

## ابوذر از مبارز اشتراکی تا انقلابی مسلمان:

### تاریخ انگاره‌ها در نیمه نخست سده ۱۴ ش / ۲۰ م<sup>۱</sup>

عباس علی گرزین

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

حامد خانی (فرهنگ مهروش)<sup>۲</sup>

دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

محمدعلی خالدیان

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

### چکیده

مسلمانان ابوذر غفاری را در شمار اصحاب برجسته و راویان حدیث پیامبر (ص) می‌دانند. از همین رو در طول تاریخ روایات پرشماری را به وساطت او نقل، و آثاری درباره زندگیش تألیف کرده بودند. با این حال، در نیمه نخست سده ۱۴ ش شمار آثار تألیف شده درباره ابوذر و محتوای آن‌ها دچار تحول کلان شد. مؤلفان آثار درباره ابوذر در سده ۱۴ ش کوشیدند ابوذر را سوسیالیستی برجسته یا نخستین سوسیالیست تاریخ معرفی کنند یا خواستند با چنین روی کردی مخالفت ورزند و بر ضد این دیدگاه استدلال نمایند. در این مطالعه بناست با کاربست روش تحلیل محتوا هم چون یک روش تحقیق کیفی و بهره‌جویی از تکنیک تفسیر پیام‌ها و خوانش دقیق آن‌ها تحول نگرش‌ها به ابوذر در این دوره آن‌سان که از منابع فارسی، عربی و اردو قابل درک است بازشناخته شود. بناست زمینه‌های سوسیالیست‌انگاری ابوذر، سیر تحول آراء در این باره، مباحثات مرتبط با این نگرش‌ها و پیامدهای نظری آن مباحثات، و انگاره‌هایی که در این دوره تاریخی از ابوذر در ذهن مسلمانان شکل گرفت مطالعه، و از این فرضیه دفاع شود که مجموع مجادلات نظری میان فرقه‌های مختلف اسلامی و گرایندگان به جنبش‌های چپ‌گرایانه سبب شد که از ابوذر تصویر یک انقلابی با ایدئولوژی اسلامی به معنای مدرن آن شکل گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** ابوذر غفاری، مارکسیسم، اشتراکیت، انقلابی مسلمان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۳۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): Hamed.Khani@IAU.ac.ir

### مقدمه

در نیمه نخست سده ۱۴ ش/۲۰ م آثار پرشماری در سراسر جهان اسلام درباره ابوذری غفاری تألیف شد (برای سیاهه‌ای از این آثار، نک. منابح هم‌ین مقاله). شمار این تالیفات را تنها می‌توان با شخصیت‌های درجه اول اسلامی هم‌چون پیامبر (ص)، امامان شیعه (ع) و خلفاء نخستین قیاس کرد. این‌که چرا باید از میان صحابه مختلف پیامبر (ص) به ابوذری چنین توجه ویژه‌ای بشود پرسش برانگیز است. سیدجعفر شهیدی (د. ۱۳۸۶ ش) ادیب ایرانی که خود نیز در طلیعه دهه ۱۳۳۰ ش کتاب ابوذری نوشته قدری قلّعی را به فارسی ترجمه کرده، در مقدمه‌اش بر چاپ دوم اثر در سال ۱۳۶۰ ش توضیحاتی درباره زمینه‌های این اقدام داده‌است.

برپایه تحلیل وی، این توجه گسترده به ابوذری پیامد ناخواسته جنگ دوم جهانی (پایان در ۱۹۴۵ م/۱۳۲۴ ش) بود. شمار مستضعفان در سراسر جهان بر اثر این جنگ افزایش یافت. از میان تبلیغات فاتحان جنگ، ایدئولوژی کمونیستی شوروی شوق بیش‌تری در میان طبقات محروم برمی‌انگیخت (شهیدی، ۱۳۶۰: ۲). شماری از جوانان مسلمان مصری می‌خواستند راهی برای مشروعیت‌بخشی به تبلیغات سوسیالیستی و کمونیستی بیابند. آن‌ها برای ترویج سازگاری باورهای اسلامی با سوسیالیسم آثاری نوشتند و در آن‌ها وانمود کردند که ابوذری هم نگرش‌های سوسیالیستی داشته‌است (همان: ۳). از آن‌سو، عالمان دینی و ارباب ثروت و قدرت در جامعه اهل سنت مصر از این‌که یک شخصیت اسلامی نماد فکری غربی شناسانده شود احساس خطر کردند (همان: ۴). نتیجه این مجادلات فکری نگارش آثار پرشماری درباره ابوذری شد (همان‌جا).

این تحلیل گرچه از جهاتی روشنگر و راه‌گشا نیست نمی‌تواند پاسخی دقیق به پرسش یادشده تلقی شود. برپایه شواهد موجود، نگارش آثار درباره ابوذری تنها بعد از جنگ جهانی دوم آغاز و تنها در مصر دنبال نشد. البته، نمونه‌های مشهور آثار در این دوره هم‌چون اثر عبدالحمید جوده‌السحر با عنوان ابوذری غفاری اولین خداپرست سوسیالیست (برای این اثر،

نک. سطور پسین) - که در ایران با ترجمه علی شریعتی مشهور است - چنین تصویری از ابوذر ارائه می‌کردند. نیز، به طبع آرائی در مخالفت با سوسیالیست‌انگاری ابوذر صورت می‌گرفت. با این همه جای درنگ دارد که بتوان همه گفتمان‌های رایج در دوره بحث را به گفتمان چپ‌گرایان سوسیالیست و مخالفان‌شان فروکاست.

مطالعه کنونی با هدف آزمون همین تحلیل صورت می‌گیرد. بناست پاسخ این پرسش‌ها در آن دانسته شود: اولاً، در نیمه نخست سده ۱۴ ش کدام جریان‌های فکری در جهان اسلام به نگارش آثار درباره ابوذر توجه نشان دادند؛ ثانیاً، با تألیف این آثار چه گفتمان‌های رقیبی در این دوره صف‌آرایی کردند؛ ثالثاً، ظهور این گفتمان‌ها چه تأثیری بر تحول نگرش‌ها به ابوذر نهاد.

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم خواهد بود منابع فارسی، عربی و اردو درباره ابوذر در دوره بحث را بازخوانی و مرور شوند. آثاری که به زبان ترکی و احیاناً مالایایی و دیگر زبان‌های جهان اسلام تألیف شده‌اند از این مرور بازمانده‌اند. خاصه منابع ترکی به سبب حجم گسترده‌ای که دارند مرورشان را باید موضوع مطالعه‌ای دیگر تلقی کرد. در سخن از منابع فارسی، عربی و اردو باید گفت کوشش در این مطالعه بر استقصاء همه منابع مرتبط و نتیجه‌گیری بر اساس مرور آراء همه شخصیت‌های صاحب‌نظر درباره بحث بوده‌است.

## ۱. ابوذر به مثابه یک سوسیالیست

تا پیش از دوران معاصر ابوذر برای عامه مسلمانان چیزی فراتر از دیگر صحابه نبود. شیعیان البته، به تناسب مجادلات مذهبی‌شان با عامه مسلمانان، درباره اخبار و حکایات زندگی او آثاری می‌نوشتند. مثلاً عالمی به نام ابواسحاق نهاوندی (زنده در سده ۳ هـ) کتابی درباره گزارش‌های تبعید ابوذر به رَبدَه تألیف نمود (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۹). نیز ابن بابویه (د. ۳۸۱ هـ) و شاید هم ظَفَر بن حَمْدون بادرانی از معاصران وی هرکدام اثری با نام اخبار اِبی ذر تألیف نمودند (همان: ۲۰۹، ۳۹۱). در سده‌های متأخرتر نیز نقل روایت تجمیعی وصیت

پیامبر (ص) به ابوذر (درباره این وصیت، نک. لواسانی، ۱۳۹۹: ۱۲۵-۱۵۶) یا ذکر خطبه‌ای منسوب به وی در دفاع از امامت علی (ع) و نگارش آثار درباره این خطبه هم در میان شیعیان رواج داشت.

### ۱. ۱. نگرش‌های سنتی به ابوذر در آغاز سده ۱۴ ش

در آستانه سده ۱۴ ش/۲۰ م نیز، پیش از آن‌که ابوذر به نحوی متفاوت با دیگر صحابه مورد توجه و بحث قرار گیرد، کمابیش همین نگاه سنتی رواج داشت. گاه شیعیان اثری می‌نوشتند و برپایه روایاتی که در آثار کهن خودشان نقل شده بود، به اقدامات ابوذر هم‌چون یک شیعی در مقام دفاع از خلافت علی (ع) اشاره می‌کردند؛ بی‌آن‌که در این دفاع بخواهند نظریه پردازانه آرائی متمایز با شیعیان کهن باز نمایند یا به وجوه اشتراک یا تمایز گزارش‌های شیعیان و عامه مسلمانان درباره او توجه نشان دهند. شیعیان در این دوره نیز هم‌چون گذشته می‌خواستند از هویت خویش در برابر عامه مسلمانان دفاع کنند. تأکید بر هویت شیعی ابوذر می‌توانست هم‌چنان برای‌شان مفید باشد؛ زیرا می‌شد برپایه منابع تاریخی و حدیثی عامه مسلمانان باز نمود که ابوذر جزو صحابه سرشناس و برجسته پیامبر (ص) بوده، به خلیفه سوم عثمان و عاملانش هم‌چون معاویه انتقاداتی و با ایشان درگیری‌هایی داشته، و به حمایت از علی (ع) نیز مشهور بوده است.

این‌گونه، مثلاً ظفرحسین نقوی آمروهی عالم شیعی هند و سپس پاکستان (۱۳۰۷-۱۳۷۵ ق/۱۲۶۸-۱۳۳۴ ش) در کتاب اصحاب رسول که احتمالاً باید جزو نخستین آثار وی و تألیف شده پیش از ۱۳۱۰ ش باشد زندگی ابوذر را هم در کنار زندگی سلمان و مقداد و عمار شرح داده بود (امروهی، بی‌تا: ۶۶-۱۲۵). نمونه دیگر از همین قبیل کتاب سیدشوکت علی هندی (د. ۱۹۳۹ م/۱۳۱۸ ش) درباره زندگی ابوذر است با عنوان فروغ ایمان (آقابرگ، ۱۴۰۳: ۱۸۵/۱۶). گرچه نسخه‌ای از این کتاب در دسترس نیست، با نظر به دیگر آثار این مؤلف می‌توان دریافت کوششی سنتی برای دفاع از هویت شیعی است.

گرچه برای دیگر مسلمانان ابوذر تمایز آشکاری با دیگر صحابه ندارد که سبب شود به او توجه ویژه‌ای بکنند آن‌ها نیز گاه مجبور می‌شوند آثاری در پاسخ به این ادبیات شیعی پدید آورند. مثلاً در سال ۱۳۲۴ ش/۱۳۶۴ هـ مُناظر احسن گیلانی (۱۸۹۲-۱۹۵۶ م/۱۲۷۱-۱۳۳۵ ش) متکلم سنی و رئیس دانشکده الهیات دانشگاه عثمانیه هند اثری به زبان اردو در دفاع از باورهای عامه مسلمانان و مستند به منابع تاریخی ایشان درباره ابوذر نوشت (برای تاریخ تألیف اثر، نک. گیلانی، ۱۹۹۳: ۲۱). وی استدلال کرد که ابوذر شخصیتی محترم از نگاه عموم مسلمانان بوده که در پاره‌ای فروع فقهی با دیگران دچار اختلاف شده، و به خواسته خود و با کسب اجازه از خلیفه و اخذ امکانات و هدایایی از او راهی ربه که منطقه‌ای آباد بوده گردیده است (نک. همان، ۲۱۳-۲۱۴).

مؤلف تأثیرگذار دیگر محسن امین (د. ۱۳۳۱ ش/۱۳۷۱ ق) عالم شیعی لبنانی است. وی در جلد چهارم اعیان الشیعة بحثی مفصل را به یادکرد احوال ابوذر و گزارش‌ها درباره او اختصاص داد (امین، بی تا: ۲۲۵/۴-۲۴۳). زمان دقیق تألیف هریک از مجلدات اعیان الشیعه معلوم نیست. صرفاً گفته‌اند نگارش آن ۵۰ سال به طول انجامیده، و در ۱۳۳۰ ش/۱۳۷۰ ق به پایان رسیده است. باین حال، از اشاره‌ای مبهم که در این اثر به دیدگاه برخی معاصران درباره مذهب اشتراکی ابوذر و تأثیرپذیری او از عبدالله بن سبأ شده (نک. امین، بی تا: ۵۲/۱) می‌توان دریافت این کتاب پس از نگارش فجر الاسلام احمد امین و احتمالاً در حدود ۱۳۱۱ ش تألیف شده است (برای گزارشی از نشر قریب الوقوع اثر در سال ۱۳۱۱ ش، نک. «السید محسن...»، ۱۳۵۱: ۶۰۵-۶۰۶).

اثر محسن امین گرچه ماهیت تحلیلی ندارد و در آن صرفاً گزارش‌ها از منابع مختلف گردآوری شده، منبعی مناسب برای تسهیل کار مؤلفان بعد بوده است (برای ترجمه فارسی آن، نک. «زندگی‌نامه ابوذر...»، ۱۳۷۵: سراسر مقاله). به‌رحال، نفس همین توجه گسترده به ابوذر در کنار دیگر بزرگان شیعه حکایت از آن دارد که شیعیان نیز در حال کوشش برای بازسازی هویت خویش در عصر جدیداند. کوشش مشابه دیگر در آن دوره کتاب عَنَّا صِرُّ

الایمان فی تراجم الصحابة الأربعة الأعیان تألیف سید محمد مجتبی بن محمد حسین منوگنوی عالم هندی است که در سال ۱۳۱۵ ش/۱۳۵۵ ق به چاپ رسیده است (آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۳۵۰/۱۵).

## ۱. ۲. کوشش‌های پیش‌گامانه برای تغییر نگرش‌ها

اولین کسی که سبب شد نوع نگرش‌ها به ابوذر تغییر کند سید جمال‌الدین اسدآبادی بود. نقل کرده‌اند که او در زمان حضورش در ترکیه عثمانی و در حواصل ۱۸۹۳-۱۸۹۷ م/۱۲۷۱-۱۲۷۵ ش، در پاسخ به سؤال یک فعال اجتماعی تُرک آیین اسلام را در بردارنده تعالیم اشتراکی، و البته نه از نوع سوسیالیسم افراطی و آسیب‌رساننده اروپای عصر جدید، بلکه دارای تعالیم دقیق و عمیق و مفید به حال بشر شناساند. برپایه این گزارش، او در کنار اشاره به اقدامات عدالت‌خواهانه پیامبر (ص) که رفاه عمومی طبقات محروم را در پی داشت به اقدامات ابوبکر و عمر نیز اشاره کرد و ابوذر را نیز خواهان ادامه همان سیره دانست. نیز، مخالفت‌های ابوذر و عثمان را چنین تحلیل کرد که عثمان ادامه شیوه شیخین را به علت تغییر شرائط اقتصادی امکان‌پذیر نمی‌دید (سید جمال، ۱۴۲۳: ۱۶۱-۱۶۹).

شاید سید جمال‌الدین اسدآبادی خودش در هندوستان و در خلال رویارویی با مناظرات شیعی و سنی درباره ابوذر با شخصیت وی آشنا شده، و در کوشش وحدت‌جویانه تأکید بر نگرش‌های عدالت‌خواهانه ابوذر را شیوه‌ای برای حل اختلافات یادشده دیده، و پس از توسعه یافتن بحث‌ها درباره سوسیالیسم هم در آراء ابوذر مؤلفه‌های مفید برای بازسازی هویت اسلامی در عصر جدید شناخته است.

واضح نیست نظری که از قول سید جمال به نحوی شفاهی روایت شده است از طریق کدام واسطه‌ها و چه زمان در مصر هم رواج یافت. وانگهی، این آشکار است که احمد امین پس از وی این دیدگاه را بسط داد و در مستندسازی آن کوشید. او در کتاب فجر الاسلام (چاپ اول: ۱۹۲۹ م/۱۳۰۸ ش) به اجمال از این گفت که اندیشه‌های ابوذر در مسائل مالی شبیه افکار

سوسیالیستی مزدک بوده است (امین، ۲۰۱۷: ۱۲۲). نیز، احتمال داد ابوذر از طریق عبدالله بن سبأ که برپایه تاریخ طبری در یمن اندیشه‌های مزدکی را تبلیغ می‌کرد با این تفکرات سوسیالیستی آشنا شد (همان، ۱۲۳). در نتیجه رواج همین اندیشه بود که احمد شوقی شاعر پیش‌گام ادبیات مدرن مصر (۱۸۶۸-۱۹۳۲ م/۱۲۴۷-۱۳۱۱ ش) شعر مشهور خویش در مدح پیامبر اکرم (ص) را سرود و در ضمن آن آورد:

الاشتراکیون أنت إمامهم      لولا دعاوی القوم والغلواء

(شوقی، ۲۰۱۲: ۴۴، بیت ۷۶ از اول قصیده).

**ترجمه:** اگر از ادعاهای اشتراکیون و سخنان غلوآمیزی که در حق خود گفته‌اند بگذریم، حق آن است که تو پیشوای ایشان هستی.

هم‌سو با صاحبان همین فکر عبدالحمید عبّادی استاد تاریخ در دانشگاه اسکندریه مصر (۱۳۰۹-۱۳۷۶ ق/۱۲۷۰-۱۳۳۵ ش) فعالیت‌های سیاسی ابوذر را به نحو گسترده‌تری مطالعه کرد. برپایه تحلیل او که در ۱۳۱۱ ش/۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م منتشر شد، حکومت ابوبکر و عمر از این حیث که آن دو متناسب سطح زندگی عموم زندگی می‌کردند حکومتی دموکراتیک بود؛ اما در دوره عثمان سهم‌خواهی لشکریان وضعیت را تغییر داد؛ لشکریانی که می‌دیدند اشراف قریش از غنائم جنگ‌ها بسی بهره‌مندند و احساس می‌کردند به سهم خود نرسیده‌اند. از آن سو، دولت عثمان هم از پشتوانه مالی کافی برخوردار نبود که بتواند با مخالفت‌ها روبه‌رو شود. به‌جز این سهم‌خواهان، ابوذر نیز با دولت عثمان مخالفت‌های ایدئولوژیک داشت و نسبت به این‌که در جامعه یک دوقطبی اقتصادی شکل گرفته است و عده‌ای بسیار ثروتمند و دیگران بس فقیر شده‌اند معترض بود (عبّادی، ۱۳۵۱: ۹-۱۰).

به باور عبّادی، سبب مهمّ این مخالفت همان بود که ابوذر و بسیاری دیگر از مردم از قبیل وی به زندگی ساده بادیه‌نشینانه عادت کرده بودند و تغییرات اجتماعی گسترده را برنمی‌تافتند. کسانی مثل ابوبکر و عمر با همین شیوه پذیرفته عموم پیش رفتند و تغییری در جامعه پدید نیاوردند؛ اما در عصر عثمان تغییرات به حدی رسید که دیگر برای طبقات پایین

جامعه قابل تحمل نبود (همان: ۹). ابوذر خود از کسانی بود که رفتار و سبک زندگی بدوی داشت و این را می‌شود حتی در پس‌گفتارهای ظاهراً تمجیدآمیز پیامبر (ص) از وی مثلاً در تعریف از صراحت لهجه او نیز دریافت (همان: ۱۰).

به باور عبّادی این مخالفت‌ها در مدینه به جایی نمی‌رسید؛ زیرا انصار پس از عصر پیامبر (ص) قدرت خود را از دست داده بودند. با این حال، فعالیت‌های ابوذر در شام نتیجه‌بخش بود و برای دولت خطر ایجاد کرد. نظام حاکم بازمی‌نمود که فی‌ء یعنی آنچه بی‌جنگ از کافران اخذ شده مال الله است. ابوذر در برابر می‌گفت این مال مال المسلمین است. بر پایه تفسیر عبّادی، ابوذر معتقد بود کسی نباید بیش‌تر از قوت یک‌روز خود برخوردار باشد و بقیه را باید به نیازمندان بدهد. بر این پایه با زراندوزی ثروتمندان مخالفت می‌کرد و به صراحت همگان را به سوسیالیسم فرامی‌خواند (همان: ۱۰).

عبّادی می‌گوید معاویه حاکم شام نخست ابوذر را به مال آزمود، بعد مردم را از او دور نگاه داشت و او را تهدید به قتل کرد، بعد ابوذر به مدینه فراخوانده شد و آن‌جا نیز به عدالت فراخواند و با عثمان در افتاد (عبّادی، همان: ۹-۱۰). ابوذر شورش نبود و حتی وقتی کسانی خواستند که ابوذر از قیام‌شان حمایت کند چنین نکرد. او نتیجه می‌گیرد اقدام ابوذر نوعی اصلاح‌طلبی سوسیالیستی و از جنس قیام مزدک در ایران زمان انوشیروان بود. از آن‌جا که یمن در دوره پیش از اسلام به دست ایران فتح شده و افکار مزدکی در آن‌جا انتشار یافته بود، و از آن‌جا که یک یهودی تازه‌مسلمان در یمن به نام ابن‌السوداء یا همان عبدالله بن سبأ مردم را به اندیشه‌های مزدکی فرامی‌خواند، می‌توان احتمال داد ابوذر از این طریق با اندیشه مزدکی آشنا شده، و از آن اثر پذیرفته بود؛ هر چند البته بیش از همه طبیعت اعرابی و بادیه‌نشین او چنین رفتاری را اقتضاء می‌کرد (همان: ۱۱).

### ۱. ۳. آماده‌سازی انگاره برای انتشار عمومی

سه سال بعد ابوذر غفاری جزو شخصیت‌هایی بود که در مجله الشهاب چاپ الجزائر هم چون



یکی از رجال بزرگ سلف در مقاله‌ای طولانی در شش شماره پیاپی ماهانه معرفی شد (از محرم تا جمادی‌الثانی ۱۳۵۴ق/۱۳۱۴ش). نویسنده مقاله شناخته نیست؛ اما مجله را عبدالحمید بن بادیس (۱۳۰۷-۱۳۵۸ق/۱۲۶۸-۱۳۱۸ش) عالم سلف‌گرای معتقد به اصلاح دینی اداره می‌کرد.

محور بحث‌ها در این معرفی از ابوذر کمابیش بسط همان آراء عبّادی بود؛ یعنی از یک سو معرفی نظریه اقتصادی ابوذر با همان خوانش عبّادی (نک. «رجال السف و نساؤه»، بخش چهارم)، و از دیگر سو تأکید بر این که این قرائت از اسلام یک فهم خشن است که ابوذر به سبب تربیت بیابان‌گرد خود حاصل کرده (همان، بخش سوم). این گونه، کوشش می‌شد اولاً، ابوذر به مثابه فردی در جهان اسلام شناسانده شود که اندیشه سوسیالیستی را تحت تأثیر تربیت اسلامی خود بسی پیش‌تر از بزرگان سوسیالیسم فراگرفته، و ثانیاً، بر این تأکید شود که شکل نهایی اندیشه‌های او حاصل تربیت بدوی اوست؛ نه بازتاباننده اندیشه اقتصادی اسلام (نک. «رجال السف و نساؤه»، سراسر مقاله).

مؤلف بر همان دیدگاه عبّادی تأکید می‌کند که عثمان در برابر وی از موضعی دموکراتیک سخن گفت. نیز، موضع خلیفه را چنین صورت‌بندی می‌کند که گفته است خلیفه حق ندارد مردم را وادار به امری کند که خوش ندارند (همان: بخش پنجم، ۲۸۲-۲۸۳). بر پایه دیدگاه مؤلف، عثمان کوشید با ابوذر مدارا کند، او را دوستانه به جایی دور فرستاد که مایه آزار دیگران نشود، و بعد از مرگ نیز همسر او را به زنی گرفت (همان: بخش ششم، ۳۵۰). نویسنده مقاله سعی دارد چنین بازنماید که نگرش سوسیالیستی - گرچه لزوماً بهترین درک یک فرد متدین از دین نیست - سابقه‌ای دیرین در جهان اسلام دارد و البته نگرش اسلامی اصیل‌تر آن است که با دموکراسی سازگار باشد.

اندکی بعد یعنی در سال ۱۳۱۶ش/۱۳۵۶ق برای نخستین بار در مجله شیعی العرفان در بیروت مقاله‌ای به قلم عبدالمحسن قصاب شاعر و خبرنگار عراقی (د. ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش) درباره ابوذر منتشر می‌شود. نویسنده این مقاله در واقع داستان‌نویس است و می‌کوشد از

زندگی ابوذر تصویری داستانی ارائه کند (درباره نویسنده و افکار و آثارش، نک. ناصر و عجمی، ۲۰۲۲: ۲۰۳-۲۲۱). چنان‌که نویسنده می‌گوید، ابوذر در زمان عثمان چنین دریافت که خلیفه خود را به عبادت مشغول داشته، و از رسیدگی به محرومان بازمانده است. ابوذر به این‌که در جامعه اسلامی رسیدگی به محرومان زیاده‌دیده بود اعتراض کرد. عثمان در این شرایط عملاً کاره‌ای نبود و معاویه نیز که مرد سیاست بود میلی به استماع اعتراضات نداشت. در نتیجه، ابوذر از شام به مدینه، و بعد هم از آن‌جا به رَیبه تبعید شد. در این مرحله نویسنده به عباراتی از نهج البلاغه و بحار الانوار و دیگر متون شیعی استناد می‌کند تا نشان دهد علی (ع) با ابوذر هم‌دردی و هم‌راهی کرده است. نویسنده کمابیش همان تصویر مقالات پیشین از ابوذر را ارائه می‌دهد و البته بسیار می‌کوشد که سخنانش درباره سه خلیفه نخست با نگرش عامه مسلمانان تعارض آشکاری نیابد.

بر پایه تفسیر عبدالمحسن قصاب، ابوذر با زهد دو خلیفه اول هم‌سویی داشت، برای بهبود وضع محرومان تلاش می‌کرد، از این‌که خلیفه سوم به عبادت چسبیده و رسیدگی به امور محرومان را رها کرده بود ناراضی بود، و علی (ع) نیز با ابوذر هم‌دلی و هم‌راهی داشت (قصاب، ۱۳۵۶: ۷۱۲-۷۱۶). به نظر می‌رسد نویسنده با عبادی در این‌که بخواهند ابوذر را سوسیالیستی مسلمان بشناسانند موافق است؛ اما با این‌که موضع عثمان در برابر وی نوعی مخالفت از منظر تفکر دموکرات بازنموده شود و این‌گونه دموکراسی را هم تفکر اصیل اسلامی باز نمایند هم‌سویی ندارد.

## ۲. تبدیل نگرش به ادبیات و هنر

از اوئل دهه ۱۳۲۰ ش/۱۹۴۰ م به نظر می‌رسد باور برخورداران ابوذر از اندیشه‌های سوسیالیستی آن‌چنان مقبول روشن‌فکران جهان عرب واقع شده، که زمینه برای ترویج آن در سطح عمومی فراهم آمده است.

## ۲. ۱. عبدالحمید جوده السحار

عبدالحمید جوده السحار (۱۹۱۳-۱۹۷۴م/۱۲۹۲-۱۳۵۳ش) نویسنده مشهور مصری کسی است که با نگارش ابوذر الغفاری این درک را با بیانی داستانی و شیوا در سطح جامعه ترویج می‌کند. این کتاب نخستین بار در جولای ۱۹۴۳م/تیر ۱۳۲۲ش (قاهره، دار مصر) منتشر (نک. جوده السحار، ۱۹۸۴: ۲۰۶)، و بعد از آن هم بارها به عربی تجدید چاپ، و به فارسی (ترجمه علی شریعتی، مشهد: چاپخانه طوس، ۱۳۵۱ش) و اردو (ترجمه عبدالصمد صارم ازهری، لاهور: مکتبه جدید) نیز ترجمه شد. جوده السحار با یادکرد شعر پیش‌گفته احمد شوقی و ام‌داری فکری خود را به اندیشه‌های وی آشکار می‌کند (جوده السحار، ۱۹۸۴: ۲۰). کتاب با مقدمه‌ای از حسن البنا دیر اخوان المسلمین مصر آغاز می‌شود؛ مقدمه‌ای که در آن از نویسنده برای تحقیق علمی با هدف تبیین سوسیالیسم اسلامی تقدیر شده است. جوده السحار پیش از ارائه داستان ابوذر فصلی را نیز در کتاب خود به بحث درباره سوسیالیسم در اسلام اختصاص می‌دهد (جوده السحار، ۱۹۸۴: ۶-۵۳). جوده السحار در فصل اول توضیحی درباره مکاتب اقتصادی معاصر می‌دهد (همان، ۷ به بعد). ضمن این توضیحات به دو مکتب سوسیالیسم (همان: ۹-۱۱) و کمونیسم (همان: ۱۲-۱۳) هم اشاره می‌کند و میان‌شان فرق می‌نهد. سپس با یادکرد سخنانی از پیامبر (ص) و رفتارهایی از سیره عمر بن خطاب و دیگر صحابه می‌گوید سوسیالیسم از ارکان دین اسلام است (همان: ۱۳-۱۷). در پایان بحث نیز می‌گوید با وجود آن‌که اروپایی‌ها به‌تازگی و تنها در ۵۰ سال اخیر با سوسیالیسم آشنا شده‌اند اسلام با وضع حقوقی مالی برای فقیران جامعه سوسیالیسم را مدت‌ها پیش رکنی از ارکان دین خود قرار داده است (همان: ۱۶-۱۷).

جوده السحار در ادامه نیز توضیحاتی در بیان ویژگی‌های سوسیالیسم اسلامی و مرزهای آن با مکاتب نوین دارد. نیز، با بیان قوانین زکات، ارث، جزیه، و امثال آن‌ها (همان: ۱۷ به بعد) توضیح می‌دهد چه‌گونه شریعت اسلامی عملاً راه را بر توزیع ثروت‌ها در میان افراد جامعه گشوده است. بعد هم جنگ ابوبکر با مانعین زکات را نوعی حمایت از همین تفکر

سوسیالیستی، و مقابله با کسانی می‌شناساند که می‌خواستند از اشتراک اموال دوری گزینند (همان: ۲۳). وضع دَواوین در زمان عمر نیز به طبع هم‌سو با همین بینش تفسیر، و البته توضیح نیز داده می‌شود که عُمَر \_عدالت‌جویانه و منطبق با سوسیالیسم اسلامی\_ حکم به تساوی سهم‌ها نکرد تا در حَقِّ سابقان در اسلام و مجاهدان اجحافی نکرده باشد (همان: ۲۴).

او در ادامه توضیح می‌دهد وقتی خلافت به عثمان رسید، گرچه فردی باتقوا بود، چون به قدر عُمَر احتیاط نمی‌کرد کارها به دست خویشان تاجرش از بنی‌امیه افتاد و کارها تا آخر دوران عثمان روالی متفاوت یافت؛ تا این‌که علی (ع) خلیفه شد و امور مالی جامعه را به همان مسیری انداخت که در عصر ابوبکر و عُمَر داشتند (همان: ۴۲-۴۳). به باور او همین روی کرد را عمر بن عبدالعزیز هم پی گرفت و در دوران او رفاه اجتماعی به حدی باورنکردنی و ایده‌آل رسید (همان: ۴۳ به بعد).

جودةالسحر در پایان این بحث می‌افزاید اسلام افزون بر سوسیالیسم مادی، سوسیالیسمی معنوی را هم پی گرفت و حکم به این کرد که انسان‌ها با هر نژاد و قومیت و رنگی از حقوق مساوی برخوردارند (همان: ۵۱-۵۳). این سخنان او اشاره‌ای است به آنچه پیش‌تر درباره دولت رفاه بریتانیا و نظریه‌پردازی‌های ویلیام بی‌وریج<sup>۳</sup> (۱۸۷۹-۱۹۶۳م/۱۲۵۸-۱۳۴۲ش) گفته بود (همان: ۳۹-۴۰)؛ گویی می‌خواهد بگوید هیچ‌یک از دولت‌های رفاه کنونی دنیا \_و از جمله دولت رفاه بریتانیا\_ نمی‌توانند چنین رفاه اجتماعی و سوسیالیسم کاملی را پیاده کنند.

وی سپس به توضیح زندگی ابوذر می‌پردازد؛ توصیفی که در آن بناست به وضوح نشان دهد ابوذر هم‌چون یک مسلمان صحیح‌الاعتقاد باورهای سوسیالیستی دارد و چنان به این آرمان‌ها معتقد است و آن‌ها را مساوی با تعالیم دین می‌داند که حاضر است برایش متحمل هزینه‌های بسیار شود (همان: ۵۶ به بعد). برپایه دیدگاه جودةالسحر، ابوذر با معاویه بر سر

اموالی اختلاف یافت که بدون جنگ از کفار اخذ می‌شود و با توسعه امپراطوری اسلامی در آن دوران بسیار شده بود. وی می‌گوید معاویه این اموال را فیء می‌انگاشت و به سربازان سهمی از آن‌ها نمی‌داد؛ اما ابوذر معتقد بود باید آن‌ها را میان همه مسلمانان به تساوی تقسیم کرد (همان: ۱۷۲-۱۷۶)؛ یعنی ابوذر به این اعتراض داشت که چرا معاویه فیء را مال الله می‌دانست و به سربازان نمی‌داد و به ایشان صرفاً دست‌مزد اندکی بابت حضورشان در جنگ می‌پرداخت. به بیان دیگر، جوده السحار همان دیدگاه عبّادی را بار دیگر مطرح می‌کند.

به درستی معلوم نیست برچه اساسی جوده السحار چنین تصویری از نگرش ابوذر بازمی‌نماید. برپایه قرآن و فقه اسلامی اموال کفار که دست مسلمانان بیفتد یا غنیمت است یا فیء. غنیمت مالی است که در جنگ به دست مسلمانان بیفتد؛ اعم از اموال منقول (که سهم سربازان است؛ منهای خمس که سهم امام است) و اموال غیر منقول (که اموال عمومی همه مسلمانان محسوب می‌شود و انفال نام دارد). فیء نیز مالی است که بی‌جنگ و مثلاً با جزیه، خراج یا مصالحه با کفار برای مسلمانان حاصل شود یا بعد از فرارشان بازماند. گفته‌اند فیء خواه اموال منقول باشد یا غیر منقول خاصّه پیامبر و امام (و لابد حاکم) است. براین پایه، نمی‌توان دانست چرا باید ابوذر به حکم معاویه درباره فیء اعتراض داشته باشد؛ زیرا به نظر می‌رسد معاویه همان رفتاری را نشان داده که با احکام شرعی برگرفته از قرآن منطبق است. ظاهراً درک جوده السحار از منطق ابوذر همین است که حتی اگر این اموال برپایه ضوابط شرعی نیز متعلق به خود معاویه باشد باز حق ندارد آن‌ها را ذخیره کند و باید هرچه بیش‌تر از نیاز اوست به فقیران بخشد.

## ۲.۲. سعید زاید و عبدالفتاح عبدالمقصود

سه سال بعد فردی به نام سعید زاید که تنها درباره‌اش گفته می‌شود مدرک کارشناسی رشته فلسفه دارد می‌کوشد با افزودن شواهدی دیدگاه جوده السحار را تقویت کند. وی عباراتی از تاریخ طبری درباره ابوذر را در شماره ۱۰ نشریه الازهر (۱۳۶۵/ق/۱۳۲۵ش) نقل می‌کند. در

این نوشتارها که نشر آن‌ها در مجله‌ای هم‌چون الازهر آن هم در مرکز علمی اهل سنت یعنی قاهره غریب می‌نماید ابوذر هم‌چون فردی آگاه به تفسیر قرآن و سنت نبوی بازنموده می‌شود که روشی مخالف با حاکمان هواپرست قدرت‌جو دنبال کرده، و مردم را به مبارزه فراخوانده است.

از این به بعد مسیر مقاله عوض می‌شود. هیچ توضیحی داده نمی‌شود که دقیقاً ابوذر مردم را به مبارزه برای چه هدفی فراخوانده است. در عوض مطالبی درباره فضیلت ابوذر و سابقه او در اسلام بیان می‌شود. گویی قرار است بر این تأکید شود که می‌توان از روش اصیل مسلمانانِ ابوذر الگو گرفت. بحث با تأکید بر این خاتمه پیدا می‌کند که ابوذر ابوموسی اشعری را که در حکومت عمر و عثمان مسئولیت‌هایی قبول کرده بود از خود راند؛ اما ابوهیره را با وجود این‌که مسئولیت هم قبول کرده بود به رفاقت پذیرفت؛ زیرا این مسئولیت برای او برخوردار مالی هم‌راه نیاورده بود (زاید، ۱۳۶۵: ۴۵۵-۴۵۶).

مرور بعدی بر آراء ابوذر را می‌توان در کتاب الامام علی نوشته عبدالفتاح عبدالمقصود بازدید؛ کتابی ۹ جلدی که تألیف آن حدود ۳۰ سال به طول انجامید و در دهه ۱۳۴۰ش به فارسی نیز ترجمه شد. گرچه تاریخ دقیق تألیف آن معلوم نیست برپایه شواهدی می‌توان دریافت که جلد اول و دوم آن در حدود ۱۳۲۵ش/۱۳۶۵ق انتشار یافته بود (بیروت: مطبعة العرفان). در آغاز جلد دوم نویسنده توضیحی درباره ابوذر می‌دهد؛ توضیحی که بیش از آن‌که خوانشی مستند از منابع تاریخی باشد برداشتی آزاد را حکایت می‌کند (عبدالفتاح عبدالمقصود، بی تا: ۳/۲ به بعد).

نویسنده در این بخش از کتابِ خویش تصویر شاعرانه از ورود ابوذر به مدینه به دستور عثمان و دیدن تحولات شهر بازمی‌نماید: مدینه‌ای که دیگر بیش از آن‌که شبیه مدینه دوران پیامبر (ص) باشد شبیه دمشق تحت حاکمیت معاویه است (همان: ۴/۲). ظاهراً به زعم وی بی‌عدالتی‌های اجتماعی در دوره عثمان حاصل سیاست پیشین عمر بوده است: عمر گرچه بحق دریافت که باید به فکر طبقات ضعیف جامعه باشد، هرگز در عمل مسیر درستی را در

تقسیم ثروت‌ها نپیمود و اگر خودش زنده مانده بود با توسعه اشرافیت‌ها و شورش طبقات محروم به همان وضعی دچار می‌شد که در نهایت به قتل عثمان انجامید (همان: ۸/۲-۹). بر پایه نگرش مؤلف، این کار عمر که می‌خواست به قدر جایگاه دینی افراد به آن‌ها سهم بدهد نتیجه عواطف دینی او بود؛ اما تصمیم درستی نبود. عمر خود نیز بنا داشت اگر بیش‌تر زنده بماند سهم همه را مساوی کند؛ ولی اجل به او مهلت نداد (همان: ۹/۲-۱۰). باری، عبدالفتاح عبدالمقصود می‌خواهد در این بحث در عین تأکید بر سخن عبّادی که ابوذر سوسیالیست و عدالت‌خواه است با این نیز مخالفت کند که ریل‌گذاری‌های اقتصادی در دوره عمر به درستی صورت گرفته، و تنها در زمان عثمان خطاهایی روی داده‌است. گویا به باور وی سوسیالیسم اسلامی اقتضاء می‌کند اموال میان همگان به تساوی تقسیم شوند و عمر از این قاعده عدول کرده‌است. غلام‌رضا سعیدی خلاصه‌ای از بحث‌های عبدالفتاح عبدالمقصود درباره ابوذر را در سال ۱۳۲۸ ش به فارسی نیز منتشر کرد (سعیدی، ۱۳۲۸: ۴-۵).

### ۲.۳. قدری قلّجی

شخصیت دیگری که درباره ابوذر در آن دوره اثری منتشر می‌کند قدری قلّجی روزنامه‌نگار سوری (۱۹۱۷-۱۹۸۶م/۱۲۹۶-۱۳۶۵ش) است. نسخه‌ای از اثر با امضاء مؤلف در سال ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش به البیر ادیب شاعر و روزنامه‌نگار لبنانی و از مؤسسان حزب اشتراکی مرقّی (د. ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش) هدیه شده‌است (نک. قلّجی، ۱۹۴۷: نسخه مکتبه نور، صفحه عنوان). تبلیغ مندرج در صفحات پایانی کتاب هم آثاری را آماده انتشار برای سال ۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش معرفی می‌کند. براین‌پایه باید کتاب در حدود ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش انتشار یافته باشد. شهیدی نیز آن را در ۱۳۲۹ش به فارسی ترجمه و با حواشی و نقدهای مختصری منتشر کرد (نک. شهیدی، ۱۳۶۰: ۱۳).

وی نام کتابش را ابوذر الغفاری: أوّل ثائر فی الاسلام می‌نهد؛ نامی که آشکارا بناست از این نظریه دفاع کند که ابوذر شخصیتی انقلابی به همان معنا که در عصر مدرن از آن فهمیده

می‌شود بوده، اندیشه تغییر در هستی داشته، و افکار و اقدامات او هم شبیه کوشش‌های انقلابیون چپ‌گرا در سده اخیر است. گرچه نویسنده آشکارا به مذهب سنی گرایش دارد عیبی در بهره‌جویی از منابع شیعی نیز نمی‌بیند (برای نمونه، نک. قلعبجی، ۱۹۴۷: ۴۵، ۵۰، ۵۳). البته، چارچوب اصلی بحث خود را بر منابع عامه مسلمانان بنا می‌نهد.

عبدالله عثمان علایلی (۱۹۱۴-۱۹۹۶م/۱۲۹۳-۱۳۷۵ش) ادیب و سیاست‌مدار و مفتی و دائرةالمعارف‌نویس تجددگرای سوسیالیست لبنانی بر این اثر مقدمه می‌نویسد. او در این مقدمه ضمن تأکید بر شخصیت والای اخلاقی ابوذر اشاره می‌کند که میان سبک زندگی او با دیوژن کلبی (حدود ۴۱۲-۲۳۲ پیش از میلاد) مشابهت‌هایی احساس می‌کند (علایلی، ۱۹۴۸: ۵-۶). نیز، می‌افزاید جامعه عربی در دوران معاصر برای بیداری بیش از هر زمان دیگری نیازمند آشنایی با تعالیم و زندگی ابوذر - این آموزگار مکتب آزادی - است (همان، ۶-۷). تعالیم وی هم به نظر علایلی عبارت است از ایمان به حق، شجاعت و استقامت (همان، ۷).

قلعبجی در این کتاب می‌کوشد از عناصر اساطیری داستان ابوذر در منابع کهن بکاهد و با راززدایی از داده‌ها، بحث را بر پایه شواهدی باورپذیر برای مخاطبان عصر جدید پیش ببرد. مثلاً آن‌چه را که در منابع کهن درباره نحوه مسلمان شدن ابوذر و سی روز حضور او در مکه و خوراکی جز آب زمزم نداشتنش نقل شده است (نک. ابن‌ابی‌شبیبه، ۱۴۰۹: ۸/۴۵۰) وامی‌نهد و به جای آن از حضور سی‌روزه ابوذر در مکه پس از مسلمانانی برای دریافت تعالیم دین جدید می‌گوید (نک. قلعبجی، ۱۹۴۷: ۱۲).

نیز، می‌کوشد از ابوذر و البته از معلم دینی او پیامبر (ص) نیز تصویر مبارزی آزادی‌خواه ارائه کند؛ مبارزی که می‌خواهد مردمان را از اسارت کسری‌ها و قیصرها نجات بخشد (همان: ۱۳). با مرور شماری از آیات مکی قرآن هم چنین وانمود می‌کند که ابوذر در آن دوره کوتاه سی‌روزه این پیام‌ها را فراگرفته است (همان‌جا)؛ بی‌آن‌که بیندیشد آیا در روزهای نخست ظهور اسلام آیا هنوز این سوره‌ها نازل شده بودند یا نه. در ادامه نیز می‌افزاید ابوذر در مکه برخلاف



سفارش پیامبر(ص) فریاد برآورد؛ زیرا او از اساس مسلمان شده بود که آزادی خواهانه از حقوق مستضعفان دفاع کند (همان: ۱۳-۱۴).

به طبع با همین روی کرد و چنان که انتظار می رود قلعبی تصویر کاملاً گزینشی از حیات ابوذر ارائه می کند؛ تصویری که او را هم چون یک چریک مبارز به همان معنای معهودش در ادبیات مارکسیستی سده ۲۰م بازشناساند؛ همان که بعدها در آثار مائو و چه گوارا درباره جنگ چریکی نمود بارز یافت. برپایه تصویر او، ابوذر بسی از این که پیامبر(ص) زکات می گرفت و به فقیران می داد خشنود بود و امید می ورزید این گونه درد محرومان کاهش پذیرد (همان: ۲۰). ابوذر از همان روزهای نخست درگذشت پیامبر(ص) بیم ناک بود که خلفاء بخواهند خاندان خود را بر سر قدرت بیاورند (همان: ۲۴). او به برتری علی(ع) بر ابوبکر باور داشت و البته در نهایت از بیعتش با ابوبکر پشیمان نشد (همان: ۲۴-۲۵). در دوران عمر نیز عدالت اجتماعی برقرار بود (همان: ۲۶-۲۸)؛ گرچه البته والیان او کارهایی کردند که در نهایت موجب نارضایی شد و به قتل خلیفه انجامید (همان: ۳۰). وقتی عثمان به قدرت رسید ابوذر گرچه جایگاه و مقام معنوی او را انکار نمی کرد نگران قدرت یافتن خویشان اموی او شد (همان: ۳۲). تجربه نیز نشان داد حق با او بوده است (همان: ۳۲-۳۴).

قلعبی نیز همان مدعی جوده السحار درباره اختلاف یافتن ابوذر و معاویه بر سر فیه را تکرار می کند (قلعبی، ۱۹۴۷: ۳۵)؛ هم چنان که دیگر مضامین اثر وی درباره مجادلات ابوذر و معاویه را (همان: ۳۵ به بعد). نیز، می افزاید ابوذر در شام با عبدالله بن سبأ آشنا شد و از خلال صحبت های او دریافت این فساد سراسر جهان اسلام را گرفته است (همان: ۳۸). نیز، می افزاید معاویه در پاسخ به ابوذر بود که خطبه خواند و گفت «فیء متعلق به ما ست و به هرکس بخواهیم آن را می بخشیم...» (همان: ۳۸)؛ برای عبارت معاویه، نک. ابویعلی، ۱۴۰۴: ۳۷۳/۱۳). وی می افزاید وقتی کسی از میان جمعیت به صراحت این سخنان معاویه را نفی کرد وی، گرچه با زیرکی روی سخن را گرداند، پی برد که فتنه ابوذر فراگیر شده است و برای بازگرداندن او به مدینه و دور کردنش از شامات اقدام سریع نمود (قلعبی، ۱۹۴۷: ۳۸-

یک نکته جالب توجه و نوآورانه و البته بی‌مبنا در این فصل از بحث او ذکر مدعای بی‌دلیل درگذشت فرزند ابوذر در ربذه و پیوند دادنش به دشواری‌های زندگی او در ایام تبعید است (همان: ۵۷). باری، اگر از این قبیل نوآوری‌های قلعبجی صرف‌نظر شود ادامه بحث وی فرق چشم‌گیری با نوع نگاه بازتابیده در کتاب جوده‌السحار ندارد؛ جز آن‌که در کتاب جوده‌السحار تأکید اصلی بر افکار اقتصادی سوسیالیستی ابوذر، و در این کتاب بر سبک زندگی و رفتار انقلابی او و جهاد و صبری است که در مسیر مبارزه خود پی می‌گیرد.

پایان‌بخش کتاب او نیز بحثی مفصل درباره سرنوشت عثمان و قیام عمومی بر ضد اوست (همان: ۶۱ به بعد)؛ گویی می‌خواهد بر این تأکید کند که بی‌توجهی به سخنان ابوذر چه سرنوشتی را برای عثمان رقم زد. وی توضیح می‌دهد اقدامات عبدالله بن سبا که به جاهای مختلف تبعید شده بود بالاخره به نتیجه رسید و مردم در بلاد مختلف بر ضد عثمان شوریدند (همان: ۶۱-۶۲). او چنین نتیجه می‌گیرد که عثمان طبقه اشرافیت را در جهان اسلام پدید آورد و دست خویشان خود را در استفاده از اموالی را که طبق نظر ابوبکر و عمر باید به همه مسلمانان تعلق می‌گرفت باز گذاشت (همان: ۷۱-۷۲). به زعم قلعبجی، ابوذر کسی بود که برای عدالت، برابری و آزادی با اینان درافتاد (همان: ۷۳). وی می‌گوید معاویه نیز تازه‌به‌دوران رسیده‌ای بود که می‌خواست زود به نتیجه برسد (همان: ۷۴). این سخنان او نیز به ادبیات چپ‌گرایان درباره عناصرِ آپورتونیست<sup>۴</sup> نزدیک است.

افزون بر آثار یادشده، سلیمان عیسی شاعر سوری وابسته به حزب سوسیالیستی بعث (۱۹۲۱-۲۰۱۳ م/۱۳۰۰-۱۳۹۲ ش) شعری دراز در وصف ابوذر می‌سراید و او را هم‌چون شخصیتی انقلابی در برابر عثمان که نمادِ محافظه‌کاران و مرتجعان اجتماع است می‌ستاید. این اثر با نام *ثائرٌ من غفار* در سال ۱۹۵۵ م/۱۳۳۴ ش منتشر می‌شود (برای مرور بخش‌هایی از اشعار این اثر و نقد آن‌ها، نک. غضبان، ۱۳۹۰: ۷۵ به بعد، ۱۰۹ به بعد). افزون‌براین،

سلیمان عیسی کتاب مشهور خود به نام دیوان الاطفال را هم به روح ابوذر غفاری هدیه می‌کند (چاپ اول: ۱۹۶۷م/۱۳۴۶ش)؛ امری که نشان می‌دهد فراتر از تألیف اثری درباره ابوذر، خود هم شیفته تصویری شده که از ابوذر بازشناخته‌است.

### ۳. نقد تصویر سوسیالیستی از ابوذر

این‌گونه، از حدود اوائل دهه ۱۳۲۰ش تا نیمه‌های دهه ۱۳۳۰ش به تدریج ابوذر هم‌چون شخصیتی شناسانده می‌شود که هم از نظر فکر، هم از نظر نحوه عمل‌کرد، افکاری مشابه سوسیالیست‌ها دارد: از نظر فکری به کوشش برای طبقات محروم، عدالت اجتماعی و لزوم تلاش بر ضد طبقه سرمایه‌دار معتقد است و از حیث عمل نیز روحیات و سبک زندگی‌ای مشابه چریک‌های انقلابی گراینده به جریان‌های چپ دارد. به موازات شکل‌گیری این جریان کوشش‌هایی نیز برای نقد آن صورت می‌پذیرد؛ کوشش‌هایی که سبب می‌شود به تدریج تصویر دیگری از ابوذر نیز شکل گیرد.

### ۳. ۱. ابوذر به مثابه انقلابی شیعی

در سال ۱۳۲۱ش، یعنی وقتی دیگر بحث‌های نظری درباره سوسیالیست بودن ابوذر از میان محافل علمی به سطح عمومی اجتماعی کشیده شده بود، عبدالله سُبَیتی عالم شیعی لبنان و داماد عالم مشهور عبدالحسین شرف‌الدین در نشریه العرفان مقاله‌ای مفصل درباره ابوذر نوشت و در آن کوشید نگاهی تحلیلی به نام ابوذر، نحوه زندگی او و دینش در دوره پیش از اسلام داشته باشد. وی در این مقاله درباره نام ابوذر می‌گوید ابهام بسیار است و قضاوت دقیق نمی‌شود کرد. درباره سبک زندگی او پیش از اسلام نیز توضیح می‌دهد مثل بسیاری دیگر از مردم راه‌زنی می‌کرده، و در این کار عیبی نمی‌دیده‌است (سبیتی، ۱۳۶۱: ۱۱۸-۱۲۰).

درباره دینش در دوره پیش از اسلام نیز می‌گوید بعید به نظر می‌رسد به ادیان اهل کتاب گرایش یافته باشد؛ با این حال ظاهراً در اثر یک تحول روحی عبادتی از جنس تفکر داشته، و

به یگانگی خدا باور پیدا کرده است (همان‌جا). در این مقاله سخنی آشکار در نقد نوشتارهای معاصران گفته نمی‌شود؛ اما گویی نویسنده می‌خواهد با نشان دادن پیچیدگی‌های قضاوت تاریخی افراد را به تلویح از تطبیق شخصیت‌های کهن با مکاتب معاصر برحذر دارد. این قطعه بخش نخست از کتابی است که سبیتی درباره ابوذری تألیف نموده، و هنوز تا آن زمان منتشر نشده بود. سبیتی می‌خواست این کتاب را در مطبعة العرفان بیروت به چاپ رساند؛ اما همه نسخه‌های چاپ‌شده کتاب که به عراق ارسال شده بودند ظاهراً در یک آتش‌سوزی عمدی در گمرک سوزانده شدند و این‌گونه حکومت عراق اجازه نشر آن را نداد (برای اشاراتی به این روی‌داد، نک. آل‌یاسین، بی‌تا: ۸-۹؛ آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۱۱۴/۷). سبیتی بار دیگر این کتاب را در سال ۱۳۲۴ ش/۱۳۶۴ ق در تهران منتشر کرد (همان‌جا؛ نیز نک. تاریخ درج‌شده در پایان مقدمه اثر).

با مرور کتاب می‌توان دریافت نویسنده بنا دارد چهره یک انقلابی مسلمان را از ابوذری ترسیم کند. او می‌گوید در هر جامعه‌ای کسانی هستند که رویاروی استبداد بایستند و ابوذری یکی از همان‌هاست (سبیتی، بی‌تا: ۶). جای دیگر از کتاب هم درباره برنامه زندگی ابوذری سخن می‌گوید (همان، ۱۰۷) و این‌گونه، مفاهیم مدرنی هم‌چون انقلاب و برنامه را ریشه‌دار در سنت اسلامی باز می‌نماید.

شیوه نگارش متن هم به سبک دیگر آثار آن دوره درباره ابوذری کاملاً حماسی است. مؤلف اصرار دارد نوشته‌ای ادیبانه و بلیغ و دکلمه‌وار عرضه کند. از ارجاع به منابع و مستندسازی بحث‌ها هم خبری نیست. بنا نیست مرور دقیق‌تری بر شواهد صورت گیرد یا شواهد جدیدی برای بحث یافت شود؛ بناست همان شواهد شناخته و معروف به نحوی به مخاطب القاء شوند که او را تحت تأثیر عاطفی قرار دهند. بیش‌تر متن هم بازگویی ذهنیات و تحلیل‌ها و تصورات ذهنی نویسنده است نه مرور شواهد تاریخی. برای او تحلیل تاریخی کاری جدا از داستان‌پردازی درباره گذشته نیست و مرزی میان داستان‌پردازی ادبی و کشف حقائق تاریخی وجود ندارد. مثلاً داستانی مفصل درباره گفت‌وگویی می‌نویسد که ابوذری احتمالاً با برادرش

انیس و با دیگر اهالی قوم خود که بت می پرستیده‌اند کرده‌است (سبیتی، بی تا: ۱۳-۱۵)، یا مثلا حکایتی مفصل و بی مبنا می پردازد از مکالمات ابوذر و رئیس قبیله اش که به مسلمانی همه قوم شان انجامید (همان: ۴۱-۶۲).

سبیتی می کوشد روایات شیعی درباره ابوذر را اصل قرار دهد؛ گرچه البته بحث های خود را به منبعی مستند نمی کند که اشاره صریحی به اولویت بخشی او به منابع شیعی را در خود اثر بتوان یافت. برای نمونه، در بحث از نحوه اسلام آوردن ابوذر این گونه حکایت می کند که علی (ع) ابوذر را در مکه یافت و با خود نزد پیامبر (ص) بُرد (همان، ۲۳-۲۵)؛ حال آن که در برخی روایات غیرشیعی چنین اقدامی به ابوبکر و دیگران هم منتسب شده است و او هیچ اشاره ای به این اختلاف گزارش ها نمی کند.

سبیتی حتی در مقام نقد آراء معاصران هم ترجیح می دهد به رسم غالب علماء قدیم شیعه از کسی نام نبرد. مثلا می گوید بعضی از این می پرسند که چه طور ممکن است ابوذر بی درنگ بعد از مسلمانی خوهای زشت جاهلیت را کنار بگذارد و شیوه رفتاری متفاوت را در پیش بگیرد. وی در پاسخ می افزاید که البته روان شناسی نمی داند؛ اما نظریه های روان شناسی را تا جایی معتبر می انگارد که با واقعیت ها تعارض نیابند (همان: ۳۶-۳۷). منظور او از واقعیت ها یعنی همان چیزها که درباره ابوذر در منابع شیعی ذکر شده است؛ یا حتی اخص از آنها، یعنی بخشی از همان چیزهایی که در منابع ذکر شده و از نگاه سبیتی و برپایه پیش فرض های شیعی او نیز معتبر است.

وی در تحلیل نهایی خود می افزاید که دست کم برای برخی نوابغ این غریب نیست که نگاه دچار تحول عظیم شوند (همان: ۳۷). نیز، می افزاید این امری است که روان شناسی کاپیتالستی و روان شناسی کمونیستی که انسان را صرفا بر اساس غریزه هایش می شناسند راهی برای تحلیلش نخواهد یافت (همان: ۳۸). به طبع نمی توان از سبیتی انتظار داشت اشاره ای نیز به تحلیل های دیگران درباره روحیات بادیه نشینانه ابوذر داشته باشد؛ یا از گزارش ها درباره رفتار او پس از مسلمانی و بستن راه بر کاروان های قریش و وادار کردن

کاروانیان به پذیرش اسلام یا مصادره اموالشان (برای نمونه، نک. ابن سعد، ۱۹۶۸: ۲۲۴/۴؛ بلاذری، ۱۳۹۴: ۱۱/۱۲۴-۱۲۵) سخنی بگویند. شاید این‌ها همه اموری است که از نگاه او با واقعیات سازگاری ندارد؛ یا شاید بیان‌شان دست‌کم به مصلحت نیست.

سبیتی در ادامه بخشی را نیز به یادکرد روایات ابوذر و گرایش‌های او به کسب علم اختصاص می‌دهد (همان: ۷۰-۹۴). وی بحثی مفصل هم درباره پیوندهای برادری صدر اسلام دارد (همان: ۹۷-۱۰۳) و البته در این بحث مفصل تنها به اشاره می‌گوید برپایه روایاتی پیامبر (ص) میان ابوذر و مُنذر بن عمرو برادری افکند. سپس می‌گوید گرچه نمی‌خواهد این گزارش را منکر شود، لازم است بیفزاید که در گزارش‌های پرشمار شیعی از برادری ابوذر و سلمان سخن رفته است (همان: ۱۰۳).

از استنتاجات نوآورانه اثر همان است که درباره خطبه‌های منسوب به ابوذر و توانایی احتمالی او در خطبه‌پردازی سخن می‌گوید (همان: ۱۱۸-۱۲۴). سبیتی به سرعت از توضیح زندگی ابوذر در عصر خلفاء می‌گذرد و به همین بسنده می‌کند که نشان بدهد بی‌تردید ابوذر در این دوره از وفاداران به علی (ع) بوده (همان: ۱۲۴-۱۳۱)، گرچه البته آشکارا دیدگاه خود را باز نمی‌گفته است (همان: ۱۲۷-۱۲۸).

وی در سخن از اختلافات ابوذر با عثمان هم به قول خودش ترجیح می‌دهد روی‌کردی منفعلانه به بحث داشته باشد و به جای بیان آراء خود از موضع عالمی شیعی، به یادکرد آراء معاصران که اغلب از اهل سنت‌اند. پردازد (همان: ۱۳۱)؛ معاصرانی که مسائل عصر صحابه را با نزاع‌های کهن هاشمی-اموی پیوند زده‌اند (همان: ۱۳۲-۱۳۶). نیز، مسالمت‌جویانه از این می‌گوید که آن‌چه در عصر عثمان با ابوذر شد نه خواست خلیفه، بل که احتمالاً دست‌آورد کوشش‌های نسل جوان بنی‌امیه بود که برای دست‌یابی به قدرت حریم‌های نسل قبل را نیز نگاه نمی‌داشتند و عثمان را به این اقدامات بر ضد ابوذر کشاندند (همان: ۱۳۲). او به سخن برخی معاصران که از گرایش‌های سوسیالیستی ابوذر می‌گویند هم اشاره می‌کند و بعد با مرور گزارش‌هایی درباره زهد عمر بن خطاب و علی (ع) و سیاست‌های

مالی‌شان نتیجه می‌گیرد ابوذر نیز فردی با افکاری مشابه همین‌ها بوده است (همان: ۱۴۰). آری؛ در عصر عثمان سبک زندگی حاکمان تغییر کرد و عثمان به راهی متفاوت با بقیه حاکمان رفت. این نیز محتمل است که ابوذر به این مسائل واکنش نشان داده باشد یا دست‌کم او را به این متهم کرده باشند که به این امر اعتراض دارد؛ اما احتمالاً اصل اختلاف ابوذر با عثمان بر سر امر عمیق‌تری است (همان: ۱۴۲). صفحات بعدی اثر به توضیح سبب اصلی این اختلاف اختصاص دارد.

سببیتی در ادامه و در سخن از رویارویی‌های ابوذر با معاویه پس از فرستاده شدنش به شام دیگر خود را هم‌چون زمان سخن از رویارویی‌های ابوذر و عثمان در تنگنای تَحْفَظ نمی‌بیند و آسوده صفحات مفصلی را به بحث درباره اقدامات ابوذر بر ضد معاویه اختصاص می‌دهد (همان: ۱۴۷ به بعد). او در ضمن بحث از مشاجره ابوذر با عثمان نیز که منجر به تبعیدش به ربذه شد به این اشاره می‌کند که عثمان با ابوذر در پیچیدگی که چرا شام را فاسد کرده، و این‌گونه نتیجه می‌گیرد مسئله بسی فراتر از تبلیغات سوسیالیستی‌ای است که بعضی معاصران به ابوذر نسبت می‌دهند: مسئله تبلیغات ابوذر برای منافع طبقات محروم نبود؛ عثمان هم کارهایش ادامه همان‌ها بود که عمر آغاز کرد؛ مسئله این بود که ابوذر چنان‌که در برخی روایات نیز آمده است مردم را به حمایت از علی (ع) فرامی‌خواند (همان: ۱۵۴-۱۵۶). سببیتی با نظر به دو مسجد منسوب به ابوذر در جبل عامل احتمال می‌دهد این منطقه جایی باشد که معاویه ابوذر را پس از مشاجرات‌شان به آن تبعید کرد (همان: ۱۵۶). این همان سخنی است که دست‌کم از دوران حُرّ عاملی (د. ۱۱۰۴ق) در میان شیعیان رواج یافته (حر عاملی، ۱۳۸۵: ۱۳/۱)، از حدود ۲۰۰ سال پیش‌تر از سببیتی هم درباره‌اش اثری تألیف شده (نک. آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۲۸۵/۳)، و در آستانه نشر اثر سببیتی نیز باوری مشهور بود (نک. مظفری، ۱۳۶۱: ۱۴۹)؛ ولی به نظر می‌رسد نظر افکندن سببیتی به شواهد جغرافیایی و باورهای عمومی هم‌چون منبعی برای کشف حقائق تاریخی روی‌کرد نوآورانه خود اوست. بقیه مباحث کتاب همگی به مرور سرنوشت ابوذر پس از اختلاف یافتنش با عثمان برپایه

منابع شیعی اختصاص دارد. در لابه لای همین بحث به مدعای احمد امین اشاره می‌کند که ابوذر عقائد سوسیالیستی را از عبدالله بن سبأ اخذ کرده است. بعد ضمن باطل دانستن چنین فرضیه‌ای اشاره‌وار از خرافی بودن شخصیت عبدالله بن سبأ می‌گوید و پذیرش این که فردی با سوابق و روحیات ابوذر از این موجود خرافی متأثر شود را هم دور از عقل می‌انگارد (همان، ۱۷۲). نیز، می‌گوید پذیرش این سخن مستلزم آن است که معتقد باشیم در مکتب اسلام آن چه سوسیالیست‌ها عرضه می‌کنند به نحو کامل‌تری موجود نیست (همان، ۱۷۴)؛ و این گونه طعنی هم در مسلمانی صاحبان چنین دیدگاه‌هایی می‌زند.

وی سپس به نظریه شیعی بودن قیام ابوذر باز می‌گردد: تقسیم گسترده غنائم و دادن سهم‌های عظیم به صحابه‌ای هم‌چون عبدالرحمان بن عوف در عصر عمر روی داده، و ابوذر هم اعتراضی نکرده بود. پس باید مشاجرات عثمان و ابوذر نه حاصل اعتقادات اشتراکی او، بلکه نتیجه امری دیگر باشد (همان، ۱۷۶-۱۸۰)؛ مخصوصاً اگر توجه شود که اصولاً تفکرات سوسیالیستی با مسلمانی قابل جمع نیست (همان، ۱۷۹). در ادامه نیز برخلاف آن دسته از معاصرانش که می‌کوشند روابط عثمان و ابوذر را نیکو جلوه دهند از دشواری‌های زندگی ابوذر در ایام تبعید به ربه، روحیه انقلابی و مبارز و شجاع او در برابر این دشواری‌ها، و سپس مرگ غریبانه او می‌گوید (همان، ۱۸۱ به بعد). پایان بخش مباحث او یادکرد روایت مشهور وصیت پیامبر (ص) به ابوذر است (همان، ۱۹۱ به بعد).

### ۳.۲. ابوذر هم‌چون یک صحابی اصلاح طلب

مخالفت با سوسیالیست خواندن ابوذر در جامعه اهل سنت را می‌توان از ۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش به بعد مشاهده کرد؛ یعنی وقتی مقارن با انتشار کتاب قدری قلعبجی به تدریج آثاری در تقابل با تصویر سوسیالیستی از ابوذر در جهان اهل سنت نیز پدید می‌آید. پیش‌گام چنین اقدامی هیأت فتوای جامعه‌الازهر است: گویی نویسنده‌ای که نامش معلوم نیست مطلبی درباره بینش‌های کمونیستی در مکتب اسلام نوشته، به آراء ابوذر درباره نحوه صحیح توزیع ثروت از



نگاه اسلام استناد نموده، و وزارت داخلی مصر انتشار این کتاب را منوط به رأی موافق آن هیأت کرده است. این گونه، فتوایی در تاریخ ۲۸ آذر ۱۳۲۷ ش/ ۱۶ صفر ۱۳۶۸ ق صادر و در شماره ۲۵۰۳ مجله الاخبار مصر منتشر می‌شود (نک. شهیدی، ۱۳۶۰: ۹). بخش‌هایی از این فتوا را می‌توان در نوشته‌ای که با نام مستعار جاحظ منتشر شده است بازدید (نک. جاحظ، ۱۹۴۸: ۳۹-۴۰).

شاید نوشته بحث‌برانگیزی که به این فتوا انجامید همان باشد که شهیدی نامش را اسلام و سوسیالیسم گزارش می‌کند و می‌گوید بحث‌های گسترده‌ای در مصر برانگیخته بود (شهیدی، ۱۳۶۰: ۴، ۹). باری، در این فتوا تأکید می‌شود از اصول مسلم دین اسلام احترام مالکیت است و جز پرداخت حقوق شرعی بر اغنیاء چیزی واجب نیست. سپس دیدگاه ابوذر چنین تبیین می‌شود که وی معتقد بوده است افراد موظف‌اند مازاد بر نیاز خود را در راه خدا انفاق کنند و نگه‌داری اموالی بیش از حد نیاز حرام است. نیز، گفته می‌شود این دیدگاه نتیجه اجتهاد ابوذر بوده، کسی از دیگر صحابه با او در این زمینه هم‌راهی ننموده، و بطلانش هم آشکار است (جاحظ، ۱۹۴۸: ۲۹). در ادامه این فتوا هم ذکر می‌شود از آن‌جاکه ترویج این دیدگاه سبب اخلال در نظم اجتماعی می‌شد عثمان وی را از شام فراخواند و چون ابوذر هم چنان به ترویج دیدگاه خود کوشید، عثمان او را به ریزه فرستاد (همان: ۳۹-۴۰). جاحظ \_نویسنده این مقاله\_ فتوای یادشده را نقد می‌کند؛ زیرا معتقد است عالمان الازهر میان سوسیالیسم و کمونیسم فرق نهاده، و هر دو را به یک نظر دیده‌اند (همان: ۴۰). او در ادامه با استناد به دیدگاه پیش‌گفته سیدجمال‌الدین اسدآبادی به نقد فتوای یادشده می‌پردازد (همان: ۴۰-۴۲؛ نیز همان: بخش دوم، ۴۰-۴۲).

بعد از فتوای یادشده، نمونه دیگر از نقدها بر سوسیالیست‌انگاری ابوذر را در مقاله ابوالوفا مراغی در مجله الازهر می‌توان دید. وی که خود رئیس کتاب‌خانه ازهریه نیز هست ضمن تمجید از ابوذر و جایگاهش در اسلام دیدگاه بعضی از نویسندگان معاصر را به یاد می‌آورد که گفته آراء ابوذر گرچه شبیه بعضی از مکاتب اجتماعی معاصر (یعنی سوسیالیسم)

است، به اسلام ربطی ندارد (مراغی، ۱۳۶۸: ۴۴). سخنانِ مراغی در واقع نقد کتاب جودة السحر و آراء هم‌فکران او درباره پیوند اسلام با سوسیالیسم است.

شخصیت دیگری که در این زمینه البته از منظری دیگر بحث کرد علی عبدالواحد وافی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه قاهره بود. وی در سال ۱۳۳۴ ش/۱۳۷۵ ق مقاله‌ای نوشت با عنوان «لیکورگوس والحسدیون وابوذر الغفاری». او در این مقاله می‌خواست اولاً بگوید گرایش‌های سوسیالیستی دست‌کم به دو شکل پیش‌تر از ابوذر هم در تاریخ بشر سابقه داشته است و نباید چنان‌که تبلیغ می‌کنند گمان برد ابوذر فضل تقدمی بر دیگر سوسیالیست‌ها دارد؛ ثانیاً، ابوذر اساساً سوسیالیست نبوده است.

به باور او یک نمونه از افکار اشتراکی در دوره پیش از ابوذر را در سامانه تقسیم زمینی که به لیکورگوس قانون‌گذار اساطیری اسپارت منسوب می‌شد می‌توان یافت. برپایه قانون منسوب به او، همه زمین‌های کشاورزی اسپارت میان سپاهیان به تساوی تقسیم شده بود (وافی، ۱۳۷۵: ۱۵۲-۱۵۵). نمونه دیگری را هم در تفکر فرقه حَسیدیم از فرقه‌های یهودی در سده دوم پیش از میلاد می‌توان دید. آن‌ها که در اطراف بحرالْمیت می‌زیستند از بقیه یهودیان خود را دور می‌کردند و همه اموال‌شان را با برادران دینی خود که رفیق می‌نامیدند به اشتراک می‌نهادند (همان، ۱۵۵-۱۵۶). یادآوری تعبیر رفیق برای اشاره به رسمی است که در جوامع کمونیستی عصر تألیف مقاله برای خطاب شهروندان به یکدیگر شایع بود.

وانگهی، از نگاه وافی، افکار ابوذر از جنسی دیگر است. وی مسئله‌اش تقسیم مساوی اموال نیست؛ بلکه می‌خواهد همانند دوران ابوبکر و عمر وضعیت مالی مردم سامان پذیرد و فکر می‌کند اگر اموال از اغنیاء گرفته و به فقراء داده شود مشکلات مالی مردم کاهش خواهد یافت (همان، ۱۵۶-۱۵۷). وی می‌افزاید این نیز که تصور شود بزرگان اسلام، خواه ابوذر خواه دیگران، افکار سوسیالیستی داشته‌اند صحیح نیست؛ زیرا در اسلام برخلاف هر دو مکتب یادشده\_لیکورگوس و حسیدی‌ها\_ و دیگر مکاتب سوسیالیستی مالکیت فردی کاملاً محترم است (همان، ۱۵۷).

### ۳.۳. ابوذر به مثابه یک انقلابی با هر اسمی که بگویند

برآیند روی کرد سبیتی و عالمان الازهر در نقد سوسیالیست‌انگاری ابوذر آن می‌شود که به تدریج سوسیالیست‌انگاری ابوذر به مُحاق برود و افکار عمومی او را به برخورداری از افکاری بشناسند که البته انقلابی است؛ ولی چه بسا سوسیالیستی نباشد. نخستین کوشش با این رویکرد را می‌توان در کتابی از علی ناصرالدین باز دید؛ لبنانی ملی‌گرایی که عمرش را در راه مبارزه با استعمار فرانسوی صرف کرد (برای او، نک. زرکلی، ۱۹۸۰: ۲۱/۵).

علی ناصرالدین در سال ۱۹۵۵م/۱۳۳۴ش ضمن حلقه‌ای از آثار درباره انقلابیون در تاریخ قوم عرب چهارمین رساله را به تحلیل زندگی ابوذر اختصاص داد. حلقه‌های پیشین بحث او به ترتیب به: (۱) اذینه و زبّاء دو شخصیت اساطیری عرب که از دشمن خود انتقام گرفتند، (۲) سیف بن ذی‌یزن پادشاه اساطیری عرب که با انقلاب به قدرت رسید، و (۳) زید بن عمرو بن نُفیل و وَرَقَة بن نُوفَل که پیش از اسلام با انقلابی روحی نصرانی شدند اختصاص داشت. ناصرالدین در این کتاب گفت ابوذر به سبب ویژگی‌های شخصی خود از عظمت و قدرت روحی خاصی برخوردار شده بود؛ عظمتی که سبب شد یک‌تنه در برابر ظالمان بایستد و فریاد اعتراضش را بلند کند (ناصرالدین، بی‌تا: ۷-۹). وی بر همین پایه خواست استدلال کند که لازم است ابوذر دوباره دقیق‌تر شناخته شود.

ناصرالدین نیز مثل قدری قلعبی از عبدالله سبیتی و تصویری که از اخلاق انقلابی ابوذر ترسیم می‌کند متأثر است و روی کردش به ابوذر با دیگر معاصران چپ‌گرا در یک امر مهم فرق دارد: اگر دیگران ابوذر را سوسیالیست می‌دانند به خاطر نوع نگاه‌های اقتصادی است که به ابوذر نسبت می‌دهند؛ اما او اگر چنین می‌کند نقطه اصلی تمرکزش روی منش و سلوک اخلاقی خاصّ ابوذر است. به نظر می‌آید نویسنده خود نیز نگرشی اومانستی و اگرستانسیالیستی دارد و از همین رو شخصیت ابوذر را جذاب یافته است.

مؤلف کتاب را به خودکامگان و فرومایگانی هدیه می‌کند که نمی‌توانند فراتر از این تصور کنند که بشود به چیزی غیر ارضاء شهوات اندیشید؛ همان‌ها که برای دست‌یابی به قدرت

مطلق همه را به نادانی و حقارت می‌کشانند؛ و به همه کسانی که عمر خود را به عزت و مردانگی در راه سعادت قوم خود و مبارزه با این خودکامگان گذرانده‌اند. در همین اهداء کتاب نیز روی‌کرد اصلاح‌گرانه اخلاقی مؤلف را می‌توان دید. گویی می‌خواهد بگوید ابوذر شخصیتی است که همگان با نظر به سبک زندگی او می‌توانند خود را بسنجند.

پردازش عمده بحث‌ها نامستند، و گاه نیز مستند به منابع شیعی دست‌چندم هم‌چون سفینه البحار (نک. همان: ۶۰) یا نوشته‌های معاصران هم‌چون ابوذر جوده السحار (همان: ۱۱۱) است. گویی نویسنده می‌خواهد روایت خودش از ابوذر را بازگوید؛ اما اصراری ندارد این روایت پذیرفته مخاطبان سنتی در جامعه اهل سنت باشد. در منابع پایانی اثر نیز که البته ارجاعی به آن‌ها در میان بحث‌ها دیده نمی‌شود نام اعیان الشیعه محسن امین را در کنار تاریخ الاسلام سیاسی حسن ابراهیم حسن و البته آثار کهنی مثل تاریخ طبری و مروج الذهب مسعودی می‌توان دید.

کوشش‌های تحلیل‌گرانه او نیز گسترده و غریب و البته نامستند و بیش‌تر از جنس تخیلات و فرضیه‌پردازی‌های بی‌شاهد و مدرک است. مثلاً می‌گوید حدود سال ۶۱۵م ناحیه شمالی جزیره العرب با خشک‌سالی خفیفی روبه‌رو شد که در نتیجه ابوذر و خانواده‌اش مجبور به ترک منازل خود شدند (ناصرالدین، بی‌تا: ۱۳). نهایت چیزی که در منابع ذکر شده آن است که ابوذر قدری پیش از مسلمانان به همراه برادر و مادرش از قبیله خود جدا شد و هر سه نزد دایی‌اش در جای دیگری رفتند. او می‌افزاید که در این خشک‌سالی اعضاء قبیله به فکر عبادت بیش‌تر منات بت قبیله افتادند و چون خشک‌سالی ادامه یافت ابوذر در صحت اعتقادات قبیلگی اندیشناک شد (همان: ۱۵). ناصرالدین می‌خواهد بر این تأکید کند که همین روحیه بی‌پروایی از تنهایی در میان انبوه جمعیت که از دغدغه‌های آگزیستانسیالیستی ابوذر نشأت می‌گرفت اساسی‌ترین فرق میان ابوذر با بقیه افراد قبیله بود و همین روحیه سلوک معنوی خاص او را سبب شد.

او در ادامه تنها بر پایه تحلیل‌های نامستند خود می‌کوشد از روی دادهایی که به مسلمانان

ابوذر انجامید شرحی بازنماید. مثلاً می‌نویسد این خبر پیچیده بود که عَدِیّ بن حاتم به بت‌ها پشت‌پا زده و نصرانی شده‌است (همان: ۲۳). با بیان مجموعی از این روی‌دادها که خاستگاهی جز افکار نویسنده ندارند می‌کوشد به خواننده تصویری از دورانی ارائه دهد که در آن ابوذر با دین جدید اسلام آشنا شد. همین کوشش ناصرالدین برای تأکید بر زوایای اخلاقی زندگی ابوذر سبب شده‌است بیش از یک‌سوم کتاب را به دوره پیش از اسلام و آغاز مسلمانی ابوذر اختصاص دهد.

مباحث ناصرالدین بسی بیش از آن‌که ربطی به شواهد تاریخی بحث یابند، ریشه در تحلیل‌های او از پدیداری تجربه‌های روحی و معنوی بر خودش دارند. ناصرالدین در همه تفصیل بحث می‌خواهد بر تنهایی‌های روحی، شخصیت ویژه، و دغدغه‌ها، دردها و لذت‌های اگزیستانسیالیستی ابوذر تأکید کند. او بیش از آن‌که پروای خوانش دقیق متون تاریخی را داشته باشد به تحلیل پدیدارشناسانه آن‌ها برپایه تجربه‌های وجودی خود می‌اندیشد.

مثلاً توضیحاتی درباره احوال درونی ابوذر و نگرانی‌های او هنگام درگذشت پیامبر (ص) دارد؛ نگرانی از این‌که در آینده چه روی‌دادهایی ممکن است پیش آید (همان: ۹۵). او به نحوی گزینشی بخش اندکی از گزارش‌ها درباره ابوذر را با پردازش داستانی گرد آورده‌است. مثلاً از گزارش‌هایی که درباره راه‌زنی قوم ابوذر پیش از اسلام سخن گفته‌اند یا آن‌ها که می‌گویند ابوذر بعد از مسلمانی بر سر راه کاروانیان قریشی کمین می‌کرد و ایشان را میان مسلمانی یا غارت اموال‌شان مختار می‌گذاشت هیچ نمی‌گوید.

بخش مهم و حساس کتاب او همان است که به قیام ابوذر بر ضد عثمان اختصاص دارد؛ قیامی که به زعم وی پس از تذکرات علی (ع) به عثمان و بی‌توجهی‌های او روی داده‌است (همان: ۹۷). از همین عبارات مؤلف می‌توان دریافت که تا حدود زیادی از منابع شیعی متأثر است. وی می‌افزاید ابوذر نگران است که زحمات پیامبر (ص) و ابوبکر و عُمر به باد رَوَد و طبقه اشراف در جهان اسلام هم‌چون دوره پیش‌اسلامی شکل بگیرد (همان: ۹۹). برپایه

خوانش نامستند وی، درگیری ابوذر با عثمان بر سر تقسیم میراث عبدالرحمان بن عوف قبل از این روی داده است که به شام فرستاده شود و با معاویه درگیری پیدا کند. با رفتنش به شام و دیدن رفتارهای معاویه هم تنش بالا می‌گیرد. او با شیوه پیش‌گفته اتکاء به تخیل خود شرحی نامستند و داستان‌وار هم از جزئیات مکالمه‌ای می‌دهد که میان ابوذر و آورنده رشوه‌ای از طرف معاویه مبادله شده است (همان: ۱۰۸).

هم‌چنین توضیح می‌دهد که اقدامات معاویه به همین یک مورد رشوه‌دهی ختم نشدند. بعد نمونه‌هایی از دیگر کوشش‌های معاویه برای تطمیع ابوذر را هم ذکر می‌کند؛ نمونه‌هایی که البته مستندی جز تخیلات نویسنده ندارند (همان: ۱۰۹). حتی می‌افزاید معاویه برای رسیدگی به امر ابوذر شورایی تشکیل داد و به این نتیجه رسید که باید او را تهدید کند (همان: ۱۱۲). او در هنگام یادکرد همه این روی‌دادهای مزعوم کوشش می‌کند نحوه رویارویی ابوذر با این مشکلات را تصویر کند و منش اخلاقی، صبر، ایثارگری، پایداری و روحیه جهادی او را بستايد؛ روحیه کسی که باور دارد اگر بلاء برای رضای خدا باشد شیرین است (همان: ۱۱۵-۱۱۶).

همین سبک نگارش تا پایان اثر ادامه پیدا می‌کند؛ تا جایی که ابوذر در اوج مشکلات و دشواری‌ها تنها می‌میرد یا به قول مؤلف به شهادت می‌رسد و بعد، در نتیجه بی‌توجهی‌ها به تذکرات او در نهایت انقلاب روی می‌دهد و عثمان هم کشته می‌شود (همان: ۱۳۲). نتیجه‌گیری پایانی مؤلف باز با بهره‌جویی از تعابیر مارکسیستی استمرار پیدا می‌کند: نباید پنداشت ابوذر اگر مردم را به کتاب خدا و سنت می‌خواند شخصیتی مرتجع بود؛ او می‌خواست با اشرافی‌گری مبارزه کند (همان: ۱۳۵).

این‌گونه می‌توان با مرور اثر ناصرالدین تغییری تدریجی در سوگیری‌ها دید. ناصرالدین مثلا به جای تأکید روی اندیشه‌های سوسیالیستی ابوذر، عمل انقلابی و دغدغه‌های آگزیستانسیالیستی او را توصیف می‌کند. گویی می‌خواهد بر این تأکید نماید که برای انقلابی بودن بیش از اندیشه عمل انقلابی لازم است. این‌گونه، افکار وی زمینه‌ساز شکل‌گیری بینشی

جدید می‌شود؛ بینشی که برپایه آن ابوذر انقلابی است؛ ولی نه به خاطر افکاری شبیه اشتراکیون معاصر؛ بلکه به خاطر نحوه عمل کرد و سبک زندگی‌اش.

### ۳. ۴. ابوذر به مثابه یک انقلابی با تفکر سوسیالیستی اسلامی

دو سال بعد از انتشار مقاله وافی که سوسیالیست بودن ابوذر را نفی کرد و کتاب ناصرالدین که وی را به عمل انقلابی برای طبقات محروم - خواه برپایه تفکرات سوسیالیستی خواه جز آن - شناساند، یعنی در سال ۱۳۳۶ ش، محمود نوای مقاله‌ای نوشت و در آن ابوذر را نماینده اندیشه‌های سوسیالیستی اسلام نمایاند؛ اندیشه‌ای که آن را سوسیالیسم مقدس خواند (نوای، ۱۳۷۷: ۹۵۶). نوای از این گفت که ابوذر در اندیشه سوسیالیستی خود افراط کرده است؛ وگرنه می‌توان اساس اندیشه‌های او را به نحوی معتدل در تعالیم اسلامی جست (همان: ۹۶۰). او در ادامه کوشید با مروری بر تعالیم اسلامی از این دفاع کند که اسلام نمی‌پذیرد مال و دارایی جامعه تنها در اختیار طبقه‌ای خاص باشد (همان: ۹۵۶-۹۶۰).

نوای در ادامه افزود نخستین بار در ایام خلافت عثمان بود که با اعتراضات ابوذر اندیشه سوسیالیستی اسلام نمود یافت (همان: ۹۵۹). ابوذر خود فردی زاهد بود و رواج تفکر سوسیالیستی او نیز به این می‌انجامید که همه در فقر با هم اشتراک داشته باشند (همان‌جا). تضاد طبقاتی حاکم در جامعه آن روز و کینه‌ای که فقیران از توانگران داشتند سبب شد سخنان ابوذر زمینه‌ای برای یک شورش جمعی را فراهم کند (همان‌جا). مصادف شدن فعالیت او با نخستین مخالفت‌های سیاسی با عثمان سبب شد عثمان به فعالیت‌های او نیز بدبینانه بنگرد (همان‌جا).

وی البته عثمان را مسئول مخالفت‌ها با ابوذر نمی‌داند و می‌گوید اندیشه مذهبی سخت‌گیرانه خود ابوذر بود که سبب شد مخالفت‌های عمومی در برابر او ایجاد شود؛ آن‌سان که عثمان چاره‌ای جز تبعید او به ریزه نیابد (همان: ۹۵۹). همین سخنان نویسنده هم البته در جامعه مصر ایجاد مقاومت می‌کرده است؛ آن‌سان که ویراستاران مجله پانوشتی در ذیل

این فقرات افزوده، و یادآور شده‌اند که این تحلیل نویسنده خطاست و برپایه منابع معتبر ابوذر خود چنین برگزید که در ربنده اقامت کند؛ جایی که یاقوتِ حَمَوِی\_ نویسنده معجم البلدان\_ می‌گوید بهترین مکان در مسیر مدینه به مکه بوده است! (همان‌جا).

نواوی در ادامه می‌کوشد اجزاء پراکنده دیگری از گزارش‌ها درباره زندگی ابوذر را که در آثار مختلف توانسته است به دست آورد به آن‌چه در مقالات پیشین گفته شده است بیفزاید. از جمله، می‌گوید نمی‌دانیم چرا در منابع سخن از مشارکت ابوذر در فتوح عصر ابوبکر و عُمَر نمی‌رود (همان: ۹۵۸). این گفتار وی گویاست که آگاهی‌ها از منابع تاریخ اسلام در نیمه سده ۲۰م چه اندازه اندک است و چه‌گونه مسلمانان دارند به تدریج بر آگاهی‌های تاریخی‌شان می‌افزایند.

#### نتیجه

برپایه آن‌چه گفته شد نظریه‌پردازی‌ها درباره سوسیالیست بودن ابوذر پیش از جنگ جهانی دوم نیز دنبال می‌شده است؛ هرچند البته نمی‌توان انکار کرد که محرومیت‌های حاصل از جنگ جهانی دوم گرایش طبقات فقیر جوامع اسلامی به سوسیالیسم را در پی داشته، و چنان‌که شهیدی نیز می‌گفت این به توسعه بحث‌ها درباره سوسیالیست بودن ابوذر انجامیده است. نخستین نظریه‌پردازان درباره افکار سوسیالیستی ابوذر نیز کسانی نبودند که به گرایش سوسیالیستی آشکار شناخته شوند؛ بلکه شخصیت‌هایی مثل سیدجمال‌الدین اسدآبادی و احمد امین بودند که بیش‌تر می‌خواستند احساس بر خورداری از مفاخر فرهنگی و شخصیت‌های برجسته تاریخی را به مسلمانان القاء کنند.

از اوائل دهه ۱۳۲۰ش باور به سوسیالیست بودن ابوذر از حلقه‌های نخبگان به عموم کشیده شد. دیگر این روزنامه‌نگاران و خبرپردازان و داستان‌نویسانی هم چون عبدالحمید جوده‌السحر بودند که بحث را تفصیل می‌دادند و می‌خواستند با افزودن جاذبه‌هایی داستانی سوسیالیست‌انگاری ابوذر را در سطحی عمومی ترویج کنند. مسلمانان با گرایش‌های فکری



مختلف در دوران رواج گسترده اندیشه‌های سوسیالیستی در نیمه نخست سده ۲۰م/۱۴ش نیاز داشتند راهی برای هم‌دلی با این اندیشه‌ها بیابند و آن‌ها را از خود کنند.

ساده‌ترین کار این بود که ابوذر را عَلم کنند و او را سردمدار سوسیالیسم بشناسانند. آن‌ها که مروج اندیشه‌های سوسیالیستی بودند با چنین کاری حاشیه امنی پیدا می‌کردند و دست‌کم از جانب جامعه به کفر متهم نمی‌گردیدند. آن‌ها نیز که در دوران رواج گسترده اندیشه‌های سوسیالیستی می‌خواستند هویت اسلامی خود را بازیابند می‌توانستند افتخار کنند که ابوذر بسی پیش از غربیان عصر جدید اندیشه‌های سوسیالیستی داشته‌است.

از آن‌سو، عالمان اهل سنت مصر با این‌که افکار سوسیالیستی ابوذر با شرع اسلامی قابل جمع باشد مخالفت ورزیدند. از میان شیعیان عبدالله سُبیتی نیز اصل این‌که ابوذر افکاری سوسیالیستی داشته باشد را نتیجه کوشش‌های عامه مسلمانان برای پنهان کردن رویکرد شیعی او شناساند. برخی دانشگاهیان فارغ از نزاع‌های عقیدتی مثل علی عبدالواحد وافی هم اصل سوسیالیست بودن ابوذر را انکار کردند. نتیجه آن شد که به تدریج توافقی نسبی حاصل شود که ابوذر سبک زندگی و سیره و عمل‌کردی انقلابی داشته، و درعین حال اگرچه ظاهراً تفکراتی مشابه با سوسیالیست‌ها داشته، از تفکر دیگری پیروی می‌کرده‌است.

این‌گونه، با تغییر شرایط اجتماعی از حدود نیمه دهه ۱۳۳۰ش/۱۹۵۰م به بعد رویکردها به ابوذر تغییر می‌کند: به تدریج ابوذر هم‌چون یک انقلابی با تفکری متفاوت با سوسیالیست‌ها شناخته می‌شود؛ یک انقلابی با عمل‌کردی جهادی که پیرو ایدئولوژی اسلامی است. انتظار می‌رود این انگاره از ابوذر در دهه‌های ۱۳۴۰-۱۳۵۰ش/۱۹۶۰-۱۹۷۰م به فراگیرترین نگاه بدل شود؛ فرضیه‌ای که باید با مطالعات تکمیلی آن را آزمود.

## کتابنامه

- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹). المصنف، به کوشش سعید محمد لَحَام، بیروت: دارالفکر.
- ابن سعد، محمد (۱۹۶۸). الطبقات، به کوشش احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابویعلی، احمد بن علی (۱۴۰۴). المسند، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق: دار المأمون.
- امروہی، ظفر حسن (بی تا). اصحاب رسول، دہلی: مطبع یوسفی.
- امین، احمد (۲۰۱۷). فجر الاسلام، بیروت: ہنداوی.
- امین، محسن (بی تا). اعیان الشیعہ، به کوشش حسن امین، بیروت: دارالتعارف.
- آقابزرگ طہرانی، محمد محسن (۱۴۰۳). الذریعہ، بیروت: دار الاضواء.
- آل یاسین، مرتضیٰ (بی تا). مقدمہ بر ابوذر الغفاری عبداللہ سبیتی، بیروت: مطبعہ صور الحدیثہ.
- بلاذری، احمد بن یحییٰ بن جابر (۱۳۹۴). انساب الاشراف، به کوشش شیخ محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات.
- جاحظ (۱۹۴۸). الشیوعیۃ فی الاسلام، بخش اول، الرسالہ، ۷۷۱؛ همان، بخش دوم، الرسالہ، ۷۷۲.
- حراعلی، محمد بن حسن (۱۳۸۵). امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد: مکتبۃ الاندلس.
- رجال السلف و نساؤہ: أبوذر الغفاری (۱۳۵۴). بخش اول: الشہاب، ۱۱ (۱)، ۱۴-۱۶؛ بخش دوم: الشہاب، ۱۱ (۲)، ۸۲-۸۳؛ بخش سوم: الشہاب، ۱۱ (۳)، ۱۴۹-۱۵۱؛ بخش چہارم: الشہاب، ۱۱ (۴)، ۲۰۹-۲۱۱؛ بخش پنجم: الشہاب، ۱۱ (۵)، ۲۸۲-۲۸۳؛ بخش ششم: الشہاب، ۱۱ (۶)، ۳۴۹-۳۵۰.
- زاید، سعید (۱۳۶۵). ابوذر الغفاری، الأزهر، ۱۷ (۱۰)، ۴۵۵-۴۵۶.
- زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰). الاعلام، چاپ پنجم، بیروت: دارالعلم للملایین.
- زندگی نامہ ابوذر به نقل و ترجمہ از کتاب اعیان الشیعہ (۱۳۷۵). یاد، ۴۴.
- سبیتی، عبداللہ (۱۳۶۱). صور من التاریخ الإسلامی: ابوذر الغفاری، العرفان، ۳۱ (۴)، ۱۱۸-۱۲۰.
- ہمو (بی تا). ابوذر الغفاری، بیروت: مطبعہ صور الحدیثہ.
- سعیدی، غلامرضا (۱۳۲۸). ندای حق، آیین اسلام، ۲۳۰.
- سید جمال الدین اسدآبادی (۱۴۲۳). الخاطرات، بازنویسی محمدپاشا مخزومی، به کوشش سیدہادی خسروشاهی، بیروت: مکتبۃ الشروق.
- السید محسن الامین یخرج اثرًا جدیدًا (۱۳۵۰). العرفان، ۲۳ (۵)، ۶۰۵-۶۰۶.
- شوقی، احمد (۲۰۱۲). الشوقیات، با مقدمہ محمد حسنین ہیکل، قاہرہ: ہنداوی.

- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۶۰). مقدمه چاپ دوم آواره بیابان ربذه، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- همو (۱۳۶۰). مختصری از مقدمه چاپ نخست آواره بیابان ربذه، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- عبادی، عبدالحمید (۱۳۵۱). صور من التاريخ الإسلامی: أبوذر الغفاری، الرساله، ۲، ۹-۱۱.
- عبدالفتاح عبدالمقصود (بی تا). الامام علی، بیروت: مكتبة العرفان.
- علایلی، عبدالله (۱۹۴۸). مقدمه بر ابوذر الغفاری اول ثائر فی الاسلام قدری قلعجی، بیروت: دارالعلم للملایین.
- عیسی، سلیمان (۱۹۶۷). دیوان الاطفال، چاپ اول، دمشق: دارالفکر.
- غضبان، منیر (۱۳۹۰). ابوذر الغفاری، الزاهد المجاهد، بیروت: دارالعربیة.
- قصاب، عبدالمحسن (۱۳۵۶). « أبطال العرب و الإسلام: أبوذر الغفاری»، العرفان، ۲۷ (۸)، ۷۱۲-۷۱۶.
- قلعجی، قدری (۱۹۴۷). ابوذر الغفاری اول ثائر فی الاسلام، بیروت: دارالعلم للملایین.
- گیلانی، احسن (۱۹۹۳). سوانح ابوذر غفاری، چاپ دوم، به کوشش محمدالیاس قاسمی، بمبئی: دارالکتاب.
- لوسانی، محمدرضا (۱۳۹۹). تجميع اخبار اخلاقی در حدیث یا اباذر، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۶۷، ۲۶ (۲)، ۱۲۵-۱۵۶.
- مراغی، ابوالوفا (۱۳۶۸). ابوذر الغفاری، الازهر، ۲۰ (۱)، ۴۱-۴۵.
- مظفری، محمدحسین (۱۳۶۱). تاریخ الشیعه، باز نشر قم: بصیرتی.
- مؤلفات الاستاذ عبدالحمید جوده السحار (۱۹۸۴). ضمیمه کتاب ابوذر الغفاری، قاهره: مكتبة مصر.
- ناصر، ربیع محمد و عجمی، عبدالرسول شهید (۲۰۲۲). عبد المحسن القصاب ودوره الفکری والصحفی، اوروک، ۱۵ (۱)، ۲۰۳-۲۲۱.
- ناصرالدین، علی، ابوذر الغفاری (بی تا). بیروت: دارالحکمه.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶). الرجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسین.
- نواوی، محمود (۱۳۷۷). الصحابی الجلیل أبوذر الغفاری، الازهر، ۲۹ (۱۰)، ۹۵۶-۹۶۰.
- وافی، علی عبدالواحد (۱۳۷۵). لیکورغوس والحسدیون و ابوذر الغفاری، رساله الاسلام، ۸ (۲)، ۱۵۲-۱۵۷.