

با اسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال دوازدهم، شماره چهل و پنجم، تابستان ۱۳۹۹

شاپی: ۲۲۲۸-۶۷۱۲

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی- پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

هیئت تحریر یه

شادروان دکتر آئینه وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء^(س)

شادروان دکتر اشرفی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران

دکتر امامی، محمد تقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت

دکتر حسنی، عط الله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی

دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر رهنماei، محمد تقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران

شادروان دکتر قره چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

شادروان دکتر گنجی، محمد حسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران

دکتر مجتبایی، فتح الله، استاد تاریخ ادبیات، دانشگاه تهران

دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران

دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ویراستار فارسی: مليحه سرخی کوهی خیلی ویراستار انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی شاندیز

ترتیب انتشار: فصلنامه، شماره ۱۰۰۰ نسخه، چاپ و صحافی: چاپ تقویم

تومان ۱۰۰۰

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

نstanی پستی: تهران - خیابان شهید عباسپور - خیابان رستگاران - کوچه شهر وز شرقی - شماره ۹

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۵۱ تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمبر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.pte.ac.ir

E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخنگاری و تاریخنگری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفه خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخیر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفابی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده معهد می شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک یا با نظارت استاد راهنمای نوشته می شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان مندرج در سامانه بخش «برای نویسنده گان ← فرم ارسال مقاله» پیوست مقاله شود.
- هزینه مقاله جهت قرارگرفتن در فرایند داوری پس از تأیید نخست در هیئت تحریریه مبلغ ۱،۰۰۰،۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳،۰۰۰،۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) است.

ضوابط مربوط به مقالات

از نویسنده گان محترم تقاضا می شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:

1. مقاله باید مشتمل بر بخش های زیر باشد:

- چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بدنۀ اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
2. حجم مقاله باید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
 3. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.

۴. مشخصات نویسنده یا نویسنده‌گان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و داشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.

۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسنده‌گان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

شیوه استناد به منابع و مأخذ در پانوشت

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مأخذ رعایت فرمایند:
ارجاع درون‌منی:

ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱۳۳/۱) قید شود.

معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

منابع لاتین:

به سبک و سیاقی که نشانی فارسی و عربی مستندسازی می‌شود، از چپ به راست حروف چینی می‌شوند.

شیوه استناد به منابع و مأخذ در فهرست منابع:

فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زیان منابع در پایان مقاله (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین)، به صورت زیر تنظیم شود:

در فهرست منابع، ابتدا نام خانوادگی و سپس نام نویسنده نوشته شود.

در مورد بیش از دو نویسنده، نام تمام نویسنده‌گان (به ترتیب روی جلد) ذکر شود.

نویسنده‌گان به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی فهرست می‌شوند، و نیازی به شماره گذاری در فهرست منابع نیست.

نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار)، عنوان اثر (ایتالیک)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، ج، محل نشر: ناشر، چ. ۲. در صورت مشخص نبودن هر یک از موارد در داخل [] ذکر شود.

عنوان کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع کامل آورده شود.

شماره صفحه حذف شود، ولی در مقالات، صفحات شروع و پایان مقاله از عدد کم به زیاد قید گردد.

توجه کنید که منابع فارسی باید به انگلیسی ترجمه یا آوانگاری شوند و در بخش مربوطه در سامانه قرار گیرند:

- Bordoli, J. M., E. Cuevas and P. Chacon (1994), The role of soil organic matter in corn

(Zea mays L) yield, Plant Science, 15(3):27-35. (Journal).

- Mahfoozi, S. And S.H. Sasani(2009), Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition, Iranian Journal of Field Crop Science, 39(1):113-126.(In Persian with English abstract).
- Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani (1999), Plant Physiology, Jahade- e-Daneshghahi Mashhad Press (In Persian).

فهرست مطالب

جعفر آقازاده

* حکومت ایلی در ایران: نقش خاندان بیات ماکویی در دوران صدارت حاج میرزا آفاسی ۷

سیده فهیمه ابراهیمی

* بازشناسی منطق عملی معارف پروران بخارابی (مطالعه موردنی؛ تفکر سیاسی احمد دانش) ۴۱

عباس بصیری

* بازنمایی تاریخ صدر اسلام در جریان نوگرای مسلمان مصر (مطالعه موردنی؛ عباس محمود العقاد) ۶۳

سید احمد رضا خضری

زینب شریفی اسدی

سید ابوالفضل رضوی

* بررسی جایگاه بیعت در گفتمان امام علی(ع) ۹۳

پویان سعادت‌فر

امامعلی شعبانی

سید حسن شجاعی دیوکلاری

رضا شجری قاسم خیلی

* عوامل مؤثر بر ناکامی فتوح و گسترش اسلام در قلمرو خزرها (۲۲-۱۳۲ق) ۱۱۵

راضیه سیروسوی

علی‌محمد ولوی

* انگاره‌های عالمان مسیحی از ویژگی اجتماعی پیامبر اسلام(ص) از قرن هشتم تا چهاردهم میلادی ۱۴۱

زهرا میرزابی

ولی‌الله برزگر کلیشم

احمد بادکوبه هزاوه

عباس برومند اعلم

* نوگرایی در تونس: از شکل‌گیری نگاه انتقادی به مدرنیته تا ظهور ملی‌گرایی سکولار (۱۸۸۱-۱۹۵۶م) .. ۱۷۷

حکومت ایلی در ایران: نقش خاندان بیات ماکویی در دوران صدارت حاج میرزا آقاسی

جعفر آغازاده^۱

چکیده: حاج میرزا آقاسی پس از رسیدن به صدارت بسیاری از اطرافیان و همایلی‌های خود در ایروان و ماکو را که به مانند خود او تجربه‌ای در کشورداری نداشتند، به مناصب مهم اداری گماشت و مسئولیت‌های مهم نظامی نیز به آنها واگذار کرد. هدف او از این کار حذف مخالفان و تشکیل یک گروه وابسته برای تحکیم جایگاه خویش بود. نگارنده این پژوهش بر آن است تا با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به رویکرد توصیفی-تحلیلی به بررسی نقش خاندان بیات ماکویی در طول صدارت حاج میرزا آقاسی پردازد. یافته‌های نشان می‌دهد که در دوران صدارت وی خوانین بیات ماکویی به یکی از قدرتمندترین خاندان‌های کشور تبدیل شدند و بسیاری از مقامات نظامی و اداری را در دست گرفتند و از این موقعیت برای افزایش قدرت سیاسی، نظامی و اقتصادی خود استفاده کردند. البته با توجه به اینکه جایگاه جدید آنها به سبب رابطه ایلی با حاج میرزا آقاسی بود، پس از برافتادن صدراعظم، خوانین ماکویی نیز موقعیت خود را از دست دادند.

واژه‌های کلیدی: صدارت، حاج میرزا آقاسی، خوانین ماکو، ایل بیات، حکومت ایلی و طایفه‌ای

Tribal Government in Iran: The Role of the Bayat Makuei House during Haji Mirza Aqasi's Era

Jafar Aghazadeh¹

Abstract: Being appointed as the Chancellor, Haji Mirza Aqasi appointed many of his associates and friends to major positions in Yerevan and Maku, who, like him, had no experience in governing. They also were delegated important military responsibilities. His goal was to eliminate the opposition as well as to form an affiliation to consolidate his position. The present study seeks to explore the role of the Bayat Makuei House during Haji Mirza Aqasi's chancellorship, using library resources and descriptive-analytic methods. The findings show that during his chancellorship, the Bayat Makuei House was one of the most powerful families in Iran who took over many military and administrative positions and used this opportunity to increase his political, military and economic power. However, since such new positions were dependent on the relationship with Aqasi, with the fall of the Chancellor, the house also lost their authority.

Keywords: Chancellorship, Haji Mirza Aqasi, Maku Khanate, Bayat Tribe, tribal government.

¹ Associate Professor, University of Mohaghegh Ardabili,

J.agazadeh@gmail.com

مقدمه

در سنت تاریخی ایران معمولاً افرادی که سلسله‌مراتب اداری را در نظام دیوانی طی می‌کردند، به مقام صدارت دست می‌یافتد. البته هستی و جایگاه صدراعظم اغلب در معرض خطر و دست‌اندازی قرار داشت. او در این شرایط اطرافیان و وابستگان خود را به مناصب مهم می‌گماشت تا کانون‌های قدرت را با حمایت آنها در کنترل بگیرد و مخالفان خود را تضعیف کند. رسیدن حاج میرزا آقاسی صوفی‌مسلسلک به صدارت در سلطنت محمدشاه قاجار برخلاف این سنت بود. او پس از رسیدن به این مقام وقتی با کارشکنی مخالفان خود مواجه شد، به مرور هم‌ایلی‌های خود در ایل بیات ایروان و ماقورا به مناصب مهم اداری و نظامی منصوب کرد. حضور ماقویان و ایروانی‌ها در ساختار قدرت در این دوره به گونه‌ای بود که می‌توان دوره صدارت حاج میرزا آقاسی را نمونه اعلای حکومت ایلی و طایفه‌ای در تاریخ ایران نامید. این مسئله نقش مهمی در عدم محبوبیت حاج میرزا آقاسی و بحران مشروعیت حکومت قاجار در این دوره داشت. شورش‌های فراگیر شهری همزمان با پخش خبر مرگ محمدشاه، نمودی از اعتراض عمومی به سوء استفاده صدراعظم و هم‌ایلی‌های او از قدرت بود.

با وجود حضور پرنگ طایفه بیات ماقوی در بسیاری از حوادث سیاسی و نظامی در دوره صدارت حاج میرزا آقاسی، تاکنون پژوهشی مستقل در این باره انجام نگرفته است. البته در مطالعاتی که به بررسی صدارت حاج میرزا آقاسی یا حکومت قاجار پرداخته شده، به صورت جزئی و پراکنده به این موضوع اشاره شده است. هما ناطق معتقد است در میان دولتمردان ایران کمتر کسی است که به اندازه حاج میرزا آقاسی طعن و لعن شده باشد. محمدشاه و حاج میرزا آقاسی درویشان را برکشیدند و صاحبان قدرت را وانهادند و این مسئله از عوامل مهم نفرت شاهزادگان، مورخان و علمای این دوره از آنهاست. بنابراین در بررسی روایات بیشتر مورخان این دوره، درباره حاج میرزا آقاسی باید جانب احتیاط را نگه داشت (ناطق، ۱۳۶۸: ۳۱-۳۲). حسین سعادت نوری با وجود پرداختن به جزئیات اقدامات حاج میرزا آقاسی در صدارت، به نقش ماقویان در این دوره به صورت جزئی اشاره کرده است (سعادت نوری، [بی‌تا]: ۳۱۱). موسوی ماقویی سعی کرده است توصیف

روشنی از ترقی و پیشرفت خوانین ماکو در دوره صدارت حاج میرزا آقاسی ارائه کند، اما گفته‌های او تنها منحصر به بازگویی روایات نصرت‌المک، جهانگیر‌میرزا و هدایت از این رخداد است و رویکرد نو و انتقادی به موضوع نداشته است (موسوی ماکویی، ۳۷۶: ۱۰۳-۱۰۵). گاوین همبلي در فصل سیزدهم «تاریخ ایران دوره افشار، زند و قاجار» از مجموعه تاریخ کمبریج، با استناد به سفرنامه‌نویسان خارجی به مقایسه اوضاع کرمانشاه در دوره محمدعلی‌میرزا و محبعلی‌خان پرداخته است. او تصویر حاکمی خشن از محبعلی‌خان ترسیم کرده، اما تنها او را مسئول این وضعیت بحرانی ندانسته است (آوری و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۷۶-۵۷۷). عباس اقبال در بررسی زندگی امیرکیر به گوشه‌هایی از سوء سیاست حاج میرزا آقاسی در کشورداری و واکنش مردم تهران در برابر ماکوییان اشاره کرده است (اقبال آشتیانی، ۱۳۹۰: ۸۰). عباس امانت در گزارش مربوط به مرگ محمدشاه، به جایگاه علی‌خان ماکویی در تبریز و صف‌بندی مخالفان حاج میرزا آقاسی در تهران به صورت جزئی و مختصر پرداخته است (امانت، ۱۳۹۱: ۱۵۳-۱۵۴). این پژوهش ضمن استفاده از دستاوردهای دیگران، سعی کرده با رویکردی نقادانه به منابع، تصویری روشن و جامع از نقش طایفة بیات ماکویی در طول صدارت حاج میرزا آقاسی ارائه کند. این پژوهش ضمن بازسازی بخشی از تاریخ سیاسی، اقتصادی و نظامی ایران در طول صدارت حاج میرزا آقاسی، در صدد پاسخگویی به این سؤال است که خوانین بیات ماکویی چه نقشی در دوره صدارت حاج میرزا آقاسی ایفا کرده‌اند؛ در پاسخ به این سؤال، چنین مفروض است که حاج میرزا آقاسی برای تثییت جایگاه خود و حذف مخالفانش، قدرت و اختیارات فراینده و بدون نظارتی به وابستگان خود در طایفة بیات ماکو داد و آنها به عنوان نخبگان جدید نظامی و اداری، بر امور کشور مسلط شدند. البته با برافتادن قدرت صدراعظم، هم‌ایلی‌های او نیز موقعیت برتر خود را از دست دادند.

پیوند اولیه حاج میرزا آقاسی با خوانین ماکو

حکام منطقه‌ماکو از دوران باستان به سبب موقعیت ویژه ارتباطی و سوق‌الجیشی و داشتن قلعه‌مستحکم، اغلب تمایلات گریز از مرکز داشتند؛ به‌طوری که فاتحان بزرگ نیز نتوانسته‌اند بر آن مسلط شوند (نسوی، ۱۳۶۵: ۱۸۶؛ Chamich، ۱۳۸۴: ۱۵۵؛ کلاویخو، ۱۵۵: ۱۳۸۴).

۱/۲۹۸-۳۰۰: در اوایل حکومت صفوی این منطقه محل منازعه این حکومت با عثمانی‌ها بود. در سال ۱۰۱۶ق. قلعه ماکو به تصرف نیروهای صفوی درآمد. شاه عباس اول برای تثیت جایگاه صفویان در این منطقه و حفاظت از مرز ارتباطی ایران با اروپا که شاخه مهمی از آن از ماکو عبور می‌کرد، سیصد خانوار از ایل بیات ساکن ایروان و عراق عجم را به این شهر کوچاند (ترکمان، ۱۳۸۷: ۷۴۱/۱-۷۴۲؛ عزیز‌السلطان، ۱۳۷۶: ۴۳۲۸۸-۳۲۸۷؛ نصرت‌ماکویی، ۱۳۷۳: ۳-۴؛ افتخاری بیات، ۱۳۸۱: ۲۶). از این زمان جایگاه صفویان در این منطقه تثیت شد و خاندان بیات ماکویی با حمایت حکام ایروان جلوی دست اندازی عشایر طرفدار عثمانی به این ناحیه را گرفتند. همچنین با وجود این جدایی، پیوند و روابط دو شاخه ایل بیات ایروان و ماکو تا پایان دوره قاجار ادامه یافت (استادوخ، سند شماره ۱۹؛ ساکما، ۲۹۳۰۰۴۴۰۳؛ جهانگیر میرزا، ۱۳۸۴: ۲۰۵). این خاندان پس از سقوط اصفهان، ضمن حفظ حکومت موروژی منطقه برای خود، نقش مهمی در تحولات ایران در دوره افشاریه و زندیه ایفا کردند (AMEA TIEA, 1795: 16-17). در اوایل حکومت قاجار، پس از حذف خاندان دنبی به سبب شورش‌های مکرری که علیه حکومت قاجار به راه اندخته بودند، خوانین بیات ماکو با فرمانبرداری از قدرت حاکمه به یکی از طوایف قدرتمند شمال غرب ایران تبدیل شدند (منشی اشتهرادی، [بی‌تا]: ۷۷-۸۲؛ دنبی، ۱۳۸۳: ۱۱۵-۱۱۲). در جریان مذاکرات عهدنامه ترکمانچای، عباس‌میرزا به سختی توانست روس‌ها را از تصرف این منطقه منصرف کند (قاضیه، ۱۳۷۴: ۲۵-۲۶؛ غنی و اقبال، ۱۳۲۳: ۲۱). این قرارداد موجب اهمیت یافتن ماکو به عنوان مرز میان سه کشور ایران، روسیه و عثمانی شد. به دنبال این وقایع، روس‌ها تلاش فرایندهای برای نزدیک کردن خوانین ماکو به خود انجام دادند، ولی علی خان بیات ماکویی حاکم این شهر (حکومت: ۱۲۸۴-۱۲۳۸) سیاست اطاعت از حکومت قاجار را در پیش گرفت (فراهانی، ۱۳۵۹: ۴۱-۴۲؛ کرزن، ۱۳۴۹: ۶۷۶/۱). با سلطنت محمدشاه و صدارت حاج میرزا آقاسی، خاندان بیات ماکویی به یکی از با نفوذترین خانواده‌های صاحب قدرت در ایران تبدیل شدند.

پیوند خاندان بیات ماکویی با حاج میرزا آقاسی موجب ارتقای جایگاه آنها در دوره سلطنت محمدشاه شد. میرزا مسلم ایروانی پدر ملا عباس (حاج میرزا آقاسی) از ایل بیات ایروان بود. برخی بر این عقیده‌اند که او همراه با عشیره و خویشاوندان خود از ایروان به

ماکو کوچ کرد و میرزا عباس یا ملا عباس در سال ۱۱۹۸ق. در این شهر متولد شد (اقبال، ۱۳۹۰: ۱۵۶؛ بامداد، ۱۳۴۷: ۲۰۳/۲؛ نوائی، ۱۳۷۷: ۳۳۹/۲). البته اغلب منابع او را متولد ایروان می‌دانند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۵۳؛ رضاقلی میرزا، ۱۳۷۳: ۳۲؛ نادر میرزا، ۱۳۶۰: ۴۵، ۵۹؛ هدایت، ۱۳۸۰: ۸۱۷۰/۱۰؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۵۹۵/۶؛ اشرفی، ۱۳۸۶: ۱۳). قول اخیر صحیح‌تر است و منابع تاریخ‌نگاری محلی ماکو هم آن را تأیید می‌کنند (نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۲). ملا عباس پیش از سفر به عتبات، معلمی اولاد خوانین ماکو را بر عهده داشت (همو، همان، ۱۲). پس از فرار او از عتبات، علی‌خان ماکویی، حاج میرزا آقاسی را به ماکو آورد و به همراه محمدخان ایروانی از او حمایت مالی کرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: الف: ۱۸۶؛ نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۳). حاج میرزا آقاسی همراه با فوج ماکو به فرماندهی محمدخان به تبریز آمد و در آنجا بین او و فریدون میرزا الفتی پیش آمد و چون در این وقت عباس میرزا برای تربیت فرزندانش به دنبال معلم می‌گشت، حاج میرزا آقاسی معلم اولاد او شد و ارادت محمد میرزا به او از این زمان آغاز و پس از مدتی معلم ویژه محمد میرزا شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ب: ۱۵۵-۱۵۳؛ افتخاری بیات، ۱۳۸۱: ۲۶؛ معلم حبیب‌آبادی، ۱۳۶۴: ۷۶/۱؛ ۷۷-۷۶). پیوند نزدیک او با خاندان بیات ماکو و زندگی کوتاه‌مدت او در این شهر موجب شده بود برخی از منابع او را ماکویی خطاب کنند. خاوری شیرازی او را «حاجی میرزا آقاسی بیات ماکویی ایروانی» و جهانگیر میرزا هم او را «حاج میرزا آقاسی ماکویی» می‌نامیدند (خاوری شیرازی، ۱۳۸۰/۲: ۹۳۸؛ ۱۳۸۴: ۲۲۸).

رابطه عارفانه شاه و وزیر

با قتل میرزا ابوالقاسم قائم مقام در ماه صفر ۱۲۵۱، حاج میرزا آقاسی به صدارت رسید. رابطه محمد شاه قاجار با وزیر خود در تاریخ ایران بی‌نظیر است. محمد شاه او را نظر کرده خدا و مراد خود می‌دانست و معتقد به کشف و کرامات و اطلاع از غیب برای او بود؛ به همین دلیل اطاعت‌ش از او کورکرانه بود (اعتصادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۴۴۰؛ الگار، ۱۳۹۶: ۱۵۰-۱۵۲؛ آوری، ۱۳۸۸: ۲۱۸-۲۱۹). این رابطه در کنار ضعف و بیماری ارثی محمد شاه مزید بر علت شده بود و ارتقای مقام و منزلت حاج میرزا آقاسی را در حکومت محمد شاه

در پی داشت. او در سایه اعتماد شاه از چنان قدرتی برخوردار بود که کسی توان مقابله با او را نداشت و درواقع اداره کننده اصلی کشور بود (دوسرسی، ۱۳۹۰: ۱۸۷-۱۸۸؛ سوئیکف، ۱۳۶۵: ۸۴؛ فلاندن، ۲۵۳۶: ۱۳۷؛ مستوفی، ۱۳۷۷: ۱/۴۶؛ مشیرلشکر نائینی، ۱۳۸۰: ۱/۴۲۰؛ وزیر نظام نوری، ۱۳۹۶: ۴۵-۴۶). اگرچه او در این مسیر مخالفان و رقیبان سرختنی داشت، ولی با استفاده از رابطه ویژه با شاه آنها را کنار گذاشت و به مقام صدارت دست یافت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ب-۱۶۱؛ همو، ۱۳۶۷: ۳/۱۶۳۲). البته ادامه قدرت و موقعیت او در این مقام و به انفعال کشاندن مخالفانش، در گرو به کار گیری افراد وابسته به خود در امور اداری و نظامی بود. از همین رو، او بسیاری از مناصب مهم را به نزدیکان ایروانی و ماکویی خود واگذار کرد.

در سنت تاریخی ایران شخص وزیر در معرض دشمنی و حсадت رقبا قرار داشت و ساختار نظام استبدادی چارچوبی برای حمایت از جان، مال و مقام شخص وزیر ارائه نمی‌داد؛ به همین دلیل او برای کنترل بهتر امور و تضعیف رقبا، اقوام و دوستان و حتی دورترین خویشاوندان خود را از گمنامی بیرون کشید و به بالاترین مقامات اداری و سیاسی منصوب کرد. این مسئله در مورد طوایف نور، فراهان و مَاکو صادق است و آنها توسط همشهری‌های وزیر خود به مناصب بالا رسیدند (پولاك، ۱۳۶۸: ۱۴۹؛ امانت، ۱۳۹۱: ۱۴۹). وزیر با فراهم آوردن زمینه دستیابی هوادارانش به قدرت سیاسی، اقتصادی و نظامی، حمایت آنها را در موقع بحرانی به دست می‌آورد. افرادی که در چارچوب این روابط فامیلی به قدرت می‌رسیدند، معمولاً این شانس را داشتند تا زمانی که شخص وزیر در قدرت بود، منابع قدرت خود را توسعه دهنند، اما معمولاً از این واقعیت نیز خبر داشتند که برآفتدن شخص وزیر به پایان قدرت و شاید زندگی آنها ختم خواهد شد.

نقش نظامی و اداری مَاکویی‌ها

حفظ روابط دوستانه با سران سپاه یکی از حساس‌ترین مسائل برای وزیر بود. دوستی و مودت او با این گروه سوء‌ظن سلطان و دشمنی سایر امرا را برمی‌انگیخت (لمبتون، ۱۳۸۶: ۵۴). حاج میرزا آقاسی تلاش گسترده‌ای کرد تا امرا و نظامیان را وابسته خود کند. همچنین

او برای تثیت قدرت خود و نظارت بیشتر بر امور نظامی و به حاشیه راندن فرماندهان قدیمی، قدرت نظامی بیشتری به خوانین ماکو اعطای کرد و سعی کرد با کمک آنها یک گروه نخبه نظامی وفادار به خود در کشور ایجاد کند تا انحصار خانواده نوری و وفاداران خاندان قائم مقام را از بین ببرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۴۱۰؛ مشیرلشکر نائینی، ۱۳۸۰: ۱۲۸؛ Amanat, 2011: 183-188). حضور نظامی ماکویی‌ها در این دوره به حدی بود که به نظر اعتمادالسلطنه، حاج میرزا آقاسی پس از رسیدن به صدارت سربازان ماکویی را به خود اختصاص داد و آنها را بر امور مسلط کرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۲۸). افشار آنها را گارد حفاظتی و بازوی اجرایی صدراعظم نامیده است (افشار، ۱۳۸۲: ۱۹/۱).

سیستم فاسد نظامی این دوره شرایط لازم را برای رسیدن ماکوییان کم تجربه به بالاترین مدارج نظامی فراهم کرد. قاجارها بنا بر دلایل مالی نتوانستند قشون دائمی کارآمد ایجاد کنند و بیشتر متکی به حمایت نیروهای محلی و قبایل باقی ماندند (آبراهامیان، ۱۳۸۰: ۳۶). یکی دیگر از ایرادات سازمان نظامی حکومت قاجار این بود که کسی به شیوه ترقی تدریجی و یا به واسطه لیاقت شخصی به مدارج عالی نمی‌رسید، بلکه غالباً از طریق الطاف، رشو و زدویندهای درباری به چنین مقاماتی دست پیدا می‌کرد (دوبد، ۱۳۷۱: ۳۹۶-۳۹۵؛ ساکما، ۲۹۵۰۰۵۴۷۸). یک سرباز عادی بی‌سواد می‌توانست «در خاطر آرزوی سرهنگ و یا سرتیپ شدن را پیروزی بشرط این که روزگار با او مساعدت کند و بتواند باندازه کافی بگسانیکه میتوانند وسائل ترفع او را فراهم نمایند رشوه دهد» (گوینو، [بی‌تا]: ۱۱۲).

ازدواج برخی خوانین ماکویی با دختران فتحعلی‌شاه شرایط را برای رسیدن آنها به مناسب بالا آسان کرد. حاج میرزا آقاسی علاوه بر تلاش برای کنترل قوای نظامی، در تلاش بود تا بر حرم شاهی که در پشت پرده نقش ویژه‌ای در قدرت ایفا می‌کرد، مسلط شود. به‌ویژه با حضور مهدعلیا همسر محمدشاه در این حرم که از مخالفان سرسخت حاج میرزا آقاسی بود، این کار ضرورت ویژه داشت. ازدواج حاج میرزا آقاسی با «عزت النساء خانم» دختر فتحعلی‌شاه این شرایط را فراهم کرد و باعث پیوند او با خاندان سلطنتی شد. به تأسی از حاج میرزا آقاسی، برخی از خوانین ماکو نیز با دختران فتحعلی‌شاه ازدواج کردند. «بدرجهان خانم» ملقب به «ماهباچی» به عقد محبلی خان ماکویی درآمد

(عضدالدوله، ۱۳۷۶: ۳۳۲، ۴۵۹؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۱۶۷/۳؛ نظامالسلطنه مافی، ۱۳۶۲: ۶۳/۱). رخساره‌بیگم معروف به زینتالدوله با محمدخان سردار و پس از مرگ او با محمدعلیخان ماکویی ازدواج کرد (خاوری شیرازی، ۱۳۷۹: ۶۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۶۱/۲؛ عضدالدوله، ۱۳۷۶: ۱۹۷، ۳۳۲، ۳۵۸-۳۵۹). این وصلت‌ها برای افزایش وجهه خوانین ماکو و داخل شدن آنها در جمع نخبگان حکومتگر بسیار مهم بود.

پیش از صدارت حاج میرزا آقاسی، خوانین ماکو مأموریت‌های نظامی نسبتاً مهمی در جهت حمایت از حکومت قاجار انجام داده بودند، اما در این فعالیت‌ها بیشتر نقش حاشیه‌ای و فرمانبری داشتند. علی‌خان از جمله همراهان عباس‌میرزا در سال ۱۲۳۷ ق. در نبرد با قوای عثمانی بود (نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۳-۱۴). در اواخر سلطنت فتحعلی‌شاه و حمله محمدمیرزا به هرات، سواران ماکویی او را همراهی می‌کردند (جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۱۸۴-۱۸۵). همچنین در این اوان که اکراد جلالی کاروان‌های مسیر تبریز به استانبول غارت می‌کردند، جهانگیرمیرزا عازم سرکوب آنها شد، علی‌خان و محمدعلی‌خان ماکویی از همراهان وی بودند و نقش مهمی در سرکوبی یاغیان ایفا کردند (همو، همان، ۲۰۴-۲۰۵). پس از مرگ فتحعلی‌شاه، ماکوییان جانب محمدشاه را گرفتند و در حمله قوای حامی او به اصفهان حضور داشتند (هدایت، ۱۳۸۰: ۱۰/۱۵۸؛ حسینی فسائی، ۱۳۸۲: ۱/۷۶۳).

پس از رسیدن حاج میرزا آقاسی به صدارت، کارکرد نظامی خوانین ماکو کاملاً دگرگون شد. اغلب امرا و درباریان محمدشاه مخالف حاج میرزا آقاسی بودند و به همین دلیل او به آنها اعتمادی نداشت؛ بنابراین به رسم خویشاوندسالاری و رابطه استاد و شاگردی با ماکوییان که حاصل آن اعتماد او به این گروه بود، به مرور بسیاری از امور نظامی و اداری را به اقوام ماکویی و ایروانی خود واگذار کرد (سعادت‌نوری، [بی‌تا]: ۵؛ نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۳). البته مشکل عمده آنها این بود که به مانند خود او که «از اسرار سلطنت و رمز ملک‌داری بی‌خبر بود» (سپهر، ۱۳۹۰: ۶۵۱/۲)، هیچ تجربه‌ای در امور اداری و کشورداری نداشتند و اغلب آنها «هر آز بَر و تقی از فاجر ندانستند» و «برق گشتند و زدند آتش به جان خشک و تر» (طهرانی، ۱۳۷۶: ۵۸).

حضور در محاصره هرات اولین آزمون برای قدرت نظامی ماکویی‌ها در دوره

محمدشاه بود. محبعلی خان سرتیپ ماکویی فرمانده فوج خوی و محمدعلی خان سرتیپ ماکویی و محمدخان ماکویی امیر تومان، از همراهان محمدشاه در جریان محاصره هرات بودند. آنها در این نبرد کارایی و شجاعت خود را نشان دادند. محبعلی خان به سبب رشادت و زخمی شدن در این نبرد به مقام امیر پنجی و سرداری دو فوج شاقاقی مفتخر شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۴۸۳، ۴۹۰؛ هدایت، ۱۳۸۰: ۸۱۵۲، ۸۱۵۱/۱۰؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۷۲۱/۲). همچنین برخی از خوانین ماکو در این جنگ کشته شدند (افتخاری بیات، ۱۳۸۱: ۲۷).

در جریان محاصره هرات، حاج میرزا آقاسی متوجه مخالفت بیشتر امرا با خود شد؛ به همین دلیل بیش از پیش خوانین ماکو را به خود نزدیک کرد و از آنها برای سرکوب شورش‌های داخلی استفاده کرد. وقتی در سال ۱۲۵۷ق. «محمد تقی خان» از قدرتمندترین رؤسای بختیاری، در مناطق بختیاری (راولینسون، ۱۳۶۲: ۱۴۶) و اعراب بنی کعب در خوزستان شورش کردند، محبعلی خان ماکویی «که از عهد شباب در رکاب نایب‌السلطنه مآب به رزم آزموده و به شجاعت ستوده شده بود»، به منظور حمایت از منوچهرخان معتمدالدوله، برای سرکوب شورشیان به اصفهان اعزام شد (هدایت، ۱۳۸۰: ۸۳۴۹/۱۰). محبعلی خان انتظامی کامل به خوزستان، لرستان و مناطق بختیاری داد. او مالیات پنج ساله بختیاری را جمع کرد و صد خانوار از آنها را به عنوان گروگان به تهران فرستاد و لشکری از آنها برای خدمت زیر نظر حکومت مرکزی جمع کرد و خوانین این ایل را مطیع دولت مرکزی کرد (سپهر، ۱۳۹۰: ۴۷۷/۲؛ هدایت، ۱۳۸۰: ۸۳۵۰-۸۳۴۹/۱۰؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۱۶۵۹/۳). این خدمات مورد توجه حکومت مرکزی قرار گرفت و او مأمور رسیدگی به امور کرمانشاهان شد. حاجی خان شکی حاکم این منطقه، به علت اختلافات مذهبی با مردم این منطقه درافتاد و به دست آنها کشته شد و عبدالحسین خان جوانشیر به حکومت شهر منصوب شد. محبعلی خان ماکویی پس از سرکوب شورش بختیاری، برای تقویت موقعیت عبدالحسین خان به کرمانشاهان رفت و از طرف دربار مأمور اعزام قاتلان حاکم پیشین به تهران شد. جوانشیر خوانین شهر را بر ضد محبعلی خان تحریک کرد، اما خود او عزل شد و محبعلی خان به حکومت رسید و قاتلان حاجی خان را به تهران فرستاد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۱۶۵۶/۳؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۷۷۷/۲؛ هدایت، ۱۳۸۰: ۷۷۸-۷۷۷).

منابع فاجار دستاوردهای نظامی محبعلى خان را در این منطقه چشمگیر توصیف کرده‌اند. او طوایف سرکش این منطقه را آرام کرد و به تنیه عبدالله پاشای بابان که در حدود کردستان شرارت می‌کرد، پرداخت و مالیات دیوانی را از اوأخذ کرد، اما چون شورش ایلات و عشاير کرمانشاه بالا گرفت، به دستور حکومت مرکزی چند فرمانده نظامی، از جمله محمدعلی خان ماکویی به کرمانشاه رفتند و با سرکوب شورش‌ها، جایگاه او را تقویت کردند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۹۴۶/۲؛ هدایت، ۱۳۸۰: ۸۳۵۲/۱۰-۸۳۵۱). ریشه اختلاف محبعلى خان با مردم کرمانشاه به نhoe انتساب او به حکومت این منطقه بر می‌گشت؛ به همین دلیل حکومت او مورد توجه متنفذان محلی که در قتل حاجی خان دست داشتند، نبود. البته او با حمایت حکومت مرکزی اوضاع این منطقه را سامان داد. «قدری وافی و حشمتی کافی در آن حدود حاصل نمود. و مدت حکومت او در آن ولایت امتدادی یافت و از لوازم تسلط در آن حدود کرد آنچه کرد و گفت آنچه خواست» (هدایت، ۱۳۸۰: ۸۳۵۲/۱۰). افتخاری بیات قلمرو حکومت محبعلى خان را شامل کرمانشاهان و خرمآباد و حفظ سرحدات عراق دانسته است (افتخاری بیات، ۱۳۸۰: ۲۷). اعتمادالسلطنه و سپهر هم حکومت وی در کرمانشاهان را مقتدرانه توصیف کردند و او را برقرار کننده امنیت مناطق خرمآباد، دزفول و الشتر دانسته‌اند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: الف: ۱۶۶۱/۳؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۷۷۸/۲).

حکومت محبعلى خان در کرمانشاه نزدیک به شش سال طول کشید. در کنار موقبیت او در برقاری امنیت آهنین در این منطقه، منابع تاریخی رفتار او با مردم را توأم با ظلم و ستم می‌دانند. مردم بومی با آگاهی از بی‌عملی حکومت مرکزی، رفتار او را تحمل می‌کردند و شکایتی به دربار نمی‌کردند؛ چون حاج میرزا آقاسی از اقدامات او آگاه بود (جهانگیر میرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۹). نتیجه سیاست محبعلى خان در کرمانشاه این بود که شهر «ظاهری حقیر» پیدا کرد و «از هر طرف که تماشاگر چشم بگرداند انحطاط به چشم می‌خورد» (آوری و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۷۶). فریر فرانسوی در مسافرتی که به کرمانشاه در سال ۱۸۴۵م/۱۲۶۰ق. داشته، با توصیف روتق شهر در دوره محمدعلی میرزا، گزارش داده است که در حال حاضر مردم دچار استبداد جانشینان او شده‌اند و تنها به فکر منافع خود می‌باشند: «نه دهم دکان‌ها بسته هستند؛ و اگر آدم بدینختی به فکر بیفتند که سودی جزئی

ببرد و کالاهایی اندک را به معرض فروش گذارد، اموال او به سرعت به دست سربازان بی‌انضباط که اجازه هرگونه اجحاف را به خود می‌دهند بدون آنکه تنیه شوند، به یغما می‌رود و هیچ محکمه‌ای به این قضیه رسیدگی نمی‌کند» (Ferrier, 1857: 25). ویراستار انگلیسی این سفرنامه نوشته است: «وقتی در سال ۱۸۴۶/۱۲۶۱ ق در کرمانشاه بودم [...] ایالت لگدکوب ستمکاری این دیو آدم‌نها، مجعلی خان که حکومت خود را از حاجی میرزا آغا‌سی خریده، شده است. او هر چه را که هر کسی داشته تصاحب کرده و گله‌ها و رمه‌های خود را به املاک خویش در ماکو نزدیک کوه آرارات انتقال داده است. مردم در مزارع به جای خوراک علف می‌خورند، و بچه‌ها لخت و عربیان و لاگر بودند به جز شکم‌هایشان که به نحوی غیر طبیعی باد کرده بود». مجعلی خان با افزایش دو یا سه برابری مالیات، زندگی مردم را به نابودی کشانده بود (Ferrier, 1857: 25). از دید فریر، سیاست ناکارآمد او به نتایج هولناکی منجر شده بود: «سه چهارم جمعیت مهاجرت کرده‌اند، مردمان شهری به آذربایجان و ایلات و عشاير به عثمانی. در نتیجه کاهش چشمگیری در درآمد ایالت ایجاد شده است. اما مجعلی خان در این مورد دلمشغولی ندارد، و از کسانی که باقی مانده‌اند، بسیار بیشتر از قبل مالیات می‌گیرد و نقصان درآمد دولتی را به این شکل جبران می‌کند» (Ferrier, 1857: 25-26).

پس از تسلط مجعلی خان بر مناطق لرستان، برادر او محمدعلی خان به حکومت این منطقه منصوب شد (افشار، ۱۳۷۵: ۳۱۴/۳؛ نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۶). حاج میرزا آغا‌سی یکی از مستوفیان دربار را مأمور رسیدگی به حساب لرستان کرد. این شخص که سراینده منظومه کارنامه نصرة‌الدوله ماکویی است، نامش در منابع نامشخص است. او به لرستان رفت، ولی محمدعلی خان تن به محاسبه و پرداخت مالیات دیوانی نداد. از گزارش این مستوفی بر می‌آید که حکومت‌داری وی به مانند برادرش مجعلی خان بود. او ثروت هنگفتی از مالیات دیوانی منطقه اندوخت، ولی چیزی از این مبلغ را با وجود اصرار حاج میرزا آغا‌سی و فرستاده او به حکومت مرکزی نداد. او با خشونت تمام، ایلات و عشاير لرستان را سرکوب کرد و باعث فراری شدن بسیاری از آنها شد و مالیات ایلات فراری را بر باقیماندگان سرشکن می‌کرد (افشار، ۱۳۷۵: ۳۱۷-۳۲۱/۳؛ والیزاده معجزی، ۱۳۸۰: ۷۹). جمشیدخان فرزند محمدعلی خان، پدرش را در این مأموریت همراهی

می کرد و زمانی که پدر به مأموریت می رفت، به نیابت انجام وظیفه می کرد (هدایت، ۱۳۸۰؛ ۸۳۴۹/۱۰؛ نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۶). دوبد در سال ۱۸۴۱/۱۲۵۷ق. در کوهدهشت نوشته است که هنگ ششم تبریز به فرماندهی جمشیدخان ماکویی به منظور جلوگیری از سرکشی کوهنشینان در این منطقه مستقر بود. او جمشیدخان را نوجوان شانزده ساله‌ای معرفی کرده است که پدرش در سایه الطاف صدراعظم بوده و او به این خاطر به این مقام رسیده است. دوبد افکار این جوان را به سبب چاپلوسی اطراف ایشان آشفته دانسته است؛ به گونه‌ای که او نتوانسته بود انضباط نظامی در میان سربازانش برقرار سازد (دوبد، ۱۳۷۱: ۳۹۵). مدتی پس از واقعه اللهقلی میرزا ایلخانی در سال ۱۲۶۲ق، بروجرد نیز به دستور حاج میرزا آقاسی ضمیمه حکومت جمشیدخان شد. او در این منطقه نیز به سیاست ناکارآمد خود ادامه داد (افشار، ۱۳۸۲، ۳۱/۱: ۷۷، ۱۷۸). پس از مرگ محمدعلی‌خان در سال ۱۲۶۳ق، شاه تمام مناصب و اختیارات پدر را به فرزندش جمشیدخان اعطای کرد (نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۵).

علی اشرف‌خان ماکویی در این دوره حکومت زنجان را بر عهده داشت. حکومت او نیز همراه با ظلم و تجاوز بود. وقتی در سال ۱۲۶۳ق. به یکی از اهالی شهر تجاوز کرد، مردم شورش کردند و بر سر خانه او ریختند و او را به شدت تنبیه کردند و از شهر بیرون راندند. او قضیه را به تهران گزارش داد. محمدشاہ، احمدخان نوائی ایشیک آقاسی را مأمور بررسی اوضاع و تنبیه مقصراًن کرد. شاه به جای حاکم خاطی، در پی مجازات مردم زنجان بود، اما زمانی که فرستاده او گزارش داد که همه مردم شهر در این کار دست داشتند، از مجازات آنها صرف نظر کرد! (سپهر، ۹۱۴-۹۱۳/۲: ۱۳۹۰).

حاج میرزا آقاسی برای سرکوبی شورش سالار در خراسان نیز از توان نظامی طرفداران ماکویی خود استفاده کرد. از جمله این افراد محمدعلی‌خان ماکویی امیرتومان بود که در سال ۱۲۶۳ق. به خراسان اعزام شد و پس از فرار جعفرقلی‌خان حاکم بجنورد به همراه سالار به میان ترکمن‌ها، حمزه‌میرزا حکومت بجنورد را به او واگذار کرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۱/ ۹۴۶؛ جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۲۹۶). رضاقلی‌خان هدایت حکومت او را از بجنورد تا شیروان و خبوشان دانسته و او را «سرتبی [...] متهور و دلیری متنمر» معرفی کرده است (هدایت، ۱۳۸۰: ۱۰/ ۸۳۶۳).

محمدعلی خان در نظم بخشی به بجنورد و مناطق اطراف و ایستادگی ماکوییان در دفاع از این شهر را ستوده است (سپهر، ۸۸۶/۲: ۱۳۹۰). البته این قدرت نظامی با خرد سیاسی و مردمداری همراه نبود. او و همراهانش علاوه بر مصادره اموال، چشم طمع به اهل و عیال مردم شهر نیز داشتند. این مسئله باعث شورش مردم بجنورد شد و جعفرقلی خان و سالار به حمایت مردم آمدند. در نتیجه محمدعلی خان و همراهان ماکویی او در ارگ شهر به محاصره درآمدند. خود محمدعلی خان با اصابت گلوله‌ای کشته شد (خورموجی، ۱۳۴۴: ۴۵/۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷، الف، ۱۶۸۶/۳). محمدعلی خان جایگاه ویژه‌ای نزد محمدشاه داشت و خبر «کشته شدن او به ملالت و رنجش خاطر خاقان غازی ییفزود» (هدایت، ۱۳۷۳: ۴۶۰). فرماندهی ارگ شهر پس از مرگ محمدعلی خان بر عهده امامقلی خان ماکویی بود (افتخاری بیات، ۱۳۸۱: ۲۸). محاصره مدافعان ارگ حدود پانزده روز ادامه داشت؛ تا اینکه با آمدن قوای امدادی به ریاست حمزه‌میز، سالار و جعفرقلی خان فرار کردند (جهانگیر میرزا، ۱۳۸۴: ۲۹۷).

حاج میرزا آقاسی برای پیشبرد اهداف خود، علاوه بر ایالات و ولایات، بسیاری از سربازان ماکویی را در تهران جای داده بود. بیشتر منابع حضور این گروه در تهران را برای حمایت از نقشه‌ها و اهداف حاج میرزا آقاسی می‌دانند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷، ب: ۱۷۹؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۹۱۷/۲؛ پولاک، ۱۳۶۸: ۲۷۱). حضور سربازان ماکویی در تهران و حمایت خاص صدراعظم از آنها در کنار غفلت شاه از اداره امور، باعث آشتفتگی اوضاع تهران شد. این سربازان شروع به ظلم و تعدی و تعرض به مردم تهران کردند. این مسئله نقش مهمی در نارضایتی مردم تهران از وزیر و زیردستانش داشت (افشار، ۱۳۷۵: ۳۲۳/۳؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۹۱۷/۲؛ خورموجی، ۱۳۴۴: ۳۶/۲). پولاک معتقد است ماکویی‌ها به قوانین پاییندی نداشتند، به عنف به اندرون‌ها وارد می‌شدند و پسری نبود که از شهوترانی آنان در امان مانده باشد (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۷۰). طهرانی نمونه‌های زیادی از تجاوز ماکوییان به جان، مال و ناموس مردم تهران را آورده است (طهرانی، ۱۳۷۶: ۵۸-۶۱). حمایت ویژه حاج میرزا آقاسی از این گروه، سبب تکرار چنین فجایعی می‌شد. هر وقت شخصی معتبر این وضعیت می‌شد، حاج میرزا آقاسی عنوان می‌کرد: «این ترکان با اطفال شما و طی نکنند، پس با من و طی کنند» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷، ب: ۱۸۲). این شرایط باعث شده بود بسیاری

از اشرار و الواط تهران از اوضاع آشفته شهر استفاده کنند و به نام ماکوییان به جان و مال مردم تعرض کنند و کسی جرئت تشخیص و جلوگیری نداشت و همه تجاوزات به نام طرفداران ماکویی صدراعظم نوشته می شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷ ب: ۱۸۲).

اسم اعظم نام « حاجی » بر زبان قادرند بر جان و مال مردمان

(افشار، ۱۳۷۵: ۳۲۳/۳).

این گروه با حمایت حاج میرزا آقاسی اموال مردم تهران را غارت می کردند و می دزدیدند و کسی از ترس توانایی رساندن اخبار آنها به شاه را نداشت و اگر این کار اتفاق می افتد، شحنه و کلانتر شهر از ترس صدراعظم، با هزار ترفند آن را از شاه می پوشاندند. گاه سربازی از ماکوییان با خنجر به صد نفر حمله می کرد و خود را مرد جنگ می دانست و کسی جرئت مقابله نداشت. مردم تهران که عنایت شاه را به حاج میرزا آقاسی می دانستند، زهره دم زدن نداشتند (سپهر، ۱۳۹۰: ۹۳۵/۳؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷ ب: ۱۸۳؛ طهرانی، ۱۳۷۶: ۵۸-۶۱). این در حالی بود که خود حاج میرزا آقاسی معتقد بود: «باید سلطان روزی را برای بار عام مخصوص گرداند که هر مظلوم بی معین مطالب خود را بی خوف و خشیت و بی مانع و وسایط و اعانت به او رسانند و نیز باید پیوسته در فکر تمیز حق از باطل و صدق از کذب و ظلم از عدل و دوست از دشمن باشد» (ایرانی، ۱۳۹۵: ۲۵۴/۱).

حاج میرزا آقاسی مایل بود در آذربایجان و لیعهدنشین نیز توازن قوا را به نفع خود تغییر دهد؛ به همین دلیل علی خان ماکویی را در اواخر عمر محمدشاه به تبریز برد و از طرف شاه به او لقب «سرداری آذربایجان» و شمشیر مرصع به الماس داد (هدایت، ۱۳۸۰: ۱۰؛ ۸۴۰۳/۱۰؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۹۶۳/۳). سپهر انتساب علی خان را دو ماه مانده به مرگ محمدشاه دانسته است (سپهر، ۱۳۹۰: ۹۶۴/۳).^۱ جهانگیر میرزا معتقد بود: «به خیالات دور و دراز او را از کوه ماکو آورده در تبریز نشانده بود» (جهانگیر میرزا، ۱۳۸۴: ۳۱۵). وقتی او به تبریز آمد، بسیاری از درباریان تبریز به ویژه میرزا تقی خان وزیر نظام برای جلب

^۱ سید علی محمد باب تا جمادی الاول ۱۲۶۴ در ماکو زندانی بود؛ بنابراین دور از حرم و احتیاط بود که علی خان در این دوره از ماکو دور نباشد. پنج ماه پس از این واقعه نیز محمدشاه در ماه شوال از دنیا رفت. بنابراین علی خان بیش از پنج ماه این مسئولیت را نداشت و تاریخ تقریبی نوشته شده توسط سپهر به نظر صحیح است.

نظر حاج میرزا آقاسی، جشن باشکوهی برای بزرگداشت این انتساب برگزار کردند (افتخاری بیات، ۱۳۸۱: ۲۸-۲۹؛ سپهر، ۹۶۴/۳: ۹۰). علی خان و اقدامات او در تبریز مورد حمایت روس‌ها که پیوند نزدیکی با صدراعظم داشتند، بود (کاوه‌سی عراقی، ۱۳۸۲: ۲۸/۲۲-۳۳؛ امانت، ۱۳۹۱: ۱۲۶۴). در سال ۱۳۴۲ ق. که دامنهٔ شورش سالار در خراسان گسترده شده بود، از طرف صدراعظم به ناصرالدین میرزا دستور رسید که قشونی دههزار نفره به ریاست علی خان مأکویی به خراسان اعزام شود، اما چون ولیعهد و کنسول انگلیس در تبریز، علی خان را عامل روسیه و صدراعظم و این لشکرکشی را موجب افزایش قدرت او می‌دانستند، از آن جلوگیری کردند (امانت، ۱۳۹۱: ۱۲۴).

با سیاستی که حاج میرزا آقاسی برای گماشتن نزدیکان خود به مناصب بالا در پیش گرفته بود، در پایان سلطنت محمدشاه بیشتر فرماندهان نظامی و حکام کشور از مأکوییان و طرفداران حاج میرزا آقاسی بودند (نصرت مأکویی، ۱۳۷۳: ۱۶؛ Amanat, 2011: 2/133-138). نصرت مأکویی در جمعبندی فعالیت خوانین مأکو در این دوره نوشه است: «همه سردار و امیر‌تومان و سرتیپ و سرهنگ و حکام ولایات ایران بودند. مردمان رشید و سرکرده‌های جسور در جنگ روسیه و عثمانی و خراسان و ترکمن‌ها ... جنگ کرده قتوحات نمودند» (نصرت مأکویی، ۱۳۷۳: ۱۲). موسوی مأکویی هم جایگاه بالای خوانین را به خاطر لیاقت و کارداری آنها دانسته است (موسوی مأکویی، ۱۳۷۶: ۱۰۳-۱۰۵). سپهر در گزارشی کارنامه مأکوییان را چنین بیان کرده است: «به استظهار او [حاج میرزا آقاسی] بیشتر از ممالک ایران را ویران کردند» (سپهر، ۹۳۴/۳: ۹۰). این گزارش در حالی است که امتیت بخش بزرگی از ایالات کشور در سایهٔ فعالیت خوانین مأکویی بود. جمالزاده وضعیت نظامی ایران در سایهٔ فعالیت مأکوییان را فاجعه‌بار دانسته است (جمالزاده، ۱۳۸۳: ۹۱). حضور مأکویی‌ها در سیاست و حکومت و پیوستگی آنها با صدراعظم به گونه‌ای بود که سالار یکی از اهداف شورش خود را رهایی کشور از «بد رفتاری مأکوییان و وزارت حاج میرزا آقاسی» بیان کرده بود (جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۲۹۴).

یکی از عوامل فساد گسترده سربازان مأکویی که در منابع این دوره بازتاب یافته، سیستم فاسد مالی و نظامی حکومت قاجار بود. فرماندهان آنها و حکام ایالات که اغلب از وابستگان صدراعظم بودند، حقوق قشون را دریافت می‌کردند، اما آن را به سربازان

نمی‌دادند و به زور از آنان قبض می‌گرفتند (آدمیت، ۱۳۶۲: ۲۶۶). همچنین بسیاری از مناصب نظامی در واقع عنوانی پوچ برای خالی کردن خزانه دولت بودند:

یک گله سرهنگ اما فوج کی	یک رمه سرتیپ اما تیپ نی
یک جهان «ده باشی» اما ده نبود	صد رسن سلطان اما بی دسته بود
بهر مال شه سبب‌ها ساختند	اسم‌ها و رسم‌ها پرداختند

(افشار، ۱۳۷۵: ۳۳۱/۳).

امین‌الدوله قشون این دوره را که بیشتر ماکوییان سرکرد گان آنها بودند «برهنه و گرسنه» معرفی کرده است (امین‌الدوله، ۱۳۵۵: ۸). همین مسئله زمینه تعدی سربازان به جان و مال و ناموس مردم شده بود. پیامد عدم کنترل حکومت مرکزی بر حکام ولایات و سران سپاه، آن شد که این گروه فکر می‌کردند مالک جان و مال مردم‌اند. «ولایت ملک راست، و ملک ولایت به لشکر داده است نه مردم ولایت را. و لشکر را بر ولایت ملک مهربانی نباشد و بر مردم ولایت رحمت و شفقت ندارند: همه در آن باشند که کیسه خویش را پر زر کنند، غم بیرانی ولایت و درویشی رعیت نخورند» (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۲۶). در سنت ایرانی شاه می‌بایست همواره به حساب مأموران رسیدگی می‌کرد تا اجحافی در حق مردم مرتکب نشوند (ایروانی، ۱۳۹۵: ۲۵۳/۱)، اما ضعف و سستی محمدشاه و عدم نظارت او بر رفقار صدراعظم و زیردستان او، یکی از عوامل مهم گسترش فساد در این دوره بود.

بهره‌برداری مالی ماکویی‌ها

در تاریخ ایران معمولاً موقعیت وزیر و زیردستان او اعتباری نداشت. در این حالت آنها خود را از نظر مالی مستطیع می‌کردند تا هنگام حمله رقبا و یا زمانی که از نظر سلطان می‌افتادند، از موقعیت خود دفاع کنند. افرادی هم بودند که مقام را راهی برای رسیدن به ثروت می‌دانستند (لمبتون، ۱۳۸۶: ۴۳). خوانین ماکو با مریضی شاه و وابسته بودن قدرت صدراعظم به وجود محمدشاه، به خوبی می‌دانستند که دوره بهره‌مندی از قدرت بسیار محدود است؛ به همین دلیل از فرصت حضور در رأس امور نظامی و اداری بهره برداشت و

تا می‌توانستند بر ثروت خود انباشتند. «از طریق اجحاف و اعتساف مال فراوان فراهم کرده به جانب ماکو حمل نمودند و گنجینه‌ها نهادند، [...] این جماعت افزون از تعدی با رعیت به حکم اوارجه نگاران^۱ حملی گران از منال دیوان مأخذ ساخته و کس به جمع و خرج ایشان نپرداخته» (سپهر، ۱۳۹۰: ۹۶۳/۳). علاوه بر این، خود حاج میرزا آقاسی سالانه حدود ششصد هزار تومان به یاران ماکویی خود از دیوان مستمری می‌داد که بعداً امیرکبیر آن را قطع کرد (آدمیت، ۱۳۶۲: ۲۶۳). افتخاری بیات مواجب علی‌خان در منصب سرداری آذربایجان را سه‌هزار تومان دانسته است (افتخاری بیات، ۱۳۸۱: ۲۹-۲۸). در سال ۱۲۵۵ق. با درخواست محبعلی‌خان و محمدعلی‌خان ماکویی از شاه برای دریافت منزل مسکونی در تهران یا قیمت معادل موافقت شد (ساکما، ۲۹۵۰۰۵۰۷۴). برآیند این وضعیت این شد که جماعت ماکویی به گروه «مفت‌خور» تبدیل شده بودند که بخش اعظمی از بودجه کشور را می‌بلعیدند (اقبال آشتیانی، ۱۳۹۰: ۱۶۷). فرماندهان قشون و حکام ایالات که اغلب از وابستگان حاج میرزا آقاسی بودند، حقوق قشون را دریافت می‌کردند، اما آن را به سربازان نمی‌دادند و از این طریق نیز بر ثروت خود می‌افزودند (آدمیت، ۱۳۶۲: ۲۶۶).

در این دوره علاوه بر مالی که به عنوان حقوق به آنها بخشیده می‌شد، خزانه سلطنتی و ولایات نیز کاملاً در معرض غارت و چپاول اطرافیان ماکویی وزیر قرار گرفته بود (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۷۰؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۹۴۶/۳؛ افشار، ۱۳۷۵: ۳۲۰/۳-۳۲۲). غارت و دزدی اموال مردم تهران و ولایات، یکی دیگر از منابع درآمد آنها بود. همچنین آنها در تهران با چراغ روشن به خانه‌ها می‌رفتند و اموال مردم را به سرقت می‌بردند. یا به بازار حمله و اموال تجار را غارت می‌کردند و صاحب مال از ترس حاج میرزا آقاسی جرئت دم زدن نداشت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۸۲؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۹۳۴/۳-۹۳۵). خوانین ماکو ثروت منقول و غیرمنقول حاصل از غارت مردم و خزانه کشور را به ماکو انتقال می‌دادند (سپهر، ۱۳۹۰: ۹۶۳/۳؛ ۱۸۵۷: 25). درآمد بادآورده حاصل از غارت‌های این دوره، یکی از منابع عمدۀ ثروت افسانه‌ای خوانین ماکو شد که در اواخر دوره قاجار زبانزد همه بود.

۱ اوارجه یا اوارچه: دفتر حسابی که حساب‌های پراکنده دیوانی را در آن نویسنده.

سیاست مالی اشتباه حاج میرزا آقاسی به ویژه در بخشش به طرفداران ماکویی خود در کنار تبعات عهدنامه ترکمانچای، کشور را در آستانه ورشکستگی مالی قرار داده بود. حاج میرزا آقاسی اغلب به همه درخواست‌های دریافت مستمری پاسخ مثبت می‌داد و هیچ وقت عرضه‌های تفویض وجه یا برقراری مستمری را رد نمی‌کرد. البته وی اغلب به افراد طائفه خود وجه نقد پرداخت می‌کرد و بقیه برات‌های دولتی را به حکام ایالات و ولایات خواه می‌کرد؛ خود او انتظار پرداخت نداشت و فرمانداران هم وظیفه خود دائر بر پرداخت نکردن آنها را می‌دانستند. این برات‌ها به ده تا بیست درصد ارزش واقعی خرید و فروش می‌شدند. این مسئله باعث شد که بار سنگینی از دیون برای امیرکییر باقی بماند (واتسن، ۲۵۳۶: ۳۴۶-۳۴۷؛ مشیرلشکر نائینی، ۱۳۸۰: ۱/۶۳؛ تنکابنی، ۱۳۸۹: ۱۸۸؛ طاهری، ۱۳۵۴: ۲/۳۱۰).

زنданی کودن باب در ماکو

زندانی کردن علی محمد باب در قلعه ماکو، اعتبار ویژه خوانین ماکو نزد حاج میرزا آقاسی را نشان می‌دهد. پس از مرگ منوچهرخان معتمدالدوله در سال ۱۲۶۳ق، باب دستگیر و مقرر شد که به ماکو اعزام شود. البته خود باب انتظار داشت که به تهران برود و مورد تجلیل واقع شود (اعتضادالسلطنه، ۱۳۶۲: ۲۳۸). حاج میرزا آقاسی به سبب تمایلات عرفانی، روابط حسنی با روحانیون نداشت و در پی تضعیف قدرت آنان بود؛ به همین دلیل چندان در پی آزار باب برنیامد و او را در رأس گروهی به ریاست باباییگ بیات به ماکو در مرز ایران با کشور عثمانی و روسیه تبعید کرد (اعتضادالسلطنه، ۱۳۶۲: ۲۳۸؛ فشاہی، ۲۵۳۶: ۸۶). باب از شعبان ۱۲۶۳/۱ جولای ۱۸۴۷ تا جمادی الاول ۱۲۶۴/آوریل ۱۸۴۸ به مدت نه ماه در ماکو زندانی بود (نوائی، ۱۳۷۷: ۲/۳۷۴؛ بامداد، ۱۳۴۷: ۲/۴۷۷). او در این قلعه بخش اعظم نوشته‌های خود را نگاشت (جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۲۹۲؛ فشاہی، ۲۵۳۶: ۸۶-۸۷). همچنین او توانست برخی از مردم شهر را به خود جذب کند (حاج سیاح، ۱۳۵۹: ۲۶۳-۲۶۴). انتخاب این شهر به این خاطر بود که مردمانش بیشتر مورد اطمینان بودند تا مردمان نواحی مرکزی ایران که حرف‌های باب کم ویش به گوش آنان رسیده بود. همچنین علی‌خان حاکم این شهر از معتمدان صدراعظم بود و می‌توانست

دستورات او را درباره باب به خوبی اجرا کند. از طرفی به واسطه دوری زیاد این شهر کمتر کسی می‌توانست او را ملاقات کند و رنج راه را بر خود هموار کند. البته برخلاف دستور صریح حاج میرزا آقاسی، باب با پیروان خود ارتباط برقرار می‌کرد؛ چنان‌که ملا حسین بشرویه که پیاده از خراسان راه افتاده بود، با وی ملاقات کرد و دیگران نیز با او در ارتباط بودند. همین رابطه دائم موجب شد که فکر آزاد کردن وی در ذهن مریدانش راه یابد و یکی از تصمیمات «اجتماع بدشت» رهایی باب بود. رهبران باییه به این نتیجه رسیده بودند که مبلغان خود را به اطراف ایران روانه کنند و توسط آنان از بایان بخواهند که در یک تاریخ معین در شهر ماکو اجتماع کنند و در آنجا از شاه بخواهند که باب را اعفو و آزاد کند و اگر جواب شاه منفی بود، بایی‌ها با حمله قهرآمیز به قلعه ماکو، او را آزاد کنند (اعتضادالسلطنه، ۱۳۶۲: ۲۱۳، ۱۷۹؛ فشاہی، ۲۵۳۶: ۱۱۹-۱۲۰). با تجمع هواداران باب در ماکو، علی‌خان درخواست کرد او را از ماکو دور کنند. همچنین فشار روحانیون و تقاضای «دالگورکی» وزیر مختار وقت روس، برای دور کردن باب از مرز روسیه از ترس تأثیر تفکرات او در قفقاز، باعث شد که حاج میرزا آقاسی در جمادی الاول ۱۲۶۴ باب را به قلعه چهريق در نزدیکی سلماس بفرستد (ناطق، ۱۳۶۸: ۶۶-۶۷؛ آدمیت، ۱۳۶۲: ۴۴۰؛ فشاہی، ۲۵۳۶: ۱۶۱).

مرگ محمدشاه و سرنوشت ماکویی‌ها

تکیه اصلی حاج میرزا آقاسی در صدارت، بر حمایت شخص شاه بود و همچنین روی پشتیبانی و قدرت نظامی اطرافیان خود حساب ویژه‌ای باز کرده بود، اما او با این سیاست باعث نارضایتی بیشتر شاهزادگان، درباریان، حرم و مقامات متنفذی شده بود که او از قدرت و ثروت محروم شان کرده بود و آنها منتظر فرصتی برای ضربه زدن به صدراعظم بودند. حاج میرزا آقاسی از نارضایتی بزرگان دربار از خود آگاهی داشت؛ به همین دلیل وقتی شاه در بستر مرگ بود، به اقامتگاه تابستانی خود در عباس‌آباد رفت و حاضر به دیدار واپسین با مرید خود نشد. محمدشاه در روز ۶ شوال ۱۲۶۴ / ۵ سپتامبر ۱۸۴۸ از دنیا رفت. وقتی وزیر حامی اصلی خود را از دست داد، بیشتر امرا و درباریان به صورت آشکارا از او روی برتفتند و دور مهدعلیا مادر شاه که اختلافات دیرینه‌ای با حاج میرزا

آفاسی داشت، جمع شدند و پایتحت به کانون توطئه بر ضد حاج میرزا آفاسی تبدیل شد (خورموجی، ۱۳۴۴: ۳۷/۲؛ جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۵). حاج میرزا آفاسی برای فشار به مخالفان، محمودپاشای ماکویی را به تجربیش فرستاد تا عباس‌میرزا پسر کوچک محمدشاه را نزد او آورند، اما در این کار ناکام ماند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۷۹-۱۷۸؛ هدایت، [بی‌تا]: ۱۵۲؛ جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۵). گزارش منابع قاجار درباره اقدامات ماکوییان ساکن تهران در زمان مرگ محمدشاه مشوش است. برخی معتقدند اگرچه حاج میرزا آفاسی سربازان ماکویی را برای چنین روزی تقویت می‌کرد، اما آنها از اطراف او پراکنده شدند و او را یاری نکردند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۷۹؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۹۳۵/۳؛ خورموجی، ۱۳۴۴: ۳۶/۲-۳۷). البته شرح دقیق رخدادها ابعاد این مسئله را روشن می‌کند؛ روز پس از مرگ شاه، حاج میرزا آفاسی آخرین بازی برای بقای خود را آغاز کرد و همراه با دسته‌ای از پیش‌قراؤلان ماکویی-ایروانی (که تعدادشان حدود هزار تا ۱۵۰۰ نفر نوشته شده است) با دو عراده توپ، به صورت غیرمنتظره به ارگ تهران رفت. او در عمارت صدارت خود مستقر شد و دروازه‌ها را بست (جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۵-۳۰۶؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۹۳۷-۹۳۸؛ هدایت، ۱۳۸۰: ۸۳۹۳/۱۰).

این اقدام حاج میرزا آفاسی می‌توانست مقدمه‌یک بحران بزرگ و جنگ داخلی در تهران باشد؛ به همین دلیل مخالفان در صدد مقابله برآمدند. گام اول آنها این بود که نمایندگانی به سوی وزیر مختار انگلیس و روسیه فرستادند و توسط آنها درخواست‌های خود را به حاج میرزا آفاسی اعلام کردند. درخواست مخالفان این بود که ارگ تهران را ترک و اطرافیان ماکویی و ایروانی خود را پراکنده کند و تا زمان ورود شاه جدید از امور کناره‌گیری کند (هدایت، ۱۳۸۰: ۸۳۹۳/۱۰؛ جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۵؛ طاهری، ۱۳۵۴: ۱۳۹۱؛ امانت، ۱۳۹۱: ۲۴۹/۲). همچنین امرا و درباریان برای اثبات جدیت خود در مخالفت با حاج میرزا آفاسی و همراهانش، «فضان‌آقا» از امرای توپخانه را در رأس گروهی به ارگ فرستادند و او در اطراف این منطقه آرایش جنگی گرفت (خورموجی، ۱۳۴۴: ۳۷/۲؛ جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۵-۳۰۶؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۹۳۷-۹۳۸/۳). سفرای روس و انگلیس این مسئله را مقدمه‌بلوای بزرگ در تهران می‌دانستند و چون خودشان نیز از او ناراضی بودند، در گروه مخالفان جای گرفتند و او را به تن دادن به

درخواست‌های مخالفان مکلف کردند (هدایت، ۱۳۸۰: ۱۰/۸۳۹۳؛ جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۵؛ سایکس، ۱۳۸۰: ۴۸۸/۲).

حاج میرزا آقاسی و اطرافیان ماکویی او که با مخالفت کاملاً سازمان یافته و یکپارچه مواجه شده بودند، چاره‌ای جز خروج از ارگ نداشتند؛ لذا پس از یک شبانه‌روز توقف، از آن خارج شدند. جدایی حاج میرزا آقاسی از طرفداران ماکویی اش، در زمان خروج از ارگ رخ داد و حاج میرزا آقاسی به سمت یافت‌آباد حرکت کرد. هدایت معتقد است در زمان اقامت او در ارگ «جمعی از صاحب‌منصب ایروانی و ماکویی در خدمتش به لوازم مصادقت و موافقت از دحام کرده بودند» (هدایت، ۱۳۸۰: ۱۰/۸۳۹۳). کنکاش در منابع نشان می‌دهد که یکی از خواسته‌های اصلی مخالفان حاج میرزا آقاسی و سفرای خارجی از او در کنار خروج از ارگ شاهی، پراکنده کردن قوای طرفدار خود بود. او که براساس همین اولتیماتوم‌ها و با محاسبه موافقان و مخالفان خود، زندگی سیاسی خود را بر باد رفته دید، برای جلوگیری از جنگ داخلی و آرام کردن مخالفان از ارگ خارج شد و هنگام خروج مجبور شد قوای ماکویی خود را پراکنده سازد تا خواسته مخالفان را برآورده کند.

به سبب همین جدایی، منابع به تعداد اندک یاران او هنگام حرکت به سمت یافت‌آباد اشاره کرده‌اند؛ سپهر و خورموجی تعداد آنها را «معدود» نوشتند (سپهر، ۹۳۸/۳: ۱۳۹۰؛ خورموجی، ۱۳۴۴: ۳۷/۲). جهانگیرمیرزا تعداد آنها را پنجاه تا شصت سوار دانسته است (جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۶). طاهری تعداد آنها را چهل نفر آورده است (طاهری، ۱۳۵۴: ۲۵۰/۲). حاج میرزا آقاسی پس از امتناع مردم یافت‌آباد از پذیرش او، به سختی توانست از دست تعقیب کنندگان خود فرار کند و خود را به حرم شاه عبدالعظیم حسنی در ری رساند و با بستنشینی امنیت یافت (سپهر، ۹۳۸/۳: ۱۳۹۰؛ جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۶). بنابراین جدایی جماعت ماکویی از حاج میرزا حاج میرزا آقاسی هنگام خروج از ارگ رخ داد و جماعت ماکویی تا این لحظه با حاج میرزا آقاسی بودند و او را در لحظات حساس رها نکردند و ابتکار مخالفان قدرتمند بود که حاج میرزا آقاسی و جماعت ماکویی را از هم جدا کرد.

سرنوشت ماکویی‌ها پس از جدایی از حاج میرزا آقاسی، در منابع قاجار به صورت متفاوت بازتاب یافته است؛ سپهر معتقد است: چند تن از مردم بازاری به قصد ایشان بیرون

تاختند» گاه یک نفر بازاری، دنبال ۲۰ یا ۳۰ نفر ماکویی می‌افتداد و با اخذ شمشیر و ثروت، آنها را با سنگ و چوب کوفته و آنها را «عربان و عطشان» از دروازه شهر بیرون انداختند و یک دو ساعت برپنیامد که در تمامت شهر یک تن از ایشان به جای نبود و همه هزار نفری که در شهر بودند در باغ محمدحسن خان سردار در خارج شهر ساکن شدند (سپهر، ۱۳۹۰: ۹۳۵/۳). اشاره سپهر به اخذ ثروت می‌تواند کلید علت اقدام علیه ماکوییان باشد. واقعیت این است که مردم بازاری در تاریخ ایران هرگز اهل غارت نبودند و این امرا و اطرافیان آنها بودند که اغلب از راه غارت ثروت می‌اندوختند. خورموجی معتقد است: «هر کاسب ذلیلی بر سرتیپ و سرداری می‌تاخت و هر علیل بی‌فرهنگی یاور و سرهنگی را عربان می‌ساخت» (خورموجی، ۱۳۴۴: ۳۷/۲). کلمه عربان در این روایت نیز می‌تواند حمله‌کنندگان به ماکوییان و علت آن را به خوبی روشن سازد. پولاک معتقد است: «مردم تهران» با استفاده از این اوضاع، پس از خروج ماکوییان از شهر، منازل آنها را غارت کردند (پولاک: ۱۳۶۸: ۲۷۱). نصرت ماکویی به صورت مبهم معتقد است: در «طهران می‌خواستند آنها را از میان بردارند». بنابراین ماکوییان با مشاهده این روند از تهران خارج شدند و در باغ محمدحسن خان سردار در بیرون شهر پناه جستند (نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۶). امانت با استناد به گزارش‌های کاردار انگلیس در ایران نوشته است که پس از خروج جماعت ماکویی از ارگ شاهی و «در هرج و مرنجی که متعاقباً در پایتخت رخ داد [به دنبال مرگ شاه]، و به خاطر انججار شدید اهالی از سربازان ماکویی، حامیان صدراعظم معزول همه از پا درآمدند» (امانت، ۱۳۹۱: ۱۵۴).

غارت‌ها تنها شامل ماکویی‌ها نشد، بلکه قلعه عباس‌آباد پس از خروج حاج میرزا آفاسی، توسط مردم عادی و سپس توسط مهدیقی میرزا غارت شد (سپهر، ۱۳۹۰: ۹۳۸/۳؛ ۱۳۵۷: ۱۷۹-۱۸۰). همچنین خانه و اموال او توسط امرای مخالف مصادره و غارت شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۸۰). ملک‌آرا نیز به بی‌انتظامی اوضاع تهران در این مرحله اشاره کرده است که بخشی از این بی‌انتظامی می‌تواند به زد و خوردگان ماکوییان اشاره داشته باشد (ملک‌آرا، ۱۳۶۱: ۴۴). این منابع علت حمله مردم به ماکوییان را انتقام از آنها به علت ظلم و ستم و تعرض به مردم تهران دانسته‌اند. به نظر نمی‌رسد این اقدام مردم تهران خودجوش بوده باشد؛ زیرا منابع شورش مردم تهران را تنها

علیه جماعت ماکویی می‌دانند؛ در حالی که طبیعتاً در این شهر تنها نظامیان ماکویی حضور نداشتند و تنها آنها نبودند که به مردم ظلم و ستم می‌کردند. علاوه بر آن، یک نارضایتی عمومی در سراسر کشور از گماشتنگان حکومت وجود داشت که به شورش‌های گسترده‌ی علیه حکامی منجر شد که همه آنها ماکویی و ایروانی نبودند. اینکه در تهران فقط مردم ماکویی مورد حمله قرار گرفتند و بقیه امرا و درباریان و اطرافیان مهدعلیا در آسودگی مشغول توطئه علیه صدراعظم بودند، روایت خودجوش و بازاری بودن شورشیان تهرانی را دچار تردید می‌کند. همان‌گونه که غارتگران عباس‌آباد و خانه صدراعظم تنها مردم عادی نبودند و طرفداران مهدعلیا بودند، به احتمال زیاد حمله کنندگان و غارت کنندگان ماکوییان نیز از مردم عادی نبودند، بلکه امرای مخالف حاج میرزا آقاسی، زیرستان خود را به این کار وا داشتند. امرا و سربازان مخالف صدراعظم، امتیاز ویژه غارت خانه ماکوییان را هم به مردم عادی نمی‌دادند، بلکه آن را به عنوان امتیاز و پاداش ویژه برای خود نگه می‌داشتند. پولاک معتقد است پس از تبعید حاج میرزا آقاسی که همه مطمئن شدند دوره اقتدار ماکوییان تمام شده است، محله ماکویی‌ها در تهران ویران شد (پولاک، ۱۳۶۸: ۴۶). البته در منابع اشاره‌ای به محله ویژه ماکویی‌ها در این دوره نیست؛ بنابراین به نظر می‌رسد منظور پولاک، قلعه عباس‌آباد است.

ماکویی‌ها چون مجبور به جدایی از حاج میرزا آقاسی شدند که تنها حامی و رهبر اصلی آنها در تهران بود و با حملات مکرر مخالفان روبرو بودند، متفقاً در باغ محمدحسن خان سردار در خارج تهران ساکن شدند. آنها آگاهانه این روش را انتخاب کردند تا از سوی شاه جدید و مخالفان خود به هرج و مرچ طلبی و شورش متهم نشوند و در ساختار جدید قدرت برای خود جای پایی باز کنند. براساس همین سیاست بود که شاه جدید پس از ورود به تهران آنها را اعفو کرد (نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۶).

سرنوشت حاج میرزا آقاسی و ماکوییان ساکن تهران، برای دیگر اعضای این جماعت در ایالات و ولایات هم تکرار شد. زمانی که پزشکان تأکید کردند محمدشاه به زودی از دنیا خواهد رفت، حاج میرزا آقاسی مریضی محمدشاه و لزوم حرکت ناصرالدین میرزا وليعهد در معیت سواران ماکویی را به علی خان ماکویی «سردار آذربایجان» در تبریز اطلاع داد. این نامه در ۸ شوال ۱۲۶۴ به دست او رسید (هدایت، ۱۳۸۰: ۱۰/۸۴۰۱). پیش

از او سفرای انگلیس و روسیه خبر مرگ شاه را به تبریز رسانده بودند. حاج میرزا آقاسی قصد داشت در شاه جدید نیز نفوذ پیدا کند و با قدرت نظامی طرفداران خود، او را در مدار سیاست خود قرار دهد. میرزا تقی خان امیرنظام در قشونی که برای حرکت شاه به تهران تدارک دید، ماقوییان و وابستگان حاج میرزا آقاسی را کنار گذاشت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷ ب: ۹۵۸/۲؛ همو، ۱۳۶۷ الف: ۱۶۹۱/۳؛ شیبانی، ۱۳۶۶: ۸۴).

گزارش‌های مأموران انگلیسی نشان می‌دهد که آنها نیز نقش بسزایی در به حاشیه راندن علی خان که او را وابسته به صدراعظم و روس‌ها می‌دانستند، داشتند. کیت ابوت^۱ از مأموران سفارت انگلستان، از تبریز نامه‌ای به کلنل فرانث و وزیرمختار انگلیس فرستاد. او در این نامه اشاره کرد که صدراعظم تأکید کرده که «شاهزاده باید زیر نظر علی خان ماقویی و سوارنش خود را به تهران برساند». او در ادامه اضافه کرده است که: «به عرض می‌رسانم که در انجام خواست شما و تدارک موجبات سفر شاهزاده کوشای خواهم بود و تا آنجا که ممکن باشد نخواهم گذاشت که فرماندهی پاسداران شاه در دست یک نفر ماقویی باشد» (طاهری، ۱۳۵۴: ۳۰۶/۲). بنابراین علی خان که با مخالفت اطرافیان و لیعهد و انگلیسی‌ها مواجه شده بود، با شنیدن خبر مرگ شاه و وضعیت وخیم حاج میرزا آقاسی، دوباره به ماقو بازگشت (جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۳۱۵؛ هدایت، ۱۳۸۰: ۱۰/۱۴۰۳). با رسیدن اخبار و خامت اوضاع حاج میرزا آقاسی به تبریز، مخالفان علی خان در نحوه رفقار با او از آزادی کامل برخوردار شدند. اطرافیان شاه جدید با اشاره به ثروت‌اندوزی ماقویی‌ها، خواستار دستگیری علی خان و مصادره اموال خوانین ماقو شدند که شاه ضمن مخالفت اعلام کرد: «ما را چشم بر گشودن بلاد و فتح مسالک است نه بر جریده حساب و فرد ذالک، و علی خان را رخصت کرد تا مراجعت به ماقو کرده، در سرای خویش اقامت کند» (سپهر، ۱۳۹۰: ۹۶۴/۳-۹۶۳). براساس روایت افتخاری بیات، امیرکبیر به خاطر «عداوت و غرضی» که با علی خان داشت، پیشنهاد دستگیری او را مطرح کرد، اما شاه با آن مخالفت کرد (افتخاری بیات، ۱۳۸۰: ۲۹). نصرت ماقویی هم معتقد است اطرافیان شاه جدید که با مشکل تأمین اعتبار حرکت او به تهران مواجه بودند، قصد داشتند علی خان را مجبور کنند تا از انگلیسی‌ها دویست هزار تومان برای حرکت شاه به

تهران قرض بگیرد، اما او بر مخالفان پیشستی کرد و به ماکو فرار کرد (نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۷). به نظر می‌رسد ناصرالدین‌شاه از ترس عکس‌العمل متعاقب لشکر آذربایجان، از مصادره اموال او خودداری کرد (امانت، ۱۳۹۱: ۶۰۷). این اقدام احتمال اغتشاش در ماکو در مرز عثمانی و روسیه را افزایش می‌داد و می‌توانست تبعات سیاسی و نظامی برای شاه جدید که با بحران‌های عدیده‌ای دست به گریبان بود، ایجاد کند.

پس از انتشار خبر مرگ محمدشاه و در نتیجه سیاست‌های اشتباه حاج‌میرزا آقاسی و محمدشاه در اداره امور کشور، شورش‌های گسترده‌ای در شهرهای مختلف کشور برپا شد. در اصفهان، کرمان، یزد و شیراز مردم شورش کردند (ملک‌آرا، ۱۳۶۱: ۴۸؛ واتسن، ۲۵۳۶: ۲۳۵-۲۳۷). خورموجی این مخالفتها را «شورش و طغيان برخی از گمراهان مغروف» علیه حکومت دانسته است (خورموجی، ۱۳۴۴: ۳۹/۲). ملک‌آرانيز به بی‌انتظامی کشور پس از مرگ شاه و غارتگری مردم تهران و گرسنگی عمومی اشاره کرده است (ملک‌آرا، ۱۳۶۱: ۴۴). بخشی مهمی از این شورش‌ها متوجه حکمرانان ماکویی بود که به سوء سیاست آنها اشاره شد. بنابراین هنگامی که خبر مرگ محمدشاه در کشور پخش شد، نظم و انتظام کشور مختل شد و ترسی که مردم از حکام و گماشتگان حکومت مرکزی داشتند، از بین رفت. لبّه تیز حملات مردم متوجه ماکویان شد. اهالی بروجرد که سال‌ها ظلم و ستم خوانین ماکویی را تحمل کرده بودند، پیش از حاکم شهر از واقعه مرگ محمدشاه آگاه شدند و بر جمشیدخان ماکویی شورش کردند و پس از غارت اسباب و لوازم، او را از شهر بیرون انداختند. او خود را از مهلکه نجات داد و در لباس درویشان با مصیبت فراوان خود را به تهران و باع محمدحسن‌خان سردار که محل تجمع طرفداران حاج‌میرزا آقاسی بود، رسانید (خورموجی، ۱۳۴۴: ۲۹؛ سپهر، ۱۳۹۰: ۹/۲؛ ۹۴۶-۹۴۷؛ بامداد، ۱۳۴۷: ۲۰۹-۲۰۸/۲؛ نصرت ماکویی، ۱۳۷۳: ۱۶).

همچنین مردم کرمانشاه که به سبب حمایت شاه و وزیر از محبعلى‌خان، جرئت اقدام عليه او را نداشتند، پس از مرگ شاه و استیصال حاج‌میرزا آقاسی، بر او شوریدند و او مجبور به فرار شد (خورموجی، ۱۳۴۴: ۳۹/۲؛ ۹۴۷/۳؛ سپهر، ۱۳۹۰). جهانگیر‌میرزا معتقد است حاج‌میرزا آقاسی توسط یک چاپار به او اطلاع داده بود که قبل از آگاهی مردم از مرگ شاه، خود را از کرمانشاه بیرون بکشد (جهانگیر‌میرزا، ۱۳۸۴: ۳۰۹). او

بدون آنکه اهمیت سوق الجیشی کرمانشاه و لزوم حفظ این منطقه را در نظر بگیرد، با سربازان و توپخانه از شهر بیرون آمد و در بین راه با عده‌ای معتمد خود را در زنجان به اردبی شاه جدید رسانید. در این منطقه، از احوال برادر خود علی‌خان و حاج میرزا آقاسی مطلع شد و خواست از اردو فرار کند که شاه بر او خشم گرفت و او را در زنجان حبس کرد و شخص دیگری را به حکومت کرمانشاهان فرستاد (هدایت، ۱۳۷۳: ۴۶۴؛ خورموجی، ۹۱/۲: ۱۳۴۴).

نصرت ماکویی در جمع‌بندی سرنوشت ماکوییان هنگام مرگ محمدشاه، معتقد است: «اهالی ولایات عراق ایران بـماکوییـها شوریدند» (نصرت مـماکویـی، ۱۳۷۳: ۱۶). افتخاری بیات ضمن چشم‌پوشی از شورش مردم علیه مـماکوـیـان، معتقد است مـیرـزا تـقـیـخـانـ بهـ خـاطـرـ عـداـوتـیـ کـهـ باـ عـلـیـخـانـ دـاشـتـ،ـ خـوانـینـ مـاـکـوـ رـاـ اـزـ حـکـوـمـ وـ لـاـیـاتـ عـزـلـ کـرـدـ (افتخاری بـیـاتـ،ـ ۱۳۸۱: ۲۹). البته در منابع دیگر گزارشی از عزل مـماکـوـیـانـ درـ دـسـتـ نـیـسـتـ،ـ بلـکـهـ خـوانـینـ باـ شـورـشـ مرـدـمـ موـاجـهـ شـدـنـ وـ مـجـبـورـ بـهـ فـرـارـ اـزـ محلـ حـکـمـانـیـ خـودـ شـدـنـ؛ـ هـرـ چـنـدـ کـهـ مـمـكـنـ استـ مـخـالـفـانـ حـاجـ مـیرـزاـ آـقـاسـیـ بـهـ مـانـنـدـ تـهـرـانـ درـ شـورـشـ مرـدـمـ عـلـیـهـ وـابـستـگـانـ صـدـرـاعـظـمـ نقـشـ دـاشـتـنـ.ـ شـورـشـهـایـ اـینـ دـورـهـ آـنـقـدرـ گـستـرـهـ بـودـ کـهـ دـوـ سـالـ طـولـ کـشـیدـ تـاـ اـمـیرـکـیـرـ آـنـهـ رـاـ سـرـکـوبـ کـنـدـ:ـ «ـانتـظـامـیـ درـ اـمـورـ مـلـکـ وـ مـلـتـ وـ دـینـ وـ دـوـلـتـ حـاـصـلـ آـمـدـ وـ اـهـالـیـ اـیـرانـ کـهـ سـالـهـاـ بـهـ بـیـ قـانـوـنـیـ وـ بـیـ نـظـامـیـ وـ بـیـ اـعـدـالـیـ مـعـتـادـ گـشـتـهـ بـودـنـ پـنـبـهـ غـفـلتـ اـزـ گـوـشـ بـهـ دـرـآـورـدـهـ درـ مـقـامـ خـودـ آـرـامـ گـرـفـتـنـدـ وـ بـعـضـیـ اـزـ اـرـبـابـ فـتـنـهـ وـ فـسـادـ وـ حـسـدـ وـ عـنـادـ بـهـ اـرـبـیـلـ وـ سـایـرـ بـلـادـ رـوـانـهـ شـدـنـ» (هدایت، ۱۳۷۳: ۴۶۵).

خدمات نظامی مـماـکـوـیـهـاـ پـسـ اـزـ مـحمدـشـاهـ

فعالیت نظامی مـماـکـوـیـهـاـ تنـهـ بـهـ دـورـهـ مـحمدـشـاهـ مـحـدـودـ نـشـدـ وـ پـسـ اـزـ فـرـوـکـشـ کـرـدنـ اـحـسـاسـاتـ تـنـدـ عـلـیـهـ آـنـهـ،ـ بـهـ خـاطـرـ نـیـازـ حـکـوـمـ مرـکـزـیـ بـهـ قـابـلـیـتـهـایـ نـظـامـیـ خـوانـینـ مـاـکـوـ کـهـ درـ دـورـهـ حـاجـ مـیرـزاـ آـقـاسـیـ بـهـ خـوبـیـ نـشـانـ دـادـ بـودـنـ،ـ بـسـیـارـیـ اـزـ آـنـهـ درـ دـورـهـ سـلـطـنـتـ نـاصـرـالـدـینـشـاهـ خـدـمـاتـ نـظـامـیـ چـشمـگـیرـیـ اـنـجـامـ دـادـنـ.ـ پـسـ اـزـ سـرـکـوبـ قـیـامـ سـالـارـ،ـ تـیـمـورـپـاشـاـ خـانـ مـماـکـوـیـیـ اـزـ جـمـلـهـ فـرـمـانـدـهـانـیـ بـودـ کـهـ اـزـ اوـ تـجـلـیـلـ شـدـ وـ بـهـ درـجـهـ سـرـتـیـبـیـ اـرـتـقاـ یـافتـ (هدـایـتـ،ـ ۱۳۸۰: ۱۰/۸۴۷۲).ـ درـ طـولـ سـلـطـنـتـ نـاصـرـالـدـینـشـاهـ بـهـ تـدـرـیـجـ بـرـخـیـ

خوانین ماکویی به مدارج بالای نظامی دست یافتند و در سرکوب شورش‌ها موفق عمل کردند (خورموجی، ۱۳۴۴؛ ۱۴۹/۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷؛ ۹۹۶/۲، ۱۱۰۵، ۱۲۱۲، ۱۳۳۷؛ بیگ باباپور و غلامیه، ۱۳۹۰؛ اغلب صفحات).

نتیجه گیری

گزارش‌های اندکی از اقدامات خوانین ماکو در دوره فتحعلی‌شاه قاجار در دست است، اما پس از سلطنت محمدشاه قاجار و صدارت حاج‌میرزا آقاسی، این وضعیت تغییر کرد و به مرور آنها به صدر اخبار و روایات تاریخی این دوره راه یافتند. ضعف و سستی محمدشاه در ادرة امور کشور به همراه ارادت ویژه‌ای که او به حاج‌میرزا آقاسی داشت، باعث افزایش بیش از حد قدرت او در صدارت شد و او به یکی از قدرتمندترین وزرای این دوره تبدیل شد. حاجی‌میرزا حاج‌میرزا آقاسی در ادامه سنت وزرای ایرانی در انتساب اقوام و وابستگان خود به امور اداری و نظامی، افراد خاندان خود از ایل بیات ماکو را به خود نزدیک کرد و آنها را بر بخش مهمی از امور کشور مسلط نمود. این روند با شدت یافتن مریضی شاه و به تبع آن افزایش قدرت صدراعظم به مرور تشدید شد. این کار نشانه‌ای از اعتماد او به هم‌ایلی‌های خود و نیز جبران خدمات آنها به خود در زمان اقامت در ماکو بود. همچنین او در فضای سیاسی آن روز که مخالفان زیادی داشت، می‌توانست روی حمایت جماعت ماکویی حساب ویژه‌ای باز کند و از قدرت نظامی آنها برای حفظ جایگاه خود بهره ببرد.

ماکویی‌ها در برقراری امنیت و سرکوب شورشیان نقش مهمی ایفا کردند، اما فساد حاکم بر سیستم اداری و مالی کشور سبب شد که آنها از موقعیت جدید برای کسب ثروت و تجاوز به جان و مال مردم استفاده کنند. با مرگ محمدشاه ائتلاف ایلی حاج‌میرزا آقاسی با ماکویی‌ها به پایان رسید. خوانین ماکو که حکومت ایالات را برعهده داشتند، با شورش مردم مجبور به فرار شدند. در تهران نیز جبهه قدرتمندی از امرا و درباریان به رهبری مهدعلیا مادر شاه جدید و وزرای مختار روس و انگلیس در برابر آقاسی و طرفداران او شکل گرفت. مخالفان، حاج‌میرزا آقاسی را به شاه عبدالعظیم و ماکویی‌ها را به خارج تهران راندند و به قدرت ایلی و خانوادگی حاج‌میرزا آقاسی و

ماکویی‌ها پایان دادند. از آن زمان به بعد دیگر هیچ نامی از ماکویی‌ها به عنوان حاکمان ولایات بوده نشد، اما حکومت قاجار همواره از قدرت نظامی آنها برای سرکوب شورشیان استفاده می‌کرد. ثروتی که خوانین ماکو در این دوره به دست آوردند، به یکی از پایه‌های اصلی قدرت آنها در شمال غرب کشور تبدیل شد. همچنین حضور در دربار تهران و حکومت ایالات باعث آگاهی از فساد حاکم بر کشور شد و آنها گرایش‌های محلی و گریز از مرکز را در ماکو افزایش دادند.

منابع و مأخذ

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۰)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: مرکز.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۲)، امیرکبیر و ایران، تهران: خوارزمی.
- آوری، پیتر و دیگران (۱۳۸۸)، تاریخ ایران به روایت کمبیریج (از نادرشاه تا انقلاب اسلامی)، ترجمه مرتضی ثاقبفر، تهران: امیرکبیر.
- آوری، پیتر (۱۳۸۸)، تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انفراض قاجاریه، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: عطائی.
- اداره اسناد و آرشیو دیپلماسی وزارت خارجه (استادوخ)، سال ۱۳۲۸، کارتن ۲۱، پرونده ۲۵، سند شماره ۱۹.
- اشرفی، مجید (۱۳۸۶)، حاج میرزا آقاسی، تهران: حکایت قلم نوین.
- اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا (۱۳۶۲)، فتنه باب، توضیحات و مقالات به قلم عبدالحسین نوائی، تهران: بابک.
- (۱۳۷۰)، اکسیر التواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، تهران: ویسم.
- اعتضادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۵۷)، خلasse مشهور به خوابنامه، به کوشش محمود کتیرائی، تهران: توکا.
- (۱۳۸۹)، روزنامه خاطرات اعتضادالسلطنه، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۵۷)، صدر التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران: روزبهان.
- (۱۳۶۷)، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، ج ۳، تهران: دنیای کتاب.
- (۱۳۶۷)، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوائی و میرهاشم

- محمد، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- افتخاری بیات، حسینقلی (۱۳۸۱)، *تاریخ ماکو*، به کوشش حسین احمدی، تهران: شیرازه.
 - افشار، ایرج [به کوشش] (۱۳۷۵)، «*کارنامه نصرالدله ماکویی*»، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، ج ۳، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 - افشار، حسنعلی خان (۱۳۸۲)، *سفرنامه لرستان و خوزستان*، به کوشش حمیدرضا دالوند، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 - اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۹۰)، *میرزا تقی خان امیرکبیر*، تهران: نگاه.
 - الگار، حامد (۱۳۹۶)، *دین و دولت در ایران: نقش علماء در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توسعه.
 - امانت، عباس (۱۳۹۱)، *قبله عالم: ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران (۱۲۴۷-۱۳۱۳)*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: کارنامه.
 - امین‌الدوله، علی خان (۱۳۵۵)، *خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله*، به کوشش حافظ فرمانفرما میان، زیر نظر ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
 - ایروانی، حاج میرزا عباس (۱۳۹۵)، «چهار فصل سلطانی و شیم فرخی»، *سیاست‌نامه‌های قاجاری: سی و یک اندرزنهای سیاسی عصر قاجار، گردآوری و تصحیح غلامحسین زرگری نژاد*، ج ۱، تهران: نگارستان اندیشه، ص ۲۲۳-۲۵۵.
 - بامداد، مهدی (۱۳۴۷)، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری قمری*، ج ۲، تهران: زوار.
 - بیگ باباپور، یوسف و مسعود غلامیه (۱۳۹۰)، *فتنه شیخ عبیدالله کرد (گزارش‌هایی از وقایع حمله اکراد به صفحات آذربایجان در دوره قاجار)*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
 - پولاك، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک (ایران و ایرانیان)*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
 - ترکمان، اسکندریگ (۱۳۸۷)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
 - تنکابنی، محمدبن سلیمان (۱۳۸۹)، *تصصع العلما*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: علمی و فرهنگی.
 - جمالزاده، محمدعلی (۱۳۸۳)، *هزار بیشه*، به کوشش علی دهباشی، تهران: سخن.
 - جهانگیرمیرزا (۱۳۸۴)، *تاریخ نو*، به کوشش عباس اقبال، تهران: علم.
 - حاج سیاح (۱۳۵۹)، *خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت، تصحیح سیف‌الله گلکار*، به کوشش حمید سیاح، تهران: امیرکبیر.
 - حسینی فسائی، حسن (۱۳۸۲)، *فارسنامه ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسائی، ج ۱، تهران:

- امیر کبیر.
خاوری شیرازی، میرزا فضل الله (۱۳۷۹)، تذکره خاوری یا خاتمه روزنامچه همايون، به کوشش میرهاشم محدث، زنجان: نشر زنگان.
- (۱۳۸۰)، تاریخ ذوالقمرین، به کوشش ناصر افشارف، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- خورموجی، محمد جعفر (۱۳۴۴)، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۲، تهران: زوار.
- دنبلي، عبدالرzaق مفتون (۱۳۸۳)، مآثر سلطانیه، تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری نژاد، تهران: روزنامه ایران.
- دوبد، بارون (۱۳۷۱)، سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: علمی و فرهنگی.
- دوسرسی، کنت (۱۳۹۰)، ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰ م (۱۲۵۵-۱۲۵۶ق)، ترجمه احسان اشرافی، تهران: سخن.
- راولینسون، هنری (۱۳۶۲)، سفرنامه راولینسون (گذر از زهاب به خوزستان)، ترجمه سکندر اماناللهی بهاروند، تهران: آگاه.
- رضاقالی میرزا (۱۳۷۳)، سفرنامه رضاقالی میرزا نایب الایله، به کوشش اصغر فرمانفرماei قاجار، تهران: اساطیر.
- سازمان اسناد ملی ایران (ساکما)، سند شماره ۰۵۰۷۴، ۲۹۵۰۰۵۰۷۴، محل در آرشیو ۷۹۷ ب ۱۳الف ر.
-، سند شماره ۰۵۴۷۸، ۲۹۵۰۰۵۴۷۸، محل در آرشیو ۴۰۶ ب ۴ الف ر ۱.
-، سند شماره ۰۴۴۰۳، ۲۹۳۰۰۴۴۰۳، محل در آرشیو ۳۴۶۳۵ ب الف ۱.
- سایکس، سرپرسی (۱۳۸۰)، تاریخ ایران، ترجمه سید محمد فخر داعی گیلانی، ج ۲، تهران: افسون.
- سپهر، محمد تقی لسان الملک (۱۳۹۰)، ناسخ التواریخ: تاریخ قاجاریه، به اهتمام جمشید کیانفر، ج ۲، تهران: اساطیر.
- سعادت نوری، حسین [بیتا]، زندگی حاجی میرزا آقاسی، تهران: وحید.
- سولتیکف، الکسیس (۱۳۶۵)، مسافرت به ایران، ترجمه محسن صبا، تهران: علمی و فرهنگی.
- شیبانی، میرزا ابراهیم (۱۳۶۶)، منتخب التواریخ، به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی.
- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۵۴)، تاریخ روابط بازرگانی و سیاسی ایران و انگلیس، ج ۲، تهران: انجمن آثار ملی.
- طوسی، خواجه نظام الملک (۱۳۸۹)، سیاست‌نامه (سیر الملوک)، به کوشش جعفر شعار، تهران: امیر کبیر.
- طهرانی، میرزا مهدی نواب (۱۳۷۶)، دستور الأعکاب، به کوشش سیدعلی آل داود، تهران: نشر

- تاریخ ایران.
- عزیزالسلطان، غلامعلی (۱۳۷۶)، روزنامه خاطرات عزیزالسلطان «ملیجک ثانی»، به کوشش محسن میرزاپی، ج ۴، تهران: زریاب.
- عضدالدوله، سلطان احمدمیرزا (۱۳۷۶)، تاریخ عضدی، توضیح و اضافات عبدالحسین نوائی، تهران: علم.
- غنی، قاسم و عباس اقبال (۱۲۲۲)، «غرامت معاهده ترکمانچای و جریان پرداخت آن»، مجله یادگار، ش ۱، ش ۲، صص ۳۵-۲۱.
- فراهانی، میرزا ابوالقاسم قائم مقام (۱۲۵۹)، نامه‌های پراکنده قائم مقام فراهانی، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فشاہی، محمد رضا (۲۵۳۶)، واپسین جنبش قروون وسطایی در دوران فتووال، تهران: جاویدان.
- فلاندن، اوژن (۲۵۳۶)، سفرنامه اوژن فلاندن به ایران، ترجمه حسین نورصادقی، تهران: اشرافی.
- قاضیها، فاطمه (۱۳۷۴)، استنادی از روند اجرای معاهده ترکمانچای، تهران: سازمان استند ملی ایران.
- کاووسی عراقی، محمدحسن (۱۳۸۲)، فهرست استناد مکمل قاجاریه، ج ۲۸، تهران: وزارت امور خارجه.
- کرزن، جرج (۱۳۴۹)، ایران و قضیه ایران، ترجمة وحید مازندرانی، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کلاویخو، روی (۱۳۸۴)، سفرنامه کلاویخو، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- گوبینو، جوزف آرتور [بی‌تا]، سه سال در ایران، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: فرخی.
- لمبтон، آن کاترین سوان فورد (۱۳۸۶)، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژد، تهران: نشر نی.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۷)، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، ج ۱، تهران: زوار.
- مشیر لشکر نائینی، میرزا علی نقی (۱۳۸۰)، «آثار الصدریه»، در دفتر تاریخ، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۴)، مکارم الآثار در احوال رجال دو قرن ۱۳ و ۱۴ هجری، ج ۱، اصفهان: نفایس مخطوطات اصفهان.
- ملک‌آرا، عباس‌میرزا (۱۳۶۱)، شرح حال عباس‌میرزا ملک‌آرا، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی و به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران: بابک.
- منشی اشتهاردی، محمدحسین بن عبدالکریم [بی‌تا]، تذکرة المتنابله، نسخه خطی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی ۸۳۴۵، شماره مدرک ۱۰-۹۹۵۳.
- موسوی ماکویی، میراسدالله (۱۳۷۶)، تاریخ ماکو، تهران: بیستون.

- نادرمیرزا (۱۳۶۰)، تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز، به کوشش محمد مشیری، تهران: اقبال.
- ناطق، هما (۱۳۶۸)، ایران در راهیابی فرهنگی (۱۸۴۸-۱۸۲۴)، پاریس: خاوران.
- نسوی، شهاب الدین محمد (۱۳۶۵)، سیرت جلال الدین منکبزی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نصرت ماکویی (نصرتالملک)، محمد رحیم (۱۳۷۳ق)، تاریخ انقلاب آذربایجان و خوانین ماکو، قم: [بی‌نا].
- نظام‌السلطنه مافی، حسینقلی (۱۳۶۲)، خاطرات و استاد حسینقلی خان نظام‌السلطنه مافی، به کوشش سیروس سعدوندیان و دیگران، ج ۱، تهران: انتشارات تاریخ ایران.
- نوائی، عبدالحسین (۱۳۷۷)، ایران و جهان، ج ۲، تهران: هما.
- واتسن، رابت گرانت (۲۵۳۶)، تاریخ ایران دوره قاجاریه، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: کتابهای سیمرغ.
- والی‌زاده معجزی، محمدرضا (۱۳۸۰)، تاریخ لرستان روزگار قاجار: از تأسیس تا کودتای ۱۲۹۹، تهران: حروفیه.
- وزیر نظام نوری، فضل‌الله بن اسدالله (۱۳۹۶)، تذکرہ تاریخی، به کوشش علیرضا نیکنژاد، تهران: تاریخ ایران.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۵)، سفارت‌نامه خوارزم، به کوشش جمشید کیانفر، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- (۱۳۷۳)، فهرس التواریخ، به کوشش عبدالحسن نوائی و میرهاشم محدث، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰)، تاریخ روضة الصفا ناصری، به تصحیح و تحشیه جمشید کیانفر، ج ۱، تهران: اساطیر.
- (۱۳۸۲)، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاہر مصفا، ج ۴، تهران: امیرکبیر.
- Amanat, Abbas (2011), "AQASI", *Encyclopædia Iranica*, vol. II, pp.183-188.
- Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası A. Bakıxanov Adına Tarix İnstitutunun Elmi Arxiv (AMEA TİEA), iş 1795 (1), ss.16-17.
- Chamich, M (1827), *History of Armenia*, Translated by Johannes Avdall, vol.1, Bishops Collage press, Calcutta.
- Ferrier, J. P (1857), *Caravan Journey and Wanderings in Persia, Afghanistan, Turkistan and Beloochistan*, Translated by William Jesse, edited by H. D. Seymour, London: John Murray.

بازشناسی منطق عملی معارف پروران بخارایی (مطالعه موردى؛ تفکر سیاسی احمد دانش)

سیده فهیمه ابراهیمی^۱

چکیده: روشنفکران امارات بخارا که همچون همه همتایان ماوراءالنهری خود «جدیدی» نام داشتند، شالوده و بنیان فکری خود را بر آرا و آثار احمد دانش بخارایی استوار ساخته و او را پدر جریان ترقی پروری می خواندند. در این نوشتار به منظور بازشناسی منطق عملی اندیشه آنها، با بهره گیری از جستار روشی چهار مرحله‌ای توماس اسپریگنر (مشاهده بحران، تشخیص درد، جامعه آرمانی، راه درمان) که بر فرایند شکل گیری اندیشه متغیر سیاسی (نه صرفاً خود اندیشه) تمرکز دارد، این سؤال را پی گرفتیم که: اندیشه سیاسی احمد دانش طی چه فرایندی بر مدار روشنفکری قرار گرفت و کنش او در این ساحت چگونه بود؟ مدعماً و پاسخ آغازین این است که: تعلق دانش به عنوان یک اندیشمند با فرات است به زیست بومی در آستانه انحطاط و برخورد تجربیاتش با تکاپوهای اندیشمندان تاتار، اشغالگری روس‌ها در ماوراءالنهر و شکوه سرزمین آنها، در نهایت موجب شد تا آرای ترقی خواهانه او تکامل یابد و با تکیه بر آن، ضمن تحلیل علل بی‌نظمی در جامعه، راهکاری را برای بروز رفت از آن ارائه دهد.

واژه‌های کلیدی: احمد دانش، اسپریگنر، بخارا، روشنفکری، ماوراءالنهر.

Understanding the Practical Logic of Transoxianan Intellectuals' Ideas (Case Study: Ahmad Danesh Bukhari's Political Ideas)

Seyyedeh Fahimeh Ebrahimi¹

Abstract: Transoxianan intellectuals, who are called the "Jadidi," laid the foundation on their thoughts on ideas and works of Ahmad Danesh Bukhari, calling him the father of progressive movement in their land. In this paper, in order to understand the practical logic of their thinking, we uses the four-step approach of Thomas Sprigens (crisis observation, pain recognition, ideal society and treatment), that focuses on the process of forming a political thought, not just the thought itself. The main question is that, "In what process Ahmad Danesh's political thought established itself in the intellectual circle, and what his role in this area was?" The preliminary answer is that "he (as a thinker) belongs to a land on the verge of decline and dealing with his experiences with Tatar intellectuals, the occupation of Transoxiana by the Russians, and the glory of their land. These eventually led to his evolving ideas, based on which, he propose a way for improvement by analyzing the causes of disorder in society.

Keywords: Ahmad Danesh, Sprigens, Bukhara, Enlightenment, Transoxiana.

1 Assistant Professor, Department of History, Allameh Tabatabaei University sfebrahimi@atu.ac.ir

مقدمه

در مطالعه تاریخ اندیشه در ماوراءالنهر قرن سیزده قمری، بیشک یکی از تأثیرگذارترین و پیشروترین چهره‌های ماندگار، احمد دانش بخارایی است. تکاپوهای نوگرایانه او در فضای پُر رخوت و در عین حال در آستانه تحول این قرن، همواره مورد ستایش فرزندان معنوی اش در بخارا بوده و مطالعه آثارش به مثابه نقطه عطف حیاتشان به شمار آمده است (عینی، ۱۳۸۱: ۲۰). منظومه دانشی و اندیشه‌ای این متفکر حوزه‌های گسترده‌ای از ادبیات، سیاست، موسیقی، تاریخ، نجوم و ریاضی را در بر می‌گیرد. البته این تنوع و دامنه وسیع، به دلیل غلبۀ وجه سیاسی و اجتماعی این اندیشمند همواره در سایه قرار گرفته و آنچه غالب آمده، تحلیل اندیشه‌های او به مثابه یک نخبه و اندیشمند نوگرا بوده است. در رویکردی جزئی نگرانه این ساحت نیز با ابهامات و مسائل ناگشوده بسیاری همراه است که فهم آنها در تبیین فضای اندیشه‌ای زمانه و زیست‌بوم احمد دانش بسیار راهگشاست. از این میان، شاید مهم‌ترین مسئله و ابهام مربوط به فرایند اندیشه‌ورزی اندیشمند، یعنی روندی است که در نهایت موجب شده تا او در چنان زمان و مکانی در جایگاه یک رهبر روشنفکر قرار بگیرد.

در جست‌وجوی الگویی نظری برای فهم این ابهام، رویکردی را که توماس اسپریگنز در کتاب فهم نظریه‌های سیاسی مطرح کرده است، مناسب یافته‌یم؛ زیرا منطق درونی یا عملی اسپریگنز برای بیان چگونگی فرایند شکل‌گیری اندیشه سیاسی است. از نظر او، مراحلی که هر متفکر سیاسی برای ارائه اندیشه‌اش می‌پیماید، عبارت است از: مشاهده بحران و بی‌نظمی، تشخیص درد، بازسازی خیالی دنیای سیاسی در ذهن و ارائه راه حل (اسپریگنز، ۱۳۷۷). تشخیص فرایند گفته شده (چهار مرحله اسپریگنز)، در میان آثار قلمی روشنفکران ابتدای قرن چهارده قمری بخارا (شاگردان احمد دانش) به وضوح قابل رديابی است و نکته بسیار جالب این است که آشنایی آنها با احمد دانش و آثار او، در هر یک از این مراحل از جایگاه قابل توجهی برخوردار است. البته مسئله‌ای که در این میان ذهن را به تکاپو وامی دارد، آن است که اگر روشنفکران بخارایی با اندیشه‌های احمد دانش بحران را درک کرده و قدم به قدم پیش رفته‌اند، تفکر سیاسی خود او طی چه فرایندی بر مدار

ترقی خواهی قرار گرفت و کنش او در این ساحت چگونه بود؟ مدعای پاسخ آغازینی که جست‌وجو را با آن آغاز کردیم این است که: تعلق دانش به عنوان یک اندیشمند با فراست به زیست بومی در آستانه انحطاط و برخورد تجربیاتش با تکاپوهای اندیشمندان تاتار، اشغالگری روس‌ها در ماوراءالنهر و شکوه سرزمین آنها، در نهایت موجب شد تا آرای ترقی خواهانه او تکامل یابد و با تکیه بر آن، ضمن تحلیل علل بی‌نظمی در جامعه، راهکاری را برای بروز رفت از آن عرضه کند.

با وجود جایگاه ویژه این عالم بخارایی و آثار ارزشمندی که او را بحق برکشیده و چند درجه از اندیشمندان همنسلش و پس از او برتر ساخته، تبعات صورت گرفته درباره او بسیار کلی بوده و کمتر آثار او به صورت موضوعی و با جزئیات مورد تحلیل روش‌مند قرار گرفته است. یکی از اندک مقالات ارزشمندی که نظرات اجتهادی او را از میان آثارش بیرون کشیده، اثر «پائلو سارتوری»^۱ است که به شیوه جدیدی آثار دانش را کاویده و آرای او را در موضوع خاصی (اجتهاد نظری) مورد بررسی قرار داده است. در دیگر تحقیقات، از جمله مدخل ارزشمند «روشنفکری» (مرشدلو، ۱۳۹۴: ۶۲۳-۶۱۷) و یا اثر درخور اعتنای ادیب خالد با عنوان جدیدیه در آسیای مرکزی و اثر ریچارد پیرس به نام آسیای مرکزی در دورهٔ تزاری و ادوارد آلورث با عنوان آسیای مرکزی، تنها کلیاتی از آثار و شخصیت او مورد بررسی قرار گرفته است. تلاش نگارنده در نوشتار حاضر این بود تا نگاهی جزئی‌نگرانه بر وجودی از آثار این اندیشمند داشته باشد و ساحتی متفاوت از روند اندیشه‌ورزی او را بیابد؛ چنین رویکری تا حد زیادی بدیع است.

۱. گذری بر زیست فردی، اجتماعی و سیاسی احمد دانش

احمد مخدوم بن میربن یوسف حنفی صدیقی بخارایی ملقب به «احمد دانش» یا «احمد کله» در سال ۱۸۲۶/۱۲۴۲ق. در بخارا به دنیا آمد. می‌دانیم که تحصیل در مکتب و مدرسه او را قانع نکرد؛ لذا بیرون از برنامه‌های درسی مدرسه، از روی آثار عالمان بزرگ فارس، تاجیک و غرب علم طبیعت‌شناسی، ریاضیات، نجوم، هیئت، تاریخ، فلسفه و ادبیات را آموخت. البته خبری از اساتید و آموزگاران او نداریم (فرمہینی فراهانی، ۱۳۸۶: ۱۲۵). به

۱ Paolo Sartori(2016), “Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change”, *journal of economic and social history of the orient*, Vol.59, Brill,pp.193-236.

نظر می‌رسد عدم اقبال او از ساختار جاری آموزشی، گرچه تا حدودی برگرفته از تجربه زیسته خود او در مدارس^۱ بود، اما فضای انتقادی شکل گرفته توسط اندیشمندان تاتار در بخارا نیز نقش مهمی در آن داشته است.

آوازه مهارت او در خطاطی و نگارگری موجب شد تا امیر نصرالله منغیتی (۱۲۴۲-۱۲۷۷ق) در سال ۱۲۶۶ق. او را به عنوان کاتب دربار به کار گمارد. از این زمان او از نزدیک در گیر شئون سیاسی گشت و نخستین مأموریت به روییه (۱۲۷۴ق) نیز در همین دوران محقق شد. پس از مشاهده شکوه امپراتوری و هم‌حضوری با علمای تاتار به این اندیشه افتاد تا در حکومت امیر نیز نظمی ایجاد کند، اما در این راه هیچ همراهی نیافت (عینی، ۱۳۶۲: ۴۳۳). پس از درگذشت امیر نصرالله، «امیر مظفر» (۱۲۷۷-۱۳۰۲ق) بر تخت امارت نشست و دانش را به دلیل تبحر در علم نجوم به عنوان منجم به خدمت گرفت. پس از تحولات سال ۱۲۸۵ (شکست نظامی در برابر روییه)، امیربه منظور برقراری روابط اقتصادی و سیاسی، هیئتی را به دربار الکساندر دوم (حک: ۱۲۷۱-۱۲۹۸ق) اعزام کرد که در این میان دانش نیز حضور داشت (Рачьов، 1959: 182). او پس از بازگشت از این سفر عنوان «اوراقی» را از امیر گرفت و مقامی بلند به او پیشنهاد شد که البته نپذیرفت (صدر ضیاء، ۱۳۸۰: ۳۰۱؛ آتشین جان، ۱۳۸۰: ۴۰۶).

سومین سفر به روییه در حالی رخ داد که امارت بخارا تمامی ویژگی‌های یک مستعمره را یافته و پیشرفت‌های روییه نیز افزون شده بود. او در نتیجه مشاهده قدرت بازوی معجزه‌آفرین اندیشمندان روس و آشنایی با اندیشه‌های سویسیالیسم آرمانی متفکران رویی، به زندگی در نوعی چارچوب اجتماعی- اقتصادی توجه یافت (معتمدنژاد، ۱۳۹۰: ۳۸). امیر که پیشنهادات و دیدگاه‌های دانش در قالب اندرزنامه (رساله‌ای در نظم تمدن و تعاون) را تهدیدی برای حکومت خود می‌دانست، تصمیم گرفت او را از پایتخت دور کند و به این منظور او را به عنوان مشاور قاضی به نواحی دوردست فرستاد. پس از درگذشت امیر مظفر، دانش از سمت خود استعفا داد و به بخارا بازگشت و در زمان حکومت امیر

^۱ او در نقد اوضاع مدارس گفته است در کتابخانه ما غیر پنج، شش جزو اجزای نجومی عاریه از عربی و فارسی کتابی نبوده است. نه از لغت و اصطلاح، نه از بادیع و کلام (دانش، ۱۹۸۸: ۶۳). عبدالرئوف فطرت هم در این باره گفته است در خانات کتابخانه هم یافت می‌شد، اما همه کتاب‌های آن را علمای برای مطالعه برده و مال خود کردند (فطرت، ۱۳۹۰: ۴۱-۴۲).

عبدالاحد (۱۲۷۱-۱۳۲۸ق) به تعبیر عینی «به طرز نفقه کتابخانه‌داری مدرسهٔ جعفر خواجه به او داده شد» (عینی، ۱۳۶۲: ۴۳۳). کانون کوچک ترقی‌خواهی که در منزل او شکل گرفته بود، مربوط به همین ایام است. در آمدوشد پیوستهٔ متفکران و هم‌قدمان این محافل، نقد جامعهٔ بخارا و یافتن راههای برآورفت از شرایط بحران‌زده آن و تبادل اندیشه‌های نو در جریان بود (مسلمانیان قبادیانی، ۱۳۸۳: ۱۳؛ عینی، همان).

تعامل دانش به عنوان یک عالم با طایفهٔ قدرتمند علمای بخاراکه علاوه بر تعلق به طبقهٔ درباریان، در شئون مختلف حیات اجتماعی نفوذ کامل داشتند (ر.ک. عینی، ۱۳۸۱: ۹۵)، یکی از مسائل تأثیرگذار بر زندگی اوست. آنها که به قول عینی ضمن مداخله در همهٔ امور امارت از تاریخ عالم، سیاست دنیا، تدبیر منزل، تربیت اولاد و مدنیت اسلام و اروپا هیچ خبر نداشتند (همان، ۳۲)، احمد را کافر می‌خواندند و او را به دلیل آگاهی از نجوم و احوال آسمان (همچون خسوف و کسوف) جادوگر و فرزند شیطان خطاب می‌کردند (عینی، ۱۳۶۲: ۲۱۳). گرچه به نظر می‌رسد جامعیت علمی دانش، او را از گزند منتقدان و حتی امیر دور می‌داشت، اما عینی گفته است: با وجود انتقادات تند، به خاطر تقدیر بلندش یا به صورت تصادفی از امیر مؤاخذه سخت نمی‌دید. این در حالی بود که بسیاری از منتقدان از ییم مجازات امیر ترک دیار کرده، بعضی به تبعید عمر گذراندند، جان دادند و بعضی گوشه‌گیری اختیار و از مردم و اهل دربار قطع ارتباط کردند (عینی، جان: ۱۹۸۱: ۹۹). دانش در واپسین سالهای عمرش نیاز به تحولی بنیادین در جامعه را در رساله‌ای که خود نامی بر آن ننهاد،^۱ بیان داشت. پس از مرگ او پروردگان مکتبش با نام «معارف پروران» و «نواندیشان بخارا» تداوم بخش مرام فکری او شدند.

۲. بازشناسی منطق عملی دانش

۲-۱. مشاهدهٔ بحران

از دیدگاه اسپریگنز، نقطهٔ عزیمت متفکران سیاسی بحران‌هایی است که جامعه با آنها درگیر است و بیشتر آنها آثار خود را نیز در همین زمان نوشته‌اند (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۳۸-۳۹). از نظر او نخستین سؤال پژوهشگر برای دست یافتن به چگونگی شکل گیری

^۱ بعدها رسالهٔ تاریخی نامیده شد.

اندیشهٔ متفسّر این است که مشکل او چیست؟ چه چیزی او را برانگیخته تا تعمق و تفکر ذهنی را به صورت اندیشهٔ سیاسی منسجم و اساسی به رشتة تحریر درآورده؟ چه نارسایی و بی‌نظمی مشخصی را می‌خواهد درمان کند (همان، ۵۶-۵۵). نکتهٔ بسیار مهم در منطق درونی یا عملی اسپریگنر این است که پا به پای متفسّر پیش می‌رویم تا بینیم در فرایند شکل‌گیری اندیشهٔ او چه اتفاقی افاده و اندیشهٔ او چگونه شکل گرفته است. بنابراین پژوهشگر نه از نتیجه، بلکه از احساس مشخص سردرگمی و حیرتی که در ابتداء نظریه پرداز را به تفکر و ادراسته است، شروع می‌کند؛ یعنی نقطه‌ای که متفسّر خود آغاز کرده است (همان، ۳۸).

در حیات احمد دانش مقاطع و بزنگاه‌هایی وجود داشت که در آن تصویر دنیای جدیدی در مقابل اندیشهٔ او خودنمایی می‌کرد و امکان قیاس بین آنچه «هست» و آنچه «می‌تواند باشد» را برای او فراهم می‌ساخت. اینجا درست همان نقطه‌ای است که او به تحریر رسیده و بحران را فهم کرده است. البته بی‌شک عوامل متعدد درونی و بیرونی در فهم بحران که در یک فرایند دینامیک در طول حیات او تکامل و عمق یافته است، مؤثرند. این فرایند در حیات احمد دانش سه مقطع را در برمی‌گرفت.

۱-۲. سال‌های علم آموزی؛ علمای نواندیش تاتار و در ک تنزل احوال علمی بخارا

نخستین مقطع حیات دانش که تا آغاز جوانی او را در برمی‌گرفت، با محیط علمی و فرهنگی بخارا گره خورده است. شهرت مدارس بخارا سبب شده بود که طلابی از هند، کشمیر، روسیه و ترکستان شرقی و تاتارستان به آنجا بروند. گفته شده است که در آغاز قرن سیزده قمری تنها در مدارس بخارا سه‌هزار طلبه تلمذ می‌کردند (اشپولر و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۹؛ سید بلجواني، ۱۳۸۴: ۲۷-۲۸). افرادی که به مدارس بخارا می‌آمدند، بیشتر در جست‌وجوی تحصیلات عالیه بودند؛ زیرا این شهر قبة‌الاسلام و قوت اسلام به شمار می‌آمد. البته احوال علمی این سرزمین به تدریج رو به تنزل نهاد و در یک روند تدریجی دروس پایه‌ای چون اصول فقه از جدول دروس خارج و حواشی جایگزین آن شد. طلاب حتی تاریخ سرزمین خودشان را هم نمی‌خوانندند (عینی، ۱۳۶۲: ۱۶۴؛ Khalid, 2003: 2). از قول صدرالدین عینی می‌گوید: این مدارس لانه تعصب شده‌اند (عینی، ۱۳۸۱: ۴۸).

دانش، نظام آموزشی بخارا را این گونه توصیف کرده است که: «... جمع آمدن چند نادان، بی ادبانه و نفهمیده غوغای برداشتن و هر چند گاه طبق مویز و حلوای جامه و تنگه که به ظلم و غصب از طالب علم فقیر بستانند و به استاد دهنده او به شادی و فرح در کیسه کند. استاد از بسیاری سخن کردن و حرف زدن دلمرده باشد... و در درون گنبدی فراخ در گرما و سرما مسجون باشد» (عینی، ۱۳۶۲: ۱۷۰).

آن گونه که منابع نقل کرده‌اند، تا میانه قرن سیزده قمری مدرسان بخاری به منطقه ولگا دعوت و طلاب جوان تاتار نیز برای ادامه تحصیل به سمرقند و بخارا اعزام می‌شدند (بنیگسن و ویمبوش، ۱۳۷۸: ۱۲۰). همین سنت، شهاب الدین مرجانی (۱۲۳۳-۱۳۰۶ق) عالم مشهور تاتار را برای تحصیل و سپس تدریس به آنجا کشاند. تحت تأثیر فضایی که پیش از او توسط کورسوی^۱ (۱۲۲۷-۱۱۹۰ق) دیگر عالم تاتار در بخارا شکل گرفته بود، مرجانی ضمن انتقاد از شیوه تعلیم و تربیت مدارس بخارا که مبتنی بر تکرار و از برکردن بود، بر کلامیّون تاخت و از لزوم گشایش باب اجتهداد فردی به منظور فائق آمدن بر انجام فکری و پاسخگویی به مسائل جدید پیش‌آمده، سخن گفت (ر.ک. رئیس‌نیا، ۱۳۸۷: ۴-۵). البته علما نیز در برابر این تکاپوها خاموش نماندند و احتمالاً به دلیل بالا گرفتن کار، آنها در نهایت ناگزیر به امیر نیز متولّ شدند؛ به گونه‌ای که گفته شد حکم قتل کورسوی را از امیر گرفتند و مرجانی نیز با حکم تکفیر آنها، از بخارا متواری شد (همان). احمد دانش در تمام این سال‌ها در نقطه ثقل این هیجانات یعنی در بخارا زندگی می‌کرد؛ به همین دلیل علاوه بر فهم رویکرد انتقادی این روشنفکران، به حقیقت وجود بحران و بی‌نظمی در جامعه علمی و دینی بخارا نیز بی می‌برد.

۲-۱-۲. ورود به عرصه سیاسی بخارا؛ حضور در دربار امیر نصرالله و سفر به روسیه

در دو میان مقطع مهم حیات دانش، بعد سیاسی غلبه یافت و او در محیط کاملاً متفاوتی قرار گرفت. امیری که او کاتب دربارش بود (امیر نصرالله)، به غذاری و خونخواری شهرت داشت و به همین دلیل نیز بخاراییان وی را امیر قصاب نامیده بودند. اگر امرا و سران سپاه اندکی اظهار نارضایتی می‌کردند، کشته یا تبعید می‌شدند و اموالشان مصادره

^۱ وی از پیشاهنگان اصلاحگری دینی در بین تاتارهای قازان و فارغ التحصیل مدرسه بخارا بود (رئیس‌نیا، ۱۳۸۷: ۹-۴۸).

می شد (ر. ک. غفورلوف، ۱۹۹۷: ۹۰). در ایام او رفت و آمد نظامیان روس در مرزهای مأواه النهر شدت یافت، اما تا پایان حیاتش روس‌ها از سیر دریا عبور نکردند و او را در تمام مأواه النهر قاهر و غالب می‌دانستند (دانش، ۱۹۶۰: ۵۲). دانش پس از مأموریت نخست به روسیه (۱۸۵۷ق/۱۲۷۴م)، با مشاهده بی‌واسطه نحوه سیاست‌ورزی درباریان، ناخوداگاه حکومت‌داری امیر و امپراتور را در ذهن مقایسه کرد: این تجربه بسیار متفاوت نقطه عطف بر جسته در فرایند شکل‌گیری اندیشه سیاسی دانش شد. تضاد نه صرفاً تفاوت) میان دنیای زیسته او با این دنیا، او را متوجه ساخت و به تعییر مصحح کتاب نوادرلوقایع «چشم او گشاده و پر نور و عقل او بال و پردار می‌گردد» (دانش، ۱۹۸۸: ۱۵). او حال خود را در مجلس دربار امپراتور این‌گونه توصیف کرده است که: «سراسیمه به عقب می‌نگریستم، عجاله‌الوقت به ترس و لرز پا پیشتر می‌بردم و به دهان و زبان اشاره می‌دادم که ما بی‌زبانان و از صحراء رسیدگان و به رسوم و اصول شهری شما نادانان، معذورمان داریم» (همان، ۱۶).

اندکی پس از بازگشت او، تخت بخارا به امیر مظفر رسید. لشکرکشی‌های او به خوقدن، حتی به هنگام محاصره تاشکند (که بخشی از خاننشین خوقدن بود) توسط روسیه، همچنان برقرار بود. برخی از امرا پیشنهاد کردند که در این شرایط امیر به تاشکند برود، اما او نپذیرفت و خوقدن را تصرف کرد. در همین سفر خوقدن، دانش نیز با اردوی سلطانی همراه و شاهد عینی بسیاری از حوادث بود. لذا با انتقاد از امیر، در بیان حجت او در عدم دفاع از تاشکند گفت که او (امیر) معتقد بود آنکه در تاشکند غلبه یافته، نوکری از ارتش روسیه است. برای من مایه ننگ است که با یک نوکر طرف شوم. اگر بخواهم با روس‌ها در گیر شوم، یک راست به سمت مسکو می‌روم (دانش، ۱۹۶۰: ۴۰). امیر در آستانه حمله روسیه، سرکرده‌ای بی‌کفایت بر سپاهیان گمارد و حقوق آنها را نیز به دلیل مشکلات مالی کسر کرد. وزیر نیز که امور مالی دولت را رتق و فتق می‌کرد، هوشمندی و کفایت لازم را نداشت. او امور مملکت را حتی به اطلاع امیر نیز نمی‌رساند و یا شاید جرئت این کار را نداشت. این‌گونه بود که امور مملکت اختلال کلی یافت و امنیت و آرامش رخت بر بست (همان، ۴۶-۵۰).

خارج‌گزار شدن بخارا در ایام این امیر، بر ابعاد بحران افزود و در همین ایام دو سفر

دیگر دانش به روسیه صورت پذیرفت. فضای حاکم بر روسیه در نیمه دوم قرن سیزده تأثیر عمیقی بر او گذاشت. حضور اندیشه‌ورانی مانند هرزن،^۱ بلینسکی،^۲ چرنیشفسکی^۳ و تلاش آنها در راه پاره کردن زنجیرهای سنتی نظام فرمانروایی خود کامه تزاران روس، تشویق و تحریک آزادی‌خواهان برای کشتن بلندمرتبگان نظام تزاری و پشتیبانان آنان - که در فرجام آن در سال ۱۲۹۹ امپراتور وقت (الکساندر دوم) را کشتند - (حائزی، ۱۳۷۴: ۲۴۱) و همچنین محاکمه یکی از روشنفکران روسی در دادگاه، همه و همه به طور طبیعی زمینه قیاس و فکر درباره دور بودن کشورش از همه آن چگونگی‌ها را فراهم ساخت و خود به خود نادانی کشور و مردمش را محکوم می‌کرد. در پس این تحیر، حسرت به سراغ او آمد و فهمی را که از بحران موجود در امارت داشت، این گونه به تصویر کشید که: «سرزمین ما از همه عالم به دور مانده و در گوشة فقر و گداشی مسکن دارد و حتی از وزیدن باد معرفت به بیم و هراس می‌افتد. در واکنش به این دریافت، این سؤال مطرح می‌شود که سبب چیست که همه دانش و فرهنگ مخصوص حاکمان فرنگ شده است؟ علت چیست که همه دانایان و ماگرنگ و دنگ^۴ (دانش، ۱۹۸۸: ۱۶).»

۲-۱-۳. اشغال نظامی ماوراءالنهر و خراج گزار شدن بخارا

سومین نقطه عطف در فرایند شکل‌گیری اندیشه دانش به لحاظ زمانی با نقطه پیشین تقریباً هم‌پوشانی دارد. استیلای روس‌ها بر تاشکند اندک‌زمانی بعد از فوت امیر نصرالله به وقوع پیوست. در راستای تلاش برای ممانعت از پیشروی روس‌ها در خاک امارت، حکومت با افزایش خراج، به ساخت بارویی مستحکم مبادرت ورزید و سپاهیان را در مرز مستقر ساخت (دانش، ۱۹۶۰: ۵۰، ۵۸)، اما روس‌ها به راحتی توانستند ارتش بخارا را درهم کوبند. نابرابری دو سپاه او را به فکر انداخت و همان سؤال مشهور عباس‌میرزا را پرسید که منبع قدرت آنها کجاست؟ سبب به آسانی غلبه کردن روس چیست؟ و چرا سپاهیان بخاری با همه جانفشنای هایشان نتوانستند در برابر نظامیان روس تاب بیاورند؟ قوت مادی آنها، هم او را به ترس می‌انداخت و هم به خود جلب می‌کرد (همان). در این نقطه،

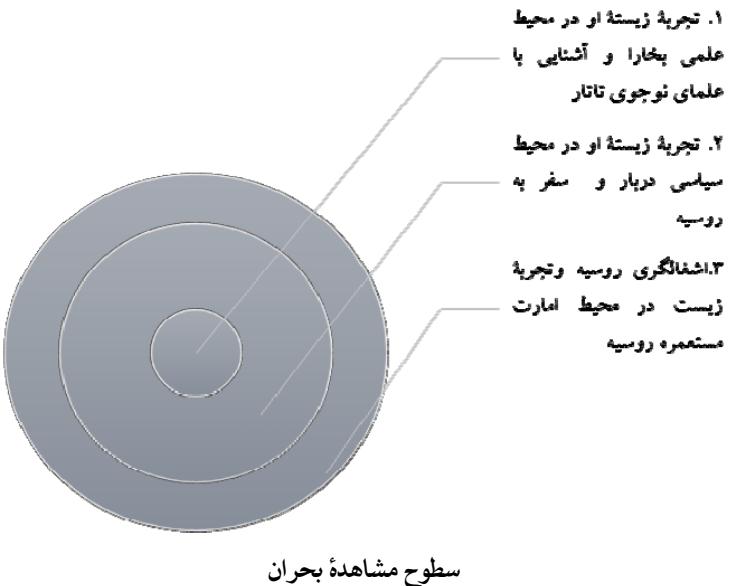
۱ Herzen

۲ Belinskii

۳ Chernyshevskii

۴ احتمالاً منظور نادان و جاهل است.

زیست او در یک جامعه مستعمره آغاز شد و با همه تجارتی که او را به دنیای خارج از وطن پیوند می‌داد، به دنبال یافتن ریشه‌های بحران در جامعه خود بود.



۲-۲. تشخیص درد

منطق مشاهده حکم می‌کند که وقتی نظریه پردازی شرایطی را نامنظم تشخیص داد، زمینه مشاهده را نیز بررسی کند. لذا در این مرحله این سؤال مطرح می‌شود که اگر اوضاع نامرتب است، دلایل آن چیست؟ (اسپریگنز، ۱۳۷۷، ۸۰). در بازشناسی عواملی که از نظر دانش علل بنیادین بحران (عقب افتادگی حیرت‌انگیز و انحطاط جامعه بخارا) بودند، چندین عامل برجستگی بیشتری یافته و درون‌مایه پر تکرار بیشتر آثار و گفتار او در سه دهه پایانی حیاتش شده است. این عوامل عبارت است از:

۱-۲-۲. پایین بودن درجه مدنیّت

یکی از کلیدی‌ترین پاسخ‌هایی که اندیشمندان اسلامی به سؤال «چرا انحطاط؟» داده‌اند، ضعف دانش و نبود کارشناسی و عقب ماندن از قافله علوم جهانی بود. احمد دانش در گام نخست، علت بی‌نظمی و مشکل را در همین امر می‌دید و به همین دلیل گفته است: «مسئله

در این است که یراق آنها دیگر و تشکیلات عسکری آنها به گونه‌ای دیگر است. سبب در بلند بودن درجهٔ مدنی و تأمینات مادی آنهاست» (دانش، ۱۹۸۸: ۲۶). او تقاضت را در داشتن طلب برای کسب دانش توسط فرنگیان و نداشتن آن از جانب مسلمانان می‌دانست (Rach'ov, 1959: 192)؛ لذا به سرعت به این جمع‌بندی رسید که باید از همان دانش و کارشناسی علیه آنها بھره برد. این بدان معناست که دانش برخلاف بسیاری از علمای زمان خود، در تردید پذیرش و یا عدم پذیرش برتری غیرمسلمانان عمر نمی‌گذراند. او از ایام نوجوانی می‌دید که در امارت صغیر و کبیر اهل علم و هنر را دشمن می‌دارند (دانش، همان، ۵۳)، اما در روسیه اصناف مردان دانشور با هر علم، دائم مجتمع‌اند و در صلاح ملک و دولت رأی و مشورت می‌کنند. او می‌دید که روس‌ها قصد آبادی دنیا دارند و برای بهبود حیات خلق می‌کوشند و آرزو می‌کرد که در دیار خود نیز مثل اینها را بینند (همو، ۱۶). او برای آنکه هموطنانش را در این تحلیل همراه سازد، به صورت مفصل در کتاب خود دربارهٔ توفیقات عقل و خرد انسانی در جهان و از جمله روسیه سخن گفت. هدف وی آن بود که با ارائهٔ این تصویر خواننده را برانگیزاند و همان قیاسی که در ذهن او ایجاد شد، در مخاطبش (اعم از خاص و عام) نیز شکل گیرد تا شاید او نیز خواهان این ترقی شود و با این خواهش و میل در راه آن گام بردارد.

۲-۲-۲. حکمرانان نالایق و کارداران بی‌کفايت

گرچه دانش از نزدیک شاهد بی‌ترتیبی‌های دربار امیر بود و چنانچه از آثارش بر می‌آید از احوال حکمرانان ممالک دیگر نیز بی‌خبر نبود، اما بازدید میدانی از روسیه و طرز دولت‌داری آنها که بلاد اسلامی را متصرف شدند، موجب شد تا دیدگاه انتقادی‌اش درباره ساختار حکومت بخارا بروز کند و در دو سطح، شخص امیر و سایر دولتمردان را عامل بحران و درد بداند. دربارهٔ شخص اول و دوم امارت بی‌محابا می‌گفت: این فرمانروایان که حالا ما حضرات امیر و جناب وزیر می‌خوانیم «اولئک کلانعام بل هم اضلّ هستند، به دلیل احکام شرعیه مراتب عزل ایشان ظاهر می‌شود». او به عنوان یک فقیه حکم داده بود که اگر کسی از حکم این حضرات سربیچی کند، یاغی و طاغی نخواهد بود. او می‌گفت: «به کثافت شاهان و امیران و دست بکاران ناپکار، آثار مدنیت

قدیم و بزرگ ماوراءالنهر از بین رفته است» (دانش، ۱۹۸۸: ۱۶). به اعتقاد او از دست رفتن شهرهایی همچون تاشکند، به دلیل پریشانی و جنگ‌های داخلی خوانین و امیران ماوراءالنهری بود (همان، همان، ۵۳-۵۴).

البته دانش علت ناکارآمدی حکمرانان را نیز جست‌وجو می‌کرد. در گام نخست بر سلوک کلی آنها که قهر و غلبه بود، می‌اندیشید و می‌گفت اسلوب سلاطین ماوراءالنهر از نظم و نسق چنگیز است. در اصل، وضع این سبک فقط برای این بود که شکوه و هیبت چنگیز افزون شود و دافعه‌ای در ذهن و دل دشمنان او ایجاد کند (همان، ۱۷۷). در گام دیگر، علت ناکارآمدی را در عدم آموزش صحیح می‌دید و می‌گفت: «از آنجا که امرای این دیار از خردی مهدب و مodb نیستند، به فنون ادبی نرسیده، تاریخ نخوانده و نشنیده‌اند، بعد از آنکه صاحب امر و حکم شوند، انانیت فرعونی در مخیله ایشان ممکن می‌شود. شرع و نقل را هم تابع حکم خود کنند، خود را به تشویش و خلق را در عذاب اندازند» (دانش، ۱۹۶۰: ۴۱-۴۲).

در سطح دوم، علاوه بر امیر، دیگر ارکان دولت را نیز علت ناکارآمدی می‌دید؛ زیرا علاوه بر طمع جاه و نان، بیشتر خادمان دربار به سبب خصلت بخل خود هیچ‌گاه صلاح ملک و اهل عقد و هنرپروران را نمی‌خواهند (همان، ۱۸۰، ۲۰۱، ۱۹۸۸). چگونگی انتخاب کارگزاران در روسیه او را مجدوب ساخته بود؛ به همین دلیل آنگاه که از فرمانده لشکر سخن می‌گفت، تصویر وزیر جنگ روسیه را به خاطر می‌آورد که هنگام سفر به پترزبورگ با او روبرو شده بود: «... من او را میریخی تصور می‌کرم که فرعون و نمرود را از خادمان خود می‌دانست» (همان، ۴۶).

۲-۲-۳. علمای دین

دانش از طبقه علمای بخارا بود و حتی در برخی از سفرهایش به روسیه عنوان میرزا و امام را نیز داشت. با این همه از شیوه برخورد سران مذهب با پیچیدگی‌های اجتماعی آن روزها سراسرگاری نداشت. مناظره‌های بی‌جهت و طولانی آنها درباره حرام یا حلال بودن چراغهای نفت‌سوز که به تازگی وارد بخارا شده بود، نمونه‌ای از رویکرد آنها نسبت به مسائل اجتماعی بود و این مواضع نمی‌توانست همدلی دانش را به همراه داشته باشد.

(حائزی، ۱۳۷۴: ۲۴۲). او که از همان نوجوانی عدم مطابقت فناوا و سخنپردازی‌های علمای دین با باطن شریعت را دریافته و از ظاهر پرستی علمای به تنگ آمده بود، ندا بلند کرد که: «شما میوه از تاک می‌خورید. دیگر غم ندارید اگر بیخ آن را کرم بزند و سرش را سرما» (دانش، ۱۹۸۸: ۲۶).

۲-۳. آرمان شهر دانش؛ بازسازی جامعه‌ای خیالی با جایگاهی والا برای مردم

از دیدگاه اسپریگنر اگر شخصی اوضاع سیاسی را که در آن زندگی می‌کند، به نحوی نامنظم تشخیص دهد، معنی اش این است که اوضاع منظمی می‌تواند به وجود آید. متفکر در این مرحله الگوی جامعه خوب را در ذهن خود مجسم می‌کند. بازسازی نظریه‌پرداز، طرح جامعه‌ای است که باید باشد. تصور آنچه که باید باشد، سویه آرمان شهری اندیشه سیاسی است (اسپریگنر، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

فرایند و نقاط عطفی که پیشتر از آن سخن گفتیم، در نهایت موجب می‌شود که دانش پس از دریافت علل بحران، عالم جدیدی را بازسازی کند. مهم‌ترین ویژگی این آرمان شهر که به طور قطع اسلامی است، داشتن نقش برجسته هم‌ریف با دولت‌های اروپایی در ایجاد تمدن و ترقی بشر است. ساختار سیاسی که دانش در آرمان شهر خود به تصویر می‌کشید، همچنان نظام پادشاهی و سرنشسته همه امور در دستان یک سلطان عادل بود. الگویی که او در این باره پیش روی خود داشت، امپراتوری روسیه بود زیرا در تمدن، نظم و ترقی هزار درجه بالاتر از مملکت‌داری امیر بخارا بود. البته آنچه که اندیشه دانش را در این ساخت برجسته می‌ساخت، توجه به جایگاه والا مردم و رعایا در این نظام بود؛ زیرا در نظام خیالی او، پادشاه در رأس هرم قدرت از آن حیث قرار دارد که مسئول‌ترین فرد است. او خادم خلق و نفعه خور (البته به قدر ضرورت) از خزانه رعیت است. این تصویر با «هست‌ها» یعنی حقیقت حکومت امیری بخارا که تمام اهالی آن هم در کنار دیگر دارایی‌های امارت، جزء مایلک شخصی امیر به حساب می‌آمدند، از بایدهای اقلابی است (عینی، ۱۳۶۲: ۶۶۸). البته دانش همچنان پادشاه را سایه خدا می‌دانست و در تحلیل این صفت چنین گفته است که: عادت سایه آن است که از صاحب سایه تبعیت کند. پس همچنان که خداوند بر احوال بندگان اطلاع دارد، پادشاه نیز باید از احوال رعایا مطلع باشد

و همچنان که خداوند هر یک از بندگان را به وسیله‌ای روزی می‌دهد، پادشاه نیز باید روزی رعایا را از طریق اعطای منصب و اجرای خدمتی که لائق هر یک باشد، مقرر کند (داش، ۱۹۸۸: ۱۵۲).

در گام دوم، از آنجا که دانش مسئولیت اداره حکومت را بسیار سنگین می‌شمرد، با تأکید بر اصول نوین و تغییر در دولت‌داری، جامعه‌ای را به تصویر می‌کشید که پادشاه مردمان زیرک در هر طبقه را جمع و دارالمشورت تعیین می‌کند و سپس یک رئیس دانا با مواجب بر آن مقرر می‌کند تا طبقات مردم در آن گردآیند و در امور ولایت مشورت کنند (همان، ۱۵۳).

تأکید بر جایگاه مردم و ترقی احوال زندگی آنها دانش را بر آن داشت که در اندرزنامه خود پادشاه را با دقت و جزئیات بیشتری با وظایفش نسبت به آنها آگاه کند. پادشاه وظیفه قطع خصوصت در میان آنها و دریافت زکات و مالیات از روی انصاف و ایمن کردن بازارشان را دارد. علاوه بر این، از حقوق رعیت بر سلطان آن است که نسبت به همه مسلمانان بهویژه مساکین متواضع باشد و به دلیل ولایت و سلطنتی که دارد بر هیچ کس اظهار کبر نکند (همان، ۱۵۷). پادشاه عادلی که دانش از آن سخن می‌گفت، فیض عدل و احسان خود را بر جمیع رعایا می‌گستراند؛ زیرا او سایه حق است. رحمت خداوند شامل مؤمن و کافر است، پس احسان پادشاه نیز باید به نیک و بد تعلق گیرد. برای حفظ آرامش خلق، پادشاه باید همیشه از احوال دشمنان آگاهی باید و نگذارد که دشمن از او خبردار شود. هنگام رخ دادن جنگ، صلح را پیشه و همیشه با دشمنان مدارا کند (همان، ۱۵۲)؛ زیرا در آشوب جنگ، توده‌های مردم بیشترین آسیب را می‌یابند.

دانش همه عمران و آبادانی و شکوه روسیه را برای مردم خود آرزو می‌کرد. در همین راستا، در حکومت آرمانی او هر جا که رباط و پل حاجت باشد یا راه از سیل و باران خراب شده، در تعمیر آنها به قدر امکان می‌کوشند تا آیندگان و روندگان در آسایش باشند (همان، ۱۶۵).

به نظر می‌رسد در یک جمع‌بندی، درون‌مایه این آرمان شهر را باید «ترقی و آسایش خلق از طریق پادشاه عادلی» دانست که خادم خلق است و هرگونه شکوهی را برای آنها می‌خواهد.^۱

^۱ غفوراً ف درباره آرای دانش گفته است روح تمام گفته‌های او را محبت نسبت به مردم و توجه به خوشبختی آنها فراگرفته است (غفوراً، ۱۹۹۷: ۱۱۲۸).

۲-۴. راه درمان

در این مرحله متفکر سیاسی وضعیت مطلوب را تجویز می‌کند. راه حلی که او ارائه می‌دهد به این معناست که اگر چنین شود، مشکلات حل می‌شوند. بنابراین نکته اصلی در راه درمان، بحث «هست» و «باید» است. «هست» همان توصیف جهان است و «باید» یعنی آنچه که درست و بهتر است باشد، اما نیست. در اندیشه سیاسی «باید» شاخص وضعیتی مطلوب است که جایگزین وضع موجود می‌شود (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۵۳-۱۶۱).

از اندیشه اسپریگنز این گونه بر می‌آید که مراحل ۳ و ۴ در جستار روشی او (یعنی شناخت آرمان شهر و بحث راه حل) هر دو به بایدها نظر دارند. نکته بسیار مهمی که مرحله سوم را از چهارم جدا می‌سازد، بحث واقع‌گرایی متفکر است. به این معنا که او باید در بخش حاضر به بایدهایی پیردادزد که در جامعه او امکان تحقق دارد.

شناخت دانش از جامعه‌اش او را به این باور می‌رساند که ناگزیر است دنیای آرمانی را که مطلوب اوست رها کند و بایدهای حداقلی را به جامعه و حکومت پیشنهاد دهد. خود او این گونه نقل کرده است که پیش از تصنیف نوادرالواقعی چند بار به امیر و فرزندش عبدالاحدخان، از راه خیرخواهی و عاقبت‌اندیشی قبایح کارها و بیهودگی کارداران را با دلیل و به تفصیل گفت، اما نتیجه‌اش فقط استهزاء بود. نگارش کتاب نوادر الواقعی در همین ایام آغاز شد - حدود ۱۲۸۵ تا ۱۲۹۰ق- (دانش، ۱۹۸۸: ۱۵). این اثر که به نوعی از الگوی نصحيت‌نامه‌ها پیروی می‌کند، همچون همه آنها زمینه ظهورش بحران‌های سیاسی و اجتماعی و انگیزه اصلی نویسنده آن نیز همچون عموم اندرزن‌نامه‌نویسان نقد و هشدار و تربیت حکمران از طریق برانگیختن نوعی نگرانی و حدت بخشیدن به آن بوده است (منوچهری، ۱۳۹۷: ۲۸). بر همین اساس، او نیز گفته است: «غرض از تحریر، به دست آوردن سرشناسی امر و یافتن نوک کلاوه حکم است» (دانش، ۱۹۸۸: ۲۱۱).

۱-۴-۲. ساحت‌های اصلاحات پیشنهادی دانش

۱-۱-۲. ارکان حکومت

به طور قطع دانش جزء اندیشمندانی است که آغاز فرایند اصلاح را از هرم قدرت و دربار امیر مؤثر می‌دانست. در کی که او از نظام اندیشه‌ای امیر داشت، موجب شد تنها از

او بخواهد وجود بی‌نظمی و نیاز به اصلاح را پذیرد و معتقد بود که: «همین یک برای برپایی زندگی نوین در بخارا کافی است» (غفوراف، ۱۹۹۷: ۱۱۲۸). از آنجا که باور داشت امیر محدود کردن قدرت خود را به هیچ روی برنمی‌تابد، برای رام شدن قدرت و افزایش اقبال او به اندرزها، اصلاح نهاد وزارت را پیشنهاد کرد. گرچه قوشیگی در امارت مقام وزیر اعظم را داشت، اما عموم علماء در کسوت قاضی کلان و مراتب ذیل او و شیخ‌الاسلام و طبقات خواجگان و سادات، مداخله تام در این نهاد داشتند. لذا دانش چنین پیشنهاد کرد که همه امور مالی امارت را به نهاد مستقل وزارت بسپارد و بر آن دو وزیر کارداران بگمارد تا یکی درآمد کشور را تحلیل و دیگری خرج آن را نظارت کند (دانش، ۱۹۸۸: ۱۳۰). پیشنهاد عمومی او درباره صاحب‌منصبان این بود که با توجه به اینکه بیشتر آنها به علت خصلت بخل خود هیچ‌گاه صلاح ملک را نمی‌خواهند، لازم نیست که این گروه دائم در دربار مقیم باشند (همان، ۲۰۱). همچنین افرادی که انتخاب می‌شوند، باید نمایندگان کسب و پیشه‌های گوناگون باشند و آداب آنها سنجیده شده باشد (همان، ۲۱۲). افراد با عقل و دانش کافی می‌توانند درد جامعه را به پادشاه برسانند، مصلحت دهند و راه نجات جویند.

آرزوی او این بود که شاید امیر یا وزیر یا قاضی کلان یا دیگر کارداران روزی متنبه شوند و بر سر انصاف آیند. برخی بدعت‌های خانمان‌سوز را برطرف کنند و مسائل شرعی را از روی شرع و امورات حکومتی را از روی عدالت به اجرا درآورند؛ شاید رخنه‌های دین مسدود ویرانی‌های ملک مرمت شود (صدر ضیا، ۱۳۷۷: ۱۶۹).

۱-۴-۲. دانش و مدنیت جدید

یکی از عیان‌ترین موضوعات در آرای دانش این است که او روسیه را به عنوان الگو پذیرفته بود و هیچ شباهی در این رویکرد خود نداشت. البته منظور از این پذیرش تقليید نیست، بلکه او امپراتوری را به عنوان منبع مهمی از دانش و ابزارهایی می‌دید که می‌توان به کمک آن جامعه بخارا را بازسازی کرد و از تهدید نابودی نجات داد (Becker, 2004: 159). او همچون عباس‌میرزا ترقی و قدرت مملکت را تنها از طریق تقویت قوای نظامی نمی‌دانست (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۶: ۸۵)، اما تأکید بسیاری بر بازسازی ارتش داشت؛ زیرا در

پیشآمد شرایط حاضر (مستعمره شدن بخارا) نابسامانی این نهاد نقش تعیین کننده‌ای داشت. او می‌گفت یراق خود دشمن (یعنی علم و تکنیک آنها در امور نظامی) را بگیریم و دربرابر خودشان به کار گیریم (Рачьов، 1959: 206).

به اعتقاد دانش، فرارود باید حرکت مدرن خود را با اقتدا به روسیه آغاز می‌کرد (ibid, 159). گویا وی در همین راستا مردم بخارا را به آموختن زبان روسی فراموشاند تا از آن رهگذر با فرهنگ اروپایی و علل پیشرفت اروپاییان آشنا شوند (حائزی، ۱۳۸۷: ۴-۵). این میل دانش به فرنگ و کسب تمدن آنها، با فکر ستی او به عنوان یک مسلمان مؤمن در دایرة اندیشه‌های اسلامی باقی ماند (Рачьов، 1959: 192).

۱-۳-۲-۴. توده‌های مردم

به طور معمول دانش در شرح بحران، به درون قلمرو امارت نظر داشت، اما گاهی نیز دایرة نگاهش را وسیع‌تر می‌کرد و سرزمین‌های اسلامی را مورد توجه قرار می‌داد. در سطحی از آسیب‌شناسی، او نه حاکمان بلکه توده‌های مسلمان را دخیل می‌دانست و می‌گفت: اغواهای شیطانی و کینه‌های نفسانی از حسد و عجب و کبر و بی‌مروتی در میان مسلمانان بیشتر از کفار و مشرکان رواج دارد. همین احوال موجب شده است که دولتهای ابرقدرت، مرتب این یا آن کشور مسلمان را تحت فشار قرار دهند و غصب و ضبط کنند و مردمش را آزار دهند و دارایی آنها را به یغما ببرند. با هر بهانه و وسیله به کشوری مسلمان لشکر می‌کشند و بیشتر کشورهای مسلمان حتی صدا بلند نمی‌کنند، چه رسد به برخاستن و هدایت یکدیگر؛ به همین دلیل در سال‌های اخیر این تاخت و تازها بیشتر شده و به مسلمانان برچسب‌های بافتۀ خویش را می‌زنند. در وقوع وقایع و حوادث گوناگون مسلمانان را گهکار می‌شمارند و غرض‌ورزانه دین مبین اسلام را دین افراطی قلمداد می‌کنند. او درحالی که از روسیه متجاوز اظهار انزعجار می‌کرد، با اطلاق عنوان «روسیه رو سیه» (صدر ضیاء، ۱۳۸۲: ۵۲) موضع صریحی علیه استعمارگران می‌گرفت.

دانش علاوه بر نقد اعتقاد تقليیدی و عدم پیروی از عقل (صدر ضیاء، ۱۳۷۷: ۳۱)، جامعهٔ مستعمره را آبستن مخاطرات اعتقادی برای مردم می‌دانست و معتقد بود که می‌توان با اصلاح احکام دینی، سازگاری بیشتری میان اسلام و شرایط زندگی مردم ایجاد کرد (و

از قبل همین متهم به کفر شده بود). او درباره علت تأثیف کتاب معیار التدین گفته است: زمانه‌ای که او زندگی کرده است، فرق و ادیانی پیدا شده‌اند که به اوضاع داخلی جامعه آسیب جدی وارد کرده اند. از این رو، او تصمیم گرفت معیار دینداری در جامعه جدید را به مردم گوشتزد کند. مطلوب او این بود که: «هر که خواهد در این رساله بنگرد و دیده و دانسته قدم در مسلک دینداری بگذارد و با این ضابطه کمال و نقص اعتقاد خویش را بهفهمد و آنگاه از بدمنهبي و بىتدىنى احتراز كند» (دانش، ۲۰۱۰: ۲۵).

البته مشکلی که در جامعه بخارا وجود داشت این بود که نوشه‌های احمد دانش نمی‌توانست در توده‌های مردم تأثیر داشته باشد؛ زیرا علاوه بر هژمونیک بودن گهتمان علمای سنتی و ضدیت آنها با او، به دلیل نبود چاپخانه، این آثار به صورت گسترده در اختیار عموم قرار نمی‌گرفت. به قول «ملا امان» که از دوستان روشنفکر صدرالدین عینی بود: «از این حادثه چه فایده که نویسی و نویسی و آن نوشته‌ها را تنها پنج کس، ده کس و نهایت پانزده کس از دوستان نزدیک خوانند و آن کاغذ پارچه‌ها در گوشه‌ای می‌افتد و در آخر خوراک موشان می‌شود» (عینی، ۱۳۶۲: ۵۹۵).

نتیجه‌گیری

در تفصیلی که گذشت با نقیبی به حیات اجتماعی و سیاسی احمد دانش، شالوده‌ها و فرایند قوام‌یابی تفکر سیاسی او را بررسی کردیم. توماس اسپریگنز معتقد است برای فهم تفکر سیاسی و منطق عملی یک اندیشمند، باید فرایند پژوهی کرد. به این معنا که با تعریف مراحلی در طی حیات او و یافتن پاسخ آنها، دریافت که چگونه این اندیشه در او بارور شده و ماحصل یافته است. در این فرایند چنین یافیم که زیست‌بوم نآرام و پرتنش دانش (بخارای سده سیزده قمری) سه مقطع و تجربه مهم را در بر می‌گرفت که طی آن در نهایت او بحران را در جامعه خود دیده و باور کرده بود: مرحله نخست، فعالیت اندیشمندان تاتار در محیط علمی و آموزشی بخارا و آشنایی با نقدهای جدی آنها؛ مقطع دوم، حضور در دربار و درگیری نزدیک با ترتیبات اداره امارت و همراه شدن با هیئت اعزامی به روسیه؛ مقطع سوم، مستعمره شدن امارت بخارا و سفر دوم و سوم به قلمرو امپراتوری روسیه.

طی این فرایند، او انحطاط و بحران راه یافته به وطنش را با همه ابعادش در کرده بود و در جایگاه یک منتقد قرار گرفت. در گام دوم (تشخیص درد)، علت این انحطاط و بحران را در پایین بودن درجه مدنیت، دولتمردان بی کفایت و عالمان دین می دید. این دو تصویر موجب شده بود تا او یک دنیای آرمانی را در آثار خود آرزو کند (تصویر دنیای خیالی؛ گام سوم در منطق عملی اسپریگنز)؛ دنیایی که ساختار سیاسی آن بر نظام پادشاهی عدالت محور استوار است و مردم در آن جایگاه والایی دارند. البته حقیقتی که در آرمان شهر به تصویر کشیده می شود، نسبتی با واقعیت موجود ندارد؛ لذا دانش را که متفکری به شدت واقع گراست، به ارائه راهکاری متفاوت از تصویر خیالی اش سوق می دهد (راه درمان؛ مرحله چهارم در جستار روشی اسپریگنز). او که براساس سنت ایرانی به نوشتن اندرزنامه روی آورده بود، از امیر درخواست کرد که برای حفظ امارت اصلاحات حداقلی را پذیرد و جامعه بخارا نیز برای کسب مدنیت و علوم جدید آماده شود. در نقطه پایانی، امید او مردم بودند؛ به همین دلیل سعی داشت آنها را نیز مورد نقد قرار دهد. اینجا نقطه تکامل اندیشه سیاسی دانش است. درست در همین مقطع است که در قامت یک اندیشمند و متفکر، مرجع روشنفکران زمانه اش و الگویی برای جدیدیان پس از خود می شود. این گروه که آبخشخورهای فکری شان از اندیشه های دانش سیراب گشته بود، جریان قدرتمندی را نیز در دهه بعد رهبری کردند. حاصل بسیار مهم این است که گرچه مجاری فکری دانش با غرب ارتباط یافته بود، اما اندیشه سیاسی او بر بنیان آرمان های شرقی و اسلامی قوام گرفت و گرچه روسیه را به عنوان الگو پذیرفته بود، اما تمامی شاخصه های مطلوب حیات سیاسی و اجتماعی او کاملاً منطبق بر بخارای سنتی مسلمان بود. بنابراین در پاسخ به ابهام پژوهش، این نکته را باید بر مدعاییافراییم که تعلق دانش به عنوان یک اندیشمند سنتی مسلمان به زیست بومی در آستانه انحطاط و برخورد تجربیاتش با تکاپوهای اندیشمندان تاتار، اشغالگری روس ها در مأوراء النهر و شکوه سرزمین آنها، موجب شد تا بدون ساختار شکنی انقلاب گونه و تجاوز از چارچوب های اسلامی، اندیشه سیاسی روشنفکرانه خود را در قالب نصیحت نامه عرضه کند.

منابع و مأخذ

- آتشین جان، بابک (۱۳۸۰)، «دانش بخارائی»، دانشنامه ادب فارسی؛ ادب فارسی در آسیای میانه، به سرپرستی حسن اوشه، ج ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷)، *نهضه نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجائی، تهران: انتشارات آگاه.
- اشپولر، برولد و دیگران (۱۳۷۶)، آسیای میانه؛ مجموعه مقالات تاریخی، ترجمه کاوه بیات، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بنیگسن، الکساندر و اندرس ویمبوش (۱۳۷۸)، *صوفیان و کمیسرها: تصوف در اتحاد شوروی*، ترجمه افسانه منفرد، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۷)، *نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکیر.
- (۱۳۷۴)، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران، مشهد: انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه فردوسی مشهد.
- داش، احمد (۱۹۶۰)، *مختصری از تاریخ سلطنت خاندان منغیتیه*، به تصحیح و کوشش عبدالغنى میرزا یاف، استالین آباد: نشریات دولتی تاجیکستان.
- (۱۹۸۸)، *نوار الواقعی*، دوشهب، نشر داش (نسخه سیریلیک).
- (۲۰۱۰)، *معیارالتین*، به کوشش علی قل دیوان قلوف و نصرت الله ذاکروف، دوشهب: ارگرف(نسخه سیریلیک).
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۸۷)، *جنیش جدیدیه در تاتارستان*، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (زمستان ۱۳۸۶)، *عباس‌میرزا، نخستین معمار (بنای نظام جدیدی) در ایران معاصر*، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۵۸، ش ۵، صص ۷۹-۱۱۱.
- سید بلجوانی، محمدعلی بن محمد (۱۳۸۴)، *تاریخ نافع*، به کوشش احرار مختاروف، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- صدر ضیاء، شریف جان مخدوم (۱۳۸۲)، *روزنامه صدر ضیاء، وقایع‌نگاری تحولات سیاسی و اجتماعی بخارای شریف*، تحقیق و پژوهش محمد جان شکوری بخارایی، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی.
- (۱۳۸۰)، *تنزکار اشعار (شرح حال برخی از شاعران معاصر تاجیکستان و نمونه‌هایی از شعر آنان)*، به کوشش محمد جان شکوری بخارایی، به تصحیح سحاب الدین صدیق، تهران: سروش.
- (۱۳۷۷)، *نوار ضیائیه*، به کوشش میرزا شکورزاده، سروش: تهران.
- عینی، صدرالدین (۱۳۶۲)، *یادداشتها (دوره کامل پنج جلدی)*، به کوشش علی اکبرسعیدی سیرجانی،

- تهران: نشر آکادمی.
- (۱۳۸۱)، *تاریخ انقلاب فکری در بخارا*، با مقدمه کمال الدین صدرالدین زاده عینی، تهران: سروش.
- (۱۹۸۱)، *تاریخ امیران منغولیه بخارا، به کوشش کمال عینی، دوشنیه: عرفان (نسخه سیریلیک)*.
- غوراف، باباجان، (۱۹۹۷)، *تاجیکستان، دوشنیه: عرفان*.
- فطرت، عبدالرئوف (۱۳۹۰)، *بیانات سیاح هنایی، تهران: نشر شهریاران*.
- فرمهینی فراهانی، محمدحسین (۱۳۸۶)، *زمینه پیدایش نوگرایی در قرن نوزدهم، تهران: اوستا*.
- مرشدلو، جواد (۱۳۹۴)، *روشنفکری، دانشنامه جهان اسلام*, ج ۲۰، تهران: بنیاد دائمۀ المعارف اسلامی.
- مسلمانیان قبادیانی، رحیم (۱۳۸۳)، *ستاره‌های پامیر، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی*.
- معتمدنژاد، کاظم (۱۳۹۰)، *مطبوعات در آسیای مرکزی (تحولات روزنامه‌نگاری در دوره تجدددخواهی اشترانک گرایی و استقلال‌جویی)*، تهران: نشر علم.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۷)، *پارادایم نصیحت، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام*.
- Khalid, Adeeb (2003), *The Politics Of Muslim Cultural Reform, Jadidism In Central Asia*, University Of California Press.
 - Becker, Seymour (2004), *Russians protectorates in Central Asia (Bukhara and Khiva 1865-1924)*, London and New York: Routledge Curzon.
 - Рачъов, Зариф (1959), *Аз таърихи Афкори Чамъияти-сиёсии халки тоҷик дар нимаи дӯйуми асри XIX ва аввали асри XX*, нашриёт давлатии Тоҷикистон, стилиноъод.

بازنمایی تاریخ صدر اسلام در جریان نوگرای مسلمان مصر (مطالعهٔ موردنی: عباس محمود العقاد)

Abbas Basirī^۱

چکیده: تاریخ صدر اسلام به عنوان یکی از حساس‌ترین ادوار تاریخ اسلام، دست‌مایه بسیاری از اندیشمندان معاصر در جهان اسلام قرار گرفته است تا با ذهن و خوانش خاص خود به روایت آن پردازنند. برخی از منظر نقد آثار پیشینیان و برخی نیز همسو و هم‌داستان با گذشتگان، به نقل روایات این دوره پرداخته‌اند. عباس محمود العقاد از روشنفکران و نویسنده‌گان معاصر مصر نیز با توجه به جایگاه خود در میان متفکران مصری، دارای آثار و نظرات بسیاری دربارهٔ صدر اسلام است. نگارندهٔ این پژوهش به دنبال آن است تا با بررسی آثار و افکار عقاد، بن‌مایه‌ها و دلایل توجه این متفکر مصری به تاریخ صدر اسلام را مشخص کند؛ اینکه وی در این تلاش چه اهدافی را دنبال می‌کرده و کدام بخش‌های تاریخ صدر اسلام برای وی در اولویت قرار داشته‌اند.

واژه‌های کلیدی: تاریخ، صدر اسلام، جریان فکری، عباس محمود العقاد.

Representation of the History of Early Islam in Egyptian Muslim Modernist Discourse (Case study: Abbas Mahmoud al-Aqad)

Abbas Basiri¹

Abstract: The history of early Islam, as one of the most momentous periods, was applied by Muslim contemporary thinkers to be represented by their specific viewpoint towards Islam. Some of them acknowledge their previous counterparts, while some criticize their ideas. Abbas Mahmoud al-Aqad, an Egyptian scholar and intellectual, is one of the most effective thinkers who has investigated this issue elaborately. This study presents Aqad's ideas and works as related to history of early Islam, and answers the following questions: why he attended this subject, which issues were considered by him and what was the purpose of his representation of history of early Islam.

Keywords: History, history of early Islam, trend of thinking, Abbas Mahmoud al-Aqad.

¹ Graduated from Islamic History, University of Tehran

basiriabbass@ut.ac.ir

مقدمه

تاریخ صدر اسلام به مثابه دوره‌ای محوری، در دوران معاصر در کانون توجه جریان‌های فکری، روشنفکران و متفکران مسلمان قرار گرفت. جریان‌های فکری مختلف با دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های متفاوت و در پی اهداف خاص، به بازنمایی تاریخ صدر اسلام پرداخته‌اند. برخی به دنبال نقد روایات تاریخ صدر اسلام بودند، برخی سعی داشتند زمینه را برای احیای این دوران فراهم کنند و برخی نیز به دنبال برجسته‌سازی شخصیت‌های تاریخ صدر اسلام در زمانه معاصر بودند. موضوعاتی که همواره در اطراف و اکناف ممالک اسلامی مطرح بوده و این دوره تاریخی همچنان مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. می‌توان آغاز تلاش برای این بازنمایی را به «دوران بازگشت»^۱ و زمزمه‌های مبنی بر احیای عظمت اسلام بازگردداند؛ دورانی که اندیشمندانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده از تاریخ صدر اسلام به عنوان زمانه اوج عظمت اسلام یاد کردند.

در قرن بیستم میلادی این موضوع توسط شاگردان شیخ محمد عبده پیگیری شد. این موضوع به جریان اسلامی و اصلاحی^۲ منحصر نشد و روشنفکرانی مانند طه حسین، محمدحسین هیکل و عباس محمود العقاد نیز به این جرگه پیوستند. این پژوهش در پی آن است تا نوع رویکرد عباس محمود العقاد به عنوان یکی از نمایندگان جریان نوگرایی در مصر- را نسبت به تاریخ صدر اسلام و موضوعات مورد توجه وی با توجه به آثار و افکارش مورد بررسی قرار دهد. در زمانه عقاد جریانی وجود داشت که قائل به پذیرش محض روایات و سیره‌ها و تواریخ، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرف و فارغ از هرگونه نگاه انتقادی بود. در چنین فضایی، عقاد به عنوان یکی از نمایندگان جریان مقابل که در آن اولویت، فهم روایات تاریخی مبنی بر واقع‌گرایی و عقل‌گرایی بود، خود را مطرح ساخت. تلاش این جریان عقل‌گرا بر آن بود که ایستایی در برابر تواریخ و روایات را کنار نهند و به نقد میراث مذکور پردازنند. البته نمایندگان این جریان کاملاً یله و بسی قید و شرط نبودند، بلکه در تحقیقات خود حفظ مسلمات و اصول اسلام را نیز مدّنظر داشتند. در این

۱ مراد از «دوران بازگشت» آغاز نگاه به میراث گذشته اسلامی و تلاش برای احیای گذشته قابل اعتنای اسلامی است که از آن با تعابیری چون «بازگشت به خود» یا «بازگشت به خویشتن» یاد شده است.

۲ مراد از «جریان اصلاحی» رویکردی است که پیروان شیخ محمد عبده پی‌گرفتند که مبنی بر تجدید نظر در ذهنیت مسلمین نسبت به آیین اسلام بود.

پژوهش ابتدا به مبانی تاریخ‌نگری عقاد در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌ورزی و مؤلفه‌های آن اشاره شده، سپس به جایگاه تاریخ صدر اسلام در اسلامیات‌نگاری عقاد توجه شده و سعی بر آن بوده تا زمینه‌ها و دلایل گرایش وی به این دوره زمانی مورد بررسی قرار گیرد. به دنبال آن، نقش تاریخ صدر اسلام در مواجهه عقاد با موضوعات جدید مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

مبانی تاریخ‌نگری عباس محمود العقاد

از آنجا که مبنای عمل در تاریخ‌نگاری را بینش تاریخی و به تعییری تاریخ‌نگری فرد شکل می‌دهد، برای فهم بهتر رویکرد عقاد در تاریخ‌نویسی و نیز استفاده از تاریخ، ابتدا به این مبانی در تاریخ‌نگری عقاد توجه شده است. عقاد تاریخ را موضوعی انسانی و انسان را موضوع تاریخ می‌دانست. بنا بر باور عقاد، با توجه به درهم‌تندی‌گی انسان با نیات و ارزش‌های خود، نمی‌توان بدون توجه به نیت‌ها و ارزش‌های کارگزاران تاریخ، حوادث و رویدادهای تاریخی را بررسی کرد. بنابراین معناداری تاریخ منوط به لحاظ کردن قواعد و موازین انسانی در فهم حوادث تاریخی است؛ زیرا بی‌توجهی به این نکته تاریخ را از معنا تھی می‌سازد و نمی‌توان بدون در نظر داشتن قواعدی ثابت به گزاره‌های تاریخی دل بست. یک تاریخ‌ورز نباید از فریبندی‌گی تاریخ و حوادث آن غافل شود؛ زیرا دیگر گونه‌نمایی تاریخ موجب انحراف از نگرش صحیح و دقیق به مسائل تاریخی می‌شود. عقاد همچنین از میان برداشتن تعصب کور نسبت به حوادث و افراد خاص را در درک صحیح تاریخ مؤثر می‌داند. برای نمونه، وی با اشاره به معاویه بن أبي سفیان توجه به تاریخ حیاتِ وی را دچار نوعی نگاه ظاهرگرایانه و سطحی می‌بیند که در آن کمتر به فضای نیات و انگیزه‌های وی در رویدادهای مرتبط با زندگی‌اش پرداخته شده است (عقاد، ۱۹۸۶: ۱۹۹-۲۰۶). عقاد امکان شناخت شخصیت تاریخی صادق را منوط به کنار هم نهادن عناصر و روایات همساز و سازگار پیرامون وی می‌دانست (همو، ۱۳۷۹: ۷۸۶).

عقاد با توجه به زمانه خود که در آن نگاه صفر و صدی به تاریخ حضور پررنگی دارد، ضمن نقد این افراط و تفریط نسبت به تاریخ و موضوعات آن، خود به دنبال راه میانه است. او با توجه به اغلب منابع تاریخی قدیم یا ادوار دیگر در حوزه تاریخ و ادبیات،

بر این باور بوده است که در آنها صدق و کذب، خرافه و واقعیت و حقیقت و خیال در هم آمیخته شده‌اند. به باور وی راه بروز رفت از این مسأله، پرهیز از ظن و گمان و استفاده از نقد علمی است. وی کوشیده است با همین شیوه سیره پیامبر اسلام و دوران صدر اسلام را نقدانه بکاود. این کوشش از سوی وی تبدیل به الگویی برای دیگران نیز شده است (همان، ۷۸۳: عقاد، [ب] تا، ب: ۱۹-۸).

از دیگر ویژگی‌های بینش تاریخی عقاد نگاهِ دوگانه‌انگارانه و دوئالیستی وی به تاریخ است. برای نمونه، با وجود سرشت کلامی موضوع خیر و شر، عقاد با نگرشی تاریخی به مقوله شر نگریسته و با همین نگرش کتابی با عنوان *ابليس را به نگارش درآورد* است. نگاهِ جهان‌شمول عقاد به تاریخ شر، بررسی موضوع تطبیقی این‌چنینی میان ادیان و عقاید مختلف را می‌توان از موضوعات نوظهور در جهان اسلام دانست که عقاد آن را از دانش‌های قرن نوزدهم می‌دانست. عقاد معتبر بود که در موضوع مورد بحث خود، از کتاب عظیم آرنولد توینبی^۱ بهره برده است (عقاد، ۱۹۸۵: ۲۰۲).

وی بنا بر معیارهای نقد تاریخی، بر این باور بود که در گزارش و روایت تاریخی، شخصیتِ مورخ و ویژگی‌های حتی جسمی و روانی و نیز زمینهٔ تولید متن تاریخی واجد اهمیت است؛ زیرا این موضوع در نوع نقل و قایع مؤثر است. با همین دیدگاه، وی معتقد است که برای شناخت شخصیت‌های تاریخی صدر اسلام و فهم بهتر روایات تاریخی، محیطِ قبیله، خانواده و محیط درونی و فردی باید بازسازی شوند (عقاد، ۱۳۴۵: ۱۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۷۸۶). با همین نگاهِ بافت‌محور و زمینه‌ای، او معتقد بود که باید برای فهم دقیق تاریخ صدر اسلام، فهم عرب صدر اسلام از قرآن و آیات آن را شناسایی کرد؛ ضمن آنکه در این باره می‌توان از نظریات جدید نیز بهره برد، ولی این به منزلهٔ تجویز افراط‌گرایی در این‌همان‌سازی قرآن و آیات آن با نظریات علمی جدید نیست (عقاد، ۱۳۶۶: ۱۱۶۹-۱۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۷-۱۹). عقاد در کتاب *الانسان فی القرآن* پس از بیان ابعاد مختلف آیات قرآن درباره انسان، به گزاره‌های علمی جدید دربارهٔ خاستگاه انسان و زندگی وی اشاره کرده، ولی این دو ساحت را در مقابل هم قرار نداده و قائل به همسویی گزاره‌های قرآنی و علمی بوده است (عقاد، ۱۹۷۳: صفحات متعدد).

۱ منظور وی کتاب *A Study of History* است.

عقاد کار پژوهشگر تاریخ را با قاضی محاکمه مقایسه می‌کرد؛ زیرا وی نیز برای به دست آوردن حُکم باید به شواهد و مستنداتِ متقدن تکیه کند. هر رویداد تاریخی مبتنی بر عناصری مانند اشخاص، اخبار و آراء و نظرات است که هر یک ممکن است در معرض آسیب‌هایی باشند. اشخاص همواره در مظان حبّ و بعض، تمایلات، ترس و امیال پنهان و آشکارند و اخبار در آن واحد احتمال صدق و کذب نسبت به رویداد را در خود دارند. در آراء و افکار نیز همواره اختلاف نظر و تفاوت دیدگاه وجود دارد. در نهایت نیز سوراخ تن به ظواهر می‌دهد و چه بسا نتواند به نیت‌ها و مقاصد پنهان کشگران تاریخ دست یابد. وی همچنین در ک اکنون را پیش‌درآمد مطلوب و مناسبی برای در ک گذشته می‌دانست (عقاد، ۱۳۴۵: ۱۲).

عقاد معتقد بود نتایج بررسی تاریخی را باید متناسب با زمانه تحقیق ارائه کرد؛ همان‌گونه که با توجه به مسائل قرن بیستم جامعهٔ مصر و جهان اسلام، به سیرهٔ حضرت ابراهیم(ع) نظر داشت. در قرن بیستم ابراهیم(ع) به مثابهٔ شخصیتی تاریخی در کار شخصیت دینی اش مورد بررسی تاریخی قرار گرفت. با نگاه تاریخی به شخصیت‌های دینی، پژوهشگر با مسائل زیادی مواجه است که مستلزم آزمودن روایات دربارهٔ شخصیت‌ها برای شناسایی روایات صحیح است (عقاد، [بی‌تا، الف]: ۱۱-۱۳). البته این نگاه به گذشته و گذشته‌گرایی عقاد منتقدانی نیز داشت. محمد کامل الخطیب معتقد است نگاه گذشته‌گرای اشخاصی مانند عقاد، طه‌حسین، احمد‌امین و محمد‌حسین هیکل باعث شد تا از سوی کسانی مانند سلامه موسی مورد نقد قرار گیرند. از منظر این منتقدان، توجه بیش از حد آنان به گذشته در نسبت با حال و آیندهٔ مغایر اندیشهٔ تغییر و ترقی بود (الخطیب، ۲۰۱۳: ۲۱۲).

نگارش مجموعهٔ عقربیات نشان دهندهٔ نگاهِ نخبه‌گرای عقاد به تاریخ است. وی بر این باور بود که در تاریخ آنچه باقی می‌ماند مربوط به نخبگان و نوابع تاریخ است. در مکتب تاریخ‌نگاری عقاد، این عقربیات و نخبگان‌اند که مسیر تاریخ را تغییر می‌دهند (آئینه‌وند، ۱۳۸۲: ۷-۱۲). رویکرد عقاد در «عقربیات» نویسی، آشکارسازی ویژگی‌های ذاتی و دینی و پیدا و پنهان مختص به هر یک از این افراد شاخص تاریخ اسلام است. وی به آشکارسازی این ویژگی‌ها از لایه‌لای روایت‌های تاریخی که به این موضوعات تصریح ندارد، پرداخته است. این آثار از نظم منطقی خاصی همچون منطق ارسطویی پیروی می‌کنند که خواننده

را با روایتی سرراست به مقصود خویش می‌رسانند (ابوزهره، ۱۹۶۴: ۱۴).

یکی دیگر از وجوده ممیز عقد نسبت به بسیاری از هم‌عصران خود، داشتن نگاه انتقادی حتی نسبت به جزئیات روایات تاریخی بود که در اینجا به دو مورد از آنها اشاره می‌شود. یکی از مصاديق این نگاه انتقادی، توجه وی به اختلاف روایات در کتب مختلف درباره سن پیامبر اسلام بود. این عدم اتفاق نظر، دلیلی بر وجود تنافق میان روایات تاریخی است؛ زیرا حتی در موضوعی که امکان توافق بر روی آن فراوان است، اختلاف نظر وجود دارد. این گونه اختلافات درباره سن صحابة پیامبر، همسران پیامبر و حضرت فاطمه(س) نیز وجود دارد. عقد در مورد تفاوت روایات مربوط به سن این افراد، از مبنای قرار دادن هرگونه روایت خلاف عقل و عرف و یا ترجیح جزم باورانه روایتی بر سایر روایات پرهیز می‌دهد. همچنین از دیگر سو نباید به انکار آیه، حدیث و یا اصولی از دین متنه شود، ولی با این حال می‌توان با دیده شک و تردید به سال‌ها و تواریخ نگریست (عقد، ۱۳۶۳-۳۶۲). وی ظاهراً معتقدان رویکرد خود را که سعی دارند این سنوات و تواریخ و سن و سال‌های موجود در کتب پیشینیان را به عنوان اصول موضوعه حفظ کنند، به چالش فرا خوانده تا دقت کنند که کدام نوع نگاه (نگاه عقد یا سنت‌گرایان) بیشتر ناظر بر تنزیه مقام پیامبر است (همان، ۳۶۴-۳۶۳).

موردنی درباره موضوع اخیر مربوط به بررسی و تحقیق محمود پاشا الفلکی درباره تاریخ هجرت است. عقد با بیان این موضوع همنظری خود با پژوهش محمود پاشا را یادآور می‌شود. براساس برخی روایات تاریخی، هنگام ورود پیامبر به مدینه یهودیان مدینه روزه عاشورا بودند (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۴۳۴/۳). برخی از متاخران گمان کرده‌اند که این روز همان دهم محرم الحرام بوده است؛ درحالی که این گمان با زمان هجرت پیامبر در ربيع الاول براساس روایات تاریخی مغایرت دارد. همچنین از طرفی دیگر، ورود پیامبر در روز دوشنبه ضبط شده است. محمود پاشا الفلکی با رجوع به تقویم عبرانی روشن کرده است که روز دهم از ماه تشرین نیز دوشنبه بوده که مطابق با روز بیستم سپتامبر ۱۶۲۲ م. و همان دهم تشرین ۴۳۸۳ عبرانی است (عقد، ۲۰۰۵: ۳۹). این نیز نمونه‌ای دیگر از برخورد انتقادی با ارقام تواریخ و زمان است که از این طریق می‌توان به برخی اشتباهات در ضبط تواریخ واقف شد.

تاریخ صدر اسلام؛ نقطه عزیمت عقاد در اسلامیات‌نگاری

در برهه جنگ جهانی دوم و پس از آن، دو گونه عقلانیت در جوامع عربی وجود داشت. یکی، عقلانیت روشنفکران عرب غرب گرا بود که مبتنی بر عقلانیتِ غربی بود و دیگری، گرایش به عقلانیتِ خودی مبتنی بر اندیشه «بازگشت به خویشتن» بود. متفکرانی چون طه حسین، عباس محمود العقاد، توفیق الحکیم و احمد امین از جمله کسانی بودند که در برهه‌ای نگرش خود را از عقلانیت نوع نخست به عقلانیت دوم تغییر دادند. کوشش عقاد برای اسلامیات‌نگاری از اواخر دهه ۱۹۳۰م آغاز شد و تا زمان وفاتش در دهه ۱۹۶۰م ادامه یافت. وی ابتدا به نگارش کتاب‌هایی درباره نوابغ و نخبگان صدر اسلام و خلفای راشدین با عنوان *العقربیات* پرداخت. سپس برای تصوریزه کردن منظور خویش درباره عقل گرایی اسلامی -که نگارش این تراجم احوال در راستای همین منظور بود- به نگارش کتاب‌هایی درباره انسیا، عقل، زن، انسان، دموکراسی و غیره روی آورد. البته روش نگارش وی درباره کتاب‌های سیره‌نگارانه و شرح حال‌نویسی، با نگارش او درباره مفاهیم و موضوعات اسلامی تقاضوت داشت. وی در نگارش تراجم احوال و زندگینامه‌ها به عقلانیت فردی نظر داشت و از روش کسانی مانند «امیل لودویگ»^۱، «آندره مورووا»^۲ و «اشتفان تسوایگ»^۳ که در میانه دو جنگ جهانی به شرح حال‌نویسی مشغول بودند، استفاده کرد. عقاد تأثیرپذیری خویش از کتاب توماس کارلایل^۴ (فهرمانان و قهرمانان پرستی)^۵ را انکار نمی‌کند؛ با این ملاحظه که وی به ویژگی‌های تمایز کننده شخصیت‌های اسلامی و بهویژه خلفای راشدین که «عقلانیت اخلاقی» است نظر دارد؛ آنچه که موجب تمایز این افراد با قهرمانان غربی است (السید، ۲۰۰۵: ۲۰۱۳؛ درآج، ۵۰۰: ۲۰۷۳). گرایش به قهرمانان باوری حتی در جریان اسلام‌گرای دهه‌های بعدی نیز مورد توجه قرار گفت. از این رو نمی‌توان از اثرگذاری عقاد در این بدل توجه به راحتی عبور کرد (قطب، ۱۳۴۶: ۱۳۲ - ۱۴۰).

عقد تاریخ صدر اسلام را محل میان عقل با عرف و عبادت سلف می‌دانست؛ جایی که سنت جاهلی به عنوان عرفِ مسلط جامعه و بت‌پرستی به متابه ستایش و عبادتی

۱ Emil Ludwig

۲ André Maurois

۳ Stefan Zweig

۴ Thomas Carlyle

۵ Heroes and Hero Worship

آبا و اجدادی مورد احترام عرب‌ها بود، ولی با وجود قدرتمندی عرفِ جامعهٔ عربی، پیامبر در صدد برآمد این عرف مسلط را بر هم بزند. پس همیشه عرف جامعه همسو با عقلانیت نیست و چه بسا در برابر آن قرار بگیرد. بنابراین عقل باید در هر شرایطی مستقل باشد تا گرفتار عرفِ بی‌پایه و اساس و غیرعقلانی نشود. بدین ترتیب، عقد سلف‌گرایی ناظر بر ارجاع را رد می‌کرد؛ یعنی همان چیزی که در دورهٔ صدر اسلام به مثابهٔ حفظِ فرهنگ جاهلی بود (عقاد، [بی‌تا، ب]: ۲۴-۲۷).

تاریخ صدر اسلام و تکنگاری‌های تاریخی عقاد

عقاد نیز مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان اسلامی با این پرسش مواجه بود که در دوران جدید که روابط و مناسبات کاملاً با دوران صدر اسلام تفاوت دارد، چه لزومی به بازگشت به تاریخ پیامبر اسلام است؟ وی بخشی از کتاب عقیریه محمد را برای پاسخ به این پرسش اختصاص داده است. از نظر وی شاید دوران جدید شکل و شمایلی متفاوت از عصر کهن به خود گرفته باشد، ولی باید دید آیا طبیعت و سرشت آدمی و علایق وی نیز دچار تغییر شده است؟ پاسخ به این سؤال منفی است؛ زیرا انسان امروزی طبیعتی به مانند انسان کهن دارد، پس اگر اشخاصی به عنوان الگوهایی کارآمد در گذشته برای انسان‌ها وجود داشته‌اند، مطالعهٔ زندگی آنان همچنان می‌تواند قابل استفاده باشد؛ بهویژه آنکه این الگوها هدایت کننده به سوی خیر بشری باشند. از نظر عقاد ارجاع به دوران پیامبر حرکت به برهه‌ای است که می‌توان از آن الگوسازی اخلاقی و معرفتی کرد؛ از این روست که توجه به سیرهٔ پیامبر حتی در دوران معاصر موضوعی شایسته و بایسته است (عقاد، ۱۳۷۸: ۱۲۱-۱۲۸).

از همین روست که «ویلفرد کتون اسمیت»^۱ به شخصیت محوری پیامبر اسلام به عنوان الگویی ایده‌آل اشاره کرده که مسلمانان بدان تعصب می‌ورزنند. بزرگداشت پیامبر در دوران معاصر، موجِ جنبشی به نام «جنبیش سیره» شد که اساس آن را اشتیاق برای تقليید از زندگی شخصی و اجتماعی پیامبر اسلام تشکیل می‌داد. وی این ادعا را مطرح کرده است که طبقهٔ متوسطِ همهٔ ملل به الگوگری از شخصیت‌هایی گرایش دارند که موجب

شگفتزدگی آنان شده‌اند؛ بر همین اساس شخصیت پیامبر اسلام را می‌توان محور تبلور شیفتگی و احساسات گرایی برای تبعیت و پیروی دانست (عقاد، ۱۳۷۲: ۱۴۲). عقاد ضمن انتقاد از دیدگاه کنقول اسمیت، گرایش به شخصیت‌های بزرگ و بهویژه شخصیت‌های مذهبی را مربوط به توده مردم می‌دانست. وی ضمن تأکید بر گرایش عمومی به شخصیت پیامبر اسلام، به نگارش سیره پیامبر اسلام در میان همه ملل اسلامی اشاره کرده است. از نگاه عقاد، زندگینامه‌نویسی درباره شخصیت‌های بزرگ تاریخ در تمام ادیان و نظام‌های اعتقادی رایج بوده و به همین دلیل نباید گرایش به این امر در دوره‌ای موجب شگفتزدگی شود. او همچنین افزوده است که طبع انسان ارزش‌های مجسم و تعیین یافته در شخصیت‌های بزرگ را پیش و بیش از ارزش‌های ذهنی و انتزاعی درک می‌کند (همو، همان‌جا).

نقطه عزیمت عقاد در کتاب عقربیه محمد، دوران جاهلیت است. وی با زبانی ادبیانه به بستر شناسی عصر پیش از بعثت پرداخته و با عنوانی چون امت، قبیله و خانواده از کل به جزء رسیده تا نشان دهد که محمد(ص) در سطوح مختلف در چه فرهنگی بالیده است. او سپس به جایگاه ویژه پدر وی عبدالله در میان قربیش اشاره کرده است. این اطلاعات داده می‌شود تا نشان دهد که در آن محیط سخت و خشن، فردی از خاندانی برجسته به پا خاست تا جهان را به راهی نو هدایت کند (عقاد، ۱۳۷۸: ۲۶-۳۷).

در نگاه نقادانه عقاد، «پیامبری» گرایش به فهم و هدایت و رد هر گونه پیشگویی و طالع‌ینی است. ارائه موارد خارق‌العاده و وقایع ترسناک که موجب حیرت و هراس آدمی شود، کاری پیامبرانه نیست؛ زیرا در این صورت پذیرش اقناعی آن را دچار مشکل می‌کند. عقاد با این مطلب در پی پاسخ به ابهام کسانی است که ترس را عامل گرایش انسان‌ها به دین می‌پندازند و به تبع آن، پیامبری رانیز از همین منظر تحلیل می‌کنند (عقاد، ریبع الاول و ریبع الثاني ۱۳۸۰: ۲۶۸). رهیافت وی به مقوله پیامبری واقع گرایانه و انسانی است. نشانه این رهیافت واقع گرایانه، استفاده از منابع اصیل اسلامی و در رأس آنها قرآن است (همو، همان‌جا). عقاد سیره‌نگاری‌ها را نیز با رویکردن واقع گرایانه در آثارش به کار گرفته است. از نقطه نظر عقاد پیامبر می‌توانست مصادف شدن پدیده کسوف با روز مرگ فرزندش ابراهیم را به عنوان معجزه برای اثبات پیامبری‌اش مطرح سازد، ولی با پرهیز دادن مردم از

قرینه‌یابی برای حادث، آن را امری طبیعی و بی‌ارتباط با مرگ فرزندش بر شمرد و فرمود: «إِنَّ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ أَيْتَانٍ... لَا تَخْسِفَانِ لِمَوْتٍ أَحَدٍ وَ لَا لِحَيَاةٍ».^۱ همچنین وی تأکید کرده است که: «اگر کسی با عقل و ضمیر خود به پیامبری وی باور نداشته باشد، معجزه و اعجاز نیز برای هدایت وی سودبخش نیست» (عقاد، ربیع الاول و ربیع الثانی ۱۳۸۰: ۲۶۹؛ همو، [ب] تا، ج]: ۵۹) و این آیات را شاهد مثال آورده است: {وَلَوْ قَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَأْيَا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بِلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ} ^۲

از نظر عقاد بعثت پیامبر اسلام آغاز دوره حاکمیت عقل و به تبع آن ختم رسالت بوده است. در هر زمانی از تاریخ اسلام، عقل‌گرایانی وجود دارند که درباره مخلوقات و مسائل این جهانی می‌اندیشند. با بعثت پیامبر اسلام دوره کهانت، سحر و ساحری و جنون مقدس و باورهای غیرعقلانی که در آرای ادیان پیشین راه یافته بود، به پایان رسید و دوران به رسمیت شناختن امر واقع و تاریخ آغاز شد. همین عقل‌گرایی سبب شد مدعايان پیامبری جایگاهی پیدا نکنند و اقبالی نیابند (عقاد، ربیع الاول و ربیع الثانی ۱۳۸۰: ۲۷۰-۲۶۹؛ همو، ۱۹۷۳: ۲۸-۲۶؛ همو، [ب] تا، ج]: ۵۸-۵۹).

گرایش به تکنگاری در مورد شخصیت‌های اسلامی از سوی عقاد تنها به نگارش درباره پیامبر محدود نشد، بلکه وی هر یک از بزرگان صدر اسلام را به نوعی موضوع تحقیق خویش برای برجسته‌سازی شخصیت آنان قرار داد. همان‌گونه که یاد شد، اهمیت دادن وی به شخصیت‌ها در تاریخ، از گرایش وی به نظریه قهرمان‌باوری در تاریخ نشأت می‌گیرد.

عقداد در تکنگاری خود درباره عمر و بن عاص، قصد داشت با ارائه یک روایت دقیق و تحلیل تاریخی از فتح مصر و وضعیت مصر در هنگام فتوحات، نشان دهد که برخورد مسلمانان با مصریان بسیار بهتر از سایر فاتحان یا اشغالگرانی بود که در طول تاریخ، مصر را تصرف کرده‌اند. وی ضمن اشاره به نگارش کتاب‌هایی به عربی و زبان‌های اروپایی درباره تاریخ مصر، اشاره کرده است که آنها به دنبال سیاهنامی تاریخ گذشته و ایجاد تفرقه میان مسلمانان و مسیحیان‌اند. آنان به دنبال نشان دادن این نکته بودند که به موجب

۱ ماه و خورشید دو نشانه از نشانه‌های خداوند هستند. آن دو به سبب مرگ و ولادت هیچ کسی دچار گرفتگی نمی‌شوند.

۲ حجر، آیه ۱۴-۱۵؛ «وَ اگر دری از آسمان بر آنان می‌گشودیم که همواره از آن بالا می‌رفتند، قطعاً می‌گفتند در حقیقت ما چشم‌بندی شده‌ایم، بلکه ما مردمی هستیم که افسون شده‌ایم».

سابقه حضور در مصر، این مسیحیان‌اند که صاحبان اصلی مصر به شمار می‌آیند. در حالی که عقاد مسلمانان و مسیحیان مصر را در کنار هم تقویت کننده فرهنگ و قومیت مصری می‌دانست (عقاد، [بی‌تا، ح]: ۱۸۸-۱۸۷؛ عنان، ۱۹۳۷: ۴۵-۴۸).

به باور عقاد، دوره خلافت فاطمیان از دوره‌های مهم فرهنگی و تمدنی مصر است. وی برای آغاز روایت تاریخ این دوره نیز با هوشمندی آن را به مقطع صدر اسلام پیوند داده بود. مهم‌ترین شخصیتی که وی می‌توانست درباره تاریخ فاطمیان از او وام بگیرد، فاطمه زهراء(س) بوده است؛ زیرا فاطمیان خود را به این شخصیت منتبه می‌کردند تا مشروعيت خود را به اثبات برسانند. این نوع رویکرد عقاد نیز شیوه‌ای جالب برای نگارش تاریخ است که دو مقطع را در یک اثر به نگارش درمی‌آورد (ن. ک. عقاد، [بی‌تا، ث]: صفحات متعدد).

عقاد ضمن اشاره به «اسطوره سفید»^۱ و گره خوردن آینده جهان با این نژاد، با نگاه نقادانه به آن پرداخته است. چه بسا روحیه عرب‌گرایی وی در تقابل با آریایی‌گرایی زمانه خویش بوده باشد. وی با بررسی رویکرد نژادپرستانه اروپایی درصد بود با ارجاع به تاریخ صدر اسلام و بازنمایی شخصیت بلال بن رباح (حبسی)، به نگاه انسانی اسلام در برابر نگاه تعییض آمیز اروپایی اشاره کند. بلال به عنوان یک صحابه در کنار صحابه دیگر قرار گرفته بود. زمینه مطرح کردن این موضوع نیز اهمیت دارد. عقاد این موضوع را در بحیجه جنگ جهانی و شرایط حاصل از آن مطرح کرده بود. او به زندگینامه بلال تا جایی که اطلاعات تاریخی به وی اجازه می‌داد اشاره کرده، ولی هدف اصلی او نوعی مقایسه و تطبیق میان برخوردهای نژادی غرب و اسلام بوده است (عقاد، [بی‌تا، چ]: ۴۵-۴۶، ۷۶-۷۷).

عقاد در بحث از سیره و زندگانی معاویه نیز به داشتن نگاه ظاهر گرا تاخته و به سابقه اسلام معاویه بن ابی سفیان و نیز اسلام آوردن وی توسط شخص پیامبر اسلام اشاره کرده و از این باب وی را دارای غیرت و انگیزه‌ای دینی دانسته است. لذا برای اینکه دلیل رفتارهای او و نیز نوع نیل وی به حکومت را بیابد، به مقوله مصلحت و ساحت‌های آن، از جمله مصلحت شخصی، خانوادگی و قبیله‌ای اشاره کرده است. وی بر این باور بود که می‌توان حوادث زندگی معاویه را با همین منطق مصلحت مورد بررسی و ارزیابی قرار داد و این

۱ مراد از این اصطلاح باور به برتری نژاد سفید است.

مورد را ذیل انسانی نگاه کردن به تاریخ با تمام خصایص آن قرار داده بود. عقاد با کنار هم قرار دادن دو مفهوم «قدرت» و «عظمت» این دو را از هم تفکیک کرده بود. وی معاویه را ولجد مفهوم نخست یعنی «قدرت» و توانمندی می‌دانست، درحالی که فاقد عنصر دوم یعنی «عظمت» بود. همان مفهوم نخست بود که در ساحت عمل وی را در جایگاه سلسله‌جناب و مؤسس حکومت امویان قرار داد (عقاد، ۱۹۸۶: ۲۱۰-۲۱۱). با همین دیدگاه وی به تفکیک میان «خلافت» و «ملوکیت» پرداخت و معتقد بود که معاویه نمی‌توانست رویهٔ خلافای راشدین را ادامه دهد؛ بنابراین بایست لوازم ملوکیت را برای خود فراهم می‌ساخت. رویه‌ای که نقطه آغاز آن نه در منازعه او با علی(ع)، بلکه از همان دوره ابوبکر و عمر بن خطاب ریشه گرفته بود (همو، ۲۱۶).

آسیب‌شناسی اسلام‌شناسی غربی

عقاد در برخورد با آرای مستشرقان و اسلام‌شناسان غربی به دو رویکرد از سوی آنان معتقد بود. از نظر وی در ساحت شرق‌شناسی برخی منصفانه به حیات پیامبر اسلام نظر کرده‌اند و برخی نیز تاریخ اسلام را با غرض‌ورزی مورد بررسی قرار داده‌اند. برای مثال، وی به دو نویسنده با نام‌های «هنری توomas» و «دانالی توomas» اشاره کرده که نظرگاه و تعلیقات آنان حاکی از شیوهٔ تاریخ‌نگارانه آنان به دور از گرایشی خاص است. با وجود ولادت و مطالعات این دو در فضایی توراتی و انجیلی، مقابله و مقایسه بین بخش‌هایی که آنان در نگاشته‌هایشان دربارهٔ محمد(ص) و یا عیسی(ع) و موسی(ع) انجام داده‌اند، شاهدی بر بی‌طرفی آنان است (عقاد، صفر ۱۳۸۰: ۲۱۴).

این دو پیامبر اسلام را فردی انسان‌دوست و ساده‌زیست و نمونه و الگوی اخلاقی معرفی کرده‌اند. نگاه همدلانه آنان نسبت به پیامبر شایسته توجه است؛ آنجا که آن دو برخلاف مسیحیان تبشيری و مترجمان انگلیسی، برای واژهٔ «هجرت» لفظ فرار یا گریختن را به کار نبردند، بلکه هجرت را معادل «مفارت» یا واژگان نزدیک‌تر به آن جنگ می‌شد. وی نه تنها با ضعفا به مهر رفتار می‌کرد، بلکه با حیوانات نیز مهربان بود و از شکار کردن و مزاحمت حیوانات نهی می‌کرد. این دو نویسنده از حضور پیامبر در

تشیع پیکر یک یهودی و اخبار فراوان مأثور مربوط به حُسن رفتار وی با ضعف، یتیمان و بیوه‌گان سخن گفته‌اند. بنابراین ادبیات و اخلاق اسلامی را مبتنی بر صلح و مدارا و به دور از کشتار و جنگ یعنی عناوینی که برخی از منتقدان برای اسلام قائل‌اند، معرفی می‌کنند. جهاد نیز به عنوان امر واجبی است که در وهله نخست و مهم آن ناظر به جهاد با نفس است (همان، ۲۱۵).

این نمونه مورد اشاره عقاد، در شرق‌شناسی همدلانه و مثبت می‌گنجد که با شاهد آوردن آن می‌کوشد از روش‌های تاریخ‌نگارانهٔ غربی وام گیرد و نشان دهد که در ادبیات پژوهش غربی نسبت به اسلام و پیامبر چنین رویکردهای بی‌غرضی نیز وجود دارد. بدین ترتیب، رویکرد تعمیمی ناظر بر غرض‌ورزانه بودن تمام مطالعات اسلامی غرب، مورد پذیرش عقاد نیست.

وی اشاره کرده است که برخی پژوهشگران غربی اخبار ناشایستی را دربارهٔ پیامبر با ضعیف‌ترین اسناد و اخبار پرنگ کرده و دیده خود را بر اخبار و روایات حاکی از ستایش و نیکی پیامبر بسته‌اند و با شک و تردید به آنها نگریسته‌اند و در صدد سیاهنامایی سیرهٔ پیامبر می‌باشند. نویسنده‌گان غربی که رویکردی بی‌طرفانه به تاریخ اسلام دارند، در اقلیت قرار دارند (همان، ۲۱۷).

عقاد از دیگر سو با شرق‌شناسی جهت‌دار که در بی مخدوش کردن اسلام و پیامبر آن بود نیز مواجهه داشت. وی بخشی از تلاش خود را معطوف به پاسخ دادن به شبهات آنان کرد. از جمله مهم‌ترین حوزه‌ها برای دفاع از ساحت اسلام و شأن پیامبر، معارضه با گزاره‌هایی بود که اسلام و پیامبر را جنگ طلب و سیزه‌جو معرفی می‌کرد. وی بخش مهمی از کتاب عصریه محمد را برای پاسخ به شبهاتی که دربارهٔ این موضوع از سوی منتقدان سیرهٔ پیامبر مطرح شده، اختصاص داده است (عقاد، ۱۳۷۸: ۵۴-۵۹).

یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات دربارهٔ نظرگاه غیرمسلمانان به زن در اسلام، موضوع همسران پیامبر است؛ موضوعی که مستشرقان با دستاویز قرار دادن آن پیامبر اسلام را مورد نکوهش قرار داده‌اند. در حالی که مسلمانان براساس باورهای دینی و در اختیار داشتن سیره و تاریخ حیات پیامبر، نبی اسلام را در مظان اتهام قرار نمی‌دهند. از دید عقاد، پیامبر آنقدر توان داشت که زیبارویان عرب و غیرعرب را نزد خویش گرد

آورد. پیامبر برای همسران خویش امتیاز ویژه‌ای از بیت‌المال فائل نبود و همین امر نیز موجب گلایه برخی از همسرانش شد. پیامبر در جوانی با زنی میانسال ازدواج کرد و تا وقتی خدیجه زنده بود اقدام به ازدواج مجدد نکرد. برخی از زنان پیامبر همسران خود را از دست داده بودند و سن و سال بالایی داشتند، پیامبر چه تمایل شهوانی‌ای به این زنان می‌توانست داشته باشد؟ هر یک از ازدواج‌های پیامبر دلیلی سیاسی، اجتماعی و روانی داشت که با تحلیل روایت‌های موجود در سیره و نگاه به مقتضیات زمانی‌ای که پیامبر در آنها قرار داشت، می‌توان به دلیل یا دلایل این کثرت ازدواج وقوف یافت (عقاد، [بی‌تا، ج]: ۱۸۹-۱۹۴).

مواجهه عقاد با موضوعات و مفاهیم جدید با تکیه بر تاریخ صدر اسلام

مفهوم‌سازی و کاربست آنها در آثار متفکران مصری موضوعی مهم است. با توجه به مفاهیم، می‌توان ردّ پای بسیاری از آنها همچون عدالت، مساوات، جهاد، جاهلیت، حریت و مواردی مانند اینها را در میراث فکری و تاریخی جامعه اسلامی دید. مفاهیمی از این دست با داشتن عقبه‌ای فکری و تاریخی، گستره‌ای وسیع را در برابر استفاده کنندگان از آنها قرار می‌دهد و به عبارت دیگر، با رهیافت تاریخی به میراث، امکان توسع فکری و اندیشه‌ای برای متفکر به وجود می‌آید. در مقابل، برخی از مفاهیم نیز با توجه به روزگار و زمانه حیات اندیشمند و در مواجهه با فرهنگ‌های دیگر، به ویژه فرهنگ غربی و در دوران معاصر ساخته و یا به کار برده می‌شوند. در این گرته برداری‌ها و وام‌گیری‌ها، دیگر آن عقبه تاریخی و اندیشه‌ای برای متفکر وجود ندارد که بتواند پشتوانه‌ای برای مفهوم خود داشته باشد. گفتنی است این پشتوانه در مفاهیم میراثی در اذهان مخاطبان پیام متفکر نیز وجود دارد و با القای آن، گیرندگان پیام هر یک براساس میزان دانش خود، درکی از آن خواهند داشت.

بدین ترتیب، متفکر مجبور است به مبانی همان مفهوم در بافت شکل‌گیری آن ارجاع دهد که چه بسا ممکن است چنین اقدامی در تعارض و در تضاد با میراث متفکر قرار گیرد و این امر کار را بر متفکر سخت کند. راه دیگر این است که مفهوم را در دایره میراث تعریف کند و با بررسی میراث، امکان خودی کردن مفهوم را فراهم آورد و با

داده‌های همسو با آن، امکان ارتباط را با جامعه مخاطب خود فراهم سازد. به طور قطعی این گونه مفهوم پردازی سختی‌هایی را برای متذكر به دنبال خواهد داشت و وی جریان موافق و مخالف را در کتاب و در مقابل خویش خواهد دید. عقاد به دنبال این بود که مفاهیم اسلامی را روزآمد کند تا جامعه معاصر خود را به همدلی بیشتر با این مفاهیم برانگیزد. روزآمد شدن و باز تولید این مفاهیم باید مبنی بر شرایط و محیط جدید می‌بود تا عقاد را در این مسیر یاری می‌رساند.

مبنی بر همین رویکرد، از حوزه‌های مهم اندیشه‌ای مورد نیاز دین، اجتهاد در دین است. اگر برای برخی موضوعات نصّ صریحی وجود نداشته باشد، باید برای رفع مشکلات، پرسش‌ها و چالش‌ها اجتهاد کرد. عقاد با ارجاع به صدر اسلام و سلف صالح در پی تقویت گرایش به اجتهاد بود. برای مثال، وی به ماجراهی پیگیری دریافت زکات از سوی «مؤلفة قلوبهم» اشاره کرده که عمر بن خطاب درخواست آنان را رد کرده بود و آن موضوع را مربوط به زمان پیامبر می‌دانست؛ زیرا با قدرت‌گیری اسلام دیگر آنان مصدق دریافت زکات نبودند. هر چند عده‌ای عمر را در این قضیه به «اجتهاد در برابر نصّ» متهم کرده‌اند، از نظر عقاد این موضوع مصدق فهم عمر از نص و بر حسب مقتضیات زمانی بوده است. خالد محمد خالد نیز با ارجاع به همین موضوع آن را از مصاديق رجوع به عقل در صدر اسلام دانسته است (عقاد، [بی‌تا، ب]: ۹۹-۱۰۰؛ خالد، ۱۹۶۴: ۹۵). در ادامه، به برخی موضوعات جدید که در جامعه اسلامی و در دوران جدید مطرح شدند، اشاره شده و نوع رویکرد عقاد نسبت به آنها با تکیه بر تاریخ صدر اسلام نشان داده شده است.

جایگاه زن در اسلام از نگاه عقاد

جایگاه زن در اسلام و نیز موضوعات و مسائلی که در دوران معاصر درباره زنان به وجود آمد، نویسنده‌گان مصری در دوران جدید را به نگارش درباره وضعیت زنان تشویق کرد. از جمله نمونه‌های اولیه این نگارش‌ها آثار مربوط به قاسم امین است؛ نوشته‌هایی که نقدهایی را نیز به دنبال خود داشت. در دوران جدید رفته‌رفته تصور سنتی از زن دیگر به صورتی تمام‌عيار مسلط نبود و نگاه‌های جدیدی به زن ناظر بر ارتباط با جوامع غربی در جوامع اسلامی رسوند.

در اثنای همین تغییرات، عباس محمود العقاد در تداوم آثار خویش درباره بزرگان اسلام موسوم به «العقربیات»، به نگارش اثری درباره عایشه دست زد. این کتاب با عنوان المرأة العربية آغاز شده است و مخاطب وی در وهلة نخست زنان عرب‌اند. علاقه وی برای ارائه الگویی از تاریخ اسلام برای زنان مسلمان عرب، در این عنوان‌بندی مشهود است. کنار هم نهادن عنوان اخیر و عنوان کتاب الصدقیه بنت الصدقیق نشان دهنده مسیر طی شده در این کتاب است. عقاد مدعی شده بود که نگاه عرب به زن نگاهی طبیعی است که در آن، تفکر حاصل از عقاید یا حکم شرع دخیل نیست، بلکه این ضرورت زمانی و محیط است که در رابطه با زن مورد نظر عرب‌ها بوده است. از نظر عقاد در دوران جاهلیت به هیچ وجه زن مورد طعن و لعن عرب قرار نمی‌گرفت، بلکه این لعن مربوط به قرون نخستین اسلام است که تا قرون وسطی نیز تداوم یافت. ریشه این طعن به داستان آدم و حوا (زن) و گناه نخستین باز می‌گشت که در نتیجه آن زن موجودی نجس و ملعون و نماد شر و عامل برانگیختگی تمایلات شهوانی لقب گرفته بود. درحالی که عرب هرگز به نجاست او حکم نداد و او را ریشه شر و خباثت ندانست (عقاد، [بی‌تا، ت]: ۵). عقاد بی‌شک در این مقال نگاه قرون وسطی عرب به زن را به چالش کشیده است؛ حال آنکه در عصر وی غریبان مدعی حمایت از زن و ارائه الگوی صحیح از زن امروزی بودند.

عقاد معتقد بود از آنجا که عامل اصلی نبرد «بسوس» در دوران جاهلیت -که چهل سال بین بنی‌بکر و بنی‌تغلب به طول انجامید- دو زن بودند، می‌توان این موضوع را نشانه و اماره‌ای برای جایگاه زن در دوره جاهلی دانست. نقیض این روایت را نیز باید در گزارش‌های مبنی بر زنده به گور کردن دختران خردسال توسط قبایلی از عرب‌ها به خاطر فرار از ننگ یا ترس از نفقة آنان ملاحظه کرد. این دو گزارش از یک منظر نقیض یکدیگر می‌باشند، ولی اگر نکته آغازین مبنی بر توجه به شرایط و مقتضیات در نظر گرفته شود، دیگر این دو خبر نقیض یکدیگر نیستند. این محیط و نوع زیست عرب بود که هر یک از قبایل را به سوی یکی از این دو رویکرد می‌کشاند (همان، ۶).

زن در نزد عرب سزاوار حمایت بود، با این حال توجه بیش از حد به او دیگر توان و وقتی برای مراقبت از چراغ‌کاه، چاه آب و شترهای عرب نمی‌گذاشت؛ مواردی که فقدان آنها زندگی را برای عرب در آن شرایط محیطی غیرممکن می‌کرد. از این روی، برخی

عرب‌ها برگزیدن مرگ برای دختر را بر تحمل ننگ برمی‌گزیدند و در مواقعي به صورتی افراطی از خود غيرت به خرج می‌دادند. همچنان که در سال‌های سختی که عرب با کمبود مواد غذایي مواجه بود، به اين دختران به شکل موجوداتي زائد نگاه می‌كرد. «قيس بن عاصم» سرور بنی تميم، با نگرشی افراطی قسم خورده بود که هر دختری را که برايش متولد شود زنده به گور کند؛ زيرا يکي از دخترانش که در جنگي اسیر شده بود، ترجيح داد به جاي اينکه نزد پدرش بازگردد، نزد کسي که او را اسیر کرده بود بماند (همان، ۸-۷). در نقطه مقابل نيز شخصي به نام صعصعة بن ناجيه برای زنده نگاه داشتن دختران، آنان را از پدرانشان خريداري می‌كرد. گفته شده است وي ۲۸۰ کودک را خريداري کرده بود. اين مورد را می‌توان ناظر بر تنگي معيشت برای زنده به گور کردن دختران دانست (همان، ۸). موضوعي که آيه شريفه (وَلَا تَقْتُلُوْا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَّةً إِمْلَاقَ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ حَطَّاً كَبِيرًا)^۱ آن را تأييد می‌کند.

نکته جالبی که عقاد درباره اين دو گانگی برخورد با زن لحظه کرده، جايگاه زن به مثابه عامل سودرسان برای حيات خانواده و قibile در زنده‌گی بادیه‌نشينی است. بدوي صحرانشين از اسراف و تجمل به دور بود. نفقه زن بادیه‌نشين با يك زن شهری يکسان نبود. چراندن شتران و احشام، دوشیدن شير، پشم‌ريسي، به پاي داشتن خيمه، مرهم نهادن بر زخم‌ها و مراقبت از خويش در ايام حمل و زايش از مسئوليت‌های زن بادیه‌نشين بود. اين اعمال برای زن بادیه تجاربي را به همراه داشت که نزد بسياري از زنان متمدن از ملل دوران جديد ناشناخته است! (عقاد، [ب] تا، ت]: ۹؛ همو، [ب] تا، ح]: ۱۷۲).

در ميان قبائل عرب قibile تيم يعني قبيله ابوبكر بن أبي قحافه به رعایت و احترام نسبت به دختران در ميان عرب زبانزد بود. علاوه بر حسن رفتار با زنان، در زمينه غيور بودن نيز الگو بوده‌اند؛ همان‌گونه که ابوبكر به عنوان نمادی از غيرت شناخته می‌شد. چنان‌که ابن‌سيرين درباره‌اش گفته است: «كانَ أَغْيَرَ هَذِهِ الْأَمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا أَبُوبَكْرٍ»^۲ (عقاد، [ب] تا، ت]: ۱۲-۱۴). درباره پوشاندن صورت، هنگامی که عايشه از کشف صورت خود مورد معاتبه

۱ اسراء، آية ۳۱؛ «وَإِذْ بَيْمَ تَنَكَّسْتَى فَرَزَنْدَنَ خَوْدَ رَا مَكْشِيدَ، مَائِيمَ کَهْ بَهْ آنَهَا وْ شَمَا رَوْزَى مَيْبَخْشِيمَ. آرَى كَشْتَنْ آنَهَا هَمَوَارَهْ خَطَابِيْ بَزَرَگَ اَسْتَ». آنها همواره خطابي بزرگ است.

۲ «غَيْوَرَتِيْنَ فَرَدَ اَمَّتَ بَعْدَ اَزْ پَيَامِبَرَ اَبُوبَكْرَ اَسْتَ». غيورترین فرد امت بعد از پيامبر ابوبكر است.

قرار گرفت گفت: «إِنَّ اللَّهَ وَسَمْنَى بَمِيَسمِ جَمَالٍ، أَحَبِبْتُ أَنْ يَرَاهُ النَّاسُ وَيَعْرَفُوا فَضْلَى عَلَيْهِمْ، فَمَا كَنْتُ لِأَسْتَرَهُ»^۱ (همان، ۱۵).

البته عقاد اشاره کرده است که عایشه از دیگر زنان عرب متمایز بود. وی در شرایطی مطلوب زندگی کرد و در جایی که خواندن و نوشتن امتیازی برای مردان بود، خواندن آموخته بود. نوع تربیت وی عصاره‌ای از بزرگواری بادیه‌نشینان برای تربیت فرزند بود که با مرور زمان مظاهر تمدن و ویژگی‌های شرافت و سیادت آن را صیقل می‌داد (عقاد، [بی‌تا، ت]: ۱۵؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۷۳-۱۷۶). این شخصیت محوری از سوی عقاد برای تعمیم گرایی نیز به کار رفته است؛ البته نه اینکه جایگاه عایشه را با سایر زنان عرب دوران صدر اسلام سنجیده باشد، بلکه آن را به عنوان نمونه‌ای ایده‌آل مطرح کرده است. پس در کنار عایشه دیگر زنان عرب نیز جایگاه ویژه و درخوری در جامعه خود داشته‌اند.

عقاد با بیان نمونه‌هایی در عهد پیامبر اسلام، به آزادی اختیار در ازدواج و تأکید آن از سوی پیامبر اشاره کرده است. برای مثال، زنانی که برای دادخواهی از اجبار در امر ازدواج به سوی پیامبر آمدند و او آنان را در تعیین زوج خود برای زندگی مخیر کرد. بر همین مبنایست که فقهاء معتقدند یک زن در انعقاد جمیع عقود و معاملات خود دارای اختیار است و نمی‌توان او را از حقوق خود محروم ساخت (عقاد، [بی‌تا، ج]: ۱۸۰-۱۸۱).

تاریخ صدر اسلام؛ دیالکتیک تاریخ و سیاست

حوزه سیاست در دوران جدید با مناسبات جدیدی تعریف می‌شد. مفاهیم جدیدی وارد دنیای اسلام شدند که در سپهر سیاسی غرب تولید شده بودند و روشنفکران و متفکران مسلمان نیز با آنان مواجهه داشتند و باید موضع خود را در برابر آنها در مقام رد یا قبول مشخص می‌ساختند. از آنجا که تاریخ صدر اسلام خاستگاه مفاهیم مهم سیاسی اسلام از قبیل شورا، اجماع، خلافت، بیعت، شورای حل و عقد، ملوکیت و مفاهیم دیگر بود، منبع مهمی برای متفکران اسلامی تلقی شد تا در نگرش خویش به مفاهیم جدید در حوزه سیاست، به این مقطع تاریخی نیز نظر داشته باشند. البته مواجهه با این مفاهیم خود

^۱ «خداوند به من زیبایی داده و من دوست دارم تا مردم این زیبایی را ببینند و متوجه برتری من بر آنان شوند، من زیبایی خود را نمی‌پوشانم».

خوانش‌ها و برداشت‌های متفاوتی را از سوی متفکران در برداشت.

پس از مواجهه جوامع مسلمان با مدرنیته، دو دیدگاه درباره حکومت در جوامع عربی به وجود آمد. یک دیدگاه به دنبال رسیدن به الگویی عربی- اسلامی مبتنی بر نصوص دینی بود؛ مورد دیگر مدلی دنیایی و مادی را دنبال می‌کرد تا جامعه اسلامی را با دستاوردهای جهان مدرن آشنا کند. این دو دیدگاه در تقابل با هم قرار گرفتند. البته به مرور زمان، ستزی مبنی بر تلفیق ارزش‌های مادی و ارزش‌های دینی با عنوان احیاگری یا اصلاحگری دینی پدیدار شد (زارتمن، ۱۳۹۱: ۳۱۲-۳۱۴).

بخش وسیعی از نزاع‌های مسلمانان در قرن بیستم، درباره مفهوم «دموکراسی» بود. برخی بر این باور بودند که در سنت اسلامی می‌توان معادلهایی برای مفاهیم اساسی «دموکراسی» یافت که به مقایسه مفاهیمی چون «اجماع» در سنت اسلامی با مفهوم افکار عمومی در اندیشه جدید منتج شد. این مقایسه را می‌توان هسته مرکزی تحلیل‌های اولیه در ارتباط اسلام با دموکراسی دانست. از مهم‌ترین کسانی که در این الگو قلم زدند، «عباس محمود العقاد» و «احمد شوقی الفنجری» بودند. البته این دیدگاه مورد نقد حمید عنایت - که متأثر از نظرات «نداف سفران»^۱ است - قرار گرفته است (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۳: ۶۹؛ عنایت، ۱۳۶۲: ۲۲۲-۲۳۳). در سراسر تاریخ اسلام، مرجعیت قرآن و حدیث همواره مبنای برای انتقاد از وضع موجود فراهم کرده است. در دوران معاصر، حتی جنبش‌های مخالف (اپوزیسیون)، احیاگرایان اسلامی، اصلاحگرایان و نوگرایان نیز با تمسک به این مراجع مهم و اصلی، مبانی مشروعیت خود را استوار می‌سازند. دوران جدید این امکان را فراهم ساخته است تا این مراجع، هم مبنای برای حکومت و قانون اسلامی باشد و هم چارچوبی برای نقد و به رسمیت شناختن اپوزیسیون فراهم سازد (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۳: ۸۹).

از نظر عقاد، اسلام اصول موضوعه ثابت و لایتغیری دارد؛ در حالی که در دموکراسی، چالش‌های مداومی هست که در مواقعي به اصول موضوعه و مقدس نیز سرایت می‌کند. بدین ترتیب نمی‌توان هر حکومت ایدئولوژیک را دموکراتیک دانست. مهم‌ترین اصول دموکراسی از نظر وی به رسمیت شناختن ارزش هر انسان بدون توجه به ویژگی‌هایش، لزوم پذیرش قانون، برابری همه در برابر قانون، موجّه بودن تصمیمات دولت بر مبنای

رضایت عمومی و مدارای زیاد در مقابل افکار و عقاید مخالف است (عنایت، ۱۳۶۲: ۲۲۳). عقاد در کتاب دموکراسی در اسلام^۱ در پی همساز نشان دادن اسلام با دموکراسی بوده است. مواجهه عقاد با مفهوم دموکراسی در معنای امروزین آن است. وی در این کتاب، نخست به تعریف دموکراسی پرداخته و در ادامه آن را در ادیان ابراهیمی مورد بررسی قرار داده است. سپس مفهوم دموکراسی عربی را توضیح می‌دهد. وی مدعی است که در میان ادیان، برای نخستین بار اسلام بود که ایده دموکراسی را به کار بست. عقاد با بررسی اوضاع و احوال حاکم بر سرزمین‌های مجاور جزیرة‌العرب یعنی ایران، روم شرقی و حیشه مقارن ظهور اسلام، در پی اثبات ادعای خوبیش بوده است (عقاد، ۵۰۰ ب: ۴۳).

با توجه به غربی بودن مفهوم «دموکراسی» عقاد کار سختی در پیش داشت تا به خودی کردن این مفهوم در تاریخ اسلام برسد. اختلاف بنیادین میان غرب و جهان اسلام در زمانه عقاد، کار را بیشتر برای وی سخت می‌کرد. وی می‌بایست این نقطه اختلاف را از میان برミ‌داشت. عقاد با هوشیاری برای حل این مسئله، نقطه عزیمت خود را جامعه جاهلی (مورد توجه عرب‌ها) و صدر اسلام (مورد عنایت همه مسلمین) قرار داده بود. در دوره صدر اسلام بود که الگوهای عملی حکومت اسلامی و مقاهم خلافت، شورا، حکمیت، حکومت الله، لا حکم الا الله، فتنه و غیره شکل گرفت؛ مقاهمی که در تاریخ اسلام بارها و بارها باز تولید شدند و در دوران معاصر بسیاری در صدد برآمدند تا فهم خود از این مقاهم را نسبت به مسائل روز جامعه خوبیش بیان دارند. مقاهمی که با وجود نزدیکی و قرابت، گهگاه حتی در مقابل هم یا متفاوت از هم تعریف شده‌اند. برای مثال، می‌توان از دو مفهوم فتنه (بی‌نظمی مدنی) و اختلاف (نارضایتی) در سنت اسلامی سخن گفت که هر دو در سنت اسلامی وجود داشته‌اند. البته مورد نخست از نظر جامعه اسلامی محکوم و دومی مجاز است (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۳: ۸۹).

دموکراسی اسلامی از نظر عقاد بر چهار رکن مسئولیت فردی، عمومیت داشتن حق برای همه مردم و تساوی حقوق، وجوب مشورت و شوری بر متولیان امر و حکومت و همچنین مشارکت بین افراد با خاستگاه طائفه‌ای و طبقاتی مختلف بنا شده است. مبنای این اصول چهارگانه نیز در قرآن، احادیث نبوی و سنت‌های به یادگار مانده از بزرگان خلفا

وجود دارد (عقاد، ۲۰۰۵ ب: ۴۳).

رضوان السید بر این باور است که عقاد در کتاب‌های دموکراسی در اسلام و انسان در قرآن به برقراری همزیستی و درهم‌تییدگی دو گانه‌های روح و جسم، عقل و نفس و فرد و جامعه در نگرش قرآنی معتقد بوده است. در این بافتار که خاستگاه آن مقطع صدر اسلام است، عقل فردی و جمعی در کنار و در تناظر با هم حرکت می‌کنند؛ برخلاف عقل غربی که تنها به فردیت گرایش دارد. این فردگرایی افراطی عوارض خود را در دو جنگ جهانی اول و دوم نشان داد (السید، ۲۰۰۵: ۷۳).

بروز اختلاف نظر میان اندیشمندان اسلامی در زمینه مفاهیم، نشانه نوعی بحران مفهوم پردازی است و بدین سبب نسبت به بسیاری از مفاهیم مبتنی بر میراث، توافق بین‌الاذهانی وجود ندارد. برای مثال، اندیشهٔ عربی و اسلامی نسبت به ادبیات «الثورة» (ادبیات انقلاب) دچار فقر است؛ درحالی که در سوی دیگر فقهِ ناظر بر دوری از فتنه و خیزش عوام‌الناس و خروج بر اولی‌الامر فربه شده است. این اختلاف به حدی است که حتی در ادبیات تاریخی نیز اصطلاح «ثورة» چندان مطلوب نیست. حکومت‌ها برای در امان ماندن از بحران‌ها و موقع اضطرار به همین «فقه فتنه» و فقهاء‌السلطین رجوع می‌کنند تا جامعه را از «فتنه خفتنه» بیم دهند (عماد، ۲۰۱۳: ۴۴-۴۵). مفهوم «فتنه» نیز به عنوان یک مفهوم صدر اسلامی، در گفتاری گسترده برای نفوذ گفتمان قدرت به کار بسته می‌شود تا ایدهٔ اولویت امنیت و ثبات را بر آزادی و عدالت برتری بخشد. اینها مفاهیم فقه سیاسی‌اند که گفتمان قدرت آنها را در سامان تاریخی و دانایی خود مفصل‌بندی می‌کند و آنچه باقی می‌ماند به مانند میراثی مجاور و آمیخته تا حد این‌همانی با بافتار پیش می‌رود (همان، ۴۸).

آزادی و حکومت در نظرگاه عقاد

مفهوم مهمی که عقاد برای تقویت ایدهٔ وجود دموکراسی در اسلام پیش می‌کشد، مفهوم حریت (آزادی) است. به باور عقاد، در جامعهٔ عربی گذشته و در جزیره‌العرب حریت (آزادی) وجود داشته است. حریت بَدَوی نیز به کامل‌ترین شکل خود در جامعهٔ عرب پیش از اسلام قابل شناسایی است. عقاد این حریت را در برابر آزادی مُدّ نظر دموکراسی،

حریت (آزادی) واقعی می‌دانست (عقاد، ۲۰۰۵: ۲۷).

برای درک آزادی مورد نظر اسلام و تغییر فضای جامعه پس از اسلام، باید این نکته را در نظر داشت که پیش از اسلام آثاری از ستم و استبداد در جزیره‌العرب وجود داشته است. افرادی در جزیره‌العرب در پی سیاست یافتن بر دیگران و محدود کردن آزادی آنان بودند که می‌توان آنان را در شمار مستبدان قرار داد. برای مثال، ضرب المثل «لَيْسَ الْحُرْ بِوَادِي عَوْفَ» اشاره به این نکته دارد که کسانی که در وادی عوف ساکن می‌شدند، هیچ گونه آزادی از خود نداشتند و مقهور بنی عوف بودند (عقاد: ۲۰۰۵: ۲۸). همچنین در شمال و جنوب جزیره‌العرب حکومت‌های مستبدی حضور داشتند. در آستانه ظهور اسلام، حکومت حجاز بر پایه آریستوکراسی مبتنی بر شیوخ‌خیت بود که رهبران قبایل قدرت را بین گروه‌های خاصی، از جمله صاحبان لواء یا داوران تقسیم می‌کردند. گروهی متکفل پردهداری کعبه و گروهی عهده‌دار سقایت و رفادت در موسم حج می‌شدند. به این ترتیب، امور حکومتی در میان تیره‌های مختلف تقسیم می‌شد. می‌توان این نوع حکومت را تلفیقی از تئوکراسی و الیگارشی به حساب آورد. همان‌طور که نمی‌توان شباهتی میان آن و دموکراسی در معنای علمی و نظری آن یافت (همان، ۳۲).

عقاد براساس گفتار طه حسین در کتاب عثمان، نسبت دادن حکومت پیامبر اسلام به حکومتی تئوکراتیک [همانند حکومت کلیسا‌یی قرون وسطی] را نفی می‌کرد. حکومت پیامبر از مصادیق حکومت کاهن‌ان و اخبار برگزیده -که امت در آن مشارکتی ندارند- نیست؛ در حالی که در اسلام مسئله حکومت حقی همگانی و مبتنی بر شایسته‌سالاری در میان جمهور مسلمانان است. از نظر عقاد، گرینش رهبر جامعه مبتنی بر انحصاری بودن امر حکومت برای شخص یا گروهی خاص نیست. در حکومت‌های تئوکراتیک امکان اعتراض بر حاکمان چه به صورت جزئی و چه کلی برای مردم وجود ندارد؛ در حالی که اسلام این گونه نیست. احمد امین نیز با رد ادعای تئوکراتیک بودن حکومت اسلامی، اساس حکومت در اسلام را بر پایه شورا دانسته است؛ چنان‌که مشورت پیامبر با اصحابش در مورد اسیران جنگ بدر، غزوه خندق و صلح حدیثه این مدعّا را تقویت می‌کند. ضمن آنکه حاکم اسلامی در مقابل آحاد جامعه خویش مسئول و پاسخگو است. شیخ محمد عبده نیز در این زمینه پیشگام بود و مسلمانان را از خلط جایگاه خلافت با

آنچه که نزد فرنگیان تئوکراسی یا سلطنت الهی است، پرهیز می‌داد (عقاد، ۲۰۰۵ الف: ۲۷؛ امین، ۱۹۵۸: ۳۹-۴۱؛ عبده، ۱۹۸۸: ۷۹-۸۰).

البته در مقام نقد، برخی همچون محسن عبدالحمید داشتن این نوع نگاه [تئوکراتیک دانستن اسلام] به تاریخ اسلام را حاصل پیروی از پژوهش‌های مستشرقان می‌دانند و برای رهایی از این نگاه مقلدانه، وجود اختلاف بین این میان تاریخ اروپا و غرب با تاریخ بلاد اسلامی را به متفکران اسلامی یادآوری می‌کنند و از قیاس هر آنچه که در تاریخ اسلام و در ممالک اسلامی رخ داده است، با اتفاقات مختص تاریخ اروپا پرهیز می‌دهند (عبدالحمید، ۱۹۹۶: ۱۶۷).

اسلام و عدالت اجتماعی

رویکرد اسلامی همان‌گونه که فردگرایی افراطی را نمی‌پذیرد، برخلاف نظام کمونیستی مصلحت فرد را نیز قربانی مصلحت اجتماع نمی‌کند، بلکه راهکاری بینابین را برگزیده است. البته در موقع اضطرار مانند وضعیت‌های جنگ، خشکسالی و قحطی و یا مشکلات محیطی، مصلحت اجتماعی را در اولویت قرار می‌دهد. نوع عملکرد عمرین خطاب و توصیه‌وی به حمایت اجتماعی از کسانی که امکان تأمین معیشت خود را نداشتند، از جمله مصاديق این تغییر رویکرد در شرایط اضطرار است (محمود، ۱۹۷۵: ۷۱-۷۲). البته در دنیای غرب کسانی چون «ماکسیم رودنسون»^۱ و «روژه گارودی»^۲ در تلاش برای نشان دادن سازگاری اسلام و مارکسیسم برآمده بودند، ولی توفیقی نیافتند. اسلام‌گرایان این تلاش‌ها را ناظر بر تبلیغ مارکسیسم بازنگ و لعب اسلامی معرفی کرده‌اند. مارکسیست‌ها در جوامع اسلامی در صدد برقراری ایده «اسلامومارکسیسم»^۳ برای حل مسئله عدالت اجتماعی برآمدند؛ در حالی که از بسندگی اسلام برای این مهم غافل شده بودند (همان، ۷۷-۷۸). در قرن بیستم اسلام و مارکسیسم به عنوان دو قدرت ایدئولوژیک در برخی زمینه‌ها مانند عدالت اجتماعی دارای وجه مشترک بودند، ولی نوع درک آنها از مفهوم عدالت متفاوت بود. مارکسیست‌ها از جنبه تمام‌مادی به این موضوع

¹ Maxime Rodinson
² Roger Garaudy

³ این مفهوم ناظر به تلفیقی از آموزه‌های اسلامی و مارکسیسم با رویکردی التقاطی است.

می‌نگریستند، ولی اسلام‌گرایان جنبهٔ معنوی عدالت را نیز که مبنی بر آموزه‌های الهیاتی بود، مدد نظر داشتند. این اختلاف در یک معنا ناظر به بستر یک اختلاف گسترده‌تر بود و آن فهم از تاریخ بود که مارکسیست‌ها تاریخ را بماهو تاریخ مد نظر داشتند، اما برای فرد مسلمان، تاریخ در کنار چیزهای دیگری که ممکن بود فراتاریخ نیز باشند، اهمیت داشت. این نوع نگاه باعث تفاوت در غایتشناسی این دو نظام فکری نیز می‌شود (کنقول اسمیت، ۱۳۵۶: ۲۳-۲۶).

عقاد می‌کوشید تا با رویکردي واقع‌گرایانه و بنیادین به تقابل با جریان سوسیالیسم و کمونیسم پردازد. وی برخلاف اسلام‌گرایان که تنها با رویکردي احساسی و مبنی بر آشنايی بسیار سطحی با این مکاتب، به تقابل با آنان دست می‌زند، در مقام شناسایي خاستگاه‌های فکری آنان نیز گام برداشته است. وی در اثر خویش الشیوعیه و الانسانیه فی شریعة الاسلام تفاوت رویکرد خود با رویکرد اسلام‌گرایان را در نقد این مکاتب نشان داده است (عقاد، [بی‌تا، پ: ۲۷۶-۲۷۷، ۲۸۶].

تاریخ صدر اسلام؛ جنگ‌گرایی یا صلح‌طلبی

یکی از مسائل و چالش‌های بنیادین که در دوران معاصر بر تاریخ اسلام سایه افکنده، این همان‌سازی اسلام با خشونت است که در دوران معاصر به حیطه اسلام‌هراسی ارتقا یافته است. در این دیدگاه، از اسلام یک دین خشن و سخت به نمایش گذارده شده است. بسیاری از متفکران جهان اسلام نیز در آثار خویش سعی داشته و دارند که این دیدگاه را تعدیل کنند.

عقاد در مقام شباهزدایی از اسلام، با چالشی جدی در ارتباط با جنگ‌های پیامبر اسلام (غزوات و سریه‌ها) مواجه است؛ جایی که مستشرقان و برخی افراد اسلام را در مقابل صلح و آرامش جهانی می‌بینند، آن را دین خشونت و جنگ‌افروزی می‌دانند و انتشار این دین را مبنی بر انگارهٔ ستی شرق‌شناسانهٔ دو عامل «شمშیر» و «عنيمت» تحلیل می‌کنند و پیامبر اسلام را قهرمان «شمშیر» و «کشتار» می‌شناسانند (عقاد، ۱۳۸۲: ۸۶۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱؛ جعیط، ۲۰۰۱: ۲۰-۲۱). وی بحث خود در این باره را با سختی ایام حضور پیامبر و یارانش در مکه می‌گشاید؛ یعنی جایی که حتی مسلمانان توان کاستن از

شکنجه‌های مشرکان قریش را نداشتند. به گونه‌ای که در ابتدا بخشی از آنان مهاجرت به حبشه را برای در امان ماندن از مشرکان در نظر گرفتند و شخص پیامبر نیز با تنگ‌تر شدن دایره آزار و اذیت قریش، «یثرب» را برای جلای وطن برگزید. آنان سر جنگ با حبشیان مسیحی را نداشتند، پس از همین باب با حبشه از سر مصالحه درآمدند. از آنجا با ایران اختلاف پیدا کردند که پادشاه ایران کسی را نزد کارگزار خویش در یمن فرستاده بود تا به جنگ با پیامبر ببرود. غزوه تبوک نیز از آن رو بود که مسلمانان متوجه شدند رومیان در مرزهای جزیره‌العرب در تدارک برای نبرد می‌باشند. ضمن آنکه پیامبر نخست برای حاکمان ایران و روم نامه فرستاد و تا زمانی که مسلمانان متوجه تحرکات دو دولت ایران و روم برای حمله به حجاز نشدنند، در شکل‌گیری جنگ پیش‌قدم نشده بودند. بنابراین از نظر عقاد پیش‌درآمد جنگ‌های نخستین مسلمانان، دفاع از خود در برابر متاجوزان بوده است. وی برای مستند کردن مطالب خویش، مطلبی را از «احمد زکی‌پاشا» متفسر مصری نقل کرده است که در آن با بیان یک به یک غزوات و سرایای عهد پیامبر، دفاعی بودن این نبردها را نشان داده است (عقاد، [ب] تا، ج: ۲۲۷-۲۳۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۸۶۶). گرایش به تخصص گرایی باعث می‌شد که عقاد نتواند از منظر تخصصی جنگ به غزوات و سرایای پیامبر پردازد، ولی در دوره مورد بحث این پژوهش، این توجه از سوی کارشناسان وجود داشته است که نمونه بارز آن *العقبیرية العسكرية* فی غزوات الرسول از محمد فرج است. وی در این کتاب پس از آنکه به جغرافیای شبہ‌جزیره عربی و فرهنگ و مناسبات حاکم بر این منطقه پیش از اسلام پرداخت، به ظهور اسلام و شرایط جنگی پیش‌آمده برای پیامبر، بهویژه در مدینه براساس داده‌های تاریخی اشاره کرده است. نوآوری این اثر را می‌توان در موضوعی کردن مباحث جنگی، از جمله شناسایی، لشکرکشی، شیخون، هجوم، محاصره، عقبنشینی، ساماندهی و تجهیز نیروها، مشورت در جنگ، اسارت، داشتن روحیه مدارا و جوانمردی در جنگ دانست. وی همچنین در این بخش‌ها به مقایسه غزوات پیامبر با جنگ‌های نوین پرداخته است. محمد فرج از جنگ‌های جهانی اول و دوم، در زمینه موضوعات گفته شده مواردی را برای مقایسه بیان کرده است (فرج، ۱۹۵۸: ۲۳۸-۲۸۸). عباس محمود العقاد نیز در مقاله‌ای به مقایسه اقدامات نظامی ناپلئون به عنوان یکی از تئوریسین‌های برتر نظامی

تاریخ جهان با پیامبر اسلام پرداخته است. فارغ از آنکه چقدر امکان این شبیه‌سازی میان ناپلئون که میدان و گستره جنگ‌های وی وسیع بود و نیز شرایط و ویژگی‌های جنگ‌های جدید با نبردهای دوره پیامبر تفاوت اساسی دارد، این مقایسه جالب توجه به نظر می‌رسد. البته عقاد بیشتر سعی کرده بود دید و دانش نظامی را فارغ از متن حوادث به بحث و بررسی بگذارد (عقاد، ۱۳۵۹: ۳۶۴-۳۶۵).

نتیجه‌گیری

در دوران معاصر که دوران ظهور عقل جدید و نقادی است، ادیان به صورت اعم و دین اسلام به معنی الاخض مورد نقد قرار گرفتند. وجود این نگاه نقادانه، اندیشمندان مسلمان را بر آن داشت تا از یک سو خود نیز به نقادی در روایات و تاریخ اسلام پردازند و از سوی دیگر از تاریخ اسلام رفع شیوه کنند. به این معنا که آنان خود نیز از منظر عقلانیتِ جدید و نقد به تاریخ اسلام نظر می‌افکرند و از طرفی مترصد بودند شبهات شرق‌شناسان را که از نظر آنان بی‌پایه بود، رد کنند. عقاد به عنوان یک روشنفکر مصری و با وجود عقبه ملی گرایانه‌ای که داشت، بخشی از آثار خود را در همین پارادایم نگاشت. می‌توان آنها را «اسلامیات‌نگاری» برشمرد که در آنها هر دو رویکرد گفته‌شده را مدد نظر قرار داده بود. وی با نگاه انتقادی به شناسایی روایات خرافی، غیرعقلانی و نادرست و سپس نقد آنها پرداخت. از دیگر کوشش‌های وی بر جسته‌سازی شخصیت‌های مهم صدر اسلام بود تا بتواند از این طریق الگوهایی را برای جوانان مسلمان برای دوران جدید معرفی کند. وی این تلاش خود را در قالب نگارش مجموعه‌ای به نام *العقربیات* عرضه کرد و در آن به زندگانی بزرگان تاریخ صدر اسلام پرداخت. همچنین در تلاش بود تا با توجه به ظهور مفاهیم جدید در جامعه مصری از جمله پارلمان، دموکراسی، حقوق زن، صلح جهانی نشان دهد که نه تنها اسلام با این مفاهیم بیگانه نیست، بلکه خود بانی و واضح این مفاهیم بوده است. وی برای تأیید این مدعای خود به مطالعه و تحلیل تاریخ صدر اسلام پرداخته بود. عقاد نه از باب انفعال، بلکه به صورتی فعال به این موضوعات نظر کرد و با بررسی تاریخی سعی کرد تا نشان دهد جوامع اسلامی امکان سازگاری با مفاهیم جدید را دارند؛ زیرا بسیاری از این مفاهیم در تاریخ اسلام به نحوی حضور داشته‌اند. وی با نگاه انتقادی

نسبت به آثار شرق‌شناسانه، در صدد نشان دادن نقاط انحراف این آثار برآمد؛ هرچند که به منصفانه بودن برخی آثار شرق‌شناسانه اذعان داشت. می‌توان عباس محمود العقاد را یکی از نماینده‌گان برجسته اسلامیات‌نگاری نقادانه و واقع‌گرا دانست که آثار و نظراتش نه تنها جامعه معاصر وی، بلکه بسیاری از متفکران پس از او را نیز تحت تأثیر قرار داد.

مَآخذ و مَنابع

- آئينه وند، صادق (بهمن ۱۳۸۲)، «تاریخ نگاری مورخان معاصر عرب (مکتب‌ها و گرایش‌ها)»، انجمن تاریخ پژوهان (سالسله نشست‌های علمی-پژوهشی).

ابوزهره، محمد (۱۰ نومبر ۱۹۶۴)، «عباس محمود العقاد: ما يقال عن الإسلام»، الكتاب العربي، العدد ۶، صص ۱۲-۱۸.

أحمد، رضوان نايف السيد (٢٠٠٥)، «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر»، حصيلة العقلانية و التنشير في الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، صص ٧١-٧٩.

اسپوزیتو، جان و جان وال (۱۳۹۳)، جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.

امین، احمد (۱۹۵۸)، يوم الاسلام، القاهرة: مؤسسة الخانجي.

بخاری، محمد بن اسماعيل (۱۴۰۷)، الجامع الصحيح المختصر [صحیح بخاری]، تحقيق مصطفى دیب البغا، ج ۳، الیمامه - بیروت: دار ابن کثیر.

بخیت، عبدالحمید (۱۹۶۷)، ظهور الاسلام و سیادة مبادئه، قاهره: دارالمعارف.

جعیط، هشام (۲۰۰۱)، أروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر.

الجورشی، صلاح الدين (۲۰۱۰)، الاسلاميون التقديميون، القاهرة: رؤية للنشر و التوزيع.

خلالد، محمد خالد (۱۹۶۴)، مواطنون ... لارعايا، القاهرة: مكتبة الخانجي.

الخطيب، محمد كامل (۲۰۱۳)، «النهاية على المثال الأوروبي»، الثقافة العربية في القرن العشرين، إشراف عبدالله بالقزيز، بيروت: مركز دراسات وحدة العربية، صص ۲۰-۲۱۴.

درّاج، فيصل (۲۰۱۳)، «مثقف عصر النهضة و تشكّل المفهوم الفلسفى»، الثقافة العربية في القرن العشرين، إشراف عبدالله بالقزيز، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، صص ۴۹۵-۵۰۲.

زارتمن، ویلیام (۱۳۹۱)، «اسلام و دموکراسی: دیالکتیک فرهنگی»، جامعه مدنی و دموکراسی در خاورمیانه، جان اسپوزیتو و دیگران، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران: فرهنگ جاوید.

عبدالحمید، محسن (۱۹۹۶)، تجدید الفكر الاسلامی، هیرندن، فیرجينیا: المعهد العالمي للفكر الاسلامی.

- عبد، محمد (۱۹۸۸)، *الإسلام والنصرانيه مع العالم والمادنيه*، بيروت: دارالحداشه، طبع ۳.
- العقاد، عباس محمود (۱۳۷۲)، *اسلام در قرن بیستم*، ترجمه حمیدرضا آژیر، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- (۱۳۷۸)، راه پیامبر (عتریه محمد)، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.
- (۱۹۷۳)، *الإنسان في القرآن الكريم*، القاهرة: دار الإسلام.
- (۱۹۸۵)، *أبليس*، قاهره: نهضة مصر.
- (۱۹۸۶)، *العقبريات الإسلامية*، المجلد الرابع، معاویة بن أبي سفیان، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- (الف)، *الإسلام دعوة العالمية*، جیزه: نهضة مصر.
- (ب۲۰۰۵)، *الديمقراطية في الإسلام*، جیزه: نهضة مصر.
- [بیتا، الف]، *ابراهیم، ابوالأنبیاء*، بيروت: مکتبة العصریه.
- [بیتا، ب]، *التفكير فريضة الإسلامية*، بيروت: المکتبة العصریه.
- [بیتا، پ]، *الشیوعیة و الانسانیة فی شریعة الإسلام*، بيروت: مکتبة العصریه.
- [بیتا، ت]، *الصدقیة بنت الصدقیق*، قاهره: دار المعارف.
- [بیتا، ث]، *العقبريات الإسلامية*، فاطمة الزهراء و الفاطمیون، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- [بیتا، ج]، *حقائق الإسلام وأباطيل خصومه*، صیدا- بيروت: مکتبة العصریه.
- [بیتا، چ]، *داعی السماء*؛ بالذین ربوا، [بیجا]: [بینا].
- [بیتا، چ]، *عمروبن عاص*، قاهره: دار نهضة مصر للطبع و النشر.
- (شعبان ۱۳۷۹)، «*الأدب والتاريخ في معرض نقد الحديث*»، الأزهر، المجلد الحادی و الثلثون،الجزء، ۸، صص ۷۸۳-۷۸۶.
- (۸ جمادی الاولی ۱۳۶۳)، «*الأعمار و التواریخ فی الجاهلیة*»، الرساله، العدد ۵۶۵، صص ۳۶۱-۳۶۴.
- (۱۳ ذی الحجّه ۱۳۶۶)، «*القرآن و النظیرات العلمیة*»، الرساله، العدد ۷۴۷، صص ۱۱۷۱-۱۱۶۹.
- (رجب ۱۳۸۱)، «*تفسير القرآن فی العصر الحديث*»، منبر الإسلام، السنة التاسعة عشرة، العدد ۷، صص ۱۷-۱۹.
- (ربيع الأول و ربيع الثاني ۱۳۸۰)، «*خاتم الانبیاء*»، الأزهر، المجلد الثاني و الثلثون،الجزء، ۳ و ۴، صص ۲۶۷-۲۷۰.
- (صفر ۱۳۸۰)، «*رأی فی نبی الإسلام بین الأنبیاء*»، الأزهر، المجلد الثاني و الثلثون،الجزء، ۲، صص ۲۱۴-۲۱۷.

- (٢٧ شوال ١٣٤٥)، «ساعات بين الكتب التاريخية، تاريخ البلاغ الأشعوي»، العدد ١٢-١٣، صص ٢٣-٢٤.
- (محرم ١٤١٧ق)، «شخصيات إسلامية: الصديقة بنت الصديق»، منبر الإسلام، السنة الخامسة والخمسون، العدد ١، صص ١٧٣-١٧٦.
- (١٦ صفر ١٣٥٩)، «عقريّة محمد الإداريّ»، الرسالة، العدد ٣٥١، صص ٥٢٣-٥٢٥.
- (محرم ١٣٨٣)، «ما يقال عن الإسلام: الإسلام في تاريخ العالم»، الأزهر، السنة الخامسة والثلاثون، الجزء ١، صص ١١٠-١١٣.
- (رمضان ١٣٨٢)، «ما يقال عن الإسلام: الجهاد في دين الإسلامي»، الأزهر، العدد ٢٢١، صص ٨٦٦-٨٦٨.
- عباد، عبد الغني (٢٠١٣)، الإسلاميون بين الثورة والدولة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- عنان، محمد عبدالله (نوفمبر ١٩٣٧)، «نصر في عهد عمر بن الخطاب»، الهلال، السنة السادسة والأربعون ، الجزء ١، صص ٤٥-٤٨.
- (١٣٦٢)، آندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمهٔ بها، الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- فرج، محمد (١٩٥٨)، العبرية العسكرية في غزوات الرسول، قدم له انور سادات و محمد ابوزهره، [بی‌جا]: دار الفكر العربي.
- قطب، محمد (١٣٤٦)، انسان بين مادیگری و اسلام، ترجمهٔ سید خلیل خلیلیان، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کنتول اسمیت، ویلفرد (١٣٥٦/٢٥٣٦)، اسلام در جهان امروز، ترجمهٔ حسینعلی هروی، تهران: دانشگاه تهران.
- محمود، مصطفی (١٩٧٥)، الماركسية والإسلام، القاهرة: دار المعارف.

بررسی جایگاه بیعت در گفتمان امام علی(ع)

سید احمد رضا خضری^۱

زینب شریفی اسدی^۲

سید ابوالفضل رضوی^۳

چکیده: پیش از اسلام در مناسبات بین قبیله‌ای برای رفع مشکلات پیمان‌هایی به صورت «حلف» و «ولاء» وجود داشت. پیامبر(ص) بیعت را جایگزین کرد که در اسلام عهدی الهی بین حاکم و محاکوم است و مردم ملزم به تعهد ولو بدون منفعت مادی‌اند و نقض آن پیمان‌شکنی و سزاوار جزاست. پژوهش پیش رو در صدد پاسخ به این پرسش است که بیعت در گفتمان امام علی(ع) چه جایگاهی داشته است؟ با توجه به تطور بیعت در دوران جاهلیت، زمان پیامبر و عصر خلفای راشدین، در پاسخ می‌توان گفت امام علی(ع) به بازشناسی مفاهیم و مصادیق بیعت و احیای جایگاه آن بسان عهد نبوی پرداخت.

دستاوردهای پژوهش حاکی از آن است که بیعت در اسلام مقوله‌ای سیاسی و حاکمیتی در همبستگی با عهد الهی است و بانمونه‌های پیش از اسلام فقط اشتراک لفظی دارد و نقش مشروعیت‌بخشی ندارد. بر همین اساس، با تحول بیعت در دوران خلفای راشدین، امام علی(ع) از پذیرش بیعت مردمی سر باز زد و سپس با تعین شروط رهبری الهی برای حکومت و احیای سنت نبوی آن را پذیرفت.

واژه‌های کلیدی: مفهوم بیعت، جاهلیت، پیامبر(ص)، خلفای راشدین، امام علی(ع).

۱ استاد تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران
akhezri@ut.ac.ir

۲ هیات علمی گروه تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه پیام نور خوزستان (نویسنده مسئول)
Zeinab.sh.a@gmail.com

۳ استاد تاریخ دانشگاه خوارزمی
razavi_edu@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۰۸

Allegiance in the Discourse of Imam Ali (AS)

Seyyed Ahmad Reza Khezri¹

Zeynab Sharifi Asadi²

Seyyed Abolfazl Razavi³

Abstract: Prior to Islam, interfaith relations were concluded in the form of "help" and "wala". The Prophet (PBUH) substituted allegiance in Islam as a divine covenant between the ruler and the subject, and the people were bound by the obligation, albeit without material gain or breach, of a treaty and deserve punishment accordingly. The present study seeks to answer this question: What is the status of allegiance in Imam Ali's discourse? Regarding the evolution of allegiance during Ignorance Era, the time of the Prophet and the era of the Rashid Caliphs, it can be said that Imam Ali (AS) recognized the concepts and instances of allegiance and revived its status. The findings of the study indicate that allegiance in Islam is a political and sovereign category in solidarity with the Divine Covenant. Meanwhile, in pre-Islamic examples, it is merely a literal one with no legitimizing role. Therefore, with the change of the concept of allegiance in the era of the Rasheedin Caliphs, Imam Ali (AS) refused to accept popular allegiance and then adopted the terms of divine leadership for government and revived its prophetic tradition.

Keywords: Allegiance, ignorance era, Prophet (PBUH), Rashidin Caliphs, Imam Ali (AS).

1 Professor of Islamic History and Civilization, Tehran University

akhezri@ut.ac.ir

2 Faculty of Islamic History and Civilization, Payame Noor University, Khuzestan (Corresponding Author) Zeinab.sh.a@gmail.com

3 Professor of Islamic History, Kharazmi University

razavi_edu@yahoo.com

مقدمه

پیامبر اسلام(ص) در فضایی از طرف خداوند به نبوت رسید که به تعبیر نهج البلاغه و قرآن، علم به پایین ترین حد خود تنزل یافته بود و از آن با عنوان دوران جاھلی یاد شده است و اسلام با آموزه‌های خود، در لاشه بی‌جان فرهنگ و جامعه جاھلی عربستان روح علم و دانش دمید. تداوم این تغییرات احسن پس از نبی اعظم با معرفی جانشینی چون علی(ع) برای راهنمایی امور و حرکت در مسیر گفتمان ناب اسلامی به عنوان رهبری، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود. از جمله مفاهیمی که در این دوران در یک مفهوم سیاسی در جامعه تاریخی صدر اسلام اهمیت یافت، بحث بیعت است که در رخدادهای مختلفی صورت گرفت.

وجود سابقه بیعت از دوران جاھلی و سپس در دوران پیامبر(ص) و خلفای راشدین تا زمان امام علی(ع) و حتی خلفای بعدی، نگارندگان را بر آن داشت تا با توجه به اهمیت جایگاه سیاسی بیعت در حاکمیت‌های اسلامی به آن پیردادزنند. این پژوهش در صدد پاسخ به این پرسش اصلی است که: بیعت در گفتمان امام علی(ع) از چه جایگاهی برخوردار بود؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت امام علی(ع) همچون پیامبر(ص) به بیعت به عنوانی عهدی الهی و متعهدانه و فراتر از یک طرفه می‌نگریسته؛ در حالی که خلفای راشدین به آن به عنوان مقوله‌ای دوسویه هم متعهدانه و هم مشروعیت‌بخش-می‌نگریستند.

هنگام جستجو میان تألیفات و پژوهش‌های به عمل آمده در حوزه بیعت، این نتیجه به دست آمد که کتاب‌ها و مقالات مختلفی نوشته شده است؛ نظری الیعه عنده المفکری اهل السنّه که به جایگاه و نقش بیعت در خلافت اهل سنت پرداخته شده است. این اثر متأثر از روش خلفای راشدین و الگوهای قدیم عربی است. تقریباً تمامی آثار اهل السنّه حول این محتوا دور می‌زند. الیعه و ولایة العهد و الشوری و آثارها فی تنصیب الخليفه نوشته عزیری سامی، اثر دیدگری است که به ماهیت بیعت از دیدگاه شیعه و از باب بیع و طرفین بیع پرداخته که بی‌تأثیر از تغییر تعریف بیعت در فرهنگ عرب عصر نبوت نیست.

اثر بعدی کتاب جانشینی حضرت محمد(ص) اثر ویلفرد مادلونگ است که از آغاز کتاب با تبیین مفهوم جانشینی پیامبر(ص)، از دیدگاه شیعه و سنّی و تحلیل نظرات آنها بهره

برده است. تأکید مؤلف بر تبیین مفهوم حق جانشینی اهل بیت طبق قرآن و دو دیدگاه فوق بوده است. از طرفی بنی‌هاشم را به عنوان خاندان پیامبر، رقبای دارای حق معنوی تعریف شده در دوران تمامی خلفاً دانسته که هر یک از خلفاً برای تولید مشروعیت مسیر خاصی را برای جانشینی انتخاب کرده بودند و سعی در به حکومت نرسیدن علی(ع) داشتند. او همچنین اشاره کرده است که علی(ع) هنگام قبول خلافت، معیارهای خلفای پیشین و انواع بیعت‌های پیشین را برای حاکمیت مشروع فاقد اصالت دانستند. در حالی که خود مادلونگ اقبال و نحوه بیعت را در مشروعیت خلفاً مؤثر دانسته و تأثیر آمار بیشتر بیعت کنندگان در پذیرش بیعت را بی‌تأثیر ندانسته است (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۲۱۰).

«بیعت» متغیری است که مورد بررسی قرار گرفته است؛ از این رو ابتدا به تعریف ماهیت آن و سپس جایگاه آن در دوران جاهلی، پیامبر(ص) و خلفای راشدین پرداخته شده تا بتوان جایگاه آن را در دوران امام علی(ع) با دقیق بررسی کرد.

بیعت

شیوه انتخاب حاکم یا خلیفه در میان شیعیان انتصابی و الهی است (المظفر، ۱۴۱۷: ۳۱۳؛ شیخ مفید، ۱۳۷۶: ۳۷). در میان اهل سنت انتخابی که به عمل صحابه استناد می‌شود و در آن یکی از انتخاب‌های زیر مورد تأیید است: ۱. انتخاب اهل حل و عقد (جوینی، ۱۴۱۳: ۷۵؛ الایجی، ۱۹۹۷: ۴۰۰؛ ابن‌فراء، ۱۴۰۶: ۱۹؛ ماوردي، ۱۴۰۶: ۶)؛ ۲. استخلاف نصب از طریق خلیفه پیشین - (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]: ۳۸/۲۰)؛ ۳. استیلا - زور و غلبه - (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۷۱؛ الشربینی، ۱۹۹۴: ۱۳۱/۴)؛ ۴. مرحله پس از انتخاب خلیفه، بیعت گرفتن است.

در تعریف لفظی بیعت چنین گفته شده است که واژه‌ای عربی از ریشه «بِعَ» به معنای دست دادن، دست فشردن، دست راست خود را به دست راست دیگری زدن برای ایجاد عقد بیع است (ابن‌خلدون، ۱۳۷۴: ۲۰۹). بیعت از ماده بیع (ب -ی -ع) و به معنای عهد و پیمان و پذیرش ریاست و حکومت کسی است (شهرستانی، ۱۹۹۶: ۱۵۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۵۷/۱). بیع به معنای خرید و فروش بین بایع و مشتری است؛ بیعت نیز معامله‌ای است که بین بیعت کننده و بیعت شونده واقع می‌شود و دو جانبه است. برخی

گفته‌اند «بیعت» عقدی غیرمعوض و مشابه عقد هبه است (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۲۲) و آن را از مقوله ایقاع (مکارم شیرازی، [بی‌تا]: ۵۱۷/۱) و متنضمّن تعهدی یک جانبه می‌دانند نه تعاهد (قاسمی، ۱۴۱۰: ۲۷۶/۱).

معنای اصطلاحی بیعت را نیز بسیاری از محققان براساس آنچه که در شکل ظاهری سابقه بیعت وجود داشت، نهادن دست راست در دست راست کسی به نشانه پذیرش اطاعت یا ریاست وی دانسته‌اند (شهرستانی، ۱۹۹۶: ۱۵۵). معنای شایع و مصطلح بیعت در قرآن، سنت، تاریخ، کلام و فقه سیاسی اسلام، عقد و پیمانی است که فرد بیعت کننده با امام، حاکم یا شخصی دیگر می‌بنند تا در موضوعی خاص یا به‌طور عام مطیع و فرمانبردار وی باشد و به مفاد تعهد خود متلزم و وفادار بماند (المظفر، ۱۴۱۷: ۳۱۳؛ ابن‌فراء، ۱۴۰۶: ۱۹؛ مکارم، [بی‌تا]: ۵۱۷/۱).

تعريف برگزیده از بیعت چنین بیان می‌شود که بیعت به معنای بستن پیمان وفاداری و اطاعت از پیامبر(ص)، امام(ع)، حاکم یا خلیفه است. پس بیعت به معنی حق انتخاب حاکم یا رهبر جامعه نیست، بلکه به معنی اطاعت و تعهد به تکلیف مردم در مقابل حاکم جامعه‌شان می‌باشد؛ رهبر جامعه‌ای که جامع صفات و برگزیده خداوند است و خود را موظف به مراعات قوانین الهی و حقوق طرفینی در پیشگاه خداوند می‌داند.

ماهیت بیعت طبق معنای برگزیده از خوانش اصیل بیعت از دیدگاه علمای شیعه و سنتی، شامل تعهد بیعت کننده در عقد بیعت، اموری مانند پیروی و اطاعت از بیعت شونده، التزام به اوامر وی، وفاداری به او و تعهد بیعت شونده نسبت به حکمرانی طبق کتاب و سنت، حمایت از مبایع و تدبیر صادقانه امور بیعت کننده و مانند اینهاست. براساس تعريف لسان‌العرب، بیعت عبارت است از: قرارداد بستن و معاهده. گویا هر یک از آنان آنچه را در اختیار دارد، به رفیقش می‌فروشد و جان و اطاعت و اختیار دخالت در کار خویش را در اختیار دیگری می‌گذارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۶/۸).

تأمیل در بیعت‌های زمان رسول اکرم(ص) ماهیت عقدی بیعت و مفهوم و مصادق و ماهیت حقوقی آن را تأیید می‌کند، اما از سوی دیگر نشان می‌دهد که در تمام آنها به موجب عقد بیعت، صرفاً تعهدی مانند التزام به اسلام، نصرت پیامبر(ص) و اطاعت از او، جهاد با کفار و مانند آنها بر عهده بیعت کننده قرار می‌گرفته و هیچ تعهد متقابلی بر عهده

پیامبر(ص) واقع نمی‌شده است. البته در یک حدیث، از حقوق متقابل بیعت کنندگان و بیعت شونده سخن گفته شده است (مجلسی، ۱۳۸۶: ۲۶/۱۹) و مراد از حقوق بیعت کننده، به استناد همان حدیث و آیات قرآنی، نصرت و ثواب الهی است که در واقع نتیجه و ثمرة عمل بیعت کنندگان به مفاد پیمان خویش است، نه عوض قراردادی در عقد بیعت. در سخنان امیرمؤمنان(ع) نیز عمل به بیعت تنها در زمرة حقوق حاکم بر مردم بیان شده است (نهج البلاغه، خطبه ۳۴). گویا بر پایه همین تحلیل، بسیاری از محققان مفهوم بیعت را «عهد بر طاعت» یا «بذل طاعت» دانسته‌اند (شهرستانی، ۱۹۹۶: ۱۵۵) که تولید مفهوم جدیدی برای واژه بیعت در گفتمان اسلامی است که با پیمان‌های پیشین مشترک لفظی است به مثابه سنت نبوی، برای امام علی(ع) پیمانی سیاسی است که مبنای عمل آن در تعهد به حاکمیت تعریف می‌شود.

پس از پیامبر(ص) رفتارهای متفاوتی در مورد بیعت شکل گرفت. امام علی(ع)، بنی‌هاشم و شماری از بزرگان اصحاب با ابوبکر بیعت نکردند و بعدها از آنان به اکراه بیعت گرفته شد (مسعودی، ۱۹۸۵: ۳۰۷-۳۰۹؛ ۲/۳۰۹؛ سید مرتضی، ۱۳۰۱: ۲/۱۵۱، ۱۵۲) و یکی از بنیان‌گذاران این بیعت نیز آن را کاری حساب نشده و بدون تدبیر (فتنه) نامیده و تکرار آن را روا ندانست (بلاذری، ۱۳۹۴: ۱/۵۹۰؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ۲/۱۵۷؛ سیوطی، ۱۹۵۲: م: ۶۷). در این میان، تنها در زمان خلافت امام علی(ع) بیعت به معنی حق انتخاب حاکم آزادانه صورت گرفت و حتی با وجود اصرار یاران، امام آخذ بیعت اجباری را نپذیرفت و بنا بر منابع تاریخی، افراد محدودی بیعت نکردند؛ بی‌آنکه از حقوق اجتماعی محروم شوند یا مورد تعریض قرار گیرند (بلاذری، ۱۳۹۴: ۳/۸؛ ۶/۲۵۷؛ تستری، ۱۲۱۸: ۳/۹).

بیعت در جاهلیت

در مورد تاریخچه بیعت باید گفت پیش از اسلام در میان عرب رسم بود که هنگام خرید و فروش برای منbjz و قطعی ساختن عقد بیع و تأکید بر التزام خود به مفاد آن، خریدار و فروشنده دست راست خود را با ضربه به دست راست طرف دیگر می‌زد؛ این کار را «بیعت» یا «صفقه» می‌گفتند و با وقوع آن، معامله انجام یافته تلقی می‌شد. ابن خلدون معتقد است برای اینکه افراد جماعت یا قبیله‌ای با حاکم یا رئیس قبیله جهت اطاعت و فرمانبری

از وی پیمان بندند، عمل دست دادن (مصطفحه) معمول بود و به سبب مشابهت آن با عمل بیعت در خرید و فروش، این کار نیز بیعت نام گرفت (ابن خلدون، ۱۳۷۴: ۲۰۹؛ جوهری، ۱۴۰: ۱۹۸؛ شهیدی، ۱۳۶۸: ۱۲۵).

در دوران جاهلیت «حلف»هایی نیز برقرار می‌شد که نوعی پیمان در الزام به تعهدات بین قبیله‌ای و همراه با اقسام قسم بودند. احلاف در فقدان دولت مرکزی، در حد ارتباطات بین قبیله‌ای با تراز قدرت نزدیک به هم اتفاق می‌افتد (جوادعلی، ۱۹۷۶: ۳۸۵/۴؛ جوده، ۱۳۸۲: ۲۷-۴۶) که قبیلهٔ ضعیف‌تر استقلال و احترام خود را حفظ می‌کرد و حتی وارد نسب قبیلهٔ قوی‌تر می‌شد (اصفهانی، ۱۳۶۸: ۱۷/۹۳). حلف‌ها زمان و هدف خاصی داشتند و پس از تحقق، قابل فسخ بودند (جوادعلی، ۱۹۷۸: ۴/۳۷۴-۳۷۶).

آداب تحالف متنوع بود. برای مثال، در پی اختلاف بنی عبدمناف و بنی عبدالدار بر سر تصدی حجابت کعبه، بنی عبدمناف بر ضد بنی عبدالدار دست‌های خود را در عطر فرو برد و کعبه را مسح کردند. از این رو، این پیمان حلف‌المطیین نام گرفت (ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۱۳۸/۱، ۱۳۹). بنی عبدالدار نیز بر ضد بنی عبدمناف دست‌های خود را در خون فرو برد و لیسیدند. از این رو، پیمانشان لعقة‌الدم نام گرفت (ابن‌سعد، ۱۴۱۸ق: ۱/۵۸). برخی نیز مانند فرزندان عبدمناف برای تجارت با سرزمین‌های شام، حبشه، ایران و یمن حلف‌های تجاری داشتند (ابن‌اثیر، ۱۳۷۰: ش: ۱۶/۲).

انگیزهٔ احلاف برخورداری یا حفظ یا بهبود منافع اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بود (جوادعلی، ۱۹۷۶: ۴/۳۷۲). حلف به تدریج در «ولاء» ادغام شد و حمایت از افراد را نیز توسط قبیلهٔ پذیرفت و آنها را از نسب و حقوق بپرهمند ساخت (ابن خلدون، ۱۳۷۴: ۱/۱۷۰، ۱۶۹). سال هشتم هجری، بعد از فتح مکه و لغو قانون حلف به فرمان پیامبر(ص)،^۱ به مرور حلف و نظام‌های آن در بین جامعه عرب از بین رفت (جوده، ۱۳۸۲: ۷۳-۷۹).

از جمله پیمان‌های پیش از اسلام می‌توان به بیعت قریش و بنی کنانه با قصی بن کلاب جدّ اعلای پیامبر(ص)، به هنگام تصمیم‌وی به اخراج خزاعه از مکه اشاره کرد. حلیف‌های قریش در این جنگ پیروز و صاحب حجابت کعبه شدند و خزاعه به اطراف مکه رفتند. بعدها در زمان عبدالملک نیز پیمانی بین قریش و خزاعه منعقد و به کعبه

آویزان شد (ابن حبیب، ۱۴۰۵ق: ۱۹۳) این پیمان نیز از سبک حلف‌های دیگر است که میان قبیله‌ها و برای تحقق هدفی خاص صورت می‌گیرد.

شباهت‌های زیادی بین بیعت و حلف وجود دارد، اما بیعت پیمانی سیاسی بین حاکم الهی و مردم در ادای امور مهم تکلیفی است و شکستن بیعت هم به سادگی حلف قابل گذشت نیست و جریمه دارد. پیمان‌شکنی از ماده نکث به معنی شکستن عهدی که با خدا بسته شده، به کار رفته است (سوره فتح، آیه ۱۰).

بیعت‌های پیامبر

پس از اسلام نخستین بیعت در سیره نبوی، بیعتِ حضرت علی(ع) و خدیجه(س) با آن حضرت پس از قبول اسلام است که «بیعت اسلام» نام گرفت. پس از آن، در جریان انذار عشیره اقربین، سخن از بیعت به میان آمد؛ چنان‌که در برخی نقل‌ها به کلمه «بیعت» تصریح شده است و در برخی نقل‌ها زدن دست بر دست حکایت از همان بیعت دارد. توجه به این موضوع توسط رسول خدا نشان می‌دهد که مفهوم «بیعت» یکی از اساسی‌ترین مفاهیم سیاسی بوده است؛ مفهومی که افراد جامعه را به رهبر آن متصل می‌کرد و حدود و قبود تعهدات آنها را نسبت به یکدیگر معین می‌ساخت.

الف. بیعت عشیره: پس از نزول آیه، پیامبر بنی‌هاشم را دعوت کرد و انذار نمود. اگرچه این پیمان، دعوتی درون خانوادگی بود، اما بیعتی الهی بود که (طبق آیه ۲۱۴ سوره شراء)، به امر خداوند (و انذر عشیرتک الأقربین) انجام شد. در این بیعت، پیامبر(ص) دعوت الهی خود را به خویشان نزدیک و خانواده خود بنی‌هاشم- ابلاغ کرد و آنان را به بیعت الهی فرا خواند. با وجود حمایت‌هایی که بنی‌هاشم از شخص پیامبر کردند، تنها علی(ع) به این سبک دعوت الهی پاسخ و قول همکاری داد و با پیامبر(ص) بیعت کرد. بیعت خویشاوندان، درون قبیلگی است، حلف بین قبایل مختلف و ولاء نیست و هدف مادی‌ای را در برنارد، بلکه ابلاغ دعوتی از طرف حاکم الهی است به بستن پیمانی الهی.

ب. بیعت عقبه اول: بیعت به‌طور جدی و عمومی، در عقبه اول و دوم مطرح شد. سال ۱۲ بعثت، قریب دوازده تن از اهالی مدینه در موسی حج در عقبه منا با پیامبر بیعت کردند که به خدا شرک نورزنند، دزدی نکنند، مرتکب فحشا نشونند (ابن سعد، ۱۴۱۸ق: ۱۷۱/۱)

ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۴۳۱/۱] این بیعت جنبهٔ دینی داشت و تنها پذیرش اصل دین بود. طرف حساب این بیعت مؤمنان بودند که خود را متعهد به انجام اوامر الهی می‌دانستند. مفاد این بیعت در آیه ۱۲ سورهٔ ممتحنه بیان شده است.

ج. بیعت عقبهٔ دوم: پس از بیعت عقبهٔ اول، دعوت پیامبر در یترپ با اقبال عمومی رو به رو شد و در سال بعد ۷۲ مرد و سه زن از مسلمانان این شهر به مکه آمد، در همان عقبهٔ با پیامبر(ص) دیدار و بیعت کردند. این بیعت که تعهد بر دفاع از پیامبر(ص) بود (ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۴۴۱/۱؛ ابن‌اشیر، ۹۸/۲؛ ابن‌هشام، ۱۳۷۰ش: ۹۸/۲)، زمینه‌ساز هجرت پیامبر به یترپ شد. در آیه ۷ سورهٔ مائدہ و ۱۵ سورهٔ احزاب به آن اشاره شده که محتوای آن تعهد به پیمانی الهی است که بی‌تعهدی به آن بازخواست دارد.

د. بیعت رضوان: در ذی القعده سال ششم بعثت، این بیعت در سفر پیامبر و مسلمانان به مکه برای زیارت انجام گرفت. بیعت بر پایداری تا سرحد مرگ در دفاع از پیامبر که در بی‌جلوگیری مشرکان از ورود مسلمانان به مکه، پیامبر(ص)، عثمان را برای مذاکره با آنها فرستاد. تأخیر در بازگشت عثمان زمینه‌ساز انتشار خبر کشته شدن او شد و پیامبر مسلمانان حاضر در آنجا را به بیعت فرا خواندند (ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۳۱۵/۲)؛ آنها با پیامبر بیعت کردند. در آیه ۱۸ سورهٔ فتح به آن اشاره شده است.

ه- بیعت غدیر: این بیعت از مهم‌ترین رخدادهای آخرین سال زندگی پیامبر(ص) بود؛ زیرا امر خداوند در جانشینی علی(ع) بود. لذا با نزول آیه ۶۷ سورهٔ مائدہ امر فرمود که: ای پیامبر آنچه از طرف پروردگار特 به تو نازل شده، کامل (به مردم) برسان و اگر نکنی، رسالت او را انجام نداده‌ای. خداوند تو را از (خطرهای احتمالی) مردم نگاه می‌دارد... این گونه شد که مسلمانان حاضر در آنجا نیز به دستور پیامبر(ص) با علی(ع) به عنوان جانشین پیامبر بیعت کردند و به تعهدی الهی تن دادند.

افرون بر بیعت‌های گفته شده، بیعت‌های دیگری هم وجود داشته که در سیرهٔ پیامبر گزارش شده است. برای مثال، مسلمانان گاه پیش از غزوه‌های پیامبر با وی بیعت می‌کردند، مانند آیه ^{۱۰}﴿لَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ﴾ سورهٔ احزاب که پیش از جنگ خندق نازل شد و جنبهٔ الهی بیعت را ملموس‌تر کرد. پیامبر(ص) با یهودیان مدینه که خارج از گفتمان اسلامی بودند، پیمان‌نامهٔ مکتوب بدونأخذ بیعت امضا کرد (ابن‌هشام،

[بی‌تا]: ۷۷/۲؛ حال آنکه بیعت در میان مسلمانان شفاهی بود؛ بدین صورت که در مردان با دست دادن و در نامحرم از طریق پارچه یا آب انجمام می‌گرفت.

برخی آیات نیز بر مطلق بیعت با پیامبر اسلام، پذیرش اسلام، یا اطاعت و فرمانبری از پیامبر(ص) تفسیر شده است که آن را عهدی الهی می‌دانند. مانند تعبیر (أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ) در آیه ۹۱ سوره نحل به بیعت بر اسلام؛ (وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثُمَّنَّا قَلِيلًا) در آیه ۹۷ سوره نحل به بیعت با پیامبر؛ (رَجُلٌ صَدَقَوَا مَا عَاهَدُوا اللَّهُ عَلَيْهِ) در آیه ۲۳ سوره احزاب در ستایش و فدادران و پاییندان به بیعت با پیامبر؛ واژه میثاق در (وَمِيقَةُ الَّذِي وَاثَقْكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا) آیه ۷ سوره مائدۀ، به معنی بیعت با پیامبر و تعهد به پیروی از دستورات او پس از مسلمان شدن، در آیه ۱۰ سوره فتح. همچنین تعبیر بیعت و عهد هر دو با هم و به یک معنی به کار رفته که نکته بسیار مهمی است. آیه ۸ سوره مائدۀ و ۹۱ سوره نحل نیز به بیعت بر اسلام و اطاعت از پیامبر(ص) و آیه ۱۱۲ سوره توبه، به بیعت برای جهاد اشاره دارند.

کارکرد بیعت در دوره اسلامی نسبت به عصر جاهلی تغییر یافت. وفای به بیعت در عصر جاهلی در قالب نظام اخلاقی مردم آن زمان، الزام عرفی و اجتماعی داشت و از مفهوم وجوب شرعی برخوردار نبود؛ درحالی که در زمان پیامبر و پس از آن در قالب شریعت اسلامی مفهوم فقهی و وجوب شرعی یافت که وجود برخی آیات مبنی بر وفای به عهد و پیمان و پرهیز از شکستن آن بیان شد. این مفهوم بیعت، تأکیدی است؛ به این معنا که عمل بیعت تنها حاکمیت خدادادی را تأکید و تثبیت می‌کند و مفهوم انسایی را در بر نمی‌گیرد که عمل بیعت را عامل پیدایش حاکمیت می‌داند.

جایگاه بیعت در عصر خلفای نخستین تغییر کرده بود؛ خلفاً از طریق اصحاب حل و عقد، وصایت خلیفه قبلی، شوراء، استیلا، زور و غلبه به حکومت می‌رسیدند و سپس از مردم برای آنها بیعت گرفته می‌شد. این الگوی مشروعیت در خلافت باقی ماند. بعدها گروهی از فقیهان اهل سنت با تدقیک دو مقام رسالت و ریاست، برگزیدگی پیامبر به مقام رسالت را از جانب خداوند و انتخاب او به ریاست و حکومت را از سوی مردم از راه بیعت دانسته‌اند (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۲۵). درحالی که بیعت از طرف حاکم الهی طرح می‌شود و از مردم بیعت گرفته می‌شود و مردم در طرح آن نقشی ندارند. پس با وجود

رهبری الهی مانند پیامبر(ص) که از جانب خداوند مبوعت شده بود، بیعت یک رابطهٔ یک طرفه است از طرف مردم به قول همکاری و پذیرش احکام و فرمان‌های او تلقی می‌شود، اما برای خلفایی که پشتوانهٔ انتساب الهی نداشتند، بیعت یک رابطهٔ دو طرفهٔ مشروعیت‌سازی و تکلیف‌پذیری بود. در این بیعت‌ها یک فرد را به عنوان خلیفهٔ پیامبر برمی‌گردند و سپس عموم مردم با او بیعت می‌کردن.

نقطهٔ آغاز این تحول، ماجراهی سقیفه بود. در روز رحلت پیامبر(ص) ابتدا عده‌ای از جمله عمرین خطاب، ابو عییده جراح و برخی از سران مهاجران و انصار در محلی به نام سقیفه بنی‌اسعده با کنار زدن سعد بن عباده، با ابوبکر بیعت و خلافت وی را تحریم کردند. سپس عده‌ای از مردم با او بیعت کردند و از برخی دیگر نیز به اکراه و حتی زور بیعت گرفته شد (طبری، ۱۳۸۷ق: ۲۴۶/۳؛ بladzri، ۱۳۹۴ق: ۵۸۹/۱؛ تستری، ۱۲۱۸ق: ۲۸۸/۶-۲۸۹/۲). افرادی مانند مالک بن نویره معتقد بودند بیعت فقط از آن پیامبر و حاکمی الهی است و به همین دلیل او با وجود اهل بیت پیامبر، با خلیفهٔ اول بیعت نکرد. واکنش ابوبکر به بیعت ناکنندگان به منزلهٔ ارتداد بود که در مقابل تکلیف الهی برخاسته بودند و از دادن زکات به وی امتناع کردند (طبری، ۱۳۸۷ق: ۳۱۱/۶).

عمل بیعت در مورد خلفای بعدی عمرین خطاب و عثمان- نیز به همین روال انجام شد و به صورت یک رسم سیاسی درآمد (مسعودی، ۱۹۸۵م: ۳۱۲، ۳۴۰/۲)، اما در مورد امام علی(ع) انتخاب و بیعت هر دو توسط مردم صورت گرفت و مردم با کسی بیعت کردند که خود انتخاب کردند نه به عنوان ولی برگزیدهٔ خداوند او را پذیرند؛ زیرا برای بروز رفت از بحران‌های پیش‌آمده در زمان عثمان، تنها او را توانمند می‌دیدند، اما علی(ع) این خلافت را از آب بینی بز بیارزش‌تر خواند و امتناع کرد (نصرین‌مزاحم، ۱۳۶۴ش: ۱۱۹). گفتنی است وی پس از خلافت به اجبار بیعت نگرفت (ثقفی، [بی‌تا]: ۱۳۱-۱۳۲).

بیعت در عصر خلفای راشدین

پس از رحلت پیامبر اسلام(ص)، اجماع اهل حل و عقد بر خلافت ابوبکر قرار گرفت (فتازانی، ۱۴۱۲ق: ۲۶۴/۵) و سپس از مردم بیعت گرفته شد. با روی کار آمدن او موجی از مخالفت در سرزمین‌های اسلامی به راه افتاد که حاضر به بیعت نبودند. برخی

اندیشه‌های تفرقه‌گرایانه داشتند (مانند پیامبران دروغین)، برخی شخص‌وی را برای این مقام قبول نداشتند و برخی دیگر نیز معتقد به بیعت با خاندان پیامبر بودند. بر همین اساس، مصرف خمس توسط غیر آنها را جائز نمی‌دانستند؛ لذا صدقات را جمع نکردند و یا خمس جمع‌آوری شده را به مردم بازگردانند.

ابوبکر با توجه به مشروع دانستن خود و بیعت انجام شده و حق حاکیت بر جان و مال مردم، مخالفت‌ها را ایستادن در مقابل حکومت دینی مشروع دانست و به جرم ارتداد دستور سرکوبی مخالفان را به خالد بن ولید داد. خالد نیز با مجازات مناسب برای مرتدان که مرگ بود، با آنها برخورد کرد. او معیار ارتداد را نشنیدن صدای اذان قرار داده بود ((ابن‌اعثم، ۱۴۰۵ق: ۱۲۳-۱۲۰).

از دیگر سو، اهل بیت پیامبر(ص) نیز او را به عنوان خلیفه نپذیرفتند و با او بیعت نکردند؛ زیرا علاوه بر بیعت غدیر، معتقد به وجود نصی از جانب پیامبر مبنی بر خلافت علی(ع) بودند. البته برخی علمای اهل سنت نظیر عبدالقاهر بغدادی و غزالی منکر وجود چنین نصی می‌باشند (غزالی، ۲۲۶ق: ۱۴۰۸؛ بغدادی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۹).

خلیفه اول زیاد حکومت نکرد و در بستر بیماری با نوشتن مکتوبی، عمر بن خطاب صحابی دیگر پیامبر را بعد از خود به جانشینی برگزید (ابن‌اثیر، ۱۳۷۰ش: ۶۶۵/۳). این بار اگرچه اصحاب حل و عقد انتخابگر نبودند، حق خود خلیفه در انتخاب جانشین لحاظ شد و سپس از مردم برای او بیعت گرفته شد. پس از جنگ‌های ارتداد و سرکوب مخالفان، ابن خطاب با ثبات سیاسی بیشتری خلیفه شد و توانست با اختیارات بیشتری شروع به تغییرات اساسی کند. وی با ایجاد نظام دیوانی، تقویم، نظام طبقاتی و درجه‌بندی افراد، منع حدیث و آغاز فتوحات، فصل جدیدی در نظام سیاسی، مذهبی و اقتصادی جامعه اسلامی به وجود آورد. با وجود ایجاد نظام اداری، سیاست‌های مالی نابرابر او در تقسیم بیت‌المال باعث طبقه‌بندی اقتصادی مردم و ایجاد شکاف و به تبع آن نارضایتی برخی از مردم شد.

پس از عمر، عثمان به وسیله یک شورای شش نفره به خلافت انتخاب و با او بیعت شد. ثروت صحابه در دوره او بسیار فراوان بود (مسعودی، ۱۹۸۵م: ۳۳۲-۳۳۳). خلیفه دوم با برنامه پخش نابرابر «عطاء» موجب شد اصحاب بدی به سرعت به ثروت هنگفتی

دست یابند. بعدها عثمان نیز، با ترتیب دادن زندگی اشرافی الگوی مناسبی برای رواج اشرافت در میان مردم شد (ابن أبيالحیدد، ۱۳۷۸ق: ۱۱۱/۸). اشرافت در کنار نبودن تربیت دینی، مشکل جامعه را تا به آنجا بالا برد که شهر کوفه ناظر پرده‌داری مغیره‌بن شعبه و مشروب خواری ولید بن عقبه دو فرماندار این شهر مهم شد. معاویه نیز در شام وضعیت بهتری نداشت (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۲۳۲/۳). این قبیل رفتار کارگزاران، عثمان را گرفتار شورش کرد (ابن اعثم، ۱۳۰۵ق: ۱۷۸/۲، ۱۷۹؛ مسعودی، ۱۹۸۵م: ۲۳۷/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۷۰ش: ۱۴۹/۳؛ ابن شبه، ۱۹۹۰م: ۱۰۹۶/۲). یعقوبی گفته است معاویه با پول دهان مخالفان را می‌بست. گاهی نیز آنها را به میدان جنگ آن هم در خط مقدم می‌فرستاد (یعقوبی، ۱۳۸۴ق: ۲۳۸/۲).

در واقع، شناخت انحرافات ایجاد شده در جامعه آن زمان مساوی با درک دشواری‌های حکومت امام علی(ع) در اصلاح امت پیامبر(ص) است؛ دشواری‌هایی چون وابستگی مردم به بیت‌المال و دریافت عطاها. شدت این وابستگی تا آن اندازه بود که عمر می‌گفت اگر بخواهم می‌توانم این مردم را کافر کنم. گفتند چگونه؟ گفت سهمیه آنها را قطع می‌کنم (اسکافی، ۱۳۷۴ش: ۸۷). از نظر امام علی(ع) گرایشات جامعه در آستانه خلافت او بسیار به دوره جاهلی متمایل شده بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ۱۰۵۴/۳).

کشته شدن خلیفه باعث شد کسی از ترس جان خود به فکر خلافت نیفتد. صحابه و تابعین نیز به آن ورود نمی‌کردند. بحران‌های ناشی از انحرافات و وجود طیف شورشی، خلافت جامعه اسلامی را چند روزی بدون حاکم کرد. در چنین شرایطی، تنها صحابی که بی‌هیچ واهمه از مرگ، توانایی اصلاح جامعه و بازگشت به الگوهای عصر نبوی و مدیریت جامعه و اصلاح انحرافات را داشت، علی(ع) بود. پس مردم به سمت حضرت حمله برداشت او را به اجبار خلیفه کنند.

بیعت در زمان امام علی(ع)

۴۹ روز آخر عمر خلیفه سوم در محاصره مخالفان و معتبرضان سپری شد و در نهایت قتل وی در ذی حجه ۳۵ق. به وقوع پیوست. (مسعودی، ۱۹۸۵م: ۳۴۶/۲؛ یعقوبی، ۱۳۸۴ق: ۱۶۵/۲). پس از قتل عثمان، مردم مدینه به مدت یک تا پنج روز در بلا تکلیفی به سر

می برند (ابن اثیر، ۱۳۷۰ش: ۱۹۲/۳؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ق: ۱۷۱/۱).

معترضان تنها در فکر کنار زدن عثمان بودند و هرچند در مدت محاصره خانه عثمان اسم علی(ع) بر سر زبان‌ها بود، اما برنامه روشی برای آینده نداشتند؛ به همین دلیل پس از کشته شدن عثمان، با مشکل انتخاب خلیفه روبرو شدند. طیف وسیعی از مردم به حضرت مراجعه کردند، ولی وی پاسخ داد: «مرا واگذارید و به سراغ شخص دیگری بروید؛ زیرا ما به استقبال وضعی می‌رویم که چهره‌های مختلف و جهات گوناگونی دارد، دل‌ها بر این امر استوار و عقل‌ها ثابت نمی‌مانند، ابرهای فساد فضای جهان اسلام را تیره کرده و راه مستقیم ناشناخته مانده است. آگاه باشید که اگر دعوت شما را اجابت کنم، بر طبق علم خویش با شما رفتار خواهم کرد و به سخن این و آن و سرزنش ملامتگران گوش فرا نخواهم داد، اما اگر مرا رها کنید، من هم مانند یکی از شما خواهم بود. شاید من شنوایر و مطیع‌تر از شما نسبت به خلیفه شما باشم و من وزیر و مشاورتان باشم بهتر از آن است که امیر و رهبرتان گردد» (صالح، ۱۳۸۷ق: خطبه ۹۲).

مردم در شرایطی سراغ علی(ع) رفته بودند که آن روح ساده‌زیستی -که در عصر رسالت بر صحابه حاکم بود- از میان رفته و روح دنیاپرستی و زراندوزی بر بخشی از صحابه حاکم شده و گفتمان اصیل اسلامی نسبتاً به حاشیه رانده شده بود. تغییر تدریجی در سنت رسول خدا(ص) پس از ۲۳ سال به گونه‌ای رخ داد که اگر کسی در صدد اجرای دقیق سنت پیامبر بر می‌آمد، با مخالفت‌های شدید روبرو می‌شد. علی(ع) با ارزیابی اوضاع و ملاحظه دگرگونی‌هایی که در زمان خلیفه سوم رخ داده بود و نیز با توجه به دوری و بی‌خبری فاحش مسلمین از اسلام اصیل، به خوبی می‌دانست که حکومت کردن بعد از فساد و آلودگی اداری دوران حکومت عثمان، بسیار مشکل است و مردم به‌ویژه سران قوم زیر بار اصلاحات مورد نظر وی نمی‌روند و عدالت او را تحمل نمی‌کنند و به ولایتش گردن نمی‌نهند.

در نهایت، پس از چندین روز که رفت‌وآمدها زیاد شد و درخواست‌های مصراحت مسلمانان افزایش یافت و سیل مردم خسته از مظالم پیشین و مشتاق عدالت، به در خانه حضرت سرازیر شد، با وجود استقبال بیشتر مردم، امام از پذیرفتن حکومت بدون قید و شرط امتناع نمود و رو به مردم فرمود: تا صبح فردا به شما مهلت می‌دهم، بروید فکر کنید

اگر حاضرید در مقابل حکومت من تسلیم باشید و اعمال خلفای گذشته را به رخ من نکشید و از من تقليد و پيروی کنيد و زبان اعتراض نداشته باشيد، با اين شرط در مسجد اجتماع کنيد؛ و گرنه هر که را می خواهيد انتخاب کنيد!

مردم فردا در مسجد اجتماع کردنده و امير المؤمنان آمد و بالاي منبر رفت و فرمود: اى گروه مردمان! ديروز ما از يكديگر جدا شديم، درحالی که من از حکومت بر شما کراحت داشتم، ولی شما امتناع کردید و اصرار ورزیديد که به جز من کسی حکومت شما را به دست نگيرد. من در صورتی زمام امور را به عهده می گيرم که اختيار اموال شما به دست من باشد و من نمی خواهم از اين اختيار به سود خود استفاده کنم. اگر می خواهيد، من بر شما حکومت کنم؛ و گرنه هچچ مسئوليتی از شما را بر عهده نمی گيرم. اين گونه که جامعه بى حاكم مانده بود و بيم فساد و هرج و مرج داخلی و طمع دشمنان خارجي مى رفت، امام احساس وظيفه کرد و ناگزير بیعت مردم را پذيرفت و به زور و اجبار و اصرار راضی به پذيرش خلافت شد (مسعودي، ۱۹۸۵: ۳۴۹-۳۵۰ / ۲، ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۳/ ۱۷۹-۱۳۷).^{۱۹۴}

امام در جاي جاي نهج البلاغه از استقبال پرشور و پاشاري مردم هنگام درخواست بیعت و استنکاف خود ياد کرده‌اند (نهج البلاغه، خطبه ۹۲). از آن جمله فرموده‌اند: «مردم همانند شتران تشنه کامي که به آب برسند و ساربان رهایشان ساخته و افسار از سر آنها بر گيرد، بر من هجوم آوردنده، به يكديگر تنه می زندند و فشار می آورندند آنچنان که گمان کردم مرا خواهند کشت، يا برخی برخی ديگر را به قتل خواهند رسانيد، سپس اين موضوع (قبول خلافت) را زير و رو کردم، همه جهاتش را سنجيدم به طوري که خواب را از چشمم ربود» (نهج البلاغه، خطبه ۵۴). «شما دستم را (برای بیعت) گشودید و من بستم. شما آن را به سوی خود کشیديد و من آن را عقب کشیدم. پس از آن همچون شتران تشنه که در روز آب خوردن به آب‌شور حمله می کنند و به يكديگر تنه می زنند، در اطراف من گرد آمدید، آنچنان که بند گشتم پاره شد، عبا از دوشم افتاد و ضعيفان زير دست و پا رفته‌ند. آن روز سرور و خوشحالی مردم به خاطر بیعت با من چنان شدت داشت که خردسالان به وجود آمده بودند، پيران خانه‌نشين با پاي لرzan برای ديدن منظره بیعت به راه افتاده بودند و بيماران برای مشاهده اين صحنه از بستر بيماري بیرون خزيدينند...» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲).

امام در خطبه «شقشیه» نیز در زمینه استقبال پرشور مردم و نیز درباره رمز قبول خلافت سخن گفته است: «چیزی که مرا به هراس افکند این بود که مردم همچون یالهای کفتار، با ازدحام و تراکم از هر طرف به سوی من هجوم آورده و مرا احاطه کردن؛ به طوری که حسن و حسین زیر دست و پا ماندند. دو طرف جامه‌ام پاره شد و مانند گله گوسفند دور من جمع شدند. سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، اگر نه این بود که آن جمعیت برای بیعت گردانید جمع شده و به یاری برخاستند و از این جهت حجت تمام شد و اگر نبود پیمانی که خداوند از علمای امت گرفته که در برابر پرخواری ستمگران و گرسنگی ستمدیدگان سکوت نکنند، من افسار شتر خلافت را رها می‌ساختم و از آن صرف نظر می‌نمودم و پایان آن را با جام آغازش سیراب می‌کردم (همچنان که در دوران سه خلیفه گذشته کنار رفتم، این بار نیز کنار می‌رفتم) آن وقت (خوب) می‌فهمیدید که دنیای شما در نظر من از آب بینی بز بی‌ارزش تر است» (*نهج‌البلاغه*، خطبه ۳).

از لایه‌لای کلمات علی(ع) پیداست که چه اصرار اکثریت مردم و چه بیعت آنها از دیدگاه او ارزشی ندارد. ابوعبدالله بن بطه از بزرگان اهل سنت گفته است: بیعت -علی رضی الله عنه - بیعت اجتماع و رحمت بود و هرگز مردم را به خود دعوت نکرد و نیز بر بیعت خود با شمشیر مردم را مجبور نساخت و با عشیره خود بر مردم غالب نشد (ابن قدامة، ۱۹۷۸م: ۷۷).

هدف وی از پذیرش خلافت تنها تأمین امنیت جامعه اسلامی و صیانت از آن بود - چه در ردای خلافت و چه در ردای مشورت - و همچنین به این دلیل که این بیعت برای سپردن حکومت، تمامی مفاهیم حکومت اسلامی را تأمین نمی‌کرد. از این رو، در پذیرش آن نیز شروطی قرار داد و فرمود: بدانید اگر من دعوت شما را پذیرم، طبق آنچه که می‌دانم با شما رفتار می‌کنم و به سخن این و آن و سرزنش‌کنندگان گوش فرا نخواهم داد (*نهج‌البلاغه*، خطبه ۹۲)؛ تا مفهوم بیعت را از جایگاه رابطه دوطرفه به رابطه یک‌طرفه که در زمان نبی اکرم ایجاد شده بود، برگرداند و نواقص موجود در عقد بیعت انتخابی کمتر شود و مردم حدود مفهوم خلافت را بیشتر بشناسند.

حضرت علی(ع) خلافت را پذیرفت و علت پذیرش خلافت را بسیار واضح تبیین کرد.

او خلافت انتخابی را کم ارزش‌تر از آب بینی بز دانست؛ زیرا از نظر او جایی که خداوند حق خلافت را صادر می‌کند، مردم حقی نمی‌توانند داشته باشند. سرانجام حضرت با شفاف‌سازی خوانش اصیل بیعت، عنوان خلیفه را نه به عنوان خلیفه، بلکه تنها به عنوان عالمی که ستمدیدگان به او پناه آورده‌اند و حجت بر او تمام شده و از باب انجام وظیفه، قبول کرد. در حالی که خلفای پیشین جایگاه بیعت را به عنوان یک مفهوم مهم بر جسته کرده بودند و به دنبال آن، جایگاه ولایت انتصابی را به حاشیه راندند. آنها از جریان بیعت برای به حاکمیت رسیدن خود بهره بردن و تمامی افراد را ملزم به بیعت می‌دانستند. در حالی که آنچه در بیعت اهمیت می‌یابد تعهد به مفاد و طرف عهد است و کسانی که بدون اجبار به این تعهد تن می‌دهند، اگر اقدام به ترک آن نمایند، پیمان‌شکن و ناکشین خواهند بود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۷۳/۳؛ زبیدی، ۱۹۶/۲).

پیمانی که در دوران جاهلیت به وفور وجود داشت، حلف و ولاء بود. حلف پیمان همکاری میان دو قبیله مختلف برای نیل به هدفی خاص مانند جنگ بود؛ و ولاء پذیرش تابعیت فردی خارج از قبیله در سایه قبیله بود. اعراب در حلف و ولاء در حد تغییر نسب هم پیش می‌رفت، اما بیعت با وجود ساخته مشترک لفظی، پیمان جدیدی است که بین حاکم الهی و مردم در تعهد به فرامین الهی بسته می‌شود که پیامبر نماینده اجرای آن است. همچنین در بیعت برای حمایت از افراد موجودیت قبیله‌ای آنها را تغییر نمی‌دهند و در اصل بنای تفکر قبیله‌ای ندارد، بلکه بنای حکومتی مدنی و الهی دارد.

آنچه در دوران جاهلی وجود داشته، پیشبرد اهداف مادی را در برداشت، ولی لزوماً بیعت ملاحظات مادی را در نظر نمی‌گیرد. از دیگر سو، پیمان‌های پیش از اسلام تاریخ نقض دارند، ولی بیعت چون عهدی الهی است که قابل نقض نیست و ناقض آن ناکث و پیمان‌شکن است و تنبیه حکومتی و عذاب الهی را در بردارد. بیعت، حول یک فرد برگزیده می‌شود که هدایت افراد را به عهده دارد، بر عکس ولاء که یک نفر کاملاً زیرمجموعه قبیله دیگر می‌شود.

بیعت بیشتر یک تکلیف الهی است که مالکیت جان و مال مردم را نیز در بر می‌گیرد و حاکم الهی هر دستوری داد بر مردم واجب می‌شود و مردم هیچ نقشی در مشروعیت رهبری حاکمان ندارند و مشروعیت بخش نیستند؛ چون پذیرش یا عدم پذیرش مردم هیچ نقشی در

آن ندارد و این خداوند است که فرد شایسته‌ای را برای سرپرستی جامعه انتخاب می‌کند. بیعت تکلیفی الهی هم برای مردم است و هم برای حاکم الهی؛ چون وی نمی‌تواند نسبت به نیاز جامعه به داشتن رهبری الهی بی‌تفاوت باشد. از این رو، بیعت غدیر، هم تجلی تکلیف نبی به عهدی الهی و هم تجلی تکلیف مردم است. بی‌شک مشروط کردن خلافت بر بیعت همگانی مردم، از سوی حضرت علی علیه السلام، با تعهدات رهبری الهی در ولایت مطلق مردم اعم از جان و مال و ناموس. تجدید پذیرش حدود همان چیزی که در واقعه غدیر خم به آن متعهد شده بودند (نهج البلاغه، خطبه ۳، ۸، ۳۴، ۳۷؛ نامه ۶ و ۵۴).

سیره امامان بهخصوص حضرت علی(ع) و امام حسن(ع) نیز بیانگر آن است که بدون بیعت و عمومیت‌بخشی گفتمان خود، نمی‌توان در تشکیل و اداره حکومت موفق بود؛ زیرا قرار است حاکم بر مردم حکومت کند و حتی اگر یک طرف انتصاب الهی باشد، طرف دیگر پذیرش مردمی و گردن نهادن به اوامر حکومتی است.

خلافتی که حضرت علی(ع) رد می‌کرد، خلافت با تعریفی غیرالهی و مردمی بود که ارزش و جایگاه ندارد. از این رو، سعی در بازگرداندن مفهوم و جایگاه آن داشت و این نوع خلافت را منفور معرفی کرد و فقط مانند زمان پیامبر(ص) به جنبه تکلیفی آن تأکید ورزید و سعی در تولید معنا و شفافسازی حدود این دو و بازگرداندن خوانش اصیل بیعت در گفتمان اسلامی داشت. لذا با شفافسازی دقیق و نپذیرفتن حکومت در روزهای نخست، در پی آسیب‌زدایی و بازگشت مفهوم آن در گفتمان اسلامی بود.

نتیجه‌گیری

پیمان‌هایی مانند حلف و ولاء در جاهلیت وجود داشت که بین قبیله‌ای بودند. پیامبر(ص) با بیان «الاحلف فی الاسلام» حلف‌های پیشین را به حاشیه راند و جایگرین آن متناسب با حکومتی الهی در جامعه اسلامی که حول حاکمیتی الهی می‌شود، مقوله بیعت را برجسته کرد.

بیعت مقوله‌ای است که از پیش از اسلام وجود داشت و امروزه نیز در برخی جوامع اسلامی وجود دارد. در تعریف آن در دوران جاهلی، مفهومی دوجانبه در ارتباط با بیعت کننده و بیعت شونده دارد. برخی معنای پیمان دوجانبه و برخی پیمان یک‌جانبه را مدد

نظر قرار داده‌اند. جایگاه بیعت در دوران پیامبر(ص) فراتر از رابطه‌ای یک طرفه و تأکید بر بُعد الهی آن به عنوان عهد الله بوده است. از این رو از اولین بیعت با اولین مسلمانان تا بیعت عقبه اول و دوم و رضوان و غدیر و غیره شرط اصلی، التزام به تمهدی الهی در حمایت از حاکمی الهی بوده است. بر همین اساس، شیعیان خلافت را الهی و انتسابی و تنها عامل مشروعيت حاکم اسلامی و تنها مقام شایسته تعیین حاکم را خداوند می‌دانند.

سابقه بیعت در سیره پیامبر(ص) و خلفای راشدین، بیانگر تغییر در تعریف بیعت از یک رابطه یک طرفه به رابطه‌ای دوطرفه است. اهل سنت خلافت را انتخابی و دارای مشروعيت از جانب مردم می‌دانند که در صورت محقق نشدن اهداف، امکان لغو مشروعيت از طرف مردم وجود دارد. بیعت در نظر آنان به معنای انتخاب حاکم و تعهد به اطاعت و پیروی اوست که از قبل از اسلام و پس از آن تا به امروز وجود دارد. از این رو، خلیفه اول پس از انتخاب اهل حل و عقد مورد بیعت قرار می‌گیرد و خلیفه دوم با استخلاف و خلیفه سوم با شورا و خلیفه چهارم با زور و غلبه.

طبق نص اسلام و به ویژه شیعیان، حاکم از طرف خالق هستی تعیین می‌شود و ولایت انتسابی است. در این راستا معرفی این برگزیده خداوند به مردم، تنها از طریق پیامبر(ص) می‌باشد و خود او هم حتی حق تعیین جانشین و تعیین خلیفه برای مسلمین را ندارد. ابلاغ انتساب اعلیٰ(ع) و فرزندانش به عنوان حاکم بعد از نبی در غدیر خم از دیدگاه شیعی و اقبال مردم برای قبول حکومت پس از کشته شدن خلیفه سوم از دیدگاه سنی، هردو وجهه متفاوتی از بیعت را نشان می‌دهند. اعلیٰ(ع) در سال ۱۰ ق. در غدیر خم تسلیم امر الهی شد و در سال ۳۵ ق. در مقابل اراده مردم مقاومت کرد و نپذیرفت. سپس با هجوم مردم و نداشتن چاره با گذاشتن شروطی، قبول به پذیرش حاکمیت بر مردم کردند و آن را از آب بینی بز بیارزش‌تر دانستند؛ درحالی که اقبال عمومی به او بسیار زیاد بود. از نظر اعلیٰ(ع) بیعت، حق حاکمیت تفویض شده از طرف مردم نیست، بلکه شناخت و اطاعت محض حاکم الهی و سپس در ک عهدی الهی و تعهد به آن و قبول مسئولیت‌های آن توسط مردم است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- نهج البلاغه

- ابن أثیر، عزالدین علی (١٣٧٠ش)، *الکامل فی التاریخ*، ترجمة سید محمدحسین روحانی، ج ٢، ٣، تهران: اساطیر.
- ابن اعتم، أَحْمَد (١٣٠٥ق)، *التفوّح*، ترجمة مستوفی هروی، ج ٢، بمیئی: میرزا محمد ملک الكتاب.
- ابن حبان، محمد (١٤١٤ق)، *صحیح ابن حبان*، ج ٢، بیروت: مؤسسه الرساله، طبعة الثانية.
- ابن حییب بغدادی، محمد (١٤٠٥ق)، *المنمق فی اخبار قریش*، محقق خورشید احمد فاروق، بیروت: عالم الكتب.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (١٣٧٤ش)، مقدمه، ترجمة محمد پروین گتابادی، ج ١، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ٨.
- ابن سعد، محمد (١٤١٨ق)، *الطبقات الکبری*، ج ١، بیروت: دار الكتب العلمیه.
- ابن شبه، عمر (١٩٩٠م)، *تاریخ المدینة المنورہ*، ج ٢، بیروت: الدار الإسلامیه.
- ابن عبد البر، یوسف (١٤١٢ق)، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، ج ٣، بیروت: دار الجیل.
- ابن فراء، محمد بن حسین (١٤٠٦ق)، *احکام السلطانیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن قدامه، ابوالفرج (١٩٧٨م)، *مختصر منهاج القاصدین*، دمشق: چاپ ارناؤوط.
- ابن کثیر، اسماعیل (١٤٠٧ق)، *المباینة والنهاية*، ج ٢، بیروت: دار الفکر.
- ابن منظور، أبوالفضل (١٤١٤ق)، *لسان العرب*، تحقیق علی سیری، ج ١، ٢، ٨، بیروت: دار صادر، الطبعۃ الثالثة.
- ابن هشام، عبد الملک [بی تا]، *سیرة النبیویه*، ج ١، ٢، بیروت: دار المعرفه.
- اسکافی، محمد (١٣٧٤ش)، *المعیار و الموزانه فی فضائل الایمأم أمیر المؤمنین علی بن أبي طالب(ع)*، ترجمة محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- اصفهانی، ابوالفرج (١٣٦٨)، *الأغانی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- الایحی، عضدالدین (١٩٩٧م)، *کتاب المواقف*، بیروت: دار الجیل.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (١٤٠٨ق)، *الفرق بین الشرق*، بیروت: دار الجیل.
- بلاذری احمد بن یحیی (١٣٩٤ق)، *انساب الاشراف*، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ١، ٣، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- تستری (شوستری)، محمدتقی (١٢١٨ق)، *بیهیج الصبا غه فی شرح نهج البلاغه*، ج ٤، طهران: امیر کیمیر.
- تقیازانی، مسعود بن عمر (١٤١٢ق)، *شرح المقاصد*، قم: نشر الشیف الرضی.
- تقیقی، ابراهیم [بی تا]، *الغارات*، ترجمة محمدباقر کمره‌ای، [بی جا]: [بی نا].
- جوادعلی (١٩٧٦م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، ج ٤، بیروت: دار العلم للملايين.
- جوده، جمال (١٣٨٢)، *اوپیاع اجتماعی اقتصادی موالي در صدر اسلام*، ترجمة مصطفی جباری و مسلم زمانی، تهران: نشر نی.
- جوهری، اسماعیل (١٤٠٤ق)، *صحاح اللغة*، بیروت: دار العلم للملايين.

- جوینی، عبدالملک (۱۴۱۲ق)، *غایث الامم*، بیروت: دار النهضۃ الاسلامیة.
- زبیدی، مرتضی [۱۴۱۴ق]. *تاج العروس فی شرح القاموس*، تحقیق علی شیری، ج ۳، بیروت: دار الفکر.
- سیوطی، جلال الدین (۱۹۵۲م)، *تاریخ الخلفاء*، مصر: مطبعة السعاده.
- (۱۴۰۴ق)، *الدر المنشور فی تفسیر المأثور*، ج ۳، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
- الشربینی شافعی، شمس الدین (۱۹۹۴م)، *معنى المحتاج*، ج ۴، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- شهرستانی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، *مدخل الى علم الفقه*، لندن: الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية.
- شهیدی، جعفر (مهر و آبان ۱۳۶۸)، «*بیعت و چگونگی آن در تاریخ اسلام*»، کیهان اندیشه، ش ۲۶، صص ۱۲۵-۱۲۹.
- شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۳۷۶ش)، *اوائل المقالات*، قم: کنگره بزرگداشت شیخ مفید.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الامم و الملوك*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- عبدالمجيد، احمد (۱۹۹۸م)، *البیعة عند مفتکر اهل السنة و العقد الاجتماعي*، قاهره: دراسة مقارنة فی الفلسفة السياسية.
- علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۰۱ق)، *الشافی فی الامامة*، ج ۲، تهران: مؤسسة انتشاراتی الصادق.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۵ق)، *قواعد العقائد*، لبنان: عالم الكتب، الطبعة الثانية.
- فاضی عبدالجبار، ابن الحسن [بی تا]، *المعنى فی ابواب التوحید و العدل*، اشراف طه حسین، ج ۲۰، فاهره: دار الترجمه للترجمه و التاليف.
- قاسمی، ظافر (۱۴۱۰ق)، *نظام الحكم فی الشريعة والتاريخ الاسلامي*، ج ۱، بیروت: دارالفنائی.
- مادلونگ ویلفرد (۱۳۷۷)، *جانشینی حضرت محمد*(ص)، ترجمة احمد نمایی و دیگران، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۶ق)، *أحكام السلطانية*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶ش)، *بحار الانوار*، ج ۲۶، تهران: انتشارات اسلامیه.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۹۸۵م)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ج ۲، بیروت: دار الاندلس للطباعة، الطبعة السادس و عشرين.
- المظفر، محمدرضا (۱۴۱۷ق)، *عقاید الامامیة*، تحقیق محمدجواد الطبری، قم: مؤسسه الامام علی(ع).
- مکارم شیرازی، ناصر [بی تا]، *انوار الفقاہة* (کتاب البیع)، ج ۱، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.
- نصرین مزاحم (۱۳۶۴ش)، *وقعه صفین*، ترجمة کریم زمانی، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب (۱۳۸۴ق)، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، نجف: المکتبة الحیدریه.

عوامل مؤثر بر ناکامی فتوح و گسترش اسلام در قلمرو خزرها (۱۳۲-۲۲ق)

پویان سعادت‌فر^۱

اما معلی شعبانی^۲

سید حسن شجاعی دیوکلابی^۳

رضا شجری قاسم خیلی^۴

چکیده: فتوح اسلامی در قلمرو خزرها، در قیاس با قلمرو دیگر قدرت‌های پیرامون سرزمین‌های اسلامی، توأم با موققت بود. بر این اساس نگارندگان پژوهش حاضر با استفاده از روش تحقیق تاریخی در صدد پاسخ به این پرسش‌اند که چه عواملی در ناکامی فتوح و گسترش اسلام در قلمرو خزرها مؤثر بوده است؟ یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که این ناکامی معلول مجموعه‌ای از عوامل نظامی، اقتصادی و اجتماعی و جغرافیایی بوده است. از منظر نظامی می‌توان به مواردی چون قدرتمندی خزرها در بسیج نیروها، تجهیزات برتر نظامی، برخورداری از استحکامات دفاعی و پشتیبانی نظامی آنها از سوی خوارزمی‌ها و روس‌ها اشاره کرد. از بعد اقتصادی و اجتماعی، برخورداری خزرها از یک اقتصاد قدرتمند و پویا، وجود عدالت نسبی اجتماعی و در نتیجه رضایت‌مندی عمومی اقوام خزری از وضعیت خود حائز اهمیت است. همچنین دوری سرزمین خزرها از مرکز خلافت، وجود ناهمواری‌ها و سرمای شدید این سرزمین از عوامل مؤثر بر ناکامی فتوح اسلامی در قلمرو خزرها و در بُعد جغرافیایی بوده است.

واژه‌های کلیدی: فتوح اسلام، قلمرو خزرها، عوامل ناکامی، نظامی، اقتصادی، جغرافیایی

saadatfarp@yahoo.com

e.shabani@umz.ac.ir

h.shojaee@umz.ac.ir

r.shajari@umz.ac.ir

۱ دانشجوی تاریخ اسلام دانشگاه مازندران

۲ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه مازندران (تویینده مسئول)

۳ استادیار گروه تاریخ دانشگاه مازندران

۴ استادیار گروه تاریخ دانشگاه مازندران

Effective Factors on the Failure of Islamic Conquests and Spread of Islam in the Land of Khazar (22-132 AH)

Poyan Saadatfar¹

Emam Ali Shabani²

Seyyed Hasan Shojaei Divkalaei³

Reza Shajari Ghasemkheili⁴

Abstract: Islamic conquests in the Khazar territory was faced with failure in comparison with other territories invaded by Muslims. Accordingly, the present research, using historical research method, tries to answer this question: What factors had been effective in failure of Islamic conquests in Khazar lands? The present research conclude that there are some important reasons leading to Muslims's failure. This paper states that Muslims could not conquer Khazar land because of the Khazars' military structure, especially its powerful strength in mobilizing forces, superior military equipment, and existence of defensive fortresses. They were also supported by Khwarizmians and the Russians besides having a powerful and dynamic economy and existence of a relative social justice which had led to general satisfaction of the Khazars. Finally, their remoteness from the caliphate centers, the existence of natural obstacles and the cold weather of this land were the effective factors on the failure of Islamic conquests in Khazar territory.

Keywords: Islamic conquest, Khazar territory, failure factors, military structure, economic situation, geographical position.

1 M.A student of Islam history of university of Mazandaran

saadatfarp@yahoo.com

2 Associate Professor, Department of History University of Mazandaran, (Corresponding Author)
e.shabani@umz.ac.ir

3 Assistant Professor, Department of History University of Mazandaran

H.shojaee@umz.ac.ir

4 Assistant Professor, Department of History University of Mazandaran

r.shajari@umz.ac.ir

مقدمه

پس از وفات پیامبر اسلام، خلفای نخستین با هدف کشاندن مشکلات و اختلافهای داخلی ناشی از خلاً قدرت به خارج از مرزهای شبه جزیره عربستان و انگیزه‌های دینی و اقتصادی گوناگون فتوح را در دستور کار خود قرار دادند (Donner, 1981: 6؛ فیرحسی، ۱۳۹۴: ۱۶۴؛ حتی، ۱۳۶۶: ۱۸۶). گرچه اعراب طی مدت کوتاهی بخش عمده‌ای از سرزمین ساسانیان و رومیان را تحت تصرف خود درآوردند، اما فقط اسلامی در قلمرو خزرها به گونه‌ای دیگر پیش رفت و توأم با موفقیت نبود. این وضعیت متفاوت با وجود همهٔ فعالیت‌های پیوسته و مکرر سیاسی، نظامی و مذهبی مسلمانان در قلمرو گفته شده، این پرسش را ایجاد می‌کند که چه عواملی در ناکامی فتوح و گسترش اسلام در قلمرو خزرها مؤثر بود؟ بر این اساس، پژوهش پیش رو درصد است با استفاده از روش تحقیق تاریخی و به کارگیری منابع و مأخذ تاریخی به این پرسش پاسخ دهد.

گفتنی است در منابع تاریخی با وجود اهمیت موضوع در تاریخ اسلام به‌طور اعم و جغرافیای خزان به‌طور اخص، اساساً کمتر مجالی برای بحث و بررسی در میان مورخان ایرانی و یا عرب یافته است. اطلاعات موجود در منابع صرفاً اطلاعات پراکنده‌ای درباره تحولات تاریخی قلمرو خزرها در سده‌های نخستین است. مهم‌تر از همه، به نظر می‌رسد که مورخان مسلمان عموماً چندان رغبتی به انعکاس اخبار موقیت‌های خزرها در مواجهه و مقابله با سپاه مسلمان نداشته‌اند و یا مسئله را ناچیز و کوچک شمرده‌اند که خود کار تحقیق و پژوهش را دشوار ساخته است.

دربارهٔ پیشینه پژوهش نیز باید عنوان کرد که تاکنون آثار تاریخی مهمی درباره خزرها نوشته شده است که می‌توان به تاریخ خزان یهودی نوشته «دالکس مورتون دانلپ» (۱۹۶۷م) اشاره کرد که با عنوان تاریخ خزان به فارسی نیز ترجمه شده است. همچنین کتاب قبیلهٔ سیزدهم که چند سال پس از کتاب دانلپ، توسط آرتور کسلر (۱۳۶۱) به رشته تحریر درآمده و در آن فراوان به کتاب دانلپ ارجاع داده شده است. از همه جدیدتر باید به کتاب وزین «کوین آلن بروک» با عنوان یهودیان خزر^۱ اشاره کرد که در سال ۲۰۱۸م منتشر شده و هنوز به فارسی ترجمه نشده و فراوان مورد استفاده این

پژوهش قرار گرفته است. تمامی آثاری که به آنها اشاره شده، به طور گسترده به مناسبات و درگیری میان مسلمانان و خزرها پرداخته‌اند، اما کمتر بر عوامل مؤثر بر ناکامی فتوح و گسترش اسلام در قلمرو خزرها متمرکز شده‌اند. در پژوهش‌های داخلی در این زمینه می‌توان به مقاله «مناسبات مسلمانان با خزرها در سده نخست هجری با تأکید بر روایات مورخان مسلمان» نوشته صدقی و شهبازی (۱۳۹۴) اشاره کرد که روایتی نقلي از مناسبات مسلمانان و خزرهاست. همچنین در مقالات دیگری چون «خرزان در منابع اسلامی» از هادی عالمزاده (۱۳۶۸)، «خرزرا در منابع اسلامی» از محمد سلامی‌زاده (۱۳۷۹)، «نگاهی به تاریخ، تمدن و فرهنگ خزرها» از وهاب ولی (۱۳۷۵) و «مسلمانان و خزرها» از نگار ذیلابی (۱۳۸۱)، به تاریخ خزرها، اوضاع فرهنگی و تمدنی خزرها و مناسبات آنها با مسلمانان به صورت کلی اشاراتی شده است. در این میان باید معترف بود که اگرچه پژوهشگران روسی مانند آرتامونوف^۱ و مینورسکی^۲ به مسئله خزرها به صورت جدید پرداخته‌اند، اما رویکرد ایدئولوژیکی آنها در مطالعه و بررسی تاریخ تحولات خوزستان و رخنه آشکار ارزش‌داوری در مطالعات تاریخی، پژوهش‌های آنها را به لحاظ آکادمیک دچار اشکالاتی کرده است.

نگارندگان پژوهش پیش رو با تمرکز بر عوامل مؤثر بر ناکامی فتوح اسلامی و موانع گسترش اسلام در قلمرو خزرها و با استفاده از انواع منابع تاریخی و جغرافیایی اسلامی و نیز آخرین دستاوردهای پژوهشی در این حوزه به زبان فارسی و انگلیسی، سعی کرده‌اند بعدی از موضوع را با رویکردی غیرایدئولوژیک و فارغ از ارزش‌داوری تبیین کنند. این مقاله در سه قسمت صورت‌بندی شده است: در ابتدا نگاهی به قلمرو و تاریخ خزرها داشته‌ایم. سپس علائم و نشانه‌های ناکامی تحقق ورود و گسترش اسلام در قلمرو خزرها را از نظر گذرانده‌ایم و در بخش اصلی مقاله به عوامل ناکامی فتوح اسلامی در قلمرو

۱ به نقل از

Bruce Graham Trigger (1996), *A History of Archaeological Thought*, Cambridge, England: Cambridge University Press, p.338.

2 Minorsky, Vladimir (1958), *A History of Sharvan and Darband in the 10th–11th Centuries*; Cambridge, England: W. Heffer. :ibid.(1959), “A new Book on the Khazars”, *Oriens* 110, P124 :ibid (1937), *Hudud ibid, al-'Alam (The Regions of the World)*: A Persian Geography 372 A.D.–982 A.D. London: Luzac.

خزرها پرداخته‌ایم که خود شامل مباحثی چون عوامل نظامی، عوامل اقتصادی، اجتماعی و عوامل جغرافیایی است.

قلمرو و تاریخ خزرها

بیشینه تاریخی خزرها در صحنۀ تاریخ به دلیل گروهی از اخبار متناقض و اطلاعات آناکرونیستیک^۱ در هاله‌ای از ابهام قرار دارد (Golden, 1980: 49). منابع تاریخی تصویر روشی از ظهور حکومت خزرها ارائه نمی‌دهند (Golden, 1992: 235)، اما امپراتوری خزر که به لحاظ قومی و مذهبی حکومتی متکثر بود، در زمانی بین سال‌های ۶۳۰-۶۷۰ق. به صورت یک دولت مستقل پا به عرصه‌ی وجود نهاد (گروسه، Brook, 2018: 14؛ ۲۹۹). خزرها ساکن اراضی ساحلی میان ولگا و قفقاز بودند و تمام این مناطق تحت سلطه آنان قرار داشت (Dunlop, 1967: 41). بر این اساس بود که بارتولد اعتقاد داشت خزان، ساکن شمال دریای کاسپی بودند و دریای مذکور نام خود را از آنان گرفته است (بارتولد، ۱۳۷۵: ۳۸).

در مورد نژاد و منشأ خزرها نظرات متفاوتی وجود دارد و به تعبیر «کوین بروک» خزرپژوه بر جسته معاصر، در این باره هنوز اطلاعات دقیق به دست نیامده است (6: 2018). منابع تاریخی شکل‌گیری جامعه و امپراتوری خزرها را در نتیجه مهاجرت ترکان به مناطق شمالی دریای کاسپین عنوان می‌کنند. مورخان یونانی (Theophanes, 1997: 446؛ Brestschneider, 1910: 2/93)، چینی (Brook, 2018: 6) و نیز مورخان و جغرافی نویسان مسلمان مانند یعقوبی، دینوری، مسعودی، ابن‌نديم و غيره خزرها را طایفه‌ای از ترکان دانسته‌اند (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۱۸/۱؛ دینوری، ۱۳۹۵: ۳۷؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۷۸؛ ابن‌النديم، ۱۳۸۱: ۳۳)

با وجود این اصطحری، خزرها را فاقد هرگونه شباهت با ترکان معرفی کرده است (اصطحری، ۱۳۶۸: ۱۸۰). از متأخران نیز آرتامونوف و ولادمیر مینورسکی به نوعی با اصطحری همنظر بوده و ترک‌نژاد بودن خزرها را نادرست دانسته‌اند. آرتامونوف مدعی است خزرها بومی مناطق قفقاز شمالی و دره‌دن بوده و ترک نیستند (Trigger, 1996:)

^۱ زمان‌پریشی، نابهنگامی.

(338). همچنین مینورسکی گفته است خزرها گروهی از اقوام صحرانشین و بومی روسیه جنوبی بودند که تحت حکومت یک رهبر خزر-ترکی تازه درآمدند (Minorsky, 1959: 124). با وجود چنین دیدگاهی باید عنوان کرد که بررسی‌های زبان‌شناسانه (Golden, 1980: 1/21)، مطالعات ژنتیکی (Brook, 2018: 3) و تحقیقات تاریخی نشان می‌دهد که خزرها متعلق به یکی از شاخه‌های نژاد ترکی و به احتمال زیاد از اعقاب اویغورها بودند (Senga, 1990: 57-62).

همان‌گونه که پیش‌تر به آن اشاره شد، سرزمینی که خزرها در آن سکونت داشتند، در شمال دریای کاسپین، حد فاصل اراضی ساحلی میان ولگا و قفقاز بود. خزرها در این محدوده جغرافیایی در شهرهایی زندگی می‌کردند که براساس منابع جغرافیایی، تعداد آنها در قرن نهم میلادی / سوم قمری در حدود صد شهر گزارش شده است (Brook, 19: 2018). از جمله این شهرها «بلنجر» و یا «واراچان» (بیناکس فعلی) بود که مسعودی آن را نخستین پایتخت خزان معرفی کرده است. پس از بلنجر، شهر اتل (در مسیر سفلی رود ولگا) توسط خزرها به عنوان پایتخت برگزیده شد (مسعودی، ۱۳۹۶: ۱/۶۰). به نظر می‌رسد انتقال پایتخت از بلنجر به شهر اتل در مصب رود ولگا (بارتول، ۱۳۷۶: ۷۷) به دلیل فشار ناشی از حملات لشکر اعراب مسلمان صورت گرفته باشد (Minorsky, 1958: 106). از دیگر شهرهای مهم امپراتوری خزر «سمندر» (نzedik مخاچ قلعه فعلی) بود (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۵۲۰). این شهر بزرگ‌ترین شهر خوزستان به حساب می‌آمد که به فرمان خسرو انشیروان ساخته شد و در زمان خود شهری پراوازه در خاور نzedik بود (گومیلیوف، ۱۳۸۲: ۲۰۰-۲۲۱).^۱ همچنین در میان شهرهای امپراتوری خزر باید از شهر «دربند» (باب‌الابواب دوران اسلامی) نام برد که توسط قباد (ابن‌فقیه همدانی، ۱۳۴۹: ۱۳۰) و یا انشیروان (بلادذری، ۱۳۳۷: ۲۸۰) سasanی «جهت دفع شر خزريان» (مستوفی، ۱۹۱۳: ۲۵۵) ساخته شده بود. گفتنی است مؤلف ناشناخته حدود العالم نیز در قرن دهم میلادی / چهارم قمری از شهرهای دیگری چون خمج، بیضا، ساوغر، ختلغ، الکن، سور، مسقط و نواحی دیگری به نام‌های طولاس و لوغر در این منطقه یاد کرده است (مجھول المؤلف، ۱۳۶۲: ۱۹۳).

^۱ مسعودی از «سمندر» به عنوان پایتخت خزرها یاد کرده است (مسعودی، ۱۳۹۶: ۱/۱۷۵).

در چنین محیط جغرافیایی، امپراتوری خزرها با ساختار سیاسی ویژه خود سربرآورد. به لحاظ ساختار سیاسی قدرت، خزرها از یک سیستم پادشاهی دوگانه متشکل از خاقان و شاه (بک) بهره می‌جستند. این سیستم با وجود دولتمردانی در سطوح پایین‌تر مانند تارخان‌ها، قضات و حاکمان محلی تقویت می‌شد (Brook, 2018: 45). مسعودی نیز خاقان خزر را غیر از شاه معرفی کرده و در این باره گفته است: «مقصود ما از شاه خزر... خاقان نیست. زیرا خزران شاهی به نام خاقان نیز دارند و رسم است که او و امثالش مطیع شاه دیگر باشند... خاقان... در کار مملکت امر و نهی نکند» (مسعودی، ۱۳۹۶: ۱۷۷/۱).

خزرها و امپراتوری آنها تحت فرماندهی فرمانروای خود که خاقان خزرها نامیده می‌شدند، در نیمة دوم قرن هفتم میلادی / نیمه دوم قرن اول قمری بعد از زوال قدرت خاقان ترک غربی، به عنوان بازیگر اصلی در قفقاز شمالی و مناطق استپی دریای کاسپین سربرآوردند (Kovalev, 2005: 77). پس از این زمان بود که امپراتوری خزرها در تحولات تاریخی به یکی از قدرتمندترین امپراتوری‌های منطقه تبدیل شد. در نتیجه دستیابی به چنین جایگاهی بود که گزارش‌های تاریخی از اهمیت و جایگاه شاهان خزر نزد امپراتوری‌های بزرگی چون ساسانیان سخن به میان آورده‌اند (ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۲۴۱). برای مثال، «جان باگنل بوری» مورخ ایرلندي اهمیت و جایگاه خاقان خزرها را در سیاست خارجه امپراتوری بیزانس به اندازه اهمیت شارل بزرگ^۱ و جانشینان او عنوان کرده است (Bury, 1912: 402); به همین سبب پس از پیروزی خزران بر اعراب مسلمان در سال ۱۱۴/۷۳۲ق، کنستانتین پنجم امپراتور آینده بیزانس، با یک شاهزاده خانم خزر ازدواج کرد و فرزند آنان امپراتور لئوی چهارم به واسطه همین نسبت مادری به «لئوی خزر» مشهور شد.^۲ انجام چنین ازدواجی در حالی رخ می‌داد که ازدواج امپراتورهای بیزانسی با شاهزادگان ییگانه (غیررومی) رخدادی مرسوم نبود و آنها عادت به انجام این کار نداشتند (Zuckerman, 2007: 399). این امر خود نشان دهنده اهمیت و جایگاه خزرها در تحولات سیاسی منطقه در دوره حیات این امپراتوری بوده است. درباره اهمیت تاریخی خزرها پیتر گلدن خزرشناس مشهور گفته

^۱ مؤسس امپراتوری مقدس روم و پدر کشورهای فرانسه و آلمان.

² Dunlop, Douglas M, *Encyclopedia Judaica*, second edition, USA: Macmillan references, Vol 12, p109.

است: «تاریخ اقتصادی اروپای شرقی و سرزمینهای خلافت اسلامی را بدون رجوع به خزرها نمی‌توان شناخت» (Golden, 2007: 9).

دست اندازی مکرر خزرها به قلمرو امپراتوری ساسانی یکی از نقش‌های مهم امپراتوری خزرها در جهان باستان بود. از سوی دیگر، این حملات خود نیز نشان دهندهٔ جایگاه امپراتوری خزرها در معادلات سیاسی- نظامی منطقه بود (رضا، ۱۳۸۹: ۷۳؛ بارتولد، ۱۳۷۵: ۲۸). آنان در سال‌های ۶۲۵/۳-۶۲۶/۴ ق. دو بار به سرحدات شمال غربی ایران از جمله ارمنستان حمله کردند و در آنجا به غارت و چاول پرداختند. همچنین تا سال ۶۳۰/۸ ق. حملات متعددی از سوی خزرها به قلمرو ایران گزارش شده است؛ حملاتی که گاهی خاقان خزرها خود شخصاً فرماندهی لشکر را بر عهده داشت (بارتولد، ۱۳۷۵: ۳۸-۴۰). در نتیجهٔ حملات مکرر خزرها بود که انشیروان با احساس خطر از ناحیهٔ آنان، دستور داد استحکامات نظامی در گذرگاه دربند ایجاد کنند (بلادری، ۱۳۳۷: ۲۸۱-۲۸۲؛ دانلپ، ۱۳۸۲: ۳۷).

تاریخ امپراتوری خزرها تا زمان سقوط آنها در قرن سیزده میلادی/ هفتم قمری با جنگاوری و در گیری‌های متناوب با همسایگانشان گذشت. به اعتقاد بیشتر پژوهشگران سقوط امپراتوری خزرها در نتیجهٔ حمله روس‌ها به سرزمین آنها اتفاق افتاد (دانلپ، ۱۳۸۲: ۲۲۵). البته پیتر گلدن نابودی خزرها را معلول گسترش پچنگها^۱ دانسته است (به نقل از Brook, 2018: 141). در کنار عامل تهاجم خارجی، برخی عوامل داخلی مانند فقدان مرزهای طبیعی برای دفاع از کشور، عدم تجانس نژادی و نبود همگنی در جمعیت خزرها و نابرخوردگاری از نیروی دریایی، در سقوط این امپراتوری مؤثر بودند (همان). با وجود چنین ساختار داخلی آسیب‌پذیر که ضعف‌های خود را در مواجهه با روس‌ها در قرن سیزده میلادی/ هفتم قمری نشان داده بود، خزرها و امپراتوری آنها در مواجهه و مقابله با مسلمانان موفق بودند. مسلمانان با وجود فتوح موفق خود در ایران و روم، در فتوح خود در منطقهٔ تحت سلطهٔ خزرها و ورود، گسترش و تحکیم مواضع خود در این منطقه موفق نبودند؛ و نشانه‌های این ناکامی در ادامهٔ مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

^۱ قومی ترک‌تبار که در پایان سده نهم میلادی در غرب رود ولگا اقامت گزیدند.

نشانه‌های ناکامی تحقق ورود و گسترش اسلام در قلمرو خزرها

پس از آغاز فتوح اسلامی مسلمانان تقریباً با موقیت تمامی مناطقی را که به آن لشکرکشی کردند، تحت تصرف خود درآوردند. در این میان، حمله اعراب مسلمان به قلمرو خزرها و نتایج به دست آمده از آن متفاوت از سایر مناطقی بود که به آن حمله کرده بودند. در نتیجه همین مسئله بود که اوبلنسکی^۱ سهم اصلی خزرها از تاریخ جهان را کرده بودند. در تصرف خط قفقاز و مقاومتشان در برابر هجوم اعراب مسلمان به سمت شمال دانسته است (Obolensky, 200: 172). پیتر گلدن نیز نقش خزرها در مقاومت در برابر اعراب مسلمان را همانند نقش فرانک‌ها در ایستادگی در برابر مسلمانان بسیار مهم شمرده است (Golden, 1990: 265). علاوه بر وی، دانلپ نیز با تأکید بر اهمیت ایستادگی خزرها در برابر اعراب مسلمان، گفته است: «ایستادگی خزرها تبعات و آثار فراگیری داشت. اگر این مردم یارای پایداری در برابر لشکر اسلام را نداشتند، بی‌شک تاریخ اروپای شرقی و بخصوص روسیه کاملاً به نوع دیگری بود» (دانلپ، ۱۳۸۲: ۶۵). گومیلیوف دولت خزران را در آغاز سده هشتم میلادی/ دوم قمری دولتی قدرتمند توصیف کرده که جلوی هجوم اعراب را گرفته و سراسر اروپای جنوب شرقی را متعدد کرده بودند (گومیلیوف، ۱۳۸۲: ۱۴۵). از سوی دیگر گسترش اسلام در کنار مزایای مادی و معنوی دیگر خود موجب شد تا تصرف سرزمین خزرها مطمح نظر اعراب مسلمان قرار گیرد. البته این خواسته برخلاف سرزمین‌های دیگری که اعراب مسلمان پای بدانجا نهاده بودند، چندان عملی نشد و در عین حال توفیقات به دست آمده با دشواری‌های بسیاری همراه بود.

بر این اساس منابع تاریخی اتفاق نظر دارند که مردمان سرزمین خزر دین واحد نداشتند و بین مسیحیت، یهودیت، اسلام و حتی بت پرستی مغلق بودند و تنها در زمان خلافت هارون الرشید (حکومت: ۱۹۳-۱۷۰ق / ۷۸۶-۸۰۹م) تغییر کیش دادند و رسماً به آیین یهود درآمدند (مسعودی، ۱۳۹۶: ۱/ ۱۷۶).^۲ گزارش‌های ارائه شده از منابع تاریخی در قرون سوم به بعد حاکی از اطلاعاتی است که نشان می‌دهد اسلام در سرزمین‌های

۱ استاد دپارتمان تاریخ روسیه و بالکان دانشگاه آکسفورد.

۲ البته منابع عبری در نگرشی جانبدارانه، بر این باورند که در سال ۱۲۲ق / ۷۴۰م، طبقه حاکم خزران از بت پرستی به آیین یهود گرویدند و بدین‌گونه دین یهود برای قرن‌ها دین رسمی خزرها شد (دانلپ، ۱۳۸۲: ۱۶۷).

امپراتوری خزر با وجود حملات مسلمانان، ورود و گسترش پیدا نکرده است. برای مثال ابن‌فضلان سیاح قرن سوم و اوایل چهارم قمری که به این منطقه سفر کرده، گزارش داده است: «خرزی یهودیست. حال آن که بلغارها یا اسلاوی‌ها مسلمانند» (ابن‌فضلان، ۱۳۵۵: ۲۰). ابن‌رسته جغرافی دان هم عصر ابن‌فضلان نیز گفته است تمامی بزرگان و امراء خزری مذهب یهودی دارند (ابن‌رسته، ۱۸۹۲: ۱۳۹). در همین راستا مؤلف کتاب *المسالک* و *الممالک* تصویری کرده است که یهودی بودن یکی از پیش‌شرط‌های پادشاهی در بین خزرها بوده است (اصطخری، ۱۳۶۸: ۱۷۹، ۱۸۱). همچنین یاقوت حموی در گزارشی که به نظر می‌رسد حاصل مشاهدات اوست و به قرن هفتم قمری تعلق دارد، خاطرنشان کرده است که حاکمان سرزمین خزرها یهودی و اکثریت جمعیت خزرها نیز مسیحی، یهودی و حتی بت‌پرست‌اند (یاقوت حموی، ۱۳۸۲: ۲۹۲-۲۹۳).

درباره انگیزه گرویدن خزرها به آیین یهود نیز بیشتر پژوهشگران انگیزه سیاسی را مهم‌ترین علت دانسته‌اند. خزان در قرن هشتم میلادی / دوم قمری در میان دو قطب مسیحیت و اسلام قرار داشتند. آنها دریافت‌بودند که با پذیرش مسیحیت یا اسلام، استقلال خود را از دست می‌دهند و به زیر سلطه آنان خواهند رفت. در این میان آیین یهود از شهرت کافی برخوردار بود و به عنوان یک دین آسمانی مورد احترام هر دو گروه مسیحی و مسلمان بود و مهم‌تر از همه هماورده آن دو بود. البته در این میان مهاجرت گستردۀ یهودیان به سرزمین خزرها در نتیجه سیاست اجبار پادشاه روم، آشنایی پیشین خزرها با یهودیان و در نهایت جاذبه‌های صنعتی و اقتصادی یهود، در این رخداد بی‌تأثیر نبوده است (کسلر، ۱۳۶۱: ۷۱؛ بارتولد، ۱۳۵۸: ۳۴۲؛ ذیلابی، ۱۳۸۱: ۱۰). در پی پذیرش آئین یهودیت بود که ابن‌نديم در قرن چهارم قمری گزارش داده است که خزان از القبای عبری استفاده می‌کردد (ابن‌النديم، ۱۳۸۱: ۲۱).

بر این اساس چنین می‌توان نتیجه گرفت که حملات اعراب مسلمان به سرزمین خزرها برخلاف سایر حملات آنان به مناطق دیگر - به ورود و گسترش اسلام در این منطقه منجر نشد.^۱ عدم توفیق در تحقق این مهم معمول عواملی چند بوده است که در ادامه

^۱ بارتولد بر این باور است که در سده نخستین قمری صرفاً محدوده بسیار کوچکی از داغستان و شهر دربند مسلمان شده بودند. وی بر رشد و گسترش بسیار کند اسلام در سرزمین خزان در سده‌های نخستین قمری تاکید دارد. او

پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است.

عوامل ناکامی فتوح اسلامی در سرزمین خزرها

۱. ساختار نظامی خزرها: درباره دلایل بروز جنگ میان مسلمانان و خزرها دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی بر این عقیده‌اند که وقوع این نبردها ناشی از سیاست‌های جنگی مسلمانان در جهت گسترش اسلام به شمال بود که هدف اصلی آن آسیای مرکزی و حوزه دریای مدیترانه در قلمرو امپراتوری بیزانس بود (Mako, 2008: 48). از سوی دیگر، برخی از پژوهشگران بر این باورند که این نبردها در راستای تحقق آرزوی مسلمانان برای گسترش قلمرو اسلام به سمت استپ اروپای شرقی صورت می‌گرفت (همان). همچنین عده‌ای معتقدند نیروی محرکه اعراب در حمله به این مناطق علاوه بر گسترش قلمرو، در دست گرفتن کنترل مسیر تجارت ولگا و نیز کنترل مسیر تجارت شمال-جنوب و همچنین میان شرق-غرب بوده است (Nazmi, 1998: 65). بسط و گسترش سرزمین‌های مفتوحه در حوزه آسیای مرکزی توسط مسلمانان موجب شد بخش قابل توجهی از مسیرهای تجارت در این منطقه تحت کنترل خلافت اسلامی درآید (Kennedy, 2004: 225-296). تصرف سرزمین خزرها این امکان را برای مسلمانان فراهم می‌کرد که بخش مهمی از راه ابریشم را که از قفقاز غربی و شمالی می‌گذشت و چین را به امپراتوری بیزانس وصل می‌کرد، تحت کنترل خود درآورند (Kovalev, 2005: 77-78).

تحت تأثیر چنین انگیزه‌هایی، مسلمانان حمله به سرزمین خزرها را در اهداف نظامی خود در قالب فتوح قرار دادند. براساس اطلاعات در دسترس از منابع تاریخی، در فاصله زمانی سده اول قمری تا دهه‌های آغازین سده دوم قمری، هفده جنگ میان اعراب مسلمان و خزرها به وقوع پیوست که در چهارده مورد، اعراب و در سه مورد دیگر خزرها آغاز گر آن بودند (Mako, 2010: 47). نخستین رویارویی نظامی بین مسلمانان و خزرها در سال ۲۲ق، در دوران خلافت عمر رخ داد. در این نبرد که فرماندهی لشکر

حتی معتقد است اسلام و فرهنگ اسلامی نه از راه قفقاز که غالباً از راه خوارزم به سرزمین خزرها راه یافته است (بارتولد، ۱۳۷۵: ۳۰-۳۴). حتی گفته شده است فرستادگان خلیفه مقندر عباسی در سال ۹۲۱/۸۰۰م. ق. برای رفتن به نزد بلغارها -با وجود دوری بسیار راه- از خوارزم و شرق دریای خزر و از مسیر ولگا به نزد آنان رفتند که خود می‌تواند از چالش‌های جدی با خزرها حکایت داشته باشد (ابن‌فضلان، ۳۵۵: ۲۳).

مسلمین با عبدالرحمان بن ریعه باهله بود، با پیروزی مسلمانان همراه شد که در منابع تاریخی از پیش روی مسلمانان تا نزدیکی شهر البيضا (سمندر) و همچنین تا دویست فرسنگی بلنجر سخن گفته شده است (ابن‌اثیر، ۱۳۸۴: ۱۵۳۳/۴؛ ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۵۳۲/۱). این نبرد سرآغاز سلسله درگیری‌های پراکنده مسلمانان و خزرها بود که در حدود یک سده به طول انجامید.

مسلمانان در تعداد قابل توجهی از این نبردها - برخلاف بسیاری از سرزمین‌های دیگر که بدانجا پای نهادند - دچار ناکامی‌ها و شکست‌های سنگینی از خزرها شدند. برای مثال، در سال ۳۲ق. لشکر مسلمانان به فرماندهی عبدالرحمان بن ریعه باهله، پس از عبور از مرزهای خزرها و رسیدن به پشت دروازه‌های بلنجر پایتخت خزرها - با اتحادی از نیروها در سرزمین خزرها برای مقابله با مسلمانان مواجه شدند (طبری، ۱۳۸۵: ۲۱۵۹/۵). این نیروی متحد که بنا بر گزارش ابن‌اعشم بالغ بر سیصد هزار نفر بود، توسط خاقان خزرها متحد شده بودند (ابن‌اعشم، ۱۳۷۲: ۲۹۰). مسلمانان پس از مواجهه با این لشکر، شکست خورده و دچار هزیمت شدند. تعداد تلفات مسلمانان در نتیجه این شکست بسیار سنگین بود. منابع تاریخی از کشته شدن دست کم چهار هزار نفر (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۶۲/۲) از مسلمانان و از هم‌گسیختگی و عقب‌نشینی باقی آنها خبر داده‌اند. پس از این شکست، سپاه اعراب مسلمان به دو گروه تقسیم شدند. گروهی از اعضای این سپاه شکست خورده روانه دربند شدند و گروهی دیگر راهی گیلان و گرگان شدند که سلمان فارسی در میان آنان بود (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۵۵۶/۱).

در برخی از منابع تاریخی مانند تاریخ طبری و تاریخ کامل عنوان شد که خلیفة سوم عثمان، مسلمانان را از درگیری با خزرها بر حذر داشته بود (طبری، ۱۹۵۸/۵: ۱۳۸۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۴: ۱۶۶۴/۴)؛ این امر خود نشان دهنده قدرت خارقالعاده خزرها در بسیج و تجهیز نیروهای جنگی بود. صحت چنین ادعایی را می‌توان در گزارش طبری از توان نظامی خزرها مشاهده کرد که در آن عنوان شده بود: «خزرها، منجنیقهای و عرادهای بر قلعه نصب کردند. هر که به آنجا نزدیک می‌شد، زخمدارش می‌کردند یا می‌کشند و مسلمانان را به ستوه آوردند» (طبری، ۲۱۵۹: ۱۳۸۵، ۲۱۵۸/۵).

۱ برخی منابع از برادر وی به نام سلمان به عنوان فرمانده این نبرد یاد کرده‌اند (بلاذری، ۱۳۳۷: ۲۹۲).

این شکست مسلمانان از خزرها دومین شکست بزرگ مسلمانان پس از شکست در نبرد جسر بود. پس از این شکست، عثمان خلیفه سوم حذیفة بن الیمان را سه بار به جنگ خزرها گسیل داشت که آخرین جنگ با حادثه قتل خلیفه مصادف شد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵۵۷/۱). پس از قتل عثمان (۳۵ق) و روی کار آمدن علی بن ابی طالب(ع)، خلافت اسلامی به مدت چند سال درگیر جنگ‌های داخلی شد که آنها را از اقدام به پیگیری فتوح در مرزهای خلافت اسلامی غافل کرد. در زمان معاویه (۴۱-۰ع) و تثییت قدرت خاندان بنی امية، باز هم تا مدت‌های طولانی خبری از توجه جدی مسلمانان به این منطقه در منابع دیده نمی‌شود و فقط برخی از مورخان مانند بلاذری و مسکویه رازی (بلاذری، ۱۳۳۷: ۳۰۰-۲۸۴؛ مسکویه رازی، ۱۹۸۷: ۲۳۵/۲) گزارش‌هایی از درگیری‌های پراکنده و سیزه‌های محلی میان دو طرف ارائه داده‌اند (بارتولد، ۱۳۷۵: ۲۵، ۲۹). شواهد موجود از عملکرد مسلمانان در مواجهه با خزرها، حاکی از آن است که در دوره زمانی مورد بحث مسلمانان رویکردی دفاعی نسبت به خزرها داشته‌اند. تجدید بنای استحکامات نظامی دربند توسط اعراب مسلمان پس از آنکه توسط خزان سخت آسیب دید، خود می‌تواند نشانه‌هایی از سیاست دفاعی مسلمانان در چالش با خزان در سده نخست قمری باشد. بلاذری گزارش داده است که در پادگان‌های این استحکامات دفاعی در دوره خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ق) حدود ۲۶هزار سپاهی عرب استقرار داشتند که بیشتر آنها از شام به این منطقه آورده شده بودند (بلاذری، ۱۳۳۷: ۲۹۷).

با استناد به نظر برخی از مورخان مانند ابن‌اعثم، یعقوبی، حسن ابراهیم حسن، کندي و همفریز، می‌توان یکی از دلایل اصلی عدم توجه به گسترش فتوح در قلمرو خزرها توسط مسلمانان را در رویکرد ویژه خلفایی چون معاویه به انجام فتوح در شمال و غرب سرزمین‌های خلافت اسلامی جست‌وجو کرد (ابن‌اعثم، ۱۳۷۲: ۱؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲؛ ابراهیم حسن، ۱۳۹۲: ۱۳۰۸؛ Kennedy, 2004: 87؛ Humphreys, 2006: 2؛ Ziria، ۱۳۶۲/۲)؛ زیرا دولت روم شرقی غالباً به قلمرو مسلمانان دست‌اندازی می‌کرد و معاویه در خشکی و دریا با آن دولت در حال جنگ بود. علاوه بر این، بحران‌های سیاسی و جانشینی حاکم در نظام سیاسی و قلمرو بنی امية بعد از مرگ معاویه تا تثییت نظام اموی از جانب عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ق) که حدود دو دهه طول کشید، نیز یکی دیگر از عوامل بی‌توجهی

بنی‌امیه^۱ به قلمرو خزرها بوده است (صدقی و شهبازی، ۱۳۹۴: ۱۲۳).

البته خزرها در همین مقطع در حال گسترش قلمرو خود به سمت غرب و غلبه بر بلغارها بودند (دانلپ، ۱۳۸۲: ۷۲). این امر موجب قدرتمندی بیش از پیش آنان شد که حاصل آن را می‌توان در برخوردهای نظامی بعدی اعراب مسلمان مشاهده کرد. برای مثال در زمان خلافت یزید بن عبدالملک (۱۰۱-۱۰۵ق) خزرها در نتیجه همکاری با قیچاق‌ها و ترکمانان توانستند در محلی به نام بیشه‌سنگ، لشکر اموی را شکست سختی دهند و تلفات سنگینی به آنان وارد کنند و غنایم فراوانی را فراچنگ آورند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۴: ۷/۲۹۴۱؛ ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۲/۱۶۱). در دوره هشام بن عبدالملک و در سال ۱۱۲ق. شکست سهمگین دیگری بر لشکر اموی وارد شد. خزانه نه تنها تا اردبیل و سپس موصل پیشروی کردند، بلکه فرمانده شاخص سپاه اموی، جراح بن عبدالله حکمی را نیز به قتل رسانند [در مرج اردبیل] و هزاران نفر را قتل عام کرده و یا به اسارت بردن (بلادری، ۱۳۳۷: ۷/۲۹۹۸-۲۹۹۹).^۲

برخی از پژوهشگران مانند کسلر با تکیه بر گزارش‌های مسعودی و ابن‌حوقل (مسعودی، ۱۳۹۶: ۱/۱۷۷؛ ابن‌حوقل، ۱۳۶۶: ۱/۱۳۱) که تأکید داشتند همیشه چندهزار سپاهی در خدمت پادشاه خزانه آماده و حاضر بودند، بر این باورند که راز بزرگ سلطه و قدرت خزانه، در داشتن یک سپاه آزموده دائمی یا گارد شاهی بوده است که به هنگام صلح، اقوام مختلف کشور را در کنترل خود داشت و به هنگام جنگ در قلب اردوهایی جای می‌گرفت که گاهی تعداد آنها به صدهزار تن و یا بیشتر می‌رسید (کسلر، ۱۳۶۱: ۶۱). لذا بی‌علت نیست که پژوهشگران از خزرها به ملتی نیرومند و قوی یاد می‌کنند.

۱. همچنین بنا بر اعتقاد «بوریس ژیوکف» خزرشناس روس، در دوران خلافت عباسی تحت تأثیر عواملی چون موقعیت جغرافیایی، شرایط آب و هوایی سرزمین خزرها و قدرت بالای نظامی حکومت آنان، دستگاه خلافت عباسی فتح آن سرزمین را تقریباً ناممکن یافت و سیاست توسعه‌طلبانه و تهاجمی اسلاف خود را متوقف کرد و روابط صلح آمیزی با آنها برقرار ساخت (zhivkov, 2015: ۱۴۷). چنانچه پس از پایان قرن هشتم میلادی / دوم قمری دست کم در منابع تاریخی، دیگر گزارشی از جنگ‌های خزانه و اعراب وجود ندارد. چنین می‌نماید که خزانه در طول قرن نهم میلادی / سوم قمری تا چند دهه از صلح و آرامش برخوردار بودند و طی این دوران مرزهای جنوبی خزانه آرام بود (کسلر، ۱۳۶۱: ۱۰۵، ۱۰۴). همچنین روابط با دربار خلافت عباسی به یک نوع پیمان عدم تجاوز رسمی منتهی شده بود. در نتیجه اختلاذ چنین سیاستی از سوی عباسیان، راههای تجاری امن‌تر شد و تجارت و بازارگانی بیش از پیش رونق یافت (zhivkov, 2015: 147).

(گروسه، ۱۳۶۵: ۲۹۹). استفاده حکومت‌هایی چون ساسانیان، بیزانسی‌ها و خلفای عباسی از آنان در سپاه خود و در ادوار مختلف تاریخی، خود از جنگاوری و شجاعتشان گواهی دارد (ولی، ۱۳۷۵: ۵۵).

علاوه بر این، گزارش حدود العالم از خزرها با عبارت «مردمانی جنگی و با سلاح بسیار» (مجھول المؤلف، ۱۳۶۲: ۱۹۳) و نیز گزارش ابن‌رسته از آراستگی سپاهیان خزر و سیاست حفر خندق توسط آنان (ابن‌رسته، ۱۹۸۲: ۱۳۹-۱۴۰)، خود نشان دهنده توامندی‌ها و در عین حال تجهیزات نظامی مناسب آنان در صحنه‌های میدان رزم است. در همین راستا مسلح بودن خزرها به منجنیقهای و عراده‌های جنگی (ابن‌اعثم، ۱۳۷۲: ۹۰؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۶۲/۲؛ طبری، ۱۳۸۵: ۲۱۵۹/۵) نیز در شکست مسلمانان و در نتیجه پیروزی خزران مؤثر بود.

در کنار همه این ویژگی‌ها، نباید نادیده گرفت که سپاه آنان حتی توسط خوارزمی‌ها نیز حمایت می‌شده است. منابع به وجود گاردي از خوارزمی‌ها و حتی فراتر از آن، فرماندهی سپاه خزران توسط فردی خوارزمی اشاره کرده‌اند (باتولد، ۱۳۷۵: ۳۶، ۳۴). همچنین توصیف به عنوان «یاجوج و ماجوج» در منابع اسلامی، خود از ترس و هراس نسبت به آنان در عرصه نظامی گواهی دارد که خود می‌توانست تبلیغ مناسبی برای قدرت نظامی‌شان باشد (مقدسی، ۱۳۶۱: ۶۶/۲؛ بلعمی، ۱۳۷۸: ۳/۵۶۷؛ یاقوت حموی، ۱۳۷۳: ۲۹۳/۲).^۱ همچنین خوف و هراس تاریخی ایرانیان نسبت به خزرها و در نتیجه توجه ویژه به مرزبانی دربند در عصر ساسانی نیز نمی‌توانست در این تصویر بی‌تأثیر باشد (یاقوت حموی، ۱۳۸۲: ۳۸۷/۱). البته این برداشت بی‌مسما نبود؛ زیرا خزرها در این دوره و حتی در قرون نخستین اسلامی تا همدان و موصل تاخت و تاز کرده بودند (همان). احتمالاً از بین رفتن افسانه شکست‌ناپذیری مسلمانان و تضعیف هاله تقدس پیامون آنان، بعد از نبرد سال ۳۲ق. بر جسارت خزران در رویارویی با قوای مسلمان افزود (صدقی و شهبازی، ۱۳۹۴: ۱۲۱). از طرفی نمی‌توان تأثیر ناسازگاری‌ها و اختلافات میان فرماندهی‌های عرب در

^۱ منابع اسلامی از «یاجوج و ماجوج» همچون درندگان دارای چنگال و دارای زوزه‌هایی چون گرگ (ابن‌فقیه، ۱۳۴۹: ۱۴۳)، تباہی کنندگان بر زمین (دینوری، ۱۳۹۵: ۶۲) و وعده داده شده به آتش از سوی پیامبر اسلام (طبری، ۱۳۸۵: ۴۴/۱) و نیز پسرعموی ترکان (همان، ۱۴۲/۱) یاد کرده‌اند.

این ناکامی‌ها را نادیده انگاشت (ر. ک. یعقوبی، ۱۳۷۱: ۶۰/۲).

بر این اساس چنین می‌توان نتیجه گرفت که در ناکامی تحقق فتوح اسلامی در قلمرو خزرها وضعیت و شرایط نظامی حاکم بر این سرزمین نقش مهمی داشته است. البته علاوه بر عوامل نظامی، عوامل دیگری هم در این ناکامی مؤثر بوده‌اند. شرایط اقتصادی و اجتماعی حاکم بر این امپراتوری از جمله عوامل مؤثر بر ناکامی تحقق فتوح اسلامی در قلمرو خزرها بود که در ادامه نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. شرایط اقتصادی و اجتماعی خزرها: از دیگر عوامل توانمندی بالای نظامی خزرها و قدرت نظامی شگرف و توانایی بالای آنها در بسیج و تجهیز نیرو، برخورداری از یک اقتصاد قدرتمند و پویا و وجود نوعی رضایت و عدالت اجتماعی بود؛ زیرا لشکرکشی‌های عظیم به نقاط مختلف آسیا و اروپای شرقی از سوی خزران، به یک اقتصاد شکوفا از یک سو و رضایتمندی اجتماعی از سوی دیگر نیازمند بود. فقدان چنین پویایی اقتصادی و رضایتمندی و عدالت اجتماعی همان چیزی بود که دول ایران و روم در زمان حمله اعراب به قلمرو امپراتوری ساسانی و بیزانس از آن رنج می‌بردند^۱ که البته نتیجه آن تسلیم و فروپاشی آن دو قدرت در برابر لشکر کوچک و بدوي (به لحاظ تسليحانی) مسلمانان بود (بلادذری، ۱۳۳۷: ۳۷۰).

منابع تاریخی حکایت از آن دارند که قدرت، دوام و اعتبار امپراتوری خزر بر دو ستون اقتصاد داخلی متنوع و تجارت خارجی پرسود استوار بود. این عوامل حکومت خزرها را از اتکا به غیر آسوده ساخته بود و در نتیجه از وابستگی آنها به کشورهای همسایه که دشمنان بالقوه محسوب می‌شدند، می‌کاست (Noonan, 2007: 209).

گفتنی است جزئیات زندگی اقتصادی و اجتماعی روزانه خزرها در اسناد تاریخی مورد توصیف قرار نگرفته و تنها در برخی منابع از عوارض گمرکی به عنوان منبع اصلی درآمد خزرها نام برده شده است (Zhivkov, 2015: 147)، اما شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهد که خزرها مردمانی بسیار حاذق در تولید ثروت و ماهر در تولید انواع مختلف کالاهای برای مصرف داخلی و همچنین برای صادرات به سایر کشورها بودند. این کاوش‌ها و

^۱ زرین‌کوب در این باره گفته است: «هرچند ساسانیان به ضربت عرب از پای در آمد، اما دلیل نابودی آنها نیروی عرب نبود. چیزی که مخصوصاً آن را از پا در آورد، غلبهٔ ضعف و فساد بود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۱۵۷، ۱۵۸).

شواهد حاصل از آن، ثابت می‌کند که خرزها کشاورزان و دامداران حرفه‌ای محسوب می‌شدند (Brook, 2018: 55). حمدالله مستوفی درباره رونق دامپروری در سرزمین خزرها گفته است: «علفزارهای نیکو، دواب و مواشی فراوان باشد» (مستوفی، ۱۹۱۳م: ۲۸۵).

درباره رونق کشاورزی در قلمرو خزرها باید گفت در یکی از کاوشهای باستان-شناسی که در شبے جزیره کریمه و تامان در امتداد رود دن انجام گرفت، شواهد ارزشمندی به دست آمده است که نشان می‌دهد مردم خزر از انواع ابزار و آلات کشاورزی مانند خیش، انواع مختلفی از بیل و بیلچه و داس استفاده می‌کردند. آنها همچنین خیش و کجیل را برای آماده‌سازی خاک و داس را برای دروی غلات هنگام برداشت محصول به کار می‌بردند (Fodor, 1982: 219). ابن حوقل جغرافی دان سده چهارم قمری/دهم میلادی در سفرنامه خود از حاصلخیزی زمین‌های سمندر و دربند و وجود باغهای فراوان در این شهرها یاد کرده و نوشته است: «فراوانی باغات در این مناطق به حدی است که گاهی شامل ۴۰۰۰ درخت مو می‌گردد» (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۳۴).

علاوه بر کشاورزی و دامپروری، اقتصاد تجاری خزرها یکی از عوامل مؤثر در رونق و شکوفایی اقتصاد این سرزمین بود. در کتاب حدود العالم، سرزمین خزرها با عبارت‌هایی چون «بسیار نعمت و آبدان با خواسته بسیار»، «جایی با نعمت و بازارها و بازرگانان» و برخوردار از «نعمت و خواسته» توصیف شده است که نشان می‌دهد این سرزمین، غنی و برخوردار از ثروت فراوان بود. در این کتاب همچنین عنوان شده است که خزرستان جایی است که در آن تجارت رونق بسیار دارد و گاو شیرده، گوسفند و برد به وفور یافت می‌شود (مجھول المؤلف، ۱۳۶۲: ۱۹۳).

مناسبات تجاری پر رونق خزرها به‌ویژه با کانون‌های تجارتی منطقه از جمله خوارزمیان- بر شکوفایی اقتصادی آنها تأثیرگذار بود (Minorsky, 1937: 121). خزران تاجر پیشنه همچنین در نقش دلال و واسطه تجارت کالا به مناطقی چون اورال، سیبری غربی و کی‌ییف ظاهر می‌شدند که این امر موجب می‌شد تا در حوزه اقتصاد تجاری از سود سرشاری برخوردار شوند.^۱ اصطخری از تجارت آنان با خوارزم و شهر مهم گرگانج

^۱ همچنین شهر دربند مرکز قدیمی ساحل غربی دریای خزر بود و دریانوردی به آن سمت صورت می‌گرفت (بارتولد، ۱۳۷۵: ۶).

گزارش داده است (اصطخری، ۱۳۶۸: ۲۲۵). همچنین گردیزی ضمن اشاره به آبادانی و فراوانی سرزمین خزرها، گفته است که آنها در کار تجارت شمع و عسل بودند. خزران همچنین تاجران شراب محسوب می‌شدند و حجم زیادی از این محصول به قفقاز و شبه‌جزیره [کریمه] صادر می‌شد (گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۸۱-۵۸۲). یعقوبی در قرن سوم قمری از تجارت شهر بغداد با خزرها و ورود کالاهای آنان به این کانون مهم جمعیت و تجارت جهانی خبر داده است (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۴).

سهم و اهمیت بخش تجاری اقتصاد خزرها در کلیت اقتصاد سرزمین آنها به اندازه‌ای بود که بسیاری از شهرهای بزرگ سرزمین خزر در پرتو فعالیت‌های تجارتی به وجود آمدند؛ زیرا این سرزمین در یکی از پررونق‌ترین کانون‌های تجارت جهانی آن روزگار قرار داشت و راههای تجاری آبی و خشکی ایران، روم، ارمنستان و اقوام اسلاو در این سرزمین تلاقی می‌کردند. خزران در تجارت و حمل و نقل کالاهای شرق و غرب نقش فعالی داشتند. در نتیجه ایفای چنین نقشی بود که خزرها در نزد اروپاییان به ونیزی‌های دریایی خزر و دریایی سیاه شهرت یافته بودند (رئیس‌نیا، ۱۳۴۶: ۵۹۱).

کوین آلن بروک در کتاب یهودیان خزر که از جدیدترین پژوهش‌های جامع درباره خزرها در دنیای غرب است، یک فصل را به بررسی اوضاع تجارت خزرها با عنوان «تجارت خزری» اختصاص داده است. وی در این فصل قلمرو خزرها را یک مرکز تجاري بی‌نظیر توصیف کرده است. او خزرستان را طی قرون هشتم و نهم میلادی از مراکز عمده و اصلی برای تجارت عنوان کرده و با استناد به منابع، تجارت در آن سرزمین را بسیار پررونق دانسته و معتقد است سود سرشاری از این راه نصیب مردمان خزر می‌شده است؛ هم از راهِ دریافت عوارض گمرکی و هم به طور مستقیم از راه تجارت خود خزرها. او در بخشی از کتاب خود گفته است خزرها به طور مستقیم در گیر امر تجارت بودند و محصولات متفاوتی از عسل و موم و شراب گرفته تا کالاهای صنعتی مانند کاسه‌های نقره‌ای، کمربند و ... را به دیگر نقاط دنیا صادر می‌کردند. بروک همچنین مناطقی را که بازرگانان آن در گیر تجارت با خزرها بودند، بسیار متنوع اعلام کرده است (Brook, 67-76: 2018). با همهٔ این اوصاف، ناگفته پیداست که موقعیت استراتژیک و شکوفایی امر تجارت در آن دیار تا چه حد می‌توانسته خزرها را از موahب اقتصادی آن برخوردار

کند. همچنین با استناد به نظرات مورخان و اندیشمندانی چون هرمان روزتال و آرتور کسلر که به وجود عدالت و فضایی از تساهل و تسامح در سرزمین خزرها باور دارند، باید گفت این وضعیت خوب اقتصادی و اجتماعی مردمان خزر را می‌توان یکی از موانعی به حساب آورد که موجب شد تا اقبال عمومی آنها به اسلام و دعوت مسلمین مانند ملل دیگر یعنی ایرانیان و رومی‌ها- چندان مشتاقانه و زیاد نباشد.

علاوه بر تجارت، موقعیت ممتاز و استراتژیک قلمرو خزرها نیز موجب می‌شد تا حاکمان این سرزمین با گرفتن مالیات و عوارض گمرکی از تجار ملل مختلف، شرایط اقتصادی بسیار مناسبی برای مردم این منطقه ایجاد کنند. منابع جغرافیایی تصویر دارند که خزران همیشه مرکز تجارت با روسيه بوده و از کالاهایی که بدانجا آورده می‌شدند، به اندازهٔ عشر آنان مالیات گرفته می‌شد (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۳۳؛ ابن خردابه، ۱۳۷۰: ۱۲۹).

در کنار اقتصاد تجاری، شکوفایی صنعت و هنر یکی دیگر از عوامل مؤثر بر رونق اقتصادی سرزمین خزرها بود. کسلر اعتقاد دارد که هنر خزرها همانند بلغارها و مجارها- بیشتر تقليیدی از الگوهای هنر ایران ساسانی بوده است (کسلر، ۱۳۶۱: ۵۸-۵۹)، اما یافته‌های باستان‌شناسی نشان می‌دهد که خزرها در هنر و صنعت و ساخت برخی از کالاهای مانند کاسه‌ها، فنجان‌ها و کمربندهای نقره‌ای و زیستی مهارت داشتند و ساخته‌های خود را به مناطق مختلف مانند اورال، سیبری غربی و کیف صادر می‌کردند (Brook, 2018: 68). همچنین خزرها در حرفةٔ خیاطی تبحر زیادی داشتند. برای مثال، وقتی امپراتور بیزانس کنستانتین پنجم، دختر خاقان خزر را به عقد خود درآورد، در میان جهیزیه عروس جامه‌های بسیار فاخری بود. این جامه‌ها چنان توجه درباریان بیزانس را به خود جلب کرد که آن را به عنوان الگو برای قبای رسمی مردانه برگزیدند. اهمیت چنین تصمیمی از سوی امپراتوری بیزانس به اندازه‌ای بود که توینبی از آن به عنوان قطعه‌ای روشنگر از تاریخ فرهنگ یاد کرده است (Toynbee, 1973: 549).

علاوه بر رونق اقتصادی، شرایط اجتماعی حاکم بر جامعهٔ خزرها مانند برخورداری از نوعی عدالت اجتماعی، وجود تساهل و تسامح (ولی، ۱۳۷۵: ۴۴) و رضایتمندی مردم از حکام خزری، سهم مهمی در ناکامی تحقق اهداف فتوح مسلمانان در قلمرو خزرها داشته است. نمونهٔ این عدالت اجتماعی را می‌توان در سیستم قضایی خزران در گزارش مسعودی

مشاهده کرد. وی درباره سیستم قضایی خزرها که نسبت به همه اقوام رویکردی یکسان داشت، گفته است: «رسم پایینخت خزر چنانست که هفت قاضی آنجا باشد. دو تن برای مسلمانان و دو تن برای خزان که بحکم تورات قضاوت کنند و دو تن برای نصرانیان مقیم آنجا که به حکم انجیل قضاوت کنند و یکی برای سقلاب و روس و سایر طوایف جاهلیت که بر طبق احکام جاهلیت که قضایی عقلی است، قضاوت کند» (مسعودی، ۱۳۹۶: ۱۷۷). مسعودی در ادامه نوشت: «در دیار او از تاجر و صنعتگر مسلمان و غیر... خلق فراوانست که بواسطه عدالت و امنیت بدانجا گریخته‌اند» (همان).

البته گزارش مسعودی و از قرن سوم قمری، خود از این واقعیت انکارناپذیر پرده بر می‌دارد که مسلمانان با وجود حدود سه قرن تبلیغ و اتخاذ سیاست تهاجم به سرزمین خزرها، موفق نشده بودند دست کم در این منطقه نفوذ معنوی پیدا کنند. لذا حتی اگر گزارش مورخ مسلمانی چون او را پذیریم، در حالت خوشینانه فقط یک چهارم مردم این منطقه به اسلام درآمده و اکثریت قاطع در همان آیین مسیحی و یهودی^۱ و حتی جاهلی خود باقی مانده بودند. مؤلف ناشناخته حدود العالم نیز بر این نکته صحه گذاشته و از وجود هفت دین مختلف و حتی حضور بت پرستان در بین مردم این منطقه خبر داده است (مجھول المؤلف، ۱۳۶۲: ۱۹۳). نتیجه آنکه به نظر می‌رسد موضع و چالش‌های ورود و سپس گسترش اسلام در سرزمین خزرها بسیار جدی‌تر از هر سرزمینی بوده که اسلام بدانجا پا نهاده است.

هرمان روزنال با اتكا به گزارش مسعودی، در مقاله‌ای درباره خزرها و در دائرة المعارف یهود گفته است: «در دورانی که تعصب و جهالت و هرج و مرج در اروپای غربی حکومت می‌کرد، کشور خزر می‌توانست به حکومت عادلانه و آزاد اندیشه خود ببالد». آرتور کسلر نیز در این باره نوشت: «دلیلی در دست نیست که بگوییم خزرها چه پیش از قبول دین یهود و چه بعد از آن به تعقیب و آزار مردم به جهت اعتقادات مذهبی می‌پرداختند» (کسلر، ۱۳۶۱: ۶۳-۶۴). از این نظر می‌توان گفت که آنها هم به نسبت امپراتوری بیزانس و هم در قیاس با خلافت اسلامی دارای تساهل بیشتری

^۱ گویا طبقه هیئت حاکمه خزری حتی تا قرن سوم قمری بر آیین یهود بودند (بارتولد، ۱۳۷۵: ۳۴).

² Herman Rosenthal, "CHAZARS", Jewish Encyclopedia (<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4279-chazars>).

بودند (همان). همچنین روحیه بسیار بالای خزرها در مقابله با لشکر اسلام -که کسلر از آن با تعییر «تعصی که مرگ را به هیچ می‌گیرد» یاد می‌کند- نشان دهنده رضایت نسبی خزرها از دولت و حکومتشان بوده است؛ به حدی که در یکی از حمله‌های اعراب مسلمان، همه اهالی یکی از شهرهای خزر به جای تسليم در برابر آنان، دست به خودکشی زند و شهر را به آتش کشیدند (همان).

۳. وضعیت جغرافیایی: یکی دیگر از موانع و چالش‌های جدی ورود و گسترش اسلام در خوزستان سده نخست قمری را باید در وضعیت جغرافیایی آنجا جست و جو کرد. علاوه بر قدرت و توانایی بالای نظامی- سیاسی خزرها، بعد مسافت و شرایط جغرافیایی و آب و هوایی این منطقه چالشی جدی برای تصرف دائمی توسط مسلمانان بود. همچنین فاصله زیاد این منطقه از مرکز خلافت در مدینه- بعدها در دمشق- ارتباط با نیروها و همچنین تأمین نیرو و پشتیبانی را دشوار می‌ساخت. بر همین اساس، خطرات لشکرکشی‌هایی از این دست کاملاً واضح و روشن بود و به همین میزان از شانس موقیت نیز کاسته می‌شد؛ به طوری که پیروزی قطعی و کامل تقریباً غیرممکن می‌نمود. تحولات نظامی و برخوردهای مسلمانان با خزرها در این دوره بر این امر صحه می‌گذارد (Wasserstein: 2007: 378).

علاوه بر این، قلمرو خزرها دارای آب و هوای بسیار سرد و شرایط کوهستانی بود (مستوفی، ۱۹۱۳: ۲۵۹). منابع درباره وجه تسمیه شهر باب‌الابواب این گونه گفته‌اند که: آن را ابواب نامیدند؛ زیرا بر سر راه‌هایی در کوه ساخته شد (ابن قیمی، ۱۳۴۹: ۵۸۳؛ بلاذری، ۱۳۳۷: ۲۸۰). نویسنده گمنام حدود العالم نیز سرزمین مورد اشاره را «میان کوه و دریا» توصیف کرده است (مجھول المؤلف، ۱۳۶۲: ۱۹۲). برخورداری از چنین موقعیت کوهستانی را می‌توان یکی از دلایل عدم موقیت اعراب مسلمان در این منطقه تلقی کرد. وضعیت جغرافیایی خوزستان بر این نظریه این خلدون که «اقوام و قبایلی که در مناطق خرابکاری و غارت... در امان اند» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۱۳۴-۲۸۵)، مهر تأیید می‌زنند.

آب و هوای بسیار سرد حاکم بر این ناحیه که دست کم هفت ماه لشکرکشی را ناممکن می‌ساخت، خود می‌توانست عامل جغرافیایی اثر گذار در ناکامی فتوح اعراب مسلمان باشد.

این آبوهوای سرد شرایط را برای اعرابی که معمولاً عادت به زندگی در شرایط اقلیمی گرم و خشک و بیابانی و در عین حال با خصلت کوچ روی داشتند،^۱ طاقت فرسا می‌کرد. نتیجه آنکه با توجه به موقعیت جغرافیایی و شرایط آبوهوایی منطقه خوزستان، دسترسی و در صورت پیروزی، اقامت دائمی مسلمانان در این منطقه را با مشکلات عدیده‌ای رو به رو می‌کرد.

نتیجه‌گیری

ناکامی اعراب مسلمان در لشکرکشی و هجوم به این سرزمین در سده نخست قمری، واقعیتی انکارنایپذیر است. این امر را باید تحت تأثیر چند عامل دانست. مهم‌ترین عامل قدرت نظامی بالای خزرها بوده است. از منظر نظامی، قدرت و توانایی خارق العاده خزرها در بسیج نیروها، تجهیزات برتر نظامی، برخورداری از استحکامات دفاعی، وجود خوف و هراس تاریخی از فرزندان یاجوج و ماجوج، پشتیبانی از سوی خوارزمی‌ها و روس‌ها در کنار ناسامانی‌های سیاسی درون خلافت اموی علاوه بر توجهات ویژه آنان به جغرافیای ایران و روم شرقی - مانع از اهتمام جدی و در نتیجه فقدان رشد و گسترش مناسب و شایسته اسلام در این مناطق بوده است. همچنین وجود یک اقتصاد قدرتمند و پویا و وجود نوعی عدالت اجتماعی و سیاست روابداری مذهبی و در نتیجه رضایتمندی عمومی، موجب شد تا فتوح اسلامی متفاوت از هر جای دیگری، در این سرزمین با ناکامی مواجه شود و اسلام نتواند به دین غالب مردم این منطقه تبدیل شود و ادیانی چون یهود و مسیحیت به عنوان چهره غالب خودنمایی کنند.

علاوه بر موارد گفته شده، یکی دیگر از دلایل مهم ناکامی فتوح اسلامی و استقرار اسلام و مسلمانان در این سرزمین، موقعیت جغرافیایی و شرایط آبوهوایی حاکم بر این سرزمین بوده است. به لحاظ جغرافیایی، دوری خوزستان از مراکز خلافت و وضعیت طبیعی آن منطقه یعنی کوهستانی بودن، وجود ناهمواری‌ها، موانع طبیعی فراوان و نیز

^۱ روت درباره علاقه‌بی حد و حصر و انس عرب به بیابان و مرکب خود نوشته است: برای یک بدیعی بیابان قفر، سرشار از جذابیت و دلبستگی است. همان‌گونه که برای انگلیسی‌ها بیلاقات خوش آبوهوای انگلیس واحد جذبه فراوان است. او [بدیعی] علاقه‌بی حد و حصری به مرکب خود دارد؛ بهطوری که در تمام طول عمرش در این سو و آن سوی صحرا، لابلای سنگ‌های تفتیده، در طلب چراگاه برای شتر خود به جستجو مشغول است. (Rutter, 1930: 76/514).

برخورداری از آب و هوای سرد که تحمل آن را برای اعراب تقریباً غیرممکن می‌کرد، عوامل مهمی در ناکامی فتوح اسلامی در این سرزمین بودند. بدین ترتیب مجموعه عوامل نظامی، اقتصادی، اجتماعی و جغرافیایی موجب شدند تا فتوحی که به نام اسلام در سرزمین خزرها صورت می‌گرفت، با ناکامی مواجه شود.

منابع و مأخذ

- ابراهیم حسن، حسن (۱۳۹۲)، *تاریخ سیاسی اسلام*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان.
- ابن‌اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۴)، *تاریخ کامل*، ترجمه محمدحسین روحانی، ج ۷، تهران: اساطیر.
- ابن‌اعثم کوفی، احمدبن علی (۱۳۷۲)، *الفتوح*، ترجمه محمدبن احمد مستوفی هروی، بتصحیح غلامرضا مجد طباطبائی، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن‌بلخی (۱۳۷۴)، *فارسنامه*، تصحیح منصور رستگار فسایی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن‌حوقل، محمد (۱۳۶۶)، *سفرنامه*، ترجمه و توضیح جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌خردادبه (۱۳۷۰)، *المسالک و الممالک*، ترجمه حسین قره‌چاللو، تهران: نو.
- ابن‌خلدون، ابوزید عبدالرحمان (۱۳۸۳)، *العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۶۶)، *مقدمة ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی.
- ابن‌رسته، احمدبن عمر (۱۸۹۲م)، *اعلاق النفیسه*، بیروت: دار صادر.
- ابن‌فضلان، احمد (۱۳۵۵)، *سفرنامه*، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، تهران: شرق.
- ابن‌فقیه همدانی، ابوبکر احمدبن محمد (۱۳۴۹)، *البلدان*، ترجمه ح. مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن‌النديم، محمدين اسحاق (۱۳۸۱)، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر.
- اصطخری، ابراهیم بن محمد (۱۳۶۸)، *مسالک و ممالک*، به اهتمام ایرج افتخار، تهران: علمی و فرهنگی.
- بارتولد، واصلی ولادیمیر (۱۳۷۶)، *تاریخ ترکهای آسیای مرکزی*، ترجمه غفار حسینی، تهران: توسع.
- (۱۳۷۵)، *جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام*، ترجمه لیلا ربین شه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۵۸)، *گزیده مقالات تحقیقی*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: امیرکبیر.
- بلاذری، احمدبن یحیی (۱۳۶۷)، *فتح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران: نقره.
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۷۳-۱۳۷۸)، *تاریختنامه طبری*، تصحیح محمد روشن، ج ۳، تهران: سروش/ البرز.
- حتی، فیلیپ خلیل (۱۳۶۶)، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه.
- دانلپ، داگلاس. م. (۱۳۸۲)، *تاریخ خزران از پیدایش تا انقراض*، ترجمه محسن خادم، تهران: چنوس.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۹۵)، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی.

- ذبلاجی، نگار (بهار ۱۳۸۱)، «مسلمانان و خزرها»، فصلنامه تاریخ اسلام، س، ۳، ش، ۹، صص ۵-۲۴.
- رضا، عنایت‌الله (۱۳۸۹)، ایران و ترکان در روزگار ساسانیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۴۶)، آذربایجان در مسیر تاریخ، بخش دوم، تبریز: نیما.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶)، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران: امیرکبیر.
- صدقی، ناصر و مقصود شهبازی (۱۳۹۴)، «مناسبات مسلمانان با خزرها در سده نخست هجری با تأکید بر روایات مورخان مسلمان»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، س، ۲۵، ش، ۲۵، صص ۱۱۵-۱۳۵.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پائینده، ج، ۵، تهران: اساطیر.
- سلامی‌زاده، محمد، (۱۳۷۹)، «خزرها در منابع اسلامی»، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، ش، ۳۰، صص ۲۲۸-۲۲۱.
- عالم‌زاده، هادی (تابستان ۱۳۶۸)، «خزان در منابع اسلامی»، مقالات و بررسیها، ش ۴۷ و ۴۸، شماره پیاپی، ۱۱۲۸، صص ۸۳-۹۴.
- فیرحی، داود (۱۳۹۴)، تاریخ تحول دولت در اسلام، قم: دانشگاه مقید.
- کسلر، آرتور (۱۳۶۱)، خزان، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- گردیزی، ابوعسید عبدالحق بن ضحاک (۱۳۶۳)، زین الاخبار، تحقیق عبدالحق حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- گروسه، رنه (۱۳۶۵)، امیراتوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی.
- گومیلیوف، لف (۱۳۸۲)، کشف خزرنستان، ترجمه ایرج کابلی، تهران: آگاه.
- مجھول المؤلف (۱۳۶۲)، حدود العالم من المشرق الى المغرب، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: طهوری.
- مستوفی، حمدالله (۱۹۱۳)، نزهه القلوب، به تصحیح گای لسترنج، لیدن.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۹۶)، مروج النہب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پائینده، ج، ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۶۵)، التنییه و الإشراف، ترجمه ابوالقاسم پائینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مقدسی، ابوعبدالله محمدين احمد (۱۳۶۱)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ترجمة علینقی منزوی، ج، ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- مسکویه رازی، ابوعلی احمدبن محمد (۱۹۸۷)، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ج، ۲، طهران: دار سروش.
- ولی، وهاب (تابستان ۱۳۷۵)، «نگاهی به تاریخ تمدن و فرهنگ خزرها»، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، س، ۵، دوره ۲، ش، ۱۴، صص ۳۵-۵۸.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۲)، معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی، ج، ۲، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب (۱۳۵۶)، البلدان، ترجمه محمدبناهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- (۱۳۷۱)، *تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی*، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- Brestsneider (1910), *Medieval Researches, from Eastern Hstatic Sources*, vol:2, London: KEGAN PAUL,TRENCH,TRUBNER.
 - Brook, Kevin Alan (2018), *The Jews of khazaria*, London: Rowman & Littlefield.
 - Bury, John Bangell (1912), *Eastern Roman Empire*, London: Macmilan.
 - DONNER, FRED McGRAW (1981), *THE EARLY ISLAMIC CONQUESTS*, NEW JERSEY: PRINCETON UNIVERSITY PRESS PRINCETON, p.6.
 - Dunlop, Douglas M (1967), *The History of the Jewish Khazars*, NewYork: Schocken Books.
 - , *Encyclopedia Judaica*, second edition, USA: Macmillan references, Vol.12, p.109.
 - Fodor, István (1982), *In Search of a New Homeland: The Prehistory of the Hungarian People and the Conquest*, Translated by Helen Tarnoy, Gyoma, Hungary: Corvina.
 - Golden, Peter B (1992), *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz.
 - (1980), *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, vol:1, Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - (1990), *The people of the south Russin stepps*, The Cambridge History of Early Inner Asia, Edited by DENIS SINOr, Cambridge University Press.
 - (2007), *KHAZAR STUDIES: ACHIEVMENTS AND PERSPECTIVES*, in The World of the Khazars: New Perspectives, Leiden,Netherlands: Brill Academic Publishers.
 - Humphreys, R. Stephan (2006), *Mu'awiya ibn Abi sufyan From Arabia Empire*, Oxford: Oneworld.
 - Kennedy, Hugh (2007), *The Great Arab Conquest*, How the Spread of Islam Changed the World We LiveIn, USA: Da capo Press.
 - Kennedy, Hugh (2004), *The prophet and the age of caliphates*, London: Pearson Longman.
 - Kovalev, Roman K (2005), “Commerce and Caravan Routes Along the Northern Silk Road (Sixth-Ninth Centuries) – Part I: he Western Sector”, *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 14, p.77.
 - Mako, Gerald (2010), *THE POSSIBLE REASONS FOR THE ARAB-KHAZAR WARS*, ARCHIVUM EURASIAE MEDII AEVI, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.
 - Minorsky, Vladimir (1958), *A History of Sharvan and Darband in the 10th–11th Centuries*, Cambridge, England: W. Heffer.
 - (1959), “A new Book on the Khazars”, *Oriens* 11, P.124.
 - (1937), *Hudud al-'Alam (The Regions of the World)*: A Persian Geography 372 A.D.–982 A.D. London: Luzac.
 - Nazmi, Ahmad (1998), *Commercial relations between Arabs and Slavs (9th–11th centuries)*, Warszawa.
 - Noonan, Thomas S (2007), *Some observations on the economy of the Khazar*

- Khaganate*, in The World of the Khazars: New Perspectives, Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers.
- Obolensky, Dimitri (2000), *The Byzantine Commonwealth Eastern Europe, 500-1453*, New York: Praeger.
 - Rosenthal, Herman, “CHAZARS”, *Jewish Encyclopedia* (<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4279-chazars>).
 - Rutter, Eldon (Dec, 1930), The Habitability of the Arabian Desert, *The Geographical Journal*, Vol. 76, No. 6.
 - Toru Senga (1990), “The Toquz Oghuz Problem and the Origin of the Khazars”, *Journal of Asian History* 24, no. 2, pp. 57-62.
 - Theophanes (1997), *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Translated by Cyril Mango and Roger Scot, Oxford: Clarendon Press.
 - Toynbee, Arnold (1973), *Constantine Porphyrogenitus and His World*, USA: Oxford University Press.
 - Trigger, Bruce Graham (1996), *A History of Archaeological Thought*, Cambridge, England: Cambridge University Press.
 - Wasserstein, David J (2007), *The Khazars and The world of Islam*, in The World of the Khazars: New Perspectives, Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers.
 - Zhivkov, Boris (2015), *Khazaria in the 9th and 10th Centuries*, Translated by Daria Manova, Leiden, Netherlands and Boston: Brill.
 - Zuckerman, Constantin (2007), “The Khazars and Byzantium-The First Encounter”, in The World of the Khazars: New Perspectives, Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers.

انگاره‌های عالمان مسیحی از ویژگی اجتماعی پیامبر اسلام(ص) از قرن هشتم تا چهاردهم میلادی

راضیه سیروسی^۱

علیمحمد ولوی^۲

چکیده: از آغازین سال‌های ظهور اسلام و گسترش آن در سرزمین‌های مسیحی نشین، موضع گیری متفاوتی نسبت به اسلام و به خصوص پیامبر(ص) شد و عمده این موضع، قالب مقابله داشت. حضرت محمد(ص) در آثار مسیحی چهروهای بیمارگونه، متمایل به سحر و جادو، حیله‌گر، شهوت‌ران، جنگ طلب و مقلد مسیحیت معروفی شده است. انگاره‌هایی که به صورت مستقیم در شکل گیری تصورات غربی از پیامبر اکرم(ص) تأثیر داشته است. این انگاره‌ها در دو گونه ویژگی فردی و اجتماعی پیامبر(ص) شناسایی شد. در مقاله حاضر، بی‌آنکه در پی بررسی علت ظهور تصاویر در ذهنیت عالمان غربی باشیم، کوشش شده است تا نسبت میان متغیرهایی چون محل نشو و نما، وابستگی سیاسی و رشتة تخصصی عالمان مسیحی، با انگاره‌های آنان از ویژگی اجتماعی پیامبر(ص) طی قرن هشتم تا چهاردهم میلادی مورد بررسی قرار گیرد. نگارندگان این پژوهش، در پی پاسخگویی بدین سؤال می‌باشند که چه رابطه معناداری میان متغیرهای فوق و انگاره عالمان مسیحی از ویژگی‌های اجتماعی پیامبر(ص) وجود دارد؟ نتایج نشان داد که عالمان مسیحی، با وجود تفاوت دوره زمانی، زادگاه و حرفه، انگاره واحدی از ویژگی‌های اجتماعی پیامبر اسلام داشته‌اند.

واژه‌های کلیدی: انگاره، عالمان مسیحی، پیامبر(ص)، ویژگی اجتماعی

Perceptions of Christian Scholars of the Social Features of the Prophet of Islam (PBUH) during 8th-14th Century AD

Raziyeh Sirosi¹
Ali Mohammad Valavi²

Abstract: From the beginning years of the emergence of Islam and spread of Islam in the Christian lands, the Church made various criticisms of Islam. The Prophet has been introduced in Christian books as a man with sickly face, inclined to magic, cunning, lucid. These are the ideas that directly influenced the formation of Western imagery of the Holy Prophet. These concepts were categorized in two aspects of individual and social features of the Prophet. Naturally, some variables such as location and posture, political affiliation, and specialty of the Christian scholars have affected their perceptions of the Prophet. In the present paper, the content analysis method has been used and it has been tried to identify the relationship between these two variables after the typology of the first Christian scholars until the 14th century AD and their perception of the social features of the Prophet.

Keywords: Perceptions, Christian scholars, Prophet (PBUH), social features.

1 PhD Of Islam History, University of Al-Zahra

2 Professor of Islam History, Al-Zahra University (Corresponding author)

sirousirazi@yahoo.com

a.valavi@alzahra.ac.ir

مقدمه

امروزه پیامبر اسلام(ص) به عنوان یکی از شخصیت‌های مهم و اساسی در غرب شناخته می‌شود. بسیاری از صاحب‌نظران در حوزه‌های مختلف شعر، نقاشی، فیلم، تئاتر و تألیف کتاب، زندگانی پیامبر(ص) را به عنوان یکی از موضوعات کاری خود انتخاب کرده‌اند، اما محتوای بسیاری از این آثار، از نوعی اظهارات اقتدار گرایانه حکایت می‌کند. به خصوص پس از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر فضایی در غرب ایجاد شد که دیگر نمی‌توان از مشکل برخورد مذهبی و تمدنی غفلت کرد (Cesari, 2013: 13). برای بسیاری از مردم و حتی اندیشمندان اروپایی، رویارویی تنها روشی است که پیامبر اسلام(ص) را می‌توان با آن توصیف کرد. البته در قرون اخیر، در بعضی از محافل دانشگاهی، چهره واقعی‌تری از پیامبر(ص) ارائه می‌شود، اما فرهنگ رسانه عمومی و سیل تبلیغات، گرایش جمعی غرب را به سمت و سوی مقابله با اسلام تقویت کرده است.

طبیعی است که انگاره‌های امروزین غرب از پیامبر(ص) به صورت دفعی به وجود نیامده‌اند. سده‌های است که غرب به عنایین مختلف و اهداف گوناگون، به تصویرپردازی از شخصیت پیامبر اسلام(ص) پرداخته است. نخستین هدفی که ذهنیت غرب را به این سمت سوق داد، دفاع از حقانیت دین مسیح بود. به هر حال، ظهور پیامبر اسلام(ص) مسیحیت را با چالش بزرگی رویه‌رو ساخت. به ویژه آنکه پذیرش الوهیت حضرت عیسی(ع) از سوی مسیحیت، فاصله‌آنها را با دین اسلام عمیق‌تر کرد. درواقع، پذیرش نبوت حضرت محمد(ص) بدین معنا بود که خداوند در تجسس زمینی خود نتوانسته بشریت را نجات دهد و لذا پیامبری از جنس دیگر اینای بشر برای هدایت انسان‌ها به زمین فرستاده است. پس از آن، جریان انگاره‌سازی از پیامبر(ص) به طور گسترده‌ای تداوم یافت و در لایه‌های زیرین، ویژگی زمانه را به نمایش گذاشت.

نخستین تصاویر مخابره شده از غرب در مطالعات محمدشناسی، تأثیر بسزایی داشته است؛ به طوری که انگارهٔ قرون وسطی‌ی که با تعصب مذهبی عجین شده بود، سده‌ها در ذهنیت غرب رسبوب یافت و تغییر جدی در آن ایجاد نشد (ر. ک. سیروسی، ۱۳۹۸). در پژوهش حاضر، پس از شناسایی منابعی که از نخستین روزهای ظهور اسلام تا قرن چهاردهم میلادی به موضع‌گیری دربارهٔ حضرت محمد(ص) پرداخته‌اند، انگاره‌های

غربیان از ویژگی‌های اجتماعی پیامبر(ص) مورد بررسی قرار رفته است. نویسنده در پژوهشی جداگانه انگاره عالمان مسیحی از ویژگی‌های فردی پیامبر(ص) را مطالعه کرده است.^۱ منظور از ویژگی فردی، خصلت‌هایی است که در نسبت فرد با خود شکل می‌پذیرد؛ در حالی که ویژگی اجتماعی در نسبت با جوامع یا محافلی که با آنها در ارتباط است، صورت می‌گیرد.

گفتنی است مقاله حاضر صرفاً بررسی تاریخی بوده و انگیزه کلامی در آن دخالتی نداشته است. همچنین علل و عوامل انگاره‌سازی از پیامبر(ص) مد نظر نبوده، بلکه هدف از نگارش این مقاله علاوه بر معرفی انگاره‌های سوگیرانه غربی، آشکار ساختن مبانی و ریشه‌های ذهنیت امروزین غرب نسبت به پیامبر(ص) است و در عین حال به بررسی این نکته پرداخته شده است که چه نسبتی بین متغیرهایی چون پیشینه مذهبی، موقعیت اقلیمی و نشو و نمای عالم مسیحی و وابستگی سیاسی با این نوع انگاره‌سازی‌ها می‌توان یافت.

پیشینه تحقیق

تاکنون در چندین اثر به مطالعه چهره پیامبر(ص) در غرب قرون وسطی پرداخته شده است. «فریستو» و «بلانک» (Blank & Frassetto, 1999)، ضمن بررسی مواضع نویسنده‌گان اروپایی نسبت به اصل اسلام و اعتراف به تأثیر انکارناپذیر اسلام بر غرب، نیمنگاهی به مواضع این گروه از نویسنده‌گان نسبت به پیامبر اسلام(ص) داشته‌اند.

دی سزاره (Di Cesare, 2012) طیف گسترده‌ای از سفرنامه‌ها، وقایع‌نامه‌ها، داستان‌ها، اشعار، تاریخ عرب‌ها، جغرافیا و رساله‌های کلامی در ارتباط با پیامبر(ص) را شناسایی کرده است. وی در گردآوری منابع دقت فراوانی داشته، اما از ارائه تحلیل در مورد تصاویر ترسیم شده بازمانده است. در شناسایی منابع تحقیق مقاله حاضر، از این اثر بهره گرفته شده و چون دی سزاره اطلاعات را به صورت نقل قول مستقیم آورده، منابعی که دسترسی به آن ناممکن بود، به کتاب مذکور ارجاع داده شده است. «کلیتون بنت» در کتاب در جستجوی محمد به ارائه تصویر حضرت محمد(ص) در آثار غیرمسلمانان از آغاز پیدایش آن تا به امروز پرداخته است و در طرحی نوین، سعی کرده تا به تقابل این تصویر با آرای

۱ این مقاله در شماره ۴۰ فصلنامه «پژوهش‌های تاریخی اسلام و ایران» به چاپ رسیده است.

مسلمانان پردازد. نویسنده با نگاهی جامع به ارائه تصویری کلی از پیامبر پرداخته، اما به سبب استفاده از چند منبع تحقیقاتی و عدم رجوع به منابع اصلی، توانسته تصویری جامع از حضرت محمد(ص) ارائه دهد (Bennett, 1992). «سازن» در کتابی با عنوان دیدگاه غربیان از اسلام در قرون میانه، مروری کوتاه بر نگرش‌های قرون میانه غرب نسبت به اسلام با تمرکز بر مطالعات موردي داشته است. با توجه به اینکه سیره پیامبر(ص) از همان نخستین برخوردهای اسلام و غرب مورد توجه بوده، نویسنده برخی از انگاره‌های غرب نسبت به حضرت محمد(ص) را بیان کرده، اما در تفسیر چرایی تولید این انگاره‌ها در ابتدای قرون میانه، تنها بر جهالت و ناگاهی نویسنده‌گان تأکید کرده است (Southern, 1962). «دیوید توماس» در مقاله‌ای با عنوان «محمد در روابط مسیحی-مسلمان قرون میانه»، به مروری کوتاه بر تغییر نگرش غرب در مورد پیامبر اسلام پرداخته است. نویسنده عصاره تصویر ارائه شده از پیامبر(ص) در غرب مسیحی را ارائه کرده، اما استفاده از چند منبع محدود تحقیقی و ارائه گرینشی و مختصراً گونه، سبب شده است تا بسیاری از موارد مغفول واقع شود (Thomas, 2014). «نورمن دنیل» در کتاب اسلام و غرب، به بررسی ملاحظات سیاسی و مذهبی دیدگاه غرب از اسلام و تعامل مسیحیان و مسلمانان از قرون وسطی تا دوره مدرن پرداخته و به تناسب موضوع، برخی از انگاره‌های غرب نسبت به پیامبر(ص) را آورده است (Daniel, 2009). «جان تولان» در کتاب خود با عنوان دیدگاه مسیحیان قرون وسطی از اسلام، نشان داد که مسیحیان قرون وسطی، اسلام را مجموعه‌ای از چالش‌های ناخوشایند نشان داده و با توجه به منافع و تعصبات خود، فرهنگ اسلام را با شیوه‌های مختلف تصویر کرده‌اند (Tolan, 2013).

آثاری که در زمینه تصویر ارائه شده از پیامبر(ص) در غرب به زبان فارسی نگارش یافته‌اند، در عین ارزش و دقت فراوان، بر منابع محدود تمرکز داشته است. «مرتضی اسعدي» در کتاب مطالعات اسلامی در غرب، تنها سیر کلی مطالعات را مدنظر داشته و به ضرورت بحث، اطلاعاتی در مورد انگاره برخی از عالمان مسیحی ارائه داده است (اسعدی، ۱۳۸۱). مهم‌ترین اثری که به یک نوع تطور انگاره غربیان دست یافته، کتاب محمد(ص) در اروپا: هزار سال اسطوره‌سازی در غرب است، اما با وجود گستره موضوعی، مکانی و زمانی، بسیاری از منابع از دید نویسنده دور مانده است؛ بهویژه آنکه در بررسی

برخی از منابع، به ذکر آنها در پژوهش‌ها اکتفا شده است (صمیمی، ۱۳۸۲). همچنین به تازگی کتابی با عنوان خاتم عشق توسط «مجید پور طباطبایی» به نگارش درآمده، اما به دلیل آنکه نویسنده فقط به آثار دست دوم و تراجم رجوع کرده، بسیاری از منابع از دستور کار خارج شده است (پور طباطبایی، ۱۳۹۵). مجتبی مینوی در مقاله «اسلام از دریچه چشم مسیحیان» به بررسی دیدگاه چند نفر از علمای مسیحی درباره اسلام پرداخته است (مینوی، ۱۳۷۵). عنوان مقاله نشان دهنده بررسی کلیت مفهوم اسلام است، اما نویسنده بیشتر بر نظر مسیحیان در مورد پیامبر(ص) تأکید داشته است. دقت نظر نویسنده در بررسی آراء و نظریات مسیحیان و انتخاب هوشمندانه نویسنده‌گانی با دیدگاه متفاوت نسبت به پیامبر اسلام، از جمله نقاط قوت این مقاله می‌باشد. «مرتضی خلیج اسعدی» نیز در مقاله‌ای با عنوان «یوحنای دمشقی و آغاز مجادله کلامی»، علت پیدایش مواضع کلامی مسیحیت نسبت به اسلام را مقابله قرآن با تثلیث دانست که به صورت بنیادی ترین اصل اعتقادی مسیحیان پیرو کلیسای روم درآمده بود (خلیج اسعدی، ۱۳۷۵). بررسی پیشینه مذکور نشان می‌دهد که محققانی با هدف‌های مختلف مطالعاتی، به اولین انگاره‌های ارائه شده از پیامبر(ص) در اروپای مسیحی پرداخته‌اند، اما هدف پژوهش حاضر را پوشش نمی‌دهند؛ زیرا از ارائه یک تصویر جامع از پیامبر در سده‌های نخستین ظهور اسلام بازمانده‌اند. البته دی سزاره منابع کامل‌تری را مورد مطالعه قرار داده، اما تحلیلی درباره نوع تصویر ترسیم شده و سیر تطور آن ارائه نداده است.

مروری بر تطورات انگاره‌سازی عالمان مسیحی از ویژگی‌های اجتماعی پیامبر(ص) تا قرن چهاردهم میلادی

عالمان مسیحی در دو بعد ویژگی فردی و اجتماعی، اختلالاتی را به پیامبر(ص) نسبت داده‌اند که در این مقاله سعی شده است ویژگی‌های اجتماعی ترسیم شده در انگاره عالمان مسیحی که با جایگاه نبوت پیوستگی بیشتری داشت، بررسی شود. منظور از ویژگی اجتماعی، خصلت‌هایی در فرد است که در ارتباط با آحاد افراد اجتماع بروز می‌کند. نویسنده‌گان مسیحی علاوه بر انتساب شهوت بدون حد و حصر به پیامبر(ص) به عنوان خصلتی فردی، با قلب آیات و گزارش‌های تاریخی، پیامبر(ص) را متهم کردند که با تجویز

چند همسری و تحقیر زنان، حس شهوانی را در قوانین خود نیز به نمایش گذاشت، اما این پژوهشگران توصیه‌های بسیار مهم قرآن بر فطرت و سرشت یکسان زن و مرد (نساء، ۱)، به رسمیت شناختن حقوق اقتصادی و اجتماعی زنان و تأکید بر اولویت تک همسری (نساء، ۳) را به کلی در مطالعات خود نادیده گرفته‌اند. قائل شدن حق مالکیت برای زنان (نساء، ۳۲)، استقلال اقتصادی و اجبار مردان به پرداخت مهریه (نساء، ۴) و نفقة (طلاق، ۳۴) در آیات قرآن مشهود است.

برداشت ناصواب و غیر معمول از آیات قرآن مهم‌ترین گامی بود که مسیحیان از طریق آن، قانون پیامبر(ص) را شهوانی می‌دانستند. یوحنای دمشقی در عبارات و قیحانه‌ای، تمثیل زنان به کشتزار در آیه ۲۲۳ سوره بقره را ابزاری برای ارضای امیال شهوانی مردان برشمرده است (Daniel, 1972: 9). حال آنکه باید توجه داشت که هدف آیه مذکور، بیان مختصات فیزیولوژیکی زن است. علاوه بر آن، عبارت **(وَقَدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَأَنْقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنْكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشَّرُ الْمُؤْمِنِينَ)** که در ادامه آیه آمده و در آن، سه نوبت بر حسابیت دنیوی و اخروی رفتار با زنان تأکید شده، محدود است. البته در تفاسیری که از این آیه شده، پیش فرستادن اعمال صالح و رعایت تقوای الهی، ناظر بر فرزندآوری دانسته شده است (طوسی، [بی‌تا]: ۲۲۴/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳/۲: ۲۱۳؛ القرطبي، ۹۳/۳: ۱۴۰۵)، اما با توجه به اینکه صدر آیه در مورد زنان بوده، احتمال بیشتری وجود دارد که این عبارات تأکیدی، درباره می‌توجهی به امور زنان آمده است. «رامون مارتی»^۱ این آیه را یک شاهد مثال برای توهین به مقام زن دانسته است (Martini, 57 in: Di Cesare, 2012: 286).

تجویز تعدد زوجات در اسلام، زمینه‌ساز اتهامات فراوانی به پیامبر(ص) شد؛ در حالی که می‌باشد توجه کرد که جریان چند همسری قبل از ظهور پیامبر اسلام در اجتماعات ابتدایی وجود داشته است و این امر به دلیل اشتغال مردان به جنگ و شکار بود که زندگی مرد بیشتر در معرض خطر بود. با توجه به اینکه مردان بیشتر از زنان تلف می‌شدند، فزونی تعداد زنان بر مردان سبب می‌شد تا تعدد زوجات رواج یابد (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۹۰). عرب دورهٔ جاهلی هیچ محدودیتی در تعدد زوجات نداشت و هر فرد می‌توانست به تنها بی‌صدها زن داشته باشد (جوادعلی، ۱۹۷۶: ۵۴۷/۵). علاوه بر آن،

1 Raymond Martini

در قرآن تعدد زوجات مشروط به برقراری عدالت بوده و در کمال صراحة اشاره شده است که اگر بیم دارید عدالت برقرار نکنید، پس یک همسر اختیار کنید (مطهری، ۱۳۶۹: ۳۴۸). جرالد ولز^۱ تعدد زوجات در اسلام را دلیل تمایل شهوانی بر می‌شمرد (Giraldus, 1861: 70). الیور^۲ نیز مدعی بود که پیامبر(ص) برای جذب پیروانش اجازه داد تا چهار همسر قانونی اختیار کنند (Scholasticus, 1948: 28 in: Di Cesare, 2012: 217). متیو پاریس^۳ در عبارت وقیحانه‌ای چند همسری را راه حلی برای افزایش ملت ساراسن^۴ دانسته بود (Parisiensis, 1872: 3/355). هامبرت^۵ بدون هیچ استنادی مدعی شده بود که زنان در قانون پیامبر(ص) از کمترین حقوق نیز محروم بودند (Gratius, 1690: 188).

نویسنده‌گان مسیحی برای اثبات تأثیر پذیری پیامبر(ص) از یهود و مسیح، از راهبی یاد کرده‌اند که بر مبنای برخی روایات، در دوره کودکی پیامبر(ص) وی را ملاقات کرده و از نبوت آن حضرت خبر داده است. در روایات دو نام «بحیرا» و «سرجیوس» برای راهب نقل شده است. احتمالاً بحیرا لقب راهب (واژه‌ای آرامی به معنای منتخب و برگزیده) بوده و سرجیوس (سرجیس) نام داشته است (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱/۸۹؛ حلبی شافعی، ۱۹۷۱: ۱/۱۷۲). تنها اطلاعی که می‌توان درباره راهب مذکور در منابع یافت، دیدار وی با حضرت محمد(ص) در سفر تجاری بوده است. علاوه بر آن، درباره دین بحیرا روایات مختلف است. در کهن‌ترین روایات بر نصرانی بودن وی تصریح شده است (ابن هشام، [بی‌تا]: ۱/۱۱۶؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۲/۳۷؛ حلبی شافعی، همان، ۱/۱۷۲)؛ در حالی که برخی دیگر وی را یهودی دانسته‌اند (الدمشقی، ۱۴۰۷: ۱/۴۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۷۵). همچنین در مورد سن پیامبر(ص) و چگونگی ملاقات آن حضرت با بحیرا اختلافاتی وجود دارد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱/۱۲۱؛ الطبری، ۱۹۶۷: ۲/۲۷۸)؛ بنابراین روایات مذکور از درجه اعتبار ساقط است و در دسته روایات ساختگی جای می‌گیرد.

یوحنای دمشقی از حضرت محمد(ص) با عنوان پیامبر دروغین یاد کرده که در نتیجه آشنایی با بحیرا راهب مرتد مسیحی، عهد قدیم و جدید را آموخت و براساس آن، دین

۱ Gerald of Wales

۲ Oliver of Paderborn

۳ Matthew Paris

۴ اصطلاحی است که مسیحیان برای تحقیر عرب‌ها به کار می‌برند (جمال رزمجو و دیگران، ۱۳۹۲: ۵۳).

۵ Humbert of Romans

خود را بنا کرد (Sahas, 1972: 73). «تئوفانس^۱ پیامبر(ص) را تاجری دانست که با سفر به مصر و فلسطین، توانست با یهودیان و مسیحیان ارتباط برقرار کرده و دین جدید خود را براساس تعالیم آنان پایه گذاری کند (Theophanes, 1982: 35). او لوچیوس^۲ بر همراهی حضرت محمد(ص) با راهب مسیحی تأکید داشت (Eulogius, 1955: 366 in: Di 18, Cesare, 2012: 18). «آناستاسیوس کتابدار» مدعی شده بود که پیامبر(ص) طی چندین سفر به فلسطین و مصر، با یهودیان و مسیحیان ارتباط برقرار کرد و توانست برخی از نسخه‌های کتاب مقدس را از آنان دریافت کند (Anastasius, 1885: 2/209). لاندولفوس^۳ بر این باور بود که حضرت محمد(ص) در سفرهای خود به مصر و فلسطین با مسیحیان ارتباط برقرار کرده بود و حتی نسخه‌ای از کتاب مقدس را به دست آورد (Sagax, 1913: 2/133). زیگبرت^۴ مدعی بود که پیامبر(ص) ارتباط گسترده‌ای با یهودیان و مسیحیان داشت و به کمک آنان توانست کتاب خود را بنویسد (Pertz, 1844: 323). ویلیام مالمسبوری^۵ بر آن بود که محمد(ص) برای وضع دین جدید از قوانین یهود و مسیح بهره گرفته است (Malmesbirensis, 173 in: Di Cesare, 2012: 81) می‌دانست که آموزه‌های دین خود را از مسیحیان دریافت کرد (Tyrensis, 106 in: ibid, 172). «پیتر ارجمند» گفته است محمد(ص) با کمک سرجیوس راهب مرتد، آموزه‌های دین اسلام را با تغییراتی در عهد عتیق و جدید بنیان کرد (Wibaldi, accedunt and others, 1854: 691). «ریچارد»، سرجیوس را راهب مرتدی معرفی کرد که به حضرت محمد(ص) آموزه‌های مسیح را تعلیم می‌داد و به همین دلیل از صومعه اخراج شد (Cluniacensis, 90 in: Di Cesare, 2012: 166). والتر بر واپستگی شدید حضرت محمد(ص) به راهب مرتد مسیحی و نقش او در وضع دین جدید تأکید می‌کرد (Blank, Frassetto, 1999: 109). «جرالد ولز» در ادعایی بدون پشتونه عنوان کرده است که محمد(ص) به مصر و فلسطین رفت و متون عهد عتیق و جدید را از یهود و مسیح فرا گرفت (Giraldus, 1861: 68). پطروس آلفونسی^۶ علاوه بر سرجیوس، از دو یهودی به نام‌های عییده و کعب الاحبار یاد

۱ Theophanes

۲ Eulogius of Cordoba

۳ Landulf Sagax

۴ Sigebert of Gembloux

۵ William of malmesbury

۶ William of tyre

۷ Petrus Alfonsi

کرده که با پیامبر(ص) برای ساخت دین جدید، حماقت خود را پایان رساندند (Alfonsi, 2006: 152)، اما می‌بایست توجه داشت که کعب‌الاحبار در زمان عمر بن خطاب ایمان آورده و با مسلمین ارتباط برقرار کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۳۰۹/۷؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱۸۷/۴). نویسنده کتاب زندگانی محمد بیان کرد که حضرت محمد(ص) در سفرهای تجاری به مصر و فلسطین، با یهود و مسیح ارتباط برقرار کرد (Vita Mahometi, 243 in: Di Cesare, 2012: 210). «آلن دو لیل»^۱ بر مشترکات و تضادهای قرآن با انجیل و تورات تأکید کرده و عنوان کرده است که محمد(ص) در اموری چون یکتایی خداوند با یهود مشترک بود، اما با تثلیث و شراب مخالفت کرد (De Insulis, 331 in: ibid: 187). الیور مضماین قرآن را ترکیبی از قانون یهود و مسیح دانست که پیامبر(ص) آن را با شاگردی نزد سرجیوس راهب مرتد مسیحی فرا گرفت (Scholasticus, 298 in: ibid: 218). «رودریگو خیمنس ردا»^۲ به ارتباط وسیع پیامبر(ص) با یهودیان تأکید داشت و در ادعایی بسیار باقیه آمنه را یهودی دانست (Derada, 1999: 4/88). لوکاس^۳ پیامبر(ص) را ساحر زیرکی معرفی کرد که به مصر و فلسطین سفر می‌کرد و با یهودیان و مسیحیان ارتباط داشت (Tudensis, 2003: 166). «راجر ونداور»^۴ حضرت پیامبر(ص) را فردی تاجر پیشه می‌دانست که به مصر و فلسطین رفت و آمد می‌کرد و با یهودیان و مسیحیان ارتباط داشت (dewendover, coxe, 1/121: 1842). متیو پاریس بر تقلید قوانین پیامبر(ص) از عهد قدیم و جدید تأکید کرده است (Parisiensis, 1872: 1/269). رامون مارتی برای اثبات تأثیرپذیری پیامبر(ص) از مسیح، بر سفرهای متعدد آن حضرت به مصر، فلسطین و حبشه تأکید داشت. در تصوری ساختگی وی، نجاشی پادشاه حبشه نقشی ویژه داشت؛ زیرا گنجینه‌ای از تعالیم مسیح به شاگردانش را گرد آورده بود و بعدها نیز به کیش اسلام درآمد (Martini, 2/177 in: Di Cesare, 2012: 305). «توماس آکویناس»^۵ قانون حضرت محمد(ص) را مخلوطی از تعالیم عهد قدیم، جدید و اسطوره‌های کذب دانسته است (Aquinas, 1878: 7). وینسنت^۶ بیان کرد که راهب سرجیوس راهب مذکور- عهد قدیم و جدید را به محمد(ص) آموخت

۱ Alain de Lille

۲ Rodrigo Jiménez de Rada

۳ Lucas de Tuy

۴ roger de wendover

۵ Thomas Aquinas

۶ Vincent of Beauvais

داده و قرآن با تکیه بر همین آموزه‌ها نوشته شد (Bellovacensis, 1591: 338). بنديكت^۱ آخذ معلومات قرآنی از عهد عتیق و جدید را تکرار کرده و آن را به واسطه شاگردی نزد راهب سرجیوس دانست (Cerulli, 1949: 415). هامبرت با تأکید بر آموزه‌های مشترک یهود و اسلام نظری توصیه به نماز، روزه و صدقه یادآور شد که محمد(ص) مفاهیم مذکور را از تورات برداشته است (Gratius, 1960: 188). «ژاک دو ویتری» بر آن بود که سرجیوس راهب مرتد، استنادی از تعالیم یهود را در اختیار محمد(ص) گذاشته بود (De Vitriaco, 2008: 122). «ژاک دو واراجین»^۲ بیان کرد که پیامبر(ص) علاقه شدیدی به سرجیوس داشت و با کمک او شالوده یک دین جدید را پایه گذاری کرد (DeVoragine, 2012: 575). ویلیام اورنچ^۳ مدعی شد که پیامبر(ص) شاگرد راهب مرتد به نام سرجیوس بود و نمی‌خواست نام او را بر ملا کند (Alvernum, 49, in: Di Cesare, 2012: 252). «ویلیام» دومینیکن طرابلس نیز بر شاگردی پیامبر(ص) نزد راهب سرجیوس تأکید کرده است (William of Tripoli, 1992: 202).

تهمت فریب‌کاری گسترده‌گی فراوانی در منابع دارد که بارزترین نمود آن در انتساب معجزات ساختگی به حضرت محمد(ص) بروز یافته است. این دسته از نویسندها در ادعاهایی پوچ و واهمی، منکر معجزات و کرامات پیامبر اسلام(ص) شدند. بیشترین تأکید نویسندها بر زیر سؤال بردن نزول وحی به پیامبر(ص) بود و در قرون بعدی به کرات مورد توجه قرار گرفت. این گروه از نویسندها با پیش‌فرض ساختگی بودن وحی، بر این امر تأکید کرده‌اند که حضرت محمد(ص) با ادعای دروغین مردم را فریب داد. آنها با دیدگاهی جزم‌اندیشه و باورهای از پیش اتخاذ شده، با چنان قطعیتی از دروغین بودن نبوت پیامبر(ص) سخن گفته‌اند که گویی دیدگاه‌شان حقیقتی اثبات شده است و نیاز به بیئنه‌ای ندارد. یوحنای دمشقی بدون هیچ مستندی گفته است که موضوع نزول جبرئیل یک داستان دروغین است (Sahas, 1972: 71). نویسندها پس از وی، همچنان بر تصورات نسبتی و مبالغه‌آمیز خود اصرار ورزیده‌اند. اولوجیوس در مدعایی صرف، پیامبر(ص) را متهم کرد که با الهام از شیطان، بسیاری از مردم را فریفت (Eulogius, 383).

¹ Benedictus de Alignano

² Jacobus De Voragine

³ William of Auvergne

آناستاسیوس پیامبر(ص) را فریب‌کاری دانست که در عالم خیال، منظره‌ای از جبرئیل در نظر آورد و آن را همان فرشته‌ای دانست که بر اینیای پیشین نازل شده بود (Anastasius, 1885: 2/209). زیگبرت بدون هیچ استندادی، سخن گفتن پیامبر(ص) با جبرئیل را امری تخیلی دانسته است (Pertz, 1844: 323). پطروس آلفونسی به تقليد از پیشينيان، سخن گفتن پیامبر(ص) با جبرئیل را معجزه‌ای ساختگی بر شمرده است (Alfonsi, 2006: 147). رودریگو در عبارتی وقیحانه، نزول جبرئیل بر حضرت محمد(ص) را ادعایی دانست که تنها افراد نادان آن را می‌پذیرند (Derada, 1999: 96).

ژاک دو واراجین نزول وحی را نوعی عوام‌فریبی برای پذیرش پیامبری بیان کرده است (DeVoragine, 2012: 575) که نویسنده از طرف خدا بر او وحی می‌فرستد (Bellovacensis, 1591: 314). والتر در عبارت مشابهی بیان کرد که حضرت محمد(ص) با ترفندهایی چون تربیت کبوتر دست‌آموز، مدعی پیامبری شد (Blank, Frassetto, 1999: 6).

برخی نویسنده‌گان با اذعان باور یهودیان به پیامبر موعود، در سخنانی بی‌اساس مدعی شدند که حضرت محمد(ص) با معرفی خود به عنوان مسیح به یهودیان، آنان را فریفت. این در حالی است که در عهد عتیق، بر نزول تورات در کوه سینا، نازل شدن انجیل در سعیر و نزول قرآن در کوه فاران اشاره شده است (عهد عتیق، تثنیه ۳-۳۳: ۱)؛ بهویژه آنکه با بیان اقامت حضرت اسماعیل(ع) در سرزمین فاران که در عهد عتیق به آن پرداخته شده بود (همان، تکوین ۲۰-۲۱: ۲۰)، شکی باقی نمی‌ماند که کوه فاران همان کوهی است که غار حرا در آن قرار داشته و قرآن در آنجا بر پیامبر(ص) نازل شده است. بنا بر همین استدلال بود که امام رضا(ع) در مناظره با رأس‌الجالوت یهودی، پیشگویی نبوت حضرت محمد(ص) را در تورات و انجیل ثابت کرد (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۶۵). لاندولفوس در ادعایی واهی بیان کرد که حضرت محمد(ص) عبرانیان را با معرفی خود به عنوان مسیح فریفت (Sagax, 1913: 2/133). مالمسبوری، پیامبر(ع) را انسان فریب‌کاری خواند که ذهن یهود را با نشانه‌هایی منحرف کرد تا او را رسول بدانند (Malmesbury, 173 in: Di

(Cesare, 2012: 81). این در حالی است که هیچ سخن دیگری در مورد این نشانه‌ها بیان نکرده است. جرالد ولز بر آن بود که پیامبر(ص) خود را همان مسیح مورد انتظار یهودیان معرفی کرد (Giraldus, 1861: 68).

برخی نویسنده‌گان برای تکمیل پروژه از پیش تعیین شده خود در ادعای معجزه‌سازی پیامبر(ص)، بر اطلاع پیامبر(ص) از آینده و امور پنهانی تأکید کردند. این در حالی است که اطلاع از غیب مختص حضرت محمد(ص) نبوده، بلکه یکی از معجزات حضرت عیسی(ع) این بود که از برخی امور پنهانی خبر می‌داد (ر.ک. آل عمران، ۴۹). بنابراین اگر اطلاع از غیب جزو معجزات محسوب نشود، در مورد حضرت عیسی(ع) نیز این امر صدق می‌کند. اتكلای جان سویل^۱ برای انتساب صفت حیله‌گری، روایت گم شدن شتر پیامبر(ص) و اطلاع وی از مکان آن است (ibid: 29). Albarus, 197 in: ibid: 29. پیتر ارجمند بر پیشگویی‌های پیامبر(ص) درباره پیروزی بر دشمنان تأکید داشت که آن حضرت به وسیله آن سعی کرد تا حمایت مردم را جلب کند (Wibaldi, accedunt and others, 1854: 701). استناد دیگر نویسنده‌گان در اطلاع از غیب، روایت تعارف گوشت از طرف زینب بنت حارث زن یهودی، به پیامبر(ص) و آگاهی او از سمی بودن آن است (ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۲/۳۳۷؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۸۲/۲؛ طبری، ۱۹۶۷: ۱۵/۳). گودفری^۲ پیامبر(ص) را فریب کاری دانست که با ساخت معجزاتی چون سخن گفتن با گوشت سمی، افرادی را به دور خود جمع کرد (Viterbiensis, 427 in: ibid: 177). متیو نیز بر سخن گفتن با گوشت سمی تأکید داشت (Parisensis, 1872: 3/350). ژاک دو ویتری معجزات پیامبر(ص) چون نزول جبرئیل و صحبت کردن با گوشت سمی را غیرعقلانی خواند (deVitriaco, 2008: 114).

نویسنده کتاب زندگی محمد بر معجزاتی چون شفای دختر مريض، فراهم کردن آب در سفرهای نظامی و زنده کردن مردگان تأکید کرده و آن را ترفندی دانست که حضرت محمد(ص) به واسطه آن مردم را مجاب کرد تا به او بپیوندد (- Vita Mahometi: 244-213-212 in: Di Cesare, 212-213). حال آنکه نظری همین معجزات به دیگر پیامران الهی نیز نسبت داده شده بود و بدون هیچ دلیلی انتساب آن به حضرت محمد(ص) معجزه ساختگی شمرده شده بود.

¹ John of Seville
² Godfrey of Viterbo

نویسنده‌گان دیگری نیز بودند که در بیانی عام و بدون بیان مستندی خاص، قائل به ساخت معجزات الهی از سوی پیامبر(ص) شدند. درواقع، تمامی این نویسنده‌گان با پیش‌فرض ساختگی بودن نبوت حضرت محمد(ص)، بدون هیچ استدلال و استناد قابل قبولی، هر آنچه را که به ذهن‌شان می‌رسید، بیان می‌کردند. ویلیام تایر در عبارتی جعلی بیان کرد که حضرت محمد(ص) با سخنانی فریب‌آمیز توانست مردم مناطق شرقی و به خصوص عربستان را به سمت خود جلب کند (Tyrensis, 106 in: Di Cesare, 2012: 172). لوکاس نیز در اظهار نظری ساختگی، معجزات حضرت محمد(ص) را چیزی به جز سحر ندانست (Tudensis, 2003: 237). ویلیام اورنج بر ادعای ساختگی بودن آیات قرآن بدون هیچ سند و مدرکی تأکید داشت (Alvernum, 49 in: Di Cesare, 2012: 251).

برخی از اسلام‌شناسان برای زیر سؤال بودن نبوت پیامبر اسلام(ص)، بر موضوعی دست گذاشتند که در دعوت تمامی انبیای پیشین وجود داشت. آنها مدعی شدند که محمد(ص) برای تحت افیاد درآوردن پیروانش، آنان را با وعده‌های بهشت جسمانی ترغیب کرده و از عذاب‌های جهنم ترانه‌اند است. باید توجه داشت که یکی از اهداف بعثت انبیا تبشير و انذار بوده و تمامی پیامبران برای ایجاد انگیزه در مردم برای عمل به نیکی‌ها و پرهیز از مفاسد، آنها را از عذاب دوزخ ترانه‌اند و به نعمت‌های بهشتی وعده داده‌اند، اما نکته‌ای که با غرض ورزی تمام مورد تأکید اسلام‌شناسان واقع شد، وجه جسمانی نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی است. در پاسخ بدین مدعای توان گفت در قرآن لذات روحی در مرتبه بسیار بالاتری قرار دارند.^۱ علاوه بر آن، به سبب اعتقاد به جسمانی بودن معاد، بیان نعمت‌ها و عذاب اخروی امری کاملاً عقلانی به نظر می‌رسد. بهویژه آنکه در قرون بعدی نویسنده‌گانی در غرب ظهور کردند که در مقام پاسخ به سخنان پیشینیان خود برآمدند. «هنری استاب» اسلام‌شناس قرن هفدهم، در انتقاد به سخن نویسنده‌گان پیشین که توصیف بهشت جسمانی را مستمسکی برای تشویق مسلمانان می‌دانستند، آن را امری کاملاً عادی و منطقی بر شمرده است. وی بیان کرد که اگر انسان حیات جاودانه داشته باشد و با همان جسم دنیوی محشور شود، طبیعتاً می‌بایست همان لذات و امیال دنیوی را داشته باشد (stubbe, 1911: 168).

۱ آل عمران، ۱۵؛ توبه، ۷۲؛ قیامت، ۲۲.

برخی نویسندهای کان بدون توجه به فلسفه تبشير و انذار در آموزه‌های قرآنی، با پیش‌داوری به بیان نظراتی ساختگی پرداختند. ریچارد بر این باور تأکید داشت که حضرت محمد(ص) با وعده نعمت‌های جسمانی در بهشت چون نهرهای شیر، عسل و شراب مردمان را فریفت (166: 90 in: Di Cesare, 2012). آلن حضرت محمد(ص) را فردی معرفی کرد که با وعده لذات جسمانی مردم را فریب داد (de Insulis: 331 in: ibid: 187). الیور بیان کرده است حضرت محمد(ص) به یارانش وعده می‌داد که اگر هر یک بتوانند فردی را در جنگ بکشند، به باغی وارد می‌شوند که رودخانه‌هایی از شیر و عسل در آن جاری است (Scholasticus: 298 in: ibid: 217). توکان دو واراجین بر آن بود که پیامبر(ص) مردم را به بهشتی وعده می‌داد که ساکنان آن از گرما و سرما رنج نمی‌برند و از سه رودخانه شیر، عسل و شراب تناول خواهند کرد (DeVoragine, 2012: 579). رامون مارتی بر آن بود که حضرت محمد(ص) توانست با وعده بهشت در جهان پس از مرگ، افراد نادان را به دور خود جمع کند (Martini: 30 in: Di Cesare, 2012: 284). توماس آکویناس، حضرت محمد(ص) را فردی فریب کار می‌دانست که اطراfinash را بالذات نفسانی در جهان پس از مرگ فریفت (7: 1878). بنديکت اسقف مارسی، توصیف جزئیات بهشت در قرآن، Cerulli, 1949: 411). هامبرت نیز مدعی شده است که بهشت وعده‌داده شده در قرآن، تصویر بهشتی جسمانی است (Gratius: 188). ویلیام دومینیکن طرابلس، تصویر وجود درختان و روان بودن نهرهای شراب، شیر و عسل را حقه‌ای برای جذب پیرو دانست (William of Tripoli, 1992: 220). تی‌ماروس با تکرار تهمت حیله‌گری، بر آن بود که پیامبر(ص) سارسن‌ها را به بهشتی وعده می‌داد که انواع میوه، چهار رودخانه شیر، عسل، شراب و آب در آن فراهم است (Thetmarus, 1851: 63). راجر وعده بهشت با رودخانه‌هایی از شراب و عسل را دلیلی برای حیله‌گری پیامبر(ص) برشمرد (Wendover, coxe, 1842: 1/122). ویلیام اورنج نعمت‌های جسمانی بهشت را وعده‌های Alvernum: 54 in: Di. پوچی خواند که پیامبر(ص) مردم را به وسیله آن فریفت (

آیات قرآن متمرکز شده و از آن مستمسکی ساختند تا حضرت محمد(ص) را متهم به امور شهوانی کنند (De Vitriaco, 2008:140; Thetmarus, 1851: 63). Cesare, 2012:

نسبت دزدی و پرخاشگری به پیامبر(ص)، دیگر اختلال اجتماعی بود که در منابع مسیحی بازتاب یافت. در حالی که در آیات قرآن بر آزادی دینی تصریح شده و پیروان یهود، مسیح و باورمندان به خداوند یگانه را اهل نجات معرفی کرده است (ر.ک. سوره انسان، آیه^۳: سوره کهف، آیه^{۲۹}: سوره آل عمران، آیات ۱۱۳-۱۱۵). علاوه بر آن، سیره عملی پیامبر(ص) در انعقاد پیمان‌های صلح و عدم تعرض با گروه‌های مختلف اهل کتاب و حتی مشرکان، حکایت از روحیه صلح طلبی و ضرورت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز دارد. پیمان ترک مخاصمه ده ساله پیامبر(ص) با مشرکان مکه (صلح حدیبیه)، صلح با یهودیان شرب (ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۵۰۱/۱)، مسیحیان نجران (یعقوبی، [بی‌تا]: ۸۲/۲) و سایر پیمان‌ها نشانه‌هایی از تلاش پیامبر(ص) برای آشتی طلبی است. بهویژه آنکه در قرآن به مسلمانان سفارش شده است تا موقعی که دشمنان به پیمان ترک مخاصمه و عدم تعرض پاییند می‌باشد، پیمان آنها محترم است (آیه توبه، سوره^۴).

در واقع، نویسنده‌گان مغرض مسیحی بر این امر تأکید داشتند که در آیات مختلفی از قرآن، مسلمانان به جنگ با مخالفان تشویق می‌شدند و کسانی که از جهاد روی بر می‌گردانند، به شدت نکوهش می‌شدند. این دسته از نویسنده‌گان، از این امر غفلت کردن که جهاد با مخالفان در قرآن، منحصر به امور دفاعی بوده و در مواردی صورت می‌گیرد که دشمن جنگ را آغاز کند و حمله دشمن در آینده قطعی است (ر.ک. سوره بقره، آیه^{۱۹۰}; سوره مائدہ، آیه^۲; سوره نساء، آیه^{۷۵}). در حالی که صلح و هم‌زیستی، به صورت اصل و قاعدة اساسی در اسلام مدّ نظر است و به هیچ دلیلی وابسته نیست (سوره افال، آیه^{۶۱}; سوره حجرات، آیه^{۴۹}). به خصوص تأکید قرآن بر دو واژه «صلح» و «سلم» فراوان است و مشتقات این دو واژه به اشکال مختلف و معانی گوناگون آمده است. لفظ سلم و مشتقات آن، در حدود ۱۳۳ آیه آمده، حال آنکه لفظ حرب فقط در ۶ آیه آمده است (برزنونی، ۱۳۸۴: ۱۲۶). لاندولفوس بدون توجه به اصول جنگ در اسلام، با

بی‌شرمی تمام پیامبر(ص) را فردی بی‌رحم دانست که سعی داشت با نیروی شمشیر دین خود را بر مردم تحمیل کند (1/134: Sagax, 1913). پطروس آلفونسی در عباراتی کاملاً جعلی پرخاشگری پیامبر(ص) را تا حدی دانست که در جنگی پس از شکستن دندان‌هایش، دستور داد تا کشتار و حشتناکی در میان سپاه دشمن انجام دهد (Alfonsi, 2006: 162). «ویلیام تایر» بر آن بود که حضرت محمد(ص) آموزه‌هایش را به زور و اجبار بر مردم تحمیل می‌کرد (Tyrensis, 106 in: Di Cesare, 2012: 172). پیتر ارجمند بیان آیاتی درباره جنگ در قرآن را دلیل بر غیرالله‌ی بودن قرآن دانسته و بر این باور بود که پیش از این، بر موسی و مسیح هم کتاب نازل شده بود، ولی در هیچ یک صحبتی از جنگ و خونریزی نبود (Wibaldi, accedunt and others, 1854: 679). ویلیام اورنچ بدون هیچ استنادی مدعی شد که پیامبر(ص) بسیاری از مخالفان یکتاپرستی را از دم تیغ گذراند (Alvernus, 50 in: Di Cesare, 2012: 253) که پیامبر(ص) در آرزوی فتح امپراتوری روم بود و با تلاش‌های بسیار توانست بر شام مسلط شود (De rada, 1999: 4/92). هامبرت پیامبر(ص) را فردی خشونت‌طلب دانست که به آزار و شکنجه مسیحیان می‌پرداخت (Gratius, 1960: 188). لوکاس مدعی شد که پیامبر(ص) به شام و بین‌النهرین حمله کرد و توانست آنجا را به تصرف خود درآورد (Tudensis, 2003: 169). ویلیام دومینیکن طرابلس، در مدعایی ساختگی عنوان کرده است که پیامبر(ص) به امپراتوری روم در زمان هراکلیوس حمله کرد و در نهایت با سپاه William of Tripoli (1992: 106). تی‌ماروس پیامبر(ص) را متهم کرد که برای اجبار ساراسن‌ها به جنگ با مسیحیان، به آنان وعده داد که در صورت کشته شدن در جنگ، نعمت‌های بهشتی نصیب آنها خواهد کرد (Thetmarus, 1851: 65). رامون مارتی بدون هیچ استنادی مدعی شد که حضرت محمد(ص) مخالفان خود را بدون توجیه خاصی از سر راه بر می‌داشت (Martini: 434 in: Di Cesare, 2012: 297).

برخی از اسلام‌شناسان که پیامبر اسلام(ص) را منادی جنگ و خونریزی معرفی کردند، بر پاداش‌های بهشتی مجاهدان مسلمان در قرآن تأکید داشتند. در حالی که همان‌طور که گفته شد) در قرآن، تنها دستور مقاتله و مبارزه با کسانی که با مسلمانان

می‌جنگند، صادر شده و بالطبع تنها مجاهدانی که به دفاع از مرزهای اسلامی می‌پردازند، می‌بایست توقع پاداش اخروی داشته باشند. آناستاسیوس کتابدار^۱ در نسبت خشونت طلبی به پیامبر(ص) عنوان کرد که محمد(ص) یارانش را در صورت کشته شدن در جنگ، به بهشتی همراه با لذات جسمانی و عده می‌داد (Anastasius, 1885: 2/209). تئوفانس مدعی شد که حضرت محمد(ص) برای ترغیب سپاهیانش به جنگ، به آنان عده داد که در صورت کشته شدن در جنگ به بهشت وارد خواهد شد (Theophanes, 1982: 35). زیگبرت قولی از پیامبر(ص) به یارانش آورد که اگر در جنگی کشته شوند، به بهشتی پر از مواد غذایی و لذات جسمانی وارد خواهد شد (Pertz, 1844: 323). راجر و عده بهشت جسمانی با رودخانه‌هایی پر از شیر و عسل را دلیل حس جنگ طلبی حضرت محمد(ص) دانست (deWendover, coxe, 1842: 1/123). نویسنده کتاب زندگانی محمد مدعی شد که پیامبر(ص) به یارانش مژده می‌داد که اگر در صحنه نبرد با مسیحیان کشته شوند، به بهشتی با انواع لذات جسمانی وارد خواهد شد (Vita Mahometi, 244-5 in: Di Cesare, 212-3).

تعرض مسلمانان به کاروان‌های قریش در ابتدای حضور مدینه، بهانه‌ای به دست نویسنده‌گان غربی داد تا با تکیه بر آن پیامبر(ص) را به نسبت‌هایی چون دزدی و غارتگری متصف سازند. البته باید توجه داشت که در هیچ یک از این حملات، غنیمتی عاید مسلمانان نشد و تنها هدف پیامبر(ص) ناامن نشان دادن جاده تجاری مکه به شام بود که شاهرگ اقتصادی اشراف قریش به شمار می‌رفت. تنها در سریه عبد‌الله بن حخش با تخلف از دستور پیامبر(ص) غنایمی به دست آمد که به دستور آن حضرت مورد استفاده قرار نگرفت (ر.ک. ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۶۰۴/۱؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۷/۲؛ طبری، ۱۹۶۷: ۴۱۵/۲). «ژاک دو ویتری» پیامبر(ص) را فردی سارق توصیف کرد که توانست اطرافیانش را برای غارتگری بسیج کند (DeVitriaco, 2008: 110). وی مدعی شد حضرت محمد(ص) به شام و بین النهرين حمله کرد و بسیاری را از دم تیغ گذراند. خطای آشکار ویتری نشان می‌دهد که اطلاعات وی از حوادث تاریخی کاملاً مخدوش بوده و یا از سر عناد به بیان مطالبی پرداخته که هیچ پایه و اساسی ندارد (*ibid*, 131).

۱ Anastasius Bibliothecarius

گودفری نیز بر غارت اموال کاروانیان قریش توسط پیامبر(ص) تأکید داشت (Viterbiensis: 417 in: Di Cesare, 2012: 174) . الیور، پیامبر(ص) را فردی توصیف کرد که علاقهٔ بسیاری به جنگ داشت و سعی می‌کرد با تهدید ملت‌ها به فتح سرزمین‌های اطراف بپردازد (Scholasticus, 203 in: Di Cesare, 2012: 216) . متیو پاریس عنوان کرد که حضرت محمد(ص) دزدان و راهزنان را گرد خود جمع و اموال بازرگانان را غارت می‌کرد (Parisiensis, 1872: 1/272) . وینسنت در اظهار نظری و قیحانه حضرت محمد(ص) را فردی برشمرد که تعدادی از مردمان فراری و دزد را دور خود جمع کرد و به غارت کاروان‌های تجاری پرداخت (Bellovacensis, 1591: 314) .

بررسی اطلاعات فردی نویسنده‌گان

قرن هشتم میلادی مصادف با دوره‌ای از تاریخ اسلام است که فتوحات به حد قابل توجهی گسترش یافته بود. حاکمیت اسلام بر بخش مهمی از آسیا و آفریقا تثبیت شد و مسلمانان در آستانه ورود به اروپا قرار گرفته بودند. در این قرن عالمان مسیحی منطقهٔ بین‌النهرین، شامات و فلسطین که پس از گیجی و سردرگمی ناشی از فتوحات برق‌آسای مسلمین، خود را بازیافته بودند، مقابلهٔ نظری با اسلام را آغاز کردند.

در میان شخصیت‌های شاخص این قرن، می‌توان از یوحنا دمشقی (۶۴۵-۷۵۰م) نام برد. وی از آخرین آبای کلیسا‌ی شرق بود که سبب تحولاتی در الهیات کلیسا شد. یوحنا ابتدا در دربار خلافت اسلامی موقعیت ویژه‌ای داشت، اما پس از مخالفت خلیفه عبدالملک (۶۸۵-۷۰۵م) با مسیحیان، از مقام خود برکنار شد. پس از آن بود که به صومعه‌ای در اورشلیم رفت و رهبانیت اختیار کرد. بیانیه وی در مورد تمثال‌پرستی، با مخالفت شدیدی روبرو شد و شورای کلیسا وی را ملعون خواند، اما پس از تصویب تمثال‌پرستی از سوی شورای دوم «نیقیه»، لقب «معلم کلیسا» را دریافت کرد. در این زمان، نزاع‌های عقیدتی میان اسلام و مسیحیت بالا گرفت و یوحنا در آن نقش بسزایی داشت (Kotter, 2002: 11/951) .

دیگر شخصیت تأثیرگذار این قرن، تئوفانس (۷۵۲-۷۱۸م) تاریخ‌نگار، راهب و قدیس مسیحی بیزانسی بود که در قسطنطینیه متولد شد. وی عضو انجمن آریستوکرات

بیزانس بود و به دلیل مخالفت با تمثالشکنی، به دستور امپراتور لئو پنجم زندانی شد (Charanis, 2002: 13/929).

پیشرفت اولیه مسلمانان در اندلس و فتح شبه جزیره ایبری در سال ۹۲ق / ۷۱۱م، سبب شد تا مسیحیان در برابر مهاجمان تازهوارد به واکنش برخیزند. علاوه بر مبارزه در نبردهای نظامی، انجمن‌های کلیسا‌بی به تشویق نویسنده‌گان برای مبارزه با آرای مسلمانان برخاستند. پس از توقف پیشروی مسلمانان در شهر تور که به دنبال پیروزی شارل مارتل روی داد، نخستین ارتباط دائمی دنیای غرب و مسلمانان پدید آمد.

مهم‌ترین چهره تأثیرگذار در قرن نهم «اولوجیوس» (متوفی ۸۵۹م) راهب اهل کوردو با بود که الهیات مسیحی را نزد علمای زمان خود فرا گرفت. وی در کوردو با که تحت سلطه مسلمانان بود، به عنوان کشیش خدمت می‌کرد و در زمان عبدالرحمن دوم، رهبری جنبش شهادت‌طلبی را بر عهده داشت. وی پیروانش را تشویق می‌کرد که به پیامبر(ص) ناسرا بگویند تا خداوند بعد از مرگ به آنان پاداش بهشت دهد (Wreglesworth, 2002: 11/43). اولوجیوس در یادبودی که برای تکریم و تجلیل شهدا نوشت، برخی از این اتهامات را آورده است. دیگر نویسنده قرن نهم، آناستاسیوس کتابدار (۸۱۰-۸۷۸م)، کاردینال مارسلو، در رم بود. وی از مدافعان مقام پاپ به شمار می‌رفت و مقامات رسمی متعددی در کلیسا بر عهده داشت. برای مدتی کشیش کلیسای رم بود و در زمان رهبری پاپ نیکلاس (۸۵۸-۸۶۷م)، راهب بزرگ کلیسای «سانتا ماریا» در «تیبر» شد. پس از آن، مقام ریاست آرشیو کلیسای روم را بر عهده گرفت (Kirsch, 2002: 1/389).

در قرن دهم و یازدهم، با شروع جنگ‌های تجزیه‌طلبی در غرب، موضع‌گیری نسبت به پیامبر(ص) کاهش یافت. تنها اثر یافتشده در این قرن، تاریخ روم است. این کتاب اثری دنباله‌دار است که «پاول دیکون» آن را نوشت و لاندولفوس دنبال کرد. زیگبرت (۱۰۳۰-۱۰۷۰م)، مورخ و شرح حال‌نویس قرن یازدهم، از کودکی وارد صومعه ژامبلو (شهری در بلژیک کونی) شد. وی تحت تعلیم آلبرت راهب بزرگ قرار گرفت و پس از آن، به مدت بیست سال به متز (شهری در فرانسه) رفت و الهیات مسیحی تدریس کرد (Williams, 2002: 13/111).

از قرن دوازدهم میلادی که عصر گذار به دوره جدید آغاز شد، نویسنده‌گان بیشتری به

موضع گیری درباره حضرت محمد(ص) پرداختند. در آغاز قرن یازدهم، وایکینگ‌ها و اسلام‌ها مسیحیت را پذیرفتند و توجه غرب مسیحی به سوی مسلمانان جلب شد. در اواخر قرن یازدهم میلادی، مجلسی در شهر «کلمون» فرانسه برگزار شد و پس از مذاکرات طولانی، پاپ اوربان دستور حمله مسیحیان برای آزادی اورشلیم را صادر کرد (رحمی‌زاده صفوی، ۱۳۳۴: ۱۶/۱). در این زمان بود که پیتر ارجمند، نهمین راهب دیر کلونی، سفارش ترجمة قرآن به لاتین را داد. این ترجمه که با سوگیری و کینه‌توزی نوشته شده بود، مرجع آثار بعدی قرار گرفت. پیتر ارجمند (۱۰۹۲-۱۵۶۱م) مهم‌ترین نویسنده قرون وسطی و اهل «اوورنی» فرانسه بود که علیه پیامبر(ص) موضع گیری کرد. وی از دوره نوجوانی وارد صومعه شد و در بیست سالگی به مقام استادی رسید. پیتر سفری طولانی به اسپانیا برای تحصیل در مطالعات اسلامی داشت و اولین نسخه لاتین قرآن را در آنجا منتشر کرد (Edwards, 2002: 11/207). طروس آفونسی پزشک، نویسنده، ستاره‌شناس و متکلم قرن دوازدهم میلادی است که در اسپانیا متولد شد. وی ابتدا بر دیانت یهود بود، ولی در سال ۱۱۰۶م. مسیحی شد. خانواده وی ارتباط نزدیکی با خاندان سلطنت داشت؛ به طوری که آفونسوی یکم پادشاه آراغون، نامش را از او گرفت. پس از آن، در سال ۱۱۱۶م. به انگلستان و فرانسه سفرهایی داشت (Kohut, 1901: 1/377). ویلیام تایر (۱۱۸۷-۱۱۳۰م) مورخ و دیپلمات بر جسته در اورشلیم متولد شد. وی در پانزده سالگی به پاریس رفت و مدت بیست سال به تحصیل در رشته‌های قانون مدنی، هنر و الهیات پرداخت. ویلیام چندین مأموریت سیاسی به قسطنطینیه و رم انجام داد و برای مدتی صدراعظم اورشلیم شد (gallucci, 1096: 945).

ویلیام (۱۱۹۰-۱۱۴۳م) راهب مقدس، محقق و مورخ بر جسته بریتانیایی بود که بین سالهای ۱۰۹۰-۱۰۹۵م. متولد شد. وی از همان عنفوان جوانی به عنوان راهب در ایالت «مالمسبوری» خدمت می‌کرد و بعدها سمت کتابداری صومعه را به دست آورد (farmer, 14/743: 2002). «جان سویل» دیگر نویسنده قرن دوازدهم میلادی و اهل تولدو بود که بین سالهای ۱۱۳۵ و ۱۱۵۳م. زندگی می‌کرد. وی از قدیمی‌ترین مترجمان زبان عربی به شمار می‌رفت (Wreglesworth, 2002: 11/43).

جرالد ولز (۱۱۴۸-۱۱۴۷/۱۲۲۳م) معاون اسقف، مورخ و نویسنده پرکار

بریتانیایی، از دیگر عالمان مسیحی بود که به موضوع گیری در مورد حضرت محمد(ص) پرداخت. پدر وی عضو خانواده سلطنتی ولز بود. وی مدتی در پاریس به تحصیل در رشته قانون، الهیات و هنر پرداخت و پس از آن به عنوان مبلغ جنگ صلیبی فعالیت می کرد (Corbett, 2002: 6/231).

گودفری (۱۱۹۶-۱۱۲۰ م) مورخ و شاعر ایتالیایی، کشیش دربار در دوره حکومت بارباروس و هنری ششم، از دیگر چهره های شاخص قرون وسطی بود که برای مدتی در دوره کنراد دوم و فردریک بارباروسا، منصب قاضی عسکر را داشت (Dillon, 1/339: 1383). ریچارد (متوفی ۱۱۴۷ م)^۱ راهب فرانسوی و اهل پوآتیه، دیگر نویسنده قرون وسطی بود که در اثرش با عنوان *وقایع نامه جهانی*، شرح حالی از حضرت محمد(ص) آورده است.

«والتر»^۲ شاعر فرانسوی و راهب صومعه ای در تور (شهری در فرانسه)، اولین نویسنده مسیحی بود که در نیمة اول قرن دوازدهم، اثرب احتصاصی در مورد حضرت محمد(ص) نوشت. وی قصیده ای با موضوع زندگانی حضرت محمد(ص) سرود و اطلاعاتش را از شوالیه ای فرانسوی که در اولین جنگ صلیبی شرکت کرده بود، دریافت کرد (Raby, 2/82-83: 1934). «آلن دو لیل» (۱۱۲۸-۱۲۰۲ م) عارف، متکلم و شاعر فرانسوی، از نویسنده گان قرن دوازدهم بود. وی سالهای بسیاری را مشغول تدریس کلام بود و در سال ۱۱۷۹ م. وارد «شورای لاتران» شد (Chalmers, 1812: 1/287).

از قرن سیزدهم شمار نویسنده گان افزایش قابل توجهی یافت. ژاک دو ویتری (۱۱۸۰-۱۲۴۰ م) مورخ و واعظ جنگ های صلیبی، برای مدتی در پاریس الهیات مسیحی را فرا گرفت. وی به عنوان کشیش، تحت نظر حاکمیت فعالیت می کرد و این سمت را تا سال ۱۲۱۶ م. و انتخابش به عنوان اسقف حفظ کرد (McDonnell, 2002: 7/693). الیور (متوفی ۱۲۲۷ م) در جنگ های صلیبی حضور فعالی داشت و به عنوان اسقف شهر «پادربورن» انتخاب شد. «لو کاس دو توی» (متوفی ۱۲۴۹ م)، اسقف و *وقایع نامه* نویس اهل توی (شهری در اسپانیا)، سفرهای فراوانی به بیت المقدس، رم، قسطنطینیه، قبرس، ارمنستان و فرانسه داشت (Robinson, 1978: 14).

«راجر ونداور» (متوفی ۱۲۳۶ م)

۱ Richard of Poitiers

۲ walter of Compiegne

و قایع‌نامه‌نگار و راهب «سنต آلبنر» (شهری در بریتانیا)، در اثرش شرح حالی از حضرت محمد(ص) آورده است (fuller, 1811: 1/141). وینسنت (متوفی ۱۲۶۴ م) راهب دومینیکن و نظریه‌پرداز، در شهر بیووه فرانسه زندگی می‌کرد. متیو پاریس (۱۲۵۹-۱۲۰۰ م) راهب بنديکت و بزرگ‌ترین و قایع‌نامه‌نویس قرن سیزدهم، برای مدتی مقام کتابت را در صومعه سنت آلبنر (ناحیه‌ای در بریتانیا) برعهده داشت (Ott, 1913: 9/360). ژاک دو واراجین اسقف اعظم جنو، و قایع‌نامه‌نگار و شرح حال‌نویس ایتالیایی، از آغاز جوانی وارد حزب دومینیکن شد. مدارج دینی را به سرعت گذراند و در سال ۱۲۴۴ م. ریاست صومعه کومو (شهری در ایتالیا) را برعهده گرفت (Mulhern, 2002: 8/262). رامون مارتی (متوفی ۱۲۸۵ م)، نظریه‌پرداز دومینیکن، متکلم و شرق‌شناس قرن سیزدهم بود که رساله‌های متعددی علیه مسلمانان نوشت. وی در دانشکده مطالعات عربی تونس و دانشکده مطالعات عربی اسپانیا به تحصیل پرداخت و مشاور لوئی چهارم در جنگ صلیبی نیز بود (Wallace, 2002: 14/13). توماس آکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵ م) راهب فرقه دومینیکن، دین‌شناس ایتالیایی، معلم کلیسا و مدافع مدارس کاتولیک، از دیگر نویسنده‌گانی بود که در دفاع از دین مسیحیت، به نگارش آثاری دست زد و مدتی در پاریس به تحصیل در رشته الهیات مسیحی پرداخت (Wallace, 2002: 14/13).

بندیکت (متوفی ۱۲۶۸ م)، راهب فرقه فرانسیسکن و اسقف مارسی (شهری در فرانسه)، در جنگ‌های صلیبی حضور فعالی داشت و چندین بار به رم سفر کرد. نویسنده دیگری که در دفاع از آیین مسیحیت به نگارش تألیفاتی پرداخت، هامبرت (۱۲۰۰-۱۲۷۷ م) رئیس فرقه دومینیکن، حقوق‌دان و استاد هنر در دانشگاه پاریس بود. وی بیشتر از ده سال به عنوان متاله در صومعه دومینیکن مشغول به کار بود و گزارشی از شورای دوم لیون را جمع‌آوری کرد (Lozier, 2002: 7/198). ویلیام اورنجر (۱۱۸۰/۹۰-۱۲۴۹ م) دیگر متکلم بنام مسیحی بود که کتابی با عنوان رساله‌ای در ایمان و سرپیچی امته‌ها به نگارش درآورد و در آن حضرت محمد(ص) را به عنوان پیامبر دروغین معرفی کرد. وی استاد رشته الهیات بود و بیشتر از بیست سال سمت اسقف پاریس را داشت (o'donnell, 2003: 14/736).

«رودریگو خیمنس ردا» (۱۱۷۱-۱۲۴۷ م) اسقف اعظم تولدو و صدر اعظم کاستیل، در جنگ‌های صلیبی شرکت فعالی داشت و نقشی کلیدی در جنگ علیه موحدان داشت (de

ویلیام Rada, 2002: 14/882) نویسنده و مبلغ فرقه دومینیکن و اسقف اعظم صور، در طرابلس متولد شد. وی سفیر لوئی نهم به دربار خان مغول بود و به درخواست پاپ گریگوری دهم، منابع عربی متعددی در مورد حضرت محمد(ص) و قوانین او گرد آورد (Hinnebusch, 2002: 14/754). در نیمة این قرن، کتابی با عنوان زندگانی محمد در حوزه اسپانیا به نگارش درآمد که نویسنده آن ناشناخته بوده و محور اصلی آن، ساختگی بودن معجزات منسوب به حضرت محمد (ص) است. «تی ماروس» راهب آلمانی قرن دوازدهم، در شرح سفر خود به مکان‌های مقدس و ذیل بحث شهر مکه، از پیامبر(ص) سخن گفته است.

ویژگی اجتماعی منتبه به پیامبر(ص)						اطلاعات فردی				
غاره گر	فریب کارخشونت طلب	تأثیرپذیری مسیح	از یهود و شهوانی	ساخت قانون شهوانی	شخص	وابستگی به قدرت	محل فعالیت	دوره زمانی	نام نویسنده	
	*	*	*	الهیات	خدمتکار خلیفه دمشق، راهب اورشلیم	شام	.۷۷۶-۷۴۹	یوحنای دمشقی		
*		*		الهیات، تاریخ	راهب و عضو انجمن آریستوکرات بیزانس	قسطنطینیه- بیزانس	.۸۱۷-۷۵۰	توفانس		
	*	*		الهیات	کشیش و اسقف کوردو با اندلس	-کوردو با-	.۸۵۹	او لو جیوس (کوردو با)		
*	*	*		الهیات، تاریخ	کاردينال مارسلو، راهب سانتا ماریا، دیبر پاپ، رئیس آرشیو کلیسای روم	رم- ایتالیا	.۸۷۸-۸۱۰	آناستاسیوس کابدار		
*	*	*		تاریخ	-	رم- ایتالیا	قرن دهم	لاندولفوس		
*	*	*		الهیات	علم صومعه، نویسنده مدافع کاپسین	قامرو سلسه	.۱۱۱۲-۱۰۳۰	زیگبرت		

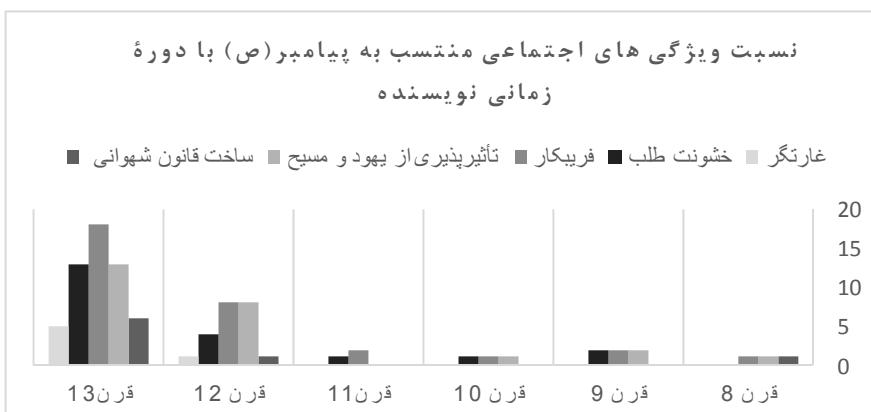
ویژگی اجتماعی منتبه به پیامبر(ص)						اطلاعات فردی				
نام نویسنده	دوره زمانی	محل فعالیت	وابستگی به قدرت	شخص	ساخت قانون	تأثیرپذیری از یهود و	فریب کارخشونت طلب	غاره گر		
		(بلژیک کنونی)، سفر به قامر و سلسه کاپسین	امپراتور							
ولیام مالمسبوری	-۱۰۹۵ م. ۱۱۴۳	انگلیس	راهب، کتابدار صومعه	تاریخ، الهیات		*	*	*		
پیتر مقدس	-۱۰۹۲ م. ۱۱۵۶	قامر و سلسه کاپسین، سفر به اندلس	راهب و رهبر مذهبی	الهیات، تاریخ	*	*	*	*		
پطروس آلفونسی	-۱۰۶۲ م. ۱۱۴۰	اندلس، سفر به انگلیس قامر و سلسله کاپسین	ارتباط نزدیک با خاندان سلطنتی	پزشکی، نجوم، الهیات	*	*	*	*		
ولیام تایر	-۱۱۳۰ م. ۱۱۸۷	اورشلیم، سفر به قامر و سلسه کاپسین، قسطنطیه و روم	دیلمات، صدراعظم اورشلیم	الهیات، تاریخ، قانون و هر	*	*	*	*		
جان سویل	-۱۱۳۵ م. ۱۱۵۳	کوردویا	دوست پاول آلاروس، راهب صومعه	ترجمه	*					
جرالد ولز	/ ۱۱۴۷ - ۱۱۴۸ م. ۱۲۲۳	انگلیس، سفر به قامر و سلسه کاپسین	دفتردار سلطنت و قاضی عسگر	الهیات، تاریخ	*	*	*	*		
گودفری ویتروبو	-۱۱۲۰ م. ۱۱۹۶	رم - ایتالیا	کشیش دربار، قاضی عسگر	شعر، تاریخ، الهیات	*	*	*	*		
ریچارد بوایه	متوفی ۱۱۴۷ م.	قامر و سلسه کاپسین، سرزمین گل	راهب صومعه	تاریخ، الهیات، شاعر	*	*	*	*		
والتر	نیمه قرن دوازدهم	قامر و سلسه کاپسین	راهب	شعر، الهیات	*	*	*	*		
آل دو لیل	-۱۱۲۸	قامر و سلسه	راهب	الهیات،	*	*	*	*		

نام نویسنده	دوره زمانی	محل فعالیت	وابستگی به قدرت	اطلاعات فردی					
				شخص	ساخت	قانون	از یهود و فریب کار خشونت طلب	تأثیر پذیری	غاره گر
کاپسین	م ۱۲۰۲			شعر				*	*
ژاک دو ویتری	- ۱۱۸۰ م ۱۲۴۰	قلمرو سلسله کاپسین	اسقف	الهیات، تاریخ			*	*	*
ایلور	متوفی ۱۲۲۷ م	امپراتوری روم	کشیش	تاریخ، الهیات			*	*	*
لوکاس دوتی	متوفی ۱۲۴۹ م	اندلس-سفر به بیت المقدس رم و قلمرو سلسله کاپسین	اسقف توی	تاریخ، الهیات			*	*	*
راجر ونداور	متوفی ۱۲۳۶ م	سنت آلبن- بریتانیا	راهب سنت آلبن	تاریخ، الهیات			*	*	*
وینسنت	متوفی ۱۲۶۴ م	قلمرو سلسله کاپسین	راهب دومینیکن	تاریخ، الهیات			*	*	*
متیو پاریس	- ۱۲۰۰ م ۱۲۵۹	سنت آلبن- بریتانیا	راهب	تاریخ، الهیات			*	*	*
ژاک دو واراجین	- ۱۲۱۶ م ۱۲۲۳	جنوا- ایتالیا	اسقف اعظم جنوا	تاریخ، الهیات			*	*	*
رامون مارتی	متوفی ۱۲۸۵ م	تولدو - اندلس	راهب دومینیکن	تاریخ، الهیات			*	*	*
توماس آکویناس	۱۲۷۴- ۱۲۲۵ م	آکوینو- ایتالیا، سفر به قلمرو سلسله کاپسین	راهب دومینیکن	الهیات			*	*	*
بندیکت	متوفی ۱۲۶۸ م	قلمرو سلسله کاپسین (مارسی)، سفر به بیت المقدس	اسقف مارسی	الهیات			*	*	*
هامبرت	۱۲۷۷- ۱۲۰۰ م	اندلس، اقامت در توسکانی- ایتالیا	رئیس صومعه ایالت توسکانی	الهیات			*	*	*
ولیام اورنج	- ۱۱۸۰/۹۰ م ۱۲۴۹	قلمرو سلسله کاپسین	اسقف	الهیات			*	*	*

ویژگی اجتماعی منتبه به پیامبر(ص)							اطلاعات فردی				
غاره‌گر	غاره	خشونت طلب	فریب کار	تأثیرپذیری از یهود و مسیح	قانون ساخت	شخص	وابستگی به قدرت	محل فعالیت	دوره زمانی	نام نویسنده	
	*	*	*	*		اسقف صدر اعظم کاستیل	سفر به قلمرو سلسه کاسپین	اندلس، قلمرو اندلس	۱۲۴۷-۱۱۷۱	رودریگو خیمنس ردا	
*	*	*	*	*		راهب و مبلغ دومینیکن	اقامت در صور	طرابلس، قلمرو اندلس	۱۲۷۳-۱۲۲۰	ولیام (طرابلس)	
	*	*	*	*		تاریخ	-	قلمرو اندلس	قرن سیزدهم	ناشناخته	
	*	*			*	تاریخ، الهیات	راهب	امپراتوری روم ژرمن	نیمه اول قرن سیزدهم	تی ماروس	

تحلیل داده‌ها

۱. دوره زمانی



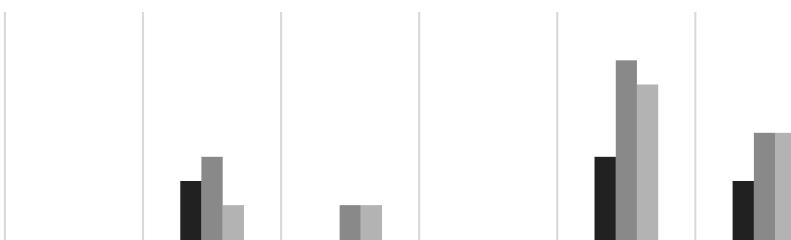
درباره ویژگی‌های اجتماعی، مواردی چون اختلالات رفتاری فریبکاری، تأثیرپذیری از یهود و مسیح، ساخت قانون شهوانی و خشونت‌طلبی به پیامبر(ص) انتساب داده شده است. در بین خصایل مذکور، فریبکاری بیشترین فراوانی را داشت. بیشتر منابع برای نسبت مکاری پیامبر(ص)، به رد معجزات و کرامات آن حضرت و تمسخر نعمت‌های بهشتی در قرآن پرداختند. فراوانی موضع یاد شده در منابع، ۳۲ مورد بود که در قرن هشتم

و دهم ۱ مورد، قرن نهم و یازدهم ۲ مورد، قرن دوازدهم ۸ مورد و قرن سیزدهم ۱۸ مورد یافت شد. اتهام تقليدي بودن آموزه‌های قرآنی و تأثیرپذيری پیامبر(ص) از يهود و مسيح، در مرتبه دوم قرار داشت. تعداد گزاره‌های مربوط به اين موضوع، ۲۹ مورد بود که در قرن هشتم و دهم ۱ مورد، قرن نهم ۲ مورد، قرن دوازدهم ۸ مورد و قرن سیزدهم ۱۸ مورد یافت شد. خصلت خشونت طلبی در مرتبه بعدی قرار داشت که ۲۱ نفر از نويسندگان بدان پرداختند. از نظر زمانی، در قرن نهم ۲ نفر، دهم و یازدهم ۱ نفر، قرن دوازدهم ۴ نفر و قرن سیزدهم ۱۳ نفر به اين ويزگي پرداختند. فراوانی گزاره ساخت قانون شهوانی، در قرن هشتم و دوازدهم ۱ مورد و در قرن سیزدهم ۶ مورد بوده است. كمترین فراوانی مربوط به خصلت غارتگری بود که در قرن دوازدهم ۱ مورد و قرن سیزدهم ۵ مورد بوده است.

۲. محل نشو و نمای نويسنده

های اجتماعی متناسب به پیامبر(ص) با محل نشو و نمای نويسنده

ساخت قانون شهوانی ■ تأثیرپذيری از يهود و مسيح ■ فريبيكار ■ خشونت طلب ■



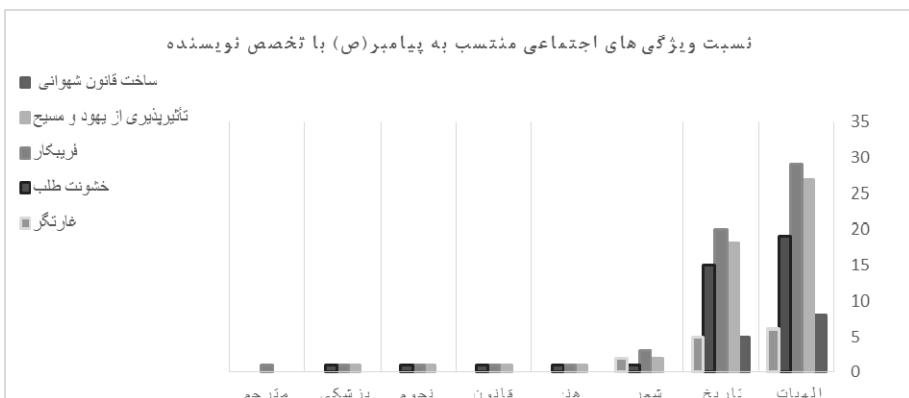
نويسندگانی که پیامبر(ص) را فريب کار دانستند، در قلمرو سلسله کاپسين ۱۰ نفر، اندلس ۸ نفر، انگلیس ۴ نفر، ايتاليا ۶ نفر، امپراتوري روم ژرمن ۲ نفر و طرابلس و شام ۱ نفر بودند. نويسندگانی که به تأثیرپذيری پیامبر(ص) از يهود و مسيح پرداختند، ۹ نفر در قلمرو سلسله کاپسين، ۷ نفر در اندلس، ۴ نفر در ايتاليا، ۴ نفر در انگلیس، ۲ نفر در امپراتوري روم ژرمن و ۱ نفر در اورشليم، شام و طرابلس زندگی می کردند. درباره نسبت خشونت طلبی، نويسندگان متعلق به قلمرو اندلس ۵ نفر، ايتاليا ۵ نفر، قلمرو سلسله کاپسين

۶ نفر، امپراتوری روم ژرمن ۲ نفر و قلمرو انگلیس، طرابلس و قسطنطینیه ۱ نفر بودند. نویسنده‌گانی که به پیامبر انتساب غارتگری دادند، در قلمرو سلسله کاپسین ۲ نفر و در امپراتوری روم ژرمن، انگلیس، اندلس و شام ۱ نفر زندگی می‌کردند.

۳. وابستگی به قدرت

تقریباً تمامی نویسنده‌گانی که به موضع گیری دربارهٔ ویژگی‌های اجتماعی پیامبر(ص) پرداختند، وابستهٔ سیاسی بودند. آنها در سمت کشیش، راهب، قاضی، ریاست صومعه و رهبر مذهبی، به دین مسیح خدمت می‌کردند.

۴. تخصص نویسنده



تخصص ۲۹ نفر از نویسنده‌گانی که پیامبر(ص) را فریب کار دانستند، الهیات بود که ۱۹ نفر از آنها در تاریخ و ۳ نفر در شعر نیز تبحر داشتند. علاوه بر آن، ۲ نفر از آنها مترجم و مورخ بودند. ۲۷ نفر از نویسنده‌گانی که پیامبر(ص) را فردی تلقین‌پذیر از یهود و مسیح معرفی کردند، متالله مسیحی بودند که از میان آنها ۱۷ نفر مورخ، ۲ نفر شاعر و ۱ نفر حقوق‌دان بودند. در رشته‌های تاریخ و ترجمه نیز ۱ نفر متخصص بودند. دربارهٔ انتساب خشونت‌طلبی، ۱۹ نفر در رشته الهیات تبحر داشتند که ۱۳ نفر از آنها در تاریخ نیز متخصص بودند. البته ۲ نفر از آنها به‌طور ویژه مورخ بودند. در رشته‌های هنر، قانون، نجوم، پژوهش و شعر، یک نفر پیامبر(ص) را خشونت‌طلب دانستند. نویسنده‌گانی که به

پیامبر(ص) نسبت غارتگری دادند، در مجموع ۶ نفر بودند که همگی متاًله بودند و ۵ نفر از آنها مورخ و ۲ نفر شاعر نیز بودند.

نتیجه‌گیری

از نسبت‌سنجدگی‌های فوق برمی‌آید که اولین انگاره‌های مسیحیان از پیامبر(ص)، با وجود تفاوت در دوره زمانی، محل نشوونما و تخصص، یکسان بوده و به مرور زمان تعداد آن افزایش یافته است. شاید این امر را بتوان در انگیزهٔ یکسان آنها جست‌وجو کرد. اولین امری که مسیحیت را به تقابل با اسلام وا داشت، انگیزهٔ سیاسی بود. تصرف سرزمین‌های مسیحی‌نشین امپراتوری روم شرقی و ورود سپاه اسلام به شبه‌جزیره ایرانی، مسیحیت را بر آن داشت تا علاوه بر مبارزه در جبهه نظامی، به رد و نقض آرای مذهبی آنان نیز پیردادزد؛ به‌ویژه آنکه تازه‌واردان مسلمان، انگیزهٔ خود از حمله به سرزمین‌های مسیحی‌نشین را گسترش اسلام عنوان کردند. به تدریج محرک‌های مذهبی نیز سبب شد تا مسیحیت با برنامه‌ریزی گسترده‌تری به تقابل با اسلام پیردادزد؛ زیرا دین اسلام عقاید بنیادی کلیسا چون تشییث را رد کرده و مسیحیت را یج را دینی معرفی کرد که از مسیر حقیقی خارج شده است. ترجمة قرآن به زبان لاتین در قرن دوازدهم میلادی، نقطه عطف این تقابل مذهبی به شمار می‌رفت. این ترجمة مغلوط و سراسر غرض‌آلود که تا پانصد سال بعد مهم‌ترین مرجع شناخت دین اسلام به شمار می‌رفت، خود به وحدت رویهٔ نویسنده‌گان در تصویرسازی اسلام انجامید. نکتهٔ مهمی که می‌تواند فتح باب یک پژوهش جداگانه باشد، این است که اروپای مسیحی پس از مقابلهٔ نظامی با مسلمانان، دچار تناقض و تصاد شد. آنان پس از مشاهدهٔ پیشرفت‌های شگرف مسلمانان در معماری، حقوق، ادبیات، فلسفه و بسیاری از حوزه‌های فرهنگی، در سردرگمی ماندند که چطور مردمی بی‌تمدن و جاهم توanstند به چنین مرتبه‌ای برسند؛ افرادی که پیام‌آور دین آنها فردی چون حضرت محمد(ص) بود که در غرب مسیحی تصویری زشت و ناپسند داشت. بنابراین بیشتر از موقعیت نظامی، ضعف فرهنگی بود که موجب شد تا تصویری منفی از اسلام پدید آید. بخشی از این خصوصت، ناشی از ادامهٔ اختلافات سیاسی و نظامی بود، اما بیشتر از نابرابری فرهنگی پیروی می‌کرد. بنابراین با توجه به اینکه اروپای مسیحی خود را در مقابل رقیب

مسلمان کوچک می‌پندشت، تلاش کرد تا با حقیر شمردن دشمن قوی خود و توهین به پیام آور آن، خود را بازیابد و از این طریق پیشرفت کند.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عز الدین (۱۹۶۵)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن بابویه، محمدين علی (۱۳۷۸)، *عيون اخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: جهان.
- ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی (۱۴۱۵)، *الاصابه فی تمییز الصحابة*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الكتب العلمیه.
- ابن سعد (۱۴۱۰)، *الطبقات الکبیری*، تحقیق محمد عبدالقدیر عطاء، ج ۲، ۷، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷)، *البداية والنهاية*، ج ۳، بیروت: دار الفکر.
- ابن هشام، عبدالملک [بی تا]، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأیاری و عبدالحفیظ شلبی، ج ۱، ۲، بیروت: دار المعرفة.
- اسعدی، مرتضی (۱۳۸۱)، *مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان*، تهران: سمت.
- برزنونی، محمدعلی (۱۳۸۴)، «اسلام؛ اصالت جنگ یا اصالت صلح؟»، نشریه مرکز امور حقوقی بین المللی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، ش ۳۳، صص ۱۵۷-۱۷۳.
- پورطباطبایی، مجید (۱۳۹۵)، *خاتم عشق*، تهران: سروش.
- جوادعلی (۱۹۷۶)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، ج ۵، بیروت: دار العلم للملائیین.
- حلیبی شافعی، ابوالفرج (۱۹۷۱)، *السیرة الحلییة*، تصحیح عبدالله محمد خلیلی، ج ۱، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- خلیج اسعدی، مرتضی (۱۳۷۵)، «یوحنای دمشقی و آغاز مجادله کلامی»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۱۱۰، صص ۵۹-۶۴.
- رحیمزاده صفوی، علی اصغر (۱۳۳۴)، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*، تهران: دفتر آسیای وسطی.
- رزمجو، جمال، فاطمه جان‌احمدی و احمد رضا خضری (۱۳۹۲)، «تحول اصطلاح ساراسن و کاربست آن در میان اروپاییان تا پایان سده سیزده میلادی»، *مطالعات تاریخ اسلام*، س ۵، ش ۱۸، صص ۴۷-۶۷.
- سیروسی، راضیه (۱۳۹۸)، «نوع‌شناسی انتقادی اسلام‌شناسان غربی از پیامبر(ص) پس از قرن هفدهم در متون انگلیسی»، *پایان‌نامه مقطع دکتری*، دانشگاه الزهرا.
- سیروسی، راضیه و فاطمه جان‌احمدی، «مطالعه انتقادی دیدگاه ویلیام مویر در مورد وحی به پیامبر اسلام(ص)»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۵۷، صص ۴۲-۴۲.
- صمیمی، مینو (۱۳۸۲)، محمد در اروپا، ترجمه عباس مهریویا، تهران: اطلاعات.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- طبری، محمدبن جریر (١٩٦٧)، *تاریخ الأُمّم و الملوک*، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ٢، ٣، بیروت: دار صادر.
- طوسي، محمدحسن [بیتا]، *التیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمد حبیب عاملی، ج ٢، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- القراطبی، محمدبن احمد (١٤٠٥)، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ٣، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- کلینی، محمدبن یعقوب (١٤٠٧)، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مسعودی، علی بن حسین (١٤٠٩)، *مرrog النذهب و معادن الجوهر*، تحقيق اسعد داغر، ج ١، قم: دار الهجرة.
- مینوی، مجتبی (١٣٧٥)، «اسلام از دریچه چشم مسیحیان»، محمد خاتم پیامبران، تهران: حسینیه ارشاد، صص ٢٦١-١٦٩.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب بن واضح [بیتا]، *تاریخ یعقوبی*، ج ٢، بیروت: دار صادر.
- Alfonsi, petrus (2006), *Dialogue against the Jews*, Catholic University of America Press.
- Aquinas, Thomas (1878), *Summae de veritate catholicae fidei contra gentiles*, ex Typographia polyglotta.
- Bellovacensis, Vincentius (1473), *Speculum Historiale*, Adolph Rusch.
- Bennett, Clinton (1992), *Victorian Images of Islam*, London: British Library Cataloguing.
- Blank, David and Frassetto Michael (1999), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, newyork: Palgrave Macmillan US.
- Cerulli, Enrico (1949), "Libro della scala" e la question delle fonti arabo-spagnole Della Divina commedia, Biblioteca apostolica vaticana.
- Cesari, J (2013), *Why the West Fears Islam*, Palgrave Macmillan US.
- Chalmers, Alexander (1812), "The General Biographical Dictionary Containing an Historical and Critical Account of the Lives and Writings of the Most Eminent Persons", vol 1, london: J. Nichols.
- Charanis, p (2002), "Theophanes", *New Catholic Encyclopedia*, vol 13, Washington: catholic university.
- Corbett, j.a (2002), "Gerald of Wales", *New Catholic Encyclopedia*, vol 6, Washington: catholic university.
- Daniel, Norman (2009), *Islam and the West: The Making of an Image*, United Kingdom: Oneworld.
- De rada, Rodrigo Jiménez (1999), *Dialogus libri vite*, Turnhout: Brepols.
- De Vitriaco, Jacques (2008), *Histoire orientale*, Turnhout: Brepols.
- De Voragine, Jacobus (2012), *the Golden Legend*, Princeton: University Press.
- De wendover, roger, coxe, Octavius (1842), *Chronica sive Flores historiarum*,

London: Sumptibus Societatis.

- Di Cesare, Michelina (2012), *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Dillon, John (1383), "Godfrey of Viterbo", *Medieval Italy: An Encyclopedia*, Christopher Kleinhenz, Routledge, Mordad.
- Edwards, p (2002), "Peter the Venerable", *New Catholic Encyclopedia*, vol 11, Washington: catholic university.
- Eulogius (1955), *Memorale Sanctorum*, Catholic University of America.
- Farmer, h (2002), "william of malmesbury", *New Catholic Encyclopedia*, vol 14, Washington: catholic university.
- (2002), "Matthew Paris", *New Catholic Encyclopedia*, vol 9, Washington: catholic university.
- Fuller, Thomas (1811), *The History of the Worthies of England*, England: F.C. & J. Rivington.
- Gallucci, ralph (1096), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, Routledge: Khordad
- Giraldus (1861), *Giraldi Cambrensis opera*, London: Longmans.
- Gratius, Ortwinus (1690), *Appendix ad fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, London: Chiswell.
- Hinnebusch, j.f. (2002), "william of tripol", *New Catholic Encyclopedia*, vol 14, Washington: catholic university.
- Kirsch (2002), "Anastasius Bibliothecarius", *New Catholic Encyclopedia*, vol 1, Washington: catholic university.
- Kohut, George Alexander (1901), "Petrus Alfonsi", Jewish Encyclopedia, vol 1, newyork: funk and Wagnalls Company.
- Kotter, b (2002), "John Damascene", *New Catholic Encyclopedia*, vol 11, Washington: catholic university.
- Lacroix, b (2002), "Hugh of Fleury", *New Catholic Encyclopedia*, vol 7, Washington: catholic university.
- Lomax, d.w. (2002), "Rodrigo Jiménez de Rada", *New Catholic Encyclopedia*, vol 14, Washington: catholic university.
- Lozier, c (2002), "Humbert of Roman", *New Catholic Encyclopedia*, vol 7, Washington: catholic university.
- Malmesbirensis (1998), *Gesta Regum Anglorum*, Clarendon Press.
- Malmesbury, William (2012), *De Gestis Regum Anglorum Libri Quinque*, Cambridge University Press.
- Martini, Raymundus (1990), *Capistrum Iudeorum*, Echter.
- Mcdonnell, e.w. (2002), "Jacobus de Vitriaco", *New Catholic Encyclopedia*, vol 7, Washington: catholic university.
- Mulhern, p.f. (2002), "Raymond Martini", *New Catholic Encyclopedia*, vol 11, Washington: catholic university.

- o'donnell, j.r. (2002), "William of Auvergne", *New Catholic Encyclopedia*, vol 14, Washington: catholic university.
- Ott, Michael (1913), "Blessed Jacopo de Voragine", *The Catholic Encyclopedia*, Vol 8, NewYork: Robert Appleton Company.
- Parisiensis, Matthaei (1872), *Chronica Majora*, London: Longman.
- Pertz, Georg Heinrich (1844), *Chronica et annales aevi Salici*, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani.
- Raby, F. J. E. (1934), *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, Oxford: Clarendon Press.
- Robinson, j. (1978), *a new general biographical dictionary*, London.
- Sagax, Landulphus (1913), *Historia Romana*, Tipografia Del Senato.
- Sahas, Daniel (1972), *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden: brill .
- Scholasticus, Oliverus (1948), *Historia Damiatina*, University of Pennsylvania Press.
- Southern, s. w (1962), *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge: Harvard University.
- Stubbe, Henry (1911), *an Account of the Rise and Progress of Mahometanism With the Life of Mahomet, and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians*, London, Luzac And Company.
- Theophanes, Anastasius (1885), *Theophanis chronographia*, Lipsiae: B.G. Teubnneri.
- (1982), *the Chronicle of Theophanes: Anni Mundi 6095-6305*, Translator: Harry Turtledove.
- Thetmarus, magister (1851), *Iter ad sanctam terram*, Huber.
- Thomas, David (2014), "Muhammad in medieval christian-muslim relations", *Muhammad in History, Thought, and Culture*, Coeli Fitzpatrick, Adam Hani Walker, California: ABC-CLIO.
- Thomson, Rodney (2003), *William of Malmesbury*, Britain: Boydell Press.
- Tolan, John (2013), *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, London: Routledge.
- Tudensis, Lucas (2003), *Chronicon mundi*, Turnhout: Brepols.
- Tyrensis, Wilhelmus (1976), *Historia rerum gestarum in partibus transmarinis*, Octagon Books.
- Wallace, W.a. (2002), "Thomas Aquinas", *New Catholic Encyclopedia*, v0l 14, Washington: catholic university.
- Wibaldi, accedunt and others (1854), *Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis noni opera Omnia*, Migne.
- William of Tripoli (1992), *Notitia de Machometo: De statu Sarracenorum*,

Echte.

- Williams, s (2002), "Sigebert of Gembloux", *New Catholic Encyclopedia*, vol 13, Washington: catholic university.
- Wreglesworth (2002), "Paulus Albarus", *New Catholic Encyclopedia*, vol 11, Washington: catholic university.
- Zeir, mark (1995), "Vincent of Beauvais", *Routledge Revivals: Medieval France*, London: William W. Kibler, Grover A. Zinn.

نوگرایی در تونس؛ از شکل گیری نگاه انتقادی به مدرنیته تا ظهور ملی گرایی سکولار (۱۸۸۱-۱۹۵۶م)

زهرا میرزاچی^۱
ولی الله بزرگر کلیشی^۲
احمد بادکوبه هزاوه^۳
عباس برومند اعلم^۴

چکیده: تونس از جمله کشورهای مغرب عربی، همچون سایر سرزمین‌های جهان اسلام در نخستین دهه‌های قرن نوزدهم میلادی با مدرنیته آشنا شد. نخستین گام‌های نوگرایی در تونس با نوسازی‌های «احمد بای» (۱۸۵۵-۱۸۷۷م) و جاشنیاش آغاز شد و تا شروع استعمار فرانسه (۱۸۸۱م) ادامه داشت. در این دوره پیشتر نوسازی‌ها وجه مادی داشت و الگوگرایی از کشورهای اروپایی به خصوص فرانسه بود. ورود استعمار فرانسه (۱۸۸۱-۱۹۵۶م) و رشد جریان اصلاح طلبی دینی در منطقه و نفوذ آن به تونس نقش بسیاری در تغییر دیدگاه مسلمانان منطقه نسبت به غرب و مدرنیته داشت. متفکران نوگرای دوره استعمار، با مسئله مدرنیته و غرب که زادگاه آن بود، با نوعی رویکرد انتقادی برخورد کردند. دغدغه اصلی گفتمان مذکور این بود که چگونه می‌توان به جهان اسلام قدرت بخشید؟ راه رسیدن به رشد و ترقی و اصلاحات اساسی چیست؟ بر همین اساس، محور اصلی تفکر آنان تأکید بر اصالحت عقل و علم، عصری‌سازی نهادهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در چارچوب فرهنگ عربی-اسلامی بود. از نظر آنان راه رسیدن به اصلاحات واقعی تقویت موقعیت جهان اسلام در برابر تمدن غرب و تمیز قائل شدن میان غرب استعمارگر و دستاوردهای تکنولوژیکی آن بود. پیروان این گفتمان در راه رسیدن به هدف خود با تولید نظام معنایی چون تحول نظام آموزشی، سیاسی، ییان مشکلات موجود در جامعه، انواع نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی، خطر استبداد داخلی و استعمار خارجی و ییان دالهایی چون عدالت و حقوق فردی و

۱ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین (نویسنده مسئول)
zahra.mirzaei18@yahoo.com

۲ استادیار، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین
v.barzegar@isr.ikiu.ac.ir

۳ دانشیار، دانشگاه تهران
hazaveh@ut.ac.ir

۴ دانشیار، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، مأمور به خدمت در گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس
a.boroumand@modares.ac.ir

اجتماعی، آینه‌ای روش و آرماتی برای مردم ترسیم و با بر جسته کردن گفتمان خود با ابزارهای گوناگون، زمینه هژمونیک کردن خود و به حاشیه راندن گفتمان رقیب یعنی سنت گرایان را فراهم کردند. البته در اواسط قرن ییسم و با ظهور گفتمان ملی گرایان که اغلب از تحصیل کردگان در فرانسه بودند، اسلام گرایان از ارائه راهکارهای ایدئولوژیک و مناسب با نیازهای جدید جامعه تونس باز ماندند. از آنجا که آنها برای تربیت و ایجاد نیروی انسانی کارآمد به مظور برآوردن زیرساخت‌های یک دولت مدرن و توسعه یافته در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و تربیتی طرح مناسی نداشتند، مغلوب گفتمان ملی گرایان شدند. در جستار حاضر تلاش شده است تا با رویکرد توصیفی- تحلیلی زمینه‌ها و عوامل مؤثر در پیدایش گفتمان انتقادی درباره مدرنیته، ماهیت و ویژگی‌های آن و برخی از مهم‌ترین تحولات نوین در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی بیان شود.

واژه‌های کلیدی: تونس، مدرنیته، نگاه انتقادی به مدرنیته، نو گرایان، سنت گرایان.

Modernism in Tunisia: From Shaping Critical Views towards Modernity to Rise of Secular Nationalism

Zahra Mirzaei¹

Valiullah Barzegar Kolaishmi²

Ahmad Badkoubeh Hazaveh³

Abbas Boromand Alam⁴

Abstract: Tunisia, one of the Arab Maghreb countries, like other parts of the Islamic world, became acquainted with modernity in the first decades of the nineteenth century. The first steps of modernization in Tunisia began with the renovations of Ahmad Bey (1837-1855) and his successor and continued until the beginning of French colonization (1881). During this period, the renovations were often material and modeled on European countries, especially France. The arrival of French colonialism (1881-1956) and the growth of religious reform in the region and its influence in Tunisia played a major role in changing the attitude of Muslims in the region towards the West and modernity. Modernist colonial thinkers approached the issue of modernity and the West that gave birth to it in a critical way. The main concern of this discourse was how to empower the Islamic world? What is the way to achieve growth and fundamental reform? Therefore, the main axis of their thinking was the emphasis on the originality of reason and science, the modernization of political, social and cultural institutions in the framework of Arab-Islamic culture. In their view, the path to real reform; Strengthening the position of the Islamic world in the face of Western civilization and distinguishing between the colonial West and its technological achievements. This discourse in order to achieve its goal by producing a semantic system such as; The evolution of the educational and political system, the expression of the existing problems in the society, the types of social and economic inequalities, the danger of internal tyranny and foreign colonization and the expression of signs such as justice and individual and social rights drew a bright and ideal future for the people. Their discourse, by various means, paved the way for their hegemony and marginalization of the rival discourse, the traditionalists. But in the middle of the twentieth century, with the rise of the nationalist discourse, most of which was educated in France, the Islamists failed to offer ideological solutions tailored to the new needs of Tunisian society. They were defeated by the nationalist discourse because they did not have a proper plan to train and create efficient manpower to meet the infrastructure of a modern and developed government in the economic, social, educational and training fields. In the present article, an attempt is made to describe in a descriptive and analytical manner the fields and factors influencing the emergence of critical discourse about modernity, its nature and characteristics, and some of the most important new developments in the political and social spheres.

Keywords: Tunisia, Modernity, Critical view, Modernists, Traditionalists

1 student qazvin - Imam Khomeini International University (Corresponding Author)
zahra.mirzaei18@yahoo.com

v.barzegar@isr.ikiu.ac.ir
hazaveh@ut.ac.ir
abromanda@yahoo.com

2 Assistant Professor qazvin , Imam Khomeini International University

3 Associate Professor Tehran, univercity of tehran

4 Assistant Professor qazvin , Imam Khomeini International University

مقدمه

تونس از جمله کشورهای مغرب عربی، از نخستین دهه‌های قرن نوزدهم میلادی تحت تأثیر عوامل مختلفی چون تعامل با مصر، عثمانی و نیز آمدوشد با فرانسه با مدرنیته آشنا شد. نخستین گام‌های نوگرایی از زمان حاکمیت احمد بای (۱۸۳۷-۱۸۵۵ م) تا پایان حکومت محمدصادق بای (۱۸۵۹-۱۸۸۲ م) را در بر می‌گیرد. این دوره از تاریخ حاکمیت بای‌ها،^۱ به دلیل نوسازی‌ها و اقدامات اصلاحی که صورت گرفت، با عنوان دوره «اصلاحات» شناخته می‌شود. نوسازی‌ها اغلب ناظر بر وجه مادی و تکنولوژیکی مدرنیته بود و مهم‌ترین شخصیت‌های نوگرا نیز از واپستگان به نظام حاکم بودند. به عبارت دیگر، مدرنیزاسیون در تونس همچون سایر جوامع اسلامی، فرایندی از بالا به پایین بود که با خواست طبقه حاکم و متناسب با مقاصد و نیازهای آنها در جامعه اجرا می‌شد. این در حالی بود که ظهور مدرنیته در غرب فرایندی برخاسته از متن جامعه و نیازهای سیاسی-اجتماعی گروه‌های مختلف بود و بر مبانی و لوازم معرفت‌شناسانه و انسان‌شناختی جدیدی پایه‌گذاری شده بود که با تعاریف دوران کلاسیک از انسان و جهان تفاوت داشت.

بررسی دیدگاه‌های نخستین نوگرایان همچون خیرالدین تونسی (۱۸۰-۱۸۹۰ م) و احمد بن ابی‌الضیاف (۱۸۰۴-۱۸۷۴ م) نشان می‌دهد که آنها از تمدن غرب با نوعی احساس حیرت، شکفتی و حسرت سخن می‌گفتند و در جست‌وجوی رسیدن به پاسخی برای این پرسش بودند که علت پیشرفت غرب و عقب ماندن جهان اسلام در چیست؟ چرا زمانی جهان اسلام دوره زرین و شکوفایی را تجربه کرد، اما اینک غرب پیش افتاده است؟ در پاسخ، تنها راه رشد و ترقی جامعه خود را اقتباس از مظاهر تمدنی غرب می‌دانستند و سعی کردند در کنار علوم اسلامی، دانش‌های جدید و فناوری غرب را فرا گیرند. آنها به ترجمه م-ton پرداختند و از کارشناسان و تکنسین‌های غربی برای راه اندازی طرح‌ها و آموزش مهارت‌ها دعوت کردند. در این دوره موجی از نوسازی‌ها همچون ایجاد راه‌آهن، پست، تلگراف، صنعت چاپ، خدمات عمرانی و نیز اصلاح نظام آموزشی، ساختار سیاسی حکومت و تقویت ارتش شکل گرفت که همگی الگو گرفته از غرب بود. البته پروژه نوسازی به دلایل مختلفی چون عدم تناسب برخی از وجوده مدرنیته با فرهنگ اسلامی و

۱ خاندانی ترک‌تبار بودند که از ۱۷۰۵-۱۹۶۵ م. در تونس حکومت می‌کردند.

بومی تونس، مخالفت برخی شیوخ سنت‌گرای زیتونه و نیز آغاز استعمار فرانسه متوقف شد. نوگرایان دوره پیش از استعمار، هنوز با چهره استعماری غرب و آسیب‌های مختلف نظامی و فرهنگی که در دهه‌های بعد دامنگیر تونس شد، مواجه نشده بودند و فرانسه از جوامع متمندن قرن نوزدهم -الگوی تمام‌عيار یک کشور مدرن تلقی می‌شد. این جریان تا زمان رشد جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی ادامه داشت. جریان مذکور که در اوایل قرن بیستم همچون زنجیری مصر و کشورهای مغرب عربی را به هم پیوست، منجر به بیداری روشنفکران و تجدد‌طلبان مسلمان شد. این بیداری که در نتیجه سعی سید جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده و پیروانشان در جوامع اسلامی ریشه دوانده بود، موج جدیدی از نوگرایی را در تونس به راه انداخت که این بار با نگاهی متقدانه به مسئله نوزایی و غرب که مهد آن بود، پرداختند. ترویج این اندیشه در جوامع اسلامی، به ایجاد نوعی وحدت و بیداری در میان مسلمانان منطقه منجر شد. در سال‌های آغازین استعمار تا اواخر جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵م) گرایش غالب در محیط فکری، فرهنگی و اجتماعی تونس متعلق به گفتمان اسلام گرا بود. چهره‌های سرشناس گفتمان مزبور در تونس، افرادی چون شیخ عبدالعزیز ثعالبی، محمد طاهر بن عاشور، طاهر الحداد، محمد خضر حسین، بشیر صفر، محمد فاضل بن عاشور و دیگر شخصیت‌هایی بودند که اغلب دانش‌آموخته زیتونه و صادقیه بودند. آنها ضمن اینکه میان تمدن غرب و چهره استعماری آن تمیز قائل شدند، به بازی‌بینی مفاهیم و میراث اسلامی پرداختند و در صدد اصلاح و نوسازی جامعه در زمینه تعلیم و تربیت، حقوق زنان، تغییر ساختار حکومت و نیز مطالبه حقوق سیاسی و اجتماعی در چارچوب اسلام و فرهنگ بومی خود برآمدند. این جریان در ادبیات دوره مذکور با عنوان «اصلاح» شناخته شده و از متفکران آن نیز تعبیر به «مصلح یا اصلاح‌طلب» می‌شود (Aziz, 1971: 3/143). از نظر آنان اسلام ظرفیت‌های لازم برای تغییر و اصلاح جامعه را داراست؛ به همین دلیل تلاش‌هایی به منظور اسلامی کردن مدرنیته به کار بستند و گفتمانشان بر سایر جریان‌های رقیب غالب شد.

نوگرایی در جهان اسلام هنوز هم موضوع چالش‌برانگیز در میان متفکران مسلمان است و ایجاد سازگاری میان مدرنیته و مفاهیم اسلامی دغدغه اصلی آنهاست. جریان‌های اسلام‌گرایی که امروزه با شعار بیداری اسلامی در سرزمین‌های اسلامی فعالیت می‌کنند -

همچون اخوان‌المسلمین مصر و جنبش النھضه در تونس به رهبری راشد الغنوشی- درواقع ادامه همان گفتمان انتقادی و اسلام‌گرای سابق‌اند. این گفتمان اگر در گذشته (دوره استعمار فرانسه) در طرح دیدگاه‌های اصلاح‌طلبانه خود با سنت‌گرایان در چالش بود، در سال‌های اخیر در رقابت و چالشی جدی با جریان سکولار است که به تفکیک میان دین و سایر ابعاد جامعه قائل‌اند.

تاکنون پژوهش‌های مختلفی درباره «تونس و مسئله نوسازی» انجام گرفته و یا ضمن تحقیقات کلی درباره «اسلام و مدرنیته» و بررسی «اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی متفکران مسلمان»، از نوگرایان تونس نیز سخن به میان آمده است. در ذیل تعدادی از پژوهش‌های انجام گرفته معرفی می‌شود.

کتاب نورالدین عرباوی با عنوان *التربیة والتحديث في تونس* در تونس در ۱۹۹۰م. منتشر شده است. وی در این کتاب ابتدا تعریفی اجمالی از مفاهیمی چون نهضت و مدرنیته آورده و سپس به بیان تحولات نظام آموزشی تونس در قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم پرداخته است. عرباوی در این کتاب کم جرم به بیان کلیات بسته کرده و به تحلیل و ریشه‌یابی عوامل نوگرایی در تونس توجه کافی نداشته است. عبدالمجید الشرفی محقق تونسی، در کتاب اسلام و مدرنیته (۱۳۸۳) ضمن بیان ارتباط میان اسلام و مدرنیته، به تبیین دیدگاه‌های نخستین متفکران نوگرای سرزمین‌های اسلامی از جمله تونس در برخی حوزه‌های سیاسی و اجتماعی پرداخته است. در کتاب‌های متعددی نقش جریان اسلام‌گرا در سرزمین‌های اسلامی مورد بحث قرار گفته است که در این میان، سهم متفکران تونسی غالباً مورد توجه کافی قرار نگرفته و یا تفکیکی میان طیف‌های گوناگون نوگرایی در تونس طی قرن‌های نوزده و بیست میلادی که دوره گذار به مدرنیته بود، انجام نشده است. برای مثال در کتاب جنبش‌های اسلامی معاصر نوشته اسپوزیتو و وال (۱۳۹۱) ضمن بررسی رابطه اسلام و دموکراسی در میان کشورهای اسلامی، ریشه‌های اصلی پیدایش دموکراسی و سهم متفکران اسلام‌گرایان مصر، الجزایر و ایران نیز مورد بررسی قرار گرفته و تونس و متفکران آن مورد توجه نویسنده‌گان نبوده است. کتاب عرب و مدرنیته نوشته عبدالإله بلقزیز (۱۳۹۶) نیز از جمله ده‌ها کتابی است که در حوزه رابطه اسلام و مدرنیته نوشته شده و جایگاه کشورهای مغرب عربی مورد توجه نبوده و یا کمتر بدان

توجه شده است. چارلز کارزن من در کتاب گفتمان مدرنیسم اسلامی (نوگرایی اسلامی): مؤلفه‌ها و ویژگی‌ها (۱۳۹۲) دسته‌بندی خوبی از طیف‌های گوناگون نوگرایی ارائه داده است. البته یکی از نقایص بیزوهش وی، تعمیم ویژگی‌های مدرنیسم اسلامی بر تمام سرزمین‌های اسلامی است و از طرفی، در معرفی چهره‌های بارز گفتمان نوگرایان اسلام‌گرا در سرزمین‌های اسلامی، نام خیرالدین تونسی (۱۸۰۰-۱۸۹۰م) را به عنوان پرچمدار نوگرایی اسلامی بیان کرده است. درحالی که گفتمان مذکور مقارن با سال‌های استعمار (۱۸۸۱-۱۹۵۶م) در تونس است و افرادی چون عبدالعزیز شعالی و شخصیت‌های خاندان بن‌عاشور از چهره‌های بارز مدرنیست‌های اسلام‌گرا می‌باشند. عباس برومند اعلام نیز در کتاب بررسی تطبیقی جنبش‌های اسلامی الجزایر و تونس (۱۳۹۲) از منظر سیاسی زمینه‌های ظهور و سیر تطور جنبش اسلامی الجزایر و تونس را مورد بررسی و مطالعه تطبیقی قرار داده و دیدگاهها و اقدامات این گفتمان درباره مدرنیته که موضوع مقاله پیش روست، مدّ نظر وی نبوده است. همچنین در مدخل «*İslâh*» در *Encyclopaedia of Islam* (۱۹۷۱) نوشتۀ احمد عزیز، جریان اصلاح‌طلبی دینی در سرزمین‌های اسلامی از جمله تونس، به طور اجمالی مورد بررسی قرار گرفته و به برخی از دیدگاه‌های جدید این جنبش در حوزه‌های مختلف فکری و فرهنگی اشاره شده است. نگارنده‌گان مقالهٔ پیش رو با رویکرد تحلیلی- توصیفی، ضمن تبیین ریشه‌ها و عوامل شکل‌گیری گفتمان مدرنیسم اسلامی در تونس، ویژگی‌ها و ماهیت این گفتمان، دیدگاه‌ها و اقدامات آنها را مورد واکاوی قرار داده‌اند.

زمینه‌های شکل‌گیری گفتمان انتقادی

تونس در نخستین دهه‌های قرن نوزدهم میلادی به دنبال آمدنشد با فرانسه و تعامل با مصر و عثمانی، با مدرنیته آشنا شد. نخستین نوگرایان همچون اغلب کشورهای اسلامی از وابستگان به نظام حاکم بودند که اقدام به نوسازی بخش‌های مختلف نظامی و عمرانی جامعه کردند. آنها هنوز با چهرهٔ استعماری غرب آشنا نشده بودند و اقتباس از غرب تنها راه رهایی از عقب‌ماندگی تلقی می‌شد. آنها خوش‌بینانه به تمدن اروپا می‌نگریستند و زبان به ستایش جنبه‌های مختلف آن می‌گشودند. در نخستین دهه‌های استعمار در تونس

روشنفکرانی ظهور کردند که شاخصه اصلی آنها تمیز قائل شدن میان غرب و جنبه‌های مثبت تمدن اروپا، ضدیت با تقليد و سنت گرایی، تعهد قوی نسبت به ارزش‌های اسلامی در ارائه راه حل‌ها و طرفداری از نوزایی و نوسازی بود (صفی، ۱۳۸۰: ۱۳۴). آنها دیگر اروپا را به مثابه یک مدل ناب تمدنی نمی‌دیدند، بلکه نمادی از تجاوز و تهدید می‌دانستند. دو عامل در پیدایش این جریان در تونس مؤثر واقع شد؛ یکی آشکار شدن چهره استعماری فرانسه که پیش از آن الگوی یک جامعه متفرق در نظر تونسی‌ها بود؛ و دیگری رشد جنبش اصلاح طلبی اسلامی در شمال آفریقا و نفوذ و گسترش آن در تونس.

فرانسه در ۱۸۸۱ م. تونس را به اشغال نظامی خود درآورد و به مرور زمان با سلطه فرهنگی نیز همراه شد. از نگاه تونسیان، فرانسه فقط استعمارگر نبود، بلکه کافری محسوب می‌شد که به اسلام به مثابه دینی که عاجز از پیشرفت است، حمله کرده و به ترویج مسیحیت پرداخته و اشغالگری اش به گونه‌ای، در امتداد جنگ‌های صلیبی بوده است. این عوامل، دفاع از اسلام و اصول ارزش‌های اسلامی را همچون دفاع از وطن فرار می‌داد (برومند اعلم، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۱۸). فرانسه نزدیک به هفت دهه تونس را مستعمرة خود کرد. در این مدت به سلب آزادی‌های فردی و اجتماعی، تحقیر و سلطه بر منابع اقتصادی تونس، کاهش حقوق مدنی و توهین بر ارزش‌های اسلامی پرداخت. از این رو متفکران تونسی به بیداری مردم پرداختند و آنها را بر مطالبه حقوق اجتماعی و فرهنگی‌شان ترغیب کردند.

جریان اصلاح طلبی دینی در مصر که با تلاش‌های سید جمال الدین اسدآبادی (۱۸۳۸-۱۸۹۷) و محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) شکل گرفته بود، از طریق نشر کتاب، مطبوعات، سخنرانی و نیز سفر برخی از شخصیت‌های بر جسته این جنبش، به سایر سرزمین‌های اسلامی راه پیدا کرد. در این میان، الجزایر و تونس به شکل بارزی از این جریان و رهبران آن حمایت کردند. جامع اعظم «زیتونه» که از جمله مراکز آموزشی مهم علوم دینی در شمال آفریقا بود، مورد توجه منادیان جریان اصلاح طلبی قرار گرفت. عبدالحمید بن بادیس (۱۸۸۹-۱۹۴۰) رهبر جریان اصلاح طلبی دینی در الجزایر که سال‌ها در زیتونه نزد عالمانی چون علامه محمد النخلی قیروانی (۱۸۶۹-۱۹۲۴)، علامه محمد طاهر بن عاشور (۱۸۷۹-۱۹۷۳ م)، شیخ محمدالحضر حسین (۱۸۷۶-۱۹۵۸ م) تحصیل کرده بود (زرقه،

۱۹۹۹: ۸۷)، تحت تأثیر این جریان، یک انقلاب فرهنگی در الجزائر ایجاد کرد. جریان مذکور در اوایل قرن بیستم به یک جریان قوی و ریشه‌داری تبدیل شده بود که منادی نوسازی و توسعه جامعه در راستای فرهنگ عربی-اسلامی بود. عبده از چهره‌های بارز این جنبش سعی کرد نشان دهد که اسلام دارای بذرخواهان باشد و نسلی نخبه پیرواراند که است که قابلیت آن را دارد تا شالوده زندگی تجدددخواهان باشد و می‌تواند شالوده اخلاقی یک جامعه عهده‌دار نگهبانی و تفسیر آن باشد. از نظر او اسلام می‌تواند مسلمانان را توانا کند که در پنهانه مدرن و بالنده باشد. اسلام مبدأ پیشرفت است و می‌تواند مسلمانان را در پنهانه دگرگونی‌ها، درست را از نادرست تشخیص دهنند. او مأموریت خود را دو چیز می‌دانست؛ یکی بازتعریف ماهیت اسلام حقیقی و دیگری بررسی بایدها و نبایدهای آن در پیوند با جامعه مدرن (حورانی، ۱۳۹۳: ۱۷۳). عبده برای ترویج جریان اصلاح‌طلبی دینی به سرزمین‌های مختلفی از جمله الجزایر و تونس سفر کرد و ماهها در این مناطق ساکن بود. او طی دو سفر خود به تونس در ۱۸۸۴م. و ۱۹۰۳م. از زیتونه، مدرسه خلدونیه و کتابخانه‌ها دیدن کرد و نشاط علمی طلاب زیتونه را ستود و جلسات خصوصی و عمومی با استاد و طلّاب زیتونه برقرار کرد (رشید رضا، ۲۰۰۳: ۱۷۳/۱). سفر وی علاوه بر تأثیر مثبتی که در رشد جریان اصلاح‌طلبی در تونس داشت، بازتاب بسیاری در مطبوعات مصر داشت. در این مطبوعات مقاله‌های متعددی از نویسنده‌گان مصری به منظور تقویت روحیه مبارزه تونسیان در برابر استعمار و مقاومت فرهنگی منتشر می‌شد. برای نمونه محمد رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵م) مؤسس مجله المغارب، به شرح سفر شیخ پرداخت و دیدار او با تونسیان را سرمنشأ جنبش علمی و تلاش در راه حفظ آزادی دینی، مقاومت در برابر استعمار فرانسه، تعلیم و عمران دانست. رشید رضا در مقاله دیگری با عنوان «اللادینيون فی تونس و مصر و کتاب علی عبدالرزاق» ضمن نقد کتاب علی عبدالرزاق و پرداختن به خطر ظهور سکولاریسم در بلاد اسلامی، از مصلحان دینی تونس مثل محمد طاهر بن عاشور، شیخ محمد یوسف و محمد الجعایی (۱۸۸۰-۱۹۳۵م) روزنامه‌نگار اصلاح‌طلب جریده الصواب و دیدگاه‌های آنها در این موضوع یاد کرد (همو، ۱۹۰۲: ۷۱-۷۷). تلاش‌های این گروه سبب‌ساز تغییراتی در برخی حوزه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی شد که در ادامه برخی از مهم‌ترین آنها بیان می‌شود.

۱. تحول در موقعیت اجتماعی زنان

با ورود مدرنیته به جوامع اسلامی و الگو شدن کشورهای توسعه یافته در این زمینه، بحث زنان و حقوق آنها از موضوعات مورد توجه و چالش برانگیز میان علماء و متفکران مسلمان شد. عوامل مختلفی چون تلاش برای رشد و توسعه (مادی و اقتصادی) جامعه، استفاده از توانمندی‌های زنان به عنوان نیم دیگر جامعه، رعایت عدالت و برقراری مساوات در حقوق زن و مرد و نیز اهمیت یافتن هویت زن مسلمان در این دیدگاه مؤثر واقع شد (الشرفی، ۱۳۸۶: ۱۹۰). با آغاز قرن بیستم برای نخستین بار اتحادیه زنان تونسی تشکیل شد. دو تن از زنان فمینیست تونسی یعنی بشیره بنت مراد (۱۹۱۳-۱۹۹۳م) و خواهرش نجیبه از اعضای فعال آن بودند که مطالبات زنان مثل آموزش همگانی دختران را مطرح می‌کردند (العیدی، ۱۹۸۹: ۷۸-۷۹). بیشتر کسانی که در این دوره به بحث درباره حقوق زنان می‌پرداختند، مردان بودند. از نگاه نوگرایان این دوره، از یک سو دفاع از حقوق زن، هویت و مصونیت وی باید مورد توجه قرار می‌گرفت؛ و از سوی دیگر تلاش می‌شد تا هویت وی دستخوش دگرگونی و غربزدگی نشود، بلکه به هویت اصیلش نزدیک‌تر شود. آزادی زن منوط به کنار گذاشتن حجاب نبود و راه رسیدن به تمدن، کشف حجاب قلمداد نمی‌شد.

طاهر الحداد (۱۸۹۹-۱۹۳۵م) متفکر نوآندیش، از نخستین سخنگویان در زمینه حقوق زن و از جمله کسانی بود که به سامان دادن وضعیت اقتصادی تونس نظر داشت. او در تشکیل نخستین اتحادیه کارگری در تونس نقش داشت و فقر را ریشه اصلی بیماری‌های اجتماعی می‌دانست که به خانواده و جامعه آسیب وارد می‌کند. او می‌گفت امتی که نیمی از آن بیکار باشد به رستگاری نمی‌رسد و نمی‌توان از این وضعیت خارج شد مگر با برنامه‌ریزی‌های مناسب، با نقش عمرانی و اجتماعی زنان در میان امت (الحداد، ۱۹۷۲: ۱۷۶). به گفتهٔ حداد، آنچه وی را به دفاع از حقوق زنان وا داشته، توسعه اقتصاد جامعه و رهایی از فقر و استعمار است (همان، ۲۱۹). بنابراین توجه به ارزش‌هایی چون توسعه و رشد اقتصادی سبب شد مرکز توجه به زن از شئون دینی و فقهی به سوی پیشرفت‌های اقتصادی متحول شود و اندیشمندان نوگرا به نقض ادلهٔ کسانی

پیردازند که آموزش زنان را تنها در مسائل دینی و تدبیر منزل خلاصه می‌کردند و زن را از نگاه غریبه دور می‌داشتند و اجازه اختلاط با مردان را به وی نمی‌دادند.^۱ حداد همچون معاصرانش طهطاوی و عبده، در موضوعاتی چون حجاب، تعدد زوجات، طلاق، مساوات زن و مرد و آموزش زنان، به اقامه ادله عقلی و نقلی برخاست که ناشی از تنبیلات و احساسات شخصی نبود، بلکه از نیازمندی‌های جدید جامعه و ارتباط با غرب نشأت می‌گرفت. ویژگی متفکران این دوره آن بود که آرای خود درباره آزادی زنان را از نگاه غرب ترویج نمی‌کردند، بلکه غرب آنان را واداشت تا در میراث دینی و فرهنگی خود بازبینی کنند و به معارضه با سنت‌گرایان که به ظاهر نصوص پاییند بودند و مقتضیات زمان را در نظر نمی‌گرفتند، برخیزند.

حداد کتاب امرأتنا في الشريعة و المجتمع را سال ۱۹۲۹م. نگاشت و یک سال بعد آن را منتشر کرد. او کتاب خود را به دو بخش شرعی و اجتماعی تقسیم کرد. بخش شرعی کتاب او ناظر به نگرش دینی و قسمت اجتماعی آن با ملاحظه وضعیت زندگی زن تونسی و مقایسه آن با وضعیت زن اروپایی به نگارش درآمد. اندیشه‌های وی در مورد اعطای حق طلاق به زنان، مساوات کامل میان زن و مرد در تقسیم ارث با وجود نص صریح قرآن، تلاش برای لغو حدود اسلامی در مورد کیفر برخی گناهان معین و جانشین کردن برخی قوانین حقوق غربی، بررسی مسئله حجاب و جلوگیری از تعدد زوجات، خشم و انزجار بسیاری از جمله علمای زیتونه را برانگیخت (محفوظ، ۱۹۸۲: ۱۱۳-۱۱۱/۲)؛ به گونه‌ای که از حقوق شهروندی و نیز تحصیل در زیتونه منع شد و از دریافت مدرک حقوق که سال‌ها در دانشکده حقوق تحصیل کرده بود، جلوگیری کردند. وی دیدگاه‌های اسلامی را به تحولات جدید تمدن اروپایی پیوند زد و با آن مقایسه کرد و

^۱ یکی از نمونه‌های دیدگاه سنتی درباره حقوق زنان، رساله المرأة احمدبن ابی الضیاف است. ابن ابی الضیاف رساله المرأة را در پاسخ به ۲۱ سوالی که یکی از سران فرانسه درباره وضعیت زنان مسلمان از وی پرسیده بود، نگاشته است. این فرد طبق تحقیق شنوفی، فردی به نام «لئون روش» فرانسوی بوده است. سوالات وی درباره زن مسلمان زمینه‌های مختلف فقیهی، حقوقی، سیاسی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. او می‌گفت زن مغربی در کنج خانه نشسته و در زمینه رعایت حقوقش تابع احکام دین است. غالباً آموزش او از فرائت و کتابت و فraigیری امور زنانه‌ای چون خیاطی و گلدوزی فراتر نمی‌رود و فraigیری علم و دانش برای آنان ضروری نیست؛ زیرا مسئولیت‌های خطیر جامعه مثل امامت، رهبری، قضاؤت و نیز نگهبانی از مرزها بر عهده مردان است و وظیفه زن تدبیر امور منزل است (ن.ک. شنوفی، ۱۸۶۸: ۴۹-۱۱۲).

از مخاطبان خود می‌خواست به حقوق زن و برابری او با مردان اعتراف کنند. وی در این باره می‌گفت: یا باید زن را رها کنیم تا به همراه جریان تجدد غربی به صورت خودرو و بدون راهنمای پیش برود یا اینکه وضع زندگی مان را با ایجاد اصول کاملی برای خیزش زن که در واقع خیزش تمامی ملت اسلامی است، نجات دهیم. بر مسلمانان ضروری است که به تربیت زنان پردازند و حقوق مشروع آنان را آن‌گونه که قرآن تصریح کرده و اسلام می‌خواهد، پیذیرند؛ پیش از آنکه این امر از سوی دیگری یعنی غرب و به شیوه آن صورت بگیرد (حداد، ۱۹۷۲: ۱۱۶-۱۱۵؛ ۲۱۴-۲۱۳). دیدگاه‌های حداد در زمان خود با واکنش تند سنت‌گرایان مواجه شد، اما زمینه‌ساز طرح حقوق زنان شد و آرای وی به خصوص در حوزه زنان در دوره استقلال تونس (۱۹۵۶) از سوی نوگرایانی چون حبیب بورقیبه (۱۹۰۳-۲۰۰۰م) رهبر حزب الدستور جدید، مورد استقبال قرار گرفت.

۲. اصلاح و نوسازی نظام آموزشی

از نظر نوگرایان یکی از عوامل اصلی رکود و عقب‌ماندگی تونس، به نظام ناکارآمد و سنتی آموزش بر می‌گشت؛ به همین دلیل یکی از ضروری‌ترین اقدامات برای پیشبرد مدرنیته، اصلاح نظام تعلیم و تربیت و ایجاد تحول در محتوا و شیوه‌های آموزشی بود. استعمار فرانسه به محض ورود به تونس بر نظام آموزشی متمرکز شد و اقدام به محدود کردن جایگاه صادقیه و زیتونه کرد. نخست سیستم آموزشی صادقیه را دوزبانه (فرانسه و عربی) کرد و باقی زبان‌ها را کنار گذاشت. سطح عالی نیز حذف شد و آن را به دیبرستانی دو زبانه تبدیل کرد و تعدادی مدرس فرانسوی در آن مشغول به کار شدند. در حالی که در صادقیه پیش از استعمار، مدرسان فراوانی از کشورهای مختلف در آنجا فعالیت می‌کردند. همچنین فرانسویان اوقاف مدرسه را که تأمین کننده نیازهای مدرسه و دانشجویان بود، مصادره کردند (Machuel, 1906: 29).

در سال ۱۸۹۶م. دانش‌آموختگان نوگرای زیتونه و صادقیه^۱، مدرسه خلدونیه^۱ را به

^۱ مدرسه «صادقیه» منسوب به محمدصادق بای (حک: ۱۸۵۹-۱۸۸۲)، نخستین مدرسه عالی به شیوه نوین بود که در ۱۸۷۵م. تأسیس شد و آموزش زبان‌های بیگانه چون ترکی، فرانسوی، ایتالیایی و دانش‌های جدید چون تاریخ عمومی، جغرافیا، ریاضیات (حساب، هندسه، جبر، مقابله، جراثمال)، کیمیا، هیئت، پزشکی، کشاورزی، گیاه‌شناسی، جانور‌شناسی، قوانین و سیاست در برنامه آموزشی آن گنجانده شده بود. استعمار فرانسه به محض ورود به تونس بر

منظور ترویج علوم و فنون جدید اروپا با حفظ آموزه‌های اصیل اسلامی تأسیس کردند (Rinehart, 1979: 1/39). در این دوره تغییرات و اصلاحاتی به لحاظ کمی و کیفی در مدارس و سایر مراکز آموزشی تونس به وجود آمد. «ویکتور کارنیرو^۲» فرانسوی سخنگوی حزب معمرین و اتاق کشاورزی، معتقد بود اگر قرار باشد نهضتی در تونس اتفاق بیفتد، بی‌شک خلدونیه پایه و اساس آن خواهد بود (André, 1976: 120). سرفصل‌های جدید درسی که در برنامه‌های آموزشی این مدارس در نظر گرفته شده بود، تقریباً همه شاخه‌های علوم طبیعی را در بر می‌گرفت و نیز آموزش زبان‌های غربی همچون انگلیسی، فرانسوی و ایتالیایی در برنامه آموزشی این مدارس، ضمن اینکه زمینه آشنایی دانشجویان و فرآگیران با متون و دستاوردهای علمی غرب را فراهم می‌آورد، در انتقال برخی افکار نوگرایانه رایج در مجتمع علمی، سیاسی و فرهنگی غرب نقش داشت (محجوبی، ۱۹۹۹: ۱۳۴/۱).

یکی از اهداف مهم بنیان‌گذاران جمعیت خلدونیه^۳، آموزش علوم جدید و رهایی دانشجویان جامع زیتونه از آموزش‌های سنتی بود؛ به همین دلیل با واکنش سنت‌گرایان مواجه شد. برخی از شیوخ محافظه‌کار و سنت‌گرا مانند «شیخ محمد النبار» مفتی مذهب مالکی و مسئولان جامع زیتونه با آن مخالفت کردند. آنان معتقد بودند چنین جمعیتی به دین اسلام آسیب می‌رساند و رقیب خطرناکی برای جامع زیتونه خواهد بود. لذا خواستار بازگشت به قرآن و سنت و مقاومت در برابر تهاجم فرهنگی غرب شدند. بر همین اساس، سنت‌گرایان روزنامه الزهرة را سخنگوی مخالفان جمعیت قرار دادند (Hamad, ۲۰۰۷: ۳۷۹/۱). جمعیت خلدونیه در ابتدای فعالیت خود مقرر^۴ مشخصی نداشت تا اینکه در ۱۹۰۰م. اداره علوم و معارف، مدرسه قدیمی «العصفوریة» را به جمعیت واگذار کرد. آنان به تدریج با گسترش فعالیت‌های خود، تعداد قابل توجهی از دانشجویان را از داخل و خارج و حتی از جامع زیتونه که دانشجویان آن از فرآگیری علوم جدید محروم بودند، جذب

۱ نظام آموزشی متمرکز شد و اقدام به محدود کردن جایگاه صادقیه و زیتونه کرد (بن‌خواجه، ۱۹۸۶: ۱۲۱).

۲ منسوب به ابن‌خلدون.

۳ بنیان‌گذاران این جمعیت متشکل از فارغ‌التحصیلان مدرسه صادقیه به رهبری محمد بشیر صفر (۱۸۶۵-۱۹۱۷م) و

فارغ‌التحصیلان جامع زیتونه به رهبری شیخ سالم (۱۸۲۴-۱۹۲۴م) بو حاجب بودند (ژولیان، ۱۹۵۸: ۱۵۰).

کردند (محجوبی، ۱۹۹۹: ۱۳۱/۱). صادق زمرلی، طاهر صفر و محمود ماطری از استادان برجسته جمعیت، ابن‌بادیس رئیس جمعیت علمای الجزایر، شیخ عبدالرحمان الکعاک رئیس جمعیت خلدونیه و حسن الملوك مدیر مجله *العرفانیه* نیز از فارغ‌التحصیلان مشهور آن بودند (همان، ۳۸۴).

از دیگر کانون‌های مهم فکری و فرهنگی، جامع اعظم زیتونه بود که جایگاه خاصی در تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی تونس و به‌طور اعم در منطقه شمال آفریقا داشته است. این مرکز طی سال‌ها کانون آموزش علوم نقلی و عقلی به شیوه سنتی بود. در دوره استعمار ضمن اینکه پرچمدار مبارزه علیه رژیم استعمارگر بود و در این راه دانشجویان و اساتید متهمان انواع حبس و تبعید و شکنجه شدند، شخصیت‌های اصلاح طلب و تجدددخواه زیتونه تلاش بسیاری برای ایجاد تغییر و عصری‌سازی دانش‌ها و شیوه‌های آموزشی این مرکز کردند.

در سال ۱۸۸۳ م. لوئیس ماچوئل^۱ فرانسوی از سوی فرمانروای کل فرانسه، مدیر اداره آموزش عمومی در تونس شد. او در اولین اقدام فضای آموزشی زیتونه را دانشکده نامید و پروژه اصلاح نظام آموزشی زیتونه را آغاز کرد. بر همین اساس، کمیته‌ای موسوم به «لجنة الدراسات العربية» را تأسیس و مسئول پیگیری این پروژه کرد. او از شیوخ زیتونه خواست به اصلاحات روی خوش نشان دهند. او می‌گفت اگر محتوا و شیوه‌های آموزشی زیتونه مدرن شود، با مراکز آموزشی بزرگ اروپا برابر خواهد کرد. البته پروژه او با مخالفت شدید سنت‌گرایان و نیز برخی سران افراطی فرانسوی مواجه شد که آشنایی زیتونیان با مفاهیمی چون آزادی و عدالت را در تضاد با سیاست‌های خود می‌دانستند (العيashi، ۲۰۰۳: ۳۱).

دیدار شیخ محمد عبده در ۱۸۸۴ و ۱۹۰۳ م. از زیتونه، جریان اصلاح نظام آموزشی زیتونه را وارد مرحله جدیدی کرد. خواسته اصلاح طلبان زیتونه آزادی عقل از زنجیرهای تقليید، تنقیح دین از جهل و وهم، الحاق اسلام به عالم مدرن، تنظیم تعلیم و نوسازی شیوه‌ها و محتواهای آموزشی بود. نوگرایان اسلام گرا آرآ و عقاید خود در این باره را در مجلاتی

۱ Louis Machuel: مستشرق فرانسوی (متوفی ۱۹۲۲)، نویسنده کتاب‌هایی چون منتخبات تاریخیه و أدبيه و دليل الدارسين و معجم عربی‌فرنگی.

چون الحاضره، سبیل الإرشاد، التونسيه و صوت الطالب الزیتونی به چاپ رساندند. علی باش حانبه (۱۸۷۶-۱۹۱۸م) مؤسس روزنامه التونسي در مقاله‌های «القضاء الاهلي» و نیز «طريقنا في الإصلاح الزيتوني» در المشير، دانشجویان زیتونه را به قیام برای اصلاح زیتونه فرا خواند و شیخ سالم حمیده الأکودی^۱ (۱۸۸۲-۱۹۶۱م) نیز زیتونیان را به خروج از وضعیت سکونی که در آن قرار دارند، دعوت کرد. نشر این مقالات به اعتضاب دانشجویان و استاید اصلاح طلب زیتونه در ۱۱ مارس ۱۹۱۰م. منجر شد. علی باش حانبه در جمع زیتونیان سخنرانی کرد و مشکلاتی از قبیل عدم تطابق مواد آموزشی زیتونه با نیازهای عصر، بی‌ثمر بودن گواهی‌نامه‌هایی که زیتونه به فارغ‌التحصیلان می‌داد را مطرح کرد و خواهان اجرای اصلاحات در زیتونه شد (حانبه، ۲۸ نوامبر ۱۹۱۰م: ۳۴).

طاهر الحداد کتاب التعليم الاسلامی و حركة الاصلاح فی جامع الزیتونه را بعد از اعتضاب ۱۹۱۰م. نگاشت. وی در این کتاب ضمن نقد شیوه آموزشی سابق زیتونه، گفته است یکی از مطالبات اعتضاب کنندگان تدریس ریاضیات، شیمی و سایر علوم طبیعی بود. تدریس این علوم در مدارس خارج از زیتونه صورت می‌گیرد، ولی در زیتونه این اتفاق نمی‌افتد. او می‌گفت امروزه ما به راحتی به نتایج رنسانس اروپا دست پیدا کرده‌ایم. در مدارس دولتی آموزش علوم طبیعی وجود دارد، اما در زیتونه از ترس کفر و از دست دادن دین، با آن مقابله می‌شود. علم را برای مرد فضیلت می‌دانیم و از ترس شرف برای زن نمی‌خواهیم. در خوردن و پوشیدن و منازل خود از اروپاییان تقلید می‌کنیم، ولی در فکر و اندیشه ترس از دست دادن استقلالمان را داریم. حکومت مبتنی بر قانون را دوست داریم، ولی همچنان بر نظام حکومت پادشاهان مسلمان پایبندیم (الحداد، ۱۹۸۱: ۲۹)

محمد طاهر بن عشور (۱۸۷۹-۱۹۷۳م) از علمای نوگرای زیتونه، نقش بارزی در اصلاح ساختار اداری و آموزشی زیتونه داشت. زمانی که به عنوان معاون آموزشی دانشگاه زیتونه و نیز کمیته اصلاح زیتونه (۱۹۱۰م) برگزیده شد، در فرصت فراهم شده اندیشه‌های اصلاحی خود را در حوزه تعلیم و تربیت عملی کرد. ارائه لایحه اصلاحی در حوزه تعلیم و تربیت، افزایش شمار دانشجویان زیتونه (تقریباً بیست هزار دانشجو)، افزایش مؤسسه‌های آموزشی زیتونیه، اصلاح کتاب‌های درسی، اصلاح روش‌های آموزش و تدریس، توجه

^۱ منسوب به شهر أکوده از شهرهای تونس.

بیشتر به دانش‌های طبیعی و ریاضیات، به کارگیری ابزارهای آموزشی متنوع به منظور خلق مهارت و تخصص و سامان دادن به اوضاع معیشتی و اجتماعی دانشجویان از جمله اقدامات اصلاحی وی بود (بن‌عاشور، ۱۹۴۹: ۱۲۵).

علاوه بر اقدامات وی، بخش مهم دیدگاه‌های اصلاحی ابن‌عاشور مربوط به علم و اصلاح نظام تعلیم و تربیت است. او معتقد بود بازگشت مجد و شکوه دوباره امت اسلامی و رهایی از استعمار که در اذهان مردم نیز رخنه کرده، توجه به علم است. از این‌رو، در *آلیس الصبح* تبریز به شکل مبسوطی به این قضیه پرداخته و اقدام به مقایسهٔ جایگاه علم در میان جوامع اسلامی و امت‌های متmodern معاصر خود کرده است. در این میان، او برای علوم اسلامی ارزش بیشتری قائل بوده و معتقد است توجه به علوم شرعی عامل بازدارنده مهمی در برابر سیطرهٔ غرب بر جهان اسلام است. با وجود توجهی که به علوم دینی و تحول آموزش این علوم در جامع زیتونه داشت، از توجه به عقل‌گرایی و اهمیت علوم عقلی باز نماند. او در میان دهها دلیل اصلی و فرعی که در تحلیل علل واپس‌ماندگی مسلمانان بیان کرده، غفلت از روش عقلی، فلسفی و ریاضی و فراموش شدن شیوهٔ نقادانه در عرصهٔ علم را از جمله دلایل اصلی دانسته است (بن‌عاشور، ۶: ۲۰۰، ۱۵۴). او علم را امری پیش‌روندۀ معرفی کرد که اگر فقط بر میراث گذشته بسنده شود و تقليد و تکرار دانش گذشتگان صورت بگیرد، علم مسیر قهقهای را سپری خواهد کرد (همان، ۱۵۵).

۳. اصلاح ساختار سیاسی

بازنگری در ساختار سیاسی و اصلاح شیوهٔ حکومت‌داری از زمان پیش از استعمار، با تلاش‌های اصلاح‌طلبانی چون خیرالدین تونسی و احمد بن ابی‌الضیاف با الگوگیری از جوامع مدرنی چون فرانسه، منجر به مشروطه شدن حکومت و شکل‌گیری نظامی مبتنی بر قانون شد (عبدالوهاب، ۱: ۲۰۰، ۱۴۲). تلاش برای اصلاح نظام سیاسی، با ورود استعمار فرانسه برای مدتی متوقف شد. در تمام دورهٔ تحت‌الحمایگی (۱۸۵۷-۱۹۵۷م)، بای‌های تونس جز مقامی تشریفاتی نبودند. بر مبنای معاهده‌های «باردو» و «المرسى»^۱ همهٔ امور تونس، اعم از داخلی و خارجی زیر نظر فرماندار کل فرانسه قرار گرفت.^۲ وزرای

¹ *Bardo and Marsa Agreement*

² معاهده باردو و المرسى منسوب به شهرهای تونس، به ترتیب در ۱۸۸۱ و ۱۸۸۳م. میان بای‌های تونس و نظام

تونسی نیز با موافقت فرماندار کل انتخاب می‌شدند و اوامر شان بدون موافقت مستشاران فرانسوی تأثیری نداشت (بن‌عامر، ۱۹۶۰: ۲۸۶). در تمام این ادارات کارمندان عالی‌رتبه و دارندگان مناسب مهم از میان فرانسویان مقیم تونس و یهودیان تونسی که تابعیت فرانسه را پذیرفته بودند، انتخاب می‌شدند. در ۱۸۹۶م. دولت فرانسه مجلسی به نام «مجلس شورا» تأسیس کرد. اعضای این مجلس همگی از فرانسویان مقیم تونس بودند و به صورت مستقیم از سوی فرماندار فرانسه انتخاب می‌شدند. در ۱۹۰۷م. تغییراتی در مجلس شورا به وجود آمد و مقرر شد که مجلس شورا با ۵۲ عضو مشتمل از ۲۲ فرانسوی منتخب از سوی فرانسویان مقیم تونس و ۱۶ تونسی منصوب از جانب فرماندار مقیم-تشکیل شود (ثامر، ۱۹۸۸: ۷۰-۷۱).

جريان تحول ساختار سیاسی جامعه که در دوره پیش از استعمار در حد تلاش برای عقلانی کردن و مشروطه ساختن حکومت بود، در دوره استعمار (۱۸۸۱-۱۹۵۶م) از تلاش برای اتحاد جهان اسلام شروع شد و به استقلال کامل تونس و شکل‌گیری حکومت جمهوری انجامید. دیدگاه مسلمانان درباره گرایش به شیوه‌های حکومتی غرب و اقتباس از آن، با ورود استعمارگران به کلی دگرگون شد. در این زمان، دیگر چالش استبداد نبود. دموکراسی‌های اروپایی که الهام‌بخش و بسیار مورد تحسین اصلاح طلبان بودند، بسیاری از جوامع اسلامی را مستعمره خود ساختند و سرمینهای آنها را به عنوان غنیمت تصاحب کرده بودند. تلاش‌های استعمار برای نوسازی و غربی‌سازی، تهدیدی جدی نسبت به هویت عربی اسلامی پنداشته شد؛ به همین دلیل آزادسازی سرمینهای اسلامی از استعمار اولویت یافت و ناسیونالیسم دینی یا اتحاد اسلامی شعار شد (عثمان، ۱۹۸۴: ۴۸).

با الغای خلافت عثمانی (۱۹۲۴م) برخی به فکر احیای نهاد خلافت در میان مسلمانان افتادند. شکل‌گیری این جنبش همراه با توسعه مفهوم جهاد به معنای مبارزه با همه اشکال شرک، طاغوت و گمراهی در درون سرمینهای اسلامی، به مبارزات در جهت محظوظ اغلوت و استبداد جان تازه‌ای بخشید. منادیان این جریان اغلب از میان زیتونیان بودند. جامع اعظم زیتونه به اعتبار پیشینهٔ غنی فرهنگی در تاریخ تونس، به مقابله با نفوذ سیاسی و فرهنگی استعمار پرداخت. این گروه ضمن اینکه متنقد نظام استبدادی بودند و ظلم و

استبداد خلفای مسلمان را نفی می‌کردند، خواهان آزادی سیاسی و اجتماعی بودند و از سوی دیگر، حاکمیت بیگانگان را بر کشور خود برنمی‌تافندند و ترجیح می‌دادند نظام خلافت اسلامی در جامعه آنها جریان داشته باشند. از این رو، به مقابله با نظامهای حکومتی که در آن بر تفکیک دین و سیاست تأکید می‌شد، پرداختند.

در این زمان علی عبدالرزاق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) متفکر مصری که با نگارش کتاب *الاسلام و اصول الحكم به نفی و طرد نظریه خلافت* پرداخت، در چالشی بزرگ با اسلام گرایان قرار گرفت. افرادی چون محمد خضر حسین (۱۸۷۶-۱۹۵۸) و محمد طاهر بن عاشور (۱۸۷۹-۱۹۷۰) از جمله کسانی بودند که در تونس به مقابله با دیدگاههای عبدالرزاق پرداختند. محمد خضر حسین با نگارش نقض کتاب *الاسلام و اصول الحكم* و محمد طاهر بن عاشور با تقدیم علمی *لکتاب أصول الحكم*، بر عبدالرزاق تاختند. آنها به منظور حفظ اسلام و امت اسلامی بر «وحدة عربی- اسلامی» تأکید می‌کردند و پایبندی بر نظریه خلافت در آن شرایط را بهترین راهکار در برابر تهدیدات استعمار و حفظ وحدت اسلامی می‌دانستند. اگرچه در نوشته‌های خود مخالف هرگونه نظریه‌ای بودند که دین را از سیاست جدا می‌دانست، اما به نقد خلفاً و حکام جوامع اسلامی می‌پرداختند و آزادی عقیده و بیان را حق مردم می‌دانستند و در این زمینه شواهدی از قرآن و سنت می‌آوردن. با این حال، این گروه برای تلفیق مفاهیم سیاسی جدید با مفاهیم اسلامی تلاش سنجیده نکردند و جریان حوادث، حرکت به سمت تحولات سیاسی جدید را تغییر داد و زمینهٔ حرکت به سمت ملی گرایی فراهم شد. با نزدیکتر شدن به عصر ناسیونالیسم و ملی گرایی، گرایش به قانون اساسی، برخلاف نظریه‌های نظام سیاسی قدیم (اهل سنت) که خلیفه را تنها مفسر رسمی شریعت و قانون زنده و متحرک می‌دانستند، ظهور پیدا کرد (امین، ۱۳۷۶: ۲۲۹-۲۳۳).

عبدالعزیز شعالی (۱۸۷۶-۱۹۴۴) مؤسس حزب الدستور^۱ (قدیم) را می‌توان حلقهٔ وصلی میان دو جریان اسلام‌گرا دانست که یکی حامی نظریه خلافت و وحدت عربی اسلامی بود و دیگری میل به ناسیونالیسم داشت. ایدئولوژی حزب الدستور بر دو اصل وحدت ملی و وحدت عربی اسلامی استوار شده بود و در مبارزه با استعمار فرانسه کوشید

^۱ با نام کامل «الحزب الحر الدستوري التونسي».

تمام مشخصات و ویژگی‌های ملی را حفظ کند و ضمن ترویج روحیهٔ ملی‌گرایی در نسل جوان، وحدت ملی را نیز حفظ کند. اصول و اهداف اساسی حزب عبارت بود از: برقراری نظام مشروطه و حکومت ملی؛ به رسمیت شناختن کلیه حقوق شهروندی مطابق قانون؛ برخورداری از آزادی‌های اجتماعی مانند آزادی مذهبی، مطبوعات و شغل؛ به رسمیت شناختن مالکیت خصوصی؛ ساماندهی قوای مجریه و مقننه و تأسیس قوهٔ قضائیه مستقل؛ لزوم ایجاد تقسیمات اداری براساس موازین حقوقی؛ تصویب آزادی آموزش زنان و الزام در آموزش زبان عربی در مدارس ابتدایی (مناصریه، ۱۹۸۸: ۲۳۵-۲۴۱).

تعالیٰ به همراه هفت نفر از اعضای حزب دستور، در کنفرانس پاریس (۱۹۰۸-۱۹۱۰م) مطالبات مردم تونس را مطرح کردند تا به گوش سران فرانسه برسد. وی در ژوئیه ۱۹۱۹م در پاریس مستقر شد و با رهبران احزاب مختلف فرانسه و سازمان حقوق بشر ارتباط برقرار کرد. در کنفرانس صلح پاریس (۱۹۱۹م) شرکت کرد و در این کنفرانس ضمن خطابهای خواست تا مطابق با بیانیه چهارده گانه ویلسون^۱، با استقلال تونس موافقت شود (الطاھر، [بی‌تا]: ۵۴). منصف بای (حک: ۱۹۴۲-۱۹۴۳م) تنها عضو خاندان بای‌های حسینی بود که روحیهٔ مبارزه با فرانسه را داشت. او در دیدار با فرماندار کل فرانسه در تونس، خواسته‌های مردم مبنی بر تشکیل مجلس جدید، تدریس به زبان عربی و مصادره شرکت‌های بزرگ خدماتی و حمل و نقل را به اطلاع وی رسانید. همچنین در ۱۹۴۳م. سعی کرد وزارت‌خانهٔ جدیدی را بدون موافقت فرماندار کل به وجود آورد (عبدالوهاب، ۲۰۰۱: ۱۷۱). در ۱۹۴۹م نیز دستوری‌های حامی منصف بای با انتشار بیانیه‌ای خواستار استقلال تونس شدند. کشاورزان، زنان و اتحادیه‌های کارگری از جمله گروه‌هایی بودند که از این خواسته حمایت کردند. در این میان حبیب بورقیبه^۲ (۱۹۰۳-

۱ «توماس وودرو ویلسون» رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا در ۸ ژانویه ۱۹۱۸م پیشنهادهای خود را برای دنیا پس از جنگ جهانی اول اعلام کرد. این پیشنهادها که به «اعلامیه چهارده ماده‌ای ویلسون» مشهور است، از جهت پایان دادن به جنگ و از جهت تعیین کننده بودن برای دنیا بعد از جنگ، دارای اهمیت بسیار بود. یکی از آنگیزه‌های پذیرش آتش‌بس و مtarکهٔ جنگ، مفاد اعلامیه ویلسون بود که در آن به حق تعیین سرنوشت توسط ملت‌ها اشاره شده بود (گاف، ۱۹۵، ۱۹۶: ۳۷۵).

۲ بورقیبه شیفتهٔ آتاترک بود و در مسیر تلاش برای استقلال، آتاترک الگوی تمام‌عيار وی بود. مفهوم وطن برایش سحرآمیز شده بود. او معتقد بود سخن گفتن از «وطن» بر نقشه معنی دلالت دارد که به انگیزه‌ها سمت و سو می دهد و باعث افزایش روحیه برای دفاع از سرزمینی می‌شود که مردمش در زمین و برکاتش سهیم‌اند و درک این

۲۰۰۰) در صدد تلاش برای ایجاد همکاری بین حزب الدستور جدید با اتحادیه‌های کارگری و گروههای دیگر برآمد (لایپتس، ۱۳۸۱: ۹۷۳-۹۷۴)، اما فرانسویان با سرکوب شورش‌ها، تبعید و حبس سران شورش و استقلال طلب، قاطعانه مانع از تلاش تونسیان برای برپایی پارلمان تونس شدند و زمینه بروز واکنش‌های خشونت‌آمیز از سوی ملی‌گرایان افراطی فراهم شد. بدین ترتیب، تونس طی سال‌های ۱۹۵۲-۱۹۵۴ م. صحنه تظاهرات میهن‌پرستانه، اعتصاب‌ها، پیکارها و نافرمانی‌های مدنی بود (براگینسکی، ۱۳۵۲: ۴۷-۴۸). فعالیت‌های انقلابی آنچنان مؤثر بود که سران فرانسه را ناگزیر به آغاز یک سلسله مذاکرات با ملی‌گرایان تونس کرد و «پیر منداس فرانس»^۱ رئیس دولت فرانسه، دریافت که اقدامات سرکوبگرانه بی‌ثمر و اعطای امتیازاتی به ملی‌گرایان ضروری است. بر همین اساس، در سال ۱۹۵۴ م. با حزب «دستور نو» مذاکره کرد. تلاش‌های حزب دستور نو به رهبری «بورقیب» به استقلال تونس از فرانسه انجامید. در اولین اقدام، مجلس ملی مؤسسان تشکیل شد و قانون اساسی که بیشتر محتوای آن برگرفته از قوانین اساسی غرب بود، تدوین شد. در ۵ می ۱۹۵۷ نیز نخستین انتخابات شهرداری برگزار شد و در ۲۵ روزیه همان سال، ضمن الغای نظام پادشاهی حسینی و خلع امین بای اول -که نوزدهمین بای از ۱۷۰۵ م. بود- برپایی نظام جمهوری اعلام شد و بورقیب به ریاست جمهوری منصوب شد (الحجی، ۲۰۰۴: ۳۴).

ویژگی‌های گفتمان نوگرایی انتقادی در دوره استعمار

۱. تغییر نگاه نسبت به غرب و مدرنیته

نخستین نوگرایان تونس به دلیل شیفتگی نسبت به تمدن جدید غرب و دستاوردهای آن از یک سو و عقب‌ماندگی مفرط سرزین خود از سوی دیگر، توجهی به زمینه‌ها، مبانی و لوازم معرفت‌شناختی مدرنیته نداشتند و چالش‌ها و تعارضات بالقوه آن را با مبانی دینی و مفاهیم سنتی خود مورد توجه قرار ندادند. در ک نخیگان از مدرنیته در این مرحله اغلب معطوف به وجه مادی و تکنیکی آن بود و از در ک تحولات مفهومی بنیادینی که در

مفهوم جدید است که تلاش برای آن و حتی قربانی شدن در راه آن علیه استعمارگران را در اذهان معنادار می‌کند (التیمومی، ۲۰۰۶: ۲۰-۲۱).

¹ pierre mendes france

مدرنیته جریان داشت، ناتوان بودند. نوشه‌های آنها سرشار از حیرت و شگفتی در برابر ظواهر تمدن جدید غرب بود و تنها راه چاره را در اقتباس از شیوه‌های غربیان می‌دانستند (تونسی، ۲۰۱۲: ۵۱). زمانی که فرانسه در امتداد انگیزه استعماری خود در الجزایر، تونس را نیز مستعمره خود ساخت، ستودن غرب و تمدن آن نیز در هم شکست. تعاملات فکری، فرهنگی و مطابعاتی میان مصر و تونس و حمایت برخی از زیتونیان نوگرا و فارغ‌التحصیلان مدرسه صادقیه از جریان اصلاح طلبی دینی، به بیداری تونسیان، تغییر نگاه به غرب و مسئله مدرن‌سازی جامعه منجر شد. نخبگان تونس در دوره استعمار، اصلاح و نوسازی جامعه مبتنی بر فرهنگ عربی-اسلامی را مناسب‌ترین شیوه برای مبارزه با رژیم استعماری و نیز رشد و ترقی جامعه خود می‌دانستند. آنها معتقد بودند اسلام تمام ظرفیت‌های لازم را برای رشد و ترقی داراست و به نوعی به مدرنیته رنگی اسلامی دادند و همان‌گونه که گفته شد، در مراکز آموزشی زبان‌های ییگانه و علوم طبیعی در کنار علوم دینی مورد توجه قرار گرفت و در عرصه اجتماعی و سیاسی نیز اسلام و مفاهیم اسلامی مورد توجه قرار گرفت. در این زمان مسئله «اتحاد جهان اسلام» در برابر تجاوز غرب استعمار گر مطرح شد و پایبندی به نهاد خلافت به عنوان نماد وحدت مورد تأکید قرار گرفت؛ هرچند که این متفکران خلفاً را نقد و آنها را به رعایت حقوق شهروندی مسلمانان دعوت می‌کردند.

عبدالعزیز شعلی جهان عرب را مجموعه‌ای می‌دانست که همه بنیادهای لازم (زبان، دین، تاریخ و منافع مشترک) برای تشکیل مجموعه‌ای جدایی‌ناپذیر را دارد. او تنها راه اصلاح و نوسازی جامعه و وحدت ملت عرب را تفاهم آنها به دور از هرگونه وساطت دولتها می‌دانست و این موضوع را ضامن بازگشت عرب‌ها به دوران اوج تمدن خویش می‌شمرد. او معتقد بود رکود تمدن عربی-اسلامی با نفوذ غیرعرب‌ها آغاز شد و اکنون دانشگاهها و روشنفکران باید در راه اعتدالی جهان عرب برخیزند تا شاید درمانی برای این درد کهنه بیابند (الخرفی، ۱۹۹۵: ۱۲۳).

در این دوره اندیشمندان مسلمان با مراجعه به قرآن و ارائه تفسیری به روز از آن سعی می‌کردند برای مفاهیمی چون آزادی، اجتهداد و دیگر حقوق سیاسی و اجتماعی استناداتی از قرآن بیابند. محمد طاهر بن عاشور تفسیری اخلاقی و اجتماعی از قرآن نگاشت. وی انگیزه

خود از نگارش تفسیر التحریر و التنویر را در مقدمه‌ای کوتاه چنین توضیح داده است که: آرزوی دیرینه من نگارش تفسیری بر قرآن بود که در بردارنده کلیات علم و دین بوده و به تفصیل مکارم اخلاق پردازد (بن عاشور، ۱۹۸۴: ۵/۱؛ مسفر، ۲۰۰۱: ۱۲). وی در این اثر به اوضاع جاری جامعه اسلامی توجه کرده و راه حل مشکلات جوامع اسلامی را رجوع به قرآن و تطبیق عملی آن در زندگی دانسته است. گاهی به حاکمان و مسئولان مسلمان می‌تاخت و عملکرد حاکمان امتهای اسلامی را بر سرنوشت ملت‌ها مؤثر می‌دانست. او آنان را در پیشگاه امتهای ایشان مسئول می‌شمرد و از خیانت در امانت محول شده بر آنان بر حذر می‌داشت (بن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۹۸۴/۲۴، ۵/۱) و موظف به تأمین امنیت، حفظ مرزهای اسلامی و حفظ اموال امتهای ایشان می‌دانست. در این راستا، نقش عالمان دینی را در سعادت امتهای مؤثر می‌دانست و بر این باور بود که هدایت مردم و حاکمان آنها به راه حق و درست بر عهده عالمان دینی است. او در جایی دیگر از تفسیر خود، اصلاحات عقیدتی را مادر تمام اصلاحات اجتماعی معرفی کرده و با تصریح به این اصل، امتهای اسلامی را به آن تشویق کرده و گسترش آزادی و رهایی از بند دیگران را از اصول مهم دین اسلام بر شمرده و بار دیگر از گرایش‌های اصلاحی خویش پرده برداشته و جامعه اسلامی را به رهایی از بند استعمار فرامی‌خواند (همو، ۴۸/۲۲).

تعالیٰ در روح التحریر فی القرآن، ضمن اینکه به برخی از مفسران تاخته و آنها را مسئول عقب‌ماندگی تمدن اسلامی معرفی کرده، به طور مفصل درباره التقاط اعتقادات اسلامی با خرافات، اوهام و بدعت‌ها و نیز مبادی و مفهوم آزادی در قرآن سخن گفته است. او معتقد است اصلاحات باید در چارچوب آموزه‌های اسلامی صورت گیرد. او اعراب را متوجه استعدادهای نهفته در بلاد اسلامی ساخته و گفته است اعراب امروزی آن قدر از زندگی غربی اقتباس کرده‌اند که کار به جایی رسیده که دیدگاهشان نسبت به جهان عرب مثل دیدگاه غربی‌ها شده است. به باور او مسلمانان از نظر جغرافیای طبیعی و انسانی بسیار غنی‌اند و همین آنها را مستعد رشد می‌کند. کشورهای عربی بعد از رهایی از استعمار، فارغ از هرگونه رقابت فقط به وحدت و همبستگی خواهند اندیشید. بهترین راه برای رسیدن به احیا و بازخیزی جهان عرب، گفت‌و‌گوی مردم این کشورها بدون واسطه حکومت‌هast تا برای پیشرفت خود و بازگشت به عظمت پیشین، هماندیشی کنند. او

معتقد بود استعمارگران قوانین و شریعت ما را زیر سؤال برده‌اند و به نابودی قانون و شریعت اقدام کرده‌اند. آنها از یک سو ملت‌ها را بـر ضد حکام می‌شورانند و بهترین راه برای رهایی ملت‌ها را در پیش گرفتن مسیر غرب می‌دانند و از سوی دیگر، حکام را از خشم ملت‌ها می‌ترسانند و راه نجات از این خشم را وابستنگی به حکومت‌های غربی و فرمانبرداری از آنها می‌دانند. آنها تصور می‌کردند که سیاست‌های استعمارگران باعث نجات و رهایی آنها خواهد شد (همان، ۸۹/۲۲).

۲. سازمان یافته‌گی و عمومیت بخشی نوگرایی با استفاده از احزاب و رسانه

صنعت چاپ در اوایل قرن نوزدهم با حمایت بای‌های حسینی به تونس انتقال یافت.^۱ این صنعت در ابتدا در اختیار نهاد حکومت قرار داشت. با ادامه جریان نوگرایی در دوره استعمار و رشد آن در میان طبقه متوسط، در خدمت آحاد جامعه قرار گرفت و نقش بارزی در رشد گفتمان نوگرای انتقادی داشت.^۲ نشریات ضمن اینکه مردم را با جهان پیرامون و تحولات آن آشنا می‌کردند، ابزار مناسبی برای ترویج مفاهیم جدید نظری عقل گرایی، تحول‌خواهی در عرصه علوم دینی و اهتمام به دانش‌های جدید، تفسیرهای بهروز از قرآن و نیز طرح مطالبات مدنی و سیاسی همچون آزادی، برابری، مسئله حقوق زنان، آموزش همگانی، تدوین قانون اساسی و تحول نظام بودند. در این دوره برای نخستین بار احزاب مختلفی شکل گرفتند که حزب الشباب التونسی، حزب التحریر (قدیم و بعدها) جدید) و نیز اتحادیه کارگری و اتحادیه زنان از جمله آنها بود. نمایندگان این احزاب از طریق سخنرانی و نشر مجلات و روزنامه‌ها اذهان مردم را بیدار می‌کردند و صدای خود را به گوش حکومت وقت و رژیم استعمارگری که بر آنها حکومت می‌کرد، می‌رساندند و همین امر به توقیف آنها منجر می‌شد. همچنین احزاب و مطبوعات آورده‌گاهی برای چالش میان گفتمان‌های رقیب بودند. سنت گرایان مهم‌ترین گروه مخالف در برابر گفتمان نوگرای اسلامی بود که دیدگاه‌های اسلام‌گرایان را به بهانه فاصله گرفتن از اسلام ناب و

۱ صنعت چاپ در زمان احمد بای (۱۸۵۷-۱۸۵۵) وارد تونس شد و در ۱۸۵۷م. مقارن با دوره حکومت محمد بای (۱۸۵۹-۱۸۵۱م) ملزومات چاپ سنگی از فرانسه به تونس منتقل شد (بن عام، ۹۶: ۳۲۲).

۲ در صفحات قبل اشاره شد که حمایت مطبوعات مصری از مقاومت مردم تونس در برابر استعمار و نیز مشارکت تونسیان در نگارش مقالات و توزیع آنها در تونس، نقش تعیین کننده‌ای در به وجود آمدن گفتمان مذکور در تونس داشت.

اصیل به چالش می‌کشیدند و آنها را متهم به کفر و زندقه می‌کردند.

طی سال‌های ۱۸۸۸-۱۹۱۰ م. در حدود ۴۵ نشریه در تونس چاپ شد و طبق گزارش اداره اطلاعات تونس، تا سال ۱۹۱۹ م. به ۱۱۰ نشریه رسید. البته همه این نشریات متعلق به مسلمانان نبود، بلکه برخی از آنان به فرانسویان، ایتالیایی‌ها و نیز یهودیان تعلق داشت (الزیدی، ۳۲: ۲۰۰۷). بیشتر این نشریه‌ها از سوی رژیم فرانسه به سبب محتویات اسلامی و ضداستعماری که داشتند، توقیف شدند. برای نمونه، در روزنامه الحاضرہ که توسط دانش آموختگان صادقیه راه‌اندازی شده بود، تحولات جدید کشورهای اروپایی و اندیشهٔ متفکران غربی گزارش می‌شد و به این ترتیب سطح آگاهی مردم از تحولات جهان پیرامونشان افزایش می‌یافت. برای مثال، مجله سعادۃ العظمی، المزعج، مجلات الارشاد، الاسلام و الحاضرہ متعلق به اصلاح طلبان بود و نشریه الزهرہ به دفاع از مواضع سنت گرایان زیتونه می‌پرداخت. در نشریه التونسیون که توسط حزب تونسی‌های جوان منتشر می‌شد، آرمان‌های ملی گرایانه موج می‌زد. این نشریه که به زبان فرانسوی منتشر می‌شد، رسالت اصلی خود را دفاع از حقوق مردم و طرح مشکلات سیاسی و اجتماعی می‌دانست (المحجوبي، ۱۹۹۹: ۱/۱۳۹). هفته‌نامه المزعج نشریه‌ای با گرایش اسلامی بود که توسط محمد بن عمران الماجری منتشر شد. این مجله با هدف خدمت به ارتباطات اسلامی، دفاع از حقوق زیتونی‌ها، آزادی اندیشه و بیان و اصلاحات لازم برای وطن، از اول اوت ۱۹۰۶ م. در هزار نسخه به چاپ رسید، اما مطالب آن خشم نظام استعماری را برانگیخت و منجر به توقیف آن شد (همان، ۳۲).

۳. تمایزبخشی و تشخّص گفتمانی

در این دوره دو گفتمان سنت‌گرا و نوگرا در تقابل با یکدیگر قرار گرفتند. عدم ساخت و هم گرایی گفتمان اسلام گرایان و نوگرایان درباره تحولات جدید، زمینه‌های چالش و تقابل گفتمانی را در ابعاد گفتاری و عملی فراهم آورد. آنها به شیوه‌های مختلف سعی در طرد و به حاشیه راندن گفتمان رقیب داشتند و در مقابل برای استمرار ثبات و قدرت گفتمان خود، ایجاد مشروعیت، مقبولیت و تولید اجماع در جامعه به غیریت‌سازی می‌پرداختند. این تقابل از طریق ابزارهایی چون سخنرانی، مطبوعات و کتاب‌ها و نیز

تهدیدات و برچسبزنی‌ها صورت می‌گرفت. پیش از ورود مدرنیته، محیط تونس کاملاً ستی بود. روح صوفیگری در زوایا و خانقاها جریان داشت و شیوخ آنها نقش فعالی در جامعه داشتند. مدرسه‌ها، مکتب خانه‌ها و جامع زیتونه، کانون آموزش علوم دینی بود. دلایل متعددی را می‌توان برای تقابل سنت‌گرایان با نوگرایان برشمرد. عواملی از قبیل جهل و عدم آگاهی نسبت به تحولات جدید، ترس از دست دادن منافع و مرجعیت فکری-سیاسی و یا حتی مادی، از جمله آنها بود. همچنین مواردی چون تعارض تغییرات جدید با روح شریعت اسلامی و نیز روحیه استعماری‌ستیزی شیوخ سنت‌گرا، از جمله دلایل مخالفت و مقاومت آنها در برابر تغییرات جدید بود.

آنان در جامعه از قدرت بالایی برخوردار بودند؛ به گونه‌ای که به راحتی حکم زندقه و کفر برای فرد مقابل صادر و او را از حقوق فردی و اجتماعی اش محروم می‌کردند و یا دانشجوی مخالف را از تحصیل و یا حق شرکت در امتحان باز می‌داشتند؛ چنان‌که موارد متعددی از این دست در زیتونه اتفاق افتاد (المکنی، ۲۰۱۰: ۲۵۰).

محمد عبده بر نقش سنت‌گرایان به عنوان عامل مهمی که به چالش و مقاومت در برابر دیدگاه‌های اصلاح طلبان می‌پرداختند، اشاره کرده است. او در سال‌های پایانی عمرش به این نتیجه رسیده بود که چالش اساسی در امت اسلامی، درون مرزهایش قرار دارد که عبارت از مشکلات فکری، فرهنگی و اجتماعی است و راه حل را در اصلاح فکری و نوآیی فرهنگی می‌دید. او بر آن بود که منشأ اصلی انحطاط، سیاست نادرست و زوال فکری است و مقصو در این دو وادی، به ترتیب حاکمان و علمای سنت‌گرا می‌باشند (روشید رضا، ۲۰۰۳: ۱۳۸).

بیشترین چالش‌ها از سوی علمای سنت‌گرای زیتونه بود. منبرهای درس و بحث آنها در زیتونه و همچنین مطبوعات منسوب به آنها کانون درگیری و چالش با اصلاح طلبان بود. مقالات، سخنرانی‌ها و نوشته‌های آنها آکده از مجادله و خشونت بود. اظهاراتشان اغلب از سر تعصب و نیز فاقد استدلال منطقی بود. این مسئله در عنوانی و محتوای کتاب‌هایشان که اصلاح طلبان را به کفر، زندقه و الحاد متسب می‌کردند، کاملاً مشهود است (المهیدی، ۱۹۵۷: ۱۲). آنها به منظور حفظ مرجعیت و جایگاه اجتماعی خود، خواهان حفظ روح جهل و نادانی در میان مردم بودند. مخالفت آنها با

تحولات جدیدی که مدّ نظر کمیته اصلاحی زیتونه به ریاست محمد طاهر بن عاشور بود، در راستای همین طرز تفکر قرار داشت.

بن عاشور که عبده او را سفیر اصلاحات در جامع زیتونه می‌دانست (بن عاشور، ۱۹۷۲: ۴۲)، تلاش کرد تا در شیوه‌های آموزشی زیتونه تغییرات اساسی ایجاد کند، اما محافظه‌کاران زیتونه نه تنها حاضر به پذیرفتن هیچ‌گونه تحولی در زیتونه نبودند، بلکه بر روی خشم گرفتند و به او عنوان «نماینده و سخنگوی آشوبگران در کمیته اصلاحی و سیستم نظارتی زیتونه» دادند (الزیدی، ۱۹۸۶: ۱۳۸). جالب اینکه فرزندان بسیاری از علمای مذکور در مدارس جدید فرانسوی، عربی-فرانسوی و یا مدرسه صادقیه تحصیل می‌کردند که شیوه‌های آموزشی مدرن در آنها جریان داشت (montety, 1940: 803).

طاهر الحداد که از نخستین سخنگویان حقوق زن بود و اصلاح در خانواده را امری ضروری برای اصلاح جامعه می‌دانست، با نگارش کتاب *إِمْرَأَتُنَا فِي الْمُجَمَّعِ وَالشَّرِيعَةِ* در چالشی بزرگ با سنت گرایان قرار گرفت. سنت گرایان افکار و ایده‌های حداد درباره آزادی و حقوق زنان را برنمی‌تافتدند. از جمله آنها محمد صالح بن مراد (۱۸۸۱-۱۹۷۹) شیخ‌الاسلام حنفی، از تحصیل کردگان و اساتید رتبه اول زیتونه بود. او نویسنده مقالاتی برای روزنامه‌های *الزهره* و *شمس‌الاسلام* با مشی محافظه کارانه بود. او در ردّ دیدگاه‌های طاهر الحداد کتابی با عنوان *الحِدَادُ عَلَى إِمْرَأَتِنَا فِي الشَّرِيعَةِ وَالْمُجَمَّعِ* نگاشت و در آن حدّاد را به زندقه متهم کرد. محمد صالح حضور زن در اجتماع را مایه ترویج فحشا و نیز باعث رعب و وحشت وی از هر آنچه که امنیتش را تهدید می‌کند، می‌دانست (بن مراد، ۱۹۳۱: ۱۷). در حالی که حدّاد با طرح مفهوم نسیبت و تاریخیت، در اجتماعی که وضعیت زن در آن وضعیت بندگی بود، تفسیری از احکام اسلام درباره زن ارائه داد و در همان آغاز اعلام کرد که این احکام، احکام نهایی نیستند بلکه احکامی‌اند که از شرایط اجتماعی که در آن نازل شده‌اند، بر می‌خیزند (همو، ۱۹۳۱: ۱۲). «عمر البری المدنی» از دیگر شیوخ زیتونه نیز با شمشیری آخته به ردّ دیدگاه‌های وی در کتاب *السیف الحق علی من لا يرى الحق* پرداخت.

احمد الدرعی از حدّاد در برابر سنت گرایان چنین دفاع کرد که بسیاری از این رجال که بر سرشان عمامه‌های بزرگ حمل می‌کنند و تسییح از زبانشان قطع نمی‌شود و

سخنانشان توأم با حدیث و آیات قرآن است، دختران زیبا و جوانی دارند که هر روز به قصد تفریح از خانه خارج می‌شوند و پدرانشان نیز به قهوه‌خانه‌ها می‌روند و چه بسیار گناه که از آنها سر می‌زند و به نام دین با هر گونه پیشرفت مقابله می‌کنند. ای بسا مدرسانی از طبقه اول و هیئت مدیره زیتونه که هر روز بعد از خروج از محل کارشان، دختران خود را از مدارس مسیحیان به خانه بر می‌گردانند... پس اگر پیشرفت را دوست نمی‌دارند چرا به دخترانشان اجازه تحصیل نزد نصارا را می‌دهند؟ (حالد، ۱۹۸۷: ۳۲۳). همان‌گونه که از این سخنان به خوبی بر می‌آید، موضع سنت‌گرایان زیتونه در برابر نوگرایان، مبتنی بر استدلال منطقی نبوده است.

دیدگاه‌های حداد درباره حقوق زن، تنها چهار ماه پس از کنفرانس افخاریستی^۱ که در مه ۱۹۳۰ از سوی دولت فرانسه با حضور شخصیت‌های کلیسا برای ترویج و تبلیغ مسیحیت تشکیل شد، مورد توجه عموم قرار گرفت (Perkins, 1986: 1/103). علاوه بر نهاد زیتونه که در این دوره کانون چالش بین دو جریان سنت‌گرا و نوگرا بود، مطبوعات نیز میدان دیگری برای این هماوردی بود.

صدها روزنامه و مجله در همین دوره شکل‌گرفتند که اغلب متسرب به یک حزب و یا گروه بود. مضمون بیشتر جراید و مطبوعاتِ اصلاح طلبان مفاهیمی چون عقل‌گرایی، تحول در عرصهٔ علوم دینی و اهتمام به دانش‌های جدید، تفسیرهای به روز از قرآن، طرح مطالبات سیاسی و اجتماعی بود؛ همچون نشرياتی که در سطور قبل نام برده شده‌اند. در مقابل، سنت‌گرایان نیز در مطبوعات خود خطر از دست رفتن اسلام و اتهام کفر و زندقة اصلاح طلبان را مطرح کردند. مجله‌الزهره مهم‌ترین آنها بود که به دفاع از مواضع سنت‌گرایان زیتونه می‌پرداخت. در ذیل برخی از این مجادلات مطبوعاتی بیان می‌شود.

عبدالعزیز شعالی طی مقاله‌ای در مجله‌المنار سنت‌گرایان را «الناقمين على التطور» (انتقام‌جویان از پیشرفت) خطاب کرده^۲ و در معرفی آنها گفته است: «... مشتبی جاهل، متکبر و زیان‌کار که در تکایا و زوايا پنهان شده‌اند و خود را همچون الهه‌های قوم

^۱ در سال ۱۹۳۰م. کنگره مذهبی مسیحی به نام مؤتمر افخاریستی از سوی دولت فرانسه به منظور جشن پنجاه سالگی اشغال تونس برگزار شد که موجب تحریک احساسات مردم و برانگیخته شدن خشم شدید حزب دستور و گروه صوت التونسی شد (Perkins, 1986: 103).

^۲ عنوان مقاله «الصديق الى صديق» است و نام خود را بیان نکرده است (بن‌منصور، www.kalla.org).

عاشور دارای کرامات عجیب می‌دانند. نه کم می‌شوند نه زیاد؛ نه نو می‌شوند و نه معدوم؛ و محدود به صرف فعل اُکل آکلا آکلوا هستند...» (رشید رضا، ۱۹۰۳: ۷۴-۷۸). علی باش حابه (۱۸۷۶-۱۹۱۸م) روزنامه‌نگار و عضو جمعیت قدمای صادقیه، در جمع زیتونیان سخنرانی ایراد کرد و دانشجویان را به حرکت به سوی تغییر و حمایت از مفهوم آزادی که گرفته است و رایگان داده نمی‌شود، تشویق کرد. حرکت اصلاحی در زیتونه تا جایی پیش‌رفت که در ۱۹۱۱م. به پیروزی جریان نوگرایان اسلام گرا انجامید و بسیاری از دانشجویان طرد شده، محروم از تحصیل و امتحان و زندانی مورد عفو قرار گرفتند و در ۱۹۱۲م. اصلاحاتی در زیتونه شکل گرفت. به طاهر الحداد نیز که به حکم ناظر و شیخ‌الاسلام زیتونه از جامع اعظم اخراج شده بود، حق بازگشت داده شد (المکنی، ۲۰۱۰: ۲۰۰).

به این ترتیب، گفتمان نوگرایی نظام معنایی گفتمان رقیب را به حاشیه راند و با افزایش گفتمان خود با ابزارهای مختلف، تلاش گفتمان نوگرایی برای هژمون شدن، ابهت و مرجعیت سنت‌گرایان را در هم شکست و هر روز بر دامنه گرایش مردم افزوده شد.

نتیجه‌گیری

مدرنیته از نخستین دهه‌های قرن نوزدهم تحت تأثیر عوامل مختلفی از جمله رویارویی با غرب (به خصوص فرانسه) وارد تونس شد. نخستین نوگرایان تونس همچون سایر تجدد طلبان جوامع اسلامی، مسحور و شیفتۀ تمدن غرب شدند و تنها راه رشد و ترقی را در اقتباس و تقلید از غرب می‌دانستند. با ورود استعمار فرانسه و نفوذ اندیشه اصلاح طلبی دینی، متفکران نوگرای تونس با مسئله مدرنیته و غرب با نگاهی نقادانه و اجتهادی برخورد کردند و خواستار نوسازی توأم با بازتعریف مفاهیم دینی شدند. آنان از یک سو میان چهرۀ استعماری اروپا و مدنیت و اندیشه‌هاییش تمایز قائل شدند و از طرف دیگر با این استدلال که اسلام تمام ظرفیت‌های لازم برای رشد و توسعه را داراست، میان اسلام و مدرنیته اروپا پیوند برقرار کردند. مفاهیمی چون وحدت عربی-اسلامی، اهتمام به علوم اسلامی در کنار دانش‌های نوین و عصری‌سازی نهادهای آموزشی و نیز مطالبه حقوق سیاسی و اجتماعی، از موضوعات مورد تأکید آنان بود. این نسل از نوگرایان تونس، پیوند

بیشتری با فرهنگ اسلامی داشتند و اصلاحات و نوسازی‌هایی که در حوزه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی صورت گرفت، با رویکرد ایجاد سازگاری میان مدرنیته و مفاهیم اسلامی صورت گرفت.

با نزدیک شدن به دهه‌های میانی قرن بیستم و شکل‌گیری دسته‌ای از نخبگان فرهنگی که در دانشگاه‌های فرانسه تحصیل کرده بودند و از طبقات میانی جامعه تونس بودند، اسلام‌گرایان از ارائه راهکارهای ایدئولوژیک و مناسب با نیازهای جدید جامعه تونس بازماندند. در واقع آنها برای تربیت و ایجاد نیروی انسانی کارآمد به منظور برآوردن زیرساخت‌های یک دولت مدرن و توسعه‌یافته در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و تربیتی طرح مناسبی نداشتند؛ به همین دلیل نتوانستند در برابر گفتمان ملی‌گرایان هژمونی لازم را کسب کنند و ملی‌گرایان رهبری جنبش ملی تونس و مقاومت در برابر استعمار فرانسه را بر عهده گرفتند و توانستند استقلال را برای تونس به ارمغان آورند. با آغاز دوره استقلال، ملی‌گرایان به سبب روح سکولار مابانه در گفتمان خود از مدرنیته (به خصوص در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی)، در چالشی جدی با اسلام‌گرایان قرار گرفتند. نوگرایان اسلام‌گرایی چون حزب النهضه در دوران معاصر تونس، ادامه گفتمان نوگرای اسلام‌گرای دوره استعمار می‌باشند که مدرنیته‌ای همسو با فرهنگ اسلامی عربی را خواستارند.

منابع و مأخذ

- امین، احمد (۱۳۷۶)، پیشگامان تجدیدگرایی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ایازی، محمد علی، ۱۳۷۲، قرآن و تفسیر عصری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- براگینسکی، م (۱۳۵۲)، بیداری آفریقا، ترجمه علوی‌نیا و رضوانی، تهران: حقیقت.
- برومند اعلم، عباس (۱۳۹۲)، بررسی تطبیقی جنبش‌های اسلامی الجزایر و تونس، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- بن خواجه، محمد (۱۹۸۶)، صفحات من تاریخ تونس، بیروت: دار الغرب الاسلامیه.
- بن مراد، محمد صالح (۱۹۳۱)، الحداد علی إمرأتنا في الشريعة والمجتمع الحداد، تونس: مطبعة التونسية.
- بن عاشور، محمدعزیز (۱۹۴۹)، جامع الزیتونه، المعلم و رجاله، تونس: دار سراس.

- بن عاشر، محمد طاهر (٢٠٠٦)، *ليس الصبح بقريب*، قاهره: دار السلام.
- (١٩٨٤)، *التحرير و التنوير*، ج ١، بيروت: مؤسسة التاريخ.
- بن عاشر، محمد فاضل (١٩٧٢)، *حركة الادبيه و الفكريه فى تونس*، تونس: دار الونسيه للنشر.
- بن عامر، احمد (١٩٦٠)، *تونس عبر التاريخ*، تونس: مكتبة النجاح.
- بن منصور، صبحى، «الحركة الإصلاحية و التعليم الزيتونى: التأثير و صدah فى الصحافة التونسية» (www.kalla.org).
- تونسى، خير الدين (٢٠١٢)، *اقوم المسالك فى معرفة احوال الممالك*، بيروت: دار الكتب اللبناني.
- التيمومى، هادى (٢٠٠٦)، *تونس (١٩٥١-١٩٥٦)*، صفاقس: دار محمد على للنشر.
- ثامر، حبيب (١٩٨٨)، *هذه تونس، به كوشش رشيد ادريس و حمادى ساحلى*، ج ١، بيروت: مطبعة الرسالة.
- حانبه، محمد باش (٢٨ نوفمبر ١٩١٠)، «جريدة التونسي»، *طريقنا فى اصلاح الزيتونى*، عدد ١٢، صص ٣٣-٢٣.
- الحبجي، لطفي (٢٠٠٤)، *بورقيبه و الاسلام*، تونس: دار الجنوب للنشر.
- الحداد، طاهر (١٩٨١)، *التعليم الاسلامي و حركة الإصلاح فى جامع الزيونة*، تونس: الدار التونسية للنشر.
- (١٩٧٢)، *أمرأتنا فى الشريعة و المجتمع*، تونس.
- حمادى، ساحلى (٢٠٠٧)، *ترجم و قضايا معاصرة*، جمع و ترتيب محمد عزيز ساحلى، ج ١، بيروت: [بيان].
- حوراني، آلبرت (١٣٩٣)، *انديشه عرب در عصر لیبرالیسم*، ترجمة على شمس، تهران: نامک.
- خالد، احمد (١٩٨٧)، *أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد و نضال جيل*، تونس: الدار التونسية للنشر.
- الخرفى، صالح (١٩٩٥)، *عبد العزيز الثعالبى من آثاره و اخبار المشرق و المغرب*، بيروت: دار الغرب الاسلامى.
- راسى، جورج، ١٩٩٧، *الاسلام الجزائري من الامير عبد القادر الى امرا الجماعات*، بيروت: دار الحديد.
- رشيد رضا، محمد (٢٠٠٣)، *تاريخ الاستاذ الامام شيخ محمد عبد الله*، ج ١، مصر: دار الفضيلة.
- (١٩٠٢)، «علماء تونس و مصر، جامع زيتونه و الازهر»، *المنار*، س ١٠، جزء اول.
- (١٩٠٣)، *مجلة المنار*، مصر، يوم الاربعاء، صص ٧٨-٧٤.
- زروقة، عبدالرشيد (١٩٩٩)، *جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي فى الجزائر*، بيروت: دار

- الشهاب.
- الزيدي، على (٢٠٠٧)،*الزيتونيون، دورهم في الحركة الوطنية التونسية (١٩٤٥-١٩٣٤)*، صفاقس: كلية الآداب و العلوم الإنسانية.
 - (١٩٨٦)،*تاريخ النظام التربوي للشعبية العصرية لزيونة*، تونس: منشورات المعهد الأعلى للتوثيق.
 - - زوليان، اندره (١٩٥٨)،*المعمرون الفرنسيون و حركة الشباب التونسي*، تعریب محمد مزالی و بشربن سلامه، تونس: [بی‌نا].
 - - الشرفي، عبدالمجيد (١٣٨٦)،*اسلام و مدرنیته، ترجمة مهدی مهربانی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 - - الشنوفي، منصف (١٨٦٨)، «رسالة احمد بن ابي الضياف في المرأة»،*حوليات الجامعة التونسية*، ش ٥، صص ٤٩-١١٢.
 - - صفى، لوأی. م. (١٣٨٠)،*چالش مدرنیته، جهان عرب در جستجوی اصلاحات*، ترجمة احمد موشقی، تهران: دادگستر.
 - - الطاهر، عبدالله [بی‌تا]،*الحركات الاستقلالية رؤية شعبية قومية جديدة*، تونس: دار المعارف.
 - - عبدالوهاب، حسن حسني (٢٠٠١)،*خلاصة التاريخ تونس، ترجمة حمادي ساحلي*، تونس: دار الجنوب للنشر.
 - - العبيدي، ليلا (١٩٨٩)،*جذور الحركة النسائية*، قرطاج: دار التونسية.
 - - عثمان، فاتح (١٩٨٤)،*من اصول الفكر السياسي*، بيروت: الرسالة.
 - - العيشي، مختار (٢٠٠٣)،*الزيونة و الزيتونيون في تاريخ تونس المعاصر (١٨٨٣-١٩٥٨)*، تونس: گاف، ریچارد (١٣٧٥)،*تاریخ مختصر قرن بیستم*، تهران: زلال.
 - - لاپیدوس، ایرام (١٣٨١)،*تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمة على بختیارزاده، تهران: اطلاعات.
 - - المحجوبی، على (١٩٩٩)،*جذور الحركة الوطنية التونسية (١٩٣٤-١٩٠٤)*، تعریب عبدالحمید شابی، ج ١، تونس: [بی‌نا].
 - - المحفوظ، محمد (١٩٨٢)،*ترجم المؤلفين التونسيين*، ج ٢، بيروت: دار الغرب الاسلامی.
 - - المسقر، نبيل احمد (٢٠٠١)،*منهج الامام الطاهر بن عاشور في تفسير التحرير و التنوير*، مصر: دار المصريه للنشر.
 - - المکنى، عبدالواحد (٢٠١٠)،*المعادلة الصعبة؛ فشل حركة الاستئثارة الحديثة في البلاد العربية*، [بی‌جا]: دار الساقی.
 - - المناصريه، يوسف (١٩٨٨)،*الحزب الحر الدستوري التونسي، ١٩٣٤-١٩١٩*، بيروت: دار الغرب الاسلامی.
 - - المهيدي، محمد صالح (١٩٥٧)،*اليوبيل الذهبي لجمعية القدماء صادقيه*، مجاهه ندوة، عدد

الاول و الثاني، صص ۱۲-۱۳.

- Aziz, Ahmad (1971), *Islāh*, Encyclopaedia of Islam, vol.III, , LEIDE.
- montety, henri de (1940), *vieilles Familles et Nouvelles Elites en Tunisie, document sur l evolution d'un mon de musulman*, , no.3, p.803.
- André, Julien, Charles (1976), *Colons français et Jeunes Tunisiens (1882-1912)*, Revue française d'Outre-mer, tome 14.
- Machuel, Louis (1906), *L'Enseignement Public En Tunisie (1883-1906)*, Princeton university.
- Perkins, K J (1986) ,*Tunisia, Crossroads of the Islamic and European Worlds*, vol.1, London.
- Rinehart, Robert (1979), (*Tunisia*): historical setting, in *Tunisia: a country study*, ed: Harold D Nelson, V.1, Washington DC: The American University.

بسمه تعالیٰ

خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کد پستی ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۴۰۰۰ تومان

تک شماره: ۱۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولايت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

نام پدر:	نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	شغل:	متولد:
ریال	تعداد نسخه درخواستی:	شماره نسخه درخواستی:
به مبلغ:	شماره فیش بانکی :	نشانی:
امضا و تاریخ:		تلفن:

Contents

Tribal Government in Iran: The Role of the Bayat Makuei House during Haji Mirza Aqasi's Era	Jafar Aghazadeh	7
Understanding the Practical Logic of Transoxianan Intellectuals' Ideas (Case Study: Ahmad Danesh Bukhari's Political Ideas)	Seyyedeh Fahimeh Ebrahimi	41
Representation of the History of Early Islam in Egyptian Muslim Modernist Discourse (Case study: Abbas Mahmoud al- Aqad)	Abbas Basiri	63
Allegiance in the Discourse of Imam Ali (AS)	Seyyed Ahmad Reza Khezri Zeynab Sharifi Asadi Seyyed Abolfazl Razavi	93
Effective Factors on the Failure of Islamic Conquests and Spread of Islam in the Land of Khazar (22-132 AH)	Poyan Saadatfar Emam Ali Shabani Seyyed Hasan Shojaei Divkalei Reza Shajari Ghasemkheili	115
Perceptions of Christian Scholars of the Social Features of the Prophet of Islam (PBUH) during 8th-14th Century AD	Raziye Sirosi Ali Mohammad Valavi	141
Modernism in Tunisia: From Shaping Critical Views towards Modernity to Rise of Secular Nationalism (1881-1956AD)	Zahra Mirzaei Valiullah Barzegar Kolaishmi Ahmad Badkoubeh Hazaveh Abbas Boromand Alam	177

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Research Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M. Mohaghegh

Scientific Adviser: J. Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

Late Professor Ayinehvand, S. Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University
Bazoon, E. Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi, A. Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami Khoei, M. Associate Professor of History, Azad University

Late Professor Eshraghi, Professor of Iran History, Tehran University

Late Professor Ganji.M.H, Professor Geographi, Tehran University

Late Professor Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University

Hasani, A. A., Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

Khezri, A. R., Professor of Islamic History, Tehran University

Moftakhari, H, Professor of Iran History, Kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

Rahnamaei, M. T., Associate Professor Geographi, Tehran University

Executive Manager: L. Ashrafi

Persian Editor: M. Sorkhi

English Editor: A. Tavakoli Shandiz

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran St., Shahid Abbaspoor Ave., Tehran, Iran

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www. Pte.ac.ir

Samaneh: Journal.pte.ac.ir

Fax: +982188676860