

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال دوازدهم، شمارهٔ چهارم و هفتم، زمستان ۱۳۹۹

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجهٔ این مجله به موجب نامهٔ شمارهٔ ۱۰۴۳۹۳/۱۱/۱۱/۸۹/۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴

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

صاحب امتیاز: پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

سردبیر: دکتر مهدی محقق

هیئت تحریریه

شادروان دکتر آئینه وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)
شادروان دکتر اشراقی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر حسینی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر رهنمایی، محمدتقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران
شادروان دکتر قره‌چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران
دکتر مجتبایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ویواستار انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی شان‌دیز

ویواستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی

چاپ و صحافی: چاپ تقویم

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

۱۰۰۰۰ تومان

کلیهٔ حقوق برای پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران - خیابان شهید عباسپور - خیابان رستگاران - کوچهٔ شهروز شرقی - شمارهٔ ۹

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

web: www.pte.ac.ir

E-mail: fasnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر 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 الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان مندرج در سامانه بخش «برای نویسندگان» ← فرم ارسال مقاله» پیوست مقاله شود.
- هزینه مقاله جهت قرار گرفتن 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 نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های 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
 - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/ فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش‌تر باشد.
۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.

۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

شیوه استناد به منابع و مآخذ در پانوش

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

ارجاع درون متنی:

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

معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

منابع لاتین:

به سبک و سیاقی که نشانی فارسی و عربی مستندسازی می شود، از چپ به راست حروف چینی می شوند.

شیوه استناد به منابع و مآخذ در فهرست منابع:

فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان 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 نویسندگان (به ترتیب روی جلد) ذکر شود.

نویسندگان به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی فهرست می شوند، 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-Daneshgahi Mashhad Press (In Persian).

فهرست مطالب

- زهره باقریان
* نقد و بررسی هویت خلفای سه‌گانه و علی(ع) در *معرفة الصحابه* ابونعیم اصفهانی ۷
- رسول جعفریان
روح‌الله توحیدی‌نیا
* این‌خلدون و دوراهی نقش سیاست شرعی و عرفی - عقلی در صدور احکام اجتماعی اسلام ۳۵
- علی شاکر
حسین آبادیان
* تحلیل مبانی مذهبی قیام‌های ۱۲۹۹ - ۱۳۰۴ش عراق و پیامدهای آن در ایران ۵۵
- بدرالسادات علیزاده مقدم
ظهرباب هاشمی‌پور
* بررسی فعالیت‌های تجاری بازرگانان ارمنی در بوشهر در دوره قاجاریه ۷۵
- خدیجه فرج‌پور
هادی نوری
محمدرضا غلامی
ابراهیم قاسمی روشن
* بررسی رویه سیاسی امام علی(ع) از منظر جامعه‌شناسی صلح ۹۷
- محمد محدثی
لیلا نجفیان رضوی
مریم عزیزیان
* بررسی حیات علمی کراچکی با تأکید بر نقد دیدگاه‌های موجود درباره شاگردی وی نزد
زعمای مکتب بغداد ۱۲۹
- جواد نظریان
سید ابوالفضل رضوی
محمد سپهری
* بررسی زمینه‌های پویایی جایگاه اجتماعی ایرانیان در عصر اول عباسی (۱۳۲-۱۷۰ق) ۱۵۵

نقد و بررسی هویت خلفای سه گانه و علی (ع) در معرفه الصحابه ابونعیم اصفهانی

زهرة باقریان^۱

چکیده: بر اساس تئوری‌های انتقادی گفتمان، این پیش فرض که متون تاریخی را صرفاً ذهنیت پدید آورنده آنها سمت و سو می‌دهد، ناپذیرفتنی است؛ زیرا میان متن موجود و ساختارها و فرایندهای سیاسی و مذهبی رابطه‌ای وجود دارد. بنابراین هر متن تاریخی را می‌توان با طرح این مسئله پیش رو نهاد که دغدغه‌های سیاسی-مذهبی، اقتصادی، فرهنگی و یا اجتماعی نویسنده به برجستگی چه اشخاصی منجر شده و این اشخاص با چه نوع هویتی، با چه سنخ داوری‌هایی و با بهره‌گیری از کدام واژه‌ها سامان یافته است؟ با اتکا به این مبانی نظری، شیوه بازبینی ابونعیم در ترجمه خلفای راشدین را در معرفه الصحابه مورد تحلیل قرار می‌دهیم؛ زیرا بازنمایی روایات معرفه الصحابه نشان می‌دهد که اگرچه روایات آن انعکاسی از همان روایات قرن اول تا سوم قمری است، اما گزینش، چینش و چگونگی استعمال واژه‌های آن در راستای طرد یا برجسته‌سازی برخی از اصحاب رسول خدا شکل گرفته است تا به فرایند سیاسی-مذهبی و یا غیره زمانه پاسخ قاطعی دهد.

واژه‌های کلیدی: معرفه الصحابه، ابونعیم، خلفای راشدین، علی (ع)، صحابه‌نگاری.

Critique of the Identity of the Three Rashidun Caliphs and Imam Ali (AS) in *Al-Ma'rifah Al-Sahaba* by Abu Nu'aym al-Isfahani

Zohreh Bagherian¹

Abstract: From the current point of view towards history, the assumption that historical texts are merely obscured by their creator's mentality is unacceptable, because there is a connection between existing text and political and religious structures and processes. What personalities did the author's political-religious concerns lead to, and with which kind of identity, what kind of judgments, and what words were used to organize these names? Relying on these theoretical foundations, we analyze Abu Nu'aym's method of retrieving the status of the Rashidun caliphs in the introduction to the Sahaba. This is because that the representation of the narratives of the introduction of the Sahaba shows that although his narratives are a reflection of the same narratives of the first to third centuries AH, the use of his words has been formed in order to reject or highlight some of the companions of the Prophet in order to give a decisive answer to the political-religious process of the time.

Keywords: *Al-Ma'rifah Al-Sahaba*, Abu Nu'aym, Rashidun Caliphs, Imam Ali, companionship.

1 PhD student in Islamic history, University of Isfahan

qom.1400@yahoo.com

مقدمه

معرفت‌الصحابه از جمله مهم‌ترین منابع صحابه‌نگاری قرن سوم تا چهارم قمری است که همانند سایر منابع معرفتی در حوزه تاریخ، پدیده‌ای شفاف و خنثی نیست که واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی را عیناً بازنمایی کند، بلکه پدیده‌ای پیچیده و عقیدتی است که حقایق را تحریف و یا پنهان می‌کند. از این رو، این دسته از منابع نمی‌تواند بازتابی دقیق و منطبق بر عینیت باشد، بلکه در راستای بازنمایی اراده و اندیشه‌های مورخ تدوین شده است. از آنجا که خمیرمایه اصلی منابع صحابه‌نگاری، روایات و احادیث است، نقش مؤلف در این دسته از منابع پررنگ‌تر است. یکی از دلایل آن، مسئله جعل حدیث است که به‌طور رسمی از زمان خلیفه سوم آغاز شد و تا پایان قرن دوم قمری ادامه یافت (ابوریه، ۱۳۸۹: ۱۱۸). این مسئله در قرن سوم قمری محدثان بغداد را با تعداد زیادی از روایات ساختگی که هر یک با انگیزه خاصی شکل گرفته بودند، روبه‌رو ساخت و محدثان و صحابه‌نگاران را وادار به گزینش این روایات کرد. علاوه بر آن، منع حدیث نیز که از زمان وفات رسول خدا (ص) آغاز شده بود، در قرن سوم قمری مورخان و محدثان را با روایاتی با اختلاف در لفظ و یا معنا مواجه ساخت (مودب، ۱۳۹۳: ۲۲۳-۲۲۴). با توجه به این شرایط، صحابه‌نگاران علاوه بر گزینش روایات، لفظ و گاه معنای احادیث و روایات را نیز براساس علایق، ارزش‌ها و عقاید درونی خویش برمی‌گزیدند. البته بازتاب این تفکرات درباره روایات مربوط به خلفای راشدین که در برهه‌ای از تاریخ، خود تفکرساز بوده‌اند، بیشتر است.

بنابراین متون صحابه‌نگاری همانند سایر منابع تاریخ، بیش از هر چیزی سازه‌ای از زبان است (میشمی، ۱۳۹۱: ۲۵) و گزینش، چینش، انتخاب، مفصل‌بندی و روایت‌سازی در آن براساس نظام دانایی راوی صورت می‌گیرد. از این رو، انتخاب میان انواع ساختار واژه‌ها و فرایندهای دستوری در متن می‌تواند ایدئولوژی محور باشد و معنایی بیشتر از آنچه که به نظر می‌رسد داشته باشد؛ زیرا اصولاً مورخ تلاش می‌کند ایدئولوژی‌ها و ارزش‌های مورد توافق خود را در متن با الگوهای واژگانی متفاوت برجسته سازد و در مقابل با استخدام واژه‌های دیگر به طرد اندیشه‌ها و ارزش‌های مخالف (غیر) بپردازد. بنابراین در ورای

واژه‌ها و فرایندهای دستوری متن، نوعی فریبندگی و یا کنمان آگاهانه نهفته است. از این رو، در این پژوهش به واژه‌ها و عباراتی از متن و روابط گرامری ما بین آنها توجه می‌شود که از طریق آن عبارات، ابونعیم با ترفندهای زبانی به جانبداری از اشخاص، حوادث و یا تفکرات در متن دست می‌زده و با کنار هم قرار دادن واژه‌ها و عبارات متن، ضمن طرد گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های غیر با برجسته‌سازی گفتمان مطلوب خویش، در تبیین معنای مورد نظر خود تلاش می‌کند. در این پژوهش، کشف معنا در سطح الفاظ و واژگان با الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف صورت گرفته است. تحلیل گفتمان یک رویکرد بین‌رشته‌ای و بسیار گسترده است که در سال‌های اخیر در حوزه تاریخ متون بسیاری با بهره‌گیری از این روش مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. البته تاکنون در مقاله‌ای با رویکرد گفتمان به نقد منابع صحابه‌نگاری پرداخته نشده است. در مقالاتی با عناوین «نقد و بررسی روایات معجم الصحابه بغوی»، «بررسی نزاع گفتمان‌ها بر سر معانی سیاسی مذهبی در معجم الصحابه بغوی» و «بررسی نزاع گفتمان‌ها بر سر معانی سیاسی مذهبی در فضایل الصحابه نسایی»، با بهره‌گیری از این روش توسط نگارنده همین پژوهش به بررسی و نقد این دسته از متون پرداخته شده است، اما آنچه که مقاله پیش رو را از سایر مقالات متمایز ساخته، بررسی تنازعات متن از دریچه زبان و زبان‌شناسی است. بر همین اساس، می‌توان کاربرد رویکرد فرکلاف در نقد متون صحابه‌نگاری را از نخستین تجربه‌های پژوهشی در این حیطه به شمار آورد.

روش‌شناسی پژوهش

روش «تحلیل گفتمان انتقادی» انتقال از سطح جمله و روابط دستوری به سطح بزرگ‌تر است (میلز، ۱۳۸۲: ۱۷۱) و هدف زبان‌شناسان از وضع این اصطلاح، آشکار کردن روابط قدرت پنهان و فرایندهای ایدئولوژیکی موجود در متون زبانی است (آقاگل‌زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶: ۳۹). «نورمن فرکلاف» از چهره‌های اصلی زبان‌شناسی نقاد، تعریف فوکو از گفتمان را با چارچوب نظام‌مندی از تحلیل مبتنی بر زبان‌شناختی متن تلفیق کرده است (میلز، همان، ۱۸۷). متخصصان تحلیل گفتمان انتقادی بر آن‌اند که از یک سو، با استفاده از ابزارهای مناسب زبان‌شناختی و از سوی دیگر، از طریق ارجاع به زمینه‌های تاریخی و

اجتماعی موضوع مورد بررسی، می‌توان ایدئولوژی را (که عمدتاً از طریق عادی‌سازی و خنثی‌سازی گفتمان به صورت پنهان درآمده) به منظور بررسی انتقادی، از لایه‌های زیرین متن و گفتمان به سطح آورد. بنابراین تحلیل گفتمان انتقادی نوعی تحلیل ایدئولوژیک از متون است (آفاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۳۶). این ایدئولوژی‌ها ذهنیت مؤلف را در راستای دو قطب ما و آنها سامان می‌دهد و مورخ تمامی متن را در قالب دو گانۀ ما و آنها پی می‌ریزد. این دوگانگی به صورت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی در متن نمایان می‌شود. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی سازوکاری است که به واسطه آن گفتمان‌ها تلاش می‌کنند نقاط قوت خود را برجسته و نقاط ضعف را به حاشیه برانند و بالعکس نقاط قوت غیر یا دشمن را به حاشیه برانند و نقاط ضعف او را برجسته سازند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

به‌طور کلی فرکلاف سه سطح «توصیف»، «تفسیر» و «تیین» (Fairclough, 1989: 109, 140, 141) را در تحلیل گفتمان به کار می‌گیرد. توصیف مرحله‌ای است که با ویژگی‌های صوری متن ارتباط دارد. فرکلاف در سطح توصیف متن، ابزارهایی ارائه داده است که با کاربرد این ابزارها می‌توان ویژگی‌هایی را در متن پیدا کرد که با قرائت عادی نادیده می‌مانند (یورگسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۳۷). در واقع، توصیف متن شامل صورت‌های سنتی تحلیل زبانی یعنی تحلیل واژگانی، معنایی و دستوری جملات و واحدهای کوچک‌تر از آن است. فرکلاف در کتاب *گفتمان و تحول اجتماعی* از مؤلفه‌هایی چون پیش‌فرض، منفی‌سازی، کنایه، وجهیت، معنی واژه، انتخاب واژه، استعاره‌ها و غیره به عنوان ابزار تحلیل متن نام برده است (Fairclough, 1992: 120-194). با این حال، خود به محدود و ناقص بودن آنها اذعان داشته و تأکید کرده است که این رویه و روش یک طرح قطعی نیست و در مواردی ممکن است خوانندگان دریابند بعضی از این ابزارها بی‌ارتباط با اهداف مورد نظر آنهاست و در مواردی نیز ممکن است طرح را غیر کافی بینند و آن را نیازمند تکمیل بدانند (Fairclough, 1989: 110). در پژوهش پیش رو، از میان مؤلفه‌های فرکلاف «انتخاب واژگان»، «ضمایر»، «واژگان‌های ارزشی» و «استعاره‌ها» از مهم‌ترین مؤلفه‌های زبان‌شناسی است که ابونعیم با کاربرد آنها به برجسته‌سازی ایدئولوژی خود و طرد و حاشیه‌رانی ایدئولوژی غیر در معرفت‌الصحابه پرداخته است. بنابراین در این مقاله روش تحلیل متن مبتنی بر برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی است و به این

سؤال پاسخ داده می‌شود که مؤلف *معرفة الصحابه* از چه ابزارهایی برای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی در تولید معانی و ایدئولوژی مورد توافق خود بهره برده است.

باز کاوی معنای متن با توجه به سطح واژگان دال بر معانی ارزشی

انواع واژه‌ها علاوه بر معانی ظاهری، معانی ضمنی را نیز منتقل می‌کنند (Richardson, 47: 2007). نویسنده متن با انتخاب‌های مختلفی روبه‌روست. این گزینش باعث برجسته شدن و یا به حاشیه رفتن بخش‌هایی از متن می‌شود. بنابراین توصیف افراد یا واژگان ارزشی در یک متن، ایدئولوژیک‌محور است و به قطبیت متن می‌انجامد. در یک بررسی کمی از تراجم خلفای راشدین در *معرفة الصحابه* صفات زیر استخراج شد:

خلفا	واژگان ارزشی
ابوبکر	عتیق، صدیق، بهترین مخلوق، عادل‌ترین، باوفاترین، بهترین در اسلام، بافضیلت‌ترین مردمان، بیشترین حیا، باتقوا
عمر	فاروق، القرن الحدید، العبقری، الاحوذی، الامیر الشدید، القوی الجسم، الجاد فی دینه، المحدث، المثبت المتیقظ، الباب الوثیق، قفل الفتنه، رساد التلمه، مقوم الاود، مبرء العمده، لابس المرقوع، تارک المدفوع، غضب
عثمان	خوش‌خلق، مهربان، باحیا، امیر نیکوکاران، کشته شده به دست فاسقان، امین، ذوالنورین، مظلوم
علی «ع»	امیرالمؤمنین، یعسوب‌الدین و المسلمین، میبد الشریک و المشرکین، ابوریحانتین، ذوالقرنین، ذوالفراس، الهادی، الواعی، الشاهد، باب المدینه، بیضة البلد، سید الاصفیاء، علم الاتقیاء، زینت الخلفا

جدول کمی بالا نشان می‌دهد که دو صفت «اخلاق و حیا» به عنوان واژگان ارزشی در ترجمه برخی از خلفا مشترک است. ابونعیم نیز به واسطه روایتی از علی بن ریاح این دو واژگان ارزشی را به عنوان صفتی سیاسی به سه خلیفه نخست اختصاص داده است. «سه نفر از قریش سروری یافتند که بهترین اخلاق و بیشترین حیا را داشتند...» (ابونعیم، ۱۴۰۸: ۲۶/۳). در این روایت ابونعیم وجود دو صفت اخلاق و حیا را سبب سروری [پذیرش

خلافت] سه خلیفه نخست نزد مردم بیان کرده است، اما بررسی در واژگان متن نشان می‌دهد که این دو صفت ارزشی تنها در تراجم خلیفه اول و عثمان کاربرد بیشتری دارد و در ترجمه خلیفه دوم و علی (ع) این دو واژه دیده نمی‌شود.

به نظر می‌رسد ابونعیم در ترجمه عمر، واژه «غیرت» را جایگزین واژه «حیا» کرده و براساس روایتی از انس بن مالک به غیرت عمر و آگاهی رسول خدا از این غیرت اشاره کرده است. البته در مورد «اخلاق» آنچه که بیشتر در منابع حدیثی، رجال و تاریخ از صفات اخلاقی عمر منعکس شده، نشان از نوعی خشم و غضب دارد (بخاری، ۱۳۱۵: ۱۲۶/۴). از این رو، ابونعیم نمی‌توانست این صفت را که براساس روایت علی بن ریاح، مهم‌ترین دلیل مقبولیت خلافت در قریش است، در شخصیت عمر مطرح کند؛ به همین دلیل با گزینش واژگان ارزشی به منظور حسن تعبیر، به برجسته‌سازی هویت خلیفه دوم مدد می‌رساند.

ابونعیم در ترجمه عمر به گزینش و نقل صفاتی از قبیل «دژ مستحکم، تکیه‌گاه، قاطع، پناهگاه، توانا و زمامدار، جدی، باب مستحکم، ستون، تقویت کننده، نیرومند و زمامدار» (ابونعیم، همان، ۴۷/۳) پرداخته است که این صفات در کنار هم اشتراک معنا دارند و با واژه «قاطعیت و جدیت» (همان، همان‌جا) شمول معنایی می‌یابند. به عبارت دیگر، تمامی واژگان ارزشی که ابونعیم به عنوان صفات برای خلیفه دوم به کار برده، در یک معنای مشترک به نام «قاطعیت و جدیت» قرار می‌گیرند. از این رو، به نظر می‌آید گزینش واژگان ارزشی در ترجمه خلیفه دوم کاملاً هدفمند و در راستای پنهان‌سازی هویتی منفی در وجود او بوده است؛ یعنی ابونعیم برای واژگان خشونت و سخت‌گیری که معنای ضمنی منفی دارد، واژگانی را به کار برده که گویا خوشایندتر است.

صاحب معرفه‌الصحابه به واسطه روایتی از عبدالله بن سابط در اعتراض به خشونت اخلاقی عمر، دو واژه «تقوا و عدل» (همان، ۳۴/۳) را برتر از اخلاق دانسته و این صفات را جایگزین اخلاق قرار داده و این‌گونه خشونت و بداخلاقی خلیفه دوم را با واژگانی پسندیده‌تر توجیه کرده است. از این رو، می‌توان گفت معرفه‌الصحابه در راستای برجسته‌سازی هویت خلیفه دوم، علاوه بر گزینش واژگان به منظور حسن تعبیر با جایگزینی صفاتی بالاتر از اخلاق همچون عدل و تقوا درباره عمر، به طرد اخلاقی خلیفه

دوم توسط مخالفان پاسخ مناسبی داده است.

بررسی صفات خلیفه اول در *معرفة الصحابه*، به بازتاب معانی دیگری از متن می‌پردازد. اگر به این واژگان دقت شود، تمامی آنها به نوعی صفت عالی است. ابونعیم در ترجمه ابوبکر با گزینش واژگان ارزشی به صورت صفت عالی، از برتری او بر سایر اصحاب رسول خدا خبر داده است. او خلیفه اول را در میان مردم، مسلمانان و مخلوقات «بهترین» و «بافضیلت ترین» به شمار آورده و با کاربرد واژگان ارزشی به صورت صفت عالی، در واقع به برتری صفات اجتماعی ابوبکر بر سایر اصحاب رسول خدا رای داده و این گونه بر سبقت ابوبکر در خلافت تأکید کرده است. همچنین با گزینش واژگان برای اخلاق و حیا، ابوبکر را به واسطه صفات درونی و اخلاق نیز بر سایر قریش سروری داده است.

گفتنی است به لحاظ کمی بیشترین صفات متن به خلیفه دوم اختصاص دارد. در واژگان ارزشی که ابونعیم برای خلیفه دوم به کار برده، هویتی کاریزماتیک را از او به نمایش گذارده است. بر همین اساس، صاحب *معرفة الصحابه* عمر را «عبری» (همان، ۴۷/۳) یعنی شخصیتی که از حیث نیرو و هوش برتر و شریف‌تر است، توصیف کرده است. تمامی القاب و صفاتی که از او در متن بازتاب یافته، بر محوریت و مجری بودن او در حوادث تأکید دارد. او را ستون و تکیه‌گاهی محکم در دین و دنیای مسلمانان (همان) معرفی کرده که به واسطه شخصیت خشن و غضب‌آلودش نه تنها در *معرفة الصحابه* طرد نشده، بلکه ابونعیم این هویت اخلاقی عمر را به منظور مسدود نمودن در فتنه‌ها و آشوب‌ها یک ضرورت می‌پنداشت (همان، ۴۸/۳). بنابراین واژگان متن از خلیفه دوم هویتی کاریزماتیک بازتاب می‌دهد که برای ضعفا تکیه‌گاه (وساد الثلثة) و در آشوب‌ها غضب‌آلود (قفل الفتنه - امیر الشدید) است؛ هویتی پیامبرگونه (اشداء علی الکفار رحماء بینهم). از این رو، گزینش واژگان ارزشی در ترجمه عمر هدفمند و ایدئولوژیک محور است.

در ترجمه عثمان نیز اخلاق مهم‌ترین صفت در خلیفه سوم به شمار می‌آید. مؤلف *معرفة الصحابه* بر اساس روایتی از ابوهریره، اخلاق عثمان را شبیه‌ترین خلق به رسول خدا بیان کرده است (همان، ۶۰/۳). همچنین «مهربانی» که شمول معنایی با واژه

اخلاق دارد، در واژگان ارزشی عثمان به چشم می‌خورد (همان، ۶۳). تنها صفتی که خلیفه سوم را در معرفه الصحابه در مقایسه با دو خلیفه نخست برجسته می‌کند، واژه «مظلومیت» است. از همین رو، صاحب معرفه الصحابه او را «امیر نیکوکاران» و «امین» (همان) خطاب کرده است.

به نظر می‌رسد واژگان ارزشی که ابونعیم در معرفه الصحابه در ترجمه علی(ع) به کار گرفته، به نوعی بر هویت معنوی حضرت تأکید دارد. به عبارت دیگر، واژگان متن به انعکاس این معنا از علی(ع) می‌پردازد که او نه به عنوان رهبر و خلیفه سیاسی، بلکه به عنوان یک رهبر دینی و یا انسان کامل به شمار می‌آید. حتی از واژه امیرالمؤمنین در ترجمه علی(ع) نمی‌توان معنای سیاسی برداشت کرد، بلکه ابونعیم این واژه را به واسطه روایتی از عبایه بن ربیع این‌گونه تفسیر کرده است که: «علی فرمود: من امیر و سرکرده مؤمنانم و مال و ثروت امیر و سرکرده ظالمان» (همان، ۸۶/۳). واژگان‌هایی چون «هادی، واعی و شاهد، باب المدینه و بیضة البلد» (همان، ۸۴/۳) و واژگان‌هایی است که او را به «يعسوب الدين و المسلمین» (همان) یعنی پیشتاز همه مسلمانان که همه باید از او تبعیت کنند، تبدیل می‌سازد. واژگانی که ابونعیم درباره علی(ع) به کار می‌گیرد، اغلب توصیف او براساس آیات قرآن است. به عبارت دیگر، او صفات علی(ع) را با ذکر آیاتی منسوب به حضرت گزینش و نقل کرده و تمامی صفات علی(ع) را به واسطه قرآن مستند ساخته است. از همین رو، او را آقای برگزیدگان و زینت خلفا (همان، ۱۹۶۸/۴) خوانده است. «علم الاتقیاء» (همان، ۱۹۶۸/۴) برتری تقوای علی(ع) بر سایر صحابه است که او را در مقام هادی و رهبر (همان، ۸۴/۳) قرار می‌دهد و تبعیت از او را لازم می‌داند. بنابراین براساس معرفه الصحابه علی(ع) از فضایل بالاتری نسبت به سه خلیفه نخست برخوردار است، اما افضلیت او به نوعی افضلیت دینی - معنوی است که از تقوای او برمی‌خیزد. از همین رو، در ترجمه علی(ع) هیچ صفت سیاسی به چشم نمی‌خورد. بنابراین از منظر معرفه الصحابه با وجود آنکه براساس قرآن و سنت علی(ع) از افضلیت بالاتری نسبت به خلفای پیش از خود برخوردار است، اما از ویژگی و صفات لازم برای کسب افضلیت سیاسی برخوردار نیست؛ به همین دلیل در میان قریش سروری نمی‌یابد.

به نظر می‌رسد فقدان دو واژه اخلاق و حیا در انعکاس صفات علی(ع) هدفمند و در راستای همین معنا بوده است. ابونعیم از واژه اخلاق و یا واژگان مشابه آن در ترجمه علی(ع) بهره نگرفته است. شاید این بدان معناست که از منظر ابونعیم مسئله طرد علی(ع) به مقوله اخلاق بازمی‌گردد. البته معنای اخلاق در *معرفة الصحابه* از روایت ابن عباس قابل برداشت است. در این روایت عثمان خطاب به علی(ع) گفته است: «گناه من چیست که قریش تو را دوست ندارد و تو هفتاد نفر از آنها را کشته ای» (همان، ۸۶/۳). در واقع، از منظر صاحب *معرفة الصحابه* اخلاقی که علی(ع) را از حق افضلیت خود محروم ساخت و مفضول را نسبت به وی افضلیت بخشید، به مسئله جهاد باز می‌گردد. علی(ع) به علت شرکت در غزوات رسول خدا و جهاد با کفار، تعداد بیشماری از قریش را که در صف کفار بودند، به قتل رساند. این مسئله مقبولیت علی را نزد قریش کم‌رنگ کرد و ابونعیم همین مسئله را موجب عدم مقبولیت علی نزد قریش پنداشته است. از این رو، می‌توان گفت ابونعیم با کاربرد واژگان ارزشی در راستای هویت‌بخشی معنوی به علی(ع)، در واقع در صدد طرد سیاسی او از منظر اخلاق بوده و قدرت‌طلبی سایر اصحاب رسول خدا برای اخذ حق خلافت را این‌گونه به حاشیه رانده و محرومیت امام را به مقوله اخلاق اجتماعی بازگردانده است. بدین ترتیب، در ترجمه علی(ع) متن از واژه اخلاق و یا واژگان مشابه آن تهی است و بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که ابونعیم واژگان ارزشی در متن را در راستای هویت و مشروعیت‌بخشی به خلافت خلفای سه‌گانه و سپس علی(ع) گزینش و نقل کرده است.

بررسی هم‌آبی واژگان (بهم مربوط بودن) متن و تکرار آن در روایات

در این بخش با استخراج واژگانی که به شکلی با یکدیگر رابطه معنایی دارند، به جهان‌بینی و ایدئولوژی پنهان ابونعیم دست یافته‌ایم؛ به همین دلیل ذیل ترجمه خلفای سه‌گانه و علی(ع) عباراتی را که رابطه معنایی با هم دارند، استخراج کرده‌ایم تا هویت خلفا از منظر ابونعیم و قطیعت متن را به دست آوریم. در جدول زیر این واژگان هم‌آوا و بسامد آنها نمایش داده شده است.

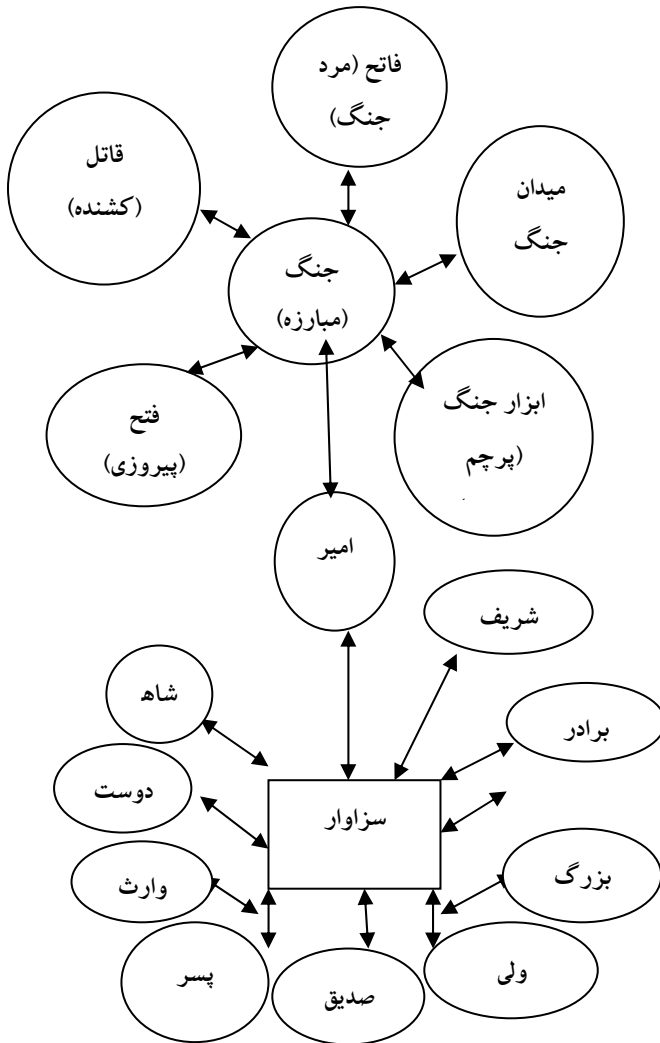
نوع تکرار در معنای کلمات	رابطه معنایی بین واژگان	تکرار واژگان	هم‌آبی واژگان	هویت‌ها
شمول معنایی	خبیر، خندق، صفین، بدر	۱	آبی قضم (کوبنده)	علی(ع)
		۲	شمشیر	
شمول معنایی	فاتح، مرد جنگ، فتح و پیروزی	۲	خبیر	فتح و پیروزی
		۲	دوست	
شمول معنایی	مبارزه، میدان مبارزه، امیر، میدان، جنگ، قاتل، کشنده‌ای، شمشیر، خون‌آلود، پا در رکاب، پرچم، مشرکان، فتح و پیروزی	۴	بزرگ	شرف - شریف
		۲	امیر	
شمول معنایی	قاتل، کشنده‌ای، کشته‌ای، شمشیر، خون‌آلود	۳	نیرومند	سریع و چابک
		۲	مبارزه	
شمول معنایی	غضب، نیرومند، سریع و چابک، آبی قضم، مردجنگ، فاتح	۱	میدان جنگ	خون‌آلود
		۱	تصدیق کننده	
شمول معنایی	شریف، بزرگ، هدایت، هوشمند، یگانه و بی‌مانند، سزاوار، صدیقون، تصدیق کننده	۱	(ایمان آورنده)	صدیقون
		۱	نگهبان	
شمول معنایی	برادر، پسرعمو، ولی، وارث، دوست، شاهد	۲	بهشت	لیلة المییت
		۱	هدایت	
شمول معنایی		۴	هوشمند	خندق
		۱	مرد جنگ	
شمول معنایی		۱	فاتح	برادر
		۱	ولی	
شمول معنایی		۱	پسرعمو	وارث
		۱	سزاوار	

نوع تکرار در معنای کلمات	رابطه معنایی بین واژگان	تکرار واژگان	هم‌آیی واژگان	هویت‌ها
		۳ ۲ ۲ ۱ ۱ ۳ ۱ ۱ ۲ ۱	علم-تعلیم صفین پرچم پا در رکاب مشرکان قاتل-کشنده- کشته‌ای یگانه و بی‌مانند جنگ بدر بلا-سختی- شدت غضب	
شمول معنایی	فریضه، وضو، نماز، نوافل، قرآن	۳	قرآن	ابوبکر
شمول معنایی	صدقه، منع مسکرات و شراب	۵	مسکرات- شراب	
شمول معنایی	اسلام، قرآن، منع مسکرات و شراب، صدقه، فریضه، وضو، نماز، نوافل	۱	صدقه	
		۱	مسلمانان	
		۸	اسلام	
		۱	فریضه	
		۱	نوافل	
		۱	وضو	
		۱	نماز	
شمول معنایی	محدث، الهام، جبرئیل، فرشته، چراغ اهل بهشت	۴ ۱	هجرت محدث	عمر

نوع تکرار در معنای کلمات	رابطه معنایی بین واژگان	تکرار واژگان	هم‌آیی واژگان	هویت‌ها
شمول معنایی	دین، حق و باطل، سنت، هجرت	۱ ۳ ۱ ۱ ۲ ۱ ۱ ۲ ۲	الهام غیرت جبرئیل چراغ اهل بهشت سنت فرشته حق و باطل دین	
شمول معنایی تضاد معنا	دعوت، بیعت، ایمان/مرتد و کافر	۲ ۲ ۹ ۱	هجرت ایمان نماز دعوت	عثمان
شمول معنایی	نماز، روزه، قرآن، هجرت، وضو	۱ ۱ ۱	مظلوم اجر بهشت	
شمول معنایی	صالح، مظلوم، اجر، بهشت	۷ ۲ ۱ ۳ ۲ ۱ ۲	قرآن روزه صالح خدا و ملائکه بیعت مرتد و کافر وضو	

با توجه به بسامد واژگان در شمول معنایی و در نظر گرفتن هم‌آیی آنها در تراجم خلفای سه‌گانه و علی(ع)، به واسطه کانون‌سازی در واژگان، نوع هویت هر یک از خلفا و قطبیت فکری ابونعیم درباره آنها به دست خواهد آمد.

ساختار هویتی علی(ع)



بر اساس مفصل‌بندی ارائه شده و با در نظر گرفتن واژگانی که ابونعیم در تراجم خلفای سه‌گانه و علی(ع) به کار برده است، نقاط کانونی واژگان به دست می‌آید. در مرکز مفصل‌بندی از واژگانی که در ترجمه علی(ع) به دست آمده، واژه «جنگ» و یا مترادف آن «مبارزه» برجسته شده است؛ زیرا تمامی دالها و واژگان‌ها در ترجمه علی(ع)

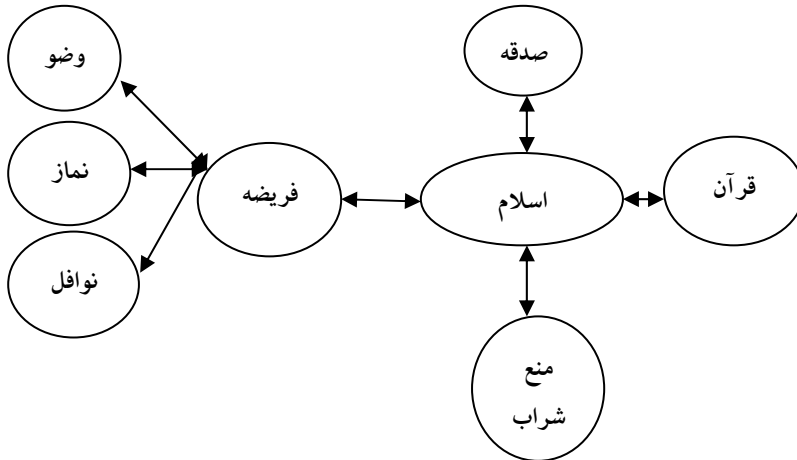
با کانونی به نام «جنگ» در ارتباط است. در این مفصل‌بندی، واژه «امیر» به عنوان یک دال پیرامونی به ساختار دیگری پیوند خورده است. به عبارت دیگر، بخشی از واژگان‌هایی که شمول معنایی با همدیگر دارند، حول دال مرکزی دیگری به نام واژه «سزاوار» ساختار‌بندی شده‌اند. در این ساختار، واژه امیر ارتباط بین عناصر پیرامونی این دو دال مرکزی را برقرار ساخته است. از این رو، علاوه بر «جنگ» واژه «سزاوار» نقطه کانونی دیگری است که از هویت علی(ع) در معرفه‌الصحابه قابل برداشت است. به این نقطه کانونی عناصر و دال‌های پیرامونی متصل شده است که تمامی آنها سخن از جایگاه و هویت معرفتی نسبت به علی(ع) دارد. جایگاهی که از او به عنوان شخصیتی شریف، سزاوار دوستی و افضلیت ساخته است. علاوه بر آن، هویت نظامی مهم‌ترین هویتی است که از خلال واژگان معرفه‌الصحابه از علی(ع) قابل برداشت است. اگر کانون‌یابی را براساس بسامد و تکرار واژگان در نظر بگیریم، واژه «دوستی» با بسامد ۴ مرتبه، بیشترین تکرار را در ترجمه علی(ع) به خود اختصاص داده است. بنابراین فضایی که به شرافت و شخصیت علی(ع) در معرفه‌الصحابه پرداخته، در راستای افزایش دوستی و تولا نسبت به علی(ع) گزینش شده است. به عبارت دیگر، هویت اصلی امام در معرفه‌الصحابه هویتی نظامی است و سایر واژگان متن، انعکاسی است از فضل و برتری او بر سایر صحابه که او را تنها سزاوار دوستی و محبت کرده است که می‌تواند بازتابی از معنای روایت غدیر براساس گفتمان سنت باشد.

بنابراین از هم‌آیی واژگان متن در ترجمه علی(ع) می‌توان دریافت که ابونعیم عامل اصلی هویت و مشروعیت علی(ع) را از منظر توانایی نظامی او بازتاب داده و فضایل او را در راستای انعکاس تولی و دوستی نسبت به علی(ع) برگزیده و حضرت را به سبب همین فضایل معنوی شایسته این تولا و دوستی به شمار آورده است. از منظر ایدئولوژی متن، تمامی این افضلیت و برتری علی(ع) هیچ ارتباطی بر افضلیت او در خلافت ندارد و به انکار خلافت ابوبکر و افضلیت سیاسی او نیز نمی‌انجامد.

در بررسی واژگان هم‌آوا در ترجمه ابوبکر، واژه «اسلام» در شمول معنایی با سایر واژه‌ها قرار دارد. از این رو، به عنوان دالی مرکزی در ساختار هویتی ابوبکر ترسیم شده است. به عبارت دیگر، تمامی ارتباط بین دال‌ها و واژگان‌ها در ترجمه ابوبکر با کانونی به نام «اسلام» در ارتباط است. اگر کانون‌یابی را براساس تکرار واژگان نیز در نظر بگیریم،

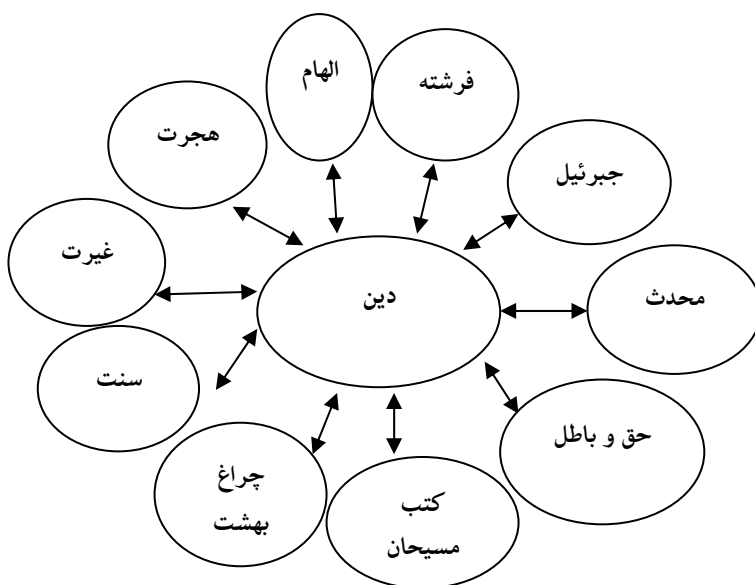
واژه «اسلام» مهم‌ترین واژه هم‌آوا در ارتباط با سایر واژگان متن به شمار می‌آید؛ زیرا از بسامد بالایی برخوردار است. واژه اسلام به دال‌های پیرامونی «فریضه» (واجب و مستحب) و «قرآن» متصل شده است. دو دال پیرامونی این ساختار را که «منع شراب و مسکرات» و «صدقه» است، می‌توان عناصری از دال «قرآن» و یا به عنوان «سنت» در نظر گرفت. بنابراین کانون مرکزی «اسلام» در ترجمه ابوبکر با سه دال پیرامونی «قرآن، فریضه و سنت» در ارتباط است. از این رو، به نظر می‌رسد هویت خلیفه اول با توجه به واژگان هم‌آوا در متن، هویت خود «اسلام» است و نگهبان و محافظ آن نیز به شمار می‌آید. او با جمع‌آوری قرآن (همان، ۳۳-۳۲/۳) و تبعیت از سنت رسول خدا، حتی در زمان مرگ (همان) و اجرای فرایض دینی (همان) موجب بقای اسلام شد. از این رو از منظر ابونعیم، ابوبکر به عنوان باوفاترین یار رسول خدا معرفی شده است (همان، ۲۴/۳). هویت او هویت خود اسلام است و عملی خارج از قرآن و سنت از او سر نمی‌زد. بر همین اساس، پس از واژه اسلام در متن بر واژه منع شراب و مسکرات تکرار بسیاری صورت گرفته است. بنابراین تأکید بر واژه «اسلام» و دال‌های پیرامونی آن در ترجمه ابوبکر، هویت او را به عنوان مجری و حافظ قرآن و سنت ترسیم می‌کند. از همین رو، در معرفه الصحابه به بهترین در اسلام ملقب شده است (همان، ۲۶/۳).

ساختار هویتی ابوبکر

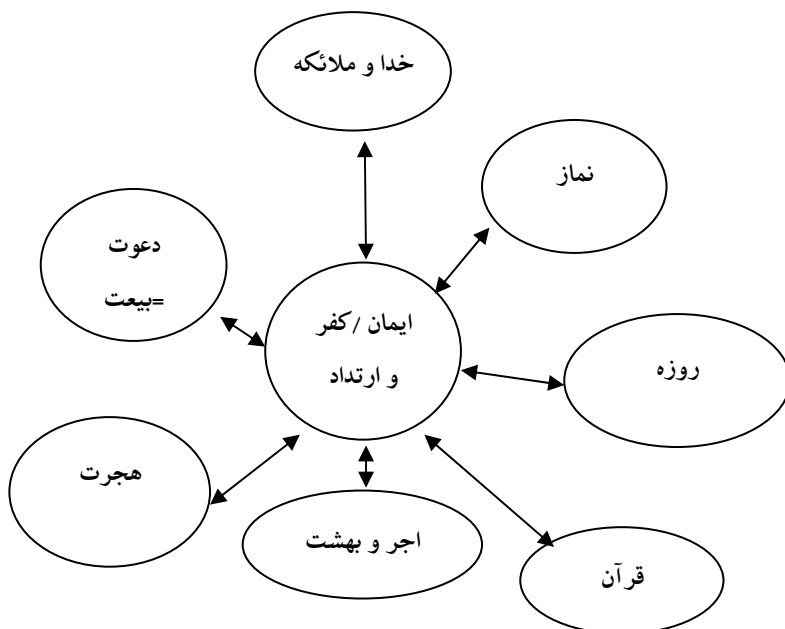


جنس هویتی که از خلیفه دوم در معرفت‌الصحابه ترسیم شده، هویتی دینی-مذهبی است؛ زیرا ارتباط و هم‌آیی واژگان‌ها در متن «فرشته، جبرئیل، الهام، محدث، کتاب، حق و باطل، چراغ بهشت، سنت، غیرت و هجرت» شمول معنایی خود را با واژه «دین» برقرار می‌کنند. اگر واژگان‌های «فرشته، جبرئیل، الهام، محدث، کتاب و حق و باطل» را در یک زنجیره معنایی تفسیر کنیم، هویتی که ابونعیم از خلیفه دوم ترسیم کرده، همان هویت پیامبرگونه است. این هویت گاه با عباراتی از متن که انعکاسی از مفهوم عصمت است (همان، ۵۱/۳)، به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود. ابونعیم در این هویت‌بخشی، عمر را نه خود پیامبر، بلکه در صفاتی مشترک با رسول خدا معرفی کرده؛ تا آنجا که در روایتی از ابوعمیده آورده است: «...در ران او (عمر) خال سیاهی دیدند و گفتند که او همان کسی است که در کتاب‌های خود دیده‌ایم» (همان، ۴۵/۳). این روایت که اغلب به روایات پیشگویی پیامبران شباهت دارد و روایتی از ابن‌مسعود که عمر را محفوظ از گناه به وسیله فرشتگان دانسته (همان، ۵۱/۳)، بازتابی از جایگاه عمر در همان جایگاه رسول خدا است. ارتباط عمر با نیروهای فرامادی [جنیان] (همان، ۵۳/۳) نیز بر هویت پیامبرگونه عمر تأکید دارد. از همین رو، در معرفت‌الصحابه خلیفه دوم به عنوان چراغ اهل بهشت (همان، ۵۲/۳) و معیار حق و باطل (همان، ۴۸/۳) معرفی شده است. از عناصر پیرامونی دیگر این هویت دینی و پیامبرگونه، واژه «سنت» است. با وجود آنکه ابونعیم هویت خلیفه دوم را هویت پیامبرگونه بازتاب داده، اما عمر را طرفدار سنت نیز معرفی کرده؛ به طوری که در روایتی از علی (ع) آورده است: «(با مرگ عمر) ... سنت به همراه او رفت» (همان، ۵۲/۳). بنابراین از منظر ابونعیم، عمر بن خطاب دژ استواری برای اسلام بود (همان، ۵۱/۳) و با وجود نقاط اشتراک با رسول خدا در الهام، مُحدَث بودن و عصمت، به مقام نبوت نرسیده است؛ هرچند که در صفت «غیرت» حتی از رسول خدا نیز برتر است (همان، ۵۰/۳).

ساختار هویتی عمر



ساختار هویتی عثمان



هم‌آیی واژگان درباره عثمان به کانون «ایمان» مربوط می‌شود. در تضاد با این دال مرکزی، واژه «کفر و ارتداد» قرار گرفته است که معادل این واژه را نیز می‌توان با عنوان «مرتد و کافر» در متن مشاهده کرد. تمامی دال‌های پیرامونی واژه «ایمان» از مصادیق آن به شمار می‌آیند که بخشی از این واژگان با پذیرش دین، شمول معنایی می‌یابند؛ همانند واژگان «دعوت»، «بیعت»، «خدا» و «ملائکه» و برخی دیگر از واژگان‌ها که به اجرای دین مربوط می‌شوند. همچنین واژگان‌های «نماز»، «قرآن»، «روزه» و «هجرت» که در نهایت نتیجه پذیرش دین و اجرای آن، اجر و بهشت خواهد بود. بنابراین تمامی واژگان‌های هم‌آوا در ترجمه عثمان، هویتی از یک فرد باایمان را بازتاب می‌دهد. به عبارت دیگر، واژگان‌های به هم مربوط در این بخش، نشان می‌دهد که هویت خلیفه سوم در معرفه‌الصحابه هویت فردی باایمان است که در تضاد با کفر و ارتداد قرار دارد. بازتاب چنین هویتی از عثمان که با واژگان اجرای دین و پذیرش آن همراه است، دو تضاد ارزشی را در متن بازتاب داده است. در نقطه مثبت این تقابل ایمان قرار دارد که مصداق آن خلیفه سوم است و در جهت خلاف آن قاتلان عثمان با واژگان کفر و ارتداد بازتاب یافته‌اند. بنابراین عثمان در معرفه‌الصحابه به عنوان فردی باایمان هویتی مظلومانه دارد؛ زیرا به جرم کفر و ارتداد به قتل رسیده بود.

هم‌آیی واژگان در معرفه‌الصحابه درباره سه خلیفه نخست و علی (ع) نشان می‌دهد که خلیفه اول محافظ و پاسدار اسلام بوده است. عمر هویتی پیامبرگونه و کاملاً مذهبی - دینی داشته و خلیفه سوم نیز بازتابی از هویت یک مرد صالح و باایمان است. بنابراین «دین»، «اسلام» و «ایمان» بازتابی از هویت سه خلیفه نخست در معرفه‌الصحابه است؛ در حالی که علی (ع) در معرفه‌الصحابه هویتی نظامی داشته و بر تولا و دوستی با او به سبب فضایلش تاکید شده است و هیچ یک از صفات و واژگان او دال بر معانی سیاسی نیست. بنابراین تنها هویت علی (ع) در معرفه‌الصحابه هویتی کنش‌محور است. هویتی که ابونعیم از علی (ع) ترسیم کرده، به واسطه فضایل و ویژگی‌های درونی اوست؛ در صورتی که هویت سه خلیفه نخست هویتی از موجودیت خود اسلام است. ابونعیم خلافت سه خلیفه نخست را بقا و موجودیت اسلام معرفی کرده؛ به طوری که اجرای دین و اعمال فردی همچون «نماز»، «روزه»، «قرآن» و غیره در ترجمه سه خلیفه نخست اشتراک واژگانی دارد؛

حال آنکه این واژگانها در ترجمه علی(ع) نمود آشکاری ندارد. واژگانی که در ترجمه علی(ع) به کار رفته است، به فضایل نسبی و هویت فردی حضرت باز می‌گردد؛ در حالی که هویت سه خلیفه نخست اشتراک اجتماعی و فراگیر دارد. در واقع، هویت‌های سیاسی- مذهبی که صاحب معرفه الصحابه ترسیم کرده، عطف به دشواره‌های فرهنگی، سیاسی و عقیدتی زمانه ابونعیم است و او با هدف حل این دشواره‌ها به واسطه گزینش، تعدیل و جعل به ترسیم چنین هویتی از خلفا در معرفه الصحابه اقدام کرده است.

واژگان استعاری

توجه به استعاره‌های متن نیز می‌تواند در دستیابی به معنای متن بسیار ضروری باشد؛ زیرا استعاره‌ها در متن واجد وابستگی‌های ایدئولوژیکی می‌باشند. آنها علائق مسلط را به عنوان علائق کل جامعه در نظر می‌گیرند و علائق غیرمسلط را با تفسیری که ارائه می‌دهند، تضعیف و طرد می‌کنند.

کاربرد واژگان استعاری متن درباره وفات

وفات، قتل، شهادت، مرگ و غیره واژه‌هایی است که کاربرد آنها برای بیان چگونگی پایان عمر اصحاب رسول خدا، از ویژگی‌های منابع صحابه‌نگاری تاریخ‌نگار است. کاربرد هر یک از این واژه‌ها درباره تاریخ و یا چگونگی وفات خلفای سه‌گانه و علی(ع) ایدئولوژیک محور است و معنایی را در پی خواهد داشت. در جدول زیر به کارگیری واژگان مربوط به وفات سه خلیفه نخست و علی(ع) در معرفه الصحابه بررسی شده است.

هویت‌ها	توفی	قتل	هلک	مات	قبض	شهید
علی	۲	۱۱	۲			
ابوبکر	۵			۳	۱	
عمر	۵	۲		۶	۵	۲
عثمان		۱۷				

جدول کمی بالا نشان می‌دهد که واژه قتل در معرفت‌الصحابه به جز در ترجمه ابوبکر در مورد سایر خلفا استعمال شده است. این واژه کمترین بسامد را در ترجمه عمر به خود اختصاص داده و در ترجمه عثمان این واژه با بسامد بالایی به کار رفته است. ابونعیم در ترجمه علی(ع) از واژگان «هلاک» به جای واژه «وفات» و یا «مرگ» استفاده کرده است. در صورتی که استعمال این واژه در مورد سایر خلفای سه‌گانه به چشم نمی‌خورد و تنها اختصاص به علی(ع) دارد. ابونعیم به جای واژه «هلاک» از واژه «قبض» در ترجمه ابوبکر و عمر بهره گرفته و این واژه در ترجمه عمر، بسامد بالایی را به خود اختصاص داده است. در ترجمه عثمان واژگانی به غیر از واژه «قتل» به چشم نمی‌خورد و ابونعیم هر جا به ماجرای وفات یا مرگ عثمان اشاره کرده، واژه قتل را به کار برده است. واژه «شهادت» نیز یک بار در اشعار و یک بار به صورت فعل «شهید می‌شود» در مورد خلیفه دوم به کار رفته است.

تحلیل معنا

واژگان به کار رفته در متن می‌تواند حاوی معانی ایدئولوژیکی باشد که به واسطه آن می‌توان متن را به نقد و بررسی کشاند و هویت‌های خودی و ایدئولوژی‌های طرد شده توسط متن را بازشناخت. یکی از این واژگان‌ها، واژگان مربوط به مرگ و یا وفات هویت‌ها در متن است که چگونگی استعمال آن درباره خلفای سه‌گانه و علی(ع) می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که ابونعیم به منظور تأیید و یا طرد چه هویتی و یا عناصر کدام گفتمان در متن تلاش می‌کرده است؟

بررسی کیفی این واژگان نشان می‌دهد که واژه «هلاک» به معنای «نابود شد» که تنها در ترجمه علی(ع) به کار رفته، از هرگونه بار معنوی تهی است و این نابودی در اثر ترور یا کینه شخصی رخ می‌دهد. در مقابل، واژه «قبض» را ابونعیم در ترجمه ابوبکر و عمر به کار برده که از گرفتن روح توسط پروردگار خبر می‌دهد و از بار معنوی بالایی برخوردار است.

ابونعیم در ترجمه عثمان تنها واژگانی را که برای مرگ به کار برده، واژه قتل است. این واژه با بسامد ۱۷ بار در متن ذکر شده و در یک مورد نیز با صفت مظلوم (قتل

مظلوماً) به کار رفته است. کاربرد این واژگان نشان از جایگاه و اهمیت خلیفه مورد نظر نزد مؤلف دارد. بنابراین استعمال واژگان مرگ و وفات نشان می‌دهد که سه خلیفه نخست از توجه بالاتری در متن نسبت به علی(ع) برخوردارند. البته بسامد واژه «قتل» در ترجمه عمر بسیار اندک است. این مسئله نشان از نوعی پنهان‌شدگی واژگان در متن دارد که مؤلف با استعمال اندک آن، به حاشیه‌رانی ماجرای قتل عمر پرداخته و معادل آن واژه «قبض» را به کار برده تا با جایگزین کردن واژگانی مناسب، ماجرای قتل عمر را به حاشیه متن بکشد. همچنین به لحاظ کیفی بررسی چگونگی مرگ و وفات خلفا در متن می‌تواند بازتاب برخی از مفاهیم باشد. ابونعیم در ترجمه علی(ع) و خلیفه سوم در مورد قاتلان و شیوه کشته شدن آنها روایاتی را نقل کرده است، ولی از این نوع روایات در مورد قتل، قاتلان و چگونگی کشته شدن خلیفه دوم خبری نیست. به عبارت دیگر، ابونعیم تنها دو بار در ترجمه عمر این واژه را به کار برده است که آن نیز به تاریخ به قتل رسیدن او اختصاص دارد و بر خود مسئله قتل و یا قاتلان عمر اشاره ای نکرده است؛ در صورتی که وی از برخی قاتلان عثمان و از نقش ابن ملجم در به قتل رساندن علی(ع) اخبار و روایات فراوانی نقل کرده است. از این رو، به نظر می‌رسد مؤلف با حذف واژگان قتل و جایگزین کردن واژگان پسندیده‌تر همانند «قبض» در ترجمه عمر، درصدد به حاشیه‌رانی این حادثه در اذهان خواننده است. علاوه بر واژه «قبض» واژه شهادت نیز در ترجمه عمر به چشم می‌خورد. «شنیدم از رسول خدا که پس از من دوازده خلیفه می‌باشند که یکی از آنها صاحب آسیاب گرداننده عرب است و به خوبی زندگی می‌کند و شهید می‌شود. عبدالله گوید: پرسیدم یا رسول الله او چه کسی است. فرمود عمر بن خطاب» (همان، ۴۹/۳). در اشعار حسّان نیز واژه شهادت درباره خلیفه دوم به کار رفته است. «دومین نفری که پشت سر آن شخص پسندیده آمد (عمر)، شهادت او پسندیده بود» (همان، ۲۴/۳). بدین ترتیب، واژه شهادت تنها در مورد خلیفه دوم در معرفه الصحابه به چشم می‌خورد. البته ابونعیم در روایتی از ابراهیم بن عبدالله در قالب عباراتی قتل عثمان را نیز به نوعی شهادت به شمار آورده است. «شاهد بودم که عثمان با لباس آغشته به خونس دفن شد» (همان، ۶۹/۳). این روایت نیز به صورت مستقیم به شهادت عثمان پرداخته است، ولی کنایه از شهادت عثمان دارد؛ زیرا او در ترجمه عثمان برخلاف سایر خلفا از شیوه غسل او روایتی را بیان نکرده

است. حذف این نوع از روایات درباره عثمان در صورتی که روال کار ابونعیم در مورد سایر خلفا برخلاف این شیوه است - نوعی استراتژی حذف به منظور برجسته‌سازی عثمان و تأیید مقام شهادت اوست. ابونعیم در یکی از عناوین اصلی در مورد کفن و دفن خلیفه اول و علی(ع) به استعمال واژه «غسل» پرداخته است، ولی این واژه در هیچ خبر و یا روایتی از خلیفه دوم و سوم به چشم نمی‌خورد. بنابراین از منظر ابونعیم قتل خلیفه دوم و عثمان به آنها را به مقام شهادت رسانده است. از این رو، واژه «غسل» در ترجمه عمر و عثمان به چشم نمی‌خورد. واژه «غیله» به معنای «ترور شد» نیز از واژگان منحصر به فردی است که تنها در ترجمه علی(ع) به کار رفته است (همان، ۱۹۶۸/۴). استعمال این واژه بر نوعی از قتل که توسط مخالفان شخص صورت می‌گیرد، اشاره دارد. به عبارتی ابونعیم قتل علی(ع) را بر مبنای هلاکت و ترور و نوعی کینه شخصی بازتاب داده و شهادت حضرت را به واسطه این قتل انکار کرده است. از این رو، واژگانی مبنی بر شهادت او در *معرفة الصحابه* به چشم نمی‌خورد.

صراحت و یا پوشیدگی در متن (حذف فاعل یا اظهار آن)

حذف فاعل و یا چگونگی اظهار آن در متن می‌تواند ایدئولوژیک‌محور باشد. ابونعیم در *معرفة الصحابه* در برخی روایات به حذف فاعل روی آورده است. او در روایاتی که به قتل عمر و ضربت خوردن او پرداخته، اغلب از حذف فاعل بهره برده است. «عمر در روز چهارشنبه... زخم خورد» (همان، ۱۳۹/۳). در این روایت مشخص نیست توسط چه کسی یا کسانی زخم خورده است. «عمر در روز چهارشنبه چهار شب از ذی‌الحجه سال ۲۳ باقی مانده بود به قتل رسید» (همان، ۱۴۰/۳). در این روایت نیز قاتل و قاتلان عمر به عنوان فاعل روایت پنهان شدند. «عمر زخم خورد و سه روز زخمی بود. سپس جان سپرد» (همان، ۴۴/۳).

در روایات مذکور نیز نشانی از قاتل یا قاتلان او در متن نیست. بنابراین ابونعیم در این روایات از تکنیک پنهان‌شدگی فاعل بهره برده است. ابونعیم به سبب نقش منفی فاعل به حذف و پنهان‌شدگی او در متن دست زده است. این عمل به معنای تبرئه و دور کردن ذهن‌ها از قاتلان خلیفه دوم است. از همین رو، ابونعیم در هیچ روایتی در *معرفة الصحابه*

به قاتل یا قاتلان عمر نپرداخته است. این نوع حذف و پوشیدگی کاملاً ایدئولوژیک محور است؛ زیرا ایرانیان در ماجرای قتل خلیفه دوم نقش مستقیم داشتند و از آنجا که ابونعیم خود ایرانی است، با پنهان سازی فاعل درصدد دور کردن ذهن ها از نقش ایرانیان در ماجرای قتل عمر بوده است تا به نوعی با حذف فاعل به فراموشی و یا تضعیف نقش ایرانیان در این ماجرا پرداخته باشد. از این رو، این حذف کاملاً ایدئولوژیک محور است.

اظهار فاعل

در اظهار نیز گاه با وجود اینکه فاعل در متن یا روایت ذکر می شود، ولی فاعل به گروه ارجاع داده می شود. به این نوع اظهار فاعل «گروه ارجاعی» می گویند. در گروه ارجاعی، فاعل به صورت واژگان عام همچون «مردم»، «دیگران» و «مسلمانان» ذکر می شوند و از اظهار فاعل یا فاعلان مشخص خودداری می شود. ابونعیم در برخی روایات از این شیوه بهره برده است.

ابوسعید خدری نقل کرده است «ابوبکر زمانی که متوجه تغییر رفتار مردم شد گفت آیا من اولین کسی نبودم که اسلام آورد» (همان، ۲۴/۳). در اینجا فاعل به گروه «مردم» ارجاع داده شده تا نام و اسامی مخالفان پوشیده بماند. این مسئله ایدئولوژیک محور است و به نظر می رسد به سبب اهمیت جایگاه اشخاص در مخالفت با خلیفه اول، ابونعیم از تکنیک گروه ارجاعی بهره برده است.

سالم بن ابی الجعد گفته است «از محمد بن حنفیه پرسیدم ابوبکر به خاطر چه چیزی بر دیگران سبقت گرفت که آن چیز برای دیگران ذکر نشده؟» (همان، ۲۶/۳). در این روایت نیز ابونعیم از گروه ارجاعی بهره گرفته و از سبقت ابوبکر بر اشخاصی نامعلوم (دیگران) نام برده و نیز فضیلت ابوبکر را بر «دیگران» نامعلوم دانسته است. به نظر می رسد این واژه «دیگران» نیز برای مخفی کردن نام مخالفان خلیفه اول است. ابونعیم در *معرفة الصحابه* از افشای نام مخالفان بیعت با ابوبکر و معترضان به افضلیت او در امامت جلوگیری کرده است. با توجه به حوادث صدر اسلام، به نظر می رسد این گروه از مخالفان، علی (ع) و گروهی از پیروان اویند که ابوبکر را افضل بر امامت نمی دانستند و خلافت او را نمی پذیرفتند که ابونعیم به سبب اهمیت جایگاه این اشخاص به عنوان صحابه دست اول رسول خدا، به جای نام بردن از آنها از گروه ارجاعی درباره آنها بهره برده است.

بررسی کنشگر (فاعل) به صورت نام‌دهی و طبقه‌بندی

در متون صحابه‌نگاری فاعل روایات اغلب از نوع اظهار است؛ زیرا فاعل روایات متن اغلب به خود خلفا اختصاص دارد. البته نوع و چگونگی اظهار فاعل در متن ایدئولوژیک محور است و براساس ارزش‌های مورخ و گفتمان جامعه‌گزینش و نقل می‌شود. جدول کمی زیر نشان می‌دهد که ابونعیم چگونه خلفای سه‌گانه و علی(ع) را در روایات معرفه الصحابه نام‌دهی و یا طبقه‌بندی کرده است. نام‌دهی با اسامی خاص در معرفه الصحابه به صورت رسمی، نیمه‌رسمی و یا القاب‌دهی و مقام‌دهی به کار رفته است.

نام‌دهی غیررسمی	علی(ع)	ابوبکر	عمر	عثمان
بسامد	۳۷	۵۷	۵۶	۴۲
نام‌دهی نیمه‌رسمی	علی بن ابی طالب		عمر بن خطاب	عثمان بن عفان ابن عفان
بسامد	۱۸		۲۷	۱۸
نام‌دهی رسمی	علی رضی الله عنه علی بن ابی طالب رضی الله عنه	ابوبکر رضی الله عنه رضی الله عنه	عمر بن خطاب رضی الله عنه عمر رضی الله عنه عمر علیه السلام	عثمان بن عفان رضی الله عنه عثمان رضی الله عنه
بسامد	۱۸ ۱۰	۱۵ ۲	۱۲ ۹ ۱	۸ ۴
القاب‌دهی		صدیق رضی الله عنه ابوبکر صدیق الصدیق العتیق أببکر	فاروق فاروق رضی الله عنه عمر فاروق	
بسامد		۱ ۱۳ ۱	۱۱ ۱ ۱	
مقام‌دهی	امیر المؤمنین		امیر المؤمنین	امیر المؤمنین
بسامد	۲		۵	۶

نخستین نام‌دهی در معرفه الصحابه به تیترو عنوان آغازین ترجمه خلفای سه‌گانه و علی (ع) اختصاص دارد. ابونعیم در عنوان‌دهی آغازین، علی (ع) را با نام‌دهی رسمی معرفی کرده و او را «علی بن ابی طالب رضی الله عنه» خطاب کرده است. عثمان نیز در ترجمه آغازین متن به صورت رسمی «عثمان بن عفان رضی الله عنه» نام‌دهی شده است. البته ابونعیم در ترجمه آغازین خلیفه اول و دوم از شیوه القاب‌دهی بهره گرفته است. او خلیفه اول را «الصدیق العتیق ابی بکر» خطاب کرده و درباره عمر بدون اشاره به هیچ نامی، تنها با کاربرد القاب «الفاروق رضی الله عنه» به نام‌دهی او پرداخته است.

بسامد نام‌دهی در متن نشان می‌دهد که نام‌دهی غیررسمی در معرفه الصحابه کاربرد بیشتری داشته و بسامد آنها به ترتیب به خلافت رسیدن خلفای سه‌گانه و علی (ع) است. در نام‌دهی رسمی، علی (ع) بیشترین بسامد متن را به خود اختصاص داده و خلیفه اول در معرفه الصحابه هرگز با نام‌دهی نیمه‌رسمی مخاطب قرار نگرفته است، بلکه او و خلیفه دوم بیشترین القاب‌دهی را در متن به خود اختصاص داده‌اند. عنوان «امیرالمؤمنین» به عنوان مقامی برای خلفای سه‌گانه و علی (ع) در معرفه الصحابه به چشم می‌خورد. البته از اطلاق این عنوان به خلیفه اول خوداری شده است؛ زیرا براساس روایت سلیمان بن ابی حثمه این عنوان در زمان خلافت عمر شکل گرفته بود (همان، ۵۴/۳). همچنین از واژه «امیرالمؤمنین» در ترجمه علی (ع) نمی‌توان معنایی سیاسی همانند خلیفه و یا امام برداشت کرد، بلکه به معنای رهبر مومنان در برابر رهبر ظالمان به کار رفته است (همان، ۸۴/۳). گفتنی است بیشترین بسامد مقام‌دهی در متن به عثمان اختصاص دارد.

از بررسی کمی نام‌دهی در متن نتایج زیر قابل برداشت است:

۱. بیشترین نام‌دهی رسمی و نیمه‌رسمی از آن خلیفه دوم است؛
۲. تنها ابوبکر و عمر واجد نام‌دهی از نوع القاب‌دهی، آن هم با بسامد بالا در متن می‌باشند. جدول کمی نشان می‌دهد که ابونعیم به منظور احترام به شأن و مقام دو خلیفه نخست بسیار از شیوه القاب‌دهی بهره گرفته است؛ به طوری که حتی از نام‌دهی نیمه‌رسمی ابوبکر در متن هیچ موردی به دست نمی‌آید و خلیفه اول اغلب با القاب صدیق و عتیق در متن نام‌دهی می‌شود؛
۳. ابوبکر هیچ‌گاه با اتصال به نام پدرش در نام‌دهی نیمه‌رسمی دیده نمی‌شود؛

۴. ابونعیم در نام‌دهی به عثمان از استراتژی القاب‌دهی بهره نگرفته، ولی بررسی مقام‌دهی در متن نشان می‌دهد که بیشترین کمیت از آن خلیفه سوم است. این مسئله بیانگر آن است که از منظر ابونعیم دو خلیفه نخست به سبب القابی که متصل به آن بودند، شایسته احترام و محبت‌اند، ولی عثمان با در نظر گرفتن شأن و مقامش شایسته توجه و احترام است. در این میان، بسامد بالای نام‌دهی رسمی در ترجمه علی(ع) نیز بیانگر ادب نسبت به اوست. بنابراین خلیفه اول و دوم به واسطه القاب‌دهی، عثمان به سبب مقام‌دهی و علی(ع) نیز به واسطه اسامی رسمی که در نام‌دهی وی استفاده شده است، به ترتیب شایسته دوستی، احترام و ادب می‌باشند. از این رو، پیوند عاطفی و درونی ابونعیم نسبت به دو خلیفه نخست بسیار بالا است. همچنین می‌بایست شأنیت و مقام خلیفه سوم را نیز در نظر گرفت. تأکید بر شأنیت عثمان با استراتژی نام‌دهی، به نوعی طرد مخالفان و شورشیانی است که بر عثمان وارد شدند و بدون در نظر گرفتن شأن و مقام او، در قتل او همدست شدند. علی(ع) نیز به علت جایگاه و منزلت والایی که دارد (هرچند به لحاظ هویت سیاسی در حاشیه متن قرار گرفته است)، شایسته احترام و تکریم است. از این رو، ابونعیم با بسامد بالای نام‌دهی رسمی در مورد علی(ع)، بر ادب نسبت به او افزوده و کمتر از نام‌دهی غیررسمی در مورد او بهره گرفته است.

نتیجه‌گیری

بررسی متن نشان می‌دهد که ابونعیم در معرفه‌الصحابه ایدئولوژی خویش را در پوشش ساختارهای خردگفتمانی پنهان ساخته است. او با به کارگیری این ساختارها، علاوه بر ساختارشکنی گفتمان غیر، تلاش کرده در راستای برجسته‌سازی خرده‌گفتمان اشعری به عنوان گفتمان مطلوب خویش حرکت کند. بنابراین معرفه‌الصحابه واجد نوعی نابرابری است و همین مسئله به قطبیت متن در تراجم خلفای راشدین منجر شده است. ابونعیم در قطبیت مثبت متن با به کارگیری واژگان‌ها در راستای حُسن‌تعمیر و گزینش واژگان‌های ارزشی و غیره، به بازتاب هویتی از خلفای راشدین پرداخته که در این نوع هویت‌بخشی، ضمن مشروع ساختن هویت‌های خودی با به حاشیه‌رانی گفتمان تشیع به عنوان گفتمان غیر، گفتمان سنت را به عنوان گفتمان عقیدتی خویش مشروع و موجه ساخته است.

بنابراین عمده تلاش ابونعیم هویت بخشی به خلفای سه گانه است تا با برجسته کردن سبقت سه خلیفه نخست بر علی (ع)، ضمن به حاشیه راندن معانی گفتمان تشیع، گفتمان سنت را به عنوان گفتمانی مطلوب برجسته کند.

منابع و مآخذ

- ابوریه، محمود (۱۳۸۹)، *اضواء علی السنة المحمدیه*، قم: انصاریان.
- ابونعیم، حافظ (۱۴۰۸ق)، *معرفة الصحابه*، تصحیح محمدراضی بن حاج عثمان، ج ۳، مدینه منوره / ریاض: مکتبه الدار، مکتبه الحرمین.
- آقاگل زاده، فردوس و مریم السادات غیثیان (۱۳۸۶)، «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان های انتقادی»، *مجله زبان شناسی*، س ۳، ش ۱، صص ۳۹-۵۴.
- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۹۰)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۱۵ق)، *الصحیح*، ج ۴، استانبول: المکتبه الاسلامیه النشر.
- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۴)، *قدرت، گفتمان، زبان*، تهران: نشر نی.
- مودب، سید رضا (۱۳۹۳)، *تاریخ حدیث*، قم: پژوهشگاه بین المللی المصطفی، چ ۳.
- میثمی، جولی اسکات (۱۳۹۱)، *تاریخ نگاری فارسی*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر ماهی.
- میلز، سارا (۱۳۸۲)، *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، تهران: هزاره سوم.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- Fairclough, Norman (1989), *Language and power*, London: Longman.
- Fairclough, N. (1992-2006), *Discourse and social change*, London: Cambridge polity press.
- Richardson, John E. (2007), *Analyzing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*, NewYork: Palgrave Publishing.

ابن خلدون و دوراهی نقش سیاست شرعی و عرفی - عقلی در صدور احکام اجتماعی اسلام

رسول جعفریان^۱

روح‌الله توحیدی‌نیا^۲

چکیده: ابن خلدون به عنوان شخصیتی صاحب‌نظر در حوزه مناسبات دین، سیاست و جامعه، با فهمی که از تاریخ حکومت‌های مسلمان داشته، به این پرسش چالش‌برانگیز در طول تاریخ اندیشه اجتماعی مسلمانان پاسخ داده است که احکام اجتماعی تا چه اندازه ریشه در دستور شارع و یا عرف و مصالح عرفی دارد. مسئله مقاله حاضر «چیستی نسبت میان آموزه‌های شرعی و عرفی و سازوکار صدور احکام اجتماعی اسلام مبتنی بر آن» و مدعی تحقیق «سهم قابل توجه سیاست عرفی - عقلی در شکل‌گیری احکام اجتماعی اسلام از زاویه دید ابن خلدون» است. بررسی‌ها نشان داد که در نظر او صدور حکم براساس نظام شرعی به صورت مستقل، ناممکن و براساس نظام عرفی - عقلی فارغ از شرع، ناکارآمد و مقدمه پدید آمدن نظام پادشاهی بوده است. بنابراین قواعد عرفی و آرای خردمندان سهمی جدی و اجتناب‌ناپذیر از سیاست شرعی کارآمد را به خود اختصاص داده و تأمین‌کننده منافع دنیوی و اخروی جامعه است. هرچند به نظر، او در مجموع نتوانسته راه چاره‌نهایی را برای تعیین مسیر در دو راهی یاد شده آن‌گونه که انتظار می‌رفت، تعیین نماید.

واژه‌های کلیدی: ابن خلدون، سیاست عقلی و دینی، نظام عرفی و شرعی، احکام

اجتماعی اسلام

The Dilemma of the Role of Religious and Customary-rational Policy in Social Rules of Islam from Ibn Khaldun's Point of View

Rasul Jafarian¹
Roholah Tohidinia²

Abstract: Ibn Khaldun is an important expert in the field of religion, politics and society. With full knowledge of the history of Muslim states, he answers a question that has challenged social thought of Muslims throughout history: to what extent are social laws rooted in religious order or customary-rational interests? The present paper tries to answer this question: what is the relationship between religious and customary teachings, and what is the mechanism of issuing Islamic social rulings? This research claims that customary-rationality policy plays a significant role in the formation of Islamic social laws. Studies show that according to Ibn Khaldun, it is impossible to issue an independent social ruling based on the Sharia system. He proves that the customary-rational system is also ineffective without use of Sharia and, of course, causes the emergence of a kind of monarchy. Therefore, it can be said that customary laws and beliefs have a significant and inevitable role in effective policies of Sharia. This is due to the fact that it provides the worldly and otherworldly interests of the society.

Keywords: Ibn Khaldun, intellectual and religious policies, customary and religious system, social rules of Islam.

1 Perrofesor of history

2 PhD in Islamic History, University of Tehran (Corresponding author)

ras.jafarin@ut.ac.ir
roholahtohipidi@yahoo.com

مقدمه

بدنه اصلی هر نظام حقوقی، متشکل از مجموعه هنجارهایی است که انتظام‌بخش رفتار اجتماعی بوده و تحقق نظم حقوقی را هدف گرفته است. در پرسش از چیستی مبنا و منشأ این هنجارها باید به بنیان‌های نظری و مبانی معرفتی حاکم بر آن نظام مراجعه کرد. قانونگذاری توسط مسلمانان که برآیند آن، احکام شرعی در حوزه روابط اجتماعی است نیز مبتنی بر مکاتب و دستگاه‌های معرفتی گوناگونی بوده است. از جمله مسائلی که مورد توجه نظریه‌پردازان در این باره قرار گرفته، آن است که در شریعت اسلام، احکام اجتماعی به معنی مجموعه دستوراتی که در راستای تنظیم و تعدیل روابط میان مردم صادر می‌شود و در اصطلاح فقها از آن به احکام غیرعبادی یا معاملات تعبیر می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۱۲-۱۳؛ سلار، ۱۴۱۴ق: ۲۸) - تا چه حدی برآمده از دستورات شارع بوده و تا چه اندازه ریشه در عرف و مصالح عرفی داشته است؟ از دیرباز فقها، متکلمان و فیلسوفان متعددی به این امر پرداخته‌اند، اما شاید بتوان مهم‌ترین بحث‌ها در این باره را در مجموعه مطالعاتی دانست که ذیل عنوان «سیاست شرعی» از همان قرون نخستین مورد توجه علما و حکمای مسلمان قرار گرفت. مباحث این حوزه در راستای مشروعیت بخشیدن به بخشی از مناسبات سیاسی و احکام اجتماعی بوده که پس از ظهور اسلام و طی یک دوره تاریخی طولانی به دلیل الزامات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی شکل گرفته است. علاوه بر آن، نوع برداشت صاحبان فکر در این حوزه و تلقی‌ای که از اهداف و مقاصد فقه اسلامی داشته‌اند نیز ذیل این مباحث درج شده است؛ و به همین دلیل این دیدگاه‌ها می‌تواند به درک و فهم بهتر سازوکار شکل‌گیری احکام اجتماعی در اسلام کمک شایانی کند.

ابن خلدون از جمله متفکرانی است که هرچند اثری مستقل در این زمینه نداشته، اما به عنوان شخصیتی صاحب‌نظر در حوزه مناسبات دین، سیاست و جامعه، به این پرسش پاسخ داده است. وی در سه بخش از کتاب مقدمه به‌طور مختصر به دو نوع سیاست دینی و عرفی - عقلی^۱ و مبانی هر یک پرداخته، اما در جای جای کتاب و به مناسبت، شواهدی را

۱ چنان‌که در ادامه آمده، ابن خلدون خود گاه از این نوع سیاست به عنوان سیاست عقلی و گاه به عنوان سیاست عرفی یاد کرده است؛ و از آنجا که در همه موارد از این دو تعبیر در برابر سیاست شرعی صرف استفاده کرده، می‌توان به ترادف نسبی این دو در بیان ابن خلدون پی برد. به نظر می‌رسد وجه جمع آن دو یعنی توجه به عرف و صد البته نظر عقلا در تشخیص مقتضیات زمانه را در نظر داشته است.

از تئوری خود که نشان دهنده دو نظام حقوقی شرعی و عرفی است، ارائه داده است. نوشته پیش‌رو به دنبال این است که وی از چه منظری و چگونه به بحث درباره نسبت میان آموزه‌های شرعی و عرفی پرداخته و چه الگویی را درباره سازوکار صدور احکام اجتماعی براساس این نسبت، پیشنهاد می‌دهد.

باید یادآور شد که پرداختن به مدل تبیینی ابن‌خلدون به معنی پذیرش مبانی او یا طرفداری از تطبیق چارچوب پیشنهادی با دوره‌های شکل‌گیری احکام اجتماعی در حکومت‌های مسلمان نیست؛ زیرا اینها خود بررسی‌های مستقلی را می‌طلبد. به‌ویژه آنکه ابن‌خلدون با وجود دسترسی و اشراف نسبی بر منابع و شواهد تاریخی، خود متکفل بیان مبانی نظریه و یا تطبیق آن - چنان‌که انتظار می‌رود - نشده و تنها به طرح چند نمونه جزئی از مصادیق و شواهد صدور احکام اجتماعی ایده‌آل اکتفا کرده است.

تحقیقات صورت گرفته درباره شخصیت، تفکر و آثار ابن‌خلدون، به‌ویژه با تمرکز بر دو موضوع می‌تواند به عنوان پیشینه تحقیق حاضر تلقی شود. نخست تحقیقاتی که به‌طور خاص به بحث و تفسیر نظریه سیاست عقلی و شرعی او پرداخته‌اند؛ که در بین این آثار، کتاب *اندیشه سیاسی اسلام*^۱ نوشته روزنتال، کتاب *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*^۲ اثر محسن مهدی و کتاب *اندیشه ابن‌خلدون؛ عصیت و دولت*^۳ نوشته جابری نقش ویژه‌ای دارند. در میان آثار داخلی نیز دو مجموعه مقالات به نظر جای معرفی دارد. نخست مجموعه *مقالات ابن‌خلدون و دنیای معاصر*^۴ و سپس مجموعه *گفت‌وگوها و مقالات با عنوان ابن‌خلدون در میانه تفاسیر*^۵. بخش دوم نیز شامل آثاری است که نقش نهاد قدرت و یا خلافت اسلامی را در آرای ابن‌خلدون مورد بررسی قرار داده است. از آن میان می‌توان به اثر داوود فیرحی با عنوان *دانش، قدرت و مشروعیت*^۶ اشاره کرد که در اواخر بخش اول کتاب، دیدگاه ابن‌خلدون درباره قدرت و دانش را تبیین کرده است. در دو مقاله «روش‌شناسی بنیادین نظریه

۱ اروین آیزاک جاکوب روزنتال (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: انتشارات قومس.

۲ محسن مهدی (۱۳۹۰)، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳ محمد عابد جابری (۱۳۹۸)، *اندیشه ابن‌خلدون؛ عصیت و دولت*، ترجمه بهروز حسن‌نژاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۴ جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸)، *مجموعه مقالات ابن‌خلدون و دنیای معاصر*، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

۵ جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷)، *مجموعه مقالات و گفتگوها، فصلنامه علوم انسانی اسلامی*، شماره ۲۶ و ۲۷.

۶ داوود فیرحی (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.

خلافت ابن خلدون»^۱ و «بررسی ماهیت و فراز و فرود دولت در اندیشه ابن خلدون»^۲ نیز به ترتیب برخی مبانی فکری ابن خلدون و محصول اندیشه او دسته‌بندی شده است. ناگفته نماند که برخی پژوهشگران نیز نقش عرف در فقه را از دیدگاه متفکران مسلمان مورد بررسی قرار داده و به صورت کوتاه و گذرا به نظر ابن خلدون اشاره کرده‌اند؛ که از آن جمله می‌توان به نوشته صابری با عنوان *فقه و مصالح عرفی*^۳ اشاره کرد.

نوشته حاضر در سه بخش تنظیم شده است. به عنوان مقدمه، ابتدا به پیشینه بحث از سیاست شرعی اشاره شده و سپس تبیین سیاست عقلی و دینی از منظر ابن خلدون در دستور کار قرار گرفته است. وجه جمع و سازوکار آمیختگی دو سیاست شرعی و عرفی در تحلیل ابن خلدون نیز در مرحله بعد بررسی شده است.

۱. پیشینه بحث و ویژگی دیدگاه ابن خلدون

از همان قرن‌های نخست قمری برخی علما و فرهیختگان مسلمان با مطالعه میراث حکمای ایرانی یا آثار یونانی با عنوان اخلاق و سیاست مدن و البته در تلاش برای به کارگیری ظرفیت آموزه‌های دین اسلام، بحثی را با عنوان سیاست شرعی پی گرفتند. ملاحظه سیر نگارش‌ها در این زمینه نمایانگر تألیف آثار مهمی است که بخش جدایی‌ناپذیر آن، دسته‌ای از استدلال‌های عرفی و عقلانی بود که برنامه و سازماندهی خاصی را از سازوکار دولت مسلمان پیشنهاد می‌کرد. بخش مهمی از این دست نگارش‌ها را می‌توان در آثار علمای مغربی و مالکی مشاهده کرد که به صورت جدی و بدون وقفه مورد توجه آنان قرار گرفته است. از جمله دلایل استقبال از این بحث، درگیری، ارتباط و تأثیرپذیری آنان از دنیای غیرمسلمانان و مسیحیان و البته فضای بازتر فکری و علمی این مناطق در مقایسه با مرکز قلمرو اسلامی بوده است (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۷۳۳/۲-۷۳۴). بررسی‌ها نشان می‌دهد که آنان تمایل داشتند دو نوع بحث را - البته به صورت تلفیقی - محور کار خود قرار دهند. بحث‌های فقهی خالص که با استناد به نصوص دینی قرآنی و

۱ ابراهیم عباس‌پور (۱۳۹۴)، «روش‌شناسی بنیادین نظریه خلافت ابن خلدون»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۶۹.
 ۲ حسین رفیع و مجید عباس‌زاده (۱۳۹۴)، «بررسی ماهیت و فراز و فرود دولت در اندیشه ابن خلدون»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، ش ۳۱.

۳ حسین صابری (۱۳۸۴)، *فقه و مصالح عرفی*، خراسان رضوی: دفتر تبلیغات اسلامی.

حدیثی صورت می‌گرفت، در این آثار دیده می‌شود، اما تمایلی که مؤلفان به بحث‌های تحلیلی، عقلی، عرفی و غلبه نگره‌های رأی‌گرا بر متون دیگر داشتند، خصوصیت بارز این آثار است. ابوبکر طرطوشی مالکی (متوفای ۵۲۰ق)، ابن‌المناصف (متوفای ۶۲۰ق) و ابن‌فرحون (متوفای ۷۹۹ق) از جمله کسانی‌اند که در آثار خود چنین عمل کرده‌اند.

ابن‌خلدون نیز در چنین فضایی و در مواجهه با نظریات متعدد موجود در این حوزه، به مناسبت از طرح ابعاد دانش عمران - به دلیل ارتباط تنگاتنگی که مباحث نظم اجتماعی با نظم حقوقی دارد (جهان‌بین و گرجی از ندریانی، ۱۳۹۸: ۷۷۸-۷۸۴) - به این موضوع وارد شده و زمانی که بحث او در کتاب مقدمه به بررسی ضرورت وجود حکومت و احکام اجتماعی رسید، تحلیلی را دربارهٔ سیاست دینی و عقلی و برآیند آن دو نظام حقوقی شرعی و عرفی ارائه داده است. با مرور نظریات حکما و علمای مسلمان می‌توان گفت برخی ابعاد و نتایج نظریات او توسط حکما و اندیشمندان مسلمان پیش از او مطرح شده است. برای نمونه، می‌توان از بُعد محتوایی به برخی گزاره‌های یکسان او با نوشته‌های ابن‌رشد (متوفای ۵۹۵ق) (زیویار، مجیدی و اعتمادی بزرگ، ۱۳۹۴: ۶۹-۷۶) اشاره کرد، اما به نظر می‌رسد کل‌نگری ابن‌خلدون در کنار روش تجربی و رویکرد واقع‌گرای او، مدلی نو را از چند و چون شکل‌گیری احکام اجتماعی در اسلام نمایان می‌کند.

در توضیح روش و رویکرد او باید اشاره کرد که در نظر ابن‌خلدون مشاهده و آزمایش ابزاری ضروری برای کسب هر شناخت در مورد پدیده‌هاست (نصار، ۱۳۶۶: ۷۴؛ بعلی، ۱۳۸۲: ۲۷) و گزاره‌های علوم بر مبنای آنها شکل می‌گیرد (غراب و آزاد ارمکی، ۱۳۷۹: ۲۴۷). شناخت زمانی به دست می‌آید که آدمی بتواند رابطهٔ علی را میان پدیده‌ها برقرار سازد (علیزاده، ازدری‌زاده و کافی، ۱۳۹۰: ۴۸۶) و از آنجا که عقل تجربی از اشتراک‌پذیری افهام عموم شکل می‌گیرد، تفسیر عقلانی از روابط میان پدیده‌ها و وقایع، خود به ابراز تحلیل و تبیین پدیده‌ها تبدیل می‌شود (آزاد ارمکی، ۱۳۷۷: ۹۱-۱۰۲؛ جابری، ۱۳۹۱: ۱۴۹-۲۰۳). وی با این مبانی، ابتدا با الگوگیری از مسعودی در جست‌وجوی علل رخدادهای تاریخی - از جمله سیاست‌های حاکم بر قانونگذاری در حکومت‌های پیشین - بوده (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۶۰/۱) و سپس تلاش کرده وقایع را از حالت منفرد خویش خارج کند و با طبقه‌بندی آنها به انواعی که به آن تعلق دارند، قواعد

و قانون‌مندی‌های حاکم بر آنها را کشف کند (آزاد ارمکی، ۱۳۷۷: ۹۱-۱۰۲). عامل مهم دیگر در مطالعات ابن خلدون - چنان‌که اشاره شد - واقع‌گرایی اوست. وی در همین راستا به نقد مدینه فاضله فلاسفه پرداخته و آن را آرمان‌شهری به دور از حقیقت جامعه بشری خوانده است. بنابراین وی می‌کوشید براساس آنچه که وجود داشته است، تحلیلی از پدیده‌ها ارائه کند.

۲. سیاست شرعی و عرفی - عقلی و وجه آمیختگی آن دو

ابن خلدون در کتاب مقدمه از دو منظر به سیاست شرعی نگریسته است؛ گاه چنان‌که سیاست شرعی سخن به میان آورده که کاملاً در برابر سیاست عرفی قرار می‌گیرد و گاه با تمرکز بر تاریخ تحولات حکومت‌های مسلمان، سیاست عقلی را به عنوان بخشی از سیاست شرعی مورد توجه قرار داده است. در این بخش، ابتدا به طور جداگانه مختصات هر یک از دو سیاست مطرح شده و سپس ضرورت جمع میان این دو بررسی شده است.

۱-۲. ویژگی‌های دو سیاست شرعی و عرفی - عقلی

در نگاه ابن خلدون اقتضای حکومت بر مردم، قهر و غلبه است، اما همین امر در بسیاری موارد باعث انحراف حکومتگران از مسیر صحیح می‌شود و نتیجه آن آسیب‌های بزرگ و جبران‌ناشدنی خواهد بود. از جمله این آسیب‌ها، اختلاف احکام و دستورات هر حکمران مطابق مقاصد شخصی اوست (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۳۶۳/۱). ابن خلدون معتقد است همین موارد می‌تواند سبب نیرویی قوی در مردم برای روی آوردن به هرج و مرج و کشتار شود؛ و اینجاست که ضرورت وجود قوانینی برای اداره امور کشور و تبعیت همگان از آن روشن می‌شود. شاهد ابن خلدون برای این سخن جاری و ساری بودن قوانین در میان عموم ملت‌ها از جمله ملت‌های باستانی و نقش جدی قوانین در انتظام بخشیدن به تعاملات اجتماعی است (همان، ۳۶۴/۱). از منظر ابن خلدون، بررسی تاریخ حکومت‌ها نشان می‌دهد که دو نوع سیاست توسط حکمرانان مسلمانان و کفار دنبال شده است. «اگر قوانین از جانب خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع و اجرا گردد، چنین سیاستی را سیاست عقلی گویند و هرگاه این قوانین از سوی خدا به وسیله شاری بر مردم فرض و واجب گردد، آن را سیاست دینی می‌خوانند» (همان).

پیش از پرداختن به ویژگی‌های این دو نوع سیاست، باید اشاره کرد که نام‌گذاری دو نوع سیاست، براساس بنیان‌های فکری دو نوع سیاست است. مقصود ابن‌خلدون از عقل در اینجا همان قوه ادراکی است که برای نمونه می‌توان با آن معانی را درک کرد و به کار برد یا واقعیت‌ها را سازماندهی کرد. البته منظور او درون‌مایه صدور فرمان در سیاست عقلی نیست، بلکه چنان که در جای جای کتاب مقدمه قابل برداشت است، این هسته درونی مجموعه قواعد برآمده از عادات، آداب و رسوم، تجربه‌ها و یافته‌های عقلاست (همان، ۲۳۶/۱، ۷۶۰)؛ که الوردی از آن به «قانونمندی‌های جامعه و مقتضیات زمانه» تعبیر کرده است. شاهد دیگر این امر، تأکیدی است که ابن‌خلدون درباره بهره‌مندی حکومت‌های غیرمسلمان از عادات و رسوم و اقتضائات جامعه برای صدور دستورات و فرمان‌های اجتماعی خود دارد (همان، ۵۹۰/۲). بنابراین به خوبی برداشت می‌شود که مقصود او از سیاست عقلی، بیشتر سیاست مبتنی بر قواعد و مصالح عرفی است.

با توجه به آنچه که تاکنون مطرح شده، زین پس برای بحث درباره سیاست عقلی و دینی، از دو تعبیر نظام عرفی و نظام شرعی استفاده می‌شود. با بررسی کتاب مقدمه می‌توان به جدول زیر دست یافت که شامل ویژگی‌های ناهمگون دو نوع نظام حقوقی از جهت منشأ احکام، غایت احکام، منبع مشروعیت احکام، ضمانت اجرای احکام، مناسط صدور احکام، حجم داده‌های احکام و روش دستیابی به احکام است (همان، ۳۶۱/۱-۳۶۲، ۵۹۱-۵۹۳؛ مهدی، ۱۳۹۰: ۲۹۹-۳۰۲؛ جابری، ۱۳۹۸: ۳۱۲-۳۱۸). تأکید بر «حکم» به دلیل باور ابن‌خلدون در تأثیر مستقیم حکومت بر احکام اجتماعی است که توضیح آن در بخش بعد آمده است.

※	محورهای ناهمگونی	نظام عرفی-عقلی	نظام شرعی
۱	منشأ حکم	قوانین جامعه و مقتضیات آنها	اراده تشریحی خداوند
۲	مقصود نهایی از حکم	تأمین منافع دنیوی	تأمین منافع اخروی
۳	منبع مشروعیت حکم	انواع مشروعیت زمینی	قدرت الهی
۴	ضمانت اجرای حکم	پاداش و کیفر دنیوی	ثواب و عقاب اخروی
۵	مناسط صدور حکم	مصالح و مفساد ظاهری	مصالح و مفساد ظاهری و باطنی
۶	روش دستیابی به حکم	مراجعه به آرای خردمندان	مراجعه به دین‌شناسان

از آنجا که مصداقی برای نظام حقوقی که تنها مبتنی بر شرع باشد، یافت نمی‌شود، ابن خلدون تنها در مورد احکام شرعی تأکید کرده که «وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند، سزااست که آن را بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر؛ و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجویم هرچند با آنها معارض باشد. بلکه باید به هرچه شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و درباره مسائلی که آنها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آن را به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم» (جابری، ۱۳۹۸: ۳۱۳). البته مصداقی متعددی را در کتاب مقدمه برای نظام حقوق عرفی طرح کرد که از آن جمله مجموعه احکام اجتماعی ایرانیان پیش از اسلام و یا برخی دیگر از حکومت‌های باستانی است (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۳۶۴/۱). وی تأکید کرده است که سیاست حکمرانان در این موارد مبتنی بر کشورداری و پادشاهی بوده است و نه خلافت (همان، ۷۴۴/۲). از این سخن برمی‌آید که او سیاست عقلی را برآمده از سازوکار پادشاهی می‌دانست و سیاست دینی را مجموعه احکام برآمده از نهاد خلافت می‌شمرد.^۱ باید توجه داشت که مبنای این تقسیم‌بندی، امکان دستیابی به اهداف دنیوی و نظم عمومی براساس سیاست عقلی است؛ که ابن خلدون نشانه آن را حیات اجتماعی بیشتر مردم دنیا که اهل هیچ شریعتی نیز نیستند، می‌دانست (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۸۰/۱).

۲-۲. وجه جمع دو سیاست شرعی و عرفی - عقلی

ابن خلدون معتقد بود در حکمرانی اسلامی نوعی آمیختگی میان سیاست‌های شرعی و عرفی وجود دارد. وی تأکید داشت که لازم است حاکم اسلامی در دستورات و فرمان‌های خود، هم بر واقعیات جامعه که ناشی از نوعی عقل‌اندیشی است، توجه کند و هم باید مراقبت کند تا جایگاه شرع کم‌رنگ نشود و مغفول نماند (همان، ۲۷۳/۱؛ سیدباقری، ۱۳۸۴: ۹۰). در جای دیگر تصریح کرده است که در پایبندی به سیاست‌های عقلی، فرقی بین حکمرانان مسلمان و کافر نیست (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۳۶۴/۱). وجهی که ابن خلدون برای این آمیختگی بیان کرده، ترکیبی از یک قاعده اجتماعی و حقوقی و باورهای کلامی است. وی از یک سو

۱ تقسیم‌بندی که ریشه در گفتار صحابه پیامبر(ص) دارد و برای نمونه در واقعه‌ای سلمان فارسی خطاب به خلیفه دوم گفته بود «... اگر امینی وفادار و نگهبان باشی، خلیفه‌ای و گرنه پادشاهی» (طبری، ۱۳۷۵: ۲۷۹/۳).

توجه به عرف و مصالح عرفی از سوی قانونگذار را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانست و از سوی دیگر، با وجود مقاصد اخروی امکان اکثفا کردن به سیاست‌های عرفی را ناصحیح می‌شمرد. در نگاه ابن‌خلدون، قدرت و سلطه عامل مهم تحولات اجتماعی است، اما بی‌تردید در سیاست‌ها و اقدامات خود متأثر از خواص ساختاری جامعه است؛ موضوعی که از منظر او به تجربه ثابت شده و نمی‌توان تفاوتی را در این باره میان حکومت‌ها قائل شد. وی در بخش مربوط به «تغییر احوال ملل» نوشته است: «فرمانروایان هرگاه بر دولتی استیلا یابند و زمام امور آن را در دست گیرند، ناچارند آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش از فرمانروایی خویش را بپذیرند و بسیاری از آنها را اقتباس کنند و (البته) گذشته از این عادات، نسل خویش را از یاد نبرند» (همان، ۵۳/۱). در بیانی دیگر، او با تأکید بر رعایت مصالح انسان و ضرورت آن، آورده است: «اگر در این باره اهمال شود آرمان‌ها و اهداف انسانی تحقق نخواهد یافت و این امر وابسته به توجه به سیاست این جهان است» (همان، ۷۲/۱، ۲۴۶). بنابراین او قائل به نوعی تقدم مطابق با عبارت نخست برای قواعد عرفی بود و از سوی دیگر، ارزش‌ها و مصالح دنیوی انسان را وابسته به قواعد و سازوکار زندگی اجتماعی می‌دانست. به‌طور کلی در نظر او در هر جامعه مجموعه قواعد یا قوانینی براساس عرف و مقتضیات زمانه وجود دارد که هر حکمران در شروع کار خود چاره‌ای جز پذیرش بسیاری از آنها ندارد. با این نگاه، از آنجا که پیش از ظهور اسلام این قواعد عرفی بود که مسیر احکام اجتماعی را مشخص می‌کرد (همان، ۳۶۷/۱)، به‌طور طبیعی این قواعد در شکل‌گیری احکام اسلامی تأثیرگذار بوده است.

از جهت دیگر، او بر مفهوم عدالت و جایگاه آن در دو سیاست شرعی و عرفی تأکید داشته است. وی معتقد بود: «در حکومت‌های غیردینی، با حاکم شدن سیاست عقلی بر جامعه، هرچند به عدالت نیز توجه می‌شود، اما این عدل محدود است و نقایص آن منبعث از محدودیت هدفی است که دولت دنبال می‌کند؛ زیرا مقاصد حقیقی بشر منحصر به مقاصد و مصالح دنیوی نیست و از آنجایی که این سیاست هم خود را صرفاً به حصول این مقاصد مصروف می‌دارد، عدالت آن نیز به همان نسبت محدود است» (همان، ۳۱۶/۱). او در همین راستا به نقش عدالت در سیاست عقلی نیز پرداخته و در ترسیم آن با لحنی نزدیک به سیاست‌نامه‌های ایرانی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷۳) نشان داده است که مفهوم عدل

در نظام پادشاهی، تنها تأمین رفاه و حقوق رعیت است (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۷۲/۱). با این توضیح، نظام حقوقی آرمانی که اهداف انسان را به صورت کامل تأمین کند، صرفاً مبتنی بر عرف و مصالح عرفی نخواهد بود.

گفتنی است ابن خلدون فوایدی را نیز برای توجه به شریعت اسلامی در احکام اجتماعی مطرح کرده است. برای نمونه، او معتقد است با توجه به اینکه امیدها و خواهش‌های افراد هنگام کار بست سیاست‌های شرعی، معطوف به مقاصد آن جهانی مانند فناناپذیری و سعادت اخروی است، می‌تواند درباره مقاصد این جهانی میانه‌روی در پیش گیرند و احتیاجی نیست که رعایا به زور یا از بیم کیفر این جهانی یا امید به پاداش‌های ظاهری، وادار به پیروی از احکام شرع شوند (مهدی، ۱۳۹۰: ۳۳۵).

۳. چگونگی آمیختگی دو سیاست شرعی و عرفی - عقلی

ابن خلدون معتقد است با وجود آمیختگی دو سیاست شرعی و عرفی در حکومت‌های مسلمان، دولت‌ها در این امر یکسان عمل نکرده‌اند و هر یک بر حسب امکان و ظرفیتی که داشته‌اند، از قواعد و مصالح عرفی بهره برده‌اند (همان، ۵۱۲). با این حال وی تلاش کرده است مکانیسم و رابطه میان عرف و شرع را در احکام اجتماعی، هرچند با عباراتی مختصر نشان دهد. البته پیش از پرداختن به این موضوع، اشاره به مبانی کلامی و فقهی ابن خلدون، به درک ابعاد نظریه او کمک می‌کند.

۳-۱. مبانی کلامی و فقهی مؤثر بر نظریه

باید توجه داشت که ابن خلدون پیرو فقه مالکی، البته با مختصات متفاوت آن در مغرب اسلامی بوده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که برخلاف آثار فقه مالکی که در عراق نوشته می‌شده و به دلیل حضور افکار و مذاهب گوناگون فقهی در این منطقه، بر ادله و احادیث پشتیبان نظریات فقهی نیز تأکید می‌شد؛ از ابتدا گفتمانی در منطقه غرب جهان اسلام و به‌ویژه مغرب حاکم بوده و در راستای آن مسلمانان تنها تألیفات فقهی عاری از ادله و احادیث را می‌پسندیدند.^۱ این گونه پدیده‌ها و از آن مهم‌تر تأثیر جدی که فقه

۱ از جمله دلایل این رویکرد را وجود مذاهب و گفتمان‌های فقهی گوناگون در عراق و عدم چنین فضایی در افریقایه دانسته‌اند (عبدالصمد طاهر، ۲۰۰۲: ۶۹-۷۱).

مالکی از شیوه صدور حکم خلیفه دوم (الریسونی، ۱۴۱۲: ۱۰۴) و گفت‌وگوهای علمی مالک بن انس^۱ گرفته، فضا را برای به کارگیری هر چه بیشتر عقل در تشخیص احکام و قوانین در منطقه مغرب مهیا ساخت (الزلمی، [بی‌تا]: ۴۸۵). این موضوع سبب شد تا برای نمونه هنگام استنباط احکام شرعی در ابواب اجتماعی چون معاملات، نکاح، حدود، دیات و غیره به موضوع مقاصد شریعت و یا مصالح مشروع توجه ویژه‌ای شود (الریسونی، ۱۴۱۲: ۷۵-۷۷).

موضوع دیگری که می‌تواند نمایانگر تطور فقه مالکی و تفاوت نگرش‌ها و گرایش‌های اهل مغرب با فضای فقهی مرکز قلمرو مسلمانان که بیشتر تکیه بر اخبار دارد، باشد، از اختصاصات فقه مالکی یعنی فقه «النوازل» است (الرحیلی، ۲۰۰۱: ۹) که در آن به مسائل نوپدید که در چارچوب زندگی اجتماعی مردم رخ داده و سرشتی بومی دارد، پرداخته می‌شود (الونشریسی، ۲۰۱۵: ۱۸۳/۱۰، ۲۴۹). باید گفت فقه نوازل ریشه در روحیه نوآوری و نگرش خلاقانه اهل این منطقه داشته^۲ و به همین دلیل برای استنباط حکم در آن به عرف و عادات، محیط اجتماعی و تغییر زمان و مکان و شرایط زمانه توجه ویژه‌ای می‌شود (رضایی، ۱۳۹۷: ۱۰۷، ۱۰۸). می‌توان تا حدی اطمینان یافت که ابن خلدون در نظریه خود متأثر از فضای فقهی مغرب بوده است؛ چنان که اهمیتی که وی برای حکم براساس مصالح و مقاصد شریعت قائل بوده است را می‌توان در ارتباط نظریاتش با دیدگاه‌های شاطبی (متوفای ۷۹۰ق) از فقیهان مهم مالکی هم عصر او مشاهده کرد.^۳

موضوع مهم دیگر در مبانی ابن خلدون آن است که او نیز همچون بیشتر اندیشمندان در حوزه سیاست شرعی، گرایش به مبانی اشاعره داشته و همین امر سبب شده تا برخی چنین ادعا کنند که علم عمران و تمامی ابعاد نظریه ابن خلدون در متن تفکر کلامی اشعری و تحت تأثیر غزالی (متوفای ۵۰۵ق) شکل گرفته است (پارسانیا، ۱۳۹۷: ۱۵-۱۷؛ قربانی، ۱۳۹۴: ۱۳۹-۱۶۴). با این حال، نگارندگان پژوهش حاضر این دیدگاه را نیازمند بررسی و شواهد

۱ برای نمونه، درباره جدا کردن جلسات حدیث و جلسات مسائل فقهی توسط مالک و پاسخگویی به بسیاری مسائل بدون استناد به نصوص، ر.ک. به: ابونعیم اصفهانی، [بی‌تا]: ۳۱۸/۶، ۳۲۲.

۲ گفت‌وگویی درباره فقه النوازل در غرب اسلامی، تاریخ و روش‌شناسی (www.islamweb.net/ar/article/2630).

۳ در این باره برای نمونه می‌توان به کتاب حمادی با عنوان *المصالح المرسله و بناء المجتمع الانسانی: شاطبی و ابن خلدون* نمونه‌نموجین مراجعه کرد.

بیشتری می‌دانند و در پاسخ به این پرسش که باورهای کلامی اشاعره و اهل حدیث در مورد نقش عقل چه تأثیری بر رویکرد و نظریهٔ ابن خلدون در مورد صدور احکام اجتماعی دارد، به نظر می‌رسد باید به دو نکته توجه داشت. نکتهٔ نخست دربارهٔ نگاهی است که ابن خلدون به انسان و جایگاه عقل آدمی دارد. در نظر وی، آدمی این امکان را دارد تا به یاری نعمت اندیشه درصدد کشف راه‌های تأمین معاش برآید (خوشرو، ۱۳۷۴: ۹۵)؛ در این راه از انواع علوم و صنایع بهره‌گیرد و تشکیلات منظمی را به روش‌های گوناگون سیاسی و فلسفی ایجاد کند و به وسیلهٔ قوهٔ ناطقه و عاقله از مفاسد به سوی مصالح روی آورد (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۲۷۲/۱، ۸۶۴/۲). وی تأکید کرده است که انسان از فطرت بشری و البته روابط اجتماعی تأثیر می‌پذیرد. با این حال، از قدرت و اراده‌ای برخوردار است که می‌تواند موجبات تحول و تنوع جوامع بشری را فراهم آورد. روشن است که این جنبه از دیدگاه ابن خلدون و توجهی که به نقش و اراده و اختیار انسان داشته، کمتر نسبتی با انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اشعری دارد که برای نمونه به سلب مسئولیت انسان در مورد کارهایش و یا نفی عقل نظری و عملی می‌پرداخت. باید گفت مکتب اشعری به تدریج قائل به باورهایی شد که در میانهٔ افراط و تفریط‌های معتزله و حنابله دربارهٔ عقل‌گرایی وجود داشت. همچنین با تحولاتی چون الغای خلافت اسلامی و رویارویی جهان اسلام با فرهنگ کفار در مناطقی چون مغرب اسلامی، اشاعره به عقل به عنوان یک منبع روش‌شناختی روی خوش نشان دادند. البته بررسی نمونه‌ها و روند بحث در ادامه نشان می‌دهد که ابن خلدون گاه در طرح ابعاد و مرزهای سیاست شرعی و عقلی احتیاط کرده و بر ناتوانی عقل از جهت ابعاد گوناگون تأکید ورزیده است؛ به همین دلیل در عمل می‌توان تأثیرات نگاه اشعری را در برخی زوایای نظر او دنبال کرد. با این حال، در بررسی نگاه‌های وی دربارهٔ بحث حاضر نمی‌توان این تأثیرپذیری را - برای نمونه، آن‌چنان که در تفسیر کلی او از نظام هستی و دفاع از نگرش دوری‌اش به تاریخ به دست می‌آید - مشاهده کرد (نجفی، ۱۳۹۷: ۹۲).^۱ نکتهٔ دیگر آنکه تأثیرپذیری آرای ابن خلدون از تفکر اشعری را می‌توان به خوبی در تاریخ‌نگاری وی از وقایع اجتماعی و

۱ گفتنی است که نویسنده اصراری بر عدم تأثیرپذیری همه‌جانبهٔ ابن خلدون از اشاعره ندارد و حتی با پذیرش این امر، مهم آن است که نظریه ابن خلدون تا چه حدی ظرفیت و قابلیت پرورش برای دستیابی به یک چارچوب نظری در مورد مسئلهٔ مذکور دارد.

سیاسی پس از رحلت پیامبر(ص) مشاهده کرد. همین امر سبب شده بود که وی تعصب خاصی نسبت به عصر خلفای راشدین و رگه‌های تفکر مسلط بر جامعه در این دوره داشته باشد و به دنبال پرورش دیدگاه‌های رایج در این دوره و منفی جلوه دادن سیاست‌های حاکمان دوره‌های بعد باشد.

۲-۳. سازوکار جمع دو نظام در صدور احکام اجتماعی اسلام

در نگاه ابن‌خلدون، با ظهور اسلام ارزش‌های والایی به عنوان بایسته‌های زندگی جمعی مطرح شد که به‌طور طبیعی بخشی از قواعد عرفی امکان ظهور و بروز خود را به‌تدریج از دست داد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۳۸۹/۱) و به همین دلیل آن‌گونه نبود که شرع خود متولی طرح نظامی نو، مستقل و تمام‌نما از احکام اجتماعی باشد، اما بی‌شک تحول صورت گرفته، اساسی می‌نمود. در نظر او، برای شارع مهم آن بود که اهداف دنیوی، فرع بر اهداف اخروی قرار گیرد و از آنجا که سیاست شرعی، آن اهداف را تأمین می‌کند، بر سیاست‌هایی که بشر بدان دست می‌یابد، مقدم شد. با این حال، سیاست شرعی خواهش‌های طبیعی و دنیوی بشر یا بنیادهایی را که بر این خواهش‌ها پایه‌گذاری شده‌اند، از میان نبرده و سرکوب نکرده است؛ زیرا خواهش‌های نفسانی بشر شالوده‌های لازم برای تمام سیاست‌ها از جمله سیاست شرعی می‌باشند (مهدی، ۱۳۹۰: ۲۲۹). با این نگاه، شرع تنها این خواهش‌های مربوط به مقاصد دنیوی را تعدیل کرده است و با ورود خود سبب شد تا این مقاصد به سمت هدف واقعی بشر سوق داده شود (همان). با این حال، به نظر می‌رسد ابن‌خلدون نظریهٔ منسجم و جامعی را درباره جمع میان دو سیاست ارائه نداده است. از این رو، از یک سو در فصلی با عنوان «اینکه در اجتماع بشری ناچار باید سیاستی به کار رود که نظم و ترتیب امور اجتماع برقرار شود» تأکید می‌کند که در صدور احکام اجتماعی باید ابتدا به منابع شرعی مراجعه کرد و آنگاه نظریات حکما درباره آداب و رسوم و سیرت پادشاهان را ملحوظ داشت (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۴۲۰/۱). این نظر در مورد جایی است که حاکم قصد صدور ابتدایی دستور یا فرمانی را داشته باشد، اما در جایی که قواعد عرفی خاصی وجود داشته باشد، در صورتی از سوی حکومت لازم‌الاجرا می‌شود که مخالفت صریحی از جانب شرع با آن طرح نشده باشد (همان، ۵۹۴/۱). از سوی دیگر، او

در ابتدای فصل دیگری از کتاب که به دو دسته مشاغل دینی و حکومتی پرداخته، تأکید کرده است که دستگاه خلافت به عنوان صاحب شرع دو وظیفه دارد. نخست، محافظت از دین و دیگری سیاست امور دنیوی. تأکید وی آن است که در مورد اول یعنی اجرای امور دینی، خلیفه براساس تکالیف شرعی که بر آن مأمور شده، عمل می‌کند و مردم را نیز بدان وادار می‌کند، اما در مورد دوم یعنی تنفیذ سیاست دنیوی، به مقتضای مصالح عمومی و اجتماعی اقدام می‌کند (همان، ۴۲۰/۱). براساس این شواهد می‌توان گفت ابن خلدون عامل مهم شکل‌گیری احکام اجتماعی را قواعد عرفی و دستورات حکومتگران که براساس تشخیص مصالح عمومی صورت می‌گرفت، می‌دانست؛ با این شرط که عرف و مصالح عرفی در راستای ارزش‌های دینی قلمداد شود.

این نوع نگاه را می‌توان در بخش‌های دیگری از کتاب مقدمه به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مشاهده کرد. برای نمونه، ذیل بحث دربارهٔ دانش پزشکی چنین عبارتی از او دیده می‌شود: «طب منقول در شریعات از این قبیل (امور عرفی عادی) است و هیچ پیوندی با وحی ندارد... چه آنکه پیامبر(ص) مبعوث شد تا به ما شرایع را به ما بیاموزد... نه برای طب یا دیگر اموری که در شمار عادیات است» (همان، ۴۹۳/۱). در ادامه، ابن خلدون به حدیثی اشاره کرده است که همواره از سوی فقهای مسلمان در مورد محدودهٔ کارآمدی «عرف» در استنباط شرعی، مورد بحث و نظر بوده است. مطابق این خبر وقتی از چگونگی تلقیح درخت خرما نزد پیامبر(ص) بحث شد، فرمود شما به امور دنیایی خویش داناترید (همان).

همچنین وی در فصل‌های پایانی مربوط به تحول دولت‌ها، مصداقی بارز از دستور شرعی و قانونگذاری حاکم اسلامی را به تصویر کشیده است. او معتقد بود نامه طاهر بن حسین سردار مأمون به پسرش عبدالله بن طاهر که در آن توصیه‌هایی را در مورد چگونگی حکومت بر مردم مطرح کرده، می‌تواند نشان دهندهٔ یک نظام ایده‌آل باشد (همان، ۵۹۱/۱). مرور این نامه که البته اختصاص به احکام اجتماعی ندارد، نشان می‌دهد که محتوای آن تا حدود زیادی تأمین‌کنندهٔ جمع میان سیاست دینی و عقلی است که در آغاز مقاله بدان اشاره شد. در این نامه، از یک سو بارها به آموزه‌ها و مفاهیم دینی چون رعایت تقوا، یاد مرگ، عمل به واجبات و ترک محرّمات، مواظبت بر سنن پیامبر(ص)،

اجرای حدود الهی، نیت خالص و بسیاری از آیات و احادیث پیامبر(ص) پرداخته شده، اما از سوی دیگر، در بیشتر امور مربوط به ریاست بر امور دنیوی جامعه، بر ضرورت بهره‌مندی از تجارب و قواعد طبیعی جاری میان عقلا تأکید شده است (همان).

با این حال ابن‌خلدون در بخش دیگری که به مسئولیت‌های خلیفه و زبردستان او پرداخته، نشان داده است که مقصود او از این عبارات کنار نهادن آنچه که به عنوان دستورات شارع یا سیره نبوی درباره روابط اجتماعی و احکام حکومتی وجود دارد، نیست، بلکه برعکس لازم است حکومت به این احکام به‌طور جدی پایبند باشد. در همین راستا وی تأکید کرده که «فقیه باید در همه احکام و اموال و سیاست‌های کلی یا جزئی و موجبات عزل اگر روی دهد و مقاصد دیگر پادشاه و سلطان و نیز در تمامی وظایف مندرج در ذیل فرمان او از قبیل وزارت یا خراج‌ستانی یا فرمانروایی در برابر نظر سلطان، صاحب‌نظر باشد» (همان، ۴۵۲/۱). در ادامه این عبارت، ابن‌خلدون سبب تحقق سیاست شرعی را توجه حاکم به نظرات فقیه دانسته، اما تأکید کرده است که او در کتاب مقدمه متکفل طرح این احکام شرعی نیست و تنها از آن جهت به خلافت می‌نگرد که به طبیعت اجتماع انسانی مربوط باشد؛ به همین دلیل خوانندگان را به کتاب *الاحکام السلطانیة* ماوردی (متوفای ۴۵۰ق) ارجاع می‌دهد.

در پایان بحث، مقایسه گذرا میان دیدگاه ابن‌خلدون با برخی متفکران نام‌آور پیش از او، می‌تواند ثمربخش باشد. نخست می‌توان به دیدگاه ماوردی (روزنتال، ۱۳۸۸: ۷۰-۹۸) اشاره کرد. نخست باید توجه داشت که او در باب‌های متعدد که به ضرورت گردش امور جامعه مسلمانان پرداخته، برای مشروعیت و جواز کاربردی و وجودی قدرت از شرع و آیات و روایات و احکام مذاهب استفاده کرده و ستون مرکزی آن را امامت (خلافت) می‌داند (حرم‌پناهی، ۱۳۸۸: ۱۹۱-۲۰۷). ابن‌خلدون در موارد متعدد از وی پیروی کرده و برای نمونه خلافت را نیابت از سوی شارع برای حفظ دین و اداره جهان دانسته است. البته می‌توان گفت آنچه ماوردی مورد بحث قرار داده، کمتر وجودی مستقل از استنادات فقهی-کلامی دارد؛ در حالی که ابن‌خلدون پای در جامعه نهاده و عناصر متعددی را خارج از شرع و در چارچوب علم عمران مورد توجه قرار داده و به همین دلیل مسیر فراخی را پیش روی عقل تجربی با همه محدودیت‌هایی که شرع پدید آورده، قرار داده است. نکته

دوم آنکه در یک نگاه کلی به نظر می‌رسد اگر ابن خلدون در صدد بود به‌طور مستقل - و نه چنین پراکنده و گاه گذرا - به بحث دربارهٔ سیاست شرعی بپردازد، محتوای کار او به کتاب *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام* یکی از آثار تألیف شده در عصر مملوکی در حوزه سیاست شرعی نزدیک می‌بود. نویسندهٔ این کتاب ابن جماعه (متوفای ۷۳۳ق) از علمای مشهور، مدرسان پرکار، قاضی و درگیر تحولات سیاسی و حکومتی بوده است؛^۱ که این ویژگی‌ها سبب شد تا وی در نگارش اثر یادشده از نوعی واقع‌بینی برخوردار باشد. بررسی‌ها دربارهٔ این اثر نشان می‌دهد که نوع این برداشت‌های فقهی که عنوان حکم شرعی در حوزه سیاست شرعی به خود گرفته، بیش از هر چیز برگرفته از مصحلت عرفی بوده که به صورت عادی در کتب سیاست شرعی از قدیم‌الایام دیده می‌شود و همچنین مستند به اعمال خلفای نخستین است؛ به‌ویژه آنچه که توسط خلیفه دوم صورت گرفته، به‌طور دقیق جنبهٔ عرفی داشته و مصحلت‌اندیشی شخصی او بوده است و برای ابن جماعه و پیشینیان وی صورت «شرعی» به خود گرفته بود (جعفریان، ۱۳۹۳: ۴۳۲-۴۳۸).

نتیجه‌گیری

بررسی‌ها نشان داد که ابن خلدون - به صورت گذرا و نه چندان منسجم - از زاویهٔ نگاه کل‌نگرانه و البته واقع‌گرایانه‌اش به تاریخ جریان حکمرانی مسلمانان و همچنین با تأثیرپذیری از آگاهی‌های مربوط به سیاست شرعی، از برخی ویژگی‌های دو نوع حکمرانی براساس شرعی و عرفی - عقلی پرده برداشته است. سیاست شرعی در تفسیر او - اگر به صورت مستقل در ذهن آید - چیزی جز مراجعه به دین‌شناسان و توجه به مصالح و مفاسد با در نظر گرفتن ثواب و عقاب اخروی نیست و احکام آن ریشه در ارادهٔ تشریحی خداوند دارد. سیاست عرفی - عقلی نیز (چنان‌که در جوامع غیراسلامی صورت استقلالی آن قابل مشاهده بوده است) همان آرای خردمندان و توجه به مصالح ظاهری با هدف تأمین منافع دنیوی جامعه بوده و تنها ریشه در عرف و مقتضیات زمانه دارد. ابن خلدون به عنوان مقدمه، بر نامطلوب بودن سیاست عرفی صرف - با نیم‌نگاهی به موجبات دنیوی آن

۱ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ او می‌توان به مقدمهٔ تحقیق کتاب *تحریر الأحکام فی تدبیر اهل الإسلام* نوشتهٔ بدرالدین بن جماعه مراجعه کرد.

از جمله شکل‌گیری نظام پادشاهی و همچنین عدم ثمربخشی اخروی آن - پرداخته است. سپس از گریزناپذیر بودن توجه به عرف و مقتضیات زمانه، لزوم جمع میان دو سیاست شرعی و عرفی - عقلی را نتیجه گرفته و به ارائه چارچوبی هرچند مختصر اما به نسبت کامل از آنچه که در همین راستا در دوره خلفا در صدر اسلام و عصر امویان و عباسیان رخ داده، پرداخته است. با این حال، می‌توان گفت او در این دوراهی، توان عرف را حتی به همان اندازه که در اندیشه‌اش پرورش داده، در بُعد عقل عملی و چینی که از نقش‌ها و مسئولیت‌های حکومتی ارائه داده، مورد توجه قرار نداده و بارها با ابهام و احتیاط از آن سخن گفته است. در مجموع می‌توان گفت دیدگاه ابن‌خلدون براساس خط فکری و کلامی‌اش و مبانی فقهی مذهب مالکی و فضای فکری مغرب، به تبیین سازوکار شکل - گیری احکام صادر شده در قرون نخستین کمک کرده، اما نمی‌تواند تفسیری جامع از آن و صورت حقیقی صدور حکم اجتماعی در نزد شارع و وجه آرمانی آن ارائه دهد.

منابع و مآخذ

- ابن‌جماعه، بدرالدین (۲۰۱۱م)، *تحریر الأحكام فی تدبیر أهل الإسلام*، قطر: دار الثقافة.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله [بی‌تا]، *حلیة الاولیاء و طبقة الاصفیاء*، ج ۶، مصر: السعاده.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی ابن‌خلدون*، تهران: نشر تبیان.
- بعلی، فؤاد (۱۳۸۲)، *جامعه، دولت و شهرنشینی تفکر جامعه‌شناختی ابن‌خلدون*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- پارسا، حمید (پاییز و زمستان ۱۳۹۷)، «چرا باید ابن‌خلدون را اشعری خواند»، *فصلنامه صدرا*، ش ۲۶ و ۲۷، صص ۱۲-۲۶.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۸)، *اندیشه ابن‌خلدون؛ عصیت و دولت*، ترجمه بهروز حسن‌نژاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۹۱)، *خواتشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۳)، *مقالات و رسالات تاریخی*، تهران: انتشارات علم.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۶)، *مقدمه عمومی علم حقوق*، تهران: گنج دانش.

- جهان‌بین، سید عبدالله و علی‌اکبر گرجی از ندریانی (پاییز ۱۳۹۸)، «چیستی هنجار در ساحت نظم اجتماعی و نظم حقوقی»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی دانشگاه تهران، دوره ۴۹، ش ۳، صص ۷۷۷-۸۰۰.
- حرم‌پناهی، ریحانه (تابستان ۱۳۸۸)، «کارکرد تمدن دینی، بررسی نظریه دولت قدرت مدار از دیدگاه ابن‌خلدون»، مجله تاریخ اسلام، ش ۳۸، صص ۱۸۷-۲۱۵.
- خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۴)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون، تهران: اطلاعات.
- رضایی، اسدالله (پاییز و زمستان ۱۳۹۷)، «تحلیل و بررسی روش استنباط احکام الفقهی فقه النوازل (بر مبنای امامیه و اهل سنت)»، پژوهشنامه مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی، ش ۴، صص ۷۷-۱۱۳.
- روزنتال، اروبن آیزاک جاکوب (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران: انتشارات قومس.
- ال‌ریسونی، احمد (۱۴۱۲ق)، نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی، ریاض: الدار العالمیة للکتاب الإسلامی.
- الزحیلی، وهبه مصطفی (۲۰۰۱م)، سبل الاستفاده من النوازل و العمل الفقهی فی تطبیقات المعاصره، سوریا: دار المکتبی للطباعة و النشر و التوزیع.
- الزلمی، مصطفی ابراهیم [بی‌تا]، خاستگاه‌های اختلاف در فقه مذاهب، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- زیویار، فرهاد، ابراهیم مجیدی و امیر اعتمادی بزرگ (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «شریعت در فلسفه سیاسی ابن‌رشد»، پژوهش‌های علم و دین، ش ۱، صص ۶۱-۷۸.
- سلار، ابی‌علی حمزه (۱۴۱۴ق)، المراسم العلویة فی الاحکام النبویة، قم: المجمع العالمی لاهل البیت (ع).
- سیدباقری، سید کاظم (بهار ۱۳۸۴)، «نگرشی به مؤلفه‌های فلسفه تاریخ ابن‌خلدون و نسبت‌سنجی آن با عقلانیت جدید»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۴۲، صص ۷۰-۹۶.
- صابری، حسین (۱۳۸۴)، فقه و مصالح عرفی، خراسان رضوی: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۰)، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران: نشر ثالث.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۳، تهران: انتشارات اساطیر.
- عبدالصمد طاهر، بدوی (۲۰۰۲م)، منهج کتابة الفقه بین التجرید و التدریل، دبی: دار البحوث للدراسات الإسلامیة و احیاء التراث.
- عزیزاده، عبدالرضا، حسین ازدری‌زاده و مجید کافی (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی معرفت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- غراب، ناصرالدین و تقی آزاد ارمکی (زمستان ۱۳۷۹)، «نظریه معرفت‌شناسی ابن‌خلدون»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۱۱ و ۱۲، صص ۲۳۷-۲۵۵.
- قربانی، قدرت‌الله (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «تحلیلی تطبیقی بر کارکرد عوامل اجتماعی مؤثر بر

- معرفت از دیدگاه غزالی و ابن خلدون»، *اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۱۳، صص ۱۳۹-۱۶۵.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*: نشر نی.
- مهدی، محسن (۱۳۹۰)، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵.
- نجفی، موسی (پاییز و زمستان ۱۳۹۷)، «از تاریخ تحقق یافته ابن خلدون تا تاریخ در حال تحقق استاد مطهری»، *فصلنامه صدر*، ش ۲۶ و ۲۷، صص ۸۳-۹۵.
- نصار، ناصف (۱۳۶۶)، *اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الونشریسی، احمد بن یحیی (۲۰۱۵م)، *المعیار عن الفتاوی علماء افریقیه و الاندلس و المغرب*، ج ۱۰، ریاض: مکتبه جامعه الرياض.
- www.islamweb.net/ar/article/2630

تحلیل مبانی مذهبی قیام‌های ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۴ ش. عراق و پیامدهای آن در ایران

علی شاکر^۱
حسین آبادیان^۲

چکیده: در مقاله حاضر مبانی فقهی مخالفت مراجع با قیمومیت انگلستان بر عراق مورد بحث قرار گرفته و نسبت این مبانی با حوادث روی داده شده در حد امکان بررسی شده است. در این راستا قاعده نفی سبیل، حدیث اعتلاء، بیعت شرط و مبحث احکام ثانویه به عنوان مبانی جنبش مزبور به صورت کوتاه مورد بررسی قرار گرفته و بازتاب آن جنبش در تهران بحث شده است. همچنین علل و عوامل ناکامی جنبش و فرجام آن براساس برگ‌هایی از اسناد منتشر نشده، روزنامه‌ها و منابع منتشر شده فارسی و عربی کاویده شده است. در مقاله تلاش شده است با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی بین قرارداد سایکس-پیکو به عنوان زمینه جنبش با موافقت‌نامه «سن رمو» به مثابه تصمیم نهایی قدرت‌های بزرگ ارتباط برقرار شود و نشان داده شود که موضوع انقلاب عراق در دوره بعد از جنگ اول جهانی، صرفاً امری سیاسی نبوده، بلکه از زمینه‌های فقهی برخوردار بود که همه مستند به سیره حضرت رسول و ائمه در تاریخ صدر اسلام بودند. در نتیجه، جنبش‌های اسلامی بعدی نیز بر همان مبانی شکل گرفتند.

واژه‌های کلیدی: عراق، قیمومیت، نفی سبیل، حدیث اعتلاء، بیعت شرط.

۱ دانشجوی دکتری رشته تاریخ، ایران، تهران، دانشگاه پیام نور، ص. پ. ۱۵۳۵۳۶۹۷ (نویسنده مسئول)
alishaker1344@gmail.com

abadian@hum.ikiu.ac.ir

۲ استاد گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی
تاریخ دریافت: ۹۹/۰۲/۳۱ تاریخ تأیید: ۹۹/۰۷/۱۷

An Analysis of Religious Backgrounds of 1920-1925 Iraqi Uprisings and its Consequences in Iran

Ali Shaker¹

Hossein Abadian²

Abstract: This study discusses the jurisprudent basis of high cleric opponents to the British protection in Iraq after WWI, and investigate the relationship between jurisprudence and happened events as much as it possible. In this regard Nafy-e-Sabil rule, 'Etela Hadith, Conditional Bai'a and secondary rulings are discussed in brief as the basis of the so-called movement, and the reflection of the movement in Tehran also has been analyzed. Moreover, the reasons of the discussed movement have been researched from many unpublished records, journals, and Persian and Arabic sources. Using a descriptive-analytical method, this study tries to show the relationship between Sykes-Picot Agreement as the background of movement and San Remo Conference as the final decision of great powers. This study conclude that Iraqi Revolution after WWI was not a mere political issue, it had jurisprudent backgrounds which can be traced back to the Prophet and Imams Traditions in the early years of Islam, resultantly, all Islamic movements are generated upon to that basis.

Keywords: Iraq, protection, Nafy-e Sabil, 'Etela Hadith, Conditional Bai'a.

1 Ph. D Student in Department of History, Payame-Noor University, Tehran, Iran (Corresponding author), alishaker1344@gmail.com

2 Professor of History in Imam Khomeini International University, Department of History, Qazvin, Iran. abadian@hum.ikiu.ac.ir

مقدمه

در طول جنگ اول جهانی بین‌النهرین به اشغال قوای نظامی بریتانیا درآمد. از این زمان تا سال‌ها بعد، جنبشی به رهبری مراجع تقلید مقیم عتبات شکل گرفت که نقش مهمی در تحولات آتی ایران، هند، مصر و برخی دیگر از کشورهای اسلامی ایفا کرد. در این دوره به رهبری میرزا محمدتقی شیرازی و هبه‌الدین شهرستانی، قیامی در دفاع از استقلال و تمامیت ارضی عراق برپا شد. با درگذشت میرزای دوم شیرازی این قیام خاموش نشد و تا ابتدای دوره سلطنت ملک فیصل اول ادامه یافت. هدف اصلی این قیام مخالفت با اعمال قیومیت بریتانیا بر بین‌النهرین بود. ریشه‌های فکری این قیام را مبانی فقهی علمای اصولی شیعه تشکیل می‌داد که عبارت از قاعده نفی سیل، مسئله بیعت شرط، حدیث اعتلاء و قاعده احکام ثانویه عذریه بود. همه این احکام برگرفته از قرآن کریم و سیره حضرت رسول(ص) بود. بر همین اساس، در این راستا با اتکا به بحث و جوب در علم اصول، مراجع تقلید قیام علیه قیومیت را واجب عینی خواندند؛ حال آنکه طبق عرف، جهاد دفاعی واجب کفائی است. بنابراین موضوع قیومیت آن‌قدر اهمیت داشت که برخی مراجع مخالفت با آن را در زمره واجبات عینی دانستند؛ و واجب نیز چیزی است که اجرای آن ضرورت دارد و در ترک آن مجازات در نظر می‌شود.

با توجه به این توضیحات، فرضیه مقاله حاضر این است که بدون توجه به مبانی فقهی قیام مزبور و در نظر گرفتن موارد مشابه در صدر اسلام، تکاپوهای علما و مردم عادی در جهاد علیه نیروهای بریتانیا در جنگ اول جهانی و همچنین اعلام جوب عینی قیام علیه قیومیت انگلستان بر عراق در ابتدای سلطنت ملک فیصل اول، قابل فهم نیست. اهمیت موضوع در این است که دامنه قیام به درون مرزهای جغرافیایی عراق محدود نماند، بلکه ایران و به‌ویژه تهران را نیز چند ماه صحنه تظاهرات علیه قیومیت کرد؛ همان‌طور که در هندوستان هم اعتراضاتی برانگیخت. بنابراین مسئله عراق مشکل یک سرزمین عربی نبود، بلکه براساس مبانی فقه و اصول شیعه، مقوله‌ای بود که هر مسلمانی باید برای حل آن اهتمام می‌ورزید. بر همین اساس، پرسش اصلی مقاله حاضر این است که مبانی فقهی مخالفت با قیومیت بریتانیا بر عراق چه بود و علما با اتکا بر کدام قواعد مردم را تشویق می‌کردند به مثابه وظیفه‌ای دینی، علیه این موضوع به پا خیزند؟

رویکرد مقاله حاضر توصیفی-تحلیلی است؛ یعنی ضمن نقل حوادث واقعه، علل و عوامل آن را با اتکا به مبانی اصولی و مواردی از قرآن کریم و تاریخ صدر اسلام، با توجه به دیدگاه فقهای شیعه مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است تا ماهیت و چیستی قیام را روشن سازد. هدف پژوهش این است که نشان دهد هیچ جنبش سیاسی و اجتماعی بدون در نظر گرفتن مبانی فرهنگی و فکری خاص جامعه‌ای که جنبش در آن روی داده، قابل فهم نیست. الگوی تحلیل جنبش‌های مختلف در اکناف جهان را نمی‌توان به جایی دیگر تعمیم داد؛ زیرا با توجه به «تمایز»ها^۱ و ویژگی‌های فکری هر جامعه، ماهیت تحولات سیاسی آن نیز با جوامع دیگر متفاوت است. قیام علیه قیمومیت بریتانیا بر عراق از جمله این موارد است که تنها با توجه به فهم مبانی و دریافت شیعی از تاریخ صدر اسلام قابل درک است. ضرورت پژوهش حاضر این است که الگویی برای تحلیل جنبش‌های شیعی معاصر دیگر به دست می‌دهد که مبانی فکری آنها را در صدر اسلام کانون توجه قرار می‌دهد. به عبارتی، توجه به روایت شیعه از تاریخ صدر اسلام، در فهم ماهیت بسیاری از تحولات معاصر جهان اسلام بسیار راهگشاست.

مسئله عراق، قاعده نفی سبیل و حدیث اعتلاء

در زمان جنگ اول جهانی و اشغال بین‌النهرین توسط انگلستان، میرزا محمدتقی شیرازی حکم جهاد داد. او در پاسخ به استفتای عده‌ای از مکلفان که پرسیده بودند در شرایط جنگ اگر مسلمانی به اشغالگران بیگانه کمک کند، چه باید کرد؟ فتوایی به این مضمون صادر کرد که: مطالبه حقوق بر عراقی‌ها واجب است و ضرورت دارد آنها ضمن مطالبات خود، امنیت و آرامش را هم مد نظر داشته باشند. اگر انگلیس با تقاضاهای آنها مخالفت کرد، متوسل شدن به قوه دفاعی جایز است (سپهر، ۱۳۳۶: ۱۷۲).^۲ همچنین مقوله وجوب جهاد در دفاع از سرزمین اسلامی توسط شیخ مهدی خالصی در رساله‌ای با عنوان «السيف البتار في جهاد الكفار» (شمشیر برآن در جهاد با کفار) منتشر شد. همچنین با صدور حکمی مسلمانان مکلف شدند برای از بین بردن فتنه

1 Distinctions

۲ مطالبه الحقوق واجبه علی العراقیین و يستجب علیهم فی ضمن مطالباتهم، رعایة السلم و الامن و يجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعیه اذا امتنع الانجلیز عن قبول مطالبهم.

کفار، همه دارایی خود را برای جهاد هزینه کنند و اگر کسی از بخشیدن سرمایه خود اجتناب کرد، طبق این حکم اموال او برای مصالح مسلمین مصادره شود. متعاقباً شخص خالصی و فرزندش در هویزه استقرار یافتند و در برخی عملیات علیه تأسیسات نفتی انگلیس شرکت کردند (الیاسری، ۱۳۸۶ق: ۹/۱؛ امین، ۱۴۲۱ق: ۱۵۷/۱۰).

بعد از پایان جنگ جهانی اول، بریتانیا نمایندگان سیاسی و نظامی خود را در خاورمیانه احضار کرد تا در کنفرانس قاهره شرکت کنند. این کنفرانس از ۱۲ تا ۳۰ مارچ ۱۹۲۱ (مطابق با ۲۲ اسفند ۱۲۹۹ تا ۱۰ فروردین ۱۳۰۰) در هتلی در قاهره برگزار شد. از جمله برنامه‌های این کنفرانس، نحوه مدیریت سرزمین‌های عربی تجزیه شده از امپراتوری عثمانی بود که عراق هم در زمره این سرزمین‌ها به شمار می‌رفت.^۱ تصمیم اولیه بر این بود که طبق قرارداد سایکس-پیکو^۲ بریتانیا قیمومیت خود را بر عراق هم اعمال کند. این امر باید از طریق یک همه پرسی انجام می‌گرفت. در این زمان هنوز عراق در اشغال نیروهای انگلیس بود، مراجع تهدید کردند هر کس به نفع این تصمیم رأی دهد، او را تحریم و از جامعه طرد خواهند کرد. به عبارتی، با اینکه اعمال قیمومیت بر فلسطین به سادگی صورت گرفته بود و همین وضعیت در اردن هاشمی هم جریان داشت، اما به دلیل حضور مراجع شیعه در عراق و با توجه به مبانی فقهی آنان که تسلط غیرمسلمان بر مسلمان را خلاف اسلام می‌دانستند، وضعیت در این کشور به گونه‌ای دیگر بود؛ به همین دلیل در بین‌النهرین زد و خوردهای فراوانی بین اهالی بومی و نیروهای انگلستان انجام شد.

در نیمه‌های سال ۱۲۹۸ش / ۱۹۱۹م. میرزا محمدتقی شیرازی حکم داد کسی جز مسلمانان حق حکومت بر مسلمین را ندارد. این حکم ریشه در آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (سوره نساء، آیه ۱۴۱) داشت. با استناد به این آیه، علمای شیعه از قرون گذشته قاعده‌ای به نام «نفی سبیل» بنا نهاده بودند؛ به این مفهوم که خداوند هیچ راهی برای تسلط کفار بر مسلمین نگشوده است. همچنین در دوره مورد

۱ در مورد این کنفرانس ر.ک. به: Antonius, 1954: 316.

۲ موافقت‌نامه‌ای که در ۹ مه ۱۹۱۶ بین انگلستان و فرانسه منعقد شد و طبق آن بعد از جنگ، بین‌النهرین، سوریه، فلسطین و لبنان را بین خود تقسیم می‌کردند. طبق این موافقت‌نامه انگلستان بر عراق و فلسطین اعمال قیمومیت می‌کرد و سوریه هم به فرانسه داده می‌شد. پیش‌شرط این توافق شکست عثمانی در جنگ بود (ر.ک. به: Sicker, 2001: 46).

بحث به حدیث «اعتلاء» استناد می‌شد که از پیامبر اکرم(ص) روایت شده است: «الاسلام یعلو ولا یعلیٰ علیہ و الکفار بمنزلة الموتی لایحجون و لایورثون»^۱ (الهندی، ۱۴۰۱: ۶۶/۱). همچنین طبق این دیدگاه فقهی اگر استشاره و یا کمک طلبیدن از کفار باعث تسلط آنها بر شعونات مسلمین شود، ممنوع است (القرضاوی، ۱۴۱۸ق: ۳۳۲). این دیدگاه مستند به این آیه کریمه ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^۲ است و بر این اساس مشورت مسلمانان بین خود و توسط خود آنها باید انجام شود (سوره شوری، آیه ۳۸).

احکام ثانویه و بیعت شرط

علاوه بر موضوع بالا، امر دیگری نیز باعث می‌شد تا مراجع شیعه به هنگام نقض استقلال یک سرزمین شیعه، احکام و فتاویٰ خویش را صادر کنند که دو مورد آنها اتکا به احکام ثانویه و بیعت شرط بود. در شریعت شیعه، دو نوع قاعده اصولی وجود دارد. یک دسته قواعد اولیه‌اند که این قواعد یا احکام زمانی اعتبار دارند که معارض با قاعده اهم نباشند. در فقه و اصول، تقدیم جانب مهم‌تر به هنگام تراحم میان دو حکم را قاعده اهم و مهم می‌گویند. پس هر گاه به سبب قانون اهمیت یکی از واجب‌ها بر دیگری مقدم شود، انجام واجب دیگر یا مهم، موکول به عدم اشتغال مکلف به واجب اهم است (صدر، ۱۴۲۹: ۲۱۵/۱-۲۱۶). نوع دوم احکام مبتنی بر قواعد ثانویه است که بر قواعد و احکام اولیه حکومت دارد. در موارد ویژه‌ای، هر گاه منافع و ارزش‌های حیاتی مسلمانان در معرض خطر قرار گیرد، قواعد ثانویه فقهی که ضامن تأمین و حفظ اسلام‌اند، می‌توانند قواعد اولیه را باطل اعلام کنند. قاعده «نفی سیل» از قواعد ثانویه فقهی است؛ یعنی هرگونه ارتباط بین مسلمانان و کافران که موجب نفوذ و سلطه کفر بر اسلام شود، به حکم این قاعده بی‌اعتبار خواهد بود. در هر عمل، قرارداد و تصمیم در زمینه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، نظامی، فرهنگی و مناسبات متنوع دیگر، در صورتی که مقدمه و زمینه تسلط کفار بر مسلمین

۱ اسلام همیشه برتری دارد و هیچ چیزی بر آن برتری ندارد و کافران به منزله مرده‌ها هستند. مانع از ارث دیگران نمی‌شوند و خودشان نیز ارث نمی‌برند.

۲ و کسانی که خواسته پروردگارشان را اجابت کرده و نماز برپا داشته‌اند و در کاری که بر انجام آن تصمیم گرفته‌اند، با یکدیگر مشورت می‌کنند و از آنچه که روزی‌شان کرده‌ایم، برای خوشنودی خدا انفاق می‌کنند.

فراهم شود، قاعده نفی سیل یای در میان می‌گذارد و آن قرارداد را باطل می‌کند. از نظر علما احکام ثانویه برگرفته از برخی آیات قرآن کریم می‌باشند. بیشترین کاربرد این احکام در موارد اضطرار است و به همین دلیل به آنها احکام اضطراری نیز گفته می‌شود. در قرآن کریم مواردی از این دست آمده است؛ برای مثال، ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (آل عمران، آیه ۲۸). پس منظور از حکم ثانوی احکامی است که در حالت اضطرار و یا دیگر عناوین ثانویه از طرف خداوند وضع شده‌اند. عارض شدن حالاتی مثل اکراه، اضطرار، عسر و حرج و عناوینی مثل تقیه و نذر باعث صدور احکام ثانویه می‌شوند. بنابراین با توجه به این احکام بود که علمای مقیم عتبات، به هنگام آگاهی از اعمال قریب‌الوقوع قیومیت بر عراق، علیه این تصمیم‌گیری دست به مقابله زدند و اعتراضات خود را اعلام کردند.

در منابع و مآخذ بیشماری که درباره «ثورة العشرين» نوشته شده، حوادث و وقایع و برخی فتاوی مراجع بیان شده، اما این قواعد مورد توجه واقع نشده است. درست است که مخالفت علما با بحث قیومیت مستند به آیه نفی سیل بود، اما در پشت آن مباحث فقهی و اصولی فراوانی وجود داشت که در منابع به‌طور مشخص درباره آنها بحثی به عمل نیامده و فقط در حد کلیات بسنده شده است. واقع امر این است که انقلاب ۱۹۲۰م. و حوادث متعاقب آن فقط یک حرکت سیاسی نبود، بلکه آن حرکت ریشه‌ای نظری داشت که در عالم تسنن امکان بروز و ظهور نداشت.

بنابراین اعمال قیومیت با وصف مخالفت‌های علما عملاً ناممکن بود؛ به همین دلیل قرار شد فیصل فرزند شریف مکه به عنوان پادشاه آینده عراق تعیین شود. از بین روحانیان برجسته عراق، شیخ مهدی خالصی و سید محمد صدر با فیصل بیعت مشروط کردند؛ به این معنا که از پادشاهی او حمایت می‌کردند مشروط بر اینکه متکی به قدرت خارجی نباشد. البته بیعت مشروط در تاریخ اسلام مسبوق به سابقه است. برای مثال، دعوت رسول خدا(ص) از بستگان خود براساس بیعت مشروط انجام گرفت (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق:

۱ نباید اهل ایمان، مؤمنان را و گذاشته و از کافران دوست گزینند و هر که چنین کند رابطه او با خدا مقطوع است مگر برای در حذر بودن از شر آنها (تقیه کنند) و خدا شما را از (عقاب) خود می‌ترساند و بازگشت همه به سوی خدا خواهد بود.

۲۱/۲). در موردی دیگر، حضرت رسول(ص) به سوی قبیله بنی کلاب رفتند و آنها را به اسلام دعوت کردند. بنی کلاب شرط کردند در صورتی با حضرت بیعت می کنند که بعد از وی حکومت در دست آنان باشد. حضرت این تقاضا را رد کرد و بنی کلاب هم گفتند حاضر نیستند شمشیرهایشان را در جنگی به کار گیرند که بعد از رسول خدا فرد دیگری حاکم آنان می شود^۱ (همو، ۳۷۶ق: ۱/۵۷۲). مورد دیگر بیعت مشروط در صدر اسلام، بیعت طلحه و زبیر با امیرالمؤمنین علی(ع) بود. شرط طلحه و زبیر این بود که شریک حضرت در امر حکومت باشند. این شرط پذیرفته نشد و در مقابل، بیعت آنها با این شرط قبول شد که حکومت حقّه را که در دست امیرالمؤمنین قرار می گرفت، همراهی و تقویت کنند^۲ (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲۲/۱۹). بدین ترتیب باید گفت بیعت مشروط در تاریخ اسلام سابقه داشته است، اما در تاریخ معاصر، با انقلاب ۱۹۲۰ عراق این موضوع مورد توجه بیشتری قرار گرفت و در اندیشه سیاسی شیعه جایگاهی خاص پیدا کرد. البته در گذشته یکی از شروط مشروعیت حاکم این بود که در تقویت احکام دینی بکوشد و اگر در این زمینه اندکی تساهل کرد، خودبه خود از سلطنت عزل شود. گفتنی است انگلستان حاضر به پذیرش بیعت مشروط برخی مراجع مقیم عتبات با ملک فیصل نبود؛ زیرا هدف نهایی بریتانیا اعمال قیومیت بر عراق از طریق پادشاهی فیصل بود که با این بیعت به نتیجه نمی رسید.

درست در همین زمان وهابیان حجاز به عتبات حمله کردند با این هدف که بقاع متبرکه شیعه را نابود کنند. این حمله احتمالاً به شکل برنامه ریزی شده و آگاهانه درست زمانی انجام گرفت که توجه بسیاری از شیعیان را از بحث قیومیت به ضرورت دفاع از بقاع متبرکه سوق دهند. به دنبال این حمله، در کربلا بین آیت الله نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی اتحادی صورت گرفت و شیخ مهدی خالصی نیز از کاظمین به آنها پیوست. هر سه مرجع در کربلا حضور پیدا کردند. ریاست کسانی که علیه وهابیان مبارزه می کردند، با شیخ مهدی خالصی بود (حسنی، ۱۴۰۸ق: ۱/۵۹). در همین

۱ «لَمَّا كَانَ النَّبِيُّ (ص) يَعْزُضُ نَفْسَهُ عَلَى الْفَبَائِلِ جَاءَ إِلَى بَنِي كَلَابٍ فَقَالُوا نَبَايَعُكَ عَلَيَّ أَنْ يَكُونَ لَنَا الْأَمْرُ بَعْدَكَ فَقَالَ الْأَمْرُ لِلَّهِ فَإِنْ شَاءَ كَانَ فِيكُمْ أَوْ فِي غَيْرِكُمْ فَمَضَوْا فَلَمْ يَبَايَعُوهُ وَ قَالُوا لَا نَضْرِبُ لِحَرْبِكَ بِأَسْيَافِنَا ثُمَّ تَحَكَّمْ عَلَيْنَا غَيْرَنَا».

۲ «وَ قَدْ قَالَ لَهُ طَلْحَةُ وَ الزُّبَيْرُ نَبَايَعُكَ عَلَيَّ أَنَا شُرَكَاءُكَ فِي هَذَا الْأَمْرِ فَقَالَ لَا وَ لَكِنَّا شَرِيكَا فِي الْقُوَّةِ وَ الْإِسْتِعَانَةِ وَ عَوْنًا عَلَى الْعَجْزِ. فَبَايَعَانِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ وَ لَوْ أَبَيَا لَمْ أَكْرِهُهُمَا كَمَا لَمْ أَكْرِهُهُمَا».

سال فیصل بیعت مشروط را زیر پا نهاد و با بریتانیا قراردادی منعقد کرد که واژهٔ قیمومیت نیز در آن به کار رفته بود (لانگریگ، ۱۳۷۶: ۲۲۹/۱-۲۳۱). به دنبال این موضوع اعلام شد که بیعت مردم عراق از فیصل برداشته شده؛ زیرا او به مفاد و مضمون بیعت عمل نکرده است (الوردی، ۱۴۲۵ق: ۱۷۶/۶).

به‌طور کلی بیعت سه رکن دارد: بیعت کننده، بیعت شونده و موضوع بیعت. بیعت کننده و بیعت شونده هر دو حضور داشتند، اما موضوع و شروط بیعت از بین رفته بود. طبیعتاً طبق دیدگاه شیعه موضوع بیعت نمی‌توانست خلاف ولایت تشریحی خداوند و مصالح اسلام و مسلمین باشد. نظر به اینکه فیصل شروط بیعت را زیر پا نهاده و به نحوی قیمومیت انگلستان را پذیرفته بود، پس موضوع هم مختومه تلقی می‌شد. از سویی انجام همهٔ تکالیف شرعی مشروط به قدرت مکلف است و پیامبر اسلام نیز هنگام بیعت بر این موضوع تأکید می‌کرد (الهندی، ۱۴۱۹ق: ۱۵/۱). بدین ترتیب، علاوه بر اینکه فیصل خواسته یا ناخواسته شروط بیعت را زیر پا نهاده بود، قادر به انجام تکلیف هم نبود؛ زیرا ناچار بود رویه‌ای را در پیش گیرد که مورد انتظار انگلستان بود.

پادشاهی فیصل و دورهٔ دوم قیام

برای اینکه اهمیت موضوع قیام عراق بهتر روشن شود و ارتباط آن با مسلمانان جوامع دیگر مشخص شود، ناچار باید اندکی به قبل بازگشت. بعد از پایان جنگ جهانی اول و اوایل سال ۱۲۹۹، به دنبال کنفرانس «سن رمو» که در مورد آیندهٔ فلسطین و بین‌النهرین تصمیم‌گیری می‌کرد، بین‌النهرین به صورت رسمی به عراق تغییر نام داد. کنفرانس سن رمو از ۱۹ تا ۲۶ آوریل ۱۹۲۰ در شهر سن رمو واقع در ایتالیا برگزار شد. در این کنفرانس دیوید لوید جورج، الکساندر میلران و فرانچسکو نیتی نخست‌وزیران انگلستان، فرانسه و ایتالیا بعلاوهٔ نمایندگانی از ژاپن، یونان و بلژیک حضور داشتند. این کشورها به مطالعهٔ مفاد قرارداد صلح با عثمانی پرداختند. یکی از تصمیم‌گیری‌های این جلسه در مورد آیندهٔ سوریه و لبنان بود که باید تحت قیمومیت فرانسه قرار می‌گرفتند و عراق و فلسطین نیز تحت قیمومیت انگلیس درمی‌آمدند (جی‌شاو، ۱۳۷۰: ۵۵۹/۲).

مراجع مقیم عتبات با این تصمیم مخالفت کردند. در تابستان آن سال قیامی عظیم به

رهبری میرزا محمدتقی شیرازی صورت گرفت، اما در این میان او به ناگاه درگذشت و شیخ الشریعه اصفهانی رهبری جنبش را عهده‌دار شد (شورای نویسندگان، [بی‌تا]: ۳۰-۳۴). هنگامی که بریتانیا با مخالفت مراجع تقلید مقیم نجف برای قیمومیت بر بین‌النهرین مواجه شد، احساسات مذهبی مردم را مورد سوءاستفاده قرار داد و موضوعی دیگر را پیشنهاد کرد. موضوع این بود که از طریق یک همه‌پرسی، نظر سران ایلات و عشایر و مردم در زمینه حکومت آینده عراق پرسیده شود. همه‌پرسی شامل سه بخش بود:

۱. آیا مردم برپایی یک دولت عربی را که از مرزهای شمالی ایالت موصل آغاز می‌شود و تا خلیج فارس امتداد می‌یابد، به عنوان تحت‌الحمایه بریتانیا می‌پذیرند یا خیر؟
۲. اگر مردم این موضوع را قبول کنند، آیا می‌پذیرند که در رأس این حکومت یکی از اعضای خانواده شریف مکه باشد؟
۳. اگر این موضوع را هم قبول دارند، چه کسی را برای قرار گرفتن در رأس این دولت جدید پیشنهاد می‌کنند؟ (نفیسی، ۱۳۶۴: ۱۰۲).

آشکار است که بریتانیا مایل بود خاندان مورد نظر خود را در عراق حاکم گرداند و برای جلوگیری از هرگونه بحران در آینده، این تصمیم را به شکلی اجرایی می‌کرد که رضایت مردم هم در آن وجود داشته باشد. سرانجام نیز با اختلاف‌افکنی بین سران ایلات و عشایر سنی و شیعه، موفق شد از احساسات مذهبی گروهی از مردم استفاده کند و به این عنوان که فیصل فرزند شریف مکه است و طبعاً حاکمی مسلمان خواهد بود، سلطنت او را تصویب کرد (احمدی، ۱۳۶۹: ۱۷۳-۱۷۴). البته شروع سلطنت وی به یک همه‌پرسی موکول شد.

خانواده شریف مکه از علویان حجاز بودند. آخرین شریف مکه، حسین‌بن علی نام داشت. در زمان جنگ جهانی اول به او قول داده بودند در صورت تجزیه امپراتوری عثمانی، کشورهای عربی را متحد خواهند کرد و او را به خلافت آنها برمی‌گزینند، اما دقیقاً هنگام جنگ به خاندان ابن‌سعود نیز چنین وعده‌ای داده شد. بعد از جنگ، ناصر بن سعود فرمان بر مکه مسلط شد و بعد از او ملک عبدالعزیز به سال ۱۳۰۴ ش. بر این شهر تسلط یافت. بنابراین دو تن از فرزندان شریف مکه یعنی فیصل اول برای پادشاهی عراق و برادرش عبدالله برای پادشاهی اردن در نظر گرفته شدند.

برخی سران عشایر به‌ویژه در کربلا موافقت خود را با تشکیل این حکومت اعلام کردند. قرار شد مردم عراق نمایندگانی از خود انتخاب کنند و مجلسی تشکیل دهند تا تکلیف حکومت آینده را روشن سازند (ویلی، ۱۳۷۳: ۳۳)، اما عده‌ای دیگر به مخالفت با این تصمیم برخاستند و قیامی ساماندهی شد که سه ماه طول کشید. این قیام در تیر ۱۲۹۹ آغاز شد (الاسدی، ۲۰۰۱: ۳۰). در این قیام بخش‌های میانی فرات و استان ناصریه تحرک بیشتری از خود نشان دادند (همان، ۳۶). این قیام به شدت سرکوب شد. بخشی از نیروهایی که در سرکوب قیام مشارکت داشتند، نفرات پلیس جنوب ایران^۱ بودند که به سال ۱۹۱۶ برای تأمین امنیت تجارت بریتانیا با ایران و ممانعت از نفوذ آلمانی‌ها، توسط سرپرسی سایکس ایجاد شد.^۲ عده دیگری از نیروهایی که در سرکوب این قیام شرکت داشتند، از هندوستان اعزام شده بودند (الکاتب، ۱۹۸۱: ۵۲). گفته می‌شود در این قیام بیش از نه‌هزار نفر کشته شدند. انگلیسی‌ها نیز ۴۲۶ کشته دادند و هزینه این جنگ چهل میلیون پوند برآورد شد (ویلی، ۱۳۷۳: ۳۵) که مبلغی بسیار هنگفت به شمار می‌رفت.

یک سال بعد از آغاز قیام، در تابستان ۱۳۰۰ ش. با نظارت سرپرسی کاکس کمیسر عالی بریتانیا در عراق، همه‌پرسی برگزار شد و در شهریور همان سال ملک فیصل به عنوان نخستین پادشاه عراق بر تخت سلطنت تکیه زد، اما برخلاف تصور ناظران، باز هم درست یک سال بعد از به تخت نشستن ملک فیصل یعنی در ۱۳۰۱ ش، معاهده‌ای منعقد شد که طبق آن همه مسائل مالی، اداری، نظامی و سیاست خارجی این کشور در دست انگلستان قرار می‌گرفت. طبق این معاهده ملک فیصل باید یک قانون اساسی تهیه می‌کرد و به رأی‌گیری می‌گذاشت. البته این قانون نباید با مسئله قیومیت بریتانیا منافات پیدا می‌کرد. سروینستون چرچیل وزیر درباری در مجلس اعیان انگلیس، بحث اعمال قیومیت را به اطلاع نمایندگان رسانید. علاوه بر همه اینها، از بین ده مقام اصلی حکومت، یعنی ۳۵ بخش‌دار و ۸۵ مدیر محلی، به جز در شهرهای کربلا و نجف، به هیچ شیعه‌ای پستی داده نشد (همان). به عبارتی، ملک فیصل اول نقض عهد کرد و شروط بیعت را که عدم پذیرش قیومیت بود، زیرپا نهاد. به این شکل دور دوم قیام عراق آغاز شد.

1 South Persian Rifles (SPR).

۲ در این مورد ر.ک. به: سفیری، ۱۳۶۵.

در تیر ۱۳۰۱ / جولای ۱۹۲۲، جمعی از مردم نجف اشرف به این سخنان چرچیل اعتراض کردند و دست به تظاهرات زدند. شیخ مهدی خالصی به جمع تظاهر کنندگان پیوست و ضمن سخنرانی برای آنها گفت بیعت وی با فیصل مقید به شرط عدم قیمومیت بوده است و همان طور که در سطور قبل توضیح داده شد، چون این شرط زیر پا نهاده شده، بیعت خود را پس گرفت و گفت سایر روحانیان هم تکلیف خود را بهتر می‌دانند (وزارت خارجه، سند شماره ۴-۱۶). در این میان شیخ محمد خالصی‌زاده فرزند شیخ مهدی خالصی تصمیم گرفت همراه با یکی دو تن دیگر به ایران مهاجرت کند تا شاید بتواند از این طریق با مسلمانان سایر نقاط دنیا ارتباط برقرار کند و اعمال قیمومیت بریتانیا بر عراق را منتفی سازد (همان).

ادامه قیام و مهاجرت علما به ایران

در منابع و مقالات منتشر شده، به هنگام بحث درباره قیام ۱۹۲۰ عراق کمتر به موضوع علل و انگیزه‌های آغاز دوره دوم قیام و سرایت آن به ایران و افغانستان و هندوستان اشاره شده است. بر همین اساس، با استناد به برخی اسناد منتشر نشده و همچنین نشریات تهران کوشش شده است تا اهمیت سیاسی و پیامدهای این قیام نه تنها در عراق، بلکه در تهران نیز پیگیری شود. به دنبال نقض بیعت از سوی فیصل اول و اعتراض مراجع، فعالیت گروه‌های سیاسی عراق تعطیل شد، تعدادی از جراید توقیف و برخی از مخالفان قیمومیت دستگیر شدند. در عین حال، روحانیان با قانون اساسی عراق نیز مخالف بودند؛ زیرا طبق آن رسمیت دین اسلام نادیده گرفته شده بود. مدارس حق داشتند به زبان بومی خود به اطفال درس دهند، پیروان همه ادیان و مذاهب تساوی حقوقی داشتند و تنها ضابطه برای آزادی فعالیت آنها، عدم مغایرت تعالیم مذهبی با اصل جدایی دین و سیاست و همچنین موافقت پیروان همه ادیان با حکومت ملک فیصل بود (گزیده اسناد وزارت امور خارجه، سند شماره ۴۲-۲۴-۱۳۰۳)؛ به همین دلیل در نیمه‌های خرداد ۱۳۰۲ علما علیه انتخابات مجلس مؤسسان که قرار بود قانون اساسی را تصویب کند، فتوا صادر کردند. سیزده فتوا و حکم صادر شد که در همه آنها اعمال قیمومیت بریتانیا بر عراق به مصداق قاعده نفی سیل مردود اعلام شد. این فتاوا به ترتیب توسط سید ابوالحسن اصفهانی، شیخ محمدحسین

نائینی، سید علی حسینی شیرازی، شیخ مهدی خالصی، سید هبة‌الدین شهرستانی و عده‌ای دیگر از مراجع صادر شد. سید ابوالحسن اصفهانی شرکت در انتخابات را حرام و شیخ مهدی خالصی آن را در حد شرک به خداوند اعلام کرد (روزنامه ایران، ۷ تیر ۱۳۰۲: ش ۱۳۹۷، ص ۲). نتیجه امر این بود که مراجع و روحانیان بلندپایه به حجاز و ایران تبعید شدند. در این میان، جلال‌الدین کیهان سرکنسول ایران در بغداد، نامه‌ای شدیدالحن خطاب به سرپرستی کاکس نوشت و نسبت به تبعید اهانت‌آمیز علما به شدت اعتراض کرد.

روحانیان تبعید شده از عراق وارد قصر شیرین شدند. در این هنگام تا آنجا که ممکن بود دولت تلاش کرد آنها را به شکلی مناسب و در شأن آنها به نجف بازگرداند. مشیرالدوله پیرنیا رئیس‌الوزرای وقت ایران، در همین باره نامه‌ای برای ملک فیصل ارسال کرد، اما فیصل پاسخ تندی داد و اعلام کرد این موضوع زمانی انجام خواهد شد که مجلس مؤسسان تشکیل شود و قانون اساسی عراق را تصویب کند (حائری، ۱۳۶۴: ۱۷۷-۱۷۸). در این حال، با اینکه علمای شافعی کردستان با روحانیان شیعه ابراز همدردی می‌کردند (شفق سرخ، ۱۷ مرداد ۱۳۰۲: ش ۱۵، ص ۳)، دولت بریتانیا به این بهانه آتش اختلاف شیعه و سنی را تندتر می‌کرد (استادوخ، سند ۲۷-۲۰-۱۳۰۲).

در تهران وضعیت به گونه‌ای دیگر بود. بیانیه‌ای از سوی روحانیان تهران منتشر شد و از «تعدیات استقلال‌شکنانه و اجحافات ظالمانه این دولت جابر و جائر» یعنی دولت انگلستان سخن به میان آمد. تأکید عمده در این بیانیه، درباره همان محور «حفظ اسلام و شرافت دیانت» بود که «وظیفه هر مسلم و فریضه اول هر مؤمنی است». بدین ترتیب، کمک‌رسانی به «اعوان اسلامی به هر نحوی که باشد» ضروری شناخته شد (ساکما، ۲-۵۵-۱۰-۲۹۶). محتوای این بیانیه مبتنی بر قاعده نفی سیل و حدیث اعتلاء بود.

سید ابوالحسن اصفهانی نیز همراه با شیخ حسین یزدی بیانیه‌ای منتشر و اعلام کردند «مراجع تقلید عامه» برای «حفظ شرع و حمایت بیضه اسلام تکلیف واجب و بلکه واجب عینی» خود می‌دانند که علیه حکومت دست‌نشانده قیام کنند (شفق سرخ، ۱۴ مرداد ۱۳۰۲: ش ۱۷۴، صص ۱-۲). این نکته‌ای بسیار مهم بود؛ زیرا دفاع از استقلال و تمامیت یک سرزمین اسلامی واجب کفائی است. البته در حکم مزبور این امر از مصادیق واجبات عینی ذکر شده بود. در علم اصول، وجوب از اقسام احکام الزامی بوده و

عبارت است از حکم یک تکلیف شرعی که شارع به طور جزم و الزام، انجام متعلق آن را از مکلف می‌خواهد و راضی به ترک آن نیست و برای عمل به آن پاداش و برای ترکش کیفر قرار داده است؛ مانند وجوب نماز، روزه و ادای امانات (صدر، ۱۴۲۹ق: ۶۳/۱؛ سجادی، ۱۳۴۳: ۲۰۹۹/۳-۲۱۰۰).

بدین ترتیب، طبق قاعده نفی سیل و براساس حدیث اعتلاء، مخالفت با قیومیت بریتانیا بر عراق واجب عینی شمرده شد. مقصود از واجب عینی این بود که انجام این تکلیف بر هر مسلمانی در هر جای دنیا واجب بوده است (عجم، ۱۹۹۸: ۱۶۹۰/۲). به دنبال این احکام عشایر عرب عراق علیه تبعید مراجع دست به شورش زدند. روز ۱۴ مرداد ۱۳۰۲ مراجع از مرز قصر شیرین به سوی تهران حرکت کردند. در این روز تجار تهران اعلام کردند اگر موضوع تبعید مراجع به ایران به شکلی مقتضی رفع و رجوع نشود، کالاهای انگلیسی را تحریم خواهند کرد. همزمان عده‌ای در مسجد سلطانی بازار تحصن کردند و از بازاریان خواستند کسب و کار خود را تعطیل کنند. برگزاری جشن سالروز مشروطه هم ممنوع شد (سالور، ۱۳۷۹: ۶۶۴۷/۸).

سرانجام کمیته اتحاد اسلام

در این دوره تا پایان سال ۱۳۰۲، محافل سیاسی و مجلس ایران درگیر بحث جمهوری بودند؛ به همین دلیل موضوع مهاجرت مراجع تقلید و قیومیت انگلیس بر عراق، تحت الشعاع این امر قرار گرفت. بریتانیا و ملک فیصل اول موفق شده بودند انتخابات مجلس مؤسسان را برگزار کنند و فیصل که اکنون از آینده خود آسوده خاطر شده بود، با بازگشت مراجع به عتبات مخالفتی نکرد. چند ماه بعد اهداف مخالفان اعمال قیومیت بریتانیا به سوی مسئله‌ای دیگر سوق پیدا کرد و آن مخالفت با استقرار نظام جمهوری در ایران بود. شیخ محمد خالصی‌زاده که تا پیش از این، موضوع قیومیت بعلاوه تبعید پدر خود و برخی دیگر از مراجع را پیگیری می‌کرد، در صف مخالفان جمهوری در مسجد سلطانی به سخنرانی می‌پرداخت و آیت‌الله سید جمال اصفهانی نیز در این مسجد فعال بود (بهار، ۱۳۵۷: ۳۶۲/۱).

لازم به توضیح است که هم شیخ محمد خالصی‌زاده و هم پدرش شیخ مهدی خالصی،

از زمان اقامت در عتبات جنبشی به نام «جمعیت نهضت اسلامی» را مورد حمایت خود قرار داده بودند. در رأس این جنبش سید محمدعلی بحرالعلوم و شیخ محمدجواد جزائری قرار داشتند. این جنبش که به مرور «اتحاد اسلام» نام گرفت، علاوه بر بین‌النهرین در ایران و هندوستان نیز طرفدارانی داشت. بعد از تبعید مراجع، خالصی‌زاده نشریه‌ای با عنوان *اتحاد اسلام* در ایران منتشر کرد که هدفش دفاع از آن جنبش و مخالفت با قیمومیت انگلیس بر عراق بود. خالصی‌زاده و پدرش در اندیشه اتحاد مسلمانان جهان علیه استعمار بریتانیا بودند (صدر هاشمی، ۱۳۶۳: ۴۹/۱). خالصی‌زاده پیش از این هم نشریه‌ای با عنوان *لواء بین‌النهرین* منتشر کرده بود. این نشریه نیز موضوعی مشابه با نشریه *اتحاد اسلام* داشت (همان، ۱۸۰/۴-۱۸۷).

جنبش اتحاد اسلام منحصر به عراق نبود، بلکه در ایران نیز نشریه‌ای با عنوان *الاسلام* منتشر می‌شد که مدیر آن فردی به نام شیخ عبدالعلی مازندرانی بود. این شخص با جنبش میرزا کوچک خان جنگلی مرتبط بود. حتی هنگام مقدمات بحث جمهوری در تهران، خالصی‌زاده همچنان از اندیشهٔ یادشده دفاع می‌کرد و می‌گفت «انشاءالله نجات هند نزدیک است؛ چون هند، مصر و جاهای دیگر عسکر به انگلیس نخواهند داد و انگلیس معدوم می‌شود» (مجموعه اسناد وزارت دربار رضاشاه، گزارش مورخه ۱۷ دی ۱۳۰۲).^۱ علت امر این بود که هند و مصر که مستعمرهٔ بریتانیا بودند، سرزمین‌های اسلامی شناخته می‌شدند و به همین دلیل حاضر نبودند نیروهایشان را برای سرکوب یک کشور اسلامی دیگر اعزام کنند.

بر همین اساس، شیخ مهدی خالصی به پسرش دستور داد کمیتهٔ اتحاد اسلام را بار دیگر فعال کند. تلاش شد تا گروهی را که در جنگ جهانی اول با این نام در ایران فعالیت می‌کردند، به «کمیته بین‌النهرین» دعوت کنند و «تشکیلات مخفی» به وجود آورند. این عده نیز براساس همان قاعدهٔ نفی سیل و حدیث اعتلاء، می‌خواستند با دخالت انگلیس در مسائل داخلی کشورهای اسلامی مقابله کنند و «فعالاً هم اساس مذاکره [و] دعوتشان از اشخاص روی همین زمینه است» (همان، گزارش مورخه ۱۳ اسفند ۱۳۰۲). البته موضوع

۱ این اسناد منتشر نشده‌اند و هنوز به لحاظ علمی فهرست نویسی نشده‌اند و فاقد شماره‌اند. اصل این اسناد در کاخ موزه نیاوران نگهداری می‌شوند.

جمهوری بحث اتحاد اسلام را نیز تحت الشعاع خود قرار داده بود؛ به همین دلیل اواخر سال ۱۳۰۲ مراجع به این نتیجه رسیدند که بهتر است به عتبات بازگردند؛ امری که با موافقت ملک فیصل روبه‌رو شد. دولت نیز که تمایل داشت این افراد به عراق مراجعت کنند، دوازده اتومبیل به قم فرستاد تا مراجع را بدرقه کنند (هفته‌نامه جنت، ۲۵ اسفند ۱۳۰۲: ش ۱۳، ص ۲۵). در این میان، روزنامه شفق سرخ عده‌ای را به بدترین شکل ممکن مورد خطاب قرار داد (شفق سرخ، ۲۳ اسفند ۱۳۰۲، ش ۲۲۴، ص ۲) تا علیه جمهوری سخن نگویند و برای حفظ احترام خود در بین مردم، سکوت پیشه کنند. به عبارتی در دوره دوم قیام، ملک فیصل از تبعید علما به ایران بهره برد و سلطنت خویش را تثبیت کرد. در ایران عملاً آنها نتوانستند کاری از پیش ببرند؛ زیرا روند حوادث به سوی بحث جمهوری تغییر مسیر داد و به این ترتیب افکار مراجع را از مسئله عراق به این موضوع انتقال دادند. البته آنها با موضوع جمهوری مخالفت کردند.

به دلیل مخالفت‌های مراجع مقیم نجف که در قم به سر می‌بردند (یعنی سید ابوالحسن اصفهانی، آیت‌الله نائینی و همچنین شیخ عبدالکریم حائری)، رضاخان روز ۱۲ فروردین ۱۳۰۳ بیانیه‌ای منتشر کرد و موضوع جمهوری را منتفی دانست (بهار، ۱۳۶۳: ۱۶۲/۲). در همین ایام مراجع به نجف بازگشتند. در این بین شیخ محمد خالصی‌زاده که همچنان جنبش اتحاد اسلام را هدایت می‌کرد، در تهران حضور داشت و نسبت به صدور دستخطی از نائینی خطاب به رضاخان رئیس‌الوزرای وقت انتقاد کرد (جارچی ملت، ۸ خرداد ۱۳۰۳: ش ۱۱، ص ۱). مقصود این است که اختلافات میان خود مراجع راه یافته بود و به دنبال موضوع جمهوری، این اختلافات تشدید هم شد. با وجود این، پدر شیخ محمد خالصی‌زاده یعنی شیخ مهدی خالصی نیز که در آن زمان در مشهد زندگی می‌کرد، گروهی با نام «جمعیه استخلاص الحرمین الشریفین و بین‌النهرین» تأسیس کرد و از مسلمانان کشورهای اسلامی خواست تا با پیوستن به آن، اماکن مقدس حجاز و عراق را از وجود کافران پاک کنند (الوردی، ۱۴۲۵ق: ۶/۲۴۶-۲۵۱)، اما دیگر نه در ایران و نه در عراق اتفاق مهمی روی نداد. با درگذشت شیخ مهدی خالصی در ۱۶ فروردین ۱۳۰۴ مسئله عراق به کلی فراموش شد. وقتی به دنبال تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی، سید ابوالحسن اصفهانی و آیت‌الله نائینی هم به ایران مراجعت کردند، جنبش

عراق به کلی فروکش کرد. از این تاریخ تا سال ۱۳۳۷ ش. که کودتای عبدالکریم قاسم روی داد و نظام پادشاهی عراق به جمهوری تغییر یافت، خاندان فیصل بر این کشور حکومت کردند و عملاً اتفاق مهمی روی نداد.

نتیجه‌گیری

قیام تابستان ۱۲۹۹ ش براساس قاعده نفی سییل و به منظور مقابله با قیومیت انگلیس بر عراق به وقوع پیوست. مراجع تقلید مقیم عتبات تلاش می‌کردند از راه‌های قانونی مانع این قیومیت شوند. بر همین اساس، در ابتدا با ملک فیصل بیعت شرط کردند تا حکومت او مشروط به عدم پذیرش قیومیت انگلستان باشد. این موضوع مورد قبول فیصل واقع شده بود، اما اگر چنین چیزی محقق می‌شد، مفاد و مضمون قرارداد سایکس-پیکو و همچنین توافقاتی که به عمل آمده در سن‌رمو، برای انگلستان سودی به دنبال نداشت. طبق آن قرارداد و توافق، فرانسه توانسته بود بر سوریه و لبنان تسلط پیدا کند. بنابراین انگلستان هم به دنبال راه حلی بود تا سیطره طولانی مدت خود را بر این منطقه مهم جغرافیایی محقق سازد. قیام تابستان ۱۲۹۹ بعد از سه ماه فروکش کرد، اما بار دیگر جنبشی علیه تشکیل مجلس مؤسسان و قیومیت بر عراق شکل گرفت. این جنبش از تابستان ۱۳۰۱ آغاز شد و تا سال بعد ادامه یافت. نظر به اینکه بر همان اساس مراجع تقلید با قیومیت مخالفت کرده بودند، آنان را به ایران تبعید کردند. این ماجرا در تابستان سال ۱۳۰۲ اتفاق افتاد. در شهریور آن سال انتخابات مجلس مؤسسان برگزار شد و سلطنت ملک فیصل صورت قانونی به خود گرفت. با اینکه در تهران جنبشی علیه تبعید مراجع به ایران و قیومیت انگلستان بر عراق شکل گرفت، اما این امر به شدت تحت تأثیر شرایط روز ایران قرار گرفت؛ یعنی بحث جمهوری باعث شد اجتماع مسجد سلطانی به جای پرداختن به موضوع اصلی، به یک بحث فرعی کشانده شود. وقتی موضوع جمهوری پایان یافت، مراجع به نجف بازگردانیده شدند. با اینکه شیخ مهدی خالصی و فرزندش به دستور ملک فیصل و خواسته بریتانیا نتوانستند به عراق بازگردند، اما در ایران و به‌ویژه شهر مشهد تلاش‌هایی برای احیای اندیشه اتحاد اسلام به عمل آوردند تا مسلمانان ایران، هند، مصر، بین‌النهرین و سایر مناطق اسلامی را علیه بریتانیا متحد سازند. البته با درگذشت شیخ مهدی خالصی این

تلاش نیز بی نتیجه ماند. با این همه، اندیشه ضرورت مقابله با تسلط غیرمسلمانان بر مسلمانان به قوت خود باقی ماند و مبنای بسیاری از جنبش‌های اسلامی بعدی شد.

بنیاد و اساس جنبش عراق علیه نظام قیومیت، مبتنی بر مبانی فقهی مثل نفی سییل و همچنین اعتلای مسلمین بر غیرمسلمین بود. نخستین قاعده برگرفته از یک آیه قرآنی و دومین قاعده مأخوذ از حدیثی از رسول‌الله (ص) بود. همچنین دیدگاه‌های فقهی علمای اصولی، مثل احکام ثانویه و بیعت شرط نقش مهمی در زمینه‌ها و متن این جنبش ایفا کرد؛ یعنی پشتوانه نظری آن قیام سیاسی، نظامی و فکری بود که طبق محکومات قرآنی تسلط کفار بر مسلمین را مردود می‌دانست. براساس سیره حضرت رسول (ص) هیچ امری نمی‌توانست برتری اسلام را تحت الشعاع قرار دهد و اگر این امر واقع می‌شد، به عدد کافی باید مسلمینی گرد می‌آمدند تا به جهاد برخیزند. این مقوله همان بود که در فقه و اصول و جوب کفائی خوانده می‌شد. مبانی یادشده در ادوار بعدی نیز باعث شکل‌گیری جنبش‌های ضد استعماری فراوانی از سوی جامعه مسلمین شد.

منابع و مآخذ

الف. کتاب‌ها و مقالات

- قرآن کریم
- ابن‌ابی‌الحدید، فخرالدین ابوحامد عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۹، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی.
- ابن شهر آشوب، ابی‌جعفر رشیدالدین محمد بن علی (۱۳۷۶ق)، مناقب آل ابی‌طالب، ج ۱، ۲، قم: مؤسسه انتشاراتی علامه.
- احمدی، حمید (۱۳۶۹)، ریشه‌های بحران در خاورمیانه، تهران: کیهان.
- الاسدی، مختار (۲۰۰۱)، موجز تاریخ العراق سیاسی الحدیث، نجف: مرکز الشهدیدین الصدرین للدراسات و البحوث.
- امین، سید محسن (۱۴۲۱ق)، اعیان الشیعه، ج ۱۰، بیروت: دار التعارف.
- بهار، ملک‌الشعراء (۱۳۵۷)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۶۳)، تاریخ احزاب سیاسی ایران، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- جی‌شاه، استنفورد (۱۳۷۰)، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، ج ۲، مشهد: آستان قدس رضوی.

- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴)، *تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیرکبیر.
- حسنی، عبدالرزاق (۱۴۰۸ق)، *تاریخ الوازرات العراقية*، ج ۱، بغداد: وزارة الثقافة و الاعلام.
- سالور، قهرمان میرزا (۱۳۷۹)، *خاطرات عین السلطنه*، به کوشش مسعود میرزا سالور و ایرج افشار، ج ۸، تهران: اساطیر.
- سپهر، احمدعلی (۱۳۳۶)، *ایران در جنگ بزرگ*، تهران: بانک ملی.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۴۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۳، تهران: کومش.
- سفیری، فلوریدا (۱۳۶۵)، *پلیس جنوب ایران*، ترجمه منصوره اتحادیه و منصوره جعفری فشارکی، تهران: نشر تاریخ ایران.
- شورای نویسندگان [بی‌تا]، *تاریخ سیاسی عراق*، تهران: مؤسسه انتشاراتی نهضت جهانی اسلام.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۹)، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، قم: دارالصدر.
- صدر هاشمی، محمد (۱۳۶۳)، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، ج ۱، ۴، اصفهان: انتشارات کمال.
- عجم، رفیق (۱۹۹۸)، *موسوعة مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین*، بیروت: مکتب لبنان ناشرون.
- القرضاوی، یوسف (۱۴۱۸ق)، *الحلال و الحرام فی الاسلام*، قاهره: مطبعة وهبه.
- الکاتب، احمد (۱۹۸۱)، *تجربة الثورة الاسلامیه فی العراق*، طهران: دار القبس اسلامی.
- لانگریگ، استیون همزلی (۱۳۷۶)، *عراق ۱۹۰۰-۱۹۵۰*، ترجمه علی درویش، ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- نفیسی، عبدالله فهد (۱۳۶۴)، *نهضت شیعیان در انقلاب اسلامی عراق*، ترجمه کاظم چایچیان، تهران: امیرکبیر.
- الوردی، علی (۱۴۲۵ق)، *لمحات الاجتماعیه من تاریخ عراق الحدیث*، ج ۶، قم: المکتبة الحیدریه.
- ویلی، جوینس (۱۳۷۳)، *نهضت اسلامی شیعیان عراق*، ترجمه مهوش غلامی، تهران: اطلاعات.
- الهنّدی، علاءالدین علی المتقی بن حسام‌الدین (۱۴۱۹ق)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- الیاسری، عبدالشهید (۱۳۸۶ق)، *البطوله فی ثورة العشرین*، ج ۱، نجف: [بی‌نا].

ب. اسناد و نشریات

- اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه (استادوخ)، سند شماره ۲۷-۲۰-۱۳۰۲.
- *روزنامه ایران* (۷ تیر ۱۳۰۲)، ش ۱۳۹۷، ص ۲.
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما)، *بیانیه جامعه دینان تهران*، سند شماره ۲-۵۵-۱۰-۲۹۶.
- (ساکما)، سند شماره ۲-۵۵-۱۰-۲۹۶.
- شفق سرخ (۲۳ اسفند ۱۳۰۲)، س ۲، ش ۲۲۴، ص ۲.

- شفق سرخ (۱۷ مرداد ۱۳۰۲)، ش ۱۵، ص ۳.
- شفق سرخ (۱۴ مرداد ۱۳۰۲)، ش ۱۷۴، صص ۱-۲.
- گزیده اسناد وزارت امور خارجه، ج. ا. ا، سند شماره ۴۲-۲۴-۱۳۰۳.
- مجموعه اسناد وزارت دربار رضاشاه، کاخ موزه نیاوران، گزارش مورخه ۱۷ دی ۱۳۰۲.
- ، گزارش مورخه ۱۳ اسفند ۱۳۰۲.
- هفته‌نامه جارچی ملت (۸ خرداد ۱۳۰۳)، ش ۱۱، ص ۱.
- هفته‌نامه جنت (۲۵ اسفند ۱۳۰۲)، س ۲، ش ۱۳، ص ۲۵.

ج. منابع انگلیسی

- Antonius, George (1945), *The Arab Awakening; The Story of The Arab National Movement*, London: Hamish Hamilton.
- Sicker, Martin (2001), *The Middle East in the Twentieth Century*, London: Greenwood Publishing Group.

بررسی فعالیت‌های تجاری بازرگانان ارمنی در بوشهر در دوره قاجاریه

بدرالسادات علیزاده مقدم^۱
ظهرباب هاشمی‌پور^۲

چکیده: ارمنی‌ها از جمله اقلیت‌های ایران‌اند که از پیشینه زیادی در امر تجارت برخوردارند. در دوره قاجاریه بندر بوشهر از مهم‌ترین عرصه‌های فعالیت‌های تجاری ارمنیان بود. این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی در پی پاسخگویی به این سؤال اصلی است که ارمنیان بوشهر چه نقشی در فعالیت‌های تجاری این بندر در دوره قاجاریه ایفا کرده‌اند؟ بررسی‌های اجمالی مؤید آن است که در این برهه بازرگانان و تجارخانه‌های ارمنی با استفاده از تجربیات تجاری و بهره‌گیری از شبکه ارتباطات قوی با مراکز تجاری و مالی دنیا و همچنین کسب نمایندگی شرکت‌های بزرگ خارجی، واسطه صادرات و واردات انواع کالا از بندر بوشهر بودند. تجار ارمنی همچنین از طریق مساعدت در برخی امور خدماتی و رفاهی، نظیر ساخت کاروان‌سرا و کارخانه یخ‌سازی و حمل‌ونقل دریایی تجار و مسافران نقش مهمی در رونق بندر بوشهر در دوره قاجار ایفا کردند.

واژه‌های کلیدی: ارمنی‌ها، فعالیت‌های تجاری، بوشهر، قاجاریه.

Investigation of Armenian Merchants' Business Activities in Bushehr in Qajar Era

Badrosadat Alizadeh Moghadam¹

Zohrab Hashemipoor²

Abstract: Bushehr port during the Qajar era was the most important commercial port of Iran due to various factors, especially the volume of exports and imports. Some factors such as the rule of Al-Mazkur family and their attention to providing the security for this port, as well as the presence of foreign agents and firms along with the active presence of businessmen, especially Armenian traders, had boosted the business of Bushehr port at that time. This research using a descriptive and analytical, as well as desk study method, is aimed to answer a main question: What role the Bushehr Armenians played in the commercial activities of this port during the Qajar era? The overviews confirm that Armenian businessmen individually or through formation of multiple trading houses have played active role in commercial boom in Bushehr port in Qajar era through various ways, such as exporting and importing various goods, accepting the representation of foreign companies and interacting with other Iranian business groups.

Keywords: Armenians, business activities, Bushehr, Qajar.

1 Assistant Professor Of History Department, Payame Noor University (Corresponding author)
baliz_moghadam@yahoo.com

2 PhD student In History Of Persian Gulf University, Bushehr.

Zohrab1395@gmail.com

مقدمه

از اوایل دوره قاجاریه به واسطه بروز شرایطی چون الغای معافیت گمرکی کالاهای ترانزیتی از طریق قفقاز، استمرار اختلافات با دولت عثمانی، توسعه و سهولت حمل و نقل دریایی و سرانجام توجه برخی از خوانین محلی همچون آل مذکور به برقراری امنیت در خلیج فارس، بازرگانی از طریق آبراه خلیج فارس از رشد قابل توجهی برخوردار شد. در این میان، بندر بوشهر به عنوان شاخص‌ترین بندر جنوب ایران در دوره قاجاریه، ضمن داشتن موقعیت لنگرگاهی مناسب در کنار حضور طبقه فعال تجار، نقش قابل توجهی در زمینه رشد و رونق تجارت در خلیج فارس ایفا کرد. درباره نقش بوشهر در تجارت این دوره پژوهش‌هایی صورت گرفته است، اما درباره نقش اقلیت‌های دینی ساکن در این بندر، به‌ویژه نیروهای ارمنی در تجارت تاکنون پژوهش منسجمی صورت نگرفته است. در این زمینه مرتضی دهقان‌نژاد و ظریفه کاظمی در مقاله «تجارت بوشهر و راه‌های تجاری آن در سال‌های ۱۲۹۳ تا ۱۳۲۴ش» با اشاره کوتاه به تجارت بوشهر، بیشتر به بررسی مسیرهای داخلی تجاری منتهی به بوشهر پرداخته‌اند. حیدر امیری نیز در مقاله «تجارت بندر بوشهر در حوزه خلیج فارس در دوره قاجار» ضمن نگاهی به شرایط اقتصادی ایران در دوره قاجاریه، تنها به بررسی صادرات و واردات عمده بوشهر در این دوره پرداخته است. در مقاله «بررسی نقش ارمنه در گمرک بوشهر در دوره قاجاریه براساس اسناد این دوره» از بدرالسادات علیزاده مقدم و ظهراب هاشمی‌پور نیز فقط به بررسی نقش نیروهای ارمنی در توسعه و تجهیز گمرک بوشهر بسنده شده است. بر همین اساس، نگارندگان این پژوهش درصدد پاسخگویی به این پرسش اصلی‌اند که ارمنه بوشهر چه نقشی در فعالیت‌های تجاری این بندر در دوره قاجاریه ایفا کردند؟ این پژوهش بر این فرضیه استوار است که ارمنه بوشهر به عنوان یکی از اقلیت‌های ساکن در این بندر، در کنار تجار بومی از طرق مختلف نقش فعالی در رشد و رونق تجاری بندر بوشهر ایفا کردند.

بوشهر مهم‌ترین بندر تجاری ایران در آغاز دوره قاجاریه

بندر بوشهر از بنادر قدیمی ایران از پیشینه زیادی در تاریخ ایران برخوردار است؛ چنان‌که در دوره باستان از این بندر به عنوان «لیان» و «ریشهر» یاد شده است (مارکوارت، ۱۳۸۳:

(۴۸). با وجود فراز و فرودهای بسیار در تاریخ این بندر، سرآغاز تحول نوین بوشهر به‌طور مشخص به دوران افشاریه، به‌ویژه عصر نادرشاه و تلاش وی در ایجاد ناوگان دریایی در این بندر بازمی‌گردد. این کوشش‌ها در دوره زندگی و به‌ویژه با اهتمام کریم‌خان نسبت به توسعه تجارت دریایی ایران، به‌خصوص از طریق بندر بوشهر همچنان استمرار یافت. در این دوره به‌ویژه به واسطه شورش‌های گاه و بیگاه نصیرخان لاری و اجحافات وی به تجار ساکن بندرعباس و تجارتخانه‌های آنها، اقبال این تجار به بندر بوشهر شدت گرفت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۴۸۸). از طرف دیگر، حاکمیت آل مذکور در بوشهر و اهتمام آنان در ایجاد امنیت و توسعه تجاری بوشهر، اهمیت بسزایی در رونق این بندر به همراه داشت؛ چنان‌که در همین دوره که حملات و دستبردهای مکرر قبایل و دزدان دریایی به شکل نامساعدی بر رونق بازرگانی بندر خلیج فارس تأثیر گذاشته و آشوب و ناامنی فضای بندر را فرا گرفته بود (موریه، ۱۳۸۶: ۶۲/۱)، بوشهر پناهگاه آرامی برای بازرگانان و شرکت‌های حمل‌ونقل دریایی بود (استفان رای، ۱۳۷۸: ۶۴). البته در این میان، رکود تجارت از طریق روسیه و عثمانی به واسطه استمرار اختلافات مرزی با آن دولت‌ها نیز از دیگر عوامل توجه به بندر جنوبی ایران و به‌ویژه بندر بوشهر بود. بدین ترتیب، بروز این شرایط به تدریج بندر بوشهر را در آغاز دوره قاجاریه به مهم‌ترین دروازه ورود و خروج کالا و ارتباطات تبدیل کرده بود (علیزاده مقدم و هاشمی پور، ۱۳۹۷: ۲۱)؛ چنان‌که در این باره شیخ ناصر حاکم بوشهر، طی نامه‌ای به مدیران کمپانی هند شرقی انگلیس در بمبئی، یادآور شده بود که تمام مسیرهای ورود به ایران به بوشهر منتهی می‌شود و تجار همه جا برای دادوستد به این بندر می‌آیند (فلور، ۱۳۸۹: ۱۳۰). مصداق دیگر این سخن آنکه به روایت آمار تا اواخر قرن هجده میلادی/ دوازده قمری حدود دو سوم واردات ایران از طریق بوشهر صورت می‌گرفت (پری، ۱۳۶۵: ۳۵۱). در این برهه همچنین به واسطه تأسیس تجارتخانه‌های کشورهای مختلف و کنسولگری‌های آنها همچون انگلستان و هلند و عثمانی و دیگر کشورهای اروپایی در بوشهر، اهمیت سیاسی و رونق تجاری این بندر به شدت افزایش یافته بود (کرزن، ۱۳۶۲: ۶۸۱/۲)؛ چنان‌که واردات ایران از بندر بوشهر در سال ۱۸۱۶م/۱۲۳۲ق. بیشتر از سیصد میلیون لیره و در سال ۱۸۲۱م/۱۲۳۸ق. به ۶۷۰ میلیون لیره یعنی بیش از دو برابر شده بود (عیسوی، ۱۳۶۲: ۱۶۷). از طرف دیگر، بیشتر

صادرات ایران نیز از طریق همین بندر صورت می‌گرفت (لوریمر، ۱۳۷۹: ۱۷۰). این کالاها از مسیرهای مختلفی به بوشهر وارد و یا از آن خارج می‌شدند. معروف‌ترین این مسیرها مسیری بود که از بوشهر به برازجان و از آنجا به شیراز، اصفهان و تهران می‌رسید. این مسیر از دشواری‌های طبیعی بسیاری برخوردار بود، اما به سبب تجارت جنوب نهایت اهمیت را داشت (بنجامین، ۱۳۶۳: ۵۶۱)؛ چنان‌که کرزن در توصیف این جاده نوشته است، از همین راه تمام کالای تجاری هند و انگلستان به اصفهان و مقدار معتنا بهی نیز به تهران می‌رسید و در این قرن بیشتر از راه‌های دیگر مورد استفاده قرار گرفته است (کرزن، ۱۳۶۲: ۸۵/۱) اهمیت این مسیر به گونه‌ای بود که محققان آن را از جمله شاهراه‌های اصلی (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۰۹) و شریان بزرگ تجاری ایران در این دوره خوانده‌اند (عیسوی، ۱۳۶۲: ۲۳۷). از این مسیر اقلام گوناگونی چون پشم، ابریشم، مواد رنگی و خشکبار پس از ورود به بوشهر، به مقاصد مختلف به‌ویژه هند بارگیری می‌شد (بروگش، ۱۳۸۹: ۵۱۷-۵۱۹) و در مقابل، کالاهایی چون ادویه، فلفل، چای، کاکائو و انواع پارچه پس از ورود به بوشهر، به سراسر ایران انتقال می‌یافت (پاتینجر، ۱۳۴۸: ۲۵۹). در نتیجه افزایش حجم واردات و صادرات از بوشهر، رونق تجاری این بندر و پس از آن شیراز به عنوان استمرار خط تجارتی بوشهر، در این برهه به جایی رسیده بود که منابع گردش سی درصد از کل حجم اسکناس در گردش ایران این دوره را مربوط به بوشهر و شیراز دانسته‌اند. (خیراندیش، ۱۳۹۰: ۱۲۷). بدین ترتیب، بوشهر در این دوره به عنوان بارانداز شهرهای داخلی ایران از یک طرف و مهم‌ترین بندر صدور کالا به دیگر کشورها از طرف دیگر، روزگار پررونقی را تجربه کرد. در این میان، حضور تجار ایرانی اعم از مسلمان و اقلیت‌های دینی همچون ارمنی‌ها و رقابت شدید آنان رونق اقتصادی بوشهر را از قوت بیشتری برخوردار کرده بود؛ چنان‌که میرزا تقی‌خان حکیم‌باشی پس از دیدار از بوشهر (۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م) در این باره نوشته است: «بندر بوشهر بندرگاه عمده برای مال‌التجاره تمام مردم ایران به نوعی معتبر و قابل و با تجار معتبر است که اگر اولیای دولت اندک توجهی به حال تجار و اصلاح لوازم بندری اینجا فرمایند، کمتر از بمبئی نخواهد بود. تجار ایرانی این بندر به نوعی متمول و معتبرند که نه تنها با تمام کمپانی‌های بلاد خارجه از انگلستان، فرانسه و هندوستان، عثمانی و غیره مشارکت و برابری دارند،

بلکه از بعضی تقدم می‌جویند» (افشار سیستانی، ۱۳۶۹: ۷۹۱-۷۹۲).

پیشینه حضور ارمنی‌ها در بوشهر و زمینه‌های رونق فعالیت‌های تجاری آنها

پیشینه حضور ارمنی‌ها در بوشهر به گواهی اسناد به دوره صفویه و به‌ویژه دوره شاه عباس اول می‌رسد (استادوخ، ۱۳۲۶: سند شماره ۴۱). در همین باره «آرشام» و «تگران ملکم» فرزندان خواجه یوسف ارمنی در نامه‌ای به تاریخ ۲۷ شوال ۱۳۱۳/۱۸۹۸م. به صدراعظم ایران چنین اشاره کردند که: «... خانواده این فدویان از قدیم‌الایام جانفشان و فرمانبردار دولت ابد مدت علیّه بوده‌اند، چنانکه در عهد سلاطین صفویه بنای آبادی و معموری بندرعباس را گذاشتند و امتیازات تجاری معتبر هم از شاه عباس داشتند. جد این فدویان هنگامی مسکنت بوشهر را اختیار کرد که بوشهر فقط ده ماهی فروشان بود و بنای آبادی را که گذاشت، باعث ترقی و معموری شهر شدیم» (استادوخ، ۱۳۱۳: سند شماره ۲۳). حوادث دوره پایانی صفویه نیز بر قوت حضور جمعیت ارمنی در بوشهر افزود؛ چنان‌که پس از سقوط اصفهان توسط افغان‌ها و به دنبال تعدی و اجحافات آنان به گروه‌های ارمنی، بخشی از این اقلیت به نواحی جنوبی ایران از جمله بندر بوشهر مهاجرت کردند (محمدی، ۱۳۹۷: ۳).

این مهاجرت‌ها بعدها در دوره افشاریه و همراه با توجه ویژه نادر به بوشهر و پس از آن در دوره زندیه به‌ویژه عصر کریم‌خان به دنبال توجه وی به نقش نیروهای ارمنی در گسترش فعالیت‌های تجاری، همچنان از قوت خاصی برخوردار بود (مشایخی، ۱۳۸۲: ۱۴۰). روند صعودی حضور ارمنی در بوشهر در ادوار بعد نیز همچنان استمرار یافته بود؛ چنان‌که برخی از منابع به مهاجرت برخی گروه‌های ارمنی از تفلیس پس از غارت این شهر (۱۲۱۱ق/۱۷۹۷م) توسط آقامحمدخان قاجار به شهرهای ایران و به‌ویژه بندر بوشهر اشاره کرده‌اند (سعیدی‌نیا، ۱۳۸۹: ۶۲). از طرف دیگر، همزمان با تثبیت سلسله قاجار در ایران، موقعیت تجاری بوشهر به عنوان مهم‌ترین بندر ایران در خلیج فارس، همچنان موجب جذب تجار و اقلیت‌های مذهبی مختلف به‌ویژه بازرگانان ارمنی می‌شد؛ چنان‌که در این دوره برخی از منابع تجار ارمنی را در ردیف تجار سرشناس بوشهر نام برده‌اند (کزازی، ۱۳۹۰: ۲۲۸). در این باره ویلم فلور نوشته است: «در حدود

سال ۱۸۲۸م/ ۱۲۴۳ق. بازرگانان بوشهری به‌طور مساوی متشکل از سوداگران مسلمان و ارمنی بودند. ارمنی‌ها ارتباط بیشتری با هند داشتند و ثروتمندتر و در نتیجه بانفوذتر بودند» (فلور، ۱۳۸۹: ۴۲). از طرف دیگر، با توجه به اینکه از اوایل قرن نوزدهم سیاست دروازه‌های باز بر اقتصاد ایران تحمیل شده بود (سیف، ۱۳۸۷: ۳۵)، در این دوره نیز کمپانی‌ها و تجارتخانه‌های خارجی زیادی در بوشهر فعالیت می‌کردند؛ به همین دلیل دانستن زبان‌های خارجی فرصتی ویژه در اختیار بازرگانان ارمنی قرار داده بود. البته به این امر بایستی هم‌مسلكی و برخی تشابهات فرهنگی آنان با اروپاییان را نیز افزود؛ چیزی که شاید بیشتر بازرگانان ایرانی از آن بی‌نصیب بودند. نکته دیگر در تمایز بازرگانان ارمنی با دیگر بازرگانان فعال در بوشهر، پشتوانه عمیق تجاری و اعتبار و سرمایه بالای مالی آنها (کلی و سیوری، ۱۳۷۷: ۱۶۹) و همچنین زیرکی و سخت‌کوشی آنها بود (شیل، ۱۳۶۲: ۲۰۲). در این مورد چارلز عیسوی به نقل از کنسول فرانسه نوشته است: «ارمنیان می‌دانند که در جاهای مختلف به چه نحوی رفتار کنند و به چه شیوه‌ای تجارت خود را با منافع، مهارت و کامیابی فوق‌العاده‌ای راه بیاندازند» (عیسوی، ۱۳۶۲: ۲۲۶). بدین ترتیب، بازرگانان ارمنی به پشتوانه برخورداری از این مهارت‌ها ثروت‌های هنگفت فراهم آورده و به توان بالای اقتصادی رسیده بودند؛ چنان‌که برخی معتقد بودند «ثروت و نفوذ ارمنی‌ها در بوشهر نسبت به جمعیتشان در آن شهر نامتناسب می‌نمود؛ چه در سال ۱۸۲۲ دو نفر از اعضای خاندان کانستانتین یک برات به ارزش پنجاه هزار روپیه خریداری کردند. در آن زمان پنجاه هزار روپیه عموماً مبلغی قابل توجه بود» (استفان رای، ۱۳۷۸: ۳۶). باید توجه داشت که در یک تخمین کلی و تقریبی تعداد کل ارمنی‌های بوشهر در این زمان حدود صد نفر بود (کزازی، ۱۳۹۰: ۲۲۸).

نکته مهم دیگر، نزدیکی و ارتباط تنگاتنگ تجار ارمنی با بازرگانان و شرکت‌های اروپایی بود. اهمیت این نزدیکی برای آنان گاه چنان بود که برخی از آنها برای برخورداری از امنیت و حفظ سرمایه و اعتبارشان، خود را تحت حمایت برخی از کشورهای اروپایی درمی‌آوردند تا بتوانند ضمن گریز از موانع حقوقی و تجاری، از فرصت‌ها و ظرفیت‌هایی که این دولت‌ها برای بازرگانان خود در ایران و کشورهای دیگر فراهم می‌کردند، استفاده کنند. البته در این برهه برخورداری از این حمایت مختص

تجار ارمنی نبود و بسیاری از تجار معتبر مسلمان ایرانی نیز به دلیل ناامنی شدید داخلی و اجحافات دولت مرکزی و امرای محلی، تحت حمایت دولت‌های اروپایی به‌ویژه انگلستان قرار می‌گرفتند؛ چنان‌که «حاجی بابا صاحب» از تجار معتبر بوشهری که دارای چندین کشتی بازرگانی بود، به سبب اعمال فشار حکام فارس و بوشهر به تابعیت انگلستان درآمده بود (اشرف، ۱۳۵۹: ۵۷). علاوه بر این، باید از اجحافات گمرکی به تجار ایرانی یاد کرد که این خود موجب شکایت عمده تجار معتبر بوشهری شده بود؛ چنان‌که براساس قوانین تجار ایرانی پس از ورود کالاهایشان، علاوه بر بوشهر تا رسیدن به مقصد موظف به پرداخت چندین بار عوارض گمرکی و راهداری بودند، اما در مورد کمپانی‌های خارجی و تجار وابسته به آنها، تنها به پرداخت یک بار آن هم فقط در نخستین شهر و یا بندر مرزی که کالاهای خود را بدان‌جا وارد می‌کردند (معادل ۵ درصد قیمت کالا)، بسنده می‌شد. وجود و استمرار این امر علاوه بر ضرر و زیان تجار بومی و نقصان کلی تجارت، زمینه را برای وابستگی تجار به کمپانی‌های خارجی و قبول نمایندگی آنها به سبب تفاوت گمرکی فراهم می‌کرد (همان، ۹۵).

علاوه بر این، در کشوری که قانونی برای پرداخت بدهی و خسارت‌هایی نظیر راهزنی و اعمال سلیقه و نفوذ شیوخ محلی وجود نداشت و جبران خسارت معمولاً با مراجعه مستقیم به دولت ایران یا توقیف اموال بدهکار امکانپذیر بود، در چنین شرایطی حمایت کشورهای اروپایی از خسارت‌دیده می‌توانست عامل مهمی برای جبران خسارات احتمالی و حمایت از تجارت آنها باشد (رایت، ۱۳۶۱: ۱۵۱)؛ چنان‌که در این باره مهدی‌علی‌خان (۱۸۰۲م/۱۲۱۷ق) نماینده کمپانی هند شرقی در بوشهر، چنین نوشته است: «اوضاع سیاسی در اینجا بسیار جدی است. در حال حاضر هیچ دادوستد دریایی مگر با کشتی‌های انگلیسی انجام نمی‌شود. چه شناورهای محلی به علت بیم از اعراب بنی‌عتوب جرأت نمی‌کنند از پناهگاهشان خارج شوند» (استفان رای، ۱۳۷۸: ۱۴۹). بدین ترتیب، تجار ارمنی در این برهه در سایه برخی قابلیت‌های خود و شناخت شرایط و استفاده از ابزارهای لازم، ضمن تعامل با دیگر تجار ایرانی و خارجی و شرکت‌های خارجی به تبادل انواع کالاها و مشارکت در امور تجاری بوشهر اشتغال داشتند.

گسترده‌گی و تنوع دامنه مبادلات بازرگانان ارمنی

وسعت و تنوع کالاهای مورد معامله تجار ارمنی در این برهه نیز بسیار قابل توجه بود؛ چنان‌که به استناد منابع تجار ارمنی به کار بازرگانی و واردات و صادرات انواع کالاها و هر چیز دیگری که عملاً امکان درآمد داشت، می‌پرداختند (زنگنه، ۱۳۸۶: ۷۵). از جمله مهم‌ترین کالاهایی که ارمنی‌ها به‌طور مشخص در تجارت آن نقش داشتند، اسلحه و مهمات بود. این کالا یکی از مهم‌ترین اقلام وارداتی به بوشهر بود که به واسطه سود سرشار آن، برخی شرکت‌های اروپایی و همچنین تجار ارمنی به‌طور گسترده در واردات آن مشارکت داشتند. در این دوره ارامنه علاوه بر خرید و فروش اسلحه، در بازاریابی و توزیع و ترانزیت آن برای شرکت‌های خارجی نیز مشارکت فعال داشتند (رایت، ۱۳۶۱: ۱۵۰).

بازرگانان ارمنی چون «اراتون ملکم» و تجارتخانه برادران تیگران و آرشام ملکم و دیگران اسلحه را از کشورهای اروپایی چون بلژیک، فرانسه و به‌طور مشخص انگلیس به بوشهر وارد می‌کردند (برومند، ۱۳۸۱: ۲۶۵-۲۶۶) و چون وارد کنندگان و در واقع عرضه کنندگان آن محدود بودند، سود سرشاری عاید آنها می‌شد. اگر به آمار محمدعلی جناب درباره تعداد جنگ‌افزارهایی که در فاصله کوتاه ۱۸۹۵-۱۸۹۷م/۱۳۱۲-۱۳۱۴ق. به ایران وارد شده‌اند، توجه کنیم، به شگفتی درخوری می‌رسیم. طبق آمار او، تعداد تفنگ‌هایی که در فاصله سال‌های گفته‌شده به بوشهر وارد شده، از ۴۳۵۰ قبضه در ۱۳۱۲ق/۱۸۹۵م. به ۳۰/۰۰۰ قبضه در سال ۱۳۱۴ق/۱۸۹۷م. می‌رسید (جناب، [بی‌تا]: ۱۰۷)؛ یعنی در فاصله کوتاه دو سال به رشدی تقریباً معادل شش و نیم برابر رسید و این بسی درخور توجه است. البته بعدها به واسطه پیامد ورود بی‌رویه سلاح و نقش آن در به مخاطره انداختن امنیت داخلی، طی قراردادی (۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م) که بین مقامات ایران، مسقط و بریتانیا منعقد شد، خرید و فروش اسلحه در محدوده ایران و مسقط ممنوع اعلام شد (برومند، ۱۳۸۱: ۲۶۴). اعلام این ممنوعیت و بالا رفتن تعرفه تجاری آن خودبه‌خود سبب‌ساز پدیده قاچاق این کالا شد. در نتیجه، با تبدیل مبادلات آن به معاملات زیرزمینی، به نوعی شاید تأثیر چندانی در عرضه و تقاضای این کالا در این منطقه به وجود نیامد؛ چنان‌که کنسول انگلیس (۱۹۱۱م/۱۳۲۹ق) در یکی از گزارش‌های خود در این زمینه

نوشته است: «به علت ورود سیل آسای افراد قبایل به بوشهر و خرید جنگ افزار توسط آنها قیمت جنگ افزار افزایش یافته است و یک قبضه تفنگ که یک ماه قبل به مبلغ ۶۰ الی ۶۵ تومان خریداری می گردید، اکنون به مبلغ ۹۵ تومان به فروش می رسد» (زنگنه، ۱۳۸۶: ۲۵۶). گفتنی است در این برهه در کنار حضور فعال برخی از تجار ارمنی، خوانین محلی نیز در کار قاچاق اسلحه (روزنامه مظفری، جمادی الثانی ۱۳۲۸: ش ۸، صص ۱۵، ۱۶) مشارکت داشتند. جالب آنکه در همین برهه ریاست گمرک با مؤسس خان ارمنی بود که به شدت با قاچاق انواع کالاها و به ویژه اسلحه مبارزه می کرد (روزنامه مظفری، ربیع الثانی ۱۳۲۸: ش ۳، ص ۱۶).

از دیگر زمینه های فعالیت تجار ارمنی در این برهه در بوشهر، صادرات اسب بود (جمالزاده، ۱۳۳۵: ۳۶) که تقاضای زیادی به ویژه در هندوستان داشت. آن گونه که از منابع برمی آید، بخشی از افزایش تقاضا به حضور نیروهای انگلیسی در هند و نیاز آنها به چهارپایانی همچون اسب مربوط می شد. بدین ترتیب، هر ساله صدها رأس اسب از بندر بوشهر به هندوستان صادر می شد. این جریان بوشهر را به یکی از مهم ترین کانون های صادرات اسب در منطقه تبدیل کرده بود (گوینو، ۱۳۶۷: ۱۲۰).

از دیگر زمینه های فعالیت بازرگانان ارمنی در بوشهر، تجارت شکر بود. شکر به طور عمده از دو منبع رقیب به بوشهر وارد می شد. یکی توسط تاجران انگلیسی و از کانون هند و دیگری توسط تاجران هلندی (Potter, 2008: 257) با همکاری بازرگانان ایرانی ارمنی و از طریق جاوه و مناطق جنوب شرقی آسیا بود. نکته قابل توجه آنکه شکر وارداتی جاوه بیشتر از شکر وارداتی هند در بوشهر بازار و خریدار داشت (استفان رای، ۱۳۷۸: ۴۰). این امر به احتمال معلول دو عامل بود. یکی اینکه شکر هند را تجار انگلیس به ایران وارد می کردند؛ حال آنکه شکر جاوه توسط تجار ایرانی که بیشتر ارمنی بودند، به ایران وارد می شد (Potter, 2008: 257). پایین بودن نرخ عوارض گمرکی شکر جاوه نسبت به شکر انگلیس عامل دیگر بود. از شکر انگلیس پنج درصد عوارض گرفته می شد؛ در حالی که از شکر جاوه فقط ۱/۵ درصد عوارض می گرفتند (فلور، ۱۳۶۵: ۱۲۸). البته دلیل این تفاوت عوارض بر ما روشن نیست، اما به احتمال این امر مشوق تجار ارمنی در تجارت این کالا بوده است. با این حال، این مسئله

نمی‌تواند اهمیت نقش هندوستان در تجارت شکر با ایران را کم‌رنگ جلوه دهد؛ به‌ویژه آنکه واردات شکر از این کشور به ایران تا سال‌های آغازین قرن بیستم به رشدی بیش از دو برابر رسیده بود. براساس آمارهای موجود، در طول سال‌های ۱۸۳۴ تا ۱۸۳۸ م. متوسط مقدار شکر که از هندوستان به بنادر ایرانی و عرب در خلیج فارس وارد می‌شد، معادل ۴۳۰ هزار مَن در سال بود، ولی متوسط سالیانه برای دوره ۱۸۶۸-۱۹۰۶ م. به بیش از یک میلیون مَن افزایش یافت (سیف، ۱۳۸۷: ۲۶۶).

علاوه بر شکر، اقلامی مانند زغال (زنکته، ۱۳۸۶: ۷۵)، تنباکو (نورائی، ۱۳۸۵: ۳۴۵) و قند (وادالا، ۱۳۵۰: ۱۷۱) نیز از مهم‌ترین اقلام وارداتی تجار ارمنی به بوشهر بود. تجار ارمنی در تولید و فروش و صدور شراب، به‌ویژه شراب ناحیه شیراز (ریچاردز، ۱۳۸۹: ۱۷۵) در بوشهر نیز کنترل کاملی داشتند (استفان رای، ۱۳۷۸: ۳۶). صادرات دام به‌ویژه گوسفند و پوست به کشورهای اروپایی و روسیه و افریقای جنوبی از دیگر حوزه‌های فعالیت تجار ارمنی بود (کاکس، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۹). گفتنی است از معروف‌ترین تجار ارمنی که در این دوره در حوزه‌های یاد شده فعالیت داشتند، می‌توان به آراتون کانستانتین، آقا یوسف ملکم یا خواجه یوسف، مگردیچ گولزاد، ابکار، اراتوان لئوملکم، ورام ارمنی، اسماساطور. جی. گولزاد (وادالا، ۱۳۵۰: ۱۳۴) جی. ای. مالکم و ماسائل مالکم (برومند، ۱۳۸۱: ۳۰۱) اشاره کرد. در میان این تجار ارمنی و تجارتخانه‌هایشان برخی به لحاظ قدمت و وسعت حوزه کار، از اعتبار و شهرت بیشتری برخوردار بودند. از عمده‌ترین این تجارتخانه‌ها می‌توان به دو تجارتخانه صاحب‌نام ملکم و شرکا و همچنین تجارتخانه زیتون اشاره کرد که در زمره مهم‌ترین بازرگانان ارمنی و کمپانی‌ها در بوشهر در دوره قاجار بودند (فلور، ۱۳۸۹: ۴۳).

تجارتخانه آرشام و تگران. جی. ملکم

تجارتخانه «ملکم و شرکا»، با نام رسمی «A & T.G. Malkolm» (آرشام و تگران. جی. ملکم) از مهم‌ترین تجارتخانه‌های ارمنی در بوشهر در دوره قاجار بود. این تجارتخانه متعلق به دو برادر به نام آرشام و تیگران ملکم بود که اجدادشان در دوره صفویه از اصفهان به بوشهر آمده بودند (استادوخ، ۱۳۱۳: سند شماره ۲۳). این تجارتخانه با تمرکز

در بوشهر و ایجاد شعبه‌های نمایندگی در بندرعباس و لنگه (عیسوی، ۱۳۶۲: ۵۶۳)، ضمن ارتباط فعال با دیگر کانون‌های تجاری خلیج فارس و همچنین تجارتخانه‌ها و بازرگانان عمده اروپایی و غیراروپایی، علاوه بر تمرکز در مبادلات خارجی، با مراکز تجاری داخل ایران نظیر کازرون، شیراز، اصفهان و غیره نیز روابط تجاری پرجمعی داشتند. دامنه مبادلات این شرکت بسیار گسترده بود و اقلام و کالاهای بیشماری را در برمی‌گرفت. از جمله این کالاها تجارت اسلحه و مهمات بود که حجم بالایی از تجارت این تجارتخانه را به خود اختصاص داده بود (انوری، ۱۳۸۷: ۲۵۲؛ روزنامه *حبل‌المتین*، شوال ۱۳۱۸: شماره ۱۷، ص ۱۷). سود سرشار تجارت این کالا به‌ویژه در مواقعی که تجارت آن از طرف دولت ممنوع بود و این کالا به عنوان قاچاق محسوب می‌شد، موجب شده بود که این تجارتخانه نیز در کنار برخی از خوانین محلی (کاکس، ۱۳۷۷: ۴۲، ۹۲) همچنان در قاچاق این کالا مشارکت کند؛ چنان‌که استمرار این جریان چندین بار اعتراض کارگزاری بوشهر و ریاست گمرک یعنی مؤسس خان را در پی داشت (موجانی، ۱۳۸۴: ۵۴-۵۳). در کنار تجارت پرسود انواع کالا نظیر شکر و تنباکو، این تجارتخانه همچنین با کشتی‌های خود ضمن حمل کالا و اجناس در خلیج فارس و حواشی اقیانوس هند، به نقل و انتقال مسافر می‌پرداخت؛ به‌خصوص زوار ایرانی و هندی که از طریق دریا و از راه بصره عازم مراسم حج می‌شدند، به وسیله این کشتی‌ها جابه‌جا می‌شدند.

تجارتخانه ملکم و شرکا، همچنین برای توسعه منابع درآمد خود، به وکالت از برخی شرکت‌های اروپایی و شرکت‌های کشتی‌رانی خارجی، واسطه صادرات و واردات کالا به ایران بود. در همین باره می‌توان به وکالت تیگران ملکم برای کمپانی «استریک اسکات» انگلیسی اشاره کرد. مرکز این شرکت در بوشهر بود؛ ضمن اینکه در دیگر بنادر خلیج فارس نیز نمایندگی داشت. کشتی‌های این کمپانی بین بنادر خلیج فارس و انگلستان و دیگر بنادر اروپایی به‌طور مرتب در رفت و آمد بودند. این کشتی‌ها هفته‌ای یک بار کالاهای انگلیسی و هندی را در سواحل ایران به‌ویژه بندر بوشهر وارد و کالاهای ایرانی و دیگر کشورها را برای مقاصدی چون هند و انگلستان بارگیری می‌کردند (سایکس، ۱۳۶۳: ۴۴۴-۴۴۵). خط استریک جزو ده کمپانی کشتی‌رانی بود که با افزایش پرچم انگلستان، حتی در طول جنگ نیز مصونیت داشت و سرویس‌های آن در حد امکان خوب

کار می‌کرد (وادالا، ۲۵۳۶: ۱۱۴). از آنجا که در دوره قاجار به مانند دوران پیش از خود، امورات مملکتی ضابطه‌مند نبوده و ارتباط با دولتمردان در تسهیل امور نقش مؤثری ایفا می‌کرد (سیف، ۱۳۸۷: ۲۱)، برادران ملکم نیز برای پیشبرد مقاصد تجاری خود روابط خوبی با خاندان قاجار برقرار کردند. در این امر، آنان به‌ویژه از حمایت قاطع ظل‌السلطان حاکم اصفهان برخوردار بودند و به قول سدیدالسلطنه، این شاهزاده بانفوذ قجری «توجه غریبی» به آنها می‌کرد (سدیدالسلطنه، ۱۳۶۲: ۶). از این رو، این تجارتخانه با برخورداری از حمایت رسمی عمال دولتی و دیوانی و نمایندگی برخی شرکت‌های اروپایی قدرت و نفوذ گسترده‌ای به دست آورد؛ چنان‌که کمپانی استریک با مساعدت همین تجارتخانه و مذاکرات پیوسته آنها، با عمال دولتی و شیوخ منطقه بود (Messrs Malcom, 1898: 119) که توانستند امتیاز بهره‌برداری و صدور خاک قرمز یا اکسید قرمز را ابتدا برای دو سال و پس از آن برای پنج سال از دولت ایران بگیرند (سدیدالسلطنه، ۱۳۶۳: ۳۴۳).

تجارتخانه زیتون

از دیگر بازرگانان ارمنی در این دوره «زیتون» بود. در منابع مختلف این دوره، با عناوینی چون «جون زیتون» (John Zeytoon)، «مستر زیتون»، «لیوینگستن زیتون» و «زیتون ارمنی» از وی یاد شده است. او از ارمنی‌های جلفای اصفهان بود که در دوره زندیه به بوشهر نقل مکان کرد (سدیدالسلطنه، ۱۳۶۲: ۵). زیتون کارش را ابتدا به عنوان منشی نزد بازرگانان ارمنی آغاز کرد و سپس به لحاظ داشتن شم تجاری، به یک بازرگان معتبر با تجارتخانه‌ای بزرگ تبدیل شده بود (مشایخی، ۱۳۸۲: ۱۳۳). زیرکی و فتانت او در امور تجاری چنان بود که نزد مردم به «شیطان» اشتهار یافته بود (سدیدالسلطنه، ۱۳۶۲: ۵). تجارتخانه او با نام انگلیسی «John Zeytoon» و با نام فارسی «تجارتخانه زیتون» مصدر ورود و خروج انواع کالا و انجام خدمات در بوشهر، بندرعباس و لنگه بود. دامنه کالاهای تجاری مورد معامله تجارتخانه زیتون نیز از گستردگی بسیاری برخوردار بود. از جمله این کالاها صادرات قالی بود (مشایخی، ۱۳۸۲: ۱۴۵). به نظر می‌رسد این تجارتخانه در توسعه کارگاه‌های قالی‌بافی نیز دخیل بوده است؛ هرچند که به گواهی منابع مقدار صدور این کالا در این برهه چندان چشمگیر نبود (امیری، ۱۳۹۳: ۸۸). این تجارتخانه

همچنین در فروش بلیط‌های بخت‌آزمایی به‌ویژه در میان ارمنی‌های بوشهر که وجوه آن صرف امور خیریه و مذهبی آنان می‌شد، مشارکت فعال داشت (مشایخی، ۱۳۸۲: ۱۴۵). از طرف دیگر، این شرکت از جمله تجارتخانه‌های بومی خلیج فارس بود که با مرکزیت بوشهر ضمن ایجاد شعبه‌های تجاری در دیگر بنادر خلیج فارس نظیر بندرعباس و بندر لنگه، دامنه فعالیت‌های بازرگانی خود را تا شیراز نیز توسعه داده بود (نورائی، ۱۳۸۵: ۶۸-۱۱۲). علاوه بر این، زیتون به منظور آگاهی از تجارت جهانی در ارتباط مستقیم با بازارهای اروپایی و تجار آن بود؛ چنان‌که در سال ۱۹۰۷ م/۱۳۲۴ ق. برای اقامت شش‌ماهه عازم اروپا شد (مشایخی، ۱۳۸۲: ۱۴۵). از طرف دیگر، گستردگی دامنه فعالیت شرکت بازرگانی زیتون، صاحب امتیاز آن را به پذیرش نمایندگی برخی از شرکت‌های بازرگانی اروپایی کشانید. از جمله آنها می‌توان به شرکت کشتی‌رانی «هارتل پول غربی» اشاره کرد که کشتی‌های آن در سال بیش از پنج تا شش بار به بوشهر وارد نمی‌شدند (سعیدی‌نیا، ۱۳۸۹: ۴۴). بنابراین عمده فعالیت‌های آن شرکت در این سامان، توسط کمپانی زیتون صورت می‌پذیرفت. نقش تجار ارمنی در این برهه در رونق تجاری بوشهر تنها مختص به صادرات و وادرات نبود، بلکه آنان از طریق مشارکت در برخی امور خدماتی و رفاهی زمینه را برای رونق تجاری بوشهر بیش از پیش مهیا کردند.

مهیا کردن شرایط مساعد برای رونق تجارت

در این دوره تجار ارمنی علاوه بر مشارکت مستقیم در مبادله کالاهای تجاری، از طریق سرمایه‌گذاری بخشی از درآمدهایشان در کارهای تولیدی و خدماتی، علاوه بر افزایش ثروت و کسب اعتبار بیشتر در جامعه، اهتمام فراوانی برای رونق تجارت در بوشهر داشتند. از مصادیق این مدعا می‌توان به ایجاد کارخانهٔ یخ‌سازی و یا ساخت مسافرخانه‌های اقامتی، به ترتیب توسط «مگردیچ گلزاد» و «خواجه ابکار» در بوشهر اشاره کرد (استفان رای، ۱۳۷۸: ۳۶). مگردیچ و برادرش اسماساطور از ارمنی‌های جلفا بودند که در دورهٔ زندیه از جلفای اصفهان به بوشهر مهاجرت کردند و در این شهر به تجارت مشغول شدند. مگردیچ بعدها خواهر تیگران ملکم را به همسری گرفت و به تدریج صاحب امکانات فراوانی شده بود (مشایخی، ۱۳۸۲: ۱۴۰). آراتون کانستانتین تاجر ارمنی، ثروتمند دیگری

بود که با ساخت و راه‌اندازی چند کاروان‌سرا در بوشهر و اطراف آن برای رفاه حال بازرگانان و مسافران، به فراهم کردن شرایط مساعد برای رونق تجارت در بوشهر پرداخت. از طرف دیگر، برخی از تجار ارمنی نیز با خرید و اجاره بخش قابل توجهی از زمین‌های زراعی اطراف کازرون، دالکی و بوشهر و کشت و سپس فروش برخی محصولات موجبات رونق کسب و کار و تجارت در بوشهر را فراهم کرده بودند. از جمله این تجار می‌توان به خاندان ملکم اشاره کرد (استفان رای، ۱۳۷۸: ۳۶). علاوه بر موارد یاد شده، برخی از آنها از طریق خرده‌فروشی و مغازه‌داری، در کار خرید و فروش محصولات مختلف، به‌ویژه محصولاتی که ارمنی‌ها در کار مبادلات آن نقش داشتند (سدیدالسلطنه: ۱۳۷۱: ۳۷)، نظیر خواروبار و اقمشه نقش مهمی در چرخش و گردش این محصولات در بوشهر ایفا کردند (فلاندن، ۲۵۳۶: ۳۶۹-۳۷۰).

بازرگانان ارمنی و نمایندگی کمپانی‌های خارجی

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، از دیگر حوزه‌های فعالیت تجار ارمنی، نمایندگی کمپانی‌های خارجی بود. وجود عواملی چون ناامنی شدید داخلی، گرفت و گیرهای گمرکی و قدرت دل‌خواهی عمال دیوانی و همچنین حضور بیش از پانزده شرکت بزرگ خارجی در بوشهر، شرایط را برای قبول نمایندگی شرکت‌های اروپایی از سوی تجار بوشهری از جمله تجار ارمنی فراهم کرده بود (اشرف، ۱۳۵۹: ۵۴، ۵۶، ۹۶). از طرف دیگر، باید توجه داشت که در این برهه تجارت یک کالای به‌خصوص، ریسک بالایی را می‌طلبد و مخاطره‌آمیز می‌نمود؛ به همین دلیل تنوع کالا و اجناس مورد مبادله آنان، دامنه وسیعی را شامل می‌شد. بنابراین «از آنجا که این‌گونه تجارت نیازمند سرمایه کلان بود، عده معدودی از تجار می‌توانستند به میل خود به آن پردازند و غالب تجار در این برهه عامل یا نماینده تجار بزرگ‌تر یا تجارتخانه‌های خارجی بودند» (فلور، ۱۳۶۵: ۱۶۷). در این عرصه نیز نیروهای ارمنی به عنوان دلالتان و واسطه‌گران خبره و آشنا به بازارها و کانون‌های تجاری محلی، نه تنها در شاخه‌های مختلف تجاری تخصص داشتند، بلکه مسئولیت یافتن مشتری، ترتیب معاملات، شرایط خرید و فروش و توجه به تضمین پرداخت برای شرکت‌های خارجی را نیز عهده‌دار بودند (همان، ۱۳۶۵: ۱۶۵). در واقع، این

تجار به وکالت از طرف شرکت‌های خارجی به کار خرید و فروش، رتق و فتق مسائل مالی و حقوقی، عقد قرارداد، بازاریابی، حمل و نقل کالا و غیره می‌پرداختند. از جمله تجار ارمنی که نمایندگی کمپانی‌های خارجی در بوشهر را برعهده داشت، می‌توان به آقا یوسف ملکم اشاره کرد. او نماینده کمپانی هند شرقی انگلیس در بوشهر بود که بعدها ضمن موقعیتی که در این سمت برای وی فراهم شده بود، به یکی از بازرگانان برجسته بوشهر تبدیل شد. اوژن فلاندن فرانسوی که در سفر خود به بوشهر (۱۸۴۰-۱۸۴۱م/ ۱۲۵۶-۱۲۵۸ق) به عنوان مهمان در منزل وی اقامت کرده بود، در این باره نوشته است: «کمپانی هند شرقی وی را به سمت عامل و نماینده خود در بوشهر می‌شناخت. بدین ترتیب نفوذی فراوان یافته و در نظر حاکم تقریبی داشت. ... از این رو دامنه تجارت را هم وسعت داده و یکی از تجار عمده و غنی شده، به طوری که تا بصره، بمبئی و مسقط طرف تجاری داشت» (فلاندن، ۲۵۳۶: ۳۶۶). از دیگر تجار ارمنی معتبر بوشهری، هاراطون لئوملکم بوده است. وی علاوه بر تجارت و بازرگانی، در زمینه وکالت و نمایندگی برای کمپانی استریک (رائین، ۱۳۷۸: ۴۴۱/۲) و همچنین وکالت کمپانی از آفریقای جنوبی برای خرید و صدور دام به‌ویژه گوسفند را برعهده داشت (مشروطیت جنوب ایران، ۱۳۸۶: ۱۶). پس از وی نیز «میرزا محمد ملکمی» دیگر ارمنی ساکن بوشهر، این مسئولیت را به عهده گرفت (حمیدی، ۱۳۸۰: ۱۵).

از دیگر نیروهای ارمنی که در این دوره وکالت شرکت‌های خارجی مستقر در بوشهر را عهده‌دار شد، مستر مک اراطون بود که وکالت کمپانی «دیکسن و شرکا» را در بوشهر برعهده داشت (نورائی، ۱۳۸۵: ۷۱). «آراتون» یا «هاراطون» نیز ارمنی دیگری بود که تجارتخانه «وانکھوس و شرکا» را وکالت می‌کرد. تجارتخانه وانکھوس یک تجارتخانه آلمانی بود که ضمن استقرار در بوشهر، به فعالیت‌های تجاری و مبادلات بازرگانی، به‌ویژه خرید صدف و مروارید و صدور آن به آلمان اشتغال داشت (کاکس، ۱۳۷۷: ۷۵). این تجارتخانه در تمام بنادر خلیج فارس مانند بندرعباس، بحرین، خرمشهر و بصره شعبه‌هایی دایر کرد و حتی با کرانه‌های عمان و شیخ‌نشین‌های آن حدود روابط تجاری داشت (صیادی و هاشمی، ۱۳۹۶: ۲۶). از جزئیات فعالیت‌های آراتون ارمنی برای این کمپانی آلمانی جز گزارش کنسول انگلیس در بوشهر، خبری در منابع نیامده است. کاکس کنسول

انگلیس در گزارش خود به سال ۱۹۰۹م/۱۳۲۷ق. نوشته است: «در همین گیرودار [آشفتگی‌های ایام مشروطیت] یک ارمنی به نام آراتون کارمند تجارتخانه وانکھوس که برای رسیدگی به کارهای جاری به لار رفته بود، از آنجا اخراج و تمام اموالش نیز به سرقت برده شد. طوری که با وضعی اسفناک به لنگه مراجعت کرد» (کاکس، ۱۳۷۷: ۷۵).

در این باره، اشاره به این نکته نیز خالی از لطف نیست که تجارتخانه‌های ارمنی و شرکت‌های کشتی‌رانی او، در کنار دیگران واسطه خرید و فروش کالاهای فرانسوی نیز بوده‌اند. طبق اظهار نظر رمی وادالا، با توجه به اینکه هیچ گونه تجارتخانه فرانسوی در کرانه‌های خلیج فارس و داخل خشکی‌ها وجود نداشت، تمام این داد و ستدها از طریق تجارتخانه‌های انگلیسی، یا تجار ارمنی و کلیمیان بومی صورت می‌گرفت (وادالا، ۱۳۵۰: ۱۲۴). به این ترتیب، بازرگانان ارمنی با گستردگی فعالیت‌های تجاری خود، از خلأ ناشی از تجارتخانه‌های فرانسوی استفاده کردند و با جابه‌جایی کالاها و اجناس آنان ضمن ایجاد ارتباط با فرانسویان، در فعالیت‌های تجاری آنان در خلیج فارس نیز سهم بودند.

روابط بازرگانان ارمنی با مردم و تجار بوشهری

تجار ارمنی در این دوره به عنوان بخشی از بیکره تجاری بوشهر، تعاملات گسترده‌ای با مردم بوشهر و سایر تجار ایرانی ساکن در بوشهر داشتند. سدیدالسلطنه در مورد ارتباط تجارتخانه ملکم با مردم بوشهر نوشته است: «طرف وثوق مردم بوشهر بودند و بیشتر مردم اندوخته‌های خود را به آنان می‌سپردند» (سدیدالسلطنه، ۱۳۶۳: ۵). از طرف دیگر، تجار ارمنی با تجار ایرانی بوشهر نیز روابط نزدیکی داشتند. این ارتباط و تعامل گاه به گونه‌ای بود که در مسائلی چون وقوع مشروطه با تجار ایرانی هم‌دلی داشتند؛ چنان‌که حتی وقتی قوای مردمی گمرک بوشهر را به تصرف خود درآوردند و بلژیکی‌ها را از ریاست آن خلع کردند، مؤسس خان ارمنی را به ریاست آن منصوب کردند (فراشبندی، ۱۳۶۵: ۴۲). درباره مدرسه «سعادت مظفری» بوشهر نیز همراهی تجار ارمنی با سایر تجار بوشهری در تأمین مالی این مدرسه در کنار طرح مؤسس خان ارمنی برای تخصیص بخشی از درآمدهای گمرک برای مصارف مدرسه، موجب ادامه کار و جلوگیری از تعطیلی این مدرسه شد (آرشیو بنیاد ایران‌شناسی بوشهر، ۱۰۸، ۱۰۹). با این حال، گاه رقابت‌های

تجاری موجبات بروز تنش‌هایی میان دو طرف را فراهم می‌آورد. در این زمینه می‌توان به کشمکش میان خواجه ملک ارمنی و ملک‌التجار بر سر فروش شکر اشاره کرد. جالب توجه آنکه در بیشتر موارد با وجود توسل تجار ارمنی به برخی شرکت‌های خارجی و یا نمایندگی انگلیس (استادوخ، اسناد مکمل، سند شماره ۴۹-۱۹۹) و طرح و پیگیری دعوا از سوی آنان، سرانجام ماجرا با حمایت دولت ایران به نفع تجار ایرانی پایان می‌یافت (احتشام‌السلطنه، ۱۳۶۶: ۲۹۴).

تجار ارمنی در تلاش بودند که روابط خوبی با کارگزاران دولت مرکزی مستقر در بوشهر و دولت مرکزی ایجاد کنند تا بدین وسیله با سهولت بیشتر به تأمین منافع تجاری خود نائل شوند. در این زمینه می‌توان به روابط دوستانهٔ خاندان ملکم با سدیدالسلطنه اشاره کرد که مدتی عهده‌دار کارگزاری دولت ایران در بوشهر بود (سدیدالسلطنه، ۱۳۷۱: ۹۴-۹۵) و یا ارسال بی‌درپی پیام‌های تبریک تجار ارمنی در مورد اعیاد و جشن‌ها به دولت مرکزی (استادوخ، ۱۳۲۰: سند شماره ۴).

نتیجه‌گیری

بندر بوشهر به عنوان مهم‌ترین بارانداز ورود و خروج کالا به ایران، در دوره قاجاریه از رونق بالایی برخوردار بود. در کنار عوامل متعددی چون حاکمیت آل مذکور بر بوشهر و توجه آنان به برقراری امنیت در این بندر، طبقهٔ تجار بوشهری نیز نقش مهمی در رونق تجاری این بندر ایفا کردند. در میان این تجار، بازرگانان ارمنی به واسطهٔ برخورداری از برخی امتیازات همچون داشتن پیشینهٔ طولانی تجارت و وجود ارتباطات گسترده با بازارهای جهانی و همچنین آشنایی با زبان‌های خارجی، توانستند همپای تجار بوشهری رونق تجاری این بندر را دوچندان کنند. تجار ارمنی در این برهه به صورت انفرادی و یا از طریق تشکیل تجارتخانه‌های عمده، در کار واردات انواع کالا نظیر زغال، تنباکو، شکر، اسلحه و مهمات و همچنین صدور دام و قالی و کالاهای دیگر و جابجایی مسافران نقش فعالی برعهده داشتند. فعالیت‌های تجاری این بازرگانان همانند تجار بومی گاه به سبب اقتصاد بیمار دورهٔ قاجار، در قالب دلالی و قبول نمایندگی کمپانی‌های خارجی استمرار داشت. این نوع فعالیت‌ها گویای شکل مطلوب کسب و کار و تجارت نبود، اما در نهایت

بخشی از رونق امور تجاری بوشهر را به خود اختصاص داده بود. در کنار فعالیت‌های بازرگانی و تجاری، تجار ارمنی به عنوان بخشی از بدنه جمعیتی بندر بوشهر، مصدر اقداماتی برای آبادانی و رفاه اجتماعی این بندر شدند. برای این منظور تجار ارمنی با سرمایه‌گذاری بخشی از سرمایه‌های خود در بخش‌های خدماتی نظیر ساخت کاروان‌سراها، متعدد و ساخت کارخانه‌های یخ‌سازی و قالی‌بافی و سرانجام همکاری فراوان در تأمین هزینه‌های مالی مدرسه سعادت مظفری، در حیات اجتماعی و اقتصادی بوشهر در دوره قاجاریه نقش قابل توجهی ایفا کردند.

منابع و مآخذ

- احتشام‌السلطنه (۱۳۶۶)، *خاطرات احتشام‌السلطنه*، تهران: زوار.
- استفان رای، گرمون (۱۳۷۸)، *چالش برای قدرت و ثروت در جنوب ایران*، ترجمه حسن زنگنه، قم: همسایه.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹)، *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجاریه*، تهران: انتشارات زمینه.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۷)، *مرآة البلدان*، تصحیح عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران: دانشگاه تهران.
- افشار سیستانی، ایرج (۱۳۶۹)، *نگاهی به بوشهر*، تهران: نسل دانش.
- امیری، حیدر (۱۳۹۳)، «تجارت بندر بوشهر در حوزه خلیج فارس (دوره قاجار)»، *مطالعات خلیج فارس*، دوره اول، ش ۳، صص ۸۱-۹۳.
- انوری، امیرهوشنگ (۱۳۸۷)، *گزیده مقالات و اخبار روزنامه‌های مهم درباره خلیج فارس*، تهران: بنیاد ایران‌شناسی.
- بروگش، هابنیش کارل (۱۳۸۹)، *سفری به دربار سلطان صاحبقران*، ترجمه حسین کردبچه، تهران: اطلاعات، چ ۳.
- برومند، صفورا (۱۳۸۱)، *سرکسولگری بریتانیا در بوشهر*، تهران: وزارت امور خارجه.
- بنجامین، ساموئل گرین (۱۳۶۳)، *سفرنامه*، ترجمه رحیم رضازاده ملک، تهران: گلبانگ.
- پاتینجر، هنری (۱۳۴۸)، *سفرنامه*، ترجمه شاپور گودرزی، تهران: دهخدا.
- پری، جان (۱۳۶۵)، *کریم‌خان زند*، ترجمه علی محمد ساکی، تهران: فراز.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»*، ترجمه کیکاوس جهانمندی، تهران: خوارزمی، چ ۲.

- جمalzاده، سید محمدعلی (۱۳۳۵)، گنج شایگان، برلین: چاپخانه کاویانی.
- جناب، محمدعلی [بی تا]، خلیج فارس، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- حمیدی، سید جعفر (۱۳۸۰)، فرهنگنامه بوشهر، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد.
- خیراندیش، عبدالرسول و مجتبی تبریزیا (۱۳۹۰)، «بانک شاهی»، پژوهشنامه خلیج فارس (دفتر اول و دوم)، تهران: خانه کتاب.
- دهقان نژاد، مرتضی و ظریفه کاظمی (۱۳۸۹)، «تجارت بوشهر و راه‌های تجاری آن در سال‌های ۱۲۰۳ تا ۱۳۲۴ش»، گنجینه اسناد، دوره ۲۰، ش ۷۷، صص ۲۲-۳۸.
- رایت، دنیس (۱۳۶۱)، نقش انگلیس در ایران، ترجمه فرامرز فرامرز، تهران: انتشارات فرخی.
- راین، اسماعیل (۱۳۷۸)، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، ج ۲، تهران: مؤسسه تحقیق راین، چ ۳.
- ریچاردز، فرد (۱۳۸۹)، سفرنامه، ترجمه مهین دخت صبا، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۳.
- سایکس، پرسی ملزورث (۱۳۶۳)، سفرنامه (ده هزار مایل در ایران)، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران: انتشارات لوحه.
- سدیدالسلطنه بندرعباسی، محمدعلی خان (۱۳۶۲)، سفرنامه، تصحیح احمد اقتداری، تهران: بهنشر.
- (۱۳۶۳)، بندرعباس و خلیج فارس، تصحیح احمد اقتداری، تهران: دنیای کتاب، چ ۲.
- (۱۳۷۱)، سرزمین‌های شمالی پیرامون خلیج فارس و دریای عمان، تهران: جهان معاصر.
- سعیدی نیا، حبیب‌الله (۱۳۸۹)، گمرک بوشهر و نقش آن در تجارت خلیج فارس در دوره قاجار، بوشهر: دانشگاه خلیج فارس.
- سیف، احمد (۱۳۸۷)، قرن گذشته: اقتصاد و جامعه ایران در قرن نوزدهم، تهران: انتشارات نی.
- شیل، مری (۱۳۶۲)، خاطرات، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- صیادی، مرصع و فاطمه هاشمی (۱۳۹۶)، اسناد کنسولگری بریتانیا در خلیج فارس و بوشهر، بوشهر: شروع.
- عزیزاده مقدم، بدرالسادات و ظهراب هاشمی پور (۱۳۹۷)، «بررسی نقش آرامنه در گمرک بوشهر در دوره قاجار بر اساس اسناد این دوره»، پژوهش‌های تاریخی، دوره دهم، ش ۴، صص ۱۹-۳۷.
- عیسوی، چارلز (۱۳۶۲)، تاریخ اقتصادی ایران (عصر قاجار: ۱۲۱۵-۱۳۳۲ق)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره.
- فراشبندی، علمراد (۱۳۶۵)، جنوب ایران در مبارزات ضد استعماری، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فلاندن، اوژن (۲۵۳۶)، سفرنامه، ترجمه حسین نور صادقی، [بی جا]: اشراقی، چ ۳.
- فلور، ویلم (۱۳۶۵)، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران: طوس.

- (۱۳۸۹)، تاریخ بوشهر از صفویه تا زندیه، ترجمه حسن زنگنه، بوشهر: انتشارات شروع.
- کاکس، سرپرسی (۱۳۷۷)، گزارش‌های سالانه سرپرسی کاکس سرکنسول انگلیس در بوشهر، ترجمه حسن زنگنه، [بی‌جا]: پروین.
- کلی، جی. بی. و راجر سیوری (۱۳۷۷)، خلیج فارس از دوران باستان تا اواخر قرن هجده میلادی، ترجمه حسن زنگنه، قم: انتشارات همسایه.
- کرزن، جرج (۱۳۶۲)، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کزازی، مه‌ری (۱۳۹۰)، «بوشهر و چرخش جمعیتی آن در دوره قاجار»، اسناد بهارستان، ش ۱، صص ۲۳۹-۲۲۲.
- گوینو، ژوزف آرتور (۱۳۶۷)، سفرنامه: سه سال در آسیا، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتاب‌سرا.
- لوریمر، ج. (۱۳۷۹)، راهنمای خلیج فارس، ترجمه سید محمدحسن نبوی، شیراز: انتشارات نوید.
- مارکوارت، یوزف (۱۳۸۳)، ایرانشهر در جغرافیای بطلمیوس، ترجمه مریم میراحمدی، تهران: طهوری.
- محمدی، مجتبی (۱۳۹۷)، «اقلیت‌های مذهبی در بوشهر عصر قاجار»، سایت میراث آریا، صص ۳-۸.
- مشایخی، عبدالکریم (۱۳۸۲)، عیسویان در بوشهر، بوشهر: انتشارات بوشهر.
- مشروطیت جنوب ایران (۱۳۸۶)، ترجمه حسن زنگنه، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- موجانی، سید علی (۱۳۸۴)، بررسی مناسبات ایران و آمریکا (۱۸۵۱-۱۹۲۵م)، تهران: وزارت امور خارجه، چ ۲.
- موریه، جیمز (۱۳۸۶)، سفرنامه، ترجمه ابوالقاسم سری، ج ۱، تهران: توس.
- نورائی، مرتضی (۱۳۸۵)، اسناد کارگزاری بوشهر، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- وادالا، ر. (۱۳۵۰)، خلیج فارس در عصر استعمار، ترجمه شفیع جوادی، تهران: سحاب کتاب.
- Potter, Lawrence (2008), *The Persian Gulf In History*, NewYork.
- Messrs Malcom And Abumusa (1898), *British library*, London.

اسناد

- آرشیو بنیاد ایران‌شناسی بوشهر، دفتر هیئت امنای مدرسه سعادت مظفری، شماره‌های ۱۴۲، ۱۰۸، ۱۰۹.
- اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه (استادوخ)، سند شماره ۴۱، کارتن ۴، پرونده ۱۳، ۱۳۲۶ق.
- سند شماره ۲۳، کارتن ۲۵، پرونده ۱۷، ۲۷ شوال ۱۳۱۳.
- سند شماره ۴، کارتن ۳، پرونده ۱۲، ۱۳۲۰ق.
- اسناد مکمل، سند شماره ۴۹-۱۹۹.

روزنامه‌ها

- روزنامه مظفری (جمادی الثانی ۱۳۲۸)، ش ۸، صص ۱۵، ۱۶.
- روزنامه مظفری (ربیع الثانی ۱۳۲۸)، ش ۳، ص ۱۶.
- روزنامه حبل المتین (۱۵ شوال ۱۳۱۸ / ۵ فوریه ۱۹۰۱)، ش ۱۷، ص ۱۷.

بررسی رویه سیاسی امام علی (ع) از منظر جامعه‌شناسی صلح

۱ خدیجه فرج‌پور

۲ هادی نوری

۳ محمدرضا غلامی

۴ ابراهیم قاسمی روشن

چکیده: نگارندگان مقاله حاضر به دنبال بررسی این مسئله‌اند که رویه سیاسی علی (ع) در مواجهه با شرایط منازعه و مصالحه چگونه بوده است؟ تحلیل این امر از منظر جامعه‌شناسی صلح و با استفاده از الگوهای نظری منازعه صورت گرفته است. بر همین اساس، چارچوب نظری پژوهش حاضر در قالب دو دیدگاه کلی خشونت‌پرهیز و خشونت‌گرا از نظریه انصراف بوتول، روش‌های خشونت‌پرهیزی شارپ، جنبش‌های خشونت‌پرهیز استیم، نظریه دو بُعدی ریتز و نظریه صلح گالتونک گرفته شده است. روش تحقیق مطالعه موردی با استفاده از روش اسنادی برای گردآوری داده‌ها و روش تطبیق الگو برای تحلیل داده‌هاست که در سه دوره زمانی حیات پیامبر، خلفای سه‌گانه و حکمرانی به کار گرفته شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که علی (ع) در دوران حیات پیامبر در موقعیت تصمیم‌گیری برای صلح یا جنگ قرار نداشتند. در دوران خلفای سه‌گانه، بر مبنای رویکرد وجدانی از روش‌های خشونت‌پرهیز اعتراض و عدم همکاری، به سمت انصراف سیاسی رفتند تا صلح حتی منفی برقرار باشد. در دوران حکمرانی، از خشونت‌پرهیزی قاعده‌مند برای رسیدن به صلح مثبت استفاده می‌کردند و در صورت مواجهه با خشونت‌گرایی قاعده‌مند یا کنش ویرانگر، به خشونت‌گرایی راهبردی یا کنش بازدارنده متوسل می‌شدند. بنابراین علی (ع) در هر دو دوره حکمرانی و عدم حکمرانی خود، از رویکرد وجدانی خشونت‌پرهیز و منطق صلح مثبت تبعیت می‌کردند که متناسب با موقعیت سیاسی، در روش متفاوت بوده است.

واژه‌های کلیدی: علی (ع)، منازعه، خشونت، صلح، جنگ، شیعه.

kh.farajpou@gmail.com

h.k.noori@gmail.com

mgholami2014@yahoo.com

roshan1343@yahoo.com

۱ کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه گیلان

۲ استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه گیلان (نویسنده مسئول)

۳ استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه گیلان

۴ استادیار گروه معارف دانشگاه گیلان

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۱/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۹/۰۷/۲۶

A Study of the Political Practice of Imam Ali (AS) from the Perspective of Sociology of Peace

Khadijeh Farajpour¹

Hadi Noori²

Mohammad Reza Gholami³

Ebrahim Ghazemi Rooshan⁴

Abstract: What was Imam Ali's political practice in terms of conditions of conflict and compromise? This issue is analyzed from the perspective of the sociology of peace and using theoretical models of conflict. Therefore, the theoretical framework of the research is taken the form of two general views of violence and non-violence. The research method is a case study using documentary method for data collection and the model matching method for data analysis, which are used in the three periods of the Prophet's life, rule of the three caliphs and the rule of Imam Ali (AS). The findings of the research show that Imam Ali (AS) was not in a position to decide for peace or war during the life of the Prophet. In the era of the three caliphs, based on a conscientious approach towards non-violent approaches of protest and non-cooperation, he moved towards political resignation so that even negative peace can be established. During his rule, Imam Ali (AS) uses systematic non-violence to achieve positive peace, and in the face of systematic violence or destructive action, he resorts to strategic violence or deterrent action.

Keywords: Imam Ali (AS), conflict, violence, peace, war, Shiite.

1 Master of Sociology, University of Guilan

kh.farajpou@gmail.com

2 Assistant Professor, Department of Sociology, University of Guilan (Corresponding Author), h.k.noori@gmail.com

3 Assistant Professor, Department of Sociology, University of Guilan

mgholami2014@yahoo.com

4 Assistant Professor, Department of Theology, University of Guilan

roshan1343@yahoo.com

مقدمه

اگوست کنت بنیان‌گذار جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم میلادی، این علم را به دو بخش ایستایی‌شناسی و پویایی‌شناسی تقسیم کرده است. «ایستایی‌شناسی وظیفه تحلیل ساختار و نحوه عملکرد جامعه را دارد و پویایی‌شناسی به کندوکاو در تحولات بشری می‌پردازد» (سیدمن، ۱۳۸۶: ۳۲). جوامع امروزی نیز به دو بخش نظم و تغییر تقسیم می‌شوند. مراد از نظم، ثبات اجتماعی و احترام به سنت‌ها و قوانین جامعه و همچنین تغییر نحوه تبدیل سنت‌ها و چگونگی شکل‌گیری بحران‌های اجتماعی است. نظم و تغییر کیفیت‌هایی مرتبط و متصل به یکدیگرند که برای بررسی یکی باید به بررسی و شناخت عوامل تعیین‌کننده دیگری پرداخت (جانسون، ۱۳۶۳: ۱۸-۲۰). از این منظر، بررسی دو مقوله نظم و تغییر می‌تواند در قالب دو مفهوم صلح و جنگ انجام شود.

پدیده‌های جنگ و صلح در دوره‌های تاریخی به اشکال گوناگونی ظهور کرده‌اند. رقابت‌های سیاسی و نظامی از دوره هخامنشی و یونان تا اشکانی و ساسانی با امپراتوری روم، مملو از اشکال مختلف صلح و جنگ بوده است (ویتتر و دیگناس، ۱۳۸۶: ۴۴). یکی از ادوار مهم تاریخی ایران، ورود مسلمانان به ایران است که سال‌ها به طول انجامید و طی سلسله عملیات مختلف تک تک شهرهای ایران فتح و به سرزمین‌های اسلامی افزوده شد (طبری، ۱۳۵۴: ۵؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۴-۱۶۳؛ چوکسی، ۱۳۸۲: ۲۶-۴۶). همان‌گونه که هادی نوری در پژوهش خود نشان داده، رویارویی ایرانیان با مسلمانان در قالب چهار گزینه جنگ، صلح با جزیه، شورش مجدد و اسلام آوردن قابل بررسی است که طی دوره ۲۳ ساله (۶۵۱-۶۲۸م؛ نخستین جنگ تا مرگ یزدگرد سوم) با ۱۳۲ مورد جنگ، ۴۰ مورد صلح با جزیه، ۲۳ مورد شورش مجدد و ۱۴ مورد اسلام آوردن مواجه می‌شویم (نوری، ۱۳۸۸).

چنین مسائل و منازعاتی در درون جامعه مسلمانان نیز جریان داشت. ماجرای سقیفه و انتخاب سریع ابوبکر به عنوان نخستین خلیفه پس از پیامبر (ص)، جهان اسلام را به دو شاخه سنی و شیعه تبدیل کرد. از این زمان، تاریخ اسلام بر سر موضوع جانشینی و رهبری مردم انواع نزاع‌ها را تجربه کرد. امامان شیعه در دوران حیات ۲۵۰ ساله خود رویه‌های

گوناگونی را در حوزه سیاسی اتخاذ کرده بودند. جنگ، صلح، سکوت و حکمرانی در اشکال مختلف طی این دوره زمانی دیده می‌شود. در این میان، علی(ع) به عنوان نزدیک‌ترین فرد به پیامبر(ص)، مشاور سیاسی خلفای سه گانه و خلیفه چهارم اسلامی در موقعیت‌های مختلف جنگ و صلح قرار گرفته بود. شرایط مختلف و نسبت نزدیک علی با پیامبر او را پایه‌گذار مکتب شیعه و رهبر آن دسته از مسلمانان ساخت که به خلافت و امامت بلافضل علی و اولاد علی از طریق نص شرعی ثابت شده معتقدند (شهرستانی، ۱۴۰۴ق: ۱۴۶). با توجه به این موقعیت علی(ع) و جایگاه شیعیان در جهان اسلام که بین ۱۰ تا ۲۰٪ از کل جمعیت مسلمانان جهان و ۳۸٪ جمعیت مسلمانان خاورمیانه را تشکیل می‌دهند (Atlas of the Middle East, 2008: 80-81)، درک رفتار سیاسی امام اول شیعیان در مواجهه با شرایط منازعه و مصالحه اهمیت می‌یابد.

نگارندگان مقاله حاضر به دنبال آن‌اند که با بررسی رفتار سیاسی علی(ع) چه در زمان حکومت و چه زمانی که منصب حکومتی نداشت، ولی خود را محق برای حکومت می‌دانست، به این پرسش‌ها پاسخ دهند که: رویه سیاسی علی(ع) از جنس صلح بوده یا جنگ؟ رویه صلح‌مداری علی(ع) را می‌توان مبتنی بر کدام الگو از صلح‌مداری تبیین کرد؟ صلح‌طلبی وی از نوع صلح مثبت بوده یا منفی؟

پیشینه پژوهش

بررسی جامعه‌شناسانه صلح در رویه علی(ع) یک تحلیل بین‌رشته‌ای است که مرزهای سنتی جامعه‌شناسی و تاریخ را درمی‌نوردد و در پی منظری متفاوت برای نگرستن به رخدادهای تاریخی است. عمده پژوهش‌های انجام شده به توصیف و تبیین صلح‌ها و جنگ‌های شناخته شده صدر اسلام پرداخته‌اند و تحلیل رویه سیاسی عملی از منظر جامعه‌شناختی و در قالب الگوهای نظری کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

مهدی قشقاوی در پایان‌نامه خود با عنوان «دیدگاه حضرت علی(ع) در مورد جنگ و صلح» (۱۳۹۰) به بررسی ریشه‌های جنگ، چگونگی جنگ و وظایف و تکالیف مردم در مقابل این عارضه اجتماعی از منظر علی(ع) پرداخته است. سید محمد خامنه‌ای در کتاب علی و صلح جهانی (۱۳۶۹) به بررسی راه‌های پیشگیری از طغیان‌های مردم در

سیره رفتاری امام علی(ع) پرداخته است. محمدعلی کوثری و همکاران در مقاله «صلح‌طلبی علی(ع) و ارائه الگوهای عملی تحقق صلح و جلوگیری از جنگ در سیره ایشان» (۱۳۹۷) به بررسی این موضوع پرداخته‌اند که از سیره امام علی(ع) چه الگویی برای ایجاد صلح می‌توان دریافت کرد. منصور پهلوان و همکاران در مقاله «روش‌شناسی ترتبی رویارویی امام علی با خوارج با تأکید بر نهج‌البلاغه» (۱۳۹۵) روش‌های رویارویی علی(ع) با خوارج تکفیری را مورد بررسی قرار داده‌اند. حامد منتظری مقدم در کتاب *بررسی تاریخی صلح‌های پیامبر (۱۳۹۰)* تلاش کرده است صلح‌های پیامبر اسلام(ص) را از لحاظ زمینه برگزاری صلح، چگونگی انعقاد آن، تدوین صلح‌نامه و پیامدهای آن مورد بررسی قرار دهد. محمد شریف حیدری در مقاله «اسلام و خشونت‌پرهیزی» (۱۳۹۵) با رویکرد تفسیری و تاریخی به مطالعه زمینه‌ها و ظرفیت‌های صلح در اسلام و بنیادهای نظری صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز پرداخته است. حکمت‌الله ریاحی در مقاله «صلح‌گرایی و خشونت‌زدایی در اسلام و مقایسه با دین‌های یهود و مسیح» (۱۳۸۸) روش پیامبر(ص) در تمام مراحل دعوت را بر برهان، حکمت، منطق و صلح استوار دانسته است. حسین فخاری و ناصر برخوردار در مقاله «بررسی استراتژی پیامبر اعظم(ص) در صلح حدیبیه براساس تحلیل سوات» (میتون) بر پایه قاعده «تلازم عقل و شرع» با استفاده از مدل علمی «سوات»، نتایج صلح حدیبیه را در پیشرفت اسلام و تغییر وضعیت جامعه اسلامی به تصویر کشیده‌اند.

با توجه به پیشینه مذکور، نگارندگان پژوهش حاضر می‌خواهند از زاویه جامعه‌شناسی صلح و با استفاده از الگوهای نظری منازعه، به تحلیل منازعات دوران سیاسی علی(ع) بپردازند و این منازعات را در پهنه مفاهیم جمعی به ارزیابی بکشند تا روایت در متن مفهوم بنشیند.

چارچوب نظری

برای ارزیابی صلح‌آمیز بودن^۱ یا نبودن یک کنش در سطح روابط سیاسی، ابتدا باید مفهوم منازعه را مورد بررسی قرار داد. منازعه اختلاف نظر یا عدم توافق روی اهداف معین است

که امر طبیعی و اجتناب‌پذیر تلقی می‌شود، اما خشونت^۱ شکل پیشرفته‌ی منازعه^۲ است که به زیان‌های مادی و معنوی می‌انجامد (ناطق، ۱۳۹۴: ۵۱). مطابق تعریف ویلیامز، منازعه «عبارت از رابطه‌ای است بین دو یا بیشتر از دو (گروه یا افراد) که اهداف و خواسته‌های ناسازگار دارند یا فکر می‌کنند که دارای اهداف ناسازگار هستند» (ویلیامز، ۱۳۹۱: ۳۲).

براساس تعریف مذکور می‌توان در محور اهداف و رفتار به چهار شکل منازعه دست یافت. ۱. عدم منازعه: زمانی که اهداف و رفتارها باهم سازگار باشند، منازعه‌ای رخ نمی‌دهد؛ ۲. منازعه سطحی: زمانی است که اهداف سازگار و رفتارها ناسازگار باشند که به آسانی قابل حل خواهد بود؛ ۳. منازعه پنهان: زمانی که اهداف ناسازگار باشند و رفتارها سازگار (یعنی اختلاف‌ها در عمل آشکار نشده، بلکه در ذهنیت‌ها و افکار قرار دارند) و هر لحظه امکان دارد با یک جرقه منازعه صورت آشکار پیدا کند؛ ۴. منازعه آشکار: هم ریشه و هم پیامد دارد و یافتن راه حل برای آن کاری دشوار است (احمدی، ۱۳۹۴: ۳۰).

در تقسیم‌بندی دیگر، دو نوع منازعه مثبت و منازعه منفی تعریف شده است. ۱. منازعه منفی معنایی چون جنجال، کشمکش، نزاع و درهم‌کشیدگی را ارائه می‌دهد. موجودیت منازعه در بیشتر مواقع به عنوان یک مشکل و حتی تهدیدی برای صلح مطرح شده است. ۲. منازعه مثبت زمانی است که اختلاف‌ها را بپذیریم و به آنها ارزش گذاریم و از آن برای پیشرفت خود و اطرافیان استفاده کنیم (Schilling, 2012: 22-23).

واکنش‌ها و سبک‌های رفتاری به منازعات، گوناگون است و می‌توانند در شرایط خاصی مناسب و در شرایط دیگر فاجعه‌آفرین باشند. در مجموع، پنج استراتژی برخورد با منازعه وجود دارد. ۱. رویارویی: افراد تمایل به اداره کردن، رقابت، فشار، اجبار و جنگ دارند و در موضوع و گردآوری معلومات در مورد منازعه خویش دقت ندارند. «آن‌گونه که من می‌خواهم انجام بده»؛ ۲. اجتناب کردن: «منازعه؟ کدام منازعه؟». افراد سعی بر دوری جستن، انکار و ترک یا تأخیر منازعه دارند و تمایلی به گردآوری معلومات در مورد آن را ندارند؛ ۳. سازش: «من کمی از نفعم می‌گذرم اگر شما هم چنین

1 Violence
2 Conflict
3 Encounter
4 Avoid
5 Compromise

کنید». افراد چانه‌زنی می‌کنند، از توقعات خود می‌کاهند و فایده و ضرر را بین خود تقسیم می‌کنند؛^۴ مطابقت: ^۱ افراد با جناح مقابل موافقت می‌کنند و سعی در چشم‌پوشی و تسلیم شدن دارند. معلومات جمع می‌کنند، اما ترجیح می‌دهند دیگران وضعیت را کنترل کنند. «هر چه شما بگویید»؛^۵ همکاری: ^۲ برای حل مشکل سعی در یکی شدن دارند. معلومات جمع می‌کنند، با هم گفت‌وگو و بدیل‌ها را شناسایی می‌کنند (احمدی، همان، ۳۱). چنان‌که ملاحظه می‌شود، منازعه مفهوم مشترک و بستر نظری تحلیل صلح و جنگ است. با توجه به جهت‌گیری منازعات به سمت صلح یا جنگ در بستر یک طیف، از نظریه‌های زیر برای تحلیل رویه سیاسی علی(ع) استفاده شده است.

یوهان گالتونگ پدر مطالعات صلح گفته است مفاهیم صلح و خشونت در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و نبود یکی با حضور دیگری ملازمست دارد (Galtung, 1969: 168). او با اتکا بر نیازهای انسانی، خشونت را بی‌احترامی به نیازهای بنیادین بشر دانسته است. «تهدید به خشونت نیز خشونت محسوب می‌شود» (Galtung, 1990: 292). این تصور از خشونت به کاربرد مشهود زور میان انسان‌ها محدود نمی‌شود، بلکه «هر چیز قابل اجتنابی که مانع خودشکوفایی انسان شود» را نیز در برمی‌گیرد (Galtung, 1988: 1/272). گالتونگ براساس این تعریف گفته است خشونت در دو سطح فردی و ساختاری و سه نوع مستقیم، ساختاری و فرهنگی رخ می‌دهد. این ابتکار گالتونگ در عرصه مطالعات خشونت و صلح، امروزه همچنان کاربردی است (Dilts, 2012: 192).

خشونت مستقیم^۳ یا شخصی هنگامی رخ می‌دهد که یک کنشگر مرتکب خشونت می‌شود؛ در حالی که در خشونت ساختاری^۴ هیچ‌کس به صورت مستقیم به دیگری آسیب نمی‌زند، بلکه خشونت از ساختار جامعه نشأت می‌گیرد که نتیجه‌اش ایجاد نابرابری در قدرت و فرصت‌هاست (Galtung, 1969: 168-171)؛ مانند وجود نظام‌های اجتماعی و اقتصادی استثمارگر که مانع از دسترس افراد به منابع عمومی و توزیع برابر آن می‌شوند (Francis, 2010: 118). در اینجا چون خشونت طلبی در ساختار سازمان جامعه نهادینه شده است، به آن «خشونت غیرمستقیم» می‌گویند (Schnabel, 2008: 88).

1 Conformity

2 Cooperation

3 Direct violence

4 Structural violence

خشونت فرهنگی^۱ مشروعیت‌بخشی به دو نوع خشونت قبلی از طریق مذهب، ایدئولوژی و زبان است که در دسته خشونت ساختاری قرار می‌گیرد (Ramsbotham, 2011: 46).

گالتونگ بر پایه این دو سطح خشونت، دو نوع صلح مثبت و صلح منفی معرفی کرده که در عین جدایی، یکی بدون دیگری امکانپذیر است. صلح منفی به معنی فقدان خشونت مستقیم و عدم وجود جنگ است؛ مانند پایان دادن به جنگ از طریق آتش‌بس^۲ یا جداسازی دو طرف درگیر از یکدیگر. چیزی را که به صورت نامطلوب اتفاق می‌افتاده (مثلاً خشونت یا ظلم)، متوقف کرده است. صلح مثبت به معنی فقدان خشونت غیرمستقیم و ساختاری است که باعث حل و فصل دلایل زیربنایی جنگ می‌شود. صلح مثبت مانند ترمیم روابط یا ایجاد نظام‌های اجتماعی، در خدمت نیازهای کل جمعیت است (Galtung, 1969: 168). در تعریف گالتونگ از صلح مثبت، «مشروعیت» و «عدالت» عناصر کلیدی به حساب می‌آیند. ساختارها و مناسبات اجتماعی عدالت‌ستیز، هیچ‌گاه به تأمین صلح مثبت نمی‌انجامد (Ramsbotham, 2011: 55).

گاستون بوتول برای تبیین مادی و روان‌شناسانه اعمال انسان‌ها در راستای تداوم و دفاع از صلح، به مجموعه اقداماتی با عنوان «انصراف» پرداخته که شامل شش نوع است. ۱. انصراف انفعالی: شکل ابتدایی انصراف به نوعی شامل خلع سلاح رقیب و وادار کردن وی به تمکین می‌شود؛ ۲. انصراف تدافعی: شامل تدارک موانع خاص برای ترساندن رقیب و خودداری او از حمله مسلحانه است؛ ۳. انصراف پیشگیرانه^۴ (خلع سلاح): فاتحان خلع آن را به طرف یا طرف‌های مغلوب تحمیل می‌کنند؛ ۴. انصراف پرخاشگرانه: این نوع انصراف تنها به یک مقاومت منحصرأ دفاعی توجه ندارد، بلکه جنگیدن با همان سلاح‌ها و همان روش‌های تهاجمی را نیز مد نظر دارد؛ ۵. انصراف سیاسی: گروه‌هایی که حدس می‌زنند از سوی دیگران تهدید می‌شوند، برای دفاع بهتر از خود و حفظ صلح موجود با هم متحد می‌شوند؛ ۶. انصراف اخلاقی^۵ (رهبانیت): دستورالعمل‌های اخلاقی که هدفش

1 Cultural violence

2 Ceasefire

3 Passive cancellation

4 Defensive cancellation

5 Preventive cancellation

6 Aggressive cancellation

7 Political cancellation

8 Moral cancellation

کاهش خشونت نسل‌ها، رشد شکیبایی و حسن نیت است (بوتول، ۱۳۷۱: ۴۹-۷۱).

جین شارپ و رابرت هلوی از سه روش مبارزه خشونت‌پرهیز «اعتراض»، «مقاومت» و «دخالت در امور سیاسی» (شارپ و هلوی، ۱۳۸۶: ۱۶) سخن گفته‌اند. ۱. اعتراض خشونت‌پرهیزانه^۱ بر پایه بیان مخالفت و درخواست اصلاحات است؛ شامل اعلام بیانیه، اقدامات گروهی مانند اعزام هیئت‌های نمایندگی، اقدامات گروهی نمادین، اعمال فشار بر افراد مانند مذاکره با مسئولان، تظاهرات مردمی؛ ۲. عدم همکاری خشونت‌پرهیزانه^۲ شامل سه دسته است: یک، عدم همکاری اجتماعی مانند طرد افراد، عدم همکاری با نهادها و رسوم، کناره‌گیری از نظام اجتماعی مانند خانه ماندن و هجرت و تحصن. دو، عدم همکاری اقتصادی شامل تحریم‌های اقتصادی از سوی مصرف‌کنندگان، کارگران، تولیدکنندگان و مالکان. سه، عدم همکاری سیاسی شامل نفی مشروعیت از طریق خودداری از بیعت سیاسی و اعلام حمایت عمومی، تحریم انتخابات و مسئولیت‌ها، عدم همکاری کارگزاران دولت؛ ۳. مداخله خشونت‌پرهیزانه به منظور اختلال در نظم موجود شامل تهاجم روانی مانند سخن صریح، تهاجم فیزیکی مانند تحصن^۳ و هجوم به اشخاص و جلسات، تهاجم اجتماعی شامل ایجاد الگوها و نهادهای اجتماعی جایگزین، تهاجم اقتصادی مانند انتخاب بازارهای جایگزین و تصرف دارایی‌ها و جلوگیری از معاملات اقتصادی و تهاجم سیاسی مانند ایجاد دولت موازی (شارپ، ۱۹۹۳: ۶۳-۷۱). شارپ گفته است این سه روش مبارزه خشونت‌پرهیز به ترتیب موجب سه نتیجه تغییر نگرش، پذیرش و واداشت می‌شود (شارپ و هلوی، ۱۳۸۶: ۵۵).

جی استیم میان دو نوع از جنبش‌های اجتماعی خشونت‌پرهیز مبتنی بر ارزش‌های اساسی تفاوت قائل شده است. او مکتب فکری نخست را وجدانی و دومی را عمل‌گرا نامیده است. رویکرد وجدانی، نظم اجتماعی بنیادی را در میان انسان‌ها فرض می‌گیرد و کوشش می‌کند نظر مخالف را به نظر خود تغییر دهد؛ نه اینکه به زور وادار کند. رویکرد عمل‌گرایانه فرض می‌گیرد که «تعارض» یک امر طبیعی، عادی و خواستنی است (میتون، ۱۳۹۵: ۵۷).

1 Non-violent protest

2 Non-violent co-operation

3 Sit-In

نظریه دُبعدی یوآخیم ریتربه ما اجازه می‌دهد که تلاش برای حل منازعه را به چهار نوع اصلی طبقه‌بندی کنیم. ۱. خشونت قاعده‌مند یا کنش ویرانگر: ۱ ابزارها خشونت‌آمیز و اهداف خشونت‌آمیز است؛ ۲. خشونت راهبردی یا کنش بازدارنده: ۲ ابزارها خشونت‌آمیز و اهداف خشونت‌پرهیز است. جنگ برای ایجاد صلح دوام‌دار و پایان همه جنگ‌ها؛ ۳. خشونت‌پرهیزی راهبردی یا کنش اجباری: ۳ ابزارها خشونت‌پرهیز و اهداف خشونت‌آمیز است و در آن خشونت‌پرهیزی به قصد برنده شدن به کار گرفته می‌شود و بیشتر وقت‌ها به تفرز مخالف می‌انجامد؛ ۴. خشونت‌پرهیزی قاعده‌مند یا تغییر عقیده: ابزارها خشونت‌پرهیز و اهداف خشونت‌پرهیز است. این نوع واقعاً مؤثر است؛ زیرا بر اثر عشق پدید می‌آید نه نفرت (همان، ۶۰).

در مقاله حاضر، رویدادهای سیاسی دوران زندگی علی (ع) ابتدا در طیف منازعه مورد بررسی قرار گرفته و سپس به واسطه نظریه‌های ارائه شده تحلیل شده‌اند تا دریابیم که چه اندازه در راستای مفاهیم صلح یا جنگ و استراتژی‌های خشونت یا خشونت‌پرهیزی قابل تفسیرند و با کدام نوع از صلح یا منازعه انطباق دارند.

روش تحقیق

روش تحقیق حاضر «مطالعه موردی» از دسته روش‌های کیفی است. مطالعه موردی رهیافتی است که به هر واحد اجتماعی به عنوان یک کل می‌نگرد. تقریباً همیشه در این رهیافت تکوین و تحول آن واحد نیز مورد توجه است (Goode and Hatt, 1952: 331). هدف کلی هر مطالعه موردی، مشاهده تفصیلی «مورد» تحت مطالعه و تفسیر مشاهده‌ها از دیدگاه کل‌گرا است. در این تحقیق رویه سیاسی علی (ع) به عنوان اولین امام شیعیان، مورد مطالعه عمیق و تفصیلی قرار گرفته است.

داده‌های پژوهش با استفاده از روش اسنادی گردآوری شده‌اند که در پژوهش‌های تاریخی کاربرد بیشتری دارد. داده‌هایی که «با عنایت به هدف آشکار بیرون کشیدن نتایج نظری از آن، در کنار هم چیده می‌شوند» (بلیکی، ۱۳۹۰: ۲۸۱). بدین ترتیب، اسناد دست

-
- 1 Regular violence or destructive action
 - 2 Strategic violence or deterrent action
 - 3 Strategic violence avoidance or coercive action

دوم و دست سوم منبع داده‌های پژوهش حاضر است (بیکر، ۱۳۷۷: ۳۲۶). برای تحلیل داده‌ها از شیوه تطبیق الگو استفاده شده است (بین، ۱۳۷۶: ۱۵۴). بدین شکل که الگوهای پیش‌بینی شده نظریه صلح، با الگوی رفتار و گفتار امام علی(ع) مقایسه شده تا معلوم شود که رویه سیاسی امام با کدام نوع از صلح قابل تبیین است.

یافته‌های تحقیق

دوران پیامبر (ص)

اولین بخش زندگی سیاسی امام علی(ع) مربوط به زمان حیات پیامبر(ص) و به عنوان اولین مسلمان و یاور پیامبر(ص) در جنگ‌های داخلی است. او در تمام جنگ‌های این دوره مشارکت داشت؛ به جز جنگ تبوک که به دلایل امنیتی و به صلاح‌دید پیامبر(ص) در شهر ماند. از جنگ بدر (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۲۸۸/۱) که در آن ۳۶ نفر به دست امام علی(ع) کشته شدند (ابن‌هشام، ۱۳۵۵ق: ۵۲۵/۱) تا جنگ احد بین مسلمانان و لشکر سه‌هزار نفری (واقعی، ۱۳۶۹: ۱۴۵/۲) سران عرب که در آن علی جان پیامبر را نجات داد (طبری، ۱۳۵۲: ۱۵۸/۳). جنگ خندق با لشکری بالغ بر ده‌هزار نفر به قصد تصرف مدینه (واقعی، ۱۳۶۹: ۳۳۲/۲) که در آن عمرو بن عبدود عرب و پسرش توسط امام علی(ع) کشته شدند و مشرکان شکست خوردند (طبری، همان، ۱۸۶)، جنگ خیبر که با دستور حمله به دژهای یهودیان (ابن‌هشام، همان، ۳۲۸)، علی در یکی از دژها را از جا کند و تا پایان جنگ از آن به جای سپر استفاده کرد (شیخ مفید، ۱۳۴۶: ۱۲۸/۱) و جنگ حنین که در آن خاطرۀ احد تکرار شد و امام علی(ع) با ایستادگی در کنار پیامبر(ص) توانست سرنوشت جنگ را به نفع مسلمانان تغییر دهد.

این مقطع از زندگی سیاسی امام علی(ع) بیشتر با نقش یک سرباز شجاع و مطیع و وفادار پیامبر قابل توضیح است و اصولاً امام علی در موقعیت تصمیم‌سازی^۱ برای شروع یا پایان دادن به جنگ قرار ندارد. هیچ جنگی در این دوره به دستور مستقیم وی انجام نگرفت و پیشنهاد دهنده هیچ صلحی هم نبوده است. پس نمی‌توان او را به عنوان یک کنشگر مستقل مورد مطالعه قرار داد.

دوران خلفای سه گانه

پس از اطلاع عموم مسلمانان مدینه از وفات پیامبر(ص)، عده‌ای از انصار برای تصمیم‌گیری درباره مسئله جانشینی او، در محل سقیفه بنی‌ساعده گرد آمدند که محل تجمع طوایف عرب برای مشورت در تصمیمات عمومی بود (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۲۲۸/۳-۲۲۹؛ هولت و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۰۰). تصمیمی که آغازگر منازعه خلافت بود؛ زیرا اختلاف میان انصار و مهاجران باعث طرح پیشنهاد انتخاب یک امیر از انصار و یک امیر از مهاجران شد (طبری، ۱۳۵۲: ۸۳/۴؛ دینوری، ۱۴۱۰ق: ۲۲/۱؛ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱/۱۲۳). شرایطی که نشانه وقوع منازعه «پنهان» و «منفی» است؛ زیرا در اهداف ناسازگار و در رفتار با هم سازگارند.

گزارش این نشست به گوش ابوبکر رسید. او با عمر و ابوعبیده خود را به سقیفه رسانیدند. ابوبکر ابتکار عمل را در دست گرفت و طی سخنانی حکم به برتری مهاجران و اولویت قریش برای جانشینی پیامبر داد (طبری، همان، ۸۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق: ۳/۳۲۷). ابوبکر با اتخاذ روش «اعتراض» خشونت‌پرهیز (شارپ) به استراتژی «رویاری» روی آورد و به تداوم «منازعه منفی» کمک کرد. او در ادامه، عمر و ابوعبیده از طایفه قریش را پیشنهاد کرد (طبری، همان، ۸۷-۸۸؛ همو، ۱۳۸۷ق: ۳/۲۰۶) که با موافقت (دینوری، همان، ۲۵؛ یعقوبی، همان، ۱۲۳) و مخالفت (زمخشری، ۱۴۱۷ق: ۳/۷۳) حضار روبه‌رو شد. واکنش حضار اتخاذ استراتژی رویاری از طریق روش «اعتراض» بود. عمر با ملاحظه این اوضاع آشفته و از ترس تبدیل اعتراض به سطوح عدم همکاری و «مداخله» خشونت‌پرهیز (شارپ)، با ابوبکر دست بیعت داد (طبری، همان؛ ابن‌اثیر، همان). پیشنهاد دو امیر از انصار و مهاجران نیز رد شد تا با حضور اندک انصار حاضر و مهاجران ناظر، بیعت با ابوبکر صورت گیرد (طبری، همان، ۸۷-۸۸؛ دینوری، همان، ۷-۱۵؛ یعقوبی، همان، ۷-۱۱؛ ابن‌اثیر، همان، ۱۸۶-۱۹۳). بدین ترتیب، ابوبکر و عمر با استفاده از روش «اعتراض» و استراتژی رویاری، به منازعه منفی دامن زدند که نتیجه‌اش «انصراف تدافعی» انصار و مهاجران و شکل‌گیری «صلح منفی» به معنای عدم وقوع جنگ از طریق آتش‌بس بود.

علی(ع) در روز سقیفه با ابوبکر بیعت نکرد. با رسیدن خبر سقیفه به بنی‌هاشم به خصوص علی(ع)، منازعه «آشکار» بین هاشمیان و اهل سقیفه آغاز شد. گروهی از انصار و مهاجران از جمله عباس بن عبدالمطلب، فضل بن عباس، زبیر بن عوام، خالد بن سعید، مقداد بن عمر، سلمان فارسی، ابوذر غفاری، عمار بن یاسر و ابی بن کعب از بیعت با ابوبکر سر باز زدند و به علی(ع) پیوستند (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۸۲۳/۱؛ جوهری بصری، ۱۴۰۱ق: ۴۲، ۶۲). حتی ابوسفیان با علی اعلام بیعت کرد (طبری، همان، ۷۸؛ جوهری بصری، همان، ۳۷؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۷/۱). عمر بن خطاب در خطبه خویش در مسجد مدینه، ضمن گزارش جریان سقیفه گفته بود: «علی و زبیر و عده‌ای دیگر، از ما رو تافته و در خانه فاطمه گرد آمده‌اند» (ابن‌هشام، ۱۳۵۵ق: ۳۰۸/۱-۳۱۰؛ طبری، همان، ۷۵). این وضعیت نشانه تداوم منازعه منفی و اتخاذ استراتژی رویارویی از سوی علی(ع) در آغاز منازعه خلافت است.

ابوبکر درباره گروهی که از بیعت با او خودداری کرده و پیرامون علی(ع) گرد آمده بودند، پرسش کرد و عمر را نزد آنان فرستاد (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۵۸۶/۱). عمر با یک گروه مسلح به طرف خانه علی(ع) رفت (یعقوبی، همان، ۵۲۷). مطابق روایت اهل سنت، علی از خانه بیرون نیامد؛ به همین دلیل عمر هیزم خواست و تهدید به آتش زدن خانه کرد (بلاذری، همان؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۴۳/۲) و مطابق روایت شیعه، درب خانه را آتش زد (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۵). علی با این راه ندادن بر مبارزه خود شدت بخشید و از روش «اعتراض» به «عدم همکاری اجتماعی» روی آورد که طرد مسئولان یکی از نشانه‌های آن است (شارپ). به روایت برخی، پس از اهانت به فاطمه(س) و کوبیدن در خانه، درحالی که او میان در و دیوار مانده بود و همچنین تازیانه زدن به او (صفدی، ۱۳۰۶ق: ۱۷/۶؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۲۰۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۹۹/۲۸)، به طرف علی(ع) حمله‌ور شدند و او را به اجبار به مسجد بردند تا با ابوبکر بیعت کند که در آنجا علی گفت: «من با شما بیعت نخواهم کرد و شما سزاوارترید که با من بیعت کنید» (ابن‌ابی‌الحدید، همان، ۱۱؛ دینوری، همان، ۲۸). بدین ترتیب، استراتژی رویارویی از جانب دو طرف منازعه آشکار، به اعلام عدم بیعت سیاسی علی با ابوبکر تبدیل شد که نوعی «عدم همکاری سیاسی» (شارپ) بوده است. پافشاری عمر بر اعلام بیعت علی ناموفق بود و

ابوبکر هم عقب‌نشینی کرد که از نوع «انصراف سیاسی» (بوتول) است و برای دفاع از خود و حفظ وضع موجود صورت می‌گیرد. علی شبانگاه فاطمه را سوار مرکب کرد و به خانه‌ها و محافل انصار برد و یاری خواست (دینوری، همان، ۲۹-۳۰؛ شیخ مفید، ۱۳۵۷: ۱۸۴-۱۸۷؛ طبرسی، ۱۳۸۶ق: ۱/۹۵-۹۶). این اعزام فاطمه به عنوان نماینده برای بیان مخالفت و اصلاح تصمیم گرفته شده، نشانه‌ی روش «اعتراض» خشونت‌پرهیز است. علی معترض بود و همکاری نمی‌کرد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، عمده‌ی روایت‌های تاریخی بر امتناع علی از بیعت و اعمال فشار و خشونت بر وی، خانواده و یارانش برای گرفتن بیعت از او اشاره دارند (طبری، همان، ۷۷؛ یعقوبی، همان، ۱۲۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱/۵۸۶). برخی معتقدند علی و هیچ‌یک از بنی‌هاشم تا زمان وفات فاطمه (س) بیعت نکردند (طبری، همان، ۲۰۸) و برخی می‌گویند همه‌ی تجمعات کنندگان خانه‌ی علی از جمله اهالی قریش - به جز علی - در آن روز بیعت کردند (دینوری، همان، ۱۲). در هر حال، خانه فاطمه (س) به کانون اعتراض و عدم همکاری درآمد. خود فاطمه پس از واقعه‌ی سقیفه، مخالفت‌های بسیاری با آن بروز داد که بارزترین آن، سخنانش هنگام محاصره‌ی خانه وی برای گرفتن بیعت اجباری از علی (همان، ۳۰-۳۱) و خطبه فدکیه در مسجد مدینه است (تیجانی، ۱۴۲۴ق: ۷۵).

در این بین، موضوع فدک به منازعه شدت بخشید. فدک و باغ‌های هفت‌گانه اموالی بودند که پیامبر برای فاطمه به ارث گذاشته بود (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق: ۱۷۸/۴۵؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۱/۴۱؛ کاتب بغدادی، ۱۹۸۱: ۱/۲۶۰؛ مجلسی کوپائی، ۱۳۸۸: ۱۳۸). پس از واقعه‌ی سقیفه و به خلافت رسیدن ابوبکر، او اعلام کرد فدک ملک کسی نیست و آن را به نفع خلافت خود مصادره کرد (حلبی، ۱۹۷۱: ۳/۵۱۲؛ طریحی، ۱۳۶۷: ۱/۳۷۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ۲۶۸-۲۶۹). انتخاب ابوبکر «صلح منفی» بود که از وقوع جنگ داخلی جلوگیری کرد، اما منازعه‌ی منفی ایجاد شده را حل نکرد. زهری گفته است، فاطمه (س) و عباس پیش ابوبکر آمدند و میراث پیامبر (ص) را از او طلب کردند که زمین فدک، سهم خیبر بود. ابوبکر به آنها گفت: «از پیغمبر شنیدم که گفت ما ارث نمی‌گذاریم و هرچه از ما بماند صدقه است. خاندان محمد فقط از این مال می‌خورد و من کاری را که پیامبر می‌کرد، تغییر نمی‌دهم» (طبری، ۱۳۵۲: ۴/۷۷؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۳۷؛ بخاری، ۱۴۲۲ق: ۷/۷۹). در

اینجا ابوبکر با رویکرد «عمل‌گرا» (استیم) به منازعه به مثابه امری طبیعی نگریده و در چارچوب «کنش اجباری» (ریتز) عمل کرده که ابزارش خشونت‌پرهیز، اما هدفش خشونت‌آمیز بوده است. این استراتژی با هدف برنده شدن در منازعه، به ایجاد تنفر در کنشگر مقابل منتهی می‌شود. علاوه بر مخالفت فاطمه (مجلسی کوپائی، ۱۳۸۸: ۹۴)، علی هم بر گفته فاطمه شهادت داد (بلاذری، ۱۳۶۴: ۳۸) و هم به مسجد آمد و در حضور مهاجر و انصار به ابوبکر اعتراض کرد که چرا فاطمه را از چیزی که پیامبر(ص) به او بخشیده، منع کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱/۱۲۴). نقل شده است علی(ع) همچنین نامه‌ای به ابوبکر نوشت و در کلامی تهدیدآمیز، از غضب خلافت و فدک سخن گفت (طبرسی، ۱۳۸۶ق: ۱/۹۵). اقدامی که نشانه ادامه روش «اعتراض» و «عدم همکاری» (شارپ) علی در متن صلح منفی ایجاد شده توسط ابوبکر بوده است.

با بی‌نتیجه ماندن دادخواهی فاطمه(س) نزد ابوبکر، فاطمه به مسجد پیامبر رفت و خطبه معروف فدکیه را در جمع صحابه خواند و از غضب خلافت گفت (اربلی، ۱۴۲۱ق: ۱/۳۵۳-۳۶۴). فاطمه پس از ماجرای فدک سخت از ابوبکر و عمر ناراحت شد و تا پایان عمر به همین شکل باقی ماند (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۶۵؛ بخاری، همان، ۷۹). او حتی در آخرین روزهای زندگی خود در بستر بیماری، خطاب به زنان مهاجر و انصاری که به عیادتش آمده بودند، به سقیفه اشاره کرد و آن را خروج از دستورات پیامبر خدا دانست (ابن‌ابی‌الحدید، همان، ۲۳۳-۲۳۴؛ اربلی، همان، ۴۹۲). بدین ترتیب، فاطمه تا پایان عمر بر روش خشونت‌پرهیز «اعتراض» و «عدم همکاری» با خلیفه اول باقی ماند و به هیچ‌یک از روش‌های انصرافی متوسل نشد. گرفتن فدک از فاطمه پس از سقیفه، هم پایه‌های حکومت خلیفه اول را محکم می‌کرد و و هم مانع از مبارزه و مخالفت خاندان پیامبر می‌شد. به عبارتی، منازعه اقتصادی در پس منازعه سیاسی شکل گرفت. در واقع، ابوبکر از ابزار خشونت‌پرهیز تحریم برای رسیدن به هدف خشونت‌آمیز کسب خلافت و دور کردن علی(ع) از حکومت استفاده کرد.

اخبار درباره امتناع علی(ع) از بیعت و چگونگی و زمان بیعت او با ابوبکر مختلف و گاه متناقض است. برخی می‌گویند ساعتی پس از بیعت عمومی، به اجبار بیعت کرده است (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱/۵۸۵؛ دینوری، همان، ۱۱). برخی می‌گویند تا شش ماه، از

بیعت با ابوبکر خودداری کرد (طبری، ۱۳۵۲: ۷۷/۴؛ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱۲۶/۱؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۲ق: ۲۲/۱؛ ابن حبان، ۱۳۹۳ق: ۱۷۰-۱۷۱؛ ابن اثیر، ۱۲۸۶ق: ۲۲۳/۳). مسعودی بیعت علی را از ده روز پس از مرگ فاطمه (س) تا سه ماه و شش ماه دانسته است (مسعودی، ۱۳۸۲: ۶۵۹/۲)، اما شیخ مفید معتقد است علی هرگز با ابوبکر بیعت نکرد (شیخ مفید، ۱۳۷۷: ۵۷).

آنچه علی (ع) را به بیعت با ابوبکر وا داشت، دور شدن کسان از دور وی، گسترش سریع ارتداد، طغیان قبایل و ظهور مدعیان پیامبری در جزیره العرب بود (طبری، همان، ۷۷/۴؛ بلاذری، همان، ۵۸۷). او دلیل بیعت خود را در نامه [شماره ۶۲] به مالک اشتر عنوان کرده است: «من دست نگه داشتم (بیعت نکردم) تا اینکه با چشم خود دیدم گروهی از اسلام بازگشته و می‌خواهند دین محمد (ص) را نابود سازند. ترسیدم اگر اسلام و اهلش را یاری نکنم، باید شاهد نابودی و شکاف در اسلام باشم که مصیبت آن برای من از محروم شدن از خلافت و حکومت بر شما بزرگ‌تر بود». علی (ع) در این منازعه منفی با رویکرد «وجدانی» دست به «انصراف سیاسی» زد تا نظم اجتماعی را بر منافع فردی ترجیح دهد.

بنابراین رفتار سیاسی علی (ع) در زمان خلافت دو ساله ابوبکر را باید مجموعه‌ای از «اعتراض» و «انصراف سیاسی» دانست. علی (ع) به مناسبت‌های مختلف و در سخنان متعددی به قضیه سقیفه اعتراض کرد که خطبه شقشقیه معروف‌ترین آن است (ابن ابی‌الحدید، همان، ۱۵۱). حتی برخی منابع از مناظره ملایم، اما مفصل و صریح علی (ع) با ابوبکر سخن گفته‌اند که طی آن ابوبکر تا مرز بیعت با علی (ع) پیش رفت. البته در نهایت با مشورت برخی یارانش از این کار منصرف شد (طبرسی، ۱۳۸۶ق: ۱۱۵/۱-۱۳۰). از طرف دیگر، هر چند علی (ع) از پذیرفتن هر نوع منصبی پرهیز کرد، در مواردی که طرف مشورت قرار می‌گرفت و مصلحت مسلمانان اقتضا می‌کرد، از مشاورت به خلیفه ابا نمی‌کرد. یعقوبی نوشته است: «از جمله کسانی که در زمان ابوبکر فقه از او اخذ شد، علی بن ابی‌طالب بود» (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱۳۸/۱). در زمینه جنگ‌ها، علی (ع) موضعی بی‌طرفانه یا حداکثر مشاورانه اتخاذ کرد و در هیچ یک از آنها شرکت نداشت؛ چنان‌که ابوبکر برای فتح شام از اصحاب نظرخواهی کرد و تنها نظر علی (ع) را پذیرفت (همان، ۱۳۳). در این زمینه، شیخ نجم‌الدین عسگری نوشته است: ابوبکر در دو

سال و سه ماه دوران خلافت خویش ۱۴ مورد به علی مراجعه داشته است (عسگری، ۱۴۱۴ق: ۷۳/۱-۹۷). از مجموع ۱۴ مورد، ۹ مورد پرسش‌های علمی، ۴ مورد قضاوت و ۱ مورد نظامی بوده است. از ۱۴ مورد فقط ۴ مورد (۳ مورد علمی و ۱ مورد شرعی) مراجعه مستقیم ابوبکر به امام بوده است. در ۹ مورد باقیمانده، در ۲ مورد پس از مشاوره خلیفه با صحابه، علی(ع) نظر خود را اظهار کرد. در ۲ مورد به علت حضور در صحنه اظهار نظر کرده بود. در ۳ مورد به او خبر رسیده و اقدام کرد. این آمار مؤید وضعیت «صلح منفی» میان ابوبکر و علی است.

دوران ده ساله خلافت عمر (مسعودی، ۱۳۶۵: ۱۷۸) با تنزل منازعه بین علی و خلیفه دوم، به سطح پنهان رسید و با توجه به اهداف ناسازگار، دو طرف رفتارهای سازگاری برای برقراری تعامل از خود نشان می‌دادند؛ تا آنجا که وصلت خویشاوندی بین آنها برقرار شد (عمر با ام‌کلتوم دختر علی(ع) ازدواج کرد). تاریخ از هیچ مشاجره‌ای میان این دو مانند دوران خلافت ابوبکر سخن نگفته است. این فصل از زندگی علی(ع) را می‌توان با رویکرد «وجدانی» (استیم) تفسیر کرد؛ به گونه‌ای که علی برای جلوگیری از برهم خوردن نظم اجتماعی به خلافت عمر تن در داد.

علی(ع) در این زمان نیز مانند دوران ابوبکر از پذیرش هرگونه مسئولیتی خودداری کرد، اما به عنوان مشاور بارها عمر را با راهنمایی‌های خود یاری کرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۹/۴؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۲۸ق: ۳۹/۱). علی در برابر فتوحات این دوران، همان موضع دوران خلیفه اول را در پیش گرفت، اما به دلیل گسترش فتوحات، نقش علی(ع) نسبت به دوران ابوبکر پررنگ‌تر شد. در هیچ منابع تاریخی از شرکت علی(ع) در فتوحات این دوران گزارش نشده و هیچ جا دیده نشده که عمر از علی نظر مشورتی خواسته و او امتناع کرده است؛ چنان که عمر در این باره گفته است: «ای ابوالحسن، من از زندگی با کسانی که تو در میانشان نباشی، به خدا پناه می‌برم» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ۶۲۸/۳؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق: ۴۵/۴۵؛ تمیمی‌المغربی، ۱۴۳۱ق: ۳۱۷/۱). از جمله این مشورت‌ها، چگونگی مقابله با سپاه عظیم ایران در جنگ نهاوند (طبری، ۱۳۸۷ق: ۲۳۸/۳؛ ابن‌کنیر، ۱۴۰۷ق: ۱۰۷)، مشورت در فتح بیت‌المقدس (حموی، ۱۳۶۸ق: ۱۵)، تعیین مبدأ تاریخ اسلام (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ۱۵/۱؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹ق: ۱۴۴/۱)؛

مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۵۲) و تقسیم زمین‌های کوفه (یعقوبی، همان، ۱۵۱؛ بلاذری، همان، ۳۷۱) بود. عسگری گفته است عمر در ۱۰ سال و ۵ ماه دوران خلافت، ۸۵ مورد به علی (ع) مراجعه کرده است. از این موارد مراجعه ۵۹ مورد امور قضایی، ۲۱ مورد پرسش‌های علمی، ۳ مورد امور مالی و ۲ مورد امور نظامی بوده است. ۲۷ مورد به علی مراجعه مستقیم شده است. ۱۳ مورد مسائل شرعی و قضایی، ۲ مورد امور مالی و ۱ مورد پرسش علمی بوده است. خلیفه ابتدا به صحابه مراجعه می‌کرد، سپس نظر علی را می‌پرسید. در باقیمانده موارد نیز علی در صحنه حضور داشت و اظهار نظر می‌کرد؛ یعنی در ۴۲ مورد با اینکه دسترسی به علی امکان‌پذیر بوده، وجود او نادیده انگاشته شده است (عسگری، ۱۴۱۴: ۹۹/۱-۳۳۳). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، رویه سیاسی علی در زمان خلافت عمر در شکل منازعه منفی، اما پنهان بوده است. در مواجهه با این منازعه با رویکرد وجدانی (استیم) و به قصد حفظ نظم موجود، از «انصراف سیاسی» (بوتول) برای تغییر استراتژی برخورد با منازعه از «رویاری» به «مطابقت» می‌رسد و دیگر خبری از روش‌های اعتراض و عدم همکاری (شارپ) نیست، اما همچنان کنش اجباری یا خشونت‌پرهیزی راهبردی (ریتر) را دارد.

پس از سوء قصد به جان عمر، وی روشی مخالف ابوبکر در پیش گرفت و با اعتراف به اینکه انتخاب ابوبکر با نظر مسلمانان نبود و از این پس باید با مشورت آنان باشد (ابن‌صعانی، ۱۴۰۳ق: ۴۴۵)، کار خلافت را پس از خود به شورای شش نفره علی، عثمان، طلحه، زبیر، عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی‌وقاص واگذار و شرایطی را مشخص کرد تا یک نفر را از میان خود برای خلافت برگزینند (مسعودی، ۱۳۶۵: ۱۷۹). عمر گفته بود اگر دو گروه شدید، از گروهی که عبدالرحمن بن عوف در آن است پیروی کنید و اگر گروه دیگر نخواست پذیرد، آنها را بکشید (مسعودی، همان، ۱۷۵؛ یعقوبی، ۱۳۷۹ق: ۱۶۰/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۲۶۱/۱). با توجه به جهت‌گیری اعضای شورا، پیش‌بینی انتخاب عثمان به عنوان نتیجه این شورا سخت نبود (طبری، ۱۳۵۲: ۶۹۲/۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ۱۸۸/۲؛ مفید، ۱۳۴۶: ۲۸۸/۱). علی (ع) در شورا شرط عبدالرحمان مبنی بر ادامه راه دو خلیفه پیشین را نپذیرفت، اما عثمان قبول کرد (ابن‌اثیر، همان، ۱۵۸۶). عبدالرحمان با عثمان بیعت کرد، اما علی (ع) بیعت نکرد (طبری، همان، ۲۷۱/۲). واکنش علی به صلح

منفی عثمان، بازگشت به رویکرد «عدم همکاری سیاسی» و استراتژی رویارویی به جای «انصراف» است. منازعه از حالت پنهان به حالت آشکار افزایش یافت.

طبق وصیت عمر در صورت عدم بیعت یک عضو شورا، حکمش کشتن ذکر شده بود؛ به همین دلیل اعضای شورا از علی (ع) خواستند کار مسلمانان را استوار سازد. او نیز نزد عثمان رفت و بیعت کرد (همان، ۳۷۴). علی بار دیگر با «انصراف سیاسی»، از استراتژی «رویارویی» به «مطابقت» تغییر جهت داد و با اتخاذ رویکرد «وجدانی»، برای حفظ نظم موجود به «کش اجباری» یا «خسونت پرهیز راهبردی» متوسل شد. این رویه در سراسر دوران خلافت عثمان جریان داشت که ادامه همان رویه زمان خلیفه دوم بود. ابن جوزی در *المنتظم* گفته است علی (ع) در سال ۲۴ق. همچنان منصب قضاوت را برعهده داشته است (معادیخواه، ۱۳۸۳: ۱۴۶). سیوطی نیز از علی (ع) نقل کرده که تدوین و جمع‌آوری قرآن در سال ۲۵ق. با مشورت وی انجام شده است (سیوطی، ۱۳۷۱ق: ۱۳۳-۱۳۷). عسگری گفته است عثمان در ۱۲ سال دوران خلافت، ۸ مورد به علی مراجعه داشته است. از مجموع ۸ مورد، تمام این امور در حوزه بیان مسائل شرعی و امور قضا بوده است. سه مورد رجوع مستقیم خلیفه به علی بوده و چهار مورد علی در صحنه حاضر بوده و اظهار نظر کرده است (عسگری، همان، ۳۳۵-۳۴۵).

با بالا گرفتن موج اعتراضات علیه عثمان که این بار طلحه و زبیر، عایشه و حتی عبدالرحمن بن عوف به عنوان عامل تثبیت عثمان در خلافت و دیگران نیز در آن سهیم بودند، با استفاده از روش «انصراف پرخاشگرانه»، به «منازعه منفی» و استراتژی «رویارویی» با عثمان روی آوردند. علی (ع) با وجود نارضایتی از عملکرد عثمان، دو فرزندش حسن و حسین (ع) و چند تن دیگر را به نهبانی از خانه او مأمور کرد (دینوری، ۱۴۱۰: ۶۴/۱). او پیش از قتل عثمان بارها وساطت کرد (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۱۱/۱) و کمک‌هایی به او رساند. وقتی که معترضان آب بر عثمان بستند، علی (ع) آب و غذا به او رساند (ابن قتیبه، همان، ۶۱) و خود روایت کرد: «به خدا قسم آنقدر از او دفاع کردم که بیم داشتم گناهکار محسوب شوم» (*تهج البلاغه*، خطبه ۲۴۰). اقدامی که نه برای جلوگیری از خلع خلافت عثمان، بلکه جلوگیری از فتنه شورشیان و فرصت‌طلبان (عاملی، ۱۳۸۸: ۳۱۸-۳۲۰) و به منظور تحقق صلح مثبت مورد نظر علی

بود. رویکرد «وجدانی» علی و «انصراف سیاسی» او، تا آن زمان برای حفظ نظم نوپای اسلامی بوده و این بار با «خشونت پرهیزی قاعده‌مند» به دنبال رفع دلایل زیربنایی جنگ بوده است؛ نه کنش اجباری برای تصاحب قدرت.

خلافت علی(ع)

پس از قتل عثمان، مدینه پنج روز بی سرپرست ماند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۳/۱۰۳). مخالفان او شامل انصار و مهاجران مخالف قریش، مصریان و کوفیان نزد علی آمدند و به اجماع بر خلافت او اتفاق نظر داشتند. علی ابتدا نپذیرفت و خطاب به مردم گفت: «حوادثی چندپهلوی و چندرنگ در پیش داریم که دل‌ها بر آن پایدار و اندیشه‌ها در آن استوار نمی‌ماند» (طبری، ۱۳۵۲: ۱۰۴/۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۱۹/۱). این انصراف علی از نوع «اخلاقی» بود، اما با وجود مخالفت‌های علی(ع)، بنا به گفته او، شورشیان «همانند یال کفتار بر سرم ریختند و از هر طرف به من هجوم آوردند؛ طوری که دو فرزندم در آن ازدحام کوبیده شدند و ردایم از دو جانب پاره شد. مردم چونان گله گوسپند محاصره‌ام کردند» (نهج البلاغه، خطبه ۳). در نهایت، علی خلافت را پذیرفت و خواست بیعت با او نه در نهران بلکه در مسجد باشد. مردم دسته دسته برای بیعت به مسجد پیامبر(ص) رفتند (طبری، ۱۳۵۲، ۹۸/۶-۹۹؛ ابن اثیر، همان، ۳۰۲؛ نویری، ۱۴۲۴ق: ۱۰/۱) و در روز جمعه هجدهم ذی‌الحجه ۳۵ق. بیعت کردند (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۴۳۷/۴۵). این بیعت برخلاف سه بیعت قبلی با خواست عموم مردم صورت گرفت و اصرار علی بر بیعت در مسجد که مکانی عمومی است، در راستای ایجاد صلحی مثبت و براساس رویکرد «وجدانی» انجام شد.

طرفداران عثمان ابتدا از بیعت با علی(ع) خودداری کردند، اما سرانجام پس از گفت‌وگو با علی، همگی بیعت کردند (مسعودی، ۱۳۸۲: ۷۱۰/۲). علی(ع) برای آزادی انتخاب احترام قائل بود و افراد بی‌تمایل برای بیعت را مادامی که نظم عمومی را دچار اختلال نکرده بودند، به حال خود وا نهاد. رویکرد او «خشونت پرهیزی قاعده‌مند» بود و از استراتژی «همکاری» برای گفت‌وگو و حل مشکل از طریق یکی شدن استفاده کرد. البته منازعات جدی پس از مدت کوتاهی آغاز شد.

نخستین منازعه جنگ جمل بود. هنگامی که عبدالله بن عامر حضرمی فرماندار عثمان در مکه، به خونخواهی عثمان برخاست، بنی‌امیه و طلحه و زبیر با آگاهی از موضع‌گیری عایشه راهی مکه شدند. طلحه و زبیر ناکام از حکومت بصره و کوفه بیعت شکستند و به عایشه پیوستند که خونخواه عثمان شده بود (طبری، ۱۳۵۲: ۱۱۴/۶ و ۱۶۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۲۵/۱). آنها عثمان را خلیفهٔ مظلوم خواندند و گفتند «به اجبار با علی(ع) بیعت کرده‌اند» (بلاذری، همان؛ شیخ مفید، ۱۳۸۳: ۱۳۹). این «انصراف پرخاشگرانه» با اتخاذ استراتژی «رویارویی»، عرصهٔ منازعه را دوباره به سطح «آشکار» و «منفی» کشاند. واکنش علی(ع) آمادگی برای رویارویی بود (شیخ مفید، همان، ۱۴۱-۱۴۲). اصحاب جمل در حفر ابو موسی با عثمان بن حنیف پیمان بستند، اما پس از مدت بسیار کوتاهی در یکی از شب‌ها وی را اسیر و مضروب کردند و به قصد تصرف بیت‌المال هفتاد نفر از محافظانش را کشتند (مسعودی، ۱۳۸۲: ۷۱۵/۲). عثمان نزد علی آمد و وقتی شرح واقعه را گفت، علی سه مرتبه «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ» را تکرار کرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۳۵۹/۱). بدین ترتیب، اصحاب جمل با کشتار در کشور به صورت رسمی پایه‌های جنگ را بنا نهادند و «کنش ویرانگر»ی را خلق کردند که با ابزار خشونت‌آمیز به تحقق اهداف خشونت‌آمیز می‌پرداخت.

علی(ع) تمایلی به جنگ نداشت؛ به همین دلیل پس از ورود به بصره، در میان مردم به سخنانی پرداخت و از عزم خود برای آشتی و فرو نشاندن آتش کینه‌توزی سخن گفت. شاید خدا بر دست ما پراکندگی این امت را به هم‌داستانی رهنمون شود (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۰۷/۳). او اعلام کرده بود نه برای جنگ، بلکه برای جلوگیری از جنگ به مبارزه می‌پردازد. بدین ترتیب، علی در مقابل «کنش ویرانگر» اصحاب جمل از «کنش بازدارنده» بهره گرفت که کاربرد ابزار خشونت‌آمیز برای تحقق اهداف خشونت‌پرهیز است. اعمال خشونت او «راهبردی» بود و جنگ را برای صلح می‌خواست.

بر این اساس، علی(ع) سفیرانی به سوی زبیر، طلحه و عایشه فرستاد تا از شروع جنگ جلوگیری کند و شورشیان را به همراهی با خود بیاورد (طبری، ۱۳۵۲: ۱۶۷/۶؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۴۹/۱). او تلاش می‌کرد با «خشونت‌پرهیزی قاعده‌مند» اصحاب جمل را به «انصراف تدافعی» وا دارد. در نامه‌ای به عایشه هشدار داده بود که خلاف دستور قرآن از

خانه‌اش بیرون آمده و خود را گرفتار گناهی بزرگ کرده است. صَعَصَعَةُ بن صوحان و سپس عبدالله بن عباس را برای گفت‌وگو با طلحه و زبیر و عایشه فرستاد، اما گفت‌وگوها ثمری نداشت (شیخ مفید، ۱۳۸۳: ۳۱۳-۳۱۷؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق: ۴۶۷/۲). طلحه و زبیر در نامه‌ای به علی بر نافرمانی خویش اصرار ورزیدند و عایشه نیز پاسخی نداد. زبیر کفاره قسم خود را با آزاد کردن بنده‌ای داد و آماده جنگ شد (طبری، همان، ۱۶۴). علی (ع) در روز جنگ از صبح تا ظهر اصحاب جمل را دعوت می‌کرد تا بازگردند (دینوری، همان)، اما وقتی که مسلم بن عبدالله مجاشعی از طرف علی (ع) مأمور شده بود تا نسخه‌ای از قرآن کریم را در بین دو لشکر بلند کند و همه را به آنچه که در قرآن است و پرهیز از تفرقه دعوت کند، توسط سپاه اصحاب جمل کشته شد (طبری، ۱۳۵۲: ۱۶۹/۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۳۶/۳-۳۷؛ مفید، همان، ۳۳۴). علی که تا آن زمان دستور داده بود سپاهش آغازگر جنگ نباشد، دانست که آنان در مخالفت خود اصرار می‌ورزند و دستور جنگ داد (طبری، همان، ۵۰۹؛ بلاذری، همان، ۳۷؛ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱۸۲/۱).

منازعه منفی و آشکار اصحاب جمل سرانجام در یک درگیری یک‌روزه، اما سخت با پیروزی علی پایان یافت. طلحه و زبیر در جنگ کشته شدند و عایشه به مدینه فرستاده شد (مسعودی، ۱۳۸۲: ۷۱۹/۲). تلاش علی برای پرهیز از جنگ و «انصراف تدافعی» از سوی اصحاب جمل ناموفق بود و آنها ناچار به «انصراف انفعالی» شدند. علی به عنوان حاکم سیاسی در مقابل «کنش ویرانگر» دشمن ناگزیر به «کنش بازدارنده» شد.

جنگ صفین

پس از پایان جنگ جمل، علی (ع)، جریر بن عبدالله را روانه شام کرد (طبری، ۱۳۵۲: ۲۱۲/۶؛ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۸۳/۱) تا معاویه را به بیعت فرا خواند (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق: ۳۷۵/۲). معاویه به کمک عمرو بن عاص توانست مردم شام را با خود همراه سازد و نامه‌ای مبنی بر آمادگی برای جنگ به علی نوشت (نصر بن مزاحم، ۱۳۶۶: ۸۶). بدین ترتیب، بار دیگر منازعه‌ای منفی و آشکار بر علی تحمیل شد و او راهی جز مقابله نداشت.

علی (ع) در آغاز رجب از بصره به کوفه رفت و هفده ماه در آن شهر ماند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ۱۱۶/۲). در این ایام طی خطبه‌ای قصد خود از جنگ را نه قدرت و ثروت، بلکه

بازگرداندن نشانه‌های حق و دین خداوند به جایگاه خویش و انجام اصلاحات در سرزمین‌های اسلامی برای زندگی در امنیت بندگان ستم‌دیده معرفی کرد (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۱). علی بار دیگر سعی کرده بود با رویکرد «وجدانی» و استراتژی «همکاری» یعنی گفت‌وگو و «خشونت‌پرهیزی قاعده‌مند»، طرف مقابل را به «انصراف تدافعی» و خودداری از حمله سوق دهد تا نظم و اتحاد مسلمانان را که خود بارها با کنش اجباری بدان کمک کرده بود، حفظ کند.

بر این اساس، وقتی دو لشکر در محل «قنصرین» در نزدیکی صفین مستقر شدند، علی به لشکریان خود سفارش کرد: «آغاز کننده جنگ نباشید تا آنها جنگ را علیه شما شروع کنند؛ زیرا همین آغاز کردن آنها حجت و دلیل دیگری است برای شما و چون پیکار کردید و شکست خوردند، کسی را که به جنگ پشت کرده، به قتل نرسانید، زخمی را نکشید» (نهج‌البلاغه، نامه ۱۴). کنش بازدارنده (ریتز) علی با رویکرد «وجدانی» تکرار شد تا کنش ویرانگر رقیب متوقف شود؛ به همین دلیل وقتی لشکر معاویه زودتر بر رود فرات مسلط شد و اجازه برداشت آب نداد، علی به او پیام داد که «اگر ما بر شما سبقت می‌گرفتیم، آب را بر شما نمی‌بستیم. دست از محاصره آب بردارید تا لشکر ما و شما از آن یکسان استفاده کنند» (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق: ۳/۵-۶)، معاویه پذیرفت (همان، ۷) و پس از پیروزی، علی(ع) دستور داد که آب برای همه آزاد باشد (همان، ۱۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۳۳۱/۲).

در خلال جنگ صفین، بارها بین سفیران گفتگو صورت گرفت تا از جنگ جلوگیری شود، اما هر بار علی(ع) از سوی معاویه به عنوان قاتل عثمان معرفی می‌شد. سرانجام جنگ بین دو گروه در گرفت و لشکر علی در هنگامه پیروزی قطعی بر معاویه، گرفتار ماجرای اشعث و نقشه قرآن بر سر نیزه کردن عمروبن عاص شد (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۴۸۱؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۸۸). تلاش علی برای افشای نیرنگ عمروبن عاص بی‌نتیجه ماند و خیمه علی را محاصره کردند (نصرین مزاحم، ۱۳۶۶: ۶۷۴). در نهایت، موضوع به حکمیت و نگارش قرارنامه آتش‌بس کشیده شد (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱/۹۰) و علی طی نامه‌ای به معاویه با قید این نکته که ما می‌دانیم تو اهل قرآن نیستی، حکمیت را پذیرفت (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۴۹۰). منازعه منفی آشکار به «انصراف انفعالی» علی

منتهی شد؛ زیرا توسط سپاهیان خلع سلاح شده بود و چاره‌ای جز پذیرش حکمیت و نتیجه آن در قالب «کنش اجباری» نداشت؛ یعنی ابزار خشونت پرهیزی مانند حکمیت برای هدف خشونت‌آمیزی چون منازعه منفی بر سر خلافت. بدین ترتیب، «صلحی منفی» از طریق آتش‌بس شکل گرفت، اما نتیجه حکمیت نیز به حل منازعه منجر نشد.

جنگ نهروان

پس از پایان جنگ علی(ع) به سمت کوفه رهسپار شد، اما گروهی از سپاهیان او به تعداد دوازده هزار نفر از سر اعتراض به پذیرش حکمیت، از سپاه جدا شدند و در روستایی به نام «حرورا» در بیرون کوفه اردو زدند (طبری، ۱۳۵۲: ۲۶۶/۶-۲۶۷؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۱۴/۳؛ مسعودی، ۱۳۸۲: ۷۲۰/۲). علی(ع) درباره واقعه صفین برای آنها نامه نوشت و آنان را به نبرد علیه دشمن فرا خواند، اما خوارج او را متهم به کفر و ارتداد کردند و گفتند: «اکنون به خاطر خود خشمگین هستی نه برای رضای پروردگارت» (شهرستانی، ۱۴۰۴ق: ۱۳۵/۱؛ نصرین مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۸۴؛ بلاذری، همان، ۱۱۲/۳). در واکنش به این حرکت، شاهد رفتار «خشونت‌پرهیز قاعده‌مند» علی(ع) برای تغییر عقیده این گروه را شاهدیم که گفته است: «تا زمانی که با ما هستید، ما سه چیز را از شما دریغ نمی‌کنیم: مانع عبادت و ورود شما به مسجد نمی‌شویم؛ مقرری شما را از بیت‌المال می‌پردازیم و تا زمانی که شما آغازگر جنگ نباشید، با شما نمی‌جنگیم» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۱۰/۲). علی ناامید از این دسته سپاهیان، تلاش کرد منازعه را در سطح «پنهان» نگه دارد و اختلافات به عرصه عمل کشیده نشود؛ به همین دلیل لشکر را به شام برد و آنان را به حال خود و نهاد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ۶۲۹/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۳).

گفتنی است خوارج بیکار ننشستند و دست به جنایت زدند. یک عراقی بی‌گناه را کشتند. عبدالله پسر خباب بن ارت از اصحاب بزرگ رسول خدا(ص) و همسر آبستن او و همچنین سه زن دیگر را به قتل رساندند (طبری، ۱۳۵۲: ۲۶۴/۶). علی از قتل عبدالله آگاه شد و حارث بن مره عبیدی را به سوی پادگان خوارج روانه کرد تا از این جریان گزارش درستی بیاورد. او را نیز گرفتند و کشتند (ابن‌أبی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱/۶۳۰). بنابراین خوارج به روش «خشونت قاعده‌مند» یا «کنش ویرانگر» روی آوردند. این‌گونه

منازعه بین علی(ع) و خوارج به سطح «آشکار» رسید و علی ناچار به استراتژی «رویاری» و جنگ با آنان شد.

اعتراضات خوارج تا شش ماه پس از صفین ادامه داشت و به همین دلیل علی(ع)، عبدالله بن عباس و صعصعه بن صوحان را برای گفت‌وگو نزد آنها فرستاد (طبری، همان: ۲۶۷). آنان تسلیم خواسته این دو نفر برای بازگشتن به جماعت نشدند. پس از آن، علی(ع) از آنها خواست تا دوازده نفر را معین کنند و خود نیز همین تعداد را جدا کرد و با آنها به گفت‌وگو نشست (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۳/۳۵۲). همچنین نامه‌ای به سران خوارج نوشت و از آنها دعوت کرد به سوی مردم بازگردند، اما عبدالله بن وهب تأکید می‌کرد علی(ع) از دین خارج شده و باید توبه کند. علی پس از این نیز بارها توسط افرادی مانند قیس بن سعد و ابویوب انصاری خوارج را به سمت خود فرا خواند و به آنها امان داد (همان، ۳۷۰). به دلیل رفتار مسالمت‌آمیز علی(ع) قبل از آغاز جنگ و دادن امان به خوارج و دعوت آنها به بازگشت، تعدادی مانند فروة بن نوفل و پانصد نفر دیگر از این سپاه جدا شدند (دینوری، ۱۳۶۴: ۲۱۰) بار دیگر علی(ع) با رویکرد «وجدانی»، از روش «خشونت‌پرهیزی قاعده‌مند» برای «تغییر عقیده» شورشیان استفاده کرد.

علی(ع) پس از ناامیدی از انصراف خوارج، سپاه خود را در آرایش جنگی قرار داد. درحالی‌که تأکید کرده بود آغازگر نبرد نباشند، سرانجام نهر وانیان جنگ را آغاز کردند (همان، همان‌جا). یاران علی اجازه خواستند تا حمله کنند، اما او اجازه نداد. این امر سه بار تکرار شد تا آنکه پیکر آغشته به خون یکی از یاران علی را آوردند. آنگاه علی(ع) جنگ را جایز دانست و دستور حمله داد. در این برهه، علی(ع) از رویکرد وجدانی به «عمل‌گرا» گذر کرد و «خشونت راهبردی» یا «کنش بازدارنده» را اتخاذ کرد (مسعودی، ۱۳۸۲: ۲/۷۶۴-۷۶۶).

منازعه منفی خوارج در روز نهم صفر سال ۳۸ پایان یافت و علی از سپاهیان خود خواست تا راهی شام شوند، اما آنها اظهار خستگی کردند و بی‌سر و صدا به خانه‌هایشان رفتند و لشکرگاه خالی ماند (مسعودی، همان، ۷۶۶). در همان ایامی که علی(ع) سرگرم تدارک سپاه برای جنگ بود، عبدالرحمن بن ملجم مرادی یکی از خوارج، او را به قتل رساند (بلاذری، همان، ۳۷۳/۳-۳۷۵).

نتیجه گیری

در پژوهش حاضر رفتار سیاسی علی(ع) در سه مقطع زمانی مورد بررسی قرار گرفته است. علی در دوران حیات پیامبر(ص) نقش یک سرباز مطیع و وفادار را داشت؛ لذا در موقعیت تصمیم گیری قرار نمی گرفت تا رفتار سیاسی او از جهت صلح و جنگ مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین فرمانده تحت امر است نه کنشگر مستقل.

در دوران خلفای سه گانه، علی(ع) در مقابل صلح منفی سقیفه که به گفته گالتونگ تنها جلوگیری از جنگ و خشونت مستقیم است، به منازعه آشکار و استراتژی رویارویی روی آورد و در مقابل اجبار دشمن، بر شدت کنش خود افزود و از روش اعتراض به معنای بیان مخالفت و تقاضای اصلاحات در وضع موجود، به روش های خشونت پرهیز عدم همکاری اجتماعی و سیاسی (شارپ) متوسل شد که طرد مسئولان و نفی مشروعیت حکومت آنهاست؛ که در نهایت ابوبکر برای حفظ همین صلح منفی موجود، ناگزیر به انصراف سیاسی (بوتول) می شود. این رویه تا زمان حیات فاطمه(س) و توسط خود او نیز ادامه یافت تا آنکه براساس رویکرد وجدانی (استیم) دست به «انصراف سیاسی» زد و با ابوبکر بیعت کرد تا نظم اجتماعی را بر منافع فردی ترجیح دهد. لذا علی از روش اعتراض به انصراف سیاسی روی آورد.

در دوران خلافت عمر، منازعه به سطح پنهان تنزل یافت که نمایانگر اهداف ناسازگار درباره خلافت جامعه اسلامی و ابزار سازگار است. علی به استراتژی مطابقت نزدیک شد و اختلافات را در سطح طرز فکر کنترل کرد و ضمن تداوم انصراف سیاسی، از روش های اعتراض و عدم همکاری دوری کرد. صلح موجود هم چنان منفی بود؛ زیرا علی وضع موجود را توأم با عدالت نمی دانست و براساس رویکرد وجدانی خود، تنها به حفظ اتحاد مسلمانان و میراث پیامبر می اندیشید.

این رویه در دوران عثمان تداوم یافت. در زمان انتخاب خلافت عثمان، به روش خشونت پرهیز اعتراض روی آورد و شیوه عدم همکاری دوران ابوبکر بازگشتی موقت داشت که نشان می دهد او این صلح منفی را تنها برای عدم خشونت مستقیم در جامعه اسلامی تحمل می کرد، اما بار دیگر براساس همان رویکرد وجدانی، به انصراف سیاسی روی آورد. او در ماجرای قتل عثمان براساس دیدگاه صلح پایدارش از عثمان دفاع کرد. او

می‌دانست که این رویه دلایل زیربنایی منازعه موجود را رفع نخواهد کرد؛ به همین دلیل با روش یک خشونت‌پرهیز قاعده‌مند و براساس صلحی مثبت به حکومت رسید.

دوران حکومت علی(ع) عرصه نزع میان دو دیدگاه است: خشونت‌پرهیزی قاعده‌مند علی(ع) در مقابل خشونت قاعده‌مند دشمنانش؛ رویکرد وجدانی که مدافع نظم اجتماعی است و به جای اعمال زور مستقیم، دنبال تغییر دیدگاه مخالف در مقابل رویکرد عمل‌گرای دشمنان علی است که جنگ را امری طبیعی می‌پنداشتند؛ و دیدگاه صلح مثبت علی(ع) که دنبال ایجاد ساختاری مشروع و عدالت‌ورزانه بود در مقابل صلح منفی که به معنای نبود جنگ و توقف خشونت آن هم تنها از طریق آتش‌بس و بدون اقناع دو طرف دعاوی است. بر همین اساس، علی در هر سه جنگ جمل، صفین و نهروان، با وجود آنکه نشانه‌های خشونت‌ورزی را در طرف مقابل می‌دید، آغازگر جنگ نشد. ابتدا با گفت‌وگو به خشونت‌پرهیزی قاعده‌مند متوسل می‌شد تا موجب تغییر عقیده آنها شود و در صورت اصرار طرف مقابل به کنش ویرانگر که هم ابزار و هم هدفش خشونت‌آمیز است، از کنش بازدارنده استفاده می‌کرد که ابزارش خشونت‌آمیز و هدفش خشونت‌پرهیز است؛ جنگی برای پایان جنگ‌ها و صلح تداوم‌دار.

در مجموع، رویه علی(ع) در زمانی که حاکم نبود، خشونت‌پرهیزی بود که از قالب اعتراض و عدم همکاری به انصراف سیاسی و خشونت‌پرهیزی راهبردی منتهی شد که نشأت گرفته از رویکرد وجدانی او بود. وقتی حاکم سیاسی شد، بنا را بر صلح مثبت و ایجاد ساختارهای سیاسی مشروع و عدالت‌ورزانه نهاد تا خشونت‌پرهیزی به قاعده جامعه مسلمانان تبدیل شود. او در صورت مواجهه با کنش ویرانگر یا خشونت قاعده‌مند، تنها از کنش بازدارنده استفاده می‌کرد و به سطح کنش ویرانگر نمی‌غلطید.

منابع و مأخذ

- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۲۸۶ق)، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، ج ۳، قاهره: دار احیا.
- (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، بیروت: دار الصادر.
- ابن‌عثم، اَبی‌محمد علی (۱۴۱۱ق)، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، ج ۲، بیروت: دار الأضواء.
- ابن‌حبان، محمد (۱۳۹۳ق)، *کتاب التقات*، ج ۲، حیدرآباد: مؤسسه الکتب الثقافیة.

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، الإصابة فی تمييز الصحابة، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۳)، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن شهر آشوب، ابی جعفر رشیدالدین محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، المناقب آل ابی طالب، تصحیح هاشم رسولی و محمدحسین آشتیانی، قم: علامه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۳۲۸ق)، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ج ۱، بیروت: دار الجیل.
- ابن عبدربه، احمد بن محمد (۱۴۰۲ق)، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۵، بیروت: دارالفکر.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، البداية و النهایة، ج ۷، بیروت: دار الفکر.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۵۵ق)، السیره النبویه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، قاهره: [بی نا].
- احمدی، فرزانه (۱۳۹۴)، «تعریف گونه‌ها و نظریه‌های منازعه»، آموزش مطالعات صلح و منازعه، مؤسسه تحصیلات عالی گوهرشاد و انستیتوی صلح ایالات متحده آمریکا، ۲۹-۳۵.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۴۲۱ق)، کشف الغمه فی معرفة الأئمة، ج ۱، قم: رضی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، صحیح بخاری، تحقیق محمدزهی بن ناصر، ج ۷، بیروت: دار طوق النجاة.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج ۱، بیروت: دار الفکر.
- (۱۳۶۴)، فتوح البلدان، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: سروش.
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۰)، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- بوتول، گاستون (۱۳۷۱)، جامعه‌شناسی صلح، ترجمه هوشنگ فرخجسته، تهران: شیفته.
- بیکر، ترز. ال. (۱۳۷۷)، نحوه انجام تحقیقات اجتماعی، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: سروش.
- تمیمی المغربی، نعمان بن محمد (۱۴۳۱ق)، شرح الأخبار، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- تيجانی، محمد (۱۴۲۴ق)، مؤتمر السقیفه، لندن: مؤسسه الفجر.
- جانسون، چالمرز (۱۳۶۳)، تحول انقلابی، ترجمه حمید الباسی، تهران: امیرکبیر.
- جوهری بصری، ابی بکر احمد بن عبدالعزیز (۱۴۰۱ق)، السقیفه و الفدک، تحقیق محمدهادی امینی، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حلبی، علی بن ابراهیم (۱۹۷۱م)، السیره الحلبیه، تحقیق عبدالله محمد خلیلی، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- حموی، تقی‌الدین ابوبکر بن علی بن محمد (۱۳۶۸ق)، *ثمره الاوراق*، بیروت: المكتبة العصرية.
- خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الاثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر*، قم: بیدار.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۴)، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- دینوری، ابن قتیبه عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق)، *الإمامة و السياسة*، تحقیق علی شیری، ج ۱، بیروت: دار الاضواء.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق)، *الفائق فی غریب الحدیث*، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۶)، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۳۷۱ق)، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره: سعاده.
- شارپ، جین و رابرت هلوی (۱۳۸۶)، *جامعه مدنی، مبارزه مدنی*، ترجمه مهدی کلانترزاده، تهران: روشنگران.
- شارپ، جین (۱۹۹۳)، *از دیکتاتوری تا دموکراسی: چارچوبی نظری برای کسب آزادی*، ترجمه جادی، انجمن بدون مرز.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۴ق)، *الملل و النحل*، ج ۱، بیروت: دار المعرفة.
- شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۸۳)، *نبرد جمل*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- (۱۳۵۷)، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- (۱۳۴۶)، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، ج ۱، قم: مکتبه بصیرتی.
- (۱۳۷۷)، *الفصول المختارة*، ترجمه آقا جمال خوانساری، تصحیح صادق حسن‌زاده و علی اکبر زمانی‌نژاد، قم: مؤمنین.
- صفدی، خلیل بن آیبک (۱۳۰۶)، *الوافی بالوفیات*، ج ۶، بیروت: دار النشر فرانزشتاینر.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶ق)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، به کوشش محمدباقر موسوی، ج ۱، نجف: نعمان.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۲)، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۳، ۴، ۵ و ۶، تهران: اساطیر.
- (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الطبری؛ تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد ابراهیم، ج ۱، ۳، بیروت: دار التراث.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۷)، *مجمع البحرین*، به کوشش محمود عادل، ج ۱، تهران: دفتر نشر

- فرهنگ اسلامی.
- عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۳۸۸)، *الصحيح من سيرة الامام علي (ع)*، قم: ولاء.
 - عسگری، نجم‌الدین جعفر (۱۴۱۴ق)، *علی و الخلفاء*، ج ۱، بیروت: دار الزهراء.
 - کاتب بغدادی، قدامه‌بن جعفر (۱۹۸۱)، *الخراج و صناعة الكتابة*، ج ۱، بغداد: دار الرشید للنشر.
 - مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۱، ۲۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 - مجلسی کوپائی، غلامحسین (۱۳۸۸)، *فدک از غضب تا تخریب*، قم: دلیل ما.
 - مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۶۵)، *التنبيه و الاشرف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
 - (۱۳۸۲)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
 - (۱۴۰۹ق)، *اثبات الوصية للإمام علی بن أبي طالب*، بیروت: دار الاضواء.
 - معادینخواه، عبدالمجید (۱۳۸۳)، *تاریخ اسلام*، عرصه دگراندیشی و گفت‌وگو، روزگار عثمان، تهران: ذره.
 - معرفت، محمدهادی (۱۴۱۲ق)، *التمهید*، قم: التمهید.
 - میتون، دانیل ام. (۱۳۹۵)، «نظریه‌های خشونت پرهیزی»، ترجمه محمدابراهیم شهاب، *صلاح‌نامه*، کابل: گوهرشاد، ش ۱، صص ۵۰-۹۱.
 - ناطق، حمیدالله (۱۳۹۴)، «خشونت و انواع آن»، *آموزش مطالعات صلح و منازعه*، کابل: مؤسسه تحصیلات عالی گوهرشاد.
 - نصرین مزاحم منقری (۱۴۰۴ق)، *وقعة صفین*، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی النجفی (ره).
 - نصرین مزاحم منقری (۱۳۶۶)، *پیکار صفین*، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
 - *نهج البلاغه* (۱۳۷۸)، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
 - نوری، هادی (۱۳۸۸)، «تبیین جامعه‌شناختی فروپاشی امپراتوری ساسانی»، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
 - نوبری، شهاب‌الدین احمد (۱۴۲۴ق)، *نهاية الارب في فنون الادب*، ج ۱، قاهره: دار الکتب العلمیة.
 - واقدی، محمدبن عمر (۱۳۶۹)، *المغازی*، ترجمه مهدوی دامغانی، ج ۲، تهران: نشر دانشگاهی.
 - ویلیامز، س. ف. (۱۳۹۱)، *کار با منازعه، مهارت و راهبردها برای عمل*، ترجمه ر.ع. جاوید، کابل: مطبعه طباعتی و صنعتی صبور.
 - وینتر، انگلبرت و بتانه دیگناس (۱۳۸۶)، *روم و ایران*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: نشر پژوهش.
 - هولت، پی. ام. و دیگران (۱۳۸۳)، *تاریخ اسلام کمبریج*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.

- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵)، معجم البلدان، ج ۳، بیروت: دار صادر.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۷۹ق)، تاریخ یعقوبی، ج ۲، بیروت، دار الصادر.
- (۱۳۸۲)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- مین، رابرت کی (۱۳۷۶)، طرح تحقیق و روش‌های مورد پژوهی، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: آینده پویان.
- *Atlas of the Middle East* (April 2008), (Second ed), Washington D.C, 15, pp.80-81.
- Dilts, A. (2012), "Revisiting Johan Galtung's Concept of Structural Violence", *New Political Science*, no.34 (2), pp.191-194.
- Francis, D. (2010), *From Pacification to Peacebuilding: A Call to Global Transformation*, London and NewYork: Routledge.
- Goode, W. J. and P. K. Hatt (1952), *Methods in Social Research*, NewYork: McGraw-Hill.
- Galtung, J. (1969), "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research*, no.6 (3), pp.167-191.
- (1988), *Essays in peace Rsearch*, Vol.1, Copennhagen: Christian Ejlers, Peace, Research, Education, Action.
- (1990), "Cultural Violence", *Journal of Peace Researc*, no.27 (3), pp.291-305.
- Ramsbotham, O. (2011), *Contemporary Conflict Resolution*, Cambridge: Polity.
- Schnabel, A. (2008), "Appendix 2C: The Human Security Approach to Direct and Structural Violence", *SIPRI Yearbook 2008*, NewYork: Oxford University Press.
- Schilling, k. (2012), *Peacebuilding & conflict transformation /A resource book* (1ed), Germany: Freiburger graphische betriebe, Freiburg.

بررسی حیات علمی کراچکی با تأکید بر نقد دیدگاه‌های موجود در باره شاگردی وی نزد زعمای مکتب بغداد

محمد محدثی^۱

لیلا نجفیان رضوی^۲

مریم عزیزیان^۳

چکیده: آگاهی از شبکه ارتباطی عالمان امامی و نحوه ارتباطات آنها با مرکز پررونق هر دوره که در گسترش و تثبیت تشیع امامی در اقصی نقاط جهان اسلام مؤثر بوده‌اند، امری تأثیرگذار در شناخت ما از اندیشمندان کمتر شناخته شده مناطق مختلف است. امری که توجه به آن از جنبه‌های مختلفی چون روابط استاد- شاگردی (عالم‌پروری)، اثربخشی تفکرات و نیز نوع و محتوای آثار تولید شده حائز اهمیت است. بر همین اساس، در پژوهش حاضر با تمرکز بر ابوالفتح محمدبن علی بن عثمان کراچکی (متوفای ۴۴۹ق) به عنوان یکی از علمای شام، رابطه استاد- شاگردی او با زعمای مکتب بغداد مورد توجه قرار گرفته و تأثیر این امر بر عملکرد علمی کراچکی در شام بررسی شده است. نتیجه این پژوهش توصیفی- تحلیلی حاکی از آن است که محمدبن حسن طوسی استاد کراچکی نبوده، همان‌طور که میان کراچکی و سید مرتضی با وجود قرابت فکری، رابطه استاد- شاگردی وجود نداشته است. بدین ترتیب، از میان زعمای مکتب بغداد، شیخ مفید تنها استاد کراچکی بوده است. ارتباطی که بر آراء فقهی، کلامی و اندیشه سیاسی او تأثیر گذاشته است. همچنین انتخاب موضوعات آثار تألیفی او را تحت الشعاع قرار داده، در گزینش و نحوه نقل روایات تاریخی در آثار این اندیشمند مؤثر بوده و در گسترش مکتب متکلمان در شام نقش بسزایی داشته است.

واژه‌های کلیدی: کراچکی، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، شام، مکتب متکلمان، مکتب طوسی.

mohadesi.m1363@gmail.com

najafian@um.ac.ir

maryamazian@um.ac.ir

۱ کارشناس ارشد تاریخ تشیع دانشگاه فردوسی مشهد

۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

۳ استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۰۲ تاریخ تأیید: ۹۹/۰۸/۳۰

A Study of Karajaki's scholastic Life with an Emphasis on the Critique of Views on his Discipleship for Baghdad School Leaders

Mohammad Mohadesi¹

Leila Najafian Razavi²

Maryam Azizian³

Abstract: Being aware of the communication network of Imami scholars and the way they communicate with the thriving center of each period is influential in recognizing lesser-known scholars in different regions who have been effective in expanding and consolidating Imami Shiism in all parts of the Islamic world. It is important to pay attention to it in various aspects such as teacher-student relations, the effectiveness of thoughts, as well as the type and content of the produced works. Therefore, in the present study, focusing on Karajaki (d. 449 AH) as one of the Levant scholars, his master-student relationship with heads of the Baghdad school has been considered and then the impact of this issue on Karajaki's scholastic activities in Levant has been studied. The result of this descriptive-analytical study indicates that Tusi was not a master of Karajaki, just as there was no master-student relationship between Karajaki and Seyyed Morteza, despite their intellectual affinity. Thus, among the leaders of the Baghdad school, Sheikh Mufid was the only master of Karajaki, a connection that has influenced his jurisprudential, theological and political views. The choice of subjects overshadowed his writings, influenced the selection and narration of historical narratives in the works of this thinker, and played a significant role in the development of the school of theologians in the Levant.

Keywords: Karajaki, Sheikh Mufid, Seyyed Morteza, Tusi, Levant.

1 Master of Shi'ite History, Ferdowsi University of Mashhad. mohadesi.m1363@gmail.com
2 Assistant Professor, Department of History, Ferdowsi University of Mashhad
(Corresponding Author), najafian@um.ac.ir
3 Assistant Professor, Department of History, Ferdowsi University of Mashhad.
maryamazizian@um.ac.ir

مقدمه

مکتب بغداد با آغاز زعامت شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ق) به تدریج شاکلهٔ اصلی خود را به دست آورد. این امر در کنار ظهور حکومت‌های شیعی، سیطرهٔ امرای بویه‌ای بر عراق و افزایش فعالیت‌ها و امکانات شیعیان در بغداد، سفر و تحصیل بسیاری از مشتاقان و عالمان امامی به این شهر را تسهیل کرد. علمایی که هر یک پس از تحصیل، با ماندن در این دیار یا بازگشت به سرزمین و زادگاه خود، منشأ خدماتی ارزشمند در میان شیعیان شدند. تمرکز پژوهش‌ها بر این مکتب و زعمای آن، به خصوص در قرن پنجم قمری، نحوهٔ ارتباط آنها با علمای دیگر مناطق، خاصه شام را که منظور نظر پژوهش حاضر است، در حاشیه قرار داده است. امری که توجه به آن از جنبه‌های مختلفی چون روابط استاد-شاگردی (عالم‌پروری)، اثربخشی تفکرات و نیز نوع و محتوای آثار تولید شده حائز اهمیت است. از این رو، در پژوهش حاضر با تمرکز بر کراچکی به عنوان یکی از علمای تأثیرگذار بر برخی از مناطق شام در این دوره، رابطهٔ استاد-شاگردی او با زعمای مکتب بغداد مورد توجه قرار گرفته و سپس تأثیر این امر بر حیات علمی کراچکی در شام بررسی شده است؛ مسئله‌ای که دربارهٔ بخش ابتدایی آن اختلاف نظرهای فراوانی در پژوهش‌های اندک حاضر وجود دارد و با اشراف بر آن می‌توان بخش دوم این پژوهش، یعنی تأثیر این ارتباط بر عملکرد و حیات علمی کراچکی را که از دید پژوهشگران به دور مانده است، بهتر درک کرد. ضمن آنکه لازمهٔ فهم این امر، رفع اختلاف نظرهای موجود دربارهٔ دیگر موضوعات مرتبط با حیات کراچکی همچون زادگاه اوست؛ که در مجموع شناخت ما نسبت به عالمی تأثیرگذار و کمتر شناخته شده از علمای امامیه در قرن پنجم قمری را وسعت می‌بخشد. محققانی که با سفرهای متعدد و نگارش آثار فقهی، کلامی، تاریخی و دیگر آثار متنوع و متناسب با نیاز روز، توانست در تثبیت و گسترش باورهای تشیع امامی در مناطقی که بیشتر تحت تأثیر تسنن و تشیع اسماعیلی بود، مؤثر باشد. کراچکی محل رجوع افراد و گروه‌های مختلف در برخی از سرزمین‌های ساحلی شام شده بود و با تولید آثار علمی متنوع و بدیع، حتی سبک‌هایی نو در نگارش متون علمی برای ترغیب مخاطبان به مطالعه، از خود بر جای گذارد.^۱

۱ برای نمونه ن.ک. به: کراچکی، [ابی‌تاه، الف]: ۸۷/۱، ۱۲۸، ۳۲۷، ۳۸۰.

آثاری که به طور مستقیم به ابعاد مختلف زندگی کراچکی پرداخته‌اند، بسیار محدود است و از حد بررسی آراء کلامی (زارع‌پور، ۱۳۹۲) و یا معرفی او^۱ (مهاجر، [بی‌تا]؛ طباطبائی، ۱۴۰۳) فراتر نمی‌رود. پژوهش‌ها در حوزه تأثیرگذاری عالمان امامی در شام نیز اندک و با دغدغه پژوهش حاضر متفاوت است (برای نمونه ن.ک. به: مرادی‌نسب و شمس‌آبادی، ۱۳۹۷؛ پاکچی، ۱۳۹۱). در ادامه و پیش از ورود به بخش اول کار، پیشینه و تفاوت آراء مؤلفان متقدم و پژوهشگران معاصر درباره اساتید کراچکی آورده شده است.

پیشینه بحث

قدیمی‌ترین منبعی که در آن از اساتید کراچکی یاد شده، فهرست منتجب‌الدین (متوفای ۶۰۰ق) است. این مؤلف شیعی کراچکی را در زمره شاگردان سید مرتضی و طوسی معرفی کرده است (منتجب‌الدین، ۱۳۶۶: ۷۵)، اما ذهبی (متوفای ۷۴۸ق) که قدیمی‌ترین مؤلف از میان اهل سنت است، در یادکرد از کراچکی در کتاب العبر^۲ او را شاگرد سید مرتضی خوانده است (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۲/۲۹۵). سه قرن بعد، ابن‌عماد حنبلی (متوفای ۱۰۸۹ق) دقیقاً عبارات ذهبی را درباره کراچکی تکرار کرده است. بدین ترتیب، از نظر او نیز کراچکی فقط شاگرد سید مرتضی بوده است (ابن‌عماد حنبلی، ۱۴۰۷ق: ۵/۲۱۴). در میان متأخران اهل سنت نیز زرکلی (متوفای ۱۹۷۶م) ذیل نام کراچکی، عبارت «از بزرگان اصحاب سید مرتضی» را آورده است (زرکلی، ۱۹۸۰م: ۶/۲۷۶).

البته از میان شیعیان، اولین بار پس از منتجب‌الدین، مجلسی (متوفای ۱۱۱۰) به اساتید کراچکی اشاره کرده و مانند سلف خود، کراچکی را شاگرد سید مرتضی و طوسی خوانده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۳۵؛ ۱۰۲/۲۶۳-۲۶۴). در کتاب فوائد الرجالیه نیز بدین امر پرداخته شده است. بحرالعلوم (متوفای ۱۲۱۲ق) در ابتدا کراچکی را شاگرد مفید و سید مرتضی دانسته، ولی در ادامه با ارجاع به نظر منتجب‌الدین، طوسی را نیز استاد او قلمداد

۱ مقدمه مصححان بر آثار کراچکی نیز در این مجموعه قرار گرفته است.

۲ ذهبی در شرح حال کراچکی به طور مستقیم به منبع اطلاعات خود درباره او اشاره‌ای نکرده است. با این حال، این احتمال وجود دارد که وی از کتاب طبقات الامامیه (الحوای) ابن‌ابی‌طی حلی (متوفای ۶۳۰ق) که اصل آن مفقود شده، استفاده کرده است (ن.ک. به: ابن‌ابی‌طی، [بی‌تا]: ۸۶-۸۷). جعفریان در مقدمه کتاب فقط اشاره‌ای کلی به استفاده ذهبی از این اثر کرده است (مقدمه جعفریان بر الحوی، [بی‌تا]: ۸).

کرده است (۱۳۶۳ش: ۳۰۲/۳-۳۰۳). صاحب *روضات الجنات* (متوفای ۱۳۱۳ق) ابتدا در معرفی اساتید کراچکی، عبارت «قرأ علی السید المرتضی علم الهدی و الشیخ الموفق أبی الجعفر» (خوانساری، ۱۳۹۰: ۲۰۹/۶) را به کار برده، اما در بخشی دیگر از همین کتاب آورده است: «از کتاب بحار و غیره و نیز کنز پیداست که کراچکی در بسیاری از مسائل مشکل به سید مرتضی رجوع می‌کرده و به وسعت فضل و دانش او معتقد بوده است ولی من نه در آن کتاب و نه در کتاب دیگرش ندیده‌ام که از سید مرتضی روایت کرده باشد. از شیخ طوسی هم ذکری به میان نیاورده تا چه رسد که از او روایت کند [...]» (همان، ۲۱۱). بدین ترتیب، خوانساری تنها به رد نظر شاگردی کراچکی نزد سید مرتضی و طوسی بسنده کرده؛ در حالی که سید حسن صدر (متوفای ۱۳۵۳) کراچکی را شاگرد سید مرتضی خوانده است (صدر، ۱۳۷۵ش: ۳۷۶).

گفتنی است پس از آنها محسن امین (متوفای ۱۳۷۱) (۱۴۲۱ق: ۴۰۰/۹) و آقا بزرگ طهرانی (متوفای ۱۳۸۹ق) (۱۴۳۰ق: ۱۷۷/۲) کراچکی را از شاگردان هر سه زعمای بغداد خوانده‌اند. حال آنکه دیگر معاصر آنها محمدصادق آل بحر العلوم (متوفای ۱۳۹۹ق) در تحقیق *الفهرست طوسی*، تنها از شاگردی کراچکی نزد طوسی سخن به میان آورده است (مقدمه بر *الفهرست*، ۱۴۱۷ق: ۱/۱۴).

به این آراء متنوع می‌توان نظرات مصححان و مترجمان آثار کراچکی را نیز افزود. نعمه (۱۴۰۵ب: ۱۶-۱۸)، حسینی (۱۳۸۸: ۷، ۹) و حسون ([بی‌تا، ب]: ۱۱-۱۲) کراچکی را شاگرد مفید، سید مرتضی و طوسی خوانده‌اند. جالب اینجاست که نعمه و حسینی با وجود تأکید بر عدم روایت کراچکی از طوسی، نام او را در فهرست اساتید کراچکی باقی گذاشته‌اند. مقدس مترجم کتاب *التفضیل کراچکی*، در مقدمه‌ی این اثر ضمن تأیید استادی مفید و سید مرتضی، تردید خود درباره‌ی شاگردی کراچکی نزد طوسی را بیان کرده است (۱۳۸۳: ۱۶-۱۷)، اما کعبی در مقدمه تحقیق خود بر دیگر اثر کراچکی یعنی *قول المبین* (۱۴۱۰: ۹) و کمره‌ای تنها به ذکر مفید و سید مرتضی بسنده کرده‌اند (مقدمه کمره‌ای بر *کنز الفوائد*، [بی‌تا، الف]: ۴۴/۱). حتی در دو تحقیق مستقلی که درباره‌ی کراچکی انجام شده است، این تفاوت نظر وجود دارد. مهاجر، کراچکی را از شاگردان مفید خوانده؛ در

شاگردی او نزد سید مرتضی تردید کرده و نظر آقا بزرگ درباره شاگردی او نزد طوسی را رد کرده است (مهاجر، [بی تا]: ۶۴-۶۸). در حالی که طباطبائی او را در زمره شاگردان هر سه زعیم بغداد قرار داده است (۱۴۰۳: ۳۷۲-۳۷۳).

در جدول زیر این دیدگاه‌ها به صورت خلاصه آورده شده است. تشتت آراء پژوهشگران، گواه ضرورت بررسی این مسئله است.

نکته قابل توجه درباره بسیاری از این افراد آن است که تأثیر آشکار و یا پنهان نظر نخستین مؤلف شیعی یعنی منتجب‌الدین، در رأی آنان مشهود است. امری که با مروری بر آراء نعمه، بحر العلوم، مهاجر، مقدس، دوانی، کمره‌ای، حسینی نیشابوری و طباطبائی مشخص می‌شود.

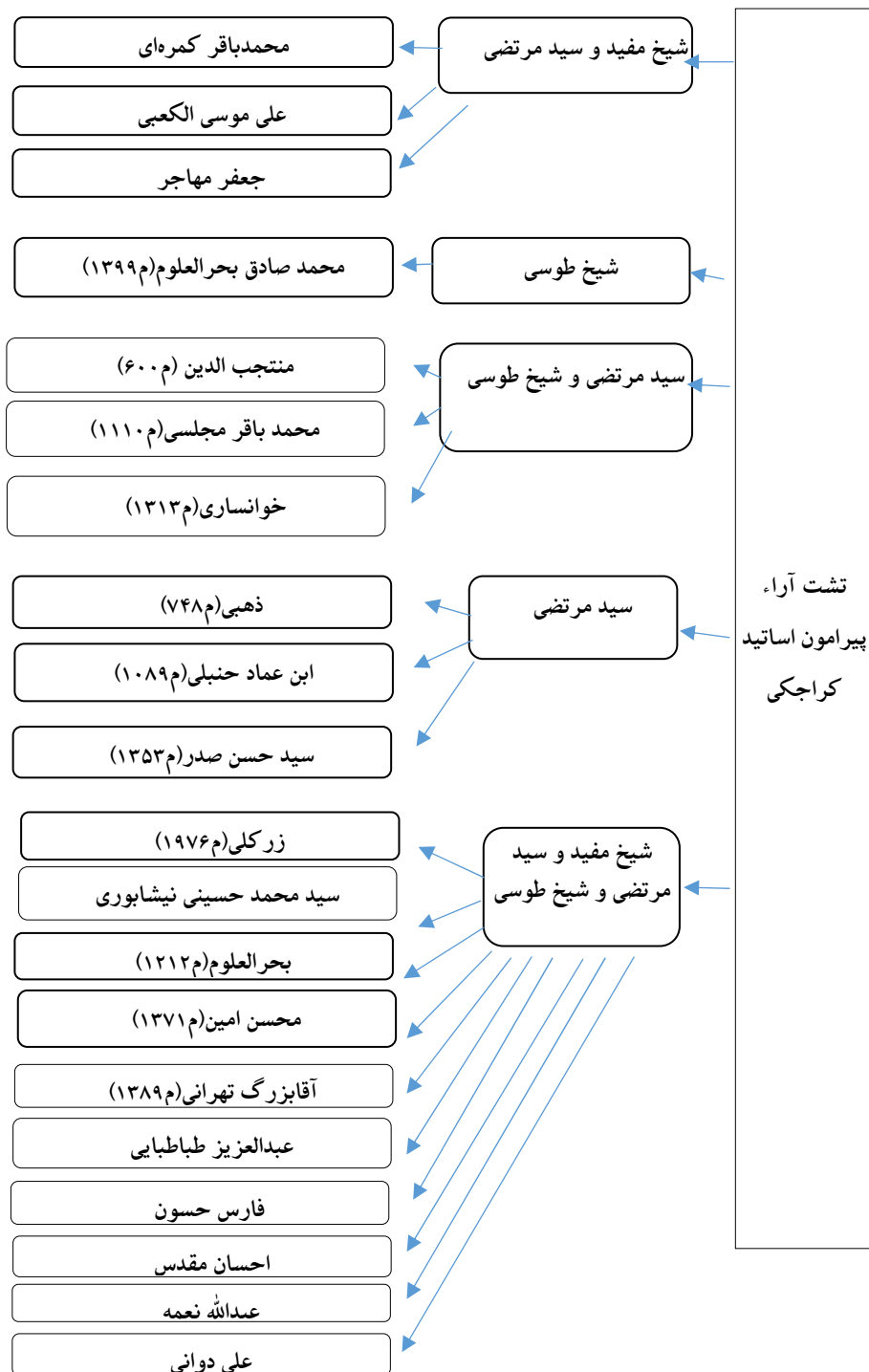
در ادامه، پس از مرور حیات علمی کراچکی، سفرها، آثار، سبک نگارش و مکاتبات او بررسی شده است. سپس با گذری کوتاه بر ابعاد مرتبط با حیات علمی شیخ طوسی، کوشش شده است به بخش اول مسئله پژوهش حاضر پاسخ داده شود. با روشن شدن این امر، بخش دوم مسئله واکاوی خواهد شد. گفتنی است اطالعه کلام درباره زادگاه کراچکی ناشی از اختلاف نظرهای موجود در این زمینه و تأثیرگذاری این امر در نتیجه نهایی تحقیق است.

معرفی ابوالفتح کراچکی

ابن شهر آشوب نام او را «ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان الكراچکی» آورده است (۱۳۸۰ق: ۱۱۸-۱۱۹). در نام و کنیه او اختلافی نیست، اما برخی به دنبال کراچکی، «الخیمی»، «الکرخی» و یا «طرابلسی» را نیز افزوده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۲/۲۹۴؛ یافعی، ۱۴۱۷ق: ۳/۵۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق: ۵/۳۰۰).

تاریخ تولد کراچکی نامشخص است. نعمه با توجه به کتاب کنز الفوائد - که مشهورترین اثر کراچکی است - و استناد به اولین حدیثی که در سال ۳۹۹ق. در شهر میافارقین روایت کرده، تولد او را سال ۳۷۴ق. دانسته است (مقدمه نعمه بر کنز، ۱۴۰۵ب: ۱۳/۱)؛ سالی که به نظر می‌رسد در تخمین آن احتیاط زیادی شده است.^۱

۱ نعمه سن معمول کسب اجازه برای نقل حدیث را ۲۵ سالگی در نظر گرفته است.



درباره نسب کراچکی نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ به طوری که برخی انتساب او به کراچکی را برگرفته از شغل خیمه‌دوزی (کراچک) دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۲/۲۹۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق: ۵/۳۰۰). امری که در آثار متأخرانی چون محسن امین (۱۴۰۳ق: ۹/۴۰۰) و کحاله نیز تکرار شده است ([بی‌تا]: ۲۷/۱۱). البته برخی همانند شیخ عباس قمی (۱۴۲۹: ۱۰۹/۳)، ممقانی ([بی‌تا]: ۲/۲۳۲) و آقا بزرگ طهرانی (۱۴۳۰ق: ۲/۱۷۹) با استناد به گفته سمعانی (۱۳۸۲: ۵۸/۱۱) معتقد بودند نام او از روستایی گمنام در نزدیکی شهر واسط به نام «کراچک» گرفته شده است و دربارهٔ پسوند «الخیمی» سکوت کرده‌اند. در حالی که گروه سوم نیز بدون اظهار نظر دربارهٔ «کراچک»، «الخیمی» را یک پسوند مکانی دانسته‌اند؛ به طوری که طریحی، کراچکی را اهل روستای «الخیم» در مصر خوانده (۱۳۶۲ش: ۲/۳۹۹) و سید حسن صدر نیز آن را تکرار کرده است (۱۳۷۵ش: ۳۸۷). در نهایت، مجلسی (۱۴۰۳: ۷۶/۱۰۵) و سبحانی (۱۴۱۸ق: ۵/۳۱) نیز او را از فقها و علمای برجسته طرابلس خوانده‌اند.

با توجه به آنچه که پیشتر آورده شد، یعنی اطلاعات کتب جغرافیای تاریخی متقدم در ارتباط با نسب کراچکی، در نظر داشتن اینکه قدیمی‌ترین روایت حدیث توسط کراچکی در سال ۳۹۹ق. در میافارقین از استادش علی بن احمد لغوی بوده و در نهایت اینکه او می‌بایست زمانی را صرف شاگردی نزد استاد برای کسب اجازه نقل حدیث کرده باشد، شاید بتوان از تولد او در میافارقین نیز سخن گفت؛ زیرا با وجود سقوط حکومت حمدانیان موصل در سال ۳۸۶ق، در منطقه تحت سیطره آنان عالمان شیعه فراوانی ظهور کردند؛ عالمانی که جز موصل در شهرهای دیگری چون میافارقین نیز حضور داشتند. مکاتبات آنها با سید مرتضی (متوفای ۴۳۶) سند این مدعا و ادامهٔ این حضور است.^۱ این امر و حضور حداکثری کراچکی در مناطق ساحلی شام و جزیره، احتمال برخاستن او از این دیار را تقویت می‌کند؛ زیرا معمولاً شاگردان زعمای مکتب بغداد، پس از تلمذ در محضر آنان، با میل خود و یا به دستور این افراد به زادگاهشان می‌رفتند. جایی که با توجه به

۱ برای نمونه، می‌توان به پاسخ سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ق) به پرسش‌های عالمان میافارقین در قالب رساله‌ای با عنوان *جوابات المسائل المیافارقیات* (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۲۷۱/۱) و مکاتبات او با عالمان حوزه موصل (همان، ۱۶۷/۱، ۱۹۹) اشاره کرد.

شناخت خود از محیط و بالعکس، شاید می‌توانستند بیشترین تأثیرگذاری را داشته باشند. بازگشت ابن‌براج (متوفای ۴۸۱) به شام و مصر (افندی، ۱۴۰۱: ۱۴۳/۳) و ابوصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷) به حلب (پاکتچی، ۱۳۷۲: ۶۰۸/۵) نمونه‌هایی از این امر است. آنچه آورده شد، غیر از آن است که کراچکی اهل سفر و مقید به ثبت آنها، به هیچ سفری قبل از نقل حدیثش در میافارقین اشاره نکرده و تمام سفرهای او پس از این تاریخ است. ضمن آنکه در نهایت شاید بتوان پسوند «الخیمی» و «کراچکی» را نیز به عنوان حرفهٔ این عالم امامی و یا اجداد او در میافارقین پذیرفت؛ زیرا کاربرد واژه «الخیم» در معنای خیمه (ها) معمول بوده است (ن.ک. به: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۶۷۵/۱، ۲۳۷/۵، ۳۱۵/۶). علاوه بر آن، از وجود روستای کراچک در اطراف واسط، در متون جغرافیای تاریخی نگاشته شده توسط معاصران کراچکی و یا نزدیک به او همچون *احسن التقاسیم سخنی* به میان نیامده است. در حالی که مقدسی (متوفای ۳۸۵) از وجود کنان در منطقهٔ دیاربکر - که میافارقین یکی از شهرهای اصلی آن است - سخن گفته است. ماده‌ای که از مواد اولیهٔ ساخت خیمه بوده و به علت وفور صادر می‌شده است (مقدسی، ۱۳۸۷: ۲۱۹/۱). ویژگی‌ای که برای شهر واسط و یا اطراف آن ذکر نشده است. بنابراین بیان این احتمال که در اواخر قرن چهارم برخی از مردم شهرهای مهم این منطقه همچون میافارقین حرفهٔ خیمه‌دوزی داشته‌اند، دور از انتظار نیست؛ امری که احتمال حضور کراچکی و اجدادش در شهر میافارقین، اشتغال آنها به این حرفه و اشتهاشان به «کراچکی» و «الخیمی» را تقویت می‌کند.

کراچکی از محضر اساتید شیعه و سنی برجسته‌ای کسب علم کرده است. برخی محققان بیش از بیست استاد برای او برشمرده‌اند (مقدمه نعمه بر کنز الفوائد، ۱۴۰۵ب: ۱۷-۱۸؛ مقدمه حسون بر التعجب، [بی‌تا، ب]: ۱۱-۱۲). همان‌طور که به نام شاگردان او نیز اشاره کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵/۱؛ مقدمه نعمه بر کنز الفوائد، ۱۴۰۵ب: ۱۸).

محدث نوری و آقا بزرگ فهرست مفصلی از آثار کراچکی را به نقل از یکی از معاصران او آورده‌اند. نعمه نیز در مقدمه کتاب *کنز الفوائد* به ۸۸ مورد از تألیفات او در حوزه‌های مختلف اشاره کرده است. مروری بر این آثار تبحر کراچکی را در فقه، کلام، نجوم، ریاضی، اخلاق، انساب، تاریخ و غیره روشن می‌سازد (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۲۱/۱۲۶-۱۳۲؛ آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۸ق: ۳۷۹/۱۶؛ نعمه، ۱۴۰۵ب: ۱۹/۱-۲۵). امری که

به فراخور موضوع بحث در ادامه به آن پرداخته شده است. وفات کراچکی در بسیاری از منابع دوم ربیع‌الثانی ۴۴۹ در شهر صور ثبت شده است (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۲/۲۹۴).

آثار و سفرهای کراچکی

مقاصد سفرهای کراچکی، افرادی که از آنها حدیث شنیده یا اماکنی که در آنها حضور داشته، افرادی که برای آنها یا علیه آنها کتاب نوشته و سایر آثار او - که اشاره به آنها در رسیدن به پاسخ این پژوهش مؤثر است - در ادامه آورده شده است.

کراچکی را از لحاظ کثرت سفرهایش می‌توان همانند شیخ صدوق دانست. آغاز دوران زندگی او با حکومت مروانیان (۳۸۰-۴۸۹ق) معاصر بود. حکومتی که هر یک از دو خلافت بزرگ عباسی و فاطمی برای سیطره بر آن در تلاش بودند (ابن‌ازرق، ۱۳۸۶: ۷۶). امرای آن اندکی پیشتر قلمرو حمدانیان موصل (۳۱۷-۳۸۶ق) را به ارث برده بودند؛ سرزمین‌هایی که به مناطق تحت سیطره فاطمیان نیز بسیار نزدیک بود. این امر سبب رشد کراچکی در میان مردمانی شد که ترکیب مذهبی متنوعی از تشیع امامی تا اسماعیلی و نیز تسنن داشتند؛ آنچه که بعدها حضور مؤثر او در شهرهای تحت سیطره فاطمیان، نگارش کتاب درباره آراء آنها^۱ و توجه به آثار اندیشمندان اسماعیلی را سبب شد.^۲ شاید با نزدیک شدن مرگ ممه‌الدوله مروانی (۳۸۷-۴۰۱ق)، پایان توجه امرای مروانی به عالمان و مجالس علمی و اوج‌گیری کشمکش‌های رقبای سیاسی بود (ابن‌ازرق، ۱۳۸۶: ۷۱) که کراچکی در جست‌وجوی محیطی آرام، عالم‌پرور و امن برای شیعیان به بغداد رفت.

نقل نشدن روایتی توسط او تا سال ۴۰۷ق. در قاهره، دلیلی بر حضور کراچکی در این سال‌ها در بغداد و حلقه‌های درس شیخ مفید عنوان شده است؛ زیرا او بعدها در رسائل مختلف کثرت و دیگر آثارش روایات فراوانی آورده که از حضور او در محضر شیخ مفید حکایت دارد. با توجه به اینکه مفید از بغداد خارج نشده بود، کراچکی در باقیمانده ایام حیات مفید در شهرهای مختلف شام اقامت داشته و سندی از حضور مجدد او در بغداد

۱ در کتاب *الایضاح عن احکام النکاح* کراچکی، به مسائل مورد اختلاف تشیع امامی و اسماعیلی پرداخته شده است (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۳۴/۲۱).

۲ کراچکی دو اثر از قاضی نعمان (۲۸۳-۳۶۳) را خلاصه کرد. کتاب *الاختیار من الاخبار*، مختصر کتاب *الاخبار* و کتاب *مختصر دعائم الاسلام* (همان، ۱۲۸).

نیز در دست نیست، به نظر می‌رسد اشاره‌ی برخی پژوهشگران (دوانی، [بی‌تا]: ۳۳۹/۳-۳۴۰؛ مقدس، ۱۳۸۳: ۲۱) به اقامت او در بغداد طی سال‌های ۴۰۰-۴۰۷ق. صحیح باشد.

این دوران مصادف با خلافت قادر عباسی (۳۸۱-۴۲۲ق) بود؛ زمانی که اختلافات فاطمیان و عباسیان شدت گرفته بود و قادر بیانیه‌ی مشهور خود علیه نسب فاطمیان را صادر کرد. با این حال، این امر و اختلافات سیاسی دو مدعی خلافت آن روز، مانع از حضور کراجکی در سرزمین‌های تحت سیطره‌ی فاطمیان نشد. این حضور فارغ از تعلق او به این خطه، از رشد حوزه‌های شام متأثر بود. امری که در روی کار آمدن فاطمیان شیعی، به عرصه آمدن مکتب شیخ مفید و شاگردانش (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۱۴۷) و لزوم انسجام‌بخشی و تثبیت اندیشه‌های شیعیان امامی آن دیار، با وجود تبلیغات گسترده فاطمیان و سایر مخالفان تشیع ریشه داشت.^۱ روایت حدیثی از ابوالحسن طاهرین موسی حسینی در سال ۴۰۷ق. در قاهره، از حضور او در مصر - پیش از اتمام خلافت الحاکم بامرالله (۳۸۶-۴۱۱ق) - حکایت دارد که احتمالاً در اواخر این سال بوده است (کراجکی، [بی‌تا، الف]: ۳۸۲/۱). بنا به شواهد موجود، او طی سال‌های ۴۰۷ تا اوایل ۴۱۲ق. در شهرهای مختلف قلمرو فاطمیان در مصر و شام حضور داشته است. حضور کوتاه او در حلب (کراجکی، ۱۳۸۳: ۴۴؛ همو، [بی‌تا، الف]: ۶۹/۲) و نقل روایاتی از اساتید مختلف در سال‌های ۴۱۰، ۴۱۱ و ۴۱۲ق. در رمله (همو، [بی‌تا، الف]: ۱۵۷/۲)؛ همو، ۱۳۷۰ق، الف: ۷، ۲۱، ۲۷) مؤید این امر است. روایت او از ابن‌شاذان قمی در سال ۴۱۲ در مکه نیز گویای آن است که کراجکی در سال ۴۱۲ق. شام را به مقصد مکه ترک کرده است (همان، ۱۶). او در سال ۴۱۶ نیز در صور بوده؛ جایی که کتاب الاصول فی مذهب آل الرسول را نوشته است (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۳۳/۲۱). حضور کراجکی در سال ۴۱۸ در بلیس^۲ نیز مستند است (کراجکی، [بی‌تا، الف]: ۳۵۱/۱). همچنین نقل روایتی از ابوالحسن صخر ازدی در سال ۴۲۶ق. در مصر (همان، ۱۴۹) و روایتش از علی‌بن حسن بن منده در سال ۴۳۶ در طرابلس (همو، ۱۳۷۰ق: ۸)، از حضور مستمر او

۱ فهرست آثار کراجکی و ردیه‌هایی که بر اشعریان (جواب رسالة الاخوانین: در مبحث امامت و رد بر اقوال اشعریان و ایراد آنها بر شیعه)، مسیحیان (الرسالة الدامغة للنصارى: رساله‌ای در رد مسیحیت و رد نظریات ابو هیثم نصرانی) و

غیره نوشته، گواه این امر است (ن.ک. به: محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۲۹/۲۱-۱۳۰).

۲ یک آبادی در شمال شرقی قاهره (مونس، ۱۳۹۰: ۳۸۲).

در مصر و شام حکایت دارد. ضمن آنکه نگارش کتاب *الایضاح عن احکام النکاح* توسط این عالم برجسته امامی در سال ۴۴۱ق. در صیدا (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۳۴/۲۱) و مرگ او در ۴۴۹ در صور مؤید این حضور است.

اگر آنچه را که گفته شد، در کنار گزارش‌هایی قرار دهیم که از نگارش برخی از آثار کراچکی در شهرهای مختلف خبر می‌دهند، کثرت سفرهای این عالم امامی، فراوانی و تنوع آثار او و همچنین مرجعیت علمی‌اش در این دیار آشکار می‌شود؛ زیرا بسیاری از آثار کراچکی به درخواست امرا، قضات و یا شیعیان امامی به رشته تحریر درآمده بودند؛ به طوری که اگر فقط کتاب *محدث نوری* - قدیمی‌ترین اثری که به طور مفصل آثار کراچکی را آورده است - مرجع قرار گیرد، نگارش برخی از آثار او در شهرهای دمشق، طرابلس (شش کتاب)، طبریه، قاهره (دو کتاب)، رمله، صیدا و صور مشخص می‌شود. چنان که می‌توان دریافت او هفت کتاب خود را به درخواست امرای شهرهای مختلف شام، سه کتاب خود را برای قضات این مناطق، شش کتاب خود را بنا به تقاضای بزرگان معاصرش و شش کتاب و رساله را بنا به پرسش فرد و یا گروهی در شام و مصر نوشته - است (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۲۷/۲۱-۱۳۴؛ همچنین ن. ک. به: مقدمه نعمه برکنز *الفوائد*، ۱۴۰۵: ۱۹/۱-۲۵؛ آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۵/۱۶، ۳۷۹-۳۸۰). نکته قابل توجه آن است که موضوع بسیاری از این آثار فقهی بوده است؛ امری که صاحب رأی بودن او در امور فقهی و مورد وثوق و رجوع بودن او نزد بسیاری از امرا و قضات زمانه - اش را مشخص می‌سازد. علاوه بر این، عامه مردم نیز برای دستیابی به پاسخ مسائل شرعی خود به او مراجعه می‌کرده‌اند. چندین رساله او در پاسخ به شبهات فقهی آنها است (محدث نوری، همان، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴).

نکته قابل تأمل دیگر آن است که با وجود حضور کراچکی در شام و مصر، برخی آثارش حاکی از نزدیکی فکری او در امور فقهی با سید مرتضی است؛ به طوری که کتاب *غایة الانصاف فی مسائل الخلاف* وی به مسائل مورد اختلاف ابوصلاح حلبی و سید مرتضی اختصاص دارد. کراچکی در این اثر از آراء سید مرتضی دفاع کرده و سخنان حلبی را رد کرده است (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۲۹/۲۱)؛ همان طور که در دیگر اثرش یعنی *ردع الجاهل و تنبیه العافل* به نقض سخن ابوالمحاسن معری پرداخته است. فردی که بر

نظر سید مرتضی در مسح بر پاها ایراد گرفته بود (همان، ۱۲۸؛ مقدمه نعمة بر کنز الفوائد، ۱۴۰۵: ۲۰/۱). علاوه بر آن، کراچکی شرحی بر کتاب *جمل العلم* سید مرتضی نوشته^۱ (همان، ۲۵؛ آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۵/۱۶) و دو کتاب او یعنی *غرر الفوائد* و *تنزیه الانبیاء* را خلاصه کرده است. آقا بزرگ طهرانی نام کتاب اول را *الراشد المنتخب من غرر الفوائد* ضبط کرده است. همچنین در مورد کتاب دوم که *مختصر تنزیه الانبیاء* نام دارد، تذکر داده که کراچکی ضمن خلاصه این اثر، بحث تنزیه ائمه (ع) را به آن افزوده است (محدث نوری، همان، ۱۳۰/۲۱؛ آقا بزرگ طهرانی، همان، ۱۹۲/۲۰).

مروری بر نام و موضوعات این آثار حاکی از آن است که آراء فقهی کراچکی به سید مرتضی نزدیک بوده است. با وجود نبود سندی از حضور او در بغداد در دوره زعامت سید مرتضی (۴۱۳-۴۳۶ق)، دوره شاگردی کراچکی نزد مفید و شناخت او از سید مرتضی و آراء او را نمی‌توان در این امر بی‌تأثیر دانست. علاوه بر آن، تعلق او به مکتب متکلمان نیز در نگارش این آثار مؤثر بوده است؛^۲ زیرا با حضور برخی از شاگردان طوسی در شام و مصر و ترویج آراء او، شاگردان مفید و سید مرتضی به دفاع از آراء مکتب متکلمان پرداخته‌اند (برای نمونه ن. ک. به: پاکنچی، ۱۳۷۲: ۶۰۸/۵).

بدین ترتیب، در یک جمع‌بندی اولیه می‌توان گفت براساس شواهد ارائه شده از سفرهای کراچکی، او در ایام زعامت شیخ مفید بر مکتب بغداد، در این شهر حضور داشته و محضر او را درک کرده است. بر همین اساس، شاگردی او نزد مفید ثابت شده و نقص نظر افرادی که شیخ را استاد او ندانسته‌اند، مشخص می‌شود. علاوه بر آن، آثار نگاشته شده توسط این عالم امامی، هم‌گرایی فکری او با سید مرتضی و تعلق او به مکتب متکلمان را مشخص می‌سازد (برای نمونه ن. ک. به: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۲/۵۴، ۲۹۰؛ ۲۸۲/۸۰). ضمن آنکه این تعلق خاطر به همان میزان آشکار کننده دوری او از آراء شیخ طوسی است.

۱ این کتاب با عنوان شرح کتاب *جمل العلم* ثبت شده است (آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۵/۱۶).

۲ در اواخر قرن چهارم، شیخ مفید مکتبی جدید در فقه امامیه بنیان‌گذار که به مکتب متکلمان شهره شد. در قرن پنجم در کنار این مکتب که پس از او شاگردش سید مرتضی ریاست آن را به عهده گرفت، مکتب دیگری به پیشوایی شیخ طوسی ظهور کرد. بدین ترتیب، مکاتب مقتدر کلامی-فقهی بغداد در قرن پنجم قمری، مکتب متکلمان و مکتب شیخ طوسی بودند که بر محافل اجتهادی امامیه پس از این قرن نیز مسلط بودند (پاکنچی، ۱۳۹۱: ۱۵۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۵).

سبک نگارش و مکاتبات کراچکی

آنچه در اینجا مهم است سبک‌های متنوع و سرگرم کننده کراچکی در نگارش آثار جدی و بدون انعطاف فقهی و کلامی نیست، بلکه آن چیزی است که کمک می‌کند تا اساتید او از میان زعمای مکتب بغداد بیشتر شناخته شوند. در واقع، تقید کراچکی به نام بردن از مشایخی که به صورت مستقیم از آنها روایت شنیده - که گاه با بیان تاریخ و شهر آن نیز همراه است و تعابیری که بدین منظور به کار می‌برد - آن چیزی است که در اینجا به عنوان سبک نگارش کراچکی از آن یاد می‌شود؛ امری که در همه آثار او قابل مشاهده است. برای نمونه، یادکرد او از ابن‌شاذان قمی - که استناد فراوان به او دارد - با تعابیری همانند «حدثنا به الشيخ» (کراچکی، ۱۴۰۵: ۱۴۸/۱-۱۵۰)، «حدثني الشيخ» (همان، ۱۲۱، ۲۵۹؛ همو، ۱۳۷۰ الف: ۱۲)، «سمعتها من الشيخ» (همان، ۱۶)، «سمعناه من الشيخ» (همان، ۱۸؛ همو، ۱۴۰۵ الف: ۲۰)، «مما سمعته عن الشيخ» (همو، ۱۳۷۰: ۶) و «ما رواه لنا الشيخ» (همو، ۱۴۰۵: ۱۸۵/۱) است. فردی که بنا به تصریح کراچکی، در سال ۴۱۲ق. در مکه با او دیدار داشته و از او روایت شنیده است (۱۳۷۰ الف: ۱۶). همچنین کراچکی در آثار مختلف خود، هنگام روایت از قاضی ابوالحسن اسدبن ابراهیم سلمی که در رمله با او دیدار داشته، از عبارت «حدثني القاضي ابوالحسن [...]» (همان، ۷، ۲۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۴۶/۱-۱۴۷) استفاده کرده است؛ چنان‌که هنگام نقل روایت از ابوالمرجا بلدی، از اصطلاحات «اخبرني ابوالمرجا [...]» (همان، ۸۷/۱؛ همو، ۱۴۰۵ الف: ۱۰؛ همو، ۱۳۷۰ الف: ۵) و «حدثني ابوالمرجا [...]» (همان، ۲۳) مدد گرفته است. با این حال، یادکرد او از شیخ مفید در بیشتر اوقات متفاوت است؛ بدان معنی که اگرچه در روایات فراوان او از مفید، گاه تعابیری چون «اخبرني به الشيخ المفيد» نیز دیده می‌شود (کراچکی، ۱۴۰۵ الف: ۶، ۱۹)، اما در بیشتر روایاتش او را «شیخنا» خوانده و این تعبیر را در قالب‌هایی چون «اخبرني شيخنا المفيد» (همان، ۱۳۱)، «قال شيخنا المفيد» (همان، ۱۶۳)، «ذكر ان شيخنا المفيد» (همو، ۱۴۰۵: ۴۸/۲) به کار گرفته است. حتی در کتاب کنز، در بخشی، هنگام استناد به محتوای آثار مفید، باز هم عبارت «استخرجته من كتاب شيخنا المفيد» (همان، ۱۵/۲) را در ابتدای نقل قولش آورده است؛ عباراتی که به واسطه آنها نیز شاگردی کراچکی نزد شیخ مفید تأیید می‌شود.

گفتنی است در آثار متنوع این عالم امامی هیچ روایت مستقیمی از سید مرتضی وجود ندارد. حتی شیوه‌ی یادکرد این اندیشمند امامی از علم‌الهدی، هنگامی که پاسخ او به پرسش‌هایش را در آثارش می‌آورد، یا نظری از او را نقل می‌کند، معمولاً همراه با احترامی است که عالمی برای عالمی برجسته و فاضل قائل می‌شود. برای نمونه، هنگامی که کراچکی در کتاب *التفضیل*، احتجاجات خود درباره‌ی فضل امام علی (ع) بر همه‌ی انسان‌ها به جز پیامبر (ص) را بیان می‌کند، در تأیید گفته‌های خود به باور مشابه سید مرتضی در این باره اشاره کرده و آورده است: «کان یتعقده الشریف المرتضی نصرالله وجهه [...]» (کراچکی، ۱۳۷۰ الف: ۲۹).

در این باره می‌توان به مکاتبه‌ی کراچکی با سید مرتضی اشاره کرد. مکاتبه‌ای که به دنبال نارضایتی کراچکی از پاسخش به یکی از اهالی رمله، درباره‌ی شبهه‌ای که در مورد بحث کلامی ابطال تقدم ذاتی مطرح کرده، صورت گرفته است. کراچکی پاسخ علم‌الهدی به این پرسش را در کتاب *کنز الفوائد* خود آورده است. نکته‌ی قابل توجه شیوه‌ی یادکرد کراچکی از سید مرتضی است. او در ابتدای شرح این موضوع آورده - است: «ثم الی کتبت کتاباً الی بغداد، الی حضره سیدنا الشریف المرتضی ذی‌المجدین» (کراچکی، ۱۴۰۵ ا: ۴۲/۱).

با این حال، گاه در یادکرد کراچکی از علم‌الهدی هیچ یک از عبارات محتوی بزرگداشت او دیده نمی‌شود و حتی نگاه هم‌طراز او نسبت به شریف مرتضی را در ذهن متبادر می‌سازد. در این زمینه نیز می‌توان به بحث کراچکی درباره‌ی آیه ۲۰ سوره هود در کتاب *کنز اشاره* کرد. او در پایان نگاهش خود به این نکته اشاره کرده که سید مرتضی این آیه را به صورت دیگر تأویل کرده است. البته به دنبال نام او تنها عبارت «رحمه‌الله» را آورده است: «و قد تأول الشریف المرتضی رحمه الله هذه الآية علی وجه آخر [...]» (همان، ۱۱۸).

درباره‌ی طوسی نیز وضع بر همین منوال است. کراچکی در آثار فقهی فراوان خود حتی یک روایت از شیخ‌الطائفه نقل نکرده است. امری که چرایی آن با در نظر داشتن حضور کراچکی در شامات، تعلق او به مکتب متکلمان و تفاوت دیدگاهش با مکتب فقهی

طوسی (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۲۳-۲۴) مشخص است. بدین ترتیب، در پایان این مبحث نیز می-توان یافته‌های پیشین را تأیید و تکمیل کرد؛ یعنی از شاگردی کراچکی نزد مفید و قرابت فکری و احترام او به سید مرتضی سخن گفت و نظرات متقدمان و متأخران درباره شاگردی کراچکی نزد سید مرتضی و طوسی را رد کرد.

با توضیحاتی که آورده شد و نظر به مطالب قبلی، می‌توان بر عدم ارتباط استاد-شاگردی طوسی و کراچکی صحه گذاشت و نظر قائلان به این باور را رد کرد؛ زیرا ورود طوسی به بغداد حدود یک سال پس از خروج کراچکی از این شهر بوده و آنان هیچ دیدار مستقیمی در دوره زعامت مفید و پس از آن با یکدیگر نداشته‌اند. در واقع، طوسی در سال-های ۴۰۸-۴۴۷ق. در بغداد و بعد از آن تا ۴۶۰ق. در نجف حضور داشته؛ در حالی که کراچکی در این سال‌ها در شام و مصر بوده است.^۱ استمرار این حضور به گونه‌ای است که مجلسی از او در ذیل علمای طرابلس یاد کرده است (۱۴۰۳: ۱۰۵/۷۶).

علاوه بر آن، اگر سال‌های تولد و وفات این دو عالم برجسته امامی را مرور کنیم و روش پیشنهادی ذهنی برای مطالعه وقایع تاریخی در کتاب تاریخ اسلام را مبنا قرار دهیم، می‌توانیم از تعلق آنها به دو طبقه مختلف سخن به میان بیاوریم.^۲ ضمن آنکه تعلق کراچکی به مکتب متکلمان و فاصله او از طوسی، از آثار و نیز موضع‌گیری‌های او درباره حجیت خبر واحد عیان است. امری که در ادامه به آن پرداخته شده است.

با مشخص شدن این امر که از میان زعمای بغداد تنها مفید استاد ابوالفتح کراچکی بوده، در ادامه تأثیر این ارتباط بررسی شده است.

تأثیر شیخ مفید بر عملکرد علمی کراچکی در مصر و شام

برخی معتقدند «از نظر علمی، همان اندازه که برآمدن شیخ مفید در فضای بغداد، تاریخ حوزه‌های عراق را وارد مرحله‌ای نوین کرد، شاگردان شیخ مفید نیز فضای حوزه‌های شام را دگرگون ساختند» (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۱۴۷). با این مقدمه و در نظر داشتن عملکرد علمی کراچکی و مراجعه به آثار او، می‌توان از تأثیر مفید بر رویکردها، نحوه نگارش و

۱ این غیر از سال ۴۱۲ق است که کراچکی حج گذارد. او در ابتدای این سال در رمله روایت نقل کرده که بیشتر آورده شد.

۲ برای اطلاعات بیشتر درباره تقسیم‌بندی‌های مختلف زمانی در مطالعات علوم انسانی، ن.ک. به: پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۵-۱۹.

محتوای بسیاری از آثار این عالم امامی سخن به میان آورد. این تأثیرگذاری بیشتر در بُعد درون‌دینی و بر آراء فقهی و کلامی کراچکی بوده که در ادامه نمونه‌هایی از آنها آورده شده است. این غیر از تأثیرگذاری مفید بر شیوه‌ی گزینش و نقل روایات تاریخی توسط این اندیشمند در متون غیرتاریخی است که به فراخور موضوع به آن اشاره شده است. ضمن آنکه مبحث پایانی مقاله نیز به‌طور مختصر به تأثیر اندیشه سیاسی مفید بر عملکرد کراچکی اختصاص یافته است.

بیشتر و به فراخور موضوع، درباره‌ی بنیان‌گذاری مکتب متکلمان توسط مفید و ادامه آن با سید مرتضی توضیحاتی آورده شد. همچنین به این امر اشاره شد که یکی از تفاوت‌های اصلی این مکتب با مکتب طوسی، عدم پذیرش حجیت خبر واحد بود؛ زیرا مفید در آثار خویش حجیت خبر واحد را رد کرده و در صورتی آن را یقین‌آور دانسته که بتوان با یک قرینه راستگویی راوی آن را اثبات کرد (مفید، [بی‌تا]: ۱۲۲). بر این اساس، او شروط امکان اثبات با برهان عقلی، عدم تضاد با قرآن و مطابقت با مبانی کلامی پیشتر اثبات شده‌ی امامیه را برای پذیرش حجیت خبر واحد ارائه کرده است؛ همان‌طور که بر اجماع علمای امامی بر آن خبر و نقل روایت در چند نسل، به گونه‌ای که خبری مخالف آن نباشد، در پذیرش آن تأکید کرده است (صفری فروشانی، ۱۳۸۶: ۲۹-۳۰)؛ شروطی که کراچکی نیز به صورت مفصل در کتاب *کنز الفوائد* خود به آنها پرداخته است ([بی‌تا، الف]: ۲۶/۲-۲۷).

در ابعاد خرد می‌توان اعتقاد به این رأی بنیان‌گذار مکتب متکلمان را در آثار کراچکی دنبال کرد. برای نمونه، علاوه بر توضیحات مستقیم او در کنز که در بالا اشاره شد، هنگامی که او اصلاح باور رایج درباره‌ی شأن نزول آیات ۵۵ و ۵۶ سوره مائده را در اذهان مخاطبان خود دنبال می‌کند،^۱ این گونه می‌گوید که «اگر گویند چگونه این اتفاق درست است با اینکه روایت شده [که] این آیه درباره عبدالله بن سلام است؟ گوئیم این روایت تنها

۱ شیعیان امامی نزول این آیات را پس از آن می‌دانند که حضرت علی(ع) انگشتر خود را در نماز به فقیری اهدا کرد؛ درحالی‌که در برخی متون تاریخی مانند سیره ابن‌هشام (متوفای ۲۱۸) نزول این آیات درباره یهودیان بنی‌قینقاع و عبدالله بن سلام دانسته شده است (ابن‌هشام، ۱۳۷۵ش: ۷۸/۲). امری که بیهقی (متوفای ۴۵۸ق) نیز بدان اشاره کرده است (۱۳۶۱ش: ۳۳۱/۲). با این حال، ابن‌کثیر (متوفای ۷۷۴ق) در *البدایة و النهایة* موضعی همانند شیعیان داشته و آن را از فضایل امام دانسته است (۱۴۰۷ق: ۳۵۷/۷).

و خبر واحد است. اخبار بسیاری که با هم موافقند از میان نبرد و یک گفته نادر، اجماع را نشکنند» (کراجکی، [بی تا، الف]: ۳۸۷/۱-۳۸۸). سپس در ادامه به نظر ناقدان اشاره کرده و از تاریخ و قرآن برای اثبات مدعای خود مدد گرفته است. بدین ترتیب، کراجکی با نحوه نقل این خبر، عدم اعتقاد خود به حجیت خبر واحد را مورد تأکید قرار داده است. در بُعد کلان نیز پیروی کراجکی از دیدگاه مفید و مکتب متکلمان سبب گسترش این مکتب در مناطقی از شام و مصر شده بود که این عالم امامی در آن سکونت و یا تردد داشته است؛ زیرا دور از ذهن نیست که رسائل کراجکی در پاسخ به سؤالات فقهی افراد عادی، بزرگان، قضات و امرای این مناطق بر محور آراء این مکتب باشد (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۲۷/۲۱-۱۳۴)؛ همان طور که برخی از ردیه ها و آثار او که پیشتر به آن اشاره شد، در دفاع از آراء زعمای این مکتب و گسترش آن نگاشته شده است (مقدمه نعمه بر کنز الفوائد، ۱۴۰۵: ۲۰، ۲۵). به موارد فوق می توان فتوای کراجکی بر مبنای مکتب متکلمان در دوره اقامت طولانی اش در طرابلس و همچنین عهده داری منصب قاضی القضاتی را افزود؛ امری که سبب ترویج این مکتب در میان شیعیان امامی آن دیار بوده است. شاید بر همین اساس است که محققان رواج دیدگاه های طوسی در طرابلس را تدریجی و تنها پس از رحلت کراجکی و جایگزینی ابن براج (شاگرد طوسی) به جای او در امر قضا دانسته اند (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۱۴۹)؛ امری که در مصر نیز رقم خورد؛ زیرا به نظر می رسد سفرهای کراجکی به مصر، تعالیم او و آثاری که در قاهره نگاشته، نیز با هدف حفظ و گسترش نگاه مکتب متکلمان در این دیار بوده است؛ چنان که او دفاع از آراء مکتب متکلمان در مقابل نظرات رو به گسترش طوسی را در این سرزمین ضروری می دانسته - است (پاکتچی، ۱۳۷۲: ۶۰۸/۵). در واقع، حضور و تأثیرگذاری ابن براج (متوفای ۴۸۱ق) به عنوان بزرگ ترین مروج مکتب طوسی در شام و مصر و سپس حسن بن عبدالعزیز جبهانی دیگر شاگرد طوسی در مصر (منتجب الدین، ۱۳۶۶ش: ۴۰)، در ترویج مکتب طوسی در این سرزمین - به خصوص پس از کراجکی - مؤثر بوده است (پاکتچی، ۱۳۷۲: ۱۵۴/۵).

به جز آنچه که گفته شد، می توان از تأثیر مفید بر کراجکی در موضع گیری او درباره فتوا بر مبنای قیاس و رأی، سخن به میان آورد؛ زیرا کراجکی نیز به مانند استادش، استفاده از قیاس و رأی در استخراج احکام شرعی را رد کرده و به نقل از او در کنز الفوائد آورده

است که «با قیاس، هیچ مطلب حقی شناخته نمی‌شود و هر کس به قیاس در احکام شرعی اعتماد کند، گمراه است» (کراچکی، ۱۴۰۵ (ب): ۲۸/۲). او در ادامه نیز بحثی مفصل در این باره آورده است (همان، ۲۸-۳۰)؛ موضعی که در آثار مختلف شیخ و مناظراتی که او با معتقدان به این شیوه استنباط فقهی داشته، قابل پیگیری است (مفید، [بی‌تا]: ۲۲۹؛ سید مرتضی، ۱۴۱۴ق: ۸۱-۸۶).

در حوزه کلام نیز مشابهت‌هایی میان آراء مفید و کراچکی وجود دارد. برای نمونه، او در آرای همانند نیازمندی عقل به وحی، با استاد خود هم‌نظر است؛ زیرا مفید عقل را در استنتاجاتش محتاج سمع می‌خواند (مفید، [بی‌تا]: ۴۴)؛ باوری که می‌توان آن را در کتاب *کنز الفوائد* کراچکی نیز پیگیری کرد. هر جا که او از ضرورت وجود حجت در هر زمان سخن به میان آورده (کراچکی، [بی‌تا، الف]: ۲۴۲/۱)، در ذیل بحث ضرورت ارسال رسل نیز به این امر اشاره کرده است (همان، ۲۲۵). در حالی که این دیدگاه توسط دیگر شاگردان مفید دنبال نشده و حتی از سوی سید مرتضی مورد نقد قرار گرفته - است^۱ (۱۴۰۵: ۱۲۷/۱).

علاوه بر آن، در مبحث کلامی گسترده امامت نیز کراچکی به مانند استاد خود، هم‌خویش را بر اثبات افضلیت ائمه به‌طور عام و افضلیت امام علی (ع) و حقانیت او برای جانشینی پیامبر (ص) به‌طور خاص گذارده است؛ امری که حاشیه‌رانی باورهای اهل سنت در شام را نیز منظور نظر داشته است. از میان موضع‌گیری‌های مفید در این زمینه، همین بس که او ائمه را حتی بر ملائکه و همه پیامبران جز رسول خدا برتری داده و این امر را در نگارش آثار خود نیز منظور نظر داشته است (مفید، [بی‌تا]: ۷۰-۷۱). کراچکی نیز با هوشمندی و با انگشت‌گذارن بر اشتراکات شیعیان امامی و اسماعیلی، در زمانی که به مانند استادش از حمایت حاکمان برخوردار بوده، در آثار متنوع خود بر افضلیت ائمه تأکید کرده است. این امر را نه تنها از مشابهت نامی و محتوایی آثاری چون *التفضیل*^۲ و یا مشابهت محتوایی کتاب *النباتیه* کراچکی با آراء مفید می‌توان دریافت (مقدمه مقدس بر *التفضیل*، ۱۳۸۳ش: ۳۰)، بلکه از لابه‌لای دیگر تألیفاتش نیز قابل فهم است؛ به‌خصوص

۱ برای اطلاعات بیشتر ن. ک. به: رضایی، ۱۳۹۳: ۱۸-۲۱.

۲ شیخ مفید نیز کتابی با همین نام نگاشته است. ن. ک. به: حسینی جلالی، ۱۴۱۳: ۱۸۱-۱۸۲.

آنجا که او برای اثبات عقایدش به تاریخ متوسل می‌شد.

نقطه اشتراک او با مفید در این زمینه را می‌توان در شیوه گزینش، نقل روایات و نیز شیوه یادکرد از برخی شخصیت‌های تأثیرگذار در حوادث صدر اسلام همچون شیخین دانست. آنجا که او در ذیل مباحث کلامی به گزینش و برجسته‌سازی آن دسته از اخبار تاریخی درباره شیخین مبادرت ورزیده است که بر عدم اطاعت آنان از پیامبر(ص) و یا اشتباهات آشکار آنها دلالت دارد. او به مانند استاد خود صریح و از موضع قدرت می‌نوشت و در بیشتر مواقع از اشاره مستقیم به نام شیخین ابایی نداشت. برای نمونه، شیوه روایت او از فرار ابوبکر در جنگ حنین (کراجکی، [بی‌تا، الف]: ۳۰۹/۲)، شرح ماجرای درخواست قلم و کتف (همان، ۳۱۱؛ قس ← مفید، ۱۳۹۰: ق: ۱۷۰) و اعتراض عمر بن خطاب به صلح حدیبیه (مفید، همان، ۱۳۰) از آن جمله است. او در شرح مسوط واقعه اخیر به این امر اشاره کرده که عمر بن خطاب تا بدانجا پیش رفت که خشم پیامبر(ص) را برانگیخت و حضرت فرار او در غزوه احد و حال او در جنگ احزاب را به یادش آوردند و عمر با پناه بردن به خدا، اذعان کرد که شیطان بر او مسلط شده بود (کراجکی، [بی‌تا، الف]: ۳۶۷/۲). بدین ترتیب، کراجکی از میان اخبار موجود، خبری از تمرد عمر بن خطاب از امر پیامبر(ص) را گزینش و نقل کرده که یادآور موقف‌های دیگری نیز است که او برخلاف دستور آن حضرت عمل کرده و یا دچار تردید شده است. روشی که به واسطه آن در راستای کم‌اثر کردن بسیاری از باورهای اهل سنت، همانند همسان بودن تمام صحابه گام برداشته است. می‌توان شرح کراجکی از تخلف شیخین از امر پیامبر(ص) برای حضور در جیش اسامه^۱ و بردن مستقیم نام آنها را نیز به این موارد افزود (همان، ۳۲۴). آن هم زمانی که کمی پیشتر به لعن پیامبر(ص) بر متخلفان از این دستور اشاره کرده است (همان، ۳۱۰).

در نهایت می‌توان به این امر اشاره کرد که او نیز همانند استادش کوشید در حوزه آراء و عقاید کلامی، مرزهای میان امامیه و معتزله را روشن سازد.^۲ او در طریقی مشابه،

۱ ن.ک. به: مفید، ۱۳۹۰: ۱۶۹-۱۷۰.

۲ به جز کتاب *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، شیخ مفید در کتاب *الحکایات فی مخالفات المعتزله من العدلیه و الفرق بینهم و بین الشیعه الامامیه* نیز به رد عقاید کلامی معتزله پرداخته و فرق میان شیعه و معتزله را مطرح کرده است.

این مهم را با نگاشتن رساله‌ای با عنوان *الابانه عن المماثلة فی الاستدلال بین طریقی النبوة و الامامة* به انجام رساند (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۲۱/۱۲۷-۱۳۴؛ آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۸ق: ۳۷۹/۱۶). رساله‌ای که در آن به شرح مناظره‌ای خیالی میان سه شخصیت معتزلی، یهودی و شیعه امامی پرداخته و به صورت پرسش و پاسخ در مسائل نبوت و امامت بوده است و هر یک از آنها سعی در رد استدلال‌های دیگران داشته است. این کتاب علاوه بر آنکه از تسلط کراچکی بر آراء دیگر ادیان و فرق حکایت دارد، تأثیرپذیری او از استادش را آشکار می‌سازد (سلیم گندمی، ۱۳۸۶: ۱۴۲).

آخرین موضوع قابل عنوان تأثیرپذیری کراچکی از دیدگاه مفید، درباره‌ی جواز همکاری با حاکم جائز است؛ امری که در حوزه‌ی اندیشه سیاسی جای می‌گیرد و اثر آن بر کراچکی را می‌توان در عملکرد او و پذیرش منصب قاضی القضاة از سوی حاکمان بنی‌عمار جست‌وجو کرد؛ زیرا مفید درباره‌ی همکاری با سلاطین جائز و قبول منصب سیاسی از سوی آنها بر این عقیده بود که همکاری با ظالمان در امور حق و انجام واجب، برای فقیه جایز و در برخی امور واجب است (مفید، [بی‌تا]: ۱۲۰-۱۲۱). در واقع، او با در نظر گرفتن دو شرط ضرر نرسانیدن این امر بر ایمان فرد و معصیت نبودن بیشتر کارهای وی، این همکاری را پذیرفته است (همان، ۱۲۰). او حتی کسب مال به واسطه‌ی خدمت به سلاطین جور را به شرط ضرر نرساندن به اموال مؤمنان و نیز عدم غلبه‌ی گناه جایز دانسته است^۱ (همان، ۱۲۰-۱۲۱).

نتیجه‌گیری

با مروری بر مباحث ارائه شده در متن مقاله می‌توان دریافت که بسیاری از مؤلفان شیعی به دلیل اتکا به نظر منتجب‌الدین و متأثر از جایگاه رفیع شیخ طوسی، او را جزء اساتید کراچکی آورده‌اند. در حالی که علاوه بر تفاوت مکتبی این دو فقیه، عدم دیدار آنها با یکدیگر، عدم وجود مکاتبه و یا روایتی از طوسی در آثار کراچکی و نیز موضع‌گیری کراچکی نسبت به برخی از نظرات فقهی شاگردان شیخ الطائفة و ردیّه‌نویسی بر آنها، عدم ارتباط استاد-شاگردی میان این دو عالم برجسته‌ی امامی را مشخص می‌کند. ضمن آنکه با

۱ برای اطلاعات بیشتر ن.ک. به: قهرمان‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۳.

اندکی دقت می‌توان دریافت که کراچکی در طبقه‌ای بالاتر از طوسی جا داشته و حتی نمی‌توان از هم‌عصری کامل این دو سخن گفت.

اظهار نظر نخستین مؤلفان، یعنی منتجب‌الدین و سپس ذهبی درباره‌ی استاد-شاگردی سید مرتضی و کراچکی، توجه ویژه‌ی کراچکی به آراء علم‌الهدی، شرح و خلاصه‌ی آثار او، نگارش آثاری در دفاع از آراء این عالم امامی، استفتاء از او در شبهات و هم‌عصری آنها با یکدیگر در کنار تعلق کراچکی به مکتب متکلمان، در گنجاندن نام سید مرتضی در ذیل اساتید کراچکی تأثیرگذار بوده است. درحالی‌که نبود روایتی از سید مرتضی در آثار کراچکی که مقید به ذکر نام مشایخ خویش هنگام نقل روایات است، شیوه‌ی نام بردن او از سید مرتضی - که همراه با احترام و به شیوه‌ی یادکرد از عالمی فاضل است - و عدم حضور او در ایام زعامت علم‌الهدی در بغداد، تأییدی بر عدم ارتباط استاد-شاگردی این دو اندیشمند امامی است.

در نهایت می‌توان گفت روایت‌های متنوع و فراوان کراچکی از مفید، یادکرد او با عنوان «شیخنا»، حضور او در بغداد در دوران زعامت شیخ بر این مکتب و تعلق فکری او به مکتبی که مفید بنیان‌گذار و سید مرتضی آن را رونق بخشید، تأییدی بر شاگردی کراچکی نزد اولین زعیماً برجسته‌ی مکتب بغداد، یعنی شیخ مفید است. تأثیر این امر بر حیات علمی کراچکی گاه به واسطه‌ی تعلق او به مکتب استادش به صورت عام و گاه به دلیل هم‌نظری او با مفید به صورت خاص است. برای نمونه، تأثیر مورد اخیر را می‌توان در همکاری کراچکی با حکام مناطق مختلف و پذیرش منصب قاضی‌القضاتی در حوزه‌ی اندیشه سیاسی و نیازمندی عقل به وحی در کلام دنبال کرد؛ حال آنکه اثرپذیری او از مکتب بنیان‌گذار شده توسط استادش ابعادی گسترده‌تر در کلام و فقه را در برمی‌گیرد. برای مثال، او در مبحث امامت، مانند استادش و نیز سید مرتضی بر جایگاه رفیع ائمه و افضلیت آنها به‌طور عام و افضلیت امیرالمؤمنین بر جانشینان پیامبر(ص) به‌طور خاص تأکید داشته است. این امر علاوه بر نام و محتوای آثار کراچکی، در گزینش و نقل اخبار تاریخی مؤید این امر و حاشیه‌رانی شیخین در نگاه‌های غیرتاریخی او، قابل پیگیری است. تعیین مرزهایی میان امامیه و معتزله با نگارش آثار متنوع، دیگر موضوع کلامی مورد اهتمام او به تبعیت از این مکتب است. همچنین در حوزه‌ی فقه می‌توان از موارد

متعدد اثرپذیری کراچکی از مفید و همسویی او با مکتب متکلمان سخن به میان آورد. عدم اعتقاد او به حجیت خبر واحد و ردّ استفاده از رأی و قیاس در استخراج احکام فقهی، از نمونه‌های خُرد این امر است. ضمن آنکه در ابعاد کلان نمی‌توان تأثیر او در گسترش مکتب متکلمان در حوزه‌ی شام را با دفاع از آراء فقهی بزرگان این مکتب، پاسخ به سوالات فقهی و فتوا دادن براساس آن نادیده گرفت.

منابع و مآخذ

- آقا بزرگ طهرانی، محمدحسن (۱۴۳۰ق)، *طبقات اعلام الشيعة*، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- (۱۴۰۸ق)، *الذريعة إلى تصانيف الشيعة*، ج ۱۶، ۲۰، قم: اسماعیلیان.
- ابن‌ابی‌طی، یحیی‌بن حمید [بی‌تا]، *الحاوی فی رجال الشيعة الامامية*، تصحیح و تنظیم رسول جعفریان، تهران: [بی‌نا].
- ابن‌ازرق فارقی، احمدبن یوسف (۱۳۸۶ش)، *تاریخ میافارقین دیاربکر*، تصحیح بدوی عبدالطیف، ترجمة حسین قره‌چانلو، تهران: جهاد دانشگاهی.
- ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی (۱۳۹۰ق)، *لسان المیزان*، ج ۵، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ابن‌داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۴۲ش)، *الرجال*، تصحیح محمدصادق بحرالعلوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۳۸۰ش)، *معالم العلماء فی النهیست کتب الشيعة و اسماء المصنفین منهم قدیماً و جدیداً*، تحقیق سید محمدصادق بحرالعلوم، نجف: المطبعة الحیدریة.
- ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی‌بن احمد (۱۴۰۷ق)، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، ج ۵، دمشق: انتشارات دار ابن‌کثیر.
- ابن‌کثیر، ابوالفداء (۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م)، *البدایة و النهایة*، ج ۷، بیروت: مکتبة المعارف.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، ج ۱، ۵، ۶، بیروت: دار صادر.
- ابن‌هشام، ابو محمد عبدالملک بن هشام (۱۳۷۵ش)، *زندگانی محمد(ص) پیامبر اسلام*، ترجمه سید هاشم رسولی، ج ۲، تهران: انتشارات کتابچی.
- افندی، عبدالله بن عیسی (۱۴۰۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، به کوشش سید احمد حسینی، ج ۳، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- امین، محسن (۱۴۰۳ق)، *اعیان الشيعة*، ج ۹، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- بحرالعلوم، محمد مهدی (۱۳۶۳ش)، *فوائد الرجالیة*، تحقیق محمدصادق بحرالعلوم، ج ۳، تهران: مکتبة الصادق.

- بیهقی، احمدبن حسین (۱۳۶۱ش)، دلائل النبوة، ترجمة محمود مهدوی دامغانی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۵ش)، مکاتب فقه امامی ایران پس از شیخ طوسی تا پایگیری مکتب حله، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- (۱۳۷۲ش)، «ابوصلاح حلبی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- (۱۳۹۱)، «حوزه‌های کم‌شناخته و متقدم حدیث و معارف امامیه در عراق، شام و مصر»، صحیفه مبین، دوره ۱۸، ش ۵۲، صص ۱۲۵-۱۶۶.
- حسینی جلالی، سید محمدرضا (۱۴۱۳ق)، نظرات فی تراث الشیخ المفید، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ش)، روضات الجنات فی احوال العلما و السادات، ج ۶، قم: اسماعیلیان.
- دوانی، علی [بی‌تا]، مفاخر الاسلام، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
- ذهبی، محمدبن احمد (۱۴۰۵ق)، العبر فی خبر من غیر، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رضایی، محمدجعفر (بهار ۱۳۹۳ش)، «جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد»، تحقیقات کلامی، س ۳، ش ۴، صص ۷-۲۲.
- زرکلی، خیرالدین بن محمود (۱۹۸۰م)، الاعلام، ج ۶، بیروت: دار العلم للملایین.
- زارع‌پور، محسن (۱۳۹۲ش)، «آراء کلامی ابوالفتح کراچکی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث قم.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق)، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: اللجنة العلمیه فی مؤسسه الامام الصادق.
- سلیم گندمی، حمید (تابستان ۱۳۸۶)، «ترجمه رساله الابانه»، سفینه، ش ۱۵، صص ۱۴۱-۱۸۱.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲ق)، الانساب السمعانی، تحقیق عبدالرحمان معلمی یمانی، ج ۱۱، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، الرسائل، ج ۱، قم: دار القرآن الکریم.
- (۱۴۱۴ق)، فصول المختاره من العیون و المحاسن، تحقیق سید علی میرشریفی، [بی‌جا]: دار المفید.
- صدر، سید حسن (۱۳۷۵ش)، تأسیس الشیعه، [بی‌جا]: اعلمی.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله (تابستان ۱۳۸۶)، «شیخ مفید و تاریخ‌نگاری او در کتاب الارشاد با توجه به برخی مبانی کلامی و اصولی او»، شیعه‌شناسی، سال پنجم، ش ۱۸، صص ۷-۳۵.
- طباطبائی، سید عبدالعزیز (۱۴۰۳ق)، «مکتبه العلامة الكراچکی»، تراثنا، ش ۴۳-۴۴، صص ۳۶۷-۴۰۵.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲ش)، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، ج ۲، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۷ق)، الفهرست، تحقیق محمد صادق آل بحر العلوم، ج ۱، قم: فقهاده.
- قمی، شیخ عباس (۱۴۲۹ق)، الکنی و الاتقاب، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- قهرمان نژاد، بهاء‌الدین، فهیمه فرهمندپور، سید صادق حقیقت، محسن مهاجرنیا، مرتضی حسنی‌نسب (تابستان ۱۳۹۳ش)، «تعامل با سلطان جور در اندیشه‌ی شیخ مفید»، قسه کاوشی نو در قسه اسلامی، س ۲۱، ش ۲، صص ۱۰۳-۱۲۰.
- کحاله، عمر رضا [بی‌تا]، معجم المؤلفین، ج ۱۱، بیروت: مکتبه‌المتنی- دار احیاء التراث العربی.
- کراچکی، محمدبن علی [بی‌تا، الف]، کنز الفوائد، ترجمه‌ی محمدباقر کمره‌ای، ج ۱، ۲، تهران: فردوسی.
- (۱۴۰۵) (ب)، کنز الفوائد، تصحیح عبدالله نعمه، ج ۱، ۲، بیروت: دار الأضواء.
- (۱۳۸۸ش)، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، ترجمه‌ی شیخ عباس قمی، تصحیح محمد حسینی نیشابوری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- (۱۳۸۳ش)، التفضیل و خبر الغدیر، ترجمه‌ی احسان مقدس، تهران: نیلوفرگ.
- (۱۴۰۵) (الف)، الاستنصار فی النص علی ائمة الاطهار، به کوشش علامه ابن‌عیاش، بیروت: دار الاضواء.
- (۱۳۷۰ق) (الف)، التفضیل، به کوشش سید جلال‌الدین محدث ارموی و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب اسلامی.
- (۱۳۷۰ق) (ب)، التعریف، به کوشش سید جلال‌الدین محدث ارموی و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب اسلامی.
- (۱۴۱۰ق)، القول المبین عن وجوب مسح الرجلین، تحقیق علی موسی الکعبی، قم: مؤسسه آل‌البت لاحیاء التراث.
- [بی‌تا، ب]، التعجب فی اغلاط العامة فی مسألة الامامة، تصحیح فارس حسون کریم، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تحقیق سید ابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، ج ۱، ۵۴، ۸۰، ۱۰۲، ۱۰۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مقدسی، محمدبن احمد (۱۳۸۷ش)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه‌ی علینقی منزوی، ج ۱، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- منتجب‌الدین، علی‌بن عبیدالله (۱۳۶۶ش)، الفهرست، تصحیح جلال‌الدین محدث ارموی، قم: کتابخانه آیت‌الله نجفی مرعشی.
- محدث نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق مؤسسه آل‌البت، ج ۲۱، قم: مؤسسه آل‌البت.
- مرادی‌نسب، حسین و هادی شمس‌آبادی (۱۳۹۷ش)، «نقش دانشمندان شیعه در گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی در شامات از آغاز تا پایان قرن هفتم هجری»، تاریخ اسلام، س ۱۹، ش ۷۳، صص ۱۳۵-۱۶۶.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان [بی‌تا]، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تحقیق مهدی محقق،

تهران: دانشگاه تهران.

- (۱۳۹۰ق)، الارشاد فی معرفة الحجج الله علی العباد، تهران: اسلامیه.
- ممقانی، عبدالله [بی تا]، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت.
- مونس، حسین (۱۳۹۰ش)، اطلس تاریخ اسلام، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
- مهاجر، جعفر [بی تا]، الکراجکی، [بی جا]: مؤسسه تراث الشیعه.
- یافعی، عبدالله بن اسعد (۱۴۱۷ق)، مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه.

بررسی زمینه‌های پویایی جایگاه اجتماعی ایرانیان در عصر اول عباسی (۱۳۲-۱۷۰ق)

جواد نظریان^۱

سید ابوالفضل رضوی^۲

محمد سپهری^۳

چکیده: با ورود اسلام به ایران، دگرگونی‌هایی در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران به وجود آمد. این دگرگونی‌ها در دوره بنی‌امیه شدت گرفت. دولتمردان اموی با راهبرد برتری نژادی، قومی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، زمینه نارضایتی عمومی و فراگیر را فراهم کردند. عباسیان با بهره‌مندی از چنین شرایطی و حمایت ایرانیان، قدرت را به دست گرفتند. در اوایل این حکومت، نخبگان ایرانی اداره امور مهم حکومتی را عهده‌دار شدند و از مزایای اجتماعی این دوره بهره بردند. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای به دنبال پاسخگویی به این پرسش است که کارگزاران ایرانی در پویایی قشریندی و تحول در پایگاه اجتماعی ایرانیان در عصر اول عباسی چه نقشی داشته‌اند؟ یافته‌های پژوهش چنین نشان می‌دهد که اهمیت اندیشه ایرانی‌شهری در بازخوانی فرهنگ و هویت ایرانی در این عصر، نقش نظامی ایرانیان به‌ویژه اهالی خراسان در قدرت-گیری حکومت بنی‌عباس و همچنین نقش مؤثر وزیران و دیوان‌سالاران ایرانی در ساختار قدرت سیاسی حکومت عباسی، از جمله عواملی بودند که در دگرگونی مرفقی پایگاه اجتماعی ایرانیان در عصر اول عباسی تأثیر بسزایی داشتند.

واژه‌های کلیدی: ایرانیان، عباسیان، پایگاه اجتماعی، دیوان‌سالاری، اندیشه‌های ایرانی‌شهری.

۱ دانشجوی دکتری گروه تاریخ دانشگاه آزاد، واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول) nazarianjavad49@yahoo.com

۲ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی Abolfazlrazavi@khu.ac.ir

۳ استاد گروه تاریخ دانشگاه آزاد، واحد تهران مرکزی sepehran55@gmail.com

The Social Function of Iranian Statesmen in the First Abbasid Era (132-170 AH)

Javad Nazarian¹

Seyyed Abolfazl Razavi²

Mohammad Sepehri³

Abstract: With arrival of Islam in Iran, changes took place in the political and social structure of Iran. These changes were intensified during the Umayyad period and Umayyad rulers who relied on their strategy of racial, ethnic, cultural, social, economic, and political superiority, and provided the ground for general and pervasive dissatisfaction. The Abbasids seized power, taking advantage of such conditions and the support of the Iranians. In the early years of the new ruling system, the Iranian elite took over the administration of important government affairs and enjoyed the social benefits of this period. Relying on a descriptive-analytical approach and a desk study method, the present study seeks to answer the question of what role Iranian agents played in the early Abbasid transformation and stratification. The findings revealed that the importance of Iranshahri thought in re-reading Iranian culture and identity in this era, the military role of Iranians, especially the people of Khorasan in the rise to power of the Bani-Abbas government and ultimately the effective role of Iranian ministers and bureaucrats in structure of political power of Abbasid government, were among the factors that greatly influenced the progressive transformation of the Iranian social status in the beginning of Abbasid era.

Keywords: Iranians, Abbasids, social status, bureaucracy, Iranshahri ideas.

1 PhD student, Department of History, Azad University, Tehran Central Branch (Corresponding Author), nazarianjavad49@yahoo.com

2 Associate Professor of History, Kharazmi University

Abolfazlrazavi@khu.ac.ir

3 Professor, Department of History, Azad University, Tehran Central Branch

sepehran55@gmail.com

مقدمه

پایگاه‌ها و قشربندی‌های متفاوت اجتماعی، نتیجه نابرابری‌های ساختارمند و سلسله‌مراتب موجود در هر جامعه است و بیانگر برخورداری یا محرومیت اقشار اجتماعی مختلف از مزایای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی آن جامعه محسوب می‌شود. با بررسی قشربندی اجتماعی در هر جامعه، می‌توان به زمینه‌ها و علل بروز بسیاری از تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی جوامع دست یافت. با ورود اعراب مسلمان به ایران، قشربندی‌های اجتماعی باقیمانده از دوران ساسانی به میزان زیادی از میان رفت و دگرگونی بنیادینی در ساختار و قشربندی اجتماعی وقت به وجود آمد. این مسئله با روی کار آمدن حکومت متعصب اموی شدت یافت و قشربندی اجتماعی جدیدی مبتنی بر برتری اعراب بر ایرانیان در قلمرو حکومت اسلامی اموی حاکم شد. پس از فرو ریختن نظام اجتماعی عصر ساسانی که در جای خود بازدارنده بود، سیاست‌های تبعیض‌آمیز نژادی امویان سبب شد ایرانیان در مراتب پایین‌تر اجتماعی قرار گیرند و نه تنها از هرگونه حقوق اجتماعی برابر محروم شوند، بلکه موالی خوانده شدند و در قشربندی اجتماعی حکومت اموی از هرگونه اشتغال در مناصب مهم سیاسی و نظامی محروم شدند.

حکومت اموی با استمرار این سیاست، موجبات اضمحلال قدرت سیاسی و به وقوع پیوستن قیام‌هایی علیه خود را فراهم کرد که از جمله این قیام‌ها می‌توان به رستاخیز ایرانیان در پوشش قیام ابومسلم خراسانی اشاره کرد. در نتیجه قیام ابومسلم خراسانی و آغاز دعوت وی برای گرویدن مردم به فرزندان عباس عموی پیامبر(ص)، سازوکارهای لازم برای سقوط حکومت اموی فراهم شد و حکومت عباسی زمام امور جهان اسلام را در دست گرفت. البته با روی کار آمدن حکومت عباسی قشربندی و پایگاه اجتماعی ایرانیان در عصر نخست قدرت این حکومت، دگرگونی دیگری را تجربه کرد و از پایگاه تنزل یافته پیشین، به مراتب بسیار مترقی‌تری صعود کرد. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای به دنبال پاسخگویی به این پرسش است که کارگزاران ایرانی و به خصوص وزیران در پویایی قشربندی و تحول در پایگاه اجتماعی ایرانیان در عصر اول عباسی چه نقشی داشتند؟

در بارهٔ پیشینهٔ موضوع مورد بررسی این مقاله باید خاطر نشان کرد که با این رویکرد تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است. بر این اساس، نگارندگان پژوهش حاضر بر آنند تا عوامل مؤثر در دگرگونی پایگاه اجتماعی ایرانیان در عصر اول عباسی را به عنوان هدف اصلی، مورد بررسی و تحلیل قرار دهند. تحقق این مهم در نخستین گام، مستلزم بررسی اهمیت اندیشهٔ ایرانشهری در بازخوانی اندیشه، فرهنگ و هویت ایرانی به عنوان عامل مؤثر در دگرگونی پایگاه اجتماعی ایرانیان در عصر اول عباسی است که در ادامهٔ پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است.

اندیشهٔ ایرانشهری؛ زمینه‌ساز دگرگونی پایگاه اجتماعی ایرانیان

اندیشهٔ ایرانشهری به عنوان مقوله‌ای سیال، در ادوار تاریخی تداوم یافته و موجبات احیا و بازخوانی هویت ایرانی را در ساختارهای متعدد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی فراهم آورده است. در راستای این مهم، فتح ایران به دست اعراب مسلمان سبب شد تا با پشت سر نهادن نزدیک به دو قرن فترت، شرایط و سازوکارهای لازم برای تداوم اندیشهٔ ایرانشهری و بازخوانی هویت ایرانی، بار دیگر و در پرتو شرایط نوظهور فراهم شود. دربارهٔ توضیح نخستین عامل مؤثر در احیای اندیشهٔ ایرانشهری در عصر نخست عباسی می‌توان گفت موجودیت بافت اجتماعی قبیله‌محور و عشیره‌ای عربستان به دلیل شرایط اقلیمی خاص خود موجب شد تا از تشکیل هرگونه ساختار قدرت به شکل متمرکز و سازمان‌یافته جلوگیری شود. در نتیجه، در آن سرزمین هیچ‌گونه تجربه‌ای از برخی ملزومات حکمرانی متمرکز مبتنی بر دیوان‌سالاری منسجم فراهم نشد؛ در حالی که ایران پیش از فتح عرب، در عصر ساسانی سرشار از تجربه‌های سیاسی و ساختارهای منسجم حکمرانی، نظیر دستگاه دیوان‌سالاری بسیار دقیق و گسترده بود. این مسئله خود سبب شد تا با تشکیل حکومت اسلامی و گسترش قلمرو فتوحات مسلمانان، خلفای بنی‌امیه با استفاده از تجربیات سیاسی و اقتباس آیین حکمرانی از ایرانیان، ادارهٔ حکومت را که به سیاق گذشته و مبتنی بر تشکیلاتی ساده و بدوی بود، کنار بگذارند و در نهایت به طرح برخی شیوه‌های حکمرانی مطابق با تشکیلات ساسانی مبادرت ورزند. از مهم‌ترین شیوه‌ها می‌توان به ایجاد دیوان‌های خراج و تشکیلات مالی اشاره کرد که زیر نظر دبیران ایرانی و یا انتصاب کارگزارانی

مانند زیادبن ابوسفیان، حجاج بن یوسف و دیگران اداره می‌شد که از نزدیک با تشکیلات ایرانی آشنا بودند. با وجود این، حاکمان اموی با ورود ایرانیان به عرصه‌های سیاسی و نظامی چندان موافقتی نداشتند و در پی ضعف مشروعیت خود، به ناچار ساختار عشیره‌ای قبل از اسلام را احیا کردند و بار دیگر برای بقای حکومت خود، بحث برتری نژادی اعراب بر ایرانیان را به میان آوردند.

حکومت اموی ذاتاً عربی و مبتنی بر سیادت نژاد عرب بود؛ به همین دلیل تحقیر کردن ایرانیان و رواج موالیگری از سیاست‌های اصلی حکمرانی آنها بود. بدیهی است که در نتیجه اعمال چنین سیاست‌هایی، اقشار جامعه ایرانی در این عصر نه تنها از هیچ‌گونه قدرت سیاسی برخوردار نبودند، بلکه در مراتب پایین اجتماعی به سر می‌بردند و با عناوینی چون اهل ذمه یا موالی خوانده می‌شدند. در ادامه، نارضایتی ایرانیان از تنزل پایگاه اجتماعی خود و همچنین ساختار عشیره‌ای و سیاست تعصب نژادی امویان سبب شد تا آنها از همان آغاز در هر قیامی که علیه حکومت بنی‌امیه صورت می‌گرفت، شرکت کنند. از جمله این قیام‌ها، قیام مختار ثقفی بود که در آن حدود بیست هزار ایرانی حضور داشتند. شرکت در قیام‌های دیگری چون قیام اشعث بن قیس علیه حجاج بن یوسف، قیام عبدالله بن معاویه، قیام یحیی بن زید و یا قیام حارث بن سریج با همکاری ابومسلم خراسانی، در زمره حرکت‌های اعتراضی ایرانیان بر ضد حکومت اموی بود که سرانجام به برچیده شدن حاکمیت آنها انجامید.

این عوامل محرکی شدند تا ایرانیان به تفوق خود در مواجهه با اعراب واقف شوند و با بهره‌مندی از تجارب سیاسی و فرهنگی موجود در هویت تاریخی خود، به اقداماتی دست زنند که در برهه‌های بعد، برای برون‌رفت از موقعیت اجتماعی نازل پیشین و حرکت به سوی دگرگونی پایگاه اجتماعی، توجه حکمرانی اعراب مسلمان را به میزان زیادی نسبت به قوای مستعد خود جلب کنند (الخضری، ۱۹۶۹م: ۱۴/۱).

گفتنی است با روی کار آمدن عباسیان نقش اندیشه ایرانی‌شهری در دگرگونی پایگاه اجتماعی ایرانیان و نفوذ آن در ساختار قدرت سیاسی و حکومت‌داری نسبت به دوره قبل به میزان قابل ملاحظه‌ای افزایش یافت. در این میان، انتقال مرکز خلافت عباسی به بغداد سبب شد تا نفوذ ایرانیان در ساختار حکومت بنی‌عباس فزونی یابد و ایرانیان در دستگاه

خلافت عباسی جایگاه ویژه‌ای یابند (ضیف، ۱۹۶۰: ۲۴). عباسیان که از عدم رضایت ایرانیان نسبت به بنی‌امیه آگاه و همچنین به برتری فرهنگی ایرانیان در مقابل سنت‌های عشیره‌ای عرب واقف بودند، از تکرار تجربیات نادرست امویان که به سقوط آنها منجر شد، پرهیز کردند. بنابراین در ابتدا سعی کردند اساس حکومت خود را بر ایرانیان و متأثر از تجارب سیاسی ایرانی استوار سازند. در این باره ابراهیم‌بن محمد (ابراهیم امام) در توصیه‌نامه خود به ابومسلم خراسانی بر ضرورت بنا و استواری حکومت براساس معیارهای ایرانی تأکید کرده و خراسان را پایگاه تبلیغ و فعالیت داعیان خویش انتخاب کرده بود (یعقوبی، [بی‌تا]: ۳۰۷/۲).

عباسیان در امر حکومت‌داری خود، تأثیرات فراوانی از اندیشه‌های ایرانشهری پذیرفتند. از جمله این تأثیرات، نظریه موهبت الهی سلطنت بود که تشابهات زیادی میان حکمرانی خلفای عباسی و شاهان ساسانی برقرار کرد. خلفای عباسی با ترکیب قدرت مذهبی و وظایف عرفی و با تکاپویی که در حمایت از مذهب به عنوان حافظ و نگاه دارنده قدرت سیاسی از خود نشان می‌دادند، در حقیقت رویه پادشاهان ساسانی را در پیش گرفتند. همچنین رفتارهایی چون تکیه بر نسب و شجره به عنوان عامل مشروعیت‌بخش در امر حکومت‌داری، با تأکید بر این مهم که آنها از نسل عباس عموی پیامبر اکرم (ص) می‌باشند و خلافت حق موروثی آنهاست، دارای تشابه زیادی با روش سلطنت ایرانی بود. علاوه بر این، پوشیدن لباس‌های فاخر ایرانی و جشن گرفتن نوروز و مهرگان و به جا آوردن سایر مناسک آیینی ایرانی توسط خلفای عباسی، بر این مطلب که آنان تا چه حد تحت تأثیر اندیشه و فرهنگ ایرانی قرار گرفته بودند، صحه می‌گذارد (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۲۶).

بنا بر نظریه‌ای درباره ساختار سیاسی عصر نخست عباسی، می‌توان تباری دوگانه برای این حکومت قائل شد. در این دوره از یک سو الگوی قبیله‌ای عرب و خلافت قریش و از سوی دیگر، دریافتی ویژه از سلطنت ایرانی حکمفرماست (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۲۵). سنت شاهنشاهی ایرانی تأثیر بسزایی در ساختار قدرت سیاسی و آیین حکمرانی خلفای عباسی داشته است. این امر سرمشق زمامداران حکومت عباسی شد و از همان زمان، تلاش برای تدوین قوانین حکمرانی در جهان اسلام بر پایه ساختار قدرت سیاسی ایرانی با بهره‌گیری از خداینامه‌ها، شاهنامه‌ها و دیگر آثار که از گذشته بر جای مانده بود، آغاز شد (خاتمی،

۱۳۷۹: ۲۲۰). نخستین تأثیرات اندیشه ایرانی از طریق برخی آثار و به شکل توصیه‌هایی در امور سیاست و معرفی معیارهای اخلاقی حکمرانی به فرمانروایان، پادشاهان و شاهزادگان ابراز شد. از جمله این آثار *کارنامه اردشیر بابکان* بود که به زبان پهلوی و درباره آداب و مناسک حکومت‌داری اردشیر بابکان بنیان‌گذار سلسله ساسانی مدون شده بود. علاوه بر *کارنامه اردشیر بابکان*، از دیگر نمونه‌های چنین آثاری، آیین‌نامه‌ها بودند که تلفیقی از ساختارهای سیاسی حکومت ساسانی و سنت حکومت‌داری اسلامی بودند. مهم‌ترین مضمون این آثار در هم آمیختگی بین پدیده‌های دنیوی، نظیر سیاست با دین و مذهب بود. به عبارت دیگر، در آمیختگی دو نگرش فیزیکی و متافیزیکی به منزله شالوده اندیشه پادشاهان ساسانی، در راستای خدماتی چون نظام‌بخشی اجتماعی و مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی، اهمیت فراوانی داشت (هانتز، ۱۳۸۰: ۶۹).

تا بدین‌جا تأثیرپذیری فراوان خلفای عباسی از اندیشه‌های ایرانی در ساختار قدرت سیاسی آنها مشخص شد. بدیهی است که اعمال چنین اندیشه‌هایی در ساختار سیاسی حکومت عباسی، مستلزم حضور ایرانیانی بود که با این اندیشه آشنایی کافی داشتند. این مهم سبب شد تا ایرانیان در مناسبات مهم سیاسی در دربار عباسی حضور پیدا کنند و مسئولیت تبیین اندیشه‌های ایرانی و انتقال آن به دربار را برعهده گیرند. گفتنی است که خلفای عباسی نیز خود در امر حکومت بسیار مشتاق بودند که رفتار شاهان ساسانی را الگوی خود قرار دهند. همانند آنها در نوروز و مهرگان بار عام می‌دادند و به تخت می‌نشستند تا مردم برای آنها هدایایی بیاورند. خلفای عباسی برای آشنایی با آداب و رسوم ایرانی و رسم حکومت‌داری، کاتبان ایرانی را تشویق به ترجمه خداینامه‌ها، آیین‌نامه‌ها، تاج‌نامه‌ها و سایر کتاب‌های ساسانیان به زبان عربی می‌کردند تا از سیره شاهان ساسانی و اندیشه‌های ایرانی آگاهی یابند و آن را سرمشق خود قرار دهند (Yarshater.Hovannisian, 1999: 55). به تعبیر فیلیپ حتی: «... خلفای عباسی حکومت خویش را به روش خسروان ساسانی بنیاد نهادند. عربان مسلمان تسلیم نفوذ ایرانیان شدند و خلافت اسلامی به وضعی درآمد که چیزی جز تجدید حکومت ایران که با حکومت قبیله‌ای عرب تفاوت بسیار داشت، نمی‌توانست بود...» (حتی، ۱۳۴۴: ۲۷۱).

این گرایش خلفای عباسی به شیوه اداره حکومت به تقلید از شاهان ساسانی و

تأثیرپذیری از اندیشه ایرانی، موجبات نفوذ هرچه بیشتر عناصر ایرانی در دربار خلفای عباسی را فراهم آورد؛ چنان که به اعتقاد جاحظ حکومت عباسیان یک حکومت عجمی و خراسانی بود (جاحظ، ۱۹۹۸م: ۳/۳۶۶). نفوذ ایرانیان و تأثیرپذیری خلفای عباسی از آنها تا حدی بود که با دختران ایرانی ازدواج کردند و برای تربیت فرزندان خویش از بزرگان و دانشمندان ایرانی استفاده کردند (همان، همان جا).

نفوذ ایرانیان در ساختار قدرت سیاسی حکومت عباسی و در پرتو آن تأثیرپذیری بسیار خلفا از اندیشه‌های ایرانی در اداره جامعه و حکومت، سبب شد در عصر اول عباسی پایگاه و منزلت اجتماعی ایرانیان به میزان بسیار زیادی دچار دگرگونی شود و از پایگاه تنزل یافته خود در دو قرن اولیه ورود اعراب مسلمان، به مراتب مترقی‌تری صعود کند. تحقق این مهم، در عین حال مستلزم عملکرد افراد و گروه‌هایی بود که با فعالیت خود در عرصه‌های سیاسی، نظامی و فرهنگی، موجبات نفوذ و تأثیرگذاری لازم را فراهم آورند (آیتی، ۱۳۷۲: ۷۲).

نقش نظامی ایرانیان (خراسانیان) در قدرت گرفتن حکومت بنی‌عباس

خراسان به دلیل دوری از مرکز خلافت اموی و اقلیم بکر خود، از دست‌اندازی و نفوذ عوامل بیگانه در امان بود. همچنین اختلافات دینی و مذهبی نیز نتوانسته بود آن منطقه را به بخش‌های مجزایی تقسیم کند و وحدت موجود در آنجا را از میان بردارد (علایی، ۱۳۷۵: ۵۱). از سوی دیگر، نفوذ فرقه‌های مذهبی تا اواخر قرن دوم قمری در آنجا محدود بود و تمایلات و عقاید شیعی در آن منطقه قوت مضاعفی داشت. علاوه بر این، ستم‌های متعددی که حکومت بنی‌امیه بر فرزندان امام علی (ع) و پیروان وی وارد آورد، سبب نارضایتی و تخاصم ساکنان مناطق خراسان شد (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۳۸۴). در نتیجه، عباسیان از همان آغاز دریافتند که خراسان ایران به دلیل این شرایط می‌تواند مرکز خوبی برای تبلیغات سیاسی و نظامی آنها باشد. بنابراین پس از مشخص شدن رهبر و فراهم آمدن زمینه‌های لازم برای در دست گرفتن قدرت، شرایط مطلوبی را برای پذیرش دعوت خود از جانب مردم خراسان فراهم آوردند و در مقابل، با استقبال بسیار خوب اهالی خراسان مواجه شدند. در این باره یعقوبی معتقد است محمدبن علی که به عنوان امام عباسی شناخته

می‌شد، به یاران خود توصیه می‌کرد برای جلب مردم به دعوت خود به خراسان بروید؛ زیرا در آنجا مردم بسیاری وجود دارند که با شجاعت و کارآمدی لازم، دعوت شما را پذیرا خواهند بود (یعقوبی، [بی‌تا]: ۳۰۷/۲). بدین ترتیب، امام عباسی داعیان خود را به خراسان فرستاد و او با اشاره مبهم به یکی از خاندان‌های پیامبر (الرضا من آل محمد) دعوت خود را در میان اهالی خراسان آغاز کرد. همزمان با آغاز به کار داعیان حکومت بنی‌عباس در زمان خلافت هشام، اسدبن عبدالله عامل خراسان بود. در این زمان بکیرین ماهان و ابومحمد صادق با گروهی از شیعیان به عنوان داعیان عباسی به خراسان رفتند و تعداد زیادی از مردم دعوت آنها را پذیرفتند. بنا بر گزارش یعقوبی، هنگامی که اسدبن عبدالله از وجود داعیان عباسی در خراسان باخبر شد، تعدادی از آنان را دستگیر کرد و بکیرین ماهان را نیز به همراه آنها به زندان انداخت. علاوه بر وی، از جمله افرادی که به دستور اسد دستگیر و به زندان روانه شدند، ابومسلم خراسانی بود. بکیرین ماهان که در زندان با ابومسلم آشنا و نسبت به استعداد او آگاه شده بود، پس از آزادی وی را به ابراهیم امام معرفی کرد (همان، همان‌جا). در این باره ابن‌اثیر معتقد است ابومسلم در اولین روزهای ماه رمضان ۱۲۹ق. به مرو رسید و در آنجا بود که امام عباسی از او خواست تا دعوت خویش را آشکار و در راستای ضدیت با حکومت اموی مبارزه کند. در نتیجه، ابومسلم در یکی از دهکده‌های خزاعه به نام «سفیدنج» فرود آمد و به دعوت آشکار مردم برای مبارزه با امویان پرداخت. در این راستا، اهالی مرو اولین کسانی بودند که نزد او آمدند و دعوتش را پذیرفتند (ابن‌اثیر، ۱۹۹۷م: ۳۶۰/۴). همزمان آمدن ابومسلم به خراسان فضای منازعه‌آمیز شدیدی بر آن منطقه حکم‌فرما بود و نیروهای مختلفی، مانند نیروی اموی به رهبری نصر بن سیار، نیروی یمنی و ربیع به رهبری جدیع کرمانی، نیروی خوارج حروریه به رهبری شیبان حروری و نیروی شورشی عباسیان به فرماندهی ابومسلم، با یکدیگر در نبرد بودند (طوقش، ۱۳۸۳: ۲۰).

شیوه ابومسلم در مبارزه با حکومت اموی و سایر نیروهای موجود در خراسان، آمیخته‌ای از سیاست‌ورزی و به کارگیری نیروی نظامی بود تا بدین طریق از اتحاد نیروهای مذکور جلوگیری کند و در راستای متفرق کردن آنها اقداماتی انجام دهد. بنا بر روایت طبری، ابومسلم پنج روز مانده به ماه رمضان، پرچم سیاهی را که ابراهیم امام پیش

از ورود وی به خراسان برایش فرستاده بود، برافراشت و قیام خود را بر ضد حکمت اموی آغاز کرد (طبری، ۱۴۲۴ق: ۱۴۹۷/۴). چنین نقل شده است که ابومسلم و پیروانش همگی لباس سیاه پوشیدند و روز عید فطر، سلیمان بن کثیر برخلاف بنی‌امیه بدون اذان و اقامه به اقامت نماز عید و شرایط امامت قیام کرد (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۱۹۴/۲) سرانجام ابومسلم همراه با سپاهش که اغلب از خراسانیان بودند، به عراق حمله کرد و در زاب کوچک توانست سپاه اموی را در سال ۱۳۲ق. شکست دهد و خلافت را به عباسیان واگذار کند. او ظاهراً از روی اراده مذهبی و در باطن از روی اراده ملی حکومت امویان را از بین برد و این قیام اگرچه رنگ ملی و مذهبی به خود گرفت، ولی جنبه سیاسی و اجتماعی آن از جنبه دینی و ملی‌اش قوی‌تر بود. در این باره می‌توان به این دیدگاه اشاره کرد که هموطنان ابومسلم بدان سبب به او پیوستند که از ستمکاری‌ها و تحقیر تازیان و حکومت اموی رهایی یافتند و تا چندی موجبات نفوذ و قدرت‌گیری خود را در محیط سیاسی و اجتماعی اسلام فراهم آوردند (یوسفی، ۱۳۷۸: ۱۵۷).

ساکنان منطقه خراسان از دو دسته تشکیل می‌شدند؛ یا اصالت خراسانی داشتند و یا از مهاجران عربی بودند که در این منطقه زاده شدند، رشد کردند و در کنار خراسانیان به زندگی خود ادامه دادند. ابومسلم به نمایندگی از حکومت عباسی، از آغاز دعوت خود هر دو دسته از ساکنان خراسان را سازماندهی کرد و اسامی آنها را که اغلب از جنگجویان بودند، براساس قریه و شهرهایشان ثبت کرد؛ برای آنان جایگاه و درجاتی قرار داد و از میان آنان برای سپاه خود فرماندهانی تعیین کرد (شاکر، [بی‌تا]: ۶۱۴/۱) بر این اساس، آنها به مهم‌ترین نیروی جنگجو تبدیل شدند و زمام امور سپاه عباسی را در دست گرفتند (همان، همان‌جا). علاوه بر این، به اعتقاد یارشاطر، ابومسلم نام ایرانیانی را که از شهرها و روستاهای مختلف به سپاه او می‌پیوستند، در دیوانی ثبت می‌کرد و برای آنها حقوق و مزایایی در نظر می‌گرفت. با ایجاد این تغییرات توانست ایرانیان را نیز همانند اعراب در مشاغل حکومتی وارد سازد و در منزلت اجتماعی مترقی‌تری ساکن کند (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۶۹). گفتنی است این جایگاه تعیین‌کننده ایرانیان در دستگاه حکومت عباسی از جمله بخش نظامی آن، تا اواخر عهد هارون الرشید همچنان ادامه داشت؛ چنان‌که بنا بر روایت

مسکویه رازی، در زمان هارون الرشید، فضل بن یحیی بن خالد برمکی که امیر خراسان بود، از ساکنان خراسان تعداد پانصد هزار نفر را در سپاهی ثبت نام کرد و آن سپاه را «عباسیه» نامید و بیست هزار نفر از سپاه عباسیه را به بغداد فرستاد و آنان را در محله‌ای از بغداد ساکن کرد (مسکویه رازی، ۲۰۰۰م: ۵۲۲/۳).

بر این اساس، ایرانیان به‌ویژه خراسانیان از جایگاه بسیار مهمی در عرصه نظامی حکومت بنی‌عباس برخوردار شدند و هسته اصلی سپاه عباسیان را تشکیل دادند. در این راستا، بخشی از ایرانیان توانستند از پایگاه اجتماعی نازل پیشین رهایی یابند و در عصر اول عباسی به صاحبان قدرت، منزلت و ثروت تبدیل شوند. کارآمدی ایرانیان در عرصه نظامی سبب شد تا زمینه‌های لازم درباره ظهور و تجلی دیوان‌سالاری ایرانی نیز به عنوان عامل مؤثر دیگری در دگرگونی پایگاه اجتماعی ایرانیان مهیا و شرایط نوظهور تثبیت شود.

نقش دیوان‌سالاری و نهاد وزارت ایرانی در دگرگونی پایگاه اجتماعی ایرانیان

نقش سازنده قیام ایرانیان در به قدرت رسیدن بنی‌عباس و گرایش بسیار خلفای عباسی به تقلید از شیوه اداره حکومت شاهان ساسانی و تأثیرپذیری فراوان آنان از وجوه سیاسی اندیشه ایرانی شهری، ضرورت ایجاد دستگاه دیوان‌سالاری و به کارگیری وزیران و کارگزاران ایرانی را در این دستگاه به دنبال داشت. در دوره بنی‌عباس، بیشتر حکام به صورت مستقیم از طرف خلیفه برای اداره مناطق تحت سیطره خلافت اسلامی برگزیده می‌شدند که بسیاری از این حکام را ایرانیان تشکیل می‌دادند. لذا با توجه به اینکه حکام مناطق مختلف قلمرو عباسی، ایرانی بودند، غالباً ایرانی‌ها را در امور اداری و سیاسی به‌کار می‌گرفتند (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۰۱). از جمله منصب‌هایی که در عصر خلافت عباسی برای نخستین بار در اندیشه سیاسی اسلام به وجود آمد، منصب وزارت بود. این منصب در نتیجه بسط گستره خلافت عباسی و نیاز مبرم آن به دستگاه اداری و دیوان‌سالاری منسجم و دقیق برای سامان دادن به امور قلمرو تحت حکومت پدید آمد. همچنین اندیشه به کارگیری وزیران و کارگزاران ایرانی در این منصب، به منظور سازمان دادن به این امور تقویت شد. در این مورد چنین نقل شده است که تا پیش از ظهور عباسیان، هنوز توسعه امور دولت و کار دیوان‌ها به آن اندازه نبود که نهاد دیگری

به منظور رسیدگی و نظارت بر عملکرد دستگاه دیوان سالاری بر آن افزوده شود، ولی در دوره عباسی پیشرفت کار دیوان‌ها و تراکم امور آنها باعث شده بود خلفا منصب دیگری برای اشراف بر امور دیوان‌ها و اداره تمام امور آنها به وجود آورند؛ که آن منصب وزارت بود (محمدی ملایری، ۱۳۷۴: ۹۱).

به باور یارشاطر، نهاد وزارت در دستگاه خلافت عباسی، خواه از مقام دبیران (کاتبان) که شغلشان در دربارهای متأخر اموی از عملکرد و سبک ساسانی تأثیراتی فراوانی پذیرفته بود، منشأ گرفته باشد و خواه ابتکار خلفای اولیه عباسی بوده باشد، به شدت مدیون اندیشه سیاسی ایران‌شهری و عملکرد ساختار قدرت سیاسی در عصر ساسانیان است (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۱۰۲). بازتاب این منصب در دیگر منابع تاریخی نیز بدین گونه است که منصب وزارت اعظمی که خلفا برقرار کردند و در میان همه دول اسلامی متداول شد، تقلید مستقیم از منصب «وزرگ فرمذار» ساسانیان بوده^۱ و روابط خلفا با وزیراعظم نیز بسیار شبیه به ارتباط شاهنشاه ساسانی با «وزرگ فرمذار» بوده است (العاکوب، ۱۳۷۴: ۶۲-۶۳). بر این اساس، با شکوفایی وزارت و دستگاه دیوان سالاری ایرانی، به کارگیری وزیران و کارگزاران ایرانی در اداره امور خلافت عباسی روتق و ضرورت بسیاری یافت. همچنین این مسئله موجبات تحرک صعودی پایگاه اجتماعی ایرانیان را از سطوح نازل پیشین در دوران فترت و سردمداری حکومت اموی فراهم آورد. بخشی از این مهم به تدبیر برمکیان - یکی از خاندان‌های برجسته ایرانی - محقق شد.

برمکیان به عنوان یکی از خاندان‌های ایرانی، در مناسبات ساختار قدرت سیاسی عباسیان بسیار اهمیت داشتند و تأثیرگذارترین خاندان ایرانی در ترقی پایگاه اجتماعی ایرانیان بودند. این خاندان ایرانی‌الاصل بودند و طی سالیان متمادی کهنات و سدان‌ت معبد نوبهار را برعهده داشتند (بووا، ۱۳۶۵: ۳۵). خواجه نظام‌الملک طوسی در سیاست‌نامه ضمن اشاره به مقام و منزلت رفیع خاندان برمکی بیان کرده است که آنها از زرتشتیان بودند و اداره آتشکده بلخ برعهده آنان بود (طوسی، ۱۳۸۰: ۲۱۹). ابن طقطقی نیز به این

۱ برخی عنوان وزارت و وزیر را از ریشه «وزر» به معنی بر دوش کشیدن بار مسئولیت حاکم می‌دانند که به نظر بسیاری از محققان وزارت دوره عباسی جدای از این معنی و برگرفته شده از فرهنگ پهلوی ساسانی است (ر.ک. به: ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۰۶؛ محیط طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۳۴-۱۳۵).

نکته اشاره کرده است که آنها قبل از پذیرش دین اسلام، از پیروان دین زرتشت بودند (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۶۹). از معروف‌ترین افراد این خاندان که نقش اساسی در دگرگونی پایگاه اجتماعی ایران ایفا کرد، خالد برمکی بود. او ابتدا به همراه پدرش در دربار اموی راه یافت و سپس به قحطبه بن شیبه پیوست. هنگامی که قحطبه بنا به دعوت ابومسلم به او ملحق شد، خالد در اردوی وی کار رسیدگی به خراج همهٔ شهرستان‌هایی را که قحطبه فتح کرده بود، برعهده گرفت و به کار تقسیم غنائم میان سربازان مشغول شد (جهشیاری، ۱۳۴۸: ۱۲۳). پس از آن، بنا بر روایت دینوری، خالد برمکی جزو گردانندگان و سران سپاه ابومسلم شد و همراه با دیگر فرماندهان ایرانی مناطقی چون ری، همدان، شهر زور و عراق را فتح کرد (دینوری، ۱۳۶۸: ۴۵-۴۷). علاوه بر این، در زمان سفاح نیز به عنوان متصدی دیوان خراج در دستگاه دیوانی خلافت عباسی مشغول به کار شد (مسعودی، ۱۳۵۶: ۳۲۱) و بنا بر اعتقاد ابن طقطقی (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۱۲) بعد از قتل ابوسلمه - اولین وزیر سفاح - به مقام وزرات او و برادرش منصور نائل شد. براساس گزارش جهشیاری، رابطهٔ او با خلیفه سفاح تا حدی صمیمی بود که سفاح دخترش ریطه را به خالد سپرد و خواستار برقراری روابط بسیار نزدیک فامیلی با او شد (جهشیاری، ۱۳۴۸: ۱۲۵). رابطهٔ خالد با منصور نیز صمیمی بود و پس از آنکه از مقام وزارت برکنار شد، برای دفع و تنبیه کردهای ایرانی به موصل اعزام شد. در این زمان، مدتی حاکم موصل بود و سپس حاکم ری و طبرستان شد. مدتی نیز حاکم فارس شد و در سال ۱۶۳ق. هنگام اردو کشی به قسطنطنیه، خلیفه مهدی او را به عنوان مشاور و پسر او را به عنوان دبیر و سررشته‌دار به همراه خود برد (کانپوری، ۱۳۴۸: ۱۰۵). خالد گرایش شدیدی به حفظ آثار و فرهنگ ایرانی داشت و در این راستا کوشش‌های فراوانی کرد که مهم‌ترین آن بنا بر روایت ابن طقطقی ممانعت از تخریب ایوان مدائن در سال ۱۴۶ق. به دست منصور خلیفهٔ عباسی بود (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۱۳).

خالد برمکی به چنان قدرت و نفوذی در دستگاه خلافت عباسی دست یافته بود که همچون پادشاهان ساسانی در اعیاد نوروز و مهرگان بار عام می‌داد و هدایایی را دریافت می‌کرد و نیز هدایایی را به مردم می‌بخشید و شاعران عرب و عجم در پیشگاه وی به مدیحه‌سرایی و سرودن اشعار می‌پرداختند. داد و دهش خالد باعث جذب بسیاری از افراد

و از جمله شاعران به سمت او می‌شد و برای اینکه از خوان نعمت او برخوردار شوند، اشعاری را در مدح او یا درباره آداب و مراسم ایرانی از جمله نوروز یا سایر ادیان ایرانی می‌سرودند (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۱۳). ابوالفرج اصفهانی در این باره نقل کرده است که بشاربن برد از خالد برمکی برای مدحی که در وصف خاندان او در مراسم نوروز کرد، مبلغ هزار درهم برای هر بیت صله گرفت (اصفهانی، [بی‌تا]: ۱۷۳/۳). خالد در دربار مسئولیت‌های بسیاری داشت و ارتباطی صمیمانه با خلفای عباسی چون سفاح، منصور و مهدی برقرار کرده بود. در امر حکومت‌داری و نشر آداب و رسوم ایرانی از تجربیات او بسیار بهره می‌بردند و در همه امور با او مشورت می‌کردند. وی مشتاق گسترش فرهنگ ایرانی در دربار عباسی بود؛ چنان که مطابق نقل ابن شهر آشوب زمانی که منصور از امام موسی کاظم (ع) در روز نوروز درخواست کرد به تخت بنشیند و از مردم هدیه بگیرد، خلیفه علت برگزاری نوروز را راضی نگاه داشتن ایرانیان دانست که ناچار است این عید را جشن بگیرد و هدایای مردم را قبول کند (ابن شهر آشوب، [بی‌تا]: ۳۱۸/۴). این روایت خود نشان دهنده قدرت ایرانیان و ترقی چشمگیر منزلت اجتماعی آنان در دربار عباسی است.

بعد از خالد، یحیی برمکی فرزند او در مسیر ایفای نقش در ساختار قدرت سیاسی حکومت عباسی قرار گرفت. یحیی برمکی ابتدا در سال ۱۵۸ق. به حکومت آذربایجان (ابن اثیر، ۱۹۹۷: ۱۹۳/۵) و پس از آن مطابق نقل طبری به حکومت ارمنستان (طبری، ۱۴۲۴: ۱۶۳۵/۵) منصوب شد. او در سال ۱۶۳ق. همراه با هارون به جنگ رومیان شرقی رفت و در آن جنگ فرماندهی سپاه عباسی را برعهده داشت (همان، ۱۶۷۱). همچنین در همان سال که حکومت تمامی مغرب و آذربایجان برعهده هارون بود، یحیی ریاست دیوان رسائل او را برعهده داشت (ابن اثیر، ۱۹۹۷: ۲۳۳/۵). با به خلافت رسیدن هارون که یحیی نقش مهمی در این رویداد ایفا کرد، هارون زمام تمامی امور قلمرو خلافت را به وی سپرد و او پس از خلیفه به عنوان برترین مقام سیاسی و نظامی حکومت عباسی شناخته شد (طبری، ۱۴۲۴: ۱۷۰۵/۵). گفتنی است میزان نزدیکی و تأثیرپذیری هارون خلیفه عباسی از خاندان برمکی تا حدی بود که آنان وظیفه تعلیم و تربیت فرزندان هارون را نیز برعهده گرفتند (خضری، ۱۳۸۸: ۵۰، ۵۱) این میزان قرابت و همبستگی خاندان برمکی با متن خلافت عباسی موجبات قدرت‌گیری هرچه بیشتر

آنان در دستگاه حکومت بنی‌عباس را فراهم می‌کرد. یحیی نیز مانند پدرش خالد به رسم شاهان ساسانی بار عام می‌داد و مردم را به حضور می‌پذیرفت. او برای سرشناسان شهر و اهالی دین و ادب مستمری برقرار و برای کودکان یتیم مکتب‌خانه‌هایی تأسیس کرد (جهشپاری، ۱۳۴۸: ۲۲۸-۲۲۹). او همچنین متصدی اداره همه دیوان‌ها شد و مقام وزارت هارون خلیفه عباسی را برعهده گرفت (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۶۹). گفتنی است درخشان‌ترین دوران خلافت عباسیان با وزارت یحیی برمکی آغاز شد که به مدت هفده سال طول کشید. دوران او دوران پیشرفت تمدن و آبادانی بود و هیچ وقت امپراتوری اسلامی به ثروت و نعمت دوران خلافت هارون الرشید نرسید و مالیات‌ها به راحتی و نظم و ترتیب این دوران وصول نشد (بووا، ۱۳۶۵: ۶۱-۶۲).

زمانی که یحیی به وزارت رسید، هارون فرزند او فضل را -که ریاست حرم را داشت- به سمت معلمی و تربیت پسرش محمد (امین) منصوب کرد. سپس او را به ولایت‌داری خراسان گماشت. پس از آن در سال ۱۷۶ ولایت جبال، طبرستان، دماوند، قومس، ارمیه و آذربایجان را به فضل بن یحیی سپرد (طبری، ۱۴۲۴: ۱۷۰۹/۵). او نقش مهمی در خاموش کردن قیام یحیی بن عبدالله داشت (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۱۲/۲) و در خراسان خدمات زیادی انجام داد که مردم خراسان به پاس خدمات او نام هزار فرزند پسر خود را به نام او فضل نام‌گذاری کردند (بووا، ۱۳۶۵: ۸۳).

همچنین جعفر بن یحیی برمکی که در سال ۱۵۰ق. در مدینه متولد شد (یعقوبی، [بی‌تا]: ۴۳۷/۲-۴۳۸)، مردی دانا، سخاوتمند، صبور و خوش‌خلق بود. هارون به او بیش از فضل علاقه داشت؛ زیرا جعفر رفتاری آرام و ملایم داشت، اما فضل فرد تندخویی بود. هارون می‌خواست جعفر نیز مانند فضل از جایگاه والایی برخوردار باشد؛ به همین دلیل از پدرشان یحیی برمکی خواست تا نواحی و مناطقی را برای حکمرانی به جعفر بدهد و او را نیز مانند فضل، وزیر کوچک خطاب کنند. حتی پس از مدتی سرپرستی دارالخلافه را نیز بدو سپرد (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۸۱-۲۸۲). رابطه جعفر برمکی با هارون به حدی صمیمی بود که: «... هارون دستور داده بود پیراهنی با دو گریبان دوخته بودند و جعفر و هارون آن را با یکدیگر می‌پوشیدند...» (مقدسی، ۱۳۸۱: ۴-۹۹۶/۶). جعفر بیش از هر کسی نزد هارون مقرب و محبوب بود و در تمامی امور حکومت از خود اختیار داشت و

هارون مطیع او بود. در تأیید این سخن چنین نقل شده است که فردی به نام «عبدالملک بن صالح هاشمی» که خود را مدعی خلافت می‌دانست و مورد خشم خلیفه بود، با توصیه عفو جعفر نه تنها از خشم خلیفه نجات یافت، بلکه با درخواست جعفر از هارون همه حاجاتش برآورده شد و خلیفه تمامی درخواست‌های او را برآورده کرد (زیدان، ۱۳۸۲: ۷۸۷-۷۸۸). او در دستگاه خلافت عباسی منصب‌های گوناگونی داشت که از جمله آنها می‌توان به ولایت مصر در سال ۱۷۶ق (طبری، ۱۴۲۴: ۵/۱۷۱۳)، ولایت شام در ۱۸۰ق (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/۴۱۵) و دوباره در همان سال ولایت سیستان و خراسان (همان) اشاره کرد. سرانجام خلیفه او را سالار کشیک‌بانان خود کرد و در سال ۱۸۲ق. سرپرستی مأمون را که برعهده محمدبن یحیی بود، به جعفر داد (طبری، ۱۴۲۴: ۵/۱۷۱۸).

این حضور مؤثر و نقش تعیین کننده خاندان برمکی در دستگاه دیوان‌سالاری حکومت عباسی موجب ترویج و اعتلای فرهنگ و سنن ایرانی شد و این مهم نیز در جای خود، ترقی دوباره عنصر ایرانی در عرصه‌های سیاسی، نظامی و فرهنگی و در نهایت تحول پایگاه اجتماعی آنها را به همراه داشت.

نفوذ خاندان دیوان‌سالار برمکی و تأثیر آنها بر تربیت و سرپرستی سه خلیفه عباسی هارون، امین و مأمون بر پایه اندوخته نظام تربیت سیاسی ایرانیان و از جمله آیین ملک‌داری شاهان ساسانی، نمونه بارز تأثیر مستقیم اندیشه و فرهنگ ایرانی بر اصلی‌ترین رکن قدرت سیاسی حکومت عباسی یعنی شخص خلیفه بود. برای مثال، وظیفه آموزش کتاب عهد/اردشیر به عنوان مرجع مناسک و آداب ملک‌داری به ولیعهدهای خلفای عباسی که برعهده وزیران خاندان ایرانی برمکی بود، از نمونه‌های بارز تربیت خلفای عباسی براساس اندوخته‌های ساختار سیاسی ایرانیان بوده است (صفا، ۱۳۵۶: ۴۸).

عامل مؤثر دیگر در ترویج و نشر اندیشه، فرهنگ و سنن ایرانی توسط خاندان دیوان‌سالار برمکی، قدرت و نفوذ بسیار این خاندان در مناسبات ساختار سیاسی حکومت عباسی بود. برخورداری خاندان برمکی از این میزان قدرت سبب شد در تمامی امور اختیار تام داشته باشند و در برگزاری تمامی اعمال و مراسم آزادانه عمل کنند. در نتیجه این امر بود که برگزاری اعیاد، جشن‌ها و مراسم آیینی ایرانیان رونقی دوباره یافت و حتی غیرایرانیان و در مواردی پیروان سایر ادیان و مذاهب را نیز به خود جذب کرد. در این

باره می‌توان از فردی مسیحی به نام جبرئیل بن بختیشوع سخن به میان آورد که متأثر از تربیت خاندان برمکی، در نوزده به بارگاه متوکل وارد شد و به رسم ایرانیان هدیه ارزشمندی را که دنائیر همسر یحیی برمکی به او داده بود، به خلیفه تقدیم کرد (جهشیاری، ۱۳۴۸: ۲۸۹؛ تنوخی، ۱۳۹۳ق: ۲۴۵/۸-۲۴۹). خاندان برمکی به منظور نکوداشت و ترویج فرهنگ و آیین‌های ایرانی، تمامی اعیاد و مراسم باستانی را جشن می‌گرفتند و در آن به تقلید از شاهان ساسانی بار عام می‌دادند (مسعودی، [بی‌تا]: ۳۷۶/۳؛ ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۱۳). علاوه بر مسعودی و ابن طقطقی، مورخان دیگر نیز بر این نکته تأکید داشتند که خاندان برمکی مطابق با سنت‌های آیینی و فرهنگ باستانی خود، به تقلید از شاهان ساسانی جشن می‌گرفتند و بار عام می‌دادند (اصفهانی، [بی‌تا]: ۴۹۴/۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ۵۶۹/۲، ۵۷۰؛ جاحظ، ۱۳۰۸: ۱۹۰-۱۹۱).

سومین عامل مؤثر، بهره‌گیری از ساختار ایرانی در دستگاه دیوان‌سالاری بود. در این دستگاه، مطابق با سنت ملک‌داری ایرانی امورات اداری و دیوانی حکومت براساس روش حکومت‌داری ایران ساسانی بود و مناسبات اداری و دیوانی شباهت بسیاری با ساختار سیاسی ایرانی و دستگاه اداری و دیوان‌سالاری ایران عصر ساسانی داشت. براساس این مهم و با وجود وزیران و کارگزاران قدرتمندی چون خاندان برمکی، بسیاری از ایرانیان برای رسیدگی به این امور و پیشبرد فعالیت‌های اداری و دیوانی حکومت عباسی، در این دستگاه مشغول به کار شدند. در این باره جهشیاری معتقد است یحیی بن خالد برمکی و فرزندانش چون ایرانی بودند و در وزارت اختیار تام داشتند، ایرانیان را دور خود جمع کردند و مشاغل اداری، کشوری و دفتری را به آنان سپردند. هر یک از آنها به تقلید از مرزبانان اسپهبدان عصر ساسانی درباری داشتند که در آن بسیاری از سازوکارهای ساختار دیوانی و اداری براساس آموزه‌های دستگاه دیوان‌سالاری ایران عصر ساسانی بنا نهاده شده بود. از جمله این سازوکارها می‌توان به احیای دوباره طیفی به نام دبیران در دستگاه اداری و دیوان‌سالاری حکومت عباسی اشاره کرد (جهشیاری، ۱۳۴۸: ۲۸۹).

مجموعه عواملی که از آنها یاد شد، موجبات دگرگونی پایگاه اجتماعی ایرانیان در عصر اول عباسی را فراهم آورد. ایرانیانی که با حمله اعراب مسلمان در پایین‌ترین مراتب اجتماعی به سر می‌بردند، توانستند در نتیجه چنین عواملی تحرک صعودی چشمگیری را

تجربه کنند و پایگاه اجتماعی درخور توجهی به دست آورند.

نتیجه گیری

ورود اسلام به ایران نویدبخش دگرگونی در ساختار و قشربندی اجتماعی مستقر بود و تا حدی نیز موجبات زوال نظام اجتماعی عصر ساسانی و نگرش تقریباً بسته آن را فراهم آورد، اما با قدرت گیری حکومت اموی، تفکرات تبعیض آمیز قوم گرایانه احیا شد و تداوم یافت. به دنبال قدرت گیری حکومت اموی در جهان اسلام، همواره سیاست برتری قوم عرب بر ایرانی و دون انگاری منزلت و پایگاه اجتماعی ایرانیان در دستور کار امویان بود. موالی نامیدن ایرانیان، عدم تساوی عرب و ایرانی در بهره مندی از غنائم، محرومیت از حقوق برابر اجتماعی، ممانعت از ورود ایرانیان به مشاغل و مناصب مهم سیاسی و نظامی، از جمله نمونه های بارز ادعای سیادت عرب و برتری بر ایرانی بود. سرانجام نابرابری های موجود موجبات نارضایتی ایرانیان را فراهم کرد تا با رجوع به میراث فرهنگی و کارآمدی نظام سیاسی - اجتماعی پیشین خود، سعی در مقابله با وضع موجود داشته باشند.

بهره گیری از تجارب مذکور بعلاوه مشارکت در قیام های ضد اموی و در رأس آنها قیام ابو مسلم خراسانی، موجبات سقوط حکومت اموی و قدرت گیری بنی عباس را فراهم کرد. در این عصر، فرهیختگان ایرانی با استفاده از شرایط نوظهور و به ویژه نیاز بنی عباس به میراث و تجارب ایرانیان در اداره متفاوت خلافت، سعی در ارتقای جایگاه اجتماعی خود داشتند و زمینه های مشارکت فعال تر ایرانیان در سیاست و جامعه را هموار کردند. ایرانیان که روزگاری از شرایط پیشین قبل از اسلام و استفاده تنگ نظرانه ساسانیان از میراث اجتماعی - فرهنگی ایران شهری ناراضی بودند و شرایط حاکم بر عصر اموی نیز آنها را به احیای صحیح و کارآمد تجارب قبلی رهنمون کرده بود، با استفاده از نقش مؤثر خویش در قدرت گیری بنی عباس و ایفای کارکرد نظامی، نگاه مطلوب عباسیان به فرهنگ و میراث ایرانی و ایفای کارکرد فرهنگی، نیاز آنان به مدیران ایرانی در اداره حکومت و ایفای کارکرد سیاسی - اقتصادی، به رواج و گسترش تجارب کارآمد خویش - که با عنوان میراث ایران شهری از آن یاد شد - پرداختند. کارکردهای مذکور توسط کارگزاران و رجال ایرانی صورت گرفت که بخش مهمی از جریان تکوین و تثبیت قدرت بنی عباس برعهده آنان بود.

رجال ایرانی به پشتوانهٔ تجارب ارزندهٔ نهفته در فرهنگ سیاسی ایرانشهری، به مقابله با وضعیت مستقر در عصر اموی و سازندگی وضعیت پیش رو در عصر عباسی پرداختند. اساس فرهنگ ایرانشهری مبتنی بر همواری مناسبات جامعه و حکومت بود و نظام سیاسی موجود در رقم خوردن آیین اجتماعی مبتنی بر نظم و عدالت سهم مؤثری داشت. در این نگاه، ویژگی‌هایی چون دادگری، خردمندی، هنرپروری، راست‌کرداری و تأمین امنیت از شرایط اساسی حاکمیت سیاسی بود و فقدان این صفات محرومیت حاکم از تأیید الهی را در خود داشت؛ زیرا بی‌نظمی و آشوب در حیات اجتماعی و اخلاقی را با خود می‌آورد. در این راستا، نظر به ادعای خلفای عباسی در نسب بردن از پیامبر(ص) و ادعای برخوردارگی از تأیید الهی که با مبانی سیاسی ایرانی همخوانی داشت و همچنین نقش بی‌بدیل ایرانیان در قدرت‌گیری آنها، توجه روزافزون خلفا به بهره‌گیری از سنت‌های سیاسی- اجتماعی ایرانی و مهم‌تر از همه، ورود نیازمندان ایرانیان در عرصه‌های نظامی و سیاسی خلافت نوظهور، طبیعی بود که فرصت بیشتری در اختیار ایرانیان قرار گیرد تا تحرک اجتماعی صعودی‌تری را تجربه کنند. نخستین نمونهٔ تأثیر و تحرک صعودی منزلت ایرانیان در عصر نخست عباسی، نقش بسیار مهم ایرانیان به‌ویژه خراسانیان در به - قدرت رسیدن حکومت عباسی و منصب‌پذیری ایرانیان به عنوان کارگزاران و بدنهٔ اصلی لشکر عباسی بود. این مهم سبب شد تا ایرانیانی که در ادوار پیش حق برخوردارگی از هیچ مرتبهٔ عالی نظامی را نداشتند و در بهره‌مندی از غنایم جنگی سهم کمتری داشتند، به عنوان رکن اصلی سپاه بنی‌عباس مشغول به فعالیت شوند و منزلت بس متری‌تری را نسبت به گذشتهٔ خود به دست آورند. مهم‌تر آنکه نیاز خلافت به دیوان‌سالاری منسجم برای ادارهٔ قلمرو گسترده خویش، موجبات نفوذ دیران ایرانی و در رأس آنها خاندان برمکی را فراهم کرد. نفوذ فراوان این خاندان زمینه‌های به کارگیری هرچه بیشتر عناصر ایرانی در مناصب اجرایی را هموار کرد و در پرتو آن، مراتب اجتماعی قبلی را درهم شکست. این وزیران و کارگزاران با ترویج آداب و رسوم و گسترش فرهنگ سیاسی پیشین، موجبات اعتلای اعتبار جمعی ایرانیان را فراهم کردند و در قیاس با گذشته، مرزهای تعریف شدهٔ قومی- قبیله‌ای را درهم شکستند. کارآمدی فرهنگ ایرانی و کارکرد مؤثر رجال ایرانی در تکوین خلافت عباسی و اقتدار عصر آغازین آن، نوعی نظم قراردادی و نظام مبتنی بر

نیاز را در قلمرو آنها برقرار کرد که در جای خود مستلزم تحول در نظام اجتماعی و پویایی مناسبات جمعی بود. نظم موجود در عراق، پایگاه سیاسی و فرهنگی پیشین ایرانیان و آنچه که با عنوان دل ایرانشهر از آن یاد می‌شود، در حال تحقق بود و لذا بی‌سبب نیست که کارآیی بیشتر فکر ایرانی، کارکرد مؤثرتر عناصر ایرانی و تحول در جایگاه آنها در عرصه‌های مختلف ساختار اجتماعی را به دنبال داشته است.

منابع و مآخذ

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۲)، *تاریخ ادبیات عربی*، تهران: طوس.
- ابن اثیر، عزالدین بن علی (۱۹۹۷م)، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ۴، ۵، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین (۱۳۷۸ق)، *عیون الاخبار الرضایع*، ج ۲، تهران: انتشارات جهان.
- ابن شهر آشوب، ابی جعفر رشیدالدین محمد [بی‌تا]، *مناقب آل ائمه طائب*، ج ۴، قم: انتشارات علامه.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۳۶۷)، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۳.
- اصفهانی، ابوالفرج [بی‌تا]، *الأغانی*، ج ۳، ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۰)، *تاریخ ایران قبل از اسلام و بعد از اسلام*، تهران: نشر نامک.
- بووا، لوسین (۱۳۶۵)، *برمکیان (بنا بر روایات مورخان عرب و ایرانی)*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- تنوخی، ابی‌علی المحسن بن علی (۱۳۹۳ق)، *نشوار المحاضره و اخبار المناکره*، تحقیق عبود الشالجبی، ج ۱، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۹۹۸م)، *البیان و التنبیه*، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، ج ۳، قاهره: المكتبة الخانجي، الطبعة السابعة.
- (۱۳۰۸)، *تاج*، ترجمه حبیب‌الله نوبخت، تهران: کمیسیون معارف.
- جهشیاری، محمد بن عبدوس (۱۳۴۸)، *کتاب الوزراء و الکتاب*، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: نشر تابان.
- حتی، فیلیپ (۱۳۴۴)، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تبریز: [بی‌نا].
- خاتمی، سید محمد (۱۳۷۹)، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی*، تهران: طرح نو.
- الخضری، محمد (۱۹۶۹م)، *تاریخ امم اسلامیة (الدولة العباسیة)*، مصر: مكتبة التجاریة الكبرى.
- خضری، احمد رضا (۱۳۸۸)، *تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه*، تهران: وزارت فرهنگ و

ارشاد اسلامی، چ ۵.

- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۵۳)، *دستور الوزراء*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۳۶۸)، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدی دامغانی، تهران: نشر نی، چ ۳.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زیدان، جرجی (۱۳۸۲)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۱۰.
- شاکر، مصطفی [بی تا]، *دولت بنی عباس*، کویت، و کالة المطبوعات الكويت.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۶)، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: امیرکبیر.
- ضیف، شوقی (۱۹۶۰)، *تاریخ الادب العربی*، قاهره: دار المعارف مصر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۴ق)، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۴، ۵، بیروت: دار مکتبة الهلال، الطبعة الخامسة.
- طقوش، محمد سهیل (۱۳۸۳)، *دولت عباسیان*، ترجمه حجت‌الله جودکی، قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.
- طوسی، خواجه نظام‌الملک (۱۳۸۰)، *سیاست‌نامه*، تصحیح عباس اقبال، تهران: اساطیر، چ ۴.
- العاکوب، عیسی (۱۳۷۴)، *تأثیر نپند پارسی بر ادب عرب*، ترجمه عبدالله شریفی خجسته، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- علایی حسینی، مهدی (۱۳۵۷)، *ابومسلم از واقعیت تا افسانه*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش، مشروعیت*، تهران: نشر نی.
- کانپوری، محمد عبدالرزاق (۱۳۴۸)، *برمکیان*، ترجمه سید مصطفی طباطبایی، تهران: کتابخانه سنایی، چ ۵.
- محمدی ملابری، محمد (۱۳۷۴)، *فرهنگ ایران پیش از اسلام*، تهران: انتشارات توس، چ ۴.
- محیط طباطبایی، محمد (۱۳۶۷)، *تطور حکومت در ایران بعد از اسلام*، تهران: انتشارات بعثت.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۵۶)، *تنسیه الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
- [بی تا]، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید، ج ۳، بیروت: مکتبة الاسلامیة.
- مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد (۲۰۰۰م)، *تجارب الأمم و تعاقب الهمم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، ج ۱، طهران: سروش، الطبعة الثانية.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۸۱)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۴-۶، تهران: نشر آگاه، چ ۲.

- یارشاطر، احسان (۱۳۸۱)، حضور ایران در جهان اسلام، ترجمه فریدون مجلسی، تهران: انتشارات مروارید.
- یعقوبی، احمد بن واضح (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶.
- [بی تا]، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۸)، ابومسلم سردار خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- Yarshater, Ehsan & Richard.G. Hovannisian, an Georges Sabagh, Eds (1999), *The Persian Presence in the Islamic world*, New York: Conbridge university press.

بسمه تعالی

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، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۴۰۰۰۰ تومان

تک شماره: ۱۰۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

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

Contents

Critique of the Identity of the Three Rashidun Caliphs and Imam Ali (AS) in <i>Al-Ma'rifah Al-Sahaba</i> by Abu Nu'aym al-Isfahani	Zohreh Bagherian	7
The Dilemma of the Role of Religious and Customary-rational Policy in Social Rules of Islam from Ibn Khaldun's Point of View	Rasul Jafarian Roholah Tohidinia	35
An Analysis of Religious Backgrounds of 1920-1925 Iraqi Uprisings and its Consequences in Iran	Ali Shaker Hossein Abadian	55
Investigation of Armenian Merchants' Business Activities in Bushehr in Qajar Era	Badrosadat Alizadeh Moghadam Zohrab Hashemipoor	75
A Study of the Political Practice of Imam Ali (AS) from the Perspective of Sociology of Peace	Khadijeh Farajpour Hadi Noori Mohammad Reza Gholami Ebrahim Ghazemi Rooshan	97
A Study of Karajaki's scholastic Life with an Emphasis on the Critique of Views on his Discipleship for Baghdad School Leaders	Mohammad Mohadesi Leila Najafian Razavi Maryam Azizian	129
The Social Function of Iranian Statesmen in the First Abbasid Era (132-170 AH)	Javad Nazarian Seyyed Abolfazl Razavi Mohammad Sepehri	155

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 Kohi Kheili

English Editor: A. Tavakoli Shandiz

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

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: [www. Pte.ac.ir](http://www.Pte.ac.ir)

Samaneh: Journal.pte.ac.ir

Fax: +982188676860