



Irano-Islamic Research in Politics, Vol.3, No3, 59-81.

Polito-Historical traditions and Iranian's Shi'ism approach¹

Faramarz Mirzazadeh Ahmadbeyglou²

Abstract

Diversity of religions and religious beliefs in different societies is a common thing. But the main problem is why and how believers of a religion present different understanding from it; for example, when Muslims whereas believe one God, one prophet and one book (the Quran), why they are divided in the different sects and why they defined different political systems under the titles of Sunni and Shi'ism? And basically, why Iranians are tended to Shi'ism? So, the aim of this article is showing the Iranians intellectual and cultural backgrounds on accepting the Shi'ism then attend to this hypothesis that ancient Iran's intellectual and cultural traditions led to draw the diverse Islamic political system. We by using descriptive -analytical method trying to explain this hypothesis. In the end, we conclude that Iranians' understanding of the sacred position of the ruler, its centrality in the cohesion of the society, the continuation of the rule in the same family and the final emergence of an individual from that family to spread the accepted sacred teaching of that family lead to this fact that they consider the family of the Messenger of God as holy, accept the authenticity of Imam Ali (a.s.) and his children for the Imamate, and consider the promised Imam the savior of humanity and the spreader of the divine tradition.

Keywords: Historical traditions, Ancient Iran, Shi'ism, Islamic teachings. Political system

¹ . Received: 19/07/2024; Accepted: 05/09/2024; Printed: 24/09/2024

² - Assistant Professor, Department of Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. f.mirzazade@gmail.com



سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال سوم، شماره سوم (پیاپی یازدهم) پاییز ۱۴۰۳، ۵۹-۸۱.

سنت‌های تاریخی و رویکرد شیعی گرایانه ایرانیان^۱

فرامرز میرزازاده احمدبیگلو^۲

چکیده

تنوع ادیان و به‌خصوص مذاهب در بین جوامع مختلف امری معمول به نظر می‌رسد؛ اما مسئله این است که چرا و چگونه مؤمنان یک دین برداشتی متفاوت از آن ارائه می‌دهند. برای مثال، چرا وقتی مسلمانان علی‌رغم اعتقاد به یک خدا، یک پیامبر و یک کتاب، به فرقه‌های مختلف تقسیم شده و امروزه تحت عنوان تشیع و تسنن نظام‌های سیاسی جداگانه‌ای را از دل کتاب خدا و سیره رسول او تعریف می‌کنند؟ اساساً اینکه چرا ایرانیان به برداشت شیعی از اسلام سوق یافتند؟ بنابراین، هدف این نوشتار نشان دادن پس‌زمینه‌های فکری و فرهنگی ایرانیان در پذیرش تشیع است و به این فرضیه پرداخته که سنن فکری و فرهنگی ایران باستان منجر به ترسیم نظام سیاسی جداگانه در قالب آموزه‌های اسلامی شده است. در نتیجه، یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که چون سنت‌ها و فرهنگ ایران باستان، به دلیل دین‌محور بودن - علی‌رغم وجود نواقص و انحرافات و کج‌فهمی‌های تاریخی صورت‌گرفته - قربت بیشتری با آموزه‌های اسلامی داشته، ایرانیان را به باورهای شیعی رهنمون کرده است.

واژگان کلیدی: سنت‌های تاریخی، ایران باستان، شیعی‌گری، آموزه‌های دینی و نظام سیاسی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۵؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۷/۳
۲. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
f.mirzazade@gmail.com

مقدمه

رویکردها و برداشت‌های متفاوت از ادیان مختلف در طول تاریخی امری اجتناب‌ناپذیر و مرسوم بوده است؛ اجتناب‌ناپذیر، چون تعابیر و تفاسیر متعددی از ادیان -هم از منظر کلامی و هم از باب منافع سیاسی- وجود داشته و وجود خواهد داشت و مرسوم است چون شاهد مذاهب مختلف در دل ادیان متعدد هستیم. دین اسلام از این قاعده عام تاریخی مستثنا نیست. حتی بنا بر برخی روایات، خود رسول خدا(ص) اذعان کرده که اگر یهودیت به ۷۱ و مسیحیت به ۷۲ فرقه تقسیم شده‌اند، اسلام نیز به ۷۳ فرقه تقسیم خواهد شد (شهرستانی، ۱۳۶۲، ۷). حال، مسئله اصلی این است که اساساً چرا اکثریت ایرانیان و ملل دارای فرهنگ ایرانی به پذیرش رویکرد شیعی روی آورده و اعراب شبه‌جزیره عربستان رویکرد سنی از اسلام را پذیرفته‌اند و نظام‌های سیاسی برآمده از برداشت‌های اعتقادی خود را بهترین مدل فهم سیاسی از دین اسلام دانسته‌اند. این مسئله در بطن خود متضمن این سؤال‌هاست: دعوی سیاسی شیعی بر چه سنت‌ها، سوابق و فرهنگ‌های تاریخی استوار است؟ و چه انطباقی با سنن الهی دارد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان به قربایت رویکرد شیعی با باورهای فکری و تاریخی ایران باستان استناد کرد که به دلیل دین‌محور بودن سنت سیاسی ایران از یک مبنای مشترک برخوردارند؛ اما اولاً به دلیل در طول هم قراردادن ادیان -زرتشتی و اسلام در این نوشتار- و دوم وارد شدن برخی انحراف‌ها و کج‌فهمی‌های تاریخی از آیین زرتشتی، برداشت شیعی از اسلام به تدریج جایگزین آن شده است.

ما برای تبیین فرضیه مذکور با استفاده از رهیافت پس‌کاوانه به بررسی مبانی مشترک فکری و فرهنگی ایران باستان و فهم شیعی از اسلام پرداخته و با اتکا به روش توصیفی-تحلیلی به تبیین رابطه فکر و فرهنگ تاریخی ایران باستان و برداشت شیعی از اسلام خواهیم پرداخت. رهیافت پس‌کاوانه به ما کمک می‌کند تا تأثیر فکر، فرهنگ و سنت‌های تاریخی و سیاسی نهفته و نهادینه‌شده در حافظه تاریخی ایرانیان را در پذیرش دینی جدید، اما متناسب با ویژگی‌های درون‌مایه‌ای خود را تحلیل و تبیین کنیم. لازم به ذکر است که این پذیرش نیازمند والایش و پیرایش برخی عناصر و مضامین فکری و فرهنگی

بود که در طول تاریخ ایران باستان دچار نقص، کج‌فهمی یا انحراف شده بودند که برخی محققان بدون لحاظ این موارد به تبیین متغیرهای مذکور پرداخته و به انحراف رفته‌اند. بنابراین، با بررسی پیشینه تحقیق به این انحراف هم پرداخته می‌شود.

نگاهی گذرا بر پیشینه

درخصوص پیشینه تحقیق لازم به ذکر است یافتن آثاری که به صورت مشخص روی بررسی تأثیر سابقه فرهنگی و تاریخی بر رویکرد سیاسی ساکنان ایرانی استناد کرده باشد ممکن نیست. اما برخی نویسندگان -به اشتباه و به جای کارکرد این روند در جزیره‌العرب- تلاش کرده‌اند به تعصبات قبیله‌ای و نسبی‌اژه (ع) با خاندان ساسانی استناد کرده و گرایش ایرانیان به شیعه‌گرایی را مرهون عرق ملی آنها به شهربانو -دختر آخرین پادشاهی ساسانی، یزدگرد سوم- دانسته‌اند که به همسری امام حسین (ع) درآمده و به نوعی مادر امامان بعد از امام سوم (ع) بوده است. این دعوی برای اولین بار توسط کنت دوبو گینو -وزیرمختار فرانسه سال‌های ۱۲۷۱-۱۲۷۴ ه.ق در ایران- مطرح شد. وی عقاید قدیمی ایرانیان را درباره جنبه آسمانی و الهی داشتن سلاطین ساسانی، ریشه اصلی عقاید شیعی در باب امامت ائمه دانسته است. بر اساس این ادعا، ایرانیان «اصول و عقاید پارسی» را وارد مذهب تشیع کرده و رویکرد سیاسی خود را «مطابق افکار و خیالات خود به وجود آورده‌اند» (گوینو، بی‌تا، ۶۵). درواقع، دو گوینو با این نظر، مدعی انتخاب آگاهانه و عامدانه تشیع توسط ایرانیان است؛ درحالی‌که ما نگرشی پس‌کاوانه، ورود غیرارادی و مبتنی بر قربابت فکری و فرهنگی سنت ایرانی و اسلامی داریم.

باین‌حال، ادوارد براون نیز با تأیید نظریه گوینو بیان می‌کند: ایرانیان «سلطنت را حق آسمانی و موهبت الهی می‌دانستند که در دودمان ساسانی به ودیعه قرار گرفته بود و این عقیده تأثیر عظیمی در سراسر تاریخ ادوار بعد ایران گذاشته است، علی‌الخصوص علاقه شدید ایرانیان به مذهب تشیع تحت تأثیر همین عقیده است که محکم به مذهب شیعه چسبیده‌اند». از این‌رو، «به عقیده ایرانیان، امام حسین (ع) شهربانو را به حباله نکاح درآورد

و بنابراین، هر دو فرقه بزرگ شیعه - اثنی عشری و اسماعیلیه - نه تنها نماینده حقوق و فضایل خاندان نبوت‌اند، بلکه واجد حقوق و فضائل سلطنت نیز هستند؛ زیرا نژاد او دو سو دارند: از بیت رسالت و از دودمان ساسان» (براون، ۱۳۳۵، ۱۹۵). این نوشتار نیز «حق آرمانی و الهی دانستن سلطنت» را می‌پذیرد اما تعصبات ناشی ملی‌گرایی ناشی از ازدواج فوق را قبول ندارد. می‌دانیم که چنین تبیین‌هایی از چرایی شیعه شدن ایرانیان مورد نقد جدی مرتضی مطهری قرار گرفته و تا حد زیادی به فراموشی سپرده شد. مطهری منکر اثرگذاری عقاید و سوابق تاریخی بر فهم دین جدید نیست و این اعتقاد وی «که هر ملتی که دارای یک سلسله عقاید و افکار مذهبی یا غیرمذهبی است و سپس تغییر عقیده می‌دهد، خواه‌ناخواه قسمتی از عقاید پیشین در زوایای ضمیرش باقی می‌ماند و ناخودآگاهانه آنها را در عقاید جدید خویش وارد می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۱۶) به فهم ما از چرایی پذیرش شیعی‌گری توسط ایرانیان نزدیک‌تر است. بدین ترتیب، این نوشتار ضمن نقد و رد دیدگاه‌های تعصب‌پایه گوینو و براون و تحسین نظر مطهری بر این باور است که سوابق تاریخی و فرهنگی ایرانیان نقش بسزایی در فهم دین اسلام و گرایش آنها به رویکرد شیعی داشته است. برای تبیین این مهم ضرورت دارد که روش و مبانی نظری تحقیق خود را تدارک و تجهیز کنیم.

رویکرد نظری

با ملاحظه در مطالب مذکور مبنی برداشت قوم‌مدارانه گوینو و براون، آگاهی از وجود حداقل دو برداشت دینی زنده از نظام سیاسی مبتنی بر احکام اسلامی و همچنین احتمال وجود دعاوی مختلف برای تبیین چرایی و کیفیت این برداشت سیاسی از اسلام، ما در این نوشتار از نظریه سازه‌نگاری به عنوان مبنای نظری تحقیق ضرورت استفاده می‌کنیم که به دلیل تلاش در راستای یافتن ساختارهای بین‌الذهانی تشکیل‌دهنده مبانی فکری و فرهنگی تاریخی یک جماعت و قوم، با رهیافت روشی پس‌کاوانه همخوانی بیشتری دارد.

نظریه سازه‌انگاری دارای قسیم و وجوه متعددی است که امروزه عمدتاً در روابط بین‌الملل از اقبال بیشتری برخوردار شده است. اما آنچه در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی پایه اصلی سازه‌انگاری را شکل می‌دهد، وام‌داری آن به نظریه ساخت‌یابی آنتونی گیدنز به عنوان یکی از اصول معرفت‌شناسی خود است؛ چراکه واقعیت در سازه‌انگاری به عنوان یک برساخته بیناذهنی اجتماعی و حاصل تعامل ساختار و کارگزار است (معینی و راسخی، ۱۳۸۹: ۱۸۳). بدین ترتیب، این نظریه اساساً رهیافتی ترکیبی است که معتقد به ساخته‌شدن ماهیت‌هاست. بنابراین توجه به فرهنگ در آن از جایگاه بالایی برخوردار است. از همین روی، بر ابعاد تاریخی و ویژگی‌های مشخص جغرافیایی ماهیت و هویت تأکید دارد. با این وصف، سازه‌انگاری دارای دو اصل بنیادین است: (۱) انگاره‌های مشترک و نه صرفاً نیروهای مادی، به ساختارهای اجتماعی انسان جهت می‌دهند و (۲) این انگاره‌های مشترک، هویت‌ها و منافع کنشگران را می‌سازند (داراب‌زاده و دیگران، ۱۳۹۲، ۳۰). آنچه مبنای استفاده ما از این نظریه می‌شود، برساخته‌شدن هویت‌ها و فرهنگ‌ها بر اساس محیط پیرامونی است. درواقع، هویت‌ها را نمی‌توان به صورت ماهوی، یعنی فارغ از بستر اجتماعی آنان تعریف و آنها را از بسترهای اجتماعی‌شان جدا کرد. از همین رو، گریفیتس سازه‌انگاری را رویکردی معرفی می‌کند که بر اولویت متغیرهای غیرمادی، همانند هنجارها، فرهنگ، اندیشه، قواعد و هویت تأکید دارد (گریفیتس، ۱۳۹۴، ۲۰۴). اینجاست که اهمیت فهم و شناخت محیط و سازه‌های اجتماعی در این نظریه دوچندان می‌شود. طبق این نظریه، سازه‌های اجتماعی دارای سه عنصر هستند: شناخت، منابع مادی و اقدامات مشترک (Wendt, 73). از بین این عناصر سه‌گانه، عنصر اول -شناخت مشترک- از اهمیت ویژه‌ای در این تحقیق برخوردار است؛ به این معنی که سازه‌ها و ساخت‌های اجتماعی تا حد زیادی توسط فهم‌ها، انتظارات و شناخت‌های مشترک شکل می‌گیرند و این اشتراکات افراد جامعه را در یک ذهنیت مشترک دارای هویت و فرهنگ واحد می‌سازد.

در کنار استفاده از نظریه سازه‌انگاری توجه به دو نکته: الف) نگرشی غیررسمی به فرهنگ و ب) نهادینه‌شدن سنت در جوامع حائز اهمیت است که در مورد اولی نظریه نهادگرایی و در مورد اخیر نظر جماعات‌گرایان می‌تواند

مثمر ثمر باشد. نظریه نهادگرایی گرچه محصول دوران مدرن است، اما قدیمی‌ترین نظریه در علم سیاست است؛ نظریه‌ای که معتقد است افکار و افعال انسان متأثر از نهادهای موجود در جامعه است. نهادها به بیان هانتینگتون «مجموعه‌ای از اصول، ارزش‌ها و قواعد یا الگوهای رفتاری پایدار، ارزشمند و تکرارشونده‌اند که در دو قالب سازمان رفتار یا شیوه‌های عمل پدیدار می‌شوند» (هانتینگتون، ۱۳۷۵، ۲۳). با این توصیف، نهادها سازمان‌ها یا الگوهایی هستند که تداوم و ارزش آن‌ها متکی به خودشان است. به عبارت دیگر، یک نهاد آن‌چنان در زندگی مردم مانند یک هنجار یا ارزش جای می‌گیرد که به‌سادگی از جا کنده نمی‌شود یا تغییر نمی‌کند. مردم یک نهاد را پدیده‌ای محوری در زندگی خود می‌بینند.

به‌طور کلی نهادها را از نظر سطح اثرگذاری‌شان بر رفتار انسان‌ها می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: رسمی، غیررسمی و ناملموس. نهادهای رسمی نهادهایی هستند که شکل‌دهنده یک نظام اجتماعی هستند و در مجموعه قوانین یک کشور (قانون اساسی، قوانین مدنی، کیفری و...) تدوین می‌شوند. نهادهای غیررسمی آن بخش از نهادهایی هستند که جزئی از ساختار رسمی دولت‌ها محسوب نمی‌شوند ولی در حیات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نقش بسزایی دارند. و نهادهای ناملموس سطحی از نهادها هستند که اغلب ماهیتی نامحسوس دارند، ولی در عین حال تأثیر مشخصی در نوع رفتار و کنش‌های افراد جامعه می‌گذارند. چنین فهمی از نهادها که تأکید را نه بر نهادهای رسمی مثل قوانین اساسی و نهادهای عینی و ملموس، بلکه بر نهادهای فرهنگی تثبیت‌شده در طول تاریخ می‌گذارند، در ضمیر خود سنت تاریخی و جاری در هر جامعه را منشأ شناخت و کنش می‌شمارد. در نتیجه ضرورت دارد مختصر توضیحی درباره سنت و سابقه تاریخی و تأثیر آن فهم و کنش افراد جامعه داده شود.

گرچه اندیشمندان و مکاتب فکری متعددی بر نقش و اثر سنت‌های تاریخی بر طرز فکر و نحوه کنش افراد جامعه پرداخته‌اند، اما جماعت‌گرایان^۱ در این بین شناخته‌شده‌تر هستند. سنت از منظر این گروه فکری، یک نظام

1- Communitarians

ارزشی منسجمی است که زندگی را معنا می‌کند، به فرد هویت می‌بخشد و خیر خاص خود را بسط می‌دهد (آل غفور، ۱۳۸۸: ۸). بدین ترتیب، هر جماعت برای خود دارای سنت و ویژه‌ای است که عقلانیت خاصی را پرورش داده و نهادهای سیاسی و اجتماعی ویژه خود را به وجود می‌آورد. به بیان فریزر، هر جماعتی که هویتی را می‌سازد فراتر از یک موجودیت است؛ چون هم نهادهای لازمه را به وجود می‌آورند و هم رابطه‌ای را بین افراد شکل می‌دهد. از این منظر، می‌توان اصول، قواعد، معانی، خیر، اهداف و زندگی مشترک را در آن جماعت مشاهده کرد. همچنین باید عنوان کرد که روابط در میان جماعت هم عینی، هم ذهنی و هم بین‌الذهانی است (Frazer, ۶۶: ۲۰۰۶).

بدین ترتیب، بین سه نظریه سازه‌انگاری، نهادگرایی غیررسمی و ناملموس و جماعت‌گرایی ارتباطی تنگاتنگ در حوزه‌هایی چون فهم (شناخت) مشترک، هویت، اثرپذیری کنش‌های افراد جامعه از سنن و سابقه تاریخی جامعه وجود دارد و همین ارتباط‌ها و اشتراکات به ما کمک خواهند کرد تا چرایی و کیفیت گرایش ایرانیان به رویکرد شیعی و اعراب شبه‌جزیره عربستان به رویکرد سنی از اسلام را توضیح دهیم و تبیین کنیم.

سنن الهی؛ مبنای فهم و عمل آموزه‌های سیاسی اسلام

سنن الهی از استوارترین و دیرینه‌ترین سنن هستند که به نظر می‌رسد به دلیل ابتدای خود بر سرشت مشترک انسانی از وثاقت و پایایی بالایی برخوردار باشند. بررسی محتوای آیات قرآنی نشان می‌دهد که سنن الهی بر غایاتی همچون توحید، عبودیت خدا، حاکمیت صالحان و مستضعفان و عدالت بر روی زمین استوار است. هرچند امکان دارد این سنن در طول ادوار تاریخی دچار فراموشی یا غفلت شده باشند، اما بنا بر وحی الهی همه این وعده‌ها قطعاً در نهایت محقق خواهند شد. بنابراین، آیات متعددی وجود دارند که بیان‌گر برپایی و جاری شدن سنت الهی در زمین هست: آیه ۱۰۵ سوره انبیاء بر به ارث رسیدن زمین برای عبادی الصالحون اشاره دارد؛ «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ اللَّهَ يَرْثُهَا عِبَادَ الصَّالِحِينَ». بندگان صالحی که به اذعان اکثر علمای اهل سنت و تشیع حکومتی متناسب با فطرت الهی انسان‌ها و در جامعه‌ای شایسته بر پا خواهند کرد (فخررازی، بی‌تا ج ۲۲:

۱۹۲). یا در آیه ۵۵ سوره نور خداوند کریم وعده خلافت و حکومت این صالحان را می‌دهد و می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ». همچنین، آیه ۵ سوره قصص: «وَوَدَّ أَنْ تَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»، از اراده قطعی خداوند مشخص کردن و قراردادن هدایت‌گر برای بشریت صحبت می‌کند.

آیات دیگری همچون آیه ۳۰ سوره بقره^۱ یا آیه ۲۱ سوره مجادله^۲ نشان‌گر اراده و جدیت خداوند در تحقق این سنت الهی است که حکومت نهایی و نجات‌بخش بشریت خلافت و حاکمیت بندگان صالح در روی زمین است. با این همه، همواره در طول تاریخ بوده‌اند افراد و گروه‌هایی که در برابر سنن سیاسی الهی گردنکشی کرده و درصدد سلطه و حکمرانی جائزانه بر دیگران بوده و با تحریف احکام الهی می‌خواستند مانع تحقق وعده و سنت الهی باشند. تعبیری که قرآن کریم از این‌گونه افراد می‌کند جالب و درخور توجه است. خداوند کریم در قرآن مجید و آیه ۳۱ سوره توبه اقدام این افراد را به مثابه تلاش برای خاموش کردن نور خورشید (زنده نگه‌داشتن فطرت الهی بشر و حاکمیت نهایی بندگان صالح) با فوت کردن از طریق دهان می‌داند و بیان می‌دارد: «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ». جالب‌تر اینکه خداوند کریم بلافاصله و در آیه ۳۲ همان سوره نه تنها به ارسال رسول، در راستای ضرورت وحی و زنده و بیدار نگه‌داشتن فطرت الهی بشریت اشاره می‌کند، بلکه بر غلبه‌یافتن دین الهی تأکید دارد: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ». حتی در آیه ۹ سوره صف این عبارات را عیناً تکرار می‌کند و در آیه ۲۸ آیه فتح همین آیه را با اندکی تغییر (و با آوردن «وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا» به جای «لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ») یادآور می‌شود. باید توجه داشت که آغاز و پایان و مبدأ و غایت سنت سیاسی الهی ایجاد قسط و عدل در جامعه انسانی است. به‌گونه‌ای که قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید دلیل فرستادن پیامبران و کتاب الهی را برای برپایی و قیام مردم به قسط و عدل

۱. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...».

۲. «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ».

معرفی می‌کند؛^۱ همچنین آیات ۲۹ سوره اعراف و ۱۸ سوره آل عمران بر عدل و قسط تأکید دارند؛ و در نهایت، در آیه ۴ سوره یونس می‌فرماید: «إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ»؛ همان خداوند خلقت را آغاز کرد سپس آن را بازی گرداند تا کسانی را که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام دادند به عدالت پاداش خواهد داد.

عنایت و مدافه در آیات مذکور نشان می‌دهد که اراده خداوند بر این اصل استوار است که سنت سیاسی الهی برای پایی حکومتی مبتنی بر الف) حاکمیت صالحان است؛ از نگاه قرآن کریم صالحان نیک‌گفتارترین (فصلت، ۳۳) و نیک‌کردارترین مردم (الک‌هف، ۳۰) هستند که گفتار و کردارشان با هم یکی‌اند (شعرا، ۲۲۷)، به دیگران ستم نمی‌کنند (ص، ۲۴)، از ستم نمی‌ترسند (طه، ۱۱۲) و بهترین خلائق‌اند (بینه، ۷). همچنین از نظر قرآن کریم انبیا مصادیق بارز و اکمل صالحان هستند. ب) حاکمان صالح، وارثان الهی‌اند؛ ج) اینها انوار الهی هستند که تحقق حکومت آنها، علی‌رغم مخالفت مشرکان و کافران، طبق سنت الهی حتمی و قطعی است؛ و د) غایت حکومت آنها اجرای کامل قسط و عدالت در جامعه است. اما آنچه در این تحقیق حائز اهمیت است تعیین مصداق بنده صالح و وارث خلافت الهی در روی زمین در دوران بعد از حیات پیامبر اعظم (ص) است. همان‌گونه که از آیات قرآنی استنباط می‌شود در حکومت صالحان، امنیت اجتماعی و فراگیر امری است که خداوند بدان وعده داده است. همچنین در این حکومت، عدالت از سوی مردم اجرا و برپا می‌گردد. بدین ترتیب، حکومت صالحان تجلی‌گاه حکومت واحد، نشانه غلبه دین و بیدار شدن فطرت الهی انسان‌هاست. با این حال، باید متذکر گردید که چون راهکار قطعی و تثبیت‌شده برای اجرای عدالت در آیات الهی ذکر نشده و نام شخص خاصی به عنوان «صالح» بیان نشده و فقط ویژگی‌های آنها وصف گشته است، بنابراین، مصادیق حکومت عادلانه و حاکمان صالح قابل تفسیر و متناسب با شرایط زمانی و مکانی قابل تبدیل بوده است. از این‌رو، می‌توان ادعا کرد که اهل تسنن و تشیع به دلیل داشتن

۱- «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»

سوابق تاریخی و فرهنگی متفاوت برداشت‌ها و رویکردهای متفاوتی از سنت سیاسی اسلامی داشته باشند که در ادامه به بررسی آن سنت‌ها می‌پردازیم.

سنت سیاسی ایران باستان

هر جامعه‌ای متناسب با سنن تاریخی و فرهنگی خود، طرز فکرها و برساخته‌های بین‌الذهانی منحصربه‌فردی دارد و همین تمایزات فرهنگی و اجتماعی امکان اختلاف‌نظر در فهم آیات الهی را ممکن می‌سازد. به بیان گراهام فولر، «اختلاف‌نظرها در میان مذاهب [و حتی] ادیان به‌ندرت بر تمایزات الهیاتی خاص، بلکه بر دلالت‌های ضمنی سیاسی و اجتماعی آن‌ها استوار است» (۱۳۹۶، ۴۳)؛ دلالت‌هایی که از سنن و سوابق تاریخی منبعث می‌شوند. این دلالت‌ها را می‌توان در تفاوت فرهنگی و تاریخی ایرانیان و برداشت‌شان از اسلام مشاهده کرد.

فلات ایران به دلیل موقعیت جغرافیایی خود از همان ابتدا مسیر مهاجرت آریایی‌ها و بعداً چهارراه تبادلات تجاری و منازعات تمدنی بوده است. چنین شرایط تاریخی، محیط فکری و فرهنگی خاصی را برای حوزه تمدنی ایران به بار آورده است. ایرانیان از لحاظ اعتقادی، مردمانی دین‌باور -از پرستش مظاهر طبیعت گرفته تا مهرپرستی، زرتشتی‌گری و مسلمان- بوده‌اند. بدین‌ترتیب، کیهان‌شناسی ایران بر دین مبتنی بود. اعتقاد بر این است که ایرانیان اولین ملتی هستند که دیدگاهی الهیاتی در تاریخ دارند (Seung yu, 2014, 34). در این کیهان‌شناسی چرخه خیر و شر وجود دارد که در آن روشنایی و تاریکی و حق و باطل در حال مبارزه و منازعه‌اند. این کیهان‌شناسی منجر به سنت‌های اعتقادی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی منحصربه‌فردی در ایران شد که برداشت و تفسیر متناسب با درون‌مایه‌های خود از اسلام را پذیرا شد.

بر اساس همین کیهان‌شناسی، از منظر اعتقادی، نظام زمینی در ارتباط و استمرار نظام کیهانی تلقی می‌شد (Ibid: 36) که در رأس آن خدای واحد قرار داشت. در نتیجه، از یک طرف، جامعه ایرانی به‌وضوح به سه طبقه

دین‌یاران، نظامیان و کشاورزان تقسیم می‌شد که اولاً گرچه هرکدام دارای خدای حامی و نظام الهی خاص خود بودند (Seung yu, 2014, 37) اما در سایه خدای واحد فعالیت داشتند و بنابراین، دوم اینکه در سایه شاهی واحد زندگی می‌کردند. از طرف دیگر، به بیان طباطبایی، جامعه ایرانی کشوری بزرگ با اقوامی گوناگون بود که «از دیدگاه سیاسی و تاریخی شخص شاه، خدای روی زمین و سبب‌ساز وحدت در عین کثرت آن اقوام بود. بدین ترتیب، شاه اگرچه نه یگانه نهاد، بلکه استوارترین نهاد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ۱۱۵). در چنین نظام اجتماعی، هر یک از طبقات مشغول انجام وظایف خود بودند. بر همین اساس، مبنای معیشت و نظام اخلاقی جامعه به خویشکاری یا خودآیینی طبقات استوار و بر همه واجب بود تا به کار و پیشه طبقه خاص خود پردازد.

از این‌رو، از منظر اقتصادی، ایران باستان دارای منابع مالی و درآمدی متعددی بود که عمدتاً به شکل مالیات اخذ می‌شدند. گرچه با وجود سابقه کهن نظام مالیاتی، بستن مالیات و دریافت آن هیچ‌گاه مبتنی بر قواعد و مقررات ثابت نبوده است و همواره نه‌تنها عادلانه نبوده‌اند و برای مثال از ساتراپ‌های تحت حاکمیت هخامنشی‌ها به فراخور وسعت، جمعیت و محصولات تولیدی دریافت می‌شد بلکه حاکمان محلی بنا بر دلیل کسب و حفظ موقعیت خود مالیات‌های اضافی و گاهی طاقت‌فرسا از طبقات مختلف می‌ستاندند. برای اولین بار در زمان داریوش بود که نظام پرداخت مالیات بر پایه نظم و ترتیب قرار گرفت و پرداخت‌کنندگان مالیات موظف شدند تا مالیات خود را بر اساس فرمان‌های شاه پرداخت کنند (بریان، ۱۳۸۱، ج ۱، ۶۰۸-۶۵۰)؛ چه‌بسا امکان داشت این فرامین عادلانه باشند یا نباشند. بر همین اساس، در دوره‌های اشکانیان و ساسانیان نیز نظام مالیاتی منظمی وجود نداشت تا اینکه خسرو انوشیروان نظام مالیاتی را به سامان کرد و خراج‌های متعدد به نام‌های اجاره‌ای، جزیه‌ای و مالیاتی از اقشار مختلف دریافت کرد. خراج یا مالیات بر زمین‌های کشاورزی، مهم‌ترین درآمد پادشاهی ساسانی بود که ابتدا به شکل جنسی و سپس هم جنسی و هم نقدی از پرداخت‌کنندگان دریافت می‌شد (میرزایی، ۱۳۹۴، ۱۱۳). در این دوره، دیوان‌های متعددی شکل گرفتند که دیوان‌های حوزه اقتصادی عبارت از

دیوان‌های خراج، استیفا، وظایف، اقطاع و عرضی (لشکری) بودند. با این وجود، عمده‌ترین منبع درآمد دولت ساسانی شامل مالیات، تجارت و گمرک بود (عرب و صادقی، ۱۳۹۲: ۹۲) که منابع دیگری همچون درآمد خالصه سلطنتی و حقوق سلطنتی (از معادنی همچون طلا) نیز وجود داشتند.

از منظر سنت و سابقه اخلاقی، به بیان مینوروسکی، ایرانیان به مخالفت و قیام علیه ظلم شهره (رشتیانی، ۱۹۹۴، ۱۱۶) و دارای ویژگی‌هایی همچون عفت، عدالت، شجاعت و بخشندگی بوده‌اند که نه تنها برای تک‌تک ایرانیان قابل احترام و مایه مباهات بودند که اساساً شاهان بدون تجهیز بدان‌ها توان و امکان پادشاهی نمی‌یافتند و همه این‌ها به نوعی در فرّ کیانی متجلی می‌شد که نماد مشروعیت الهی و نشان فروزان شهریاری او بود (Beiley, 1971, 31). در نتیجه و بنا به کیهان‌شناسی ایران باستان، شاه در رأس هرم قدرت قرار داشت که عدالت شاه از عدالت و سامان کیهانی نشئت گرفته و آن را تکمیل می‌کرد. از این رو، پادشاهی نزد ایرانیان باستان مقامی قدسی بود که تداوم آن تنها از راه اجرای امور دینی و خدمت به خلق حفظ می‌شد (احمدوند و بردبار، ۱۳۹۸، ۸۳). ما این ادعا را در منابع مختلف تاریخی می‌توانیم مشاهده کنیم؛ مثلاً در نامه تنسر بیان شده که «مُلک و دین هر دو از یک شکم زادند و این دو هرگز از هم جدا نشوند» (۱۳۵۴، ۵۳). از همین رو، اعتقاد بر این بود که اولاً افرادی حق پادشاهی دارند که الف) مورد تأیید خداوند و دارای فرّ کیانی باشند، ب) اهل داد و دهش بوده و در راستای خیر عامه مردم گام بردارند، ج) دارای تبار و سلسله‌نسب شاهی (مرادی غیاث‌آبادی، ۱۳۸۷، بند ۷) باشند و د) در نهایت، خداوند فردی را به عنوان منجی - مثلاً سوشیانت در دیدگاه زرتشتی - مقدر کرده که بر جهان حاکم شده و خیر را بر شر و روشنایی را بر تاریکی مسلط خواهد کرد.

طبیعی است که برخی از باورها و اعتقادات فطری و الهی ریشه دوانده در سنت فکری و فرهنگی ایرانیان می‌توانسته است در امتداد سنت الهی - که با تغییر و تکامل ادیان الهی به‌روزتر و کامل‌تر می‌شد - نمود متعالی‌تری یافته و با تغییر دین ایرانیان از زرتشتی‌گری به اسلام با آموزه‌های اسلامی قرابت یابد. البته، انتقال مفاهیم اعتقادی از دین قبلی به دین بعدی هیچ‌وقت تعمدی و

آگاهانه نیست؛ به گونه‌ای که مطهری بیان می‌دارد: «مسلمانان ایرانیان نیز ناخودآگاه برخی عقاید خویش را با صبغه اسلامی حفظ کردند» (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۱۶). بنابراین می‌توان ادعا کرد که به دلیل نزدیکی مبنای فکری و اعتقادی -دینی- ایرانیان در مقایسه با باورهای قبیله‌ای و شرک‌آلود اعراب، سنت سیاسی درست‌تری را نسبت به اعراب شبه‌جزیره عربستان اتخاذ کرده است که در ادامه به بررسی تطبیقی برخی از این سنت‌ها با ابتنا به آیات قرآن و سیره نبی اکرم(ص) می‌پردازیم.

سنت‌های تاریخی و برداشت‌های سیاسی از اسلام

مفاهیم خلافت و امامت گرچه در صدر اسلام دارای بار معنایی و سیاسی یکسانی بود اما امروزه رویکرد سیاسی اهل تسنن (اعراب) با محوریت خلافت (که در برخی جوامع به امارت و سلطنت تغییر یافته است) و در جهان تشیع (ایران) با محوریت امامت (و ولایت) شناخته می‌شود؛ شکاف ایدئولوژیکی، سیاسی و ژئوپلیتیکی از یک طرف و تجارب تاریخی متفاوت از طرف دیگر بر شکل‌گیری این تمایز اثر گذاشته‌اند. شکاف اعتقادی بین تشیع و تسنن درباره واقعه غدیر خم و تفسیر واژه «اولی الامر» در آیه ۵۹ سوره نساء^۱ آغاز گشت و سنت‌های تاریخی اعراب شبه‌جزیره و ایرانیان بر سیاسی شدن آن شکاف افزود. داستان انتخاب علی(ع) به وصایت و جانشینی توسط رسول خدا(ص) را از منظر این نوشتار این گونه می‌توان مستدل کرد که رسول خدا(ص) چون با بعثت خود درصدد نفی «سنت» جاهلی و جایگزینی آن با سنت اسلامی بود و از آنجایی که مدت کوتاه ۲۳ رسالت آن حضرت کفاف نهادینه‌شدن سنت الهی و اسلامی را نمی‌داد، بنابراین با انتخاب علی(ع) -که تربیت‌یافته دامن پاک خودش بود- می‌خواست آن سنت را نهادینه کند؛ بگذریم از قرائن و مستندات قرآنی و روایات شیعی که از منظر اعتقادی و کلامی قابل طرح و پیگیری‌اند.

۱- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

اما به نظر می‌رسد نحوه و کیفیت تفسیر اولی الامر را بهتر و بیشتر بر سنن تاریخی و فرهنگی اعراب شبه‌جزیره و ایرانیان نسبت داد. برای انجام این مهم گریزی نیست جز اینکه به بررسی مقایسه‌ای شخصیت‌های اصلی دورویکرد تسنن و تشیع بپردازیم. همان‌گونه که برخی از نویسندگان و تحلیلگران تاریخ صدر اسلام بیان کرده‌اند، «مثلث قدرت» - شامل ابوبکر بن ابی قحافه، عمر بن خطاب و عبیده بن جراح - از یک طرف و علی بن ابی طالب از طرف دیگر برداشت‌های متفاوتی از سیره رسول خدا (ص) داشته و درصدد اجرای احکام اسلام بر مبنای برداشت خود بوده‌اند. مثلث قدرت با رویکردی اجتهاد مبتنی بر هم‌عرض دانستن خودشان در کنار پیامبر می‌خواستند خلافت را از خاندان نبوت خارج کنند تا به ترتیب مذکور صاحب قدرت شوند (رک: لامنس، بی تا، ۱۲۶). شاید این استدلال عمر سندی باشد بر این مدعا؛ «نظر مسلمانان بر این بود که منصب و مقام ظاهری خلافت را با جاه و جلال نبوت نیامیزند و تیره بنی‌هاشم را در همان حدود نبوت معزز داشته و آلوده امور دنیوی نسازند» (زیدان، ۱۳۸۶، ۴۰). این استدلال از طرف دیگر بازگشت به نظام سیاسی جاهلیت را نیز سرمشق خود قرار داده بود که با تقدس‌زدایی از سیاست مؤلفه‌های قبیلگی انتخاب خلیفه را برجسته می‌کرد. وقتی این تقدس‌زدایی صورت گرفت، مثلث قدرت می‌توانست با اتکا بر مؤلفه‌های شیخوخیت، ثروت و فضیلت ابوبکر را به خلافت برسانند و منتظر نبوت بقیه در صف خلافت باقی بمانند. بنابراین، به بیان مادلونگ قهرمان مثلث قدرت ابوبکر بود که در جریان سقیفه نامزدهای خلافت را عمر و عبیده معرفی کرد (مادلونگ، ۱۳۷۷، ۱۶)؛ چراکه به‌خوبی می‌دانست دو نفر مذکور مؤلفه‌های مذکور را دارا نبودند. بدین ترتیب، سنت جاهلی مبتنی بر تمایز در سن، ثروت، شرافت، نفوذ و فضیلت جهت رسیدن به منصب ریاست و قدرت کمک کرد تا ابوبکر به خلافت برسد. هنگامی که بنی‌هاشم و شخص علی (ع)، از خروجی سقیفه باخبر و معترض شد، عبیده با ابتنا به مبانی قبیله‌گرایی جاهلی این‌گونه جواب داد:

«تو جوان هستی ... و ابوبکر پیرمرد و فرد پرتجربه‌ای از میان قوم توست و برای تحمل سنگینی امر خلافت توان‌تر است و بهتر است خلافت را به او تسلیم کنی که دیگر کار گذشته و اگر در آینده

عمری برایت باقی ماند، خلافت را به شما واگذار می‌کنند و در آن روز هیچ کس با تو مخالفت نخواهد کرد» (طبرسی، ۱۳۸۱، ۱۶۶).

استدلالی که بنا بر ماهیت جاهلی، حتی توسط نزدیکان خود ابوبکر پذیرفته نبود.^۱ با این حال، منطق حاکم بر مثلث قدرت ایجاب می‌کرد که ابوبکر با اتکا بر مشروعیت مکتسبه، عمر را جانشین خود کند. اما خلیفه دوم بعد از بیش از ۱۰ سال خلافت و هنگام برگزیدن خلیفه بعدی، از مرگ زود هنگام عبیده افسوس خورد و به ناگزیر تن به برپایی شورای شش نفره داد (یعقوبی، ۱۳۸۰، ق، ۴۸). این روند نشان می‌دهد که معنای اولی الامر در میان اهل تسنن به روش انتخاب خلیفه توسط مردم (برگزیدگان آنها) دلالت دارد که این روش در طول حیات سیاسی اهل سنت -البته در قالب روش‌های متعدد رضایت از طریق وراثت، استیلا و گاهی مواقع انتخاب- تداوم یافت. در این سنت سیاسی که طبعاً خلیفه از منظر سیاسی موازی با پیامبر تلقی می‌شد -چون همان‌گونه که از خلیفه دوم نقل کردیم، بنا بر این بود که بین نبوت (دیانت) و خلافت (سیاست) تمایز ایجاد شود- خلیفه مانند رؤسای قبایل جاهلی و بر خلاف اصل برابری اسلامی، حق دخالت در همه شئون زندگی مردم را داشت.

با آمدن اسلام منبع اقتصادی غارت منتفی اما غنیمت جنگی همچنان ماندگار شد. در عالم واقع، اصل و فضیلت تساوی که یکی از ارکان آموزه‌های اسلام و مورد توجه رسول خدا(ص) حتی در توزیع غنایم جنگی بود در دوران سه خلیفه اول و به‌خصوص خلیفه دوم، تبدیل به فرمول قبیله‌ای دوران جاهلی، یعنی دوری و نزدیکی به پیامبر به علاوه سابقه در اسلام آوردن، تغییر یافت (طبری، ۱۳۸۹، ق، ج ۵، ۹۴-۹۵). عمر در همین راستا، دیوان عطا را به تبعیت از سیستم اقتصادی ایران باستان دایر کرد. این فرمول جدید که منجر به ایجاد نابرابری اقتصادی و بنابراین شکاف طبقاتی شده بود، در دوره

۱- زمانی که ابوبکر به خلافت رسید نامه‌ای برای پدر خود ابوقحافه در طائف فرستاد و از وی خواست تا به مدینه بیاید. وقتی نامه به دست ابوقحافه رسید از نامه‌رسان پرسید چرا علی (را انتخاب نکردند؟ و چون جواب شنید که او کم‌سن و سال بود و بسیاری از سران قریش و غیر آن را کشته است، به حامل نامه گفت: «اگر به سن است من به خلافت شایسته‌ترم. حق علی را خوردند با این که خود رسول خدا برای او بیعت گرفت» (طبرسی، ۱۳۸۱، ۲۰۵).

خلیفه سوم جامعه اسلامی را به دو طبقه اکثراً فقیر و عده قلیل غنی تقسیم کرد. روند بازگشت به دوران جاهلی در دوره استیلای معاویه سرعت مضاعفی به خود گرفت. معاویه نه تنها خود را موازی با پیامبر، بلکه برتر از ایشان می‌دانست و خود را خلیفه‌الله می‌خواند. وی به بهانه خون‌خواهی عثمان با ضرب زور و شمشیر قدرت سیاسی را به دست گرفت و به اقتفای ایرانیان خلافت را به سلطنت تبدیل کرد؛ مالیات‌های مختلف مرسوم در ایران را به کار بست، اعراب را بر عجم مسلط گرداند و باعث شکاف و نارضایتی در جامعه اسلامی شد. جالب است که چنین روندی، علی‌رغم وام‌گیری از ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران باستان، مورد اقبال ایرانیان قرار نگرفت.

این در حالی است که رویکرد و سیره علی بن ابی‌طالب (ع) - به عنوان سرمنشأ شیعی‌گرایی - به سنت تاریخی و سیاسی ایرانیان و شیوه فهم آنان از هستی، حقیقت و مدیریت جامعه بسیار نزدیک بود؛ چراکه حضرت علی‌رغم اینکه از قدسیت خلافت خود به هیچ‌وجه صحبت نمی‌کند، اما به صراحت و اقتدار از حاکمیت خاندان پیامبر (ص) - که در امتداد و استمرار الوهیت پیامبر قرار دارند - دفاع می‌کند و فرماید: «آل پیغمبر (ص) موضع اسرار خدایند و ملجأ فرمانش، ظرف علم اویند و مرجع احکامش، پناهگاه کتاب‌های او هستند و کوه‌های استوار دین او، به وسیله آنان خمیدگی پشت دین راست نمود و لرزش‌های وجود آن را از میان برد. ... آنان همه اساس دین‌اند» (خطبه ۲). چنین ترسیمی از جایگاه جانشینان پیامبر (ص) به وسیله خاندان آن حضرت تداعی‌کننده انتساب تاریخی شاهان ایرانی به ایزدان و داشتن تبار بوده است. همچنین همان‌گونه که شاه ایرانیان محور اجتماع تلقی می‌شد، علی (ع) نیز خود را محور سنگ آسیاب «در گردش حکومت اسلامی» (خطبه ۳) می‌داند که از هنگام وفات رسول خدا (ص) علی‌رغم شایستگی به خلافت (خطبه ۷۳) به ناحق محروم مانده (خطبه ۶) است، اما برخلاف نظام فکری شاهان ایران باستان «تا هنگامی که اوضاع مسلمین روبه‌راه باشد و در هم نریزد و به غیر از «من» به دیگری ستم نشود» (خطبه ۷۳) همچنان خاموش خواهد ماند و به قهر و غلبه بدون رضایت مردم متوسل نخواهد شد.

ایشان در حوزه اقتصادی و اجتماعی به عدالت و مساوات اعتقاد داشت. حضرت برخلاف خلفای پیشین «مردم را به عطا برابر نهاد و کسی را بر کسی برتری نداد و موالی را چنان عطا داد که عرب اصیل را» (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲، ۸۲). و در راستای عمل در طول سیره رسول خدا (ص) و اجرای احکام اسلام اعلام کرد منابع مالی که قبلاً به ناحق داده یا گرفته شده است، باید به بیت‌المال برگردانده شود. علی (ع) در روز دوم خلافت در مدینه این خطبه را ایراد کرد و نسبت به اعمال و سیاست‌های مالی گذشته اعلام موضع کرد:

به خدا سوگند! اموال غارت‌شده از بیت‌المال را به آن بازی گردانم حتی اگر آنان را بیابم که مهر زنان شده باشد یا کنیزانی با آن خریده باشند. همه را قاطعانه به بیت‌المال برمی گردانم، زیرا که عدالت گشایش است و آن کسی که عدالت برای او تنگ باشد، ظلم و ستم برای او تنگ‌تر است (خطبه ۱۵).

و به تخصیص بخشی از بیت‌المال به فقرا و درماندگان توصیه کرد (نامه ۵۳)؛ در برابر مقاومت برخی از صحابه مثل طلحه و زبیر در بازگرداندن اموال به بیت‌المال، با استناد به سیره دو خلیفه قبلی، امام علی (ع) در جواب فرمود: «گذشت زمان حقوق الهی را از میان نمی برد» و «این همان دستورالعملی است که پیامبر (ص) آورده و بر اساس آن عمل کرده است» (خطبه ۲۰۵). ایشان رعایت مساوات در امور اقتصادی و اجتماعی را امری الهی می دانست (خطبه ۱۲۶) و عدم سکوت در برابر ظالمان و ستمگران و دفاع از ستم‌دیدگان و مظلومان را تکلیفی شرعی می پنداشت (خطبه ۵۲). این ویژگی‌های اخلاقی، همراه با اعتقاد به حاکمیت نهایی سنن الهی به باورها و کیهان‌شناسی ایرانیان شباهت زیادی داشت؛ به خصوص که باور داشته باشیم که ادیان الهی در یک امتداد هستند و دین اسلام نسخه نهایی و تکمیل‌شده سایر ادیان از جمله زرتشتی‌گری است.

همچنین این بیان علی (ع) که «زمین هیچ‌گاه از حجت الهی که برای خدا با برهان روشن قیام کند، خالی نیست» (حکمت ۱۴۷)، با موعود و

منجی‌گرایی ایرانیان باستان قرابت نزدیکی دارد که در برداشت شیعی و به بیان علی(ع)، این منجی «فتنه‌های آینده را دریا بد، با چراغی روشن‌گر در آن گام می‌نهد و بر همان سیره و روش صالحان رفتار می‌کند تا گره‌ها را بگشاید، بردگان و ملت‌های اسیر را آزاد سازد، جمعیت‌های گمراه و ستمگر را پراکند و حق‌جویان را جمع‌آوری می‌کند» (خطبه ۱۵۰). مهدی موعود(عج) دارای همان ویژگی‌هایی است که قبلاً از قرآن نقل کردیم. این چنین بود که ایرانیان با آن سابقه تاریخی و فرهنگی که با موازین اسلامی قرابت بیشتری داشت، به بیان شهید مطهری، اسلام را با روح و جان پذیرفتند و برخلاف اغلب قبایل اعراب باستان، عمدتاً با باور قلبی به اسلام گرویدند. هرچند می‌توان برخی مخالفت‌ها در برابر پذیرش اسلام از جانب ایرانیان و تلاش برای مقابله و مقاومت آن را در اسناد تاریخی پیدا کرد یا برخی دیدگاه‌ها و قرائن مخالف موجود در نظر و عمل علی(ع) در رد و جوهی از سنت فکری، فرهنگی و تاریخی ایرانیان باستان مشاهده کرد اما ریشه‌دار بودن هویت دینی در ایران کمک کرد تا قرابت‌های و همانندی‌های بسیاری بین سنت‌های تاریخی ایرانی و آموزه‌های دینی شیعی برقرار کرد.

بدین ترتیب، با رویکردی پس‌کاوانه و در چارچوب نظریه سازه‌نگارانه می‌توان تناسب و ترابط بهتری بین سیره علوی و بنابراین شیعه‌گری و فرهنگ ایران باستان ایجاد کرد؛ رابطه‌ای که با ورود آموزه‌ها و احکام اسلامی گرچه دارای سابقه آموزه‌های دینی ایرانی است اما در قالب دین جدید (اسلام) بازتولید شد. این بازتولید بنا بر طولی و استمراری بودن احکام الهی، قابلیت ارتقا از ادیان پیشین ایرانی به آموزه‌های اسلامی را دارا بوده و امکان ادغام نهادها و فرهنگ مرسوم ناملموس را داشته است. باین‌حال، لازم به ذکر است که هم در رویکرد سنی نسبت به اجرای احکام اسلامی در طول تاریخ می‌تواند انحرافات صورت گرفته باشد و هم در رویکرد شیعی؛ چه بسا در نگرش ایران باستانی هم نسبت به باورهای دین/ادیان ایرانی انحرافات روی داده و همین بر پذیرش دین اسلام توسط ایرانیان سودمند بوده است.

نتیجه‌گیری

با لحاظ و فرض وجود فرهنگ و حتی نهادهای ناملموس که دارای ریشه واحد دینی هستند، این فهم پس‌کاوانه از اشتراک برداشت نزدیک بین فرهنگ و سابقه تاریخی و سیاسی ایران باستان و شیعی‌گرایی -مبتنی بر سیره معصومین(ع)- و بنابراین منطبق با احکام اسلامی عقلانی به نظر می‌رسد؛ درحالی‌که ابتدای سابقه سیاسی اهل سنت بر مبانی و سابقه فرهنگ جاهلی امکان ترابط و تناسب بین سنت سیاسی اهل سنت با احکام اسلامی را محدودتر می‌کند. رویکردهای سنی و شیعی در بطن خود زیرمجموعه‌ها و تفاسیر متعددی دارند، اما هرکدام در این فهم کلیدی مشترک هستند که در رویکرد سنی خلیفه منتخب عامه/نخبگان جامعه است و وظیفه آن، علاوه بر نظارت بر اجرای احکام اسلام، حفظ امنیت و جلوگیری از وقوع فتنه در جامعه است و در رویکرد شیعی امام جایگاه قدسی و از تبار رسول خدا(ص) است که در زمان غیبت مهدی موعود(عج) و منجی بشارت داده‌شده توسط خداوند، حکومت بر فردی عالم (مجتهد) و عادل واگذار شده است. این عالم عادل در استمرار و امتداد پیامبر و ائمه(ع) تصور شده و دارای اختیاراتی هم‌وزن آنان است. این رویکرد فکری-سیاسی در حوزه تمدنی ایران باستان (ایران، عراق، جمهوری آذربایجان، سوریه، جنوب لبنان -مهاجران شیعی نجف در دوره حاکمیت خلافت عثمانی- بحرین، بخشی از شرق عربستان و یمن که حاکم آنجا، یعنی باذان، در زمان ابلاغ وحی توسط رسول خدا(ص) ایرانی و گماشته انوشیروان بود) علی‌رغم حاکمیت خلفای و امرای سنی‌مذهب در ادوار مختلف تاریخی، به اسلام شیعی روی آورده‌اند.

بر اساس مبانی و مقومات این نوشتار به نظر می‌رسد ایرانیان روح ظلم‌ستیزی، انقلابی، حق‌طلبی، عدالت‌جویی، الوهیت، قدسی‌نگری حاکمان، دادودهش و موعودگرایی را در شخصیت امام علی(ع) و تبار ایشان جست‌وجو یافته‌اند. همچنین، شیعیان بنا بر پیشینه تاریخی و فرهنگی دیرینه مبتنی بر خصوصیات مذکور درصدد تغییر وضع بوده و با توجه به سابقه تاریخی اندک در ملک‌داری اسلامی به دنبال تکرار تمدن تاریخی و این بار در قالب آموزه‌ها هستند.

فهرست منابع

فارسی

۱. آل‌سیدغفور، سیدمحسن (۱۳۸۸)، الگوی اجتماع‌گرایی و تکثر سنت‌های فکری-سیاسی ایران معاصر، **فصلنامه سیاست**، سال ۳۹، شماره ۲.
۲. احمدوند، شجاع و احمدرضا بردبار (۱۳۹۸)، مبانی دینی دولت در ایران باستان، از دوره اساطیری تا دولت هخامنشی، **فصلنامه دولت‌پژوهی**، سال ۵، شماره ۱۹.
۳. براون، ادوارد (۱۳۳۵)، **تاریخ ادبی ایران**، ترجمه علی‌پاشا صالح، تهران، انتشارات کتابخانه ابن‌سینا.
۴. بریان، پیر (۱۳۸۱)، **امپراتوری هخامنشی**، ترجمه ناهید فروغان. تهران، قطره و فروزان روز.
۵. تنسر (۱۳۵۴)، **نامه تنسر به گشنسب**، ترجمه و نگارش مجتبی مینوی و محمداسماعیل رضوانی. تهران، خوارزمی.
۶. داراب‌زاده، فاطمه و همکاران (۱۳۹۲)، بررسی فرصت‌ها و چالش‌های گذار به دموکراسی در ترکیه، از دهه ۱۹۸۰ تاکنون، از منظر نظریه سازه‌نگاری، **فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام**، سال ۳، شماره ۴.
۷. رشتیانی، گودرز (۱۳۹۴)، **ره‌آورد مینورسکی**، تهران، هرمس.
۸. زیدان، جرجی (۱۳۸۶)، **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمه علی جواهرکلام، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۹. سیدرضی (گردآورنده) (۱۳۵۲)، **نهج‌البلاغه**، ترجمه محمد دشتی، تهران، پیام آزادی.
۱۰. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۲)، **ملل و نحل**، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، تهران، اقبال.
۱۱. طباطبایی، جواد (۱۳۸۱)، **دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران**، تهران، نگاه معاصر.

۱۲. طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب (۱۳۸۱)، **الاحتجاج (متن و ترجمه)**، ترجمه بهراد جعفری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۹)، **تاریخ طبری / تاریخ الرسل و الملوك**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، نشر الکترونیک، ج ۳.
۱۴. عرب، حسنعلی و حسین صادقی (۱۳۹۲)، **برآورد درآمدهای مالیاتی دولت ساسانی (بر اساس مدارک باستان‌شناسی و منابع تاریخی)**، **پژوهشنامه تاریخی**، سال ۸، شماره ۳۲.
۱۵. فیرحی، داود (۱۳۹۵)، **تاریخ تحول دولت در اسلام**، قم، دانشگاه مفید.
۱۶. فولر، گراهام (۱۳۹۶)، **جهان بدون اسلام**، ترجمه فرامرز میرزازاده، تهران، نشر فلات.
۱۷. گراوند، مجتبی و بخشی‌زاده (۱۳۹۵)، **بررسی تطور سیاسی- اجتماعی جاهلیت مقارن ظهور اسلام، همایش ملی «اسلام و جاهلیت مدرن؛ چالش‌ها و بایسته‌ها»**، جامعه المصطفی‌العالمیه (ص)، مشهد، بهمن‌ماه.
۱۸. گریفیتس، مارتین (۱۳۹۴)، **دانشنامه روابط بین‌الملل و سیاست جهان**، ترجمه علیرضا طیب. تهران، نی.
۱۹. گوینو، کنت دو (بی‌تا)، **مذهب و فلسفه در آسیای وسطی**، ترجمه م. ف. بی‌جا، بی‌نا.
۲۰. لامنس، ه (بی‌تا)، **مثلث قدرت ابوبکر، عمر و ابو عبیده**، در: **مجموعه مقالات دانشکده مطالعات شرقی سن ژوزف**، بیروت، بی‌نا.
۲۱. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، **جانشینی حضرت محمد (ص): پژوهشی پیرامون خلافت نخستین**، ترجمه احمد نمایی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۲. مرادی غیاث‌آبادی، رضا (۱۳۸۷)، **کتیبه‌های هخامنشی**، شیراز، نوید شیراز.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، **خدمات متقابل اسلام و ایران**، تهران، صدرا.

۲۴. معینی علمداری، جهانگیر و عبدالله راسخی (۱۳۸۹)، روش‌شناسی سازه‌نگاری در حوزه روابط بین‌الملل، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌الملل، سال ۲، شماره ۴.
۲۵. میرزایی، علی‌اصغر (۱۳۹۴)، بررسی نظام مالیاتی ساسانی و اصلاحات خسرو انوشیروان، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، سال ۵۱، شماره ۲.
۲۶. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۵)، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علمی.

عربی

۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر (بی‌تا)، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۸. یعقوبی، (احمد بن ابی‌یعقوب) (۱۳۸۰ ق)، تاریخ الیعقوبی، نجف، طبعه النجف.

English

29. Beiley, H. Walter (1971), Zoroastrian problems in ninth century books, London, Oxford.
30. Frazer, Elizabeth (2006), The problems of communitarian politics, New York: Oxford University Press.
31. Seung Yu, Dal (2014), A comparative study of the metaphysical basis of ancient Iran-China political approach, International Journal of Political Science, 3, 7.
32. Wendt, Alexander (1995), Constructing international politics, International Society. 20, 1.