

تطبیق تاریخی؛ امکان سنجی و معیار شناسی

soleimani@qabas.net

جواد سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۹۷/۰۶/۱۲_ پذیرش: ۹۷/۰۲/۰۷

چکیده

مطالعات تطبیقی یکی از روش‌های مقبول تحقیق در علوم انسانی به‌شمار می‌آید که طی آنها، محقق با مقایسه دو پدیده یا دیدگاه با یکدیگر و بررسی وجوه تشابه و تفاوت آنها، شناخت عمیق‌تری نسبت به آنها پیدا می‌کند. محققان تاریخ برای بررسی علل رویش و فراز و فرود تمدن‌ها، از مقایسه تمدن‌ها با یکدیگر استفاده می‌کنند؛ یا با تطبیق تاریخ بر زمانه خود، شناخت خویش را از زمانه خود عمق می‌بخشند. ولی شاید بعضی از محققان از مطالعات تطبیقی در تاریخ، به علت برخی دشواری‌ها، همچون گرفتار آمدن در دام تطبیق‌های ناروا پرهیز کنند و حتی آن را غیرممکن و غیرعلمی تلقی نمایند. در این پژوهش، بعد از بیان دلایل امکان تطبیق تاریخی، دو دیدگاه افراطی و تفریطی موجود در خصوص تطبیق تاریخی، نقد گردیده است، و اموری همچون شناسایی شباهت‌ها و عبور از شباهت‌های ظاهری به شباهت‌های باطنی، ارزیابی عدم تأثیر وجوه تمایز در وجوه تشابه، بهره‌وری از قالب‌های فراگیر به عنوان معیار و روش علمی تطبیق تاریخی معتبر مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: مفهوم تطبیق تاریخی، امکان تطبیق تاریخی، روش تطبیق تاریخی، تطبیق‌های روا و ناروای تاریخی.

امروزه «مطالعات تطبیقی» یکی از روش‌های شناخته‌شده در فرایند تحقیق به‌شمار می‌آید. در این شیوه، محقق با مقایسه دو پدیده یا دیدگاه با یکدیگر و بررسی وجوه تشابه و تفاوت آنها، شناخت عمیق‌تری نسبت به آن پدیده پیدا می‌کند.^۱ در این میان، مطالعات تطبیقی در تاریخ، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چنان‌که بسیاری از محققان تاریخ تمدن در بحث علل رویش و فراز و فرود تمدن‌ها، از مقایسه تمدن‌های گذشته با یکدیگر، و در برخی از کتب روش تحقیق در تاریخ، تاریخ تطبیقی به عنوان یک روش جداگانه و مستقل در کنار تاریخ محلی، تاریخ فرهنگی، تاریخ اندیشه و مانند آن شمرده می‌شود.^۲

لیکن باید توجه داشت که تطبیق تاریخی اگر با روش علمی و حساب‌شده محقق نشود و به صورت سلیقه‌ای و غیرعلمی تحقق یابد نه تنها مایه عبرت نخواهد بود، بلکه به دستاویزی برای سوءاستفاده و گمراهی و فریب خوردن و فریب دادن جامعه مبدل خواهد شد. از این رو، در این قسمت، به برخی از معیارهای تطبیق برخی از مقاطع تاریخی بر برخی مقاطع دیگر یا با دوران معاصر می‌پردازیم.

سؤال اساسی در این مقال، آن است که تطبیق علمی تاریخ چه روش، شرایط و الزاماتی دارد؟ به دیگر سخن، مقایسه مقاطع تاریخی با یکدیگر یا مقایسه یک مقطع تاریخی گذشته با زمان حال مبتنی بر مقدمات و معیارهایی است که اگر رعایت نشود، نه تنها موجب کشف حقیقت و عمق بخشیدن معرفت بشر نسبت به یک پدیده اجتماعی یا تاریخی نمی‌شود، بلکه موجب تحریف و وارونه شدن حقیقت می‌گردد. از این رو، شایسته است روش علمی تطبیق‌های تاریخ بررسی گردد تا از این رهگذر، معیارهای تطبیق‌های صحیح تاریخی معین گردد؛ به گونه‌ای که به کمک به کارگیری این معیارها، بتوان تطبیق‌های روا را از ناروا تمیز داد. لیکن پیش از بیان معیارها و روش علمی تطبیق، ابتدا باید مفهوم، دلایل امکان، ضرورت و پیش‌فرض‌های تطبیق تاریخی را بررسی کرد.

قابل ذکر است که برحسب تحقیقات به‌عمل آمده، تاکنون مقاله یا کتاب مستقلی درباره این موضوع نگاشته نشده، و آنچه در کتاب‌های روش تحقیق آمده بیشتر ناظر به ماهیت و روش تحقیقات تطبیقی به‌طور مطلق است، نه روش تحقیق تطبیقی در تاریخ.^۳ آنچه را هم که در کتاب *مطالعات تاریخی*، تحت عنوان «تاریخ تطبیقی» مطرح شده ناظر به دلیل امکان و ضرورت مطالعه تطبیقی تاریخ است.^۴

در فصل دهم کتاب *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تحلیل تاریخی - تطبیقی به‌طور خلاصه مطرح شده و در آن، روش توافق و تخالف جان استوارت میل توضیح داده شده است.^۵ در فصل هشتم کتاب *جامعه‌شناسی*

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. رک: احد فرامرز قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ص ۲۹۴؛ حسن اسلام‌پور، خودآموز مقدمات پژوهش، ص ۱۴۶.

۲. رک: جرمی بلک و دونالد م. مک رایلد، مطالعات تاریخی، ص ۱۳۲-۱۳۷.

۳. رک: احد فرامرز قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ص ۲۹۴ به بعد؛ همو، اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی، ص ۲۱۱-۲۵۳؛

حسن اسلام‌پور، خودآموز مقدمات پژوهش، ص ۱۴۶.

۴. جرمی بلک و دونالد م. مک رایلد، مطالعات تاریخی، ص ۱۳۲-۱۳۷.

۵. رک: علی ساعی، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ص ۲۰۴-۲۱۲.

تاریخی، تحت عنوان «روش تطبیقی تاریخی»، بحثی علمی مطرح شده است؛ و در آن، از انواع روش‌های تحلیل تطبیقی تاریخی (مانند روش توافق، تخالف، توافق و تخالف جان/استوارت میل، انتخاب شبیه‌ترین یا متفاوت‌ترین نمونه‌ها، جبر بولی، روش مقایسه‌ای در سطح اسمی، روش مقایسه‌ای در سطح ترتیبی، روش تغییرات همزمان) بحث شده است. اما تمام روش‌ها به صورت مختصر بیان و ارزیابی گردیده است؛ به گونه‌ای که سرانجام خواننده به طور شفاف نمی‌فهمد روش صحیح و کاربردی برای تطبیق تاریخی چیست، و شروط آن کدام است.^۱ بدین روی، به رغم تلاش مؤلف، همچنان نیاز به بحث کاربردی و روشن در این مقوله احساس می‌شود.

از این رو، به نظر می‌رسد بررسی الگوها و معیار تطبیق در تاریخ، تکاپوی افزون‌تری می‌طلبد. در این نوشتار، ابتدا دو دیدگاه مفروض نبود امکان مطلق، و امکان مطلق تطبیق تاریخی به عنوان دو دیدگاه افراطی و تفریطی بررسی و نقد گردیده، سپس دیدگاه برگزیده، یعنی امکان مشروط تطبیق تاریخی به عنوان دیدگاه منطقی، مطرح و اثبات شده و در نهایت، شروط و معیارهای لازم و تسهیل‌کننده تطبیق تاریخی بیان گردیده است.

الگوهای تطبیق در تاریخ

پژوهش‌های تطبیقی در تاریخ، در دو قالب «تاریخ تطبیقی» و «تطبیق تاریخی» انجام می‌شود. نظر به آنکه موضوع مقاله حاضر ناظر به هر دو قالب مذکور است، ماهیت آنها به صورت مستقل در ذیل بررسی می‌شود:

الف. تاریخ تطبیقی

یکی از قالب‌های مطالعات تطبیقی تاریخ، «تاریخ تطبیقی» نامیده می‌شود. گرچه در این روش مطالعه تاریخ، موضوع مطالعه محقق حوادث گذشته از طریق آثار و گزاره‌های تاریخی است، ولی در اینجا، محقق اصالتاً در پی ضبط چگونگی رخدادهای گذشته یا چرایی پیدایش آنها نیست، بلکه در پی آن است که با مطالعه تطبیقی تاریخ، قوانین حاکم بر حرکت تاریخ را کشف کند.

از آن رو که هدف اصیل پژوهشگر در این نوع مطالعه تاریخ، کشف قانون است، از شیوه تطبیق یک مقطع تاریخی بر مقطع مشابه دیگر استفاده می‌کند تا با عنایت به شباهت‌های دو عصر، به قوانین مشترک دست یابد. بنابراین، محقق در تاریخ تطبیقی، اصالتاً در پی کشف چگونگی و چرایی رخدادهای گذشته نیست، بلکه در پی مقایسه دو مقطع با یکدیگر برای کاوش در چرایی‌های رخدادهای و کشف قوانین است، لیکن به ناچار، ابتدا باید بفهمد در مقاطع مورد مطالعه‌اش، حوادث چگونه و چرا شکل گرفته‌اند، تا بعد با روش خاص خود، به کشف نظریه یا قانون تحول بپردازد. در تاریخ نقلی و تحلیلی، مقایسه‌ای بین یک مقطع تاریخی با مقطع دیگر صورت نمی‌پذیرد و کشف قانون تحول هدف نیست، بلکه در تاریخ نقلی هدف، علم به چگونگی رخدادهای گذشته و در تاریخ تحلیلی هدف، علم به چرایی

آنهاست. ولی در تاریخ تطبیقی، هم مقایسه صورت می‌گیرد و هم هدف کشف قانون می‌شود. پس تاریخ تطبیقی، هم در روش و هم در هدف با تاریخ نقلی و تحلیلی متمایز است. در نتیجه، تاریخ تطبیقی در ذات خود با تاریخ نقلی و تحلیلی متفاوت است؛ اما به هر دوی آنها برای نیل به هدفش نیازمند است و از آنها به عنوان مواد استدلال خود بهره می‌برد. معمولاً کسانی که در زمینه عوامل پایایی و پویایی یا سقوط و افول تمدن‌ها تحقیق می‌کنند از تاریخ تطبیقی بهره می‌برند؛ یعنی با مقایسه فرهنگ‌ها و تمدن‌های گذشته با یکدیگر، قواعد اوج و حسیض‌شان را می‌کاوند. از این‌رو، امروزه تاریخ تطبیقی به عنوان یک روش آکادمیک مطالعه تاریخ در مراکز علمی و دانشگاهی مطرح است. جرمی بلک و دونالد م. مک رابیل در کتاب *مطالعه تاریخ*، تاریخ تطبیقی را به عنوان یکی از رویکردهای پژوهش‌های تاریخ مطرح می‌کند و معتقدند: «تاریخ تطبیقی ایده گسترش دانش و یا بررسی پدیده‌های تاریخی را در یک زمینه تطبیقی مفروض می‌داند»^۱.

از منظر آنها، تحولات تاریخی یک سلسله عناصر کلی و عام دارد که مختص جامعه و منطقه یا زمان خاص نیست. در کنار عناصر کلی، برخی عناصر مختص هم دارد که ویژه زمان یا منطقه یا نژاد خاص است، آنها عناصر کلی و مشترک را «عوامل اساسی» می‌نامند، و عناصر جزئی را «عناصر خاص». بر این باورند که بررسی تطبیقی پدیده‌های تاریخی مقاطع گوناگون و تحولات جوامع گوناگون با یکدیگر می‌تواند زمینه کشف عوامل کلی و اساسی تحولات تاریخی و عوامل جزئی و خاص دخیل در آنها را برای مورخان فراهم سازد.^۲ برای نمونه، تغییر باورها و اعتقادات جوامع یا تغییر ابزار تولید یا رشد علمی عوامل کلی و عام تحول‌آفرین در جامعه و تاریخ مطرح هستند و مختص منطقه خاصی نیستند. ولی رشد صنعت کشتی‌سازی و صیادی برای جامعه‌ای که در ساحل دریا زندگی می‌کنند، یک عامل خاص و جزئی محسوب می‌شود و نمی‌توان آن را به برای همه جوامع مطرح کرد.

آنها معتقدند: عوامل خاص کمتر توجه مورخان تاریخ تطبیقی را به خود جلب کرده است؛ زیرا عوامل خاص معمولاً به حوادث سطحی محدود می‌شود. بدین‌رو، در تحقیقاتشان در پی کشف عوامل اساسی یا مشترک روش پدیده‌های تاریخی فراتر از زمان و مکان یا ملت‌ها و دولت‌های خاص هستند.^۳

آنان به چند پژوهش تاریخی با رویکرد تاریخ تطبیقی اشاره می‌کنند؛ از جمله: کتاب *تمدن و سرمایه‌داری* (۱۹۷۹)، اثر برودل. وی در این کتاب، تأثیرات مصرف، توزیع و تولید در نظام قدیم (۱۴۰۰-۱۸۰۰) را از طریق مقایسه تمدن‌های اصلی دنیای شرق و غرب، هند و چین و ژاپن و اندونزی و آمریکا و اروپا بررسی کرده است. بررسی تطبیقی در جامعه‌شناسی نیز از جایگاه خاصی برخوردار است و در شکل‌گیری و توسعه جامعه‌شناسی نقشی حیاتی ایفا کرده است؛ به‌گونه‌ای که *امیل دورکیم* (۱۸۵۸-۱۹۱۷) ادعا می‌کرد که «هیچ امر اجتماعی با هر

پس‌چیدگی را نمی‌توان تبیین کرد، مگر آنکه رشد کامل آن را در خلال همه انواع آن تعقیب نماییم.^۱ جامعه‌شناسی تطبیقی یک شاخه خاص از جامعه‌شناسی نیست، بلکه خود جامعه‌شناسی است.^۲ وی معتقد بود:

در جامعه‌شناسی، تبیین منحصرأ عبارت از اثبات وجود روابط علیت است، و برای اثبات اینکه پدیده‌ای علت پدیده دیگر است، بیش از یک وسیله در دست نیست، و آن مقایسه مواردی است که در آن، این دو پدیده هر دو با هم حاضر یا غایب باشند.^۳

در علوم تجربی، امکان یافتن علت پدیده‌ها از طریق حضور همزمان، غیبت همزمان و تغییر همزمان عناصر و پدیده‌ها وجود دارد؛ ولی در دانش‌های اجتماعی - انسانی، امکان ایجاد یا حذف یا تغییر بیشتر عناصر و پدیده‌های مشهود به منظور شناخت بهتر آنها - همانند آنچه در دانش‌های طبیعی صورت می‌گیرد - وجود ندارد. برای مثال، در علوم اجتماعی، دانشمندی که درباره تأثیر وجود نظام دموکراسی بر کل جامعه مطالعه می‌کند، نمی‌تواند دستوری صادر نماید که براساس آن، جامعه برای مدتی فاقد نظام دموکراسی باشد، تا وی تأثیر فقدان آن را ببیند. از این رو، ناچار است جامعه‌های دیگر را، که در آن نظام پارلمانی نیست، با نظام جامعه خود، که در آن دموکراسی حاکم است، مقایسه کند تا تفاوت‌ها و مشابهت‌ها را یادداشت نماید.

جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز اجتماعی آلمانی، *ماکس وبر* (۱۸۶۴-۱۹۲۰) نیز مقایسه تطبیقی را عنصر محوری فهم گذشته می‌انگاشت. برای مثال، وی در باب علل پیدایش سرمایه‌داری جدید، در اثر کلاسیک خود، برای اثبات تأثیر اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری، به تاریخ جوامع صنعتی مراجعه کرد و ظهور بورژوازی و به تبع آن، سرمایه‌داری جدید را منبث از بروز پروتستانتیسم و ویژگی‌های خاص اخلاقی آن دانست.

آرنولد توین‌بی، مورخ و محقق انگلیسی، با مطالعه تطبیقی تمدن‌های بشری و بررسی و ارزیابی مشابهت‌های آنها، نظریه‌ای درباره عامل حرکت تاریخ ارائه کرده است. از منظر او، تمام تمدن‌ها در واقع، واکنشی دفاعی در مقابل هجوم مشکلات گوناگون جغرافیایی، اجتماعی و سیاسی هستند، و رویش و اوج و ماندگاری تمدن‌ها در گرو واکنش‌های متناسبشان در برابر هجوم تمدن‌های رقیب است.^۴

با توجه به شواهد مزبور، می‌توان گفت: روش تحقیق تطبیقی در تاریخ، با الگوی تاریخ تطبیقی یک روش تحقیق معمول در تاریخ به‌شمار می‌رود که بسیاری از محققان از آن استفاده کرده‌اند.

تذکر این نکته ضروری است که مطالعات تطبیقی یک هدف نیست؛ یعنی در تاریخ تطبیقی، محقق در پی آن نیست که تنها بین دو پدیده تاریخی یا یک پدیده تاریخی را با پدیده اجتماعی امروز مقایسه کند و وجوه شباهت یا تمایز آنها را بررسی نماید. تاریخ تطبیقی ابزاری است که از طریق شناخت شباهت‌ها و تمایزهای دو پدیدار یا حادثه

۱. باقر ساروخانی، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۲، ص ۱۹۴.

۲. ر.ک: جرمی بلک و دونالد م. مک رایلند، مطالعه تاریخ، ص ۱۳۴.

۳. امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۱۲۷.

۴. ر.ک: آرنولد توین‌بی، فلسفه نوین تاریخ، ص ۴۳ به بعد.

یا شخصیت، شناخت عمیق تری برای ما در حل مسئله تحقیق حاصل شود. برای نمونه، وقتی انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه و انقلاب ۱۹۱۷ روسیه با یکدیگر مقایسه می‌شود و وجوه تشابه و تمایزشان بررسی می‌گردد، کشف وجوه تشابه و تمایز به خودی خود اصالت ندارد، بلکه محقق در پی آن است تا آن وجوه را ابزاری برای شناخت عمیق تر نسبت به آن دو انقلاب یا حل مسئله‌ای مانند علل رویش و پیروزی انقلاب‌ها قرار دهد. از این رو، تعیین مسئله تحقیق در تاریخ تطبیقی و پی‌جویی پاسخ به آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، وگرنه مطالعات تاریخ تطبیقی به مقایسه برای مقایسه محصور می‌شود که حاصل درخوری ندارد.

ب. تطبیق تاریخی

تاریخ فواید و بهره‌های گوناگونی دارد. یکی از روش‌های بهره‌وری از تاریخ، تطبیق آن با زمان حاضر و عبرت‌گیری از گذشته برای زمان حاضر است. بشر از دیرباز، به صورت فطری از سرگذشت پیشینیان برای شناخت و ساختن آیندگان بهره می‌برده است. تجربه‌آموزی و عبرت گرفتن از گذشته برای حال و آینده سیره دایمی بشر بوده است. این سیره گاه خودآگاه و گاه ناخودآگاه بوده است؛ یعنی وقتی علت برخی از گفتارها و کردارهای انسان‌ها را جویا می‌شویم، آنان به سرگذشت پیشینیان استناد می‌کنند و حوادث تلخ و شیرین گذشته را علت تکوین گفتار و کردار خویش معرفی می‌نمایند؛ یا در تحلیل برخی از رخدادهای امروز، به موارد مشابه گذشته استناد کرده، با استناد به حوادث گذشته، رخدادهای حال را تحلیل و آینده را پیش‌بینی می‌کنند. این روش همان عبرت‌آموزی از گذشته است که ما آن را «تطبیق تاریخی» می‌نامیم که با دقت و تدبیر در یک مقطع تاریخی، به صورت خواسته یا ناخواسته برای فرد عبرت حاصل می‌شود.

از بسیاری از افراد وقتی می‌پرسید: چرا عدالت و انصاف در جامعه بهتر از ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است؟ با استناد به تاریخ، پاسخ می‌دهند. مثلاً می‌گویند: بی‌عدالتی و ظلم چنگیزیان و مغولان یا هیتلر و ژرمن‌ها موجب زوال قدرتشان شد. یا اگر پرسید: چرا وحدت در جامعه بهتر از تفرقه است؟ با استناد به یک مقطع تاریخ، به ما پاسخ می‌گویند. مثلاً، می‌گویند: چون نبود وفاق و زوال وحدت سپاه امام علی علیه السلام در دوران حکومتشان، موجب فروپاشی اقتدارشان در برابر لشکر معاویه شد، وحدت بهتر از اختلاف بوده و مایه اقتدار است.

چنان که بسیاری از محققان تاریخ، که فایده مطالعه تاریخ را بیان کرده‌اند، عبرت‌آموزی را از مهم‌ترین فواید تاریخ برشمرده‌اند. ابو محمد قاسم بن محمد *برازلی* می‌نویسد: «تاریخ، راهی است برای عبرت‌اندوزی، و روشی است که انسان را به بصیرت‌جویی ره می‌نماید»^۱ *حافظ ابرو* در کتاب خود، درباره فواید تاریخ می‌نویسد:

فایده مطالعه تواریخ و قصص و حکایات و اخبار و آثار پادشاهان ماضی آن است که خیر و شر و نفع و ضرر

گذشتگان معلوم شود، و به سیرت نیکان اقتدا و اهتدا نمایند، و از گفتار و کردار ایشان اعتبار و انزجار یابند.^۲

ابوالحسن علی بن زید بیهقی معروف به «ابن فندق» در تعریف تاریخ می‌نویسد:

تواریخ، خزاین اسرار امور است، و در آن عبر و مواظ و نصایح، و نقد آن بر سکه تقدیر الهی مطبوع بود و مردم را از حدت مضارب نواب نگاه دارد.^۱

جمال‌الدین ابوالحسن علی بن ابی‌منصور آزدی مصری در *أخبار الدول الإسلامية*، فواید تاریخ را چنین بیان می‌کند: نگرنده در تاریخ بین عبرت‌هایی که اشک‌ها آرامشش دهند و شادی‌هایی که بخشش‌ها بر شوکتش افزیند، جمع کند.^۲ حتی *ابن خلدون* نام تاریخ خود را *کتاب العبر و دیوان المبتداء و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان* نامیده است.

حال پرسش این است که سازوکار عبرت‌گیری از تاریخ چگونه است؟ آیا عبرت‌های تاریخی در کتاب‌های تاریخ وجود دارد و خواننده تاریخ با مطالعه به آن پی می‌برد؟ یا عبرت محصول مطالعات تاریخی است که بعد از فعل و انفعالات خاصی برای خواننده تاریخ حاصل می‌شود؟

بی‌تردید، عبرت تاریخی در متن تاریخ بیان نمی‌شود؛ زیرا بسیاری از مورخان و کتاب‌های تاریخ تنها به نقل و تحلیل حوادث گذشته می‌پردازند و هرگز سخن از عبرت به میان نمی‌آورند، و این خواننده تاریخ است که در هنگام مطالعه تاریخ یا پس از آن، ذهنش تاریخی می‌شود؛ یعنی مستغرق در تاریخ می‌شود؛ چنان‌که گویا یکی از افرادی شده که در داستان مورد مطالعه‌اش حضور داشته است، سپس افراد و زمانه مورد مطالعه‌اش را با افراد و زمانه خویش مقایسه می‌کند، و شباهت‌های خود و زمانه خود با فرد یا زمانه گذشته را می‌سنجد، و با ارزیابی و مقایسه عناصر مؤثر در رخداد‌های گذشته به نقش عناصر مشابه آنها در زمانه خودش پی می‌برد. و بدین‌سان، درمی‌یابد که چگونه می‌توان از بروز برخی از عوامل، که پیامدهای ناگواری دارد، جلوگیری کرد و برای بروز برخی از عوامل، که آثار مطلوبی در گذشته داشته است، در زمانه خود بسترسازی کرد.

علم حضوری به فرایند تطبیق و پندآموزی از تاریخ امر دشواری است؛ لیکن بشر با علم حصولی می‌فهمد که عبرت‌آموزی بدون توجه و تطبیق - دست‌کم - یک مقطع تاریخ با زمانه خواننده تاریخ حاصل نمی‌شود. به هر حال، از منظر محققان و مورخان، مهم‌ترین فایده تاریخ عبرت‌آموزی بوده و عبرت، فرع بر تطبیق تاریخ با زمانه خواننده تاریخ است و این همان «تطبیق تاریخی» است.

وجوه تمایز و اشتراک «تاریخ تطبیقی» با «تطبیق تاریخی»

بین «تاریخ تطبیقی» و «تطبیق تاریخی» وجوه تمایز و اشتراک وجود دارد. تمایز نخست آنکه در تاریخ تطبیقی، محقق اصالتاً در پی کشف قوانین و قواعد حاکم بر حرکت تاریخ است و عبرت‌گیری از تاریخ هدف اصلی او نیست، گرچه گاه به صورت ناخودآگاه عبرت حاصل می‌شود. اما در تطبیق تاریخی، مطالعه‌کننده تاریخ اصالتاً در پی عبرت‌گیری از دیروز برای امروز و فرداست، گرچه شاید در پرتو تطبیق‌های مکرر، بعضی از قواعد حرکت تاریخ را نیز کشف کند.

تمايز دوم تطبيق تاريخی با تاريخ تطبیقی این است که تطبیق تاریخی برای بسیاری از مطالعه‌کنندگان و آشنایان با تاریخ میسور می‌شود، ولی تاریخ تطبیقی و تولید قانون غالباً از فیلسوفان و محققان تاریخ و علوم اجتماعی برمی‌آید. به دیگر سخن، تطبیق تاریخی کاری تخصصی نیست و برخی از توده‌های مردم این عمل را انجام می‌دهند و از برخی مقاطع تاریخی برای زمانه خود عبرت می‌گیرند؛ ولی تاریخ تطبیقی کاری تخصصی است، و از فیلسوفان و محققان تاریخ و جامعه‌شناسی ساخته است.

از جهت دیگر، تطبیق تاریخی با تاریخ تطبیقی مشابه یکدیگرند؛ زیرا در تاریخ تطبیقی، یک مقطع تاریخی با مقطع دیگر مقایسه می‌شود، یا یک فرهنگ و تمدن با فرهنگ و تمدن دیگر به صورت تطبیقی بررسی می‌شود. فرقی نمی‌کند که مقطع یا فرهنگ و تمدن دوم در عصر حاضر حیات داشته باشد یا در گذشته بوده و امروز فقط تاریخش موجود باشد. بنابراین، جوهره عمل تطبیق تاریخی با تاریخ تطبیقی یکی است؛ یعنی در هر دو تطبیق صورت می‌گیرد، لیکن در تطبیق تاریخی، گاه با یک تطبیق عبرت حاصل می‌شود؛ ولی در تاریخ تطبیقی، گاه با تطبیق‌های متعدد هدف کشف قانون تحصیل می‌گردد. در نتیجه، مفهوم تاریخ تطبیقی شامل تطبیق تاریخی نیز می‌شود و اعم از آن است.

دلایل امکان تطبیق تاریخی

مقصود از امکان تطبیق، روا بودن تطبیق و مقصود از «تطبیق روا» تطبیقی است که از منظر عقل و سیره عقلا شایسته عبرت‌آموزی باشد و مقصود از «تطبیق ناروا» تطبیقی است که شایسته عبرت‌آموزی نباشد. بنابراین، مراد از دلایل امکان تطبیق این است که آیا تطبیق یک مقطع تاریخی بر مقطع دیگر یا دوران معاصر و عبرت‌آموزی از آن توجیه عقلی یا نقلی دارد، یا صرفاً عملی عرفی و بدون پشتوانه عقلی یا نقلی است؟ و در صورت دلیل داشتن، دلایل آن چیست؟ با توجه به این مقدمه، باید گفت: مهم‌ترین دلایل امکان تطبیق سلف بر خلف عبارت است از:

دلیل اول

یکی از عناصر اصلی سازنده تحولات تاریخ انسان است. اگر انسان از تحولات تاریخی جهان حذف شود، اساساً آن تحول هویت تاریخی خود را از دست می‌دهد. حال از آن‌رو که انسان‌ها ذاتیات و گرایش‌ها و بینش‌های ذاتی مشابهی دارند، در برابر پدیده‌های مشابه واکنش مشابه نشان می‌دهند. برای نمونه نوع انسان‌ها ظلم را قبیح می‌دانند و عدل را می‌ستایند؛ نوع انسان‌ها آزادی از قید ستمگران را می‌طلبند و سلطه آنان را برنمی‌تابند. همین امر موجب واکنش‌های مشابهی از نوع انسان در تاریخ می‌شود؛ به گونه‌ای که وقتی حاکمی بر مردمان خود ظلم کند بر ضد حکومت او می‌شورند؛ و اگر حاکمی عدالت بورزد با حکومت او همراهی می‌کنند. پس ذاتیات مشترک انسان‌ها منشأ تجلی واکنش‌های مشترک در برابر کنش‌های مشابه می‌شود. همین امر بسترساز تکرار تاریخ است. در نتیجه، تطبیق تاریخ امری منطقی و ممکن است.

طبق دیدگاه بسیاری از فیلسوفان تاریخ و تصریح متون وحیانی، حرکت تاریخ قانونمند است. برهمن اساس، بسیاری از فیلسوفان تاریخ تلاش کرده‌اند تا قوانین حاکم بر حرکت تاریخ را کشف کنند و تحولات آینده تاریخ را براساس قوانین حاکم بر حرکت تاریخ به دست آورند. برای نمونه، مارکس گفت: عامل محرک تاریخ تکامل ابزار تولید و نزاع طبقات اقتصادی است. جوامع در اثر تکامل ابزار تولید، از کمون اولیه وارد دوران برده‌داری و سپس زمین‌داری و سرمایه‌داری و کمونیسیم می‌شوند، و برهمن اساس، او حرکت آینده هر جامعه‌ای را پیش‌بینی می‌کرد،^۱ هرچند نظریه او درست نبود.

ویلفردو پارتو قانون دیگری را در حرکت تاریخ مطرح کرد. وی می‌گوید: مهم‌ترین عامل پیدایش تغییرات بنیادی در جامعه، «مبارزه دایمی جناح مرتجع و محافظه‌کار با جناح پیشرو و تجدیدطلب» است. او معتقد است که همواره جناح پیشرو در این مبارزه پیروز می‌شود و قدرت را در دست می‌گیرد؛ اما پس از آنکه به‌قدرت رسیده، برای حفظ قدرت خود، راه محافظه‌کاری را در پیش می‌گیرد و در مقابل او، جناح پیشرو تازه‌ای به‌وجود می‌آید و قدرت حاکم را به‌مبارزه می‌طلبد، و این جریان ادامه می‌یابد.^۲

توین‌بی معتقد است: تمام تمدن‌ها واکنشی دفاعی در مقابل هجوم مشکلات گوناگون جغرافیایی، اجتماعی و سیاسی هستند. وقتی تمدنی به این طریق به‌وجود آمد، به‌ناچار جامعه جدید به دو دسته تقسیم می‌شود: اقلیت حاکم و برخوردار، و اکثریت تحت سلطه. شکاف میان این دو دسته به تدریج عمیق‌تر می‌شود و انگیزه جدیدی به وجود می‌آید که واکنشی در پی خواهد داشت. واکنش جدید نظام جامعه را به هم می‌ریزد و آن تمدن از بین می‌رود و نظام تازه‌ای جایگزین آن می‌شود، و این گردش همچنان تکرار می‌گردد.^۳

قرآن مجید نیز قانونمندی تحولات تاریخ را تأیید می‌کند؛ به‌گونه‌ای که در برخی آیات، به این قوانین تحت عنوان «سنه الله» تصریح کرده و ویژگی‌هایی برای آن برشمرده که کاملاً منطبق بر قوانین حقیقی است.^۴

روشن است که وقتی پذیرفتیم حرکت جامعه و تاریخ دارای سنت است، معلوم می‌شود که بین مقاطع گوناگون تاریخ گسلی وجود ندارد، بلکه بر همه مقاطع تاریخ، قوانین مشترکی حاکم است که وقتی علت هر قانونی محقق شود آن قانون سرریان می‌یابد. همین امر تطبیق مقاطع تاریخی بر یکدیگر را ممکن و مقبول می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که با مشاهده برخی از علل سرریان بعضی قوانین در زمان حاضر و تطبیق آن با مقاطعی که قانون مزبور در آن مقطع سرریان یافته است، می‌توان پیش‌بینی کرد که در زمان حاضر نیز چنین قانونی سرریان خواهد یافت. البته کشف قوانین حاکم بر حرکت تاریخ کار دشواری است که با تأملات فیلسوفانه در تاریخ و اشارات وحیانی تحقق می‌یابد.

دلیل سوم

سومین دلیل امکان و ضرورت تطبیق گذشته با زمان حاضر دلیل درون دینی است، و آن توصیه‌های متون دینی به عبرت‌آموزی از پیشینیان است. قرآن مجید در سوره‌های متعددی از قرآن، انسان‌ها را به عبرت‌آموزی از حیات پیشینیان دعوت می‌کند.^۱ امام خمینی ره در کتاب **چهل حدیث** با عنایت به تقسیم علوم از سوی رسول مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله به «آیه محکم، فریضه عادلّه، سنت پا براه، و اینکه غیر از اینها فضل است»^۲ دانش تاریخ را به شرط مطالعه برای عبرت‌آموزی جزو آیه محکم می‌شمارد.^۳ گفتنی است سیره عقلا همواره این بوده است که از تاریخ گذشتگان عبرت گیرند، و این بدان سبب است که آنان به حکم عقل و فطرت خویش می‌یابند که آدمیان ذات مشترکی دارند. انسان دیروز و امروز و فردا از لحاظ ماهوی یکسان‌اند. بدین روی، به ثبت و ضبط تاریخ گذشته جوامع انسانی اهتمام ورزیده، زندگی انسان‌های گذشته را با خود و معاصرانشان مقایسه می‌کنند و با تطبیق آنها با یکدیگر، از تجربه پیشینیان بهره می‌جویند. از این رو، چنان که گذشت، از دیرباز مورخان یکی از فواید مهم تاریخ‌نگاری را عبرت‌آموزی دانسته‌اند.^۴ پیداست که عبرت گرفتن از سرگذشت پیشینیان منوط به این است که زندگی پیشینیان با زندگی انسان‌های کنونی تطبیق شود وگرنه اگر بنا باشد بین جوامع و انسان‌های گذشته با جوامع و انسان‌های حال و آینده تمایز ذاتی وجود داشته باشد، به گونه‌ای که مقایسه تطبیقی آنها با فرد و جامعه کنونی میسر نباشد، عبرت گرفتن از سرنوشت آنان برای ما آیندگان غیرممکن و نامعقول است، و حال آنکه دین به امر غیرممکن و نامعقول تشویق نمی‌کند. عبرت نوعی انفعال قلبی است، نه فعالیت ذهنی صرف. بدین روی لغویان «عبرت» را به «حالت قلبی» ترجمه کرده‌اند، نه درس ذهنی صرف. نوشته‌اند: «عیبرة: حالتی است که انسان را از شناخت چیزی که دیده شده، به چیزی که دیده نشده می‌رساند».^۵ «عبرت و اعتبار به معنی موعظه‌پذیری و متذکر شدن از گذشته است».^۶ پیداست که منظور از «حال»، حال روحی، و مقصود از «تعاظ» قبول اندرز، و مقصود از «تذکر» یاد دل است، و ظرف همه آنها قلب انسان‌هاست، و قلب جای باورها و تصدیق‌هاست. در نتیجه، «عبرت» نوعی باور است. کسی که تاریخ را مطالعه می‌کند ابتدا از آن درس ذهنی می‌آموزد؛ یعنی یک سلسله گزاره‌های ذهنی از حوادث گذشته و تحلیل‌ها و استنتاج‌ها در ذهنش نقش می‌بندد، سپس آن دریافته‌های ذهنی را به قلب خود منتقل ساخته، به عبرت و باور قلبی تبدیل می‌شود. آن‌گاه معرفت منتقل شده به ساحت قلب در مرحله سوم، در رفتار انسان تأثیر گذاشته، محرک او می‌شود و حرکت‌ساز می‌گردد. پس تاریخ در سه ساحت ذهن، دل و خارج، یعنی سه عالم بینش، گرایش و رفتار تأثیر می‌گذارد.

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuḥesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. یوسف: ۱۱۱؛ نازعات: ۲۶؛ حشر: ۲.

۲. محمدبن یعقوب کلینی، اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۳.

۳. روح‌الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۳۹۶.

۴. رک: علی بن زید بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۱۰-۱۱؛ صادق آئینه‌وند، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، ص ۳۱.

۵. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۴۳.

۶. احمدبن محمد فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۹۰.

از سوی دیگر، از دستور عبرت‌گیری از تاریخ در قرآن به دست می‌آید که از دیدگاه قرآن، برخی وجوه اشتراک تکوینی بین گذشتگان و آیندگان وجود دارد که عبرت‌اندوزی آیندگان از گذشتگان را امکان‌پذیر و سودمند می‌سازد. از این رو، برخی از مفسران قرآن مجید با الهام از آیات قرآن، به تطبیق تاریخ قبل از اسلام و به‌ویژه بنی‌اسرائیل بر تاریخ اسلام پرداخته، معتقدند:

مثل و وصف امت‌های گذشته عیناً تکرار می‌شود؛ آنچه بر سر امت‌های گذشته رفته است بر امت اسلام نیز خواهد رفت. و این همان است که نامش را «تکرار تاریخ» و یا عود آن می‌گذاریم.^۱

بنابراین، در یک جمع‌بندی، باید گفت: از منظر عقل و وحی، عبرت یکی از فواید مهم و اجتناب‌ناپذیر و گران‌بهای مطالعه تاریخ است، و در بسیاری از موارد، بدون تطبیق گذشته با حال، عبرت حاصل نمی‌شود. بدین سان، بیان تاریخ به صورت تطبیقی، به‌ویژه با زمان حاضر موجب تحصیل مهم‌ترین فایده تاریخ گردیده، امری اجتناب‌ناپذیر و ممکن به‌شمار می‌آید، و دیدگاهی که منکر امکان تطبیق در تاریخ است دیدگاه درستی نیست.

دلایل مخالفان تطبیق تاریخی و نقد آن

دلیل اول

در مقابل موافقان امکان تطبیق‌های تاریخی، مخالفان تطبیقی‌های تاریخی معتقدند: مقایسه و تطبیق دو مقطع تاریخی یا مقایسه یک مقطع با دوران معاصر در صورتی مفید است و ابعاد ناپیدایی از یک حادثه را برای ما هویدا می‌سازد که بین آنها همانندی وجود داشته باشد. این در حالی است که دانش تاریخ در زمره دانش‌های جزئی‌نگر و ناظر به واقعه خاص به حساب می‌آید، بر خلاف دانش‌های قانونمندی نظیر فیزیک که بر تعمیم داده‌ها، کلیت و قانون‌پذیری متکی است. همان‌گونه که ماکس وبر نوشته است، «واقعیت تاریخی، چه شخصیتی تاریخی باشد و چه حادثه‌ای خاص باشد، منحصر به فرد است».^۲ بنابراین، هرگز نمی‌توان گفت: دو شخصیت یا حادثه تاریخی در اثر عوامل یکسانی پدید آمده‌اند. بنابراین، همانندی و عینیتی در بین نیست تا با مقایسه بین آنها با یکدیگر، شناخت عمیقی نسبت به هریک برای محقق حاصل شود.

به دیگر سخن، تحولات سریع و دگرگونی‌های مستمر زمانه به گونه‌ای است که هر از چندی آداب و رسوم، سبک زندگی، و نظامات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جدید پدیدار می‌گردد، و این تمایزها مانع آن می‌شود که ما بتوانیم حوادث حال و گذشته را یکسان شمرده، آنها را باهم مقایسه کنیم. برای نمونه، تمایزهای آشکاری میان اوضاع و شرایط صدر اسلام در جزیره‌العرب با اوضاع و شرایط کنونی انقلاب اسلامی ایران وجود دارد؛ مانند اینکه مسلمانان صدر اسلام کم‌سواد و فاقد رشد علمی برخوردار بودند و در یک نظام اجتماعی کاملاً ساده می‌زیستند، ولی مردم ایران از رشد علمی، هوش و روشن‌بینی خاصی برخوردار بوده، در نظام اجتماعی پیچیده

و جدید قرن ۲۱ زندگی می‌کنند. در صدر اسلام، مردم به حقوق شهروندی و انسانی خود آگاه نبودند، ولی امروزه مردم از حقوق شهروندی و انسانی خود آگاهی یافته، آن را مطالبه می‌کنند. رهبران دینی صدر اسلام معصوم بودند، اما رهبران دینی انقلاب اسلامی ایران در عصر غیبت معصوم نیستند.

نقد

در پاسخ دیدگاه مزبور، باید گفت: گرچه صحت برخی از تمایزهای گذشته با حال قابل انکار نیست، و علل رویش شخصیت‌ها و حوادث در زمان‌های گوناگون عین یکدیگر نبوده و متفاوت است؛ ولی - چنان‌که قبلاً گفتیم - عوامل و امور مشترکی بین گذشته و حال در جامعه بشری وجود دارد که در رویش شخصیت‌ها و رخدادها همواره دخیل هستند؛ و همین امر موجب می‌شود تا وجوه تشابه درخوری بین گذشته و حال پدید آید که با توجه به آنها، تطبیق مفید و موجب تعمیق شناخت هر دو پدیده می‌گردد. برای نمونه، جاه‌طلبی، حرص و ولع به مال اندوزی، و زیاده‌خواهی همواره در تاریخ جزو علل پیدایش شخصیت‌های ظالم و رخدادهای ظالمانه بوده است. در مقابل، خداترسی، انصاف و قانع بودن به حق خویش، و دل‌بستگی نداشتن به دنیا همواره جزو عوامل شکل‌گیری شخصیت‌های عادل و انقلاب‌های عدالت‌خواه به‌شمار آمده است.

برهمن اساس، شاید برخی از علل ناقصه پدیده‌های مشابه تاریخی خاص باشند، ولی علل مشترک نیز در پیدایش آنان نقش دارند، و همین عوامل مشترک موجب می‌شوند که نتوان هر حادثه تاریخی را صددرصد خاص و متفرد شمرد و مقاطع گوناگون را کاملاً متمایز انگاشت. در نتیجه، نمی‌توان باب مطالعات تطبیق تاریخ را یکسره مسدود کرد و آن را امری غیرممکن خواند، بلکه در شرایط خاصی، تطبیق تاریخ گذشته بر حال امری ممکن، مفید و هدایت‌گر شمرده می‌شود.

دلیل دوم

مشکل دیگری که برای تطبیق‌ها و مقایسه‌های تاریخی مطرح می‌شود این است که برای تمام ابعاد حوادث تاریخی نمی‌توان اسناد متقن یافت؛ بعضی از گزارش‌های مربوط به حوادث تاریخی، بایکدیگر تعارض دارند، و همین امر موجب می‌شود که به تعبیر گوریوچ، محقق تاریخ به‌ناچار به بازسازی عناصر و پیوند آنها و پرکردن خلأها با اندیشه‌ها و پندارهای خویش دست بزنند. در نتیجه، گزارش‌های تاریخی واقع‌نمایی ندارند و تصویرهای مقاطع تاریخی تصویرهای معتبری نیست تا با تطبیق آنها بر یکدیگر یا با دوران معاصر، شناخت عمیق‌تری از واقعیات پیدا کنیم یا عبرت معتبری بگیریم.^۱

نقد

در پاسخ به این اشکال، باید گفت: اگر مراد از «عدم واقع‌نمایی علم تاریخ» این است که به‌وسیله گزاره‌های تاریخی نمی‌توان تمام تصویر حادثه‌ای را که در گذشته اتفاق افتاده به‌طور یکجا مشاهده کرد، این سخن درستی است؛ زیرا به علت اموری

همچون ضعف حافظه یا اشتباه یا خیانت تاریخ‌نگاران، برخی از گزارش‌های دروغ و خلاف واقع در تاریخ راه یافته است. از سوی دیگر، انگیزه انسان‌ها، که نقش مهمی در فهم و تفسیر رفتارشان دارد، امری مخفی و نهان است و کشف آن پیچیده و دشوار و حتی گاه غیرممکن است. پیداست این امور راه نیل به تمام تصویر واقع تاریخی را مسدود می‌کند.

ولی به نظر می‌رسد «توقع واقع‌نمایی و حجیت تاریخ» به معنای به دست دادن تصویری از تمام حقیقت گذشته در اصل توقع نادرستی است؛ زیرا این امر برای شاهدان عینی هوشمند حاضر در یک حادثه میسر نیست، چه رسد برای مورخی که با واسطه، گزارش‌ها را ثبت و نقل می‌کند. در نتیجه، چنین توقعی از گزارش‌هایی که سال‌ها بعد به آن پرداخته می‌شود، امری نامعقول است. اما اگر مقصود از «عدم واقع‌نمایی تاریخ» این است که تاریخ نمی‌تواند بخش‌هایی از واقعیت گذشته را به ما نشان دهد، آن هم به گونه‌ای که انسان را نسبت به پدیده‌ای که در گذشته اتفاق افتاده است تا حد ممکن از جهل بیرون آورد و گذشته را برای آیندگان به صورت علم اجمالی نمایان کند، باید گفت: این سخن نادرستی است و تاریخ از این توانایی برخوردار است.

برای تبیین این نظر، باید گفت: مجموعه گزاره‌های تاریخ به پنج دسته «مقطع‌الصدق؛ مقطع‌الکذب؛ مشکوک؛ مظنون‌الصدق؛ و مظنون‌الکذب» تقسیم می‌شود. در میان گزاره‌های فوق، «گزاره‌های مشکوک»، هیچ نوع واقعیت تاریخی را نشان نمی‌دهد. «گزاره‌های مقطع» و «مظنون‌الکذب» نیز غیرقابل اعتماد بوده، واقع‌نمایی ندارند؛ ولی گزاره‌های «مقطع‌الصدق»، واقع‌نمایی کامل دارد و گزاره‌های «مظنون‌الصدق» - که بخش مهمی از گزاره‌های تاریخی را تشکیل می‌دهد - واقع تاریخی را به صورت ظنی نمایان می‌کند؛ به گونه‌ای که انسان را از حالت جهل مطلق نسبت به گذشته بیرون می‌آورد و به سوی اطمینان هدایت می‌کند. بنابراین، به کمک گزاره‌های «مقطع‌الصدق»، و «مظنون‌الصدق» می‌توان به علم اجمالی درباره گذشته دست یافت.

به دیگر سخن، اگر واقع تاریخی را به صورت یک لوح در نظر بگیریم، گزاره‌های تاریخی نمی‌توانند تصویر روشن و شفافی از تمام ابعاد این لوح به ما ارائه دهند؛ ولی تصویری به ما ارائه می‌کنند که برخی از قسمت‌های آن شفاف، برخی دیگر نیمه‌شفاف، و بخش سومش مبهم است، و وقتی مجموع بخش‌های شفاف و نیمه‌شفاف، کنار هم قرار می‌گیرند، علم اجمالی ما نسبت به گذشته را سامان می‌دهند. از این رو، گفته می‌شود: «ارزش عینی احکام تاریخ نمی‌تواند مطلق باشد، بلکه نسبی و تا حدی تابع احوال مورخ و اسناد است. مادام که نسبت این دو عامل اخیر اجتناب‌ناپذیر است، نیل به عینیت مطلق برای مورخ، غیرممکن خواهد بود.»^۱

بنابراین، ما می‌پذیریم که تاریخ نمی‌تواند تمام واقع را به طور تفصیلی برای ما نمایان کند، ولی می‌تواند واقعیت را به طور مجمل نشان دهد، و همین امر موجب خروج انسان از وادی جهل مطلق نسبت به گذشته، به مرتبه‌ای از علم می‌شود؛ زیرا علم اجمالی مرتبه‌ای از علم است؛ و هر قدر انسان از تاریکی جهل بیرون آید و به وادی علم وارد شود، به همان اندازه از گذشته عبرت می‌گیرد و نسبت به آینده، روشن‌بینی پیدا می‌کند و با بینش صحیح‌تر و دور از

خطا به حیات خود ادامه می‌دهد. بنابراین، تاریخ، علمی معرفت‌بخش است و موجب روشن‌بینی انسان در زندگی می‌شود؛ زیرا نیل به واقعیت در تاریخ به‌طور نسبی ممکن است و همین واقع‌نمایی نسبی تاریخ از گذشته برای تطبیق و عبرت‌آموزی کافی است.

تطبیق‌های افراطی

از بعضی تطبیق‌های تاریخی برداشت می‌شود برخی معتقدند: آنچه در گذشته رخ داده بعینه در آینده تکرار می‌شود، و تطبیق‌های تاریخی قید و شرط خاصی ندارد. شاید بتوان این نگاه را «دیدگاه دوم» نامید. برای نمونه، اگر کسی بر این باور باشد که سرگذشت انقلاب اسلامی ایران در عصر حاضر «قرن چهاردهم و پانزدهم هجری» بعینه سرگذشت امت اسلامی صدر اسلام (قرن اول هجری) را تداعی می‌کند و نخبگان و جریان‌های سیاسی و اجتماعی و بینش و گرایش توده‌های امروز در تمام جهات مانند نظایرشان در صدر اسلام هستند و هیچ تمایزی با آنان ندارند، چنین شخصی در حقیقت، قایل به تکرار صددرصدی تاریخ گذشته در دوران معاصر و آینده است.

نقد

به نظر می‌رسد چنین دیدگاهی افراطی است؛ زیرا هر دورانی از تاریخ حامل تحولاتی جدید است که خاص خود آن دوران است، و این تحولات در روابط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تأثیر می‌گذارد. در نتیجه، تحولات هر عصر در برخی از جهات متمایز با تحولات شبیه آنان در اعصار گذشته و آینده است. حتی انسان‌های یک عصر در عین اینکه ذاتیات مشترکی دارند، طبایع و روحیات خاصی دارند که بعضاً تحت تأثیر تحولات زمانه و محیط ویژه خودشان پدید آمده است و در اعصار و محیط‌های دیگر دیده نمی‌شود. رشد علمی و فناوری هر عصری در روحیات و سبک زندگی انسان‌ها تأثیر ویژه‌ای می‌گذارد که خاص مردمان آن عصر است، و در اعصار گذشته نبوده، و در اعصار آینده نیز در صورت تحولات جدید علمی و فناوری معلوم نیست مشاهده شود. بنابراین، تطبیق همه‌جانبه مقاطع تاریخی بر یکدیگر یا دوران معاصر عملی غیرمنطقی و غیرعلمی است.

دیدگاه برگزیده

طبق دیدگاه سوم، تطبیق‌های تاریخی در صورتی روا و ممکن است که حساب‌شده و همراه با در نظر گرفتن معیارها و قواعد خاص خود باشد، وگرنه عملی ناروا و غیرصحیح به‌شمار می‌آید (در ادامه، مهم‌ترین معیارها مطرح خواهد شد). «تطبیق» در این دیدگاه، به معنای مقایسه و شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های دو پدیده تاریخی است، نه به معنای انطباق. به دیگر سخن، هیچ‌گاه دو پدیده تاریخی صددرصد برهم منطبق نیست، بلکه در برخی ابعاد و زوایا با یکدیگر شباهت دارند و در برخی ابعاد و زوایا از یکدیگر متمایزند. اصلاً اگر این تمایزها نباشد آن دو یک امر

محسوب می‌شوند و مقایسه بی‌معنا و بی‌فایده خواهد بود. تمایزها موجب می‌شود مقایسه ممکن گردد و شناخت ما نسبت به همهٔ اطراف مقایسه عمیق‌تر شود. برای نمونه، انقلاب اسلامی ایران در عصر حاضر، با انقلاب اسلامی رسول خاتم‌الصلوات در صدر اسلام، عین یکدیگر نیستند؛ یعنی کاملاً برهم منطبق نیستند، بلکه از حیث رشد علمی و فناوری، منطقهٔ جغرافیایی ظهور انقلاب، فرهنگ حاکم بر مردم، نظامات اجتماعی، و روابط اقتصادی با یکدیگر متفاوتند؛ ولی از حیث اهداف و مراحل انقلاب با یکدیگر شباهت دارند: هر دو انقلاب در پی استقرار احکام دین در شئون جامعهٔ انسانی بوده و زمینه‌سازی برای حیات طیبه را در جامعهٔ بشری آرمان خود قرار داده‌اند؛ هر دو انقلاب مرحله‌ای، همچون تبیین معارف انقلاب، براندازی رژیم طاغوت، تأسیس و تثبیت حکومت اسلامی را پشت سر نهاده‌اند.

روشن است که بررسی وجوه تشابه و تمایز بین این دو انقلاب شناخت محققان را نسبت به هر دو انقلاب عمیق‌تر می‌کند؛ به‌گونه‌ای که رخدادهای انقلاب اسلامی صدر اسلام ترجمان حوادث انقلاب اسلامی ایران، و رخدادهای انقلاب اسلامی ایران ترجمان و مفسر ابعاد ناشناختهٔ انقلاب اسلامی صدر اسلام است. به دیگر سخن، سلف ترجمان خلف و خلف ترجمان سلف است و بررسی تطبیقی آنها با یکدیگر ابعاد ناشناختهٔ هریک را برآیمان روشن می‌کند.

جمع‌بندی

با توجه به توضیحات گذشته، در یک جمع‌بندی کلی در خصوص امکان تطبیق‌های تاریخی، سه دیدگاه «عدم امکان مطلق»، «امکان مطلق»، و «امکان مشروط» مفروض است. طبق دیدگاه نخست، تطبیق‌های تاریخی در هر شرایطی غیرممکن و نارواست. طبق دیدگاه دوم، تطبیق‌های تاریخی بدون هیچ قید و شرط ممکن و رواست. ولی طبق دیدگاه سوم، تطبیق‌های تاریخی نه مطلقاً صحیح و رواست و نه مطلقاً غیرممکن و ناروا، بلکه تطبیق روا شروط و معیارهایی دارد که اگر رعایت شوند روا و عبرت‌آموز است، و اگر رعایت نشوند ناروا و غیرعبرت‌آموز خواهند بود.

اکنون جای این پرسش است که براساس دیدگاه سوم، که دیدگاه مختار است، مهم‌ترین معیارهای تطبیق‌های تاریخی کدام است؟

قبل از ورود به بحث «معیارهای تطبیق»، باید گفت: معیارها و روش‌هایی که در علوم انسانی مطرح می‌شود مانند معیارها و روش‌های تحقیق در علوم تجربی، از حیث اصابت به واقع و نیل به نتیجهٔ صحیح، یکسان نیست؛ زیرا در علوم تجربی، ما با ماده بی‌جان روبه‌رو هستیم، و بدین‌روی، احصای عوامل دخیل در یک پدیدهٔ مادی و طبیعی آسان‌تر از عالم انسانی است؛ زیرا در عالم انسانی، آدمی نقش‌آفرین است و آدمی لایه‌های پنهان فراوانی مانند انگیزه‌ها و بینش‌ها و گرایش‌ها در رفتارشان نقش‌آفرین است و این امور همگی باطنی بوده و بعضاً قابل پیش‌بینی نیز نیست. بدین‌روی، بعد از کشف شباهت‌ها در تطبیق‌های تاریخی، نمی‌توان به طور قطعی و یقینی، به این‌همانی یک پدیدهٔ دوران معاصر با پدیدهٔ دوران گذشته حکم کرد؛ ولی با بیان برخی ضابطه‌ها، می‌توان فرایند تطبیق را به‌گونه‌ای سازمان‌دهی کرد که احتمال دستیابی به عبرت‌های معتبر و قابل اعتماد از تاریخ تقویت شود.

معیارهای بایسته تطبیق سنجی

معیارهای تطبیق‌های روا و ممکن به دو دسته «معیارهای بایسته» و «معیارهای شایسته» تقسیم می‌شوند. مقصود از «معیارهای بایسته» معیارهایی است که رعایت آنها الزامی بوده، شرط لازم تطبیق به‌شمار می‌آیند؛ به‌گونه‌ای که بدون لحاظ کردن آنها، تطبیق نادرست است؛ یعنی شروط لازم عبرت‌آموزی را ندارد. و مقصود از «معیارهای شایسته» معیارهایی است که رعایت نکردن آنها به صحت تطبیق و نصاب عبرت‌آموزی آن لطمه نمی‌زند، ولی عملیات تطبیق و عبرت‌گیری از تاریخ را سخت می‌کند. بدین‌روی، کارکرد معیارهای شایسته این است که فرایند تطبیق و عبرت‌آموزی را برای خواننده تاریخ تسهیل می‌کند.

۱. اعتبارسنجی اطلاعات و تحلیل‌ها

یکی از معیارهای تطبیق تاریخ رصد کردن اعتبار مستندات و تحلیل‌های تاریخی است؛ زیرا برخی از تطبیق‌ها به علت عدم اعتبار گزاره‌های استناد داده شده یا تحلیل‌های غلط از حوادث گذشته، نادرست به‌شمار می‌آیند و حتی به جای عبرت‌آموزی، موجب ایجاد انحراف می‌گردند. واژه «اعتبار» در لغت، به معنای «آزمودن و متأثر شدن از موعظه» است.^۱ برخی از لغویان معتقدند: مفهوم جامع و مشترک معنوی واژه «اعتبار» عبور کردن است.^۲ در اینجا، مقصود از «اعتبار گزاره‌ها و تحلیل‌های تاریخی» میزان انطباق گزاره‌ها و تحلیل‌ها با واقعیات تاریخی (عالم خارج) است، به‌گونه‌ای که هر قدر میزان انطباق گزاره‌ها و تحلیل‌ها با واقعیت خارجی بیشتر باشد معتبرتر و اعتمادبرانگیزتر خواهد بود. مورخان برای سنجش اعتبار گزاره‌های تاریخی، معیارهایی دارند که می‌توان آنها را به دو دسته درون‌متنی، و برون‌متنی تقسیم کرد.

مقصود از «معیارهای درون‌متنی» اموری است که در متن گزاره‌ها باید لحاظ شود؛ مانند: هماهنگی داشتن یا هماهنگی نداشتن با عقل، قرآن (در خصوص سیره معصومان علیهم‌السلام)، سنت مسلم (در خصوص سیره معصومان علیهم‌السلام)، باورهای صحیح کلامی (اعتقادات مبرهن و مسلم کلامی)، دستاوردهای مسلم علمی، و سازگاری صدر و ذیل خبر. و مراد از «ملاک‌های برون‌متنی» اموری است که در اسناد گزاره‌های تاریخ، باید بررسی گردد؛ مانند: اعتبار سند (از حیث میزان وثاقت راویان، کوتاهی یا طولانی بودن سند، مقطوع یا مرسل بودن)؛ زمان صدور روایت؛ روشنی یا پیچیدگی بیان؛ و میزان کثرت یا قلت نقل در منابع.

معیار دیگر «اعتبار اطلاعات از دوران معاصر» است؛ زیرا اگر اطلاعات استناد داده شده از دوران معاصر صحیح و دقیق نباشد، گذشته بر حال به‌صورت ناروا تطبیق می‌شود و موجب گمراهی می‌گردد. بنابراین، راستی‌آزمایی اخبار و اطلاعات از حوادث و اشخاص دوران معاصر، که یک مقطع تاریخی بر آن تطبیق می‌گردد، امر اجتناب‌ناپذیری است.

۲. شناسایی وجوه تشابه

همان‌گونه که گذشت، هدف از «تطبیق تاریخی» عبرت گرفتن از تاریخ است. عبرت گرفتن نیز در گرو احساس شباهت بین حال و گذشته است؛ زیرا در این صورت، مطالعه‌کننده تاریخ به این نتیجه می‌رسد که وضعی که او در آن به سر می‌برد پیش‌تر رخ داده است. در نتیجه، خود و زمانه خود را در آزمایشگاه مقطع مشابه گذشته مطالعه و بررسی می‌کند و از تجربیات مقطع مشابه گذشته، برای زمانه‌اش عبرت می‌گیرد. بنابراین، عبرت گرفتن از گذشته مشروط به شباهت گذشته با زمان حال است، در نتیجه، نخستین شرط تطبیق وجود شباهت بین مقطع تاریخی گذشته با زمان مطالعه‌کننده تاریخ است؛ به‌گونه‌ای که هر قدر احساس شباهت در مطالعه‌کننده تاریخ افزایش یابد تطبیق افزون‌تری انجام داده، عبرت بیشتری می‌گیرد.

حال از آن‌رو که دیدگاه‌ها درباره اصل مشابهت یا میزان شباهت یک مقطع تاریخی با زمان مطالعه‌کننده تاریخ متفاوت است، عبرت‌گیری از آن مقطع تاریخی امری نسبی است؛ یعنی کسانی که بین آن مقطع تاریخی با زمانه‌شان شباهت درخوری می‌بینند بیش از سایرین دست به تطبیق زمانه خود با آن مقطع می‌زنند و در نتیجه، عبرت‌های افزون‌تری می‌گیرند. نکته دیگر اینکه هر قدر وجوه مشابهت یک مقطع تاریخی با زمان مطالعه‌کننده تاریخ افزایش یابد دامنه و عمق عبرت‌آموزی او افزایش خواهد یافت، و برعکس هر قدر میزان مشابهت بین یک مقطع تاریخی با زمان مطالعه‌کننده تاریخ کمتر باشد عبرت‌آموزی محدودتر خواهد شد. بدین‌روی، امیرمؤمنان علی علیه السلام فلسفه عبرت‌گیری از تاریخ را مشابهت دو مقطع با یکدیگر می‌دانند و عبرت گرفتن از مقاطع تاریخی مشابه زمان حال را توصیه می‌فرماید: «وَ اعْتَبِرْ بِمَا مَضَى مِنَ الدُّنْيَا لِمَا بَقِيَ مِنْهَا؛ فَإِنَّ بَعْضَهَا يُشْبِهُ بَعْضًا وَ آخِرُهَا لَاحِقٌ بِأَوَّلِهَا؛ وَ كُلُّهَا خَائِلٌ مُفَارِقٌ»^۱؛ از حوادث گذشته تاریخ، برای آینده عبرت بگیر، که بعضی از حوادث روزگار با یکدیگر همانند بوده، و پایان دنیا به آغازش می‌پیوندد، و همه آن رفتنی است.

بنابراین، در تطبیق تاریخ، یافتن مقطع تاریخی مشابه زمانه مطالعه‌کننده تاریخ امری لازم و ضروری است، و در میان مقاطع تاریخی، مقطعی که شباهت بیشتری با زمانه مطالعه‌کننده تاریخ دارد از اولویت افزون‌تری برای تطبیق برخوردار است. برای نمونه، اگر بخواهیم زمانه انقلاب اسلامی ایران را با یکی از انقلاب‌های گذشته تاریخ مقایسه کنیم، در میان سه انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹م، انقلاب روسیه در اکتبر سال ۱۹۱۷م و انقلاب حضرت رسول خاتم صلوات الله علیه در جزیره‌العرب در سال ۶۱۰م، انقلاب حضرت رسول خاتم صلوات الله علیه در اولویت قرار خواهد گرفت؛ زیرا انقلاب اسلامی ایران از حیث ایدئولوژی، ارزش‌ها، روش و اهداف شباهت‌های فراوانی با انقلاب رسول خدا صلوات الله علیه در جزیره‌العرب دارد؛ ولی با انقلاب بورژوایی فرانسه و انقلاب کمونیستی روسیه، هم از حیث مبانی و هم از حیث ایدئولوژی، ارزش‌ها، روش و اهداف تفاوت ماهوی دارد.^۲ طبیعی است هر قدر وجوه مشترک افزون‌تر باشد دامنه تطبیق را گسترش داده، زمینه عبرت‌آموزی بیشتری فراهم می‌سازد.

وقتی موضع گیری شخصیتی از شخصیت های امروز با رجلی از رجال صدر اسلام مقایسه می شود باید وجه شباهت در مقایسه، دقیقاً روشن شود، تا صحت و سقم تطبیق و منصفانه یا غیرمنصفانه بودنش قابل نقد و بررسی باشد، و تشبیه از ابهام بیرون آمده، اثبات پذیر گردد؛ مثلاً اگر اشخاصی شبیه طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص معرفی می شوند، باید دقیقاً روشن شود در چه جهت، آنها با هم شباهت دارند؛ آیا در ثروت اندوزی و اشرافی گری شبیه یکدیگرند؟ یا در پیمان شکنی با ولی امر مسلمانان و برپایی جنگ بر ضد ولایت؟ یا گرویدن به تساهل و تسامح دینی؟ در صورت روشن شدن وجه شبه و زاویه مقایسه، میزان دقت و درستی یا نادرستی این مقایسه روشن خواهد شد و در صورت، درستی تطبیق جایی برای انکار - یا تعاف - باقی نمی گذارد و زمینه عبرت آموزی از تاریخ مهیا می گردد.

نکته حایز اهمیت در یافتن شباهت ها، این است که گاه بین یک پدیده تاریخی و پدیده دیگر در دوران معاصر، شباهت ظاهری به چشم می خورد؛ ولی وقتی با دقت و تمرکز به آن دو پدیده نگاه می شود، معلوم می گردد که تفاوت های ماهوی زیادی بین آن دو پدیده وجود دارد که شباهت ظاهری آنها را کاملاً تحت الشعاع قرار می دهد. در نتیجه، باید با روش های علمی از شباهت های ظاهری به شباهت های باطنی دست یافت.

۳. گذار از شباهت ها و تفاوت های ظاهری

همان گونه که گذشت، در نگاه نخست، مقاطع تاریخی با یکدیگر و با دوران معاصر شباهت ها و تفاوت های زیادی دارند، لیکن برخی از این وقایع و خلاف ها ظاهری است، و اگر محقق با استفاده از روش ها و فنون علمی از شباهت ها و تفاوت های ظاهری عبور نکرده، به شباهت ها و تفاوت های واقعی نرسد به انحراف و التقاط مبتلا خواهد شد و نتایج غیرقابل قبولی به دست خواهد آورد. مهم ترین این روش ها عبارت است از:

الف. شناخت انگیزه ها و اهداف نقش آفرینان تاریخ

بسیاری از پدیده های تاریخی و اجتماعی در ظاهر با یکدیگر شباهت هایی دارند؛ ولی وقتی به اهداف و انگیزه های انسان های نقش آفرین در آن پدیده ژرف می نگریم، می بینیم کاملاً با یکدیگر متمایزند. برای نمونه، آشوب ها و انقلاب های ارزشی ضد حکومت ها در ظاهر دو قیام مردمی شبیه هم هستند، اما تفاوتی که بین انگیزه ها و اهداف انقلابیان در آن دو حرکت وجود دارد آنها را از یکدیگر متمایز می سازد؛ زیرا شورش ها مانند شورش «شعبان بی مخ» بر ضد دولت مصلحتی یک حرکت هرج و مرج طلبانه، غیر اخلاقی و غوغاسالارانه و خائنه محسوب می شود و معارض با مصالح عمومی جامعه است. ولی انقلاب های ارزشی، مانند انقلاب مشروطه ملت ایران به رهبری علمای دینی، انقلابی ارزشی و با انگیزه مبارزه با ظلم و استبداد و استعمار به شمار می آید.

ب. شناخت گذشته تاریخی

انسان ها نوعاً در یک محیط فکری، فرهنگی و آموزشی و تربیتی خاصی پرورش می یابند و رفتارهای آنان متناسب با همان افکار و ارزش های آموخته شده در آن محیط است. در نتیجه، توجه به پیشینه تاریخی زندگی افراد و اقوام و

جوامع می‌تواند عامل بصیرت‌بخش خوبی برای کشف ماهیت واقعی کنش‌ها و واکنش‌هایشان باشد، و راه عبور از شباهت‌ها و تمایزهای ظاهری را به کشف شباهت‌ها و تمایزهای واقعی هموار سازد.

برای نمونه، در ظاهر، حکومت یزیدبن معاویه شبیه حکومت علی علیه السلام است؛ زیرا هر دو مدعی جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بودند و حکومت خود را «حکومت اسلامی» نامیدند. بنابراین، خودداری امام حسین علیه السلام از بیعت با یزید و قیام آن حضرت نوعی طغیانگری و شورش بر ضد حکومت اسلامی جلوه می‌کند. ولی اگر پیشینه تاریخی خاندان یزید و رفتار آنان با خاندان رسالت مطالعه و بررسی گردد معلوم می‌شود یکی در خاندان اموی پرورش یافته بود و خاندانش دشمنی دیرینه با اسلام و حکومت اسلامی داشت^۱ و دیگری در خاندان بنی‌هاشم پرورش یافته و از بنیان‌گذاران اسلام و حکومت اسلامی بود. افزون بر این، زندگی نامه یزید مشحون از فسق و فجور و میمون‌بازی و شراب‌خواری و می‌گساری بود،^۲ ولی امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام کارنامه درخشانی از تقوا و فضیلت و جهاد در راه خدا دارند.^۳ بنابراین، باتوجه به پیشینه یزید و امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام معلوم می‌شود شباهت یزید به امام علی علیه السلام امری ادعایی و دروغین بوده، و مخالفت امام حسین علیه السلام با او نه تنها طغیانگری و عصیان بر ضد خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیست، بلکه عین جهاد در راه احیای دین و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است.

ج. مقایسه گفتار با کردار

بازیگران صحنه تاریخ گاه برای معرفی خود به دیگران، شعارهای زیبایی انتخاب می‌کنند. شاید بین شعارهای دو جریان فکری یا سیاسی در گذشته و حال شباهتهایی وجود داشته باشد و همین امر موجب شود یک جریان باطل با یک جریان حق صرفاً به واسطه شباهت‌های ظاهری شعارهایشان شبیه خوانده شوند. در چنین شرایطی، یکی از راه‌های گذار از شباهت ظاهری به تمایز باطنی، تطبیق شعارها با عملکردهاست؛ زیرا با تطبیق شعارهای آنان با عملکردشان در گذشته و حال، تناقض بین شعارها با رفتارهای جریان باطل و همخوانی شعارها و رفتارهای جریان حق معین می‌گردد. بنابراین، مقایسه گفتار با کردار گروه‌ها و احزاب و افراد نقش‌آفرین در پدیده‌های اجتماعی و تاریخی میزان خوبی برای سنجش واقعیت‌دار بودن شباهت‌های ظاهری است.

خارج در حکومت علوی، شعارهای زیبای اصلاح‌طلبانه سرمی‌دادند و دم از برپایی حکومت الهی می‌زدند و حکومت را تنها از آن خدا می‌شمردند. در نگاه نخست، شعارهای اصلاح‌طلبانه آنان شبیه منطق امام حسین علیه السلام در قیام عاشورا بود؛ زیرا آن حضرت نیز علت قیام خود را طلب اصلاح در امت جدشان اعلان نمودند.

ولی هنگامی که عمل خوارج با کردار امام حسین علیه السلام مقایسه شود، معلوم می‌گردد شباهت این دو قیام ظاهری است، نه واقعی؛ زیرا هنگامی که خوارج در میدان عمل ظاهر شدند به جنایت و قتل بی‌گناهان دست زدند، و مردمان بی‌گناهی همچون عبدالله بن حباب و همسر حامله‌اش را به جرم اینکه علی علیه السلام را مسلمان می‌دانستند، به قتل رساندند. این اعمال نشان داد که شباهت ظاهری قیام خوارج با قیام امام حسین علیه السلام قیامی که رفتارش مصداق «جهاد فی سبیل الله» بود و هیچ ظلمی به کسی نکرد، برای مصلح خواندن آنها کافی نیست، بلکه در پس این وفاق ظاهری، ناهمسامانی عمیقی نهفته است.^۱

د. شناخت نتایج و پیامدها

پدیده‌های اجتماعی یا عملکرد انسان‌ها در تاریخ، دارای آثار و پیامدهایی است. الثغفات به این آثار و پیامدها مستوره خوبی برای شناخت ماهیت آن پدیده‌ها یا اشخاص به‌شمار می‌آید و به تمییز شباهت‌ها و تمایزهای واقعی از شباهت‌ها و تمایزهای ظاهری کمک شایانی می‌کند.

اسلام و رهبران مکتب اسلام، و مارکسیسم و رهبران مکتب مارکسیسم، هر دو مبارزه با امپریالیسم و نظام فئودالی و سرمایه‌داری را مطرح کردند. هر دو چندصد میلیون انسان را طی سایان متمدنی متوجه خود کرده، به دنبال خود کشاندند. نظام‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی پهنه وسیعی از گیتی را تغییر دادند و در قالب یک مکتب نجات‌بخش جلوه کردند. بدین‌روی، در نگاه اولیه، رهبران و مکاتب مذکور شبیه یکدیگرند، ولی نتایج و پیامدهای این حرکت در تاریخ کاملاً متفاوت بوده است و این خود ما را به تمایز باطنی و اختلاف واقعی آنها می‌رساند؛ زیرا خلأ معنوی پدید آمده ناشی از انکار خدا و عالم غیب در جوامع کمونیستی و زندگی اشتراکی غیرمنطقی و ستیزه‌جو با مالکیت فردی و مناسبات اجتماعی بی‌روح آن، موجب واکنش منفی فطرت بشر نسبت به مارکسیسم و رهبرانش گردید. بدین‌روی، در نخستین پایتخت فکری و سیاسی خود، یعنی شوروی از درون فروپاشید. ولی اصول و فروع دین اسلام به علت غنا، کمال، و همخوانی با نیازهای فطری بشر، در تاریخ باقی ماند و روزه‌روز بر شمار مسلمانان افزوده شده و رهبران راستین مکتب اسلام در تاریخ زنده مانده‌اند.

۴. ارزیابی دخالت یا عدم دخالت «وجوه تمایز» در «وجوه تشابه»

همان‌گونه که تشابه دو پدیده تاریخی شرط لازم تطبیق است، یافتن وجوه تمایز نیز در تطبیق نقش بسزایی دارد؛ زیرا گاه تمایزهای مقاطع تاریخی در عبرت‌آموزی وجوه تشابه آنها تأثیر بسزایی دارد، به‌گونه‌ای که مانع تطبیق و عبرت‌آموزی علمی وجه تشابه می‌شود.

به دیگر سخن، احراز دخالت نداشتن نقاط افتراق در تطبیق نقاط اشتراک شرط تطبیق یک مقطع تاریخی بر مقطع دیگر یا زمان مطالعه‌کننده تاریخ به‌شمار می‌آید. برای نمونه، زندگی بسیط و نظامات اجتماعی ساده نیست و حکومت

ایرانیان عصر ساسانی نسبت به زمانه ما، مانع عبرت‌آموزی از تأثیر جاه‌طلبی دولت‌مردان ساسانی در زوال ثبات نظام سیاسی و فروپاشی اقتدار ساسانیان نمی‌شود؛ زیرا بسیط بودن زندگی آنان در جاه‌طلبی‌هایشان نقشی نداشت.

معمولاً مقاطع تاریخی عین یکدیگر نیستند و تمایزهایی بین آنها وجود دارد. این تمایزها اگر به گونه‌ای باشند که مانع عبرت‌گیری از وجوه اشتراک شوند فرایند تطبیق و عبرت‌آموزی مختل می‌گردد، ولی اگر در حدی نباشند که مانع عبرت‌گرفتن از وجوه اشتراک شوند مشکلی در فرایند عبرت‌آموزی پدید نخواهند آورد.

تمایزهای ساختاری یکی از مهم‌ترین تمایزهای تأثیرگذار در تطبیق تاریخی است. برای نمونه، ساختار جوامع و نظام‌های سیاسی - اجتماعی در طول تاریخ، در حال تغییر است. نظام‌های سیاسی - اجتماعی از سادگی به سوی پیچیدگی میل می‌کنند. برای نمونه، چند قرن پیش سازمان‌های بزرگ بین‌المللی، مانند «سازمان ملل»، «دادگاه لاهه»، «سازمان کشورهای غیرمتعهد»، «یونسکو» و مانند آنها وجود نداشت؛ ولی امروز این سازمان‌ها به صورت رسمی و محسوس در جوامع گوناگون تأثیرگذار بوده و نقش‌هایی آفریده‌اند. شش قرن پیش نظام‌های حکومتی معمولاً پادشاهی بودند، ولی امروز بیشتر نظام‌ها به صورت دموکراتیک اداره می‌شوند. در قرن چهاردهم، مسئله «تفکیک قوا» در حکومت‌ها مطرح نبود، ولی امروزه «تفکیک قوا» یک امر عادی و ضرورت اجتناب‌ناپذیر در حکومت‌ها به‌شمار می‌آید.

ساختارهای جدید به دنبال خود، الزامات جدیدی پدید می‌آورند که گاه در مقایسه تاریخ گذشته با زمان ما، باید لحاظ شوند، و گرنه مقایسه‌ها علمی نخواهد بود؛ مثلاً، حکومت اسلامی امیرمؤمنان علی علیه السلام و نظام جمهوری اسلامی ایران هر دو یک حکومت ولایی به‌شمار می‌آیند، لیکن این شباهت موجب نمی‌شود که شیوه حکمرانی یکسانی بین امام علی علیه السلام و ولی فقیه در همه زمینه‌ها توقع داشته باشیم؛ زیرا در زمان امام علی علیه السلام اگر استانداری تخلف می‌کرد حضرت مستقیماً وارد عمل می‌شدند و او را عزل یا تنبیه می‌کردند، ولی در نظام جمهوری اسلامی ایران، یعنی در نظام مردم‌سالاری دینی، برای ورود مستقیم ولی‌امر در عزل و نصب‌ها، محدودیت‌ها و سلسله‌مراتبی در قانون اساسی وضع شده است. این سخن درست است که ولی فقیه می‌تواند با حکم حکومتی، استانداری را عزل کند، ولی این اقدام در فرهنگ عمومی جامعه، نوعی بی‌اعتنایی به نظام مردم‌سالاری محسوب می‌شود، و بی‌توجهی مکرر به آن - مگر در جایی که مصالح مهم‌تری در بین باشد - مطابق مصلحت نیست. بدین‌روی، ولی فقیه جز در شرایط اضطراری، که مصالح اسلام یا نظام و جامعه اسلامی در خطر قرار می‌گیرد، دست به چنین اقدامی نمی‌زند.

پیداست این محدودیت‌ها از ساختار جدید و پیچیده نظام سیاسی دوران معاصر نشئت می‌گیرد، و در ساختار نظام بسیط سیاسی عصر حکومت علوی وجود نداشته است. بنابراین، ما نباید به صرف ولایی بودن حکومت علوی و حکومت اسلامی ایران، آن بسط یدی را که از امیرمؤمنان علیه السلام در عزل و نصب استانداران سراغ داریم، در نظام جمهوری اسلامی ایران برای ولی فقیه انتظار داشته باشیم.

تمایز در مقامات و جایگاه‌ها، دومین نوع از انواع تمایزهای تأثیرگذار در تطبیق به‌شمار می‌آید. برای نمونه، بنیانگذار یک نهضت و جانشین او هر دو رهبر نهضت محسوب می‌شوند و وجه مدیریتی و هدایتگری مشترکی دارند؛ ولی تمایز

جایگاه مؤسس یک نهضت با جانشین مؤسس یا امام و نایب امام از امور تأثیرگذار در تطبیق وجه مشترک رهبری جامعه آن دو با یکدیگر است؛ زیرا درست است که هر دو رهبر و پیشوای جامعه هستند، ولی معمولاً اطاعت‌پذیری از مؤسس نهضت یا امام بیش از اطاعت‌پذیری از جانشین مؤسس و نایب امام است. بنابراین، مقایسه این دو جایگاه با یکدیگر از حیث نفوذ کلام و بُرش کاری در امت و توقع اقتدار همسانشان در میان امت مقایسه‌ای غیرعلمی به‌شمار می‌آید.

بنابراین، در مقایسه بین رسول خاتم ﷺ و امام علی ﷺ و امام خمینی ﷺ و آیت‌الله خامنه‌ای - مدظله - باید به وجوه تمایز جایگاه آنان از حیث نفوذ کلام و مانند آن توجه شود، وگرنه حکم کردن به نفوذ یکسان آنها در میان مردم و امت اسلامی و توقع نفوذ همسانشان امری غیرعلمی است.

۵. شناسایی مبانی فکری و نظام ارزشی حاکم بر فرایند تطبیق

جست‌وجوی وجوه تشابه و ارزیابی دخالت تمایزها در تطبیق، به‌طور مستقیم با مبانی اعتقادی و نظام ارزشی مقبول تطبیق‌کننده تاریخ مرتبط است. فرض کنید درصددیم عوامل ظهور برخی انحرافات اعتقادی و ارزشی در جامعه اسلامی ایران بعد از جنگ ۸ ساله با عراق را در یک فرایند تطبیقی بررسی کنیم. روشن است که تحقیق در این زمینه با مقایسه ایران در آن مقطع با آمریکا بعد از جنگ جهانی دوم، کاری غیرعلمی و عبث است؛ زیرا مهم در اینجا، معیار تطبیق‌پذیری اشتراکات اعتقادی و اخلاقی بین دو جامعه ایران و آمریکا است، و بین مبانی اعتقادی و اخلاقی جامعه ایران و آمریکا تباین آشکاری وجود دارد، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: هیچ معیار مشترک اساسی بین فرهنگ ایرانی و آمریکایی وجود ندارد. مفهوم «انحراف» در دو جامعه مذکور نیز کاملاً متفاوت است. در نتیجه، به علت نبود شباهت و فقدان وحدت مبانی عقیدتی و اخلاقی، ملاک تطبیق‌پذیری بین این دو جامعه یکسان نیست.

اختلاف در مبانی اعتقادی و نظام ارزشی در واژه‌های به‌ظاهر مشترک در دو فرهنگ، تمایز معنایی ایجاد می‌کند و این امر در تعیین مصادیق واژه مذکور تأثیر درخوری می‌گذارد. برای نمونه، تعیین مصادیق مشابه «فتنه» در تاریخ، مبتنی بر تعریفی است که محقق تاریخ از مفهوم «فتنه» در منظومه فکری و معرفتی خود دارد. شاید در نظام فکری و ارزشی غیردینی «فتنه سیاسی» را به مطلق اعتراض و شورش بر ضد وضع نظام حاکم تعریف کنند و بدین‌روی، برخی شورش مسلمانان صدر اسلام بر ضد حکومت عثمان را مصداق «فتنه سیاسی» می‌شمارند و امثال امیرمؤمنان ﷺ و مالک اشتر و عمار یاسر را از سران فتنه معرفی می‌کنند.

اما در تفکر اسلامی، «فتنه» به حادثه‌ای اطلاق می‌شود که در آن حق و باطل با یکدیگر درآمیزد و نتیجه آن فریب خوردن برخی از مردم و گمراه شدن آنان از مسیر حق باشد چه در قالب شورش بر ضد نظام حاکم باشد و چه در قالب همراهی با مخالفان نظام حاکم.^۱

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. امام علی ﷺ می‌فرماید: «إِنَّمَا بَدَأَ وَوَفَّعَ الْفِتْنِ أَهْوَاءُ تَبَعُ وَ أَحْكَامُ تَبَدَّعُ وَ يَتَوَلَّى عَلَيْهَا رِجَالُ رِجَالًا عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ، لَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ، فَيَمْرُجَانِ، هُنَالِكَ يَسْتَوِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ» (نهج البلاغه، ج ۴)؛ آغاز پیدایش فتنه‌ها پیروی از هوا و هوس‌ها و بدعت‌هایی است که با کتاب خدا مخالفت دارد، و گروهی (چشم و گوش بسته یا هواپرست آگاه) به پیروی آنان برمی‌خیزند و بر خلاف دین خدا، از آنها حمایت می‌کنند. اگر باطل از آمیختن با حق جدا می‌گردد بر کسانی که طالب حقد پوشیده نمی‌ماند. و اگر حق از آمیزه باطل

بنا بر این تعریف، شورشی که بر پایه حق و با هدفی ارزشمند آغاز می‌شود «فتنه» نیست، بلکه انقلاب و نهضتی ارزشی است و بار مثبت دارد. ولی شورشی که در اثر فریب خوردن از شعارهای به‌ظاهر زیبای عناصر جاه‌طلب پدید می‌آید که حق و باطل را در هم می‌آمیزند، «فتنه» خوانده می‌شود. با توجه به توضیحات مزبور، نمی‌توان جنگ جمل و شورش بر ضد عثمان را دو مصداق مشابه «فتنه» خواند؛ زیرا هریک در مکتب خاصی «فتنه» معرفی می‌شود، ولی در مکتب دیگر «فتنه» به‌شمار نمی‌آید. براساس تعریف اول، که هر شورشی بر ضد نظام حاکم «فتنه» محسوب می‌شود شورش بر ضد حکومت عثمان و شورش بر ضد حکومت علی علیه السلام در جنگ جمل هر دو فتنه آشکار به‌شمار می‌آیند، ولی براساس مبانی فکری امام علی علیه السلام قیام و شورشی که با فریب دادن مردم به‌وجود آید، مانند جنگ جمل که به بهانه دروغ انتقام‌گیری از خون عثمان بر ضد امام علی علیه السلام برپا گردید، «فتنه» خوانده می‌شود. در این صورت، قیام مردم بر ضد عثمان فتنه محسوب نمی‌شود؛ زیرا آن قیام، قیام مردم به تنگ آمده از ظلم و فساد دستگاه حکومتی عثمان بود. در نتیجه، نهضتی حق طلبانه و برای رفع ظلم بود، و چنین نهضتی فتنه نیست، بلکه قیام به حق است.

در نتیجه، طبق مبانی فکری اسلامی، تطبیق فتنه منافقان (سازمان مجاهدین خلق) بر ضد نظام جمهوری اسلامی ایران یا فتنه‌گران در انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۸، بر شورش مسلمانان بر ضد حکومت عثمان در صدر اسلام، تطبیقی غیرعلمی و نادرست است، ولی تطبیق آن بر فتنه شورشیان هوادار طلحه و زبیر بر ضد امام علی علیه السلام پس از انتخاب ایشان به عنوان خلیفه مسلمانان، تطبیقی علمی و دقیق است.

بنابراین، توجه به مبانی فکری و ارزشی انسان در تشخیص مصادیق مشابه تاریخی نقش بسزایی دارد. هر دستگاه فکری و ارزشی تعریف خاصی از مفاهیم منطبق بر حوادث اجتماعی و تاریخی دارد. هریک از این تعریف‌ها موجب می‌شود تا مورخ مصادیق خاصی را به عنوان موارد مشابه مفهوم ذی‌ربط تشخیص دهد و بین آنها مقایسه کند. پس توجه به مبانی فکری و مفهوم‌شناسی در صحت و سقم تطبیق نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

۶. تعیین تقریبی میزان انطباق

قاعده دیگری که باید در تطبیق تاریخ رعایت شود این است که شباهت نیز درجانی دارد. گاهی شدت شباهت بین دو پدیده زیاد است و گاهی متوسط و یا کم. مورخی که درصدد نگارش تطبیق تاریخ است، باید درجه و شدت و ضعف شباهت را نیز معین کند تا مبتلا به بی‌انصافی و افراط و تفریط در تطبیق نگردد. برای نمونه، وقتی می‌گوییم: فلان جریان از حیث التقاط فکری، تحجر، تهور و روحیه تکفیری - مانند خوارج در حکومت امام علی علیه السلام - است، شاید برخی گمان کنند همان برخورد سختی را که امام علی علیه السلام در جنگ نهروان با خوارج داشت، باید با جریان موردنظر داشت؛ یعنی باید با آنها جنگید و آنان را به قتل رساند، و حال آنکه خوارج در مراحل نخست پیدایش، رشد

و نمو، تنها یک گروه فشار اجتماعی دارای التقاط فکری و تهوّر رفتاری به‌شمار می‌آمدند؛ لیکن به مرور زمان، به یک گروه آشوبگر تکفیری و جنایت‌کار تبدیل شدند که مرتکب گناه کبیره را کافر می‌شمردند و جان مسلمانانی را که به زعمشان مرتکب گناه کبیره شده بودند، محترم نمی‌شمردند و خونشان را می‌ریختند.^۱

امیرمؤمنان علیه السلام در مراحل نخست، با آنان برخورد نظامی نکردند، بلکه با صبر و مدارا و گفت‌وگوی روشن‌گرانه سعی نمودند بر بصیرت دینی‌شان بیفزایند و آنان را از برداشته‌های غلط از دین برهاند؛ ولی زمانی که آنان چند تن از مسلمانان بی‌گناه را به جرم مسلمان دانستن آن حضرت به قتل رساندند، و بدین وسیله، به آن حضرت اعلان جنگ نمودند، آن حضرت به عزم درگیری با آنان راهی نهروان شدند. بعد از روبه‌رو شدن با آنان، باز هم با آنها بحث و گفت‌وگو کردند^۲ تا آنها را هدایت کنند؛ حتی هزاران تن از آنها را از خارجی‌گری نجات دادند و سپس با بقیه جنگیدند.^۳ بنابراین، خوارج در مسیر انحراف، درجاتی را طی کردند و امیرمؤمنان علیه السلام در درجه نخست، با آنان مثل درجه آخر معامله نکردند. برخورد حضرت با آنان در مراحل نخست، از استدلال و روشن‌گری و جدال احسن آغاز شد، و در مرحله نهایی، به جنگ ختم گردید.

با توجه به مطالب فوق، اگر کسی بدون تعیین تقریبی درجه انطباق خوارج بر جریانی از جریان‌های معاصر خویش، آنها را یکی بخواند، تطبیق غیرعلمی و نادرستی انجام داده است؛ زیرا خوارج در گام نخست، با خوارج در گام نهایی از یکدیگر متمایز بودند. بدین‌روی، تعیین میزان شباهت موجب جلوگیری از اشتباه در تطبیق می‌شود؛ ولی از آن‌رو که تعیین دقیق میزان شباهت کار دشواری است، تعیین تقریبی میزان انطباق امری متوقع و ضروری است.

معیارهای شایسته تطبیق‌سنجی

پیش‌تر بیان شد که مقصود از معیارهای شایسته، تطبیق تاریخ روش‌های آسان‌سازی عبرت‌آموزی برای مطالعه‌کنندگان تاریخ است. گرچه فقدان معیارهای شایسته در صورت وجود معیارهای بایسته به علمیت و صحت تطبیق آسیب نمی‌رساند، ولی وجود آنها بسترساز عبرت‌آموزی به‌شمار می‌آید و فرایند تطبیق را تسهیل می‌نماید.

۱. طرح بحث در قالب فراگیر

یکی از راه‌های آسان‌سازی تطبیق تاریخ و تسهیل‌کننده عبرت‌آموزی از تاریخ، نقل تاریخ در قالب‌های فراگیر مانند جریان‌شناسی است. در این روش، محقق گروه‌های گذشته را از حیث مبانی فکری و رفتار عملی و ربط بین آنها مطالعه و بررسی می‌کند و بدون برجسته کردن نام اشخاص و حوادث حاشیه‌ای و جزئی‌نگری شاخصه‌های اصلی

جریان‌های منظور خود را معرفی می‌کند و بدین‌سان، زمینه انطباق شاخصه‌های فکری و رفتاری آنان با جریان‌های معاصر مشابه را برای خواننده آسان می‌سازد.

در این روش، تعیین شاخصه‌های فکری و رفتاری جریان‌های گذشته تأثیر بسزایی بر تسهیل تطبیق جریان‌های معاصر دارد؛ زیرا خواننده تاریخ با توجه به شاخصه‌های فکری و رفتاری جریان‌های گذشته به‌صورت آسان‌تر می‌تواند جریان‌های مشابه را شناسایی کند.

قابل ذکر است که شناخت جریان‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بدون شناسایی ریشه‌های فکری آنها میسر نمی‌گردد؛ زیرا هر رفتاری از مجموعه مبانی فکری‌ای نشئت می‌گیرد که بدون دستیابی به آن مبانی، به‌درستی قابل شناسایی و تحلیل نخواهد بود. در نتیجه، برای شناخت هر جریان، ناگزیر باید مبانی فکری و جلوه‌های رفتاری آن، با هم بررسی شود. در غیر این صورت، جریان به‌طور صحیح شناخته نخواهد شد. در جریان‌شناسی، باید در پی کشف رابطه بین ایده و عمل بود، و بصیرت‌افزایی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در گرو کشف این رابطه، منجر به بصیرت‌افزایی خواهد شد.

۲. انتخاب واژگان مشترک

هرگاه ادبیات فرهنگی و سیاسی خاصی در جوامع حاکم می‌شود، از واژگان جدیدی برای جریان‌های مشابه گذشته استفاده می‌گردد. در چنین شرایطی، اگر صرفاً از نظام واژگانی مطرح در ادبیات گذشته برای تبیین تاریخ استفاده کنیم، شنوندگان بهره‌چندانی از این تبیین تاریخی نخواهند برد؛ زیرا نام‌ها و نشانه‌های تاریخی برای آنها نامأنوس است و چه‌بسا قدرت تحلیل حوادث گذشته و یافتن شاخصه‌های جریان‌های پیشین و مشابه‌یابی از جریان‌های معاصر را نداشته باشند. بدین‌روی، فرایند تطبیق تاریخ بر زمان حاضر برای آنان دشوار می‌شود و عبرت‌آموزی از تاریخ میسر نخواهد شد.

از این‌رو، به نظر باید در نام‌گذاری جریان‌های پیشین مشابه با جریان‌های پسین تحول ایجاد کرد و با لحاظ ادبیات جدید و تشخیص شاخصه‌های مشترک جریان‌های گذشته و حال، در کنار نام‌های تاریخی، نام و عنوان‌های جدیدی برای آنها انتخاب کرد، و‌گرنه مطالعه تاریخ مایه عبرت درخور توجهی نخواهد شد. برای نمونه، در فرایند تطبیق تاریخ انقلاب رسول خدا ﷺ در صدر اسلام، با انقلاب اسلامی ایران در زمان حاضر، باید در نام‌گذاری جریان‌های صدر اسلام از واژگان مأنوس و متناسب با ادبیات حاکم بر انقلاب اسلامی ایران استفاده کرد؛ یعنی در کنار استفاده از واژگانی همچون «مهاجران، انصار، بنی‌هاشم، بنی‌امیه، علوی و عثمانی»، باید از واژگان جدیدی استفاده کرد که از یک‌سو، در فضای تاریخ صدر اسلام قابل فهم بوده و مصداق حقیقی داشته باشند، و از سوی دیگر، در فضای فرهنگی انقلاب اسلامی ایران مصداقی آشکار و مأنوس داشته باشند.

باید در کنار نام‌های انشعاب‌های صدر اسلام از نظام واژگانی جدید برای نام‌گذاری آنها استفاده کرد؛ مثلاً، بنی‌امیه به «جریان زرسالار برانداز»، خواجه به «جریان متحجر آشوبگر»، اصحاب سقیفه به «جریان خواص تجدیدنظرطلب»، ناکثین به «جریان صدارت‌طلب بیعت‌شکن» توصیف شوند، تا تطبیق آنها بر جریان‌های مشابه معاصر، برای خواننده آسان شود و فرایند عبرت‌آموزی محقق گردد.

نتیجه گیری

۱. مطالعات تاریخی به انواع معروفی همچون تاریخ فلسفه نظری، تاریخ نقلی و تاریخ تحلیلی تقسیم می‌شود؛ لیکن غیر از انواع معروف مذکور، دو نوع مطالعه تاریخی وجود دارد که کاربرد ویژه و مهمی دارند. یکی از آنها «تاریخ تطبیقی» با هدف کشف قوانین حاکم بر تاریخ، و دیگری «تطبیق تاریخی» با هدف عبرت‌آموزی از تاریخ است.
۲. در خصوص امکان تطبیق‌های تاریخی، سه دیدگاه «عدم امکان مطلق»، «امکان مطلق» و «امکان مشروط» مفروض است. طبق دیدگاه نخست، تطبیق‌های تاریخی در هر شرایطی غیرممکن و نارواست.
۳. طبق دیدگاه دوم، تطبیق‌های تاریخی بدون هیچ قید و شرط ممکن و رواست. ولی طبق دیدگاه سوم، تطبیق‌های تاریخی، نه مطلقاً صحیح و رواست و نه مطلقاً غیرممکن و ناروا، بلکه تطبیق روا شروط و معیارهایی دارد که اگر رعایت شوند روا و عبرت‌آموز است، و اگر رعایت نشوند ناروا و غیر عبرت‌آموز است.
۴. فطرت یا ذاتیات مشترک انسان‌ها به عنوان عنصر نقش‌آفرین در تحولات تاریخی، سنت‌های مشترک الهی حاکم بر حرکت تاریخ و عنصر عبرت‌آموزی تاریخ مهم‌ترین دلایل امکان تطبیق در مطالعات تاریخی است.
۵. مطالعات تطبیقی و تطبیق یک مقطع تاریخی بر مقطع تاریخی دیگر یا دوران معاصر اگر بر اساس قاعده و روش علمی نباشد موجب سوءاستفاده از تاریخ و گمراهی جامعه خواهد شد. در نتیجه، تبیین معیارهای تطبیق روا از تطبیق ناروا در تاریخ امری لازم و ضروری است.
۶. معیارهای علمی تطبیق معتبر به دو دسته «معیارهای بایسته» و «معیارهای شایسته» تقسیم می‌شوند. «معیارهای بایسته» ملاک‌هایی هستند که بدون لحاظ آنها، تطبیق ناروا و غیرعلمی و حتی گمراه‌کننده است، ولی «معیارهای شایسته» معیارهایی است که فرایند کشف قوانین حاکم بر حرکت تاریخ و عبرت‌آموزی از آن را تسهیل می‌کند.
۷. اعتبارسنجی گزاره‌ها و تحلیل‌های تاریخی، تعیین وجه شبه، گذار از شباهت‌ها و تمایزهای ظاهری به شباهت‌ها و تمایزهای باطنی، ارزیابی تأثیر یا عدم تأثیر وجوه تمایز در وجوه تشابه، شناخت مبانی فکری و نظام ارزشی حاکم بر فرایند تطبیق، و تعیین تقریبی درجه انطباق، شش مرحله مهم برای تکوین فرایند تطبیق معتبر و مهم‌ترین شروط و معیارهای تطبیق روا به‌شمار می‌آیند؛ به‌گونه‌ای که بدون رعایت آنها، تطبیق غیرمعتبر و نارواست. طرح بحث در قالب فراگیر و ناظر به همه اطراف تطبیق، انتخاب واژگان مشترک بین همه اطراف مقایسه و یافتن مصادیق حقیقی مشترک برای آنها در مقاطع منطبق و منطبق علیه جزو مراحل تسهیل‌کننده تطبیق تاریخی هستند و بستر عبرت‌آموزی را مهیا می‌کنند.

منابع.....

- نهج‌البلاغه، تحقیق سید رضی، قم، هجرت، ۱۴۰۵ق.
- ابن‌اعثم، احمد، کتاب الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاریخ ابن‌خلدون: المسمى كتاب العبر و ديوان المبتداء والخبر فى ايام العرب والعجم و البربر و من عاصرهم من ذوى السلطان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- اسلام‌پور، حسن، خودآموز مقدمات پژوهش، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲.
- آئینه‌وند، صادق، علم تاریخ درگستره تمدن اسلامی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷.
- بلک، جرمی و م. مک رابل، دونالد، مطالعه تاریخ، ترجمه محمدتقی ایمان‌پور، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۰.
- بیهقی، علی بن زید (ابن‌فندق)، تاریخ بیهقی، تصحیح احمد بهمنیار، چ سوم، بی‌جا، کتابفروشی فروغی، ۱۳۶۱.
- توین بی، آرنولد، فلسفه نوین تاریخ، ترجمه و تلخیص بهاء‌الدین بازارگاد، تهران، کتابفروشی فروغی، ۲۵۳۶.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، جغرافیای حافظ ابرو (مشمول بر جغرافیای تاریخی دیار عرب، مغرب، اندلس، مصر و شام)، تصحیح صادق سجادی و علی آل‌داود، تهران، بنیان و دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
- دورکیه، امیل، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علیمحمد کاردان، چ هشتم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
- زاهدی، سعید و مهدی فاطمی، در میدان انقلاب (روایتی مختصر از سه انقلاب بزرگ تاریخ، فرانسه، روسیه، ایران)، قم، معارف، ۱۳۹۳.
- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، چ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۲ (بیش‌ها و فنون)، چ ششم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- ساعی، علی، روش تحقیق در علوم اجتماعی (با رهیافت عقلانیت انتقادی)، چ دوم، تهران، سمت، ۱۳۸۷.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- طبری، محمدبن جریر، تاریخ الأمم والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ط الثانیه، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ق.
- فیومی، احمدبن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم، دارالهیجره، ۱۴۰۵ق.
- قراملکی، احد فرامرز، اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۳.
- ، روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، چ پنجم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۸.
- کافی، مجید، جامعه‌شناسی تاریخی (مفاهیم، نظریه‌ها، نقد و بررسی)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
- کینگ، ساموئل، جامعه‌شناسی، ترجمه مشفق همدانی، چ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- گروهی از تاریخ‌پژوهان تاریخ قیام و قتل جامع سیدالشهداء، زیر نظر مهدی پیشوایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- مارکس، کارل، فقر فلسفه، ترجمه و نشر سازمان چریک‌های فدایی خلق، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
- المبرد، محمدبن یزید، الکامل، تحقیق عبدالحمید هندلوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
- موسوی خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، چ بیستم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷.
- وبر، ماکس، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۷۸ش.
- یعقوبی، احمدبن ابی‌یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، بی‌تا.



پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

علت حضور نیافتن جریان روشن فکری در نهضت تحریم تنباکو

mashrooteh@qabas.net

ابوذر مظاهری مقدم / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
دریافت: ۹۶/۱۰/۳۰_ پذیرش: ۹۷/۰۵/۲۵

چکیده

نهضت تحریم تنباکو را می‌توان اولین نهضت بیداری ایرانیان در تاریخ معاصر دانست. این نهضت در عصری به وقوع پیوست که ایران اسلامی به وسیله استبداد و استعمار دچار ضعف و نابسامانی شدیدی شده بود. در این نهضت، با اینکه اقشار و گروه‌های گوناگون اجتماعی شرکت داشتند، جریان روشن فکری (گروه تحصیل کرده اروپایی) به‌رغم گفتمان اصلاحاتی که همیشه مدعی آن بوده است، نقش ناچیزی ایفا کرد. در این اثر، سعی شده است علل این حضور نیافتن بررسی شود. به نظر می‌رسد کج‌فهمی و تحلیل نادرست این جریان از واقعیت‌های جاری ایران در این دوره عامل اصلی این حضور کم‌رنگ بود. درک و موضع نادرست این جریان در برابر سه طرف اصلی درگیر در این نهضت (یعنی: مردم و فرهنگ سیاسی آنها؛ استبداد و دستگاه سلطنت قاجاری؛ استعمار و میزان نفوذ آن) موجب شد این جریان نتواند در نهضتی که به راستی آن را «مادر نهضت‌های معاصر ایران» می‌توان دانست، نقش ایفا کند. آنها می‌توانستند با تکیه بر بیداری مردم و استفاده از ظرفیت‌های فرهنگی - سیاسی آنها، به جای خرافی خواندن اعتقادات و تحقیر فرهنگ سیاسی - دینی مردم، و نیز با تکیه بر نگاه واقع‌بینانه نسبت به ماهیت استبدادی حکومت ایران و اصلاح‌گری واقعی به جای داشتن یک نگاه ضد استبدادی متأثر از شرایط غرب و نیز با بی‌اعتمادی به استعمار و کشورهای بیگانه، به جای خوش‌بینی به خیرخواهی آنها و خوش‌حالی از حضور آنها در ایران در کنار دیگر اقشار مردم، نقش مهم و بسزایی در این نهضت ایفا کنند.

کلیدواژه‌ها: نهضت تحریم، جریان روشن فکری، استعمار، استبداد.

نهضت تحریم تنباکو را می‌توان اولین نهضت بیداری ایرانیان نام نهاد. در جریان این نهضت بود که برای اولین بار مردم و توده مسلمان ایرانی به طور مستقیم با استعمار، و به طور غیرمستقیم با استبداد به عنوان مهم‌ترین عوامل عقب‌ماندگی ایران به مبارزه برخاستند. مردم، تجار، بازرگانان، بازاریان، علما و روحانیان نیروهای اجتماعی بودند که در این نهضت شرکت کردند و هر کدام سهم بسزایی در ایجاد قیام و پیروزی آن داشتند. اما چنان‌که از گزارش تاریخ برمی‌آید و مسئلهٔ مسلمی هم هست، قشر روشنفکر عمدتاً در این نهضت حضور پیدا نکرد و سهم قابل توجهی در بیداری ملت به خود اختصاص نداد.

در این نوشتار، درصدد پاسخ به این پرسش هستیم که جریان روشن‌فکری چه تحلیلی از سه مؤلفهٔ کلیدی مرتبط با این نهضت (یعنی: فرهنگ و مردم؛ استبداد و سلطنت؛ استعمار و غرب) داشت که در قیام تحریم تنباکو وارد نشد و نقشی ایفا نکرد؟ این در حالی است که در نهضت مشروطه، جریانی تأثیرگذار و پرنقش بود. برای پاسخ به این پرسش، ابتدا به بررسی دیدگاه این جریان دربارهٔ سه مؤلفهٔ مذکور و سپس نقش و عملکرد آنها در نهضت تحریم تنباکو می‌پردازیم.

به طور طبیعی، مشارکت یا عدم مشارکت یک جریان در یک جنبش اجتماعی، به برخی تحلیلهای آن جریان از وضعیت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آن کشور در آن مقطع برمی‌گردد. در جنبش تحریم مسئلهٔ اصلی وضعیت خطرناک و ظالمانه‌ای بود که در سایهٔ یک قرارداد خارجی در کشور به وجود آمده بود. امتیازی که توسط ناصرالدین شاه به عنوان سلطان ایران، با دولت استعمارگر انگلیس داده شده بود. بنابراین، موضوع مزبور سه طرف اصلی داشت: طرف اول مردم بودند که هم بار این شرایط را بر دوش داشتند و هم مقابله با این شرایط بستگی به فرهنگ سیاسی آنها داشت. طرف دوم حاکمان خودکامه و مستبدی بودند که بدون ملاحظهٔ منافع ملی قراردادی بسته بودند و به شکل‌های گوناگون تلاش می‌کردند که امتیاز شکسته نشود. طرف سوم کشور استعمارگری بود که این امتیاز را پنهان‌های برای تسلط و استثمار کشور قرار داده بود.

می‌توان گفت: جریان روشن‌فکری نسبت به هر سه طرف این مسئله دچار کج‌فهمی‌هایی بود و همین مانع می‌شد از اینکه بتواند در این جنبش نقش مهمی ایفا کند. جریان روشن‌فکری نگاه اصیل و مستقلی به شرایط کشور نداشت، بلکه بیشتر مسائل را با الگوگیری از مسائل غرب می‌فهمید، و - به اصطلاح - یک نگاه کاریکاتوری به مسائل کشور داشت. همین مسئله موجب می‌شد نتواند بموقع و بجا عمل کند، و یا اگر حرکتی داشت به نحوی نبود که نتیجهٔ درستی در پی داشته باشد.

نگاه غیراصیل این جریان به مسائل کشور در این دوران موجب می‌شد واقعیت‌های ذیل هم نادیده گرفته شود:

۱. مردم ایران در این دوره، از لحاظ فرهنگی، به‌ویژه فرهنگ سیاسی، دارای ظرفیت بالایی برای مقابله با مشکلات و

معضلات سیاسی - اجتماعی بودند. فرهنگ اسلامی و شیعی تا حد زیادی توانسته بود سطح فرهنگی مردم ایران را ارتقا بخشد.

۲. گسترهٔ ظلم و استبداد با توجه به وجود برخی اهرم‌های فرهنگی و اجتماعی، آن‌قدر نبود که بتوان آن را به عنوان مسئلهٔ اول ایران در این دوره تلقی کرد. علاوه بر آن، در مقابله با آن نیز ملاحظات متعددی وجود داشت که مانع برخورد سخت و انقلابی می‌شد.

۳. علاوه بر استبداد، استعمار نیز در عقب‌نگه‌داشتن کشور سهم زیادی داشت، بلکه استعمار هر زمان که منافعهش اقتضا می‌کرد، از استبداد حمایت می‌کرد، و یکی از چهره‌های اصلی غرب رویهٔ استعماری آن است.

در ادامه، دیدگاه جریان روشن‌فکری با توجه به سه مؤلفهٔ یادشده بررسی و ارزیابی می‌شود و سپس مبتنی بر نحوهٔ تحلیل آنها از این سه، چگونگی نقش آنها در نهضت تحریم تبیین می‌گردد.

بررسی دیدگاه جریان روشن فکری درباره سه مؤلفه درگیر در نهضت تحریم

الف. فرهنگ و مردم‌شناسی

جریان روشن فکری - متأسفانه - در طول تاریخ معاصر ایران، درک درستی از مردم ایران و ظرفیت‌های فرهنگ ایرانی - اسلامی نداشته است. از نظر روشن‌فکران، مردم ایران، به‌ویژه در دوپست سال اخیر، جاهل، ظلم‌پذیر، بی‌فرهنگ، ناتوان، و بی‌عرضه بوده‌اند و ریشه همه مشکلات سیاسی و اجتماعی به فرهنگ مردم بازمی‌گردد، و چون وجه غالب فرهنگ مردم ایران در این زمان دین و مذهب تشیع است، بنابراین، ریشه اصلی عقب‌ماندگی به نوعی، به دین و مذهب و یا نوع تفسیر از آن بازمی‌گردد. برخی از آنها اگرچه سعی می‌کردند در انتقادات خود به آیات و روایات استناد کنند و به نوعی دین را مؤید دیدگاه‌های خود معرفی نمایند، اما این کار نه از سر اعتقاد، بلکه به آن علت بوده که مردم با زبان دین آشنا ترند و به آن بیشتر اعتماد دارند. حتی در انتقادهای خود، نگاه ملی هم ندارند، اما بیشتر قالب‌های غربی را مدنظر دارند.

ابزار نقد فرهنگ عمومی در دست روشن فکری یک سلسله باورهای خرافی و عوامانه و آداب و رسوم غلطی بود که درصدد تأثیرگذاری بر مردم بود و سطح و جایگاه آنها در مجموعه باورها و اعتقادات و آداب و رسوم، ناچیز و سطحی به‌شمار می‌آمد. روشن‌فکران به دلیل نداشتن نگاه عمیق و جامع به فرهنگ و آموزه‌های دینی، نواقص و ضعف‌هایی را دستاویز نقد قرار می‌دادند؛ مثلاً، در بعد فرهنگ سیاسی، به برخی باورها و تفسیرهای نادرست تکیه می‌کردند که مشعر به ظلم‌پذیری است، یا نقض آموزه‌های دینی را در این می‌دانستند که درصدد اصلاح ظالم است تا برانگیختن مظلوم.

این در حالی است که در مجموعه فرهنگ شیعی - ایرانی، مؤلفه‌های ظلم‌بستیزی به مراتب پررنگ‌تر و تأثیرگذارتر از مؤلفه‌هایی بود که اشعار به ظلم‌پذیری دارد. بدین‌رو، هر زمان که عوامل محرک قیام، شورش یا اعتراض فراهم می‌شد و مجوز آن از مرجع شیعی صادر می‌گردید، مردم بی‌درنگ به مقابله با ظلم برمی‌خاستند، و این نکته‌ای است که جریان روشن فکری کمتر بدان توجه کرده است؛ مثلاً ملک‌خان در یکی از نامه‌های خود با عنوان «گفتار در رفع ظلم»، می‌نویسد:

تا اوایل قرن حال، ... جمیع انبیا و حکما و شعرا طالب رفع ظلم شده؛ چنان اعتقاد می‌کردند که به جهت رفع آن، به ظالم وعظ و نصیحت گفتن لازم است. ... مثلاً، انبیا در ترک ظلم، بهشت وعده داده‌اند ... لکن عاقبت با تجارب کثیره مبرهن گردیده است که جمیع زحمات این صنف اشرف بشری، در اعدام ظلم، بی‌فایده و بی‌ثمر بوده است و ظلم از جهان اصلاً مرفوع نمی‌گردد... پس قریب به اوایل قرن حال، حکما و فیلسوفان و شعرا و فصحا و بلغا و خطبای سبحان منش در فرنگستان، مثل ولتر و روسو و مونتسکیو و میرابو و غیرهم فهمیدند که به جهت رفع ظلم از جهان، اصلاً به ظالم نباید پرداخت، بلکه به مظلوم باید گفت که: ای خرد! تو که در قوت و عدد و مکتت از ظالم به مراتب بیشتری، تو چرا متحمل ظلم می‌شوی؟ از خواب غفلت بیدار شود، گور پدر ظالم را بسوز!

این نگاه انتقادی، بلکه تحقیرکننده نسبت به فرهنگ ایرانی - اسلامی و مردم ایران در بین بیشتر نسل‌های روشن‌فکری رایج بوده است. شواهد متعددی در آثار روشن‌فکران از *آخوندزاده* و *میرزا آقاخان کرمانی* و *ملک‌مخانی* گرفته تا روشن‌فکران دوران مشروطه در این زمینه می‌توان سراغ گرفت.

جریان روشن‌فکری در دوره مشروطه نسبت به دوران نهضت تحریم به طور طبیعی می‌بایست واقع‌بین‌تر و پخته‌تر می‌بود، اما در غالب آثار آنها می‌بینیم که تحقیر مردم، فرهنگ و میراث ایرانی همچنان در دستور کار قرار داشت. برای نمونه، می‌توان به نوشته‌های *روزنامه صوراسرافیل* استناد کرد که به شکل‌های گوناگون این باور را دنبال می‌نمود.^۱ در یک‌جا می‌نویسد:

حکمت و کلام ما معجونی است مضحک از خیالات بنگی‌های هند، افکار بت‌پرست‌های یونان، اوهام کاهن‌های کلد، تخیلات رهابین، یهود، پیشوایان پرستندگان گنگ، علمای عابدین لاما و رؤسای عناصر پرستان هند.^۲

همچنین در جای دیگر می‌نویسد:

علت جایگاه و پایگاه داشتن علما نزد مردم ایران دو امر بیشتر نیست: یکی جهل، دیگری عادت به تعبد. در مدت هزار و سیصد سال... چنان ما را به تعبد و قبول کورکورانه اصول و فروع خودمان نمودند و چنان راه غور و تأمل و توسعه افکار را بر روی ما سد نمودند که...^۳

نویسندگان این روزنامه گاهی با عنوان «مژده»^۴ و یا گاهی «بشارت»، مردم ایران را مرده‌های چندهزار ساله گورستان‌های غفلت و نادانی می‌دانند که تنها با خواندن و عمل به کتاب‌های *ملک‌مخانی*، بیدار می‌شدند؛^۵ و تنها راه رهایی آنها از عقب‌ماندگی‌ها همان انجمن ماسونیک بود که موجب آبادی دنیا و رفع خرافات و اوهام باطله می‌شد!^۶ کسانی دیگری همچون *ملک‌المتکلمین* و *سیدجمال واعظ اصفهانی*، که به‌رغم در سلک روحانیت بودن، به روشنفکر بودن خود افتخار می‌کردند نیز تحقیر فرهنگ ایرانی را به اوج خود رساندند؛ چنان‌که به تعبیر *ناظم‌الاسلام کرمانی*، همین‌ها موجب از دست رفتن مشروطه شدند. او می‌نویسد:

ملک‌المتکلمین و *سیدجمال و بهاء‌الواعظین* و... در بالای منبر از مردم بد می‌گفتند. مدیران انجمن‌ها و اعضاء هر انجمنی در انجمن، از مردم بد می‌گفتند. روزنامه‌ها هم قلمشان را مصروف [جسارت به] مردم و فحش دادن کردند. به این جهت، عقلا و دانشمندان از وضع مشروطیت نادم شده، هرج و مرج مملکت را فرا گرفتند.^۷

ناظم‌الاسلام درباره *سیدجمال واعظ* می‌نویسد:

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazhuḥesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. ر.ک: هفته‌نامه صور اسرافیل، ش ۱ (از ایوردون - سویس، غره محرم الحرام ۱۳۲۷)، ص ۷. بند دوم، سطر ۶ به بعد؛ ش ۱۱، ص ۸، ذیل عنوان «بشارت»؛ ه ن، راینو، روزنامه‌های ایران از آغاز تا سال ۱۳۲۹ ق / ۱۲۸۹ ش، ص ۱۹۳-۱۹۲.
۲. هفته‌نامه صور اسرافیل، ش ۴، ص ۶ و ۷، به نقل از: علی ابوالحسنی (منذر)، مشروطه و پهلوی؛ پیوندها و گسست‌ها، ص ۱۳۰-۱۳۲.
۳. ر.ک: هفته‌نامه صور اسرافیل، ش ۴، ص ۶ ستون اول، بند آخر.
۴. ر.ک: همان، ش ۵، ص ۸.
۵. ر.ک: همان، ش ۱۱، ص ۸.
۶. ر.ک: همان، ش ۱۲، ص ۶ سطر آخر.
۷. *ناظم‌الاسلام کرمانی*، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۴، ص ۱۹۹.

و کذا سیدجمال [واعظ اصفهانی] اگر مشروطه خواه بود بالای منبر فحش به مردم نمی داد و بد از مردم نمی گفت و رشوه نمی گرفت»^۱

سیدجمال واعظ بر روی منبر از میرزا ملکم خان حرف می زد و به او این گونه استناد می داد:

ایها الناس! من مکرر خدمت شما عرض کردم، حالا هم عرض می کنم که ما مردم ایران جاهلیم. بدون معلم و مربی و استاد، هیچ کار ما درست نمی شود. به فرمایش جناب پرنس ملکم خان، اگر ما خواسته باشیم کارخانه کبریت سازی بسازیم مسلماً محتاجیم به یک نفر معلم خارجی و اگر بخواهیم یک کارخانه چلواربافی تشکیل بدهیم، بدون معاونت یک نفر معلم خارجه محال است.^۲

این نگاه تحقیرآمیز برخلاف تصور جریان روش فکری، نمی توانست موجب بیداری و جنبش و حرکت مردم بشود و اگر هم می شد، نتیجه اش تخریب همه داشته ها و سست کردن پایه ها بود؛ چنان که در نهضت مشروطه به وقوع پیوست. خوب است این نگاه را مقایسه کنیم با نگاه علمای دینی و برخی نویسندگان و خطبای متدین و وطن خواه که در طول تاریخ معاصر ایران، بیدارکنندگان واقعی ملت بوده اند و آنها را در نهضت های متعدد به جوش و خروش آورده اند. برای نمونه، میرزا حسن جابری در کتاب *نوشتارو و دوای درد ایرانیان* می نویسد:

کاش مردم را به حال بربریت قدیم رها کرده و آداب و رفتار ایرانی را تغییر نداده و اقل امر صنایع و علوم ناقصه کهنه پرستان، که هزاران سال زندگی را به قناعت و سهولت می گذرانند، از دستشان نمی رفت و معدوم صرف نمی شد! در تمام لوازم زندگی امروز، ما را محتاج به خارجه و دادن پول های گزاف کردند و مشکلات معاش صد برابر شد. روفرشی و پارچه های فرنگی با مخدّه عثمانی و صندلی اروپایی در حجره پاره دوز و لبوفروش حتماً باید جمع باشد؛ عشقی دارند خاصه جان و مالشان را نثار بیگانه کنند. این نکته را بدانند که جوهریات اروپایی و آب و هوای قطبی و دریایی، با مزاج ایرانی ضدیت تامه دارد و جز مسموم شدن مملکت هیچ اثر ندارد. ایران را باید دوای ایرانی داد. گویند: عقیده اول حکیم فرنگ این بود. مطلب دیگر: ایرانی باید ایرانی را بخواهد؛ ایران را باید ایرانی نگاه دارد؛ ایرانی هم ایران را بخواهد و نگه دارد.^۳

همین نویسنده در جای دیگر، مردم را خطاب می کند و آنها را به غیرت و حمیت گذشته ایرانی - اسلامی دعوت می کند. چه شدند مسلمانان دین باور؟ کجا رفتند ایرانیان ایمان پرور؟ بزرگان اسلام چه شدند؟ و سرداران ایران کجایند؟ روح اسلام در کیست؟ و خون ایران در کدام؟ حال که آنها زنده نمی شوند، کاش ما بیدار شویم! ایران یک مملکتی است که اهالی آن دارای عقاید و معنویات هستند، که اگر تمام قوای مادی آن از میان برود و از غفلت و غرور، گاه به گاه نهایت ضعف و ناتوانی حاصل کند، باز به واسطه همان عقاید و معنویات، به محض آنکه یک نفر دل آگاه و خیرخواه قد مردانگی برافزارد و دامن همت را برای اعاده سعادت و استقلال و شوکت و جلال آن بر کمر

زند و خورشیدآسا از مشرق استعداد این خاک تابناک طلوع نماید، فوراً اهالی مملکت هم، که در تیرگی شب‌های غفلت و تن‌آسایی به خواب رفته بودند، از تابش آن آفتاب با فر و تاب، بیدار گشته، سر از پای نشناخته، پروانه‌وار گرد شمع وجود آن بزرگ‌مرد جمع شده، پریشانی‌ها را فراهم می‌سازند.^۱

کار جریان روشن‌فکری مصداق این بیت شعر سعدی است که می‌گوید: «بر سر شاخه نشستن و بن بریدن نه کار عاقلان است». این جریان به غلط تصور می‌کند تخلیه کردن روح ایرانی از ایرانیت و اسلامیت، و پرکردن آن از خصال اروپایی و غربی امری ممکن و عاقلانه است. این در حالی است که چنین کاری امکان‌پذیر نیست و نتیجه‌اش، نه‌سازندگی، بلکه تخریب و ذلت در برابر غرب و اروپاست. انتقادی که یکی از رسانه‌های سیاسی - اجتماعی عصر ناصری به طبقه اروپا رفته و تحصیل کرده دارد، درخور توجه است. نویسنده آنان را «شتر مرغ‌های ایرانی» می‌خواند که در عوض مبالغی که دولت در تربیت ایشان خرج کرده، دو چیز بیشتر نیاموخته‌اند: «استخفاف ملت» و «تخطئه دولت». این «انگورهای نو آورده» می‌نالد که چرا از «ولایات منظم» به این «ممالک بی‌نظم و در میان مردمان بی‌تربیت ایرانی رجعت کرده‌اند!» اما این تخطئه و تأسف تا وقتی است که خود در مصدر کار قرار ندارند و همین که این «شتر گاو پلنگان» مصدر کار و شغلی شدند با اطمینان به اینکه کسی درصدد برملا ساختن «بی‌حقیقتی» آنها نیست، «بالادست همه بی‌تربیت‌ها برمی‌خیزند» و «در پایمال کردن حقوق مردم و ترویج فنون بی‌دیانتی و ترک غیرت و مروت و اختراعات امور ضاره و به‌کار بردن مردندی‌هایی که از فرنگستان اخذ نموده‌اند و طمع بی‌جا» از سایرین بدترند.^۲

نکته دیگری را که می‌توان دربارهٔ مردم‌شناسی جریان روشن‌فکری مطرح کرد، بی‌اعتمادی آنها به مردم و ناامید بودن از مردم است. این جریان علاوه بر تحقیر و تحقیف ملت، معمولاً نگاه مایوسانه‌ای به بیداری ملت دارند و این به آن علت است که آنها باورهای مردم ایران را، که پایه و اساس دینی دارد، افسون‌کننده و خواب‌آور می‌دانند. شاید بتوان جمله معروف مارکس را که می‌گفت «دین افیون توده‌هاست» به یاد آورد. به نظر می‌رسد جریان روشن‌فکری هم این اعتقاد را داشت. نمونهٔ این نوع نگاه را در آثار امثال میرزا آقاخان کرمانی، میرزا فتحعلی آخوندزاده و طالبوف می‌توان سراغ گرفت. در یکی از آثار طالبوف تبریزی می‌خوانیم:

یکی از مورخان هندی «انیر یونجه وان» جامعه ما را برای وجود «اهرمن» شاهد می‌آورد. علما باید جمع نشوند و الفاظ جدید به جهل و ظلمت و نکبت تنزل ملت وضع نمایند، و گرنه با کلمات امروزی صد یک این حالت خارج از تصور را نمی‌توان تحریر یا تقریر نمود... چهل کرور نفوس متنفس با روح انسانی و احساس وجدانی چگونه مدفون مقابر جهل می‌زیسته‌اند؟ خودشان را زنده پنداشته‌اند و قطر جسد ملیت ایشان بدون اینکه ذره‌ای از حجم خود بکاهد در جنب وجود تمدن کم‌تر از نقطه ذره‌بینی شده بود!^۳

ب. استبداد (نداشتن صداقت در مبارزه با استبداد)

جریان روش فکری علاوه بر شناختن مردم و ظرفیت‌های فرهنگی آن، در مواجهه با استبداد، که یکی از مهم‌ترین عوامل عقب‌ماندگی ایران محسوب می‌شود، درک درست و واقع‌بینانه‌ای نداشت. همچنین صداقت و جدیت لازم در مبارزه با آن را نیز نداشت. یا فقط اهل شعار بود و به تعبیری، هم از توبره می‌خورد و هم از آخور. از ملکم گرفته تا روشن‌فکران مشروطه، از آن‌رو که درک خود را از استبداد قاجاری را با قالب‌ها غربی و معیارهای غیرومی به دست آورده بودند، نمی‌توانستند در مبارزه با آن و اصلاح این مشکل موضع صحیحی اتخاذ کنند؛ یا چنان افراط می‌کردند که کشور ایران به مخاطره می‌افتاد، و یا صرفاً به داعیه مبارزه با استبداد اکتفا می‌کردند و هر جا منافعشان اقتضا می‌کرد با استبداد دم‌خور و از قبل آن منتعم می‌شدند؛ و هر جا هم امور به دست آنها افتاد بدترین استبدادها را بر ملت ایران برقرار کردند.

برای ادعای مزبور، به چند نمونه آشکار اشاره می‌کنیم: یک نمونه میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله است که پدر روشن‌فکری ایران محسوب می‌شود و کمتر اثری درباره جریان روش فکری می‌توان سراغ گرفت که از ملکم و افکارش در زمینه «حکومت قانون» و «آزادی‌خواهی» نام نبرده باشد. روشن‌فکران - به اصطلاح - آزادی‌خواه دوره نهضت تحریم هم عمدتاً متأثر از افکار او بودند؛ چنان که در ادامه خواهد آمد، حضور این جریان را تنها در انتشار دو مقاله در روزنامه/ختر در استانبول و ظاهراً چند اعلامیه که در تهران بر در و دیوار نصب شده بود، می‌توان مشاهده کرد. حاج سیاح که مدعی بود به پیشنهاد او این اعلامیه‌ها تهیه شده، از تأثیرپذیری اش از ملکم می‌گوید:

میرزا ملکم‌خان در لندن روزنامه قانون را طبع می‌کرد و به وسایل مخفیانه برای کسانی که اهلیت داشتند، می‌فرستاد. ... در آن روزها، که ورود این روزنامه‌ها و ظلم درباریان و فاجعه سیدجمال‌الدین حرارت آزادی‌خواهان را سرشار کرده بود، چند مکتوب بدون امضاء در طی چند جلسه محرمانه به پیشنهاد من تهیه و یکی به شاه و یکی به علماء و یکی خطاب به ملت نوشته شده، در چندصد نسخه به هر طرف فرستاده شد.^۱

دورویی و بی‌صداقتی در مبارزه با استبداد را در ملکم، که رهبر آزادی‌خواهان غرب‌گرای این دوره محسوب می‌شد، به خوبی می‌توان مشاهده کرد. هما ناطق، همکار دیرینه فریدون آدمیت، در کتاب *از ماست که بر ماست* به تعبیر خودش، در مقابل «دفاع سرسختانه»^۲ استادش از ملکم می‌نویسد:

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. حمید سیاح، خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت، ص ۳۳۲.
۲. هما ناطق، از ماست که بر ماست، ص ۱۹۵. هما ناطق در جای دیگر می‌نویسد: «در ستجش دولت‌مردان، ما همواره هم‌اندیش و هم‌نظر نبودیم. یکی از این موارد، داستان حاجی میرزا آقاسی بود. آدمیت در مقالات تاریخی، او را به نقد و ریشخند کشیده بود و من همچنان حاجی را مردی وارسته و میهن دوست می‌دانستم و آرزو داشتم که اگر فرصتی باشد، در جایی کارنامه او را به دست دهم. پس دست نکشیدم؛ سرانجام هم پژوهش خود را در پاریس به‌سر بردم و منتشر کردم، و برایش فرستادم. شگفتا که نخستین و آخرین تهنیت و تشویق از سوی آدمیت رسید! (هما ناطق، استاد فریدون آدمیت، در: یادنامه فریدون آدمیت، به کوشش علی دهباشی، ص ۷۹). اما ناطق به این نکته توجه ندارد که این بردباری را نمی‌توان با نادیده گرفتن بسیاری از اسناد و مدارک و لکه‌دار کردن چهره حاج میرزا آقاسی مقابله کرد. و ما ثابت کردیم که همکار وی ظاهراً عادت نداشت در کار تاریخی، حقیقت‌جویی را هدف خود قرار دهد.

در تاریخ اندیشه‌های قرن پیشین ما، چهره‌های دوگانه‌تر از ملک‌خان نیست. داستان زندگی او قصه یک دروغ بزرگ در دو پرده بود: «ملکم در خدمت دولت» و «ملکم در خدمت ملت».^۱

چهل سال (۱۹۰۸-۱۸۳۴ / ۱۳۲۶-۱۲۴۹) عمر ملکم «به گرفتن لقب و عنوان و نشان و امتیاز گذشت و فقط ده سال آن در توبه و انتشار روزنامه قانون سپری شد». پول دوستی او به قدری است که «گزارشی از او نیست که لااقل چند سطر آن مربوط به درخواست پول و مقرری نباشد». خودش می‌گفت که «میان بنده و سایر چاکران دیوان یک فرق عظیمی هست» و آن اینکه «عکس آنها» تا «قبل از خدمت، به بنده پول کافی، بلکه پول زیاد نرسانید از من به قدر ذره‌ای کارسازی نخواهد شد».^۲ به قول خان ملک ساسانی «ملکم دولت ایران را تهدید می‌کرد که اگر به او عنوان «وزیرمختار» در لندن ندهد، همه اسرار دولتی را به عثمانی خواهد فروخت».^۳ دورویی و «دروغ‌های سیاسی» او «همه عمر دولت و ملت ایران را بفریفت».^۴

زمانی هم که تلاش وی در متقاعد ساختن دولت‌مردان ایران مبنی بر عدم لغو امتیاز «لاتاری» نتیجه‌ای نداد، نخست به پرخاشگری برخاست و در نامه‌ای تهدیدآمیز به امین‌السلطان نوشت:

... مناصب و مقام‌های دولتی مرا باید بهتر از سابق رونق بدهید و باید جمیع آن امتیازات، که به من وعده شده، از قبیل تنباکو و غیره ... همه را بدون چون و چرا به من بدهید... از این ادعای خود ابدأ دست نخواهم کشید و شما را به هزار قسم اذیت تعاقب خواهم کرد. شما ملکم خسته و بی‌عرضه را دیده‌اید، اما هنوز ملکم دیوانه را نمی‌شناسید.^۵

و از آن پس بود که ملکم «ناگهان آزادیخواه از آب درآمد». با این مدارک، روشن می‌شود اعتماد/سلطنه درست می‌گفت که «ملکم از سواد و معلومات چندانی هم بهره نداشته است و خیالات هم از او نیست». مؤید این بیان اعتماد/سلطنه اینکه وقتی کتابچه غیبی ملکم به دست مرحوم قزوینی افتاد، ملکم را «شارلاتان»، «طرار» و «ارمنی بامبول‌زن» خواند و نوشته‌های او را «تقلید و ترجمه متقلبانه از کتب ولتر و مونتسکیو» دانست. قزوینی می‌نویسد:

آن قاذورات ملکم را نقل می‌کنم، تا اینکه یادم نرود و او را یکی از رجال سیاسی قرن اخیر نشمرم؛ چنان‌که عوام از همه‌جایی خبر گویا بر حق او این‌طور عقیده دارند یا داشته‌اند و خودم هم روی همین شهرت‌ها تقریباً همین‌طورها خیال می‌کردم!^۶ بالاخره اگر بخواهیم آدمی با مشخصات اخلاقی ملکم را ناجی ملت و بیدارکننده افکار آزادی‌خواهی در ایران برشمیریم، باید آن ملت را خیلی ناچیز و شوربخت بدانیم.^۱

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. هما ناطق، از ماست که بر ماست، ص ۱۶۶.
۲. همان، ص ۱۶۷-۱۶۸، به نقل از: ملک‌خان، رسائل و مکاتبات، ج ۲.
۳. همان، ص ۱۶۹، به نقل از: خان ملک ساسانی، سیاست‌گران دوران قاجار، ص ۱۲۹.
۴. هما ناطق، از ماست که بر ماست، ص ۱۷۴.
۵. همان، ص ۱۸۵، به نقل از: ابراهیم صفایی، اسناد نویافته، ص ۱۳۴.
۶. همان، به نقل از: روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه.
۷. همان، ص ۱۸۲-۱۸۶. به نقل از: ارج افشار، یادداشت‌های قزوینی، ج ۷، ص ۱۳۲-۱۳۴، شبیه همین قضاوت را احتشام‌السلطنه در خاطراتش درباره ملکم دارد. وی می‌نویسد: «آنچه از او در ظرف چند سال هم‌قطاری دیده‌ام این است که خیلی شهرت‌پرست و شارلاتان بود؛ علوم و اطلاعاتش خیلی سطحی و به هیچ مکتبی داخل نگردیده و از هیچ مکتبی خارج نشده بود» (خاطرات احتشام‌السلطنه، ص ۴۱۵) و «به‌راستی،

نمونه دیگر این روشن فکران، که خود را آشکارا شاگردان ملکم می خواندند برخی روشن فکران مشروطه مانند تقی زاده بودند. در نهضت مشروطه نیز آنکه مبارزه با استبداد را آغاز کرد آنها نبودند، بلکه سختی ها و تبعیدهای این مبارزه را علما به دوش کشیدند و روشن فکران بر موج آن سوار شدند. تفاوتی که حال این جریان نسبت به نهضت تحریم داشت این بود که سواری کردن بر موج به راه افتاده توسط دیگران را یاد گرفته بودند. طبیعتاً زمانی که نوبت به سختی ها و مرارت‌هایی مانند به توپ بستن مجلس و دستگیری‌ها رسید، این مدعیان مبارزه با استبداد و آزادی خواهان دوآتشه به لانه خزیدند و مسیر اروپا را در پیش گرفتند.

بعد از دوران استبداد صغیر هم، که کار را به دست گرفتند، به نام «مشروطه» بدترین استبداد را به اجرا گذاشتند و دست به ترور و تهدید زدند تا رهبران اصلی نهضت و مبارزان واقعی با استبداد، کسانی مانند سید عبدالله بهبهانی، سید محمد طباطبائی، و مراجع نجف کنار زده شوند؛ چنان که مراجع نجف، که در ابتدا بزرگ‌ترین حامیان مشروطه خواهان بودند، نوشتند این همه زحمتی که کشیده شد برای این نبود که «به جای اشخاص آن اداره استبدادیه، که هر چه بود، باز لفظ دین مذهبی بر زبان داشت، یک اداره استبدادیه دیگری از مواد فاسده مملکت به اسم مشروطیت» به وجود بیاید. بنابراین:

همان تکلیفی را که در هدم اساس استبداد ملعون سابق مقتضی بود، در هدم مقتضی و عشاق آزادی پاریس، قبل از آنکه تکلیف الله - عز اسمه - درباره آنها طور دیگر اقتضا کند، به سمت معشوق خود رهسپار، و خود و ملتی را آسوده، و این مملکت ویران را به غم خویش و آنگذارند تا به جبر [آن] شکستگی و تدارک خرابی و سد ثغورش بپردازند.^۲

و یا نوشتند:

در قلع شجره خبیثه استبداد و استوار داشتن اساس قویم مشروطیت، یک دسته مواد فاسده مملکت هم به اغراض دیگر داخل و با ما مساعده بودند ... مادامی که اداره استبدادیه سابقه طرف بود، این اختلاف مقصد بروزی نداشت. پس از انهدام آن اداره ملعونه، تباین مقصد علنی شد.

و گفتند: «نفوذ ما دو نفر [مراجع نجف] تا حالا که استبداد در مقابل بود، نافع، و از این به بعد، مضر است» و حالا دیگر «بر جان خودمان هم خائفیم».^۳

همین روشن فکران در نهایت وقتی نتوانستند طرح خود را، که یک شبه پاریس شدن تهران بود، اجرا کنند، دست به دامان انگلیس شدند و استبدادی به مراتب بدتر با رنگ و لعاب «استبداد منور» بر کشور تحمیل کردند. کم نبودند انقلابیان دو آتشی دوران مشروطه که در بست در خدمت رضاخان قرار گرفتند و او را منجی ایران تلقی کردند.

دلیم به حال مملکت و مردمی که شخص اول و صدر اعظم آن می خواهد کشتی شکسته دولت و ملت را با کمک و معاضدت این ناخدای دریا ندیده و کشتی ننشسته به ساحل نجات برساند، سوخت. (همان، ص ۴۱۸).

۱. هما ناطق، از ماست بر ماست، ص ۱۸۷.

۲. موسی نجفی و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۳۷۹ و ۳۸۲.

۳. همان، ص ۳۸۳-۳۸۴.

نطق دکتر مصدق دربارهٔ یکی از کسانی که در دوران مشروطه به آزادی‌خواهی مشهور بود و برای تصویب ماده واحده‌ای تلاش می‌کرد که در آن خلع قاجار و تفویض حکومت به رضاخان پیش‌بینی شده بود، شنیدنی است: بعد از بیست سال خون‌ریزی، آقای سیدعقوب! شما مشروطه‌طلب بودید. آزادی‌خواه بودید، بنده خودم شما را در این مملکت دیدم که بالای منبر می‌رفتید و مردم را دعوت به آزادی می‌کردید، حالا عقیدهٔ شما این است که یک کسی در مملکت باشد که هم شاه باشد، هم رئیس‌الوزرا، هم حاکم؟ اگر این‌طور باشد که ارتجاع صرف است! استبداد صرف است!^۱ اگر بخواهیم این بی‌صدافتی در مبارزه با استبداد را تا انقلاب اسلامی پیش بکشیم به خوبی می‌توان از کارنامهٔ جریان روشن‌فکری در نهضت ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ گفت. اگر این جریان در نهضت تحریم غایب است، با توجه به اینکه در ابتدای کار بودند، شاید چندان جای خرده‌گیری نباشد؛ اما حضور نداشتن آنها در نهضت ۱۵ خرداد، حتی به اندازهٔ نگارش یک مقاله و یک بیانیه هم نبود. چندان که فریاد مرحوم جلال آل‌احمد بلند می‌شود:

می‌دانیم که مطبوعات به نظارت سانسور منتشر می‌شود؛ اما به هر صورت، همین مطبوعات سانسور شده نیز حاصل کار مغز و شعور آن دسته از روشن‌فکران است که به مزدوری حکومت تن در دادند. همین مطبوعات در سال ۱۳۴۲ به مناسبت جشنی یاب‌رم، هر کدام - دست‌کم - دو شماره و در هر شماره، دست‌کم میان ۵۰۰ تا ۱۵۰۰ کلمه (به دقت حساب کردم) مقاله و خبر و تفسیر نوشتند، آن هم با چه عکس‌ها و تفصیلاتی! و همه ترجمه از مطبوعات فرنگی و آمریکایی؛ و این واقعه درست در روزهایی بود که حضرت خمینی مرجع عالم تشیع را از این سوراخ به آن سوراخ تبعید می‌کردند و هیچ‌یک از همین مطبوعات، نه تنها در این باب، حتی دو کلمه خبر ندادند.^۲

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که جریان روشن‌فکری از آن‌رو که با الگوی غربی دربارهٔ مسائل ایران فکر می‌کرد و دست به اقدام می‌زد، نه در تعریف «استبداد» و ماهیت آن در دستگاه سلطنت قاجاری درست و بجا تفکر کرده بود و نه در عمل می‌توانست پایند شعارها و آرمان‌هایش باشد. بدین‌روی، در بسیاری از مواقع، در یک افراط و تفریط نسبت به این موضوع به سر می‌برد. پیامد افکار و اقدامات آنها هم در تاریخ معاصر، جز تشدید استبداد و سلطه‌جویی بیشتر استعمار نشد. همین عاریتی فکر کردن و غیربومی عمل نمودن موجب می‌شد که نتوانند بموقع و بجا عمل کنند و نهضت تحریم تنباکو یکی از مهم‌ترین مصادیق این عقب‌افتادگی از مسائل واقعی و اصلی ایران معاصر است.

ج. استعمار و چگونگی آن

تقریباً از اوایل دوران قاجار، استعمار به یک عامل مهم و تأثیرگذار در عرصه‌های گوناگون کشور تبدیل شده بود. اوایل ورود، در جنبهٔ مذهبی و دینی نیز فعالیت می‌کردند؛ اما به زودی متوجه سختی کار در این عرصه شدند و تلاش خود را در عرصه‌های سیاسی - اقتصادی، در قالب اعمال نفوذ سیاسی، دخالت‌های مرزی و قراردادهای استعماری متمرکز کردند. ایران در دورهٔ قاجار، از این نظر آسیب‌های زیادی متحمل شد و تا مرز مستعمره شدن پیش رفت. اما در نظر جریان

روشن‌فکری، استعمار یا اساساً یک نیروی مخرب به‌شمار نمی‌آمد - و همان‌گونه که از اصطلاح «استعمار» برمی‌آید، آن را عامل آبادانی و عمران می‌دانند - و یا تأثیر این عامل را در عقب‌ماندگی ایران ناچیز و بی‌اهمیت ارزیابی می‌کردند.

می‌توان گفت: مسئله‌شناسی جریان روشن‌فکری دربارهٔ استعمار تا حد زیادی نادرست‌تر از مسئله‌شناسی آنها دربارهٔ مردم و دستگاه سلطنت بود. اگر خوش‌بینانه نگاه کنیم و نخواهیم به‌طور کلی، این جریان را یک جریان استعماری و وابسته تلقی کنیم، دست‌کم می‌توان گفت: به سبب شیفتگی و تفکر سطحی که نسبت به غرب داشت، عمده‌ترین نتیجهٔ فکر و عمل آنها آب به آسیاب استعمار ریختن و افزایش نفوذ آن بود. آنها غالباً هم ماهیت استعمار را به خوبی درک نمی‌کردند و هم تهدید و خطرهای آن را جدی نمی‌گرفتند. و این یکی از مهم‌ترین علل حضور نیافتن این جریان در نهضت تحریم بود. براساس این تفکر، آنها نه‌تنها خطری از جانب «کمپانی رژی» حس نمی‌کردند، بلکه حضور این کمپانی‌ها و این سرمایه‌گذاری‌ها را در جهت آبادی و پیشرفت کشور تلقی می‌کردند.

تا پیش از جنگ جهانی اول، خطر استعمار چندان نمایان نشده بود، بدین‌رو، روشن‌فکران اولیه شیفتگی بیشتری نسبت به غرب و محصولات آن داشتند. در نتیجه، کسانی مثل ملکم هجوم استعمار را به کشورهای شرق چنین توجیه می‌کردند:

الآن عموم حکما و کل ملل و دول معترف این حقیقت هستند که تمام دنیا مال بنی انسان است و مأموریت ایشان این است که این دنیا را الی غیر نه‌پایه ترقی بدهند. هر گروهی مادامی که آبادی یک ملکی را به اندازهٔ استعداد و طبیعت ترقی می‌دهد مالک بالحق آن ملک است؛ و لکن هرگاه یک گروهی یک جزو معتبر دنیا را به یک وجهی تصرف بکند و برخلاف اوامر الهی بخواهد آن ملک را محض جهالت و وحشی‌گری خود خراب و مغشوش نماید و تمام دنیا را از نعمات خداداد آن ملک محروم بگذارد، بدیهی است که موافق احکام هر دین و به حکم اصول آبادی دنیا، که حال مذهب عامهٔ دول شده است، باید آن ملک را از دست آن گروه ناقابل خلاص کرد.^۱

همچنین در رسالهٔ *اصول ترقی* می‌نویسد:

برای اینکه خلق ایران بتواند از سرمایه‌های خارج، مثل سایر ملل، فایده بردارند، باید در ایران، اقسام بانک‌ها ترتیب داد. باید موافق علوم و رسوم خارجه، از خارج سرمایه به ایران آورد. باید کمپانی‌های خارجه را به ایران دعوت و جلب کرد. باید کمپانی‌های خارجه را امتیازهای معتبر داد. باید از مداخل کمپانی‌ها حسد نبرد.^۲

ملکم انگلیسی‌ها را در اقدامات استعماری‌شان می‌ستود و از نظریات آنان پشتیبانی می‌کرد. تصمیم دیزرائیلی، صدراعظم، را در فرستادن نیرو به مرزهای عثمانی تمجید و تحسین می‌کرد. از *الردردری*، وزیر امور خارجه، به عنوان «خیراندیش و خیرخواه ایران و مرد با انصاف» یاد می‌کرد^۳ و زمانی که حرف از مأموریت سفارت ایران برای *دورمونولوف*، از ارکان امپریالیسم و استعمار غربی در شرق، بود، او را «شخص قابل و از اوضاع مشرق خوب مطلع»، «آدم بسیار خوب» و «دوست قدیم» می‌خواند که «اگر مأمور شود مزید شأن دولت علیّه خواهد بود». و با صراحت

۱. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمهٔ نهضت مشروطیت، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۲. حجت‌الله اصیل، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، ص ۱۹۵-۱۹۶.

۳. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمهٔ نهضت مشروطیت، ص ۱۷۶، به نقل از: ملکم، رسائل و مکاتبات، ج ۲، ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۲۹۴.

۴. همان، ص ۱۷۷، به نقل از: نامه‌های ملکم خان از لندن، اسناد وزارت امور خارجه ایران.

می‌نوشت: مطمئن باشید که انگلیسی‌ها «در باره ما هیچ غرضی ندارند و پیشنهادات خود را درباره ایران در نهایت دل‌سوزی و محض دولت‌خواهی و به جهت رفع بعضی خطرات می‌گویند».^۱ «دولت انگلیس هم شریک مصالح و هم خیرخواه بصیر دولت ایران است»!^۲

به تعبیر یکی از مورخان، پیشنهادهای او برای «اخذ ترقیات» از فرنگ چنین است:

گاه مالیخولیا را می‌ماند. فقط یک بیمار روانی و یا یک مغرض و خائن می‌تواند دلایلی را که ملکم به عنوان راه

اخذ این ترقیات و تحکیم این دوستی به دولت ایران ارائه می‌دهد پیشنهاد کند!

مثلاً، پیشنهاد می‌کرد «دولت علیه ایران» مانند دولت عثمانی، می‌بایست «از فرنگستان قرض کنند»؛ به این سبب که «قرض دلیل بر قدرت دولت است. دولتی که قرض نداشته باشد تمام است!» و «باید لااقل صدکرور از فرنگستان قرض نمایید... استقرض این صدکرور پول خیلی صحیح، خیلی واجب، خیلی آسان است!».^۳ همچنین «دولت باید هر قدر می‌تواند به کمپانی‌های خارجه امتیاز بدهد».^۴ در باز کردن پای سرمایه‌داران کشورهای استثمارگر به ایران، تمام تلاش خود را می‌کرد.

در تبیین نگاه روشن‌فکران به استعمار، مواضع و عملکرد میرزا/حسین‌خان سپهسالار نیز مهم و روشنگر است. وی نیز از پیش‌گامان اصلاحات و نوگرایی به‌شمار می‌آید. سپهسالار اصلاحات ساختاری قابل‌توجهی در نظام حکمرانی کشور ایجاد کرد و شیفتگی وی به ترقی و پیشرفت کشور قابل انکار نیست. به گفته عبدالله مستوفی «عشق به ترقی کشور و انتظام امور در او جلی بود».^۵

الگوی اصلاحات در نظر مشیرالدوله، کشور عثمانی بود. او «تشویق فرانسه و انگلستان را در اصلاحات اجتماعی و سیاسی عثمانی، از خوش‌بختی‌ها و موجب بقای آن می‌دانست» و معتقد بود: «اصرار دول فرنگستان در اصلاحات عثمانی، بالاخره موجب خیر این دولت و ملت خواهد گردید».^۶ و در جهت اجرای همین الگو بود که قصد داشت با اعطای یک قرارداد و امتیاز عجیب به انگلیس، آنان ایران را از آن خود بدانند و چنانچه موجب ترقی عثمانی شدند، ایران را هم مترقی سازند. از نظر امثال سپهسالار، اساساً نه تنها ما با مشکلی به نام «استعمار» روبه‌رو نبوده‌ایم، بلکه کشورهایی مانند انگلیس دوستان خیرخواه ایران بوده‌اند. به همین دلیل، در مدت زمامداری وی، انگلیسی‌ها در رابطه با ایران بهترین روزها را می‌گذراندند. به گفته لرد کرزن:

شوق و ذوق برای دوستی با انگلیس، صمیمیت و وفاداری نسبت به دولت انگلیس هیچ‌وقت به این درجه در ایران

بالا نگرفته بود که در زمان میرزا حسین‌خان سپهسالار بالا گرفت.^۷

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. همان، به نقل از: ابراهیم صفایی، اسناد نو یافته، ص ۱۲۱.

۲. همان، به نقل از: ملکم، رسائل و مکاتبات، ج ۱، نامه دوم.

۳. همان، ص ۱۷۸، به نقل از: ملکم، رسائل و مکاتبات، ج ۲، ۶ شوال ۱۲۹۳.

۴. همان، ص ۱۷۹، به نقل از: هاشم ربیع‌زاده، رسالات میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، ص ۲۳.

۵. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، ص ۱۵۷.

۶. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ص ۶۲-۶۱.

۷. خان‌ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، ص ۷۸.

به گفته خان ملک ساسانی مخالفان سپهسالار چند دسته بودند: اول. وطن پرستان صمیمی که تجدد در تمام شئون و رسوم مملکت را رخنه‌ای در استقلال کشور می‌پنداشتند. دوم. علما و روحانیان که حرفشان مردم‌پسندتر بود و می‌گفتند: پای اروپاییان را به ایران او باز کرده است و هر بلایی که در آینده بر سرما بیاید از این راه خواهد آمد.^۱ علاوه بر این قبول عادات و رسوم اروپا را مخالف شریعت تلقی می‌کردند. سوم. عده‌ای از حکام، که قانون‌گذاری او را بر هیچ چیز بر نمی‌تافتند. چهارم. متفکرانی که پایه عملیات میرزا/حسین‌خان را بر روی شارلاتانی و هوا و هوس و جاه‌طلبی و بی‌ثباتی می‌دیدند.^۲ و پنجم. دولت‌تزاری روس که از گرایش بیش از حد سپهسالار به انگلیسی‌ها ناراضی بودند.^۳

جالب‌تر از موضع جریان روش فکری در قبال استعمار، توجه برخی مورخان روشن فکر درباره امتیازدهی آنها به بیگانگان است. از جمله این افراد، که تلاش زیادی کرد تا نقش روشن فکری را در تاریخ معاصر ایران پررنگ، تأثیرگذار و اندیشمندانه و مفید معرفی کند، فریدون آدمیت، مورخ مشهور تاریخ معاصر، است. وی امتیازدهی سپهسالار به بیگانگان را چنین توجیه می‌کند:

از لحاظ تحلیل سیر عقاید ترقی خواهی، به اجمال باید گفت: اعطای چنین امتیازنامه عریض و طویل، مولود یک فکر کلی و اساسی بود؛ یعنی لزوم اتخاذ تدابیر سریع و قاطع برای جبران عقب‌ماندگی مادی ایران از دنیای جدید. ... تشنگی نسبت به تمدن اروپایی در این زمان، در ایران نیروی خلاق و محرکی را به وجود آورده بود که گاهی تجددخواهان را از راه دوراندیشی منحرف می‌ساخت.^۴

اما این تنها یک انحراف از دوراندیشی نبود، بلکه همان گونه که خود آدمیت در جای دیگر می‌گوید، مصداق «خوش‌بینی عین کج‌اندیشی است»^۵ و نشئت گرفته از یک نگاه سطحی و شیفستگی مفرط و مرعوبیت در قبال غرب بود. به تعبیر هما ناطق^۶ اگر مسئله مالی در میان نبود، باز می‌توانستیم بگوییم: سپهسالار به خاطر تقلید از ترقیات فرنگ و یا به دنبال نظریات اقتصادی و اجتماعی خود^۷ این امتیاز را به یک سرمایه‌دار یهودی داد؛ اما چنان که نوشته‌اند، از مبلغ ۱۸۰۰۰۰ لیره‌ای که رشوه گرفته شد، سهم میرزا حسین‌خان ۵۰۰۰۰ لیره و سهم ملکم ۲۰۰۰۰ لیره بود.^۸

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. همان، ص ۹۴.

۲. همان، ص ۹۵.

۳. همان، ص ۷۵. خان‌ملک در پایان ترجمه احوال میرزا حسین‌خان تلخیصی از رساله عبره‌الناظرین و عبره‌الحاضرین آورده است که میرزا ابراهیم نواب بدایع نگار از مورخان و دانشمندان و نویسندگان بنام دوره قاجاریه... در قدح و دم میرزا حسین‌خان و انتقادات وارده به او بسی فاضلانه و منشیانه نوشته است. این رساله سپهسالار را چنین توصیف کرده است: «قاعده شرک و اصل نفاق و بدهیه شر و طلیعه اضلال، سلیل المخازی، ابوالفضایح و القبايح، مشیرالدوله میرزا حسین‌خان قزوینی - خزله الله تعالی» (همان، ص ۱۱۰). همچنین «تعظیم شعار دین مبین، که شعار مردم پاکیزه عقیدت است دیگر سو نهاده و سنت متبعه رسول را وقع نگذاشته و افراد حشم و افراد خدم و اصناف امم را طوعاً او کراهاً محرز است که به زی فرنگان درآیند و بدیشان تشبه کنند» (همان، ص ۱۲۱).

۴. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ص ۸۷-۸۶.

۵. همان، ص ۳۵۲.

۶. هما ناطق همکار آدمیت بود و وی را استاد خود معرفی می‌کند.

۷. هما ناطق، از ماست که بر ماست، ص ۱۸۰.

۸. همان، به نقل از: اسناد وزارت خارجه انگلیس، نامه ولف به سالیسبوری، ۱۲ اکتبر ۱۸۸۹.

بنابراین، در جمع‌بندی جریان روشن‌فکری، ایران عصر ناصری از همهٔ جهات تهدید می‌شد جز از جانب استعمار و هجوم فرهنگ غربی. آنها همهٔ مسائل ایران را از عینک غربی و در مقایسه با اروپا می‌نگریستند. در این مقایسه، آنچه به چشم می‌آمد پیشرفت، نظم و انتظام سیاسی - اجتماعی در طرف غربی؛ و عقب‌ماندگی، جهالت، نبود آزادی، بی‌فرهنگی، ظلم و فقر در طرف ایرانی بود. این تصور به طور طبیعی، نتایجی به دنبال داشت و مهم‌ترین آنها این بود که روشن‌فکران با توجه به حضوری که در ساختار دیوانی کشور داشتند، دو امر را در دستور کار قرار می‌دادند: یک، تشویق مردم به ارتباط دنیای غرب و اطلاع از پیشرفت‌های آن، که به روش‌های ذیل به انجام می‌رسید:

۱. سفرهای خارجی؛

۲. تأسیس روزنامه‌ها به منظور انتقال اخبار دنیای غرب و مناطق در حال تحول مانند: (عثمانی) به ایران؛

۳. حضور اروپایی‌ها در ایران؛

۴. آموزش زبان انگلیسی؛

۵. فرستادن محصل به اروپا.

دوم. سپردن عرصهٔ عمرانی و اقتصادی کشور به سرمایه‌داران و شرکت‌های غربی تا از قیل تخصص و سرمایه آنها، چرخ توسعه و پیشرفت کشور به چرخش درآید.

۲. واکنش جریان روشن‌فکری به بیداری ایرانیان در نهضت تحریم

تصورات و تحلیل‌های مزبور دربارهٔ اوضاع ایران در دورهٔ نهضت تحریم، موجب می‌شد جریان روشن‌فکران مخالفت با قراردادهای خارجی را نادرست و برخاسته از تحجر و عقب‌ماندگی بدانند. به همین دلیل، در قضیهٔ «قرارداد رژی»، جز نگارش دو مقاله، اقدام دیگری از سوی این جریان صورت نگرفت. آدمیت، که خود دربارهٔ سهم آنان در این جنبش تنها به دو مقالهٔ روزنامهٔ *ختر* اشاره می‌کند، که پیش از آمدن *تالپوت* به ایران علیه امتیازنامه منتشر شده بود و حدس می‌زد که «هر دو مقاله به قلم میرزا آقاخان کرمانی» باشد، در پایان گزارش آنها می‌نویسد: «از آن مقاله که بگذریم، انتقاد با ارزش دیگری از گروه روشن‌فکر سراغ نداریم؛ گروهی که در حرکت علیه دستگاه رژی سهم دیگری نداشت.»^۱

حتی همان روزنامهٔ *ختر* هم وقتی قیام علما و مردم آغاز شد، نه تنها حمایتی از این نهضت نکرد، بلکه با نوشته‌های خود، بیشتر آب به آسیاب کمپانی و دولت ریخت.

جالب‌تر اینکه وقتی قیام به نتیجه رسید و دولت و «کمپانی رژی» عقب‌نشینی کردند، روشن‌فکران بیدار شدند و تازه به فکر مبارزه افتادند و به قول معروف، همانند کسی که از دور ایستاده و می‌گوید «لنگش کن»، لب به اعتراض گشودند که چرا روحانیت مبارزهٔ خود را توسعه نمی‌دهد و تا سقوط سلطنت و لغو همهٔ قراردادها پیش نمی‌رود؟ برای مثال، نامه‌ای با همکاری میرزا آقاخان کرمانی و ملک‌خان، که در این زمان به صف مخالفان پیوسته

بودند، با عنوان «ایرانیان مقیم استانبول» به *میرزای شیرازی* نوشته شد و از ایشان خواستند که با یک فتوا، ریشه ظلم را بکلی بخشکاند و *ناصرالدین شاه* را ساقط کند. در این نامه آمده است:

مدتی بود که ما بیچارگان ایران در میان یک دریای مصائب از ترحم علمای دین خود، بکلی نومید و مأیوس شده بودیم... در وقتی که دشمنان ملت در عین استقلال، سرمست کامروایی و مشغول غصب حقوق مردمان ملت بودند، به یک اشاره سرانگشت مبارک، ارکان هستی آنان را متزلزل و کل ممالک اسلام را مملو یک حیات تازه فرمودید. ... چشم داشت ایرانیان نباید در دایره جزئیات محدود بماند. فقره فروش تجارت تنباکو به اجانب یکی از فروعات آن مظلومی است که بر این ملت اسلام حمل کرده‌اند. ... حقیقت مسلم این است که از برای نجات ایران امروز، حواس و روح و امید کل ما بندگان توجه آن عتبات عالیات است. ... سبب خرابی ایران تنها در فساد ریاست نیست. سبب عمده آن در یک عقیده باطل است که به واسطه غفلت علما در میان جهال این ایام شیوع یافته است. امرای ظلم و معلمین تملق به این خلق ساده‌دل همچنان حالی کرده‌اند که خدمت این دستگاه جور عمل مشروع و اطاعت آن بر عامه ملت واجب است... باید در اینجا بی‌پرده عرض نماییم که از مشاهده این حال غرق حیرت هستیم که آیا علمای دین مبین چگونه راضی شده‌اند که چنان اشتباه آشکار در ملک ما، منشأ آن همه مصایب بی‌انتها شده باشد؟... شکی نیست که علمای اسلام کاملاً قادر هستند که در ظرف چند روز، این دستگاه ظلم را در نظر عامه مسلمین به طوری مورد لعن و به نحوی محل نفرت عام بسازند که دیگر هیچ بی‌دین جرئت نکند نزدیک چنان دستگاه منفور برود. ... انهدام بنیان ظلم و شکست جمیع زنجیرهای اسارت و احیای دین و دولت اسلام موقوف به این یک فتوای ربانی است. پس ای قبه امم... چه تأمل دارید؟^۱

روشن است که نویسندگان این نامه اگر امثال *آقاخان کرمانی* و *ملکم* باشند، اعتقادی به دین و علمای دین ندارند و این ادعاها و دل‌سوزی‌ها - دست‌کم- برای کسی مثل *ملکم* بسیار گزاف و غیرواقعی است. علاوه بر آن، برخی از مطالب این نامه خلاف واقع و نادرست است. چگونه می‌توان گفت: زمانی بوده که مردم در دریای مصایب قرار داشته‌اند و از علمای دین خود بکلی نومید و مأیوس شده بودند. این در حالی است که مدت زیادی نمی‌گذرد که *ملاعلی کنی*، *مجتهد بزرگ شهر*، مانع به سرانجام رسیدن قرارداد *ننگین* «*رویترا*» شد؛ قراردادی که توسط پدران روشن فکری، یعنی *میرزا حسین خان سپهسالار* و *ملکم خان ناظم‌الدوله* بسته شده بود.

برخی دیگر از روشن‌فکران نگران نفوذ بیش از پیش روحانیت بودند. بدین‌روی شروع به اشکال‌تراشی و توجیه کردند که نفوذ روحانیت ذاتی نیست. *امین‌الدوله* پس از *گلایه ناصرالدین شاه* درباره نفوذ یافتن علما و روحانیان پس از نهضت تحریم، می‌گوید:

تدبیر و کفایت علما باعث تقدم و شدت نفوذ ایشان نشده است؛ چراکه نفاق و خلاف خودشان با یکدیگر و آن‌همه معاملات فضیحه و احکام غیرمشروع، که از دوایر آنها صادر و حقوق خلق را ضایع می‌کنند، و خون‌ها، که از ظاهر و باطن این قوم در دل مردم هست، بایستی مرجعیت مسلمین یکباره از ایشان منصرف شده باشد.

بی‌اعتنایی و ناحسابی و شر و شلتاق دستگاه دولت و سیاق حکمرانی، مردم را نه از روی اعتقاد و اعتماد و نه به دل‌خوشی و امید به آقایان ملتجی کرده است؛ از کام شیر به دهن اژدها می‌روند. هر روز که دولت یک محکمه منظم و دادخواهی معتدل موجود کند و مردم ببینند که عرض و مال آنها به میزان حق و عدل محفوظ است، برای علماء اعلام جز مسائل حلال و حرام و فتاویٰ صلوه و صیام نخواهد ماند.^۱

برخی از آنها نیز نتایج این نهضت را مخرب توصیف کردند و همه مشکلات بعدی را به گردن این حرکت انداختند. *ادوارد براون* به این اشکال تراشی اشاره می‌کند:

پس از لغو این امتیازنامه، مدافعان سرسخت دولت و کمپانی فریاد کردند که لغو قرارداد رزی... به حیثیت سیاسی و اقتصادی ایران لطمه بزرگی زد و انعکاس آن غوغا در پایتخت‌های کشورهای اروپایی اعتماد سرمایه‌دارانی را که در ایران سرمایه‌گذاری کرده یا می‌خواستند سرمایه‌گذاری کنند، سلب نمود و نقشه‌هایی را که شاه و اتابک برای جلب سرمایه‌های خارجی و ایجاد صنایع جدید، تنظیم کرده بودند، دچار وقفه نمود و ایران را سال‌ها عقب انداخت. همچنین لغو امتیاز تنباکو در شکست دیگر امتیازات خارجی‌ان نیز مؤثر افتاد و حتی مقام و موقعیت بعضی از اروپاییان را در ایران متزلزل گردانید؛ از جمله رئیس کل گمرک که یک نفر ارمنی استانبولی، و رئیس پلیس که اصلاً اتریشی بودند، نسبت به مقام خود نگران شدند.

این واکنش‌ها نشان می‌دهد که جریان روشن‌فکری به‌رغم اینکه دغدغه پیشرفت و رفع عقب‌ماندگی ایران را در سر داشت، نتوانست با اولین نهضت بیداری ایرانیان در مقابل استعمار و استبداد، به عنوان مهم‌ترین عوامل عقب‌ماندگی ایرانیان، همراه شود و در جهت دغدغه خود قدمی بردارد. و این نبود جز به سبب وابستگی فکری و عملی که این جریان به غرب پیدا کرده بود. آنها نتوانستند همزمان دو رویه دانش و کارشناسی و رویه استعماری تمدن غرب را به تفکیک بشناسند و در قبال هریک واکنش مناسبی داشته باشند.

یکی از نویسندگان معاصر به‌رغم اینکه به‌طور کلی، از کارنامه روشن‌فکری دفاع می‌کند، در توجیه الگوگیری آنها از غرب می‌نویسد:

اینکه پیش‌گامان نوگرایی و اصلاحات در ایران عصر قاجاریه کشورها و جوامع غربی را الگوی خود قرار دادند، هم رویکردی ناگزیر و هم رویکردی مطلوب بود. رویکرد پیش‌گامان نوگرایی در ایران به غرب، ناگزیر بود؛ زیرا آن پیشرفت‌ها، نوگرایی‌ها و مفاهیم و نهادهای جدید در جوامع غربی، تا پیش از آن، تا حدود زیادی، نه در ذهن و زبان ایرانیان سابقه داشت و نه در تجربه تاریخی آنان. و از آن‌رو که چنین رویکردی می‌توانست در جهت بیداری ایرانیان و تقویت اندیشه ترقی و نوگرایی و اصلاحات در ایران و استفاده از دستاوردهای مثبت فرهنگ و تمدن غرب به عنوان یک فرصت، به کار گرفته شود، در ماهیت خود مطلوب نیز بود.^۲

اما همین نویسنده عملکرد روشن‌فکران را در قبال رویه‌ استعماری غرب بسیار ضعیف و همراه با سطحی‌نگری ارزیابی می‌کند. از نظر وی درست است که غرب سده نوزدهم برای جریان روش‌فکری تنها الگوی زنده نوگرایی و اصلاحات به‌شمار می‌رفت، اما چهره این غرب محدود به پیشرفت‌های چشمگیر و روزافزون مادی و معنوی در آن جوامع نبود. عملکرد و سیاست‌های خارجی قدرت‌های اروپایی در جهت اهداف استعماری و امپریالیستی و پیامدهای خطرناک و زیان‌بار آن برای سایر جوامع - از جمله ایران - نیمه دیگری از چهره فرهنگ و تمدن بورژوازی غرب بود.^۱

همان‌گونه که دکتر عبدالهادی حائری در کتاب *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران* اشاره کرده است، فرهنگ و تمدن بورژوازی غربی از سده نوزدهم میلادی، اوج گرفتن خود در زمینه دانش و کارشناسی را با فزون‌طلبی‌های سیاسی و استعمارگری خود، هم‌زمان آغاز کرده بود. از این رو، برای ایران و ایرانیان بسیار بااهمیت و ضروری بود که اندیشه‌گران ایرانی در مسیر نوگرایی خود، که ناگزیر از رویکرد به غرب بود، چگونه با دو رویه تمدن بورژوازی غرب رویاروی شوند، تا هم بتوانند از فرصت دستاوردهای مثبت دانش و کارشناسی غرب بهره‌گیرند و هم تا حد امکان، از تهدیدها، آسیب‌ها و زیان‌هایی که رویه استعماری و امپریالیستی غرب می‌توانست برای ایران و ایرانیان به دنبال داشته باشد، جلوگیری کنند یا آن را کاهش دهند.^۲

این در حالی بود که روشن‌فکران ایرانی در این عصر، نتوانستند با آگاهی‌ها و توانایی‌های کافی، با دو رویه تمدن بورژوازی غرب رویاروی شوند. در آثار مکتوب برجای‌مانده از پیشگامان نوگرایی در ایران اوایل دوره قاجاریه، کمترین آگاهی‌ها، انتقادات و هشدارهای جدی درباره استعمارگری غرب وجود دارد. آن آگاهی‌ها و انتقادات و هشدارهای اندک نیز غالباً سطحی و به‌ویژه یک‌سونگرانه و معطوف به جانب‌داری از یک کشور استعمارگر بر ضد کشور استعمارگر رقیب، در رقابت‌های استعماری استعمارگران غربی به یکدیگر بوده است.^۳

گذشته از این ضعف‌ها و نارسایی‌های فکری، کم نبودند روشن‌فکرانی که به لحاظ عملکرد نیز کاملاً به استعمار وابسته بودند و عملاً بازوهای اجرایی استعمار بودند. عضویت بسیاری از روشن‌فکران در کانون‌های استعماری، مانند تشکیلات فراماسونری، به خوبی این موضوع را اثبات می‌کند.

نتیجه‌گیری

نهضت تحریم تنباکو اولین نهضت بیداری ایرانیان به‌شمار می‌آید، اما سهم جریان‌های تأثیرگذار و دغدغه‌مند نسبت به رفع عقب‌ماندگی و حرکت در مسیر پیشرفت ایران معاصر در این نهضت یکسان نیست. علت اصلی این اختلاف نیز تفاوت در تشخیص درد و سپس درمان عقب‌ماندگی است. جریان دینی و جریان روش‌فکری در تشخیص درد و درمان عقب‌ماندگی ایران و ایرانی، علاوه بر برخی مشترکات، دارای اختلاف‌های اساسی و عمیقی هستند؛ زیرا

جریان دینی نگاه درون‌گرا، و جریان روشن‌فکری نگاه برون‌گرا دارد. در نگاه درون‌گرا، اولاً، در درک عقب‌ماندگی ایرانیان، جوامع بیگانه شاخص نیستند، بلکه الگوها و آرمان‌های ملی - مذهبی برای سنجش عقب‌ماندگی پیشرفت معیار قرار می‌گیرند و حتی کشورهای - به اصطلاح - الگو در نظر روشن‌فکری، خود از عوامل عقب‌ماندگی به حساب می‌آیند. در این نوع نگاه، الگو قراردادن کشورهای غربی نه تنها گرهی از کار ایرانیان باز نمی‌کند، بلکه به کور شدن این گره کمک می‌کند و - دست کم - بستر نفوذ استعمار را پهن می‌کند. زمانی که استعمار ضمیمه استبداد و ناشایستگی حاکمان داخلی شد، درد عقب‌ماندگی مزمن شده، درمان آن به مراتب سخت‌تر می‌شود. در راهبرد اصلاحی، جریان دینی نهضت تحریم تنباکو، مقدمه و پیش‌شرط نهضت مشروطیت به شمار می‌آید. در نهضت تنباکو، پیوند میان استعمار و استبداد از هم گسسته شد و جریان بیداری برنامه خود برای درمان درد را آغاز کرد.

اما در نگاه برون‌گرا، جوامع غربی شاخص و معیار سنجش عقب‌ماندگی و پیشرفت قرار می‌گیرند. استفاده از قالب غربی، هم ارزیابی ما را از وضعیت داخلی مخدوش می‌کند و هم در درمان عقب‌ماندگی‌ها، دست ما را پیش جوامع غربی دراز می‌کند. در این نگاه، نه تنها نفوذ کشورهای غربی در زمینه‌های گوناگون تهدید تلقی نمی‌شود، بلکه فرصتی است که باید از آن بهره‌مند شد. به همین دلیل، موضوعی همچون «قراردادهای استعماری» با عنوان «سرمایه‌گذاری خارجی» و مقابله با آنها مانع در مسیر پیشرفت و رفع عقب‌ماندگی تلقی می‌شود. جریان روشن‌فکری به خاطر وابستگی به این نگاه در جریان نهضت تحریم تنباکو، نه به درک صحیحی از آن دست یافت و نه توانست نقشی مثبت و کارگشا ایفا کند. بدین‌روی، در نهضت مشروطیت، بدون اینکه از سد استعمار عبور کرده باشد و شکاف ایجادشده در اثر نهضت تحریم میان استعمار و استبداد را حفظ کند، به مقابله با استبداد پرداخت و در نتیجه، ایران یک بار دیگر در زمان پهلوی به دامن استعمار و استبداد از نوع هم‌پیوند افتاد و دستاوردهای فرایند درمان عقب‌ماندگی به شکل بومی و اصیل را از بین برد.

منابع.....

- ابوالحسنی، علی (منذر)، «مشروطه و پهلوی، پیوندها و گسست‌ها»، *تاریخ معاصر*، ۱۳۷۹، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۴۳-۱۵۳.
- اصیل، حجت‌الله (به کوشش)، *رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
- آجودانی، لطف‌الله، *روشن‌فکران ایرانی در عصر مشروطیت*، تهران، اختران، ۱۳۸۶.
- آدمیت، فریدون، *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار*، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- _____، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ج ۱، تهران، پیام، [بی‌تا].
- _____، *شورش بر امتیازنامه رژی*، تهران، پیام، ۱۳۶۰.
- _____، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران، سخن، ۱۳۴۰.
- آل احمد، جلال، *در خدمت و خیانت رؤسناظران*، بی‌جا، بهروز، ۱۳۵۷.
- حائری، عبدالهادی، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- دهباشی، علی، *یادنامه فریدون آدمیت*، تهران، افکار، ۱۳۸۸.
- رابینو، ه ل، *روزنامه‌های ایران از آغاز تا سال ۱۳۲۹ ق/ ۱۲۸۹ ش*، ترجمه جعفر خمami زاده، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۰.
- ساسانی، خان‌ملک، *سیاستگران دوره قاجار*، تهران، بابک، ۱۳۳۸.
- سیاح، حمید (به کوشش)، *خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت*، چ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹.
- طالبوف، عبدالرحیم، *مسالک المحسنین*، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۷.
- فرمانفرمائی، حافظ (به کوشش)، *خاطرات سیاسی امین‌الدوله*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- مستوفی، عبدالله، *تسرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه*، چ سوم، تهران، زوار، ۱۳۶۰.
- مکی، حسین، *تاریخ بیست ساله ایران*، تهران، ناشر، ۱۳۶۲.
- موسوی، سیدمحمد مهدی (به کوشش)، *خاطرات احتشام‌السلطنه*، چ دوم، تهران، زوار، ۱۳۶۷.
- ناطق، هما، *از ماست که بر ماست* (چند مقاله)، چ سوم، تهران، آگاه، ۲۵۳۷.
- نجفی، موسی و موسی فقیه‌حقانی، *تاریخ تحولات سیاسی ایران*، چ هشتم، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۹۲.
- نجفی، موسی، *بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)*، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
- _____، *مقدمه تحلیلی تاریخ تحولات سیاسی ایران*، چ دوم، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۷۸.
- هفته‌نامه صوراسرافیل*، ش ۱، ۴، ۷، ۵، ۱۱، ۱۲.



پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بررسی نمودهای فرهنگ جاهلی در عرصه زن و خانواده در ایران مقارن ظهور اسلام

seyyed_ha@yahoo.com

jabbari@qabas.net

سیدحامد نیازی / کارشناس ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

محمدرضا جباری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۷/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۹۷/۰۷/۱۲

چکیده

فرهنگ جاهلی در دوره پیش از اسلام بر همه جا سایه افکنده بود. در قرآن کریم بدون آنکه از مکان، زمان و قوم خاصی نام ببرد به مؤلفه‌ها و ویژگی‌های جاهلیت اشاره کرده است، اما برای فهم بیشتر مخاطبان اولیه، که همان عرب جاهلی بود، نمونه‌هایی از فرهنگ جاهلی در جزیره‌العرب را برشمرده است. بدین لحاظ، نباید جاهلیت را منحصر در جزیره‌العرب دانست. در آستانه ظهور اسلام، ایران به عنوان یکی از مناطق دارای اهمیت جغرافیایی و سوابق تمدنی، مشحون از نمونه‌های فرهنگ جاهلی بود. در این نوشتار به تحلیل نمودهای فرهنگ جاهلی در یکی از بخش‌های مهم جامعه، یعنی حوزه زنان و نظام خانواده در ایران معاصر ظهور اسلام می‌پردازیم. محورهای کلی مورد بحث، عبارت است از: چگونگی جایگاه و منزلت زنان در نگاه ایرانیان مقارن ظهور اسلام، گونه‌های ازدواج، چگونگی رفتار با زنان و فرزندان، و در نهایت، تحلیل زمینه‌ها و عوامل این وضعیت.

کلیدواژه‌ها: ظهور اسلام، ایران، جاهلیت، فرهنگ جاهلی، جاهلیت در ایران، زن و خانواده در ایران عصر ساسانی.

جاهلیت به عنوان فرهنگی فراگیر بر جهان مقارن ظهور اسلام حاکم بوده است. قرآن کریم نیز هرچند به لحاظ بستر نزول قرآن و ظهور اسلام بودن، بر نمودهای جاهلی در شبه جزیره قبل از اسلام تأکید دارد،^۱ اما سبب یا شأن نزول آیات به هیچ وجه محدود کننده مفهوم آنها نیست و کلیت مفاهیم، فرازمانی و فرامکانی است. بدین لحاظ، باید گفت که جاهلیت در تمام جهان قبل از اسلام وجود داشت: از شبه جزیره عربستان تا روم، از مصر تا ایران، لیکن درصد آن متفاوت بود.^۲ در ایران مقارن ظهور اسلام نیز شواهد متعددی از فرهنگ جاهلی قابل ارائه است، اما در این نوشتار، نمودهای جاهلی در حوزه زنان و نظام خانواده مورد بررسی تاریخی و تحلیل معرفتی قرار گرفته است. موضوع این نوشتار، بررسی انحرافها و کژی‌های بینشی و رفتاری در حوزه زن و خانواده و زمینه‌ها و عوامل آن است. ظهور اسلام به عنوان احیاگر عدالت و حقانیت در حوزه‌های مختلف از جمله در حوزه زن و خانواده، منجر به آزادی زنان از اسارتها و محو نگرش نامعقول و ایجاد نگرشی جدید در این عرصه شد. آشنایی با تاریخ ایران قبل از اسلام و تحلیل آن، اهمیت و نقش ورود اسلام به ایران و اسباب و زمینه‌های گرایش سریع مردم ایران - به ویژه زنان - به اسلام را به وضوح نشان می‌دهد.^۳

پیش‌تر، پژوهش‌های موردی در حوزه زنان و نظام خانواده در ایران مقارن ظهور اسلام صورت گرفته که عبارتند از: مقاله «جایگاه زن در فرهنگ و حقوق عصر ساسانی»^۴ که بیشتر به موضوع حقوق زن در دوره ساسانیان پرداخته است. برخورداری از حقوق متناسب با شأن انسانی، بیان محرومیت‌های حقوقی زنان در جامعه ایران و تملک مرد نسبت به جسم و عرض و ناموس زن از موارد مطرح در آن است. نیز تحقیق کریستین بارتلومه که با عنوان «زن در حقوق ساسانی»^۵ منتشر شده به بیان مسائل حقوقی زنان دوره ساسانیان نظیر ذکر برخی ازدواج‌ها و احکام آنها، ازدواج با محارم، بیان احکام حقوقی زنان در جامعه پرداخته است. اکتفا به مباحث جزئی حقوقی و عدم ارائه نگرشی جامع در حوزه مؤلفه‌های نامعقول آن دوره، از وجوه تمایز تحقیق‌های صورت گرفته با تحقیق پیش‌روست.

الف. وضعیت کلی زنان در جامعه ایران مقارن ظهور اسلام

زنان و دختران در ایران مقارن ظهور اسلام از جایگاه پایین‌تر از انسان برخوردار بودند! یکی از برداشته‌ها از آیین زرتشت، زنان را موجوداتی اهریمنی و از نژاد اهریمن که حق شرکت در آیین‌های مذهبی را ندارند توصیف می‌کرد. بهره‌کشی جنسی، بهائیم‌انگاری، عدم اعتقاد به شخصیت حقوقی و حقیقی برای زن، کالا و شیئی‌انگاری و تحقیر زن در متون دینی زرتشت از مهم‌ترین نمودهای رویکرد مذکور است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. «ظن الجاهلیه» (آل عمران: ۵۴)؛ «حکم الجاهلیه» (مائدة: ۵۰)؛ «تبرج الجاهلیه» (احزاب: ۳۳)؛ «وحمیه الجاهلیه» (فتح: ۲۶).

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۲۴۴-۲۴۱.

۳. شایان ذکر است که اثبات تاریخی نمودهای جاهلی در ایران مقارن ظهور اسلام به مفهوم آن نیست که امروزه نیز زرتشتیان ایران یا دیگر نقاط، ملتزم به این عادات و آداب هستند. طبعاً با ورود اسلام به ایران و تحت تأثیر تعلیم اسلامی، بسیاری از این عادات و سنن جاهلی دستخوش تغییر یا تعدیل شده است.

۴. زهرا الهویی نظری، جایگاه زن در فرهنگ و حقوق عصر ساسانی.

۵. کریستین بارتلومه، زن در حقوق ساسانی.

۶. مهرداد بهار، ادیان آسیایی، ص ۷۲-۷۳.

- کالا و شیئی نگاری

زن در ایران قبل از اسلام «به عنوان شیء، کالا^۱ و عاء(خرافه)»^۲ تلقی می‌شده، لذا شخصیت حقوقی نداشت و شخص فرض نمی‌شد. نگرش مذکور منجر به ورود مسئله «خرید و فروش زنان» به متون زرتشتی^۳ و ظهور احکام انحرافی نظیر اهدای دختران^۴ گردید. لذا بر زنان و دختران، اصل مالکیت و انحصار مترتب بود، احتکار می‌شدند، مبادله می‌گردیدند و قرض داده می‌شدند. فروخته، و به خارج از کشور صادر می‌گردیدند.^۵ حتی ارسال لباس زنانه برای فرد خاطی از روش‌های تحقیر افراد توسط پادشاهان ساسانی بود^۶ و به دلیل این‌گونه باورهای نامعقول نسبت به دختران،^۷ پس از ازدواج آنان، پدر و مادر بر وی می‌گریستند که «دختر ما را به بردگی می‌برند!»^۸

- ابزار جنسی

احکام عجیب نکاح^۹ که در ادامه به آن اشاره خواهد شد و بی‌مالاتی جنسی و نابسامانی و تشمت در امر ازدواج و مناسبات خانوادگی در زمان ساسانیان (به‌ویژه از سده سوم میلادی به بعد) از دیگر شواهد جاهلیت ایرانیان مقارن ظهور اسلام است.^{۱۰} زن و شراب خانواده‌ها را به طرف انحطاط و زوال سوق می‌داد.^{۱۱} مرد هیچ محدودیتی از لحاظ تعدد زوجات نداشت^{۱۲} و تعداد همسران، ارتباط مستقیم با استطاعت مالی وی داشت.^{۱۳} به گفته برخی مورخان، «به دلیل اینکه ایرانی‌ها خیلی عشرت‌پرست بودند»^{۱۴} «غلب مردان در ایران مقارن ظهور اسلام، به زوجات و کنیزان حرم خود اکتفا نمی‌کردند».^{۱۵} در چنین وضعیتی، رسم حجاب بیشتر میان زنان اشراف رواج داشت، ولی زنان طبقات پایین که مجبور بودند کار کنند، بدون حجاب با مردها اختلاط داشتند!^{۱۶} و مجموع این اوصاف، زن را به ابزاری در راستای مطامع جنسی مردان تبدیل کرده بود.

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۵-۳۸۴؛ اوستا، ج ۲، ص ۶۹۸؛ کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۸.
۲. مجتبی مینویی و محمداسماعیل رضوانی، نامه تنسر به گشنسب، ص ۶۵.
۳. همان؛ کلمان هوار، ایران و تمدن ایرانی، ص ۱۵۹-۱۶۰.
۴. اوستا، ج ۲، ص ۸۱۷-۸۲۳. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: هانس رایشل، رهیافتی به گاهان زرتشت و متن‌های نوآوستایی، ص ۲۵۸-۲۶۰.
۵. محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۳۶۲.
۶. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۱۱۱؛ آرتور آمانوئل کریستن سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۱۴۳.
۷. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۴۶.
۸. روایت پهلوی، ص ۵۴.
۹. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۲۵۳ و ۲۶۳-۲۵۴.
۱۰. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۱۷۶؛ هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان عصر اوستایی تا پایان دوران ساسانی، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۸۳.
۱۱. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۴۳.
۱۲. کریستن سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۷۰؛ مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۲۵۳.
۱۳. محمدجواد باهنر و اکبر هاشمی، جهان در عصر بعثت، ص ۶۰.
۱۴. حسن پیرنیا و اقبال آشتیانی، تاریخ ایران از مادها تا انقراض قاجاریه، ص ۲۴۳.
۱۵. کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۸۹.
۱۶. محمدجواد باهنر و اکبر هاشمی، جهان در عصر بعثت، ص ۶۱-۶۰.

- بهائنگاری

در ایران مقارن ظهور اسلام، زنان در کنار مادینه‌های چهارپا ذکر می‌شدند در *اوستا* (کتاب مقدس زرتشتیان) چنین آمده: «این خویشکاری^۱ هر آشون^۲ مردی است که هر مادینه^۳ براداری را خواه دو پا، خواه چهارپا، خواه زن، خواه ماده سگ نگاهدار باشد».^۳

- فقدان جایگاه حقوقی

زن دارای حقوق اجتماعی مشخصی نبود و تحت قیمومیت رئیس خانوار (پدر، شوهر یا جانشین آنها) زندگی می‌گذراند.^۴ و حتی، انفاق^۵ و اجاره زن توسط شوهرش به مردی دیگر،^۶ ممهور به مجوزهای شرعی می‌شد!^۷ و هدایا و درآمدهای زن، همه تعلق به رئیس خانوار داشت.^۸ لذا اگر به زن، ارمان یا اثری تعلق می‌گرفت، شوهر وی می‌بایست خود را رسماً به عنوان قیم قانونی او معرفی می‌نمود.^۹

- تحقیر زن در متون دینی زرتشتیان

در متون دینی زرتشت، رویکرد تحقیرآمیزی نسبت به زنان دیده می‌شود که در ادامه به نمونه‌های مهم اشاره می‌شود. بدن زنان پس از سقط جنین، نجس تلقی می‌شد!^{۱۰} و پیدایش عادت ماهیانه در زنان اثری اهریمنی بود!^{۱۱} زن دشتان (زن در دوره عادت ماهیانه)، از جامعه طرد و در مکانی به نام دشتانستان (که در برخی نقاط ایران تا ۶۵ سال پیش استفاده می‌شد!)^{۱۲} ادامه حیات می‌داد!^{۱۳} مسیر دشتان از هر گل و بوته‌ای پاک، و محل سکونت وی دارای خاک خشک با دیوارهای بلند بود تا نگاهش به آفتاب نیافتد!^{۱۴} و کمترین مقدار غذا را به او می‌دادند تا نیرو نگیرد!

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. از تمایز مهم دینی مزدیسناست. از اهورامزدا تا کوچک‌ترین ایزدان و از مردمان تا دیگر آفریدگان، وظیفه و کار ویژه‌ای دارند که باید آن را به سرانجام برسانند، این کار ویژه را خویشکاری می‌خوانند و آن کسی که این خویشکاری را به جای می‌آورد خویشکار می‌نامند (اوستا، ج ۲، ص ۹۸۷).

۲. به معنای پیرو، رهرو راه (اوستا، ج ۲، ص ۹۱۹).

۳. اوستا، ج ۲، ص ۸۲۹.

۴. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۶۳ در ایران قدیم زن، از عقد قرارداد و معامله منع می‌شد، لیک در عصر ساسانی، پادشاه زنان می‌توانستند عقد قرارداد داشته باشند (همان، ص ۶۴).

۵. اوستا، ج ۲، ص ۶۹۸ و ندیداده فرگرد، ۴، بند ۴۴؛ هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۸۳.

۶. روایت پهلوی، ص ۱۷؛ هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۴-۳۸۵.

۷. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۸.

۸. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۴۰.

۹. همان، ص ۶۳.

۱۰. شایست و ناشایست، ص ۱۳.

۱۱. زهرا الهویی نظری، جایگاه زن در فرهنگ و حقوق عصر ساسانی، ص ۳۴.

۱۲. شایست و ناشایست، ص ۵۴ یادداشت‌ها.

۱۳. اوستا، ج ۲، ص ۸۳۵-۸۳۹.

۱۴. اوستا، ج ۲، ص ۸۳۵.

برخی از دیگر احکام زن دشتان عبارت بود از: ممنوعیت شستن دست‌ها با آب^۱ و لزوم شستن با ادرار گاو!^۲ ناپاک شدن دست‌هایی که زن دشتان نگاهش به آن بیافتد!^۳ عدم جواز نگاه به گوسفند، گیاه، آتش،^۴ آب، خورشید و دیگر روشنی‌ها (لذا باید در تاریکی مطلق و گاه در سرمای شدید روزگار سپری می‌کرد)، عدم جواز راه رفتن در باران.^۵

اگر خون زن دشتان به کسی یا چیزی می‌رسید همه را باید با آب و ادرار گاو می‌شستند!^۶ اگر کسی با زن دشتان برخورد می‌کرد گنه کار بود!^۷ اگر لباس فردی با بدن وی برخورد می‌کرد، باید قسمت برخورد کرده لباس را با ادرار گاو می‌شست!^۸ طفل را از وی دور نگاه می‌داشتند و معتقد بودند طفل با نزدیک شدن به وی بدبخت می‌شود!^۹ و اگر کودکی با وی برخورد می‌کرد باید کل بدنش شسته می‌شد!^{۱۰} پلبیدی درب مستراح کمتر از درب خانه دشتان بود، از این‌رو، «می‌توانستند درب مستراح را برای خانه دشتان استفاده کنند، ولی نمی‌توانستند درب خانه دشتان را برای مستراح استفاده کنند».^{۱۱}

خوراکی که سه گام از زن دشتان فاصله داشت پلبید و غیرقابل استفاده بود، نیز باقی‌مانده غذای وی، حتی برای خودش نیز پلبید بود.^{۱۲} سفره‌ای که زن دشتان در آن غذا می‌خورد، اگر با وی تماس پیدا می‌کرد پلبید می‌شد.^{۱۳} غذایش در پست‌ترین ظروف نهاده، و فردی که غذا را می‌برد سه گام دورتر از وی می‌ایستاد.^{۱۴} بعد از گذشت مدت معلوم، باید سه گودال در زمین می‌کنند و بر سر دو گودال، زن دشتان را با گُمیز (ادرار گاو) و بر سر سومین گودال، با آب می‌شستند!^{۱۵} رویکرد مذکور در گزارش‌های تاریخی^{۱۶} نظیر فرار قباد از زندان برادرش بیان شده است. وقتی خواهر قباد اول (که همزمان همسرش نیز بود) به زندان قباد رفت، رئیس زندان، متعرضش گردید، او به عذر اینکه دشتان است رئیس زندان را به وعده زنا امیدوار ساخت و قباد را در فرشی پیچید و روی شانه غلام نهاد^{۱۷} در حال خروج، زندانبان

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazhuḥesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. شایست و ناشایست، ص ۶۲

۲. همان.

۳. همان، ص ۵۹ و ۵۱.

۴. اگر به آتش می‌نگریست، در زمره گناهکاران بود (همان).

۵. شایست و ناشایست، ص ۶۴

۶. همان، ص ۱۳۴.

۷. همان، ص ۶۳

۸. شایست و ناشایست، ص ۱۳ و ۶۰

۹. کریستن سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۷۱.

۱۰. اوستا، ج ۲، ص ۸۳۶-۸۳۷. برای اطلاع از معنای گُمیز، ر. ک: شایست و ناشایست، ص ۶۷ یادداشت‌ها.

۱۱. شایست و ناشایست، ص ۲۹.

۱۲. همان، ص ۶۰

۱۳. همان، ص ۶۵

۱۴. همان، ص ۶۶

۱۵. اوستا، ج ۲، ص ۸۳۵-۸۳۹ (وندیاد، فرگرد ۱۶، بند ۱۸-۱). برای اطلاع از معنای گُمیز، ر. ک: شایست و ناشایست، ص ۶۷ یادداشت‌ها.

۱۶. نظیر: نصیره همسر شاپور اول، ر. ک: ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۳۳.

۱۷. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ج ۴، ص ۹۴؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲،

از وی در مورد فرش پرسید، گفت: این بستر ایام زنانگی‌ام است و می‌برد تا پاکیزه کند و بازگرداند، او باور کرد و به فرش دست نزد و به آن نزدیک نشد^۱ زیرا در آیینش، آن فرش پلید بود.^۲

ب. وضعیت زنان در خانواده

زن در نظام خانواده از مظاهر نامعقول جاهلی رنج می‌برد. ازدواج ایرانیان در قرن ۷ میلادی بسیار آشفته و نامنظم بود.^۳ در خانه‌های اشرافی در کنار تعدد زوجات که تعداد آنها گاهی به صدها مورد می‌رسید^۴ دو طبقه از زنان شوهردار وجود داشتند،^۵ زنانی که مقام پادشا زن و زنانی که مقام چکر زن^۶ را داشتند.^۷ گرچه پادشازن، سرپرستی بردگان در منزل،^۸ از جمله چکر زنان^۹ را بر عهده داشت، ولی از ازدواج استقراضی و برده‌داری جنسی و جنسیتی درامان نبود.

اگر زنی بیوه می‌شد همه چیز از وی سلب می‌گردید.^{۱۰} زن هر روز می‌باید سه بار از شوهر خود می‌پرسید که چه باید بیاندیشد، چه باید بگوید و چه باید بکند.^{۱۱} از جمله مقررات دینی دوره ساسانیان آنکه مرد برای تنبیه زن، حق داغ نهادن و حتی قتل او (مرگ ارزان)^{۱۲} را دارا بود.^{۱۳} به دلیل تأکید فراوان متون دینی زرتشت بر انفاق و اجاره زن توسط شوهر به مردی دیگر،^{۱۴} اجاره زن به صورت گسترده رواج داشت!^{۱۵} و در این متون، احکامی مرتبط با ازدواج استقراضی وجود داشت.^{۱۶} نتیجه آنکه به دلیل آزادی در تنوع ازدواج، روابط زناشویی و مسائل مربوط به آن در ایران مقارن ظهور اسلام، بسیار مبهم^{۱۷} و فسادانگیز بود.

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۴۱-۶۴۰
۲. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ص ۱۶۳. برای اطلاع از گزارش تاریخی مذکور، ر. ک: احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۹۴؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۴۱-۶۴۰؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ص ۱۶۳؛ حسن پیرنیه ایران قدیم، ص ۲۰۰.
۳. کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۳۴۸.
۴. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۱.
۵. همان، ص ۵۲. ر. ک: کلمان هوار، ایران و تمدن ایرانی، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ یوزف ویسوف، ایران باستان از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ جزو برده و کنیزها به‌شمار می‌آمدند.
۶. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۲.
۸. همان، ص ۵۲-۵۳.
۹. همان، ص ۵۵-۵۴.
۱۰. همان، ص ۵۳.
۱۱. همان، ص ۶۲.
۱۲. به معنی اعدام است (اوستا، ج ۲، ص ۱۰۵۴).
۱۳. روایت پهلوی، ص ۴۵.
۱۴. اوستا، ج ۲، ص ۶۹۸؛ روایت پهلوی، ص ۱۷؛ هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۲.
۱۵. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۹.
۱۶. همان، ص ۶۱.
۱۷. همان.

– گونه‌های ازدواج

همچون عرب جاهلی، در ایران مقارن ظهور اسلام نیز گونه‌های متعدد ازدواج وجود داشت. مرد هیچ محدودیتی از لحاظ تعدد زوجات نداشت^۱ و هر مردی تمکن مالی بیشتری داشت، همسرانش افزایش می‌یافت.^۲ در ادامه به اشکال ازدواج در ایران مقارن ظهور اسلام اشاره می‌شود.

۱. ازدواج پادشازن: ازدواجی که زن با رضایت والدین انجام می‌داد^۳ و مقام پادشا زن پیدا و زن برتر خانه شده و سرپرستی بردگان و زنان درجه دوم منزل را عهده‌دار می‌گردید.^۴

۲. ازدواج درجه دو: زنی که همسر فرد می‌شد و در طبقه دوم از زنان وی قرار می‌گرفت، لذا گفته شده: این طبقه از زنان، جزو برده‌ها و کنیزها به‌شمار می‌آمدند و سرپرست آنها پادشاه زن بود.^۵ آنها زنان درجه دومی بودند که خادمه پادشا زن بودند.^۶ فرزندانشان هیچ حقی در ارث نداشتند^۷ و تا ۷۰ سالگی از خوراک و پوشاک و مقرری برخوردار و بعد از ۷۰ سالگی از آنها محروم می‌شدند!^۸

۳. ازدواج موازی: اگر شوهری به همسر خود می‌گفت: از این به بعد، صاحب اختیار خود هستی، با این سخن، زن طلاق داده نمی‌شد، ولی اجازه داشت به یک زناشویی دوم، به طور موازی با ازدواج نخستین خود اقدام کند.^۹ حکم مذکور بهانه بسیار آسانی برای تعویض و مبادله زنان بود!^{۱۰}

۴. ازدواج نامشروع:^{۱۱} اگر پدری عمداً از انجام وظیفه خود نسبت به دخترش کوتاهی می‌ورزید در این صورت دختر می‌توانست بدون اذن پدر ازدواج کند، و بدین لحاظ، این ازدواج نامشروع تلقی می‌شد. اما عجیب آنکه قوانین حکومت ساسانی، پشتیبان دختر بود و فرزندان حاصل از این ازدواج، پیک خدایان نامیده می‌شدند!^{۱۲}

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. کریستین سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۷۰؛ مرتضی مطهری، خدمات مقابل اسلام و ایران، ص ۲۵۳؛

کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۱.

۲. محمدجواد باهنر و اکبر هاشمی، جهان در عصر بعثت، ص ۶۰.

۳. همان.

۴. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۲.

۵. همان.

۶. همان، ص ۵۸.

۷. همان. حق اولویت و اختیار تام بر اموال برای مرد باقی بود و چکر زن هیچ اختیاری نداشت (همان، ص ۶۳).

۸. همان، ص ۵۵-۵۴.

۹. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۶۰.

۱۰. همان.

۱۱. ازدواج دختر در ایران دوره ساسانیان، مشروط به اذن پدر بود، اگر در مواردی که شرایط فراهم بود، ولی پدر اجازه ازدواج نمی‌داد. شریعت زرتشت، به دختر اجازه می‌داد تا ازدواج نماید، لذا به دلیل اینکه پدر راضی نبود، نام این ازدواج، ازدواج نامشروع نامیده می‌شد، ولی به دلیل اینکه حکومت اجازه این نوع ازدواج را صادر می‌کرد، آنها، قانونی بود. لذا از یکسو، نامشروع و از سوی دیگر قانونی بود.

۱۲. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۴۹-۵۰.

۵. ازدواج درون‌خانداً: به منظور حفظ اصالت‌ خاندان، وقتی مردی از دنیا می‌رفت و پسری نداشت، بیوه وی را به نزدیک‌ترین خویشاوندش به همسری می‌دادند و زن نیز حق انتخاب نداشت. نیز اگر مردی از دنیا می‌رفت و همسری نداشت، برای جبران این خلأ مردی بدون همسر از خویشاوندانِ فردِ متوفی با دختر یا زنی از نزدیک‌ترین بستگانش ازدواج می‌کرد. در هر دو مورد، فرزندان حاصل از ازدواج جدید را اولاد مرد متوفی می‌دانستند! اما اگر هیچ زنی که خویشاوند نزدیک فردِ متوفی باشد وجود نداشت، ما ترک او را جهیز زنی می‌کردند و به همسری یکی از خویشانش می‌دادند.^۱

۶. ازدواج استقراضی: مردی، همزمان با استمرار زناشویی، همسرش را به ازدواج موقت مرد دوم درمی‌آورد.^۲ در این ازدواج، شوهر اول می‌توانست این عمل را بدون جلب رضایت زن انجام دهد.^۳ در متون دینی زرتشت، استقراض زن در شمار خیرات و ثواب‌ها قرار داشت!^۴ ازدواج استقراضی با اهداف مختلفی انجام می‌گرفت همچون: تولید فرزند (برده)،^۵ زیرا فرزندان متولدشده از شوهر دوم، متعلق به شوهر اول بودند.^۶

حل مشکلات اقتصادی^۷ و درآمدزایی برای شوهر اول؛^۸ زیرا وی می‌توانست از شوهر دوم همسرش، مبلغی درخواست کند؛^۹ تأمین نیروی کار برای شوهر دوم و یا شوهر اول؛^{۱۰} تأمین همسر برای مردانی که نیاز به همسر داشتند؛^{۱۱} مسائل جنسی، عشقی^{۱۲} و تفریح و تفنن؛^{۱۳} خدمات و نگهداری فرزندان شوهر دوم.^{۱۴}

برخی به دنبال همسان‌سازی ازدواج استقراضی با محلل در اسلام هستند^{۱۵} که بطلان این دیدگاه با توجه به آموزه‌های اسلامی آشکار است.

برخی از احکام مربوط به ازدواج استقراضی: اگر شوهری زن خود را به مردی قرض می‌داد و آن مرد بدون اجازه همسر اول و با رضایت زن، وی را به مرد سومی واگذار می‌کرد، اگر یک سال عمل مذکور بدون اطلاع مرد اول

Tāriḥ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. مجتبی مینویی و محمداسماعیل رضوانی، نامه تنسر به گشنسب، ص ۶۸۶۷؛ کلمان هوار، ایران و تمدن ایرانی، ص ۱۵۹-۱۶۰.
۲. روایت پهلوی، ص ۱۷؛ هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۴-۳۸۵؛ کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۶؛ عبدالحسین زربین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۴۸۱؛ حسن پیرینا، ایران قدیم: تاریخ مختصر ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.
۳. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۶-۵۷.
۴. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۸.
۵. همان، ص ۳۸۵.
۶. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۸.
۷. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۵.
۸. روایت پهلوی، ص ۱۷؛ هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۴-۳۸۵؛ محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۳۶۳-۳۶۵.
۹. همان؛ یوزف ویسپوفو، ایران باستان از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد، ص ۲۲۵.
۱۰. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۴-۳۸۵.
۱۱. همان، ص ۳۸۲ و ۳۸۴.
۱۲. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۵.
۱۳. همان، ص ۲۸۶.
۱۴. همان.
۱۵. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۲۶-۲۷، پیش‌گفتار.

ادامه می‌یافت، زن و سه مرد محکوم به مرگ می‌شدند.^۱ هنگامی که شوهر اصلی، زن خود را به طور موقت و عاریتی به شوهر دوم به همسری می‌داد، مال و دارایی زن، به شوهر دوم داده نمی‌شد.^۲ در واگذاری زن، توسط شوهر اول به شوهر موقت، یک علت خیرخواهانه لازم بود مانند نیاز داشتن مرد دوم.^۳ اعتراض زن نسبت به قرارداد شوهر اصلی درباره واگذاری موقت وی به شوهر دوم، بی‌اثر و بی‌اعتبار بود، لذا این واگذاری بر اساس عقدنامه صورت می‌گرفت.^۴

در ازای واگذاری زن به شوهر دوم، وی موظف به نگهداری کامل، امرار معاش و رفع نیازمندی‌های زن بود. در کنار قیمومیت شوهر دوم، کودکانی که در نتیجه زناشویی استقرای متولد می‌شدند به شوهر اصلی تعلق و حکم کودکان کنیز را داشتند؛ یعنی زن اجاره داده شده حکم کنیز را داشت. درباره طول مدت ازدواج استقرای نصی در دست نیست، لیکن تعیین مدت به عهده طرفین بود و با توجه به موضوع کودکان این نوع ازدواج، مدت آن معمولاً طولانی بود. ازدواج مذکور در طبقات اشرافی و غیراشرافی جاری و امری مرسوم و متداول میان آنها بود.^۵

۷. ازدواج با محارم: مهم‌ترین نماد فرهنگ جاهلی در ایران دوره ساسانیان در نظام خانواده، ازدواج با محارم با نام «خویدوده»^۶ بود. ازدواج با محارم که در متون پهلوی به صراحت از آن یاد شده^۷ عبارت است از: ازدواج پدر با دختر، ازدواج مادر با پسر و ازدواج برادر با خواهر!^۸

این نوع ازدواج که از سنت‌های مرسوم میان عامه مردم - به‌ویژه - طبقه اشراف و حاکم بوده^۹ از اعمال بسیار خداپسندانه محسوب می‌شد!^{۱۰} ازدواج با محارم، قبل از ظهور زرتشت شکل گرفت و تا دوره صفویه در ایران استمرار داشت.^{۱۱} گسترش آن خاصه در مرزهای ایران و روم، منجر به واکنش و ممنوعیت آن توسط دولت روم شرقی گردید.^{۱۲} کرتیر (از بزرگان زرتشت) در کتیبه زرتشت، یکی از افتخارات خود را انجام چنین وصلت‌هایی برای بسیاری

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. محمودرضا افتخارزاده، ایران، آیین و فرهنگ، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۸.
۲. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۷؛ روایت پهلوی، ص ۱۷؛ هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۴-۳۸۵؛ محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۳۶۳-۳۶۵؛ یوزف ویسهوفر، ایران باستان از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد، ص ۲۲۵.
۳. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۹-۵۸؛ اوستا، ج ۲، ص ۶۹۸.
۴. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۹-۵۷.
۵. همان.
۶. نام‌های دیگری برای سنت مذکور در ایران مقارن ظهور اسلام ذکر شده است، نظیر: خویدودت، خویدوگس ختودت، خوینوگدت و...، لیکن در تحقیق پیش‌رو از کلمه خویدوده استفاده می‌شود.
۷. همان، ص ۶.
۸. روایت پهلوی، ص ۶.
۹. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۷؛ یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۲۳.
۱۰. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۶۱.
۱۱. محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۲۳۰-۲۳۲.
۱۲. یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۲۴. این رویکرد در اشعار شاعران صدر اسلام نیز منعکس شده، از جمله صاحب ابن‌عباد (ر.ک: کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۱۹، پاورقی).

ذکر می کند^۱ و می گوید: «بسیاری پیوند هم خون برقرار کردم و مردم بسیاری که بی ایمان بودند مؤمن شدند»^۲. گستره عمل مذکور تا جایی بود که مؤسس سلسله ساسانیان به آن توصیه آکید می نمود: «زن از خویشاوندان بگیرد که خاندان و نسبتان محفوظ ماند»^۳. رویکرد معنوی و مقدس در کنار جایگاه عظیم برای سنت مذکور در متون فقهی زرتشتی منعکس شده است.

عوامل دینی و غیردینی وقوع و شیوع ازدواج با محارم

وجود برخی باورهای دینی و اجتماعی، و تبلیغ و دفاع گسترده و عمل به آن توسط پادشاهان ساسانی، از مهم ترین اسباب وقوع و رواج این سنت بسیار ناپسند جاهلی در عرصه خانواده و اجتماع بود. ازدواج خواهر و برادر، کاری روا بین شاه و خواهران شاه بود.^۴ خواهران شاه که همزمان، همسر شاه بودند ملقب به «شهبانوی شهبانوان» می شدند.^۵ اردشیر بابکان، علاوه بر توصیه به رعیت و عمال خود، به ازدواج با محارم،^۶ با دختر خود به نام دینک ازدواج کرد.^۷ شاپور اول نیز با دختر ارشدش به نام آنزناهد ازدواج کرد.^۸ بهرام نیز در راستای اجرای سنت خویدوده، با دختر خود به نام دختک ازدواج کرد.^۹ و نرسی نیز با خواهر خود به نام دختک، سنت خویدوده را انجام داد.^{۱۰} یزدگرد دوم که در میانه قرن پنجم قدرت را به دست گرفت، با دختر خود ازدواج کرد، ولی بعد از مدتی وی را به قتل رساند!^{۱۱} اما قتل دختر و همسرش، تأثیر منفی زیادی در وی گذارد، لذا خشونت و ظلم حداکثری علیه رعایا و مسیحیان به کار می برد.^{۱۲} در اواخر قرن پنج میلادی، قباد اول با خواهرش زامبیکه ازدواج کرد.^۱ او برای فرار از زندان برادرش

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuḩesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. مهری شیرمحمدی، ازدواج با محارم در اوستا و متون پهلوی، ص ۱۵. ارداویراف با هفت خواهر خود ازدواج کرده بود. کرتیر و ارداویراف دو تن از موبدان بزرگ ساسانی هستند که تقریباً در یک دوره زندگی می کنند و ارداویراف چون رسم خویدوده را با هفت خواهر خود به جا آورده است، از نظر موبدان گناهانش پاک شده است؛ چراکه کسی که خویدوده را به جای آورد گناهانش پاک می گردد. در آغاز این نوع ازدواج اختلاف است. برخی آن را به زمان هخامنشیان برمی گردانند و برخی هم مادها را آغازگر این روش غیرمنطقی در ازدواج می دانند. نام دیگر این ازدواج، درون همسری است (همان، ص ۱۵).
۲. محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۲۳۶.
۳. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۲۴۳.
۴. ماریا بروسیوس، ایرانیان عصر باستان، ص ۲۲۰ و ۲۱۹.
۵. همان.
۶. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ص ۲۴۳.
۷. ولادیمیر گریگوریویچ لوکونین، تاریخ تمدن ساسانی، ص ۴۸-۴۹ و ۳۲۵. مهری شیرمحمدی، ازدواج با محارم در اوستا و متون پهلوی، ص ۱۸.
۸. یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۱۷؛ لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ص ۳۲۵؛ محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۲۳۶. مهری شیرمحمدی، ازدواج با محارم در اوستا و متون پهلوی، ص ۱۸.
۹. محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۲۳۶.
۱۰. ماریا بروسیوس، ایرانیان عصر باستان، ص ۲۲۰.
۱۱. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۴۶۱؛ عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت ساسانیان، ص ۲۱۹.
۱۲. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت ساسانیان، ص ۲۱۹.

(جاماسب)، خواهر (همسرش) را به همبستر شدن با زندانبان برای آزادی وی، ترغیب کرد! ^۲ بهرام چوبین با خواهر خود، کردیه ازدواج نمود. ^۳ قباد دوم طبق رسم دیرین خانوادگی، در صدد بر آمد تا با زنان پدرش (خسرو پرویز) ازدواج کند! و عجیب آنکه در میان همسران خسرو پرویز، مادر قباد دوم به نام مریم، و همچنین شیرین (که قباد دوم نسبت به وی اظهار علاقه می کرد) وجود داشتند. ^۴

در ادامه، به مهم‌ترین زمینه‌ها و عوامل دینی و غیردینی این رفتار جاهلی اشاره می‌شود:

- ایجاد خلوص در اعتقاد به آیین زرتشت از طریق انجام سنت خویدوده؛ ^۵ لذا والامقام‌ترین فرد مذهبی و معنوی میان مغ‌ها به نام اردویراف ^۶ که مشهور به پارسایی بود، ^۷ با هفت خواهر خود ازدواج کرد، ^۸ که نشانه خصلت بی‌نقص وی تفسیر شده است! ^۹

- سبب نزدیکی به خدا ^{۱۰} و بهترین کردار نیک، گفتار نیک و پندار نیک ^{۱۱} و از مهم‌ترین کارهایی که منجر به آمرزش گناهان بزرگ می‌شد. ^{۱۲}

- ثواب بسیار زیاد برای فردی که در ازدواج با محارم یاری می‌رساند، و جزای جهنم برای کسی که از ازدواج با محارم ممانعت کند ترسیم می‌شد. ^{۱۳} لذا عذاب سهمگین زنانی که ازدواج با محارم را ترک و تباه کردند توسط اردویراف ^۱ در معراج دیده و توصیف شده است. ^۲

۱. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۷؛ عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۲۶؛ مه‌ری شیرمحمدی، ازدواج با محارم در اوستا و متون پهلوی، ص ۱۸.

۲. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۷. برای اطلاع بیشتر رک: احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۴۱؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۹۴؛ حسن پیرنیا، ایران قدیم، ص ۲۰۰؛ عبدالحسین زرین کوب، روزگاران ایران، ص ۲۱۴.

۳. محمدبن جریری طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۷۳۱ و ۷۳۴؛ محمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۲۰۴؛ عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۵۱۱؛ آرتور آمانوئل کریستن سن، وضع ملت و دولت در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۷۴.

۴. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران باستان، ج ۱، ص ۵۲۸.

۵. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۷.

6. Arda-viraf.

۷. سرپرستی سایکس، تاریخ ایران، ج ۱، ص ۵۳۹. داستان معراج رفتن وی و مشاهدات وی در عالم دیگر، به صورت مسوط در اردویراف‌نامه ذکر شده است. رک: فیلیپ ژینیو، اردویراف نامه، ص ۴۰-۴۴.

۸. فیلیپ ژینیو، اردویراف نامه، ص ۴۱-۴۴. محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۲۳۷؛ کریستن سن، وضع ملت و دولت در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۷۴؛ کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۶۱.

۹. فیلیپ ژینیو، اردویراف نامه، ص ۴۱-۴۴.

۱۰. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج دهم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

۱۱. روایت پهلوی، ص ۴ و ۱۰.

۱۲. همان، ص ۵.

۱۳. همان.

- زیاد شدن دعاها: دعای کسی که با محارم ازدواج کرده بود صد برابر دیگر افراد به حساب می‌آمد.^۳
- صدقه دادن به اندازه جهان: کسی که با محارم خود ازدواج کند، اگر یک سال از ازدواجش گذشته باشد گویا یک سوم همهٔ جهان را صدقه داده، اگر دو سال، دوسوم و اگر سه سال، گویا همه جهان را صدقه داده است.^۴
- جلوگیری از تباهی دودمان^۵ و اهتمام به پاکی نسب و خون خانواده.^۶
- از راه‌های حل اختلاف در تقسیم ارث.^۷
- از بین رفتن جادوها^۸ و سپری در برابر آسیب رساندن اهریمن و دیوها به انسان.^۹

نقد دیدگاه منکران رواج یا نادرستی ازدواج با محارم در عصر ساسانی

برخی از محققان بر کمرنگ شدن حداکثری آن در دوره ساسانیان،^{۱۰} محدود شمردن آن به سه مورد،^{۱۱} دروغ بودن انتساب آن به ایران آن دوره و یا استثنا بودن موارد ازدواج با محارم،^{۱۲} نیز مختص دانستن آن به طبقه اشراف و سلطنت،^{۱۳} تأکید دارند. برخی هم با تأیید سنت مذکور و دیگر موارد مرتبط در حوزه اجتماعی ایران مقارن ظهور اسلام و قبل از آن، به حمایت ضمنی از آن پرداخته و دوره مذکور را «عصر طلایی غریزه جنسی!» معرفی کردند.^{۱۴} در یک تقسیم‌بندی می‌توان اقوال مطرح در حوزه مذکور را به صورت زیر بیان داشت:

قول اول: نفی فرهنگ مذکور به همراه پذیرش موارد استثنایی و محدود در آن دوره.

قول دوم: پذیرش حداکثری آن در ایران مقارن ظهور اسلام. قول دوم خود به دو قسمت تقسیم می‌شود: اول: پذیرش حداکثری آن در ایران مقارن ظهور اسلام به همراه تأیید و تأکید بر مثبت بودن آن.

۱. سرپرسی سایکس، تاریخ ایران، ج ۱، ص ۵۳۹.

۲. فیلیپ ژینو، اردویراف‌نامه، ص ۸۹.

۳. روایت پهلوی، ص ۹.

۴. همان.

۵. محمدرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۲۳۶.

۶. کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۲۳۱.

۷. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۱۶۰-۶.

۸. همان، ص ۸.

۹. همان، ص ۹.

۱۰. علی‌اکبر مظاهری، خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام، ص ۱۴۳. برخی با قلت تأمل، قلت تبصر و کثرت تعصب به دنبال کمرنگ کردن مؤلفه نامعقول مذکور در ایران دوره ساسانیان هستند.

۱۱. «درباره سرتاسر دوره ساسانیان که بیشتر از چهار قرن (از قرن سوم تا هفتم) گسترش داشته است به جز دو سه مثال چیزی نمی‌توانیم بیابیم» بیابیم» ر.ک: علی‌اکبر مظاهری، خانواده ایرانی در دوران پیش از اسلام، ص ۱۲۳.

۱۲. علی‌اکبر ولایتی، تاریخ ایران پیش از اسلام، ص ۳۴۰-۳۴۱.

۱۳. برخی مستشرقان، معتقد به احتیاط در تسری این حکم از خانواده سلطنتی و اشراف به بدنه جامعه است (یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۲۴).

۱۴. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۲۶. لازم به ذکر است گفته مذکور متعلق به مترجم در قسمت پیش‌گفتار است و از سوی بارتولومه بیان نشده است.

دوم: پذیرش حداکثری آن در ایران مقارن ظهور اسلام، به همراه نفی عمل مذکور و مذمت آن به دلیل مخالفت با عقل و فطرت.

تحلیل‌ها در حوزه نفی حداکثری و تأیید حداقلی سنت مذکور در ایران قبل اسلام، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا: اولاً، مورخان قرن سه هجری و پس از آن بر مرسوم بودن سنت مذکور در ایران، و این باور که سبب نزدیکی به خدا بوده، تأکید دارند.^۱ لذا با وجود منابع بسیار در مورد ازدواج با محارم در ایران، جای تردید بر رواج آن، باقی نمی‌ماند.^۲ ثانیاً، در کتیبه‌های باقی‌مانده از آن دوره، بر ازدواج با محارم افتخار شده است.^۳

ثالثاً، علاوه بر گفت‌وگوی زرتشت با/هورا/مژدا/ در مورد ازدواج با محارم^۴ و دستور وی به زرتشت در مورد ازدواج با محارم،^۵ متون پهلوی نیز بر انجام سنت مذکور تأکید دارند.^۶ حتی پس از بازگشت زرتشت که نزد خداوند بود، اولین فرمان وی به مردم، ازدواج با محارم بوده است.^۷

رابعاً، ازدواج با محارم جزو رسومی بود که قبل از ساسانیان نیز در ایران مرسوم بود.^۸ لذا ساسانیان با تأکید بر اتحاد سرزمین و تأکید بر حفظ سنت‌های قبلی، بر ازدواج مذکور در گفتار و عمل تأکید می‌کردند.

خامساً، از ۳۵ پادشاه ساسانی، حداقل هشت نفر آنها، با محارم خود ازدواج کردند.

سادساً، برای خلوص نژاد، این نوع ازدواج میان ایرانیان قبل از اسلام، واجب بود.^۹ لذا پادشاهان ساسانی در کنار متون مذهبی زرتشت بر خلوص نژاد و حفظ طبقات تأکید داشتند. از این‌رو، ازدواج با محارم برای حفظ و حراست از نظام طبقاتی تأسیسی توسط پادشاهان ساسانی تبلیغ، ترویج و در قالب مذهب به مردم القا می‌شد و جامعه مورد تشویق‌های مذهبی فراوانی در حوزه مذکور قرار می‌گرفت و هدف از این‌گونه تبلیغات، حفظ و گسترش قدرت سیاسی ساسانیان بود.

سابعاً، تأکید پادشاهان ساسانی بر نظام طبقاتی و حفظ آن موجب گردید تا سنت خویدوده در تمام طبقات به امری لازم و اجباری مبدل گردد.

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuhešh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۱۶. نیز بنگرید: مهناز عباسی، فرایند اسلامی‌شدن فرهنگ در ایران تا پایان قرن چهارم با رویکرد تاریخ فرهنگی، ص ۲۶۷.
۲. کلمان هورا، ایران و تمدن ایرانی، ص ۱۵۹.
۳. محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۲۳۶؛ مهری شیرمحمدی، ازدواج با محارم در اوستا و متون پهلوی، ص ۱۵.
۴. روایت پهلوی، ص ۵۴.
۵. همان، ص ۱۰.
۶. کریستین بارتلومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۶۱؛ هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۷؛ روایت پهلوی، ص ۸؛ محمدجواد باهنر و اکبر هاشمی، جهان در عصر بعثت، ص ۶۲.
۷. روایت پهلوی، ص ۹-۱۰.
۸. محمودرضا افتخارزاده، ایران آیین و فرهنگ، ص ۲۳۵-۲۳۶.
۹. کریستن سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۷۴؛ یوزف ویسپوف، ایران باستان، ص ۲۱۷.

ج. وضعیت فرزندان در خانواده

رویگرد نادرست به کودکان از دیگر مظاهر جاهلی در حوزه خانواده در ایران مقلان ظهور اسلام بود. نگاه شیءانگاره - همچون زنان - نسبت به کودکان نیز رواج داشت،^۱ لذا تمام هدایا و دسترنج آنها به رئیس خانوار تعلق می گرفت.^۲ فروش کودکان به عنوان برده^۳ و قتل یا نقص عضو فرزند توسط پدر، مشروع و قانونی بود^۴ و پذیرش فرزندان پسر به عنوان عضوی از جامعه، در سن پانزده سالگی و طی مراسمی صورت می گرفت.^۵

نگاه تحقیرآمیز به دختران نیز از ویژگی های آن دوره است و معتقد بودند اگر مردی، فرزند پسر نداشته باشد به سختی می تواند از پل برزخی عبور کند! اهدای دختران نوجوان به روحانیون زرتشتی - به عنوان کفاره گناه والدین - از دستورات و تأکیدات مذهبی بسیار سخیف آن دوره بود.^۶ دختران قابل فروش بودند و پدر می توانست مقداری پول یا چیز دیگر را به جبران خسارت از دست دادن دخترش، از پدرخوانده طلب کند.^۸ همچنین برای اجرای دستورات دینی - به دلیل نگاه حقیرانه به دختران - باید فرزندی پسر برای خود انتخاب می کردند.^۹

کودکان در ازدواج های گوناگون، احکام متفاوتی داشتند. مثلاً، فرزندان چکر زن، هیچ حقی در ارث نداشتند.^{۱۰} یا در ازدواج استقراضی، کودکان متولدشده، حکم کودکان کنیزان را داشتند.^{۱۱} برای پیک خدایان (فرزندان ازدواج نامشروع) نیز حقوقی در نظر گرفته شده بود.^{۱۲}

نتیجه آنکه کودکان همانند زنان خرید و فروش می شدند، به عنوان شیئی مورد پذیرش اجتماعی بودند، حق تملک چیزی را نداشتند و دختران نسبت به پسران مقام پایین تری داشتند. کودکان ممکن بود مورد قتل و یا نقص عضو از سوی پدر قرار گیرند!

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuḩesh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۴-۳۸۵. در مورد کالا بودن زن، ر.ک: اوستا، ج ۲، ص ۶۹۸.
۲. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۴۰.
۳. همان.
۴. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۵؛ کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۴۰، وی به مسئله فروش فرزند توسط پدر به عنوان برده اشاره کرده است.
۵. یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۲۳.
۶. همان.
۷. اوستا، ج ۲، ص ۸۱۷-۸۱۳ برای اطلاع بیشتر، ر.ک: هانس رایشلت، رهیافتی به گاهان زرتشت و متن های نووستایی، ص ۲۵۸-۲۶۰.
۸. همان، ص ۴۶.
۹. همان.
۱۰. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۵۸. حق اولویت و اختیار تام بر اموال برای مرد باقی بود و چکر زن هیچ اختیاری نداشت (همان، ص ۶۳).
۱۱. همان.
۱۲. همان، ص ۴۹-۵۰.

د. نقش حاکمیتی زنان در حکومت ساسانیان و تحلیل آن

در ایران مقارن ظهور اسلام، از یک سو، زنان به عنوان شیئی گریسته می‌شدند (انسان درجه دو)، حق ملکیت نداشتند، خرید و فروش می‌شدند و احکام نامعقول بر آنان تحمیل می‌شد. از سوی دیگر، تعداد معدودی از زنان که در طبقه پادشاهان قرار داشتند، در جایگاه برتر قرار می‌گرفتند تا جایی که در اواخر دوره ساسانیان، دو تن از آنان به مقام پادشاهی رسیدند.

زمانی که هرمز سوم و فیروز که از یک مادر بودند برای تصاحب قدرت با یکدیگر نزاع می‌کردند،^۱ مادرشان به عنوان ملکه قدرت را دست گرفته بود.^۲ شاپور دوم، در شکم مادر بود که تاج شاهی را بر شکم وی گذاردند و با در خوابگاه وی آویزان کردند.^۳ در زمانی که وی در شکم مادر بود، نیز بعد از تولد تا دوره بلوغ، مادرش به همراهی درباریان، شانزده سال پادشاهی کرد.^۴

قباد اول که به دلیل حمایت از مزدک از سلطنت خلع و به زندان افتاده بود، پس از چندی با مدیریت خواهرش که همسرش نیز بود از زندان فرار و به دامان هیاطله پناهنده گردید.^۵ کردیه (همسر و خواهر بهرام چوبین)^۶ پس از قتل بهرام چوبین، به همسری بسطام درمی‌آید، و با تدبیر و حيله خسرو پرویز، اقدام به قتل بسطام (که ادعای استقلال در شرق ایران را داشت) می‌کند و به پاس این جنایت، خسرو پرویز با وی ازدواج می‌کند.^۷ همچنین خسرو پرویز در راستای پناهندگی اش به روم، با مریم دختر امپراطوری روم ازدواج می‌کند و مریم مسیحی در کنار تأثیرگذاری فراوان بر خسرو،^۸ اقدام به مدیریت فعالیت‌های مسیحیان در ایران می‌نماید.^۹ همسر دیگر خسرو پرویز، شیرین نام داشت که او نیز مسیحی بود^{۱۰} و با تأثیرگذاری بر وی باعث ایجاد فضای باز فرهنگی و مالی برای مسیحیان ایران گردید.^{۱۱}

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۲۸-۶۳۲؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۸۷؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۵۶؛ کلمان هوار، ایران و تمدن ایرانی، ص ۱۳۲.
۲. محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۲۸-۶۳۲؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۸۷؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۵۶؛ کلمان هوار، ایران و تمدن ایرانی، ص ۱۳۲.
۳. شرح آن در گذشته بیان شد.
۴. حسن پیرنیا، ایران قدیم: تاریخ مختصر ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان، ص ۱۸۷.
۵. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۹۴؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۴۰-۶۴۱؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ص ۱۶۳؛ حسن پیرنیا، ایران قدیم، ص ۲۰۰. لازم به ذکر است مبسوط این گزارش توسط یعقوبی در تاریخ یعقوبی آمده است.
۶. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۱۱.
۷. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۱۳۵.
۸. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۴۶.
۹. ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۲۰۳؛ عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۵۱۷.
۱۰. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۴۶.
۱۱. محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۷۳۳ و ۷۶۶؛ عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۵۱۷؛ عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۴۶؛ کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۶۹-۴۷۳.

پیامدهای حضور مریم و شیرین در دربار ساسانیان عبارت است از: گسترش فزاینده مسیحیت در ایران،^۱ گروش پادشاه ساسانی (خسرو دوم) به مسیحیت،^۲ به صورتی که جامه‌های صلیب‌دار می‌پوشید،^۳ اهدای گسترده هدایا و نذورات به کلیساها در ایران،^۴ تأسیس کلیساهای فراوان در ایران،^۵ نفوذ مسیحیان در لایه‌های امنیتی دربار به طوری که محافظان پادشاه ساسانی، هزار نفر مسیحی از سپاه بیزانس بودند.^۶ تأثیرگذاری مسیحیان در انتخاب پادشاهان ساسانی^۷ و آزادی نامعقول عیسویان در تبلیغ مسیحیت در ایران.^۸

پادشاهان ساسانی در کنار همسران متعدد، حرمسراهایی برای خوش‌گذرانی داشتند. هزاران زن و دختر آزاد و بنده در حرمسرای وسیع خسرو پرویز وجود داشت! او در اخذ تصمیم دچار تردید بود، لذا به سراغ سخنان غیب‌گویان و فال‌گیران می‌رفت.^۹ علت گرایش وی و دیگر پادشاهان ساسانی به رمالی و فالگیری را علاقه مفرط به حرمسرا و استراق در صحبت با زنان و فقدان صرف وقت کافی برای رسیدگی به امور دانسته‌اند.^{۱۰}

در اواخر پادشاهی ساسانیان در ایران، پوراندخت و آذرمدیخت، دختران خسرو پرویز، به تخت پادشاهی تکیه زدند. در جنگ قدرت میان ساسانیان، از اسلاف مرد خسرو پرویز، کسی زنده نماند، لذا پوراندخت را به پادشاهی برگزیدند.^{۱۱} پوراندخت را بعد از شانزده ماه پادشاهی خفه کردند و قدرت به فرد بعدی (گُشنَسَب) منتقل گردید.^{۱۲} بعد از وی نیز آذرمدیخت دختر دیگر خسرو به قدرت رسید.^{۱۳} وی به دلیل مسائل جنسی، بعد از شش ماه توسط فرزند فرخ هرمز، چشمانش میل کشیده و به قتل رسید.^{۱۴}

Tarikh Islam dar Āyene-ye Pazuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. تاریخ ایران کمبریج، ج ۳، قسمت سوم ساسانیان، ص ۸۱.
۲. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۵۱۷؛ کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۶۹.
۳. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۹.
۴. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۴۶؛ کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۶۹.
۵. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۵۱۷؛ همو، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۴۶.
۶. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۳۴۷-۳۴۶؛ همو، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۵۱۷؛ محافظان شاه هزار نفر مسیحی از سپاه بیزانس بودند که محافظت از شخص شاه ایران را بر عهده داشتند (ر.ک. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۳۴۷).
۷. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۵۲۰.
۸. کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۶۹.
۹. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۵۰.
۱۰. همان.
۱۱. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۴؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۱۴۲؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ص ۲۷۵؛ همو، التنبيه والاشراف، ص ۹۶.
۱۲. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۵۳۹.
۱۳. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۵۳؛ کولسنیکف، ایران در استانه سقوط ساسانیان، ص ۱۶۵؛ سرپرسی سایکس، تاریخ ایران، ج ۱، ص ۶۷۸؛ ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، ج ۲، ص ۱۸۵۵-۱۸۵۴؛ یوزف ویسپوهر، ایران باستان، ص ۲۱۷.
۱۴. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۵؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۲۷۵؛ علی بن حسین مسعودی، التنبيه والاشراف، ص ۹۶؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۷۸۳-۷۸۴؛ عبدالحسین زرین کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۵۴؛ حسن پیرنیا، ایران قدیم: تاریخ مختصر ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان، ص ۲۲۰.

تحلیل قدرت‌افزایی زنان دربار در ایران مقارن ظهور اسلام

با مطالعه تاریخ ایران مقارن ظهور اسلام، به نوعی تعارض ظاهری میان برخی گزارش‌های تاریخی محدود برخورد می‌شود. از یکسو، زنان، انسان‌های درجه دومی بودند که خرید و فروش و به دلیل دشتان، از جامعه طرد می‌شدند و از سوی دیگر زنان معدود طبقه حاکم، تا حد پادشاهی بالا می‌آمدند! در تحلیل دو رویکرد مذکور بیان چند نکته ضروری است:

الف. جنس مؤنث در ایران مقارن ظهور اسلام به صورت کلی - اعم از اشرافی و غیراشرافی - از هر حیث تحت سلطه مرد بود^۱ و در مقایسه با مرد، انسان درجه دو محسوب می‌شد. به عنوان نمونه، نصیره قبل از آنکه همسر شاپور اول شود، وقتی دشتان می‌شد از شهر بیرونش می‌کردند.^۲

اما برای اقلیت مطلق زنان درباری، در کنار اعتقاد به انسان درجه دو بودن، جایگاهی بس رفیع قائل بودند؛ یعنی همان‌گونه که پادشاهان ساسانی از نژاد خدایان شمرده می‌شدند، زنان طبقه آنان نیز صاحب جایگاه والا بودند. نتیجه آنکه زنان درباری، در میان نوع زنان (که انسان‌های درجه دو محسوب می‌شدند) بالاترین مقام را داشتند. تلاش پادشاهان ساسانی برای جاودانه کردن معشوقه‌های خود^۳ از طریق منقش کردن تصاویر آنها بر روی جواهرات، مهره‌های خودشان^۴ و سکه‌ها^۵ در این مسیر قابل بررسی است.

ب. با توجه به گزارش‌های تاریخی، قدرت یافتن زنان تا سطح پادشاهی، عمومیت نداشت و در برهه‌هایی، به دلیل فقدان مرد در دربار ساسانی بود.^۶

نتیجه آنکه گرچه زنان در بدنه اجتماعی ایران (سطح اول) مورد حمله فشارهای اجتماعی زیادی بودند، لیکن اقلیت زنان دربار، در کنار ظلم جنسیتی، از نعمت‌های مادی و کسب مناصب سیاسی تا پادشاهی، بهره می‌بردند، از این‌رو، از عوامل افول ساسانیان، تحقیر اکثریت زنان، در کنار «بهره‌های سیاسی فراوان از اقلیت زنان درباری»^۷ بود.

هـ. عوامل جهل‌گرایی ایرانیان مقارن ظهور اسلام

زمینه‌ها و عوامل رفتارهای جاهلانه در ایرانیان مقارن ظهور اسلام، در دو حوزه درونی و بیرونی قابل بررسی است. در حوزه درونی، باید به سراغ بینش‌ها و باورهای انحرافی، در کنار کژی‌ها و ناراستی‌های اخلاقی همچون شهوت و قدرت‌پرستی رفت. در حوزه بیرونی، عوامل متعدد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را می‌توان برشمرد. در ادامه، دو حوزه یادشده بررسی خواهد شد.

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. کریستین بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۶۲

۲. ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۱۷.

۴. همان.

۵. حسن پیرنیا، ایران قدیم: تاریخ مختصر ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان، ص ۱۸۴ و ۱۸۶؛ ولادیمیر گریگوریوویچ لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ص ۲۸۵؛ یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۱۷.

۶. احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آبتی، ج ۱، ص ۳۱۴؛ یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۱۷.

۷. کریستن سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۱۲۰.

عوامل درونی (بینشی و اخلاقی)

به گفته علامه طباطبائی، در ایران آن زمان، به جای علم، جهل بر زندگی حاکم بود و در تمامی امور، باطل به جای حق و استبدلال تسلط داشت.^۱ پادشاهان ساسانی معتقد بودند از نژاد خدا و شخصیتی ربانی هستند.^۲ لذا خود را جانشین خداوند روی زمین^۳ و خداوندگار ایران^۴ معرفی و آن را هدیه‌ای از جانب خداوند می‌دانستند.^۵ به این معنا که رعایا نباید آنها را شاهی معمولی بدانند، بلکه باید آنها را با صفاتی الهی بشناسند. برای ایرانیان زمان ساسانی دو نوع خدا وجود داشت: نخست، شاه بزرگ و پدران او (چه زنده و چه مرده)، به عنوان انسان‌های خداگونه و مادی؛ و دیگری، خدایان به معنای واقعی یعنی موجوداتی معنوی.^۶

در حوزه انسان‌شناسی، زنان جنس فرودست معرفی، و نگاه ابزارانگارانه به آن، ترویج می‌شد و پیامد این نگاه همسان‌انگاری زنان با چارپایان، کالاهای و اشیاء و عدم قابلیت تملک چیزی توسط زنان، حق داغ نهان بر زنان توسط شوهران، و در نهایت، تحقیر زنان در متون دینی تحریف‌شده زرتشت بود که نمونه بارزش - چنان که قبلاً گذشت - مسئله «دشتانستان» بود.

عدم احیای جایگاه حقیقی زن، عدم تأثیرگذاری در حوزه‌های مختلف اجتماعی (خاصه خانواده) و عدم جریان مزاحم برای عیش و نوش‌های پادشاهانه از مهم‌ترین عوامل تقویت نگرش مذکور توسط پادشاهان ساسانی بود. آنان به دنبال کسب بالاترین سطح از شهوت بودند و ساعات عمر خویش را به دو قسم مساوی تقسیم کرده بودند: بخشی را به جنگ و خونریزی و یا شکار و بخش دیگر را به تن‌آسایی و شهوت‌رانی اختصاص داده بودند.^۷ از این رو، با ظهور اسلام، مردم خاصه زنان در ایران، از عمق وجود آن را پذیرفتند و خود را از تحقیرهای چندصدساله و آزارهای روحی و جسمانی رها کردند.

عوامل بیرونی (اجتماعی، سیاسی و اقتصادی)

تأکید بر حفظ نظام طبقاتی با هدف افزایش قدرت سیاسی و عدم ورود غیر، به حریم قدرت سیاسی، از طریق ترویج و دینی نمودن ازدواج با محارم، از عوامل مهم گسترش ساختارهای جاهلی در نظام خانواده و وضعیت زنان آن دوره است و ازدواج با محارم به عنوان ابزاری برای حفظ نظام طبقاتی مذکور به صورت حداکثری توسط پادشاهان

Tāriḥ Islam dar Āyene-ye Pazhūsh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۲۴۰.

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۵۰۰؛ محمدجواد باهنر و اکبر هاشمی، جهان در عصر بعثت، ص ۳۶. لذا خود را، صورت یزدان و وجودی الهی و واجب‌الاحترام، نیز آدمی فناپذیر از میان خدایان معرفی می‌کردند (همان، ص ۳۶).

۳. ابوحنیفه دینوری، اخبارالطوال، ص ۱۰۳-۱۰۶؛ احمدبن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۴؛ عبدالحسین زرین‌کوب، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۷۸؛ محمدجواد باهنر و اکبر هاشمی، جهان در عصر بعثت، ص ۳۶. خسرو انوشیروان بر این نکته در زندگی نامه خود نوشته‌اش، تأکید دارد. (ر.ک: ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۹۳).

۴. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۲، ص ۴۳۷. در جلسه محاکمه مانی که در حضور بهرام اول انجام می‌گرفت، بهرام با عتاب‌های تندی خطاب به مانی گفت: این وحی چرا باید به تو نازل شده باشد، نه به ما که خداوندگار کشوریم؟ (همان).

۵. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۴۱۷؛ کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۰۲.

۶. یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۰۸-۲۰۷.

۷. کریستن سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۱۶۰؛ حسن پیرنیا و اقبال آشتیانی، تاریخ ایران از مادها تا انقراض قاجاریه، ص ۳۴۳.

ساسانی ترویج می‌شد. نظام طبقاتی، در ایران مقارن ظهور اسلام در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، پرکاربرد بود، رویکرد طبقاتی در نظام اجتماعی ایران آن زمان، نوعی هنجار و ارزش تلقی می‌شد؛ لذا به صورت حداکثری مورد استفاده قرار می‌گرفت. تقسیم‌بندی مردم توسط اردشیر بابکان^۱ و تأکید وی بر حفظ آن^۲ در این مسیر صورت گرفت.^۳ اصولاً پادشاهان ساسانی، هیچ اعتقادی به رشد مادی و معنوی مردم نداشتند، شخص والامقام، نباید بی‌نوا می‌شد و یا فرد فقیر و کسی که از خون و نژاد پست بود نباید به نوا می‌رسید.^۴ از پیامدهای نظام طبقاتی، شکل‌گیری اقبال به سه قسمت بالایی، متوسط و پایین بود^۵ و عجیب آنکه برخی، از نظام طبقاتی در ایران قبل از اسلام، تجلیل و آن را نمودی از فرهنگ و تمدن آن عصر برشمرده اند!^۶

تأکید بر نگرش‌های شهوانی در حیات اجتماعی، از دیگر عوامل مهم اجتماعی در ایجاد و گسترش نمودهای حیات جاهلی در ایران مقارن ظهور اسلام گردید. مجریان غنا، طرب، رقص، آواز و موسیقی جزو نزدیکان و ملازمان بدون واسطه شاه بودند^۷ و کارگزاران، رویه آنها را دنبال می‌کردند.^۸ زنان و رقاصان، بخشی از همراهان پادشاه در سفر و شکار بودند.^۹ لذا رویکرد مذکور، تساهل فوق‌العاده درباره امور و روابط جنسی و نابسامانی و تشمت در امر ازدواج و مناسبات خانوادگی را موجب گردید.^{۱۰} که از آن به «تساهل جنسی» تعبیر می‌شود. در نتیجه، ازدواج ایرانیان در قرن ۷ میلادی بسیار آشفته و نامنظم گردید^{۱۱} و زن و شراب، خانواده‌ها را به طرف انحطاط و زوال سوق داد.^{۱۲}

برخی در تحلیل‌های خود از ولنگاری آن دوره، به مدارا و سعه صدر در امپراطوری ساسانی تعبیر و مردم آن دوره در ایران را دارای سعه‌صدر و افق نظر و بینشی بلند معرفی می‌کنند.^{۱۳} لیکن با مبنا قرار دادن فطرت و عقلانیت، رویکرد مذکور، نوعی «منطق جاهلی در حوزه زنان و نظام خانواده» است و نه سعه‌صدر و بینش بلند.

دربار ساسانی در عیش و نوش، شهوترانی، تجملات و احتکار ثروت بسیار اسراف می‌کرد.^۱ از این رو، اوج زن‌بارگی و عیاشی در حیات تاریخی ساسانیان^۲ منعکس شده است، به طوری که آمار و ارقام نجومی آن از حوصله

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹.
۲. ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۲.
۳. ترتیب مقامات و طبقات در ایران دوره ساسانیان، امری بسیار پیچیده و تاریک است (کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۱۲).
۴. همان.
۵. شهرزاد ساسان‌پور، قشربندی اجتماعی ایران در عصر ساسانیان، ص ۲۰.
۶. عزیزالله بیات، شناسایی منابع و مآخذ تاریخ ایران، ص ۱۵۴.
۷. حسن پیرنیا و اقبال آشتیانی، تاریخ ایران از مادها تا انقراض قاجاریه، ص ۳۳۸.
۸. کریستین سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ص ۱۵۹.
۹. ماریا بروسیوس، ایرانیان عصر باستان، ص ۲۲۵.
۱۰. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۳.
۱۱. کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۳۴۸.
۱۲. کریستین بارتلومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۴۳.
۱۳. همان، ص ۶۰.

باور کردن خارج می‌شود. این در حالی بود که هرزگی و بی‌بندوباری را در حوزه مذهب توجیه و کودکان روابط آزاد (روابط نامشروع) را پیک خدایان می‌خواندند^۳ و زنان غیرایرانی که در لشکرکشی‌ها اسیر می‌شدند را به حرمسرای خود می‌بردند.^۴ گسترش بی‌بندوباری در ایران مقارن ظهور اسلام به قدری وسیع بود که پادشاهان ساسانی اقدام به اهدای دختران و زنان ایرانی به دربار کشورهای دیگر می‌کردند.^۵

از دیگر عوامل مهم اجتماعی در شکل‌گیری و گسترش انحراف‌ها در حوزه زنان و نظام خانواده، «عامل اقتصادی» است. لذا با هدف تولید درآمد و تولید برده، دختران و زنان، خرید و فروش و قرض داده می‌شدند، نگرش برده‌انگارانه به زنان در ازدواج به دلیل وجود نگاه اقتصادی بود. در راستای تصاحب اموال زنان، آنها حق ملکیت نداشتند و چون در سن کهولت صرفه اقتصادی نداشتند، به حال خویش واگذارده می‌شدند. صادرات و واردات زنان از پیامدهای نگاه کالا و شیء‌انگارانه به زنان بود؛ زنان تحت تملک واقع، احتکار و مبادله شده و قرض داده، و فروخته شده و به خارج از کشور صادر می‌گردیدند! تمام این مصائب، منجر به انحراف جامعه نسبت به زنان و نظام خانواده گردید. علاوه بر اینکه، عامل اقتصادی از عوامل شکل‌دهنده انحراف‌های مذکور در حوزه زنان و نظام خانواده بود، «خود انحراف‌های مذکور، پیامدهای منفی در بعد اقتصادی برای زن به همراه داشت».^۶

مردم ایران مقارن ظهور اسلام، با دردها و رنج‌های بسیاری مواجه بودند. از این‌رو، جامعه ساسانی قبل از آنکه از بیرون مورد تهدید واقع شود، از درون آماده انفجار بود.^۷ شورش‌های مردمی در اواخر قرن ۵ میلادی و اوایل قرن ۶ میلادی سند قاطعی است بر وجود تنش‌های اجتماعی در امپراطوری ساسانی، به‌ویژه در دوره‌های بحران.^۸ نگرش منفی به زن و نظام خانواده در ایران مقارن ظهور اسلام از جمله انحراف‌های معرفتی و ساختاری مذکور بود. زنان به عنوان اشیایی قابل خرید و فروش و موجوداتی درجه دوم تعریف شده بودند. هیچ حقی در حوزه اقتصادی و حقوقی نداشتند. اهدای دختران، جاهلیت جنسیتی، خرید و فروش دختران، قرض دادن زن توسط شوهر به مردی دیگر با اهداف اقتصادی، شهوانی، تفریحی و مذهبی، تأثیر نظام طبقاتی بر نظام خانواده، داغ نمودن زن توسط شوهر، تحقیر زنان در متون دینی تحریف‌شده زرتشت، تساهل جنسی، تأسیس دستانستان و حذف معنوی زنان از جامعه، ازدواج با محارم برای حفظ نظام طبقاتی و تقویت آن، از انحرافی وسیع در حوزه زنان در ایران مقارن ظهور اسلام

۱. کلمان هوار، ایران و تمدن ایرانی، ص ۱۴۶.

۲. هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان، ج ۱، ص ۳۸۶.

۳. کریستین بارتلومه، زن در حقوق ساسانی، ص ۲۲ و ۴۹-۵۰.

۴. ماریا بروسیوس، ایرانیان عصر باستان، ص ۲۲۰.

۵. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران؛ تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، ص ۲۷۴.

۶. رستم شهزادی، قانون مدنی زرتشتیان گنتاری درباره کتاب ماتیکان هزار داستان، ص ۱۰۹. برای اطلاع بیشتر در حوزه حقوق زنان در موارد

اقتصادی ر.ک: همان، ص ۱۰۸-۱۱۲.

۷. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۷۸-۹۰.

۸. یوزف ویسهوفر، ایران باستان، ص ۲۱۹.

حکایت دارد. عوامل متعدد معرفتی، سیاسی، اقتصادی، مذهبی و اجتماعی منجر به شکل‌گیری انحراف‌های مذکور گردید. با ورود اسلام به ایران و آشنا شدن مردم خاصه زنان با مبانی منطبق با عقلانیت و فطرت، بارقه‌های امید برای جامعه ایرانی خاصه زنان شکل گرفت، از این‌رو، با گرمی پذیرای اسلام شدند.

نتیجه‌گیری

واقعیت تاریخی همگام با متون دینی اسلامی گویای جاهلیتی فراگیر در مناطق مختلف جهان مقارن با ظهور اسلام است و نمودهای فرهنگ جاهلی به اشکال گوناگون و مشترک یا متفاوت، در نقاط مختلف به چشم می‌خورد. ایران به عنوان یکی از مهم‌ترین زیست‌گاه‌های بشر در دوره ظهور اسلام، از این واقعیت مستثنا نیست؛ و مؤلفه‌ها، عناصر و نمودهای فرهنگ جاهلی در عرصه‌های دینی، فردی، خانوادگی و اجتماعی به گونه‌ای آشکار وجود داشته است. در این نوشتار به بررسی نمودهایی از فرهنگ جاهلی در بُعد زن و خانواده پرداخته شد. متأسفانه در بررسی شواهد تاریخی، به واقعیات تلخی - به‌ویژه در ارتباط با زنان - برمی‌خوریم. زنان در سطح یک شیء و کالا و هم‌ردیف بهائم پنداشته می‌شدند و آداب و قوانین سخیفی نسبت به آنان در عرصه خانواده و جامعه رواج داشت که سنت دستان نمونه‌ای بارز از این آداب است. گونه‌های عجیب ازدواج در میان ایرانیان مقارن ظهور اسلام، یادآور گونه‌های تأسفبار ازدواج در میان عرب جاهلی است و حتی در مواردی سخیف همچون ازدواج با محارم، گوی سبقت را از عرب‌های جاهلی روده بودند. فرزندان نیز در این دوره از وضعیت مناسبی برخوردار نبودند و ترجیح پسران بر دختران، وجه اشتراکی میان آنان و عرب جاهلی بود. البته در چنین فضایی، گاه زنانی به مرتبه پادشاهی و یا رتبه‌های بالای سلطنتی نیز می‌رسیدند که ناشی از جایگاه خاندانی آنان در پادشاهی ساسانی بود. وضعیت یادشده، ناشی از عواملی بود که در دو دسته درونی و بیرونی قابل پی‌گیری است. عوامل درونی ناظر به ابعاد بینشی و اخلاقی، و عوامل بیرونی ناظر به ابعاد اجتماعی و سیاسی است.

منابع.....

- افتخارزاده، محمودرضا، *ایران آیین و فرهنگ*، تهران، رسالت قلم، ۱۳۷۷.
- اوستا*، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چ شانزدهم، تهران، مروارید، ۱۳۷۱.
- بارتولومه، کریستین، «زن در حقوق ساسانی»، ترجمه و ملحقات با مقدمه‌ای در تیپ‌شناسی حقوقی و روان‌شناسی جنسی ایران ساسانی، ناصرالدین صاحب الزمانی، *تحقیقات خاورشناسان*، ۱۳۳۷، ش ۱.
- باهر، محمدجواد و اکبر هاشمی، *جهان در عصر بعثت*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی‌تا.
- بروسیوس، ماریا، *ایرانیان عصر باستان*، ترجمه‌هایده مشایخ، تهران، هرمس، ۱۳۹۰.
- بهار، مهرداد، *ادیان آسیایی*، چ چهارم، تهران، چشمه، ۱۳۸۲.
- بیات، عزیزالله، *شناسایی منابع و مآخذ تاریخ ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- پیرنیا، حسن و اقبال آشتیانی، *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه*، چ ششم، تهران، خیام، ۱۳۷۰.
- _____، *تاریخ ایران از مادها تا انقراض قاجاریه*، چ سوم، تهران، سمیر، ۱۳۸۷.
- پیرنیا، حسن، *ایران قدیم: تاریخ مختصر ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان*، چ سوم، تهران، اساطیر، ۱۳۹۳.
- جمعی از نویسندگان، *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۳ (قسمت سوم ساسانیان)، ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران، مهتاب، ۱۳۸۹.
- دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود، *اخبار الطوال*، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، چ هشتم، تهران، نشر نی، ۱۳۹۰.
- رایشلت، هانس، *رهیافتی به گاهان زرتشت و متن‌های نو اوستایی*، ترجمه و گزارش جلیل دوستخواه، چ دوم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.
- رضی، هاشم، *دانشنامه ایران باستان عصر اوستایی تا پایان دوران ساسانی*، تهران، سخن، ۱۳۸۱.
- روایت پهلوی (متنی به زبان فارسی میانه یا پهلوی ساسانی)*، ترجمه‌ی مهشید میرفرخایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- زرین کوب، عبدالحسین *روزگاران ایران (گذشته باستانی ایران)*، چ دوم، تهران، سخن، ۱۳۷۵.
- _____، *تاریخ مردم ایران*، چ چهاردهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۲.
- _____، *روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی*، چه هفتم، تهران، سخن، ۱۳۷۸.
- ژنیو، فیلیپ، *اردویراف نامه (اردویراف نامه)*، حرف‌نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۲.
- ساسان‌پور، شهرزاد، «قشربندی اجتماعی ایران در عصر ساسانیان»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ۱۳۸۹، ش ۱۵۰، ص ۲۰-۲۶.
- سایکس، سرپرسی، *تاریخی ایران*، ترجمه‌ی سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی، چ چهارم، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۸.
- شیاست ناسیاست: متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، ترجمه و آوانویس کتابیون مزدپور، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- شهزادی، رستم، *قانون مدنی زرتشتیان در زمان ساسانیان (گفتاری درباره کتاب ماتیکان هزار دستان)*، به کوشش مهرانگیز شهزادی، چ دوم، تهران، فروهر، ۱۳۸۶.
- شیرمحمدی، مهری، «ازدواج با محارم در اوستا و متون پهلوی»، *حافظ*، ۱۳۹۰، ش ۸۲، ص ۱۴-۱۹.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه‌ی سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.
- طبری، محمدبن جریر، *تاریخ طبری (تاریخ الامم و الملوک)*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، ۱۳۶۲.
- عباسی، مهناز، *فرایند اسلامی‌شدن فرهنگ در ایران تا پایان قرن چهارم با رویکرد تاریخ فرهنگی*، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۱.

فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، چ سوم، تهران، هرمس، ۱۳۸۶.

کریستین سن، آرتور آمانوئل، *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه مجتبی مینویی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.

کولسنیکف، ای.، *ایران در استانه سقوط ساسانیان*، ویراستار: ن. و. پیگولفسکایا، ترجمه محمدرقیق یحیایی، تهران، کندوکاو، ۱۳۸۹.

لو کونین، ولادیمیر گریگوریویچ، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمه عنایت‌الله رضا، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.

مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، عنی بتصحیحہ و مراجعتہ عبدالله اسماعیل الصاوی، بغداد، یطلب من المكتبة العصرية فی بغداد، دارالصاوی، ۱۳۵۷ق.

—، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق محمدمحیی‌الدین عبدالحمید، چ چهارم، مصر، مکتبه التجربه الكبرى، ۱۳۸۴ق.

—، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

مسکویه رازی، ابوعلی، *تجارب الامم*، حقیقه و قدم له ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۶۶.

مطهری، مرتضی، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، چ هشتم، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۵۷.

مظاهری، علی اکبر، *خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام*، ترجمه عبدالله توکل، تهران، قطره، ۱۳۷۳.

مینویی، مجتبی و محمداسماعیل رضوانی، *نامه تنسره به گشنسپ*، چ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۴.

ولایتی، علی اکبر، *تاریخ ایران پیش از اسلام*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۱.

ویسهوفر، یوزف، *ایران باستان از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، چ چهارم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۰.

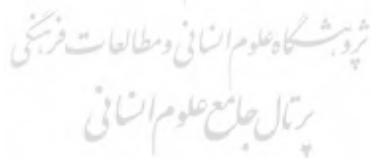
هوار، کلمان، *ایران و تمدن ایرانی*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

الهی نطری، زهرا، «جایگاه زن در فرهنگ و حقوق عصر ساسانی»، *علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، ۱۳۸۲، سال سیزدهم، ش

۴۶ و ۴۷، ص ۲۹-۴۲.

یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چ دهم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

—، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دارصادر، بی‌تا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بازخوانی و نقد گزارش‌های اعتراض به صلح امام حسن علیه السلام (بر اساس تحلیل رویکردها و ادبیات معترضان و منابع اعتراض)

Hedayatp@rihu.ac.ir
roholahtohidi@yahoo.com

محمد رضا هدایت پناه / دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
روح‌الله توحیدی نیا / دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران
دریافت: ۹۶/۱۱/۰۲ - پذیرش: ۹۷/۰۶/۲۴

چکیده

مطابق نقل منابع، برخی شیعیان پس از صلح امام حسن علیه السلام، به مخالفت برخاسته، با عبارات موهن، آن امام را مورد خطاب قرار دادند. کم‌توجهی برخی محققان به مباحث مبهمی همچون گوناگونی اسناد و منابع، تنوع ادبیات اعتراض و نبود قرائت صحیح از گفته‌ها و نامشخص بودن بستر زمانی و مکانی اعتراض‌ها، سبب انعکاس این روایات در آثار مخالفان شده است. نوشته حاضر می‌کوشد تا با توصیف دقیق و جامع واقعه، مدعای مخالفت نکردن بزرگان شیعه با امام حسن علیه السلام و توهین نکردن طرفداران به آن حضرت را به آزمون بگذارد. این تحقیق نشان می‌دهد علاوه بر ریشه داشتن اعتراض‌ها در اندیشه خوارج و تحریف صورت گرفته توسط جریان طرفدار حکومت اموی با هدف تخریب و تضعیف اهل بیت علیهم السلام، می‌توان نظریه اعتراض اصحاب امام حسن علیه السلام را نادرست و ناقص دانست.

کلیدواژه‌ها: صلح امام حسن علیه السلام، معترضان صلح، شیعیان، مذل المؤمنین، خوارج.

رمضان سال چهلم با امام حسن علیه السلام به عنوان خلیفه مسلمانان بیعت شد.^۱ ایشان به سبب استمرار دیدگاه امام علی علیه السلام دربارهٔ برکناری معاویه، لشکری فراهم کرده، اعلان جهاد نمود؛ اما عللی چون کمبود نیرو، خیانت فرماندهان و جراحت امام علیه السلام سبب شد تا بیشتر سپاه، نسبت به ادامهٔ نبرد تمایلی نداشته باشد.^۲ امام حسن علیه السلام برای حفظ مسلمانان، صلح را پذیرفتند. یکی از رویدادهایی که منابع تاریخی ابعاد گوناگون آن را ذکر کرده‌اند، اعتراضی است که از سوی شمار قابل توجهی از بزرگان و شخصیت‌های منتسب به شیعه به این تصمیم امام گرفته شد. بر اساس این منابع، رویکرد حاکم مخالفت و اعتراض، نادرستی و بطلان این تصمیم و عملکرد و سیاست راهبردی امام مجتبی علیه السلام حکایت دارد. از این رو، امام حسن علیه السلام به توجیه و افتناع آنان پرداختند و فواید پذیرش صلح را تبیین کردند.^۳ به نظر می‌رسد علاوه بر آنکه مورخان شیعه به این اخبار حسن ظن نشان داده‌اند، برخی محققان نیز تمام موارد را نوعی توهین از سوی یاران امام حسن علیه السلام تلقی کرده، در آثارشان انعکاس داده‌اند^۴ و یا با پذیرش اعتراض، به توجیه آن پرداخته‌اند.^۵ اینکه گزارش اعتراض‌ها در چه منابعی، با چه رویکردی، از سوی چه کسانی، با چه ادبیاتی، در چه زمان و مکانی و با چه مقدماتی انعکاس یافته، از پرسش‌هایی است که به تحلیل صحیح این واقعه کمک می‌کند. بنابراین، نوشته حاضر فرضیهٔ مخالفت نکردن بزرگان شیعه با امام حسن علیه السلام، توهین نکردن به آن حضرت از سوی طرفداران و دسیسهٔ دشمنان شیعه را در سوءاستفاده از رویداد صلح به آزمون گذارده است. این مقاله می‌تواند شروعی مؤثر برای پرده برداشتن از واقعیات تاریخ صلح امام حسن علیه السلام باشد و به معنای پایان کار نیست.

گونه‌شناسی گزارش‌های اعتراض

بررسی گزارش‌های مربوط به اعتراض، به اشکال گوناگون قابل ارائه است؛ اما چون فرضیات رقیب در پژوهش حاضر روی محور شخصیت‌ها شکل گرفته، همین ساختار در مقاله دنبال می‌شود. از این رو، ابتدا اسامی افرادی که به عنوان معترض در منابع ذکر شده‌اند، معرفی و سپس به کیفیت اعتراض و مهم‌ترین منابع برای هر گزارش اشاره می‌شود.

Tāriḥ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۲۴.
۲. برای نمونه، دربارهٔ اسباب صلح امام حسن علیه السلام ر.ک: عبدالله بن مسلم ابن قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۱۶۴؛ ابوحنیفه دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۲۱-۲۲۰؛ ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۲، ص ۱۹۷-۲۰۰؛ محمدبن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۱ ص ۲۱۱؛ ابن‌عبدالبر، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ج ۱ ص ۲۸۷؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۵.
۳. برای نمونه، ر.ک: ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۱۶ و ۲۲۰؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص ۴۳ و ۴۴.
۴. بسیاری از مورخان شیعه این اخبار را منعکس نموده‌اند و می‌توان از بیشتر تحقیقات اخیر، که در کتاب «امام مجتبی در آینهٔ کتاب»، نوشتهٔ محمدباقر انصاری ذکر شده است استفاده کرد.
۵. علامه حلی از این نظریه طرف‌داری کرده و با این عبارت که جملاتی همچون «یا مدل المؤمنین» از سر دل سوزی و محبت به امام علیه السلام بوده، به توجیه اعتراضات پرداخته است (حسن بن یوسف حلی، خلاصة الاقوال، ص ۱۶۰).

*	نام	مبنا و ادبیات اعتراض	زمان و مکان اعتراض	برخی منابع
۱	امام حسین ﴿ع﴾	سه نوع گزارش دربارهٔ اعتراض آن حضرت وجود دارد که در آن، بر کنار گذاشتن شیوهٔ پدر و پذیرش روش معاویه تأکید می‌شود.	گزارش‌ها کلی است و در یک جا پس از آنکه امام حسن ﴿ع﴾ خبر نگاشتن نامه و صلح‌نامه را به ایشان می‌دهد، ابراز مخالفت می‌کنند.	۱. انساب‌الاشراف، ج ۳، ص ۱۵۰. ۲. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۲۱. ۳. الفتوح، ج ۴، ص ۲۹۶. ۴. تاریخ مدینهٔ دمشق، ج ۱۳، ص ۲۶۶. ۵. مناقب آل ابی‌طالب، ج ۳، ص ۱۹۶.
۲	قیس بن سعد بن عباده	وی پس از فریب کاری و تلمیع صورت گرفته توسط معاویه، به نیروهایش گفت که یا جنگ بدون امام را بپذیرید و یا بیعت ضلال را.	سخن وی هنگام رویارویی سپاه امام حسن ﴿ع﴾ و لشکر معاویه بیان شده است. البته گزارش دیگری نیز از اعتراض او وجود دارد که در کوفه رخ داده است.	۱. اخبار الطوال، ص ۲۱۸. ۲. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۲۱. ۳. مقاتل الطالبیین، ص ۴۲. ۴. مناقب آل ابی‌طالب، ج ۳، ص ۱۹۶.
۳	حجر بن عدی	وی با به‌کار بردن تعبیری همچون «سؤدت وجوه المؤمنین» آرزو داشت که او و امام ﴿ع﴾ می‌مردند و چنین روزی را نمی‌دیدند.	در آستانهٔ بازگشت سپاه امام ﴿ع﴾ و مطابق شواهد، در کوفه؛ اما پس از انجام صلح اعتراض کرده است.	۱. انساب‌الاشراف، ج ۳، ص ۴۵. ۲. الفتوح، ص ۷۷۰. ۳. تنزیه الانبیاء والائمة، ص ۲۲۳. ۴. مناقب آل ابی‌طالب، ج ۲، ص ۱۶۹. ۵. شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۹.
۴	مسیب بن نجبه فزاری	اعتراض وی پس از آن است که معاویه شروط را زیر پا نهاد. از این رو به امام ﴿ع﴾ پیشنهاد کرد که به جنگ با معاویه برگردد.	پس از انجام صلح و سکونت امام حسن ﴿ع﴾ در مدینه روی داده است.	۱. انساب‌الاشراف، ج ۳، ص ۴۶. ۲. الفتوح، ج ۴، ص ۲۹۴. ۳. مناقب آل ابی‌طالب، ج ۴، ص ۳۵. ۴. تاریخ مدینه دمشق، ج ۲، ص ۲۲۵.
۵	محمد بن حنفیه	به‌طور کلی، نارضایتی وی از صلح و همراهی مردم برای قیام در کنار وی گزارش شده است.	بدون زمان و مکان.	۱. الامامة و السياسة، ج ۲، ص ۱۴۸. ۲. مقاتل الطالبیین، ص ۱۲۴.
۶	جابر بن عبدالله انصاری	وی با تأکید صلح را سبب هلاکت و خواری مؤمنان بیان کرده است.	بدون زمان و مکان.	۱. الثاقب فی المناقب، ص ۳۰۷.
۷	سلیمان بن صرد خزاعی	وی امام ﴿ع﴾ را با عبارت «السلام علیک یا مذل المؤمنین» خطاب کرده است.	در مدینه و دو سال پس از انجام صلح بوده است.	۱. الامامة و السياسة، ص ۱۴۱ و ۱۴۲. ۲. انساب‌الاشراف، ج ۳، ص ۴۸. ۳. مناقب آل ابی‌طالب، ج ۴، ص ۳۵.

۸	مالک بن ضمیره	وی در اعتراض به امام حسن <small>علیه السلام</small> عبارت «یا مسخّم وجوه المؤمنین» را به کار برده است.	بدون زمان و مکان.	۱. تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۳، ص ۲۸. ۲. الوافی بالوفیات، ج ۱۲، ص ۶۸. ۳. سیر اعلام النبلاء، ج ۳، ص ۲۷۲.
۹	افراد و عناوین مجهول	با این عبارت که ما به دست امام <small>علیه السلام</small> در برابر معاویه خوار شدیم، به ایشان اعتراض کردند.	پس از انجام صلح و سکونت امام حسن <small>علیه السلام</small> در مدینه روی داده است.	۱. مقاتل الطالبیین، ص ۴۴. ۲. القتن، ص ۹۱. ۳. تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۳، ص ۲۷۹. ۴. تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۳۰۵ و...
۱۰	عدی بن حاتم	وی آرزوی مرگ و ندیدن صلح را کرده و تأکید داشت که در این صلح، نصیب ما بسیار کمتر از معاویه بود.	بدون زمان و مکان.	۱. اخبار الطوال، ص ۲۰۳.
۱۱	عیسی بن مازن یا یوسف بن مازن (وی گاه نقش راوی را دارد).	وی نیز در اعتراض خود، از عبارتی مشابه یعنی «یا مسوّد وجوه المؤمنین» استفاده کرده است.	بدون زمان و مکان.	۱. سنن ترمذی، ج ۵، ص ۱۱۵. ۲. جامع البیان عن تأویل القرآن، ج ۳۰، ص ۳۳۰. ۳. المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۷۰. ۴. اسدالغابه، ج ۲، ص ۱۴. ۵. تفسیر سمعی، ج ۶، ص ۲۶۱.
۱۲	محمد بن بشر همدانی	وی با عبارت «یا مذل المؤمنین»، امام <small>علیه السلام</small> را خطاب کرد و به امام حسین <small>علیه السلام</small> مراجعه و درخواست قیام نمود.	اعتراض وی زمانی انجام شده است که امام <small>علیه السلام</small> در مدینه سکونت داشت.	۱. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۵۰. ۲. اخبار الطوال، ص ۲۲۱.

نقد و بررسی گزارش‌های اعتراض

بررسی‌ها نشان می‌دهد که بر صحت هریک از گزارش‌های مذکور اشکالاتی وارد است و این موضوع راه را برای ارائه تحلیلی جدید خواهد گشود.

الف. امام حسین علیه السلام

یکی از افرادی که بیشتر در بین اسامی معترضان مورد توجه قرار گرفته، امام حسین علیه السلام است.^۱ این در حالی است که بررسی ابعاد گوناگون زندگانی این امام نشان از همراهی همه‌جانبه ایشان با برادرش دارد. این همراهی را می‌توان

Tāriḥ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. برای نمونه طه حسین در این زمینه نوشته است: امام حسین علیه السلام با صلح برادرش مخالف بود و تصمیم داشت در مقابل آن بایسته ولی برادرش او را به بستن غل و زنجیر تهدید کرد تا اینکه صلح انجام شد. امام حسین علیه السلام صلح را قبول نداشت؛ زیرا آن را مخالفت با سیره پدرش می‌دانست (طه حسین، الفتحة الكبرى، (علی و بنوه) ص

در دو بخش پیش و پس از بیعت مسلمانان با امام حسن علیه السلام مشاهده کرد. پیش از ارائه شواهد، به این نکته اشاره می‌شود که زندگانی این دو امام به عنوان سبط پیامبر صلی الله علیه و آله مطمح نظر مورخان شیعه و سنی بوده است، اما هیچ گزارشی، که نشان‌دهنده اختلاف این دو بر سر مسئله‌ای باشد، وجود ندارد. حتی با آنکه اختلاف سنی این دو برادر کمتر از یک سال بود، اما اطاعت محض امام حسین علیه السلام را می‌توان در مقاطع گوناگون مشاهده کرد؛ چنان‌که مطابق بیان صریح امام باقر علیه السلام، «حسین برای برادرش آنچنان عظمتی قایل بود که هیچ‌گاه در برابر او سخن نمی‌گفت و امام، برادر خود امام حسن علیه السلام را به اسم صدا نمی‌زد و از او به «سیدی» تعبیر می‌کرد»^۱.

بررسی گزارش‌های تاریخی هنگام صلح نیز نشان از این همراهی دارد. برای نمونه، ابوحنیفه دینوری (م ۲۸۲) پس از اشاره به ناراحت بودن عده‌ای از شیعیان از صلح، آورده است که گروهی از معترضان نزد امام حسن علیه السلام آمدند و درخواست کردند تا قرارداد صلح را بر هم بزنند و با معاویه بجنگند؛ اما امام مجتبی علیه السلام سخن آنان را نپذیرفتند. از این رو، نزد امام حسین علیه السلام آمده، گفتند: شما به برادرت حسن و این صلح‌نامه اعتنا نکن و با شیعیان قیام نما. امام حسین علیه السلام به آنان فرمود: ما بیعت کرده و قرارداد بسته و صلح کرده‌ایم و هیچ راهی برای نقض قرارداد وجود ندارد.^۲ پس از انجام صلح نیز امام حسین علیه السلام به همراه برادر به مدینه آمدند. اعتقاد راسخ امام حسین علیه السلام به تصمیم برادرشان را می‌توان در این موضوع مشاهده کرد که در طول یازده سال امامتشان در دوره معاویه، هیچ اقدامی در مغایرت با صلح از سوی ایشان صورت نگرفته است. مطابق گزارشی دیگر، امام حسین علیه السلام به شیعیان دستور می‌دادند تا زمانی که معاویه زنده است در خانه‌های خود پلاس باشند.^۳ شایان ذکر است، که خبر مورد استناد معتقدان به مخالفت امام حسین علیه السلام پس از تحقیقات متعدد صورت گرفته، مخدوش گردیده و صحت نداشتن آن روشن شده است.^۴

ب. قیس بن سعد بن عباد

مطابق منابع، وی به نیروهای باقی‌مانده تحت امرش چنین گفت: از میان این دو یکی را انتخاب کنید؛ یا جنگ بدون امام و یا پذیرش بیعت ضلال.^۵ متن خبر و همچنین ادامه گزارش گویای آن است که سخن قیس پس از فرار عبدالله و پیش از هرگونه خبری درباره تصمیم امام به صلح و در زمانی که هنوز در مسکن بوده و به امام ملحق

۹۸-۹۹، محمدرضا نیز بر این باور است که پس از صلح باز هم گروهی که معتقد بودند امام حسن به خاطر برتری بر معاویه برای خلافت می‌بایست با معاویه

می‌جنگید و امام حسن علیه السلام نیز همین باور را داشت (محمدرضا الحسن و الحسین، ص ۳۱).

۱. ابن شهر آشوب ماندن را، مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۴۰۱.

۲. ابوحنیفه دینوری، الاخبار الطوال، ص ۱۲۲.

۳. احمد بن یحیی بلذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ۲۲۱؛ ابن قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴. برای اطلاع از این خبر و اشکالات متعدد بر آن، رک: اصغر حیدری، صلح امام حسن علیه السلام، ص ۱۸-۲۲؛ رسول محمدجعفری و زهرا رضائی،

روایات اعتراض امام حسین علیه السلام به صلح امام حسن علیه السلام در ترازوی نقد، ص ۹۷-۱۲۰؛ سیدعلیرضا واسعی، جستاری در رویارویی امام حسین علیه السلام با

صلح امام حسن علیه السلام؛ رویکرد و کنش، ص ۴۳-۶۵.

۵. «اختاروا احدی اتنتین: اما القتال مع غیر امام، او تبايعون بیه ضلال. فقالوا: بل نقاتل بلا امام...» (ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۴۲).

نشده، بیان گردیده است. منظور او از «بدون امام» نیز «فرمان دهی سپاه» یعنی عبیدالله بود که به معاویه پیوست. «بیعت ضلال» هم تسلیم شدن به معاویه است. بنابراین، هیچ ارتباطی به اتمام صلح و امام حسن علیه السلام ندارد. از این رو، وقتی امام علیه السلام پس از انجام صلح به او فرمودند تا با معاویه بیعت کند، چون قسم خورده بود که میان او و معاویه جز شمشیر نباشد، برای آنکه خلاف قسم نیز عمل نکرده باشد، نیزه‌هایی قرار دادند و قیس از پشت نیزه‌ها با معاویه بیعت کرد و همراه امام به مدینه بازگشت^۱ و پس از این، در هیچ منبعی اعتراض از سوی قیس گزارش نشده است. از سوی دیگر، بررسی بستر زمانی و مکانی گزارش‌ها نشان می‌دهد که واکنش او پیش از اقدام امام مجتبی علیه السلام برای صلح بوده است. به عبارت دیگر، وی در هنگام صلح، با امام حسن علیه السلام در پذیرش حکومت معاویه همراهی کرده است. از این رو، در خبری آمده است که معاویه طی نامه‌ای از قیس خواست تا به او ملحق شود، ولی قیس پاسخ تندی به او داد، و چون معاویه خواست پاسخش را بدهد عمرو بن عاص مانع شد و به معاویه گفت که او را سر لجبازی نیندازد و رهاش کند که سرانجام به صلح نیز تن خواهد داد،^۲ و اینچنین هم شد.

ج. حجر بن عدی

مطابق نقل بلاذری^۳ عبارت «سودت وجوه المؤمنین» از سوی حجر بن عدی خطاب به امام حسن علیه السلام به کار رفته است. در منابع شیعه نیز تنها سیدمرتضی این مطلب را بدون سند نقل کرده است.^۴ در مرحله اول و بررسی سند خبر بلاذری، باید گفت: وی با عبارت «و قالوا» این گزارش را ذکر کرده؛ و منظور از «قالوا» باید مورخانی باشد که پیش از این نامشان ذکر شده و در ضمن آن، از اخبار دیگران با سند اشاره کرده است. بلاذری این اسناد را ارائه داده است: «حدیثی عباس بن هشام الکلبی عن ابيه عن ابي مخنف [سند اول] و عوانة بن الحكم [سند دوم] فی اسنادهما؛ و حدیثی عبدالله بن صالح العجلي عن الثقة (كذا) عن ابن جعدة عن صالح بن كيسان [سند سوم]، قالوا: لمّا...»^۵

صرف نظر از اینکه جنس چنین سخنی بر اساس تبارشناسی شخصیتی افراد، با شخصیت بسیار سرشناسی همچون حجر که به ولایت اهل بیت علیهم السلام باور داشت، نمی‌تواند درست باشد، به نظر می‌رسد انتساب این سخن به حجر، بدون منبع و سند درست، کافی است که این نقل را از چند جهت با مشکل اساسی روبه‌رو و نقل مزبور را مشکوک نماید:

مطلب نخست، که مشترک میان «بومخنف» و «عوانه» است، اینکه اسناد این دو با عبارت مجمل و مبهم «فی اسنادهما» رها شده^۶ که اشکال جدی بر این‌گونه اسناد است. سند سوم نیز از ناحیه تعبیر «عن الثقة» با ضعف

سندی روبه‌روست؛ زیرا نمی‌دانیم «ثقه» کیست و می‌تواند نوعی تدلیس^۱ به‌شمار آید. مقصود از «بن جعدیه» نیز «یزید بن عیاض بن جعدیه لثی» است که حجازی ولی ساکن بصره بوده است. وی در زمان مهدی عباسی (حک: ۱۵۸-۱۶۹) از دنیا رفته و از نظر رجالی، به گونه‌های متعدد، از جمله «کذاب» و «حدیث‌ساز» تضعیف و فاقد اعتبار شمرده شده است.^۲ «صالح بن کیسان» نیز در گذشته بعد از سال ۱۴۰ است^۳ و صد سال با جریان‌هایی که نقل می‌کند، فاصله دارد. بنابراین، این سند از جهات گوناگون، فاقد اعتبار لازم برای استناد است.

افزون بر این، درباره شخص *عوانه بن حکم* (م ۱۵۸)، *ابن حجر* تصریح دارد: «... کثیر الروایة عن التابعین، لانروی حدیثاً مسنداً و أكثر المدائنی عنه و قد روی... عن عوانة بن الحکم انه کان عثمانياً فکان یضع الاخبار لبني أمیة. مات سنة ثمان و خمسين و مائة» (عوانه از تابعان بسیاری روایت کرده و احادیث او مسند نیست و مدائنی از او زیاد نقل کرده است. *عوانه بن حکم* عثمانی مذهبی است که پیوسته به حدیث‌سازی برای بنی‌امیه مشغول بوده است. وی به سال ۱۵۸ درگذشت.)^۴ صحت این قضاوت از روایات متعدد *عوانه* بر ضد شیعه و شیعیان قابل اثبات است.^۵

ابن‌عثم و *ابن‌ابی‌الحدید* به نقل از *ملائنی*، سخن دیگری از حجر روایت کرده‌اند که خطاب به امام گفت: «به خدا سوگند، دوست داشتم که پیش از این، شما و ما همراه شما مرده بودیم، ولی این روز را نمی‌دیدم. ما با چیزی که آن را کراهت داشتیم، بازگشتیم، و آنان (شامیان) با آنچه که دوست داشتند خرسندانه بازگشتند. چهره امام حسن علیه السلام با این سخن متغیر شد و حجر با اشاره امام حسین علیه السلام سکوت کرد».^۶

پذیرش چنین خطایی از سوی حجر از دو جهت مشکل می‌نماید: اولاً، شخصیت سرشناسی همچون حجر که از باورمندان به ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده نمی‌توانست چنین سخنی را بر زبان رانده باشد. ثانیاً، ریشه این تصور که حجر چنین گفتاری را بیان کرده، ناشی از انتساب بدون منبع این سخن به وی و برداشت غلط و گاه مغرضانه برخی از راویان از بیان اوست.

در گزارش *ابن‌عثم* آمده است که حجر این سخن را هنگامی بیان کرد که یکی از نیروهای قیس به نام «عییده بن عمرو کندی» با صورتی زخمی وارد شد، و وقتی امام علت زخمی شدن صورت او را پرسید، او گفت که همراه قیس بوده و زخمی شده است. در این حال، حجر این سخن را خطاب به امام حسن علیه السلام بیان کرد که می‌تواند خطاب به آن مرد کندی

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. «تدلیس» عبارت است از: نوعی پنهان‌کاری در سند که گاه با حذف و گاه با اضافه‌کردن و گاه با تغییر غلط‌انداز سعی بر پوشاندن ضعفی دارد که متوجه سند روایت است. «تدلیس» را برابر «کذب» خوانده‌اند (ر.ک: ابن‌عدی، *الکامل فی الضعفاء*، ج ۱، ص ۳۳؛ خطیب بغدادی، *الکفایة فی علم الروایة*، ص ۳۹۳).
۲. ر.ک: ابن‌سعد الطلیقات الکبری، ج ۵، ص ۴۱۲؛ یحیی بن معین، *تاریخ یحیی بن معین*، ج ۱، ص ۶۰؛ ج ۲، ص ۶۷؛ ابن‌حبان، *کتاب المجروحین*، ج ۳، ص ۱۰۸؛ احمد بن علی نسائی، *الضعفاء و المتروکین*، ص ۲۵۲؛ محمد بن محمد عقیلی، *الضعفاء الکبیر*، ج ۴، ص ۳۸۷؛ ابن‌عدی، *الکامل فی الضعفاء*، ج ۷، ص ۲۶۳-۲۶۴.
۳. ابن‌حبان، *الفتاوت*، ج ۶، ص ۴۵۵؛ شمس‌الدین ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۵، ص ۴۵۶.
۴. احمد بن علی ابن حجر، *لسان المیزان*، ج ۴، ص ۳۸۶.
۵. برای نمونه، ر.ک: احمد بن علی ابن حجر عسقلانی، *الاصابة فی تمییز الصحابه*، ج ۱، ص ۲۷۵.
۶. اما والله، لقد وددت انک مت فی ذلک و متا مکک ثم لم نر هذا الیوم! انا رجما راغمین بما کرهنا و رجوا مسرورین بما احووا. فتغیر وجه الحسن و غمز الحسنین - علیه السلام - حجراً فسکت... (ابوحنیفه دینوری، *الاخبار الطوال*، ص ۲۲۰؛ ابن‌عثم کوفی، *الفتوح*، ج ۴، ص ۴۹۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغه*، ج ۱۶، ص ۱۵).

باشد؛ به این معنا که ای کاش، ما نیز همراه تو بودیم و می‌مردیم و این روز را نمی‌دیدم! اما روایت ابوحنیفه دینوری چیز دیگری را می‌گوید که نشان از تحریف یک کلمه (آئی میت) به (آنک میت) است و آن اینکه حجر گفت: «یا بن رسول الله، لوددت آئی مت قبل ما رأیت...»^۱ (دوست داشتم که پیش از این می‌مردم و این روز را نمی‌دیدم...).

به هر حال، چون سخن حجر بنا بر نقل بلاذری در مجلس معاویه و کنایه به صلح بوده است، بر امام سنگین نموده و حضرت پس از اینکه از مجلس برخاستند و به خانه رفتند، بلافاصله حجر را فراخواندند و با او سخن گفتند که همه مردم این گونه که تو فکر می‌کنی و می‌خواهی، نیستند.

د. مسیب بن نجبه فزاری

مطابق خبری وی به امام رضی الله عنه خطاب کرد که «شگفتی من از شما پایان نمی‌پذیرد؛ زیرا با وجود سپاه چهل هزار نفری، با معاویه بیعت کردی بی‌آنکه پیمان و تعهدی آشکار و استوار بگیری؟!»^۲ بررسی‌ها نشان می‌دهد که منبع این گزارش *ملائتی* است و با اینکه *ابوالفرج اصفهانی* به کتاب وی دسترسی داشته،^۳ اما این مطلب را از او نقل نکرده است.

هرچند *ملائتی* مورخ بزرگی بوده و به «شیخ الاخباریین» شناخته شده و تألیفات زیادی درباره حوادث و موضوعات گوناگون تاریخ اسلام داشته، به گونه‌ای که کتاب‌های او به‌مثابه دایرةالمعارفی محل استفاده مورخان بعدی قرار گرفته است، اما نمی‌توان از لایه‌های دیگر زندگی وی، که در نوع‌گزینش و چینش اخبار تاریخی دخالت دارد، غفلت نمود. باید توجه داشت که *ملائتی* در بصره رشد کرد و با توجه به شهرت این شهر به گرایش عثمانی، وی در معرض چنین اتهامی قرار دارد.^۴ وی همچنین از موالی سمرقین جنب از دشمنان اهل بیت علیهم السلام بود.^۵ علاوه بر این، وی از خاصان *اسحاق بن ابراهیم موصلی* (م ۲۳۵) بود و در خانه او نیز از دنیا رفت. *ابراهیم* از ندیمان بنی‌عباس بود و مطابق نقلی، *ملائتی* از *اسحاق موصلی* پول می‌گرفت.^۶ همچنین درباره روایات *ملائتی* دو ویژگی ذکر شده است:

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhubesh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. ابوحنیفه دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۲۰.
۲. قال المدائنی: فقال المسیب بن نجبة للحسن - عليه السلام - : «ما ينقضى عجبى منك! يا بعت معاوية و معك أربعون ألفا، و لم تأخذ لنفسك وثيقه و عقدا ظاهرا...» (ر.ک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۵).
۳. برای نمونه، ر.ک: رسول جعفریان، منابع تاریخ اسلام، ص ۱۶۰.
۴. برای آگاهی از شکل‌گیری تفکر عثمانی در بصره، ر.ک: محمدرضا هدایت پناه، بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا.
۵. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۵۴؛ یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ج ۴، ص ۱۸۵۲. سمره از کارگزاران معاویه و یزید و از دشمنان امیرالمؤمنین علیه السلام بود که برای تحریف آیات قرآن بر ضد علی علیه السلام از معاویه رشوه چهارصد هزار درهمی گرفت. وی رئیس پلیس بصره و جانشین ابن‌زیاد در بصره بود. سمره از شیعیان و خوارج بسیار کشت و هنگام قیام امام حسین علیه السلام مردم را به جنگ با آن حضرت تشویق می‌کرد. (ر.ک: ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج ۶ ص ۲۳؛ ج ۷، ص ۹۹؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ‌الرسول و الملوک، ج ۵، ص ۳۲۸؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۷۸-۷۹).
۶. برای آگاهی بیشتر از شرح‌حال *ملائتی*، ر.ک: محمدبن اسحاق ابن‌نذیم، القهرسته ص ۱۱۳-۱۱۷؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۵۴-۵۵؛ یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ج ۱۴، ص ۱۱۳-۱۱۹. چنان‌که گذشت محمد فهد ببری نیز بره *ملائتی* نیز کتاب مستقلی نوشته است؛ فهد ببری، شیخ الاخباریین ابوالحسن المدائنی.

نخست آنکه غالب روایات وی مرسل و اخبار مسند او بسیار کم است.^۱

دیگر آنکه غالب روایات وی از *عوانته بن حکم* (م ۱۴۷ یا ۱۵۸) است که دربارهٔ او توضیحات لازم داده شد. از سوی دیگر، چنانچه *مسیب* در میان سپاه امام حضور داشت، باید خود از خیانت *عبیدالله* و پناهنده شدن تعداد زیادی از فرماندهان و نیروهای سپاه آن حضرت به *معاویه* آگاهی داشت و فریاد صلح‌طلبی مردم را در مسکن شنیده بود؛ ولی سخنان وی به گونه‌ای اظهار شده که گویا این رجل سیاسی شیعه به یکباره به تصمیم و اقدام امام *مجتبی* علیه السلام روبرو شده است. یکی دیگر از اشکالات وارد بر این نقل آن است که تعداد سپاهیان امام حسن علیه السلام در بیشتر آمارها بیست هزار تن گزارش شده است، که دوازده هزار تن از آنان به همراه *عبیدالله بن عباس* در برابر سپاه شصت هزار نفره *معاویه* اعزام شدند.^۲ مطلب پایانی این گزارش نیز می‌تواند شاهدی بر ساختگی بودن خبر باشد. *مسیب* از کدام پیمان و تعهد استوار سخن می‌گوید که امام حسن علیه السلام آن را از *معاویه* نگرفته است؟! از تعهد عمل به کتاب و سنت، یا تعهد به حفظ جان و مال مسلمانان و به‌ویژه شیعیان؛ یا اینکه *معاویه* حق ندارد پس از خود، کسی را به خلافت تعیین کند و نیز نکاتی دیگر؟!^۳

از سوی دیگر، بر اساس ذیل همان روایت *ملائتی*، *مسیب بن نجبه* به‌هیچ‌وجه به اصل صلح و اقدام امام *مجتبی* علیه السلام اعتراضی نداشته است، بلکه وقتی *معاویه* به طور رسمی اعلان کرد که صلح‌نامه را زیر پا خواهد گذاشت و بدان پایبند نخواهد بود،^۴ *مسیب* آن سخنان را گفت و امام نیز در ادامه فرمودند: حال نظرت چیست؟ *مسیب* گفت: نظرم این است که با توجه به اینکه معاهده میان ما و خود را نقض و ابطال اعلان کرده است باید به پیش از صلح بازگردیم.^۵ در حقیقت، وی سخنی گفته که ماهیت آن نه‌تنها اعتراض نبوده، بلکه بر اساس شرایط پیش آمده خواهان بازگشت به پیش از صلح شده است و این پیشنهاد نیز بر اساس امور حقوقی و منطقی نیز به ظاهر صحیح به نظر می‌رسد.

هـ. محمد بن حنفیه

بنا بر برخی منابع، یکی دیگر از مخالفان مطرح‌شده در برابر صلح امام حسن علیه السلام *محمد بن حنفیه* است که وی پس از صلح امام حسن علیه السلام رهبری قیام شیعیان مدینه، مکه، کوفه، یمن، بصره و خراسان را بر ضد *معاویه* بر عهده گرفت و به مبارزهٔ پنهانی و تبلیغات سیاسی پرداخت. *ابن خلدون* ضمن تأیید این مطلب، از بیعت گروه‌های مختلف با وی خبر می‌دهد؛^۶ و حتی گفته شده است که از مردم خراسان، آنان که مسلک شیعه داشتند، وی را امام خویش خواندند.^۷

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. احمد بن علی ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۸۶.

۲. ابن اثم کوفی، الفتوح، ج ۴، ص ۲۸۶. برای اطلاع از آمارهای متعدد دربارهٔ تعداد سپاهیان دو طرف نبرد، ر.ک: راضی آل یاسین، صلح الامام الحسن، ص ۱۳۳.

۳. ر.ک: ابن قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۹۱؛ شمس‌الدین ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۳، ص ۲۶۴؛ احمد بن علی ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۵۵.

۴. آنها تحت قدمی (ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین ص ۴۴؛ محمد بن محمد بن نعمان مفید، الارشاد، ج ۲ ص ۱۴).

۵. قال (امام): فما ترى؟ قال: اری ان ترجع الی ما كنت علیه، فقد نقض ما كان بينه وبينك... (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶ ص ۱۵؛

علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۲، ص ۲۲۵).

۶. ابن قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، ج ۲، ص ۱۴۸.

۷. ر.ک: عبدالرحمن بن ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۳، ص ۲۱۵-۲۱۶.

۸. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۲۴.

این اخبار در منابع شیعه تأیید نشده و همچنین گزارشی مبنی بر اینکه چهره‌های مشهور شیعه، حتی آنان که در ابتدای صلح و یا بعد از آن اعتراضی داشته‌اند، به محمد بن حنفیه پیوسته باشند، یافت نشده است. همچنین افرادی که در روایت ابن‌قتیبه آمده و این‌خلکون به آنان اشاره کرده، ناظر به زمانی حتی پس از قیام و شهادت امام حسین علیه السلام است و اصلاً مربوط به این دوره نیست. ادعای محمد بن حنفیه بر امامت خویش، که به امام سجاد علیه السلام عرضه داشت نیز پس از شهادت امام حسین علیه السلام بوده و داستان سلام هر دو به حجرالاسود مشهور است.^۱

و. جابر بن عبدالله انصاری

یکی دیگر از گزارش‌های قابل پی‌گیری دربارهٔ معترضان به صلح روایت مربوط به جابر بن عبدالله است. بر اساس این روایت، که مطالب شگفتی در آن بیان شده، امام حسن علیه السلام برای قانع کردن جابر، صلح را به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله مستند کردند، اما جابر بیان داشت که شاید این سخن در این زمان نباشد؛ زیرا این صلح سبب هلاکت مؤمنان و خواری آنان است. امام علیه السلام در ادامه با اعجاز، رسول خدا صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و جعفر و حمزه را از زیر زمین! حاضر کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله ضمن تأیید صلح امام حسن علیه السلام، خطاب به جابر فرمودند: ایمان نخواهی داشت، مگر به تسلیم بودن در برابر ائمه خود. سپس جابر مشاهده کرد که هر سه به آسمان رفتند.^۲ شبیه این داستان، برای امام حسین علیه السلام نیز نقل و تکرار شده است، با این تفاوت که این بار هر چهار تن از آسمان به زمین آمدند. گویا سازندهٔ این گزارش برای تردیدزایی مخاطب، در انتهای آن افزوده است که جابر گفت: دو چشم من کور باد، اگر آنچه را گفتم ندیده باشم.^۳

این دو روایت با آنچه دربارهٔ جایگاه جابر نزد اهل بیت علیهم السلام در روایات بسیار آمده،^۴ مردود است. مطالب مندرج در هر دو روایت از یک سو، گرایش افکار غالبان شیعه را به خوبی نشان داده است، تا بدین وسیله، شبهات برخی افراد دربارهٔ اختلاف رویه هر دو امام را پاسخ دهد و از سوی دیگر، روایت نخست از سندی غریب و نامطلوب برخوردار است^۵ و روایت دوم همسو با روایات جعلی مورخانی چون ابن‌سعد است که با سند ضعیف، بلکه بدون سند برای محکوم کردن قیام امام حسین علیه السلام از منظر صحابه از جمله جابر سخنانی به آنان نسبت داده و یا گفت‌وگوها را دگرگونه گزارش کرده‌اند.

۱. ر.ک. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۳۴۸.

۲. ابن‌حمزه، الناقب فی المناقب، ص ۳۰۷.

۳. همان، ص ۳۲۲-۳۲۳.

۴. محمد بن عمر کثی، اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۲۰۵؛ محمد بن محمد بن نعمان مفید، الإختصاص، ص ۲۲۲ و ۲۲۳؛ بخش زیادی از این روایت را صدوق آورده است (ر.ک. محمد بن علی صدوق، الامالی، آخر مجلس ۴۳، ص ۳۲۴).

۵. دربارهٔ علل نامطلوب بودن این خبر، ر.ک. منصور داداش‌نژاد و روح‌الله توحیدی‌نیا، حدیث صلح امام حسن علیه السلام، ص ۸۱ و ۸۲.

ز. سلیمان بن سرد خزاعی

بنا بر برخی روایات، خطاب او به امام مجتبی علیه السلام با عبارت «السلام علیک یا مذلّ المؤمنین» بوده و امام در پاسخ او فرموده است: «العار خیر من النار».^۱ اما این گفت‌وگو بنا بر برخی روایات،^۲ دو سال پس از صلح صورت گرفته است. آنچه نویسنده الامامة والسیاسة نیز آورده گویای همین نکته است و این گفت‌وگو در کوفه روی نداده، بلکه در مدینه بوده است؛ چنان که در روایت آمده: «و اذن لی اُشخصُ الی الکوفه فأخرجُ عاملها منها و اظهرُ خلعه... فتکلمت کلّ من حضرَ مجلسه بمثلِ مقالته» (اجازه بده تا به سوی کوفه رفته و کارگزار آنجا را بیرون و عزل او را از حکومت اعلان کنم... بعد هر که در مجلس حضور داشت، سخنی مانند گفتار او گفت). چون پاسخ امام مطابق خواسته آنان نبود، از امام حسین علیه السلام درخواست کردند قیام کند که آن حضرت نیز همان پاسخ امام مطابق خواسته آنان نبود، که تا وقتی معاویه زنده است نباید هیچ اقدامی صورت گیرد.

این جمله را به دیگران نیز نسبت داده‌اند که اگر با تکرار گویندگان توجیه نشود، می‌توان گفت: این سخن تند بر زبان برخی جاری شده، ولی راویان به سبب اهداف گوناگون و یا نامشخص بودن آن، بنا بر تصور خود، به این و آن نسبت داده‌اند؛ چنان که در توضیحات مربوط به مخالفت سفیان بن ابی‌لیلی ذکر خواهد شد و احتمال تحریف یا تصحیف سلیمان بن ابی‌لیلی به سلیمان بن سرد دور از ذهن نمی‌نماید. افزون بر این، نکاتی در گزارش ابن‌قتیبه مشاهده می‌شود که ساختگی بودن این گزارش و یا دست بردن در آن را نشان می‌دهد؛ از جمله آنکه سلیمان مدعی آمار صد هزار نفری سپاه عراق در رکاب امام حسن علیه السلام، فارغ از فرزندان و موالی آنان و نیز شیعیان آن حضرت از مردم بصره و حجاز شده است.^۳ چنین نیرویی در عراق را هیچ‌یک از گزارش‌های تاریخی تأیید نمی‌کند، و زمانی که امام مجتبی علیه السلام از مردم خواستند تا در نخیله اجتماع کنند، چنان با سردی و خموشی مردم روبه‌رو شدند که عدی بن حاتم طائی، کوفیان را توییح کرد.^۴ مدتی هم در «دیر عبدالرحمن» منتظر شدند تا شاید نیروی بیشتری بیاید و حتی حجر بن عدی را به مناطق دیگر اعزام داشتند، ولی کسی همراهی نکرد.^۵ شام با تمام اطاعتی که از معاویه داشت نهایت رقیمی را که برای سپاه او گفته‌اند شصت هزار تن است.^۶ هرچند ارقام در بیشتر گزارش‌های تاریخی دقیق نیست، ولی تتبع در گزارش‌های مربوط به این موضوع نشان می‌دهد که هدفی در ارائه ارقام بالای سپاه امام حسن علیه السلام نهفته است؛ اینکه حضرت از لحاظ نیروی نظامی کمبودی نداشت تا به عنوان عامل اصلی تن دادن به

۱. ابن‌قتیبه دینوری، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۲. از جمله، رک: سیدمرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۲۲۳.

۳. ابن‌قتیبه دینوری، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۴. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۳۹-۴۰؛ ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۳۸.

۵. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۶.

۶. ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ج ۴، ص ۲۸۶.

صلح با معاویه مطرح شود، بلکه از آن رو که سیاست ایشان مخالف سیاست‌های امیرمؤمنان علیه السلام بود، از همان ابتدا درصد صلح برآمد. این موضوعی است بر خلاف سخن مشهور امام حسن علیه السلام که بارها همراهی نکردن مردم^۱ و درخواست آنان برای صلح با معاویه^۲ و همچنین خیانت اشراف را به عنوان اصلی‌ترین عوامل تن دادن به صلح مطرح کرده است. مطلب مشکوک دیگری که در این گزارش وجود دارد موضوع خلافت پس از معاویه است که سلیمان مدعی آن شده که امام به هیچ وجه چنین موضوعی را در صلح‌نامه قرار نداد،^۳ درحالی که منابع متعدد بر این موضوع، که از شروط و مفاد صلح‌نامه بوده صحه گذاشته‌اند.^۴ عده‌ای نیز به صراحت این موضوع را پس از صلح با معاویه گوشزد کرد. بنابراین، با توجه به حساسیت و اهمیت چنین موضوعی، بعید می‌نماید که شخصیتی چون سلیمان، که از بزرگان شیعه بوده، از این موضوع اطلاع نداشته باشد؛ و این نکته نیز از اهداف سازندگان این گزارش حکایت دارد.

ح. مالک بن ضمیره روای عتبری (تصحیف به عنبری)

از دیگر معترضان به صلح بنا بر نقل *ابن عساکر و ذهبی*، مالک بن ضمیره است که با عبارت «السلام علیک یا مسخّم وجوه المؤمنین» امام مجتبی علیه السلام را خطاب قرار داد و آن حضرت با ملاحظت به ایشان فرمودند که این سخن را نگو. من چون دیدم جز گروهی، مردم جنگ را ترک کردند، ترسیدم که این گروه از روی زمین نابود شوند و برای دین، کسی باقی نماند. مالک چون این سخن را شنید، گفت: پدر و مادرم به فدایتان باد! «ذریة بعضها من بعض».^۵

ابونعیم ضمن اشاره به این مطلب، که *ابن منده* (بعض المتأخرین) نام او را در شمار صحابه ساکن کوفه آورده، با ذکر این مطلب که مالک در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله از دنیا رفته، سخن او را رد کرده است.^۶ اما *ابن اثیر* همان مطلب را از *ابن منده* و *ابونعیم* آورده، با این تفاوت که به جای «مات فی زمن النبی»، عبارت «مات فی زمن معاویه» آورده

Tāriḥ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018
 ۱. از جمله: «ما اردت بمصالحتی معاویه الا... عند ما رایت تباطی اصحابی عن الحرب و نکولهم عن القتال انی رایت هوی عظم الناس فی الصلح و کرها الحرب فلم احب ان احملهم علی ما تکروهون.» و نیز فرمودند: «والله، انی سلمت الامر لانی لم اجد انصارا و لو وجدت انصارا لقاتلته لیلی و نهاری حتی یحکم الله بیننا و بینکم. فناداه الناس من کل جانب البقیة! البقیة! و امضی الصلح».
 ۲. «انّ المعاویه دعانا لأمر لیس فیہ عزّ و لاتصفه فان اردتم الموت رددناه علیه و حاکمناه الی الله - عزوجل - بطبی السیوف و ان اردتم الحیاة قیلناه و اخذنا لکم الرضی».

۳. ابن قتیبه دینوری، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۴۱.

۴. برای نمونه، چنین آمده است: «لیس لمعاویه ان یعهد الی احد بعده و الامر بعده للحسن، فان حدث به حدث فلاخیه الحسین» (ر.ک: احمد محب طبری، ذخائر العقبی، ج ۲، ص ۱۱۷؛ باقر شریف قرشی، حیاة الامام الحسن بن علی علیه السلام، ج ۲، ص ۲۲۹؛ هاشم معروف الحسینی، سیرة الائمة الاثنی عشر، ج ۲، ص ۵۲۵). جاری‌ترین قدامه نزد معاویه، از این شرط به عنوان موضوعی مسلم و معروف یاد کرده است. همچنین خطابه احنفین قیس در رد بیعت یزید در محفل عظیم در حضور معاویه به این موضع صراحت دارد (ابن قتیبه دینوری، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۴۷). برخی از نویسندگان معاصر مانند شیخ راضی آل ساسین (صلح الحسن، ص ۲۶۰)، باقر شریف القرشی (حیاة الامام الحسن بن علی علیه السلام، ج ۲، ص ۲۲۹)، هاشم معروف الحسینی، (سیرة الائمة الاثنی عشر، ج ۲، ص ۵۲۵) و علی احمدی میانجی (مکاتیب الرسول، ج ۲، ص ۴۱) نیز این شرط را قطعی دانسته‌اند.

۵. ر.ک: ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۳، ص ۲۸؛ شمس الدین ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۳، ص ۲۷۲.

۶. ابونعیم اصفهانی، معرفة الصحابه، ج ۴، ص ۲۱۲.

است.^۱ دارقطنی و سمعانی از مالک بن ضمیره عتیری کوفی نام برده‌اند که از حضرت علی علیه السلام روایت کرده. وی از تیره‌های از هوازن بوده که همه آنها در کوفه سکونت داشته‌اند.^۲

ظاهراً سخن دارقطنی صحیح است؛ زیرا مالک از اصحاب امیرمؤمنان علیه السلام بوده که با آن حضرت بیعت کرده است^۳ و از آن حضرت سخنان و دستورات و علم فراوانی دریافت نموده و رابطه‌ای نزدیک با آن حضرت و شیعیان خاص ایشان از جمله/بوذر داشته و روایات خاصی از او نقل کرده است.^۴ آنچه در منابع روایی شیعه از وی نقل شده همه گویای همین ارتباط و پیوند عمیق مالک با اهل بیت علیهم السلام و محافل شیعی و گرایش‌های شیعی اوست.^۵ به هر حال، چنین شخصیتی با این توصیفات، نمی‌تواند چنین ادبیاتی با امام مجتبی علیه السلام داشته باشد. علاوه بر این، راوی خبر او در این باره، فضیل بن مزروق است که شخصیتش با ابهاماتی روبه‌رو و قابل بررسی است؛ زیرا در کتب حدیثی شیعه، هیچ روایتی از او وجود ندارد و رجالیان شیعه نیز جز شیخ طوسی، که بدون هیچ مطلبی، او را در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام نام برده، کسی او را نشناخته است. این در حالی است که غالباً کتب رجالی شیعه سخن شیخ طوسی را در رجال خود تکرار می‌کنند، اما هیچ کدام این مطلب را از وی نیاورده‌اند!

افراد و عناوین مجهول

از موضوعات مهمی که کمتر توجه پژوهشگران تاریخ را برانگیخته آن است که سه شخصیت در بین معترضان مجهول هستند که توضیح هر کدام به شرح ذیل است:

ط. سفیان بن ابی لیلی همدانی

پرتکرارترین فرد در بین معترضان، سفیان بن ابی لیلی همدانی است. گفتار کُشی، که وی را از حواریون امام حسن علیه السلام دانسته،^۶ درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نام وی در هیچ‌یک از رویدادهای مهم دوره امام حسن علیه السلام ذکر نشده است. نام پدر و قبیله‌اش نیز متفاوت آمده است: ابن ابی لیلی، ابن ابی اللیل، بن لیلی، بن اللیل، الهمدانی، النهدی، البهمی.^۸

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. علی بن محمد ابن اثیر، اسدالغابه، ج ۴، ص ۲۵۳.
۲. دارقطنی، المؤتلف و المختلف، ج ۳، ص ۱۷۲۸؛ مسعود بن حمد سمعانی، الانساب، ج ۹، ص ۲۲۴.
۳. محمد بن محمد بن نعمان مفید الجمل، ص ۱۰۹.
۴. رک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۴، ص ۳۰۴.
۵. برای نمونه، رک: علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۰۹؛ محمد نعمانی، الغیبه، ص ۲۰۶؛ جعفر ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۳۲.
۶. محمد بن حسن طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۶۹.
۷. محمد بن عمر کُشی، اختیار معرفة الرجال ج ۱ ص ۴۱.
۸. رک: ابن اعثم کوفی، الفتح، ج ۴، ص ۲۹۵؛ ابوحنیفه دنوری، الاخبار الطوال، ص ۲۲۰؛ محمد بن سلیمان کوفی، مناقب الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، ج ۲، ص ۱۲۸ و ۱۱۵؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۴۴؛ محمد بن عمرو عقیلی، ضعفاء الکبیر، ج ۲، ص ۱۷۵؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۳۰۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۳، ص ۲۷۹؛ ج ۵۹، ص ۱۵۱؛ شمس‌الدین ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۴، ص ۳۹.

بلاذری، سفیان بن یعل الهمدانی گفته است، ابن کثیر او را ابو عامر سعید بن نطل آورده است.^۲ علاوه بر اختلاف نام و نشان این شخص، متن مربوط به وی نیز از اضطراب حکایت دارد. گاه این دیدار را در عراق و گاه در مدینه گفته‌اند. گاه محمد بن بشر همدانی همراه او بوده و گاه علی بن محمد بن بشیر همدانی؛ گاه این سخن از زبان او و گاه از زبان علی بن محمد بن بشیر همدانی نقل شده است. جالب آن است که در جریان اعتراض به امام حسن علیه السلام هیچ منبع شیعی به طور مستقل اعتراض وی را گزارش نکرده است.

دو مطلب بسیار مهم دیگر در ارتباط با اعتراض این شخص در منابع مشاهده می‌شود: نخست اینکه بلاذری، که یکی از کهن‌ترین منابع روایی این خبر است، خطاب سفیان به امام را چنین آورده است: «السلام علیک یا امیر المؤمنین».^۳ این خبر نیز با روایت سید بن طاووس که حجر بن عدی نیز پس از صلح، امام حسن علیه السلام را چنین خطاب کرد، تقویت می‌شود.^۴ دوم اینکه ابن عبدالبر به دو گونه «یا مذل المؤمنین» و «مسود وجه المؤمنین» از او نقل کرده^۵ و امام حسن علیه السلام این شخص را به عنوان «خارجی» خطاب کرده‌اند؛ یعنی یک تن «حواری» به «خارجی» تبدیل می‌شود. علاوه بر این، یکی از منابع اصلی گزارش، به نقل از «شعبی» است که از نظر رجالیان شیعه به شدت مذموم است.^۶

ی. یوسف بن مازن

دیگری یوسف بن مازن است که مطابق بیشتر منابع، نقش راوی را در بیان اعتراض‌های مردی ناشناخته به امام حسن علیه السلام دارد؛ اما خود او، که مطابق برخی منابع رجالی، اهل بصره و از روایان امام علی علیه السلام و امام حسن علیه السلام بوده،^۸ اعتراضی نکرده است. در برخی منابع نیز به جای یوسف بن مازن، عیسی بن مازن و یوسف بن سعد نام برده شده^۹ که وی نیز فردی ناشناخته است.^{۱۰} بررسی آماری میزان تکرار اخبار معترضان صلح نشان می‌دهد که بیش از نیمی از این اخبار انعکاس یافته در منابع، مربوط به افراد یادشده یا صورت‌های مجهولی همچون «بعض اصحابه» یا «شیعته» است.^{۱۱} این در حالی

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazhuḥesh شش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۴۵.
۲. ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۸، ص ۲۱.
۳. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۵۰.
۴. سید بن طاووس، الیقین، ص ۲۶. احتمالاً منبع اصلی این خبر نیز کتاب المعرفة ابن هلال ثقفی بوده که سید بن طاووس سیزده روایت در این باره از کتاب مزبور نقل کرده است. ر.ک: سید بن طاووس، الیقین، ص ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۹۵، ۱۹۷-۲۰۸.
۵. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۴۴؛ ابن اعثم کوفی، الفتح، ج ۴، ص ۱۶۶.
۶. ویحک ایها الخارجی... (سبط بن جوزی، تذکرة الخواص، ص ۱۹۹ به نقل از: منصور بن محمد الاستیعاب).
۷. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۱۰.
۸. محمد بن اسماعیل بخاری، التاریخ الکبیر، ج ۸، ص ۳۷۴؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۳، ص ۲۶۰؛ یوسف بن عبدالرحمان مزی، تهذیب الکمال، ج ۳۲، ص ۴۲۷.
۹. محمد بن عیسی ترمذی، سنن ترمذی، ج ۵، ص ۱۱۵.
۱۰. همان؛ ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۶، ص ۲۴۳.
۱۱. برای نمونه، ر.ک: ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۰۸.

است که تاریخ‌نگاری درباره امام حسن علیه السلام به دلیل تحریف‌ها و تخریب‌های متعددی که توسط مخالفان انجام شده، شخصیت حقیقی آن امام را در موارد بسیاری نادیده گرفته و یا به زشتی به تصویر کشیده‌اند.^۱ در چنین حالتی که راویان به‌هیچ‌وجه قابل شناسایی نیستند، نمی‌توان به صحت خبر قایل شد.^۲

تحلیل واقعه اعتراض به صلح

بررسی‌های پیشین نشان می‌دهد که گزارش‌های مربوط به ناراضی‌ت و اعتراض یاران امام حسن علیه السلام به آن حضرت قابل خدشه است. با این حال، این پرسش مطرح می‌شود که چرا چنین تصویری از یاران آن حضرت در منابع تاریخی به ثبت رسیده است. در ادامه، به مهم‌ترین این عوامل اشاره می‌شود:

۱. کم‌توجهی به انواع اعتراض

یکی از نکاتی که در بیشتر تحقیقات از آن غفلت شده، کم‌توجهی به زمینه‌ها و علل گوناگونی است که در یک اعتراض قابل تصور است. بررسی مصادیق اعتراض نشان می‌دهد که در یک تقسیم، دو نوع برداشت را می‌توان از پدیده «اعتراض» داشت. در صورت نخست، اعتراض‌کنندگان تقصیری را متوجه اعتراض‌شونده می‌دانند و تلاش می‌کنند تا با صورت‌های گوناگون کلامی و غیرکلامی، کاستی‌های فرد مسئول را با نوعی از ناراحتی و پرخاش اعلام نمایند. اما گاه خود اعتراض‌کنندگان نسبت به شرایط موجود و به سبب عوامل بیرونی نسبت به شخص مسئول، اعتراض دارند و اشتباهی را متوجه اعتراض‌شونده نمی‌دانند. در این گونه موارد، اعتراض‌شونده ممکن است خود از شرایط پیش‌آمده گله‌مند باشد و در عین حال، به تبیین علل اقدامات خود بپردازد.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که با توجه به پیشینه شخصیت افرادی که در ماجرای صلح امام حسن علیه السلام به عنوان معترض معرفی شده‌اند، این اعتراض از نوع دوم بوده است. این موضوع به طور صریح، از برخی گزارش‌ها قابل برداشت است. برای نمونه، می‌توان به گزارش *ابوالفرج اصفهانی* و عبارت «و اجتمع الی الحسن وجوه الشیعه و اکابر اصحاب امیرالمؤمنین علی علیه السلام یلمونه و ییکون الیه جزعاً ممّا فعله»^۳ اشاره کرد. نقلی که به نظر می‌رسد برداشتی از راوی بوده و شریف مرتضی به نقل از *ابومخنف* همین مطلب را به جای عبارت «یلمونه...»، این عبارت را آورده است: «لما بايع الحسن علیه السلام معاوية اقبلت الشیعة تتلاقى باظهار الأسف و الحسرة علی ترک القتال».^۴ طبیعی است که عده‌ای تحمل این

۱. برای نمونه، در تحریف و تحریف شخصیت آن امام، ر.ک: ابن حبیب، کتاب المنطق، ص ۴۳۴؛ احمد بن یحیی بلذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۶۲ و ۲۶۷؛

ابن سعد الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۹۸؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۷، ص ۵۷۰؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۴۰۰؛

سلیمان بن احمد طبرانی، معجم الکبیر، ج ۳، ص ۴۴؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۳، ص ۱۳۰؛ ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۸، ص ۳۳.

۲. برای نمونه، درباره صحت این‌گونه اخبار، ر.ک: لطف‌الله صافی، منتخب الاثر، ج ۳، ص ۳۴۵-۳۴۶.

۳. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۴۳.

۴. سیدمرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۲۲۳.

فضای سنگین و زیر بار حکومت معاویه رفتن را نداشته و خشمگین بوده‌اند. اما این خشم از سر اعتقاد سرسختانه این گروه به اهل بیت علیهم‌السلام بوده که حاضر نشده به هیچ قیمتی و در هیچ شرایطی به دشمنان کوچک‌ترین امتیازی بدهند.

این مطلب در سخنانی که از حجرین عدی ارائه شد، به خوبی قابل فهم است، و به همین سبب، وقتی امام علیه‌السلام آنان را با سخنان ویژه‌ای که مخصوص خواص است، توجیه کردند، آنان آرام شدند^۱ و در هیچ‌یک از منابع تاریخی عنادورزی از این گروه گزارش نشده است.

از سوی دیگر، با پذیرش اعتراض به معنای نخست، باید قبول کرد که هیچ‌یک از اصحاب آن حضرت شاهد رویدادهای پیش از صلح، از جمله ترور امام علیه‌السلام و کنار رفتن فرماندهان سپاه امام و گفت‌وگوها، شایعات و پیام‌های رد و بدل شده اشرف با معاویه نبوده و از آن آگاهی نداشته‌اند، و به عبارت دیگر، مانند یک غایب از صحنه به یکباره با اقدام امام روبه‌رو شده‌اند! این درحالی است که آنان از وجوه و بزرگان شیعه و اصحاب امام علی علیه‌السلام در کوفه و از اخبار مطلع بوده‌اند.

۲. برداشت نادرست از شخصیت یاران امام علی علیه‌السلام

علت دیگر در تحلیل نادرست از بیانات شخصیت‌های یادشده، توجه نکردن به پیشینه گفتار و رفتار شخصیت‌های نام‌برده است. هر چند تعدادی از این افراد، مجهول و ناشناخته‌اند، با این حال، منابع متقدم تصویر مشخصی از زندگانی برخی دیگر ارائه داده‌اند. این نوع بررسی بدان معنا نیست که شخصیت انعطاف‌پذیر افراد نادیده انگاشته شود، بلکه سعی می‌گردد با توجه به مجموعه اخبار مسلمی که درباره کسی بیان شده و چارچوب شخصیت وی را ترسیم کرده، تعریفی خاص از او ارائه دهد و با همین تعریف، اخبار مربوط به وی سنجیده شود.^۲ باید توجه داشت که مهم‌ترین افراد ذکرشده در زمره معترضان، یاران نامدار امام علی علیه‌السلام هستند. اشتباهی که در برداشت از شخصیت آنان وجود دارد به شکل ذیل قابل ارائه است:

تمام افراد یاد شده در جدول معترضان از ویژگی شخصیتی مشترکی برخوردارند و آن جنگ‌آوری و نام‌آور بودن در نبرد است. قیس بن سعد (م ۵۹ هـ) در همه غزوات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حضور داشته است.^۳ او وقتی احساس کرد امام علی علیه‌السلام قصد تمام کردن جنگ صفین را دارد، به ایشان گفت: «ای امیرمؤمنان! ما را شتابان بر سر دشمن درآر و (جنگ) را ترک مکن. به خدا سوگند که پیکار با آنان مرا خوش‌تر از نبرد با ترکان و رومیان است؛ زیرا اینان [که به ظاهر مسلمانند] در دین خدا رنگ و نیرنگ زدند و دوست‌داران خدا را، از مهاجران و انصار و تابعان نکوکار، که از اصحاب محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودند، خوار و خفیف ساختند.^۴ حجرین عدی (م ۵۱ هـ) نیز نقشی جدی در تشویق و حضور کوفیان در جنگ جمل داشت.^۵ وی سپس در جریان غارات، یکی از مهم‌ترین فرماندهان امام علی علیه‌السلام در برابر تجاوزهای معاویه از جمله حمله ضحاک بود.^۱

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. برای نمونه، امام در برابر ناراحتی حجرین عدی فرمودند: «یا حجر، لیس کل الناس یحب ما تحب و لا رایه کرایک» (ر.ک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۵).

۲. برای نمونه، درباره این روش، ر.ک: محمدرضا هدایت‌پناه، روش‌شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی، ص ۱۷۷.

۳. ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج ۲، ص ۲۱۵.

۴. نصرین مزاحم منقری، وقعة الصفین، ص ۹۳.

۵. ابوحنیفه دینوری، اخبارالطوال، ص ۱۴۵.

همچنین می‌توان به اقدامات وی در جنگ نهروان اشاره کرد؛ از جمله آنکه فرمانده جناح راست لشکر امام علیه السلام بود.^۲ مسیب بن نجبه فراری، از سرداران دیگری است که نامش در زمره معترضان به صلح امام حسن علیه السلام دیده می‌شود. وی در سه جنگ جمل، صفین و نهروان نقشی جدی و فعال داشت^۳ و اخبار فراوانی درباره روحیه جنگ‌آوری وی ثبت شده است.^۴ این ویژگی را می‌توان در *عدی بن حاتم* نیز مشاهده کرد. وی با آنکه چشمان خود را در جنگ جمل از دست داد، امام علی علیه السلام را در جنگ صفین نیز همراهی کرد. همچنین وی از جمله کسانی است که مردم را به نبرد با معاویه با رهبری امام حسن علیه السلام فرامی‌خواند.^۵

یکی دیگر از معترضان یادشده، *سلیمان بن سرد خزاعی* است. وی، که بیشتر به عنوان فرمانده سپاه توابین شهرت دارد، از بزرگان قوم خود و از نام‌آوران جنگ صفین بود که دو تن از مهم‌ترین فرماندهان معاویه را به قتل رساند. مطابق خبری، امام علی علیه السلام به وی فرمودند: تو از جمله کسانی هستی که منتظر شهادت است. بنابراین، افراد یادشده همگی از جنگ‌آوران زمانه خود بودند و در مقطعی که باید بین صلح با معاویه و جنگ با وی یکی انتخاب شود، به طور طبیعی طرفدار ادامه نبرد بودند، و در صورتی که راهبرد جنگ توسط امام حسن علیه السلام ادامه می‌یافت هیچ‌گاه این افراد به امام اعتراض نمی‌کردند.

در مقابل این تبیین، این نظر قابل دفاع است که توجه به ابعاد دیگر شخصیت‌های نام‌برده نمی‌تواند مانع فرمان‌بری و اطاعت آنان از امام در شرایط دشوار باشد؛ چنان که یکی از مهم‌ترین تصمیمات امام علی علیه السلام نسبت به حاکمان، عزل قیس بن سعد از استانداری مصر بود. وی به‌رغم این تصمیم، برای جلوگیری از سوءاستفاده دشمنان به کوفه رفت و خود را برای جنگ صفین آماده کرد. بدین‌روی، *ابراهیم ثقفی* وی را فردی شجاع می‌خواند که تا پایان زندگی خیرخواه حضرت علی علیه السلام و خاندان وی بود.^۶ فرمان‌برداری وی تا حدی بود که معاویه وی را در کنار نام امام علی علیه السلام و دو فرزندش لعن می‌کرد.^۷ همچنین مطابق نقلی، وی نخستین کسی بود که بدون هیچ قید و شرطی با امام حسن علیه السلام بیعت نمود.^۸

شخصیت مهم دیگر *حجر بن عدی* است که معاویه وی را به سبب همین فرمان‌برداری و دل‌دادگی به اهل‌بیت علیهم السلام به شهادت رساند.^۹ یکی از شواهد مهم در فرمان‌برداری حجر در زمان بیعت، آن است که وی پس از

۱. ابراهیم بن محمد ابن هلال ثقفی، الغارات، ج ۲، ص ۴۱۶.

۲. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۱۰.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۴، ص ۴۲۶؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۹۴.

۴. برای نمونه، ر.ک: احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۶؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۹۴؛ علی بن محمد ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۳۷۶.

۵. محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۳۸؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۷، ص ۱۸۱.

۶. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۰۱.

۷. نصر بن مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۶۱۵ و ۶۶۶.

۸. محمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۴، ص ۲۸.

۹. احمد بن یعقوب یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۱.

پذیرش و تبعیت از امام علی علیه السلام در ماجرای حکمیت، به عنوان نماینده مردم عراق، از گواهان عهدنامه میان ابوموسیٰ اشعری و عمروعاص بود.^۱ بنابراین، نمی‌توان با نادیده گرفتن این شواهد، جنگاوری یاران امام علی علیه السلام را نشانه جنگ‌طلبی آنان و در نتیجه، مخالف و معترض بر صلح امام مجتبی علیه السلام دانست.

توجه به بعد دیگر شخصیت این افراد نیز نشان از برتری تبیین دوم دارد. اصحاب یادشده، همگی از بزرگ‌ترین و نام‌آورترین شیعیان عصر خود بودند و کمالات و فضایل آنان در بسیاری از منابع قابل مشاهده است.^۲ در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که چرا تنها برترین نفرت سپاه شیعیان با آن همه کمالات و فضایل چنین اعتراضی را - آن‌هم با چنان ادبیاتی - مطرح کردند؟ سؤال مهم دیگر آن است که چرا هیچ‌یک از شیعیان، که مطابق شواهد، اکثریت آنان موافق صلح بودند، واکنشی در پاسخ به این اعتراضات از خود نشان ندادند؟ همچنین با پذیرش اعتراض این افراد، شبهه عدم حضورشان در میدان‌های مهم و بی‌اطلاعی و یا حداقل بینش بسیار ضعیف سیاسی آنان به وجود می‌آید؛ زیرا آنان خود حاضر و ناظر بر حوادث پیش از صلح بودند؛ حوادثی که امام علیه السلام را مجبور به کناره‌گیری از حکومت کرد، و به احتمال زیاد، با توجه به جایگاهی که آنان دارند، هنگام مذاکرات و قرارداد، در کنار امام حسن علیه السلام بودند. از سوی دیگر، هیچ گزارشی هم از اعتراض این افراد در حین مذاکره و یا انعقاد قرارداد نقل نشده است. بنابراین، اعتراض آنان پس از صلح معنایی ندارد.

به نظر می‌رسد با توجه به شواهد موجود، نسبت دادن چنین گزاره‌هایی به اصحاب امام علی علیه السلام با سوء استفاده از روایات جنگ‌آوری آنان و برای تخریب شیعیان نامدار امام حسن علیه السلام صورت گرفته است. البته این تحلیل به معنای صحت نداشتن سخنان متعدد امام حسن علیه السلام، که در آن به توجیه صلح پرداخته‌اند، نیست؛ زیرا در هر صورت، اقتناع شیعیان امری ضروری به نظر می‌رسید؛ چنان‌که در دوران امام علی علیه السلام و پس از پذیرش حکمیت نیز ایشان از امام حسن علیه السلام درخواست کردند تا در خطبه‌ای برای روشن شدن افکار عمومی، در این زمینه با مردم سخن بگویند.^۳

۳. کم توجهی به عنصر فعال خوارج

از دیگر گروه‌های معترض که در تحقیقات کمتر به نقش آنها توجه شده، خوارج‌اند. مطابق نقل بسیاری از منابع، این گروه از آغاز شکل‌گیری، به تندروی در آراء و باورهایشان^۴ و بدکرداری همراه با خشونت مشهور بودند.^۵ آنان پس از

Tārīkh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. نصر بن مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۷۰؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال ص ۱۹۶؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۵، ص ۵۴.
 ۲. برای مشاهده فضایل در منابع رجالی، رک: سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ذیل نام‌های حجر بن عدی، مسیب بن نجبه فزاری، عدی بن حاتم، سلیمان بن سرد خزاعی. و درباره فضایل افراد یادشده در منابع غیر رجالی، رک: محمد بن علی صدوق، علل الشرائع، ج ۱ ص ۲۱۶؛ ابن هلال تقفی، الفارات، ج ۲ ص ۴۸۱؛ محمد بن حسن طوسی، الامالی، ص ۱۷۴.

۳. ابن قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۵۸.

۴. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۰۷ و ۲۰۸؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۴۵.

۵. ابن مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۳۹۴؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۲۴۴؛ ج ۵، ص ۳۶.

پذیرش حکمیت توسط امام علی ﴿ؑ﴾، به آن حضرت توهین کردند^۱ و اقداماتشان سبب شد تا در جنگی رودرو با چهار تا شانزده هزار تن، در مقابل امام علی ﴿ؑ﴾ صف‌آرایی کنند.^۲ با وجود پیروزی امام علی ﴿ؑ﴾ در جنگ نهروان، خوارج به‌مثابهٔ جریانی سیاسی، فکری و نظامی باقی ماندند. شواهد متعددی نشان می‌دهد که آنان تنها در باور به ادامهٔ جنگ با معاویه، به سپاه امام حسن ﴿ؑ﴾ پیوستند؛^۳ چنان‌که ایشان از جمله کسانی بودند که تلاش کردند قتال با معاویه را در محتوای بیعت قرار دهند، ولی امام حسن ﴿ؑ﴾ تأکید کردند که بیعت بر کتاب خدا و سنت رسول ﴿ؐ﴾ استوار شود؛^۴ زیرا این قید می‌توانست اوضاع نابسامان پیش‌آمده در جریان پذیرش حکمیت در جنگ صفین را برای آنان از بین برد.

شاهد دیگر در زمانی است که معاویه شایعانی مبنی بر تسلیم و صلح سپاه مسکن و کشته شدن فرماندهان آنان پخش کرد.^۵ وی افرادی را برای مذاکره به مدائن فرستاد و فرستادگان هنگام خروج چنین القا کردند که امام حسن ﴿ؑ﴾ صلح را پذیرفته است.^۶ امام نیز در ادامه، پیشنهاد معاویه مبنی بر صلح را به مردم اعلام نمودند. اما عده‌ای به محض احساس شکل‌گیری بیعتی دوباره با معاویه و درحالی‌که هنوز پیمانی صورت نگرفته است، در اقدامی خشونت‌آمیز به خیمهٔ امام حسن ﴿ؑ﴾ حمله‌ور شدند و دست به غارت زدند.^۷ در همین حادثه جراحین سنان خارجی با این ادعا که امام مجتبیٰ ﴿ؑ﴾ نیز مانند پدرش کافر شده است، آن حضرت را به شدت مجروح کرد.^۸ با وجود این رویداد، امام حسن ﴿ؑ﴾، که صلح را به نفع مسلمانان و به‌ویژه شیعیان می‌دانستند، از قدرت کنارگیری کردند. طبیعی است که در چنین شرایطی، این گروه همچنان به فعالیت‌های خود در تحریک امام حسن ﴿ؑ﴾ و تحریک مردم برای مقابله با معاویه ادامه دهند. همین رویکرد خوارج سبب شد که آنها بعدها نیز به یکی از مهم‌ترین معترضان به صلح امام حسن ﴿ؑ﴾، یعنی عبدالله بن زبیر، پیوندند.^۹ همچنین خبری که مطابق آن، امام حسن ﴿ؑ﴾، سفیان بن ابی‌لیلی را، که عبارت «السلام علیک یا مدل المؤمنین» را به کار برده بود، خارجی خواندند و اتفاقات پیش‌آمده را نتایج اقدامات نادرست خوارج می‌دانستند،^{۱۰} می‌تواند نشانه‌ای برای درستی شواهد یادشده باشد.

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. احمدین یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۲۶ و ۱۲۳؛ محمدین جریر طبری، تاریخ‌الرسول و الملوک، ج ۵، ص ۷۲-۷۴؛ علی‌بن حسین مسعودی، مروج‌الذهب، ج ۳ ص ۱۴.
۲. احمدین یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۲۹.
۳. محمدین محمدین نعمان مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۰؛ ابن ابی‌الفتح اربلی، کشف الغمه، ج ۲ ص ۱۶۲.
۴. ابن اثیر، الکامل فی‌التاریخ، ج ۳، ص ۴۰۲.
۵. محمدین جریر طبری، تاریخ‌الرسول و الملوک، ج ۵، ص ۱۵۹.
۶. احمدین یعقوب یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۵.
۷. همان.
۸. ابوحنیفه دینوری، اخبار‌الطوال، ص ۲۱۶.
۹. احمدین یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۸۸-۱۹۳.
۱۰. «ویحک یا خارجی، لاتعنفنی، فان الذی اوجنی الی ماقلت قتلکم ابی و طعنکم ابای و انتها بکم متاعی و انکم لما سرتم الی الصفین کان دینکم امام دنیاکم...» (ابوحنیفه دینوری، اخبار‌الطوال، ص ۲۱۶؛ سبطین جوزی، تذکره الخواص، ص ۲۰۷).

۴. کم توجهی به بستر زمانی و مکانی اعتراض

نقد و بررسی‌ها در بخش قبلی نشان داد که همه سخنان و اعتراضات افراد حاضر و حتی غیر حاضر از رهبران و بزرگان شیعه درباره صلح، پیش از صلح و یا همزمان با صلح نبود و این مطلب قابل تأمل و توجه بسیار است؛ زیرا سخنان برخی، از فشار سنگین سیاسی وارد آمده بر آنان حکایت دارد و این واکنش نمی‌تواند پس از انجام صلح اظهار شده باشد. این پرسش قابل تکرار است که چگونه می‌توان پذیرفت که این افراد هنگام بستن صلح، هیچ واکنش و سخنی از خود بروز ندهاند و پس از صلح، چنین واکنش از خود نشان داده‌اند؟! براین اساس، باید این واکنش‌ها در بستر زمانی و مکانی خاص دیگری اتفاق افتاده باشد؛ و تأمل در گزارش‌ها چنین مطلبی را نشان می‌دهد. برخی از آنان پس از اعلان معاویه مبنی بر تعهد نداشتن به صلح‌نامه، با چنین اعتراضاتی خواستند امام نیز صلح را رد کند. اعتراضات آنان به صلح‌نامه و درخواست نادیده گرفتن آن، پس از دو سال و مشاهده موارد متعدد نقض مفاد صلح‌نامه از سوی معاویه نیز از جمله جنایات متعدد در حق شیعیان بود؛ چنان‌که هاشم معروف الحسینی با استفاده از گزارش‌های ابن ابی‌الحدید معتقد است که بنای کوفیان بر آن شد تا دو تن، یعنی قیس بن سعد و سلیمان بن سرد نزد امام حسن علیه السلام بروند و آن حضرت را در کنار گذاشتن صلح راضی کنند.^۱

۵. جعل و تحریف از سوی تاریخ‌نگاران

تعدد منابع تاریخی، حدیثی، رجالی و تفسیری که به چگونگی مواضع معترضان پرداخته‌اند به حدی است که نمی‌توان اصل موضوع را انکار کرد. همچنین بررسی آماری منابع نشان می‌دهد که مهم‌ترین منابع، از لحاظ معرفی تعداد معترضان، *الامامة و السياسة، انساب الاشراف، الاخبار الطوال، الفتح، مقاتل الطالبیین، تنزیه الانبیاء، تاریخ مدینه دمشق و شرح نهج البلاغه* است که هر یک دست‌کم ۳ یا ۴ تن از معترضان را، بدون تکرار، معرفی نموده‌اند. بررسی اسناد اخبار مربوط به اعتراض اصحاب امام حسن علیه السلام حاکی از آن است که در بیشتر موارد، امکان دستیابی به سلسله اسناد یکسان و ریشه اخبار وجود ندارد. با این حال، شواهدی حاکی از ورود دستگاه تبلیغاتی دو حکومتگر اموی و عباسی در تحریف و جعل رویدادها وجود دارد که در ادامه، به دو نمونه اشاره می‌شود.

در این اخبار، منابع پسینی به منابع پیشین تکیه دارد و یا هر دو گروه منابع به همان منابع اولیه مفقود شده استناد کرده‌اند. در این موارد، گزارش‌های اعتراض به دو یا سه سند بازگشت دارد. افراد اصلی عبارتند از *ابومخنف، عوانة بن حکم و ابوالحسن مدائنی*. هرچند برخی اخبار پراکنده نیز وجود دارد، ولی عمده منبع گزارش‌ها در منابع یادشده، برگرفته از این سه مورخ کهن است. تصریح خود نویسندگان منابع یادشده به مورخان کهن^۲ و نیز مقایسه و شباهت بسیار متن گزارش‌ها با هم دلیل این مدعاست. برای مثال منبع *مقاتل الطالبیین* / *ابومخنف* و برخی منابع

پراکنده دیگر؛ و منبع بلاذری و ابن ابی‌الحدید/ابومخنف، *عوانته بن حکم و مدائنی*؛ و منبع اخبار الطوال دینوری و فتوح ابن‌اعثم، *ابومخنف و یا مدائنی*؛ و منبع مناقب ابن شهر آشوب، *مقاتل الطالبیین* بوده است.

از سوی دیگر، اسناد/ابومخنف نیز به صورت اجمال و ابهام و با عبارت «عن رجاله» نقل شده است که بررسی آن مشکل می‌نماید و یا احتمال نقل به معنا به وجود می‌آید؛ چنان که اختلاف لفظ در نقل *ابوالفرج* و *سید مرتضی* از وضعیت روحی شیعیان پس از صلح مشاهده می‌شود. علاوه بر این، در بسیاری جاها،^۱ عبارت «سودت وجوه المؤمنین» به افراد ناشناس نسبت داده شده، که با تعبیر «قال رجل» یا «بعض اصحابه» در منابع آمده است. در این موارد نیز اسناد ضعیف بوده و هیچ اشاره‌ای به گوینده آن نشده است^۲ که در حقیقت، نوعی تدلیس و یا تحریف به‌شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

بررسی اعتراض‌ها به صلح امام حسن علیه السلام، که توسط بسیاری مورخان نقل شده و در بسیاری تحقیقات انعکاس یافته، از جهات گوناگون قابل ارزیابی است. هرچند اصل اعتراض به سبب گستردگی منابع و اخبار و سابقه داشتن چنین اعتراضاتی در دوره حکومت امام علی علیه السلام قابل رد نیست، اما شخصیت‌شناسی معترضان نشان از عدم امکان اعتراض امام حسین علیه السلام به تصمیم امام حسن علیه السلام دارد. گروه دیگر، که اصحاب نامدار آن حضرت‌اند، بررسی‌ها نشان از سیطره ویژگی اطاعت‌پذیری آنان از امام بر روحیه جنگ‌آوری آنان دارد. همین موضوع نشان از عدم برخورد توهین‌آمیز آنان با امام دارد. همچنین اعتراضی بودن گفتار اصحاب در برخی جاها، به سبب کج‌فهمی صورت‌گرفته از ادبیات موجود بوده است. از سوی دیگر، محاسبات نشان می‌دهد که شخصیت‌های معترض مجهول نیز باید از بخش قابل توجهی از اخبار موجود در ذیل نظریه اعتراض به امام حسن علیه السلام کنار گذاشته شوند. ولی با توجه به شواهد موجود، می‌توان گفت: خوارج مهم‌ترین گروهی بودند که منشأ اعتراضات صورت‌گرفته بودند. در بخش منبع‌شناسی باید گفت: بی‌شک دست دستگاه تبلیغاتی دو حکومتگر اموی و عباسی در تحریف این رویداد برای افرادی همچون محمد بن حنفیه و جعل عبارات برای برخی افراد همچون مسیب بن نجبه قابل ردیابی است. در برخی موارد نیز برخلاف نوع پردازش راوی، اعتراض، نه به اصل صلح، بلکه به مفاد آن بوده است. اهداف متعددی در پس پرده این اقدام وجود داشته است؛ همچون تخریب شیعیان نامدار و نشان دادن اختلاف درون گروهی در میان شیعه. بررسی بستر زمانی و مکانی اعتراضات نیز حاکی از انجام برخی مخالفت‌ها با صلح پیش از تصمیم به صلح است. همچنین تفاوت صریح زمانی و مکانی در برخی گزارش‌ها نشان از تلاش برای تحریف و جعل یاد شده دارد.

منابع.....

- ابن ابى الحديد، *شرح نهج البلاغه*، قم، اسماعيليان، ١٣٧٨ق.
- ابن اثير، على بن محمد، *اسدالغابه*، بيروت، دارالكتاب العربى، بى تا.
- ابن عساکر، على بن حسن، *تاريخ مدينه دمشق*، تحقيق على شيرى، بيروت، دارالفکر، ١٤١٥ق.
- ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على، *مناقب آل ابى طالب*، نجف، مکتبه الحيدريه، ١٣٧٤ق.
- ابن اثير، على بن محمد، *الکامل فى التاريخ*، بيروت، دارصادر، ١٣٨٤ق.
- ابن اعثم کوفى، احمد، *الفتوح*، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الاضواء، ١٤١١ق.
- ابن حبان، محمد، *الثقات*، هند، مؤسسه الكتب الثقافيه، بى تا.
- ابن حبان، محمد، *كتاب المجروحين*، مکه، دارالباز، بى تا.
- ابن حبيب، محمد، *كتاب المنطق*، تصحيح احمد فاروق، بيروت، دارالفکر، ١٤٠٥ق.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، *الاصابه فى تمييز الصحابه*، بيروت، دارالکتب العلميه، ١٤١٥ق.
- ابن حجر، احمد بن على، *لسان الميزان*، بيروت، مؤسسه الاعلمى، ١٣٩٠ق.
- ، *فتح البارى*، بيروت، دارالمعرفه للطباعه والنشر، بى تا.
- ابن حمزه طوسى، محمد بن على، *الثاقب فى المناقب*، تحقيق نبيل رضا علوان، قم، انصاريان، ١٤١٢ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *تاريخ ابن خلدون*، بيروت، دارالکتب العلميه، ١٤١٣ق.
- ابن سعد، محمد، *الطبقات الكبرى*، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالکتب العلميه، ١٤١٠ق.
- ابن شعبه حرانى، محمد بن حسن، *تحف العقول*، بيروت، دارالفکر، ١٤٠٩ق.
- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، *استيعاب فى معرفه الاصحاب*، بيروت، دارالجليل، ١٤١٢ق.
- ابن عدى، ابواحمد عبدالله، *الکامل فى الضعفاء*، بيروت، دارالکتب العلميه، ١٤١٨ق.
- ابن قتيبه دينورى، عبدالله بن مسلم، *الامامه والسياسه*، تحقيق محمدطه الزينى، بيروت، مؤسسه الحلبي، بى تا.
- ابن قولويه، جعفر، *کامل الزيارات*، نجف، دارالمرتضويه، ١٣٥٦.
- ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل بن عمر، *البدایه والنهایه*، تحقيق على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٠٨ق.
- ابن معين، يحيى، *تاريخ يحيى بن معين*، دمشق، دارالمأمون للتراث، بى تا.
- ابن نديم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تحقيق رضا تجدد، تهران، بى نا، بى تا.
- ابن هلال ثقفى، ابراهيم بن محمد، *الغارات*، تحقيق سيدجلال الدين حسيني، بى جا، بى نا، ١٤٢٤ق.
- ابوالفرج اصفهاني، على بن حسين، *مقاتل الطالبين*، نجف، المکتبه الحيدريه، ١٣٨٥ق.
- ابوحنيفه دينورى، احمد بن داود، *الاخبار الطوال*، بيروت، دار احياء الكتب العربيه، ١٣٦٠ق.
- ابونعيم اصفهاني، احمد بن عبدالله، *معرفه الصحابه*، تحقيق عادل بن يوسف العزازى، رياض، دارالوطن للنشر، ١٤١٩ق.
- ، *معرفه الصحابه*، تحقيق عادل بن يوسف العزازى، رياض، دار الوطن للنشر، ١٤١٩ق.
- احمد بن حنبل، مسند، بيروت، دارصار، بى تا.
- احمدى ميانجى، على، *مکاتيب الرسول*، به کوشش نعمان نصرى، قم، دارالحديث، ١٤١٩ق.
- اربلى، ابن ابى الفتح، *كشف الغمه*، بيروت، دارالاضواء، ١٤٠٥ق.
- انصارى، محمدباقر، *امام مجتبه در آينه کتاب*، قم، دليل ما، ١٣٨٦.
- آل ياسين، راضى، *صلح الامام الحسن*، قم، الشريف الرضى، ١٤١٤ق.

- بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- بدری، فهد، *تشیخ الاخبار بین ابوالحسن المدائنی*، نجف، بی‌نا، ۱۹۷۵م.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن ترمذی*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- جعفریان، رسول، *منابع تاریخ اسلام*، قم، علم، ۱۳۹۳.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بی‌نا.
- الحسنی، هاشم معروف، *تاریخ الفقه الجعفری*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۹۸۴م.
- حسین، طه، *الفتنه الکبری*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
- حلی، حسن بن یوسف، *خلاصه الاقوال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- حیدری، اصغر، «صلح امام حسن ﴿ؑ﴾»، *درسهایی از مکتب اسلام*، ۱۳۸۲، ش ۵، ص ۱۸-۲۲.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایة فی علم الروایة*، بیروت، دارالکتب العربیه، ۱۴۰۶ق.
- _____، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- خوئی، سیدابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- داداش‌نژاد، منصور و روح‌الله توحیدی‌نیا، «حدیث صلح امام حسن ﴿ؑ﴾»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۱۳۹۳، ش ۱۷، ص ۷۷-۹۸.
- دارقطنی، علی بن عمر، *المؤتلف و المختلف*، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
- ذهبی، شمس‌الدین، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
- رازی، حسین بن علی، تفسیر، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، بی‌نا.
- سبط بن جوزی، یوسف بن عزاولقی، *تذکرة الخواص*، قم، منشورات شریف رضی، ۱۴۱۸ق.
- سمعانی، منصور بن محمد، *تفسیر اسمعانی*، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۸ق.
- سید بن طاووس، علی بن موسی، *الیقین باختصاص مولانا علی ﴿ؑ﴾ بإمرة المؤمنین*، تحقیق اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، قم، مؤسسه دارالکتب، ۱۴۱۳ق.
- سیدمرتضی، علی بن مرتضی، *تنزیه الانبیاء*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۹ق.
- صافی، لطف‌الله، *منتخب الاثر*، قم، دفتر مؤلف، ۱۴۲۲ق.
- صدوق، محمد بن علی، *الامالی*، قم، مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسه البعثه، ۱۴۱۷ق.
- _____، *علل الشرائع*، نجف، منشورات المکتبه الحیدریه، ۱۳۸۵ق.
- صفدی، صلاح‌الدین خلیل، وافی بالفیات، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
- صنعانی، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، منشورات المجلس العلمی، بی‌نا.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *معجم الکبیر*، تحقیق و تخریج حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌نا.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، قم، چاپ ابراهیم بهادری، ۱۴۲۵ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الرسل و الملوک*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
- _____، *رجال الطوسی*، تحقیق محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف الاشراف، الحیدریه، ۱۳۸۱ق.
- عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، بیروت، المکتبه العلمیه، ۱۴۰۴ق.
- قرشی، باقر شریف، *حیة الامام الحسن بن علی ﴿ؑ﴾*، بیروت، دارالبلاغه، ۱۴۱۳ق.

۱۲۴ ♦ تاریخ اسلام در آینه پژوهش، سال پانزدهم، شماره اول، پیاپی ۴۴، بهار و تابستان ۱۳۹۷

- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری، چ سوم، قم، دارالکتب، ۱۴۰۴ق.
- کشی، محمدبن عمر، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۹۰ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- کوفی، محمدبن سلیمان، *مناقب الامام امیرالمومنین*، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- محب طبری، احمد، *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، قاهره، مکتبه القدسی، ۱۳۵۶ق.
- محمدجعفری، رسول و زهرا رضائی، «روایات اعتراض امام حسین به صلح امام حسن در ترازوی نقد»، *علوم حدیث*، ۱۳۹۶، ش ۸۵ ص ۹۷-۱۲۰.
- محمدرضا، الحسن و الحسین رضی الله عنهما سیدا ثساب الهل الجنة، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۵ق.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمان، *تهذیب الکمال*، بیروت، دارالمأمون، ۱۴۱۳ق.
- مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، تحقیق اسعد داغر، چ دوم، افسس، قم، دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
- معروف الحسنی، هاشم، *سیره الانمة الاتنی عشر*، نجف، المکتبه الحیدریه، ۱۳۸۲ق.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، *الارصاد*، قم، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
- _____، *الاختصاص*، قم، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
- _____، *الجمل*، قم، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
- منقری، نصرین مزاحم، *وقعة الصغیر*، قاهره، مؤسسه العربیة الحدیثیه، ۱۳۸۰ق.
- نسائی، احمدبن علی، *الضعفاء و المتروکین*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق.
- نعمانی، محمد، *الغیبه*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۹۷ق.
- واسعی، سیدعلیرضا، «جستاری در رویارویی امام حسین با صلح امام حسن»، *رویکرد، کنش*، *تشیع پژوهی*، ۱۳۹۵، ش ۶ ص ۶۲-۴۳.
- هدایت پناه، محمدرضا، «روش شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی»، *پژوهش و حوزه*، ۱۳۸۲، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۱۷۴-۱۹۵.
- _____، *منابع تاریخی تشیع تا قرن پنجم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.
- _____، *بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا*، چ چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم الادباء*، بیروت، دارالغرب الاسلامی، بی تا.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، دار صادر، بی تا.
- یوسف بن عبدالرحمان مزی، *تهذیب الکمال*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۳-۱۴۰۴ق.

بررسی انتقادی دیدگاه مادلونگ درباره عملکرد مدیریتی - سیاسی

امیر مؤمنان علی علیه السلام در کتاب «جانشینی محمد صلی الله علیه و آله»

javadyavari@yahoo.com

alavi6188@gmail.com

محمد جواد یآوری سرتختی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

مرتضی علوی / کارشناس ارشد تاریخ تمدن اسلامی دانشگاه معارف

دریافت: ۹۶/۰۹/۰۵ - پذیرش: ۹۷/۰۳/۲۹

چکیده

ویلفرد مادلونگ، خاورپژوه آلمانی، مسئله جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در کتاب «جانشینی محمد صلی الله علیه و آله» بررسی کرده است. دیدگاه وی نسبت به دیگر خاورپژوهان، اگرچه منصفانه و عالمانه است، اما با نگاهی برون دینی و با تکیه بر منابع و روش اهل سنت و دیگر مستشرقان، به بررسی ابعاد شخصیت و رفتارهای سیاسی و اجتماعی امیر مؤمنان علی علیه السلام در بستر تاریخی آن پرداخته و دیدگاه‌هایی ارائه کرده که با مبانی اعتقادی و گزاره‌های تاریخ تشیع و اهل بیت علیهم السلام سازگاری ندارد.

بررسی عملکرد مدیریتی - سیاسی حضرت علی علیه السلام در مواجهه با رویدادهای تاریخی، از محورهای قابل توجه مادلونگ بوده و در این باره، عمدتاً باتکیه بر منابع تاریخی عامه، بر این باور است که حضرت علی علیه السلام در فهم مسائل سیاسی و مدیریت بحران‌های سیاسی، اجتماعی جامعه اسلامی، دارای نقاط ضعفی بوده؛ زیرا از منظر وی، نگاه قدسی به معصومان علیهم السلام قابل توجیه تاریخی نیست. برای پاسخ به این گزاره‌های غلط، این پژوهش با رویکردی تاریخی - کلامی و به روش توصیفی - تحلیلی، دیدگاه‌های تاریخی مادلونگ را گونه‌شناسی کرده و با تکیه بر منابع فریقین، آنها را بررسی کرده و ضمن بیان ضعف تلاش‌های پژوهشی نویسنده، به دفاع از فهم و مدیریت سیاسی و اجتماعی حضرت علی علیه السلام در حل بحران‌های موجود پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: مادلونگ، عملکرد مدیریتی - سیاسی امیر مؤمنان علی علیه السلام، حکومت اسلامی.

یکی از مباحث تاریخی مطمح نظر خاورشناسان در حوزه تاریخ اسلام، که متأثر از انگیزه‌های علمی یا سیاسی است، رویدادهای تاریخی پس از رحلت رسول خدا ﷺ، به‌ویژه دوران شکل‌گیری حکومت امیرمؤمنان علی ﷺ است. از جمله کسانی که به تفصیل این بحث را مطرح کرده، ویلفرد مادلونگ در کتاب **جانشینی محمد ﷺ** است. کتاب وی نسبت به آثار سایر مستشرقان، منصفانه و عالمانه‌تر تدوین شده است. این کتاب توسط آقایان احمد نمایی، جواد قاسمی، محمدجواد مهسوی و حمیدرضا ضابط، ترجمه و توسط انتشارات آستان قدس رضوی منتشر شده است. ناشر در پاورقی کتاب، نقدی مختصر نسبت به برخی مطالب نویسنده ارائه کرده، لیکن حق نقد ادا نشده است. اما از آنجاکه استقبال خوانندگان نشر این کتاب را به چاپ ششم رسانده است، ضرورت نقد کتاب را ایجاب می‌کند و برخی نقدها بر مطالب آن نگاشته گردیده است.^۱ اما این نقدها بخش‌های خاصی از اظهارات مادلونگ را دربر می‌گیرد و هنوز نقد جامع و کاملی بر این کتاب صورت نگرفته است. این پژوهش نیز بنا دارد به ارزیابی بخش‌هایی از اظهارات مادلونگ دربارهٔ عملکرد و مدیریت سیاسی امیرمؤمنان علی ﷺ بپردازد که هنوز نقدی بر آنها نگاشته نشده است.

استفاده از منابع کهن، ذکر عقاید هر دو گروه شیعه و سنی در بسیاری از موارد، بهره بردن از قرآن کریم در تبیین مسائل تاریخی، و تأثیر نپذیرفتن بی‌قید و شرط از کلام سایر مستشرقان، بلکه حتی نقد برخی مطالب نادرست آنان از جمله نقاط قوت کتاب است که در مقایسه با سایر آثار مستشرقان در این زمینه، اهمیت بیشتری دارد و در زمینهٔ شناساندن صحیح وقایع صدر اسلام و عقاید شیعه موفق بوده است. اما در کنار این محاسن، تحلیل حوادث تاریخی بدون ارائهٔ مستندات قابل قبول (در برخی موارد)، استفادهٔ کمتر از منابع شیعی و ارائهٔ تحلیل‌ها بر اساس منابع اهل سنت، تسلط نداشتن بر قرآن کریم، و تسلط نداشتن بر مبانی کلامی و عقلی، به‌ویژه مسئلهٔ امامت الهی در مکتب تشیع، منجر به اظهارات نادرست وی دربارهٔ امامت امیرمؤمنان علی ﷺ و دیگر اهل بیت ﷺ گردیده است.

مادلونگ پس از ارائهٔ تحلیلی تاریخی از موضوع امامت و ولایت علی بن ابی‌طالب ﷺ و تاریخ خلفای سه‌گانه، در فصل سوم، به حکومت حضرت علی ﷺ، بیعت با آن حضرت و تحولات سیاسی عصر ایشان می‌پردازد؛ اما به سبب نگاه برون‌دینی، زاویهٔ دید ناشی از سیاسی‌انگاری اندیشهٔ خلافت الهی و تأکید بر منابع، روش و گزینش داده‌های تاریخی عامه، گاهی دچار لغزش شده و نتوانسته است تحلیل روشن و درستی مبتنی بر منابع تاریخی و حدیثی فریقین دربارهٔ آنها ارائه دهد. ضعف عمکرد مدیریتی و سیاسی امیرمؤمنان علی ﷺ در عصر حاکمیت، ناتوانی در مدیریت اجرایی، ستایش علی بن ابی‌طالب ﷺ از خلفا و ارائهٔ تصویری ضعیف از قدرت و شخصیت ایشان، از تحلیل‌ها و برداشت‌های شخصی و موضوعاتی است که مادلونگ در کتاب **جانشینی محمد ﷺ** آن را مطرح کرده

است. بیان این دیدگاه‌ها اگرچه اظهار نظر علمی مادلونگ به حساب می‌آید، اما به سبب آنکه این امور موجب ایجاد تردید در باورهای شیعیان نسبت به مسئله بنیادین «امامت و ولایت الهی» است، ضرورت دارد تا با تکیه بر منابع تاریخی و حدیثی فریقین، پاسخ مناسبی به آنها داده شود.

الف. عدم برخورداری حضرت علیؑ از علم و عصمت در مدیریت سیاسی

۱. اتهام به لغزش حضرت علیؑ در مدیریت سیاسی

مادلونگ انتصاب عصمت به حضرت علیؑ را اقدامی از سوی یاران افراطی آن حضرت می‌داند و بر این باور است که حضرت علیؑ اعتقادی به عصمت خود نداشته و حتی اشتباهات خود را نیز می‌پذیرفته است. وی برای تأیید دیدگاه خود شواهدی را نیز ذکر می‌کند و در این باره می‌نویسد:

تندروترین یارانش به ستایش او پرداختند و او را در هاله‌ای از معصومیت و صفات فوق طبیعی قرار دادند. چنین نظریاتی در اندیشه خود او راه نداشت؛ زیرا او هرچند با توجیهاتی ادعا کرده بود که بیش از هر کس از دعوت و سنت پیامبر ﷺ آگاه است و بعد از رسول خدا ﷺ وفادارترین کسان نسبت به اسلام است، اما از خطاهای انسانی خود کاملاً آگاه بود و آن را می‌پذیرفت و در جبران آن می‌کوشید، و سرانجام، همین صفات بود که هم سبب سقوط حکومت او شد و هم او را به والاترین مقام قدسی در اسلام رساند.^۱ آمده است که علیؑ چون از هم‌پاشیدگی مردانش را مشاهده کرد، با سرودن شعری به لغزش (عثره) خود اعتراف کرد و گفت نیازی نیست از آن پوزش بخواهد، بلکه از این پس هوشیار خواهد شد و پیش خواهد رفت تا این شقاق را جبران کند.^۲

ارزیابی و نقد

شیعیان بر این باورند که یکی از منابع اصلی هدایت بشر اهل بیت ﷺ و سیره و سنت ایشان است،^۳ و به سفارش رسول خدا ﷺ، برای هدایت یافتن، لازم است تا به همه دستوره‌های آنان به سبب مطلوبیت ذاتی عمل شود و در صورت بی‌توجهی به آنها، انسان گمراه می‌گردد.^۴ آنان برگزیده و حجت خدا در میان مردم‌اند، مشروعیت الهی دارند و دارای استحقاق ریاست بر امت اسلامی هستند.^۵ قوام دین و دنیا به وجود آنان در روی زمین است.^۶ وظیفه ایشان اجرای حدود الهی، برپا داشتن شریعت و حراست از آن، هدایت، آموزش و تأدیب مردم بر اساس شریعت است.^۷

امیرمؤمنان علیؑ می‌فرمایند: «حقی که شما به گردن من دارید اندرز دادن، نیکوخواهی و تعلیم شماست تا جاهل

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد ﷺ، ص ۴۴۲.

۲. همان، ص ۳۵۳.

۳. عمادالدین طبری املی، بشارةالمصطفی، ج ۲، ص ۱۵.

۴. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۵.

۵. تفسیر منزه منقری، وقعة صفین، ص ۱۷۹؛ محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۵؛ محمدبن محمدبن نعمان مفید المسائل العکبریة، ص ۴۶-۴۷.

۶. محمدبن علی صدوق، عیون اخبار الرضا ﷺ، ج ۱، ص ۲۱۸؛ محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۰۰.

۷. محمدبن محمدبن نعمان مفید، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، ص ۶.

نمانید؛ و تأدیب شماست تا بیاموزید و برطبق آن رفتار کنید.^۱ «والی نباید در بیان احکام و حدود الهی توقف نماید؛ و نه کسی باشد که سنت را فرومی گذارد تا امت را به هلاکت اندازد».^۲ حضرت علی علیه السلام همچنین در دفاع از عصمت خود می‌فرماید: «کسی نتوانسته است از من عیب بگیرد، یا زبان به بدگویی ام باز کند».^۳

با تکیه بر سخنان فوق، می‌توان گفت: نتیجه تبیین مقام و منزلت حضرت علی علیه السلام در کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و خود امام، استظهار و تجلی آن در کلام شیعیان است. اظهار عقیده نسبت به مفاهیم تبیین شده، معنایش جعل جدید نیست. همچنین شیعیان براساس رفتارها و بینش‌های امام خویش، موضوع عصمت موجود در امام را کشف و ابراز می‌کنند و نه آنکه آنان برای امام محدوده‌ای تعیین کنند؛ چنان‌که مالک اشتر در مناظره‌ای که در حین جنگ صفین با ثور الکلاع داشت، درباره عصمت، درستی عقیده و رفتار حضرت علی علیه السلام این‌گونه سخن گفت: «همراه ما پسر عم پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ شمشیری از شمشیرهای الهی؛ علی بن ابی‌طالب علیه السلام که با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نماز کرد. پیش از او هیچ‌کس از جنس ذکور نماز نکرده بود، تا آن‌گاه که بزرگ‌سال شد. هرگز عملی کودکانه و کوتاهی و لغزشی از او سر نزد. نیک‌آگاه به دین خدا و دانا به حدود الهی، صاحب اندیشه‌های بنیادی، صبری زیبا و از دیرباز پاک‌دامن بود».^۴

افزون بر مطالب مزبور، در نقد سخنان *مادلونگ*، می‌توان گفت: شعری که وی به آن استناد کرده است، باید بررسی شود. بلاذری متن آن را این‌گونه ضبط کرده است: «لَقَدْ عَثَرْتُ عَثْرَهُ لَا أَعْتَدِرُ * سَوْفَ أَكْبِسُ بَعْدَهَا وَ أَسْتَمِر * أجمع الأمر الشئیت المتشتر».^۵ اگرچه طبری این شعر را مربوط به بعد از بیعت مردم با امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌داند و به جای کلمه «عثر» کلمه «عجز» را ضبط کرده است،^۶ اما تقفی (م ۲۸۳ق) آن را مربوط به بعد از کشته شدن محمد بن ابی‌بکر می‌داند.^۸ کلمه «عَثَرْتُ» در لغت، به معنای اطلاع «یافتن»^۹ و «عثره» به معنای «لغزش و خطا» است. حال بحث در این است که این لغزش و خطا از جانب چه کسی بوده است؟ آیا ممکن است حضرت علی علیه السلام خطا کند، بعد بگوید: عذرخواهی نمی‌کنم؟ یا منظور این است که از خطایی آگاه شدم که عذرخواهی از آن به عهده من نیست؟

با توجه به مقدمات ذکر شده و تبیین دیدگاه شیعیان درباره عصمت اهل بیت علیهم السلام، به‌طور قطع، مراد آن است که امام فرمودند: اشتباه بودن اقدامی برای من روشن شد که مسبب آن من نبودم و عذرخواهی از آن به عهده من نیست. به همین خاطر، من عذرخواهی نمی‌کنم. مؤید این سخن، نقدی است که شیخ مفید بر متن این شعر ذکر کرده است:

Tāriḥ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. نهج البلاغه، ص ۷۹.
۲. همان، ص ۱۸۸ و ۲۳۳.
۳. همان، ص ۸۱.
۴. نصیرن مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۲۳۸.
۵. در برخی منابع چنین آمده است: «لقد عثرت عثره لا تنجبر» (علی بن حسین علم‌الهدی، تنزیه الأنبياء علیهم السلام، ص ۱۴۹).
۶. احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ج ۲، ص ۳۴۲.
۷. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۴، ص ۴۳۷؛ علی بن ابی‌الکرام ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۹۵.
۸. ابراهیم بن محمد تقفی، الفارات، ج ۱، ص ۲۵۴.
۹. محمد بن مکرّم ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۵۴۰.

به درستی که این شعر، تهمت به امیرمؤمنان علیؑ است؛ زیرا ما علم ضروری داریم به اینکه آن حضرت بر درستی رأی خود و گمراهی خوارج در امر حکمین تأکید داشتند، تا حدی که چهارهزار تن از آنان را کشتند. پس چگونه چنین تهمتی روا باشد، و حال آنکه خوارج و نهروان ابرام می کردند در اینکه آن حضرت به خطای خود در امر حکمین اعتراف کند، تا ایشان به امامت آن حضرت رجوع کنند. و حضرت علیؑ ابرام ایشان را رد کردند و این عباس را برای بحث و بیان حقیقت حال به سوی ایشان فرستادند. اگر حضرت علیؑ این شعر را می فرمودند حتماً برای خوارج کافی بود و از آن حضرت راضی می شدند و به ولایت و امامت ایشان می گرویدند.^۱

۲. فراموشی و انکار وعده‌ها

مادلونگ ادعا می کند: حضرت علیؑ وقتی در تنگنا قرار می گرفت و تحت فشار بود، حتی حرف‌ها و وعده‌های قبلی خود را منکر می شد. وی می نویسد:

وقتی مارقین به کوفه بازگشتند، بین افراد تندروتر آنان و کوفیانی که از توافق حکمیت پشتیبانی کرده بودند، خصومتی پدید آمد. تندروان اکنون ادعا کردند که علیؑ توبه کرده و اظهار داشته است که حکمیت عملی کفرآمیز و ضلالت بود. آنان اظهار داشتند که فقط منتظرند چهارپایانشان فربه گردند تا رهسپار شام شوند. علیؑ ناگزیر خود را از این ادعا میرا دانست و گفت: از این توافق بازنگشته و آن را ضلالت نمی داند.^۲

ارزیابی و نقد

قبل از نقد سخن مادلونگ، ابتدا باید دو منبعی که وی به آنها ارجاع داده است، ارزیابی گردد. طبری می نویسد: «خوارج می گویند: به علیؑ گفتیم: راست می گویی، ما چنان بودیم که گفتی و چنان کردیم که یاد کردی، ولی ما کافر شدیم و به پیشگاه خدا توبه آوردیم؛ تو نیز مانند ما توبه کن تا با تو بیعت کنیم، وگرنه همچنان مخالفیم. آن گاه با علیؑ بیعت کردیم».^۳ در متن طبری، تصریحی به این مطلب نشده که حضرت علیؑ از پذیرش حکمیت توبه کرده است. حتی اگر مفهوم عبارت را دلیل بر توبه حضرت علیؑ بدانیم، باز هم کیفیت توبه مشخص نیست که در صورت وقوع توبه، حضرت علیؑ دقیقاً از چه چیزی توبه کرده‌اند؟ در عبارت بلاذری نیز مشخص نیست حضرت علیؑ از چه چیزی توبه و استغفار می کند. در این متن نیز آنان با عبارت «منابذه»، که حکایت از عهدشکنی معاویه است، حضرت علیؑ را به عهدشکنی دعوت می کنند. اعتراض امام هم به این عهدشکنی است.^۴ همچنین قابل ذکر است که در این عبارت، به طور صریح متعلق «ذنب» بیان نشده است تا حضرت علیؑ از آن توبه کند. ممکن است این استغفار ناظر به عملکرد خوارج باشد که در گزارش طبری نیز به آن اشاره شده است. همچنین می توان گفت: امام با کنایه و به طور کلی استغفار از تمام گناهان را بیان می کنند که این امر در احوالات پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهارؑ ناظر به توبه از معصیت نیست. بنابراین، نمی توان ثابت کرد که حضرت علیؑ از اینکه حکمیت را پذیرفته، توبه کرده‌اند.

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. علی بن حسین علم‌الهدی، الفصول المختاره، ص ۲۱۷.

۲. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد ﷺ، ص ۳۵۶.

۳. محمدبن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۶۶.

۴. احمدبن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ج ۲، ص ۳۵۵.

علاوه بر این، سخن *مادلونگ* که می‌گوید: ناگزیر خود را از این ادعا مبرا دانست نیز صحیح نیست. حضرت علی علیه السلام خطا و اشتباهی مرتکب نشدند و این اشتباه متوجه خوارج است. در نتیجه، نمی‌توان گفت: حضرت علی علیه السلام ابتدا توبه کرده و سپس تحت شرایط جدید، ناگزیر از حرف خود برگشته‌اند.

افزون بر مطالب قبل، امام عالم به شریعت و هدایت مادی و معنوی بشریت و معصوم از خطاست و از منظر شیعه، مرتکب گناه نمی‌گردند تا بخواهند از آن توبه کنند. به عبارت دیگر، تکلیفی شرعی را نفی یا ترک نکرده‌اند که مستلزم مؤاخذه شرعی و الهی باشد. بنابراین، مشکل اساسی مستشرقان نگاه بیرونی به رویدادهای تاریخی و کلامی شیعه است و به سبب نداشتن درک درست از مبانی و نظام فکری شیعه، در ترجمه یا تحلیل رفتارهای اهل بیت علیهم السلام دچار لغزش می‌شوند؛ چنان‌که خطای *مادلونگ* به سبب بررسی نکردن همه منابع تاریخی و فهم نادرست از متون تاریخی و همچنین تسلط نداشتن به مبانی و نظام فکری امامیه است.

ب. اتهام به ضعف عملکرد حضرت علی علیه السلام در مدیریت سیاسی

۱. ضعف در اصول سیاست و تصمیم‌گیری‌ها

اول. ستایش خلفا

مادلونگ درباره ستایش خلفا از سوی امیرمؤمنان علیه السلام می‌نویسد:

علی علیه السلام برای آنان (پیروانش) هیچ تردیدی باقی نگذارد که تنها از طریق او و خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله است که می‌توانند راه هدایت حقیقی دین را بیابند و از اینکه آنان از اهل بیت علیهم السلام روی گردان شده بودند، ملامت‌شان می‌کرد. درحالی‌که امت را به تمامی سرزنش می‌کرد، از خرده‌گیری بر دو خلیفه اول، که گه‌گاه عملکرد کلی آنان را بسیار می‌ستود، خودداری می‌ورزید. به‌ویژه، چنین می‌نماید که فرمان‌روایی خشک و با صلابت عمر را تحسین می‌کرد و در کل، می‌کوشید با سنت‌های وضع شده از طرف او مخالفت نکند. او عنوان رسمی عمر، امیرمؤمنان، را پذیرفت؛ اما لقب «خلیفه» را، که از دید او با ادعاهای ظاهر فریب عثمان در خلیفه‌الله بودن و نه جانشینی پیامبر، تباه شده بود، رد می‌کرد.^۱

وی همچنین در بخش دیگری می‌نویسد:

وقتی آن حضرت از *ربیع‌بن راسد خثعمی* - که در جنگ جمل و صفین در رکاب او جنگیده بود و پرچمدار خثعم بود - خواست بر اساس کتاب خدا و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله بیعت کند، ربیع‌بن پاسخ داد: بر اساس سنت ابوبکر و عمر! علی علیه السلام گفت: «وای بر تو! اگر ابوبکر و عمر جز به کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله عمل کرده بودند، بر حق نبودند». ربیع‌بن با علی بیعت کرد.^۲

ارزیابی و نقد

مادلونگ در بخش اول سخنان خود، درباره مدح خلفای پیشین (ابوبکر و عمر) از زبان حضرت علی علیه السلام سندی ارائه نکرده است. به همین سبب، مطالب وی می‌تواند تنها یک ادعای صرف باشد و از این نظر، دارای اعتبار و ارزش تاریخی نیست. با این حال، ذکر این نکته لازم است که در گزاره‌های تاریخی شیعی، سخنی دال بر مدح خلفا وجود

ندارد. از دیگر سو، ستایش خلفای پیشین با سیره معصومان در مواجهه با غاصبان حق الهی همخوانی ندارد؛ چنان که مادلونگ نیز به این غصب اذعان دارد. بر فرض صحت چنین ادعایی، می توان گفت: این مدح شامل برخی از رفتارهایی است که ناظر به خدمات آنان نسبت به اسلام و دولت اسلامی است و از منظر شرع و عقل، تأیید رفتارهای جزئی، دلالت بر مشروعیت و حقانیت افراد نیست. همچنین می توان گفت: هیچ گاه اهل بیتؑ و به ویژه امیرمؤمنان علیؑ زعامت و هویت عقیدتی و حتی رفتارهای خلفا را نسبت به مسلمانان و اصل اسلام قبول نداشتند و گاهی اگر خود را نسبت به آنان اظهار می نمودند؛ چنان که امیرمؤمنان علیؑ در خصوص رفتارهای خلفا در انحراف مسیر خلافت اسلامی و بدعت گذاری آنان در خطبهٔ «شقشقیه» و دیگر خطبه ها، مفصل سخن گفته اند؛ آنجا که فرمودند: «سرانجام، اولی (ابوبکر) حکومت را به راهی درآورد و به دست کسی (عمر) سپرد که مجموعه ای از خشونت، سخت گیری، اشتباه و پوزش طلبی بود؛ مانند زمامداری که بر شتری سرکش سوار است، اگر عنان محکم کشد پرده های بینی حیوان پاره می شود، و اگر آزادش گذارد در پرتگاه سقوط می کند. سوگند به خدا، مردم در حکومت دومی، در ناراحتی و رنج مهمی گرفتار آمده بودند و دچار دورویی ها و اعتراض ها شدند»^۱.

افزون بر منابع شیعی، منابع عامه نیز روایاتی ذکر کرده اند که در آنها حضرت علیؑ عقیده خود را نسبت به غصب و گناه کار بودن خلفا و بی علاقه گی مواجهه با آنان اظهار داشته اند.^۲ در بیشتر منابع تاریخی، به این مطلب اشاره شده است که امیرمؤمنانؑ در جریان شورای شش نفره عمر، خطاب به عبدالرحمان بن عوف، که اصرار داشت تا سیرهٔ شیخین مورد توجه امام در زعامت امت قرار گیرد، فرمودند: «چون کتاب خدا و سنت پیامبرؐ در میان ما هست، هیچ نیازی به عادت و روش دیگری نداریم. تو تلاش می کنی که خلافت را از من دور کنی».^۳

افزون بر این، بخش دوم اظهارات مادلونگ دربارهٔ توجه امام به سیرهٔ خلفا در هنگام بیعت را نیز نمی توان حمل بر ستایش خلفا و تأیید عملکرد آنان دانست؛ زیرا اولاً، حضرت علیؑ در جوابی که به ربیع بن ابی شداد خثعمی می دهند، وی را به بیعت با محوریت کتاب و سنت رسول خداﷺ دعوت و بر آن تأکید می کنند و در این کلام، سخنی از توجه به سیرهٔ شیخین نیست.^۴ اگر سیرهٔ شیخین از منظر امام مقبول یا مشروع بود، باید به آن اشاره می کردند. ثانیاً، سخنان امام در مقابل اعتراض ربیع نسبت به شرط بیعت براساس سیرهٔ شیخین، نوعی جدال احسن^۵ است که ربیع را وادار به بیعت می کنند؛ به این بیان که اگر تو قبول داری/ابوبکر و عمر به کتاب خدا و سنت پیامبرؐ عمل کرده اند که دیگر نیازی نیست با سیرهٔ ایشان با من بیعت کنی. من هم به همان کتاب خدا و سنت رسول خداﷺ عمل خواهم کرد و با این دو از شما بیعت می گیرم؛ اما اگر نظرت این است که/ابوبکر و عمر

۱. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۵۸؛ نهج البلاغه، ص ۴۸.

۲. مسلم بن حجاج نیشابوری، الصحيح، ج ۵، ص ۱۵۲؛ محمدبن اسماعیل بخاری، الجامع الصحيح، ج ۵، ص ۱۸۳.

۳. احمدبن ابی واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۲.

۴. محمدبن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۵، ص ۷۶.

۵. «جدال احسن» به جدالی گویند که مناظره کننده از مقدماتی که خصم قبول دارد، استفاده کند.

غیر از کتاب خدا و سنت رسول خدا ﷺ عمل کرده‌اند که در این صورت گمراهانند و من به هیچ وجه به سیره آنان عمل نخواهم کرد. علاوه بر این، قابل ذکر است که این خبر در کتاب *وقعة صفین* ذکر نشده و تنها منبع خبر آن بدون ارائه سند و به صورت مرسل، *تاریخ طبری* بوده و از آن طریق، به دیگر منابع سرایت کرده است.

دوم. ضعف در تصمیم‌گیری

مادلونگ در وقایع بعد از پذیرش حکمیت و در جریان پیدایش خوارج، گزارشی را به نقل از *طبری* نقل می‌کند و آن را شاهدهی بر ناتوانی حضرت علی علیه السلام در رأی و ضعف در عمل ایشان می‌داند. *مادلونگ* می‌نویسد: حرقوص گفت: این گناهی بوده که علی علیه السلام به سبب ارتکاب آن باید توبه کند. علی علیه السلام فرمود: این گناه نبوده، بلکه تنها ناتوانی رأی و ضعف عمل بوده که او به آنان هشدار داده بود.^۱

مادلونگ قدرت و مدیریت امیرمؤمنان علی علیه السلام را به قدری تنزل می‌دهد که ایشان را به منزله شیخ قبیله‌ای می‌داند که در لحظات بحرانی، فقط قبیله‌اش از او حرف‌شنوی دارند و دیگران به علت همین ضعف و تزلزل در تصمیم‌گیری، اراده خود را بر ایشان تحمیل کرده، او را مجبور به پذیرش حکمیت می‌کنند. *مادلونگ* می‌نویسد: در رهبری علی علیه السلام در این لحظه بحرانی اما سرنوشت‌ساز، آشکارا، فتوایی تأسفبار به چشم می‌خورد. او به اکثر سپاهیان خود اجازه داد تا اراده خویش را بر وی تحمیل کنند؛ گویی شیخ قبیله است - چنان‌که در نقل قولش از *فریبین صمه*، به آن اشاره شده - و نه امیرمؤمنان.^۲

حضرت علی علیه السلام احساسات اکثریت مردم سپاهش را محترم می‌شمرد. پس از آنکه او اولویت از سرگیری جنگ را گوشزد کردند، جبهه صلح‌طلب گوشه‌ای از قدرت خود را نشان داد و داوری حضرت علی علیه السلام را در اصل شروع جنگ، آشکارا زیرسؤال برد. تجربه گذشته حضرت علی علیه السلام که دیده بود مردم از او روی می‌گردانند، ظاهراً از یادش نرفته و تصمیمش را متزلزل ساخته بود. بعدها وقتی حضرت علی علیه السلام به نزدیکی کوفه رسیدند، نظر خردمندان آنجا را درباره کردار خود جویا شدند. به ایشان گفتند که به گمان آنان، علی علیه السلام موجب از هم پاشیده شدن سپاه عظیمی شده که خود فراهم آورده و دژهای محکمی را ویران کرده که خود ساخته بود.^۳

ارزیابی و نقد

قابل ذکر است که پذیرش حکمیت در نتیجه فریب‌کاری معاویه و تحمیل آن از سوی فریب‌خوردگان در صفین بر امام بود. خوارج و برخی خواص سپاه امام فریب خوردند و از ادامه جنگ بازماندند. اما امیرمؤمنان علیه السلام به آن راضی نبودند و حتی در کیفیت برگزاری آن، دیدگاهی مخالف موافقان حکمیت داشتند. بنابراین، برای حفظ اسلام و حکومت اسلامی، چاره‌ای جز پذیرش آن نداشتند. بدین‌روی، این ناتوانی در رأی و ضعف در عمل مربوط به رفتار

Tāriḥ Islam dar Āyene-ye Pazuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله ص ۳۵۸.

۲. همان، ص ۳۴۸.

۳. همان، ص ۳۴۹.

سیاسی خوارج حضرت علیؑ را مجبور کرد تا حکمیت را بپذیرند. بی‌اطلاعی مادلونگ از همهٔ منابعی که این مطلب را ذکر کرده‌اند و همچنین نداشتن شناخت کافی از شخصیت حضرت علیؑ سبب شد تا وی چنین بپندارد که حضرت علیؑ به ضعف خود اعتراف می‌کند، درحالی‌که سخن حضرت علیؑ ناظر به خوارج است. بنا بر گزارش بلاذری امام می‌فرمایند: «من برای آن تقصیر - خوارج - مجبور بودم».^۱

حضرت علیؑ وقتی به اردوگاه خوارج رفتند، در اثبات بی‌گناهی خویش خطاب به خوارج چنین فرمودند: «قسم به خدا، اگر حکمیت را نمی‌پذیرفتم، قانونی از آن بر من واجب نمی‌شد و خداوند گناهی از آن را بر دوش من نمی‌گذاشت. به خدا قسم، اگر می‌پذیرفتم، باز حق با من بود و باید از من اطاعت می‌شد و کتاب خدا با من است. از وقتی با آن مأنوس شدم هرگز از آن جدا نشده‌ام. این سزای کسی است که بیعت با امام خود را ترک گوید و پیمان بشکند. به خدا سوگند، هنگامی که شما را به جنگ با معاویه فراخواندم، خوشایندتان نبود؛ ولی خداوند خیر شما را در آن قرار داده بود. اگر مقاومت می‌کردید شما را راهنمایی می‌کردم، و اگر به انحراف می‌رفتید، شما را به راه راست برمی‌گرداندم. اگر سرباز می‌زدید دوباره شما را برای مبارزه آماده می‌کردم. در آن صورت، وضعیتی مطمئن داشتیم، اما دریغ! با کدام نیرو بکنیم؟ و به چه کسی اطمینان کنیم؟»^۲ این گلابهٔ حضرت علیؑ از خوارج و خواص جامعهٔ کوفه گویای آن است که ضعف پیش و رفتار سپاه اسلام در دشمن‌شناسی، مواجهه با دشمن و پیروی محض نداشتن از حاکم اسلامی، عامل اصلی حکمیت است. باید دانست که بنای اصلی حرکت سپاه کوفه بر مبارزهٔ جدی با معاویه و اساس بنی‌امیه برپا بود؛ اما این ضعف ناشی از نیروهای خودی، عاملی گردید تا برخی منابع تاریخی، حکمیت را مقصر اصلی این شکست معرفی کنند و به مخاطب این‌گونه القا کنند که تصمیم‌گیری حضرت علیؑ عامل اصلی شکست بود.

سوم. عبرت‌آموزی؛ علت اصلی پذیرش حکمیت

مادلونگ پذیرش حکمیت از سوی حضرت علیؑ را از روی اجبار و تحت فشار یاران بی‌وفا و فریب خورده نمی‌داند، بلکه معتقد است: وی درصدد بود تا به یاران خود درس عبرت بیاموزد. مادلونگ این ادعای خود در پاورقی کتاب را به گزارشی از ابن‌عباس مستند کرده و گروه موافق حکمیت را فاقد قدرت کافی برای مجبور کردن حضرت علیؑ به پذیرش شرایط توافق دانسته است. در نتیجه، پذیرش حکمیت را اشتباه سیاسی بزرگی خوانده و شرایط جنگ را طوری ترسیم کرده است که گویا «پذیرش حکمیت» و «آتش‌بس نظامی» دو عمل جدا از هم بودند و آن حضرت می‌توانست بدون پذیرش حکمیت، تنها آتش‌بس نظامی اعلام کند و بدون هیچ توافق عقب‌نشینی، در فرصتی مناسب و بعد از پشیمانی پیروانش از آتش‌بس، دوباره جنگ را از سر گیرند. مادلونگ می‌نویسد:

موضوع اخیر (ادامه ندادن به جنگ) را می‌توان با نوعی احساس همدردی مورد توجه قرار داد. علیؑ مردی بغایت دلیر بود و تزلزل در عزمش را پس از جنگ صفین نمی‌توان ناشی از بزدلی یا یأس آشکار وی توجیه کرد. اگر او به راستی اعتقادش از وفاداری بخش اعظم سپاهش سلب شده بود، نگرانی نسبت به تنها نوادگان پیامبرؐ و اعضای

دیگر خاندانش، انگیزه‌های منطقی به‌شمار می‌رفت، تا جنگی ویرانگر را دوباره آغاز نکند. انتقادی که بتوان بر تصمیمش در عقب‌نشینی بر او وارد کرد، اهمیت کمتری دارد. برعکس، قبول داوری از طرف او، اشتباه سیاسی بزرگ و غیرقابل توجیهی بود. علی علیه السلام می‌توانست با معاویه فقط آتش بس ساده‌ای برقرار کند. او می‌توانست بدون هیچ‌گونه توافقی از جبهه جنگ عقب‌نشیند. قبول داوری بر اساس شرایط معاویه بدترین گزینش بود. او به اشعث و گروه صلح‌طلب در تعیین شرایط توافق آزادی عمل داد و فکر می‌کرد که باید در خصوص امیدهای واهی آنان برای رسیدن به راه حلی شرافتمندانه با معاویه، درسی به آنان بیاموزد. چنین نبود که وی - آن‌گونه که مدافعان رفتارش بعدها ادعا کردند - زیر فشار پیروان بی‌وفایش عمل کرده باشد؛ زیرا وقتی درخواست‌هایشان را برای پایان دادن به جنگ پذیرفت، آنان در مقامی نبودند که در خصوص روابطش با معاویه برای او تکلیف تعیین کنند. حتی اگر گروه اندکی به سمت دشمن رفته بودند، چندان اهمیت نداشت.^۱

ارزیابی و نقد

این سخنان *مادلونگ* در دو بخش قابل بررسی و ارزیابی است. *مادلونگ* ادامه ندادن جنگ توسط حضرت علی علیه السلام را با نوعی احساس همدردی توجیه می‌کند، ولی با توجه به دلایل عقلی و مبانی امامت، نیازی به چنین توجیهی نیست. اقدام به قتال و به‌خطر انداختن جان، جایی که هیچ نفعی برای جبهه حق ندارد از نظر اسلام مردود است، به‌ویژه در جایی که به خطر انداختن جان ضرری نیز برای جبهه حق به دنبال داشته باشد.^۲ طبق نظر عقل و شرع، انسان هنگام مواجهه با دو امر مضری که ناچار از انتخاب یکی از آن دو است، باید آن را که ضررش کمتر از دیگری است، برگزیند. امیرمؤمنان علی علیه السلام در یک دو راهی، که هر دو راه شر و مضر به حال امت اسلامی بود، ولی شر یکی کمتر از دیگری بود، واقع گشتند؛ یعنی انتخاب جنگ و کشته شدن، یا توقف جنگ و پذیرش حکمیت. آن حضرت دومی را به‌خاطر ضرر کمترش به حال امت اسلامی، نسبت به گزینه اول، برگزیدند؛ زیرا جبران آن ممکن بود. ولی جبران فقدان امام و بنی‌هاشم و بزرگان شیعه در آن موقعیت حساس، ممکن نبود، اگرچه در صورت همراهی مردم، امکان پیروزی برای سپاه اسلام را قطعی می‌کرد. بنابراین، تنزل مسئله به این مهمی - که در صورت ادامه جنگ، توسط شیعیان همراه امام، اسلام از طی مسیر اصلی خود باز می‌ماند - به یک جریان احساسی و همدردی با آن جریان، خطای بزرگی است.

مادلونگ در بخشی دیگر، بین توقف جنگ و پذیرش اصل حکمیت و پذیرش شرایط حکمیت، تفکیک قایل شده، آنها را سه عمل جدا از هم می‌داند که ملازمه‌ای بین آنها نیست. برای ارزیابی و نقد سخنان وی، لازم است تا متون تاریخی درباره امکان توقف جنگ بدون پذیرش حکمیت و همچنین شرایط پذیرش مفاد حکمیت، مجدداً بازخوانی گردد. منابع تاریخی پس از سر‌نیزه بردن قرآن‌ها توسط سپاه معاویه و پیشنهاد قبول حکمیت قرآن، واکنش لشکریان حضرت علی علیه السلام را این‌گونه توصیف کرده‌اند:

منقری (۲۱۲ق) در *وقعة الصفین* می نویسد: نزدیک به بیست هزار تن مسلح آهن پوش، که شمشیرهایشان را برشانه افکنده بودند و پیشانی‌هایشان از اثر سجود پینه بسته بود، پیش آمدند. پیشاپیش آنان، *مِسْعَرُ بْنُ قَدَکِی* و *زبید بن حُصَین* و گروهی از قاریان، که از آن پس «خارج» نامیده شدند، حرکت می کردند. این جماعت وی را فقط به نام، نه به عنوان امیرمؤمنانؑ، صدا زده، گفتند: ای علیؑ، اینک که تو را به کتاب خدا خوانده‌اند، بدان قوم پاسخ مثبت ده، وگرنه ما، همچنان که عثمان را کشتیم، تو را نیز می کشیم. به خدا سوگند، اگر به ایشان پاسخ مثبت ندهی بی شک چنان خواهیم کرد.^۱ آنان حضرت علیؑ را وادار کردند تا کسی را نزد مالک بفرستد و او را از ادامهٔ جنگ بازدارد. وقتی مالک نزد آنان آمد، به مشاجره با گروه پیرو حکمیت پرداخت و مشاجره بالا گرفت.

منقری در ادامه، می نویسد: مالک به آنان گفت: گم شوید! همان گونه که ستم کاران گم شدند. کسانی او را دشنام دادند و او نیز به ایشان پاسخ مناسب داد. با بالاگرفتن نزاع بین این دو گروه، حضرت علیؑ به آنان نهیبی زدند و فرمودند: «بس کنید! و آنان دست از ستیز برداشتند. مالک/اشتر گفت: ای امیرمؤمنانؑ، صفوف عراق را بر صفوف آنان بتازان که دشمن به خاک درافتد. برخی یک صدا فریاد برآوردند: امیرمؤمنان علیؑ داوری را پذیرفته و به حکم قرآن راضی شده است و جز این چاره‌ای ندارد. مالک گفت: اگر امیرمؤمنانؑ پذیرفته و به داوری قرآن راضی شده است، من نیز به رضای امیرمؤمنانؑ راضی‌ام. همگی گفتند: امیرمؤمنانؑ راضی شده است و او، خود خاموش بود و هیچ سخن نمی گفت و دیده بر زمین دوخته بود.^۲ بنابراین، طبق نقل منقری، حضرت علیؑ حکمیت را قبول نکردند و گروه پیرو حکمیت، با این کار دست به ایجاد فضای تبلیغاتی وسیعی علیه امیرمؤمنانؑ می زدند تا ایشان را در عمل انجام شده قرار دهند.

ابن قتیبه دینوری (۲۷۶ق) نیز ذیل ماجرای صفین می نویسد: عده‌ای نزد علیؑ آمدند و گفتند: این مردم را بر آنچه تو را به سوی آن می خوانند اجابت کن، وگرنه همچون عثمان تو را نیز می کشیم. علیؑ نیز به/شعث فرمان داد، نزد فرماندهان لشکر برود و آنان را از جنگیدن باز دارد.^۳

در گزارش *یعقوبی* (۲۹۲ق) هم آمده است: علیؑ به موافقان حکمیت فرمودند: کار آنان در قرآن سر نیزه کردن فریب کاری است، و اینان اهل قرآن نیستند. لیکن *اشعث بن قیس کنذی*، که معاویه از او دل جویی کرده و به او نامه نوشته و او را به سوی خویش خوانده بود، زبان به اعتراض گشود و گفت: مردم را به حق دعوت کرده‌اند. امام در پاسخ فرمودند: اینان با شما فریب کاری کردند و خواستند شما را از خود بازدارند. *اشعث* گفت: به خدا سوگند، باید پیشنهاد ایشان را بپذیری، یا آنکه تو را به آنان تسلیم می کنیم.^۴ در گزارش *طبری* (۳۱۰ق)، *ابن کثیر* (۷۷۴ق) و دیگران نیز بر این امر تأکید شده است که موافقان حکمیت، حضرت علیؑ را به پذیرش حکمیت مجبور کردند.^۵

۱. نصر بن مزاحم منقری، *وقعة صفین*، ص ۴۹۰-۴۸۹.

۲. همان، ص ۴۹۲.

۳. *ابن قتیبه دینوری*، *الإمامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۳۶.

۴. *احمد بن ابی‌واضح یعقوبی*، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۱۸۹.

۵. *محمد بن جریر طبری*، *تاریخ الأمم و الملوك*، ج ۵، ص ۴۹؛ *ابن کثیر*، *البداية و النهاية*، ج ۷، ص ۲۷۳.

بنابراین، توقف جنگ مبتنی بر جریان حکمیت و تنهایی حضرت علی علیه السلام بود؛ آنجا که ایشان به این تنهایی اشاره می‌کند.^۱ در نتیجه، آنان جنگ برده را با فریبی که خوردند، به شکست یا صلح تبدیل کردند؛ چنان‌که بعد از نوشته شدن توافق‌نامه، سلیمان بن صرد درحالی که صورتش مجروح بود، پیش امیرمؤمنان علیه السلام آمد و گفت: «یا علی علیه السلام، می‌دانم که اگر یارانی داشتی هیچ وقت این توافق‌نامه را نمی‌نوشتی. به‌خدا سوگند، در میان مردم رفتیم و با آنان مجادله کردم تا به متابعت از شما برگردند. پس به جز عده کمی، کسی را ندیدم که خیری در او باشد.»^۲

گرچه مادلونگ در بخشی از کتاب اشاره می‌کند که حضرت علی علیه السلام حاضر نبود به خاطر مصالح سیاسی، رسالت دینی خود را به مخاطره بیفکند؛^۳ ولی مهم‌ترین وظیفه و رسالت دینی راه، که هدایت الهی مردم است، در بررسی عملکرد آن حضرت نادیده گرفته و گویا هیچ جایگاهی برای آن قایل نیست. حضرت علی علیه السلام تنها به دنبال پیروزی و ثبات در حکومت نبودند، بلکه به هر طریق ممکن، سعی در آگاه کردن گمراهان و هدایت آنان به سوی حق داشتند، و این رسالت را بر دیگر امور مقدم می‌داشتند. وقتی یاران حضرت علی علیه السلام علت تأخیر در آغاز جنگ صفین را از ایشان جویا شدند، در جوابشان فرمودند: «اما کلام شما که تأخیرم در نبرد، تردید نسبت به شامیان است، به‌خدا سوگند، یک روز از جنگ را به تأخیر نینداختم، جز به طمع اینکه گروهی از این مردم به من ملحق شوند و به وسیله من هدایت یابند و با آن دید ضعیفی که دارند، از نورم بهره‌مند گردند. این تأخیر با این نظری که دارم، برایم از اینکه گمراهان را با شمشیر درو کنم، محبوب‌تر است، هرچند که کیفر گناهانشان به گردن خودشان است.»^۴

امیرمؤمنان علی علیه السلام پس از فرستادن ابوموسی اشعری به عنوان حکم و نماینده خود، در جریان حکمیت نیز به نتیجه مذاکره اشاره کرده، فرمودند: «ابوموسی از عمروعاص فریب خواهد خورد. در این هنگام، یکی از یاران حضرت به‌نام عبدالله ارفع علت فرستادن ابوموسی اشعری، با وجود علم به فریب خوردن او از عمروعاص را از حضرت پرسید. حضرت در جواب، به فرستادن پیامبران و سفیران الهی به‌سوی مردم اشاره کردند که خداوند با علم ازلی خود می‌دانست که - مثلاً - قوم یونس یا اقوام دیگر ایمان نمی‌آورند و مشمول عذاب دنیوی خواهند شد. با وجود این، به علم خود اکتفا نکرد و پیامبری را گسیل داشت تا حجت تمام شود.^۵ بنابراین، در تحلیل نهایی حکمیت می‌توان گفت: نبودن یاران بابصیرت، یاران کج‌فهم و فریب‌خورده، افراد نفوذی معاویه در سپاه علی علیه السلام، و شرایط سیاسی حاکم در ایجاد تفرقه بین مسلمانان و اهمیت حفظ اسلام، از جمله عوامل داخلی و خارجی تحمیل و پذیرش حکمیت بودند. اگر شرایط لازم فراهم بود، نوبت به حکمیت نمی‌رسید و تعبیر به «عبرت‌آموزی» زمانی درست است که مفید فایده باشد، و حال آنکه حکمیت عملاً مضرات زیادی نیز برای مسلمانان داشت، و از همه مهم‌تر آنکه امام نتایج حکمیت را پیش‌بینی کرده، علت پذیرش آن را نبودن

Tāriḫ Islam dar Āyene-ye Pazhuḥesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. نصرین مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۵۲۱.

۲. همان، ص ۵۱۹.

۳. «علی علیه السلام به حق و رسالت دینی خود کاملاً یقین داشت. حاضر نبود به خاطر مصالح سیاسی، اصول خویش را به مخاطره افکند، و آماده مبارزه با نابرابری‌های غالب اجتماعی بود.» (ولفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ص ۲۰۸).

۴. نهج البلاغه، ص ۹۱.

۵. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۳۱۰؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، المناقب، ج ۲، ص ۲۶۱.

یاران می‌دانند و نه عبرت‌آموزی آنان. هرچند حفظ جان شیعیان و عبرت‌آموزی یکی از پیامدهای جریان حکمیت به‌شمار می‌آید، ولی قطعاً عبرت‌آموزی علت پذیرش حکمیت نبوده است.

۲. ضعف در مدیریت اجرایی (عزل و نصب‌ها)

یکی دیگر از محورهای مطرح‌نظر مادلونگ بررسی مدیریت اجرایی امیرمؤمنان علیؑ در دوران خلافت است. از منظر وی، حضرت علیؑ در مدیریت سیاسی جامعه اسلامی، چنین فرماندهان، کارگزاران و مواجهه با دشمن، سیاست نبود و بدون شناخت از اوضاع سیاسی و اجتماعی، مرتکب خطا شد. به عبارت دیگر، ایشان در تدبیر جامعه بر اساس مصالح و در جهت تأمین نیازهای مادی و معنوی بشر، دارای ضعف بود. به نظر می‌رسد برای ارزیابی سخنان وی، لازم است ابتدا تبیین و دفاعی جامع از توان مدیریتی و سیاسی علیؑ ارائه و با تکیه بر منابع تاریخی، پاسخی مناسب به ایرادهای مادلونگ داده شود.

در متون دینی، از جمله اوصافی که برای ائمه اطهارؑ ذکر شده، «ساسة العباد» است.^۱ از این رو، تدبیر امر جامعه و اعمال سیاست، از خصایص رهبران الهی است که به واسطه آن، انسان‌ها در مسیر هدف خلقت قرار داده می‌شوند. به عبارت دیگر، ائمه اطهارؑ مأمور تدبیر امور مردم در حوزه دنیا و دین هستند. در این تدبیر امور، اداره امور کشور و رسیدگی به مسائل جامعه، مطابق دستورات و قوانین اسلام است. بنابراین، در حکومت اسلامی، حاکمیت بر انسان و جامعه انسانی تنها مخصوص خداوند، و در روی زمین، مختص انبیا و امامان شیعهؑ و به تبع آنها، علمای بیدار اسلام است. یکی از ویژگی‌های امام، آگاهی از سیاست است؛^۲ یعنی امام، حامل و برپادارنده رهبری جامعه و آگاه به سیاست است. در حدیثی دیگر، بر این نکته تأکید شده که امور دینی و دنیوی به رهبران الهی واگذار شده تا ضمن تربیت بندگان الهی، آنان را به سعادت و هدف غایی رهنمون شوند. به بیان دیگر، میان دین و سیاست، مرزی وجود ندارد.^۳ بنابراین، بر اساس چنین روایاتی، امور دین و دنیا به پیامبران و رهبران الهی واگذار شده است تا علاوه بر هدایت انسان، به تربیت او نیز اهتمام ورزند.

اول. اشتباه در عزل قیس بن سعد

مادلونگ برخی از عزل و نصب‌های امیرمؤمنان علیؑ بعد از عثمان را نامناسب دانسته، شاهد آن را اعتراف و تأسّف امامؑ از این عزل و نصب‌ها می‌داند. وی می‌نویسد:

در این هنگام، علیؑ قیس بن سعد را عزل کرد و فرزند ابوبکر را به آن ولایت (مصر) گسیل داشت. نامه انتصاب او را عبیدالله بن ابی‌رافع در اول رمضان سال ۳۶ نوشت. بعد ثابت شد که این تصمیم مناسب نبوده است.^۴

علیؑ ظاهراً از اینکه به محمد بن ابی‌بکر اعتماد کرده و او را برای حکومت مصر در نظر گرفته بود، ابراز تأسّف می‌کرد و او را جوانی نوحاسته (غلام حادث) می‌دانست. او فاش ساخت که در ابتدا قصد گماردن هاشم بن عتبّه را بر

Tāriḥ Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۹۹، ص ۱۲۷.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۰۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۶۶.

۴. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدؐ، ص ۲۷۸.

آن سرزمین داشت و اگر کار را به او سپرده بود، عرصه را برای عمرو عاص و یارانش خالی نمی‌کرد و کشته نمی‌شد، مگر آنکه شمشیر را همچنان در کف داشت.^۱

ارزیابی و نقد

در پاسخ به این سخن، ابتدا باید گفت و گوه‌های بین قییس بن سعد و معاویه، اقدامات بنی امیه برای سقوط مصر و دیدگاه علی بن ابی طالب علیه السلام درباره وی را بازخوانی کرد. معاویه بعد از انتشار یک نامه جعلی، برای ایجاد تشویش در میان مردم، تلاش داشت تا جایگاه قییس را بی اعتبار کند.^۲ اگرچه برخی همانند عبدالله بن جعفر به این نامه واکنش مثبت نشان داده، بر عزل قییس تأکید داشتند، اما امام علیه السلام مخالف آن بود، تا آنکه نامه‌ای از قییس مبنی بر برخورد نکردن با مخالفان حکومت علوی و سرپیچی کنندگان از بیعت رسید.^۳ امیرمؤمنان علی علیه السلام در نامه‌ای به قییس ابلاغ کردند: «به جانب آن قومی که مطرح کردی برو، و اگر در آنچه مسلمانان داخل شدند وارد گردیدند، چه بهتر، و چنانچه بیعت نکردند، با آنان بجنگ.»^۴ قییس ضمن نامه‌ای، مخالفت خود با اقدام نظامی علیه مخالفان را اعلام و علت آن را برای امام تبیین کرد. این مخالفت، برخی از یاران امام را بر آن داشت تا نسبت به تقویت قییس اقدام لازم صورت گیرد؛ زیرا از یک سو، فضای مسموم ایجاد شده در کوفه و مصر علیه قییس از سوی معاویه، و ایجاد نگرانی برای سپاه اسلام، و از دیگر سو، دایره امنی که مخالفان ساکن در مصر برای خود ایجاد می‌کردند و تصورشان این بود که قییس همراه آنان است، اقدام مدیریتی لازم برای نجات مصر و حکومت اسلامی را می‌طلبید؛ چنان که خود قییس با تجزیه و تحلیل اوضاع سیاسی، خطاب به امیرمؤمنان علی علیه السلام بیان دارد: «اگر به من بدگمانی، مرا از کار خویش بردار و دیگری را برای آنان بفرست.»^۵ بنابراین، فشار برخی خواص در عزل قییس، از جمله اشعث و بزرگان کوفه،^۶ تزلزل سپاه امام و تقویت مخالفان مصر، از جمله خوارج و برخورد نکردن قییس با مخالفان داخل مصر، تصمیم امام بر عزل قییس و جای‌گزینی فرد دیگری را ایجاب کرد.

نصب محمد بن ابی بکر به جای قییس، در شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر کوفه و مصر، امری مطلوب بود. اگرچه امام می‌فرمایند: «اگر مرقال هاشم بن عتبّه به مصر رفته بود، نمی‌گذاشت عمرو بن عاص و یارانش بر مصر مسلط گردند»^۷ اما این جمله منافاتی با نصب محمد بن ابی بکر ندارد؛ زیرا تصمیم امام متناسب با شرایط موجود بود.

همچنین لازم به ذکر است که محمدين/ابی بکر هنگام ورود به مصر، خطاب به قیس گفت: «این ریاست از آن توست و من برای کمک و مشورت نزد تو آمده‌ام؛ اما قیس نپذیرفت و به سوی مدینه بازگشت».^۱

در تحلیل این گزارش، می‌توان گفت: ارسال محمدين/ابی بکر می‌تواند در جهت تقویت قیس و یک تاکتیک مناسب برای سرکوب مخالفان و نشانگر قوت اقدامات مدیریتی امیرمؤمنانؑ نسبت به حراست از کیان اسلامی باشد؛ یا آنکه قیس امیر باشد و محمد پشیمان وی؛ یا آنکه محمد امیر باشد و قیس در کنار وی به امور مصر بپردازد. چنان‌که برخی همانند ام‌سلمه از جدایی قیس لب به شکایت گشودند.^۲ همچنین قابل ذکر است که در اواخر عمر عثمان، مردم مصر به اختیار خود، محمدين/ابی بکر را برای ولایت خود برگزیده بودند.^۳ این پایگاه مردمی نیز کمک شایانی برای حل بحران و مهار جریان‌های برانداز بود. بدین‌روی، باتوجه به دسیسه معاویه در تخریب چهره قیس و همچنین محبوبیت مردمی محمدين/ابی بکر و درخواست آنان برای ولایت او، حضرت علیؑ به این تغییر رضایت دادند تا مشکل مصر با رضایت مردمی حل شود. به عبارت دیگر، امام نسبت به قیس موضعی نداشتند، اما شرایط دشوار سیاسی، زمینه اصلی این عزل بود.^۴

در نقدی دیگر بر دیدگاه مادلونگ، قابل ذکر است که برداشت شخصی صنعانی درباره تغییر عقیده امیرمؤمنان علیؑ نسبت به قیس بن سعد، بعد از کشته شدن محمدين/ابی بکر و سقوط مصر، زمینه چنین برداشتی را برای مادلونگ ایجاد کرده است. به عبارت دیگر، این عبارت که «علیؑ نیک دریافت که قیس در مصر با چه دشواری‌ها و کیدهای بزرگی مواجه بوده است، و دانست که هر که وی را به برکنار کردن قیس واداشته، نیک‌خواه او نبوده است. از آن پس، علیؑ هیچ‌گاه از رأی قیس سر بر نمی‌تافت» جزو متن روایت نبوده و تنها تحلیل ذهنی صنعانی است که در دیگر منابع، از جمله تجارب الامم انعکاس یافته است.^۵

دوم. اشتباه در اعزام جریر بن عبدالله به سوی معاویه

مادلونگ درباره فرستادن جریر بن عبدالله توسط امیرمؤمنان علیؑ نزد معاویه برای گرفتن بیعت، چنین اظهار نظر می‌کند: «حق با مالک/اشتر بود؛ فرستادن جریر نزد معاویه اشتباه بزرگی بود. علیؑ پیش‌تر چنین حکم کرده بود که اگر نخواهد دوباره معاویه را منصوب کند، فقط از موضع قدرت می‌تواند با او معامله نماید؛ اما وقتی پس از پیروزی در بصره قدرتمند شد، جریر را نزد وی فرستاد. جریر خود را دوست معاویه به‌شمار می‌آورد و فکر می‌کرد می‌تواند او را وادار به تسلیم کند. مالک/اشتر، که از زمان تبعیدش به دمشق به فرمان عثمان، منفور معاویه بود، بهترین شخصی بود که می‌توانست با او وارد عمل شود و او را با تهدیدهای گستاخانه خود، به دادن پاسخ فوری وادار سازد».^۶

ارزیابی و نقد

قابل ذکر است که بیعت جریر بن عبدالله بجلی با امیرمؤمنان علی علیه السلام از روی ناچاری و به عبارت دیگر، از روی مصلحت‌اندیشی سیاسی و ترس از مبتلا شدن به سرنوشت خفت‌بار مردم بصره در جنگ جمل بود. بنابراین، بیعت وی از روی معرفت و حق‌شناسی نسبت به حضرت علی علیه السلام نبود؛ زیرا او در همان ایام، طی نامه‌ای به *اشعث بن قیس*، نوشت:

درخواست بیعت با علی علیه السلام به من رسید و من آن را پذیرفتم و راهی برای دفع آن ندیده‌ام. در امور پنهان مسئله عثمان نیز نگریم، ولی چیزی در آن نیافته‌ام که مرا ملزم به کاری کند. به‌علاوه، مهاجران و انصار شاهد مسئله عثمان بوده‌اند، ولی واکنشی از خود نشان نداده‌اند. بهترین واکنش آنان این بود که سکوت کردند. بنابراین، بهانه‌ای برای مخالفت با علی علیه السلام وجود ندارد. پس با او بیعت کن که بهتر از او پیدا نمی‌کنی که به سراغش بروی، و بدان که بیعت با علی علیه السلام بهتر از ابتلای به سرنوشت اهل بصره است.^۱

حضرت علی علیه السلام شخصی را که عملاً دست به خیانت نمی‌زد و خیانت او به اثبات نمی‌رسید، از همکاری منع نمی‌کرد؛ زیرا در بینش اسلامی، قصاص قبل از جنایت معنا ندارد. وی نه تنها بیعتش را می‌پذیرفت، بلکه بعضاً به صورت حساب‌شده از او در اموری استفاده می‌کرد. از همین روی، گرچه *اشعث* را از فرمان‌داری آذربایجان^۲ و جریر را از همدان عزل نمود،^۳ ولی بیعت آنان را رد نکرد و آنان را در اموری که توانایی انجام آن را داشتند به کار گرفت. مهم‌ترین علت این اقدام می‌تواند در تدبیر سیاسی امام باشد؛ زیرا اینان از خواص جامعه اسلامی و صاحبان قدرت اجتماعی بودند. رها کردن آنان بستری برای سوءاستفاده حداکثری دشمن از آنان و ایجاد ناراضی در حکومت اسلامی و در نهایت، ضربه زدن به آن بود؛ اما نگاه‌داشتن آنان کمکی به بهبود وضعیت سیاسی و آرام کردن تشنج اجتماعی و سیاسی قبایل به‌شمار می‌آمد؛ زیرا آنان جزئی از جامعه اسلامی بودند و بیشترین تأثیر را بر تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه داشتند. بنابراین، حفظ حکومت اسلامی از اوجب واجبات برای حضرت علی علیه السلام بود و برای آن به تناسب شرایط موجود، اقدام لازم را انجام می‌دادند.

امیرمؤمنان علی علیه السلام برای تحقق اهداف خویش، در مشارکت مردم و انتخاب برخی افراد برای پذیرش مسئولیت، با آنان مشورت می‌کردند. چنان‌که بعد از جنگ جمل، حضرت علی علیه السلام تصمیم گرفتند فردی را نزد معاویه بفرستند تا از او و شامیان بیعت بگیرد. آن حضرت در جمع اصحاب خود، به ایشان گفت: «فردی را که از تجارب آبدیده باشد، به من معرفی کنید تا او را نزد معاویه بفرستم. باشد که او معاویه را از سرپیچی بازدارد، که اگر چنین کرد [چه بهتر از این]، وگرنه ما درباره آنچه از جنگ با معاویه می‌خواهیم، بسیار تواناییم».^۴

جریر پیشنهاد کرد تا این مسئولیت به وی سپرده شود؛ زیرا او از دوستان و نزدیکان معاویه به‌شمار می‌آمد و در برقراری ارتباط با معاویه مشکلی پیش‌روی خود نمی‌دید. بدین‌روی، به حضرت گفت: مرا نزد معاویه بفرست. وی همواره پنددهنده و دوست من بوده است. نزدش می‌روم و از او می‌خواهم تا حکومت را به شما واگذار کند و حول محور حق به شما بپیوندد و مادامی که مطیع خداوند باشد و به آنچه در کتاب خداست عمل می‌کند، امیری از امرا و

Tāriḥ Islam dar Āyene-ye Pazhubesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. ابن‌قتیبه دینوری، الإمامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۲ (این نامه طبق ترتیب نقل حوادث، بعد از نامه حضرت علی علیه السلام به اشعث برای دعوت به بیعت فرستاده شده است).

۲. ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ج ۲، ص ۵۰۳.

۳. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص ۲۷.

۴. ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ج ۲، ص ۵۰۵.

کارگزاری از کارگزاران شما باشد. اهل شام را به اطاعت از شما و پذیرش حاکمیت شما خواهیم خواند. بیشتر شامیان جزو قوم من و از مردم شهرهای من هستند. بدین‌روی، امیدوارم از من سرپیچی نکنند.^۱

البته مالک اشتر با رفتن جریر مخالفت ورزید و مدعی شد که جریر هوای معاویه را در سر دارد. اما حضرت علیؑ به مالک اشتر فرمود: «مهلش بده تا ببینیم از دست او چه نتیجه‌ای عاید ما می‌گردد.^۲ این سخن اخیر اگرچه تا اندازه‌ای نشان از تردید حضرت علیؑ داشت، اما بی‌گمان، ایشان بهترین فردی را که در اختیار داشت و می‌توانست به شام بفرستد، بر این امر گماشت؛ چنان‌که عمرو عاص در اشاره به مأموریت جریر، رو به معاویه گفت: «بهترین فرد عراق از سوی بهترین مرد جهان به بیعت‌طلبی نزد تو آمده است».^۳

انتخاب جریر با توجه به شرایطی که داشت، معقول به نظر می‌رسد؛ زیرا بهترین دلیل برای این انتخاب آن است که حضرت علیؑ در پی ایجاد تنش نبوده است. نتیجه انتخاب جریر در آن شرایط، از سه حالت خارج نبود: یا جریر موفق می‌شد از معاویه برای حضرت علیؑ بیعت بگیرد که در این صورت، حضرت به هدفش می‌رسید؛ یا نمی‌توانست بیعت بگیرد و بازمی‌گشت، که دور از انتظار نبود؛ یا خیانت می‌کرد و به معاویه ملحق می‌شد که در این صورت نیز جدا شدن جریر چیزی جز جدا شدن یک نیروی غیرقابل اعتماد نبود. حضرت علیؑ با فرستادن جریر درصد حل مسالمت‌آمیز مشکل و اتمام حجت با شامیان بود و امر معقول نیز همین است؛ زیرا هدایت مردم و جلوگیری از جنگ، بهترین هدفی است که امام به دنبال آن بود. چنانچه با تأخیر جریر در بازگشت، وقتی سپاهیان حضرت علیؑ از ایشان خواستند تا مهیای جنگ شوند، به آنان پاسخ دادند: «آماده شدن من برای جنگ با اهل شام، درحالی‌که جریر نزد آنان است، بستن در برهان و حجت به روی آنان و موجب روی گرداندن شامیان از خیر است، اگر خواهان خیر باشند»^۴ همه جوانب کار را سنجیده و ظاهر و باطن آن را زیر و رو کرده‌ام؛ برای خود چاره‌ای جز جنگ یا کفر به آورده محمدؐ ندیدم».^۵

امیرمؤمنان علیؑ در شروع فتنه معاویه، موضع خود را در این‌باره چنین بیان کرد: «از آن امر (فتنه) امتناع خواهم کرد، تا هنگامی که امتناع یابد. اما هرگاه گریزی نیافتم، پس آخرین چاره بیماری، داغ کردن است».^۶ این موضع امیرمؤمنان علیؑ بود که در مرحله آغازین از برخورد با معاویه اعلان شد و تا پایان نیز استمرار یافت. بنابراین، فرستادن جریر به عنوان اتمام حجت با شامیان، و جنگ آخرین چاره بود. بدین‌روی، هنگام اعزام جریر، حضرت علیؑ به صراحت به او اینچنین مأموریت دادند: «نامه مرا به معاویه برسان. اگر او هم چون دیگر مسلمانان به راه آمد، چه بهتر، وگرنه او را از نتیجه وخیم پیمان‌شکنی و گردن‌کشی آگاه کن و هشدار ده و به او بفهمان که نه من راضی‌ام او فرماندار باشد و نه توده مردم به خلافت او تن می‌دهند».^۷

۱. نصرین مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۲۸-۲۷؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۲، ص ۳۷۲.

۲. نصرین مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۲۷؛ ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۳، ص ۲۷۶.

۳. نصرین مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۴۴.

۴. ابن قتیبه دینوری، الإمامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۱۴.

۵. نهج البلاغه، ص ۸۴.

۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۴۴۳؛ ابن مسکویه رازی، تجارب الأمم، ج ۱، ص ۴۹۰.

۷. نصرین مزاحم منقری، وقعه صفین، ص ۲۸.

گرچه فرد دیگری نیز می‌توانست این کار را انجام دهد، اما نتیجهٔ اعزام هر شخص دیگری غیر از جریر، اعلان جنگ معاویه با سپاه اسلام بود؛ زیرا معاویه بر همین اساس، اقدام به جنگ کرد و خلافت حضرت علی علیه السلام را نپذیرفت. اما جریر رابطهٔ دوستی با معاویه داشت و انتخاب وی موضوعیت داشت تا بهانه‌ای برای دیگران باقی نماند. اگر فردی مثل مالک/اشتر این مأموریت را به عهده می‌گرفت چه‌بسا در شام کشته می‌شد^۱ و بعدها دشمنی مالک با معاویه را علت عدم مصالحه می‌دانستند و امیرمؤمنان علی علیه السلام را متهم به تمایل به جنگ می‌کردند؛ چنان‌که وقتی مالک/اشتر اظهار داشت که او بهتر می‌توانست از عهدهٔ چنین مأموریتی برآید، جریر بن عبدالله در پاسخ به او گفت: اگر مالک/اشتر در شام بود، او را می‌کشتند و شامیان او را از زمرهٔ قاتلان عثمان می‌دانستند.^۲ در هر حال معاویه کسی نبود که قدرت را رها کند و بیعت را بپذیرد؛ ولی مهم‌ترین وظیفهٔ امام علیه السلام نجات مردم از گمراهی و هدایت آنان با صلح و آرامش بود و اجبار و جنگ آخرین راه کار.^۳

نتیجه‌گیری

در بررسی انتقادی دیدگاه مادلونگ دربارهٔ عملکرد و تدبیر مدیریتی حضرت علی علیه السلام در رویدادهای سیاسی و اجتماعی اسلام، معلوم شد که او در فهم و درک شخصیت‌های تاریخی و مسائل سیاسی اسلام و حکومت حضرت علی علیه السلام، به سبب بهره‌برداری از منابع عامه در تحلیل اقدامات سیاسی حضرت علی علیه السلام؛ نقص در تحلیل شخصیت‌های الهی؛ فقدان شناخت کافی در کلام سیاسی شیعه، به‌ویژه در امر امامت و مبانی آن؛ نداشتن درک درست از فضای تاریخی، فکر و فضای سیاسی جامعهٔ اسلامی آن دوره از تاریخ، به‌ویژه روح قبیله‌ای حاکم بر جامعهٔ اسلامی؛ نداشتن نگاهی جامع به منابع تاریخی؛ و ترجمهٔ ناصواب از متون تاریخی به سبب فقدان فهم تاریخی از شخصیت حضرت علی علیه السلام، امام را در حد یک حاکم و خلیفهٔ سیاسی همانند دیگر خلفا، تنزل داده و عملکرد آن حضرت را به عنوان یک حاکم سیاسی فاقد علم و درایت الهی بررسی کرده و در نتیجهٔ این اشتباه، جنبهٔ الهی و اخروی مسئولیت حضرت علی علیه السلام را در برابر مردم، نادیده گرفته و در نهایت، به این نتیجه رسیده است که حضرت علی علیه السلام به سبب برخوردار نبودن از علم الهی و عصمت، دارای لغزش بود و در تدبیر جامعهٔ اسلامی، ایشان مدیریت لازم را برای خروج از بحران‌ها به کار نبرد، و در برخی مواقع، از جمله اعزام یا عزل و نصب افراد برای مأموریت‌های سیاسی، توان لازم را نداشت و این به سبب ضعف علم ایشان بود.

از دیگر نتایج این پژوهش، ضمن پاسخ دادن به یافته‌های تحلیلی مادلونگ، که منجر به شبهات و اتهامات تاریخی نسبت به امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌گردد، این است که مخاطبان بیشتر و بهتر با قدرت و توانمندی حضرت علی علیه السلام در حل بحران‌های سیاسی و اجتماعی در قالب سیرهٔ سیاسی آن حضرت آشنا می‌گردند و درمی‌یابند که حضرت علی علیه السلام در چه شرایط سختی توانسته است، از اسلام و حکومت اسلامی و دستاوردهای آن حراست کند.

Tārikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh _____ Vol.15, No.1, Spring & Summer 2018

۱. هنگامی که مالک اشتر اظهار داشت که او بهتر می‌توانست از عهده چنین مأموریتی برآید، جریر بن عبدالله در پاسخ به او گفت: اگر مالک اشتر در شام بود، او را می‌کشتند؛ زیرا شامیان او را از زمرهٔ قاتلان عثمان می‌دانستند (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۳۶۰).

۲. علی بن ابی‌الکریم ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۲۷۷.

۳. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حامد منتظری مقدم، روابط امام علی علیه السلام با معاویه، ص ۴۲-۵۵.

منابع.....

- نهج البلاغه، تحقیق سیدرضی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد، *المصنف*، تحقیق سعید اللحام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکرام، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۵ق.
- ابن اعثم کوفی، ابومحمد، *الفتوح*، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، *المناقب*، قم، علامه، ۱۳۷۹ق.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب*، تحقیق علی محمد الجاوی، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
- ابن عساکر، علی بن حسن بن هبة الله، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، *الإمامة و السیاسة المعروف بتاریخ الخلفاء*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۰ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهاية*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد، *تجارب الأمم*، چ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۹.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۸۸م.
- تقوی، هدیه، «بررسی و نقد دیدگاه مادلونگ در کتاب جانشینی محمدؐ» بخش خلافت امام علیؑ، «تاریخ پژوهان»، ۱۳۸۷.
- تقفی، ابراهیم بن محمد، *الفارقات*، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
- صدوق، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضاؑ*، تهران، جهان، ۱۳۷۸ق.
- صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، بی جا، منشورات مجلس علمی، بی تا.
- طبری آملی، عمادالدین، *بشارة المصطفى لشبعة المرتضى*، چ دوم، نجف، مکتبه الجدریه، ۱۳۸۷ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چ دوم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ق.
- عبدالمحمدی، حسین و مرتضی علوی، «نقدی بر دیدگاه مادلونگ درباره خلافت امام علیؑ در کتاب جانشینی حضرت محمدؐ»، *پژوهشنامه کلام*، ۱۳۹۴، ش ۳، ص ۱۲۸-۱۰۷.
- عبدالمحمدی، حسین، اسدالله رحیمی و مرتضی علوی، «نقدی بر دیدگاه مادلونگ درباره بیعت با امام علیؑ و ریشه جنگ های جمل، صفین و نهروان در کتاب جانشینی حضرت محمدؐ»، *پژوهشنامه کلام*، ۱۳۹۵، ش ۵، ص ۸۹-۶۸.
- علم الهدی، علی بن حسین، *الفصول المختاره*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- _____، *تنزیه الأنبياءؑ*، قم، شریف رضی، ۱۳۷۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- مادلونگ، ویلفرد، *جانشینی حضرت محمدؐ*، ترجمه احمد نمایی و همکاران، چ ششم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۹۳.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق اسعد داغر، چ دوم، قم، دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المسائل العکبریة*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- _____، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- منتظری مقدم، حامد، «روابط امام علیؑ با معاویه»، *معرفت*، ۱۳۸۱، ش ۵۲، ص ۵۵-۴۲.
- منقری، نصر بن مزاحم، *وقعه صفین*، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، چ دوم، قاهره، المؤسسة العربیة الحدیثة، ۱۴۰۴ق.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، *الصحیح*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- یعقوبی، احمد بن ابی واضح، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دارصادر، بی تا.



پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

An In-depth Analysis of Madelung's View about the Political Leadership of Imam Ali (P.B.U.H.) in the Book "The Succession to Muhammad"

✉ **Mohammad Javad Yavari Sartakhti** / Assistant Professor, Baqir al-Olum Uni.

javadyavari@yahoo.com

Morteza Alavi / M.A. in History of Islamic Civilization Islamic Maaref Uni.

alavi6188@gmail.com

Received: 2017/11/26 - **Accepted:** 2018/06/19

Abstract

Wilferd Madelung the German orientalist has studied the Prophet Muhammad (P.B.U.H.)'s successorship in his book "The Succession to Muhammad". Although his viewpoint is fairer and wiser than the other orientalists, he studied the character and the political and social behaviors of Amir al-Momenin Ali (P.B.U.H.) in the history from a non-religious viewpoint and through the Sunni and the other orientalists sources and methods, and has presented views, which are incompatible with the historical and religious foundations as well as the teachings of the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.). Studying the political and administrative performance of Amir al-Momenin Ali (P.B.U.H.) during the historical events, as one of Madelung's notable interests, and relying on the Sunni sources, he believes that Imam Ali (P.B.U.H.) has had weak points in understanding the political issues and managing the political and social crises of Islamic society, because from his point of view, the sacred viewpoint towards the infallible Imams (P.B.U.T.) cannot be justified historically. Using a historical-theological approach and a descriptive-analytical method, and focusing on the Sunni and Shiite sources, while expressing the weakness of the author's research, this paper typified Madelung's historical views to answer the misconceptions and defend the political and social understanding and management of Imam Ali (P.B.U.H.) in solving the crisis.

Keywords: Madelung, the political and administrative performance of Imam Ali (P.B.U.H.), Islamic government.

Reviewing and Criticizing the Reports Related to the Oppositions against Imam Hasan (P.B.U.H.)' Peace Based on the Analysis of the Opposers' Attitudes and the Sources of the Objections

✉ **Mohammad Reza Hedayatpanah** / Associate Professor History Department Research

Institute of Hawzeh and Uni.

rihu.ac.ir @Hedayatp

Roohullah Tohidiniya / Ph.D. Student of Islamic History Tehran Uni.

roholahtohidi@yahoo.com

Received: 2018/01/22 - **Accepted:** 2018/09/15

Abstract

According to the sources, some Shiites were opposed Imam Hasan (P.B.U.H.) after his peace and addressed the Imam with offensive statements. Actually, carelessness of some researchers to the issues such as, the diversity of documents and sources, the diversity in the attitudes of the objections, inaccessibility to the correct versions of the statements, and uncertainty about the time and place of objections, provided the conditions for the opponents to reflect these traditions in their works. Describing the event in a firm and comprehensive form, this paper attempts to examine a claim that, the Shiite elders and the followers of Imam did not disobey Imam Hasan (P.B.U.H.) and they did not insult his holiness. Findings show that, given the roots of the objections in the Khawarijs' way of thinking and the distortions of the Umayyad supporters to demolish and weaken the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.), the theory of the opposition of the companions of Imam Hasan (P.B.U.H.) with his holiness is incorrect and incomplete.

Keywords: Imam Hasan (P.B.U.H.)'s peace, opposers to peace, Shiites, humiliator of the believers, Khawarij.

An Analysis of the Ignorance Time Culture about Women and Family in Iran Coincided with the Advent of Islam

✉ **Seyyed hamed Neyazi** / M.A. in Islamic History and Civilization Islamic Educational Uni. seiyed_ha@yahoo.com
Mohammad Reza Jabbari / Associate Professor IKI jabbari@qabas.net

Received: 2018/04/14 - **Accepted:** 2018/10/04

Abstract

The Ignorance Time culture was shadowing everywhere in the pre-Islamic period. Without mentioning any place, time, and folk, the Holy Quran has pointed to the components and characteristics of ignorance, but in order to clarify more for the primary audience of the Quran, the ignorant Arabs; it enumerates examples of the culture of ignorance in the Arabian Peninsula. In this regard, one should not limit ignorance just in the Arabian Peninsula. On the eve of the advent of Islam, Iran, as one of the significant and civilized geographic areas, was an example of the culture of ignorance. Analyzing the culture of the Ignorance Time in one of the important sectors of society, i.e. the women and family system in contemporary Iran with the advent of Islam is the purpose of this paper. The general topics under discussion include: the status of women in the view of Iranians coincided with the advent of Islam, the types of marriage, behavior with women and children, and analyzing the backgrounds and factors of this situation.

Keywords: the advent of Islam, Iran, ignorance, culture of ignorance, ignorance in Iran, woman and family in the Iran's Sassanid era.

The Reason of Absence of the Intellectual Flows in the Tobacco Protest

Abuzar Mazaheri / Assistant Professor IKI

mashrooteh@qabas.net

Received: 2018/01/20 - Accepted: 2018/08/16

Abstract

The tobacco Protest can be considered as the first Iranian awakening movement. This movement took place in an age when Islamic Iran suffered from severe weakness and disorderly through tyranny and colonialism. Although the various social groups participated in this movement, the intellectual movement and those who studied in Europe played a negligible role, despite the reform discourse that has always been claimed. Studying the reason of this absence is the purpose of this paper. It seems that, their misunderstanding and inaccurate analysis of the condition of Iran during this period was the main reason of this absence. The misunderstanding of this movement from the three main involved parties of this movement (i.e. the people and their political culture; tyranny and Qajar monarchy, colonialism and its influence) has prevented them to play their role in this movement, which can be considered as "the mother of the contemporary movements of Iran". Actually, they could play an important role in this movement along with the other people, by relying on the people's awakening and taking benefit from the cultural-political capacities instead of humiliating the religious-political culture of people and regarding the beliefs as a superstition, by recognition of the nature of tyrannical government in Iran and holding a real reform view rather than an anti-tyranny view affected by the west, and also by distrusting the colonists and the foreign countries instead of trusting their honesty and being happy with their presence in Iran.

Keywords: Tobacco Protest, intellectual movement, colonialism, tyranny.

Historical Comparison; Feasibility Study and Criteriology

Javad Soleimani Amiri / Associate Professor IKI

soleimani@qabas.net

Received: 2018/04/27 - Accepted: 2018/09/03

Abstract

Comparative studies are one of the adopted methods of research in humanities, in which researchers find a deeper knowledge by comparing two phenomena or views with each other and examining the similarities and differences between them. Acquiring a deep undressing about their time, historians study the factors of the rise and fall of civilizations by comparing the civilizations with their own time. But, due to some difficulties, perhaps some scholars may avoid the comparative study of history, such as undue comparison, its impossibility or non-scientificness. After explaining the reasons for the possibility of historical adaptation, this paper has criticized two extremist and negligence perspectives on historical comparison, and has mentioned issues, such as identifying similarities and focusing on esoteric similarities, evaluating the ineffectiveness of distinctions in similarities and utilizing comprehensive formats as a criterion and scientific method for valid historical comparison.

Keywords: the concept of historical comparison, possibility of historical comparison, historical comparison method, proper and undue historical comparison.

ABSTRACTS

Imam Husain (P.B.U.H.)'s Character in "Ithbat al-Wasiyya"

Reports

✉ **Amir Ashtari** / PhD. Student, the History IKI

amir223@chmail.ir

Mohsen Ranjbar / Associate Professor IKI

ranjbar@qabas.net

Received: 2017/12/27 - Accepted: 2018/07/12

Abstract

The importance of validation of the related reports to the infallible Imams is totally obvious especially in the Shiite sources. Examining the validity of the related reports to "Imam Husain" (P.B.U.H.) in the Book "Ithbat al-Wasiyya" (attributed to Mas'udi), which has ignored the documents of most reports, including the section of Imam Husain (P.B.U.H.), is the purpose of this paper to find the same or similar reports in the other historical and the Collections of Tradition. Since validating the reports is not just about their documents, the content of the reports has also considered, though it is not the main purpose of the paper. This study shows that, although the reports of this section is stated without documents, the same or more similar ones are found in other historical and the Collections of Tradition. This book presents a supernatural and historical illustration of the character of Imam Husain (P.B.U.H.). This illustration has followed even in the bloody event of 'Ashura in 61 AH. It seems the author of this book has a keen interest in the contents of the reports, which led to ignoring the documents.

Keywords: Imam Husain (P.B.U.H.), Ithbat al-Wasiyya, abnormal events, occulted reports, historical reports.

Table of Contents

Imam Husain (P.B.U.H.)'s Character in "Ithbat al-Wasiyya" Reports	5
<i>Amir Ashtari & Mohsen Ranjbar</i>	
Historical Comparison; Feasibility Study and Criteriology	29
<i>Javad Soleimani Amiri</i>	
The Reason of Absence of the Intellectual Flows in the Tobacco Protest	57
<i>Abuzar Mazaheri</i>	
An Analysis of the Ignorance Time Culture about Women and Family in Iran Coincided with the Advent of Islam	77
<i>Seyyed hamed Neyazi & Mohammad Reza Jabbari</i>	
Reviewing and Criticizing the Reports Related to the Oppositions against Imam Hasan (P.B.U.H.)' Peace Based on the Analysis of the Opposers' Attitudes and the Sources of the Objections	101
<i>Mohammad Reza Hedayatpanah & Roohullah Tohidiniya</i>	
An In-depth Analysis of Madelung's View about the Political Leadership of Imam Ali (P.B.U.H.) in the Book "The Succession to Muhammad"	125
<i>Mohammad Javad Yavari Sartakhti & Morteza Alavi</i>	
ABSTRACTS	150

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mohammad Reza Jabbari*

Editor in chief: *Mahdi Pishvai*

Coordinator: *Rūhollāh Farīsābādi*

Editorial Board:

- ☐ **Mohsen Alviri:** *Associate Professor, Baqir al-Olum Universiti*
- ☐ **Mahdi Pishvae:** *Research Manager, History Department, IKI*
- ☐ **Ya'qub Ja'fari:** *Professor & Researcher working on the Quranic Sciences and the history of Islam, IKI*
- ☐ **Mohsen Ranjbar:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Javad Soleimani Amiri:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Hosein Abd-al-Mohammadi:** *Associate Professor I-Mustafa International University*
- ☐ **Asghar Montazir al - Qaem:** *Associate Professor, Isfahan University*
- ☐ **Hamed Montazeri Moghaddam:** *Associate Professor IKI*
- ☐ **Mohammad Reda Hedayat Panah:** *Associate Professor, Hawzeh & University Research Center*
- ☐ **Mohammad Hadi Yusefi Gharavi:** *Professor & Researcher working on the history of Islam and Shiism*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185- 4333

Tel: +98- 25-32113468

Fax: +98- 25-32934483

E - mail: nashrieh@Qabas.net

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

<http://eshop.iki.ac.ir>