

تاریخ اسلام در آینه پژوهش

سال یازدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عضای هیئت تحریریه
نمایه در ISC

صادق آئینه‌وند

استاد دانشگاه تربیت مدرس

محسن الویری

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

مهدی پیشوایی

مدیر پژوهشی گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

یعقوب جعفری

استاد و پژوهشگر در علوم قرآن و تاریخ اسلام

جواد سلیمانی

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین عبدالمحمدی

استادیار جامعه‌المصطفی العالمية

اصغر منتظرالقائم

دانشیار دانشگاه اصفهان

محمدرضا هدایت‌پناه

استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدهادی یوسفی غروی

استاد و پژوهشگر در تاریخ اسلام و تشیع

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی
تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۹ - ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)
صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

فروشگاه اینترنتی

http://eshop.iki.ac.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

مدیر مسئول

محمدرضا جباری

سر دبیر

مهدی پیشوایی

مدیر اجرایی

مهدی یعقوبی

صفحه‌آرا

محمد ایلاقی‌حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و بیکیری مقاله

Nashriyat.ir/SendArticle

فهرست مطالب

روش‌شناسی تاریخی علّامه طباطبائی در «تفسیر المیزان» / ۵

محمدحسن احمدی

بررسی انتقادی ادبیات و پیشینه تحقیق درباره اندیشه سیاسی آخوند خراسانی / ۲۳

علیرضا جوادزاده

فلسفه تاریخ از منظر علّامه طباطبائی با محوریت تفسیر المیزان / ۴۹

یحیی عبدالهی

بررسی نسبت تعداد حکومت‌های شام با میزان پیروزی مسلمانان در جنگ‌های صلیبی ... / ۷۳

مهدی محمدی قناتغستانی

بازشناسی تاریخی مفاهیم «شیعه» / ۹۵

حامد منتظری مقدم

تأثیر ساختارگرایی بر نسل اول و دوم تاریخ‌نگاران مکتب «آنال» / ۱۱۷

یاسمن یاری

ملخص المقالات / ۱۳۱

Abstracts / ۱۴۲

روش‌شناسی تاریخی علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان»*

محمدحسن احمدی / استادیار دانشگاه تهران - پردیس فارابی

دریافت: ۱۳۹۳/۱/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۶

چکیده

علامه طباطبائی در تفسیر خود، از تاریخ بهره برده و قبول تحریف عهدین، ایشان را از مراجعه به عهدین بازداشتاده است. بهره‌گیری از تواتر تاریخی، نقل مطالب تاریخی عهدین در تفسیر، برای تأیید یافته‌های تفسیری یا برای مقایسه بین گزارش‌ها و یا برای نقد و رد آنها روش متداول علامه است. بررسی رویکرد تاریخی مؤلف «المیزان» در دو حوزه گزارش‌های تاریخی در قالب اخبار آحاد و متواترهای تاریخی دو حوزه کاملاً مستقل است. بهره‌گیری علامه طباطبائی از تواتر در تفسیر، نوع رویکرد ایشان در مواجهه با گزارش‌های تاریخی (اخبار آحاد) و نقد متنی گزارش‌های تاریخی سه بخش مستقل این مقاله است. آنچه در مجموع، در روش تاریخی مرحوم علامه مشهود است این است که ایشان توانسته ارزش و جایگاه تاریخ در تفسیر را از نوعی انزوای تفسیری بیرون آورد و رویکرد حاکم بر تفسیر یعنی تاریخ‌گرایی را به سمت اعتدال پیش برد.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، روش‌شناسی تاریخی، تاریخ، تواتر، خبر واحد، اسرائیلیات، کتاب مقدس.

مقدمه

تاریخ و تاریخ‌نگاری بخش عظیمی از فرهنگ مکتوب عصر اسلامی را به خود اختصاص داده و آیات تاریخی قرآن، عمده‌ترین عامل توجه مسلمانان به تاریخ و رشد تاریخ‌نگاری اسلامی به‌شمار آمده است (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۳۹). از سوی دیگر، علم تاریخ در افق اندیشه اندیشوران و عالمان دینی در جایگاه رفیعی قرار دارد و همواره به بزرگی و سودمندی ستوده شده است. با وجود بالا بودن فراوانی آیات تاریخی، نیاز است تا روش تفسیر این دسته از آیات، به‌ویژه از حیث ارتباط آنها با منابع تاریخی، تبیین شود. آیات تاریخی کمتر با روشی جامع و ضابطه‌مند بررسی شده است. این در حالی است که آیات الاحکام، آیات اخلاقی، آیات اعتقادی و مانند آن سهم و جایگاه خود را در تفاسیر موضوعی باز کرده‌اند و مبانی روشنی برای تفسیر آنها وجود دارد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۵۷).

اساس رویکرد رایج، نگاه سلبی به تاریخ در تفسیر است؛ به این معنا که اساس و شالوده آن بر مبنای احتیاط در حوزه تفسیر و لزوم اتکا به منابع معتبر در تفسیر شکل گرفته است. این گرایش شامل طیف وسیعی از دیدگاه‌های مفسرانی می‌شود که به دنبال تقویت نقش حضور تاریخ در تفسیر نبوده و بلکه این حضور را تضعیف نیز کرده‌اند. اگرچه گروهی را به این نام در میان مکاتب و روش‌های تفسیری نمی‌توان یافت، ولی از مجموع تعامل برخی مفسران با آیات، به‌ویژه آیات تاریخی قرآن، این گونه استنباط می‌شود که ابزار تاریخ در مجموعه سایر ابزارها و روش‌های تفسیری، اولویت خاصی ندارد. در این گرایش، نشانی از یک رویکرد خوش‌بینانه به مجموعه تاریخ و از جمله عهدین نمی‌توان یافت. شاید این توضیحات سیدقطب بتواند مستند خوبی برای تبیین این گرایش باشد. نظر ایشان درباره تعامل تاریخ و تفسیر چنین است:

تاریخ (مدوّن) نسبت به عمر بشریت، بسیار کم سن است. چه بسیار وقایعی که قبل از این تاریخ مدوّن اتفاق افتاده، ولی این تاریخ چیزی از آن نمی‌داند. لذا، تاریخ چیزی نیست که بخواهیم پاسخ سؤالانمان را از آن بگیریم. اگر تورات از تحریف و زیادت‌های متنی در امان مانده بود قطعاً مرجع مطمئنی برای پاره‌ای از این وقایع بود، ولی (متأسفانه) تورات به اساطیری گرفتار شده که شکی در بی‌پایه بودن و اسطوره بودن آنها نیست، و از گزارش‌هایی پر شده که بدون هیچ شکی به کلام و حیاتی از طرف خدا اضافه شده است و لذا، تورات هم مصدر مطمئنی برای (تفسیر) قصه‌های تاریخی قرآن نیست. بنابراین، تنها قرآن است که از تحریف و تبدیل در امان مانده و تنها منبع تفسیر آیات تاریخی قرآن به‌شمار می‌رود (سیدقطب، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۹۰).

این گرایش البته دارای ریشه‌های تاریخی است؛ چراکه حکمای قرون نخستین اسلامی در بحث از دانش‌های گوناگون و طبقه‌بندی آنها، از تاریخ کمتر نام برده یا اصلاً آن را به حساب نیآورده‌اند؛ حتی

کسانی تاریخ‌نگاری را نیز تحقیر کرده و آن را چیزی جز افسانه‌های بی‌فایده ندانسته‌اند (همان، ص ۲۰). در این رویکرد، مهم‌ترین شاخصه‌ای که موجب بی‌اقبال شدن مفسران به تاریخ شده وجود پدیده‌ای به نام «اسرائیلیات» است؛ چنان‌که در سنجش روش‌های تفسیری، میزان نقل مفسر از اسرائیلیات، شاخصه مهمی برای سنجش اعتبار تفسیر وی تعیین شده است (ایازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۶۴).

با توجه به چنین فضایی است که ضرورت توجه به روش تاریخی در تفسیر، دوچندان می‌شود. علامه طباطبائی یکی از مفسرانی است که سعی کرده با نگاهی روش‌مند به تفسیر، مرز روشنی بین تفسیر آیات تاریخی و سایر آیات ایجاد کند. آنچه به‌عنوان مبنایی مهم در رویکرد تاریخی مرحوم علامه مورد نظر واقع شده تمایز بین تواتر و خبر واحد در یک رویکرد تاریخی است. در این مقاله، سعی می‌شود تا رویکرد تاریخی مرحوم علامه با توجه به این تمایز، بازخوانی شود. بر این اساس، پس از توضیح درباره تمایز تواتر و خبر واحد در تاریخ، مقاله در سه قسمت تنظیم شده است:

تواتر و خبر واحد در تاریخ

نقدهای سندی درباره اخبار تاریخی، معمولاً در درجه دوم پس از نقد محتوایی قرار گرفته است. تعریف «خبر واحد» مربوط به احکام شرعی است و سرایت دادن آن به غیر آن - از جمله گزارش‌های تاریخی - درست نیست. اساساً تعریف «خبر واحد» در حوزه فقه و احکام شرعی شکل گرفته است. روایات تاریخی بسان سایر روایات تفسیری و غیر تفسیری، باید از لحاظ سندی نقد شوند. مرحوم علامه علت خودداری از نقل روایات تاریخی را این‌گونه ذکر می‌کند:

به این دلیل که یک‌یک آن احادیث خبر واحدند و خبر واحد تنها در احکام حجت است، نه در مثال مقام ما، که مقام تاریخ و سرگذشت است، علاوه بر این، وضع آن روایات طوری است که اگر مراجعه کنی، خواهی دید نمی‌توان خصوصیات آنها را به وسیله آیات قرآنی تصحیح کرد، حرف‌هایی دارد که قابل تصحیح نیست (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۷، ص ۲۵۳).

تمام آنچه را درباره آسیب‌های تاریخ گفته می‌شود باید ناظر به حوزه خبرهای واحد تاریخی دانست. از همین روی که اخبار تاریخی خبرهای واحدی بیش نیست، رویکردهای سلبی در استخدام این‌گونه گزارش‌ها در تفسیر به وجود آمده است.

چه بسا مفسر از تاریخ استفاده می‌کند، اما خودش به آن توجه ندارد. اگر بپذیریم که مفسر بسان هر مؤلفی نسبت به آنچه تحقیق می‌کند یک پیش‌فهم دارد، می‌توان یکی از پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های مفسر را شناخت‌های تاریخی او دانست. طبیعی است که این شناخت‌ها از عدم به وجود نمی‌آید. در

توضیح اقسام «تواتر» گفته شده که تواتر یا «لفظی» است یا «معنوی» و یا «اجمالی». گرچه در صحنه عمل، مراد از تواتر معمولاً تواتر تاریخی است، اما به دو قسم دیگر تواتر نیز باید توجه شود. اخبار تاریخی در قالب تک‌تک گزارش‌ها نمود پیدا می‌کنند، اما تواتر تاریخی از مجموع گزارش‌ها به دست می‌آید. اعتبار تاریخ را نباید در تک‌تک گزارش‌های تاریخی دید. می‌توان گفت: مسلم است که هیچ مفسری تفسیر خود را بر گزارش تاریخی بنا نهد، اما این بدان معنا نیست که تاریخ در کار مفسر سودمند نیفتاده است. تأثیر تاریخ را باید در فضاهای تاریخی خلق شده توسط مجموع گزارش‌های تاریخی مشاهده کرد.

در واقع، باید گفت: تاریخی که به‌عنوان معیار می‌تواند مطرح باشد، تاریخ به معنای «تک‌تک گزارش‌های تاریخی» نیست، بلکه تاریخ به معنای «متواترهای تاریخی» است. برخی کوشیده‌اند تاریخ را معیاری برای صحت سنجش روایات بدانند (نفیسی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۶). اگر مراد ایشان از تاریخ، گزارش‌های تاریخی صحیح و وقایع تاریخی مسلم باشد، باید گفت: در این راه، توفیقی نیافته‌اند؛ چراکه تاریخی که آنها از آن به‌عنوان «معیار» یاد می‌کنند، دست‌کم درباره تاریخ قبل از اسلام وجود خارجی ندارد. مفسران هیچ‌گاه از یک گزارش تاریخی، به‌عنوان ابزاری برای فهم خود آیه سود نجسته‌اند، چه رسد به آنکه بخواهیم همین تاریخ را معیار سنجش روایات هم قرار دهیم. معیار بودن گزارش‌های تاریخی در حوزه تاریخ امم پیشین، کمتر کاربرد دارد. این نوع تاریخ، به سبب آنکه مربوط به زمان ماقبل تاریخ است، عملاً گزارش‌های غیرقابل اعتمادتری نسبت به تاریخ اسلام دارد.

بیشتر اهمیت و ارزشی را که در متون دینی برای تاریخ در نظر گرفته شده است باید در ورای همین تواتر تاریخی دید. «معرفت تاریخی» معرفتی است که از برآیند گزارش‌های تاریخی به دست می‌آید و لزوماً قابل تحدید به یک گزارش خاص تاریخی نیست. توصیه قرآن و بزرگان دین به مطالعه تاریخ را نیز می‌توان در همین چارچوب تحلیل کرد. اساساً با توجه به همین نگاه به تاریخ، می‌توان از قرار گرفتن تاریخ در ردیف منابع معرفتی سخن گفت. برای نمونه، حادثه کربلا با همه تحریف‌هایی که در گزارش آن صورت گرفته، اما مجموع این گزارش‌ها بر یک سلسله متواترات تاریخی بنا شده است.

الف. تواتر تاریخی در تفسیر

تاریخ به صورت غیرمستقیم، زمینه تفسیر را برای مفسر فراهم می‌کند. اگرچه نتوان نمونه عینی خاصی را نشان داد که مفسر براساس آن، یک آیه را تفسیر کرده است، اما اگر به بسترهای تفسیر مفسر توجه کنیم، متوجه خواهیم شد که وی در ناخودآگاه درون خود، بر تاریخ تکیه کرده و آن را پایه‌ای برای

تفسیر خود قرار داده است. بسیاری از همان مفسرانی که از تاریخ و ورود آن به تفسیر واهمه داشتند، خواسته یا ناخواسته، آگاهانه یا ناآگاهانه به تواتری ناشی از اخبار تاریخی بها داده و آن را زمینه فهم آیات قرار داده‌اند. تاریخ بیش از آنکه مورد نظر مفسران بوده، می‌تواند و توانسته است در خدمت تفسیر باشد. مفسران خواسته یا ناخواسته از تاریخ استفاده کرده‌اند. تاریخ از این منظر، بیش از آنچه متصور است، به تفسیر سود رسانده است.

می‌توان گفت: در مقام عمل، همان مفسرانی که از ناتوانی تاریخ در تفسیر آیات قرآن سخن گفته‌اند از تاریخ بهره گرفته‌اند. در برخی موارد، برداشت از یک آیه به صورت ناخودآگاه مبتنی بر پیش‌فرض‌های تاریخی مفسر بوده و یا اینکه مفسر در توضیح بیشتر آیه، به تاریخ روی آورده است. به نظر می‌رسد سهم عمده‌ای از نقش تاریخ در تفسیر را باید در همین پیش‌فرض‌های تاریخی جست‌وجو کرد؛ پیش‌فرض‌هایی که ناشی از تواتر تاریخی است و اعتبار ویژه‌ای در تفسیر دارد.

برای کسی که هیچ زمینه ذهنی تاریخی نسبت به وقایع انبیا و امم پیشین ندارد، آیات تاریخی قرآن کاملاً مفهوم نیست؛ چراکه از نگاه قرآن، باید بسیاری از آگاهی‌های تاریخی مفروض گرفته شود. البته ممکن است کسی این شاخصه را خصوصیت کل آیات بدانند که تنها با داشتن زمینه متن، مفهوم می‌شوند، ولی باید گفت: این مسئله در آیات تاریخی و با توجه به ماهیت خاص آنها، قوی‌تر است. یکی از موارد فراوانی که مفسر به اتکای متواترهای تاریخی به تفسیر آیه پرداخته آیات مربوط به گاو بنی اسرائیل است. ذیل آیه «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضِهَا» (بقره: ۷۳) آمده است:

یکی از مردمان قوم موسی کشته شد. هر گروهی تهمت این قتل را به دیگری نسبت داد. شهادی هم در میان نبود. خداوند خواست تا (از طریق معجزه) حق را از زبان مقتول بیان کند. داستان ذبح بقره مقدمه‌ای برای زنده کردن این مقتول بود؛ به این صورت که قسمتی از گوشت آن گاو را به بدن مقتول بزنند....

با کمی دقت، روشن می‌شود که مفسر بدون توجه به تاریخ، نمی‌توانسته است مفهوم صحیحی از آیه را برداشت کند؛ چراکه در کل داستان، اینکه علت دستور به ذبح چه بوده، روشن نیست؛ اما شاهد تاریخی این علت را روشن کرده است. دریافت مفهوم روشنی از عبارت قرآنی «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضِهَا» براساس این مفهوم متواتر تاریخی شکل گرفته است. پایه شکل‌گیری این داستان وجود مقتولی است که قاتل آن معلوم نیست. این مسئله گرچه در گزارش‌های متفاوت، به‌گونه متفاوتی بیان شده، اما از مجموع همه آن گزارش‌ها به‌عنوان یک مسئله متواتر قابل برداشت است؛ متواتری که بدون توجه به آن، فهم آیه نیز مبهم می‌ماند.

اگر از این تواتر تاریخی پا را فراتر بگذاریم و بخواهیم از تاریخی غیر از آن در تفسیر آیات کمک بگیریم، با همان جبهه‌گیری قاطع برخی از مفسران نسبت به پرهیز از دخالت دادن تاریخ در تفسیر مواجه خواهیم شد. برای نمونه، روایتی که تفسیر برهان از امام عسکری^{علیه السلام} درباره آیه قبل آورده به جزئیات علت وقوع این حادثه اشاره کرده است. در این روایت آمده است:

[در میان بنی اسرائیل] زنی زیبا و دارای فضل و نسب، خواستگاران زیادی داشت. سه پسر عمو هم داشت که به ازدواج با بهترین آنها راضی شده بود، اما دو برادر دیگر حسادت می‌کردند و با نقشه‌ای او را کشتند و شبانه جسد او را در محله‌ای در میان بزرگ‌ترین قبایل بنی اسرائیل رها کردند. هنگام صبح اهل محل متوجه جسد شدند. آن دو پسر عمو هم آمدند و حالت عزا گرفتند، پیراهن خود را پاره کردند و خاک به سر و صورت خود پاشیدند و پیش حضرت موسی^{علیه السلام} از مردم آن محل شکایت کردند.... (بحرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۳۷).

روشن است که بی بردن به این توضیحات اضافه و کشف حلقه‌های مفقوده‌ای که مبتنی بر گزارش‌های غیرمستند است، از جهات علمی برخوردار نیست و با متواترهای مربوط به آیه، فاصله زیادی دارد.

تواتر تاریخی در بسیاری از موارد، به روشن کردن مفهوم نص قرآنی، که مبتنی بر درک درستی از سبب و شأن نزول است، کمک می‌کند. گزارش‌های تاریخی می‌تواند شأن نزول آیات را مشخص کند. بسیاری از آیات تاریخی قرآن تنها به اشاره‌ای گذرا به یک حادثه بسنده کرده و خواننده با خواندن آن از اصل ماجرا مطلع نمی‌شود و چه‌بسا مطلب را درک نکند. همان‌گونه که پیداست، شناخت سبب نزول یکی از مقدمات فهم آیه است. در تفسیر آیه «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْكَمِشْحُونِ» (صافات: ۱۳۹-۱۴۰) آمده است:

مراد از فرار کردن حضرت یونس^{علیه السلام} به طرف کشتی این است که او از بین قوم خود بیرون آمد و از آنان اعراض کرد. در کشتی قرعه انداختند و یونس از مغلوبین شد، و جریان بدین قرار بود که نهنگی بر سر راه کشتی درآمد و کشتی را متلاطم کرد و چون سنگین بود خطر غرق همگی را تهدید کرد. ناگزیر شدند از کسانی که در کشتی بودند شخصی را در آب بیندازند تا نهنگ او را بیلعد و از سر راه کشتی به کناری رود. قرعه انداختند. قرعه به نام یونس^{علیه السلام} اصابت کرد. به‌ناچار، او را به دهان نهنگ سپردند و نهنگ آن جناب را بیلعد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۷، ص ۲۵۳).

روشن است که علت فرار حضرت یونس^{علیه السلام} علت قرعه‌کشی، و ارتباط قرعه‌کشی با بلعیده شدن توسط ماهی از نکاتی است که در آیات به آنها اشاره نشده، ولی بدون توجه به آنها، فضای نزول آیه نیز روشن نیست. آیا می‌توان بدون اتکا به پاسخ تاریخی این نکات، به فهم روشنی از آیه دست یافت؟

یکی از نکات مهمی که حاصل تواتر تاریخی است، ارتباط زمانی پیامبران و امم پیشین است. اینکه

ترتیب پیامبران به چه صورتی است، دقیقاً از آیات قرآن به دست نمی‌آید. اما تواتر ناشی از گزارش‌های تاریخی زمینه فهم روشن این تسلسل را فراهم کرده است.

برای نمونه، یکی از روایاتی را که می‌تواند زمینه این نوع تواتر را فراهم کند از طبری نقل می‌کنیم. وی در بیان اقوال در خصوص نام شموئیل، نام‌های شمعون و یوشع بن نون را آورده، ولی در ادامه، روایت مفصلی از وهب بن منبه نقل کرده است که یوشع را اولین نبی پس از حضرت موسی علیه السلام می‌داند و پس از نام بردن از پنج نبی دیگر (کالب، حزقیل، الیاس، یسع، ایلا) به نام شموئیل می‌رسد. این انبیا آمدند تا تورات را اقامه کنند و نکات فراموش‌شده آن را یادآوری نمایند (طبری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۵۷). مجموع این نمونه‌ها نظم تاریخی امم گذشته را ترسیم می‌کند.

علامه طباطبائی با استفاده از همین تواتر، در تفسیر «وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ، وَلَأَحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» آیه ۵۰ سوره آل عمران در بیان فاصله زمانی بین حضرت داود علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام، قول عیاشی مبنی بر ۴۰۰ سال و سخن *قصص الانبیاء* مبنی بر ۴۸۰ سال را مخالف تاریخ اهل کتاب می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۱۶). همچنان‌که قول *الکافی* را مبنی بر پنج هزار سال فاصله بین گویندگان سخن: «إِنَّ اللَّهَ قَفِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (آل عمران: ۱۸۱) و کشندگان پیامبر به سبب ناسازگاری با تاریخ میلادی موجود، درست نمی‌داند (همان، ج ۴، ص ۸۵).

ب. رویکرد علامه طباطبائی به گزارش‌های تاریخی (اخبار آحاد)

استفاده از گزارش‌های تاریخی در تفسیر، می‌تواند کاربردها و کارکردهای متعددی از جمله توضیح بیشتر آیه، تصحیح یافته‌های تفسیری و مبنا قرار دادن گزارش تاریخی داشته باشد. عدم نقل گزارش تاریخی، نقل گزارش بدون اظهار نظر و رد گزارش تاریخی نیز می‌تواند شناخت ما را نسبت به رویکرد مرحوم علامه تکمیل کند. در ادامه، هریک از این موارد بررسی می‌شود:

۱. توضیح و جزئیات بیشتر

بسیاری از گزارش‌های تاریخی به هدف توضیح و روشن کردن فضای تاریخی آیه آورده می‌شود. می‌توان انبوه کتاب‌های *قصص انبیا* را براساس همین نگاه به آیات تاریخی ارزیابی کرد. این گزارش‌های تاریخی به تفصیل واقعه‌ای پرداخته‌اند که در قرآن به اجمال بدان پرداخته شده است. مرحوم علامه از این شیوه غافل نبوده و به مناسبت آیه محل بحث، از نقل گزارش‌های تاریخی مربوط به آن صرف نظر نکرده است.

۲. تصحیح یافته‌های تفسیری

گزارش‌های تاریخی می‌تواند مفسر را نسبت به یافته تفسیری، به تأمل وادارد. همین مسئله موجب شده است مفسر در ارائه تفسیر درست از آیه، به عهدین بی توجه نباشد.

چنان‌که می‌دانیم، قرآن کریم تصریح کرده است به اینکه حضرت عیسی علیه السلام تا سن کهولت زنده می‌ماند: «وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا» (آل عمران: ۴۶). این در حالی است که انجیل‌ها دلالت دارند بر اینکه بیش از سی و سه سال در روی زمین زندگی نکرد. علامه طباطبائی ضمن عدم رد صریح نظر انجیل، این مسئله را قابل تأمل بیشتری می‌داند. ایشان حتی راه‌حلی‌هایی را از دیگران نقل می‌کند؛ از جمله اینکه:

بعضی گفته‌اند: سخن گفتن وی با مردم در سن کهولت، بعد از برگشتش از آسمان است؛ چون آن جناب قبل از آنکه به آسمان صعود کند، به سن کهولت نرسیده بود، تا در آن سن با مردم سخن گفته باشد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۹۶).

و یا اینکه:

چه بسا گفته باشند آنچه بعد از بررسی دقیق در کتب تاریخ به دست می‌آید، این است که عیسی علیه السلام بر خلاف آنچه از انجیل‌ها استفاده می‌شود، حدود شصت و چهار سال در زمین زندگی کرد (همان).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، مرحوم علامه بنا بر طرد کلی نظر عهدین ندارد، بلکه بعکس، به دنبال آن است تا راه‌حل و وجه جمعی بین اقوال بیابد. بر همین اساس، ترجیح می‌دهد این‌گونه جمع کند: «آنچه از سیاق آیه مورد بحث استفاده می‌شود این است که می‌خواهد به یکی از معجزات آن جناب اشاره کند» (همان).

۳. مبنا قرار دادن گزارش تاریخی

مفسر در برخی موارد، دیدگاه خود را بر پایه گزارش تاریخی بنا می‌نهد. درباره اینکه ذوالقرنین همان کوروش است، استناد به قسمت‌هایی از تورات منشأ پذیرش این قول شده است. این قسمت‌ها عبارتند از: کتاب «عزرا»، فصل اول؛ کتاب «دانیال»، فصل ششم؛ کتاب «اشعیا»، فصل ۴۴ و ۴۵ که در آنها به‌طور مفصل به تجلیل و تقدیس کوروش پرداخته‌اند (همان، ج ۱۳، ص ۳۹۲).

یا آنکه در واکاوای یاجوج و ماجوج، برخی به تورات ارجاع داده‌اند که در موارد ذیل نام «یاجوج» و «ماجوج» به چشم می‌خورد: سفر «پیدایش»، فصل ۱۰؛ کتاب «حزقیال»، فصل ۳۸؛ همان کتاب، فصل ۳۹؛ و اصحاح ۲۰ از «رؤیای یوحنا» (همان، ص ۳۸۱).

در بررسی لغوی معنای «مسیح»، علامه طباطبائی از میان وجوهی که برای «مسیح» گفته شده، گرچه وجه خاصی را انتخاب نمی‌کند، ولی در بررسی دو وجه از این وجوه، به تاریخ و عهدین متمسک می‌شود:

وجه اول: کلمه «مسیح» عربی کلمه «مشیحا»ی عبری است که در کتب عهدین عبری آمده و به‌گونه‌ای که از این دو کتاب استفاده می‌شود، رسم بنی اسرائیل چنین بوده که هر پادشاهی تاج‌گذاری می‌کرده، که کاهنان او را با روغن مقدس مسح می‌کرده‌اند تا سلطنتش مبارک شود و بدین مناسبت، پادشاه را «مشیحا» می‌گفتند، که یا به معنای خود «شاه» است و یا به معنای «مبارک» (همان، ج ۳، ص ۳۰۴).

وجه دوم: از کتب بنی اسرائیل استفاده می‌شود که حضرت عیسی علیه السلام را از این جهت «مسیحا» نامیدند که در بشارت آمدنش خوانده بودند: او به زودی در بنی اسرائیل ظهور می‌کند و او بر ایشان حکم می‌راند و منجی ایشان است. در انجیل آمده:

وقتی فرشته نزد مریم درآمد و گفت: ... پسری می‌زایم و نامش را «یسوع» می‌گذاری و این به زودی مردی عظیم می‌شود که حتی او را پسر خدای علی می‌خوانند و رب به او کرسی داود، پدرش، را خواهد داد و تا ابد بر بیت یعقوب حکمرانی خواهد نمود و ملک او آخر ندارد (انجیل لوقا: ۱-۳۴).

۴. عدم نقل گزارش تاریخی

مفسران، به‌ویژه مفسرانی که با رویکرد منفی به تاریخ نگریسته‌اند، در موارد فراوانی، گزارش‌های تاریخی را نقل نکرده‌اند. علامه طباطبائی در خصوص روایات تاریخی، ذیل آیه ۱۳۹ تا ۱۴۸ سوره صافات «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» درباره حضرت یونس علیه السلام می‌نویسد:

روایاتی که از طرق امامان اهل بیت علیهم السلام در تفسیر این آیات وارد شده با اینکه بسیار زیاد است و نیز بعضی از روایاتی که از طرق اهل سنت آمده، هر دو در این قسمت (اسرائیلی بودن) شریکند که بیش از آنچه از آیات استفاده می‌شود چیزی ندارند، البته با مختصر اختلافی که در بعضی از خصوصیات دارند، و ما هم به همین جهت، از نقل آنها صرف‌نظر کردیم (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۷، ص ۲۵۳).

سیدقطب نیز در توضیح آیات مربوط به حضرت نوح علیه السلام، از ذکر هرگونه روایت تاریخی امتناع می‌ورزد (سیدقطب، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۶).

یکی از شاخصه‌های بارز ناستواری متنی گزارش‌های تاریخی اختلاف‌های فراوان بین آنها در یک موضوع و آیه خاص است؛ مثلاً، آیه ۱۰۲ سوره مبارکه بقره «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سَلِيمٍ» پراحتمال‌ترین آیه قرآن شمرده شده است (۱ به توان ۴ در ۳ به توان ۹ در ۴). آیه مربوط به ذوالقرنین نیز یکی از این آیات است.

علامه طباطبائی در تفسیر آیات مربوط به ذوالقرنین می‌نویسد: روایات مروی از طرق شیعه و اهل سنت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و از طرق خصوص شیعه از ائمه اطهار علیهم السلام و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعان، که اهل سنت با آنها معامله حدیث نموده‌اند (که آنها را احادیث موقوفه می‌خوانند) درباره داستان ذوالقرنین بسیار اختلاف دارد؛ آن هم اختلاف‌هایی عجیب، و آن هم نه در یک بخش داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن. این اخبار در عین حال، مشتمل بر مطالب شگفت‌آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده و بلکه عقل سالم آن را محال می‌داند، و عالم وجود هم منکر آن است. و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده، در آنها دقت نماید هیچ شکی نمی‌کند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. از همه مطالب غریب‌تر، روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند - از قبیل وهب بن منبه و کعب الاحبار - نقل کرده‌اند؛ یا اشخاص دیگری نقل کرده‌اند که از قراین به دست می‌آید از همان یهودیان گرفته‌اند. بنابراین، دیگر چه فایده‌ای دارد که ما به نقل آنها و استقصا و احصای آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند، پردازیم؟ (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۳۱۰).

ولی با این حال، جالب است که ایشان در ادامه، این اقوال تاریخی را نقل می‌کند و به این اختلافات هم می‌پردازد.

چند نکته از این نمونه تفسیری که علامه طباطبائی نقل کرده، مدنظر است:

اول. تأکید بر این مسئله که با وجود آنکه به آسیب اسرائیلیات اشاره می‌شود، ولی در عمل، از جانب مفسر تحرزی از آن نمی‌شود. البته شاید کسی این‌گونه از مرحوم علامه دفاع کند که وی در بحث روایی خود، بنا ندارد مبنا و اصول تفسیر آیات را مطرح کند، بلکه صرفاً درصدد ارائه یک بسته روایی در کنار تفسیر آیات است.

دوم غالب یا همه این اختلافات ذکر شده از منابع روایی سنی و شیعه بوده است، نه کتب تاریخی. اگر غرض قرآن از تاریخ بدون تحدید زمان و مکان آن است که عبرت‌گیری به همین وسیله حاصل می‌شود و نیازی به ذکر جزئیات نیست، پس باید گفت: این همه جزئیاتی که در زبان این روایات آمده چگونه قابل توجیه است؟

باید توجه داشت که صرف ناسازگاری بدوی عقلی نمی‌تواند مجوزی برای طرد روایت باشد. چه بسا مضامین یک روایت به معجزه‌های ارتباط داشته باشد و یا اینکه متن آن قابل تأویل باشد. در ادامه، به این دو مسئله می‌پردازیم:

۵. نقل گزارش بدون اظهار نظر

با توجه به اشتراکات فراوان قرآن و عهدین در مواد تاریخی، مفسران در تفسیر خود، به گزارش‌های عهدین بی‌توجه نبوده‌اند. نقل یک مطلب بدون اظهار نظر دربارهٔ صحت و سقم آن، می‌تواند فواید ذیل را به همراه داشته باشد:

اول. مفسر به گزارش‌ها بی‌توجه نبوده و آنها را در تفسیر خود لحاظ کرده است. می‌توان گفت: در بسیاری از موارد، مفسر به بیان تاریخ می‌پردازد، ولی هدف از آن چیزی جز نقل نیست و هیچ ارتباطی با تفسیر آیه ندارد. همین حساسیت موجب می‌شود که مفسر از تعبیر «رُوی» استفاده کند، یا آنکه در نهایت، علم آن را به خدا واگذار کند. نمونهٔ این رویکرد تفسیر کشاف است که از ممیزات آن سلامت از داستان‌های اسرائیلی است و در نقل گزارش‌های داستان حضرت داود و سلیمان علیهم‌السلام به همین صورت عمل کرده است (زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۰). شاید یکی از علل عدم توقف حضور اسرائیلیات در تفاسیر، همین مسئله باشد؛ یعنی مفسر با وجود ادعان به بی‌پایگی گزارش، خود را ناگزیر از نقل آن برای اعتباربخشی به جامع‌نگری خود می‌داند. این رویکرد مفسران می‌تواند این پیام را به دنبال داشته باشد که در بدترین شرایط نیز طرد گزارش‌های تورات توصیه نمی‌شود.

از سوی دیگر، نقل این گزارش‌ها می‌تواند گویای پذیرش ضمنی آنها توسط مفسر و تأیید شدن نظر تفسیری وی توسط آن گزارش‌ها باشد. علامه طباطبائی در تفسیر آیه «إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ» (آل عمران: ۳۵) براساس روش تفسیری خود، در ضمن «بحث روایی»، به نقل برخی روایات تاریخی شیعی می‌پردازد و آن‌گاه این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند: «این روایات به‌طوری‌که ملاحظه می‌فرمایید، درست مطابق بیان ماست» (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۸۷).

جالب است که ایشان دو اشکال جدیدی را که براساس آن روایات به وجود می‌آید بی‌پاسخ خوانده و از عهدهٔ تفسیر خود خارج می‌داند؛ یعنی تاآنجا که گزارش تاریخی همراه با نظر تفسیری ایشان است، از آن به‌عنوان مؤید استفاده می‌کند، و درآنجا که با اشکال مواجه می‌شود اصراری بر مبنا بودن آن روایت ندارد.

از سوی دیگر، کارکرد تاریخ در تفسیر را نباید یک کارکرد آنی و مستقیم تصور کرد، بلکه مجموعه فضایی که گزارش‌های تاریخی برای مفسر فراهم می‌کند ایشان را به برداشت صحیح‌تر از آیه نزدیک می‌کند. علامه طباطبائی از کسانی است که در عمل نشان داده بین تفسیر آیات تاریخی و ذکر اقوال مورخان تفاوت است و مجرد ذکر یک تاریخ ذیل آیه تاریخی به معنای تفسیر آیه

محسوب نمی‌شود. ایشان پس از تفسیر آیات تاریخی مربوط به حضرت نوح علیه‌السلام (سوره هود) و نقل روایت، می‌نویسد:

این حدیث، که ما قسمتی از آن را با طول و تفصیلش نقل کردیم، خیلی ارتباط به بحث تفسیری نداشت. چیزی که هست، ما آن را به‌عنوان نمونه‌ای از روایات بسیاری که در این جزئیات از طرق شیعه و اهل سنت وارد شده آوردیم، و نیز به این منظور نقل کردیم تا برای خواننده در فهم داستان‌های آیات مورد بحث کمکی از ناحیهٔ روایات شده باشد (همان، ج ۱۰، ص ۳۶۵).

۶. رد گزارش‌های تاریخی

علامه طباطبائی گاهی گزارش تاریخی را نقل کرده و به نقد و درنهایت، طرد آن پرداخته است. این رویکرد در درون خود، گویای پذیرش قابلیت عهدین و اعتبار اجمالی آن برای بررسی گزارش‌های تاریخی قرآن است. برای نمونه، علامه طباطبائی ذیل آیه «قَالَ يَا قَوْمِ هُوَ لَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ» (هود: ۷۸) می‌نویسد:

ممکن است یکی از مفسران به ما اشکال کند و بگوید: تعبیر به کلمهٔ «بنات» با اینکه آن جناب بیش از دو دختر نداشته، خود دلیل و قرینه است بر اینکه مرادش زنان امت است، نه دو دختر خودش؛ چون لفظ جمع بوده که بر فرد صادق نیست. در جواب می‌گوییم: بر این هم که آن جناب دو دختر داشته، از الفاظ آیه هیچ دلیلی نیست، نه در کلام خدای تعالی و نه در تاریخی که مورد اعتماد باشد، بلکه در تورات موجود آمده که لوط تنها دو دختر داشته، ولی گفتهٔ تورات مورد اعتماد نیست (همان، ص ۵۰۸).

ج. نقد گزارش‌های تاریخی

شناخت صحیح و کامل هر موضوع بستگی به میزان آگاهی دارد که از راه‌های گوناگون دربارهٔ آن به‌دست می‌آید. حتی بنا بر دیدگاه «کفایت تفسیر قرآن به قرآن» که روش تفسیری مرحوم علامه است- یا تفسیر «قرآن به قرآن و سنت»، نمی‌توان در تفسیر، به گزارش‌های تاریخی بی‌توجه بود. علامه طباطبائی در برخورد با این گزارش‌ها، اعم از اسرائیلیات، گزارش‌های عهدین و روایات تاریخی، روش خاصی دارد که در ادامه، آنها را در قالب چند روش پی می‌گیریم:

۱. عدم تنافی با دریافت‌های عقلی و نقلی

عمده نقدهایی که بر تورات و انجیل وارد شده نقدهای متنی است. متن گزارش‌های تاریخی از جهات گوناگون نقد شده و ناستواری‌های زیادی به آنها نسبت داده شده است. شاید به‌سبب همین ناسازگاری‌های درونی است که در تاریخ‌های عمومی، چون تاریخ یعقوبی و الکامل ابن‌اثیر، و تاریخ

پیامبران به تفصیل مطرح نشده است. این مسئله می‌تواند این مفهوم را داشته باشد که گزارش‌های تاریخی تورات و انجیل چندان استوار نبوده است.

تنافی با دریافت‌های عقلی و نقلی از عمده شواهد ناستواری متنی به‌شمار می‌رود. مطالبی در گزارش‌های تاریخی به چشم می‌خورد که به هیچ وجه، با مبانی دینی و عقلی سازگار نیست. خود علامه طباطبائی می‌نویسد: «این احادیث و اخبار، همه به ماقبل تاریخ منتهی می‌شود و آن‌طور که باید، نمی‌توان به آنها اعتماد کرد» (همان، ج ۱۴، ص ۷۳).

یا در جای دیگر می‌نویسد: «بیشتر روایاتی که در این داستان وارد شده مطالب عجیب و غریبی دارد که نظایر آن در اساطیر هم کمتر دیده می‌شود؛ مطالبی که عقل سلیم نمی‌تواند آن را بپذیرد و بلکه تاریخ قطعی هم آنها را تکذیب می‌کند» (همان، ج ۱۵، ص ۳۶۹).

برای نمونه، می‌توان به روایتی در کتاب *بحارالانوار* اشاره کرد. مرحوم علامه ذیل داستان الیاس نبی علیه السلام، خلاصه‌ای از آن را آورده است و در نهایت، می‌نویسد: «هرکه خودش در آن دقت کند به ضعف آن پی می‌برد» (همان، ج ۱۷، ص ۲۴۵).

ایشان علت خودداری خود از ذکر روایات مربوط به داستان هود و عاد را این‌گونه ذکر می‌کند: «باید دانست که روایات درباره داستان هود و عاد بسیار وارد شده، اما مشتمل بر اموری است که به هیچ راهی نمی‌توان اصلاحش کرد، نه از طریق قرآن کریم و نه از طریق عقل و اعتبار، و به همین جهت، از ذکر آن روایات صرف‌نظر کردیم» (همان، ج ۱۰، ص ۴۵۵).

علامه طباطبائی درباره گزارش‌های ذیل آیات مربوط به حضرت یونس علیه السلام می‌نویسد:

موارد اختلافی که در این نقل با ظاهر آیات قرآن هست بر خواننده پوشیده نیست؛ مثل این نسبت که به آن جناب داده که از انجام رسالت الهی شانه خالی کرده و فرار کرده است، و اینکه از برطرف شدن عذاب از قوم ناراحت شده، با اینکه از ایمان و توبه آنان خبر داشته است. چنین نسبت‌هایی را نمی‌توان به انبیا علیهم السلام داد (همان، ج ۱۷، ص ۲۶۵).

علامه طباطبائی درباره «چشمه حیات» در داستان حضرت خضر و موسی علیهم السلام می‌نویسد:

درباره آن، هیچ خبری از قضیه «چشمه حیات» نیست، جز گفته برخی از مفسران و داستان‌سرایان از اهل تاریخ، و مأخذی قرآنی که بتوان به آن استناد کرد، وجود ندارد. وجدان حسی نیز آن را تأیید نکرده و در هیچ ناحیه از نواحی کره زمین، چنین چشمه‌ای یافت نشده است (همان، ج ۱۳، ص ۳۳۸).

طبری پنج روایت به این مضمون که «ابراهیم دروغ نگفت، مگر در سه جا: دو جا درباره خدا و یک‌جا درباره ساره»، آورده که چهار مورد آن از ابوهریره است (طبری، ۱۳۹۲ق، ج ۲۳، ص ۴۵). اما روشن است که این مضمون قابل قبول نیست.

از دیگر نمونه‌هایی که دربردارنده تنافی با عقل و نقل است اینکه گفته‌اند:

در جریان طوفان نوح، آن پسری که از سوار شدن بر کشتی تخلف کرد پسر واقعی نوح نبوده، بلکه در بستر زناشویی او متولد شده بود، و نوح خیال می‌کرد او واقعاً پسر خودش است، و خبر نداشته که همسرش به ناموس وی خیانت کرده- و از مردی بیگانه باردار شده- و خدای تعالی در جمله «إِنَّهُ لَكَيْسٌ مِنْ أَهْلِكَ» آن جناب را متوجه به حقیقت امر نموده است. و این تفسیر به حسن و مجاهد نسبت داده شده است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰، ص ۳۵۲).

علامه طباطبائی در رد این تفسیر می‌نویسد:

این نیز درست نیست؛ زیرا اولاً، نسبت ننگ به ساحت مقدس انبیا دادن امری است که ذوق آشنای با کلام خدای تعالی آن را نمی‌پسندد، بلکه این‌گونه امور را از ساحت مقدس انبیا دفع می‌کند، و آن حضرات را منزله از امثال این اباطیل می‌داند. و ثانیاً، این مطلبی است که لفظ آیه به‌طور صریح بر آن دلالت ندارد و حتی ظهوری هم در آن ندارد؛ زیرا ما در این قسمت از داستان نوح علیه السلام، جز این جمله که می‌فرماید: «إِنَّهُ لَكَيْسٌ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» چیز دیگری نداریم، و این عبارت هیچ ظهوری در آن جسارتی که مفسرین نام‌برده کرده‌اند، ندارد، و اگر در آیه «اَثْرَاتُ نُوحٍ وَاَثْرَاتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَاتَاهُمَا» نسبت خیانت به همسر نوح و همسر لوط داده، بیش از این ظهور ندارد که آن دو زن با دشمنان شوهر خود دوستی می‌کرده‌اند، و اسرار شوهر خود را مخفیانه در اختیار دشمنان می‌گذاشته و آنان را بر علیه همسران خود می‌شورانیدند (همان، ص ۳۵۳).

۲. توجه به مقام عصمت

در آیات تاریخی، تعبیری همچون «ذنب» و «عصیان» وجود دارد که درباره انبیا به کار رفته، اما مفسران معنای آن را به‌گونه‌ای تأویل کرده‌اند که مناسب جایگاه پیامبران باشد. این‌گونه تأویل‌ها می‌تواند با تحول مفاهیم در بستر زمان، ارتباط داشته باشد. علامه طباطبائی در این‌باره می‌نویسد: «به هر حال، باید توجه داشت که کلیه عبارات آیات تاریخی به وجه صحیحی تأویل شوند؛ مثلاً، آیه «وَالِإِلَّا تَغْفِرَ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (هود: ۴۷) کلامی است از نوح علیه السلام که صورتش صورت توبه است، ولی حقیقتش شکر در برابر نعمت تعلیم و تادیبی است که خدای تعالی به وی ارزانی داشت. علت اینکه به صورت توبه تعبیر شده این است که همین شکرگزاری رجوع به خدا و پناه بردن به اوست، و لازمه آن این است که از خدای تعالی طلب مغفرت و رحمت کند؛ یعنی آن عملی که اگر انسان انجام دهد گرفتار لغزش و سپس دچار هلاکت می‌گردد بر آدمی ببوشاند، (چون «مغفرت» به معنای «پوشاندن» است) و نیز عنایت و رحمتش شامل حال آدمی گردد. کلمه «ذنب» تنها به معنای نافرمانی خدای تعالی نیست، بلکه به هر وبال و اثر بدی که عمل آدمی داشته باشد هرچند آن عمل نافرمانی امر تشریحی

خدای تعالی نباشد نیز «ذنب» گفته می‌شود. و در نتیجه «مغفرت» نیز تنها به معنای آمرزش و پوشاندن معصیت به معنای معروفش در نزد متشرعه نیست، بلکه هر ستر و پوشش الهی مغفرت الهی است، هر چند ستر آثار سوئی باشد که عمل صالح انسان داشته باشد، و اگر خدای تعالی آن اثر سوء را نپوشاند سعادت و آسودگی خاطر از آدمی سلب می‌شود» (همان، ص ۳۵۸).

مرحوم علامه ضمن ردّ نسبت‌های ناروا به انبیایی مانند حضرت یونس علیه السلام در عهدین می‌نویسد:

حال اگر بگویی نظیر این نسبت‌ها در قرآن کریم آمده، در آیات همین داستان در سوره صافات نسبت «اباق» (فرار) به آن جناب داده و نیز او را «مغاضب» و خشمگین خوانده، و در سوره انبیاء به وی این نسبت را داده که پنداشته خدا بر او دست نمی‌یابد، در پاسخ می‌گوییم: بین این نسبت‌ها و نسبتی که در کتب عهدین به آن جناب داده فرق است. آری، کتب مقدسه اهل کتاب، یعنی عهد قدیم و جدید سرشار از نسبت گناه و حتی گناهان کبیره و مهلکه به انبیا علیهم السلام است. دیگر جا ندارد یک مفسر در این مقام برآید که نسبت معصیت را طوری توجیه کند که از معصیت بیرون شود، بخلاف قرآن کریم که ساحت انبیا را با صراحت، منزله از معاصی و حتی گناهان صغیره می‌داند. و یک مفسر چاره ندارد، جز اینکه اگر به آیه و روایتی برخورد که به وی چنین نسبتی از آن می‌آید، آن را توجیه کند؛ برای اینکه آیتی که بر عصمت انبیا علیهم السلام دلالت دارد خود قرینه قطعی است بر اینکه ظاهر چنین آیه و روایتی مراد نیست، و باید حمل بر خلاف ظاهرش شود، و به همین جهت، در معنای کلمه «اذ ابق» و نیز در معنای «مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» بیانی آوردیم که دیدید هیچ منافاتی با عصمت انبیا علیهم السلام نداشت، و حاصل آن معنا این بود که گفتیم: کلمات حکایت حال و ایهامی است که: فعل یونس علیه السلام موهم آن بود و خلاصه اینکه یونس علیه السلام نه از انجام مأموریت فرار کرد و نه از برطرف شدن عذاب خشمگین بود، ولی کاری کرد که آن کار ایهامی به این معانی داشت» (همان، ج ۱۷، ص ۲۵۶).

۳. توجه به اعجاز و تأویل

برخی از روایات تاریخی شامل اموری خارق‌العاده‌اند که ممکن است در ردیف خرافات واقع شوند، و حال آنکه دلالت بر معجزه می‌کنند. علامه طباطبائی در توضیح روایتی مربوط به پی کردن ناقه حضرت صالح علیه السلام می‌نویسد: «نباید در این حدیث، به‌خاطر اینکه مشتمل بر اموری خارق‌العاده است، از قبیل اینکه همه جمعیت از شیر ناقه مزبور می‌نوشیدند و اینکه همه آن جمعیت روز به روز رنگ رخسارشان تغییر می‌کرد، اشکال کرد؛ برای اینکه اصل پیدایش آن ناقه به صورت اعجاز بوده و قرآن عزیز به

معجزه بودن آن تصریح کرده و نیز فرموده که آب محل در یک روز اختصاص به آن حیوان داشته و روز دیگر مردم از آب استفاده می‌کردند و وقتی اصل یک پدیده‌ای عنوان معجزه داشته باشد دیگر جا ندارد که در فروع و جزئیات آن اشکال کرد» (همان، ج ۱۰، ص ۴۷۱).

ولی درباره همین موضوع، روایات دیگری وجود دارد که مرحوم علامه آنها را رد می‌کند. ایشان

می‌نویسد:

در بعضی از روایات، درباره خصوصیات ناقه صالح آمده که آن قدر درشت هیکل بود که فاصله بین دو پهلویش یک میل بوده. (و «میل» به گفته صاحب المنجد مقدار معینی ندارد. بعضی آن را به یک چشم‌انداز معنا کرده‌اند و بعضی به چهار هزار ذراع که حدود دو کیلومتر می‌شود) و همین مطلب از اموری است که روایت را ضعیف و موهوم می‌کند، البته نه برای اینکه چنین چیزی ممتنع‌الوقوع است. چون این محذور قابل دفع است و ممکن است در دفع آن گفته شود: حیوانی که اصل پیدایشش به معجزه بوده، خصوصیاتش نیز معجزه است. بلکه از این جهت که (در خود روایات آمده که مردم از شیر آن می‌نوشیدند و حیوانی که بین دو پهلویش دو کیلومتر فاصله باشد باید ارتفاع شکم و پستانش به سه کیلومتر برسد) چنین حیوانی با در نظر گرفتن تناسب اعضایش، باید بلندی کوهانش از زمین شش کیلومتر باشد و با این حال، دیگر نمی‌توان تصور کرد که کسی بتواند او را با شمشیر به قتل برساند. درست است که حیوان به معجزه پدید آمده، ولی قاتل آن دیگر به‌طور قطع، صاحب معجزه نبوده. بلی، با همه این احوال، جمله «لها شرب یوم ولکم شرب یوم» (یک روز آب محل از آن شتر و یک روز برای شما) خالی از اشاره و بلکه خالی از دلالت بر این معنا نیست که ناقه مزبور جثه‌ای بسیار بزرگ داشته است (همان).

ملاحظه می‌شود که مرحوم علامه بین این دو گروه از روایات، یعنی روایاتی که دلالت بر معجزه می‌کنند و گزارش‌هایی که بر اموری غیرواقعی و غیرعقلانی دلالت می‌کنند تفاوت جدی قایل می‌شود.

باز در همین زمینه و تفکیک بین معجزه و خلاف عقل، علامه طباطبائی درباره آیات مربوط به حضرت مریم علیها السلام (آل عمران: ۴۵) و مضمون روایات ناظر به آن (وحی شدن به عمران، وجود میوه غیرموسمی در محراب حضرت مریم و وجود «درخواست نشانی» به معنای تشخیص بین خدایی و شیطانی بودن صوت) که به ظاهر با مبانی عقلی تنافی دارد، می‌نویسد: «بعضی از مفسران به‌شدت منکر این روایات شده و مضامین آن را به سختی رد کرده و گفته‌اند: هیچ راهی برای اثبات این امور نیست؛ نه خدای سبحان آن را گفته و نه رسول گرامی‌اش، و اموری هم نیست که عقل راهی به اثبات آن داشته باشد. تاریخ معتبر هم سخنی از آنها به میان نیاورده. در این میان، بجز مشتکی روایات اسرائیلی و غیراسرائیلی نداریم، و احتیاجی هم نداریم که در فهم معانی آیات قرآن به این‌گونه وجوه دور از نظر تمسک کنیم. لیکن سخنان خود این مفسر سخنانی بی‌دلیل است و روایات مذکور هرچند خبر واحدند

و خالی از ضعف نیستند و یک اهل بحث ملزم نیست که حتماً به آنها تمسک بجوید و به مضامین آنها احتجاج کند، ولیکن اگر دقت و تدبر در آیات قرآنی مضامین مذکور را به ذهن نزدیک کرد، چرا آنها را پذیریم؟ و از آن روایات، آنچه از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده مشتمل بر هیچ مطلب خلاف عقل نیست» (همان، ج ۳، ص ۲۸۹).

آن‌گاه خود علامه در تبیین اینکه روایت خلاف عقل چیست، می‌نویسد: «بلی، در بعضی از روایاتی که از قدمای مفسران نقل شده، اموری آمده که با عقل سازش ندارد؛ مثلاً، از قتاده و عکرمه روایت کرده‌اند که گفته‌اند: شیطان نزد زکریا آمد و او را در مورد بشارتی که شنیده بود، به شک انداخت و گفت: اگر این بشارت از ناحیه خدای تعالی بود آهسته به تو می‌رساند و آن را پنهان می‌کرد، همان‌طور که تو با خدا آهسته و نهانی سخن گفتی. از این قبیل وسوسه‌ها کرد و کرد تا او را به شک انداخت، با اینکه این‌گونه سخنان هیچ مجوزی برای پذیرفتنش نیست؛ نظیر گفتاری که در انجیل لوقا آمده (انجیل لوقا: ۱-۲۰) که جبرئیل به زکریا گفت: اینک دیگر زبان بسته شدی و نمی‌توانی سخن بگویی، مگر بعد از مدتی که مقرر شده و این بدان جهت بود که تو کلام مرا تصدیق نکردی؛ کلامی که به‌زودی صدقش محقق می‌شود» (همان).

با دقت در کلام مرحوم علامه، روشن می‌شود که باید بین خلاف عقل و معجزه، تفاوت قایل شد؛ یعنی نمی‌توان هر مطلبی را که ظاهر آن خلاف عقل است، رد کرد، ضمن آنکه وی ضمن مقایسه گزارش‌هایی که در حوزه تفسیری اهل سنت وجود دارد با روایات اهل بیت علیهم‌السلام، به دنبال آن است تا بیان کند که روایات اهل سنت بیشتر در معرض آسیب‌های مورد بحث است.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی در تفسیر خود، از تاریخ بهره برده و قبول تحریف عهدین ایشان را از مراجعه به عهدین باز نداشته است. بهره‌گیری از تواتر تاریخی، نقل مطالب تاریخی عهدین در تفسیر برای تأیید یافته‌های تفسیری یا برای مقایسه بین گزارش‌ها یا برای نقد و رد آنها، روش متداول مرحوم علامه است. آنچه در روش تاریخی ایشان مشهود است آن است که مرحوم علامه توانسته ارزش و جایگاه تاریخ در تفسیر را از نوعی انزوای تفسیری بیرون آورد و رویکرد حاکم بر تفسیر، یعنی تاریخ‌گریزی را به سمت اعتدال پیش برد.

منابع

کتاب مقدس، ۱۳۸۸، انجمن کتاب مقدس ایران.

ایازی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۶، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۰۳ق، *تفسیر البرهان*، بیروت، مؤسسه الوفا.

زمخشری، محمودبن عمر، بی تا، *الکشاف عن حقایق غوامض القرآن*، قم، ادب الحوزه.

سجادی، سیدصادق و هادی عالم‌زاده، ۱۳۸۳، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران، سمت.

سیدقطب، بی تا، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارشروق.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبری، محمدبن جریر، ۱۳۹۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۶ق، *انوار الاصول*، به کوشش احمد قدسی، قم، نسل جوان.

نقیسی، شادی، ۱۳۸۳، *علامه طباطبائی و حدیث (روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان)*،

تهران، علمی فرهنگی.

بررسی انتقادی ادبیات و پیشینه تحقیق درباره اندیشه سیاسی آخوند خراسانی

علیرضا جوادزاده / عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

Javadi4@qabas.net

دریافت: ۱۳۹۲/۲/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۹

چکیده

در بررسی حیات و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، سه نوع منبع قابل ذکر است: ۱. تألیفات و آثار نوشتاری آخوند در عرصه سیاسی؛ ۲. نقل‌های معاصران آخوند درباره ایشان؛ ۳. آثار تحقیقی و تحلیلی درباره آخوند (با تأکید بر حیات و اندیشه سیاسی). در میان منابع تحقیقی و تحلیلی درباره اندیشه سیاسی آخوند، دو طیف مهم وجود دارد: گروهی از نویسندگان، که مبنای مشروعیت حکومت را خواست مردم می‌دانند، با تکیه بر برخی اسناد، گزارش‌ها و ارائه تحلیل‌هایی از مواضع سیاسی آخوند در دوره نهضت مشروطیت، تلاش کرده‌اند تفکر ایشان را به نوعی، سازگار با اندیشه‌های مردم‌سالار غربی، و در تقابل با اندیشه سیاسی دیگر فقهای شیعه قرار دهند. در نقطه مقابل این رویکرد، دیدگاه و تفسیری متفاوت - و البته صحیح - وجود دارد که آخوند را همچون فقهای دیگر، موافق انحصار مشروعیت حکمرانی به فقیهان در عصر غیبت بیان کرده، مشروطه‌خواهی آخوند را (به عنوان یک الگوی سیاسی که مبتنی بر اندیشه سیاسی ثابت درباره ولایت عامه فقهاست)، در طول - و نه در عرض - آن معرفی می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: اندیشه سیاسی، مشروعیت حکومت، ولایت فقیه، نهضت مشروطیت، آخوند.

مقدمه

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، از فقیهان و مراجع تقلید بزرگ شیعه حدود یک قرن پیش بود. شاخصیت علمی - فقهی وی را می‌توان در سه زمینه «قوت و نوآوری علمی»، «تدریس کم‌نظیر» و «نگارش کفایة الاصول» ذکر کرد.

این فقیه بزرگ در جریان نهضت مشروطیت ایران، از آن حمایت کرد و در این زمینه، فعالیت‌های زیادی انجام داد. اقدامات ایشان با توجه به جایگاه اجتماعی برجسته‌اش، موجب شد عملاً در دوره موسوم به استبداد صغیر و اوایل مشروطه دوم، به یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های تأثیرگذار در میان حامیان نظام مشروطه تبدیل شود و رهبری مشروطه‌خواهان مذهبی را پذیرا گردد.

هریک از دو ویژگی مزبور (علمی و سیاسی) کافی است تا موجب اهمیت یافتن یک شخصیت و بررسی اندیشه سیاسی وی شود. با این حال، اگر در کنار این دو ویژگی، مواضع تاریخی و اندیشه‌های یک شخصیت، مرتبط با حیات فعلی یک جامعه در عرصه سیاسی شناسانده شود و از اندیشه‌های آن متفکر در تثبیت یا نقد نظام سیاسی خاص حاکم بر جامعه استفاده گردد، طبیعی است که بررسی حیات و اندیشه وی، اهمیت بیشتری خواهد یافت.

بر اساس آنچه ذکر شد، اهمیت موضوع «بررسی اندیشه سیاسی آخوند خراسانی» را از سه جنبه می‌توان بیان کرد:

۱. برجستگی علمی آخوند در تاریخ اجتهاد شیعه؛

۲. رهبری ایشان در نهضت مشروطیت ایران؛

۳. ارتباط موضع و اندیشه سیاسی ایشان با وضعیت سیاسی حال و آینده ایران.

در دهه اخیر، اهتمام به زندگی و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، افزایش چشم‌گیری یافته است. در همین زمینه، شاید بتوان گفت، آثار نوشته شده در قالب مقاله و کتاب درباره حیات و اندیشه سیاسی آخوند در دهه اخیر با آثار نوشته شده در این موضوع در مدت قریب یک سده قبل از آن برابری می‌کند.

با توجه به عنوان مقاله، در بیان ادبیات و پیشینه تحقیق، طبیعی است محور بحث «اندیشه سیاسی آخوند خراسانی»، باشد؛ اما دو موضوع دیگر در این زمینه حایز اهمیت است:

۱. تبیین صحیح و جامع اندیشه سیاسی یک متفکر نمی‌تواند بدون توجه به اندیشه‌های دیگر وی و

نیز بدون در نظر داشتن ابعاد شخصیتی و رفتار او در عرصه‌های گوناگون (سیاسی، اخلاقی،

اجتماعی... صورت پذیرد. در این میان، آگاهی از مواضع و رفتار سیاسی اندیشمند، جایگاه و اهمیت بیشتری در زمینه شناخت اندیشه سیاسی وی دارد. بدین‌روی، در تبیین اندیشه سیاسی یک متفکر، تحقیق تفصیلی از حیات سیاسی وی امری لازم به‌شمار می‌رود؛

۲. در بررسی نقل‌ها و پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره آخوند، ارائه تفکیک دقیق میان حیات و اندیشه سیاسی آخوند با ابعاد شخصیتی و اندیشه‌های دیگر وی (علمی، اخلاقی و اجتماعی) مشکل است، و به‌ویژه در برخی از این آثار و تحقیقات، نمی‌توان مرزبندی روشن و شفاف در این زمینه در نظر گرفت.

با توجه به این دو نکته، گرچه ذیل عنوان مزبور، محور بحث بیان ادبیات و پیشینه تحقیق در خصوص حیات و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی است، با این حال، برخی از منابعی که ذکر می‌شود، چند بُعدی بوده، بخش‌ها یا زوایایی از آن، به صورت غیرمستقیم با موضوع ارتباط دارد.

در بررسی حیات و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، سه نوع منبع قابل ذکر است:

ا. تألیفات و آثار نوشتاری آخوند در عرصه سیاسی؛

ب. نقل‌های معاصران آخوند درباره وی؛

ج. آثار تحقیقی و تحلیلی درباره آخوند (با تأکید بر حیات و اندیشه سیاسی).

در ذیل، به اختصار، به معرفی این منابع با رویکرد انتقادی پرداخته می‌شود:

۱. تألیفات و آثار نوشتاری آخوند در عرصه سیاسی

آثار نوشتاری سیاسی به‌جای‌مانده از آخوند یا منتسب به آخوند را می‌توان در دو قسم دسته‌بندی کرد:

۱. مطالب و دیدگاه‌های سیاسی آخوند در ضمن کتاب‌های تألیفی وی

در میان تألیفات آخوند، کتابی که به صورت مستقل به سیاست پرداخته باشد، نمی‌شناسیم؛ اما در بخش‌هایی از چند کتاب فقهی ایشان، می‌توانیم به برخی دیدگاه‌های سیاسی ایشان پی ببریم:

مهم‌ترین منبع بیان‌کننده اندیشه سیاسی آخوند در حوزه مشروعیت حاکم، حاشیه ایشان بر بحث ولایات سه‌گانه شیخ مرتضی انصاری در *المکاسب* است. آخوند در این بخش از حاشیه خویش بر کتاب مزبور، به تبع استادش، دیدگاه خود را درباره ولایت ائمه اطهار علیهم‌السلام، ولایت فقیه و ولایت شیعیان عادل مطرح کرده است. در میان شانزده حاشیه آخوند در بحث ولایات سه‌گانه، دو حاشیه ایشان مهم‌تر است: در یکی از این دو حاشیه، آخوند اولاً، ولایت ائمه معصومان را منحصر در امور عمومی دانسته،

ولایت آنها بر امور شخصی افراد را - برخلاف مشهور علمای شیعه - نمی‌پذیرد؛ ثانیاً، دلالت ادله روایی بر شمول ولایت فقیه در امور عمومی را قاصر می‌داند (خراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۳-۹۵). اما در حاشیه دیگر، وی با تمسک به قدر متیقن (که از آن به «دلیل حسب» تعبیر می‌شود)، می‌نویسد:

لکن از این ادله [= ادله روایی] می‌توان به دست آورد که فقیه، قدر متیقن از میان کسانی است که

احتمال داده می‌شود مباشرت یا اذن و نظر آنها معتبر در تصرفات [ضروری و در حوزه عمومی]

باشد؛ همچنان‌که مؤمنین عادل در صورت فقدان فقیه، قدر متیقن از کسانی هستند که تصرفشان

مشروعیت دارد (همان، ص ۹۶).

طبق این حاشیه، آخوند از راه قدر متیقن و حسب، انحصار حقانیت و مشروعیت حکمرانی به فقیهان در عصر غیبت را می‌پذیرد.

کتاب‌هایی که آخوند در آنها به ذکر فتاوی خویش برای عمل مقلدان نگاشته، دربردارنده برخی

دیدگاه‌های سیاسی ایشان است. بیشتر آثار فتوایی ایشان در کتابی با عنوان *فقه فتوایی آخوند خراسانی*،

در سه جلد، در سال ۱۳۹۰، به مناسبت «کنگره بزرگداشت آخوند خراسانی» (توسط پژوهشگاه علوم و

فرهنگ اسلامی در قم) جمع‌آوری و منتشر شد.

دو تقریر از مباحث «قضاء» آخوند را نیز، که توسط میرزا محمد آقازاده و آقاجنفی قوچانی، به

صورت مستقل به نگارش درآمده است - با تسامح - می‌توان در همین قسم، یعنی آثار نوشتاری آخوند،

جای داد. آخوند در دو جا از بحث «قضا»، به مناسبت، ادله روایی ولایت فقیه را ذکر و دلالت آنها بر

شمول ولایت در امور عمومی را بررسی و نقد کرده است (خراسانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷-۱۸ و ۳۰-۳۱؛

نجنفی قوچانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹-۲۲۰ و ۲۳۲) با این حال، طبق تقریر آقازاده، آخوند در موضع دوم، به

پذیرش عمومیت روایت مقبوله عمر بن حنظله تمایل نشان داده است (خراسانی، ۱۳۹۱، ص ۳۰-۳۱). با

فرض عدم قبول روایات نیز، طبعاً دیدگاه آخوند در حاشیه مکاسب مبنی بر تمسک به قدر متیقنن و

دلیلی حسب باقی بود.

۲. آثار نوشتاری سیاسی پراکنده اعم از نامه، تلگراف و تقریظ

بخش قابل توجهی از نوشته‌های سیاسی آخوند، آثار متعدد و در عین حال، کوتاهی است که ایشان در

قالب نامه، تلگراف و تقریظ، ناظر به رخداد‌های سیاسی جامعه ایران و تا حدی عثمانی به نگارش

درآورده است. بیشتر این آثار، در جریان حوادث نهضت مشروطیت ایران و طی پنج سال آخر عمر

آخوند نگاشته شده است. طبق گفته برخی افراد خاندان آخوند، اصل اسناد و مدارک سیاسی آخوند در

منزل فرزند ارشد ایشان در نجف نگاهداری می‌شد. در سال ۱۳۵۶، حکومت عراق به منزل ایشان

هجوم برد و ضمن جست‌وجوی وسایل منزل، «کلیه اسناد و مدارک سیاسی و علمی، از مکتوبات و استفتائات، همه را برداشتند و بردند» و در حال حاضر، از وضعیت آنها اطلاعی در دست نیست (مصاحبه با حجة الاسلام و المسلمین عبدالرضا کفایی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲).

با توجه به این مطلب، آثار کوتاه سیاسی آخوند را باید در منابع دیگر جست‌وجو نمود. این آثار به سبب کثرت، کوتاهی متن و نگارش آنها به اقتضای رخدادها و شرایط زمانی گوناگون طی چند سال، در کتاب‌ها و نشریات گوناگون پراکنده است.

نکته مهمی که درباره اسناد و آثار پراکنده سیاسی آخوند باید بدان توجه داشت، مسئله جعل و سانسور احتمالی آنهاست. توضیح آنکه، در بررسی ابعاد نهضت مشروطیت و موضع شخصیت‌های برجسته در آن، بدون توجه به صحت اسناد منتشر و شایع شده درباره افراد و گروه‌ها - به‌ویژه آنچه در نشریات آن دوره و تواریخ عمومی مشروطیت آمده است - همچنین بدون تلاش برای یافتن اسناد سانسور و کتمان شده یا کمتر انتشار یافته، به صورت طبیعی نمی‌توان به نتیجه‌گیری صحیح و واقعی دست یافت؛ چراکه فضای عصر مشروطه، فضایی ناآرام و پرتنش بود و در چنین شرایطی، ترویج شایعات و نسبت‌های نادرست، و کتمان حقایق و اسناد، و گزینشی عمل کردن یا تغییر و وارونه ساختن آنها رواج داشت.

در هر حال، تعداد زیادی از آثار نوشتاری سیاسی پراکنده آخوند در نشریات منتشر شده در دوره زمانی نهضت مشروطه (همچون *حبل‌المتین*، *مجلس و نجف*) و برخی کتاب‌های تاریخی و خاطرات این دوره (مانند *تاریخ بیداری ایرانیان*، *تاریخ مشروطه ایران* و *واقعات اتفاقیه در روزگار*)، و نیز «صورت مذاکرات مجلس شورای ملی»، انعکاس یافته است.

برخی اطرافیان و شاگردان آخوند به ثبت تعدادی از این آثار اقدام کرده‌اند. در همین زمینه، کتاب *حیات الاسلام فی احوال آیه‌الملك العلام*، نوشته آقانجفی قوچانی قابل ذکر است. آقانجفی در این کتاب - در کنار ذکر مقدمه‌ای در شرح حال آخوند، و مؤخره‌ای در بیان کیفیت وفات ایشان - برخی نامه‌ها و تلگراف‌های آخوند در مسائل سیاسی دوره نهضت مشروطیت را همراه با برخی توضیحات، درج کرده است. از میان حدود ۹۵ تلگراف و نامه ذکر شده در کتاب مزبور، ۶۴ مورد توسط آخوند - به‌تنهایی یا به صورت مشترک - نوشته شده و ۳۱ مورد توسط دیگران در ارتباط با ایشان نگاشته شده است. از مهم‌ترین ضعف‌های این کتاب، می‌توان به «برخورد گزینشی» و «رعایت نکردن توازن در ثبت اسناد» اشاره کرد (درباره این کتاب، در ادامه، بیشتر سخن می‌گوییم).

کتابی نیز با عنوان *آخوند خراسانی به روایت اسناد*، به کوشش آقای علی ططری و خانم فاطمه ترک‌چی، در سال ۱۳۹۰ به مناسبت «کنگره بزرگداشت آخوند خراسانی» (توسط پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در قم) منتشر شد. در این مجموعه، قریب ۱۴۰ سند از «کارکردهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حقوقی آخوند خراسانی» در فاصله سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۱ آمده است. برخی از این اسناد قبلاً در کتاب‌های دیگر منتشر شده بود و نیز برخی اسناد منتشر نشده که در این کتاب انتشار یافته، مربوط به مسائل شخصی افراد بوده و شاید کم‌اهمیت جلوه کند. اشکال مهم این کتاب، که قابل چشم‌پوشی نیست، وجود اشتباهات و اغلاط متعدد در آن، از جمله در عنوان‌گذاری‌ها و ثبت تاریخ برخی اسناد است.

از جمله آثار پراکنده سیاسی آخوند، تقریظ‌های وی بر برخی کتاب‌ها و نوشته‌های سیاسی است. یکی از مهم‌ترین این تقریظ‌ها، تقریظ بر رساله مهم «تنبيه الامه و تنزیه الملة» نوشته شاگرد و صحابی خاص آخوند، میرزا محمدحسین نایینی است. از آنجا که نایینی در بخش‌های گوناگون و موارد متعدد از رساله خویش، بحث نیابت عامه و حاکمیت سیاسی فقیهان را به عنوان امری مسلم و از «قطعیات مذهب» ذکر کرده است، از تقریظ آخوند به این رساله، به وضوح می‌توان بدست آورد: آخوند (هم‌چنان‌که در حاشیه خویش بر مکاسب بر مبنای دلیل قدر متیقن نظر داده بود)، بر دیدگاهش نسبت به انحصار مشروعیت حکمرانی سیاسی به فقیهان در عصر غیبت، استوار است.

جمع‌آوری تألیفات و آثار پراکنده سیاسی در یک کتاب

در سالیان اخیر، بخش قابل توجهی از تألیفات و آثار نوشتاری آخوند یا منتسب به ایشان که در ارتباط با سیاست است، با تلاش آقای محسن کدیور در یک مجموعه جمع‌آوری شد و در سال ۱۳۸۵، با عنوان *سیاست‌نامه خراسانی: قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی* انتشار یافت. این مجموعه به لحاظ محتوایی، دارای سه بخش است:

۱. مقدمه تحلیلی و توضیحی نویسنده (به‌ویژه بخش اول مقدمه که به اختصار، ذیل عنوان «اهمّ میمیزات مکتب سیاسی خراسانی» ذکر شده است)؛
۲. بخش‌هایی از تألیفات و مطالب اصولی و فقهی آخوند که از نظر گردآورنده، مرتبط با سیاست بوده است. این مباحث ذیل هشت عنوان کلی قرار داده شده و حدود نیمی از مطالب کتاب را تشکیل می‌دهد؛
۳. نامه‌ها، تلگراف‌ها و دیگر مطالبی که مرتبط با مسائل سیاسی بوده است. این اسناد ذیل عنوان «اهمّ

لوايح و تلگرافات» تنظیم شده و حدود نیمی دیگر از کتاب را شکل داده است. آنچه در قسمتی از مقدمه آمده، تفسیر اندیشه آخوند است که در بخش سوم بحث حاضر قرار می‌گیرد.

درباره مباحث مربوط به مسائل اصولی و فقهی آخوند، به نظر می‌رسد برخی مطالب ارتباط مستقیمی با دیدگاه‌های سیاسی آخوند ندارد و گردآورنده با پیش‌فرض خاصی به آوردن آنها در مجموعه مذکور اقدام کرده است؛ چنان‌که در انتخاب برخی عناوین جزئی، نسبت نادرست به آخوند داده شده است. در بخش «اهم لوايح و تلگرافات» نیز - فارغ از آنچه درباره لزوم بررسی جعل و سانسور اسناد ذکر شد - متأسفانه پیش‌فرض‌ها و جهت‌گیری‌های گردآورنده دست‌کم در انتخاب برخی عناوین برای اسناد، تأثیرگذار بوده است؛ امری که موجب کاستن از اتقان و وزانت علمی کتاب شده است.

ب) نقل‌های معاصران آخوند درباره وی

نقل‌های تاریخی ثبت‌شده درباره آخوند خراسانی توسط معاصران وی یا مستند به آنها را می‌توان در موارد ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. شرح حال مختصر آخوند توسط معاصران ایشان در تراجم علمای شیعه

کتاب‌های متعددی در شرح حال علمای شیعه به نگارش درآمده است. این کتاب‌ها غالباً به یکی از سه صورت نگارش و انتشار یافته است:

۱. تکنوگاری درباره عالمی خاص به صورت تفصیلی؛
۲. نگارش تراجم گروهی از علما که ویژگی خاص دارند؛ مثلاً مربوط به دوره زمانی خاصی هستند؛
۳. نگارش شرح حال همه علمای بزرگ شیعه (بدون اینکه عنایت به ویژگی خاصی غیر از شهرت و تأثیرگذاری زیاد در میان باشد). در دو صورت اخیر، نوعاً شرح حال به صورت مختصر ارائه می‌شود.

درباره آخوند خراسانی، هر سه نوع شرح حال وجود دارد: هم کتاب‌های مستقل متعدد درباره ایشان نگاشته شده است، هم در میان کتاب‌هایی که به صورت ویژه در معرفی علما و فقه‌های نسبتاً شاخص شیعه قرن سیزده و چهارده هجری (قمری) به نگارش درآمده، به شرح حال ایشان توجه شده است، و هم در کتاب‌هایی که بدون عنایت به ویژگی خاص غیر از شهرت و تأثیرگذاری زیاد - درباره علمای بزرگ شیعه نوشته شده و تاریخ نگارش آنها نیز پس از وفات آخوند است، ترجمه وی آمده است.

آثار مهم از نوع اول، در ادامه نوشتار حاضر معرفی خواهد شد. اما درباره آثار نوع دوم و سوم، باید گفت: برخی از این کتاب‌ها اصیل و برخی دیگر به عنوان منابع درجه دوم محسوب می‌شوند. منابع اصلی تراجم علمای شیعه که به صورت ضمنی یا به صورت مستقل - البته در صفحات محدود - به شرح حال علما و فقه‌های شیعه قرن سیزده و چهارده هجری پرداخته، عمدتاً توسط برخی محققان معاصر آخوند از جمله چند نفر از شاگردان ایشان تهیه شده است. شاید بتوان مهم‌ترین این کتاب‌ها را عبارت دانست از: *تکملة أمل الأمل*، نوشته سیدحسن صدر؛ *تقیاء البشر* (بخشی از *طبقات أعلام الشیعة*) نوشته شیخ آقابزرگ تهرانی (همچنین برخی مطالب شیخ آقابزرگ تهرانی درباره آخوند، در کتاب *الذریعة* آمده است)؛ *مرآة الشرق*، نوشته صدرالاسلام محمدامین امامی خویی؛ *اعیان الشیعة*، نوشته سیدمحسن امین؛ *معارف الرجال*، نوشته شیخ محمد حرزالدین؛ و *احسن الودیعه*، نوشته سیدمحمد مهدی موسوی اصفهانی کاظمی.

۲. نوشته‌های تفصیلی برخی شاگردان آخوند درباره ایشان

به نظر می‌رسد مهم‌ترین اثر در این زمینه، کتاب *حیات الاسلام فی أحوال آیه الملك العلام*، نوشته سیدمحمدحسن نجفی قوچانی (آقاجنئی قوچانی) است. تا آنجا که تحقیقات نشان می‌دهد، این اثر در کنار کتاب *طی العوالم فی أحوال شیخنا الکاظم*، نوشته سیده‌الدین شهرستانی، اولین آثار مستقل نگارش یافته درباره آخوند خراسانی به‌شمار می‌رود (هر دو کتاب در اواخر سال ۱۳۲۹ق و اوایل ۱۳۳۰ق - مدت کوتاهی پس از وفات آخوند - نوشته یا تکمیل شده است). چنانکه قبلاً ذکر شد، صبغه کلی کتاب *حیات الاسلام...*، ثبت اسناد مرتبط با موضع‌گیری‌های سیاسی آخوند خراسانی است. با این حال، در ابتدای کتاب، مطالب و توضیحاتی درباره شخصیت و زندگی آخوند، به‌ویژه خصوصیات علمی و اخلاقی ایشان، ذکر شده است. در اواخر کتاب نیز، واپسین روزهای عمر آخوند (در جریان مهاجرت به سوی ایران) و چگونگی وفات ایشان و برخی مسائل مرتبط در این زمینه، ذکر شده است. همچنین به مناسبت ذکر اسناد، افزون بر توضیح مختصری که آقاجنئی در ابتدای هر سند نوشته، در برخی موارد، به تفصیل، نکات و وقایع تاریخی و برخی توضیحات درباره تلگراف‌ها و نامه‌ها درج شده است. این کتاب، که - ظاهراً - خطی باقی مانده بود، در سال ۱۳۷۸، به کوشش آقای رمضانعلی شاکری به مناسبت بزرگداشت آقاجنئی قوچانی (توسط نشر هفت در تهران) در ۱۵۲ صفحه و زیری منتشر شد. با وجود آنکه در شناسنامه و مقدمه آقای شاکری از تصحیح کتاب خبر داده شده، اما اغلاط متعددی در آن وجود دارد. مصحح، عنوان اصلی کتاب را تغییر داده و بدین صورت آورده است: *برگی*

از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آیه الملک العلماء) پیرامون شخصیت و نقش آخوند ملامحمدکاظم خراسانی در نهضت مشروطیت.

آقاجفی قوچانی همچنین در کتاب مشهور سیاحت شرق - که به بیان خاطرات و وقایع زندگی خود پرداخته - در برخی فصول (به ویژه فصل پنجم)، درباره آخوند خراسانی، فضای سیاسی نجف و وقایع مشروطیت، مطالب و توضیحاتی را ذکر کرده است. کتاب سیاحت شرق در سال ۱۳۰۷ نگاشته شده و در سال ۱۳۵۱ با تصحیح و مقدمه آقای رضاعلی شاکری، (توسط نشر امیرکبیر)، منتشر گردید. به رغم ارزش بالای این دو کتاب، برخی روحیات منفی آقاجفی و شدت ارادت وی به آخوند خراسانی، موجب شده است تا واقعیات به صورت صحیح و منصفانه انعکاس نیافته، گزارش‌ها از موضع بی طرفی خارج شده، جانب‌دارانه بیان گردد؛ چنان‌که به برخی افراد و جریان‌ها، که از همراهان آخوند نبوده و به وی وابستگی نداشتند، نقدها و حملات تندی صورت گرفته است (ر.ک: جوادزاده، ۱۳۸۳، ص ۳۶۸-۳۶۹، ۳۷۸-۳۸۰ و ۳۹۰-۴۰۵).

سیدمحمدعلی (هبة‌الدین) حسینی شهرستانی (از دیگر شاگردان آخوند خراسانی، که فردی برجسته بود و آخوند به او عنایت داشت)، نیز کتابی در شرح حال استاد خویش به نام طی العوالم فی احوال شیخنا الکاظم نگاشت. اما این کتاب انتشار نیافت و بنا به گزارش برخی محققان (عبدالرحیم محمدعلی در کتاب المصلح المجاهد الشیخ محمدکاظم الخراسانی، ص ۱۴۵)، مفقود شده است. با این حال، بخش‌هایی از مطالب کتاب بلافاصله پس از وفات آخوند، در سه شماره از مجله مهم العلم - که شهرستانی آن را به صورت ماهانه منتشر می‌ساخت - درج شد. مجموع صفحاتی که در این سه شماره به تمجید و معرفی آخوند پرداخت شده، کمتر از ۲۰ صفحه است که البته قسمت‌هایی از این صفحات نیز اطلاعات خاصی دربر ندارد، و به گونه‌ای عبارت‌پردازی شده است. با این حال، همین میزان کم، به سبب ارائه گزارش دست اول و نزدیک به زمان حیات آخوند خراسانی، از سوی یکی از شاگردان برجسته و مورد عنایت وی، ارزشمند است.

۳. مطالب برخی خاطرات‌نگاران معاصر آخوند درباره ایشان

برخی افراد معاصر آخوند، که خاطرات زندگی خود را (به صورت روزنگار یا غیر آن) نگاشته‌اند، ضمن خاطراتشان، مطالبی را در ارتباط با شخصیت، زندگی و مواضع سیاسی آخوند بیان کرده‌اند. مهم‌ترین این افراد عبارتند از: محمد ناظم الاسلام کرمانی، در کتاب مشهور تاریخ بیداری ایرانیان؛ محمودخان احتشام‌السلطنه در خاطرات منتشرشده وی با عنوان خاطرات احتشام‌السلطنه؛ یحیی

دولت‌آبادی در خاطرات چند جلدی اش با عنوان حیات یحیی؛ حسن اعظام قدسی (اعظام الوزاره) در خاطرات منتشرشده دو جلدی اش با عنوان خاطرات من یا تاریخ صد ساله ایران؛ قهرمان میرزا عین‌السلطنه (سالور) در خاطرات بسیار بلندی که با عنوان روزنامه خاطرات عین‌السلطنه انتشار یافته است، و در نهایت، ابراهیم زنجانی در خاطرات منتشرشده اش با عنوان خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی. کتاب مهم هجوم روس به ایران و اقدامات رؤسای دین در حفظ ایران، اثر حسن نظام‌الدین زاده را نیز - که در ابتدای کتاب، به مواضع و اقدامات آخوند خراسانی در جریان اولتیماتوم معروف روس در اواخر سال ۱۳۲۹، فوت ناگهانی و مشکوک و مسائل مربوط به آن می‌پردازد - می‌توان در همین قسمت قرار داد.

۴. نقل‌های تاریخی باواسطه توسط خاندان آخوند

کتاب مرگی در نور؛ زندگانی آخوند خراسانی صاحب کفایه، به وسیله آقای عبدالحسین مجیدکفایی (که هم پدر و هم مادر وی نواده آخوند بوده‌اند) نوشته شده و در سال ۱۳۵۹ (توسط انتشارات کتابفروشی زوار در تهران) در ۳۲ فصل و حدود ۴۶۰ صفحه منتشر گردیده است. این کتاب جامعیت نسبی داشته و درباره ابعاد گوناگون شخصیت و زندگی و اندیشه آخوند به بحث پرداخته است. به سبب آنکه اولین کتاب منتشرشده به زبان فارسی درباره آخوند خراسانی بوده، به ویژه آنکه نویسنده از خاندان آخوند بوده، شهرت زیادی یافته است. آقای مجیدکفایی در نگارش کتاب، علاوه بر پژوهش کتاب‌خانه‌ای، تحقیقات میدانی انجام داده و در این میان، نقل‌های متعددی درباره جد خود، به نقل از فرزندان و اعضای خاندان آخوند (و نیز برخی شاگردان آخوند، همچون سیده‌هبة‌الدین شهرستانی) ذکر کرده و این موضوع در اعتبار یافتن کتاب، تأثیر ویژه‌ای برجای گذاشته است. با این حال، کتاب دارای ضعف‌های جدی است که از آن جمله می‌توان به مخدوش بودن برخی اطلاعات آن، ارائه برخی تحلیل‌ها و تفسیرهای نادرست، ادبیات رمان‌گونه برخی مطالب کتاب (که موجب عدم تشخیص مطالب ذهنی از واقعیات می‌شود)، و عدم تعیین دقیق مستندات نقل‌های شفاهی و مکتوب، اشاره کرد. شایان ذکر است که شاکله اصلی این کتاب، نوشتاری کم‌حجم و چاپ نشده بود که نویسنده در دهه سی شمسی، با عنوان آفتابی که غروب نمی‌کند، به نگارش درآورده بود.

در کنار این اثر نسبتاً مهم، نوشته‌ها و مصاحبه‌هایی نیز از آقای عبدالرضا کفایی (نواده دیگر آخوند) در کتاب‌ها و نشریات متعدد منتشر شده است. شاید مهم‌ترین آنها مقاله و مصاحبه منتشرشده وی در قسمتی از کتاب مجموعه گفتار حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آخوند

خراسانی، و نیز مقاله‌ای مفصل و تکمیل شده (با عنوان *الهدایة الی سیرة صاحب الکفایة*)، در بخشی از کتاب *سیری در سیره علمی و عملی آخوند ملّا محمد کاظم خراسانی* باشد (توضیحات درباره ویژگی‌های این دو کتاب، در ادامه ذکر می‌شود).

در یک نگاه کلی می‌توان گفت: گرچه در آثار این دو نواده آخوند، مطالبی به نقل از کتاب‌های دیگر- همچون نوشته‌های *آقاجنئی قوچانی*- آمده و همچنین برخی مطالب نیز تحلیل‌ها و تفسیرهای نویسندگان است که اعتبار ویژه‌ای ندارد، با این حال، بخشی از مطالب، نقل‌های شفاهی از فرزندان، شاگردان و افراد مطلع بوده و همین بخش حایز اهمیت است.

۵. نقل‌های تاریخی با واسطه توسط غیر خاندان آخوند

احتمالاً مهم‌ترین اثر در این زمینه، کتاب مجموعه *گفتار حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آخوند خراسانی* است که در سال ۱۳۸۶ به کوشش آقای محسن دریابیگی (توسط مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی در تهران) انتشار یافت. این کتاب تقریباً ۶۵۰ صفحه‌ای، بیشتر به صورت تاریخ شفاهی تنظیم یافته و دارای حدود بیست مصاحبه با افرادی است که مطالبی را درباره جنبه‌های علمی، اخلاقی، سیاسی و خانوادگی آخوند- هم در قالب نقل با واسطه و هم در قالب تحلیل‌ها و تفسیرهای خود- ذکر کرده‌اند. طبعاً آنچه می‌تواند اعتبار داشته باشد، نقل‌هاست، و تحلیل‌ها و تفاسیر اعتبار خاصی ندارند.

کتاب دیگری که نام آن را می‌توان در این قسمت ذکر کرد، کتابی است حجیم با عنوان *دیدگاه‌های آخوند خراسانی و شاگردانش (یادی از پیشوای روحانی جنبش مشروطه)*. این اثر ۹۳۰ صفحه‌ای، توسط آقای اکبر ثبوت نوشته شده است. وی در سال ۱۳۸۹ در مقام انتشار آن (توسط نشر طرح نو در تهران) برآمد، اما کتاب- به سبب نسبت دادن مطالب خاص به آخوند و عدم اثبات آن نسبت‌ها - مجوز انتشار رسمی نیافته و صرفاً به صورت کپی و فایل Pdf در دسترس برخی افراد قرار گرفته است. البته بخش‌هایی از این کتاب در برخی نشریات و کتاب‌ها به صورت رسمی انتشار یافته است، شاید مهم‌ترین این موارد در کتاب مجموعه *گفتار حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آخوند خراسانی* - معرفی شده در بند قبل - باشد؛ همچنان‌که برخی مطالب آن در قالب جزوه‌های تکثیری و به‌ویژه فایل‌های متنی در فضای شبکه جهانی اینترنت به صورت غیررسمی منتشر شده است.

شاکله اصلی کتاب مطالبی است با جزئیات بسیار که به ادعای نویسنده، آخوند خراسانی طی جلسات متعدد و به مناسبت‌های گوناگون- عمدتاً در دوره نهضت مشروطیت- بیان کرده، و

شیخ آقابزرگ تهرانی آنها را شنیده و با تمام جزئیات به خاطر سپرده و پس از قریب پنجاه سال برای آقای اکبر ثبوت در دیدارهای متعدد نقل کرده است. مطالعه کتاب- با وجود اطلاعات زیاد ارائه شده و فضا سازی خاص توسط نویسنده که با نوعی روان‌شناسی از خوانندگان مفروض صورت گرفته است- خواننده را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که نه تنها آخوند خراسانی، بلکه بسیاری از علما و فقها، حتی ملّا احمد نراقی! مخالف «تفویض حکومت به علمای دین» و به عبارت دیگر، مخالف حکم‌رانی فقیهان بودند.

نویسنده صرفاً به بحث نوع حکومت مشروع و جایز از دیدگاه آخوند نپرداخته، بلکه با استفاده از توانمندی علمی و گستره اطلاعاتی خود، نقل‌ها و ادعاهایی نیز درباره برخی اندیشه‌های دیگر آخوند و نیز بعضی دیدگاه‌های سیاسی- فرهنگی شاگردان مستقیم یا با واسطه آخوند ذکر کرده که از نظر نویسنده، از اندیشه‌های آخوند تأثیر عمیقی پذیرفته و از جمله، مخالف حاکمیت فقیهان بودند.

نکاتی مهم درباره پنج دسته:

درباره مجموعه پنج‌گانه مذکور، نکاتی شایسته ذکر است:

یک. فقدان اعتبار خاص تحلیل‌ها و مطالب منقول از کتاب‌ها

چنان‌که اشاره شد، اعتبار مطالب کتاب‌های مزبور، عمدتاً به سبب تاریخ نقلی و مشاهدات نویسندگان یا شنیده‌ها و اطلاعات دقیق آنها از واسطه‌ها، درباره شخصیت، زندگی و اندیشه آخوند است. در نتیجه، تحلیل‌ها و تفاسیر این نویسندگان، همچنین نقل‌های آنها از کتاب‌های منتشر شده در دسترس، ویژگی و اعتبار خاصی ندارد. از این زاویه، مطالب قابل توجهی از آنچه در برخی کتاب‌ها و نوشته‌های مزبور ذکر شده است (به صورت خاص، نوشته‌های دو نواده آخوند و نیز کتاب *حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آخوند خراسانی*) باید به عنوان «آثار تحقیقی و تحلیلی درباره آخوند» که عنوان بخش بعد است، در نظر گرفته شوند.

دو. لزوم احراز سه شرط «وثاقت»، «قوت ضبط» و «انصاف» در ناقلان

برای استفاده از منقولات تاریخی، باید «وثاقت» و «قوت ضبط» ناقلان آن احراز شود؛ امری که- به‌رغم تخلف برخی تاریخ‌نگاران از آن- بیشتر اندیشمندان اسلامی در علوم حدیث بدان پایبندند. ویژگی سومی نیز مهم به نظر می‌رسد و آن داشتن «انصاف» در نقل وقایع است (هرچند ممکن است این ویژگی، به نوعی در «وثاقت» گنجانده شود). در صورتی که منقول تاریخی با دو یا چند واسطه نقل شود، باید وثاقت، قوت ضبط و انصاف، در همه سلسله ناقلان احراز شود. با در نظر داشتن این دیدگاه

روشن و عقلایی، در بحث حاضر نیز باید وثاقت، قوت ضبط و انصاف نویسندگان و ناقلان اخبار درباره آخوند احراز شود.

در این زمینه، به نظر می‌رسد از میان پنج دسته آثار معرفی شده، مطالب دسته اول (نوشته‌های تراجم‌نویسان معاصر آخوند) اعتبار بیشتری دارد.

در استفاده از مطالب دسته دوم (نوشته‌های تفصیلی برخی شاگردان آخوند)، تا حدی باید احتیاط نمود؛ چراکه ارادت شدید برخی شاگردان آخوند به ایشان، و به صورت خاص آقانجفی قوچانی، موجب شده است تا از یک‌سو، در بیان شخصیت، ویژگی‌ها و عملکرد آخوند مبالغه صورت گیرد، و از سوی دیگر، منتقدان و مخالفان مشی سیاسی آخوند، به شدت تخریب شوند.

قضاوت درباره دسته سوم (مطالب برخی خاطرات‌نگاران معاصر آخوند)، یعنی خاطرات‌نویسان معاصر آخوند، متفاوت است و باید جداگانه درباره‌شان حکم کرد.

مطالب گروه چهارم (نقل‌های تاریخی با واسطه توسط خاندان آخوند)، در مواردی که نقل‌ها شفاهی است، از جهت ناقل آخر (یعنی دو نواده آخوند) معتبر است؛ اما برای اعتبار منقول، باید در هر مورد، سه شرط مذکور در واسطه یا واسطه‌ها احراز شود. طبعاً، با مجهول بودن واسطه‌ها، نمی‌توان به خبر اعتماد کرد، مگر آنکه قرینه و شاهد دیگری در میان باشد که موجب اطمینان به خبر شود.

در نهایت، درباره مطالب دو کتاب معرفی شده در دسته پنجم (نقل‌های تاریخی با واسطه توسط غیرخاندان آخوند)، تفکیک قایل می‌شویم:

۱. درباره مصاحبه‌های پیاده‌شده و مقالات مندرج در کتاب *حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آخوند خراسانی*، همان موضعی را خواهیم داشت که درباره مطالب دو نواده آخوند گفتیم (البته به استثنای چند مورد از آنچه در این کتاب آمده است که ناقلان آخر، یعنی مصاحبه‌شونده و نویسنده مقاله، یا خلاف واقع گفته‌اند یا به سبب عدم قوت ضبط، نقلشان دقیق نیست و یا نتوانستیم شروط سه‌گانه را در آنها احراز کنیم).

۲. درباره کتاب *دیدگاه‌های آخوند خراسانی و شاگردانش*، داوری ما این است که مطالب نسبت داده‌شده به آخوند، خلاف واقع بوده، و گزارشگر، مطالب و تحلیل‌های خود را با واسطه به آخوند نسبت داده است. دلایل و شواهد نادرستی استناد مطالب به آخوند خراسانی را می‌توان به اجمال، در هفت نکته بیان کرد: اول. ناسازگاری «گذشت زمان طولانی» و «دقیق بودن گزارش تفصیلی شفاهی»؛ دوم. دقت نکردن آقابرگ تهرانی در نقل‌های شفاهی؛ سه. فقدان برجسته آقابرگ در زمان

نهضت مشروطه؛ چهارم. ناسازگاری مطالب با روزگار آخوند؛ پنجم. تغییر و افزایش مطالب گزارش در طول چند سال؛ ششم. سطحی بودن استدلال‌ها و ناسازگاری آنها با مقام علمی آخوند؛ هفتم. تناسب‌نداشتن زمان مشروطه با پیشنهاد حکم‌رانی فقیهان.

با توجه به این هفت نکته، که شرح و بسط آن نیازمند نوشتاری جداگانه است (برای دریافت برخی توضیحات، ر.ک: جوادزاده، ۱۳۹۱، ص ۶۹-۷۷؛ «مصاحبه با استاد علینقی منزوی»، ۱۳۸۶، ص ۴۳۷)، مطالب کتاب، تحقیقات و تحلیل‌های شخصی نویسنده به‌شمار می‌آید و در بخش بعدی («آثار تحقیقی و تحلیلی درباره آخوند») قرار می‌گیرد.

سه) شیوه برخورد با گزارش‌های متضاد

در جاهایی که میان مطالب ناقلان ثقه و ضابط تضادی وجود دارد، لازم است همانند مواجهه فقیهان با دو روایت متضاد به دقت بررسی شود و در مرحله اول، در مقام جمع میان آنها برآییم. در صورت نبود امکان جمع، باید با استفاده از عوامل رجحان، یک دیدگاه را انتخاب و دیدگاه دیگر را کنار بگذاریم. اسباب ترجیح یک نقل بر نقل متضاد، در علم «اصول فقه» به تفصیل بررسی شده است. از مهم‌ترین عوامل تقدم یک دیدگاه، کثرت ناقلان آن نقل نسبت به دیگری، و قوت ضبط ناقل آن دیدگاه بر ناقل دیگر است.

ج) آثار مهم تحقیقی و تحلیلی درباره آخوند (با تأکید بر حیات و اندیشه سیاسی)

تعداد این آثار زیاد است. غالب آنها در دو دهه اخیر به نگارش درآمده است. در ذیل، به مهم‌ترین این آثار اشاره می‌شود:

۱. کتاب «المصلح المجاهد الشيخ محمد کاظم الخراسانی» و برخی آثار عربی

کتاب *المصلح المجاهد الشيخ محمد کاظم الخراسانی*، نوشته مرحوم عبدالرحیم محمدعلی به زبان عربی، در سال ۱۹۷۲م/ ۱۳۹۲ق/ ۱۳۵۱ (توسط مطبعة النعمان در شهر نجف) منتشر شد. ظاهراً این کتاب ۲۴۸ صفحه‌ای را باید اولین کتاب مستقل چاپ‌شده درباره آخوند خراسانی به‌شمار آورد. همچنین شاید بتوان این اثر را مهم‌ترین کتاب در شرح حال آخوند به زبان عربی ارزیابی نمود. نویسنده در این کتاب، رویکردی تاریخی داشته و در بخش‌های متعدد کتاب، به بیان مشخصات و حیات اخلاقی، علمی، اجتماعی و سیاسی آخوند پرداخته است. به‌رغم زحمات نویسنده در تحقیق و تتبع برخی مسائل—از جمله استقصای اسامی تعداد زیادی از شاگردان آخوند، حاشیه‌نویسان و شارحان *کفایة الاصول*، و نیز

گردآوری مراثی بر آخوند- اما کتاب نوآوری زیادی ندارد و دارای اشتباهات و نارسایی‌هایی به‌ویژه در توضیح سیر وقایع و رخداد‌های مشروطیت ایران است. البته این ایراد منحصر به کتاب مذکور نیست، بلکه منابع عربی متعدد - حتی دست اول - که در مقام توصیف موضع حوزه نجف و مراجع آن از جمله آخوند خراسانی نسبت به نهضت مشروطه ایران، مطالبی نوشته‌اند، در بیان رخداد‌های مشروطیت ایران، دچار اشتباه‌ها و خلط‌های تاریخی- بعضاً فاحشی- شده‌اند. برای نمونه، می‌توان به یادداشت‌های چندصفحه‌ای مرحوم سید هبه‌الدین شهرستانی (که در کتاب *شعراء الغری* درج شده است) اشاره کرد. با این حال، از این منابع، می‌توان برخی مطالب مفید را درباره فضای فکری- سیاسی حوزه نجف عصر مشروطیت به دست آورد.

۲. کتاب «تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق»

کتاب *تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق*، نوشته دکتر عبدالهادی حائری در سال ۱۳۶۰ (توسط نشر امیرکبیر) در حدود ۴۰۰ صفحه انتشار یافت. این کتاب مشهور، مستقیماً درباره آخوند خراسانی نیست، بلکه آن‌گونه که نویسنده در مقدمه می‌نویسد، هدف آن است که واکنش «رهبران مذهبی» و «علمای طراز اول مذهبی» را «چه از نظر درگیری عملی و چه از حیث کمک‌های فکری آنان در انقلاب» مشروطیت، «در چارچوب فعالیت‌های مشروطه‌خواهی و نوشته‌های سیاسی مرحوم میرزا محمدحسین نایینی، مورد بررسی قرار دهد» (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱). با توجه به اینکه مهم‌ترین رهبر مذهبی و عالم طراز اول مشروطه‌خواه، آخوند خراسانی- استاد میرزای نایینی- بوده است، این کتاب به صورت غیرمستقیم، بازگوکننده دیدگاه سیاسی آخوند و هدف وی از مشروطه‌خواهی است. از منظر نویسنده، اندیشه مشروطه‌خواهی علمای عراق تحت تأثیر اندیشمندان غربی از جمله مونتسکیو بوده است و آنها به‌رغم آنکه در مبارزه با استبداد واقع‌بین بودند، سرنگونی استبداد را اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند، اما از سوی دیگر، «معنای واقعی و هدف بنیادی مشروطه‌گری» را نمی‌دانستند و عملاً تحت تأثیر فریب‌کاری برخی از مشروطه‌خواهانی قرار گرفتند که در پی حاکمیت سکولاریسم در ایران (و عثمانی) بودند (حائری، ۱۳۶۴، ص ۲۲۱-۲۲۵ و ۲۹۸-۲۹۹).

با وجود آنکه دیدگاه حائری در نقد غرب‌شناسی نایینی و حوزه مشروطه‌خواه نجف به ریاست آخوند خراسانی قابل پذیرش است، اما نگاه و تحلیل وی درباره مشروطه‌خواهی آنها نادرست است. حائری رهبران مذهبی مشروطه را افرادی فاقد اصالت فکری دانسته، آنها را صرفاً واسطه و ابزار روشن‌فکران در میان مردم معرفی کرده است. این در حالی است که الگوی ذهنی آنها از

مشروطه و تفسیرشان از مشروطه را، که می‌توان از آن به «مشروطه اسلامی» تعبیر کرد، نشان‌دهنده تفاوت و امتیاز آنها از روشن‌فکران بوده، بیانگر اصالت فکری آنها می‌باشد. به عبارت دیگر، آگاهی ناقص علمای مشروطه‌خواه- و در رأس آنها آخوند و نایینی- از غرب جدید، موجب نمی‌شود که نوآوری‌ها و اصالت‌های آنها را نادیده بگیریم (برای اطلاع از محتوا و بررسی انتقادی کتاب، ر.ک: جوادزاده، ۱۳۸۵، ص ۲۳-۶۵).

۳. کتاب «حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران»

کتاب *حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران*، نوشته دکتر موسی نجفی، در سال ۱۳۷۹ (به صورت مشترک، توسط دو مرکز علمی در تهران: «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی»، و «مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران») در حدود ۸۳۰ صفحه منتشر شد. از مطالب این کتاب نیز به صورت غیرمستقیم، می‌توان نگاه نویسنده به مشروطه‌خواهی آخوند را به دست آورد. هدف و رویکرد اصلی کتاب ارائه دیدگاه حوزه مشروطه‌خواه نجف و در رأس آن آخوند خراسانی نسبت به تمدن اسلامی و غرب با تأکید بر نظام سیاسی است. بخش قابل توجهی از حجم زیاد کتاب (حدود ۶۰۰ صفحه از ۸۳۰ صفحه) را، متن نشریات فارسی‌زبان حوزه نجف در مشروطه دوم (سال‌های ۱۳۲۸-۱۳۳۰) تشکیل می‌دهد. این نشریات (*الغری، درة النجف و النجف*) تاحدی تحت نظر آخوند منتشر می‌شد و تلگراف‌ها و نامه‌های سیاسی آخوند در آنها به چاپ می‌رسید. نویسنده کتاب- در نقطه مقابل دکتر حائری- درباره نوشته‌های حوزه مشروطه‌خواه نجف به ریاست آخوند خراسانی معتقد است:

غرب نگرش جدید به عالم و آدم و دنیاست، هرچند این را به صراحت نظریه‌پردازی نکرده‌اند؛ اما در لابه‌لای مباحث آنان تضاد آشکار غرب نسبت به دنیای اسلامی نمایان است. لایه‌های سکولاریزم، سنت‌ستیزی، نسبییت اخلاق و ارزش‌ها، تساهل و مدارا نسبت به حقوق الهی در این رسائل مورد نقد قرار گرفت و نجف اینها را جزو ذات فرهنگ و سیاست غرب می‌داند (نجفی، ۱۳۷۹، ص ۱۹-۲۰).

به نظر می‌رسد این مطالب- که ناظر به مشروطه دوم بوده- قابل تأمل و نقد است؛ زیرا هم اثبات اینکه در مجلات فارسی‌زبان نجف، «سکولاریزم، سنت‌ستیزی، نسبییت اخلاق و ارزش‌ها و تساهل و مدارا نسبت به حقوق الهی» را به غرب نسبت داده‌اند، مشکل است، و هم ادعای آنکه «نجف اینها را جزو فرهنگ و سیاست غرب می‌داند»، نادرست است. نقدهای مطرح‌شده در این مجلات بر غرب، غالباً درباره ماهیت استعماری غرب و بر غرب‌زدگی و تقلید از غرب است، نه از این حیث که تمدن غربی بریده از شرع است، بلکه از این نظر که فرهنگ آنان را بر اساس آموزه‌های مسیحیت و سازگار با

اوضاع آنان دانسته‌اند و در نتیجه، با جامعه ایرانی که صرف‌نظر از اختلاف دینی، دارای وضعیت جغرافیایی-تاریخی و فرهنگی دیگری است، مناسب نمی‌دانستند.

۴. دو مقاله در کتاب «مجموعه مقالات ... آیت‌الله محمدکاظم خراسانی»

در سال ۱۳۸۴، کتاب *مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی*، به کوشش ستاد بزرگداشت یکصدمین سالگرد نهضت مشروطیت (توسط دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی) منتشر شد. با وجود عنوان کتاب، موضوع بیشتر مقالات این مجموعه ارتباطی با *آخوند خراسانی* ندارد، و تنها مقالات محدودی به شخصیت و اندیشه *آخوند خراسانی* پرداخته‌اند. در این میان، دو مقاله درباره اندیشه سیاسی *آخوند خراسانی* است: (۱) مقاله‌ای از دکتر محسن کدیور با عنوان *اندیشه سیاسی آخوند خراسانی*؛ (۲) مقاله‌ای از دکتر داود فیروزی با عنوان «مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه *آخوند خراسانی*». رویکرد این دو مقاله ارائه تحلیل و تفسیری دموکراتیک از اندیشه سیاسی خراسانی است و نویسندگان آنها در مقام آن هستند که اثبات کنند *آخوند اندیشه ولایت عامه فقیه را نپذیرفته*، به مشروعیّت حکم‌رانی فقیه جامع‌الشرائط معتقد نیست، بلکه از منظر وی، مشروعیّت حکومت و تصرف در حوزه عمومی در عصر غیبت، با «جمهور» مسلمانان و «نقّات مؤمنان» است. مطالب این دو مقاله (به صورت کامل یا خلاصه یا بخش‌هایی از آن دو)، در برخی نشریات و کتاب‌های دیگر نیز آمده است؛ از جمله آقای کدیور، خلاصه‌ای از مقاله خود را در بخشی از مقدمه کتاب *سیاست‌نامه خراسانی* آورده است.

مهم‌ترین تکیه‌گاه کدیور در اثبات نظر خود، دو عبارت در دو تلگراف صادرشده از سوی *آخوند خراسانی* در دوره موسوم به «استبداد صغیر» است («تلگراف به محمدعلی‌شاه» و «تلگراف پاسخ به سؤال مردم همدان»؛ چنان‌که این دو عبارت، در پشت جلد کتاب آورده شده است. عبارت استنادشده در تلگراف اول چنین است: «... ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب‌الزمان عجل‌تعالیه با جمهور بوده...» (ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۷۷، بخش دوم، ص ۲۳۰) در پاسخ به این استناد می‌گوییم: واژه «جمهور» در برخی موارد استعمال در عصر مشروطه، معادل «فقه‌ها» بوده است؛ چنان‌که *ثقه الاسلام تبریزی* در رساله «الان»، که خطاب به علمای نجف و در رأس آنها *آخوند خراسانی* در همان دوره موسوم به «استبداد صغیر» نوشته، آورده است: «نواب امام علیه متصدی امر سلطنت شوند و اجرای عدل مذهبی نمایند و تمامی بدع و امور مخالفه شرع را محو کنند که آن را - به اصطلاح- جمهوریت ... گویند، (فتحی، ۱۳۵۵، ص ۴۲۹-۴۳۰). عبارت استنادشده در تلگراف دوم نیز

چنین است: «... موضوعات عرفیه و امور حسییه در زمان غیبت، به عقلای مسلمین و ثقات مؤمنین مفوض است و مصداق آن همان دارالشورای کبری بوده...». (نجفی قوچانی، ۱۳۷۸، ص ۵۲). با تأمل در مطالب قبلی تلگراف، نمی‌توان به عبارت موردنظر تمسک کرد؛ زیرا جمله‌ای که قبل از عبارت استنادشده، وجود دارد، نشان می‌دهد مطلب یادشده نوشته‌ای عملیاتی است. قبل از عبارت بالا، این جمله آمده است: «با نظر به مصالح مکنونه، باید مطویات خاطر را لمصلحه‌الوقت کتمان کرد، و موجراً تکلیف فعلی عامه مسلمین را بیان می‌کنیم که موضوعات عرفیه...». این جمله نشان می‌دهد که *آخوند خراسانی* از جنبه نظری دیدگاه دیگری داشت (انحصار مشروعیّت حکم‌رانی در عصر غیبت به فقیهان؛ چنان‌که در حاشیه *المکاسب* بیان کرده بود). اما چون در مقام تحریک مردم برای برقراری نظام مشروطه و سرنگونی استبداد بود، طبعاً می‌بایست «تکلیف فعلی» را بیان می‌کرد، نه آنکه دیدگاه نظری‌اش را ذکر کند که ممکن بود بیان عمومی آن در شرایط حادّ دوره «استبداد صغیر»، نه‌تنها ثمره‌ای نداشته باشد، بلکه موجب پیشبرد اهداف مخالفان مشروطیت شود.

دکتر فیروزی نیز ضمن تحلیل‌های خویش، به نامه *آخوند خراسانی* به همراه شیخ‌عبدالله مازندرانی در مشروطه دوم به مجلس شورای ملی، درباره معرفی فقه‌ها به مجلس، در جهت تحقق اصل دوم متمم قانون اساسی تمسک جسته است. در بررسی این استناد، باید گفت: موضوع «ولایت فقیه» و موضوع «اصل دوم متمم قانون اساسی» - به‌رغم ارتباط با یکدیگر، اما مستقل از هم هستند. در نتیجه، نمی‌توان از تفسیر و برداشت *آخوند* نسبت به اصل دوم، دیدگاه ایشان را درباره محدوده ولایت و اختیارات فقیهان به دست آورد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: جوادزاده، ۱۳۹۱، ص ۹۹-۱۰۱)

۵. منشورات «کنگره آخوند خراسانی» (دوازده جلد کتاب و...)

کنگره «بزرگداشت آخوند خراسانی» (به مناسبت یکصدمین سالگرد شمس‌ی وفات *آخوند خراسانی*) توسط پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، در سال ۱۳۹۰ برگزار شد.

در قالب این همایش - در کنار انتشار دو شماره خبرنامه و یک جلد چکیده مقالات - دوازده جلد کتاب انتشار یافت. همچنین با همکاری «مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور»، نرم‌افزار کتابخانه‌ای *آخوند خراسانی* تهیه شد. این نرم‌افزار علاوه بر منشورات کنگره (دوازده جلد کتاب، خبرنامه شماره اول و چکیده مقالات)، شامل تمام آثار منتشرشده *آخوند خراسانی*، تعداد زیادی از

شروح و حواشی نگاشته شده بر کتاب *کفایة الاصول*، و نیز تصویر متن برخی مقالات منتشرشده در نشریات و کتاب‌هاست که به نوعی مرتبط با آخوند خراسانی بوده‌اند.

در مقام داوری جامع نسبت به این همایش و تولیدات علمی حاصل از آن، به‌ویژه مجموعه دوازده جلدی، باید تولیدات و آثار علمی را به سه بخش تقسیم کرد:

۱. گردآوری آثار نوشته‌شده توسط آخوند و تقریرات درس وی (از جمله: *فقه فتاوی آخوند خراسانی* در سه جلد، و *آخوند خراسانی به روایت اسناد* در یک جلد)؛
۲. جمع‌آوری و معرفی آثار علمی فراهم آمده درباره آخوند تا آن‌زمان (*شناخت‌نامه آخوند خراسانی* در سه جلد)؛
۳. عرضه تحقیقات نو درباره آخوند (از جمله: *مجموعه مقالات کنگره* در سه جلد، و *اندیشه سیاسی آخوند خراسانی* در یک جلد).

ارزیابی کلی ما درباره این سه بخش، چنین است: از زاویه اول، در سطح متوسط؛ از زاویه دوم، خوب (البته در بخش سیاسی، تاحدی گزینشی و جهتدار)؛ و از بُعد سوم، ضعیف (به‌ویژه در زمینه حیات و اندیشه سیاسی). از سوی دیگر، وجود اغلاط و اشتباهات متعدد و بعضاً فاحش، در مجموعه دوازده جلدی، که نشان‌دهنده تعجیل، و نبود دقت کافی و احاطه علمی لازم دست‌اندرکاران همایش است (به عنوان نمونه، مقایسه شود، مقاله «تقابل و تعامل آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و سید محمدکاظم یزدی در جریان انقلاب مشروطه»، در مجلد نهم از مجموعه مقالات کنگره، با مقاله‌ای با همین عنوان در مجلد سوم).

جلد آخر و دوازدهم از مجموعه مذکور با عنوان *اندیشه سیاسی آخوند خراسانی* توسط منصور میراحمدی نگارش یافته و در ۲۰۰ صفحه در قطع رقعی به چاپ رسیده است. ظاهراً این کتاب تنها کتابی است که با عنوان *اندیشه سیاسی آخوند خراسانی* منتشر شده است. (گرچه برخی مقالات با این عنوان منتشر شده بود: اولین مقاله با این عنوان - تا آنجا که تتبع نگارنده نشان می‌دهد - توسط آقای جلال توکلیان در نشریه *کیان*، شماره ۲، خرداد و تیر ۱۳۷۷ منتشر شد که به صورت جهت‌دار و نسبت دادن مطالب کذب به آخوند تدوین یافته بود. همچنین مقاله محسن کدیور نیز - که قبلاً معرفی شد - با همین عنوان منتشر گردیده است).

متأسفانه مطالب دکتر میراحمدی و دیدگاه وی درباره این نکته محوری در اندیشه سیاسی آخوند که: «آیا مشروعیت تصرف در حوزه عمومی و حق حاکمیت در عصر غیبت از آن فقیه جامع‌الشرائط

است یا مؤمنان عادل و یا مطلق مردم؟» ابهام جدی دارد. به نظر می‌رسد نویسنده میان برخی مطالب آخوند در آثار نوشتاری یا تقریرات درسی اش (یعنی آنچه در حاشیه *المکاسب* و تقریرات قضا آمده است که نشان‌دهنده اعتقاد یا تمایل وی به «ولایت فقیه» در حوزه عمومی است) و میان فعالیت‌های مشروطه‌خواهی ایشان، نوعی تضاد می‌بیند و تلاش دارد تا این دو را جمع کند؛ اما نتیجه جمع، روشن و شفاف نیست. برخی عبارات کتاب، معنایی جز پذیرش حق و مشروعیت مردم در حوزه عمومی و حکم‌رانی ندارد.

۶. ویژه‌نامه‌های نشریات درباره آخوند

برخی نشریات کشور، ویژه‌نامه‌هایی را درباره آخوند خراسانی، به‌ویژه ابعاد سیاسی ایشان، در سال‌های اخیر انتشار داده‌اند؛ همچون هفته‌نامه *شهرنورد امروز* (ش ۵۸، ۲۰ مرداد ۱۳۸۷)، فصلنامه *حوزه* (ش ۱۶۱ و ۱۶۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، ماهنامه *زمانه* (ش ۲۱ و ۲۲، بهمن و اسفند ۱۳۹۰)، کتاب *ضمیمه* با عنوان *تبیین بی‌تعصب آخوند خراسانی*. این ویژه‌نامه‌ها، دربردارنده مقالات، مصاحبه‌ها و برخی سخنرانی‌ها درباره جنبه‌های گوناگون شخصیت و اندیشه آخوند، به‌ویژه ابعاد سیاسی ایشان است.

۷. برخی موارد دیگر

آنچه ذکر شد، مهم‌ترین آثار تحقیقی و تحلیلی درباره آخوند (با تأکید بر حیات و اندیشه سیاسی ایشان) بود. غیر از موارد مذکور، چند کتاب و تعداد زیادی مقاله در این زمینه منتشر شده است. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، برخی کتاب‌های دیگری که درباره شخصیت و حیات علمی و مواضع و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی به نگارش درآمده (همچون *آخوند خراسانی: آفتاب نیمه‌شب یا سینی دانش*) فاقد تحقیقات جدید درخور توجه هستند.

در میان مقالات بسیار منتشرشده، مقالاتی در برخی دایرةالمعارف‌ها، دانش‌نامه‌ها و فرهنگ‌نامه‌ها (مانند *دایرةالمعارف بزرگ اسلام*، *دایرةالمعارف تشیع و فرهنگ ناموران معاصر ایران*)، یا در برخی مجموعه‌های متأخر در معرفی و شرح حال علمای شیعه (مانند *گلشن ابرار و علمای مجاهد*) انتشار یافته است. این مقالات - به‌رغم تفاوت با یکدیگر، به لحاظ کمی و کیفی - عمدتاً بر اساس منابع دیگر نگاشته است و نمی‌توان نوآوری خاصی در آنها مشاهده کرد، هرچند از چنین مقالاتی شاید نتوان انتظار تحقیقات جدید داشت.

از جمله آثار در زمینه حیات و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، برخی تحقیقات به زبان انگلیسی

درباره حوزه نجف عصر مشروطه و آخوند خراسانی است. به رغم آنکه موارد زیادی از این تحقیقات و تحلیل‌ها، محل تأمل و نقد است، اما برخی از آنها نیز نوآوری‌هایی دارند.

قسمت‌هایی از آثاری که در بخش دوم با عنوان «نقل‌های تاریخی معاصران آخوند درباره وی» معرفی شد، مطالب منقول از منابع دیگر یا تحلیل‌ها و تفاسیر نویسندگان یا گویندگان است. طبعاً این مطالب، اعتبار ویژه و حجیت فی‌نفسه ندارند. در نتیجه، این قسمت از مطالب آن آثار، در بخش حاضر (آثار تحقیقی و تحلیلی) قرار می‌گیرند.

در میان برخی مقالات دیگر درباره حیات و اندیشه سیاسی آخوند و نیز بخش‌هایی از برخی کتاب‌ها، که به موضوع مشروطه و عالمان دینی پرداخته‌اند، می‌توان نکات و تحلیل‌های جدیدی به دست آورد، در همین زمینه، از نوشته‌های قابل اعتنا درباره آخوند خراسانی، برخی نقل‌های باواسطه و تحلیل‌های مرحوم استاد علی ابوالحسنی (منذر) است که در ضمن کتاب‌های مهم وی درباره شیخ فضل‌الله نوری و سیدمحمدکاظم طباطبائی یزدی (صاحب عروة) آمده، یا بعضاً به صورت مقاله مستقل، نگارش و انتشار یافته است. همچنین برخی مقالات (مانند «تجلی ولایت مطلقه فقیه در سیره عملی آخوند خراسانی»، نوشته محمدصادق مزینانی، مندرج در فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۵۹) در اثبات اعتقاد آخوند به انحصار مشروعیت حکمرانی در عصر غیبت به فقیهان، منتشر شده که به‌رغم برخی اشتباهات - دارای نکات مفیدی است.

از جمله آثار تحقیقی و تحلیلی منتشرشده در ارتباط با زندگی و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، چند مقاله و یک کتاب از سوی نگارنده است. کتابچه «حاکمیت سیاسی فقیهان از دیدگاه آخوند خراسانی» - که در حجم کم توسط انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی در سال ۱۳۹۱ به چاپ رسید - در مقام اثبات این نکته است که از نظر آخوند خراسانی، مشروعیت حکمرانی سیاسی در عصر غیبت، با فقها می‌باشد. پس از ارائه دو دلیل بر این مطلب، در ادامه، به ارزیابی برخی اسناد و گزارش‌های مطرح شده در تنافی با دیدگاه مذکور، پرداخته شده، و اشکالات دلالی و سندی آنها روشن شده است. مهم‌ترین این اسناد و گزارش‌ها، دو سند تلگرافی از آخوند خراسانی و گزارش آقای اکبر ثبوت به نقل از شیخ‌آقابرگ تهرانی است.

نگارنده، در تکمیل تحقیقات خویش درباره آخوند خراسانی، طرحی تفصیلی را در خصوص اندیشه سیاسی در دست تدوین دارد. در کنار، ارائه مباحث جدید، و بسط مباحث مطرح شده در جنبه‌های گوناگون حیات و اندیشه آخوند به صورت جامع، مستند و متقن، از مهم‌ترین نوآوری‌های

این طرح، فراهم آوردن چارچوب نظری و طرح دیدگاه سیاسی آخوند بر اساس آن می‌باشد. چکیده دیدگاه نگارنده در این طرح، چنین است:

پاسخ به این سؤال که «اندیشه سیاسی آخوند ملامحمدکاظم خراسانی در عرصه مشروعیت حکومت در عصر غیبت چه بود، و این اندیشه چه نسبتی با مشروطه‌خواهی وی داشت؟»، مبتنی بر توجه به وجود دو مقام و منظر در اندیشه‌ورزی سیاسی است: نتیجه یک مقام را «اندیشه سیاسی ثابت»، و نتیجه منظر دیگر را «الگوی سیاسی»، بیان می‌کنیم. «اندیشه سیاسی ثابت»، عبارت است از مجموعه گزاره‌های انتزاعی، کلی و دائمی در حوزه سیاست که اصالتاً، ناظر به محیط سیاسی نیست؛ در مقابل، «الگوی سیاسی»، بخشی از اندیشه سیاسی است که با توجه به مبانی و اندیشه سیاسی ثابت، اصالتاً در پاسخ به محیط سیاسی ارائه می‌شود.

بر این اساس، اندیشه سیاسی ثابت آخوند خراسانی در حوزه مشروعیت حکومت (بر مبنای آنچه در حاشیه آخوند بر مکاسب آمده، و نیز برخی مستندات دیگر)، مراتب چهارگانه طولی حاکمیت: معصوم (ع)، فقیه جامع‌الشرایط، شیعه عادل و مسلمان فاسق را تشکیل می‌دهد؛ در نتیجه، مرحله اول از حقانیت حکومت در عصر غیبت، منحصر به فقیه جامع‌الشرایط است.

آخوند خراسانی، از یک سو، با در نظر داشتن این اندیشه سیاسی ثابت درباره مشروعیت حکومت، و نیز توجه به برخی اصول دیگر اندیشه سیاسی ثابت (همچون: لزوم دفع و تقلیل ظلم، و جوب نفی سلطه کفار، و جوب امر به معروف و نهی از منکر، و حسن مشورت)، و از سوی دیگر، با نظر به محیط سیاسی ایران عصر مشروطیت، ضمن آن که تشخیص داد شرایط و امکان عملی حکمرانی فقهایی جامع‌الشرایط در آن زمانه وجود ندارد، با برداشت و تفسیری اسلامی از قانون اساسی مشروطه ایران و متمم آن، به حمایت و سپس رهبری نهضت و نظام مشروطیت اقدام کرد. تفسیر اسلامی وی - و دیگر علمای مشروطه‌خواه - از نظام مشروطیت، موجب تولد الگوی سیاسی «مشروطه اسلامی» گردید. این الگو، در مقایسه با الگوی سیاسی «حاکمیت دو سویه» (که قبل از مشروطه برقرار بود)، ضمن کاستن ظلم و کم‌کردن اختیارات شاه و دربار، اولاً، مردم را در نظام سیاسی و امور کشور وارد می‌نمود، و ثانیاً، اختیارات فقها را بیشتر می‌کرد؛ چنان که به لحاظ تاریخی، در زمینه‌سازی الگوی سیاسی «جمهوری اسلامی» تأثیرگذار بوده است.

آنچه از برخی اسناد استنباط شده است، و نیز گزارش‌ها و تحلیل‌هایی که بیان می‌کند: آخوند، مخالف انحصار مشروعیت حکومت در عصر غیبت به فقیهان بوده، (و از نظر وی، ملاک حقانیت

حکومت در این دوره، خواست مردم است)، از یک سو مبتنی بر خلط میان «اندیشه سیاسی ثابت» و «الگوی سیاسی»، و از سوی دیگر، دارای ایرادات سندی و دلالتی می‌باشد.

جمع‌بندی

۱. در بررسی حیات و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، سه نوع منبع قابل ذکر است: (أ) تألیفات و آثار نوشتاری آخوند در عرصه سیاسی؛ (ب) نقل‌های معاصران آخوند درباره وی؛ (ج) آثار تحقیقی و تحلیلی درباره آخوند (با تأکید بر حیات و اندیشه سیاسی).

۲. مهم‌ترین منبع بیان‌کننده اندیشه سیاسی آخوند در حوزه مشروعیت حاکم، تعلیقات وی بر بحث ولایات سه‌گانه شیخ انصاری در مکاسب است. طبق حواشی آخوند، وی به رغم قاصر دانستن دلالت ادله روایی بر عمومیت ولایت فقیه در عصر غیبت، اما، از راه قدر متیقن (که به دلیل حسبه تعبیر می‌شود)، انحصار مشروعیت حکمرانی در عصر غیبت به فقها را می‌پذیرد. و در ادامه می‌گوید در صورت فقدان فقیه، نوبت به مؤمنین عادل می‌رسد. تفریط و تأیید مکتوب آخوند در سال‌های آخر عمر بر رساله تنبیه‌الامة - که توسط صحابی خاص ایشان میرزامحمدحسین نایینی نوشته شده و در بخش‌های گوناگون رساله، مشروعیت حکمرانی فقیهان، به عنوان امری مسلم و از «قطعیات مذهب» ذکر شده است - حکایت از آن دارد که اگر در نقد ایشان بر دلالت روایات مورد نظر، تغییر حاصل نشده است، دست‌کم، در اثبات حکمرانی فقیهان از راه حسبه و قدرمتیقن، پابرجا و استوار است.

۳. نقل‌های معاصران آخوند درباره وی را می‌توان به پنج دسته تقسیم نمود. در بررسی این نقل‌ها، اولاً باید توجه داشت که تحلیل‌های ناقلان و مطالب منقول آنها از کتاب‌ها، اعتبار خاص و ویژه ندارد؛ ثانیاً، لازم است سه شرط «وثاقت»، «قوت ضبط» و «انصاف» در سلسله ناقلان، احراز شود؛ ثالثاً، در برخورد با گزارش‌های متضاد میان نقل‌های صورت‌گرفته، می‌بایست در مرحله اول، در مقام جمع میان آنها برآمد. و در صورت عدم امکان جمع، با رجوع به عوامل رجحان، یک دیدگاه را انتخاب کرد.

۴. برخی نویسندگان که به نظام‌های سیاسی دموکراتیک غربی گرایش دارند و مبنای مشروعیت حکومت را خواست مردم می‌دانند، با تکیه بر برخی اسناد، گزارش‌ها و تحلیل‌ها از مواضع سیاسی آخوند در دوره نهضت مشروطیت، تلاش کرده‌اند به نوعی تفکر ایشان را سازگار با اندیشه‌های

مردم‌سالار غربی، و در نقطه مقابل دیدگاه سیاسی فقهای شیعه قرار دهند؛ بویژه آن‌که آخوند در مقام عمل، از نظامی حمایت نمود که بظاهر، در عرض نظام مبتنی بر ولایت فقیه بوده است. بر مبنای این رویکرد تفسیری به اندیشه آخوند، نظام مشروطه، نسبت به نظام جمهوری اسلامی، تکامل یافته بود و به رغم عدم تحقق عملی مشروطه مورد نظر آخوند، اما، نظام محقق‌شده در ایران پس از انقلاب اسلامی، نوعی سیر قهقرایی در نسبت با مشروطه ذهنی آخوند می‌باشد.

۵. در نقطه مقابل رویکرد فوق به اندیشه سیاسی آخوند، دیدگاه و تفسیری وجود دارد که آخوند را (بر مبنای نوشته فقهی‌اش در حاشیه مکاسب و نیز برخی نوشته‌های سیاسی کوتاه)، همچون فقهای دیگر، موافق انحصار مشروعیت حکمرانی در عصر غیبت به فقیهان بیان کرده، مشروطه‌خواهی آخوند را در طول - و نه در عرض - آن معرفی می‌نماید. بر اساس این رویکرد به اندیشه سیاسی آخوند، اندیشه ثابت شیعه در حوزه مشروعیت حکومت، مراتب طولی چهارگانه: حاکمیت معصوم، فقیه جامع‌الشرایط، عدول مؤمنین و فساق می‌باشد. با در نظر داشتن اندیشه ثابت، علمای شیعه، الگوهای متعددی را در طول تاریخ، تدارک دیده یا مورد عمل قرار داده‌اند؛ این الگوها - به لحاظ ابتدا بر اندیشه‌های ثابت و نیز میزان کارآمدی - سیری تکاملی را طی کرده، به مشروطه و سپس جمهوری اسلامی رسیده است. و البته دلیلی بر توقف تکامل آن نیز وجود ندارد؛ اما آنچه مسلم است: بر مبنای اندیشه آخوند، بازگشت به الگوی مشروطه، و حذف یا محدود کردن نقش سیاسی فقیهان، نه تنها سیر تکاملی نمی‌باشد، بلکه، سیری نزولی و قهقرایی خواهد بود.

۶. بر مبنای رویکرد دوم، آنچه از برخی اسناد استنباط شده است، و نیز گزارش‌ها و تحلیل‌هایی که بیان می‌کند: آخوند، مخالف انحصار مشروعیت حکومت در عصر غیبت به فقیهان بوده، (و از نظر وی، ملاک حقانیت حکومت در این دوره، خواست مردم است)، از یک سو مبتنی بر خلط میان «اندیشه سیاسی ثابت» و «الگوی سیاسی»، و از سوی دیگر، دارای ایرادات سندی و دلالتی می‌باشد.

منابع

- جوادزاده، علیرضا، ۱۳۸۳، «تأملاتی درباره دو کتاب تاریخی از آقانجفی قوچانی»، در: *آموزه*، کتاب چهارم (جریان‌شناسی تاریخ‌نگاری مشروطیت)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۸۲، «حیات و اندیشه سیاسی آخوند ملامحمدکاظم خراسانی»، در: *آموزه*، کتاب سوم (حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطیت)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۸۵، «گزارش و ارزیابی کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، *نامه تاریخ پژوهان*، سال دوم، ش ۷ (ویژه تاریخ معاصر)، ص ۲۳-۶۵.
- ، ۱۳۹۱، *حاکمیت سیاسی فقیهان از دیدگاه آخوند خراسانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حائری، عبدالهادی، ۱۳۶۴، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۳۹۱، «کتاب القضا»، تقریر: محمد آقازاده، در: *بحوث فی القضا (یحتوی علی ۱. القضا للمحقق الخراسانی، ۲. القضا للمحقق النائینی، ۳. القضا للمحقق العراقي، ۴. القضا للمحقق الخوی)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۴۰۶، *حاشیه کتاب المکاسب*، به کوشش سید مهدی شمس‌الدین، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- فتحی، نصرت‌الله، ۱۳۵۵، *مجموعه آثار ثقة الاسلام شهید تبریزی*، بی‌جا، انجمن آثار ملی.
- «مصاحبه با استاد علینقی منزوی»، ۱۳۸۶، در: محسن دریاییگی (به کوشش)، *حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آخوند خراسانی (مجموعه گفتار)*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- «مصاحبه با حجة الاسلام والمسلمین عبدالرضا کفایی»، ۱۳۸۶، در: محسن دریاییگی (به کوشش)، *حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آخوند خراسانی (مجموعه گفتار)*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد، ۱۳۷۷، *تاریخ بیداری ایرانیان*، چ پنجم، تهران، بیکان.
- نجفی قوچانی (آقانجفی قوچانی)، محمدحسن، ۱۳۷۸، *برگی از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آیه الملک العلام)*: پیرامون شخصیت و نقش آخوند ملامحمدکاظم خراسانی در پیشبرد نهضت مشروطیت، تهران، هفت.
- ، ۱۳۸۶، *مجموعه الرسائل الفقهية (تقریرات لدروس محمدکاظم الخراسانی)*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نجفی، موسی، ۱۳۷۹، *حوزه نجف و فلسفه تجلّد در ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

مقدمه

«فلسفه تاریخ»، دانشی نوپدید است که با الگویی کلان، حرکت تاریخ و مراحل و مواقف آن را بررسی می‌کند. تحلیل پیشینه تاریخی، شناخت جایگاه کنونی و مسیر پیش‌روی جامعه در گرو کاربست فلسفه تاریخی است که مبتنی بر معارف دینی شکل گرفته باشد. از این‌رو، لازم است نظریه‌های فلسفه تاریخی عالمان دینی در این موضوع منقح گردد. بی‌تردید، علامه طباطبائی را می‌توان برجسته‌ترین اندیشمند معاصر در حوزه معارف دینی دانست که مکتب فکری ایشان از طریق آثار و شاگردانش، در سه دهه پس از انقلاب اسلامی، پایگاه اندیشه و تفکر مجامع علمی حوزوی بوده است. مقاله حاضر درصدد تبیین مبانی علامه طباطبائی در موضوع تاریخ و عامل اصلی حرکت تاریخ از منظر این عالم فرهیخته است که از طریق گردآوری و بازسازی نظریات ایشان به‌ویژه در کتاب ارزشمند *المیزان* صورت پذیرفته است. ابعاد گوناگون نظریه مرحوم علامه در سه بخش تبیین شده است که ابتدا به‌عنوان مقدمه بحث، به تاریخ پیدایش انسان و جامعه می‌پردازد، سپس فرایند حرکت تاریخ را بررسی می‌کند که از سیر تغییرات جوامع در بستر زمان، به شناسایی عامل حرکت تاریخ می‌پردازد و در نهایت، مسیر حرکت تاریخ و منزل‌گاه‌های برجسته آن را معرفی می‌نماید.

۱. تاریخ در ورای پیدایش انسان و جامعه

دانش «فلسفه تاریخ» از آن‌رو که به تاریخ از بالا نظاره می‌کند و از موضع اشراف بر آن سخن می‌گوید، با دانش‌هایی که مقیاسشان فرد و یا جامعه است تفاوت دارد. اما با وجود این، پیوند تنگاتنگی با کیفیت حرکت انسان و جامعه دارد و از مبانی «انسان‌شناسی» و «جامعه‌شناسی» تأثیر می‌پذیرد. عناصر تشکیل‌دهنده جامعه، «انسان»ها هستند و جوامع نیز در بستر زمان، «تاریخ» را پدید می‌آورند. از این‌رو، «انسان، جامعه و تاریخ» سه لایه و مرتبه مترابط و سه مقیاس ملاحظه یک حقیقت واحدند که نسبت به یکدیگر، تأثیر و تأثر دارند. بر این اساس، پیش از آغاز سخن درباره کیفیت حرکت تاریخ، لازم است از پیدایش انسان و جامعه سخن گفته شود و نسبت میان آنها بررسی گردد. هرچند بررسی مبانی «انسان‌شناسی» و «جامعه‌شناسی» علامه طباطبائی و ملاحظه نسبت آن با نظریه فلسفه تاریخی ایشان در این مجال نمی‌گنجد، اما مروری اجمالی بر «پیدایش انسان و جامعه» از منظر ایشان، مقدمه‌ای خواهد بود بر ترسیم «حرکت تاریخ» از منظر این عالم فرهیخته.

فلسفه تاریخ از منظر علامه طباطبائی

با محوریت تفسیر المیزان

یحیی عبدالهی / طلبه سطح سه حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

yahyaabdolahi@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۴

چکیده

فلسفه نظری تاریخ، به چگونگی حرکت تاریخ و نقشه مسیر حرکت آن می‌پردازد. بررسی کیفیت حرکت تاریخ از نظرگاه دینی، می‌تواند شناخت صحیحی از موقف تاریخی ما، در مسیر حرکت تاریخ به‌دست آورد. علامه طباطبائی تاریخ را سیر حرکت از «وحدت به کثرت» و از «کثرت به وحدت» می‌داند. انسان‌ها سعی در «استخدام» یکدیگر دارند و این‌گونه به یکدیگر پیوند می‌خورند و جامعه ابتدایی را تشکیل می‌دهند. ویژگی «استخدام» چون منفعت‌طلبی شخصی را به دنبال دارد، موجب اختلاف و هرج مرج می‌شود. این اختلاف تنها از سوی یک عامل بیرونی امکان برطرف شدن دارد و آن «تبوت» است. انبیای الهی با شریعت آسمانی، موجب وحدت جوامع و رشد و تکامل آنها به سوی سعادت حقیقی می‌گردند. بر این اساس، انبیای الهی را می‌توان عامل اصلی حرکت تاریخ به‌شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه تاریخ، علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، استخدام، تکامل، جامعه، انبیا.

از منظر دینی، تاریخ بشریت ریشه در بحث خلقت انسان و جایگاه او نسبت به عوالم دیگر دارد. سیر تاریخ انسان به معنای عام، شامل همه عوالمی است که انسان در آن حضور داشته است و خواهد داشت. از این رو، حیات انسان به این دنیا محدود نمی‌شود و عوالم دیگری پیش از این وجود داشته و پس از این نیز وجود خواهد داشت. بنابراین، لازم است این موضوع به عنوان یک مبنای صحیح و کامل از سیر حرکت تاریخ در تحلیل حرکت انسان در جمیع عوالم، مورد نظر باشد.

علامه طباطبائی با تأکید بر نقش طرز تفکر انسان در موضوع «آغاز و سرانجام جهان»، آن را از عوامل اصلی و سرنوشت‌ساز در مسیر حرکت جامعه می‌داند که مبنای سنت‌های اجتماعی واقع خواهد شد. مردمی که حقیقت زندگی دنیا را در این عالم خاکی خلاصه کنند و مرگ را خاتمه آن بپندارند در تنظیم تناسبات اجتماعی نیز تنها معیار و ملاکشان بهره‌مندی حداکثری از لذایذ مادی خواهد بود و ماورای آن سعادت نمی‌خواهند دید (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۲۸۷)

مرحوم علامه در کتاب رساله الولایه - که به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، بهترین و ارزشمندترین اثر حضرت علامه است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۹۳) - به تبیین مراتب این عالم پرداخته و بیان داشته است: مناسبات این عالم اعتباری بوده و چون هر امر اعتباری بر یک امر حقیقی تکیه دارد، تکیه این عالم نیز بر عالم آخرت است. آیت‌الله جوادی آملی به عنوان عصاره کتاب رساله الولایه بیان می‌دارد:

انسان عوالمی را پشت سر گذاشته و عوالمی را در پیش دارد و خود هم یک موجود حقیقی است. زندگی این موجود، که در گذشته و حال با عوالم گذشته و حال و آینده در ارتباط بوده و هست و فعلاً هم از حقیقت خاص برخوردار است، «زندگی اجتماعی» است. در زندگی اجتماعی، چاره‌ای جز قانون نیست، و قانون یک سلسله اعتبارات حکمت عملی است که باید‌ها و نباید‌ها، و شایست‌ها و نشایست‌ها آن را تأمین می‌کنند. ... چنانچه قوانین یک سلسله امور اعتباری هستند و انسان یک حقیقت است که با حقایق گذشته و آینده در ارتباط است، حتماً این امور اعتباری به یک تکیه‌گاه تکوینی متکی است. البته اعتباری بودن قوانین از آن نوع اعتباری نیست که به ید معتبر باشد و هیچ پیوند و رابطه تکوینی نداشته باشد، یا در استنباط آن پیوند اشتباه شده باشد، یا درست منتقل نشده باشد، بلکه درست ریشه‌یابی شده و اعتبار، ارتباط درستی با تکوین برقرار کرده و تکوین، با لسان اعتبار به درستی برای انسان‌ها، تفهیم شده است.

قرآن کریم جهان ماده و عالم دنیا را «عالم اعتبار» می‌داند. دنیا از آن جهت که دنیاست، اعتبار است. البته آسمان و زمین و دیگر موجودات مادی تکوینی هستند و حقیقت، ولی عناوین اعتباری جز «اعتبار» و جز «غرور» و جز «لهو» و «لعب» چیز دیگر نخواهد بود. قرآن کریم وقتی از دنیا، از آن جهت که دنیاست، سخن می‌گوید، می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ

هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷)؛ یعنی مردم دنیا را می‌بینند و از آخرت غافلند، و این تعبیر نشان می‌دهد که آخرت، باطن دنیاست (همان، ص ۹۳).

همچنین ایشان راه رسیدن به باطن را اعراض از ظاهر دنیا دانسته، از آن، به «مقام ولایت» تعبیر می‌کند (همان، ص ۹۴). با رسیدن به مقام ولایت، باطن عالم نیز بر انسان مکشوف می‌گردد؛ چراکه نسبت میان این عالم با عالم ماوراء، نسبت «علیّت و معلولیت» و «کمال و نقص» است که آن را نسبت «ظاهر و باطن» می‌نامد و چون ظاهر عالم ضرورتاً مشهود ماست و شهود ظاهر، خالی از شهود باطن نیست - زیرا ظاهر از اطوار وجود باطن و عین ربط به آن است - پس هنگام شهود ظاهر، باطن نیز به طور بالفعل مشهود می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۸).

بنابراین، انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده و هستی او وابسته و متعلق به خداست؛ از ناحیه خدا آغاز شده است و به زودی به سوی او بازمی‌گردد. هستی‌اش با مردن ختم نمی‌شود. او یک زندگی ابدی دارد که سرنوشت زندگی ابدی‌اش باید در این دنیا معین شود (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۷).

تحلیل علامه طباطبائی از آیات قرآن نشان می‌دهد که خدای تعالی این نسل انسان را از زمین آفرید و این نوع را آمیخته از بدن و روح خلق کرد و در این نوع، شعور و قوه ادراک و فکر و اختیار نهاد (یزدانی مقدم، ۱۳۸۵) علامه طباطبائی تأکید می‌کند که نسل انسان نوع مستقلی است که از نوع دیگری جدا نشده و از روی قانون تحول و تکامل طبیعی به وجود نیامده، بلکه خدا آن را مستقیماً از زمین آفریده است؛ یعنی زمانی بوده که زمین و آسمان وجود داشته و در زمین موجوداتی بوده، ولی انسان نبوده‌اند. سپس خداوند یک جفت از نوع انسان آفرید که سرسلسله نسل موجود بشر است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۳۸۵؛ ج ۲، ص ۱۶۹). خلقت آدم نیز در حقیقت، خلقت جمیع بنی نوع بشر بوده است (همان، ج ۸، ص ۲۴). ایشان فرضیه‌ای را که بعضی از دانشمندان طبیعی درباره تحول انواع فرض کرده‌اند و براساس آن، پیدایش انسان را به واسطه تکامل میمون یا مانند آن می‌دانند، فرضیه‌ای غیرقابل اثبات و ادعایی باطل می‌داند (جهانگیر، ۱۳۸۳) و ظهور آیات قرآن را بر خلاف آن می‌شمارد. ایشان می‌نویسد:

آیاتی که گذشت برای اثبات این مطلب کافی است و نیازی به دلیل دیگر نیست؛ برای اینکه همه آنها «نسل بشر متولد شده از نطفه را» متهمی به دو فرد از انسان به نام «آدم» و همسر او «حواء» می‌دانند و درباره خلقت آن دو صراحت دارند به اینکه از تراب بوده (در نتیجه، جز این را نمی‌توان به قرآن کریم نسبت داد که) پس انسانیت متهمی به این دو تن است و این دو تن هیچ اتصالی به مخلوقات قبل از خود و هم جنس و مثل خود نداشتند، بلکه بدون سابقه حادث شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۲۲۷؛ ج ۱۶، ص ۳۸۲).

۲-۱. شکل‌گیری جامعه مبتنی بر اصل «استخدام»

پیش از پرداختن به «فلسفه تاریخ»، ضروری است پیدایش و کیفیت تغییرات «جامعه» بررسی شود؛ چراکه اساساً تاریخ از سیر تغییر و حرکت «جوامع» پدید می‌آید. از این‌رو، شناخت ارکان جامعه و سازوکار تغییر و تحول آن از ضروریات فلسفه تاریخ است. به عبارت دیگر، تاریخ از مجموعه جوامع تشکیل شده است و جوامع گوناگون در سیر زمان، یک مجموعه واحد را تشکیل داده و به خانواده‌ای مبدل می‌گردد که هریک از جوامع عضوی از آن خواهد بود. بنابراین، «تاریخ» به معنای تحول و حرکت جامعه است، و زمانی می‌توانیم از تاریخ یا فلسفه تاریخ سخن بگوییم که پیش از آن، برای «جامعه» هویت مستقل و واحدی قایل باشیم. اگر بگوییم جامعه‌ای در کار نیست و آنچه هست تنها فرد است، آن‌گاه تاریخ به معنای «حرکت جامعه» در کار نخواهد بود و فلسفه تاریخ نیز منتفی است (یزدانی مقدم، ۱۳۸۵). بدین‌روی، برخی از اندیشمندان همچون شهید مطهری نیز فلسفه تاریخ را به «قوانین شدن و سیوررت و تحول جامعه‌ها» تعریف می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۰۶). علامه طباطبائی در آثار خود، به صورت مستقیم، به بحث «فلسفه تاریخ» نپرداخته، ولی به صورت مبسوط، بحث «جامعه» را از زوایای گوناگون طرح نموده است.

از نگاه مرحوم علامه، مبنای شکل‌گیری جامعه و اجتماع وجود خصلتی ذاتی در وجود انسان، به نام «استخدام» است. طبق اصل «استخدام»، انسان همواره درصدد به‌کارگیری موجودات دیگر برای رسیدن به کمال خود است.

باید به هر طریقی که ممکن است، به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند، و به هر سببی دست بزند، و به همین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می‌کند، تا با آن ادوات، در ماده‌های دیگر تصرف کند. کارد و چاقو و اره و تیشه می‌سازد... (طباطبائی ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۷۶).

بنابراین، ریشه تصرفات انسان نسبت به محیط پیرامون خود، از جمله طبیعت، حیوانات و حتی دیگر انسان‌ها، اصل استخدام است که طبق آن، تا آنجا که ممکن باشد، آنها را در مسیر کمال خود به کار می‌گیرد.

از نظر مرحوم علامه، انسان همان ابتدا که متوجه اعضا و اندام و ابزارهای طبیعی و بدنی خود شد، استخدام را اعتبار کرد؛ یعنی چنان‌که اعضا و اندام خود را برای رسیدن به مقاصد خود به خدمت می‌گیرد، حکم آن را به موجودات پیرامون خود نیز سرایت داده، آنها را برای رسیدن به مقاصد خود استخدام می‌کند (یزدانی مقدم، ۱۳۸۵).

۳-۱. رابطه فرد و اجتماع

از جمله محورهای اصلی در تحلیل جامعه، رابطه میان فرد و جمع است. اینکه آیا «جامعه» هویتی غیر از افراد دارد؟ و آیا میان این دو هویت تباین است یا نسبتی دیگر برقرار است؟ آیا آثار جامعه بر ایند کمی افراد است؟ یا آثاری فراتر از آن دارد؟ از جمله سؤالاتی است که یک نظریه جامعه‌شناختی باید به آنها پاسخ گوید.

از نظر گاه صاحب‌المیزان، دیدگاه اسلام نسبت به رابطه بین فرد و جامعه، بدیع و بی‌سابقه است. این پیوند میان جزء و کل، در سراپای عالم به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که اجزا و اعضا دارای یک خاصیت است و مجموع آنها نیز آثاری جدید و فراتر از آثار تک‌تک اجزا دارد (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۵۱-۱۵۲).

مقصود از «آثاری که مستند به اجتماع است»، فعل مشترک میان تمامی افراد نیست، بلکه فعلی است که مستند به حیث وحدت انسان‌هاست. «فعل مشترک» فعلی است که به واسطه شخص انجام شده، اما این فعل را اشخاص دیگر نیز انجام داده‌اند و بین آنها مشترک است، ولی فعل اجتماعی به واسطه وجود اجتماع تحقق می‌پذیرد؛ یعنی اگر اجتماع و جامعه نبود، این‌گونه افعال هم نبود (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۷). از خصوصیات فعل اجتماعی این است که همواره بر فعل افراد غلبه می‌کند و هیچ‌کس نمی‌تواند در برابر فعل جامعه مقاومت کند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۵۳). طبق این نگاه، آثار جدید برآمده از جامعه نشانگر این است که افراد، در مقیاس جامعه به وحدت می‌رسند و یک انسان واحد را تشکیل می‌دهند (همان، ص ۱۷۰). اما آیا در ضمن «مجموع» و «کل»، افراد و اجزا، استقلال خود را از دست می‌دهند؟ یعنی همه اجزا و افراد با همدیگر ترکیب شده و یک واحد بسیط را تشکیل می‌دهند؟ آنچه از عبارات مرحوم علامه به دست می‌آید گویای این مطلب است که اولاً، وحدت میان افراد در ضمن مجموع، حقیقی است، نه اعتباری؛ یعنی این‌گونه نیست که افراد صرفاً در کنار هم قرار گرفته باشند و وحدت انضمامی داشته باشند و عنوانی را برای مجموع آنها اعتبار کنیم به نام «جامعه»، بلکه حقیقتاً میان آنها ترکیب و پیوند برقرار شده است و افراد در این ترکیب جدید، استقلال هویتی خود را از دست می‌دهند. علامه طباطبائی نحوه پیوند افراد جامعه را در مثال اجزای بدن توضیح می‌دهد:

تن انسان مجموعه‌ای است مرکب از اعضا و قوای چند که همه به نوعی دست به دست هم داده و وحدتی حقیقی تشکیل داده‌اند که ما آن را «انسانیت» می‌نامیم، و این وحدت حقیقی باعث می‌شود که تک‌تک آن اعضا و آن قوا در تحت استقلال مجموع، استقلال خود را از دست داده و در مجموع

مستهلک شوند؛ چشم و گوش و دست و پا و... هر یک عمل خود را انجام بدهد و از عملکرد خود لذت ببرد، اما نه به‌طور استقلال، بلکه لذت بردنش در ضمن لذت بردن انسان باشد.

در این مثال، هر یک از اعضا و قوای نام‌برده تمام هم‌شان این است که از میان موجودات خارج، به آن موجودی بپردازند که کل انسان یعنی انسان واحد می‌خواهد به آن بپردازد؛ مثلاً دست به کسی احسان می‌کند و به او صدقه می‌دهد که انسان خواسته است به او احسان شود، و به کسی سیلی می‌زند که انسان خواسته است او را آزار و اذیت کند... افراد یک جامعه نیز همین حال را دارند (همان، ص ۱۶۷).

۱-۳-۱. قرآن و هویت مستقل جامعه

از نگاه علامه طباطبائی اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده و این معنا را به صراحت اعلام کرده و در هیچ شأنی از شئون بشری مسئله اجتماع را مهم‌نگذاشته است (همان، ص ۱۴۹).

ایشان جامعه را دارای هویت و شخصیتی مستقل از افراد می‌داند و اصلی‌ترین دلیل و مستند ایشان آیات قرآنی است که برای جامعه احکام خاصی ذکر می‌کند و به داستان سرنوشت آنان پرداخته است و حتی بیش از داستان اشخاص، به داستان اقوام عنایت دارد (همان، ص ۱۵۱). از این رو، می‌توان گفت: قرآن کریم با جامعه همچون یک شخصیت و هویت ممتاز از افراد برخورد کرده است:

قرآن کریم غیر از آنچه که برای افراد هست، وجودی و عمری و کتابی و حتی شعوری و فقهی و عملی و اطاعتی و معصیتی برای اجتماع قابل است؛ مثلاً درباره عمر و اجل امت‌ها می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف: ۳۴)؛
و درباره کتاب خاص هر امتی می‌فرماید: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا» (جاثیه: ۲۸)؛
و درباره درک و شعور هر امتی می‌فرماید: «رَبَّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ» (انعام: ۱۰۸)؛
و درباره عمل بعضی از امت‌ها فرموده: «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» (مائده: ۶۶)؛
و درباره طاعت امت فرموده: «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۱۳)؛
و درباره معصیت امت‌ها فرموده: «وَكَمْتَ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ» (غافر: ۵)؛ یعنی هر امتی درصدد برآمد تا رسول خود را دستگیر کنند، و با باطل علیه حق مجادله کردند تا شاید به وسیله آن، حق را از بین ببرند. در نتیجه، من آنها را به عذاب خود گرفتیم، و چه عقابی بود که بر سرشان آوردم!
و نیز درباره خلاف‌کاری امت فرموده: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ» (یونس: ۴۷) (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳).

علامه طباطبائی همین امر را دلیل اهتمام زیاد اسلام به شأن جامعه می‌داند که چنین اهمیتی در ادیان سابق دیده نمی‌شود. علت این اهتمام نیز تربیت و رشد اخلاقی جامعه است که بر اخلاق و تربیت فردی غلبه دارد.

۲. فرایند حرکت تاریخ

«فرایند حرکت تاریخ» را می‌توان اصلی‌ترین و محوری‌ترین بخش یک نظریه «فلسفه تاریخ» دانست. هرچند مرحوم علامه به صورت مستقیم به این بحث نپرداخته، اما با مروری بر تحلیل ایشان، از سیر تاریخی جوامع و به‌کارگیری دیگر مبانی ایشان، می‌توان نظریه فلسفه تاریخی ایشان را بازسای نمود.

۱-۲. تاریخ در گذر از «وحدت به اختلاف» و از «اختلاف به وحدت»

علامه طباطبائی تصویری بدیع از سیر حرکت تاریخ از ابتدا تا انتها ترسیم می‌نماید. طبق دیدگاه ایشان، حرکت تاریخ از بستر «وحدت و کثرت» و «انسجام و اختلاف» جوامع بشری پیش می‌رود. در ادامه، مروری اجمالی به مسیر حرکت تاریخ خواهیم داشت.

۱-۲-۱. اجتماعی بودن زندگی بشریت

علامه تاریخ زندگی بشریت را همراه با شکل‌گیری جامعه و اجتماع می‌داند و برای آن عمری همسان با عمر بشریت قایل است و جامعه را همزاد انسان می‌داند. ایشان تاریخ را گواه بر این مطلب می‌داند که تمامی امت‌ها، که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده‌اند، بدون استثنا تشکیل اجتماع داده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۷). اما این سیر حرکت جوامع در طول تاریخ یکسان نبوده، بلکه مانند هر امر انسانی دیگر، با تغییرات فراوان و فراز و نشیب‌های زیادی همراه بوده و سیری تکاملی را پیموده است:

اجتماع انسانی مانند سایر خواص روحی انسان و آنچه مربوط به اوست از روز آغاز پیدایش، به صورت کامل تکون نیافته تا کسی خیال کند که اجتماع نمو و تکامل نمی‌پذیرد، نه در کمالات مادی و نه در کمالات معنوی، بلکه اجتماعی شدن انسان هم مانند سایر امور روحی و ادراکی‌اش، دوش به دوش آنها تکامل پذیرفته؛ هرچه کمالات مادی و معنوی‌اش بیشتر شده، اجتماعش نیز سامان بیشتری به خود گرفته است و مسلماً انتظار نمی‌رود که این یک خصوصیت از میان همه خصوصیات و خواص انسانیت مستثنا باشد.... بلکه این خصیصه انسان مانند سایر خصائصش که به نحوی با نیروی علم و اراده او ارتباط دارند، تدریجاً به سوی کمال در حرکت بوده و کم‌کم در انسان تکامل یافته است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۴۵).

ایشان دیدگاه رایج غربیان در تقسیم‌بندی ادوار تاریخ بشریت را نفی کرده است و با خرافه دانستن آن، سعی در ارائه سیری قرآنی از تاریخ بشریت دارد. طبق گفته دانشمندان مادی مسلک، پی‌روی از دین، تقلیدی است و علم آن را نمی‌پذیرد و به‌طور کلی، پرستش خدا و دین را از خرافات عهد دوم از عهدهای چهارگانه‌ای می‌دانند که بر بشر گذشته است: ۱. عهد اساطیر؛ ۲. عهد مذهب؛

۳. عهد فلسفه؛ ۴. عهد علم، که عهد امروز بشر است و تنها از علم پی‌روی می‌کند و خرافات را نمی‌پذیرد. این تقسیم‌بندی از ادوار تاریخ از منظر مرحوم علامه سخنی است بدون علم و رأیی خرافی است (همان، ج ۱، ص ۶۴۳).

۲-۱-۲. خانواده؛ اولین اجتماع انسانی

علامه طباطبائی اولین اجتماع را «خانواده» می‌داند. بر این مبنا، اولین عاملی که موجب شده است دو انسان به سمت یکدیگر آمده، از استقلال و انفکاک خارج شوند و با یکدیگر پیوند برقرار سازند، «نیاز جنسی» است که از طریق «ازدواج» پدید می‌آید. از این رو، نیاز به جنس مخالف، قوی‌ترین عامل برای برقراری ارتباط شناخته شده است.

اولین اجتماع و گردهمایی که در بشر پیدا شده گردهمایی منزلی از راه ازدواج بوده؛ چون عامل آن یک عامل طبیعی بوده است که همان جهاز تناسلی (که زن و مرد هر کدام جهاز تناسلی مخصوص به خود را دارند) است، و این خود قوی‌ترین عامل است برای اینکه بشر را به اجتماع خانوادگی وادار نماید؛ زیرا معلوم است که این دو دستگاه هریک بدون دیگری به کار نمی‌افتد، بخلاف - مثلاً- جهاز هاضمه... (همان، ج ۴، ص ۱۴۶).

ایشان تصریح می‌کند که در میان نیازهای انسان، تنها نیازی که انسان را به سوی انسان دیگر سوق می‌دهد، نیاز جنسی است و تنها قوای تناسلی انسان است که در ارتباط با انسان دیگر کارکرد دارد. دستگاه‌های دیگری که در بدن انسان تعبیه شده، برای به کار افتادنش، نیازی به انسان‌های دیگر ندارد و تنها جهاز تناسلی است که باید در بین دو نفر مشترکاً به کار بیفتد؛ دو نفر از جنس مخالف. نکته دیگر این است که پیدایش اولین اجتماع انسانی با انتخاب انسان و با ملاحظه مصالح و مفاسد آن نبوده و اساساً ناخودآگاه و مبتنی بر ضرورت دستگاه تناسلی واقع شده و این‌گونه با تشکیل خانواده، اولین قدم را در تشکیل اجتماع برداشته است (همان).

۲-۱-۳. استخدام؛ عامل پیدایش اجتماع در میان انسان‌ها

همان‌گونه که پیش از این گذشت، اصل «استخدام» را می‌توان مهم‌ترین و اصلی‌ترین مبنای تحلیلی مرحوم علامه در موضوع پیدایش و تغییرات جامعه دانست. طبق این اصل، انسان همواره درصدد به خدمت گرفتن دیگر موجودات در مسیر رسیدن به کمال خود است. به عبارت دیگر، انسان باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش، از موجودات دیگر استفاده کند و در این مسیر به هر سببی دست بزند. به همین سبب است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست

می‌کند تا با آن ادوات در ماده‌های دیگر تصرف نماید؛ کارد و چاقو و اره و تیشه می‌سازد... و نیز انواع صنعت‌ها و فنونی برای رسیدن به هدف‌هایی که در نظر دارد، می‌سازد. در این زمینه، حتی از حیوانات استفاده می‌کند. به استعمار و استثمار حیوانات هم اکتفا ننموده، دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۱۷۶). وجود چنین اصلی در رفتار بشریت، پایه شکل‌گیری جامعه و اجتماع قرار می‌گیرد و به دنبال آن، عدالت اجتماعی محقق می‌گردد (همان).

در حقیقت، هنگامی که انسان‌ها با رفتار استخدام‌گونه خود، با یکدیگر مواجه می‌شوند، پس از تقابل و تعارض و غلبه قوی بر ضعیف، در حالت خاصی به تعادل می‌رسند و حقوق یکدیگر (حق استخدام) را به رسمیت می‌شناسند و این‌گونه «عدالت اجتماعی» شکل می‌گیرد. بنابراین، عدل اجتماعی حکمی است که هر کس بر پایه اضطراب بشری به پذیرش حق هم‌نوع خود، بدان تن می‌دهد؛ چراکه در غیر این صورت، هیچ‌گاه انسان حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود سازد، و معنای «مدنی بالطبع» بودن انسان نیز چیزی جز این نیست. «استخدام» کم‌کم به صورت ریاست منزل، ریاست فامیل، ریاست قبیله و ریاست ملت درمی‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۰).

۲-۱-۴. استخدام؛ عامل پیدایش اختلاف در میان انسان‌ها

علامه طباطبائی اصل «استخدام» میان انسان‌ها را عامل اختلاف میان بشریت می‌داند؛ چراکه اختلاف میان انسان‌ها و شدت و ضعف آنها نسبت به یکدیگر موجب بروز بهره‌کشی‌ها، استثمار و استثمار می‌شود. این اختلاف طبقاتی همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند؛ چراکه قوی می‌خواهد از ضعیف بهره‌کشی کند و بیش از آنچه به او می‌دهد از او بگیرد و حتی از او بیگاری بکشد، بدون اینکه چیزی به او بدهد. مغلوب هم به حکم ضرورت، مجبور می‌شود در مقابل ظلم غالب دست به حیل و کید و خدعه بزند تا روزی که به قوت برسد. آن وقت تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجه بگیرد. بنابراین، بروز اختلاف سرانجام، به هرج و مرج منجر شده، انسانیت انسان را به هلاکت می‌کشاند؛ یعنی فطرت او را از دستش گرفته، سعادتش را تباه می‌سازد.

طبق نظر مرحوم علامه آیه شریفه «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» (یونس: ۱۹)؛ (مردم در آغاز به جز یک امت نبودند، ولی بعداً اختلاف کردند). به همین معنا اشاره دارد. همچنین آیه شریفه «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود: ۱۱۸-۱۱۹)؛ (انسان‌ها لایزال در اختلافند، مگر کسانی که پروردگارت به آنان رحم کرده باشد و برای همین هم خلقشان کرده است) و همچنین

۲-۱.۵. انبیای الهی ﷺ؛ عامل پیدایش وحدت و رفع اختلاف

پیش از این ذکر شد که بشریت از ابتدای حیات خود و به اقتضای اصل «استخدام»، به تشکیل جامعه روی آورده، اما این تشکیل جامعه بر اساس اقتضای روحیه استخدام انسان بوده است، نه اینکه با شناخت و محاسبه مصالح و مفساد، آن را انتخاب کرده باشد. پس از وقوع اختلاف و نزاع میان بشریت، الوهیت و ربوبیت خداوند متعال اقتضا می‌کرد بشر را به سوی کمال و سعادت هدایت کند و این‌گونه خلقت ناقص او را کامل نماید؛ زیرا واضح است که این اختلاف و نقیصه از جانب فطرت انسان واقع شده و خود فطرت نمی‌تواند موجب رفع اختلاف گردد (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۶).

اولین توجه بشر به منافع و مصالح اجتماع، زمان بعثت اولین پیامبر الهی بود، و این خودآگاهی به زندگی اجتماعی توسط انبیای الهی صورت گرفته است. به عبارت دیگر، انسان‌ها به وسیله مقام نبوت، متوجه مصالح و منافع زندگی اجتماعی گردیدند. این مطلب را از برخی آیات قرآن می‌توان استفاده کرد که می‌فرماید: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» (یونس: ۱۹)؛ انسان‌ها در آغاز، همه یک امت بودند، بعدها اختلاف کردند. «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا» (بقره: ۲۱۳)؛ مردم همه یک امت بودند. سپس خدای تعالی انبیا را - که کارشان وعده و وعید دادن است - مبعوث نمود و کتاب را به حق با آنان نازل ساخت تا بین مردم در آنچه در آن اختلاف می‌کنند داوری کند. این دو آیه چنین خبر می‌دهد که انسان در قدیم‌ترین عهدش، امتی واحد، ساده و بی‌اختلاف بود، سپس به خاطر غریزه «استخدام»، در بین افرادش اختلاف پیدا شد و اختلاف هم به مشاجره و نزاع انجامید. از این رو، خدای تعالی انبیا ﷺ را برانگیخت و با آنان کتاب فرستاد تا به وسیله آن کتاب، اختلاف‌ها را برطرف کنند و دوباره به وحدت اجتماعی برگردانند و این وحدت را به وسیله قوانینی که تشریح نموده است، حفظ کنند (همان، ج ۴، ص ۱۴۷).

علامه طباطبائی به طور خاص، نبی اکرم ﷺ را اولین منادی انسان‌ها به اجتماع و خودآگاهی نسبت به آن می‌داند:

اولین ندایی که از بشر برخاست و برای اولین بار بشر را دعوت نمود که به امر اجتماع اعتنا و اهتمام بورزد و آن را از کنج اهمال و تبعیت دیگر حکومت‌ها خارج کند، ندایی بود که شارع اسلام و خاتم انبیا ﷺ سر داد و مردم را دعوت کرد به اینکه آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به منظور سعادت زندگی اجتماعی و پاکی آنان نازل شده، پی‌روی کند (همان، ص ۱۵۰).

هرچند پیش از پیامبر خاتم ﷺ دیگر پیامبران نیز هریک منادی اجتماع بوده‌اند و جامعه بشری را به

آیه «لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...» (بقره: ۲۱۳) به این حقیقت اشاره دارند. این اختلاف امری است ضروری و وقوعش در بین افراد جوامع بشری حتمی است؛ چون خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است، هرچند همگی به حسب صورت انسانند و از این حیث تا حدی به وحدت افکار و افعال می‌رسند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۷۸).

نکته دیگر اینکه هرچند اصل استخدام عامل پیدایش اختلاف در میان انسان‌ها شده است، اما این امر با بسط و ساده بودن جوامع اولیه منافاتی ندارد (همان، ج ۴، ص ۱۴۸). آیت‌الله جوادی آملی گذار از بساطت اجتماعی - در پیش از اولین پیامبر اولوالعزم - به اختلاف را این‌گونه توصیف می‌کند:

مردم پیش از بعثت حضرت نوح ﷺ زندگی ساده‌ای داشتند و با بینش بسط و منش مشترک، امت واحدی بودند که هم در جهان بینی همفکر بودند و هم در تشخیص حق و باطل هم‌رأی. اختلافات جزئی را نیز با رهنمود عقل و هدایت پیامبران پس از حضرت آدم ﷺ رفع می‌کردند. همراه با پیشرفت علم و صنعت و گسترش روابط اجتماعی، اختلافات علمی و عملی در عرصه‌های فردی، اجتماعی و بهره‌وری از مواهب طبیعی بروز کرد و انظار در تشخیص حق و باطل و مصالح و مفساد، متفاوت شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۸۰).

البته علامه طباطبائی تمام اختلاف‌های بشری را از این سنخ نمی‌داند. ایشان در ذیل آیه «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ فِي مَا يَخْتَلِفُونَ» (یونس: ۱۴) اختلاف میان انسان‌ها را به دو نوع تقسیم می‌کند:

نوع اول از حیث معاش بوده و میان خود آنهاست، به گونه‌ای که یکی ظالم و دیگری مظلوم واقع می‌شود. این نوع اختلاف توسط تشریح دین و بعثت انبیا و انزال کتب آسمانی برطرف می‌شود.

اما نوع دیگر اختلافی است که پس از آمدن دین، در خود دین و کتاب پدید می‌آید. قرآن کریم ریشه این اختلاف را در علمای دین نشان می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۴۲؛ ج ۲، ص ۱۶۹). بنابراین، نباید تصور شود که علامه طباطبائی قصد دارد ریشه همه اختلاف‌ها را به «اصل استخدام» بازگرداند، بلکه ایشان اساساً اختلاف میان هدایت و ضلالت را از قسم دوم می‌دانند (همان). آیت‌الله جوادی آملی با ممدوح شمردن اختلاف نوع اول، آن را لازمه پیشرفت علم و گسترش روابط معقول اجتماعی و زمینه‌ساز بعثت انبیا ﷺ می‌داند و اختلاف پس از نزول وحی و معلوم شدن حق و صدق را مذموم می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۸۲).

همانگی حول توحید دعوت می کرده‌اند، اما رسالت نبی اکرم ﷺ در پیدایش امت واحد در مقیاسی برتر و فراگیرتر بوده که از این روی، می توان بعثت ایشان را اصلی ترین مرحله تکامل تاریخ به حساب آورد.

۲-۲. دین؛ عامل تکامل تاریخ

پیش از این، سیر حرکت تاریخ از بدو اجتماع تا ظهور انبیای الهی به عنوان مصلحان اجتماعی را تبیین نمودیم. اما مبتنی بر این سیر حرکت و پیشرفت تاریخ، می بایست موتور حرکت تاریخ را به عنوان «محرک تاریخ» شناسایی کرد.

۱-۲-۲. تکاملی بودن حرکت تاریخ

آیا تاریخ دارای حرکتی مستمر و ممتد است، یا مجموعه‌ای از وقایع و رخداد‌های مستقل و بی ارتباط با یکدیگر است؟ آیا اگر تاریخ دارای یک حرکت مستمر است، حرکت آن تکاملی است یا خیر؟ اینها از سؤالات اصلی و بنیادین فلسفه تاریخ به شمار می آید. مرحوم علامه حرکت تاریخ را از بدو پیدایش اجتماع - که با وجود انسان روی این کره خاکی همراه است - حرکتی تکاملی و اشتدادی می داند:

اجتماع انسانی مانند سایر خصوصیات روحی اش از روز نخست، آن طور کامل نبوده که دیگر صلاحیت برای تکامل و ترقی را نداشته باشد، بلکه اجتماعات انسانی نیز مانند سایر خصوصیات روحی و اداری او، همیشه همدوش تکاملات مادی و معنوی انسان رو به جلو رفته و متکامل شده است، و دلیل ندارد که ما خاصه اجتماعی بودن انسان را از میان جمیع حالات و خصوصیات دیگرش مستثنا نموده و آن را از همان نخستین روز پیدایش کامل و تام بدانیم، بلکه این خاصیت نیز مانند تمام اموری که از دو حالت علم و اراده انسانی منشأ می گیرند، دارای تکاملی تدریجی است (همان، ج ۴، ص ۱۴۵).

۲-۲. دین و انبیای الهی؛ عوامل تکامل تاریخ به سوی صلاح و سعادت

پس از اثبات حرکت تکاملی تاریخ، باید به این سؤال پاسخ داد که عامل تکامل تاریخ چیست؟ طبق مبنای علامه طباطبائی، آنچه عامل اصلی تکامل جوامع است و جامعه انسانی را به سوی کمال و سعادت سوق می دهد «دین» است. پس از پیدایش اختلاف میان انسان‌ها، بر اثر خصلت «استخدام»، تنها عاملی که می تواند این اختلاف را رفع کند و آن را به انسجام و هماهنگی در مسیر شکل گیری جامعه توحیدی تبدیل کند، دین و انبیای الهی است.

براین اساس، دین خداوند و انبیای الهی محور اتحاد جامعه و تنها عامل تأمین مصلحت و سعادت اجتماع انسانی هستند. خداوند می فرماید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا

وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شورا: ۱۳)؛ برای شما مسلمانان از مسائل اصولی دین همان را تشریح کرده که به نوح توصیه‌اش کرده بود و آنچه به تو وحی کردیم و ابراهیم و موسی و عیسی را به رعایت آن سفارش نمودیم این بود که دین را اقامه کنید، و در دین متفرق نشوید. این آیه خبر می دهد که رفع اختلاف از بین مردم و ایجاد اتحاد کلمه تنها از راه دعوت به اقامه دین و اتحاد در دین واحد تحقق می یابد. پس تنها دین است که ضامن اجتماع و مصالح آنان است (همان، ص ۱۴۷-۱۴۸).

علامه طباطبائی این ادعا را از دو طریق استدلال و تجربه قابل اثبات می داند: اول اینکه دین همواره بشر را به سوی معارف حقیقی و اخلاق پسندیده و اعمال نیک دعوت می کند، و معلوم است که صلاح عالم انسانی هم در همین سه چیز است. دوم اینکه اسلام در مدتی کوتاه، که در آن مدت در اجتماع مسلمانان حکومت کرد، از منحطترین مردم صالحترین اجتماع را ساخت، و از راه تعلیم و تربیت، نفوس آن مردم را اصلاح نمود و آن مردم دیگران را اصلاح کردند (همان، ج ۲، ص ۱۹۹). مرحوم علامه تصریح می کند که هیچ عامل دیگری و هیچ داعی دیگری همچون «دین» بشر را به داشتن ایمان و اخلاق پسندیده و عدالت و صلاح دعوت نکرده است (همان، ص ۲۲۶).

۳-۲-۲. تکامل تاریخ و هدایت عامه عالم

سؤالی که فراروی مباحث مرحوم علامه قرار می گیرد و خود ایشان نیز متعرض آن شده این است که چه نسبتی میان تکامل تاریخ و بحث هدایت عامه عالم آفرینش وجود دارد؟ آیا تکامل حرکت تاریخ همان هدایت تکوینی عالم به سوی هدف غایی است؟ پیش از پاسخ به این سؤال، مناسب است مختصری به تبیین هدایت تکوینی عالم بپردازیم:

یکی از شئون خداوندی این است که هر چیزی را به آن نقطه‌ای که خلقتش را تمام می کند هدایت نماید (همان، ج ۲، ص ۱۹۶). بنابراین، برای هر نوع از انواع موجودات، مسیر خاصی در طریق استکمال وجود دارد و آن مسیر هم دارای مراتب خاصی است که هر یک مترتب بر دیگری است تا منتهی شود به عالی ترین مرتبه که همان غایت و هدف نهایی «نوع» است. آن «نوع» نیز با طلب تکوینی - نه ارادی - و با حرکت تکوینی - نه ارادی - در پی رسیدن به آن است، و از همان ابتدای پیدایش و تکون، مجهز به وسایل رسیدن به آن غایت بوده است. این توجه تکوینی از آنجاکه مستند به خداوند متعال است، «هدایت عام» الهی نام دارد. این هدایت تکوینی هیچ گاه از مسیر تکوینی خود به خطا نمی رود، بلکه با استکمال تدریجی و به کار بستن قوا و ادواتی که مجهز به آنهاست، آن را به غایت نهایی سوق می دهد؛

همچنان که فرموده است: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ پروردگار ما آن کسی است که همه موجودات عالم را نعمت و جود بخشیده و سپس به راه کمالش هدایت کرده است. نیز فرموده است: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى» (اعلی: ۵)؛ آن خدایی که خلق کرد و تمام عیار خلق کرد، و آن کسی که اندازه گیری کرد و سپس هدایت نمود، و آن کسی که گیاهان را رویانید و آن را خزان و افتاده کرد (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۴-۲۸۵). مبتنی بر «هدایت عامه»، هر نوع از انواع موجودات عالم از آغاز تکون و وجود، به سوی کمال خود حرکت می کند و رو به سوی آن هدفی می رود که منظور از خلقتش بوده؛ هدفی که خیر و سعادت آن موجود در آن است. نوع انسانی نیز یکی از این انواع است و از این ناموس کلی مستثنا نیست. او نیز کمال و سعادت دارد که به سوی رسیدن به آن در حرکت است و افرازش به صورت انفرادی و اجتماعی متوجه آن هدفند (همان، ج ۱۰، ص ۳۸۷؛ ج ۲، ص ۲۳۴).

۲-۴. کمال روح و کمال جسم

آیا «تکامل تاریخ» شامل همه عالم می شود؟ اگر کمال را رشد فضایل و تقرب الهی و ارتقای منزلت عبودیت در مسیر توحید و پرستش خداوند بدانیم، آیا چنین رشد و تکاملی شامل همه انسان ها و جوامع تاریخی خواهد بود؟ آیا- برای مثال- تمدن غرب نیز از گذشته تاکنون تکاملی در مسیر عبودیت خداوند متعال را تجربه کرده است و اکنون نسبت به گذشته، در اوج خداپرستی به سر می برد؟ پاسخ به این سؤال با تفکیک میان دو سنخ تکامل و توسعه روشن خواهد شد.

کمال انسانی به دو نوع «کمال روح» و «کمال جسم» قابل تقسیم است. این تفکیک ریشه در مبنای انسان شناسی مرحوم علامه دارد و اینکه اساساً انسان دارای دو بعد انسانی و حیوانی است. از جمله ویژگی های تحلیل علامه طباطبائی این است که زندگی اجتماعی را بر ساختمان وجودی انسان مبتنی ساخته است؛ یعنی اندیشه اجتماعی- سیاسی او از درون تحلیل انسان شناسی او درمی آید و بر آن مبتنی است (اولیایی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۰). ایشان در این باره می نویسد:

سعادت و شقاوت روح امری است، و سعادت و شقاوت جسم امری دیگر، و همچنین سعادت و شقاوت انسان امری است، و سعادت و شقاوت حیوان امری دیگر، و به همین مقیاس. و انسان دنیاپرست و مادی که هنوز متخلق به اخلاق خدایی نشده و با ادب الهی بار نیامده تنها کامیابی های مادی را سعادت می داند و کمترین اعتنایی به سعادت روح و کامیابی های معنوی ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۴).

بنابراین، آنچه در دنیای غرب واقع شده حرکت به سوی رذایل اخلاقی است و نه فضایل، و رشد آنها در مسیر رفاه و تلذذ مادی بوده که با زورگویی و ظلم و جنایت بر دیگران همراه است. در این صورت، آنچه در این جوامع اتفاق می افتد فساد است، نه صلاح و تقوا (همان، ج ۴، ص ۱۷۵). اگر نقطه مثبتی هم در این تمدن مادی دیده می شود برگرفته از مسلمانان است (همان، ج ۲، ص ۱۹۹؛ ج ۴، ص ۱۵۸).

البته این دو سنخ از کمال، دو سنخ کاملاً منفک و مستقل نبوده و در یکدیگر تأثیرگذارند. از این رو، در نهایت، می توان گفت: کمال مادی و جسمی صرف اساساً نه تنها کمال محسوب نمی شود، بلکه به سبب تخریب بعد روحی، نوعی تنزل و عقب گرد نیز به شمار می آید.

بنابراین، از منظر علامه طباطبائی رشد و تحول پدیدآمده در دنیای غرب، نه تنها تکامل نیست، بلکه نوعی بت پرستی نوین و توحش است:

اما از جهت معارف حقیقی اش و اخلاق فاضله اش - که به خاطر همانها انسان بود و بر سایر انواع حیوانات برتری داشت - نه تنها یک قدم ترقی نکرده، بلکه قدم های زیادی به عقب و قهقرا برداشته، و بالاخره، در مجموع کمالات روحی و جسمی - البته توأم با هم - تکاملی نکرده است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۹).

تمدن عصر حاضر نیز معجونی است مرکب از سنت های بت پرستی قدیم. با این تفاوت که بت پرست قدیم جنبه فردی داشت و در عصر حاضر، به شکل اجتماعی درآمده و از مرحله سادگی به مرحله پیچیدگی فنی درآمده است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۶۲؛ نیز ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۰). اگر تاریخ زندگی اجتماعی غربی ها را از روزی که نهضت اخیر آنان آغاز شد مورد مطالعه دقیق قرار می دادند و رفتاری را که با سایر امت های ضعیف و بینوا کردند مورد بررسی قرار می دادند بدون کمترین درنگی، حکم به توحش آنان می کردند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۶۸).

بنابر آنچه ذکر شد، حرکت تکوینی عالم به سوی کمال و سعادت، همان کمال تکوینی طبیعت است که با کمال و سعادت حقیقی جوامع تفاوت دارد. بلی، کمال طبیعی انسان به فعلیت قوای گوناگون او همچون کمال شهوی و غضبی می انجامد. اما آن کمالی که در انسان بالقوه است و همه تکاپوی زندگی اش به دنبال آن است، آن سعادت حقیقی است.

آری، آن کمال و سعادت که ما در اجتماعات نام برده می بینیم کمال و سعادت جسمی است، و کمال جسمی کمال انسان نیست؛ چراکه انسان در جسمانیت خلاصه نمی شود، بلکه او مرکب است از جسم و روح، و مرکب است از دو جهت مادیت و معنویت. از این روی، صحیح نیست که کمال جسمی او را که به زندگی طبیعی بازگشت دارد، کمال و سعادت او بدانیم و حقیقت انسان را منحصر در همین حقیقت بدانیم (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۲۴).

بنابراین، روشن شد که جامعه به حسب طبیعت خود، متوجه است به سوی فعلیت کمال جسمانی و نه

دایره امور تصرف خود، تکامل ایجاد کند؟ به عبارت دیگر، اگر دین به امور ثابت تعلق می‌گیرد و برای امور ثابت برنامه دارد (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۹)، در این صورت، این امور ثابت نمی‌تواند توسعه و تکامل داشته باشد. مرحوم علامه در جای دیگر، تکامل جامعه را از منظر امور دنیوی و تجربی می‌داند که اسلام مانع آن نشده است:

مجتمع بشری در سیر تکاملی‌اش، جز به تحولات تدریجی و تکامل روز به روزی در طریق استفاده از مزایای زندگی، به تحول دیگری نیازمند نیست و این تحول هم با بحث‌های علمی پیگیر و تطبیق عمل بر علم (یعنی تجربه دایمی) حاصل می‌شود، و اسلام هم به هیچ وجه، جلوی آن را نگرفته (همان، ج ۴، ص ۱۸۸).

در پاسخ به این سؤال و تناقض ظاهری آن، باید گفت: مقصود از «ثابت بودن موضوعات دینی»، ثابت بودن موضوعات آنهاست که با رشد و تکامل آن موضوع منافی نیست. به عبارت دیگر، موضوعاتی که دین درباره‌شان سخن گفته اموری فطری هستند که نهاد بشریت در طول تاریخ نیازمند آنها بوده و دایم با آنها مواجه است و از این بابت «ثابت» هستند؛ یعنی هیچ‌گاه از عرصه حیات بشری حذف نمی‌شوند و جای خود را به موضوعات دیگر نمی‌دهند؛ ولی همین امور در طول تاریخ، در اثر هدایت انبیای الهی علیهم‌السلام رشد و ارتقا می‌یابند. اما موضوعات خرد زندگی انسانی - که بسیاری از آنها به مثابه مصادیق آن موضوعات کلی‌اند - دایم در حال تغییر و تحول هستند، به گونه‌ای که برخی از موضوعات آن از دایره موضوعات مورد نیاز حیات انسانی خارج می‌شود. برای مثال، امر اسلام به تعلیم و تعلم یک امر ثابت است، ولی مصادیق خرد آن مانند ابزار کتابت و انتقال اطلاعات در طول تاریخ متغیر بوده است؛ مثلاً، یک زمان روی پوست حیوانات و سنگ و چوب می‌نوشتند، در حالی که اکنون اطلاعات به صورت دیجیتالی انتقال می‌یابد و همه اینها می‌تواند ابزار تعلیم و تعلم باشد. بنابراین، می‌توان گفت: تفاوت است میان «تحول موضوع» و «تکامل موضوع» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۹۰-۹۱).

۳. مسیر حرکت تاریخ و منزلگاه‌های برجسته آن

از دیگر محورهای بحث «فلسفه تاریخ»، تبیین نقشه و الگوی حرکت تاریخ و منزلگاه‌های برجسته آن است. اینکه مسیر حرکت تاریخ چیست و در این مسیر، منزلگاه‌های اصلی و نقاط عطف آن کدام است، از سؤالات اصلی این بخش به‌شمار می‌آید. مطابق آنچه گذشت، علامه طباطبائی سیر منسجمی را از تشکیل جامعه بر محور اصل «استخدام» تا بعثت انبیای الهی تحلیل کرده است که می‌توان چکیده آن را در این عبارت ایشان دید:

کمال انسانی، و مقصود از هدایت عامه در نظر مرحوم علامه نیز همین سیر به سوی کمال طبیعی و جسمانی است. اما آن کمالی که ناظر به سعادت حقیقی بشر و بعد معنوی و روحانی اوست، جز با هدایت خاص الهی و تأیید از ناحیه نبوت حاصل نمی‌شود (همان).

۲-۲. رابطه تکامل دینی جوامع با مبنای «ثابت و متغیر»

انسجام مبنایی در یک نظریه از شاخصه‌های اعتبار و ارزش نظریه‌هاست و مبنایی یک نظریه نباید درون‌متناقض باشند. در مبنایی که از علامه طباطبائی درباره سیر تکامل و حرکت تاریخ گذشت، در نگاه اول، نوعی تعارض با مبنای دیگر ایشان، یعنی احکام ثابت و متغیر به نظر می‌رسد. مرحوم علامه در پاسخ به این سؤال که چگونه دین، که امری ثابت است، می‌تواند عهده‌دار سعادت و هدایت امور دنیایی باشد که متغیر و دایم در حال تحول است، مبنای «ثابت و متغیر» را پایه‌ریزی می‌کنند. ایشان اختلاف میان دو عصر را نه از حیث کلیات شئون زندگی، بلکه از جانب جزئیات می‌دانند. به عبارت دیگر، آنچه انسان در زندگی بدان نیازمند است، غذایی است که سوخت بدنش را با آن تأمین کند و لباسی است که بپوشد، خانه‌ای است که در آن سکنا گزیند، لوازم منزل است که حوایجش را تأمین کند، و... این حوایج کلی هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند، مگر در فرضی که فطرت انسانی دگرگون گردد. اختلاف میان دو نوع زندگی در عصر قدیم و جدید، در مصادیق نیازهای کلی و قواعد اساسی زندگی و حیات انسانی است. انسان اولی - مثلاً - برای تأمین حاجت خود، غذا، میوه، گیاهان و گوشت شکار را با ساده‌ترین وضع استفاده می‌کرد، امروز نیز همان را می‌خورد، اما با هزاران رنگ و سلیقه و تنوع. همان‌گونه که اختلاف شکل زندگی در دیروز و امروز لطمه‌ای به اتحاد کلیات آن در دو دوره نمی‌زند و تحول شکل زندگی در هر عصر ربطی به اصل آن کلیات ندارد، قوانین کلی هم که در اسلام وضع شده و مطابق فطرت بشر و مقتضای سعادت اوست، در هیچ عصری مختلف و دست‌خوش تحول نمی‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۹۰).

مرحوم علامه تصمیم‌گیری در امور جزئی و متغیر جامعه را بر عهده والی و متصدی امر حکومت می‌داند که می‌بایست مبتنی بر مصلحت نظام و ملت، نسبت به این امور تصمیم‌گیری کند. بنابراین، علامه طباطبائی تغییر و تحول را در امور جزئی و از ناحیه مصادیق امور کلی می‌داند و احکام دینی را ناظر به امور کلی حیات بشری، که مقتضای فطرت است.

سؤالی که در مقام جمع میان این مبنا با سیر تکامل تاریخ مبتنی بر محور دین پیش می‌آید این است که اگر دین ناظر به امور ثابت بشری است، چگونه می‌تواند عامل تکامل تاریخ واقع شده، در

گونه‌ای که قبض و بسطها یکی شود و هیچ عاملی و هیچ دشمنی نتواند در برابر آن مقاومت کند. این مطلب نیز بدیهی است که نبوت از قدیم‌ترین عهد تاریخ ظهورش، مردم را به سوی عدل می‌خوانده و از ظلم منع می‌کرده و به سوی بندگی خدا و تسلیم در برابر او تشویق می‌نموده و از پی‌روی فراعنه طاغی و مستکبران قدرت‌طلب نهی می‌کرده است. این دعوت از قرون متمادی، قری پس از قرن دیگر، و در امتی پس از امت دیگر ادامه داشته است، هرچند از نظر وسعت و ضیق دعوت در امت‌های گوناگون و زمان‌های متفاوت اختلاف داشته است. در این صورت، محال است که مثل چنین عاملی قوی، قرن‌های متمادی در بین اجتماعات بشری وجود داشته باشد و در عین حال، هیچ اثری از خود بر جای نگذارد (همان، ج ۳، ص ۲۲۸).

نکته دیگری که در تکمیل این نظریه حایز اهمیت است اینکه میان انبیای الهی ﷺ اختلاف مقام و تفاضل در درجات وجود دارد، در عین اینکه همه آنان در اصل فضل رسالت مشترکند (همان، ج ۲، ص ۴۷۱). تفاضل درجات انبیای الهی ﷺ در طول تاریخ، موجب تکامل جوامع از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر گردیده است. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت: هرچند دین الهی که بر انبیا نازل شده، واحد است، اما میان آنها از لحاظ اجمال و تفصیل، اختلاف وجود دارد. از این رو، می‌توان گفت: قرآن کریم تفصیل‌دهنده مطالبی است که در کتاب‌های دیگر آسمانی به اجمال آمده است (همان، ج ۱۰، ص ۹۱).

بنابراین، سیر حرکت و تکامل تاریخ را می‌توان بر محور ظهور انبیای صاحب کتاب و شریعت دسته‌بندی نمود. از حضرت نوح ﷺ - یعنی اولین پیامبری که دارای کتاب و شریعت بوده - شروع شده و بعد از او ابراهیم ﷺ و سپس موسی ﷺ و پس از آن عیسی ﷺ عهده‌دار این دعوت مردم به اتحاد و تشکیل جامعه توحیدی بوده‌اند. قرآن به این مطلب تصریح نموده و تاریخ هم به آن گواهی داده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۲-۵۳).

۲-۳. بعثت خاتم الانبیا ﷺ؛ آخرین مرحله تکامل تاریخ

پس از آنکه روزگاری دراز در مسیری تدریجی، نبوتی پس از نبوت دیگر و شریعتی پس از شریعت دیگر ظهور می‌کرد، این خط سیر نبوت به مرتبه ثبوت رسید و در قرارگاه تام و تمام خود قرار گرفت؛ چراکه به دلالت آیات کریمه، شریعت اسلامی بر کلیات شرایع گذشته مشتمل است و زیادت بر آن نیز دارد؛ چنان‌که خدای تعالی می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى» (شوری: ۱۳)؛ برای شما از دین شریعت

نوع بشر به حسب طبع، بهره‌کش است، و این بهره‌کشی و استخدام فطری، او را به تشکیل اجتماع وامی‌دارد، و در عین حال، کار او را به اختلاف و فساد هم می‌کشاند. در نتیجه، در همه شئون حیاتش که فطرت و آفرینش برآوردن حوایج آن شئون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شود، و آن حوایج برآورده نمی‌گردد، مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده، اختلافاتش را برطرف سازد؛ و هدایت انسان به قوانین کدایی و در نتیجه، کمال و سعادتش به یکی از دو طریق ممکن می‌شود:

اول اینکه او را از راه فطرتش ملهم کند به اینکه چگونه اختلاف را برطرف سازد. دوم به اینکه از راه دیگری که خارج از فطرت و ذات خود بشر باشد. و چون راه اول کافی نیست - چون گفتیم سبب پیدایش اختلاف خود فطرت بوده و معنا ندارد که فطرت سبب حل اختلاف شود - ناگزیر باید از راه دوم صورت گیرد، و آن راه عبارت است از: تفهیم الهی، و غیرطبیعی، که از آن به نبوت و وحی تعبیر می‌کنیم (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۷).

بنابراین، طبق نگاه علامه طباطبائی بعثت انبیا ﷺ سرفصل‌های اصلی تاریخ را رقم می‌زند و آنان با ارائه قوانین اجتماعی و تشکیل جامعه حول معارف توحیدی، موجب تکامل جامعه می‌گردند. بنابراین، جامعه اسلامی یک جامعه واحد است که در طول تاریخ دارای فراز و نشیب‌هایی بوده و همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد.

مجمع اسلامی طوری تأسیس شده که در تمامی احوال می‌تواند زنده بماند، چه در آن حال که خودش حاکم باشد و چه در آن حال که محکوم دشمن باشد، چه در آن حال که بر دشمن غالب باشد و چه در آن حال که مغلوب باشد، چه در آن حال که مقدم باشد و چه در حالی که مؤخر و عقب افتاده باشد، چه در حال ظهور و چه در حال خفا، چه در قوت و چه در حال ضعف (همان، ج ۴، ص ۱۹۹).

۳-۱. ظهور انبیای الهی ﷺ؛ نقاط عطف سیر تکامل تاریخ

اما به راستی نقش انبیای الهی در اصلاح و تکامل جوامع بشری چیست؟ علامه طباطبائی این نقش را بی‌بدیل می‌داند و معتقد است: هیچ عنصر دیگری در طول تاریخ، چنین سهمی در رسیدن جامعه به صلاح و سعادت نداشته است. در این صورت، می‌توان انبیای الهی ﷺ را عوامل اصلی تکامل تاریخ به‌شمار آورد. از جمله عواملی که موجب شده است تعالیم و هدایت‌های انبیا ﷺ در راستای اصلاح جوامع در طول تاریخ کارساز افتد، هماهنگی آن با فطرت بشری بوده است.

و این موضوع مسلم است که هر سخن و نظریه‌ای که با فطرت انسانی سازگار و هماهنگ و از غریزه خود انسان‌ها سرچشمه گرفته باشد و نفوس منتظر چنین سخن و نظریه‌ای باشند، بین عامه و خاصه مردم انتشار می‌یابد و این سخن قوی‌ترین سبب و عامل برای یکسان کردن تمایلات متفرقه است و بهتر از هر عامل دیگری می‌تواند جمعیت‌های متشتت و پراکنده را متحد و یک‌دست کند، به

کرد آنچه نوح را به آن سفارش داده بود و آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه ابراهیم و موسی و عیسی را به آن سفارش کردیم.

خداوند می‌فرماید: «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انعام: ۱۱۵)؛ و گفتار پروردگارت از روی راستی به انجام رسید. کلمات وی تغییرپذیر نیست، و او شنوا و داناست. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه، «کلمه» را به ظهور دعوت اسلامی با نبوت حضرت محمد ﷺ و نزول قرآن - که فوق همه کتاب‌های آسمانی است - معنا می‌کند و می‌فرماید مراد از «تمامیت کلمه» رسیدن شرایع آسمانی است از مراحل نقص و ناتمامی به مرحله کمال، و مصداقش همین دین محمدی است. خدا می‌فرماید: «وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (صف: ۸۸-۹)؛ خدا - گرچه کافران را ناخوش افتد - نور خود را کامل خواهد گردانید. اوست کسی که فرستاده خود را با هدایت و آیین درست روانه کرد تا آن را بر هرچه دین است فائق گرداند، هرچند مشرکان را ناخوش آید. تمامیت این کلمه الهی از جهت صدق، این است که - آنچنان‌که گفته شده - تحقق پذیرد. همچنین تمامیت آن از جهت عدل این است که مواد و اجزای آن یک‌نواخت باشد، بدون اینکه بر تضاد و تناقض مشتمل شود (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۴۵۴).

بنابراین، ظهور دین خاتم به این معناست که استکمال فردی و اجتماعی بشر به حدی می‌رسد که معارف و شرایع قرآن او را کافی است و به بیش از آن نیازمند نمی‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۹۸). و این‌گونه صفحه کتاب ادیان الهی به آخرین برگ خود می‌رسد.

۳-۳. پایان تاریخ و حاکمیت مطلق دین

از جمله مباحث کلیدی فلسفه نظری تاریخ، ترسیم آخرین ایستگاه حرکت تاریخ است. «پایان تاریخ» مقوله‌ای است که امید به آن در نهاد بشریت وجود دارد، تا آنجا که می‌توان آن را امری فطری دانست. همچنین آن را می‌توان عنصر مشترک میان همه ادیان، مکاتب و ایدئولوژی‌ها گفت و رد پای آن را حتی در آثار و اندیشه‌های بشری نیز جست‌وجو کرد که هر یک به گونه‌ای متفاوت به آن پرداخته و تصویری از نهایت حرکت تاریخ ترسیم کرده‌اند. یک نظریه فلسفه تاریخی نیز باید تصویری واضح و شفاف از مقصد حرکت و هدایت تاریخ ارائه نماید. بدون چنین هدفی برای تاریخ، مسیر حرکت تاریخ نامعلوم بوده و چیزی جز سردرگمی در پی نخواهد داشت. علامه طباطبائی بر اساس آیات قرآنی، پایان تاریخ را «غلبه و حاکمیت دین» بر سرتاسر جهان می‌داند:

بحث عمیق در احوال موجودات عالم به اینجا منجر می‌شود که به‌زودی نوع بشر، هم به هدف نهایی‌اش - که همان ظهور و غلبه کامل اسلام است - خواهد رسید؛ یعنی روزی خواهد آمد که اسلام زمام امور جامعه انسانی را در هر جا، که مجتمعی از انسان باشد، به‌دست خواهد گرفت و گفتیم که خدای - عزوجل - هم طبق این نظریه و رهنمود عقل، وعده‌ای داده و در کتاب عزیزش فرموده: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» (مانده: ۵۴) و نیز فرموده: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور: ۵۵) (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۵۹).

مرحوم علامه ویژگی سعادت‌طلبی را در انسان فطری می‌داند که این ویژگی با حاکمیت دین توحیدی و اسلام محقق می‌گردد؛ چراکه این وعده خداوند است که «وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ» (همان، ج ۴، ص ۲۰۹). هدفی که کارگاه آفرینش دنبال می‌کند ناچار، دیر یا زود به مرحله تحقق درمی‌آید. آن روز، روزی است که دین حق بر همه ادیان و تفکرات دیگر غلبه خواهد کرد و اسلام به طور کامل ظهور می‌کند و بر سراسر جهان حاکم خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱). «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (صف: ۱۹)؛ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هرچه دین است پیروز گرداند، هرچند مشرکان خوش نداشته باشند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۴۳۱). اسلام هدف غایی و کمال نوع انسان است؛ کمالی که آگاه و ناآگاه بدان متوجه است. تجربه‌های قطعی که در انواع موجودات انجام یافته، دلالت بر آن دارد که همه موجودات متوجه هدف‌هایی هستند که متناسب با وجود آنهاست و نظام خلقت، آنها را به طرف اهداف نام‌برده سوق می‌دهد و انسان نیز از این حکم کلی مستثنا نیست (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی پیدایش «جامعه» را مبتنی بر اصل «استخدام» تحلیل می‌کند. انسان‌ها به دنبال منفعت خود هستند و قصد دارند دیگران را به خدمت گیرند، و چون این خصلت مشترک است، مواجهه انسان‌ها با یکدیگر، پیوند اجتماعی را برقرار می‌سازد و این‌گونه اعتبار «اجتماع» پدید می‌آید.

از نگاه علامه طباطبائی، تاریخ با شکل‌گیری جامعه مبتنی بر اصل «استخدام» آغاز می‌شود و به سبب همان اصل، دچار اختلاف و تنازع می‌گردد. عامل رفع این اختلاف نمی‌تواند امری از درون جامعه باشد، بلکه انبیای الهی ﷺ از سوی خداوند متعال به پشتوانه دین و شریعت آسمانی به سوی جوامع انسانی آمده، آنها را به وحدت و انسجام دعوت می‌کنند و این‌گونه، موجب رشد و تکامل آنها

می‌گردند. اجتماع صالح، که در آن بتوان به سعادت حقیقی رسید، تنها در پرتو آموزه‌های دینی و شرایع آسمانی قابل تحقق است، از این رو، تاریخ با یک پیامبر آغاز می‌شود و سیر حرکت تکاملی جوامع با ارسال انبیای الهی، یکی پس از دیگری ارتقا می‌یابد، تا آنجا که با ظهور پیامبر خاتم صلوات الله علیه متکامل‌ترین برهه تاریخ رقم می‌خورد. طبق این مبنا، عامل اصلی حرکت تکاملی تاریخ، انبیای الهی صلوات الله علیهم هستند که با اقامه دین، در صدد هدایت و سرپرستی تاریخ برآمده‌اند. بر این اساس، پایان تاریخ صفحه تجلی تام و تمام دین در عالم است که در عصر ظهور آخرین حجت الهی صلوات الله علیه رقم خواهد خورد.

منابع

- اولیایی، منصوره، ۱۳۸۹، *واقعیت اجتماعی و اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبائی و جان سرل*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، تحقیق: سعید بند علی، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، زمستان ۱۳۸۹، *جامعه در قرآن*، محقق: مصطفی خلیلی، چ سوم، قم، اسراء.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۳۸۹، *المیزان*، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، چ سی‌ام، قم، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷ الف، *روابط اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ ب، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۶۶، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، چ چهارم، قم، صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *فلسفه تاریخ*، چ پنجم، قم، صدرا.
- جهانگیر، عیسی، ۱۳۸۳، «گذری بر اندیشه‌های اجتماعی علامه طباطبائی»، معرفت، ش ۸۰، ص ۱۹-۲۸.
- جوادی آملی، عبدالله، «شرحی بر رساله الولاية علامه طباطبائی»، *میراث جاودان*، سال دوم، ش ۲، ص ۹۲-۹۹.
- یزدانی مقدم، احمدرضا، ۱۳۸۵، «آغاز و انجام تاریخ با نگاه به اندیشه فلسفی - قرآنی علامه طباطبائی»، *پگاه حوزه*، ش ۱۹۶، ص ۹-۱۵.

بررسی نسبت تعداد حکومت‌های شام با میزان پیروزی مسلمانان در جنگ‌های صلیبی از سال ۴۹۰ق تا ۵۶۹ق

Mahdi_550bc@yahoo.com

مهدی محمدی قناتغستانی / دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۲۰

چکیده

تعدد حکومت‌های اسلامی در منطقه شام در آستانه حمله صلیبیان، موجب تضعیف قوای مسلمانان شد و در نتیجه، نتوانستند به صورت قابل توجهی در برابر یورش اولیه صلیبیان مقاومت کنند. این تشتت سیاسی با درگیری‌های زیادی بین حکومت‌های اسلامی همراه بود و از این رو، با گذشت زمان، حکومت‌های کوچک فرسوده شد و توسط رقیبان از بین رفت و سرانجام، در سال ۵۲۱ق با تأسیس حکومت اتابکان زنگی در موصل، زمینه اتحاد منطقه در برابر صلیبیان فراهم شد.

با کمتر شدن حکومت‌های مسلمان منطقه و یکپارچگی سیاسی، تعداد پیروزی‌های مسلمانان بر صلیبیان نیز بیشتر گردید. در واقع، می‌توان بین تعداد حکومت‌های شام و پیروزی مسلمانان در مقابل صلیبیان، رابطه‌ای معنادار یافت؛ بدین سان که هر قدر تعداد حکومت‌های این منطقه بیشتر، تعداد پیروزی مسلمانان کمتر بود و بعکس هر قدر تعداد حکومت‌ها کمتر، تعداد پیروزی‌ها بیشتر بود.

تحقیق این مقاله بر اساس کاربرد علم آمار در تاریخ‌نگاری (Cliometrics) صورت گرفته که طی آن، داده‌های آماری بر یک بستر زمانی ارزیابی می‌شود و دیگر عوامل مؤثر در پیروزی یا شکست مسلمانان در برابر صلیبیان، در اینجا مدنظر نیست.

کلیدواژه‌ها: جنگ‌های صلیبی، شام، حکومت‌های محلی، آمار در تاریخ (کیلومتریک)، پیروزی مسلمانان.

مقدمه

بازه زمانی این پژوهش از ابتدای حمله صلیبیان تا پایان حکومت نورالدین محمود زنگی را شامل می‌شود. در این دوره ۷۹ ساله، مسلمانان شام، هم تشتت سیاسی شدید و هم یکپارچگی شام با مصر و جزیره را تجربه کردند. اما آنچه در اولین تماس مسلمانان با صلیبیان روی داد آن بود که ضعف مسلمانان این فرصت را در اختیار صلیبیان قرار داد تا حکومتی در سواحل پایه‌ریزی کنند که قریب ۲۰۰ سال در سرزمین‌های اسلامی باقی بماند. این امر تا حد زیادی به سبب تشتت سیاسی منطقه شام بود؛ تشتتی که ورود سلجوقیان آن را تشدید کرده بود.

در آستانه ورود سلجوقیان به منطقه شام، این سرزمین در کشاکشی بین قوای فاطمی، بیزانس و قبایل عرب قرار گرفته و فاقد حکومتی منسجم و مرکزی بود. ورود سلجوقیان به این سرزمین همراه با ورود قبایل ترک و ترکمن بود که موجب تقویت نیروی گریز از مرکز این سرزمین گردید. ورود این قبایل و فرماندهان نظامی، حکومت‌های شام را به سه دسته کلی تقسیم نمود: فاطمیان، قبایل عرب، و حکومت‌های وابسته به سلجوقیان.

امیران سلجوقی که از طرف سلطان بزرگ به امارت شهرهای شام گمارده شدند، غالباً با یکدیگر دشمنی و رقابت داشتند. سلاطین سلجوقی نیز تلاشی در جهت یکپارچه نمودن اوضاع سیاسی آن نکردند و یا حتی در تعیین حکام متعارض نیز تعدد داشتند. این امر موجب گردید قلمرو سلجوقیان در شامات عملاً به دو منطقه متخاصم شمالی، به رهبری حلب و جنوبی، به رهبری دمشق تقسیم شود. گروه شمالی به رهبری قسیم‌الدوله آق سنقر، و گروه جنوبی به رهبری تش‌بن‌آلب ارسالان به رقابت پرداختند که سرانجام، تش توانست رقبای خود را حذف کند. حاصل این کار تنها تفرقه بیشتر در قدرت حاکم بر منطقه بود. حکومت تش پس از وی، به دو قسمت تقسیم شد و از بقایای آن در دمشق، «آل بوری» سر برآورد و در شمال، مدتی «ارتقیان» بر حلب حکومت کردند و پس از آنها، حکام موصل به دست‌اندازی در شام پرداختند.

با تضعیف خلافت فاطمی در مصر، تسلط فاطمیان بر مناطق تحت حاکمیتشان در شام نیز کم شد. «بنی‌عمار» در طرابلس از جمله حکومت‌هایی بود که به‌ظاهر تحت تابعیت مصر بود، ولی مستقلاً حکمرانی می‌کرد. «بنی‌منقذ» در شیزر نیز با رعایت صلح چندجانبه، توانستند مدتی نسبتاً طولانی در منطقه کوچک شیزر حکمرانی کنند. بدین سان، منطقه شام در آستانه تهاجم صلیبیان تقریباً در اوج تشتت قرار داشت.

همین امر موجب گردید فتوحات آنها در مرزهای اسلامی به راحتی صورت پذیرد و قوای منسجمی از سوی مسلمانان به مقابله با آنها نپردازد. از این رو، طی قریب سی سال اول ورود صلیبیان به شام، بیشتر پیروزی‌ها از آنها بود. در سال‌های اولیه جنگ‌های صلیبی، قوای شوالیه صلیبی با روحیه جنگاوری، در پی تثبیت موقعیت خود و کسب غنائم، مبارزات زیادی علیه مسلمانان شام انجام دادند. اما چون حکومت یکپارچه‌ای در منطقه نبود، بیشتر پیروزی‌ها نیز از آن صلیبیان بود. ادامه روند چیرگی صلیبیان بر مسلمانان منجر به حذف دولت‌های کوچک منطقه شد. این امر گرچه در برخی مواقع، پایگاه‌های مستحکمی برای صلیبیان ایجاد نمود (مانند طرابلس)، ولی خود موجب تضعیف فضای هرج و مرج گردید. در این حال، شرایط برای قدرتی نوظهور از سوی مسلمانان فراهم شد که بتواند منطقه را متحد نماید. این قدرت جدید، «اتابکان زنگی» بودند.

با قدرت‌گیری عمادالدین زنگی در موصل و لشکرکشی وی به شمال شام، روند حذف دولت‌های کوچک‌تر تسریع گردید و زنگیان توانستند مناطق گوناگون شام را تصرف نموده، قدرتی یک‌پارچه در منطقه ایجاد نمایند. همزمان با قدرت‌گیری زنگیان، پیروزی مسلمانان بر صلیبیان نیز افزایش یافت، تا جایی که در روابط نظامی، پیروزی غالب با مسلمانان بود. در واقع، هر قدر توسعه سیاسی و نظامی زنگیان بیشتر می‌گردید از تعداد حکومت‌های شام نیز کاسته می‌شد و پیروزی‌های مسلمانان توسعه بیشتر می‌یافت. با توجه به مطالب یادشده، این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال است: بین تعداد حکومت‌های اسلامی و پیروزی‌های آنها بر صلیبیان چه رابطه‌ای برقرار است؟

فرض بر این است که هر قدر تعداد حکومت‌های اسلامی بیشتر باشد پیروزی مسلمانان بر صلیبیان کمتر است و به تدریج، هر چه از تعداد این حکومت‌ها کم می‌شود پیروزی‌های بیشتری نسیب مسلمانان می‌گردد. در نتیجه، بین تعداد حکومت‌ها و تعداد پیروزی مسلمانان رابطه‌ای معکوس وجود دارد.

برای اثبات این فرضیه، ابتدا حکومت‌های شام در بدو حمله صلیبیان بررسی می‌شود و سپس با بررسی «کرنولوژیک» نبردهای مسلمانان و صلیبیان در بازه زمانی ۴۹۰ق تا ۵۶۹ق مطالعه خواهد شد. سپس به صورت آماری، با تعداد حکومت‌های منطقه تطبیق خواهد شد. در اینجا، مراد از «نبرد» هر شکلی از لشکرکشی است که منجر به خسارتی به دو طرف شده و سه حالت نیز برای آن متصور است: پیروزی، شکست، و نبردهای بی‌نتیجه. منظور از «نبردهای بی‌نتیجه» آن قسم نبردهایی است که هیچ‌یک از دو طرف غالب نشد و گاهی نیز جزو شکست‌ها محسوب شده که طرف مقدم در لشکرکشی، در نیل به اهداف خود ناکام مانده است.

بررسی‌های آماری در تاریخ، از پژوهش‌های جدید به‌شمار آمده، غالباً رویکرد اقتصادی دارند. اما می‌توان از آنها در هر جایی استفاده نمود که اعداد و ارتباط معناداری بین آنها در اختیار مورخ باشد. در این پژوهش، نویسنده در پی یافتن ارتباط معناداری بین تعداد پیروزی‌های مسلمانان و تعداد حکومت‌های آنها در شام است تا از این طریق، بتواند فرضیه خود را در ضعف مسلمانان هنگام ورود صلیبیان تأیید نماید. مشخصاً نویسنده تا جایی که اطلاع دارد، از این روش تاکنون در مسائل سیاسی جنگ‌های صلیبی در بین پژوهشگران ایرانی و عرب‌زبان استفاده نشده است و اولین پژوهش از این دست محسوب می‌شود. منابع موردنیاز این پژوهش غالباً منابع دسته اول بوده‌اند؛ چراکه اطلاعات خام درباره سال‌های حکومت دولت‌های مسلمان و محدوده آنها و نیز نبردهای آنها با صلیبیان را باید از منابع دسته اول استخراج نمود. از این رو، در این تحقیق، به پژوهش کمتر توجه شده و— برای مثال— در جایی که دسترسی به منابع دست اول اروپایی میسر نبوده و یا مورخی دسته‌بندی صریحی ارائه داده، از پژوهش‌ها استفاده شده است.

برای تأیید این فرضیه، ابتدا منطقه شام در آستانه جنگ‌های صلیبی بررسی گردیده و سپس حکومت‌های شام تا سال ۵۶۹ق مطالعه شده است. پس از بیان شرایط سیاسی شام، نبردهای مسلمانان و صلیبیان بررسی شده است تا از این طریق، به ارتباط معنادار بین تعداد حکومت‌ها و میزان پیروزی‌های مسلمانان بر صلیبیان پی برده شود.

شام در آستانه جنگ‌های صلیبی

حمله لشکر شوالیه‌های جنگ اول صلیبی به مرزهای اسلامی شام، از سال ۱۰۹۶م/۴۸۸ق شروع شد و موجب گردید اولین و بزرگ‌ترین حکومت صلیبی در منطقه تشکیل شود (صلابی، ۲۰۰۶، ص ۵۰۰). حمله اول صلیبی— لشکرکشی شوالیه‌ها— به شام از مناطق جنوبی آسیای صغیر به شام صورت گرفت که با فتح «تل باشر» و قلعه «راوندان»، فتوحات صلیبیان در شام آغاز شد. «تل باشر» دژی استوار و خوره‌ای گسترده در شمال حلب است که با حلب دو روز فاصله دارد. مردمانش مسیحی ارمنی‌اند و بیرونی بزرگی با بازارهای آباد و پرجمعیت دارد (حموی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۰). «راوندان» نیز دژی استوار و خوره‌ای خوش آب و هوا و پرچمن و پردرخت از بخش‌های حلب است (حموی، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۱۹).

ثوروس (Thoros) فرمان‌روای شهر ارمنی «رُها» (شهری در جزیره، میان موصل و شام با فاصله شش فرسنگ) (حموی، ۱۹۹۶م، ج ۳، ص ۱۰۶) صلیبیان را برای فتح آن شهر دعوت کرد، ولی فرمانده صلیبی

«بالدوین» در توطئه‌ای، ثوروس را به قتل رساندند و «رها» در سال ۱۰۹۷م/ ۴۹۱ق به تصرف صلیبیان درآمد (عودی، ۱۳۸۷، ص ۸۰). پس از آن، رها در دست صلیبیان بود تا عمادالدین آن را فتح کرد. سپس صلیبیان به سمت جنوب سرازیر شدند و به فتوحات در نواحی ساحلی شام پرداختند. شهرهای انطاکیه، طرابلس و سرانجام، بیت‌المقدس - به ترتیب - به دست صلیبیان افتاد و بدین‌سان، دولت‌های صلیبی در شام تشکیل گردید. حکومت صلیبیان در شام، به چهار منطقه لاتینی تقسیم شد: ۱. رها در شمال فرات، ۲. انطاکیه در شمال شام، ۳. طرابلس در ساحل شام، و ۴. حکومت بیت‌المقدس در قلب فلسطین، به اضافه کنت‌نشینان بزرگ صیدا، یافا، عسقلان و جلیل و دوازده اقطاع که صاحبانشان آنها را از حاکم بیت‌المقدس به اقطاع گرفته بودند؛ مانند ارسوف، حبرون، اللدوم، قیصریه، و نابلس (صلابی، ۲۰۰۶، ص ۵۰۰). علت اصلی پیروزی صلیبیان و شکل‌گیری دولت‌های آنها و بقای آن، نبود همکاری بین دولت‌های شام و مصر و عدم تطابق دینی آنها بود. این تفکیک سیاسی موجب پیروزی صلیبیان گردید (بارکر، بی‌تا، ص ۴۸؛ احمد عوض، ۲۰۰۰م، ص ۱۵۵).

فتح شهرهای رها و بیت‌المقدس تأثیر زیادی بر مسلمانان منطقه گذاشت و سبب به‌وجود آمدن حرکت‌های جهادی علیه صلیبیان در شام شد (عاشور، بی‌تا، ص ۱۱). این حرکت‌های جهادی عناصر غیرعرب را به شرق میانه اسلامی، به‌ویژه سرزمین‌های شام برای جهاد با صلیبیان وارد کرد. از جمله این عناصر، ترک‌ها، کردها و ترکمانان بودند و بعداً در منطقه شام، عامل مهمی در جنگ‌های بعدی علیه صلیبیان شدند (شبارو، ۱۹۹۴م، ص ۱۲۶).

در این میان، موقعیت حکومت‌های اسلامی شام چندان مناسب نبود. با شروع فتوحات سلطان ملک‌شاه سلجوقی در شام از سال ۴۷۹ق، تعدادی از فرماندهان عالی‌رتبه وی در شهرهای این منطقه ساکن شدند (ر.ک: الغزی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۶۸). این فرماندهان عبارت بودند از: *قسیم‌الدوله آق سنقر* در حلب، *امیر بوزان* در رها و *امیر یاغیسیان* در انطاکیه. این حکام به‌ظاهر تابع تشش بودند، اما غالباً در تعارض با وی عمل می‌کردند. قرار دادن این افراد در این منطقه از سوی سلطان ملک‌شاه تا حدی نیز به این سبب بود که مانع قدرت‌گیری تشش در شام شوند (ضامن، ۱۹۸۸م، ص ۱۹۱). از میان این سه امیر، تنها *یاغیسیان* با تشش رابطه‌ای خوب داشت و توانست تا سال ۴۹۱ق، حکومت خود را حفظ نماید. دو حاکم دیگر در نبرد سال ۴۸۷ق به دست تشش کشته شدند (ابن‌واصل، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۶).

تشش‌بن‌آلب ارسلان، حاکم سلجوقی شام، در دوران حکومت خود (۴۷۱-۴۸۸ق) تمام هم‌خود را صرف مبارزه با رقبای سلجوقی خود مانند *قسیم‌الدوله آق سنقر* نمود و سرانجام توانست در سال ۴۹۷ق

رقیبان شمالی خود را از میان بردارد (همان). این امر، شروع جنگ‌های فرسایشی شام در زمان سلجوقیان بود. پس از مرگ تشش‌بن‌آلب ارسلان در سال ۴۸۸ق (بنداری، ۲۵۳۶، ص ۹۶) سرزمین وی بین دو فرزندش تقسیم شد و مبارزه‌ای طولانی بین دو شهر مهم حلب و دمشق به‌وجود آورد. حلب ۲۳ سال در دست فرزندان تشش ماند و پس از آن، بین ملوک «ارتقی» و حکام جزیره دست‌به‌دست می‌شد (ابن‌عدیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۴). دمشق نیز تنها نه سال پس از مرگ تشش در دست فرزند وی، دقاق ماند. در سال ۴۹۷ق *اتابک طغتگین* حکومت دمشق را در دست گرفت (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۷، ص ۳۰۵). حکومتی که در زمان فرزند وی به «آل بوری» معروف گردید و تا سال ۵۴۹ق دوام آورد (ابن‌واصل، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۲).

سلطین سلجوقی نیز هر از گاهی مستقیم یا از طریق حکام خود در موصل و جزیره به دخالت در امور شام پرداختند که موجب دست‌بندی حکومت‌های شام علیه آنها گردید. این امر اوضاع را بیش از پیش آشفته کرد (ر.ک: الغزی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۶۸). حکومت‌های محلی کوچک مانند طرابلس و شیزر نیز تنها با در دست داشتن منطقه‌ای کوچک و راهبردی روزگار می‌گذراندند و مانعی دیگر در پیوستگی سیاسی در شام بودند. این امر موجب گردید شهر راهبردی طرابلس بتواند تنها سیزده سال در کنار صلیبیان دوام آورد و در سال ۵۰۳ق به کنت‌نشین مهم صلیبی تبدیل شود و تا دیرنگام، در منطقه پابرجا باشد.

در این مدت، جنگ‌هایی علیه حکومت‌های صلیبی از طرف حاکمان اسلامی شکل گرفت. در شمال، «آل ارتق» به فرمان‌دهی دو برادر *ایلغازی* و *سکمان*، جنگ‌هایی علیه صلیبیان در رها و انطاکیه انجام دادند (بارکر، بی‌تا، ص ۴۹). در جنوب، در طرابلس و سرزمین‌های بیت‌المقدس، حکومت سلاجقه و بعداً «آل بوری» حملاتی به صلیبیان نمودند؛ مانند حملات آنها به طرابلس و نبردهایشان با *فلوک*، شاه بیت‌المقدس و *ریموند دوم*. (الحریری، ۱۳۷۱، ص ۷۶؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۰؛ ابن‌اثیر، بی‌تا، ص ۱۸). این دولت‌ها تا پیش از تشکیل دولت زنگیان و آل بوری بیشترین نقش را در جنگ با صلیبیان به عهده داشتند.

اتابکان موصل نیز نبردهایی با صلیبیان داشتند؛ مانند حملات *مودود*، *اتابک موصل*، در سال ۵۰۶ق به عکا («عکا» نام موضعی غیر از عکه بر ساحل شام است) (ابن‌عبدالحق بغدادی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۵۲؛ حموی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۱۴۱). اما به سبب برخی مشکلات در شرق و دوام نیافتن زیاد در قدرت نتوانستند به صورت یک‌پارچه و منسجم به جهاد علیه صلیبیان بپردازند.

تعداد حکومت‌های شام از ۴۹۰ق تا ۵۶۹ق

از شروع جنگ‌های صلیبی در جهان اسلام، که با حمله صلیبیان به منطقه شام در سال ۴۹۱ق و تسخیر انطاکیه آغاز گردید، تا زمانی که مسلمانان توانستند حکومتی یکپارچه در منطقه ایجاد نمایند (سال ۵۵۲ق) تعداد ده حکومت در شام فرمان‌روایی کردند. از این تعداد، پنج حکومت شامی و دو حکومت غیرشامی (حکام موصل و خلافت فاطمی مصر) همزمان با ورود صلیبیان به منطقه وجود داشتند. این امر موجب تجزیه قدرت مسلمانان گردید و از این رو، ضربات سختی به مسلمانان وارد آمد. تضعیف قدرت از ناحیه صلیبیان و درگیری حکومت‌های اسلامی با یکدیگر موجب گردید که اولاً، حکومت صلیبیان در منطقه تثبیت شود و ثانیاً، حکومت‌های کوچک منطقه با نبردهای فرسایشی به تدریج، حذف شده، شرایط برای حکومتی قوی و متمرکز فراهم آورند.

| ردیف | نام حکومت | سال آغاز (ق. هـ) | سال پایان (ق. هـ) | مدت حکومت |
|------|---------------------|-------------------|-------------------|-----------|
| ۱ | سلجوقیان شام (حلب) | ۴۸۸ | ۵۱۱ | ۲۳ سال |
| ۲ | سلجوقیان شام (دمشق) | ۴۸۸ | ۴۹۷ | ۹ سال |
| ۳ | امیر یاغیسیان | ۴۷۹ | ۴۹۱ | ۱۲ سال |
| ۴ | آل بوری | ۴۹۷ | ۵۴۹ | ۵۲ سال |
| ۵ | ارتقیان حلب | ۵۱۱ | ۵۱۹ | ۸ سال |
| ۶ | حکام موصل | ۴۷۷ | ۵۲۱ | ۴۴ سال |
| ۷ | اتابکان زنگی | ۵۲۱ | ۵۶۹ | ۴۸ سال |
| ۸ | بنی منقذ | ۴۷۴ | ۵۵۲ | ۷۸ سال |
| ۹ | بنی عمار | ۴۶۲ | ۵۰۲ | ۴۰ سال |
| ۱۰ | خلافت فاطمی | ۳۵۸ (حضور در شام) | ۵۶۷ | ۲۰۹ سال |

جدول (۱): حکومت‌های شام از ۴۸۸ق تا ۵۶۷ق

در ادامه، به اختصار، حکومت‌های شام را از سال ۴۹۱ق تا ۵۶۹ق بررسی می‌کنیم:

الف. امیر یاغیسیان

وی در سال ۴۷۹ به همراه سایر امیران بزرگ سلجوقی، قسیم‌الدوله آق‌سنتغر و امیر بوزان، از طرف سلطان ملکشاه به شام فرستاده شد (ر.ک: الغزی، ۱۹۴۱ق، ج ۳، ص ۶۸) و حکومت انطاکیه را در دست گرفت. قرار دادن این افراد در این منطقه، از سوی سلطان ملکشاه احتمالاً تا حدی به این سبب بود که مانع قدرت‌گیری تتش در شام شود (ضامن، ۱۹۸۸م، ص ۱۹۱). اما امیر یاغیسیان برخلاف دو امیر دیگر، روابطی دوستانه با تتش داشت و پس از شکست وی از برکیارق، مدتی پذیرای او بود. این روابط خوب در زمان به حکومت رسیدن فرزند تتش، رضوان، نیز ادامه داشت؛ اما امیر انطاکیه تجزیه قدرت

سلجوقیان شام را برای بقای حکومت خود مفید می‌دانست. از این رو، چندان تلاشی برای اتحاد دو فرزند تتش ننمود. علاوه بر آن، خود نیز سرزمینی محدود و راهبردی در دست داشت و لطماتی که بیژنس در «ملازگرد» از او دیده بود، وی را از حمله رومیان مصون نگه می‌داشت.

این فقدان قدرت مرکزی در شام تا زمانی برای یاغیسیان مفید بود که درگیر مبارزه با قوای شوالیه‌های صلیبی نشده بود. اما هنگام حمله این نیروها به انطاکیه در سال ۴۹۱ق (ابن قلانسی، ۱۹۸۳م، ص ۲۲۰)، حکومت‌های شام اقدام عاجلی برای حمایت از وی به عمل نیاوردند؛ چراکه آنها نیز شاهد حذف یک رقیب از صحنه قدرت بودند. گذشته از آن، نبود قدرت مرکزی در سراسر شام موجب شد تا فراخوان نیرو با تأخیر انجام شود و نیروهایی که پس از فتح این شهر به رهبری کربوقا برای بازستاندن آن گرد آمده بودند، به سبب خصومت‌های شخصی با یکدیگر، بدون جنگ میدان را خالی گذارند (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۲۷۶).

ب. سلجوقیان شام، شاخه حلب

رضوان، پسر بزرگ‌تر تتش بن‌آلب ارسلان بود و هنگامیکه پدر خود را از دست داد، حلب را تحت اختیار گرفت (ابن قلانسی، ۱۹۸۳، ص ۲۱۲؛ ابن عدیم، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۶). وی چندی بعد با برادر کوچک‌تر خود دقاق دچار اختلافاتی شد و دقاق در دمشق حکومتی مجزا تشکیل داد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۷، ص ۳۰۴). غالباً روابط خصمانه‌ای بین دو برادر حاکم بود، تا جایی که در سال ۴۹۰ق بین دو برادر نبردی واقع شد (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۲۶۹). رضوان نزدیک‌ترین حاکم به انطاکیه بود و ارتباط دوستانه‌ای با یاغیسیان حاکم آنجا داشت، اما هنگام محاصره این شهر به دست صلیبیان، اقدامی برای دفاع از آن نکرد و حتی در سپاهی که از موصل برای مقابله با صلیبیان فرستاده شده بود، چندان ایستادگی ننمود.

رضوان سیاستی در قبال صلیبیان در پیش گرفته بود که با دادن باج و آرام نگه داشتن آنها منطقه تحت حکومت خود را از تهاجمات آنها مصون بدارد. روابط خوب رضوان با صلیبیان تا جایی بود که نقشه‌های نظامی مسلمانان را برای آنها فاش می‌نمود (همان، ص ۶۷۵) و حتی به از میان برداشتن رقبایی اقدام کرد که مقابل صلیبیان می‌جنگیدند (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۳۴۶). رضوان به‌عنوان حاکم مهم منطقه شمالی شام، نبرد مهمی با صلیبیان ترتیب نداد و در مهم‌ترین کار خود، در سال ۴۹۸ق، هنگام محاصره «ارتاح» از دست صلیبیان به شدت شکست خورد (ابن قلانسی، ۱۹۸۳، ص ۲۳۹) و این قلعه تا سال ۵۴۲ق در دست صلیبیان باقی ماند (ابن عماد، ۱۹۸۶م، ج ۶، ص ۲۱۳).

طغتنگین، بوری، است، اما در واقع، بزرگ‌ترین حاکم این خاندان ظهیرالدین طغتنگین بود. وی سلسله‌ای نسبتاً بادوام در نیمه جنوبی شام تأسیس نمود که از سال ۴۹۷ق تا ۵۴۹ق برقرار بود. وی در چندین مرتبه، به صورت موفقیت‌آمیزی به مقابله با صلیبیان پرداخته بود، اما درگیری‌های وی با حکومت‌های شمال شام و اضطراب وی از سوی حکومت‌های جزیره و مشرق، مانع آن شد که سایر مناطق را تحت نفوذ خود درآورد.

جانشینان طغتنگین لیاقت کمتری از خود نشان دادند و هنگامی که دولت اتابکان زنگی تشکیل شد، تنها تلاش آنها حفظ بقای خود در برابر توسعه‌طلبی زنگیان بود. از این‌رو، حکومتی که از سال ۴۹۷ق به‌عنوان غازی و جهادگر در شام مطرح بود، از سال ۵۲۳ق فقط موجب انفکاک شامات به دو قسمت شمالی و جنوبی گردید و حتی مانع از آن شد که اتابکان زنگی برای حفظ مصر و عملیات نظامی، از جنوب شام اقدام نمایند (ر.ک: باسورث، ۱۳۸۱، ص ۳۶۶).

و. ارتقیان حلب

فرزندان ارتق - ایلغازی و سکمان - با وجود اختلافات داخلی، پرونده درخشانی در جنگ با صلیبیان از خود برجای گذاشته‌اند. از این‌رو، پیش از فوت سلطان‌شاه‌بن رضوان، تنها کسانی که می‌توانستند مردم حلب را از دست صلیبیان نجات دهند «ارتقیان» بودند. در آغاز تصرف این شهر به‌دست ایلغازی در سال ۵۱۱ق، مقصود مردم حلب برآورده شد. پیروزی ایلغازی در سال ۵۱۲ق (ابن‌عديم، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۸۴) توانست قوای صلیبی از اطراف حلب براند. اما ورود ارتقیان به حلب گذشته از این پیروزی‌های مقطعی، موجب آشفته‌تر شدن اوضاع سیاسی شام گردید. چهار حاکم آن فقط هفت سال حکومت نمودند و در مقاطعی نیز به کشاکش با سایر امرای شام و حکام موصل پرداختند و در این راه، حتی از مصالحه با صلیبیان نیز روی‌گردان نبودند (ابن‌عجمی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۴).

ز. حکومت بنی‌منقذ در شیزر

حاکمان عرب شیزر از سال ۴۷۴ق، قلعه مستحکم «شیزر» را در دست داشتند و روابط سیاسی خود را به‌گونه‌ای برقرار می‌نمودند که کمترین خصومت را با همسایگان خود داشته باشند؛ اما وجود حکومت محلی در این قلعه فقط موجب انقطاع سرزمینی ملوک قدرتمندتر شام می‌شد. «بنی‌منقذ» طبق سیاست خود، کمتر به رویارویی با صلیبیان پرداختند و هنگام خطر، که از سوی حکومت‌های اسلامی تهدید می‌شدند، به سمت قوای مسیحی گرایش پیدا می‌کردند.

دو حاکم بعد از رضوان در حلب مانند پدر خود، چندان نبوغ نظامی نداشتند و در سال ۵۰۴ق، به تصریح منابع صلیبیان، در اوج قدرت خود بودند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۴۸۲). آلب ارسلان و سلطان‌شاه‌بن رضوان تا سال ۵۱۱ق بر حلب حکومت نمودند و پس از مرگ سلطان‌شاه، مردم حلب از ترس صلیبیان، این شهر را به ایلغازی‌بن ارتق تسلیم نمودند (ابن‌عديم، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۴).

ج. سلجوقیان شام، شاخه دمشق

حکومت دقاق و جانشینانش در دمشق کمتر از ده سال بود. در این مدت نیز نسبت به برادر بزرگ‌تر خود، نبردهای بیشتری با صلیبیان انجام داد، گرچه در آن برهه، این شرایط غالب بود که مسلمانان با طرف صلیبی سازش می‌نمودند. مقاومت دقاق در جنوب، به مراتب بیش از برادرش بود. از این‌رو، توسعه قلمرو صلیبیان در این منطقه نسبت به شمال کمتر بود. وی در سال ۴۹۴ق توانست سپاه صلیبیان را شکست دهد (ابن‌قلانسی، ۱۹۸۳م، ص ۲۲۵). اما در مجموع، محدوده اندک تحت اختیار، مانع آن بود که بتواند به‌مقدار کافی برای مقابله با صلیبیان مجهز شود.

د. حکومت بنی‌عمار در طرابلس

حکومت طرابلس به‌ظاهر تحت تابعیت فاطمیان مصر بود، ولی در عمل، مستقل عمل می‌کرد. موقعیت ساحلی این شهر برای پیوند تجاری و نظامی با مصر بسیار مناسب بود و ادامه راه‌های تجاری خشکی شام به دریای مدیترانه به‌شمار می‌آمد. از آن نظر که کنت‌نشین‌های صلیبی برای تأمین نیروی نظامی خود به اروپا وابسته بودند، از همان ابتدا در صدد برآمدند تا نوار ساحلی شام را فتح کنند. محاصره طرابلس نیز چندین بار در دستور کار صلیبیان قرار گرفت و سرانجام، در محاصره‌ای طولانی از سمت خشکی و دریا، صلیبیان توانستند این شهر را در سال ۵۰۳ق تسخیر کنند (همان، ص ۲۶۱).

مصر به‌عنوان انبار غله شام، بیشترین ساحل یک‌پارچه را با مدیترانه داشت و از این‌رو، بیشتر مناطق ساحلی وابسته به خلفای فاطمی بود. بدین‌روی، هنگامی که صلیبیان به این شهرهای ساحلی هجوم بردند اختلاف مذهبی بین شام و مصر موجب گردید تا تلاشی از سوی سایر حکومت‌های شامات برای امدادسانی به طرابلس صورت نگیرد.

ه. آل بوری

طغتنگین اتابک، فرزند دقاق، پس از مرگ او، به‌ظاهر فرزند وی را جانشین نمود، ولی در عمل، خود حکومت را در دست گرفت (ابن‌عديم، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۲). گرچه این حکومت به نام فرزند

ح. حکام موصل

مهم‌ترین شهر شام در نزدیکی جزیره، حلب بود. این شهر به‌عنوان رابط سرزمین‌های شمال عراق با منطقه شام اهمیت راهبردی زیادی داشت. دولت بیزانس مدت زیادی بر سر این منطقه با فاطمیان کشاکش داشت و سرانجام، رقابت با سلجوقیان در این منطقه، موجب گردید راه سلجوقیان به این سرزمین بازگردد.

حکومت‌های موصل و جزیره پس از مرگ تتش، یکی از قدرت‌های مؤثر در مبادلات سیاسی شام بودند. به سبب فضای آشفته سیاسی و ضعف غالب امرای این منطقه، زمینه دخالت قوای موصل و جزیره در شام فراهم گردید و اولین شهر شام که به دست حکام موصل افتاد حلب بود. این شهر از سال ۵۱۸ق در دست حکام حلب بود (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۶۲۳). در سال ۵۲۱ق، عمادالدین زنگی پس از تصرف جزیره، مناطق شمالی شام را تصرف نمود و از آن زمان تا سال ۵۶۹ق، سرزمین شام در تصرف اتابکان زنگی بود (همان، ج ۱۱، ص ۴۰۲). نفوذ حاکم جزیره محدود به مناطق شمالی شام نبود، بلکه افراد قدرتمندی همچون مودودبن التونتگین حتی به دمشق نیز لشکرکشی کردند (ابن قلانسی، ۱۹۸۳، ص ۲۹۸). از این رو، مناسبات سیاسی شام بدون توجه به اوضاع سیاسی جزیره میسر نیست. آشفتگی‌های این منطقه در عزل و نصب حکام به صورت مستقیم و غیرمستقیم بر حکومت‌های شام تأثیر داشته است. از سال ۵۱۸ق تا سال ۵۲۰ق، حلب جزو حکومت فرمانروایان موصل بود. از سال ۵۲۱ق تا سال ۵۶۹ق هم به صورت کاملاً واضح، جزو حکومت اتابکان زنگی بود که تمامی شام و جزیره را در اختیار داشتند.

ط. اتابکان زنگی

عمادالدین زنگی فرزند امیر قسیم‌الدوله آق سنقر بود که در سال ۴۸ق به دست تتش کشته شد (ابن واصل، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۶). فرزند وی، عمادالدین، در کنار هم‌زمان پدرش در موصل بزرگ شد و از قبل شرکت در لشکرکشی‌های زیاد حکام موصل، هم به منطقه شام و جزیره آشنا شد، هم در امور نظامی چیره دست گردید. وی با تشکیل گروه طرفداران سیاسی قوی در دربار سلجوقیان، توانست در سال ۵۲۱ق حکومت موصل و شام را به دست گیرد (ابن اثیر، بی تا، ص ۳۵). هنگامی که این سردار توانمند به حکومت این خطه رسید، حکومت‌های شام در اثر کشاکش‌های مستمر با یکدیگر و صلیبیان تضعیف شده بودند. از این رو، عمادالدین توانست به تدریج، به حذف دولت‌های مزبور بپردازد. حکومت وی بیست سال ادامه یافت و در این زمان، به آن میزان ثبات رسیده بود که بدون تنش، حکومت وی

به فرزندش سیف‌الدین منتقل گردد (همان، ص ۸۵). در این مدت، برادر کوچک سیف‌الدین، نورالدین غازی، تحت تابعیت برادرش، حکومت شام را در دست داشت (ابن واصل، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۲). پس از مرگ سیف‌الدین، نورالدین محمود زنگی توانست حکومت جزیره و شام را در دست بگیرد (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۱۳۹). او همچون پدرش، در فکر حذف حکومت‌های شام بود، اما در این زمان، حکومت‌های مسلمان شام تنها سه حکومت بودند. از این رو، بیشتر تقابل‌ها متعلق به نورالدین با صلیبیان بود. او به تدریج، قدرت خود را در شمال و جنوب شام گسترش داد تا اینکه توانست تنها حکمران مسلمان منطقه باشد (ابن شداد، ۱۹۹۴م، ج ۱، ص ۸۲).

ک. خلافت فاطمی

خلافت فاطمی از سال ۳۵۸ق به صورت فعال وارد عرصه سیاسی شام شد (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۸، ص ۵۹۱). ورود فاطمیان به شام با تعارض با دو حکومت بیزانس و سلجوقیان همراه بود. اما با ورود صلیبیان به شام، رقیبی جدید برای فاطمیان در سیاست منطقه به وجود آمد. فاطمیان در چند سال اول تهاجم صلیبیان، سعی نمودند با آنها مقابله نمایند، اما با گذشت زمان، شام را به صلیبیان و بازماندگان سلجوقیان واگذاشتند. اما اهمیت مصر از لحاظ راهبردی و اقتصادی موجب شد حکومت‌های شام همواره به آن چشم طمع داشته باشند و سقوط خلافت فاطمی نیز اساساً در اثر رقابت صلیبیان با اتابکان زنگی بر سر مصر رخ داد.

در ادامه به این نبردها اشاره می‌شود، اما از آن رو، این بازه زمانی ۹۹ نبرد را دربر می‌گیرد، تنها به ذکر نبردها و سال آنها به اختصار اکتفا می‌شود: پیروزی صلیبیان بر امیر یاغیسیان در انطاکیه در سال ۴۹۱ق (همان، ج ۱۰، ص ۲۷۲)؛ شکست سپاه متحد اسلامی به رهبری کربوقا حاکم موصل از صلیبیان (همان، ص ۲۷۷)؛ پیروزی معرقة بن نعمان بر صلیبیان در سال ۴۹۱ (ابن قلانسی، ۱۹۸۳م، ص ۲۲۰)؛ فتح بیت المقدس به دست صلیبیان و شکست فاطمیان (همان، ص ۲۲۲)؛ شکست سپاه افضل، وزیر فاطمی، برای بازپس گرفتن بیت المقدس (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۲۸۷)؛ پیروزی گمشدگان امیر دانشمند بر صلیبیان در سال ۴۹۳ق (همان، ص ۳۰۰)؛ نبرد کندفیری با یافا و نبرد دقاق با بغدوین در سال ۴۹۴ق (ابن قلانسی، ۱۹۸۳م، ص ۲۲۵)؛ تصرف «سروج» در جزیره از نواحی تحت تسلط جکرش، حاکم موصل و جزیره به دست صلیبیان در سال ۴۹۴ق (همان، ص ۲۲۴)؛ تصرف «قیساریه» از نواحی تحت تسلط رضوان حاکم حلب به دست صلیبیان در رجب سال ۴۹۴ق (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۳۲۵)؛ محاصره «بنی‌عمار» در طرابلس در سال ۴۹۵ق به دست صلیبیان که در این نبرد، مسلمانان تلفات زیادی

را متحمل شدند (همان، ص ۳۴۴)؛ محاصرهٔ حمص توسط صنجیل در سال ۴۹۵ق و تصرف روستاهای اطرافش به دست صلیبیان (همان)؛ محاصرهٔ شهر فاطمی «عکا» توسط قمص و پیروزی مسلمانان بر ناوگان صلیبی در سال ۴۹۵ق (همان، ص ۳۴۶)؛ پیروزی سپاه فاطمی بر صلیبیان به فرمان‌دهی بودویل (همان)؛ پیروزی سپاه فاطمی به رهبری فرزند افضل بر سپاه صلیبی (همان، ص ۳۶۴)؛ محاصرهٔ طرابلس و بنی‌عمار به دست پادشاه صلیبی بیت‌المقدس در سال ۴۹۶ق. این نبرد نتیجه‌ای برای طرفین نداشت (همان، ص ۳۶۷). در سال ۴۹۷ق، صلیبیان شهرهای «رقه» و «جعبر» را غارت کردند. این شهرها متعلق به سالم‌بن مالک‌بن بدران‌بن المقلد بود که در سال ۴۷۷ق از ملک‌شاه سلجوقی دریافت کرده بود (همان، ص ۳۶۹). در همین سال، سقمان و جکرمش، امرای ارتقی، بر صلیبیان پیروز شدند (ابن‌قلانسی، ۱۹۸۳م، ص ۲۳۲). در سال ۴۹۸ق طنکری با رضوان حاکم حلب رویارو شد که در این جنگ، مسلمانان شکست سختی خوردند (همان، ص ۲۴۰). در همین سال، شرف‌المعالی با سپاهی متراکم به نبرد صلیبیان عکا رفت که دوطرف از این نبرد سودی نبردند (همان). نبرد طغتنگین با حاکم بیت‌المقدس در سال ۴۹۹، که به پیروزی دمشق‌یان انجامید (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۴۰۰)؛ تصرف دژ «افامیه» از توابع حلب به دست صلیبیان (همان، ص ۴۰۹)؛ محاصرهٔ سوم طرابلس به دست صلیبیان در این سال که نتیجه‌ای برای دوطرف دربر نداشت، جز آنکه طرابلس تضعیف شد (همان، ص ۴۱۳)؛ و در سال ۵۰۲ق رضوان با تنکری علیه حاکم «موصل جاولی» متحد شد. در این نبرد، حاکم صلیبی انطاکیه پیروز شد (همان، ص ۴۶۴). در این سال، طغتنگین با بغویدین بر سر «عرقه» به نبرد پرداخت که مسلمانان پیروز این جنگ بودند (ابن‌قلانسی، ۱۹۸۳م، ص ۲۶۰). صلیبیان در اقدامی سریع، این شهر را از طغتنگین پس گرفته، سپاه دمشق را شکست دادند (همان). در سال ۵۰۳ق صلیبیان طرابلس و بیروت را از بنی‌عمار گرفتند، و در پی آن، شهرهای «بانیاس» و «جلیل» را نیز متصرف شدند (همان، ص ۲۶۴). این دومین حکومت مسلمانی بود که به دست صلیبیان منقرض شد.

در سال ۵۰۴ق صلیبیان توانستند شهر بندری صیدا را که تحت حکومت فاطمیان بود، تسخیر نمایند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۴۷۹). در همین سال، صحاب انطاکیه موفق به فتح «اثارب» و «زردنا» از توابع حلب شد (همان، ص ۴۸۲). روایات اسلامی فتوحات این سال را اوج قدرت صلیبیان در منطقهٔ شام دانسته‌اند.

در سال ۵۰۵ق لشکرکشی سپاه محمد سلجوقی به رها، تل‌باشر و حلب رخ داد که به سبب کارشکنی حکومت‌های محلی، این لشکرکشی نتیجه‌ای به دنبال نداشت (همان، ص ۴۸۶). محاصرهٔ

صور به دست صلیبیان نیز در این سال رخ داد که مقاومت مردمی مانع سقوط شهر شد. این شهر در تابعیت فاطمیان بود (همان، ص ۴۸۸). در سال ۵۰۶ق مودود، حاکم موصل، به رها حمله کرد که جوسلین این حمله را پیروزمندانه دفع نمود (همان، ص ۴۹۲). در همین سال، بغودین حوالی دمشق را غارت کرد (همان، ص ۴۹۵). در سال ۵۰۷ق بین حاکم موصل مودود با ایل غازی بن ارتق و امیر طغتنگین اتحادی برقرار شد تا با جوسلین و حاکم بیت‌المقدس رویارو شوند. در این نبرد، که حوالی طبریه رخ داد، مسلمانان پیروز شدند (همان). در سال ۵۰۸ق حاکم جدید موصل، آق سنقر برستی، رها را محاصره نمود، ولی نتیجه‌ای عایدش نشد (همان، ص ۵۰۲). در سال ۵۰۹ق لشکری از سوی سلطان محم برای مقابله با طغتنگین ایلغازی و صلیبیان راهی شام شد که در نتیجهٔ عدم همکاری حکومت شام، این لشکر شکست خورد و بازگشت (همان، ص ۵۱۱). در این سال، طغتنگین «رفینه» را از صلیبیان بازپس گرفت (همان، ص ۵۱۲). در سال ۵۱۱ق صلیبیان روستاهای اطراف «حماه» را غارت کردند و بازگشتند (همان، ص ۵۳۲). سال ۵۱۲ق سال نبردهای آل بوری با صلیبیان بود. در اولین نبرد این سال، آل بوری از صلیبیان شکست خوردند (همان، ص ۵۴۳) و صلیبیان پس از آن اطراف حوران را غارت کردند (همان، ص ۵۴۴). در همین سال، میز ایلغازی بن ارتق، که در این زمان حاکم حلب بود، شکست سختی بر صلیبیان وارد کرد (ابن‌قلانسی، ۱۹۸۵م، ص ۳۱۸). در سال ۵۱۳ق جوسلین به اعراب ربیع در شمال شام حمله برد و از آنها شکست خورد (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۵۵۶). در سال ۵۱۵ق بلک‌بن بهرام حاکم حلب بود و توانست در محاصرهٔ رها کامیاب شود (همان، ص ۵۹۳). در سال ۵۱۷ق صلیبیان با استفاده از کشاکش داخلی حلب، توانستند قلعهٔ «اثارب» را تسخیر کنند (همان، ص ۶۱۰). بلک‌بن بهرام در سال ۵۱۸ق قلعهٔ «منبج» را محاصره نمود و سپاه صلیبی را، که به کمک مدافعان قلعه می‌آمدند، شکست داد (همان، ص ۶۱۹). در همین سال، شهر صور از کف خلفای فاطمی رفت و به دست صلیبیان افتاد (همان، ص ۶۲۰). آق سنقر برستی حاکم موصل و جزیره در سال ۵۱۹ق راهی «کفر طاب» شد و آن را از صلیبیان بازپس گرفت (همان، ص ۶۲۸) اما صلیبیان پس از این فتح، در اقدامی تلافی‌جویانه، بر وی حمله برده، سپاه وی را منهزم ساختند (همان). در سال ۵۲۰ق صلیبیان به قصد دمشق راهی سرزمین طغتنگین شدند. در این رویارویی، دمشق‌یان به شدت مقاومت کردند و سپاه صلیبی را متواری ساختند (همان، ص ۶۳۹). از اقدامات دیگر صلیبیان در این سال، تصرف رفینه از توابع دمشق بود (همان). حملهٔ بغودین پادشاه بیت‌المقدس به «وادی موسی»، که از توابع

فاطمیان بود (ابن‌قلانسی، ۱۹۸۵م، ص ۳۴۷) در سال ۵۲۳ق اتحاد صلیبی متشکل از کنت‌نشین‌های انطاکیه، طرابلس و پادشاهی بیت‌المقدس دمشق را محاصره نمود که از مردم دمشق شکست خوردند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۶۵۷). اولین رویارویی عمادالدین زنگی با صلیبیان در سال ۵۲۴ق روی داد. در این نبرد، عمادالدین در اطراف حلب، شکست سختی بر صلیبیان وارد نمود (ابن‌اثیر، بی‌تا، ص ۳۹). پس از این نبرد، عمادالدین قلعهٔ اثارب را نیز از صلیبیان بازپس گرفت (همان، ص ۴۰). عمادالدین در ادامهٔ این پیروزی‌ها، به قلعهٔ «حارم» نیز هجوم برد و بر صلیبیان آنجا باجی معین نمود (همان). در سال ۵۲۷ق بین صلیبیان و شمس‌الدین بوری نبردی روی داد که غلبه از آن مسلمانان بود (ابن‌قلانسی، ۱۹۸۵م، ص ۳۷۵). در همین سال، امیر اسوار، حاکم عمادالدین در حلب، حملهٔ صلیبیان در اطراف حلب را دفع نمود (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۰، ص ۶۸۵). در همین سال، جمعی از ترکمانان جزیره به کنت‌نشین طرابلس حمله بردند و غارت‌ها کردند (همان، ج ۱۱، ص ۷). امیر اسوار برای تأمین امنیت حلب، در این سال به تل‌باشر حمله نمود و توانست سپاه صلیبیان را شکست دهد (همان، ص ۸). در سال ۵۲۸ق شمس‌الملوک بوری طبریه و عکا را غارت نمود (ابن‌قلانسی، ۱۹۸۵م، ص ۳۸۵). در همین سال، دانشمند حاکم ملطیه به صلیبیان شام حمله برد و عده‌ای را به قتل رساند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۱۷). به‌نظر می‌رسد با تهاجم‌های عمادالدین، جمعیت صلیبیان رو به کاهش گذاشت و همین موجب تضعیف آنها گردید و از این پس، هر گروه از مسلمانان منطقه به تاخت و تاز در میان صلیبیان پرداخت.

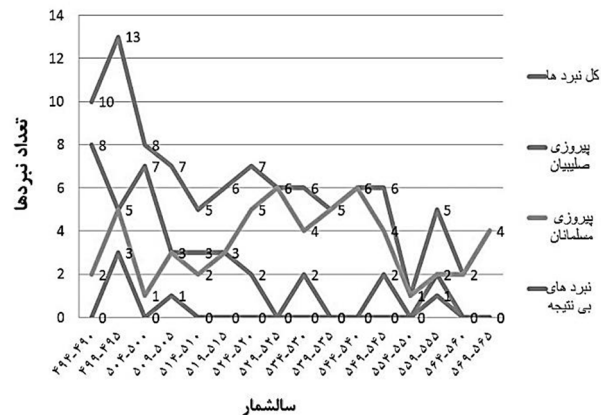
در سال ۵۳۰ق امیر اسوار به «لاذقیه» حمله برد و غارت زیادی نمود (همان، ص ۴۰). در سال ۵۳۱ق امیر بزوش، فرمانده سپاه دمشق، به طرابلس حمله نمود و آنجا را غارت کرد (همان، ص ۵۰). در همین سال، عمادالدین کفر طاب، معره و بعین را از صلیبیان بازپس گرفت (همان، ص ۵۱). در سال ۵۳۲ق بیژانس به همراهی صلیبیان به شیزر حمله کردند که نتیجه‌ای برای آنها دربر نداشت (ابن‌اثیر، بی‌تا، ص ۵۵). در سال ۵۳۳ق صلیبیان، «بانیاس» - از توابع حکومت دمشق بر ساحل مدیترانه - را غارت کردند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۷۲). سال بعد، یعنی ۵۳۴ق، کنت انطاکیه توانست بانیاس را تصرف کند (همان، ص ۷۵). در سال ۵۳۵ق صلیبیان به عسقلان حمله بردند که سربازان فاطمی این حمله را دفع نمودند (ابن‌قلانسی، ۱۹۸۵م، ص ۴۲۹). در سال ۵۳۶ سپاه تائبک زنگی در حلب به سرزمین صلیبیان حمله برد و در آن به غارت پرداخت (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۹۰). در سال ۵۳۸ق عمادالدین تعدادی از قلعه‌ها و شهرهای جوسلین در شمال شام و دیار بکر را تصرف نمود (همان، ص ۹۴). در سال ۵۳۹ق

عمادالدین زنگی توانست اولین کنت‌نشین صلیبی را در رها از بین ببرد و مناطق صلیبی‌نشین جزیره را تصرف نماید (ابن‌اثیر، بی‌تا، ص ۹۶). پس از این فتح، عمادالدین، «بیره» را نیز، که از قلعه‌های جوسلین بود، تصرف نمود (همان، ص ۷۰). پس از مرگ عمادالدین، جوسلین در سال ۵۴۱ق صد بازپس‌گیری رها را داشت که با مقاومت نورالدین محمود زنگی این امر میسر نشد (همان، ص ۸۶). نورالدین محمود یک سال بعد توانست «ارتاح» را به تصرف خود درآورد (ابی‌شامه، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۱۷۳). شوالیه‌های جنگ صلیبی دوم در سال ۵۴۳ق دمشق را محاصره کردند که پیروزی، از آن مسلمانان بود (ابن‌قلانسی، ۱۹۸۵م، ص ۴۶۳). در همان سال، نورالدین محمود توانست «عریمه» را تصرف نماید (همان، ص ۴۶۷). نورالدین پس از عریمه، «یغری» را به تصرف خود درآورد (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۱۳۴). در سال ۵۴۴ق نبردی بین نورالدین محمود زنگی و کنت انطاکیه روی داد که طی آن، کنت انطاکیه کشته شد و مسلمانان پیروز گردیدند (ابی‌شامه، ۱۹۹۷م، ص ۲۰۴). در همین سال، نورالدین محمود زنگی توانست قلعهٔ افامیه، در نزدیکی حماة را تصرف نماید (ابن‌اثیر، بی‌تا، ص ۱۰۰). در سال ۵۴۶ق جوسلین توانست در غافل‌گیری شبانه بر سپاه نورالدین تاخته، لشکر وی را منهزم سازد (همان، ص ۱۰۱). چندی بعد، در همین سال نورالدین توانست با کمک ترکمانان جوسلین را اسیر کند (همان، ص ۱۰۲). در سال ۵۴۷ق در نبردی نورالدین صلیبیان را در دلوک شکست داد (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۱۶۴). صلیبیان در سال ۵۴۸ق توانستند عسقلان را از فاطمیان گرفته، تسخیر نمایند (همان، ص ۱۸۹). در سال ۵۴۹ق نورالدین محمود تل‌باشر را به تصرف خود درآورد (همان، ص ۱۹۹) در سال ۵۵۱ق نورالدین محمود با محاصرهٔ «حارم» صلیبیان را وادار کرد تا نیمی از خراج حارم را به وی بدهند (همان، ص ۲۰۸). در سال ۵۵۶ق تعدادی از صلیبیان بر سر راه فرستاده‌های نورالدین کمین کرده، آنها را کشتند (همان، ص ۲۸۰). در سال ۵۵۷ق نورالدین حارم را دوباره در محاصره گرفت، اما این بار از محاصرهٔ آن طرفی نیست و صلیبیان نیز یارای مقابله با وی را نیافتند (ابن‌اثیر، بی‌تا، ص ۱۱۶). در سال ۵۵۸ق نورالدین هنگام حمله به «حصن الاکراد»، از صلیبیان شکست خورد (همان، ص ۱۱۹). در سال ۵۵۹ق نورالدین سرانجام توانست حارم را تصرف نماید (همان، ص ۱۲۳). پس از حارم «بانیاس» نیز به‌دست نورالدین فتح شد (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۰۵). در سال ۵۶۱ق «منیطره» نیز به‌دست نورالدین محمود فتح گردید (ابن‌اثیر، بی‌تا، ص ۱۳۱). در سال ۵۶۲ق نورالدین با استفاده از غفلت صلیبیان در مصر، به «صافینا» و «عریمه» حمله برد و آنها را متصرف شد (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۲۷). در سال ۵۶۵ق نورالدین برای رهایی نیروهایش از دست صلیبیان در مصر و در تنگنا قرار دادن صلیبیان، «کرک» را محاصره نمود و تعدادی از شهرهای صلیبیان را

در دسته‌بندی‌های ۵ ساله نبردها این نتیجه به دست می‌آید:

| ردیف | سال | تعداد کل نبردها | پیروزی صلیبیان | پیروزی مسلمانان | نبردهای بی نتیجه |
|------|-------------------------------------|-----------------|----------------|-----------------|------------------|
| ۱ | از ابتدای ۴۹۰ تا پایان ۴۹۴ | ۱۰ نبرد | ۸ | ۲ | ۰ |
| ۲ | ۴۹۵-۴۹۹ | ۱۳ | ۵ | ۵ | ۳ |
| ۳ | ۵۰۰-۵۰۴ | ۸ | ۷ | ۱ | ۰ |
| ۴ | ۵۰۵-۵۰۹ | ۷ | ۳ | ۳ | ۱ |
| ۵ | ۵۱۰-۵۱۴ | ۵ | ۳ | ۲ | ۰ |
| ۶ | ۵۱۵-۵۱۹ | ۶ | ۳ | ۳ | ۰ |
| ۷ | ۵۲۰-۵۲۴ | ۷ | ۲ | ۵ | ۰ |
| ۸ | ۵۲۵-۵۲۹ | ۶ | ۰ | ۶ | ۰ |
| ۹ | ۵۳۰-۵۳۴ | ۶ | ۲ | ۴ | ۰ |
| ۱۰ | ۵۳۵-۵۳۹ | ۵ | ۰ | ۵ | ۰ |
| ۱۱ | ۵۴۰-۵۴۴ | ۶ | ۰ | ۶ | ۰ |
| ۱۲ | ۵۴۵-۵۴۹ | ۶ | ۲ | ۴ | ۰ |
| ۱۳ | ۵۵۰-۵۵۴ | ۱ | ۰ | ۱ | ۰ |
| ۱۴ | ۵۵۵-۵۵۹ | ۵ | ۲ | ۲ | ۱ |
| ۱۵ | ۵۶۰-۵۶۴ | ۲ | ۰ | ۲ | ۰ |
| ۱۶ | ۵۶۵-۵۶۹ | ۴ | ۰ | ۴ | ۰ |
| | تعداد کل از سال ۴۹۰ تا ۵۶۹ = ۷۹ سال | ۹۷ | ۳۷ | ۵۵ | ۵ |

جدول (۲): نبردهای مسلمانان و صلیبیان از سال ۴۹۰ تا ۵۶۹ق



نمودار (۱): نبردهای مسلمانان و صلیبیان از سال ۴۹۰ تا ۵۶۹ق

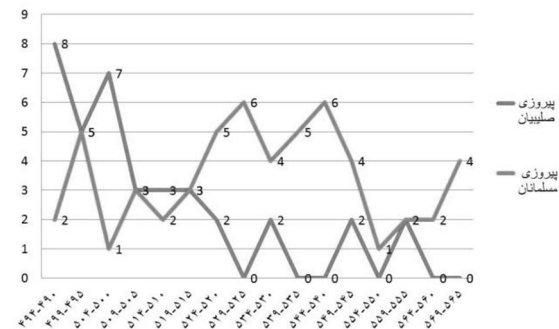
همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، با گذشت زمان، تعداد پیروزی صلیبیان رو به کاهش گذاشت. در مقابل، پیروزی مسلمانان سیر صعودی داشت.

تاراج کرد (همان، ص ۳۵۳). در همان سال، الیاس بن ایلعازی به دسته‌ای از شوالیه‌های صلیبی برخورد نمود و آنها را منهزم ساخت (همان). در سال ۵۶۷ق به سبب نقض عهد صلیبیان، نورالدین شهرهای آنها را تاراج نمود (همان، ص ۳۷۴). در سال ۵۶۸ق صلیبیان به قصد غارت حوران به اطراف دمشق تاختند که پس از رویارویی با سپاه نورالدین ناکام بازگشتند (همان، ص ۳۸۶). خلاصه نبردها:

- الف. سلجوقیان حلب: از مجموع ۵ نبرد، ۵ پیروزی برای صلیبیان؛
- ب. سلجوقیان دمشق: از مجموع ۲ نبرد، ۱ پیروزی برای صلیبیان و ۱ پیروزی برای مسلمانان؛
- ج. امیر یاغیسیان در انطاکیه: از مجموع ۲ نبرد، ۲ پیروزی برای صلیبیان و از بین رفتن حکومت یاغیسیان در شام؛
- د. آل بوری: از مجموع ۱۵ نبرد، ۷ پیروزی برای صلیبیان و ۸ پیروزی برای مسلمانان؛
- ه. ارتقیان حلب: از مجموع ۴ نبرد، ۱ پیروزی برای صلیبیان و ۳ پیروزی برای مسلمانان؛
- و. حکام موصل: از مجموع ۸ نبرد، ۵ پیروزی برای صلیبیان و ۲ پیروزی برای مسلمانان و ۱ نبرد بی نتیجه؛
- ز. اتابکان زنگی: از مجموع ۳۴ نبرد، ۳ پیروزی با صلیبیان و ۲۸ پیروزی از آن زنگیان و ۱ نبرد بی نتیجه؛
- ح. بنی منقذ: از مجموع ۱ نبرد، ۱ پیروزی برای مسلمانان؛
- ط. بنی عمار: از مجموع ۶ نبرد، ۴ پیروزی برای صلیبیان و ۲ نبرد بی نتیجه؛ این سلسله به دست صلیبیان از بین رفتند.
- ی. فاطمیان: از مجموع ۱۳ نبرد، ۷ پیروزی برای صلیبیان و ۵ پیروزی برای مسلمانان و ۱ نبرد بی نتیجه؛
- ک. حکومت‌های غیرشامی و قبایل: از مجموع ۷ نبرد، ۲ پیروزی برای صلیبیان و ۵ پیروزی برای مسلمانان.

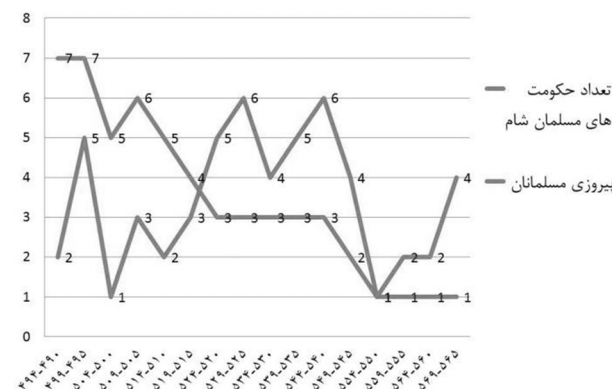
تعداد پیروزی‌های مسلمانان در جنگ‌های صلیبی

صلیبیان از قریب سال ۴۹۱ق، وارد سرزمین شام شدند (ابن قلانسی، ۱۹۸۳م، ص ۲۲۰). جنگ‌جویان اروپایی از این زمان تا سال ۵۶۹ق، ۹۷ بار با مسلمانان رویارویی نظامی پیدا کردند. از این تعداد، ۳۷ پیروزی از آن صلیبیان بود. ۵۵ پیروزی نسبت مسلمانان شد و ۵ نبرد نیز بی نتیجه بود. توجه به روند نبردها نشانگر آن است که در ابتدای ورود صلیبیان به جهان اسلام، غالب پیروزی‌ها از آن صلیبیان بود و با گذشت زمان، به تدریج، پیروزی‌های دوطرف برابر شد و سپس مسلمانان غالباً در نبردها پیروز شده‌اند.



نسبت پیروزی‌ها با تعداد حکومت‌ها

در ابتدای ورود صلیبیان به جهان اسلام، هفت قدرت فعال سیاسی در منطقه شام حضور داشت. این تشتت و پراکندگی قدرت بین دولت‌های محلی موجب گردید مسلمانان نتوانند واکنشی به موقع از خود در مقابل صلیبیان انجام دهند. در نتیجه، در جنگ‌های اولیه، متحمل شکست‌های زیادی شدند. به تدریج، هر قدر از تعداد حکومت‌های محلی و کوچک‌تر منطقه کاسته شد، تعداد پیروزی‌های مسلمانان نیز بیشتر گردید. این امر به آن سبب بود که حذف دولت‌های کوچک‌تر موجب افزایش و تمرکز قدرت در دست حاکمان مسلمان شام می‌شد. بنابراین، می‌توان رابطه‌ای معکوس بین تعداد حکومت‌های شام با تعداد پیروزی‌های مسلمانان در برابر صلیبیان یافت. بدین سان، هر قدر حکومت‌های مسلمان منطقه کمتر بود پیروزی بیشتری از آن مسلمانان می‌گردید و رابطه‌ای مستقیم بین تعداد حکومت‌های مسلمانان و کامیابی صلیبیان وجود دارد. بدین‌رو، هر قدر حکومت مسلمان شام بیشتر بود پیروزی صلیبیان نیز بیشتر بود.



نمودار (۳): مقایسه تعداد حکومت‌های مسلمانان و شام با تعداد پیروزی‌های آنها در سال‌های ۴۹۰ تا ۵۶۹ق

همان‌گونه که در نمودار (۳) مشاهده می‌شود، در آستانه روی کار آمدن «اتابکان زنگی» در سال ۵۲۱ق، بین مسلمانان و صلیبیان توازن قوا پدیدار شد و با تشکیل حکومت اتابکان زنگی، قوای اسلامی بر قوای مسیحی برتری پیدا کرد. یکی از سیاست‌های مهم عمادالدین زنگی حذف دولت‌های کوچک‌تر بود که وی با جدیت تمام، در پی آن بود. در دوره وی نیز پیروزی‌های مسلمانان به اوج خود رسید (سال‌های ۵۲۱ تا ۵۴۱ق). سیاست حذف دولت‌های محلی توسط فرزندان عمادالدین، سیف‌الدین غازی و نورالدین محمود زنگی نیز دنبال گردید، تا جایی که سرانجام، تنها دولت مسلمان شام اتابکان زنگی بود (سال ۵۵۲ به بعد). با وجود آنکه صلیبی‌ها پس از عمادالدین در نبردهای اندکی کامیاب شدند، اما اتابکان زنگی توانستند قدرت خود را بر آنها تحمیل نمایند. علاوه بر آن، در اواخر حکومت نورالدین، بی‌زانس نیز فعالانه به دخالت در امور سیاسی شام می‌پرداخت و این امر موجب ایجاد توازن قوا بین دولت‌های اسلامی و مسیحی می‌گردید، ولی این امر توفیقی برای صلیبیان در برابر قدرت متمرکز شام به وجود نیاورد.

نتیجه‌گیری

منطقه شام به علل جغرافیایی، ظرفیت پراکندگی سیاسی زیادی دارد. حضور قبایل سلجوقی و ترکمان و نیز حکومت فرماندهان معارض و متخاصم در بخش‌های آن بر تشتت و تفرقه سیاسی منطقه می‌افزود. رهاورد این تفرقه سیاسی، تضعیف قوای مسلمانان در شام بود که فتوحات را برای صلیبیان آسان می‌نمود. جنگ‌های داخلی و جنگ با صلیبیان، حکومت‌های مسلمانان منطقه را تضعیف کرد و به تدریج، منجر به حذف ضعیف‌ترها شد و منطقه از تکثر حکومت‌ها به وحدت رسید. طبق مطالعه سال‌شمار وقایع، تعداد پیروزی‌های صلیبیان در سال‌های نخستین حملات آنها زیادتر از پیروزی مسلمانان بود و با گذشت زمان، هر قدر از تعداد حکومت‌های اسلامی شام کاسته شد، پیروزی‌های مسلمانان افزون‌تر گردیده و بعکس، پیروزی‌های صلیبیان کاهش یافت. از این‌رو، می‌توان رابطه معکوسی میان تعداد حکومت‌های مسلمان شام با تعداد پیروزی‌های آنها یافت. دلیل معناداری این رابطه معکوس نیز آن است که هر قدر تعداد حکومت‌ها کمتر شود قوای نظامی و اقتصادی منطقه انسجام بیشتری دارد و در درگیری‌های داخلی تضعیف نمی‌شود و برای مقابله با دشمن، کارا تر است. وحدت رویه سیاسی در برابر دشمن نیز بر تشتت سیاسی برتری دارد.

منابع

ابن اثیر، علی بن محمد، بی تا، *التاریخ الباهر فی الدولة الاتابکیة بالموصل*، تحقیق عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، دارالکتب الحدیثه.

—، ۱۹۶۵م، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارصادر.

ابن شداد، أبوالمحسن بهاء‌الدین یوسف بن رافع الأسدی الموصلی، ۱۹۹۴م، *النوادر السلطانیة والمحاسن الیوسفیة (سیرة صلاح‌الدین الأیوبی)*، تحقیق جمال‌الدین الشیال، قاهره، مکتبه الخانجی.

ابن عبدالحق بغدادی، صفی‌الدین عبدالمؤمن، ۱۴۱۲ق، *مراصد الاطلاع علی اسماء الامکنه و البقاع*، بیروت، دار الجیل.

ابن عجمی، احمد بن ابراهیم، ۱۴۱۷ق، *کنوز الذهب فی تاریخ حلب*، حلب، دارالقلم.

ابن عدیم، عمر بن احمد العقیلی، بی تا، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، تحقیق سهیل زکار، بی جا، دارالفکر.

—، ۱۹۹۶م، *زبده الحلب فی تاریخ حلب*، تحقیق خلیل المنصور، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، ۱۴۱۵ق، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.

ابن عماد، شهاب‌الدین عبدالحی بن احمد العکری، ۱۹۸۶م، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، تحقیق الأرنؤوط، بیروت، دار ابن کثیر.

ابن قلائسی، حمزه بن أسد بن علی بن محمد أبویعلی التمیمی، ۱۹۸۳م، *تاریخ دمشق ابن قلائسی (ذیل تاریخ دمشق)*، تحقیق سهیل زکار، دمشق، دار حسان.

ابن واصل، جمال‌الدین بن سالم، ۱۳۸۳، *تاریخ ایوبیان*، ترجمه پرویز اتابکی، تهران، علمی و فرهنگی.

ابی شامه، شهاب‌الدین عبدالرحمن، ۱۹۹۷م، *عیون الروضتین فی اخبار الدولتین النوریه و صلاحیه*، تصحیح ابراهیم الزبیق، بیروت، مؤسسه الرساله.

احمد عوض، محمد منس، ۲۰۰۰م، *الحروب الصلیبیة العلاقات بین الشرق و الغرب*، قاهره، عین للدراسات و البحوث الانسانیة و الاجتماعیه.

بارکر، ارنست، بی تا، *الحروب الصلیبیة*، ترجمه سید الباز العربنی، بیروت، دار النهضة العربیه.

باسورث، ادموند کلیفورد، ۱۳۸۱، *سلسله‌های اسلامی جدید راهنمای گاهشماری و تبارشناسی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز باستان‌شناسی اسلام و ایران.

بنداری اصفهانی، فتح‌بن علی، ۲۵۳۶ (۱۳۵۶)، *تاریخ سلسله سلجوقی*، مترجم محمدحسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

الحریری، احمد بن علی، ۱۳۷۱، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*، تحقیق علی دیار المسلمین، ترجمه عبدالله ناصری طاهری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.

حموی بغدادی، یاقوت، ۱۹۹۵م، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر.

—، ۱۳۸۰، *معجم البلدان*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، سازمان میراث فرهنگی.

شبارو، عصام محمد، ۱۹۹۴م، *السلطین فی المشرق العربی معالم دورهم السیاسی و الحضاری*، بیروت، دار النهضة العربیه.

صلابی، علی محمد، ۲۰۰۶م، *الدولة الزنکیة و نجاح المشروع الاسلامی بقيادة نورالدین محمود الشهید فی مقاومه تغلغل الباطنی و الغزو الصلیبی*، بیروت، دارالمعرفة.

ضامن، محمد، ۱۹۸۸م، «منطقه تاریخ الحلب حکم قسیم الدوله آق سنقر ۴۷۹ – ۴۸۷ه.ق/ ۱۰۸۶ – ۱۰۹۴م»، *دراسات تاریخیة*، ش ۲۹ و ۳۰، ص ۱۸۹ – ۲۱۰.

عاشور، سعید عبدالفتاح، بی تا، *مصر و الشام فی عصر الایوبیین و الممالیک*، بیروت، دار النهضة العربیه.

عودی، ستار، ۱۳۸۷، *تاریخ فشرده جنگ‌های صلیبی*، تهران، پژوهشکده فرهنگ و هنر و ارتباطات.

الغزی، کامل بن حسین البالی، ۱۴۱۹ق، *نهر الذهب فی تاریخ حلب*، حلب، دارالقلم.

بازشناسی تاریخی مفاهیم «شیعه»

حامد منتظری مقدم / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۳۰

montazeri@qabas.net

چکیده

واژه «شیعه»، که نامی شناخته شده برای پیروان مکتب اهل بیت است، در بستر تاریخ اسلام، کاربردهای متعدد لغوی داشته، و سپس به یک اصطلاح تبدیل شده است. در این نوشتار، بر اساس روش تاریخی، کاربردهای شیعه توصیف و تحلیل، و مفاهیم آن بازشناسی می شود. بر پایه یافته های این نوشتار، ترکیب «شیعه علی» مبتنی بر احادیث نبوی و مورد تأیید و تقدیس اهل بیت بوده، و چون در مقایسه با دیگر کاربردهای مضاف، استعمالش فزونی (غلبه) یافته، «الشیعة» (شیعه) آن متبادر و به یک اصطلاح برای آن تبدیل شده است. این اصطلاح افزون بر مفهوم خاص اعتقادی، در برخی مقاطع تاریخی، مفهوم عام داشته، اما با گذشت زمان، به مفهوم اعتقادی مختص گشته است. در این مفهوم، اصطلاح «شیعه» تمامی پیروان امام علی و فرزندان او را، که پیروی شان بر پایه اعتقاد به امامت منصوص آنان پس از پیامبر بوده، پوشش می داده است. از سوی دیگر، عنوان «مُتَشَبِّع» برای کسانی که صرفاً دوستدار اهل بیت بوده اند، کاربرد یافته است.

کلیدواژه ها: شیعه، مفاهیم شیعه، عثمانیه، مذهب تشیع، پیدایش تشیع، فرقه های شیعه.

مقدمه

واژه شیعه (الشیعة)، از دیرباز به عنوان نامی اصیل و شناخته شده برای پیروان مکتب اهل بیت کاربرد یافته و در همین حال، موضوعی برای تحقیق پژوهشگران بوده است؛ چنان که در منابع کهن و نیز در تحقیقات اخیر، به شناخت مفاهیم شیعه اهتمام شده، و در این باره، از جمله در کتاب *تاریخ تشیع در ایران*، تألیف رسول جعفریان، و کتاب *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان*، تألیف علی آقانوری، و مقاله «واژه شناسی شیعه و تشیع»، از نگارنده (منتظری مقدم، ۱۳۸۲) بررسی هایی شده است. این واژه در بستر تاریخ اسلام، کاربردهای متعدد و رویاروی داشته است؛ مانند «شیعه علی» و «شیعه آل محمد» از یک سو، و «شیعه عثمان»، «شیعه معاویه»، «شیعه آل ابی سفیان» و «شیعه بنی العباس» از دیگر سوی، که شناخت دقیق چنین مواردی نیازمند بازشناسی تاریخی مفاهیم شیعه است. بر این اساس، در این نوشتار، که با پرهیز از تکرار یافته های تحقیقات پیشین و با هدف نقد و تکمیل آنها تدوین شده، مسئله اصلی این است: واژه «شیعه» از نظر لغوی و اصطلاحی و در کاربردهای گوناگون تاریخی، چه مفاهیمی داشته است؟

در این نوشتار، در پاسخ گویی به پرسش مسئله یادشده، کاربردهای واژه «شیعه» در بستر تاریخ اسلام، توصیف، و تحلیل «مفهومی-تاریخی» و تعاریف ارائه شده برای آن، نقد خواهد شد. بازشناسی مفاهیم «شیعه» در این نوشتار، شامل این بخش هاست: «مفاهیم لغوی»، «کاربردهای مضاف»، «کاربرد مفرد؛ به مثابه یک اصطلاح» و «مفاهیم اصطلاحی» شیعه. امید است در تداوم این پژوهش در فرصتی دیگر، گونه های شیعه نیز بازشناسی شود.

مفاهیم لغوی «شیعه»

«شیعه» در اصل، واژه ای عربی، و اسمی است که به یک شکل بر مذکر و مؤنث، و مفرد و تثنیه و جمع اطلاق می شود؛ اگرچه بر پایه مراتب گوناگون جمع، شیعی و أشیاع نیز استعمال می شود (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۵۸). همچنین اگر بخواهند تنها مفرد را قصد کنند «شیعی» می گویند که جمع آن در فارسی «شیعیان» است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۵۸؛ مصاحب، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۳۲).

در زبان عربی، واژه «شیعه» از نظر لغوی، دارای دو گونه کاربرد است: مضاف و مفرد. در کاربرد مضاف، واژه «شیعه» به اسم فردی خاص اضافه می شود و به معنای «یاران» و «پیروان» آن فرد است؛ اما در کاربرد مفرد، واژه «شیعه» همراه با الف و لام (ال) و بدون اضافه شدن به نام کسی، به شکل «الشیعة»

استعمال می‌شود که به معنای «گروه» و دسته‌ای است که بر سر امری گرد هم آیند (مفید، ۱۴۱۴ق-ب، ص ۳۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۵۸).

در قرآن کریم، واژه «شیعه» چهار بار، یک بار به شکل مفرد، (مریم: ۶۹) و سه بار به شکل مضاف (قصص: ۱۵؛ صافات: ۸۳) به کار رفته است. همچنین در قرآن، در پنج جا واژه «شِيعَ» (جمع) استعمال شده است (حجر: ۱۰؛ انعام: ۶۵ و ۱۵۹، قصص: ۴؛ روم: ۳۲).

در ادامه بر پایه تفکیک میان کاربرد مضاف و مفرد شیعه، مهم‌ترین نمونه‌ها از کاربردهای مضاف و سپس کاربرد مفرد آن بازشناسی و تحلیل خواهد شد.

کاربردهای مضاف «شیعه»

الف. «شیعة علی» و برخی نمونه‌های دیگر

ترکیب «شیعة علی» خود نمونه‌ای از کاربرد لغوی شیعه به شکل مضاف به نام یک شخص است. در همین نوع کاربرد - چنان‌که پس از این خواهد آمد - واژه «شیعه» همراه با نام‌هایی جز علی در مواردی همچون «شیعة عثمان»، «شیعة معاویه»، «شیعة ابی‌بکر» و مانند اینها به کار رفته است. این کاربردها گاهی در دوران صدر اسلام و در گفتار و یا نوشتاری کهن بوده و گاهی نیز از تعبیر گزارشگر و یا نگارنده‌ای متأخر برگرفته شده است.

در این میان، ترکیب «شیعة علی» بی‌تردید اصیل‌ترین و کهن‌ترین نمونه و برگرفته از احادیث نبوی است. در این باره، شایان توجه است که قاضی نعمان (م ۳۶۳ق) با یادکرد از این احادیث؛ مانند «شیعة علی هم الفائزون» (پیروان علی همان رستگارانند)، تأکید کرده که پیامبر اکرم فقط «شیعة علی» فرموده و از زبان رسول خدا واژه «شیعه» درباره یاران هیچ صحابی دیگری به کار نرفته است (قاضی نعمان، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۹). بر این اساس، می‌توان گفت که بیان نبوی، خود خاستگاه استواری برای کاربرد شیعة علی بوده، و در تبدیل شیعه به یک اصطلاح، نقشی تعیین‌کننده داشته است.

در اشاره به برخی شواهد این امر، باید دانست که چون نزد ام‌سلمه، همسر پیامبر، از شیعة علی و شیعة عثمان سخن به میان آمد، گفت: «درباره شیعة علی چه می‌گویید که آنان در سرای آخرت رستگارانند» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۵). به احتمال زیاد، سخن ام‌سلمه برگرفته از حدیث نبوی «هذا و شیعتهم الفائزون» (صدوق، بی‌تا-ب، ص ۱۲) بود. سیوطی، عالم سنی از جابرین عبدالله انصاری نقل کرده است: «نزد پیامبر بودیم که علی وارد شد. پیامبر فرمود: سوگند به کسی که جانم به

دست اوست، این شخص و شیعه او در روز قیامت رستگارانند». افزون بر این، وی در تعیین مصداق آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه: ۷) آورده است که با نزول آن، پیامبر به علی فرمود: «أنت وشیعتک...» (سیوطی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۷۹). همچنین حسکانی نزول آیه یادشده را با هفده طریق از رسول اکرم، درباره علی و شیعه وی دانسته است (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۵۹-۴۷۳؛ ابن مردویه، ۱۳۸۰، ص ۳۴۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۷۱).

درباره ترکیب «شیعة عثمان»، که مفهوم آن هم‌پایه با واژه «عثمانیه» بوده است، باید دانست که این ترکیب در دوران صدر اسلام به شکل گفتاری، از جمله در روایتی از امام باقر (کلینی، ۱۳۶۷ق، ج ۴، ص ۵۱۸) و نوشتاری، از جمله در برخی از نامه‌های سیاسی (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳ق، ج ۲، ص ۳۹۰ و ۵۹۴؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۱، ص ۴۴) و نیز در دوران بعد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۱۴؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۱) به کار رفته است. در این حال، پس از شایع شدن کاربرد «عثمانیه»، استعمال «شیعة عثمان» به تدریج افول یافت.

گرایش به عثمان و به تبع آن، کاربرد واژگانی چون «عثمانیه» و «شیعة عثمان»، در زمان حیات او تجلی نداشت. این گرایش در واقع، در پی قتل عثمان و در لباس خون‌خواهی، آشکار، و به رقابت و دشمنی با خلافت امیرمؤمنان علی و متهم کردن او در قتل عثمان منجر شد. بر همین اساس، گرایش به عثمان گاهی در قالب «شیعة معاویه» بازتاب یافت. در این باره، باید دانست که معاویه خویشتن را «ولی دم» عثمان معرفی می‌کرد. بر این اساس، گروهی که بعداً «عثمانیه» نام یافتند، معاویه را خلیفه پس از عثمان دانستند. همچنین حکومت بنی‌امیه نمادی از غلبه اندیشه عثمانی شد (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳ق، ج ۲، ص ۳۷۸؛ ابن حجر، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۴؛ جعفریان، ۱۳۸۵، ص ۲۱ و ۴۰).

پیشینه کاربرد «شیعة معاویه» به ماجرای حکمیت در جنگ صفین بازمی‌گردد. در ابتدای پیمان‌نامه حکمیت در تعیین طرفین پیمان، همراه با بیان نام «علی بن ابی‌طالب» و نام «معاویه بن ابی‌سفیان»، از پیروان این دو، با تعبیر «شیعتهما» (منقروی، ۱۳۸۲ق، ص ۵۰۴؛ دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۹۴)، «من کان معه من شیعتهم» (منقروی، ۱۳۸۲ق، ص ۵۱۰) و یا «شیعة علی و... شیعة معاویه» (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۰۴) یادشده است. این کاربرد نمونه‌ای آشکار از کاربرد «شیعة معاویه» رویارو با «شیعة علی» بود.

در نمونه‌ای دیگر، ابن‌عقده شیعی کوفی (۲۵۰-۳۳۲ق) خطاب به فردی اصفهانی به نام ابوجعفر، گرایش مذهبی اصفهانیان را تقیح کرد و آنان را شیعة معاویه خواند. شایان توجه است که در برابر،

ابوجعفر با انکار چنین گرایشی، تأکید کرد که اهل اصفهان شیعه علی‌اند، و علی علیه السلام برای آنان از چشم و خاندانشان عزیزتر است (ذهبی، ۱۳۱۳ق، ج ۲۶، ص ۲۰۷).

درباره ترکیب «شیعه اَبی‌بکر»، به نظر می‌رسد که این ترکیب در تاریخ صدر اسلام استعمال نشده، و گاهی در متون پس از آن دوران (شریف مرتضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۸؛ ابن‌راشد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۲) در نقش عنوانی که بیانگر پیروی از خلیفه نخست بوده، کاربرد یافته است.

ب. «شیعه آل محمد علیهم السلام» و برخی نمونه‌های دیگر

«شیعه» در کاربرد لغوی به شکل مضاف، همراه با نام یک «خاندان» نیز استعمال شده است. در مهم‌ترین نمونه از این کاربرد، اضافه این واژه به خاندان رسول خدا صلی الله علیه و آله با تعبیری مانند «شیعه آل محمد صلی الله علیه و آله» و «شیعه اهل بیت رسول الله صلی الله علیه و آله» و «شیعه اهل‌البیت علیهم السلام»، و نیز در تعبیر مشابه همچون «شیعه علی و ولده علیهم السلام» و «شیعه آل ابی‌طالب» ثبت شده است.

ترکیب «شیعه آل محمد صلی الله علیه و آله» در روایات ائمه اطهار علیهم السلام (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۵ و ۶۳۷) و آثار بزرگان شیعه (صدوق، ۱۳۶۳، ص ۴۵ و ۴۶) و نیز در متن حوادث تاریخی کاربرد یافته است؛ چنان‌که سلیمان بن سرد، امیر توأبین، نیروهای خود را «شیعه آل محمد صلی الله علیه و آله» خطاب کرده (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۲۲۲) و در نامه‌ای از مختار این تعبیر به کار رفته است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۶۰).

در اخطارنامه‌ای از خلیفه راضی عباسی به حنبله در سال ۳۲۳ق، اقدام آنان در تکفیر شیعه اهل‌بیت رسول الله صلی الله علیه و آله نکوهش و به آنان به سبب بدعت‌هایشان هشدار داده شد (مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۴۱۴ و ۴۱۵). در گزارشی دیگر از همین اخطارنامه، عبارت «شیعه آل محمد صلی الله علیه و آله» آمده است (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۸، ص ۳۰۸).

ترکیب «شیعه اهل‌البیت علیهم السلام» فراوان در متون شیعی (مفید، ۱۴۱۴ق-الف، ص ۳؛ سیدبن طاووس، ۱۳۹۹ق، ص ۱۹۳) و نیز آثار اهل سنت (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۹) کاربرد داشته است. در یک نمونه تاریخی، عبدالله بن علی، عموی منصور عباسی، در پاسخ به نمایندگان منصور، که از او در دفع قیام محمدبن عبدالله بن حسن راهنمایی خواسته بودند، اهل کوفه را «شیعه اهل‌البیت علیهم السلام» خواند و سفارش کرد که به کوفه حمله کنند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۳۵). پیش‌تر محمدبن علی، رهبر عباسیان، نیز با تمرکز بخشیدن به دعوت خود در منطقه خراسان، به تبیین گرایش اهالی دیگر مناطق پرداخته و کوفیان را «شیعه علی و ولده» خوانده بود. (مؤلف ناشناخته، ۱۳۹۱ق، ص ۲۰۶؛ ابن

فقیه، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰۴). در کاربردی دیگر، از گرایش شیعی یک شاعر با تعبیر «شیعه آل ابی‌طالب» یاد شده است (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۵۲).

در اینجا باید بر این نکته پای فشرده که کاربرد واژه «شیعه» به شکل مضاف به نام خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و نمونه‌های مشابه در اصل، تداوم کاربرد «شیعه علی علیه السلام» و هم‌پایه با آن بوده و نشان می‌دهد که پس از حضرت علی علیه السلام، شیعیان پیرو فرزندان وی، و به تعبیر دیگر، پیرو خاندان رسالت بوده‌اند؛ چنان‌که ابن‌خلدون در ابتدای گزارش اجمالی از انشعابات شیعه، با تعبیر «شیعه اهل‌البیت لعلی بن ابی‌طالب و بَنیه»، در واقع، شیعه خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله را شیعه علی علیه السلام و فرزندان وی به‌شمار آورده است (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۵). بر این اساس، کاربرد شیعه در این‌گونه تعابیر، فرع بر کاربرد شیعه علی علیه السلام، در روند گذار از کاربرد لغوی به کاربرد اصطلاحی بوده است.

واژه «شیعه» به شکل مضاف به نام خاندان درباره گرایش رویارو با شیعه علی علیه السلام نیز کاربرد یافت؛ چنان‌که «شیعه بنی‌امیه» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۱۳۹) و «شیعه آل ابی‌سفیان» در جایگاه تعابیر دیگری از شیعه عثمان و یا شیعه معاویه قابل شناسایی است. در این میان، کاربرد «شیعه آل ابی‌سفیان» از زبان امام حسین علیه السلام در روز عاشورا بسیار آشناست؛ آن‌جاکه حضرت در نهیب به دشمن فرمودند: «ای پیروان آل ابی‌سفیان! اگر دین ندارید و از رستاخیز نمی‌هراسید، دست‌کم در این دنیای خود آزاده باشید...» (سیدبن طاووس، ۱۴۱۷ق، ص ۷۱؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۱۷).

جز این، «شیعه آل‌الزبیر» (مسعودی، بی‌تا، ص ۲۷۱؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۳۲۷)، که گاهی با تسامح «شیعه الزبیر» خوانده شده (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۶)، نمونه‌ای دیگر است که می‌تواند عنوانی برای حامیان سیاسی و محدود به دوران حاکمیت خاندان زبیری (۶۴-۷۳ق) به‌شمار آید. البته ایشان با پذیرش خلافت عبدالله بن زبیر، در اصل با امویان، و فقط در یک مقطع کوتاه، با مختار، که خود از شیعیان آل‌محمد صلی الله علیه و آله بود (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۲۱۸)، رویارو بودند.

همچنین واژه «شیعه» با اضافه به نام خاندان عباس، عموی پیامبر، با تعبیری همچون «شیعه وُلد العباس» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۱۹۴؛ مؤلف ناشناخته، ۱۳۹۱ق، ص ۴۰۳) یا ترکیب نسبتاً پرکاربرد «شیعه بنی‌العباس» (طبری، همان، ج ۷، ص ۱۰۹؛ مؤلف ناشناخته، همان، ص ۱۹۱) استعمال شده است. کاربرد «شیعه خاندان عباس» پس از تثبیت خلافت عباسی، ناظر به حمایت سیاسی از دولت عباسی بود و در همین چارچوب، گاهی واژه «شیعی» به معنای «عباسی» به کار می‌رفت (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۲۴۱؛ نستری، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲). برای نمونه، مسعودی در اوایل سده چهارم هجری، نصرین

زهر راه، که کارگزار متوکل عباسی در مبادله اسرای مسلمان و رومی بود، شیعی و شیعه فرزندان عباس خواند (مسعودی، بی تا، ص ۱۶۲).

در این حال، در مرحله دعوت به قیام و در ابتدای خلافت عباسی، ترکیب «شیعه خاندان عباس» بازگویی گرایش مذهبی بود و ایشان جزئی از «کیسانیه» و در اصل، جزئی از شیعه علی علیه السلام بودند. بر این اساس، در آغاز، مشروعیت خلافت عباسی به اندیشه امامت بلافضل علی علیه السلام بازمی گشت و عباسیان را از همراهی عموم شیعیان بهره مند می ساخت؛ چنان که در آغاز خلافت عباسی، داود بن علی خطاب به همگان و در فراخوان به پذیرش خلافت عباسی، گفت: پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله، در جایگاه خلافت، کسی شایسته تر از علی بن ابی طالب علیه السلام و سفاح نایب است (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۰). سفاح نیز به برتر و عادل تر بودن علی علیه السلام اذعان داشت (سیوطی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۸).

با گذشت زمانی نه چندان دراز، آن گاه که عباسیان در صدد تثبیت خلافت خود برآمدند، به روشنی دریافتند که پیوستگی مشروعیت خلافت آنان به امامت علی علیه السلام برایشان بسیار پر مخاطره است و می تواند سادات علوی را در قیام بر ضد آنان توانمند سازد. از این رو، منصور عباسی در مکاتبه با محمد، مشهور به «نفس زکیه»، به انکار خلافت بلافضل علی علیه السلام پرداخت و مدعی شد که نیای او عباس، چون عموی پیامبر بوده، خلافت پیامبر به وی ارث رسیده است (طبری، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۵۶۸-۵۷۱؛ مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۹۶-۴۰۰). این ادعای منصور، آشکارا پیوند میان شیعه آل عباس و تشیع علوی را گسست.

در دوران حکومت اموی، علویان و عباسیان در دشمنی با بنی امیه متحد بودند و بر پایه گزارشی، آنان همگی «شیعه آل محمد صلی الله علیه و آله» نامیده می شدند؛ اما پس از آنکه عباسیان به قدرت رسیدند، بر علویان سخت گرفتند و پس از آن، کسانی که به امامت بنی علی علیه السلام معتقد بودند «شیعه» نام یافتند (حسینی، ۱۳۸۲ق، ص ۱۳۳-۱۳۴). استفاده عباسیان از شعار «الرضا من آل محمد صلی الله علیه و آله» (مؤلف ناشناخته، ۱۳۹۱ق، ص ۲۰۰ و ۲۸۷)، خود گواه یکی بودن پیشینه ایشان است. سیوطی می نویسد: «منصور نخستین کسی بود که فتنه میان عباسیان و علویان را برانگیخت، و پیش تر، آنان یکی بودند» (سیوطی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۱). در این پژوهش، مکاتبه میان منصور و نفس زکیه اقدامی از سوی منصور برای «گسست تشیع عباسی از تشیع علوی» به شمار آمده است. در این حال، در برخی منابع، این گسست به خلیفه بعدی، مهدی، نسبت داده شده است (مؤلف ناشناخته، ۱۳۹۱ق، ص ۱۶۵؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱).

در این باره دو گزارش زیر شایان توجه است:

یکم. قاسم بن مجاشع، که یکی از نقیبان دوازده گانه و از رؤسای دعوت عباسی (بلاذری، ۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۹۷؛ سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۸) و میان شیعیان عباسی امام جماعت (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ص ۳۶۳، ۳۶۶ و ۳۶۷) و عهده دار منصب قضا (همان، ص ۳۸۱) بود، در همان حال که مهدی عباسی را وصی خود قرار داد، در وصیت نامه خود نگاشت: «قاسم بن مجاشع... شهادت می دهد که... علی بن ابی طالب وصی رسول خدا صلی الله علیه و آله و وارث امامت پس از اوست». بنا به این گزارش، این وصیت نامه بر مهدی عرضه شد و هنگامی که به این قسمت رسید، آن را انداخت و دیگر به آن نگاه نکرد (همان، ج ۸، ص ۱۷۶؛ مسکویه، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۴۸۲ و ۴۸۳).

دوم. هشام بن حکم خطاب به یونس، در تبیین فرمان امام کاظم علیه السلام به وی مبنی بر بحث و مناظره نکردن، گفت که آن فرمان، در ایام خلافت مهدی بود که بر فرقه ها و مذاهب سخت گیری می شد و کسی به نام «ابن مفضل (یا ابن مقعد)» اصناف فرقه ها را برای مهدی نگاشت و آن «نگاشته» بر مردم خوانده شد. در این گفت و گو، یونس در تأیید سخن هشام، به وی گفت که در دو جا (دو بار) شنیده است که آن نگاشته بر مردم خوانده می شد، و با اشاره به متن آن نگاشته، از فرقه هایی همچون «ژراریه»، «عماریه» و «یعفوریه» یاد کرد که در آن متن، وجود فرقه هایی به این اسامی ادعا شده بود (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۲).

در جمع بندی، می توان گفت که فرایند گسستن تشیع عباسی از تشیع علوی از زمان منصور آغاز شد، اما چنان که در گزارش نخست در وصیت نامه قاسم پیداست، گرایش به تشیع علوی حتی میان بزرگان عباسی رواج یافت، و مهدی در رویکرد به مرزبندی گرایش های مذهبی و شکل بخشیدن به مذهب رسمی عباسی - که گزارش دوم اشاره به چنین رویکردی دارد - به احتمال زیاد، آشکارا تشیع عباسی را از تشیع علوی گسست.

همچنین باید دانست که ادعای منصور مبنی بر خلافت وراثتی عباس، زمینه را برای به وجود آمدن گرایش مذهبی جدیدی مبنی بر امامت بلافضل و بی واسطه عباسیان فراهم ساخت؛ چنان که در معرفی فرقه «راوندیه» به همین گرایش تصریح شده است (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۳۶؛ نویختی، ۱۳۵۵ق، ص ۳۶؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱). البته چنین گرایشی به سبب تعارض با عقاید عامه اهل سنت دوام و اشاعه نیافت و در نتیجه، کاربرد «شیعه خاندان عباس» در مراحل بعدی، به حمایت سیاسی از عباسیان - که پیش از این بیان شد - محدود ماند.

در پایان شناسایی مهم ترین نمونه های کاربرد مضاف شیعه، یادآوری می شود که نمونه ای دیگر

از این کاربرد به شکل «شیعتی» (شیعیان من) و «شیعتنا» (شیعیان ما) از زبان اهل بیت علیهم السلام گزارش شده است که پس از این، در شناخت نقش اهل بیت علیهم السلام در فرایند شکل‌گیری اصطلاح «شیعه» بدان اشاره می‌شود.

کاربرد مفرد «شیعه» به‌مثابه یک اصطلاح

پیش از این، نمونه‌هایی از کاربردهای شیعه به شکل مضاف شناسایی شد. حال باید دانست که ترکیب «شیعة علی علیه السلام» به دنبال فراوانی و «غلبه» استعمال نسبت به دیگر نمونه‌های مضاف، به تدریج به این ویژگی رسید که هرگاه «الشیعة» (شیعه به شکل مفرد) گفته می‌شد، به همین مورد، یعنی شیعة علی علیه السلام (شیعه به شکل مضاف به نام علی علیه السلام) تبادر می‌یافت و بدین سان، واژه «الشیعة» به یک «اصطلاح» (Term) برای شیعه علی علیه السلام تبدیل شد. به دیگر بیان - چنان‌که پیش‌تر گذشت - در آغاز، شیعه به شکل مفرد (الشیعة) به معنای «گروه» بود. بر این اساس، چنانچه نشانه و قرینه‌ای وجود داشت، روشن می‌شد که منظور از آن، کدام «گروه» (پیروان چه کس یا کسانی) است؛ اما هنگامی که الشیعة تبدیل به یک اصطلاح شد، بدون نیاز به قرینه روشن بود که منظور، شیعه علی علیه السلام است و کاربرد شیعه در متون عربی همراه با الف و لام به‌طور مشخص اصطلاحی برای پیروان علی علیه السلام شد (جعفریان، ۱۳۸۵، ص ۱۹).

در اصطلاح شدن «الشیعة» در شیعه علی علیه السلام، بر دو نکته باید پای فشرود:

نخست اینکه با پیدایش اصطلاحاتی همچون «عثمانیه» و سپس «اهل سنت»، که جایگزین شیعه عثمان، شیعه معاویه، شیعه بنی امیه و شیعه بنی العباس شد، این زمینه فراهم شد که واژه شیعه درباره این گروه‌ها، که رویارو با علی علیه السلام و فرزندان ایشان بودند، کمتر استفاده شود و در برابر، درباره پیروان علی و فرزندان او علیهم السلام (با تعبیر شیعه علی علیه السلام و نمونه‌های تابع آن مانند شیعه علی و ولده علیهم السلام) به فراوانی استفاده شود. در نتیجه، به تدریج، وضعیت به گونه‌ای شد که الشیعة به پیروان علی و فرزندان او علیهم السلام متبادر شد.

دوم و مهم‌تر، ریشه‌دار بودن ترکیب «شیعة علی علیه السلام» بود. پیش‌تر گذشت که این ترکیب از احادیث نبوی برگرفته شده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم واژه «شیعه» را فقط درباره یاران علی علیه السلام فرموده است. در این باره نیز باید افزود که در همان عصر نبوی، صحابیانی همچون سلمان، ابوذر، عمار و مقداد، «شیعة علی علیه السلام» خوانده می‌شدند (اشعری قمی، ۱۳۶۰، ص ۱۵) و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به صراحت، شیعة علی علیه السلام را دارای جایگاهی ممتاز معرفی کرده بود (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۲۸). بر این اساس، کاربرد واژه «شیعه»

میان پیروان اهل بیت علیهم السلام مبتنی بر یک نگرش اصیل و حتی قدسی بود، تا آنجا که در روایتی از امام باقر علیه السلام، تصریح شده که واژه «شیعه» را خداوند متعال نام شیعیان قرار داده، و نامی ستودنی دانسته شده است: «لیهنکم الاسم الذی نحلکم الله تعالی إیاه...» (قاضی نعمان، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۹). این در حالی است که استعمال این واژه درباره دیگران (پیروان کسانی جز علی و فرزندان او علیهم السلام) استعمال لغوی محض بوده و هرگز مبتنی بر نگرش یادشده نبوده است.

درباره شکل‌گیری نگرش قدسی به کاربرد شیعه، که خود زمینه‌ساز تبدیل «الشیعة» به یک اصطلاح برای پیروان اهل بیت علیهم السلام شد، باید بر نقش بسیار مهم اهل بیت علیهم السلام پای فشرود. خطاب امیرمؤمنان علی علیه السلام به یاران خویش با عبارت «شیعتی» به معنای «پیروان من» (ابن ندیم، ۱۳۹۳ق، ص ۲۲۳؛ منقری، ۱۳۸۲ق، ص ۵)، و یا خطاب برخی امامان علیهم السلام با عبارت «شیعتنا» به معنای «پیروان ما» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۸۹؛ صدوق، بی تا الف، ص ۲-۴، ۸، ۱۱، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۵۰ و ۵۱)، در همان حال که بیانی بسیار عاطفی و مودت‌آمیز بود، تأکید بر استفاده از واژه «شیعه» را نشان می‌دهد. این تأکید تا بدان‌جا بود که امیرمؤمنان علی علیه السلام با به کار بردن واژه «الشیعة» (به شکل مفرد)، به بیان ویژگی‌های لازم در فرد شیعی پرداختند (اسکافی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۴۱؛ صدوق، بی تا الف، ص ۱۱) و امام صادق علیه السلام شیعه (الشیعة) را مایه شرافت دین خواندند (صدوق، بی تا ب، ص ۹).

یکی از پژوهشگران به‌درستی، نامه ارسالی شیعیان کوفه به امام حسین علیه السلام در تسلیت شهادت امام حسن علیه السلام را قدیمی‌ترین سند مکتوب دانسته که در آن، اصطلاح «الشیعة» برای پیروان اهل بیت علیهم السلام به کار رفته است. گفتنی است که در متن آن نامه، عبارت «... هذه الشیعة...» آمده، و این عبارت در برابر «... هذه الأمة عامة...» قرار گرفته است (جعفریان، ۱۳۸۵، ص ۱۹). با توجه به زمان شهادت امام حسن علیه السلام، این سند ناظر به نیمه سده نخست هجری است. در این حال، باید دانست در آغاز این نامه، عبارت «... للْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ مِنْ شِيعَتِهِ وَ شِيعَةِ أَبِيهِ امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ...» (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۸) خود می‌تواند یک قرینه به‌شمار آید.

در این باره، صرف‌نظر از سند مکتوب، می‌توان به سند شفاهی کهن‌تری از سخن امیرمؤمنان علی علیه السلام دست یافت. این سند، که از سوی ابو جعفر اسکافی معتزلی (م ۲۴۰ق) و نیز به فراوانی در متون شیعی گزارش شده است، به احتمال زیاد، ناظر به دوران خلافت علی علیه السلام و کهن‌تر از سند مکتوب یادشده است. بنابه این گزارش، امیرمؤمنان علی علیه السلام ویژگی‌های سیمای شیعه (الشیعة) را بیان، و شیعه بودن گروهی را که چنان ویژگی‌هایی نداشتند، انکار کرده است: «لأری علیکم سیماء الشیعة...» (اسکافی،

۴۰۲ق، ص ۲۴۱؛ صدوق، بی تا الف، ص ۱۱). این گزارش افزون بر اینکه سندی شفاهی برای کاربرد «الشیعة» در جایگاه یک اصطلاح برای شیعه علی (ع) است (منتظری مقدم، ۱۳۸۲)، نقش امیرمؤمنان در تثبیت این اصطلاح و هویت بخشی مفهومی به آن را آشکار می سازد.

در این باره، باید توجه داشت که اصطلاح شدن «الشیعة» برای «شیعة علی (ع)»، در هر زمانی که رخ داده باشد، ناظر به کاربرد مطلق و بدون قرینه بوده، و استعمال واژه «الشیعة» همراه با قرینه درباره دیگر گروه‌ها را نفی نمی کرده است؛ چنان که در گزارشی از فعالیت داعیان عباسی، واژه «الشیعة» به کار برده شده (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ص ۳۶۷) و منظور، شیعه خاندان عباسی بوده است. همچنین اصطلاح شدن «الشیعة» برای «شیعة علی (ع)» مانع کاربرد لغوی مضاف در دیگر موارد نبوده است.

مفاهیم اصطلاحی «شیعه»

تا بدینجا، روند تبدیل شدن «الشیعة» به یک اصطلاح برای «شیعة علی (ع)» تبیین شد. حال در بازشناسی مفاهیم اصطلاحی «الشیعة»، نخست باید دانست که در کاربردهای مضاف شیعه - که پیش تر شناسایی شد - مفاهیم «پیروی» از یک شخص و «یاری» رساندن به او، به عنوان مفاهیم اساسی شیعه وجود داشته است. البته این پیروی کردن و یاری رساندن می توانست بر مبنای گرایش اعتقادی و یا دیگر گرایش‌ها مانند سیاسی، منطقه‌ای و جز اینها باشد. همچنین باید تأکید کرد که هر یک از این گرایش‌ها برآمده از زمینه‌ها و عوامل خاص خود بوده، و از نظر ماهوی و تقدم و تأخر زمانی، به فرایند تبدیل شدن واژه «الشیعة» به یک اصطلاح، که فرایندی واژگانی بوده، بستگی نداشته است؛ چنان که برای نمونه، شکل گیری گرایش اعتقادی به امامت بلافصل علی (ع) بستگی به این نداشت که پیروان او «شیعة علی (ع)» خطاب شوند یا «الشیعة».

بر این اساس، ترکیب «شیعة علی (ع)» به مفهوم لغوی پیروان علی (ع)، حتی در نخستین کاربردهای آن در دوران پیامبر اکرم (ص)، هم می توانست به کسانی که پیروی شان از حضرت علی (ع) بر مبنای اعتقاد به امامت بلافصل او بود، اطلاق شود و هم می توانست بر پایه گرایشی جز این و برای نمونه برآمده از محبت به اهل بیت (ع) و یا گرایش سیاسی باشد. همچنین پس از شکل گیری اصطلاح «الشیعة» برای «شیعة علی (ع)»، خود این اصطلاح نیز همین گونه بود و مفهوم این اصطلاح می توانست بازگوی گرایش اعتقادی و یا گرایشی دیگر باشد. بر پایه این سخن، باید به دو نکته زیر توجه داشت:

نکته نخست اینکه شکل گیری اصطلاح «الشیعة» را نمی توان مساوی با آغاز پیدایش گرایش اعتقادی به امامت بلافصل حضرت علی (ع) دانست. شهید سید محمد باقر صدر به درستی در این باره نگاشته است: «نباید ولادت اندیشه شیعی... را همراه و مقرون با ولادت اصطلاح «الشیعة» یا «التشیع»، به عنوان اسم فرقه‌ای مشخص از مسلمانان بدانیم؛ زیرا ولادت نام‌ها و اصطلاحات امری است و پیدایش محتوا و اصل گرایش و اندیشه امری دیگر است...» (فتاوی، ۱۴۰۶ق، مقدمه شهید صدر، ص ۴).

در پژوهشی با وجود نقل همین سخن شهید صدر، از آن عبور شده است (الویری، ۱۳۹۱، ص ۲۱) همچنین دیدگاهی با عنوان «پیدایش شیعه در عصر پیامبر (ص)» بر پایه استدلال به کاربرد واژه «شیعه» از سوی پیامبر (ص) معرفی و در نقد آن، گفته شده که استعمال «شیعه» در آن دوران لغوی بوده است، در حالی که وقتی از پیدایش شیعه سخن می گوئیم، مراد مفهوم اصطلاحی «شیعه» است (الویری، ۱۳۹۱).

درباره دیدگاه و نقد یادشده، اولاً باید اذعان کرد که در سخن از پیدایش شیعه در عصر پیامبر (ص)، هیچ گاه به صرف کاربرد واژه «شیعه» از سوی پیامبر (ص) استدلال نمی شود، و این کاربرد فقط به عنوان شاهد مورد استناد است. ثانیاً، به نظر می رسد که در نقد یادشده، تصور شده است که مفهومی که برای اصطلاح شیعه تبیین می شود، نمی تواند پیش از تبدیل شدن واژه «شیعه» به یک اصطلاح، در کاربرد لغوی آن وجود داشته باشد؛ اما این خود خلطی آشکار میان فرایند «تبدیل یک واژه به یک اصطلاح» و فرایند «پیدایش گرایش‌های شیعی (اعتقادی و جز آن)» است، در حالی که به کار بردن اصطلاح «الشیعة» بر پایه گرایش اعتقادی به امامت علی (ع) و فرزندان او، برای مثال، مانع آن نیست که کاربرد شیعة علی (ع) نیز بر پایه همین گرایش باشد و - همان گونه که گذشت - شکل گیری اصطلاح «شیعه» فقط بیانگر آن است که از آن پس «الشیعه» بدون قرینه بر «شیعة علی (ع)» تبادر می یافت.

نکته دوم آنکه در شناخت مفاهیم اصطلاحی شیعه، ناگزیر باید استعمالات تاریخی آن را بازشناخت. با همین رویکرد، پیش تر در پژوهشی از نگارنده، دو مفهوم خاص و عام برای اصطلاح شیعه، شناسایی و گفته شده است که «شیعه» در مفهوم خاص، شامل معتقدان به امامت منصوص و بلافصل علی (ع) و فرزندان او بود؛ اما در مفهوم عام، دامنه‌ای وسیع تر داشت و گرایش غیراعتقادی (محبتی) را نیز پوشش می داد (منتظری مقدم، ۱۳۸۲)؛ چنان که به یاران علی (ع) در جنگ‌های دوران خلافتش، «شیعة علی (ع)» اطلاق می شد؛ در حالی که فقط برخی از

آنان معتقد به امامت بلافصل او بودند و بسیاری از ایشان شیعه محبتی یا عراقی و سیاسی بودند. البته از آن رو که شیعیان صرفاً عراقی و یا سیاسی نیز تظاهر به محبت اهل بیت علیهم السلام می کردند، می توان عنوان «شیعه محبتی» را جامع گونه های غیراعتقادی دانست.

همچنین در آن پژوهش، اذعان شده است که از نظر تاریخی، به تدریج و با گذشت زمان، واژه «شیعه» بیشتر به مفهوم اصطلاحی خاص اعتقادی تطبیق یافت، و اسمی برای پیروان مذهب تشیع شد، که خود شامل فرقه های متعدد مانند زیدیه، اسماعیلیه و امامیه اثنی عشریه بود (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۵۸، ذیل «شیع»). حال در ادامه، برخی از «زمینه ها» و «پیامدها»ی فرایند تطبیق تدریجی اصطلاح «شیعه» بر شیعه اعتقادی بررسی می شود:

درباره زمینه ها، از یک سو، باید به نقش مهم اهل بیت علیهم السلام توجه داشت که در بیانات خود، با هویت بخشی به جامعه شیعی، اوصاف شیعیان را تبیین و بر پیروی از خویش تأکید می کردند؛ چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: «كذب من زعم أنه من شيعتنا و هو متمسك بعروة غيرنا» (صدوق، بی تا - الف، ص ۳)؛ دروغگوست کسی که می گوید از شیعیان ماست، درحالی که به روش دیگران تمسک می جوید. همچنین امام رضا علیه السلام فرمود: «شيعتنا المسلمون لامرنا الآخذون بقولنا» (صدوق، بی تا - الف، ص ۳)؛ شیعیان ما آناند که تسلیم فرمان ما هستند و سخن ما را اخذ می کنند. حتی در روایتی تأکید شده است آنان که صرفاً دوستدار ما اهل بیت علیهم السلام هستند، اما از ما پیروی نمی کنند و مرتکب معاصی می شوند، «شیعه ما» نامیده نمی شوند، بلکه «محبان ما» خوانده می شوند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۵۲). بی تردید، در این بیانات، کاربرد «شیعه» ناظر به شیعیان اعتقادی بوده، و این خود، کاربرد آن را از دیگر گرایش ها دور می ساخته است.

از دیگر سوی، در این باره باید دانست که در عصر اموی و عباسی، در مقایسه با دوران خلافت امیرمؤمنان علی علیه السلام، هزینه «شیعه» خوانده شدن، بسیار سنگین و برابر با سرکوب و رنج فراوان بود. از این رو، در عمل، گرایش های غیراعتقادی نمی توانست توجیه کننده چنان هزینه ای باشد و بیشتر کسی «شیعه» بود که به امامت اهل بیت علیهم السلام اعتقاد داشت، و این اصطلاح نیز درباره همین شیعیان به کار می رفت.

اما پیامدهای فرایند یادشده، یکی این بود که کسانی که به امامت اهل بیت علیهم السلام معتقد نبودند و با وجود این، دوستدار ایشان بودند، چون در اظهار دوستی اهل بیت علیهم السلام به شیعیان شباهت داشتند، «مُشْتَبِع» خوانده شدند؛ چنان که از حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵ق) به «مُشْتَبِعاً ظاهر التشيع» (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق،

ج ۱۶، ص ۱۳۴) و نیز از برخی دیگر از رجال اهل سنت به «مُشْتَبِعاً سَيِّئاً و كان مواليا لآل رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم» (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۵۱۲) یاد شده است.

پیامد دیگر اینکه واژه «شیعه» پس از آنکه به تدریج، اسمی برای پیروان مذهب تشیع به مفهوم اعتقادی شد، با گذشت زمانی بیشتر، به نامی برای شیعه امامیه اثناعشریه (دوازده امامی) اختصاص یافت. این امر بیشتر متأثر از کثرت و غلبه جمعیت این گروه از شیعیان در مقایسه با دیگر گروه ها بود. در این باره، صرف نظر از ترکیب جمعیتی کنونی شیعه، گفتنی است که مسعودی، که خود، سفرهای متعددی به بلاد گوناگون اسلامی داشته، در *مروج الذهب*، که تاریخ نگارش آن سال ۳۳۲ق است، درباره اثناعشریه تصریح کرده است: «ایشان جمهور شیعه اند» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۱۲). همچنین در این باره، شایان توجه است که برخی از دیگر گروه ها برای خود، کاربرد عنوانی اختصاصی مانند «اسماعیلیه» را ترجیح می دادند (شهرستانی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۹۲).

شیخ مفید در *اوائل المقالات*، در سخنی که بازگوی تطبیق اصطلاح «الشیعه» به شیعیان اعتقادی در دوران خود اوست، نگاشته است: «إذا أدخل فيه علامة التعريف فهو على التخصيص لامحالة لأتباع أمير المؤمنين علیه السلام على سبيل الولاء و الاعتقاد لإمامته بعد الرسول صلی الله علیه و آله و سلم بلافصل و نفی الإمامة عمن تقدمه في مقام الخلافة... و الذي يدل على صحة ذلك عرف الكافة و معهودهم منه في الإطلاق...» (مفید، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۳۵)؛ بی تردید، واژه «شیعه» همراه با نشانه تعریف (الشیعه) به طور مشخص، به پیروان امیرمؤمنان (علی علیه السلام)، که پیروی شان بر مبنای ولاء و اعتقاد به امامت بلافصل او پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و نفی امامت خلفایی است که بر وی تقدم جستند، اختصاص دارد... و عرف و معهود همگان از کاربرد «الشیعه» به طور مطلق [بدون قرینه]، شاهد درستی این سخن است. بر همین اساس، شیخ مفید در ادامه، کاربرد «شیعه» را فقط درباره امامیه و زیدیه جارودیه درست دانسته است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷).

شیخ مفید در اینجا گویا متأثر از رویکرد کلامی، فقط زیدیه جارودی را جزء شیعه دانسته، و در واقع، اطلاق عنوان «شیعه» را بر زیدیه غیر جارودی، که امامت علی علیه السلام را «بلافصل» و نیز منصوص نمی دانند و در پذیرش خلافت ابوبکر و عمر با اهل سنت مشترکند (نویختی، ۱۳۵۵ق، ص ۲۰ و ۲۱، ۵۷؛ شهرستانی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۱) روا ندانسته است. این در حالی است که او در کتاب *الارشاد*، با این بیان که «أن الشيعة رجلا: امامی و زیدی...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲ و ۲۳)، شیعه را به طور کلی، به دو گونه امامی و زیدی معرفی کرده است. تفکیک نکردن زیدیان در *الارشاد*، احتمالاً بر این

پایه بوده است که در متون فرقه‌شناسی، زیدیه در بیانی اعم از جارودی و غیر جارودی، شیعه به‌شمار آمده‌اند (نویختی، ۱۳۵۵ق، ص ۲۰ و ۲۱، ۵۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰، ص ۷۱ و ۷۳). در این باره، گفتنی است که در متنی متأخر، زیدیان غیر جارودی به‌عنوان «متشیع» - که پیش از این معرفی شد - خوانده شده‌اند (مؤلف ناشناخته، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

به نظر می‌رسد که شیخ مفید در *اوائل المقالات* با همان رویکرد کلامی، با قید «بلا فصل» درباره امامت حضرت علی علیه السلام و نیز نفی امامت کسانی که بر علی علیه السلام تقدم جستند، در اصل، به منصوص و الهی بودن امامت نظر داشته است. البته او شیعه را به پیروان امیرمؤمنان علیه السلام اختصاص داده و از کاربرد آن درباره پیروان فرزندان علی علیه السلام بر پایه تداوم اندیشه امامت سخن نگفته است. چه بسا وی در این سخن، اصل تبدیل شدن واژه «الشیعه» به یک اصطلاح برای «شیعه علی علیه السلام» را گزارش کرده و نظر به این نداشته که این اصطلاح در ادامه، شامل پیروان فرزندان علی علیه السلام نیز بوده است.

همچنین در این باره، باید به دو نکته توجه داشت: یکی آنکه پیروان علی علیه السلام ولایت فرزندان وی را نیز پذیرفته بودند: «هل یكون شیعة علی إلاً من ... توکی صالح ولده (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳، ص ۴۷۶)؛ آیا شیعه علی علیه السلام جز کسی است که ... ولایت فرزندان صالح وی را پذیرفته است؟ دیگر اینکه میان تمامی شیعیان همواره امیرمؤمنان علی علیه السلام جایگاه محوری داشته است. *ابان بن تغلب* با تصریح به این جایگاه و نیز اذعان به شاخص بودن امام صادق علیه السلام شیعه را چنین شناسانده است: «شیعیان کسانی‌اند که هنگام اختلاف مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله سخن علی علیه السلام را، و هنگام اختلاف مردم از علی علیه السلام سخن جعفر بن محمد علیه السلام را اخذ می‌کنند» (نجاشی، بی تا، ص ۱۲).

در اینجا، با پرهیز از تکرار بازخوانی همه تعاریف شیعه اعتقادی (آقانوری، ۱۳۸۵، ص ۹۵-۱۰۱)، باید دانست که شهرستانی شیعه را به‌عنوان پیروان علی علیه السلام، که قایل به امامت و خلافت وی بر پایه نص و وصیت آشکار و یا پنهان و معتقد به تداوم امامت در فرزندان علی علیه السلام بودند، شناسانده است (شهرستانی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۴۶). این تعریف از این نظر، که به اندیشه تداوم امامت در فرزندان علی علیه السلام تصریح دارد، جامع است؛ اما همچنان فقط امامیه و زیدیه جارودیه را پوشش می‌دهد. این در حالی است که شهرستانی بی توجه به این امر، زیدیان غیر جارودی را نیز به رسم رایج فرقه‌نویسان در ذیل شیعه معرفی کرده است (همان، ص ۱۵۹-۱۶۲).

همچنین گفتنی است که *ابن حزم اندلسی* در شناسایی شیعه نگاشته است: «هر کس با شیعه موافق باشد در اینکه علی علیه السلام پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله افضل مردم است و او و پس از او، فرزندان

برای امامت شایسته‌ترین مردم هستند، شیعی است...» (ابن حزم اندلسی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۲۴). این شناسایی «به ظاهر» دقیق و جامع است (فیاض، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳ و ۳۴؛ ملک مکان و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۳)؛ چنان‌که در آن گفته شده است که شیعه، علی علیه السلام و فرزندان او را «شایسته‌ترین مردم برای امامت» می‌داند، و این بیان، زیدیه غیر جارودیه را پوشش می‌دهد. در این حال، باید اذعان داشت که تعریف *ابن حزم* در انعکاس اعتقاد شیعیان امامی و زیدیه جارودیه دچار کاستی مهمی است؛ زیرا از نظر ایشان، علی علیه السلام و فرزندان او، پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله «امام» هستند و نه فقط «شایسته‌ترین مردم برای امامت».

کاستی یادشده در برخی تعاریف اخیر نیز وجود دارد؛ چنان‌که در تعریف «تشیع» آمده است: «اعتقاد به افضلیت امام علی علیه السلام و برتری آن حضرت برای امامت و خلافت، چه به واسطه شایستگی شخصی و چه به واسطه تصریح و یا اشاره پیامبر صلی الله علیه و آله» (آقانوری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲). در این تعریف، اعتقاد به افضلیت و برتری برای امامت بیان شده، و اعتقاد امامیان و زیدیه جارودی به «امامت بلا فصل» علی علیه السلام انعکاس نیافته است. همچنین است این تعریف: «شیعه کسی است که امام علی علیه السلام را پس از پیامبر صلی الله علیه و آله برترین مردم می‌داند و معتقد است که او و فرزندان او با نص، اعم از جلی و خفی یا غیر نص، برای امامت و خلافت شایستگی دارند» (ملک مکان و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۴). در این تعریف نیز عبارت «... شایستگی دارند» دقیق نیست.

در پایان، با پرهیز از ورود به بازشناسی گونه‌های شیعه، که گاه بر پایه تقسیم عرضی به اعتقادی، محبتی، سیاسی، عراقی و مانند اینهاست، و گاه بر پایه تقسیم طولی و با توجه به مراتب مفهومی شیعه است (جعفریان، ۱۳۸۵، ص ۲۲-۷۷؛ ملک مکان و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲۲-۴۱) و با امید به اینکه در تکمیل نوشتار حاضر، در فرصتی دیگر گونه‌های شیعه نیز بازشناسی شود، به اشاره باید گفت که بر پایه بیانات اهل بیت علیهم السلام، شیعه در یک تقسیم طولی، بر سه گونه «محبتی»، «اعتقادی» و «رفتاری» است. گفتنی است که در تعریف یادشده از شیخ مفید در *اوائل المقالات*، به درستی به این سه قسم توجه شده، و شیعه بر «اتباع امیرالمؤمنین علیه السلام علی سبیل الولاية والاعتقاد لإمامته بعد الرسول صلی الله علیه و آله بلا فصل (پیروان علی علیه السلام) [ناظر به رتبه رفتاری]، بر مبنای ولاء [ناظر به رتبه محبت] و اعتقاد به امامت بلا فصل او [ناظر به رتبه اعتقاد]» تطبیق یافته است (مفید، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۳۵).

ائمه اطهار علیهم السلام به صراحت، شیعیان را کسانی دانسته‌اند که پیرو ایشانند و در همان حال، اذعان کرده‌اند که پیروان ایشان کسانی هستند که از اوامر الهی اطاعت می‌کنند؛ چنان‌که امام باقر علیه السلام

می‌فرمایند: «ما شیعتنا إلا من أطاع الله (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۳)؛ شیعه ما نیست مگر کسی که مطیع خداست. بر این اساس، شایان توجه است که همسو با بیانات اهل‌بیت علیهم‌السلام، در نقطه ثقل و آغاز تعریف یادشده از شیخ مفید، واژه «اتباع» (پیروان) تأکیدی بر «پیروی کردن» در جایگاه جوهره اصلی مفهوم «شیعه» است.

نتیجه‌گیری

واژه «شیعه»، که از دیرباز نام و اصطلاحی برای پیروان مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام است، در عربی، از نظر لغوی، به دو گونه به کار می‌رود: مضاف به اسم فرد یا خاندان به معنای «پیروان»، و مفرد (الشیعه) به معنای «گروه». این دو گونه کاربرد در قرآن کریم نیز وجود دارد.

میان کاربردهای مضاف، «شیعة علی علیه‌السلام» کهن‌ترین نمونه و برگرفته از احادیث نبوی بود و در امتداد آن، «شیعة آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» استعمال شد. در برابر، «شیعة عثمان» و مواردی مانند «شیعة آل ابی‌سفیان» هم‌پایه با عنوان عثمانیه کاربرد یافت. ترکیب «شیعة بنی‌العباس» در مراحل آغازین، بازگویی پیوند مذهبی عباسیان و کیسانیه بود؛ اما پس از تثبیت خلافت عباسی، از حمایت سیاسی از این خاندان حکایت داشت.

از یک‌سو، غلبه استعمال شیعة علی علیه‌السلام، که ریشه‌دار و متأثر از نگرش قدسی بود، و از دیگر سوی، رواج اصطلاحاتی همچون عثمانیه به‌جای شیعة عثمان این زمینه را فراهم کرد که شیعه (الشیعه) به «شیعة علی علیه‌السلام» متبادر و به یک اصطلاح برای آن تبدیل شود؛ البته ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز در تثبیت این اصطلاح و هویت‌بخشی مفهومی به آن نقش داشتند.

تبدیل واژه شیعه به یک اصطلاح برای شیعة علی علیه‌السلام فرایند واژگانی و جدا از پیدایش گرایش‌های شیعی بود و بر این اساس، وجود گرایش اعتقادی به امامت بلافصل علی علیه‌السلام بستگی به شکل‌گیری این اصطلاح نداشت.

کاربردهای اصطلاح شیعه در برخی مقاطع تاریخی، بیانگر دو مفهوم خاص و عام بود. شیعه در مفهوم اصطلاحی خاص، شامل معتقدان به امامت منصوص و بلافصل علی علیه‌السلام و فرزندان او بود، و در مفهوم عام، دامنه‌ای وسیع‌تر داشت و گرایش غیراعتقادی (محبتی) را نیز پوشش می‌داد. در این حال، با گذشت زمان، واژه شیعه به مفهوم اصطلاحی خاص (اعتقادی) تطبیق یافت، و اسمی برای پیروان مذهب تشیع شد. از آن‌سو، کسانی که فقط محب اهل‌بیت علیهم‌السلام بودند، «مُشَبِّع» نام گرفتند.

شیخ مفید در *اوائل المقالات*، با اختصاص اصطلاح «الشیعه» به «پیروان امیرمؤمنان علیه‌السلام بر مبنای ولاء و اعتقاد به امامت بلافصل او و نفی امامت از خلفای پیشین»، فقط امامیان و زیدیان جارودی را شیعه دانسته است. در این سخن، به اینکه شیعه در ادامه شامل پیروان فرزندان علی علیه‌السلام نیز بوده، تصریح نشده است. البته به‌درستی، «بلافصل» بودن امامت علی علیه‌السلام در اندیشه شیعه انعکاس یافته و بر «پیروی» به‌عنوان جوهره اصلی مفهوم شیعه، تأکید شده است.

از دیگر تعاریف ارائه‌شده برای «شیعه»، تعریف *ابن حزم اندلسی* به ظاهر جامع است، اما در تعریف او این کاستی وجود دارد که شیعه را معتقد به «شایسته‌تر بودن» علی علیه‌السلام و فرزندانش برای امامت معرفی کرده است، نه معتقد به «امامت» آنان پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

آقانوری، علی، ۱۳۸۵، *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۳۸۷ق، *شرح نهج البلاغة*، ج دوم، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی‌جا، دار احیاء الكتب العربية.

ابن اثیر، عزالدین علی بن ابی‌الکرم، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.

ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد، ۱۴۱۱ق، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء.

ابن حجر، احمد بن علی، بی‌تا، *فتح الباری*، ج دوم، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.

ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، ۱۴۲۶ق، *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*، تحقیق ابو عبدالرحمن عادل بن سعد، قاهره، دار ابن الهیثم.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۰۸ق، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحادة، ج دوم، بیروت، دارالفکر.

ابن راشد، مفلح بن الحسین (الحسن)، ۱۴۲۰ق، *إلزام النواصب*، تحقیق عبدالرضا النجفی، بی‌جا، بی‌نا.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، ۱۴۱۷ق، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر.

ابن فقیه، ابو عبدالله احمد همدانی، ۱۴۱۶ق، *کتاب البلدان*، تحقیق یوسف الهادی، بیروت، عالم الكتب.

ابن مردویه اصفهانی، ابی‌بکر احمد بن موسی، ۱۴۲۲ق، *مناقب علی بن ابی‌طالب*، و *ما نزل من القرآن فی علی*، تحقیق عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم، دار الحدیث.

ابن منظور، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، تصحیح امین محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العیادی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق، ۳۹۳ق، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران، بی‌نا.

ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۱۲ق، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة.

ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، بی‌تا، *مقاتل الطالبین*، تحقیق سیداحمد صقر، بیروت، دارالمعرفة.

ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، ۱۳۸۲، *گرایش‌ها و مذاهب اسلامی (الزینة)*، ترجمه علی آقانوری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

اسکافی، محمد بن عبدالله، ۱۴۰۲ق، *المعیار و الموازنة فی فضائل الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب*، تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت، بی‌نا.

اشعری قمی، ابو خلف سعد بن عبدالله، ۱۳۶۰، *المقالات و الفرق*، تصحیح محمدجواد مشکور، ج دوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.

الویری، محسن، ۱۳۹۱، «گونه‌شناسی انتقادی دیدگاه‌ها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش ۸، ص ۷-۵۲.

بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۴۱۷ق، *انساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر.

تستری، محمدتقی، ۱۴۲۵ق، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

تقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم، ۱۳۵۳، *الغارات*، تحقیق جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.

جعفریان، رسول، ۱۳۸۵، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی*، قم، انصاریان.

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله بن احمد، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الإسلامية.

حسینی، تاج‌الدین ابن محمد، ۱۳۸۲ق، *غایة الاختصار...*، تحقیق سیدمحمدصادق بحر العلوم، نجف، المطبعة الحیدریة.

مؤلف ناشناخته، ۱۳۸۸، *داستان غریبان* (شیعیان یمن)، قم، بین‌الحرمین.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، ۱۳۶۸، *الأخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم، منشورات الرضی.

ذهبی، شمس‌الدین محمد، ۱۴۱۳ق، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج دوم، بیروت، دار الكتاب العربی.

سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد، ۱۳۸۲ق، *الأنساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیة.

سید بن طاووس، ۱۳۹۹ق، *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، قم، خیام.

—، ۱۴۱۷ق، *اللهور فی قتلی الطفوف*، قم، انوار الهدی.

سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۱ق، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قم، الشریف الرضی.

—، بی‌تا، *الدر المشور*، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.

شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، *الشافی فی الامامة*، ج دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

—، ۱۴۱۰ق، *الفصول المختارة*، تحقیق سیدنورالدین جعفریان اصفهانی و دیگران، ج دوم، بیروت، دار المفید.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۸۱ق، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفة.

صدوق، محمد بن علی، بی‌تا، الف، *صفات الشیعة*، تهران، عابدی.

—، بی‌تا، ب، *فضائل الشیعة*، تهران، عابدی.

—، ۱۴۰۵ق، *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج دوم، بیروت، دارالتراث.

طوسی، ابو جعفر، بی‌تا، *اختیار معرفة الرجال*، تصحیح و تعلیق میرداماد استرآبادی، تحقیق سیدمه‌دی رجایی، قم، مؤسسه آل‌البيت.

- فضل بن شاذان، ۱۳۶۳، *الایضاح*، تحقیق سیدجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دانشگاه تهران.
- فیاض، عبدالله، ۱۴۰۶ق، *تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشیعه*، چ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- قاضی نعمان، بی تا، *شرح الاخبار*، تحقیق سیدمحمدحسینی جلالی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۷، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چ سوم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مسعودی، علی بن الحسین، بی تا، *التنبیه و الإشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، دارالصاوی.
- _____، ۱۴۰۹ق، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق اسعد داغر، چ دوم، قم، دارالهجرة.
- مسکویه، ابوعلی رازی، ۱۳۷۹، *تجارب الأمم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، چ دوم، تهران، سروش.
- مصاحب، غلامحسین، ۱۳۸۰، *دائرة المعارف فارسی*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تحقیق مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لاحیاء التراث، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۴ق-الف، *أقسام المولی*، تحقیق مهدی نجف، چ دوم، بیروت، دارالمفید.
- _____، ۱۴۱۴ق-ب، *اوائل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری، چ دوم، بیروت، دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، بی تا، *البدء و التاریخ*، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ملک مکان، حمید و دیگران، ۱۳۸۹، *تشیع در عراق در قرون نخستین*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- منتظری مقدم، حامد، ۱۳۸۲، «واژه‌شناسی شیعه و تشیع»، *معرفت*، ش ۶۵، ص ۴۳-۵۰.
- منقری، نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق، *وقعة صفین*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، چ دوم، قاهره، المؤسسة العربیة الحدیثة.
- مؤلف ناشناخته، ۱۳۹۱ق، *أخبار الدولة العباسیة و فیه أخبار العباس و ولده*، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبي، بیروت، دارالطلیعة.
- ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۹، *فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت (مسائل الامامة)*، ترجمه علیرضا ایمانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نجاشی، احمد بن علی، بی تا، *رجال النجاشی*، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- نوبختی، حسن بن موسی، ۱۳۵۵ق، *فرق الشیعه*، تصحیح سیدمحمدصادق آل‌بحرالعلوم، نجف، المطبعة الحیدریة.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، بی تا، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر.

نائب ساختارگرایی بر نسل اول و دوم تاریخ‌نگاران مکتب «آنال»

یاسمن یاری / دکترای تاریخ اسلام دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۸ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۱۶

چکیده

این پژوهش تلاش دارد تأثیر ساختارگرایی بر مورخان مکتب «آنال» در نسل اول و دوم را بررسی کند. بنابراین، کار خویش را با این پرسش بنیادین آغاز می‌نماید که ساختارگرایی چه تأثیری بر تاریخ‌نگاری مکتب آنال گذاشت؟ این نوع تاریخ‌نگاری کار خویش را با مارک بلوخ و لوسین فور شروع کرد و سرانجام، با فرناند برودل به اوج خود رسید؛ درست در زمانی که فضای علمی جهان از تفکر ساختارگرایی به شدت متأثر شده بود. این مکتب فکری بسیاری از شاخه‌های علوم انسانی، مانند جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی و مانند آن را تحت تأثیر خود قرار داد. سرانجام، پایه‌های حوزه تاریخ‌نگاری نیز گشوده شد و در این وادی نیز تأثیرهایی پایدار برجای گذاشت. از بطن این تحول، تاریخ تام یا کامل سر برون آورد. نگاه به تاریخ‌نگاری تغییر یافت. تعصب بر تاریخ سیاسی برداشته شد و توجه تاریخ به مردم عادی یا زندگی روزمره مردم فزونی یافت. تاریخ و جغرافیا به شدت به هم پیوستگی پیدا کردند. این‌بار جامعه - و نه فرد - نقطه شروع مطالعات تاریخی گردید. سرانجام، پای سایر رشته‌ها به تاریخ باز شد. جامعه‌شناسی، علوم اقتصادی، زبان‌شناسی، روان‌شناسی، اقلیم‌شناسی، مردم‌شناسی و مانند آن با تاریخ درآمیخت و مورخان از این علوم در جهت درک بهتر تاریخ بهره‌فراوان بردند. بنابراین، می‌توان گفت: ورود ساختارگرایی به تاریخ، عصری جدید با شاخصه‌هایی متفاوت ایجاد کرد.

کلیدواژه‌ها: ساختارگرایی، مکتب آنال، بلوخ، فور، برودل، تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگاران.

مقدمه

چند قرن اخیر دوران تحول و تجلّد بوده است. علمی‌شدن، دورگرداندن از سنت‌ها و درانداختن طرح نو در حوزه‌های گوناگون، به حیطة تاریخ نیز پا گذاشت. گرچه این تحولات در این حوزه، بطیء و نامحسوس می‌نمود، تاریخ گرفتار آمده در چنگال سیاست، مجبور بود تا جیره‌خوار آن باشد و در نتیجه، تحولات بزرگی را به خود نمی‌دید و مانند دیگر علوم، با انقلاب‌های عظیم دست‌وپنجه نرم نکرد. اثبات‌گرایی چهره علوم گوناگون و حتی باطن برخی را به کلی دگرگون ساخت؛ اما چون به حیطة تاریخ پای گذاشت، تنها همان تاریخ سیاسی را این بار خشک‌تر از قبل به دنیا عرضه داشت. این‌بار این مدارک و اسناد بودند که موثق‌تر از مورخ بایستی واقعیت‌ها را به تصویر می‌کشیدند. واقعیت‌ها هم بنا به نگاه سنتی، همان بود که بود؛ تاریخ سیاسی، محدود به زندگی سلاطین و بزرگان عرصه سیاست، جنگ‌ها و انقلاب‌ها. هنوز بخش عظیمی از انسان‌ها و کنشگران تاریخی جایگاهی در این تاریخ نداشتند و تازه نگاه اثبات‌گرایی و رانکه‌ای به تاریخ، محدودیت این امر را دو چندان نیز کرده بود.

اما به تدریج، در قرن بیستم، داستان تغییری بنیادین کرد. تاریخ‌نگارانی پا به عرصه گذاشتند که در مقابل نگاه رایج در تاریخ‌نگاری شوریدند. کسانی به مانند هانری بر (Henri Berr) تصمیم گرفتند تا میان علمی مانند جامعه‌شناسی و اقتصاد با تاریخ پیوند ایجاد نمایند و علم و تاریخ و فلسفه را به هم نزدیک کنند. پس از آنها این مورخان مکتب «آنال» (Annale) بودند که این انقلاب را به اوج خود رساندند. ایشان، که تحت تأثیر شدید جامعه‌شناسی قرار داشتند، با باز کردن پای علوم دیگر به حیطة تاریخ، تمام مرزهای سنتی را در هم شکستند. مارک بلوخ (Marek Block) و لوسین فور (Lucien Febvre)، تحت تأثیر ساختارگرایی، که در این دوران، یک پارادایم فکری عظیم در علوم انسانی ایجاد کرده بود، تاریخی را بنا نهادند که با خصوصیات ویژه و منحصر به فرد نسب به سنت آن روز، تحولی بنیادین در تاریخ‌نگاری محسوب می‌شد. هدف این نوشتار آن است که این تحول را در سایه ساختارگرایی بازشناسد. تا میزان تأثیر ساختارگرایی را بر تاریخ‌نگاری آنال درک کند.

ساختارگرایی

علوم اجتماعی در قرن هجده و نوزده، به شدت تحت تأثیر اثبات‌گرایی و طبیعت‌گرایی قرار داشت. اما به تدریج، این نگاه شروع به تغییر کرد. شیوه‌ای جدید توسط زبان‌شناسان و مردم‌شناسان اجتماعی در

فرانسه اوایل قرن بیستم بنا گذاشته شد. در آن زمان، نوع تازه‌ای از واقعیت (واقعیت انسانی) وارد حوزه دریافت علمی شد که چشم انداز متفاوتی می‌طلبید. این نگاه جدید به‌هیچ‌وجه، بسط همان چشم‌انداز علوم طبیعی نبود. علوم انسانی در این ایستار نو، در حکم علوم غیرطبیعی شکل گرفتند (هارلند، ۱۳۸۰، ص ۱۷). ساختارگرایی نیز، که ریشه در علوم انسانی داشت، تحت تأثیر این نگاه به وجود آمد. ساختارگرایی در برابر تجربه‌گرایی، که بر علوم اجتماعی حاکم بود، قاطعانه در جهت عقلانی‌تر تحمیل منظم و درونی ذهن بشری بر واقعیت خارجی حرکت کرد. ساختارگرایی توانست به یک رویداد فرهنگی در فرانسه تبدیل شود (استیور، ۱۳۸۳). این‌گونه بود که این ایستار پا به عرصه علوم انسانی نهاد و تمام حوزه‌های این علوم را تحت تأثیر قرار داد.

کلمه «ساخت» (structure) از کلمه «لاتین» (structure) و از فعل «struere» به معنای ساختن و بنا کردن گرفته شده است. بهره گرفتن از این واژه در گام نخست، در قرن هفدهم و در زبان‌شناسی اتفاق افتاد. بعضی زبان‌شناسان برای زبان و ارتباط میان کلمات، همان تصویری را دیدند که از بدن و اجزای آن و ارتباط میان این اجزا می‌دیدند. اولین بار اسپنسر این واژه را از زیست‌شناسی به علوم انسانی وارد کرد. مفهوم «ساخت اجتماعی» اسپنسر همواره رنگی طبیعت‌گرا داشت. قیاس میان ساخت اجتماعی و ساخت اندامی، نتایج روش‌شناختی مهمی به بار آورد؛ بدین معنا که در هر دو زمینه، ساخت عبارت شد از سازمان و ترکیبات بخش‌های مشاهده‌پذیر که در کل ساخت اجتماعی وجود دارند. این طبیعت‌گرایی در اسپنسر، دورکیم و در نهایت، رادکلیف براون به چشم می‌خورد. اما مفهوم «ساخت» نخستین بار در قرن نوزدهم در میان جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان استفاده شد، آن هم در مباحثی مربوط به وحدت و تمامیت پدیده اجتماعی. این مفهوم جدید از کاربرد اصطلاحی قدیمی خود فاصله گرفت و از مفهومی طبیعت‌گرا به مفهومی انسانی نزدیک گردید و به صورت‌های گوناگون از آن استفاده شد. امیل دورکیم از «ساخت» در ریخت‌شناسی (Les structures morphologiques) گروه بهره برد و مارکس در بحث «روساخت» (super-structure) و «زیرساخت» (infra-structure) یا همان روبنا و زیربنا، از این مفهوم استفاده کرد (توسلی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶-۱۰۷). از جمله کسانی که تأثیرشان بر ساختارگرایی و همچنین بر مکتب «آنال» اهمیتی فراوان دارد، یکی زبان‌شناس فرانسوی، دو سوسور (Ferdinand de Saussure) است و دیگری جامعه‌شناس فرانسوی، امیل دورکیم. هر کدام از آنها بنیانی در ساختارگرایی بنا نهادند که بر تاریخ‌نگاری مکتب «آنال» تأثیر مستقیم گذاشت.

۱. نقش دو سوسور بر ساختارگرایی

برای ساخت‌گرایان در میان علوم انسانی، زبان‌شناسی جایگاه ویژه و مهمی دارد. دو سوسور نخستین کسی بود که این مفهوم را در زبان‌شناسی به کار برد و تأثیر وی بر ساختارگرایی، غیرقابل انکار است. آنچه سوسور بنا نهاد ارتباطی مستقیم با زمان داشت و در نتیجه، بعدها بر تأثیر ساختارگرایی بر تاریخ‌نگاری مؤثر واقع شد.

در ساختارگرایی، یکپارچگی حرف اول را می‌زند. شکل ساختی صورت کلی روابط است که نسبتاً پایدار بوده و از تجرید عناصر خاص به دست می‌آید. عناصر منفرد یک نظام تنها هنگامی معنا دارند که روابط آن اجزا با ساختار را همچون یک کل بررسی کنیم. این ساختارها به عنوان ماهیت‌هایی مستقل، خودتنظیم‌شونده و خودتغییر‌یابنده درک می‌شوند. بنابراین، این خود ساختار است که اهمیت معنا و کارکرد اجزای منفرد یک نظام را تعیین می‌کند. ساختارگراها معتقدند: رویدادها و فرایندهای غیرمرتبط و غیرقابل توجیه را می‌توان با ارجاع آنها به یک نظام رسمی روابط قابل درک ساخت (هوارث، ۱۳۸۶).

بنا بر همین اساس کلی، سوسور معتقد بود: باید نظام زبانی را بر جمع کل پاره گفتارهای واقعی، که در عالم واقع بر زبان رانده شده‌اند، مقدم دانست. باید نظام همزمان، یعنی آن نظام همزمانی را که بی‌تردید در هر لحظه از گفتار در پس هر کلمه قرار دارد، به درستی درک کنیم. زبان نظامی است که اجزا آن می‌تواند و باید در یکپارچگی همزمانی‌شان به آنها توجه شود. فقط وقتی این یکپارچگی همزمانی درک شود می‌توان به واقع، به درک معنای هر واژه منفرد دست یافت. هیچ انسانی نمی‌تواند به صورت فردی کلمات و مفاهیم تازه‌ای بیافریند. سوسور می‌گوید: زبان جنبه اجتماعی گفتار است و در ورای فرد قرار دارد. زبان به موجب نوعی از قرارداد، که به امضای همه اعضای جامعه رسیده است، وجود دارد. فرد زبان را کسب می‌کند، پیش از آنکه مستقل از دیگران بیندیشد. زبان قراردادی است. در امر دلالت، حفظ ساختار یکسان روابط صوری است که اهمیت دارد (هارلند، ۱۳۸۰، ص ۲۳-۹).

بنابراین سوسور با خلق مسئله «همزمانی» و نگاه نوینش به زبان، نخستین کسی بود که به صورت غیرمستقیم موجب تأثیر ساختارگرایی بر تاریخ‌نگاری شد (کورلیو، ۲۰۱۰، ص ۳۰). نگاه سوسور موجب شد ساختارگرایان عنصر شخصی موجود در گفتار را امری ثانوی انگاشتند و برای آن کمترین اهمیت را قائل شدند. آنچه در ساختارگرایی اهمیت داشت نظام بود، نه فرد. برای

زبان‌پژوهی باید وضعیت زبان را در یک زمان خاص - به اصطلاح - منجمد (ثابت) نگه داریم. بدین روی، این بعد همزمانی، خود، غیرزمانی است و تاریخ با این بعد بی‌ارتباط است. از سوی دیگر، گفتار بیشتر یک موضوع تاریخی و دارای بعد (ناهمزمانی) است و با چگونگی تغییر زبان در بستر زمان سروکار دارد (استوار، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵-۱۵۶). از دل این انگاره، تاریخ تام یا تاریخ کامل سر برون آورد که یکی از شاخصه‌های تاریخ‌نگاری «آنال» در نسل اول و دوم بود. در گفتار بعدی، این تأثیر بسط داده می‌شود.

پس از سوسور، دومین کسی که تأثیر مستقیمی بر ساختارگرایی و همچنین بر تاریخ‌نگاری مکتب «آنال» داشت، امیل دورکیم بود.

۲. نقش امیل دورکیم بر ساختارگرایی

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) چهره‌ای برجسته در تاریخ نظریه است که بعضی ناظران او را مهم‌ترین نظریه‌پرداز در تاریخ جامعه‌شناسی دانسته‌اند. بسیاری از نظریه‌پردازی‌های جامعه‌شناسی، تحت تأثیر تفکرات این اندیشمند قرار داشته است (ریترز، ۱۳۸۹، ص ۴۶). دورکیم معتقد است: اشخاص بیشتر محصول زندگی اجتماعی‌اند تا تعیین‌کننده آن. او اعتقاد داشت: مفهوم «خود فردی» در تاریخ انسان، مفهومی نسبتاً متأخر و سطحی است. دورکیم جامعه را پدیده‌ای فراتر از افراد می‌داند (هارلند، ۱۳۸۰، ص ۳۵). بنابراین، نخستین تأثیر دورکیم بر جامعه‌شناسی و همچنین بر ساختارگرایی در جامعه‌شناسی، تسلط جامعه بر فرد بود. در مطالعات وی، جامعه نقطه شروع بود و فرد تنها عضو سازنده جامعه به عنوان یک کل محسوب می‌شد. دورکیم تحت تأثیر اثبات‌گرایی، به جامعه ماهیتی اندام‌وار می‌داد. در نگاه او، جامعه به‌مانند جسمی بود که تمام اجزای آن با هم پیوستگی و ارتباط دارند؛ ارتباطی که در کل تعریف می‌شود. و این اجزا هنگامی که از این کل جدا شوند، دیگر نه هویتی دارند و نه کارایی. حتی وقایع اجتماعی در نگاه دورکیم، نمی‌تواند تحت تأثیر فرد رخ دهد. دست‌کم چند فرد بایستی عمل خویش را به هم بیامیزند و از ترکیب آنها محصولی جدید حاصل آید که نتیجه آنها وقایع اجتماعی شود. این محصول جدید، که شیوه‌ای برای عمل کردن است، در بیرون ماست و به اراده فردی و خصوصی بستگی ندارد (جمشیدبها، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱).

علاوه بر این نگاه، شاخصه دیگری در نگاه دورکیم وجود داشت که به صورت مستقیم بر تاریخ‌نگاری تأثیر گذاشت و آن ایستار این اندیشمند نسبت به پژوهش بین‌رشته‌ای بود. دورکیم از

جمله جامعه‌شناسانی بود که از پژوهش بین‌رشته‌ای، به‌ویژه ترکیب جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و تاریخ، حمایت می‌کرد. او تاریخ را یکی از شاخه‌های علوم اجتماعی می‌دانست که جامعه‌شناس ساخت به آن محتاج است. کتاب *صور بنیانی حیات دینی*، بنیادهای نظام دینی را بررسی می‌کند، نمودار علاقه وی به ترکیب تاریخ و علوم اجتماعی است. این امر نیز موجب شد که این جامعه‌شناس یکی از مؤثرترین افراد بر مکتب «آنال» گردد و حتی می‌توان ادعا کرد که از طریق وی، ساختارگرایی به مکتب آنال راه یافت.

بلوخ، دورکیم را این‌گونه توصیف می‌کرد: «او به ما تحلیل کردن عمیق را آموخت...؛ اینکه چگونه به مسائل بیندیشیم و افکارمان را متمرکز کنیم».

در نخستین اثر بلوخ با نام *مس شاهانه*، بلوخ با بهره‌گیری از مفهوم «وجدان جمعی» در اندیشه دورکیم، به پژوهش پرداخت و در دومین اثر خویش، یعنی مقاله‌ای با عنوان «تأملات یک مورخ»، شیوه‌های نادرست رایج در زمان جنگ را بررسی کرد (کریمی، ۱۳۸۹).

مکتب «آنال» و ساختارگرایی

واژه *Annales* (Annals) از کلمه لاتینی *Annus* (سال) گرفته شده و به معنای «شرح وقایع سالانه بدون تحلیل و تفسیر» است. نام این مکتب مدیون مجله‌ای با عنوان *آنال تاریخ اقتصادی و اجتماعی* است که اولین بار در پانزدهم ژانویه ۱۹۲۹م انتشار یافت. بنیان‌گذاران این نشریه، لوسین فور و مارک بلوخ بودند. این افراد نقش مؤثری در آینده تاریخ‌نگاری و روش‌شناسی تاریخی در فرانسه قرن بیستم ایفا کردند. در هیأت تحریریه مجله آنها، نام متخصصان رشته‌های گوناگون دیده می‌شد. جغرافی‌دان، اقتصاددان، متخصص علوم سیاسی، جامعه‌شناس، و البته تاریخ‌نگار. این افراد به همان اندازه که آرمان‌های تاریخی داشتند، آرمان‌های غیرتاریخی نیز داشتند. آنها تاریخی را بنا می‌گذاشتند که همه مرزها را درمی‌نوردید و طرحی نو درمی‌انداخت. از تمام فنون بهره می‌گرفت، ولی در همان حال، تاریخی باقی می‌ماند. آنها به شدت از تاریخ‌نگاران سنتی فاصله می‌گرفتند و قصد داشتند تاریخ‌نگاری مدرن ایجاد کنند (روپیر، ۱۹۷۲، ج ۴۴، ص ۴۶۸). یکی از اهداف این نشریه، که در سرمقاله نخست آن آورده شده بود، در هم شکستن روحیه تخصص‌زدگی بود؛ هدف دیگر، پیشبرد ارتباط و همکاری بین نظام‌های علمی و تشویق وحدت علوم انسانی بود (اتحادیه و فولادوند، ۱۳۶۵، ص ۲).

به‌طورکلی، از نظر روش‌شناسی، دو شاخه مهم در حوزه علوم اجتماعی بر مکتب «آنال» تأثیرگذار بود: نخست مارکسیسم و نئومارکسیسم که خود ریشه در ماتریالیسم دیالکتیک آلمان داشتند. دوم مردم‌شناسی ساختاری و جامعه‌شناسی کارکردی و نقش برجسته دورکیم که تحت تأثیر اثبات‌گرایی فرانسه قرار داشت (فضلی‌نژاد، ۱۳۸۷). بررسی تاریخ «آنال» نشان می‌دهد که در تمام فراز و نشیب‌هایی که این مکتب تاریخی طی کرده، ساختارگرایی نقشی بنیادین داشته است. تاریخ «آنال» را می‌توان از ابتدا تا سال ۱۹۷۰م، به دو دوره کلی تقسیم کرد. اولین دوره، که تا سال ۱۹۴۵م ادامه داشت، بر تاریخ‌نگاری کیفی ساخت‌گرا تأکید بیشتری داشت. دوره دوم به تاریخ کمی، فرایندها، دوره‌ها و مجموعه‌ها گرایش بیشتری نشان داد. بدون آن اهمیت ساخت‌ها را نادیده بگیرد. در دوره نخست، که نمایندگان بلوخ و فور هستند، به تاریخ تکامل نوع انسان توجه زیادی می‌شد (کریمی، ۱۳۸۹). اما مورخان این دوره تحت تأثیر ساختارگرایی چه تحولی در تاریخ‌نگاری ایجاد کردند؟ و چه چیزی به علم تاریخ افزودند؟

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، مکتب «آنال» در گام نخست خود، به‌شدت تحت تأثیر دورکیم قرار داشت. شاخصه‌های فکری دورکیم، که در تاریخ‌نگاری «آنال» تأثیر گذاشت و ادامه پیدا کرد، عبارت بود از:

۱. جامعه را فراتر از افراد می‌دید.
 ۲. برای جامعه ساختی اندام‌وار قایل بود. جامعه به‌مانند جسم بود و اعضا نقش اجزای این جسم را ایفا می‌کردند.
 ۳. به پژوهش‌های بین‌رشته‌ای توجه‌ای ویژه می‌شد.
- مارک بلوخ نخستین کسی بود که با تأثیر پذیرفتن از دورکیم، در مکتب «آنال» نقشی نو بنا کرد. او مطالعه و بررسی تطبیقی را به تقلید از دورکیم وارد تاریخ نمود و نگاه اندام‌وار به جامعه و ارجحیت جامعه بر فرد را به تاریخ‌نگاری وارد کرد. او بنای «تاریخ تام یا کامل» (Total history) را نهاد و در نهایت، پای پژوهش‌های بین‌رشته‌ای را به حوزه تاریخ‌نگاری باز نمود.
- نگاه اندام‌وار به جامعه و ارجح دانستن جامعه بر فرد، موجب شد تا جامعه مانند جسمی دیده شود که تمام اجزای آن با یکدیگر پیوستگی و ارتباط دارند. بر اساس این نگاه، وظیفه مورخ کشف واحدهای قابل مقایسه برای آزمودن فرضیه‌ها بود. هنگامی که این واحدهای مطالعاتی قابل مقایسه مشخص شد، گاه مورخ باید این واحد را به صورت یک کل اندام‌وار در نظر بگیرد، اجزای

آن را شناسایی کند و بازسازی نماید. این کل، تنها با در کنار هم گذاشتن اجزا، شکل پیدا می‌کند. بازسازی با توجه به شرایط حال یا زمانی نزدیک به دوران معاصر باید انجام شود، و با روش پس‌رونده از حال به گذشته برده شده، مقایسه می‌گردد. مارک بلوخ در شاه‌کار خود، جامعه فئودالی، از این روش بهره برده است.

بلوخ «مفهوم جامعه» فئودالی را در زمانی طولانی، یعنی از قرن ۹ تا قرن ۱۱ میلادی بررسی کرده است. او به طبقات اجتماعی به عنوان یک ساختار نگاه می‌کند و پس با توصیف این ساختار، به صورت اندام زنده (بلوخ، ۱۳۶۳، ص ۱۱) نگاه اندام‌وار به جامعه را هویدا می‌سازد. پس از آن، دیگر آشکار می‌شود که چرا کتاب خویش را با روند ولادت جامعه فئودالی، حرکت و رشد و سرانجام، افول آن بخش‌بندی کرده است. او به صورت وسیعی از علوم دیگر بهره می‌گیرد. از زبان‌شناسی، ادبیات، شناخت منشأ جغرافیایی واژگان، باستان‌شناسی، جغرافیای اجتماعی، آداب زراعی، صنعت، هنر، حقوق، قضاوت و کلیسا و روحانیت استفاده می‌کند تا تاریخی کامل و همه‌جانبه ارائه دهد. بلوخ ثابت می‌کند که از واژه «فئودال» در هر زمان به‌گونه‌ای متناسب با وضع خود استفاده شده است. اصطلاح وی در این زمینه جالب است. او این لغت را به سکه‌ای مستعمل تشبیه می‌کند که در جریان دایمی زمان، طرح مشخص اولیه خویش را از دست داده است. او خطاب به مورخان می‌گوید: ایشان اجازه استفاده کردن از این مفهوم را به شرطی دارند که درک کنند این تعابیر منحصرراً بر چسب‌های پذیرفته شده در کاربرد نوین هستند. آن هم برای چیزی که کاربرد آن واقعاً کامل نشده است (بلوخ، ۱۳۶۳، ص ۸). این همان چرایی است که در زبان‌شناسی ساختارگرایی مطرح شد؛ زمانی که دوسوسور سعی کرد ثابت کند که تاریخ یک واژه به‌هیچ‌وجه قادر نیست مفهوم کنونی آن واژه را به ما بنمایاند. این همان قانون «همزمانی» را به نمایش می‌گذارد (پیاز، ۱۳۵۸، ص ۹۵).

این نگاه موجب شد تا کارگزاران تاریخ چهره‌ای جدید پیدا کنند. دیگر به جای افراد و رخداد‌های خاص، به مواردی نگاه می‌شد که بتوان از زمان گذشته تا به حال با صورتی ثابت آنها را بررسی کرد و جزء از کل بودن آنها محرز بود. پت می‌گوید: ساختارگرایی بر کالایی که مورخ مبادله می‌کند؟ یعنی معانی آگاهانه و قصد شده‌ها در تاریخ متمرکز نمی‌شود، بلکه بر ساختارهای ناخودآگاهی تمرکز می‌یابد که افعال آنها را شکل می‌دهند. به عبارت دیگر، روش‌های ناهمزمان به معانی‌ای می‌نگرد که مؤلف تحمیل کرده است. اما ساختارگرایی به معانی‌ای می‌نگرد که بر مؤلف تحمیل شده است (استیور، ۱۳۸۳).

تاریخ‌نگار ساختارگرایی مکتب «آنال»، فاعل را با ساختارهای بی‌نام و نشان جایگزین می‌کند. دیگر به قصد و نیت فاعل نگاه نمی‌شود، بلکه به خود فعل و الگویی که این فعل از آن سرمشق گرفته است، می‌نگرد. ساختارگرایی به صورت جسورانه‌ای همزمان و غیرتاریخی است. اما این امر لازمه‌ای دیگری می‌طلبید. دیگر نمی‌شد به زمان همان نگاهی را داشت که تا پیش از این در تاریخ از آن بهره گرفته می‌شد. این نگاه از سوسور آغاز شد و همان‌گونه که گفته شد، مفهومی به نام «همزمانی» توسط این زبان‌شناس ساختارگرا ایجاد گشت. او از همزمانی استفاده کرد تا زبان را به صورت یک کل یکپارچه در نظر بگیرد و زبان تبدیل به یک ساختار شود. مفهوم همزمانی یا به قول برودل، «تاریخ‌دار» از مدت ساکن یا تقریباً ساکن، به «تاریخ کامل یا تام» شهرت یافت. تقریباً تمام مورخان مکتب «آنال» در نسل اول و دوم، این تاریخ را مدنظر داشتند و آثار بزرگ و شهیر ایشان همگی بر همین نگاه استوار شده است. در تاریخ تام، ما شاهد یک تاریخ پیوسته در گستره زمانی بسیار طولانی هستیم و می‌توانیم یک رهیافت ساختاری- کارکردی متمرکز بر پیوستگی‌ها و نظام‌های جامعه را ببینیم. در این روش، مورخ در تلاش است تا یکپارچگی ضروری از هر دوره یا جامعه تاریخی را کشف کند (فضلی‌نژاد، ۱۳۸۷).

در همین زمینه، لوسین فور با جدی گرفتن عامل جغرافیا در آثار خود، به این عامل به‌عنوان یک کنشگر تاریخی توجه نشان قرار داد. البته او در کتاب *مقدمه‌ای جغرافیایی بر تاریخ*، بر جبر جغرافیا تاخت و اذعان داشت که انسان در انطباق با محیط جغرافیایی، همواره ممکن‌ها را فراروی دارد و نه ضرورت‌ها را. فور با این نگاه، تلاش دارد جغرافیای انسانی را به خدمت تاریخ درآورد. او سعی دارد نشان دهد که زندگی اجتماعی علاوه بر قالب مکانی یا فیزیکی، دارای قالب زمانی و تاریخی نیز هست. از این‌رو، پدیده‌های اجتماعی و جغرافیایی، تاریخی هستند (برودل، ۱۳۷۲، مقدمه صفحه هجده و نوزده). بنابراین، جغرافیا توسط فور به یک کارگزار تاریخی بدل می‌شود؛ همچنین به یک ابزار و سند زنده برای مورخ.

فرناند برودل از فور تأثیر بسیاری گرفته است. برودل، که در سال‌های نخست قرن بیستم به دنیا آمد، رهبر نسل دوم مکتب آنال شد. او مردی خلاق بود. تنها دو کتاب مشهور وی، پنج جلد داشت و قریب سه هزار صفحه را دربرمی‌گرفت. او بسیاری از داده‌های خود را به زبان اصلی در بایگانی‌های اسپانیا، فرانسه، ایتالیا و دیگر کشورها یافت (آبرین، ۱۹۹۶م، ص ۱). رساله دکتری وی و مشهورترین اثرش به نام *مدیترانه و جهان مدیترانه‌ای در عصر فلیپ دوم* بود؛ کتابی که پنج سال

زحمت نگاشتن آن را کشید و کارگزاران تاریخی آن به جای فلیپ دوم، جغرافیا، وضعیت کشاورزی و یا اقتصادی حوزه مدیترانه قرن شانزدهم شدند. اولین بخش این کتاب «نقش محیط زیست» است و به گفته خود او، کتاب به جغرافیا ارتباط پیدا می‌کند، آن هم به جغرافیا با تأکید بر عامل‌های انسانی. برودل می‌گوید: در اینجا، تنها تلاش کرده است نوع خاصی از تاریخ را کشف کند. او ادعا می‌کند: مواد تاریخی به اندازه کافی ندارند، اما باید از همان مختصر موجود، که از شواهد، تصاویر و حتی فضای طبیعی آن مناطق در تاریخ یافت می‌شود، بهره گرفت.

در این اثر سترگ، برودل به خوبی «تاریخ کامل یا تام» را، که یکی از شاخصه‌های تاریخ‌نگاری مکتب آنال است، به منصفه ظهور گذاشت. منظور از «تاریخ تام یا کامل»، ادغام همه انواع، روش‌ها و جنبه‌های تاریخی یک تاریخ پیوسته (یعنی بررسی پدیده‌ای در گستره زمانی طولانی) و یک رهیافت ساختاری- کارکردی متمرکز بر پیوستگی‌ها و نظام‌های جامعه است. در این روش، تلاش مورخ در جهت به چنگ آوردن کلیت و یکپارچگی ضروری از هر دوره یا جامعه تاریخی است. بدین‌سان، تاریخ هر دوره را می‌توان با الهام از مفهوم افلاطونی، همچون عالمی کوچک و البته یکپارچه از جهان بزرگ تلقی کرد. برای رسیدن به یک تاریخ تام و کامل، باید از سایر رشته‌ها در پژوهش‌های تاریخی بهره گرفت. خود برودل اذعان می‌دارد که در این روش، شاید لازم باشد از دوره‌های دورتر، نزدیک‌تر آمد، یا حتی به دوران حال آمد. باید تاریخی تقریباً ساکن (slow motion) با ارزش‌های ثابت را پژوهش کرد. (برودل، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۲۳). بنابراین، از موضوعی همانند جغرافیا، به‌عنوان فاعلی تاریخی که می‌توان از گذشته دور تا حال حاضر، آن را حاضر و در دسترس یافت، استفاده شد.

برودل در این‌باره چنین می‌گوید:

جغرافیا به ما کمک می‌کند تا دوباره یافته‌هایی را کشف کنیم که در گذر زمان، کمترین تغییر را داشته‌اند؛ یافته‌هایی از حقایق ساختاری، تا یافته‌ها را در دوره‌های طولانی ببینیم. جغرافیا، مانند تاریخ، می‌تواند به بسیاری از پرسش‌ها پاسخ گوید. می‌تواند در کشف بیشتر لحظات غیرقابل مشاهده از تاریخ، به مورخ کمک کند. تنها کافی است مورخ آماده دنبال کردن درس‌های آن و پذیرفتن طبقه‌بندی‌ها و تقسیمات جغرافیایی باشد (همان).

در این کتاب، دیدگاه تحلیلی و نظری «آنال» از یک‌سو، و روش‌شناسی تاریخ‌نگاری جدید از سوی دیگر، به صورتی تفکیک‌ناپذیر به هم گره خورده و در عمل پیاده شده‌اند.

تاریخ‌نگاران مکتب «آنال» یک کار بزرگ انجام دادند و الگویی برای مورخان آینده شدند. آنها

تمرکز بر تاریخ سیاسی و به‌ویژه تاریخ نخبگان سیاسی را برداشته، به موضوعاتی پرداختند که تقریباً همیشه در تاریخ مهجور و غایب بوده است. توده مردم و زندگی ساده ایشان چیزی بود که در تاریخ‌نگاری سنتی جایگاهی نداشت. اما در مکتب «آنال» به یمن نگاه ساختاری تاریخ‌نگاران این مکتب، توانست مقامی رفیع یابد.

برودل در کتاب *سرمايه‌داری و حیات مادی* در این باره چنین می‌گوید: می‌توانیم نظم موجود در تاریخ‌نگاری سنتی را وارونه کنیم؛ توده‌ها را به روی صحنه بیاوریم. هرچند بیرون از دایره وقایع‌نامه‌های جالب و پراطناب تاریخی قرار دارند. در این کتاب، ما به جنبش‌های مکرر، داستان ناگفته و نیمه فراموش شده مردمان و واقعیت‌های جان‌سختی که فوق‌العاده پراهمیت بودند اما صدایی نداشتند، می‌پردازیم. در کتاب دیگر و در گام بعدی، به پیروزمندان و ساختار حیات اقتصادی، به دستاوردهای فنون سرمايه‌داری و به تجدد خواهیم پرداخت که غالباً غافلگیرکننده بوده است (برودل، ۱۳۷۲، ص ۱۲).

برودل یک تحول دیگر در مکتب «آنال» ایجاد کرد. او کمیت‌گرایی را وارد پژوهش‌های تاریخی نمود. در تاریخ‌نگاری او، اعداد و کمیت‌ها نیز به کارگزاران تاریخی تبدیل شدند. او خود در این باره می‌گوید: به هر حال، ارقام بهترین راهنما هستند و شاخصی از پیروزی‌ها و شکست‌ها را به دست می‌دهند و فی‌نفسه، یک نقشه جغرافیایی تفکیکی را در کره زمین ترسیم می‌کنند (برودل، ۱۳۷۲، ص ۱۳).

جالب اینجاست که فصل نخست همین کتاب، که ۸۳ صفحه را دربر می‌گیرد، با عنوان اهمیت ارقام نگاشته شده است. در دل این فصل، مواردی بررسی شده که بسیار جالب توجه است. فصل بعد عنوان «نان روزانه» را به خود اختصاص داده است و فصل پس از آن، «فراوانی و کفایت غذا و نوشیدنی»، نام دارد. فقط نام‌گذاری‌ها به وضوح، توضیحاتی را که پیش از این درباره مکتب «آنال» و به‌ویژه روش فرناند برودل آورده شده است، توجیه می‌کند.

نتیجه‌گیری

ساختارگرایی در قرن نوزدهم در بیشتر علوم انسانی موجود، انقلاب به وجود آورد. این انقلاب از جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی و مردم‌شناسی، به حیطه تاریخ وارد شد. مورخانی خسته از روش ملال‌آور اثبات‌گرایی و در پی ایجاد طرحی نو در تاریخ‌نگاری، به سراغ ساختارگرایی رفتند تا از

آن ابزاری برای پی افکندن تاریخ‌نگاری نوین بسازند. مکتب «آنال» و پدران مؤسس این مکتب، به خوبی از عهده این کار برآمدند و انقلابی در تاریخ‌نگاری ایجاد کردند که تأثیرات آن هنوز هم پا برجاست.

این تحولات با نگاه به زبان، به عنوان یک ساختار آغاز شد. به زبان در این ایستار، در بعدی ثابت و یا منجمد از نظر زمانی، نگاه می‌شود. بعد شخصی آن از اهمیت ساقط شده و به جنبه اجتماعی‌اش توجه می‌شود. این نگاه به مورخ فرصت می‌دهد تا به موضوعاتی از تاریخ نگاه کند که زمان برای آنها به کندی می‌گذرد؛ تاریخی درازمدت و ساختاری که تقریباً صورتی ساکن دارد. این تاریخ کیفیتی دارد که می‌توان در آن تمام جوانبی را که پیش از این به‌هیچ‌وجه محل توجه نبوده است، به راحتی واکاوی کرد. در نتیجه، یک تاریخ کلی یا تاریخ تام توسط مورخ ارائه داده می‌شود که در آن واحد، از بسیاری از جوانب و چشم‌اندازها قابل بررسی و رؤیت باشد. از این پس، دیگر تنها کارگزاران تاریخ شاهان و انقلاب‌ها و جنگ‌ها و صلح‌ها نبودند؛ توده مردم به راحتی به این تاریخ ورود پیدا می‌کنند و تجربیات ایشان با نیم‌نگاهی به زندگی امروزی انسان، بازشناخته می‌شود. در این پژوهش نوین، دو عامل اصلی تأثیرگذار است: یکی بهره‌گرفتن از علوم دیگر، و دیگری جامعه را فراتر از فرد دیدن. در این تاریخ‌نگاری، تاریخ سیاسی به شدت مهجور می‌گردد و گاهی حس می‌شود که انتقامی سخت از تاریخ سیاسی گرفته شده است. اما تاریخ خرد، وارد تاریخ‌نگاری می‌شود. وسعت دید مورخان به گستره تمام جهان و تمام زمان‌ها و تمام علوم، دست می‌یابد. این نگاه انعطافی مؤثر را به تاریخ‌نگاری وارد می‌کند؛ انعطافی که به راحتی در دسترس مورخان بعدی قرار می‌گیرد و امکان بررسی تاریخ بشریت از هر چشم‌اندازی ایجاد می‌شود.

منابع

اتحادیه (نظام مافی) و منصوره؛ حامد فولادوند، ۱۳۶۵، *روش و بینش در تاریخ‌نگاری معاصر*، تهران، تاریخ ایران.

استیور، دان، ۱۳۸۳، «ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی»، *علوم اجتماعی: روش‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، ش ۳۹، ص ۱۵۴-۱۸۴.

برودل، فرناند، ۱۳۷۲، *سرمایه‌داری و حیات مادی*، ترجمه بهزاد باشی، تهران، نشر نی.

بلوخ، مارک، ۱۳۶۳، *جامعه فئودالی*، ترجمه بهزاد باشی، تهران، آگاه.

پیازه، ژان، ۱۳۵۸، *ساختارگرایی*، ترجمه علی‌اکبر پوررضا، تهران، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

توسلی، غلام‌عباس، ۱۳۹۱، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت.

جمشیدیه، غلامرضا، ۱۳۸۳، *پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، دانشگاه تهران.

ریتزر، جورج، ۱۳۸۹، *مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، ثالث.

فضلی‌نژاد، احمد، ۱۳۸۷، «پژوهشی در روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری مکتب آنال»، *نامه تاریخ پژوهش*، ش ۱۶، ص ۴۷-۸۱.

کریمی، بهزاد، ۱۳۸۹، «مکتب تاریخ‌نگاری آنال»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ش ۱۱، ص ۱۶۷-۱۹۶.

هارلند، ریچارد، ۱۳۸۰، *ابرساختارگرایی: فلسفه ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی*، ترجمه فرزانه سجودی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

هوارث، دیوید، ۱۳۸۶، «سوسور، ساختارگرایی و نظام‌های نمادین»، *رسانه*، ش ۷۲، ص ۱۸۷-۲۰۴.

-Braudel, Fernand, *mediterranean and the mediterranean world in the age of philipII*, university of california press, London, 1995.

Corlew, Alan (2010), *Post-Structuralism az Historiographical paradigm*, {On line}. [www.academia.edu].p.p.1-12.

-H.R. trevor, Roper (1972), *Fernand Braudel, the Annales, and the Mediterranean*, Vol.44, No.4, p.468-479.

O,Brien ,Patrick (1996).”Fernand Braudel and global history,”Seminar on global history organized , Institute of Hitorial research.p.p.1-12

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبی‌نمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.
فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

| ردیف | عنوان نشریه | رتبه | یک‌ساله (ریال) | تک‌شماره (ریال) | از شماره تا شماره |
|------|--|---------------|----------------|-----------------|-------------------|
| ۱. | دوفصل‌نامه «معرفت اقتصاد اسلامی» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۲. | دوفصل‌نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۳. | دوفصل‌نامه «قرآن شناخت» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۴. | دوفصل‌نامه «معرفت سیاسی» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۵. | دوفصل‌نامه «معرفت کلامی» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۶. | فصل‌نامه «روان‌شناسی و دین» | علمی - پژوهشی | ۴۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۷. | فصل‌نامه «معرفت ادیان» | علمی - پژوهشی | ۴۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۸. | فصل‌نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی» | علمی - پژوهشی | ۴۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۹. | فصل‌نامه «معرفت فلسفی» | علمی - پژوهشی | ۴۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۰. | دوفصل‌نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۱. | دوفصل‌نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی» | علمی - تربیتی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۲. | دوفصل‌نامه «معارف عقلی» | علمی - تربیتی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۳. | دوفصل‌نامه «معرفت اخلاقی» | علمی - تربیتی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۴. | ماهنامه «معرفت» | علمی - تربیتی | ۱۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۵. | دوفصل‌نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی» | علمی - تخصصی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۶. | دوفصل‌نامه «حکمت عرفانی» | علمی - تخصصی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۷. | دوفصل‌نامه «معارف منطقی» | علمی - تخصصی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۸. | دوفصل‌نامه «معرفت حقوقی» | علمی - تخصصی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۹. | فصل‌نامه «پویشی در علوم انسانی» | علمی - تخصصی | ۴۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |

نام نشریه:..... و..... و.....

مدت اشتراک:..... و..... و.....

مبلغ واریزی:..... و..... و.....

فرم درخواست اشتراک

| |
|---|
| اینجانب:..... استان:..... شهرستان:..... |
| خیابان / کوچه / پلاک:..... |
| کد پستی:..... صندوق پستی:..... تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹..... |
| مقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم..... |
| لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید..... |
| در ضمن فیش بانکی به شماره:..... مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد..... |
| امضا |

ملخص المقالات

المنهجية التاريخية للعلامة الطباطبائى فى تفسير الميزان

محمد حسن أحمدى / أستاذ مساعد فى جامعة طهران – فرع برديس فارابى

ahmadi_mh@ut.ac.ir

الوصول: ١٦ جمادى الثانى ١٤٣٥ - القبول: ٢٩ شوال ١٤٣٥

الملخص

التاريخ هو أحد الأمور التى اعتمد عليها العلامة محمد حسين الطباطبائى فى تفسير الميزان، كما أنه رجع إلى العهدين رغم اعتقاده بتحريفهما. ومن الأساليب التى أتبعها بكثرة فى تفسيره، استناده إلى التواتر التاريخى ونقل المواضيع التاريخية المذكورة فى العهدين لأجل تأييد استنتاجاته التفسيرية أو للمقارنة بين الأقوال المتعددة أو لنقدها ونفيها. من الممكن دراسة المنهج التاريخى للعلامة الطباطبائى فى مجالين مستقلين بالكامل من الأخبار التاريخية، أحدهما أخبار الآحاد والآخر الأخبار المتواترة، وتنقسم هذه المقالة إلى ثلاثة أقسام أساسية مستقلة، وهى اعتماد العلامة على التواتر وكيفية تعامله مع الأخبار التاريخية (أخبار الآحاد) وطريقة نقده للنصوص التاريخية. من مجمل البحوث التى طرحت فى هذه المقالة نستنتج أن المشهود فى المنهجية التاريخية للعلامة هو تمكنه من إخراج التاريخ من انزوائه التفسيرى وإثبات أهميته فى عملية التفسير، ومن ثم ساق الرؤية الحاكمة على التفسير – أى تجاهل التاريخ – نحو الاعتدال.

مفردات البحث: العلامة الطباطبائى، تفسير الميزان، المنهجية التاريخيه، التواتر، خبر الواحد، الإسرائيليات، الكتاب المقدس.

دراسة نقدية حول الأسلوب الأدبى للأخوند الخراسانى وخلفية البحث العلمى فى فكره السياسى

على رضا جواد زاده / عضو الهيئة التعليمية فى مؤسسة الإمام الخمينى (رحمه الله) للتعليم والبحاث

الوصول: ١٩ رجب ١٤٣٥ - القبول: ٤ ذى القعدة ١٤٣٥

الملخص

هناك ثلاثة مصادر يمكن الاعتماد عليها لدراسة حياة الأخوند الخراسانى وفكره السياسى، وهى:

(١) مؤلفاته وأثاره المدونة على الصعيد السياسى.

(٢) ما رواه المعاصرون حوله.

(٣) الدراسات والبحاث التى دوت حوله والتى سلطت الضوء على حياته وفكره السياسى.

هناك رأيان هامان يطرحان حول المصادر التى ألفت حول فكره السياسى، فقد حاول بعض الباحثين ادعاء أن فكره ينطبق إلى حد ما مع رؤية سيادة الشعب الغربية واعتبروها متعارضة مع الفكر السياسى لسائر فقهاء الشيعة، وهؤلاء الباحثون فى الحقيقة يعتقدون أن الشعب هو أساس شرعية الحكومة واستندوا فى رأيهم هذا إلى بعض الوثائق والأخبار وموقف الأخوند السياسى فى عهد النهضة الدستورية. والرأى الآخر يتعارض مع هذه الرؤية، حيث يطرح بعض الباحثين تفسيراً مختلفاً عما ذكر – وهو صحيح بالطبع – حيث يعتقد هؤلاء أن الأخوند كسائر الفقهاء الشيعة لكونه يؤيد اقتصار الحكم على الفقيه فى عصر الغيبة، وبرروا موقفه فى النهضة الدستورية بأنها نموذج سياسى متقوم بفكر سياسى ثابت حول ولاية الفقهاء العامة، أى أنه فى موازاة هذه الولاية وليس فى عرضها.

مفردات البحث: الفكر السياسى، الشرعية الحكومة، ولاية الفقيه، النهضة الدستورية، الأخوند.

Javadi4@qabas.net

فلسفة التأريخ برأى العلامة الطباطبائى بمحورية تفسير الميزان

يحيى عبد اللهى / طالب دكتوراه فى معرفة الشيعة - جامعة الأديان والمذاهب

yahyaabdolahi@gmail.com

الوصول: ٢٢ جمادى الثانى ١٤٣٥ - القبول: ٢٩ شوال ١٤٣٥

الملخص

الفلسفة النظرية للتأريخ تتطرق إلى كيفية حركته وتبين خارطة هذه الحركة. أما دراسة كيفية حركة التأريخ من وجهة نظر دينية فمن الممكن أن نتحصّل منها معرفة صائبة حول موقفنا التأريخى فى مسير حركته، والعلامة محمّد حسين الطباطبائى يعتقد أنّ التأريخ عبارة عن مسيرة من الوحدة إلى الكثرة ومن الكثرة إلى الوحدة. يحاول الناس استخدام بعضهم البعض ومن خلال ذلك يرتبطون مع بعضهم ويكوّنون مجتمعاً ابتدائياً، وخصوصية الاستخدام تستتبع المصلحة الشخصية، لذلك فهى تؤدّى إلى الاختلاف والفوضى، وهذا الاختلاف لا يزول إلا عن طريق عاملٍ خارجيّ واحدٍ، ألا وهو النبوة، فالأنبياء قد جاؤوا بشرائع سماوية وخذت المجتمعات وعملت على تنميتها وتكاملها وسيرها نحو السعادة الحقيقية؛ وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ الأنبياء هم العامل الأساسى لحركة التأريخ.

مفردات البحث: الفلسفة التأريخ، العلامة الطباطبائى، تفسير الميزان، الاستخدام، التكامل، المجتمع، الأنبياء.

دراسة النسبة العددية لحكومات الشام لأجل تقييم انتصارات المسلمين

فى الحروب الصليبية منذ عام ٤٩٠ ه حتى ٥٦٩ ه

مهدي محمدى قناتغستانى / طالب دكتوراه فى تاريخ الإسلام - جامعة شيراز

Mahdi_550bc@yahoo.com

الوصول: ٦ رجب ١٤٣٥ - القبول: ١٤ شوال ١٤٣٥

الملخص

تعدّد الحكومات الإسلامية فى بلاد الشام أثناء الهجمات الصليبية أدّى إلى إضعاف قوّة المسلمين، لذلك لم يتمكنوا من مقاومة الهجمات الأولى التى شنّها الصليبيون، وهذا التشتت السياسى قد تزامن مع صراعاتٍ كثيرة بين الحكومات الإسلامية؛ لذلك مع مرور الزمان ظهرت حكومات صغيرة وضعيفة، لكن سرعان ما اضمحلت بواسطة خصمائها. فى عام ٥٢١ ه تمّ تأسيس حكومة الأتابكيين الزنج فى الموصل ممّا أدّى إلى اتّحاد المنطقة مقابل الصليبيين. فبعد أن قلّ عدد الحكومات الإسلامية فى المنطقة وتحقّق الاتّحاد السياسى، تزايدت انتصارات المسلمين مقابل الصليبيين. وهناك صلة وثيقة بين عدد الحكومات الإسلامية والحروب الصليبية، فكّلما كان عدد الحكومات أكثر كانت انتصارات المسلمين أقلّ، والعكس صحيح، أى كلّما كان عددها أقلّ فإنّ انتصارات المسلمين كانت أكثر.

محور البحث فى هذه المقالة متقومٌ على علم الإحصاء فى الدراسة التأريخية (Cliometrics) حيث اعتمد الباحث فيها على معلومات إحصائية فى فترة زمنية محدّدة، لكنّه لم يستند إلى سائر العوامل المؤثّرة فى انتصار المسلمين أو هزيمتهم مقابل الصليبيين.

مفردات البحث: الحروب الصليبية، الشام، حكومات المحلية، الإحصاء فى الدراسة التأريخ، انتصارات المسلمين.

دراسة تاريخية مجددة حول مفهوم كلمة "شيعه"

حامد منتظرى مقدم / أستاذ مساعد فى مؤسسه الإمام الخمينى (رحمه الله) للتعليم والبحوث

montazeri@qabas.net

الوصول: ١٤ جمادى الاول ١٤٣٥ - القبول: ٢٢ رمضان ١٤٣٥

الملخص

كلمة "شيعه" الشائعة بين أتباع مذهب أهل البيت (عليهم السلام) لها استخدامات لغوية عديدة فى التاريخ الإسلامى، وبعد ذلك تحولت إلى مصطلح خاص. أتبع الباحث فى هذه المقالة منهج بحث تاريخى لأجل شرح وتحليل موارد استخدام هذه الكلمة وبيان مفاهيمها فى إطار دراسة جديدة. أثبتت نتائج البحث أن عبارة (شيعه على) نابعة من الأحاديث النبوية وهى مؤيدة ومقدسة من قبل أهل البيت (عليهم السلام)، وهى أكثر استعمالاً من أية دلالة أخرى للكلمة، حيث غلب استعمالها فى هذا المعنى وأصبح هو المتبادر من إطلاقها بحيث أصبحت اصطلاحاً اختص بالموالين لأهل البيت (عليهم السلام). فضلاً عن المفهوم الاعتقادى الخاص لهذا الاصطلاح، ففى بعض المراحل التاريخية كان معناه عاماً ولكن بمرور الزمان تحول إلى مصطلح اعتقادى خاص، حيث يشمل جميع أتباع الإمام على (عليه السلام) وأولاده الذين جاء النص على إمامتهم بعد النبى (صلى الله عليه وآله). ومن جانب آخر فإن كلمة (مشيع) تطلق على محبى أهل البيت (عليهم السلام) فقط.

مفردات البحث: الشيعه، مفاهيم الشيعه، العثمانية، مذهب التشيع، ظهور التشيع، فرق الشيعه.

تأثير النبوية على الجيلين الأول والثانى من مؤرخى مدرسة "أنال" الفكرية

ياسمن يارى / حائزة على شهادة دكتوراه فى تاريخ الإسلام من جامعة طهران

yari_yasaman@yahoo.com

الوصول: ٢٦ جمادى الثانى ١٤٣٥ - القبول: ١١ ذى القعدة ١٤٣٥

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة تأثير النبوية على الجيلين الأول والثانى من مؤرخى مدرسة "أنال" الفكرية، وقد ابتدأت بطرح السؤال الأساسى التالى: ما هو تأثير النبوية على مسألة تدوين التاريخ فى مدرسة "أنال" الفكرية؟

هذا النمط من تدوين التاريخ ابتداءً بمارك بلوخ ولوسين فور، ومن ثم وصل إلى ذروته بواسطة فرناند برودل وذلك فى الفترة التى تأثر فيها العالم بشكل كبير بالفكر النبوى. هذه المدرسة الفكرية أثرت على الكثير من فروع العلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع واللغة والأنثروبولوجيا وعلم الأجناس البشرية وعلم النفس، وما شابهها؛ وفيما بعد تغلغل فى تدوين التاريخ فكان له تأثير ثابت. ومن باطن هذا التحول، ظهر التاريخ التام أو الكامل وتغيرت الرؤية إلى تدوين التاريخ وأزيل التعصب للتاريخ السياسى وتزايد الاهتمام بتاريخ عامة الناس والحياة اليومية للشعب، كذلك حدث ارتباط وثيق بين التاريخ والجغرافيا، فأصبح المجتمع هو نقطة الانطلاق للدراسات التاريخية وليس الفرد. بعد ذلك شيئاً فشيئاً انفتحت مختلف الفروع على التاريخ فامتزجت الكثير من العلوم به، من قبيل علم الاجتماع والعلوم الاقتصادية وعلم اللغة وعلم النفس وعلم الأقاليم وعلم الأجناس البشرية وغيرها من علوم أخرى، فاستفاد المؤرخون من هذه العلوم إلى حد كبير لأجل أن يفهموا التاريخ بشكل أفضل. بناءً على ذلك يمكن القول إن دخول النبوية فى التاريخ قد أوجد عهداً جديداً بميزات مختلفة.

مفردات البحث: النبوية، المدرسة الفكرية أنال، بلوخ، فور، برودل، تدوين التاريخ، المؤرخون.

An Exposition of the Historical Aspects of “*Shi’ah*” Concepts

Hamed Montazeri Moghaddam / Assistant professor of IKI

montazeri@qabas.net

Received: 2014/03/17 - Accepted: 2014/07/21

Abstract

The word “*Shi’ah*”, which is widely known to the followers of the school of Holy Prophet’s household, has been used to convey various meanings throughout the history of Islam, but then it became a specific term. Based on a historical method, the present paper describes and analyzes the usages of the term “*Shi’ah*” and delves into its concepts. The research findings show that the use of the compound noun “*Shi’ah* of Ali” is affirmed by the Holy Prophet’s hadiths and approved and glorified by the infallible Imams (peace be upon them). Since it was used more frequently than any other compound noun for Shiah, this word was distinguished and used as a substitute for this compound noun. In addition to the doctrinal connotation of the term “*Shi’ah*”, it carried some general meanings in some historical periods, but as time went by, it has become a specific doctrinal term. Given this meaning, “*Shi’ah*” refers to all the followers of Imam Ali and his descendents, the obedience of whom is based on the belief that these Infallible people were appointed as Imams (successors to the Holy Prophet). On the other hand, the term “*Motashayye*” is applied to the person who merely declares his/her love to the infallible Imams (peace be upon them).

Key words: *Shi’ah*, concepts of *Shi’ah*, *Ottomans*, Shiite school of thought, the origin of Shi’ism, *Shi’ah* sects.

The Effect of Structuralism on the First and Second Generations of the Historiographers of “*Annales*” School

Yasaman Yari / PhD of history of Islam, Tehran University

yari_yasaman@yahoo.com

Received: 2014/04/28 - Accepted: 2014/09/07

Abstract

The present paper seeks to investigate the effect of structuralism on the first and second generations of the historiographers of “*Annales*” School. To this end, it begins the discussion with a fundamental question about the nature of the effect of structuralism on the historiography of *Annales* School. This type of historiography was first developed by Marc Bloch and Lucien Febvre and then it was brought to a climax by Ferdinand Braudel, when the world’s scientific atmosphere was greatly under the influence of structuralism. This school of thought exerted influence on many branches of the human sciences such as sociology, linguistics, anthropology, ethnology, psychology etc. Finally, it encroached on historiography and exerted permanent effects on this sphere. This led to the development of total history. The approach towards history changed, the bias towards political history was eliminated and history became more and more concerned with common people or daily life. History was closely interrelated with geography. Now the society, and not individual, is viewed as the starting point in historical studies. Finally, other disciplines embedded in history. Sociology, economics, linguistics, sociology, climatology, ethnology and the like mingled with history, and historians referred to these disciplines in order to fully understand history. Therefore, we can conclude that the interrelation between structuralism and history represents the threshold of a new era which has different features.

Key words: structuralism, *Annales*' school, Bloch, Febvre, Braudel, historiography, historians.

The Philosophy of History in Allameh Tabatabai's View with Emphasis on "Al Mizan Commentary"

Yahya Abdulahi \ PhD student of Shia study, University of religions

yahyaabdolahi@gmail.com

Received: 2014/04/23 - Accepted: 2014/08/26

Abstract

The theoretical philosophy of history deals with the direction of movement of history and the road map of its movement. An investigation into the nature of the course of history from a religious view can contribute to a proper recognition of our position on the course of history. Allameh Tabatabai history considers as a course which moves from unity to plurality and from plurality to unity. People try to benefit from one another and in this way they can establish close relations with one another to build a primary society. Since benefiting from one another is associated with self-interests, a state of chaos will reign. The only external factor which can contribute to rectifying this chaotic situation is prophecy. By upholding heavenly law, holy prophets have brought about to society unity, evolution and perfection to achieve real prosperity. Therefore, divine prophets represent the main factor of the movement of history.

Key words: philosophy of history, Allameh Tabatabai, Al Mizan Commentary benefit, perfection, society, prophets.

A Review of the Number of the States in Sham Religion in Relation to the the Number of Muslims' Victories against Crusaders from 490 to 569 ('AH')

Mahdi Mohammadi Ghanateghestani / PhD student of history of Islam, Shiraz University

Received: 2014/04/08 – Accepted: 2014/08/11

Mahdi_550bc@yahoo.com

Abstract

The multiplicity of the Islamic states in Sham region was behind the weakness of Muslim forces at the onset of crusaders' attack. This why they could not resist crusaders' early attacks. This political dispersion was accompanied by a series of conflicts between Muslim states, and as a result, the small states declined and were totally defeated by their rivals over time. Afterwards, Atabakan Zangi dynasty was established in Mosul in 521 ('AH') and so the ground was prepared for restoring unity in the region and standing against crusaders.

With the decrease in the number of Muslim states and political unity in the region, there was increase in the number of Muslims' victories against crusaders. In fact, we can conclude that there is a significant relationship between the number of states in Sham region and Muslims' victories against crusaders. That is, the more the number of these states, the less the number of Muslims victories, and conversely, the less their number, the more their victories.

The present paper was conducted on the basis of cliometrics, in which statistical data are analyzed over a period, and the other factors influencing Muslims' defeat or victory in their struggle against crusaders has not considered here.

Key words: Crusader war, Sham region, local governments, cliometrics, Muslims' victories.

Abstracts

Allameh Tabatabai's Historical Methodology in Al Mizan Commentary

Mohammad Hassan Ahmadi \ Assistant Professor of Tehran University, Pardis Farabi
Received: 2014/04/20 - Accepted: 2014/08/26 ahmadi_mh@ut.ac.ir

Abstract

History has been accessed by Allameh Tabatabai in his commentary, and his accepting the idea of distortion of the Old Testament and the New Testament didn't prevent him from referring to the Bible. Using historical consecutive and citing the historical topics from the Old Testament and the New Testament in his commentary in order to confirm the interpretative findings, compare between the different reports or criticize and reject them is the usual method of the late Allameh. Investigating the historical approach of Al Mizan's writer in two spheres of historical reports in the form of single narrations and historical consecutives of the two spheres is completely independent. Allameh Tabatabai's using consecutive in interpretation, his approach to encounter historical reports (single narrations) and the criticism leveled to the texts of historical reports are dealt with in three distinct parts of this paper. It is evident in Allameh Tabatabai's historical approach that he managed to bring out the value and position of history in his commentary and orient the dominant approach to interpretation (i.e. evading history) towards moderation.

Key words: Allameh Tabatabai, Al Mizan Commentary, Historical methodology, history, consecutive, single individual narration, Israelites, the Holy Book.

A Critical Review of the Literature and Research Works on Akhund Khorasani's Political Thoughts

Ali Reza Javadzadeh \ Faculty member of IKI
Received: 2014/05/20 - Accepted: 2014/08/31

Javadi4@qabas.net

Abstract

In our investigation of the life and political thoughts of Akhund Khorasani we can refer to three sources: 1. Akhund's works on politics; 2. The accounts written about Akhund by his contemporaries; 3. The analysis and research works on Akhund's life and political thoughts. There are two main opinions about the analysis and research works on Akhund's political thoughts. Some writers who consider people's consent as the basis of government legitimacy, rely on some documents and reports and present analysis of Akhund's political positions during the constitution movement and seek to associate his thoughts with those of the western democracy and dissociate them from the political thoughts of other shia jurists. Contrarily, a different and yet objective opinion is offered which indicates that Akhund, like other jurists, agrees that no one in the time of the major occultation has a legal right to govern except jurists, and that Akhund, in the eye of the proponents of constitutionalism, represents a political model based on the fixed political idea about the general guardianship of jurists longitudinally.

Key words: political thought, legitimacy of government, guardianship of jurist, constitution movement, Akhund.

In the Name of Allah

Tā rikh Islam dar Āyene-ye Pazhuhesh

Vol.11, No.1

An Academic Semiannual On Historical Inquiry

Spring & Summer 2014

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Dr. Mohammad Reza Jabbari*

Editor in chief: *Mahdi Pishvai*

Translation of Abstracts: *Language Department of IKI.*

Editorial Board:

☒ **Dr. Sadiq Ayinevand:** *Professor, Instructor Training University*

☒ **Dr. Mohsen Alviri:** *Associate Professor, Imam Sadiq University*

☒ **Hojjat al-Islam Mahdi Pishvae:** *Research Manager, History Department, IKI*

☒ **Dr. Mohammad Reza Jabbari:** *Associate Professor, IKI*

☒ **Hojjat al-Islam Ya'qub Ja'fari:** *Professor & Researcher working on the Quranic Sciences and the history of Islam, IKI*

☒ **Hojjat al-Islam Javad Soleimani:** *Assistant Professor, IKI*

☒ **Hosein Abd-al-Mohammadi:** *Associate Professor, Mustafa International University*

☒ **Dr. Asghar Montazir al-Qaem:** *Associate Professor, Isfahan University*

☒ **Mohammad Reda Hedayat Panah:** *Assistant Professor, Hawzeh & University Research Center*

☒ **Hojjat al-Islam Mohammad Hadi Yusefi Gharavi:** *Professor & Researcher working on the history of Islam and Shiism*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185- 4333

Tel: +98- 25-32113479

Fax: +98- 25-32934483

E-mail: Tarikh@Qabas.net

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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

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

Table of Contents

Allameh Tabatabai's Historical Methodology in Al Mizan Commentary / Mohammad Hassan Ahmadi 5

A Critical Review of the Literature and Research Works on Akhund Khorasani's Political Thoughts / Ali Reza Javadzadeh 23

The Philosophy of History in Allameh Tabatabai's View with Emphasis on "Al Mizan Commentary" / Yahya Abdulahi 49

A Review of the Number of the States in Sham Religion in Relation to the Number of Muslims' Victories against Crusaders from 490 to 569 ('AH') / Mahdi Mohammadi Ghanateghestani 73

An Exposition of the Historical Aspects of "Shi'ah" Concepts / Hamed Montazeri Moghaddam 95

The Effect of Structuralism on the First and Second Generations of the Historiographers of "Annales" School / Yasaman Yari 117