بحث بنی‌امیه است. نابطه بدعت‌گذار، مردم را بر اساس موقعیت‌شان ارزش‌گذاری می‌کرد و ادعا می‌کرد که انتقاد از حاکمان بد و محکوم کردن ظلم و ستم، موجب اختلاف و نفاق می‌شود. از آنجا که آنها معاویه و حکومت

اموی را مشروع می‌دانستند، نبطیان نیز مسئول این اقدامات خود هستند (Cahiz, 1964, II/14).

«فاسق ملعون است. و هر کس از لعن ملعون جلوگیری کند، خود

نیز ملعون است.» از این منظر، نبطیان کافر تراز یزید و پدرش هستند (Cahiz, 1964, II/14).

جاحظ، ضمن بیان ویژگی‌های معاویه مانند نبوغ، حلم و کاتب وحی بودنش را نادیده نمی‌گیرد، در مورد فضایی که هوادارانش، به ویژه اهل حدیث، درباره معاویه مطرح می‌کنند، نیز انتقاداتی مطرح می‌کند (جاحظ، ۲۰۰۲، ص ۳۴۴). جاحظ در انتقادات مذکور، بنی‌امیه و بنی‌هاشم را با هم مقایسه می‌کند و می‌کوشد از طریق انتقاد از معاویه از بنی‌عباس دفاع کند (Köse, 2017, p. 249) و ادعا می‌کند که خلفای بنی‌هاشم از خلفای بنی‌امیه برتر و بنابراین بنی‌هاشم برای این کار شایسته‌تر بودند (Câhiz, 2002, pp. 419-421).

جاحظ، که با قرار گرفتن معاویه در میان چهار نابغه عرب مخالف بود، ادعا می‌کند که این صلاحیت به افرادی که با اعمال نیک خود برجسته بودند، داده نمی‌شد. در حالی که فضایل افرادی مانند حضرت پیامبر، حضرت ابوبکر و حضرت عمر ذکر می‌شود، نبوغ آنها مورد تأکید قرار نگرفته است. علاوه بر این، با اینکه علی از معاویه و عمرو بن عاص داناتر بود، چرا این دو نفر به عنوان نابغه برجسته شدند؟ بر این اساس، جاحظ اظهار می‌دارد که هیچ یک از چهار نفری که با اصطلاح «ضحات العرب» به آنها اشاره شده است، از نظر تقوا برجسته نبوده‌اند. زیرا نبوغ و حيله‌گری از صفات صالحان نیست. اگر نبوغ یک مقام و حيله‌گری و نیرنگ یک مقام باشد، پس هیچ کس شایسته‌تر از این افراد، از جمله معاویه، نیست (Cahiz, 2002, pp. 446-447).

جاحظ که معتقد بود بنی‌هاشم از نظر بردباری و سخاوت بسیار برتر از معاویه و قبیله‌اش هستند، سعی در رد ادعاهای مبنی بر داشتن چنین فضایی را در معاویه می‌کند.

به نظر جاحظ، بنی هاشم کسانی بودند که واقعاً از صفت حلم برخوردار بودند. مأمون و عبدالله سفاح بردبارترین مردم بودند. با اینکه معاویه و احنف بن قیس به نرمخویی معروف بودند، هیچ یک از سخنان زشتی که از این دو نفر نقل شده، از حضرت حسن شنیده نشده بود. به همین دلیل، هواداران معاویه با ادعای حلم و بردباری او، مخالفان خود را سرکوب می کردند. به نظر اعراب، صفت حلم نمیتواند با عیاشی و هرزگی همراه باشد. در حالیکه هیچ کس در روی زمین به اندازه معاویه شیفته عیاشی و خوشگذرانی نبوده است. اگر طرفدارانش ادعا کنند که روایات مربوط به فسق و فجور او دروغ است، پس نتیجه می شود که اخبار مربوط به حلم و بردباری او نیز ساختگی است (جاحظ، ۲۰۰۲، صفحات ۴۴۷-۴۴۸). جاحظ با مقایسه معاویه و مأمون از نظر سخاوت، ادعا کرده که عباسیان در این زمینه ده برابر برتر بودند و حتی زنان عباسی از امویان پیشی گرفتند. به نظر جاحظ، ادعاهای مبنی بر کمک معاویه و پسرش یزید به برخی از بنی هاشم، به ویژه حضرت حسن و حضرت حسین، حتی اگر درست باشند، بی معنی هستند. زیرا بنی امیه از ترس حکومت خود، به افراد مذکور کمکی را که حق آنان بود، کردند (جاحظ، ۲۰۰۲، صص ۴۳۱-۴۳۲).

جاحظ همچنین به تلاش ها برای مشروعیت بخشیدن به خلافت معاویه با ادعای «کاتب وحی» و «عم مؤمنان» بودن او اعتراض کرده است. او از مثال های مختلفی برای نشان دادن اینکه کاتب وحی بودن معاویه، نشانه ی فضیلتی نیست، استفاده کرده است. به نظر جاحظ، مهمترین نمونه در این زمینه، عبدالله بن سعد بن ابی سرح است که با وجود کاتب وحی بودن با ادعای دریافت وحی، اولین مرتد تاریخ اسلام لقب گرفت. علاوه بر این، افراد زیادی مانند حضرت علی و زید بن ثابت نیز، در کتابت وحی فعالیت داشتند. با این حال، هیچ یک از آنها بر اساس جایگاه کاتب وحی بودن، ادعای خلافت نکردند

(Câhiz, 1964, II/188-190, 2002, p. 345). به همین ترتیب، ادعای امامت

معاویه، به دلیل «خال المؤمنین» بودن وی معقول نیست. از این رو، این دیدگاه پوچ مطرح می‌شود که همه فرزندان حضرت ابوبکر، حضرت عمر و ابوسفیان، عموها یا اجداد مؤمنان محسوب می‌شوند و نمی‌توانند با زنان مسلمان ازدواج کنند. این حماقت است که امامت معاویه را بر این ادعا استوار کنیم که او عموی مؤمنان است (جاحظ، ۲۰۰۲، ص ۳۴۵).

ابوجعفر اسکافی (متوفی ۸۵۴/۲۴۰) از معتزله بغداد و از معاصران جاحظ نیز انتقادات مهمی به معاویه وارد کرد. طبق آنچه ابن ابی الحدید از اسکافی نقل کرده، معاویه برخی از صحابه و تابعین را گرد آورد و از آنها خواست تا روایاتی علیه علی علیه السلام ارائه دهند و حتی مبلغ هنگفتی نیز برای این کار پرداخت کرد (نک: Efendioğlu, 2015, pp. 126-129; Ibn Abi'al-Hadid, n.d., IV/63).

ابوبکر اصم (متوفی ۸۱۶/۲۰۰) در مورد معاویه و امامت، موضعی متفاوت از دیگر علمای شیعه اتخاذ کرد. از این نظر، می‌توان گفت که او خود را از دیگر معتزله متمایز کرده است. به نظر اصم امامت یک شخص، تنها در صورتی مشروع می‌شود که مبتنی بر رضایت امت و اجماع کل جامعه باشد. بر این اساس، اصم استدلال کرد که خلافت علی، که به دلیل اختلافات هرگز بر سر آن اجماعی حاصل نشده بود، باطل است. به نظر وی، معاویه در مبارزه خود برای خلافت با علی محق بود زیرا در مورد او اجماع حاصل شده بود. این عمر بود که معاویه را به حکومت دمشق منصوب کرد. بعدها، عثمان نیز او را در دمشق ابقا کرد. هر دو خلیفه هم مورد اجماع مسلمانان در مورد امامتشان بودند. با این اوصاف، پس از شهادت عثمان، معاویه مجبور بود دمشق را فقط به

امامی که امت بر او اتفاق نظر دارند، تسلیم کند، یا با هر کسی که قصد تصرف آن را داشت، بجنگد. چنانکه او نیز به حق با حضرت علی که در مورد امامت او اجماعی وجود نداشت، جنگید (بغدادی، ۱۳۴۶/۱۹۲۸، ص ۲۸۷؛ ناشی الاکبر، ۱۹۷۱، ص ۵۹-۶۰؛ وات، ۲۰۰۷، ص ۳۳۶).

ابوالحسن الحیات (متوفی ۹۱۳/۳۰۰) برخلاف ابوبکر اصم، اظهار داشته که هیچ کس از معتزله در جریان حکمیت، کار معاویه و عمرو بن عاص را تأیید نکرد و بنابراین در تبری جستن از آنها متفق القول بودند (حیات، ۱۴۱۳/۱۹۹۳، صفحات ۷۱، ۷۳-۷۴؛ گولجوک، ۱۹۹۸، ص ۱۰۴). ابوعلی جبایی (متوفی ۳۰۳/۹۱۶) نیز گفته است که همه اعضای معتزله نسبت به معاویه نظر منفی داشتند و هرگز از این نظر دست نکشیدند. به نظراو، معاویه نظریه جبر را مطرح کرد تا اعمال نادرست خود را توجیه کند و ثابت کند که اعمالش به خواست خدا انجام شده است. بر اساس این دکتربین، معاویه ادعا می کرد که حکومت از جانب خدا به او داده شده است، تا مردم مشروعیت او را زیر سوال نبرند و این ایده بعدها رواج یافت. ابوعلی جبایی نحوه به قدرت رسیدن معاویه را زیر سوال برده و اظهار داشته که امامت او صحیح نیست. ابوعلی جبایی ضمن مخالفت با ادعای اجماع بر خلافت معاویه، می گوید که معاویه مسلمانان را به جنگ میان خود واداشت، وحدت امت را بر هم زد. بسیاری از عباسیان و قریش، ودراس آنها حضرت علی، حسن و حسین، با او جنگیدند و جان خود را در این راه از دست دادند. در این صورت، نمی توان گفت که اجماع وجود داشت. علاوه بر این، سخنان حضرت پیامبر به حضرت علی مبنی بر اینکه «تو با مفسدان، ستمگران و جدا شدگان خواهی جنگید»، ماهیت استبدادی و ستمگرانه معاویه و ضرورت مبارزه با او را نشان می دهد. به دلیل این عمل و اعمال مشابه، معاویه فاسق شناخته می شود. ابوعلی نیز مانند جاحظ، نبطیه را به

خاطر حمایت از معاویه مورد انتقاد قرار داده است (آیدینلی، ۲۰۰۳، صفحات ۲۳۷-۲۴۰).

دیدگاه نسبت به معاویه و بازتاب آن در زندگی اجتماعی

دیدگاه‌ها و مواضع مذاهب اسلامی در مورد معاویه تحت تأثیر شرایط اجتماعی-سیاسی-فرهنگی آن دوره شکل گرفته است. رویه‌های معاویه چه قبل و چه در زمان خلافتش، منجر به تشکیل گروه‌هایی از موافقان و مخالفان او شد. معاویه اقدامات مختلفی را برای تقویت حکومت خود انجام داد. از یک سو، برای برخی از اعضای اهل بیت هدایایی فرستاد، در حالی که از سوی دیگر، در تلاش برای خنثی کردن بنی هاشم، آنها را سرکوب کرد و سنت لعن حضرت علی از منبر را رواج داد. حتی در دوران بنی امیه نیز افرادی بودند که به این اعمال واکنش نشان می‌دادند (Demir, 2015, pp. 109-117; Sarıçam, 2008, pp. 288-294; Tabari, 1387/1967, V/253; Ya'kûbî, 1412/1992, II/223). با این حال، واکنش واقعی به معاویه و اعمال بنی امیه در دوران عباسیان پدیدار شد. با روی کار آمدن عباسیان، اینبار برخی سیاست‌ها علیه امویان اجرا شد (دمیر، ۲۰۱۵، صص. ۱۱۷-۱۱۸). از آنجایی که تاریخ‌نگاری اسلامی به طور قابل توجهی در دوره عباسیان شکل گرفته، لذا در شکل‌گیری برداشت منفی درباره امویان مؤثر بوده است (دمیرجان، ۲۰۰۷، صص. ۷۶-۷۷؛ اوزکان و ارکوچ‌اوغلو، ۲۰۲۱، صص. ۹۶-۹۷، ۱۰۸-۱۰۹). نحوه نگرش نسبت به عباسیان، شاید یکی از مهمترین مسائل مذهبی-سیاسی برای یک مورخ این دوره است (هامفریز، ۲۰۰۴، صص ۱۰۰-۱۰۱؛ ۲۰۰۶، صص ۴-۵، ۱۷-۱۸). برای مثال، تقریباً یک چهارم اثری با عنوان «اخبار الدولته العباسیه» به شرح حال عبدالله بن عباس

اختصاص دارد. طبق این روایت، عبدالله بن عباس یکی از مهمترین مخالفان معاویه بود و آشکارا از عدم مشروعیت حکومت اموی دفاع می کرد (اخبار الدوله العباسیه و فیه اخبار العباس و الولدیه، ۱۹۷۱، صفحات ۴۲-۸۸). با این حال، داده های تاریخی نشان می دهند که عبدالله بن عباس، نه یک مخالف سرسخت، به امویان، بلکه وفادار آنها بود. این تصویر از عبدالله بن عباس احتمالاً پس از انقلاب ساخته شده است (شارون، ۲۰۰۶، صفحات ۷۲-۷۳). در واقع، پیش از این گفته شد که بخش قابل توجهی از روایات مربوط به فضایل معاویه، به ابن عباس نسبت داده شده است. همانطوری که کسانی از سیاست های عباسیان در قبال امویان راضی بودند، کسانی نیز طرفدار امویان بودند یا سعی می کردند بی طرف بمانند (Doğan, 2021, p. 86; Laoust, 1999, pp. 35).

36. به گفته ابن فقیه، هنگامی که محمد بن علی بن عبدالله بن عباس مبلغانی را به شهرها فرستاد، وی کوفه را متشکل از هواداران حضرت علی، بصره را از هواداران عثمان، مکه و مدینه را از هواداران حضرت ابوبکر و عمر و حجاز را از هواداران خوارج مرتد تعریف کرده است. اما اهالی دمشق، جز ابوسفیان و پسرانش کسی را نمی شناختند و جز از پسران مروان اطاعت نمی کنند (ابن فقیه، ۱۹۹۶/۱۴۱۶، ص ۶۰۴). محدث مشهور نسائی (متوفی ۹۱۵/۳۰۳) در اواخر عمرش از مصر به دمشق رفت و در آنجا از او درباره روایات مربوط به فضایل معاویه سؤال شد. وقتی نسائی پاسخ داد: «انگار برابری فردی معاویه کافی نبوده، آیا باید فضیلتی هم به آن اضافه کنیم؟»، هواداران معاویه او را کتک زدند و از مسجد بیرون انداختند. حتی گفته شده است که این ضربات در مرگ او نقش داشته است (ابن جوزی، ۱۹۹۲/۱۴۱۲، ۱۵۶XIII؛ کان دمیر، ۲۰۰۶، ص ۵۶۳).

عباسیان، با بدنام کردن بنی امیه و حتی تشویق این کار سعی کردند تا هم مشروعیت خود را تثبیت کنند و هم تهدید حامیان بنی امیه را خنثی سازند. عباسیان برای

متقاعد کردن مردم مبنی بر اینکه آنها بیش از اسلاف خود شایسته‌ی حکومت هستند، تبلیغات ایدئولوژیک انجام می‌دادند و در مواقع لزوم، از روایات نیز کمک می‌گرفتند (Doğan, 2021, pp. 8687). آنها ادعا می‌کردند که برای احیای قرآن و سنت قیام کرده‌اند و این انقلاب برای حمایت از خاندان پیامبر در برابر امویان کافر و غاصب آغاز شده است. به نظر آنها، بنی‌امیه می‌خواستند با نابودی اسلام، به دوران جاهلیت بازگردند. بنابراین، گرفتن قدرت از «خانواده غاصب» یک وظیفه دینی بود. معاویه با انتصاب پسرش یزید به عنوان جانشین خود، خلافت را به پادشاهی تبدیل کرد.^{۱۲} عباسیان برای توجیه این ادعاها، هیچ ایرادی در استفاده از دین نمی‌دیدند (Demir, 2015, 102-83; Doğan, 2021, pp. 40-42, p. 117). چنانکه اولین خلیفه عباسی، ابوالعباس سفاح (متوفی ۷۵۴/۱۳۶)، در سخنرانی خود پس از تصدی مقام، درباره اعمال زشت بنی‌امیه صحبت کرده و ادعا نمود که آنها به خدا شرک ورزیدند، بی‌وقفه به مردم ظلم کردند و خداوند آنها را در برابر ظلم بنی‌امیه به قدرت رسانده است (طبری، ۱۹۶۷/۱۳۸۷، ۴۲۷/۴۲۶). عباسیان که برای ایجاد زمینه‌های مشروعیت، در برخی روایات به نفع بنی‌امیه نیز دخالت کردند. برای مثال، روایاتی مبنی بر اینکه در نتیجه درگیری مروانیان و سفیانیان در میان امویان، خلافت به دودمانی که معاویه به آن تعلق داشت (سفیانی المتظر) منتقل خواهد شد، در دوره عباسیان نیز بسیار رایج بود (آی، ۲۰۰۲، صفحات ۲۹۱-۲۹۳؛ مسعودی، ۱۹۳۷/۱۳۵۷، صفحه ۲۹۱؛ ولهاوزن، ۱۹۶۳، صفحه ۲۶۳). به نظر می‌رسد شخصیت سفیانی به عنوان مهدی مورد انتظار، تحت تأثیر

۱۲ این ایده بعدها بر اساس روایتی در اهل سنت که به معنای «خلافت پس از من سی سال خواهد بود» شکل گرفت (عبدالله بن احمد بن حنبل، ۱۹۸۶، ۵۹۲/II؛ بلازوری، ۱۹۹۶/۱۴۱۷، ۱۸۸-۱۸۶/IV). برای ارزیابی روایت، نک: هاتیوخلو، ۲۰۱۵، صفحات ۹۵-۹۶؛ یعقوبی، ۱۹۹۲/۱۴۱۲، ۳۵۱-۳۵۰/II).

تبلیغات عباسیان به دجال تبدیل شده است. به عبارت دیگر، در حالی که «در سنت آخرالزمانی، مهدی شاخه سفیانی از خاندان اموی بود، او به عنوان یک دشمن بی‌دین که علیه مهدی حقیقی می‌جنگد، معرفی شد» (Dogān, 2021, p. 89; Madelung, 2012).

مخالفت با معاویه و امویان محدود به اوایل دوره عباسی نبود. در دوران عباسیان، بارها تصمیم گرفته شد که معاویه را از منبر جمعه لعن کنند. حتی توصیه‌هایی برای نوشتن آثاری علیه معاویه و امویان وجود داشت (هزایمه و بنی یاسین، ۲۰۰۰، ص ۸). در سال ۸۲۷/۲۱۲-۸۲۸، خلیفه مأمون دستور لعن معاویه را از منبرها داد. در این حکم آمده بود که هر کس از معاویه به نیکی یاد کند یا او را برتر از هر یک از صحابه بداند، بی‌پناه خواهد ماند. طبق این روایت، مشاور او یحیی بن اکثم (متوفی) با اظهار اینکه مردم، به ویژه مردم خراسان، این را تحمل نخواهند کرد، مأمون را متقاعد کرد که از حکم خود صرف نظر کند (ابن طیفور، ۲۰۰۲، ص ۵۴؛ مسعودی، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۳۴/۴).

تلاش برای لعن معاویه در دوران خلافت معتضد (متوفی ۹۰۲/۲۸۹) دوباره رواج یافت. در سال ۸۹۷/۲۸۴-۸۹۸، معتضد بخشی از متن لعنی را که قبلاً توسط مأمون تهیه شده بود، توسعه داد و آن را برای قرائت در خطبه‌های جمعه دوباره منتشر کرد. معتضد همچنین توزیع کنندگان آب را از دعای رحمت برای معاویه یا ذکر خیر او هنگام انجام وظایفشان منع کرد. فرمان معتضد که با ستایش اهل بیت آغاز می‌شد، ستم‌هایی را که توسط پدر معاویه، ابوسفیان، بر مسلمانان وارد شده بود، یادآوری می‌کرد و ادعا می‌کرد که بنی‌امیه ناخواسته به اسلام گرویده‌اند. با استفاده از آیات و روایات مختلف، بنی‌امیه مورد لعن قرار گرفته، معاویه دین خدا را انکار کرده، خون اصحاب پیامبر را ریخته و

پسرش یزید را با علم به فاسق و بی‌دین بودنش به عنوان وارث تعیین کرده است. فرمان خلیفه با لعن ابوسفیان، معاویه و یزید به پایان می‌رسید (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷، ۶۳۸/۵۴).

در دوران خلافت قاهر (۳۲۰-۳۲۲/۹۳۴)، بحث‌ها درباره معاویه دوباره بالا

گرفت. در سال ۹۳۳/۳۲۱، تحت تأثیر وزیر حاجب علی بن یلیق، دستوری مبنی بر لعن معاویه و پسرش یزید در خطبه‌های جمعه صادر شد. حنابله، به ویژه به رهبری بربهاری (متوفی ۹۴۱/۳۲۹)، از این وضعیت آشفتگی شدند و به این رسم اعتراض کردند. بسیاری از حنابله در جریان این اعتراضات دستگیر شدند و بربهاری مجبور به پنهان شدن شد (ابن ابی یعلی، بدون تاریخ، ۴۴۱/؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲/۱۹۹۲، ۳۱۷XIII-۳۱۶). یکی دیگر از علمای حنبلی این دوره، ابوالقاسم الخرقی (متوفی ۹۴۶/۳۳۴)، بغداد را ترک کرد و به دمشق نقل مکان کرد، زیرا از برخی از شیوه‌های اداری، به ویژه لعن معاویه، ناراحت بود (ابن ابی یعلی، بی‌تا، ۱۱/75).

عباسیان از همان ابتدا سیاست‌هایی علیه امویان در پیش گرفته بودند، اما افزایش تلاش‌ها برای لعن معاویه در دوره پس از مأمون نکته مهمی است. با وجود اینکه او دیگر تهدیدی برای عباسیان محسوب نمی‌شد، اقداماتی که برای محکومیت معاویه و امویان انجام شد، اهداف دیگری را دنبال می‌کرد. برای عباسیان، معاویه و امویان نماد کفر و شر بودند. خلفای عباسی با زنده نگه داشتن خصومت در مورد محکومیت معاویه، در پی بسیج هواداران خود و تقویت حکومت خود بودند (هامفریز، ۲۰۰۶، ص ۴). به ویژه در دوران حکومت مأمون، اهل حدیث از برجسته‌ترین مخالفان رژیم بودند. اهل حدیث، از جمله احمد بن حنبل و حامیانش، به معاویه احترام می‌گذاشتند. عباسیان با حمله به معاویه که ارزش نمادین داشت، در پی سرکوب مخالفان اصلی خود، یعنی اهل حدیث-

حنبل‌ها، بودند (جابری، ۲۰۰۰، ص ۹۶). وقتی پذیرش ایده اهل قرآن توسط مأمون، توضیح او در مورد برتری علی مطابق با اندیشه امامت زیدیه، و دستور به لعن معاویه (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷، ۶۱۹۷/۶۱۸) را با هم در نظر بگیریم، موضوع قابل درک‌تر می‌شود. بنابراین، مسئله بیش از آنکه خصومت معاویه/اموی باشد، تلاشی از سوی خلفای عباسی برای تثبیت حکومت خود و خنثی کردن مخالفانشان بود. همچنین لازم به ذکر است که این حادثه علاوه بر بُعد سیاسی، مانند درگیری اعراب و موالی ابعاد اجتماعی-فرهنگی نیز داشت.

این پذیرفته شده است که با عصیان عباسیان، همه هواداران بنی‌امیه قتل عام شدند و آثار بنی‌امیه پاک گردید. با این حال، پدیدار شدن ستایش بنی‌امیه از راه‌های مختلف، که «اتشیع لی‌الامویین» نامیده می‌شد، در منابع تاریخی جای ندارد (Dündar, 2015, p. 106). گنجاندن عناصر غیرعرب در دستگاه اداری عباسیان و حمایت هرچند اندک از برخی دیدگاه‌های طرفدار شیعه، واکنش جدی را در برخی محافل - به ویژه در میان اهل حدیث-حنبل‌ها - ایجاد کرد (İğde, 2016, pp. 55-59). تجلیل بیش از حد از حضرت علی توسط شیعیان و تساهل نسبی که دستگاه عباسی نسبت به این امر نشان داد، منجر به شکل‌گیری «فرقه معاویه»، به‌ویژه در میان حنبلیان، شد. هواداران معاویه حتی در بغداد، پایتخت عباسیان همواره به فعالیت‌های خود ادامه می‌دادند (کرامر، ۱۹۸۶، ص ۶۴؛ زیات، ۲۰۱۳، صص ۱۷۸، ۱۸۰-۱۸۱). مقدسی اظهار می‌دارد که حنبلی‌ها در حمایت از معاویه، پذیرش او به عنوان «خال المؤمنین» و «خلیفه خدا» و حتی جعل و روایت احادیث در این مورد، افراط کردند (مقدسی، بی‌تا، ۷/۱۴۹). مقدسی در مسجد واسط، شخصی را دید که حدیثی از پیامبر روایت می‌کرد. این روایت، که ظاهراً از سندی از حضرت پیامبر بود، به شرح زیر است: «در روز قیامت،

خداوند معاویه را به خود نزدیک می‌کند، او را در کنار خود می‌نشانند، با دست خود او را لباس می‌پوشانند، او را مانند یک داماد زینت می‌دهد و او را به میان خلق می‌آورد.» مقدسی که نتوانست جلوی این سخنان را بگیرد، گفت: «چرا؟ آیا به خاطر جنگیدن او با علی بود که خدا از معاویه راضی شد؟ دروغ می‌گویی، ای منحرف.» در این هنگام، کسی که حدیث منتسب را روایت کرده بود، گفت: «این رافضی را بگیرد.» مقدسی گفت که پس از این، مردم به او حمله کردند و او تنها زمانی نجات یافت که برخی از آنها او را شناختند (مقدسی، ۱۴۱۱/۱۹۹۱، ص ۱۲۶).

طبق روایتی از ابراهیم الحربی که از طریق دانشمند حنبلی ابن بطه (متوفی ۹۹۷/۳۸۷) نقل شده است، حضرت علی خطاب به مردم کوفه فرمود: «ای مردم کوفه، چیزی بر عهده من است که می‌خواهم آن را از عهده خود بردارم و بر گردن شما بیندازم.» سپس واقعه زیر را نقل کرد: در حالی که با معاویه کنار پیامبر نشسته بودیم، ناگهان پیامبر قلم را از دست من گرفت و در دست معاویه گذاشت. اما من هیچ ناراحتی احساس نکردم زیرا می‌دانستم که این فرمانی از جانب خداست (ابن ابی یعلی، بی‌تا، II/165). طبق این روایت، حضرت علی از اینکه قلم از او گرفته شده و به معاویه داده شده بود، ناراحت نشد و آن را به عنوان خواست/دستور خدا پذیرفت. وقتی این روایت را در کنار مباحث مربوط به تقدیر که در دوران بنی‌امیه مطرح شد و روایاتی که معاویه را کاتب وحی به امر خدا معرفی می‌کند، ارزیابی کنیم، گویی این پیام که گرفتن خلافت از علی یا فرزندان علی و دادن آن به معاویه و در نتیجه فرزندان بنی‌امیه، مقدر الهی بوده و به این دلیل بی‌معنی بودن ادعای حق، به دست می‌آید.

به گفته ابو حفص عکبری^{۱۳}، ابن عباس گفت: «به نظر من، معاویه مانند موسی فردی قابل اعتماد است. همانطور که آیه‌ای دال بر امین بودن موسی وجود دارد، جبرئیل نیز به پیامبر دستور داد که معاویه را به عنوان کاتب وحی منصوب کند. ابو حفص همچنین ادعا کرد که معاویه قطعاً به بهشت خواهد رفت.» (ابن ابی یعلی، بی تا، II/165). یکی دیگر از علمای حنبلی، غلام ثعلب، رساله‌ای (بابی) در باب فضایل معاویه نوشت و شرط کرد کسانی که برای درس گرفتن از او می آیند، ابتدا این کتاب را بخوانند (ابن ابی یعلی، بی تا، II/68). ابو یعلی ابن الفراء (متوفی ۱۰۶۶/۴۵۸)، از حنبلیان متأخر نیز اثری به نام تنزیه خال المؤمنین معاویه بن ابی سفیان رضی الله عنه من الظلم والفسق فی مطالبته بدم امیر المؤمنین عثمان رضی الله عنه نوشت (ابو یعلی الفراء، ۲۰۰۱/۱۴۲۲).

در میان حنابله، ارادت به معاویه در زندگی اجتماعی از طریق دعا برای رحمت او تجلی می‌یافت. آبروش‌ها هنگام انجام وظیفه فریاد می‌زدند: «خدا معاویه را رحمت کند» و انتظار تکرار همین عبارت را از طرف مقابلشان نیز داشتند. کرایمر ادعا می‌کند که حمایت از معاویه نقابی برای احساسات ضد علی بود. به گفته او، فریاد «رحمت خدا بر معاویه» در واقع به معنای «لعنت خدا بر علی بن ابی طالب» بود (کرایمر، ۱۹۸۶، صفحات ۶۴-۶۵). زیّات^{۱۴} نیز ادعا می‌کند که احساسات ضد شیعی در میان حنبلی‌ها به صورت حمایت از معاویه نمود پیدا می‌کرد (زیّات، ۲۰۱۳، صفحات ۱۷۹-۱۸۱). اگر

^{۱۳} أبوالبقاء عکبری، محب‌الدین عبدالله بن حسین بن عبدالله (۶۱۶-۵۳۸ق/۱۲۱۹-۱۱۴۳م)، نحوی و فقیه حنبلی بود. / مترجم

^{۱۴} أحمد حسن الزیّات، آموزگار، چهره ادبی و روزنامه‌نگار مصری در سال ۱۸۸۵ متولد شد. / مترجم

بررسی مسئله معاویه در چارچوب شیعه-سنی، به عبارت دیگر شیعه-حنبلی، و محدود کردن مخالفت یا موافقت با معاویه به این چارچوب، درست باشد، اما کافی نیست. محدود کردن مسئله به این موضوع خاص، تصویر کلی را مبهم می‌کند. علاقه حنبلی‌ها به معاویه به معنای یک رابطه رمانتیک نیست. اطلاعاتی وجود دارد که نشان می‌دهد احمد بن حنبل خود از نزدیک در شورش سفیانی نقش داشته است. همچنین گفته شده است که فرقه معاویه در اطراف مسجد رصافه، مرکز فعالیت‌های پیروان حدیث، متمرکز بوده‌اند (İşcan, 2006, p. 156; Loust, 2017, p. 125). علاقه حنبلیان به معاویه را می‌توان با سیاست‌های دولت اموی مبتنی بر قبیله‌گرایی عربی توضیح داد. در این دوره اداره امور به ویژه خلافت، تا حد زیادی در دست اعراب بود. موالی شهروند درجه دو محسوب می‌شدند. در دوره عباسیان، نفوذ اعراب در حکومت کاهش یافت، در حالی که عناصر غیرعرب، یعنی موالی، صاحب نفوذ شدند (بارتولد، ۱۹۸۴، صص ۹۹-۱۰۱). ابن حزم^{۱۵} ضمن اشاره به این وضعیت، گفته است که بنی‌امیه یک دولت عربی بودند، اما حکومت عباسیان به دلیل تسلط خراسان و فارس در اداره آنها، یک دولت عربی نبود (ابن حزم، ۲۰۰۴، صص ۳۶-۳۷). این وضعیت باعث ناراحتی اهل حدیث-حنبلی‌ها شد که ذهنیتی مبتنی بر قبیله‌گرایی عرب داشتند و دوست داشتن اعراب را یکی از شاخه‌های ایمان می‌دانستند (کوتلو، ۲۰۰۰، صص. ۶۲-۶۳) و باعث وخامت روابط آنها با دستگاه اداری عباسیان شد. بر اساس همه این موارد، می‌توان از

^{۱۵} ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد بن سعید (۳۸۴-۴۵۶ قمری) (۹۹۴-۱۰۶۴ م) همه چیزدان، فقیه، محدث، فیلسوف، ادیب و شاعر عرب اهل اندلس بوده‌است.

ارتباط غیررسمی بین اهل حدیث و حکومت معاویه/امویان سخن گفت (İşcan, 2006, pp. 157-158).

نتیجه گیری

شرایط اجتماعی-سیاسی و فرهنگی دوره زندگی، و همچنین جوامعی که به آنها تعلق داشتند، بر شکل گیری برداشت علمای معتزله و اهل حدیث-حنبل از معاویه تأثیر گذاشته است. اهل حدیث که عمدتاً بر عناصر عربی استوار بودند، به دلیل سیاست‌هایی که در مورد قبیله گرای عربی و همان اصول فرهنگی دنبال می کردند، به دولت اموی و معاویه احساس نزدیکی می کردند و آن دوره را ایده آل می دانستند. برای حنبلی‌ها، رژیم معاویه/اموی نماد حفظ فرهنگ محسوب می شد. در مقابل، عباسیان به ویژه دوره خاصی از آنها به عنوان دوره‌ای معرفی می شود که در آن فرهنگ یا دین به فساد کشیده شده بود. در این مرحله، می توان علاقه حنابل به معاویه را بیشتر، از دیدگاه مذهبی آنها، به ویژه ناشی از برداشت آنها از صحابه تصور کرد و بنابراین یک مسئله مذهبی است. اگرچه چنین ایرادی در این مورد تا حدودی درست است، اما باید بیان کرد که دیدگاه‌های دینی در خلأ شکل نمی گیرند و شرایط محیطی، تعلقات دینی و هویتی در شکل گیری افکار دینی مؤثرند.

وضعیت مشابهی در مورد معتزله نیز صدق می کند. معتزله که عمدتاً از جامعه موالی بودند، واکنش‌های خود را نسبت به سیاست‌های مذهبی و اجتماعی دستگاه اموی و در راس آنها معاویه، از طریق نماد معاویه ابراز می کردند. به همین دلیل، معتزله در مقابل امویان که سیاستی مبتنی بر قبیله گرایی عربی را دنبال می کردند و موالی را

شهروندان درجه دو می‌دانستند، در کنار عباسیان قرار گرفتند که پلورالیسم را پذیرفته و حداقل تا حدی به عناصر غیرعرب در دستگاه اداری اهمیت می‌دادند.

با وجود شباهت‌هایی که معتزله و اهل حدیث-حنبلی در داده‌های تاریخی به آن استناد می‌کنند، برداشت‌ها و تصویرسازی‌های آنها از معاویه تقریباً کاملاً متضاد به نظر می‌رسد. این امر منجر به ظهور دو تصویر کاملاً متفاوت از معاویه شده است. از یک سو، معاویه ای که به دلیل جایگاه دینی و فضایل اخلاقی اش، ادعا می‌شود بهشت برایش تضمین شده است؛ از سوی دیگر، معاویه ای که به دلیل اعمال و رویه‌های منفی اش، منشأ همه بدی‌ها شمرده می‌شود و حتی مسلمان بودنش زیر سوال می‌رود. تفاوت‌ها به قدری زیاد که هر کسی که نداند این منابع درباره یک نفر صحبت می‌کند، ممکن است فکر کند که اینها شخصیت‌های تاریخی کاملاً متفاوتی هستند. این وضعیت نشان می‌دهد که اطلاعات موجود در منابع تاریخی، حقیقت مطلق را نشان نمی‌دهند و مورخان می‌توانند به دلایل مختلف در مورد حقایق تاریخی اظهار نظر کنند. در این تاریخ‌نگاری، که می‌توان آن را «تاریخ ایدئولوژیک» نیز توصیف کرد، حکومت‌های سیاسی، ساختارهای مذهبی و ایدئولوژی‌ها برای تأثیرگذاری به پایگاه اجتماعی و هدایت آن می‌توانند داده‌های تاریخی را به اشتباه تفسیر یا تحریف کنند. در اینگونه فهم از تاریخ، که با تجلیل و یا انتقاد بیش از حد همراه است، از یک سو، با ایجاد یک برداشت تاریخی مصنوعی از دیروز، گذشته‌ای آرمانی یا منفی خلق می‌شود؛ از سوی دیگر، تلاشی برای ساختن حال و آینده صورت می‌گیرد.

برای درک صحیح گذشته، داشتن آگاهی تاریخی بسیار مهم است. برای فهم صحیح تاریخ، با توجه به اینکه مطالب تاریخی، به ویژه روایت‌ها، بیطرف نیستند، لازم

است پیشینه تاریخی شکل گیری موضوع مورد نظر را درک کنیم. به همین ترتیب، هنگام قضاوت در مورد گذشته، ارائه دیدگاهی دقیق و جامع با تجزیه و تحلیل تمام مطالب مربوط به موضوع یا دوره مورد مطالعه، اهمیت دارد.

منابع

- İbn Hâmid, Abdulaziz b. Ahmed. (2010).
Müminlerin emirine yönelik tutarsız eleştiriler
Muâviye b. Ebî Süfyan müdafaası (1. Baskı; N. Sarı, Çev.). İstanbul: Ümmülkura.
- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. (1986). *Kitâbü's-sünne*.
 Dammâm: Dâru İbn Kâyyim.
- Akoğlu, M. (2011). Entelektüel Mu'tezile'de bedevî etki.
Bilimname, (20), 7-24. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). Allâme Hillî, H. b. Y. b. A. el-Mutahhar. (t.y.).
Minhâcu'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme (1. Baskı). Müessesetu âşûrâ li't-tahkîkât ve'l-buhûsi'l-İslâmiyye.
https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=3540
- AlSarhan, S. S. (2011). *Early muslim traditionalism: A critical study of the works and political theology of Ahmad Ibn Hanbal* (Doktora Tezi, University of Exeter). University of Exeter, United Kingdom.

Ammara, M. (1998). *Mutezile ve insanın özgürlüğü sorunu* (V. İnce, Çev.). İstanbul: Ekin Yayınları. Ammara, M.

(2000). *Mutezile ve devrim* (2. Baskı; İ. Akbaba ve İ. Güneş, Çev.). İstanbul: Ekin Yayınları.

Ay, M. (2002). *Mu'tezile ve siyaset* (1. Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları.

Aycan, İ. (2010). *Saltanata giden yolda Muaviye b. Ebî Süfyan* (3. basım). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Aycan, İ., ve Söylemez, M. M. (2002). *İdeolojik tarih okumaları* (3. bs). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Aydınlı, O. (2002). İlk Mu'tezile'nin özgür irade söylemi: Amr b. Ubeyd ve kader anlayışı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 127-146.

Aydınlı, O. (2003). *Mu'tezilî imamet düşüncesinde farklılaşma süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları.

Aydınlı, O. (2014). Mu'tezile. Onat H. ve Kutlu S. (Ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi* (3. Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî. (1346/1928). *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlahiyat Fakültesi.

Barthold, W. (1984). *İslâm medeniyeti tarihi* (6. bs; M. F. Köprülü, Çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. (1417/1996). *Ensâbu'l-eşrâf* (C. 1–13). Beyrut: Dâru'lFikr.

Belhî, Ebi'l Kasım Abdillâh b. Ahmed b. Mahmud. (2018). *Kitâbu'l-makâlât ve mea'hû'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. İstanbul: KURAMER-Dâru'l Feth li'd-Dirâse ve'n-Neşr.

Berbehârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef. (1421/2000). *Şerhu's-sünne*. Riyad: Dârü'sSelef&Dârü's-Sumay'î.

Bloch, M. (2013). *Tarih savunusu veya tarihçilik mesleği* (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. Bon, G. L. (1998). *Ulusların yücelişinin psikolojik yasaları*. İstanbul: Ufuk Yayınları.

Büyükkara, M. A. (2005). Bir bilim dalı olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili metodolojik problemler. M. Uyar (Ed.), *İslâmî ilimlerde metodoloji/usûl problemi* (ss. 441-491). İstanbul: İSAV&Ensar Neşriyat.

Câbirî, Muhammed Abid. (2000). *el-Musakkafûn fî'l-hadareti'l-Arabiyye: Mihnetu İbn Hanbel ve nükbetu İbn Rüşd*. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. (1964). *Resâilu'l-Câhız* (C. 1–4). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. (2002). *Resâilu'l-Câhız: Erresâilu's-siyâsiyye*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl.

Demir, M. (2015). *Hadis ve ideoloji: Şii-Sünnî ihtilaflarının hadis rivayetine yansımaları*. Ankara:

Otto.

Demircan, A. (2007). Tarih üzerine bazı düşünceler. *Milel ve Nihal*, IV(3), 69-89. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Dırâr b. Amr el-Ğatafânî. (2014). *Kitâbu't-tahrîş* (M. Keskin ve H. Hansu, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Doğan, N. (2021). *Dinin iktidarı iktidarın dini: Hilafet, siyaset ve İslâm (750-833)* (1. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Duri, A., ve Muttalibî, A. (1971). *Ahbâru 'd-devleti 'l-'Abbâsiyye ve fihi ahbâri 'l-'Abbâs ve veledihi*. Beyrut: Dâru't-Talî'a. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Dündar, M. M. (2015). Ehl-i Sünnet'in siyâsî temâyülü olarak Osmâniyye ve Osmânîler.

KADER *Kelam Araştırmaları Dergisi*,
13(1), 91-119.

<https://doi.org/10.18317/kader.22859>

Ebu Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. Hüseyin b. Halef b. Ahmed. (1422/2001). *Tenzîhu hâlu 'lmu'minîn Mu'âviye b. Ebî Sufyân mine 'z-zulmi ve 'l-fiski fî mutâlebetihi bi-demmi emîru 'l-mu'minîn Osmân*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd.

Efendioğlu, M. (2015). Bazı sahâbîler ücret karşılığı hadis uydurtmuş veya uydurmuş

olabilir mi? *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri-* (ss. 121143). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Fayda, M. (1991). Ammâr b. Yâsir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 3, ss. 7576). İstanbul: TDV Yayınları.

Gölcük, Ş. (1998). Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 17, ss. 103-105). İstanbul: TDV Yayınları.

Güneş, A. (2005). Tarih, tarihçi ve meşruiyet. *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi*

Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 17(17), 1-48.

https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000406

Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd. (1410/1989). *es-Sünne* (C. 1-7). Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşr ve't-Tevzî'.

Hatiboğlu, M. S. (2015). *Siyasi-ictimai hâdiselerle Hadîs münasebetleri: Hz. Peygamber'in vefatından Emevilerin sonuna kadar* (1. Baskı). Ankara: Otto.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman. (1413/1993). *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendîyyi'l-Mulhid* (2. Baskı). Beyrut: Mektebetu Dâru'l'Arabiyye li'n-Neşr.

Hezâyime, İ. M. A., ve Benî Yâsîn, Y. A. (2000). *Selâsü resâil fi fedâili Muâviye*. İrbid:

Müessesetü'l-Hamade. Hinds, M. (1993).
Mu'awiya I. *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition, C.
7). Leiden: Brill.

Humphreys, R. S. (2004). *İslam Tarih metodolojisi
-Bir Sosyal Tarih uygulaması-* (F. Aydın ve M.
Bedir, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Humphreys, R. S. (2006). *Mu'awiya ibn Abi Sufyan: From
Arabia to empire*. London, England:
Oneworld Oxford.

İbn Ebî Ya'lâ, E.-H. M. el-Ferrâ. (t.y.). *Tabakâtü'l-
Hanâbile* (C. 1-2). Kahire: Matbaatu'sSünneti'l-
Muhammediyye.

İbn Ebi'l-Hadîd. (t.y.). *Şerhu nehci'l-belâğa* (C. 1-20).
<http://shiaonlinelibrary.com>.

[http://shiaonlinelibrary.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8/2188_](http://shiaonlinelibrary.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8/2188_%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D9%86%D9%87%D8%AC%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%84%D8%A7%D8%BA%D8%A9-%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%A3%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%AC-%D9%A4)
[_D8%B4%D8%B1%D8%AD-](http://shiaonlinelibrary.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8/2188_%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D9%86%D9%87%D8%AC%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%84%D8%A7%D8%BA%D8%A9-%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%A3%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%AC-%D9%A4)
[D9%86%D9%87%D8%AC%D8%A7%D9%84](http://shiaonlinelibrary.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8/2188_%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D9%86%D9%87%D8%AC%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%84%D8%A7%D8%BA%D8%A9-%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%A3%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%AC-%D9%A4)
[D9%84%D8%A7%D8%BA%D8%A9](http://shiaonlinelibrary.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8/2188_%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D9%86%D9%87%D8%AC%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%84%D8%A7%D8%BA%D8%A9-%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%A3%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%AC-%D9%A4)
-

%D8%A7%D8%A8%D9%86-
 %D8%A3%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%84
 %D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AF-
 %D8%AC-%D9%A4).

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. (1900). *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâu ebnâi'z-zamân* (C. 1-7). Beyrut: Dâru Sâdır.

İbn Hazm. (2004). *Halifeler ve fetihler = Esmâu'l-hulefâ ve fütûhu'l-İslâm* (Ş. Öz, Çev.). Ankara: İlahiyât.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. (1425/2005). *ez-Zeyl 'alâ tabakâti'l-Hanâbile* (C. 1-5). Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. (1416/1996). *Fethu'l-bârî şerhi sahîhi'l-Buhârî* (C. 1-9). Medine: Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye.

İbn Tayfûr, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Tâhir el-Kâtib. (2002). *Kitâbu Bağdâd*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. (t.y.). *Minhâcü's-sünneti'nnebeviyye* (C. 1-8). Müessesetu Kurtuba.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. (1412/1992). *El-Muntazam fî târihi'l-mulûk ve'l-umem* (C. 1-19). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbnu'l-Fakîh, Ebu Abdillâh Ahmed b.
Muhammed b. İshâk el-Hemedânî. (1416/1996).
Kitâbu'l-buldân (C. 1-1). Beyrut: Âlemu'l-Kutub.

İğde, M. (2016). *Siyasi-itkadi bir mezhep olarak Hanbeliliğin teşekkül süreci*. İstanbul:

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Yayınları.

İşcan, M. Z. (2006). *Selefilik: İslami köktencililiğin tarihi temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi. Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan. (t.y.). *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (C. 1-20).

Kandemir, M. Y. (2006). Nesâî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 563-565).
İstanbul: TDV Yayınları.

Keshk, K. (2010). When Did Mu'âwiya Become Caliph?
Journal of Near Eastern Studies,

69(1), 31-42. <https://doi.org/10.1086/654938>

Köse, M. (2017). *Mutezile'de entellektüel düşünce -Câhız-*.
İstanbul: Endülüs.

Kraemer, J. L. (1986). *Humanism in the renaissance of Islam: The cultural revival during the Buyid age*. Leiden: E. J. Brill.

Kutlu, S. (2000). *İslam düşüncesinde ilk gelenekçiler: Hadis taraftarlarının iman anlayışı bağlamında bir zihniyet analizi*. Ankara: Kitabiyat.

Lâğge, M. (2012). Tahavvulu sûretu Mu'âviye fî kutubi't-tabakât ve't-terâcim. İ. Cedele (Ed.),
en-Nahb ve sultatu's-siyâsiyye min hilâli kutubi't-

tabakât (ss. 326-359). Tunus: elAtlasıyye li'n-Neşr.

Laoust, H. (1999). *İslâm'da ayrılıkçı görüşler* (E. R. Fırlalı ve S. Hizmetli, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.

Loust, H. (2017). *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Lök, A. (2022). *Hanefîliğin oluşum süreci ve itikadî mezheplerle ilişkisi*, Ankara: Fecr Yayınları.

Lök, A. (2011). *İslâm mezhepleri tarihinde bir ilke olarak el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'lmünker: Hâricîlik ve Mu'tezile örneğinde bir karşılaştırma*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum: AÜSBE.

Madelung, W. (2012). Al-Sufyânî. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.
https://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2285/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-sufyani-SIM_8902

Makdisî, E. A. M. b. A. (1411/1991). *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (C. 1-1). Beyrut: Dâru Sâdır.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. (t.y.). *El-Bed' ve't-târîh* (C. 1-6). Mektebetu's-Sekâfeti'd-

Diniyye.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyin. (1357/1937). *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Kahire: Dâru's-Sâvî.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyin. (1425/2005). *Murûcu'z-zeheb* (1. Baskı, C. 1-4). Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye.

Munslow, A. (2021). *Tarihin yapısökümü* (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.

Nâşî el-Ekber, E.-A. (1971). *Mesâilu 'l-imâme ve muktetafât mine 'l-kitâbi 'l-evsat fi 'l-makâlât*. Beyrut: Franz Steiner Verlag.

Nyberg, H. S. (1979). Mûtezile. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 756-764). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Onat, H. (2013). İslam bilimleri ve yöntem açısından tarihin anlam ve önemi. M. M. Söylemez (Ed.), *Kur'an ve İslami ilimlerin anlaşılmasında Tarihin önemi* (ss. 13-68). Ankara: Ankara Okulu.

Onat, H., ve Kutlu, S. (2012). İslâm Mezhepleri Tarihi'ne giriş. H. Onat ve S. Kutlu (Ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi el kitabı* (ss. 19-60). Ankara: Grafiker Yayınları.

Özkan, M., ve Erkoçoğlu, F. (2021). İfrat ve tefrit arasında Emevileri farklı okumak. O. Aydın ve F. Haliloğlu (Ed.), *Meşkûre: Hadis-Siyer-Tarih Araştırmaları* (ss. 91-118). Ankara:

Fecr.

Pellat, Ch. (2012). Nâbita. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill.

https://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2285/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nabita-SIM_5705?s.num=12

Sarıçam, İ. (2008). *Emevî-Hâşimî ilişkileri: İslâm öncesinden Abbâsîlere kadar* (2. bs). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Shahin, A. A. (2012). In defense of Mu'awiya Ibn Abî Sufyân: Treatises and monographs on Mu'awiya from the eighth to the nineteenth centuries. P. M. Cobb (Ed.), *The Lineaments of Islam: Studies in honor of Fred McGraw Donner*. Leiden-Boston: Brill.

Sharon, M. (2006). Abbasî davetinin kökenleri: İdeolojik arka plan. (C. Zorlu Çev.), *Din ve Siyasal Söylem: Abbasî Devleti'nin Meşruiyet Kavgası* (1. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.

Stroumsa, S. (1990). The beginnings of the Mu'tazila reconsidered. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13, 265-293.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. (1387/1967). *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk* (2. bs, C. 1- 11). Mısır: Dâru'l-Me'ârif.

Timür, İ. (2022). Cumhuriyet devri Türkiye'sinde Muâviye b. Ebî Süfyan etrafındaki tartışmalar. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 15(1), 43-99. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1108091>

Tosh, J. (2013). *Tarihin peşinde modern tarih çalışmasında hedefler, yöntemler ve yeni doğrultular* (Ö. Arıkan, Çev.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Üzüm, İ. (2006). Nâbite. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 263-264). İstanbul: TDV Yayınları.

Watt, W. M. (2007). Mu‘tezile’nin siyasi tutumları (S. Akkuş, Çev.). *Dinî Araştırmalar*, IX(27), 323-342. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Watt, W. M. (2010). *İslâm düşüncesinin teşekkül devri* (3. bs; Ethem Ruhi Fiğlalı, Çev.). Ankara: Sakaç Yayınları.
Wellhausen, J. (1963). *Arap Devleti ve sukutu* (F. Işıltan, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Ya’kûbî, Ahmed b. Ebî Ya’kûb b. Cafer. (1412/1992). *Târîhu l-Ya’kûbî* (C. 1-2). Beyrut: Dâru Sâdır.

Zeyyat, H. (2013). Abbâsîler döneminde Muâviye taraftarlığı (M. M. Dünder, Çev.). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (28), 175-182.

