

تاریخ اسلام در آینه پژوهش

سال دوازدهم، شماره اول، پیاپی ۳۸، بهار و تابستان ۱۳۹۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب
۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی انقلاب
فرهنگی و بر اساس نامه شماره
۳۷۷۶ مورخ ۱۳۹۳/۵/۵ شورای
اعطای مجوزها و امتیازهای علمی
وابسته به شورای عالی حوزه‌های
علمیه، این نشریه از شماره ۳۱ حائز
رتبه «علمی- پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمدرضا جباری

سر دبیر

مهدی پیشوایی

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس آبادی

صفحه‌آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

محسن الویری

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلام، دانشگاه باقرالعلوم

مهدی پیشوایی

مدیر پژوهشی گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرضا جباری

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

یعقوب جعفری

استاد و پژوهشگر در علوم قرآن و تاریخ اسلام

جواد سلیمانی امیری

استادیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین عبدالمحمدی

استادیار تاریخ اسلام جامعه‌المصطفی العالمیه

اصغر منتظرالقائم

دانشیار تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

محمدرضا هدایت‌پناه

استادیار تاریخ اسلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدهادی یوسفی‌غروی

استاد و پژوهشگر در تاریخ اسلام و تشیع

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۹ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

فروشگاه اینترنتی

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

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. مقالات ارسالی باید برخوردار از صیغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. 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.
5. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
6. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های 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 این‌گونه 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.
1. 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.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. 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.
 4. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف. ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب. ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج. ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د. ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 5. 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.
 6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس 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.
 - آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج). یادآوری

1. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
2. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
3. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
4. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
5. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

بررسی تطبیقی آرای علّامه شهید مطهری و علّامه مصباح در باب فلسفه نظری تاریخ / ۵

کمالاحمد رضا تحیری / مریم حسن پور

بررسی و نقد اندیشه «تکامل در تاریخ» از منظر استاد مطهری / ۳۵

جواد سلیمانی امیری

جامعه اسلامی - ایرانی از منظر مستشرقان انگلیسی عصر قاجار؛ با تأکید بر سفرنامه‌ها / ۵۵

کمالامامعلی شعبانی / نورالله کریمیان کریمی / ماندانا قنواتی

تطورشناسی رویکردها در تدفین شهدای کربلا / ۷۳

حسین حسینیان مقدم / کمالابراهیم گودرزی

مجاهدت امیر مؤمنان علیه السلام در تثبیت جایگاه محوری رسول خدا صلی الله علیه و آله در جامعه اسلامی / ۱۰۳

حامد منتظری مقدم

مکتب تاریخی و کلامی صحابه‌نگاری / ۱۳۱

محمد رضا هدایت پناه

ملخص المقالات / ۱۴۷

۱۵۸ / Abstracts

بررسی تطبیقی آرای علامه شهید مطهری و علامه مصباح در باب فلسفه نظری تاریخ

yaminarrival@gmail.com

ک. احمد رضا تحیری / دانشجوی دکتری علوم اجتماعی جامعه المصطفی العالمية

m.hasanpour1364@yahoo.com

مریم حسن پور / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۵

چکیده

فلسفه تاریخ بنا به دو کاربرد متفاوت واژه «تاریخ»، ناظر به دو علم مجزا و متفاوت است: یکی فلسفه علم تاریخ که به شناخت فلسفی-منطقی علم تاریخ و تاریخ‌نگاری می‌پردازد؛ و دیگری فلسفه نظری تاریخ که پدیده‌ها و وقایع تاریخی را بررسی می‌کند و درصدد کشف قوانین فلسفی و هستی‌شناختی (تکوینی) حاکم بر روند کلی و سیر حرکت تاریخ حیات بشری است و مسائلی همچون هدفمندی، تکامل و قانونمندی سیر مذکور را مطالعه می‌کند.

مقاله پیش‌رو با رویکردی فلسفی-قرآنی و به روش تطبیقی، آرای دو متفکر بزرگ معاصر جهان اسلام - آیت‌الله شهید مرتضی مطهری و آیت‌الله علامه مصباح را در باب مسائل اساسی فلسفه نظری تاریخ مطمح نظر قرار داده و دیدگاه‌های این دو اندیشمند فیلسوف و قرآن‌شناس در زمینه حقیقت و ماهیت جامعه و تاریخ، و اصیل یا اعتباری بودن این دو، قانونمندی جامعه و تاریخ، اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی، مسئله آزادی انسان و نسبت آن با قوانین اجتماعی و تاریخی، تکامل در جامعه و تاریخ، و امکان یا عدم امکان پیش‌بینی آینده تاریخ را بررسی کرده و بعضاً این دیدگاه‌ها را نقد کرده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، تاریخ، جامعه، قانون، تکامل، علیت.

مقدمه

فلسفه هر علم، سلسله مباحثی را تشکیل می‌دهد که در آن تعریف، موضوع، مسائل، مبانی، غایت، روش و رابطه آن علم با علوم دیگر و نیز سیر تاریخی پیدایش و تحول و تکامل آن علم نقادانه بررسی شده است. اما پژوهش‌های فلسفی در باب تاریخ، با توجه به دو مفهوم متفاوتی که از واژه «تاریخ» اراده می‌شود، به دو شاخه متفاوت معرفتی تقسیم می‌گردد: اول فلسفه جوهری یا نظری یا ذاتی تاریخ، و دوم فلسفه تحلیلی یا انتقادی یا فلسفه علم تاریخ. فلسفه جوهری تاریخ جریان وقایع و حوادث تاریخی را به مثابه یک فرایند نظام‌مند تلقی کرده، به بررسی ماهیت این فرایند و نظام حاکم بر آن می‌پردازد. اما فلسفه انتقادی تاریخ، نه به آنچه در واقع اتفاق افتاده، بلکه به روایت تاریخ‌نگاران از متن واقع و کیفیت گزارشگری ایشان از واقعیات تاریخی می‌پردازد (ر.ک: استنفورد، ۱۳۸۹، ص ۲۲). در اینجا، از باب مقدمه، تعریفی اجمالی از هر یک از این دو دانش ارائه نموده، به متفکران برجسته هردو حوزه نیز اشاره می‌کنیم:

فلسفه نظری یا جوهری تاریخ

«فلسفه نظری تاریخ» علمی است که به متن رویدادها و وقایع گذشته — و نه روایت و نگارش آنها — پرداخته، با بررسی سیر حرکت تاریخ بشری، درصدد کشف و تبیین الگو و فرایند حاکم بر این حرکت و شناسایی اهداف، مسیرها و عوامل محرکه آن، به منظور معنابخشی به این حرکت کلی و پیش‌بینی آینده آن است. از منظر عموم صاحب‌نظران این علم، تاریخ کلی حیات انسانی، هویتی است حقیقی، واحد و مستقل — و نه اعتباری — که اراده و خواستی مجزای از مجموع اراده‌ها و تمایلات انسانی و قاهر و غالب بر آنها دارد، از جایی آغاز کرده، از طریق گذر نموده و در مسیر خود، انسان‌ها را یا تسلیم می‌کند و یا در زیر چرخ‌های تیزرو و پرشتاب و سنگینش له و منته می‌کند و سرانجام هم به مقصدی می‌رسد. فیلسوف نظری تاریخ بر آن است تا از دریچه فهم معنا و هدف حرکت تاریخ، محرک و سازوکار این حرکت و غایت و مقصود آن، نشان دهد که این رفتن و بالیدن چگونه صورت می‌گیرد؟ نقطه‌نهایی آن کجاست؟ چگونه از منازل کنونی می‌توان منزل واپسین را — هرچند به ابهام و اجمال — تصویر کرد؟ آیا گذر از منازل و مراحل گوناگون تاریخی اجتناب‌ناپذیر است یا چاره‌پذیر؟ و سرانجام، محرک تاریخ چیست؟ (ر.ک: والش، ۱۳۶۲، ص ۲۸؛ استنفورد، ۱۳۸۵، ص ۳۶۸-۳۷۰؛ نوزری، ۱۳۷۹، ص ۲۴ و ۵۰؛ رضوی، ۱۳۹۱، ص ۳۶-۴۷؛ سروش، ۱۳۵۸، ص ۷-۱۹).

بررسی تطبیقی آرای علامه شهید مطهری و علامه مصباح در باب فلسفه نظری تاریخ ♦ ۷

از مهم‌ترین اندیشمندانی که در این علم صاحب‌نظرند، می‌توان به هردر، کانت، هگل، ویکو، مارکس، اشپنگلر و توینبی اشاره کرد (ر.ک: استنفورد، ۱۳۸۹، ص ۳۵؛ والش، ۱۳۶۲، ص ۱۳-۱۸؛ ادواردز، ۱۳۷۵، ص ۱۸-۲۲؛ نوذری، ۱۳۷۹، ص ۵۸-۶۰؛ رضوی، ۱۳۹۱، ص ۲۲-۲۳ و ۱۰۰-۱۰۵؛ مجتهدی، ۱۳۸۱).

فلسفه تحلیلی یا انتقادی تاریخ

فلسفه تحلیلی یا انتقادی تاریخ یکی از اقسام «فلسفه علم» است که به گونه‌ای انتقادی به توصیف و تبیین فلسفی، منطقی و هستی‌شناختی تلاش‌های علمی مورخان پرداخته، چیستی، موضوع، علمیت و جایگاه علم تاریخ (علم مطالعه، پژوهش و گزارش وقایع و رویدادهای گذشته) در هندسه معرفت بشری و ارتباط آن با سایر علوم را بررسی کرده و در آن از مبانی، روش‌ها و معیارهای علمی بودن تبیین‌های تاریخی سخن به میان آمده است (ر.ک: ادواردز، ۱۳۷۵، ص ۳-۷؛ سروش، ۱۳۵۸، ص ۲۴؛ رضوی، ۱۳۹۱، ص ۵۱؛ استنفورد، ۱۳۸۵، ص ۳۷۵؛ استنفورد، ۱۳۸۹، ص ۲۲ و ۳۳؛ والش، ۱۳۶۲، ص ۱۸-۲۸).

مهم‌ترین فیلسوفان فلسفه تحلیلی تاریخ عبارتند از: آر. جی. کالینگوود، مایکل آکشات، سی. جی. همپل، بارتولد نیبور، رانکه، کارل پوپر، دبلیو. اچ. والش (ر.ک: نوذری، ۱۳۷۹، ص ۲۵ و ۸۹-۹۱؛ رضوی، ۱۳۹۱، ص ۵۰-۵۱ و ۱۱۸-۱۵۵؛ صادقی علی‌آبادی، ۱۳۸۵).

ضرورت طرح بحث

مسائل مطرح در فلسفه نظری تاریخ زیربنای فکری و فلسفی تمام یا دست‌کم بخش اعظم پژوهش‌ها و تحقیقات کلان اجتماعی است و نحوه پاسخ‌گویی هر مکتب فکری به سؤالات مطرح در فلسفه نظری تاریخ، منجر به تفاوت‌هایی عظیم در جهت‌گیری‌های جامعه‌شناختی و چگونگی تحلیل پدیده‌های اجتماعی در آن مکتب می‌گردد. ضرورت پژوهش و بررسی در این زمینه، برای هر جامعه‌ای که در صدد بهینه‌سازی حیات جمعی مردمان خویش و حرکت به سمت کمال و پیشرفت باشد، کاملاً واضح و روشن است؛ زیرا نوع برنامه‌ریزی و مدیریتی که اندیشمندان در هر جامعه‌ای برای رشد و تعالی حیات اجتماعی مردمان آن جامعه پیشنهاد می‌دهند و نسخه‌ای که هر مکتب فکری برای مدیریت جوامع انسانی عرضه می‌کند، کاملاً بستگی به این دارد که آن اندیشمندان و آن مکتب دیدگاهشان نسبت به ماهیت تاریخ چیست؟ نیروی محرک تاریخ و عوامل تحول و تغییر در جوامع و مسیر تحولات اجتماعی و مراحل آن کدام است؟ چه جایگاهی برای اراده‌های انسانی در این زمینه قایلند؟ و قوانین حاکم بر پویایی و تغییرات اجتماعی را چگونه تبیین می‌نمایند؟

از سوی دیگر، در میان مکاتب فکری، مکتب اسلام - به‌ویژه - و مذهب تشیع به‌طور اخص، مبتنی بر اندیشه «مهدویت»، دکترین ویژه‌ای درباره فرجام تاریخ، و تصویری خاص از حلقه‌نهایی حیات بشری ارائه می‌دهند که بسیاری از مبانی و اصول آن دارای ارتباطی تنگاتنگ با مسائل فلسفه نظری تاریخ است و بسیاری از مباحث مطرح در اندیشه مهدویت و فلسفه نظری تاریخ، با یکدیگر عینیت دارد، تنها قالب ادبی و بیانی آنها متفاوت است، به‌گونه‌ای که نوع جهت‌گیری علما و اندیشمندان مسلمان درباره مسائل مطرح در فلسفه نظری تاریخ، منجر به بیش‌های متفاوت و بعضاً متضادی درباره وضعیت جوامع اسلامی و غیراسلامی در دوران قبل از تحقق این حلقه‌نهایی و وظایف مسلمانان در خصوص زمینه‌سازی برای تحقق این فرجام ویژه گردیده است. این تفاوت و تضاد تا بدان حد است که - برای نمونه - درباره پدیده‌ای به نام «انقلاب اسلامی ایران» - که یکی از عظیم‌ترین و شگرف‌ترین تحولات قرن اخیر و بلکه سراسر تاریخ بشری است - برخی از اندیشمندان مسلمان معتقدند که این انقلاب از اعظم موانع حصول فرجام مهدوی و موجب تأخیر چند ده ساله و چه‌بسا چند صد ساله تحقق آن است! و در مقابل، عده‌ای دیگر این انقلاب را یکی از بزرگ‌ترین زمینه‌سازی‌ها در راستای تحقق جامعه آرمانی مهدوی می‌دانند. این امر ضرورت بررسی دقیق مسائل مطرح در فلسفه نظری تاریخ را دوچندان می‌گرداند.

در همین زمینه، مقاله حاضر به صورت تطبیقی آراء و نظرات دو تن از بزرگ‌ترین اندیشمندان تاریخ جهان اسلام در این زمینه (مسائل فلسفه نظری تاریخ) را بررسی کرده است. این دو شخصیت از یک‌سو، با ادبیات، مسائل و صاحب‌نظران و نظریات مطرح در این علم آشنا کنید، و از سوی دیگر، در حوزه علوم دینی، جامع منقول و معقول و از مبرزترین استادان در هر دو زمینه به‌شمار می‌روند و استدالات ایشان در این باب، جملگی قرآنی - فلسفی است. همچنین این دو در بخش‌هایی از مسائل با یکدیگر اختلاف نظر دارند و دیدگاهشان با یکدیگر در تضاد است. از این‌رو، با توجه به جهات سه‌گانه مزبور امید است تحقیق پیش‌رو مقدمه‌ای راهگشا در جهت پژوهش‌های فلسفی تاریخ باشد.

حقیقت ماهیت تاریخ

نخستین نکته‌ای که در فلسفه نظری تاریخ به چشم می‌خورد این ادعاست که «تاریخ» موجودی حقیقی، زنده و متحرک است؛ جسمی دارد و روحی، اراده‌ای و خواستی، عزمی و آهنگی، حرکتی و محرکی، مبدای و مسیری، مقصدی و هدفی، و قانونی و نظامی. از دیدگاه ایشان، «تاریخ» دارای هویتی است

حقیقی - و نه اعتباری - که مستقل از اراده‌های انسانی، از جایی آغاز کرده، از طریقی می‌گذرد و سرانجام هم به مقصدی می‌رسد (ر.ک: سروش، ۱۳۵۸، ص ۷).

دیدگاه شهید مطهری

پیش از بررسی دیدگاه شهید مطهری در این زمینه لازم است این نکته را متذکر شویم که - همان‌گونه که علامه مصباح تصریح کرده‌اند (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲-۱۷۳) در آثار و مکتوبات بعضی از اندیشمندان، حدود و قصور بحث کاملاً تبیین نشده و از این رو، شبهه پیش می‌آید که آیا ایشان در زمینه «جامعه‌شناسی پویا» سخن گفته‌اند یا در زمینه «فلسفه تاریخ»؟ یعنی آیا به وجود چندین و چند جامعه مستقل و مجزا قایلند که هریک تطورات و تحولات تاریخی خود را دارد و به راه خود می‌رود؟ یا کل جامعه بشری را، از آغاز تا انجام، یک موجود حقیقی واحد می‌دانند که جامعه‌های گوناگون به منزله یاخته‌های تشکیل‌دهنده آن موجود واحد هستند که متناوباً به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، بدون آنکه به وحدت آن موجود زبانی برسانند؟

«پویایی‌شناسی جامعه» - که گاهی «جامعه‌شناسی تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها» هم نام می‌گیرد - هر جامعه را یک واحد مجزا و مستقل قلمداد می‌کند، و حال آنکه در نظر فیلسوف تاریخ، همه جامعه‌ها، روی هم رفته، پیکر موجودی را می‌سازند به نام «تاریخ» که در حال تطور و تحول مستمر و دایم است. این تردید حتی در نوشته‌های مورخان علوم انسانی و اجتماعی نیز انعکاس داشته و گاهی یک مورخ، فلان متفکر را «جامعه‌شناس تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها» معرفی می‌کند و مورخ دیگری همان شخص را «فیلسوف تاریخ» می‌داند.

این ابهام در مکتوبات شهید مطهری نیز وجود داشته و با وجود اینکه ایشان در بخشی از مباحث خود، با بیانی دیگر و تحت عنوان «فرق میان تحول تاریخ و تطور تاریخ» به همین ابهام اشاره نموده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۳۶-۳۷)، با این حال، در خلال بحث‌های خود ایشان، تفکیک دقیقی میان مطالب این دو بخش نمی‌بینیم. برای نمونه، ایشان در بحث از حقیقی یا اعتباری بودن تاریخ، اصالت جامعه و نحوه ترکیب آن را مطرح کرده و مکرر - و گاهی حتی در یک بند - دو واژه «تاریخ» و «جامعه» را به جای یکدیگر به کار می‌برد، به گونه‌ای که گویا از منظر ایشان، «جامعه» و «تاریخ» یک چیزند و بحث در پویایی‌شناسی جوامع است: حتی در یک جا، به صراحت فلسفه نظری تاریخ را ناظر به پویایی‌شناسی جامعه می‌شمارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۷۵-۳۷۸)، در حالی که در

جاهای دیگر، بحث را به گونه‌ای مطرح می‌سازد که ناظر به فلسفه نظری تاریخ است و جوامع را اجزای تشکیل دهنده تاریخ واحد بشری می‌انگارد.

البته استعمال دو واژه «تاریخ» و «جامعه» در کنار هم، در کلمات علامه مصباح نیز به چشم می‌خورد و بالتبع، در مقاله پیش‌رو همین رویه اتخاذ شده است. اما علامه مصباح در آغاز بحث، موضع خود را در این زمینه روشن نموده و تصریح کرده که پرداختن به جنبه پویای جامعه، از بررسی فلسفه نظری تاریخ منطقی‌تر است. بدین‌روی، این‌نوع استعمال توسط ایشان از باب مماشات با اندیشمندان این عرصه و عرضه دیدگاه‌ها در قالب بیانی آنهاست.

در هر حال، شهید مطهری در جاهای متعددی در بحث از چیستی و ماهیت تاریخ، اصالت جامعه را مطرح نموده و معتقد است: ترکیب جامعه یک ترکیب ویژه است که در آن، در عین اینکه از ترکیب افراد، موجود جدیدی به نام «جامعه» یا «انسان‌الکل» پدید می‌آید که خود وحدت حقیقی، طبیعت، روح، کیان، شخصیت، حیات، اجل، وجدان، شعور، فکر، احساس، عاطفه، مسئولیت، طاعت، معصیت، ثواب و عقابی ورای افراد دارد، در عین حال، افراد هم استقلال و آزادی و هویتشان را از دست نمی‌دهند و از چنان درجه‌ای از استقلال برخوردارند که حتی می‌توانند بر ضد جامعه کل قیام کنند؛ یعنی در عین اینکه یک روح بر جامعه حکمفرماست که افراد و اجزا را در خدمت خود دارد و واقعاً - نه مجازاً - هر فرد حکم یک سلول را دارد، اما چنین نیست که شخصیت فرد بکلی نابود شده باشد. آنچنان‌که در مرکبات طبیعی شخصیت عناصر اولیه دیگر هیچ نقشی ندارد. بلکه عناصر تشکیل دهنده جامعه نیز از نوعی شخصیت و آزادی و استقلال بهره‌مندند که این می‌شود «اصالت فرد در عین اصالت جامعه» و «اصالت جامعه در عین اصالت فرد» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۴۵؛ ج ۱۵، ص ۵۵؛ ۱۳۳-۱۳۲؛ ۷۷۰-۷۷۲؛ ۷۸۵-۷۹۵).

شهید مطهری در تبیین مدعای خویش، چنین استدلال می‌کند:

اولاً، در مرکبات حقیقی، هرچه سطح مرکب به لحاظ اشتداد وجودی بالاتر برود، نوعی کثرت در وحدت پدید می‌آید، و در عین اینکه مرکب حاصل شده واحدی حقیقی و موجودی ورای اجزاست، اما اجزا تا حدی هویت خود را حفظ می‌کنند و استقلال‌شان را به‌طور تمام و کمال از دست نمی‌دهند؛ و هر قدر مرتبه وجودی مرکب شدت یابد، بقای استقلال و هویت اجزا نیز شدت می‌یابد. از این‌رو، در مرکبات جمادی، به صرف تحقق یک ترکیب، دیگر هیچ اثر و نشانه‌ای از اجزای تشکیل دهنده باقی نمی‌ماند. اما در مرکبات نباتی، هر نفس نباتی در عین برخوردارگی از وحدت حقیقی و حیات واحد،

واجد سه نوع قوه تغذیه، قوه رشد و قوه تولید نسل و سه دستگاه متفاوت است که هر کدام وظیفه ویژه‌ای بر عهده دارد و اعمالشان از یکدیگر مجزا است؛ یعنی قوا در عین آنکه نسبت به اصل حیات نفس واحد، تابع مطلق هستند، از نوعی استقلال ضعیف نیز نسبت به یکدیگر برخوردارند. در مرحله بعد، در حیوان این جدایی قوای مختلف از یکدیگر آشکارتر است؛ زیرا نفس حیوانی علاوه بر قوای نباتی، واجد یک سلسله قوای دیگر هم هست و هر قوه نیز دارای عضوی مجزا و مخصوص به خود در جسد است؛ مثلاً، ظرف قوه بینایی چشم است که هم خودش و هم فعلش و هم عضو مخصوصش از سایر قوا و اعضا و افعال آنها جداست و ظرف قوه شنوایی گوش، و ظرف چشایی زبان و به همین صورت، هر قوه‌ای عضو مخصوص و عملکرد متفاوتی دارد. بنابراین، در ترکیب نفس حیوانی هم کثرت بیشتر است و هم تمایز و بقای هویت اجزا آشکارتر. اما در عین حال، این کثرت و بقای هویت به حدی نیست که به وحدت حقیقی مرکب خدشه‌ای وارد کند. اما در انسان - که از وجود شدیدتری برخوردار است - این کثرت و استقلال اجزا باز هم شدیدتر می‌شود و در عین اینکه تمام قوا و اعضای ذی‌ربط، تحت تدبیر یک نفس واحد عمل می‌کنند، اما استقلال و تمایز به حدی است که گویا دایم نزاعی درونی میان قوای نفس انسانی برقرار است و اموری کاملاً متناقض در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. سرانجام در جامعه - که باز هم مرتبه وجود، تکامل یافته‌تر و شدیدتر از انسان است - این کثرت در وحدت و استقلال نسبی اجزا در ضمن مرکب کل، واضح‌تر و آشکارتر می‌گردد.

از این رو، اگرچه ما هم می‌پذیریم که لازمه ترکیب حقیقی آن است که اجزا استقلال کامل خود را از دست بدهند، اما روح حاکم بر جامعه با روح فردی انسان‌ها و با اراده فردی آنها و با استقلال نسبی فردی‌شان منافاتی ندارد که فرد بتواند حتی در مقابل جامعه خودش بایستد و برخلاف روح کلی جامعه عمل کند. بنابراین، فرد اگرچه در مقابل جامعه استقلال کامل ندارد و زبان و بسیاری از آداب و سنن و علوم و ذوق‌ها و سلیقه‌ها و حتی عقاید مذهبی خود را از جامعه دریافت می‌کند، اما چیزی به نام جبر اجتماعی وجود ندارد و افراد در مقابل داده‌های جامعه مجبور نیستند و می‌توانند آنها را تغییر دهند و زبان و آداب و رسوم و سلیقه‌ها و عقیده‌های دیگری برای خود اختیار کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۵۲؛ ح ۱۵، ص ۷۷۰-۷۷۲؛ ۷۹۰-۷۹۲).

ثانیاً، در قرآن مجید، آیات متعددی وجود دارد دال بر حقیقی بودن ترکیب جامعه. در این دسته آیات، خدای تبارک و تعالی امت‌ها و نه افراد را مخاطب قرار داده و برای امت - که از منظر شهید مطهری همان «جامعه» است - وجود، اجل، کتاب و سرنوشت، قانون و سنت، شعور و فهم، عمل،

طاعت و معصیت قایل است. برای نمونه، در آیه ۱۳۴ سوره بقره می‌فرماید: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» که دلالت بر آن دارد که جدای از افراد، امت‌ها نیز دارای طاعت و معصیت و حساب و کتاب هستند. در آیه ۳۴ سوره اعراف می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» که این آیه شریفه، دال بر حیات و اجل داشتن امت‌ها، جدای از حیات و اجل افراد است. در آیه ۲۸ سوره جاثیه نیز چنین آمده است: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا» که دال بر وجود کتاب عمل و سرنوشت برای امت‌هاست. در آیه ۱۰۸ سوره انعام می‌فرماید: «كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» که معنایش این است که هر قومی طرز تفکر، پسند و ذوق خاصی دارد که فعلش به نظر خودش پسندیده و صحیح می‌رسد و این امر نشان‌دهنده آن است که هر امتی برای خودش شعور و فهم ویژه‌ای دارد. درباره قومی از یهود در آیه ۶۶ سوره مائده می‌فرماید: «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» و در آیه ۱۱۳ آل عمران می‌فرماید: «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ» که در هر دو آیه، سخن از جمع خاصی است که چنین صفتی دارند و نه تک‌تک افراد. آیه ۱۱ سوره مبارکه رعد هم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» که دال بر این است که جدای از افراد، امت‌ها نیز مشمول قوانین و سنن ویژه‌ای هستند و این خود نشانه‌ای است از اینکه قرآن کریم برای ملت‌ها شخصیت قایل است. در آیات متعدد دیگری هم مسئله فرد مطرح نیست، بلکه مسئله امت مطرح است و مخاطب، امت‌ها هستند و سرگذشت امت‌های پیشین - نه افراد پیشین - به‌عنوان مایه درس‌آموزی برای امت‌های دیگر ذکر می‌شود (ر.ک: همان، ص ۷۸۵-۷۹۰).

در خصوص فرمایش شهید مطهری چند نکته قابل توجه است که در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم: اولاً، نوع بیان علامه شهید در این زمینه، گاهی تناقض‌آمیز و مخدوش است. برای نمونه، ایشان در یک جا در عین اینکه ترکیب انسان‌ها در جامعه را یک ترکیب حقیقی می‌دانند که منجر به تحقق هویت و صورت جدیدی برای اجزای مرکب - که همان افراد اجتماع هستند - می‌گردد، اما تصریح می‌کنند که به‌هیچ وجه، کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان الکل» به‌عنوان یک واحد واقعی، که کثرت‌ها در او حل شده باشد، وجود ندارد، بلکه «انسان الکل» همان مجموع افراد است و صرفاً وجود اعتباری و انتزاعی دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۸). درحالی‌که بنا بر آنچه گفته شد، ایشان تصریح می‌کنند که «جامعه» یا «انسان الکل» خودش وحدت حقیقی، طبیعت، روح، کیان، شخصیت، حیات، اجل، وجدان، شعور، فکر، احساس و عاطفه، مسئولیت، طاعت، معصیت، ثواب و عقابی و رای افراد دارد. همچنین در دو جا در بحث از ماهیت جامعه و نحوه ترکیب آن، به این مضمون تصریح می‌کنند

که «خیلی از ابعاد شخصیتی انسان را جامعه جبراً به او می‌دهد، ولی حتی در مقابل داده‌های جبری جامعه نیز اختیار دارد که اینها را از خودش طرد کند» که مشخص نیست که آیا شهید بزرگوار گاهی قایل به جبر اجتماعی هستند، که در این صورت، اختیار انسانی در این موارد مخدوش است؛ یا اینکه در همه جا معتقد است که اگرچه انسان از جامعه تأثیر می‌پذیرد، اما این تأثیرپذیری هیچ‌گاه منجر به زوال کامل اراده فردی نمی‌گردد، که در این صورت، تعبیر به «جبر اجتماعی» تعبیر صحیحی نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، همان، ج ۱۵، ص ۷۷۲ و ۷۹۲-۷۹۳). این مخدوش بودن برخی از تعبیرات ناشی از خلط بحث اصالت فلسفی و اصالت روان‌شناختی جامعه است که در ادامه، در تبیین دیدگاه علامه مصباح به آن اشاره می‌شود (همچنین ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۱۲۹-۱۳۰ که در این زمینه هرچند ایشان مسئله را در قالب بحث از اصالت فلسفی طرح نموده، اما کاملاً واضح است که اصالت روان‌شناختی مدنظر بوده است).

ثانیاً، سخن شهید مطهری درباره نحوه ترکیب نفس انسانی، به لحاظ فلسفی سخن باطلی است؛ زیرا نفس آدمی موجودی است واحد و بسیط که در عین بساطت، دارای مراتب، شئون، قوا و نیروهای متعدد است و به تعبیر فنی، «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقَوَى». آنچه در عالم هستی واقعیت دارد تنها نفس است و لا غیر؛ اما چون این نفس دارای شئون و ظهورات متعدد است، ذهن آدمی انتزاعات متعددی از آن دارد و قوای متکثری برایش لحاظ می‌کند. از این رو، استقلال قوا صرفاً اعتباری و در مرتبه ذهن است و در خارج چیزی جز نفس واحد بسیط ذی شئون وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان هم قایل به اصالت جامعه و ترکیب حقیقی افراد بود و هم استقلال و هویت فردی را باقی دانست. چنانچه ترکیب افراد ترکیبی حقیقی باشد در آن صورت، در عالم خارج تنها یک وجود واحد حقیقی داریم که همان جامعه است و وجود افراد و استقلال آنها صرفاً امری انتزاعی و ذهنی - و نه واقعی و عینی - خواهد بود.

ثالثاً، در ادامه، با بیان دیدگاه علامه مصباح روشن خواهد گردید که آیات مورد استناد شهید مطهری با هر دو نظریه اصیل یا اعتباری دانستن جامعه سازگار بوده و بر هر دو قابل انطباق است. بدین روی، این آیات دلیل مستقلی نیست و فی نفسه هیچ‌کدام از این دو نظریه را اثبات نمی‌کند.

دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح در بحث «اصالت فرد و جامعه»، با تقسیم‌بندی این بحث به سه حیطه اصالت حقوقی، اصالت روان‌شناختی و اصالت فلسفی جامعه، با طرح و رد اساسی‌ترین و مهم‌ترین ادله قایلان به

اصالت فلسفی جامعه، این نوع اصالت را برای جامعه انکار کرده، ترکیب حقیقی آن از افراد انسانی را مخدوش انگاشته (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۶۶-۵۳ و ۸۴-۹۵)، تصریح می‌کند:

آنچه همه این قسم استدلال‌ات اثبات می‌کند، تأثیر و تأثر و فعل و انفعال متقابل افراد اجتماع است که البته مورد شک و انکار کسی نیست. [اما] تأثیر و نفوذ افراد اجتماع در یک فرد انسانی هر چند عمیق و همه‌جانبه باشد، حقیقی دانستن ترکیب انسان‌ها را تجویز نخواهد کرد؛ چنان‌که همکاری و تعاون افراد هم دال بر پدید آمدن موجودی حقیقی به نام «جامعه» که آثار مخصوص به خود داشته باشد، نتواند بود (همان، ص ۹۱).

آنچه واقعاً وجود دارد یکایک انسان‌هاست و اندیشه‌ها، باورها، احساسات، گرایش‌ها و خواسته‌های هر یک از آنان (همان، ص ۹۰).

ایشان در رد اصالت جامعه و اثبات مدعای خویش، به دو موضوع اشاره می‌کند:

اولاً، باید میان اصالت روان‌شناختی و اصالت فلسفی جامعه تفاوت قایل بود. در موارد بسیاری، قایلان به اصالت فلسفی جامعه استدلال‌هایی مطرح کرده‌اند که مؤدای آنها اصالت روان‌شناختی جامعه است، درحالی‌که استدلال‌کننده مقصودش از استدلال، اثبات اصالت فلسفی جامعه بوده، و حال آنکه از «اصالت» روان‌شناختی جامعه هرگز نمی‌توان «اصالت» فلسفی آن را استنتاج کرد و این کاری است که بسیاری از متفکران اجتماعی کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۴۹-۵۲).

ثانیاً، هیچ‌یک از دو کلمه عربی «جامعه» و «مجتمع»، که اولی در زبان فارسی امروزی و دومی در عربی جدید متداول است، در قرآن کریم به کار نرفته و این کتاب شریف برای رساندن معنای «گروهی از انسان‌ها» از کلمات دیگری استفاده کرده که به ترتیب کثرت استعمال عبارتند از: «قوم» (۳۸۳ بار)، «ناس» (۲۴۰ بار)، «امت» (۶۴ بار)، «قریه» (۵۶ بار) و «ناس» (۵ بار). این پنج کلمه از کلماتی هستند که می‌توانند دست‌کم در برخی جاها، معادل کلمه «جامعه» تلقی شوند. اما نتیجه‌ای که از بررسی کاربردهای قرآنی این واژه‌ها حاصل می‌شود، این است که آنچه در موارد استعمال آنها ملحوظ است، فقط معنای لغوی است و بس. قرآن کریم به صرف اینکه بتوان در میان تعدادی از انسان‌ها جهت وحدتی اعتبار کرد، آنان را یک «قوم» یا «ناس» یا «امت» یا «قریه» یا «ناس» می‌خواند و «قوم» یا «امت» دانستن یک گروه از آدمیان را در گرو تحقق یک یا دو یا چند عنصر مشترک معین نمی‌انگارد. بدین‌روی، از دیدگاه قرآنی، «قوم» یا «امت» دانستن تعدادی از مردم تابع رأی و نظر خود ماست و یک گروه معین و مشخص از انسان‌ها را به یک لحاظ می‌توان یک «امت» دانست و به لحاظی دیگر، دو یا چند «امت»، «امت» یک امر عینی خارجی نیست که برای وحدت خود، یک ملاک تکوینی داشته و مستقل از ذهن ما و لحاظ عقلی ما تعین و تشخیص و وجود داشته باشد. بنابراین، استعمال‌های قرآنی

این کلمات به هیچ وجه، دال بر حقیقت و عینیت و وحدت حقیقی داشتن مستعمل فیہ آنها از منظر قرآنی نیست (ر.ک: همان، ص ۹۷-۱۲۴).

اما آن دسته از آیاتی که به گمان برخی دال بر وجود اجل، کتاب و سرنوشت، قانون و سنت، شعور و فهم، عمل، طاعت و معصیت برای امت‌ها - جدای از افراد است - از منظر علامه مصباح هیچ کدام دلالتی بر عینیت و وجود خارجی امت ندارد؛ زیرا اولاً، از این مقدمه درست که هر امتی دارای شعور و فهم و ارزش‌های حقوقی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی کمابیش یکسان است، فقط می‌توان به این نتیجه رسید که در میان اعضای هر امتی فعل و انفعال و تأثیر و تأثرهای متقابل وجود دارد و این یکسانی صرفاً ناشی از نظام تعلیم و تربیت واحد و تقلید برخی افراد از برخی دیگر است. اما این کنش و واکنش‌ها و تلقین‌پذیری‌ها و تقلیدها هرگز موجب نمی‌شود افراد انسانی در هم ادغام شده، موجودی حقیقی و واحد به نام «امت» پدید آید یا هر کدام از آنها علاوه بر روح فردی خود، صاحب یک روح جمعی نیز بشود (ر.ک: همان، ص ۱۰۶-۱۰۷).

ثانیاً، این ادعا درباره برخی از آیات محل استناد - نظیر آیه ۱۵۹ سوره اعراف یا ۶۶ مائده - مستلزم آن است که مثلاً، آن گروه از مسیحیان و یهودیان که اهل شب‌زنده‌داری و دعا و مناجات و امر به معروف و نهی از منکر و مبادرت به کارهای نیک هستند، با همدیگر ترکیب گشته، اتحاد یافته باشند و یک روح واحد شخصی بر مجموعه آنها حاکم باشد، درحالی که در چهار سوی عالم و در طول تاریخ پراکنده‌اند و نه فقط در امور و شئون زندگی اشتراک و ارتباط ندارند، بلکه حتی از وجود یکدیگر نیز بی‌خبرند که فساد این مسئله کاملاً واضح است (ر.ک: همان، ص ۱۰۵-۱۰۶).

ثالثاً، از اینکه هر امتی کتابی دارد نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود عینی و حقیقی دارد؛ زیرا قرآن مجید برای فجار و یا ابرار هم کتابی واحد ذکر کرده است (مطففین: ۷ و ۱۸)، درحالی که احدی قایل به این نیست که فجار یا ابرار از ابتدا تا انتهای خلقت دنیا، متعلق به هر جامعه، رنگ، نژاد، زبان، دین و مذهب، و مکان و زمان که باشند، با یکدیگر ترکیب و اتحاد حقیقی یافته و موجودی عینی به نام «جامعه فجار» یا «جامعه ابرار» پدید می‌آورند (ر.ک: همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

رابعاً، بهترین دلیل بر اینکه امت وجود عینی ندارد و در واقع، جز یکایک افراد انسانی چیز دیگری موجود نیست، این است که در آیات مذکور، همه افعال و اوصاف به فاعل‌های جمع مذکر نسبت داده شده، نه به فاعل‌های مفرد مؤنث، و این نشانه آن است که افعال از یکایک اعضای امت سر می‌زند، نه از خود امت، به منزله یک موجود حقیقی مستقل (ر.ک: همان،

ص ۱۰۵؛ برای اطلاع تفصیلی از پاسخ‌های علّامه مصباح به استنادات قرآنی قایلان به اصالت فلسفی جامعه، ر.ک: همان، ص ۱۰۴-۱۲۴).

بنابراین، علّامه مصباح معتقدند:

آنچه وجود حقیقی عینی دارد تنها افراد انسانی‌اند که اگر ارتباطات و مناسبات متقابل خاصی با یکدیگر بیابند دارای وحدتی اعتباری می‌شوند که بر اساس آن، بر مجموعه‌شان عنوان «جامعه» اطلاق تواند شد. لذا، «جامعه» وجود، وحدت و شخصیت حقیقی و عینی به معنای فلسفی ندارد.

در همین زمینه، ایشان در بحث «اصالت تاریخ» نیز به طریق اولی، منکر این اصالت بوده و تصریح می‌کنند: تاریخ به‌منزله یک موجود واحد شخصی، واقعی ندارد و تنها به‌منزله ظرف تطورات افراد و جوامع، قابل قبول است (ر.ک: همان، ص ۱۷۲ و ۱۷۹).

قانونمندی جامعه و تاریخ

همان‌گونه که ذکر شد، فلسفه نظری تاریخ به قانونمندی تاریخ اعتقاد مؤکد دارد و فیلسوفان تاریخ برآند تا با بررسی سیر حرکت تاریخ بشری از گذشته تا حال، و فهم معنا و هدف این حرکت، سازوکار و فرایند حاکم بر آن را کشف کرده، قوانین مبین این سازوکار را استخراج کنند و بدین وسیله، آینده و غایت این حرکت را کشف نمایند. بدین‌روی، یکی از اساسی‌ترین مسائل مطرح در فلسفه نظری تاریخ آن است که آیا حرکت تاریخ نظام‌مند، قانون‌مدار و دارای الگوست؛ یا اینکه رویدادهای تاریخی نظم عقلانی و طرحی منسجم ندارد و چیزی جز ترتیب اتفاقی و تعاقب تصادفی صرف حوادث و وقایع نیست؟

دیدگاه شهید مطهری

شهید مطهری بحث «قانونمندی جامعه و تاریخ» را بحثی مبنایی دانسته و معتقدند: ما در صورتی می‌توانیم از فلسفه تاریخ و قانونمندی جامعه و تاریخ سخن بگوییم، که معتقد به اصالت وجود و شخصیتی مستقل برای جامعه و تاریخ باشیم، و تنها در این صورت است که می‌توان مدعی شد جامعه و تاریخ جدای از قوانین حاکم بر تک‌تک افراد انسانی، خود دارای قوانین و سنن مخصوص به خود هستند. مطابق این دیدگاه، انسان دارای دو حیات، دو روح و دو «من» بوده که یکی حیات و روح و «من» فطری است که محکوم قوانین روان‌شناختی است و دیگری حیات، روح و «من» جمعی که مولود زندگی اجتماعی بوده و مقهور سنن اجتماعی.

اما اگر معتقد باشیم که اصالت تنها از آن افراد است و جامعه و تاریخ را اموری اعتباری بدانیم در این صورت، زندگی تنها از آن افراد است و نه از آن جامعه و بالطبع، مسئله فلسفه تاریخ و نیز قانونمندی جامعه و تاریخ، هر دو سالبه به انتفای موضوع می‌گردند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ ج ۱۵، ص ۸۵).

مبتنی بر این دیدگاه (اصالت و وجود حقیقی جامعه و هویت و طبیعت مستقل داشتن آن)، شهید مطهری معتقدند: «قانونمندی جامعه» قضیه‌ای صادق است و می‌توان قوانینی را برای جامعه و تاریخ در نظر گرفت که از کلیت و شمول برخوردار باشند. علت این امر هم آن است که از یک‌سو، به وجود آورنده تاریخ انسان‌ها هستند و انسان‌ها در شرایط مساوی، به صورت یکسان عمل می‌کنند. از سوی دیگر، به سبب آنکه «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد»، نتایج رفتارهای مشابه انسانی در شرایط مساوی، پدیده‌هایی یکسان است و این به معنای «قانونمندی جامعه و تاریخ» است. به عبارت دیگر، از آن‌رو که تاریخ و جامعه را افراد انسانی می‌سازند و افراد انسانی نیز در تمام زمان‌ها و مکان‌ها دارای طبیعت و ماهیت ثابت یکسان لایتغیر هستند، بنابراین، در شرایط یکسان، رفتارهای مشابهی از آنها سر می‌زند. در مرحله بعد، چون اموری که مشابه یکدیگرند حکمشان در آنچه جایز و رواست و در آنچه نارواست مانند یکدیگرند، بدین‌روی، نتایج اجتماعی رفتارهای مشابه انسانی در شرایط مساوی، نتایجی یکسان خواهد بود و به همین سبب، می‌توان از قانونمندی تاریخ و تعمیم تاریخی سخن گفت (ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۱۶۸-۱۷۰).

البته ایشان به این نکته تصریح می‌کنند که با وجود آنکه این اصل کلی (حکم الامثال) در خصوص تاریخ و غیرتاریخ به صورت یکسان صدق می‌کند، اما علم تاریخ با دیگر علوم یک تفاوت دارد و همین موجب می‌گردد قضایای مطرح در این علم، یک جنبه احتمالی پیدا کند و ما نتوانیم قوانین تاریخی را به صورت تمام و کمال کشف کنیم و یا قوانین کشف‌شده را به صورت صددرصد به همه موارد تعمیم بدهیم، تفاوت این است که موضوع تاریخ «انسان» بوده و این موضوع، بغرنج و پیچیده است و کشف و شناخت احکام حاکم بر آن از همه موضوعات عالم دشوارتر، به گونه‌ای که گاه به صورت یک کلاف سردرگم درمی‌آید.

بدین‌روی، در شناخت قوانین تاریخی و پیش‌بینی حوادث اجتماعی، ما تنها قادر بر کشف مقتضیات پدیده‌ها هستیم و به همان میزان نیز می‌توانیم آنها را پیش‌بینی کنیم (ر.ک: همان، ص ۱۶۹-۱۷۲ و ۸۴۲).

در خصوص فرمایش شهید مطهری دو نکته قابل توجه است:

اولاً، اگرچه سخن ایشان دربارهٔ پیچیدگی فرایند کشف قوانین حاکم بر جامعه و تاریخ سخن حقیقی است. و این پیچیدگی منحصر به تاریخ نیست و در تمام علوم که موضوع آن نفس انسانی است، جریان دارد. اما چه بسا برخی از تعبیر ایشان در این باب، چندان دقیق و فنی نبوده و بهتر آن باشد که تعبیری از این دست را «به علت پیچیدگی موضوع تاریخ - که همان انسان است - قوانین تاریخی و اجتماعی، قوانینی هستند که به صورت احتمالی بوده و در مواردی استثنائاتی بر آنها وارد می‌شود» به کار نبریم و تنها به این عبارت بسنده کنیم که «مطالعات ما در حوزهٔ قوانین تاریخی و اجتماعی، منتهی به کشف قوانین و علل تامهٔ پدیده‌های اجتماعی و تاریخی نمی‌گردد و تنها موجب آگاهی ما نسبت به برخی از اجزای این علل - اعم از مقتضیات و وجدان شرایط و فقدان موانع - می‌گردد»؛ زیرا کشف قانون به معنای کشف علت تامهٔ یک پدیده است و قانون کشف شده نمی‌تواند استثنابردار و یا محتمل باشد؛ همان‌گونه که علت تامه نمی‌تواند اینچنین باشد. بنابراین، چنانچه در جایی گمان آن باشد که ما قانون حاکم بر یک پدیده و به عبارت دیگر، علت تامهٔ تحقق آن پدیده را کشف کرده‌ایم، اما آن قانون به صورت محتمل بوده و یا استثنائاتی بر آن وارد باشد، این نشان‌دهندهٔ آن است که آنچه قانون و علت تامه پنداشته شده، قانون و علت تامه نبوده و بلکه جزءالعله است و علاوه بر آنچه کشف شده، عوامل دیگری نیز در علت دخیل است.

ثانیاً، میان قانونمندی حقیقی جامعه و اصالت فلسفی آن ملازمه‌ای وجود ندارد و بر اساس تبیینی که در ادامه به نقل از علامه مصباح خواهد آمد، خواهیم دید که حتی بر اساس اعتباری بودن جامعه و تاریخ نیز می‌توان از قوانین حاکم بر این دو مقوله سخن گفت.

دیدگاه علامه مصباح

اولاً، علامه مصباح تأکید می‌کند که تاریخ به منزلهٔ یک موجود واحد شخصی واقعیتی ندارد و تنها به منزلهٔ ظرف تطورات افراد و جوامع، قابل قبول است. بنابراین، صحیح‌تر آن است که به جای بحث از قوانین حاکم بر تاریخ کلی حیات بشری، از قوانین حقیقی حاکم بر پویایی و تحول جوامع سخن بگوییم (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲، پاورقی).

ثانیاً، میان قانونمندی حقیقی جامعه و اصالت فلسفی آن ملازمه‌ای وجود ندارد و می‌توان به وجود حقیقی جامعه باور نداشت و در عین حال، به قوانین اجتماعی، به معنای قوانین حاکم بر ارتباطات

متقابل گروه‌ها و قشرهای گوناگون جامعه، قایل بود. سرّ مطلب در این نکته نهفته است که هر چند جامعه وجود حقیقی ندارد و پدیده‌های اجتماعی نیز وجوداتی منحاز از پدیده‌های شخصی و افراد انسانی ندارند، اما منشأ انتزاع این مفهوم، وجود عینی خارجی دارد و پدیده‌های اجتماعی هم ریشه در امور تکوینی دارند، و به اعتبار همین منشأ انتزاع موجود در خارج است که قوانین اجتماعی، حقیقی و عینی است (ر.ک: همان، ص ۱۴۳ و ۱۵۴).

ثالثاً، اصل «علیت» یک اصل کلی و ضروری بوده و محال است که علت تامه‌ای محقق شود و معلولش تحقق نیابد، یا علت تامه‌ای محقق نگردد و معلولش محقق گردد. بنابراین، اگر مجموع اجزای علت تامه تحقق یابد و مانعی نیز در کار نباشد - که عدم مانع هم شرطی عدمی است، و جزئی از علت تامه به‌شمار می‌آید - تحقق یافتن معلول ضرورت خواهد داشت، خواه علت و معلول از امور مادی و جسمانی باشند، خواه از امور مجرد و نفسانی و خواه مرکب از امور جسمی و روحی (مانند علت‌ها و معلول‌های اجتماعی). نهایت آنکه در امور ارادی و اختیاری، چه در زمینه شئون فردی و چه در زمینه شئون اجتماعی، یک جزء از اجزای علت تامه، همان اراده و اختیار فاعل است؛ یعنی اگر اراده فاعلی نباشد، معلول اختیاری پدید نخواهد آمد (ر.ک: همان، ص ۱۳۰).

بر اساس مقدمات ذکر شده، علامه مصباح معتقدند: این سخن که «تطورات تاریخی قانونمند نیست» هرگونه که تفسیر شود، یکسره باطل است. هر چند جامعه وجود و وحدت حقیقی ندارد و عناوین اجتماعی نیز اعتباریاتی صرف هستند. چون منشأ انتزاع مفهوم «جامعه» و سایر عناوین اجتماعی، افراد انسانی و افعال جمعی آنهاست و این امور نیز وجود عینی خارجی داشته و پدیده‌های اجتماعی هم ریشه در همین امور تکوینی دارند، و از سوی دیگر، قانون «علیت» درباره تمام امور حقیقی ساری و جاری بوده و وجود و عدم یک امر حقیقی، معلول وجود و عدم علت تامه آن است، بنابراین، پدیده‌های اجتماعی نیز تابع نظام ضروری علی و معلولی‌اند و باید جامعه و پدیده‌های اجتماعی را دارای قانون‌های حقیقی غیرقابل استثنا و تابع نظام کلی و ضروری علی و معلولی دانست.

اما باید توجه داشت که باور داشتن به وجود قانون، یک مطلب است و شناختن قانون، مطلبی دیگر. معتقد بودن به قانونمندی تطورات تاریخی جامعه، یک چیز است و کشف قوانین تطورات چیزی دیگر. پدیده‌های اجتماعی بسیار پیچیده‌تر از پدیده‌های روانی و زیستی و فیزیکی بوده و تحقق آنها درگرو تحقق صدها و گاه هزاران و بلکه میلیون‌ها مقتضی و شرط، و نیز فقدان موانع متعددی است که همگی، علت تامه این پدیده‌ها را تشکیل می‌دهند. بدین‌روی، فهم «چگونگی» و «چرایی» یک رویداد

اجتماعی متوقف است بر دانستن صدها و هزارها «چگونگی» و «چرایی» دیگر. همین پیچیدگی و دشواری است که کشف ضوابط و قوانین اجتماعی را تا بدین حد مشکل و گاه ناممکن می‌سازد. اما شناختن علل تامه پدیده‌ها به معنای نبودن آنها نیست و ضرری به عمومیت و شمول قانون «علیت» نسبت به پدیده‌های اجتماعی وارد نمی‌سازد (ر.ک: همان، ص ۱۵۱-۱۵۶ و ۱۷۸-۱۷۹).

اشتراک جوامع در قوانین جامعه‌شناختی

در باب اشتراک جوامع در قوانین جامعه‌شناختی و اینکه نحوه شمول و عمومیت قوانین جامعه‌شناختی نسبت به جوامع گوناگون چگونه است، علامه مصباح معتقدند: با وجود تمام تفاوت‌های تکوینی که در میان گروه‌ها یا قشرهای اجتماعی و نیز جوامع گوناگون وجود دارد، اما قوانینی جامعه‌شناختی - هم در بعد ایستایی‌شناسی و هم در بعد پویایی‌شناسی - وجود دارند که در میان تمامی جوامع و گروه‌ها مشترک بوده و بر همه آنها به صورت یکسان صدق می‌کنند. دلیل این مطلب آن است که از یک سو، با توجه به اعتباری بودن جامعه، آن دسته از قوانین تکوینی که برای جامعه اثبات می‌شود، در واقع احکامی هستند راجع به انسان‌هایی که زندگی اجتماعی دارند و به عبارت دیگر، قوانین جامعه‌شناختی احکامی هستند حاکی از امور و شئون اجتماعی افراد انسانی. از سوی دیگر، به سبب آنکه همه افراد انسانی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها و جوامع، ماهیت واحد و یکسانی دارند و انسان بما هو انسان دارای حقیقتی ثابت و لایتغیر است، می‌توان مدعی شد که تمامی انسان‌ها از یک سلسله صفات و حالات ثابت و مشترک - هم در عرصه حیات فردی و هم در عرصه حیات اجتماعی - برخوردارند که از آنها به «عوارض ذاتی انسانی» تعبیر می‌شود و این عوارض ذاتی می‌توانند منشأ یک رشته قوانین تکوینی و تشریحی پایدار و مشترک میان همه انسان‌ها در همه جوامع و تمام زمان‌ها و مکان‌ها باشند و ویژگی‌های فردی و خصوصیات صنفی انسان‌ها (ویژگی‌هایی که هریک از افراد و اصناف انسانی واجد آنها هستند و در هیچ فرد و صنف دیگری هم یافت نمی‌شوند) نیز مانع این اشتراک نیست. این ویژگی‌های فردی و خصوصیات صنفی هیچ‌گونه منافاتی هم با وجود قوانین مشترک پزشکی، روان‌شناختی (چه فردی و چه اجتماعی)، زیست‌شناختی و مانند آن ندارند و در تمام علوم انسانی، نه اختلافات تکوینی موجود میان افراد و اصناف دلیل بر نبود قوانین مشترک در میان آنهاست، و نه وجود قوانین مشترک دست‌مایه نفی تفاوت‌های فردی و صنفی قرار می‌گیرد (ر.ک: همان، ص ۱۶۵-۱۶۶).

این سخن از آیات شریفه قرآن نیز استنتاج می‌شود. در برخی آیات، تصریح شده که حکمت نقل داستان‌های جوامع و اقوام پیشین در این کتاب، آن است که دیگران از اعمال و پیامدهای کارهای آنان درس بگیرند: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱)؛ در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی است.

«إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى» (نازعات: ۲۶)؛ در آن (داستان) برای هر که بترسد عبرتی است.

پندآموزی از سرگذشت جامعه‌های پیشین تنها در صورتی ممکن است که یک واقعه تاریخی پدیده‌ای منحصر به فرد و متعلق به یک جامعه خاص نباشد و بتواند در هر جامعه دیگری نیز تکرار شود. پس معلوم می‌شود که از منظر قرآن، یک سلسله وجوه اشتراک تکوینی بین گذشتگان و آیندگان هست که منشأ یک رشته قوانین تکوینی و تشریحی مشترک بین همه جوامع است و عبرت‌اندوزی و پندآموزی آیندگان از سرشت و سرنوشت گذشتگان را امکان‌پذیر و سودمند می‌سازد، و گرنه از حوادث جزئی و شخصی و تکرارناپذیر، چه درسی می‌توان گرفت و چه بهره‌ای می‌توان جست؟ (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۶۸-۱۷۱).

اما شهید مطهری اگرچه به‌صراحت به این مبحث نپرداخته، ولی بحثی تحت عنوان «یگانگی یا چندگانگی جوامع از نظر ماهیت» مطرح ساخته است و در ضمن آن، به بررسی امکان تبعیت همه جوامع از یک ایدئولوژی واحد را ذکر کرده که از فحوای کلام ایشان در آنجا، نظرشان در خصوص اشتراک جوامع در قوانین جامعه‌شناختی نیز روشن می‌گردد. ایشان معتقدند: جامعه‌ها همگی دارای ذات و طبیعت و ماهیت واحد بوده و اختلافاتشان معلول عوامل بیرون از ذات و طبیعت آنها و در حدود اختلافات فردی میان افراد یک نوع واحد است و آنچه به ذات و طبیعت جامعه‌ها مربوط می‌شود در همه زمینه‌ها یکسان است. دلیل این مدعا آن است که مبنای حیات جمعی و اجزای تشکیل‌دهنده جامعه، افراد انسانی بوده و تکیه‌گاه روح جمعی، روح فردی است. این انسان است که به حکم فطرت و طبیعت خود، اجتماعی است، و آنچه منشأ تشکیل جامعه و تحقق روح جمعی می‌گردد، خاصیت ذاتی نوع انسانی و فطرت لایتغیر اوست. نوع انسان برای اینکه به کمال لایق خود برسد، گرایش اجتماعی دارد و زمینه روح جمعی را فراهم می‌کند. «روح جمعی» به منزله وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند. بنابراین نوعیت انسان مسیر روح جمعی را تعیین می‌کند، و به عبارت دیگر، روح جمعی نیز به نوبه خود، در خدمت فطرت انسانی است، بنابراین، چون مبنا و منشأ جامعه - که طبیعت و فطرت نوعی انسانی است - امری ثابت، لایتغیر و یکسان است، جوامع انسانی نیز ذات و

طبیعت و ماهیت یگانه دارند و تنوع آنها از قبیل تنوع اخلاقی افراد است که به هر حال، از چارچوب نوعیت انسان بیرون نیست. پس جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و در نهایت، روح‌های جمعی حاکم بر جامعه‌ها با همهٔ اختلاف شکل‌ها و رنگ‌ها، هم رنگ نوعیت انسانی دارد و از چارچوب ماهیت بشری خارج نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۶۱).

واضح است که این استدلال، همان‌گونه که امکان تبعیت تمامی جامعه‌ها از دین و ایدئولوژی واحد را اثبات می‌کند، اشتراک آنها در قوانین جامعه‌شناختی — هم در بعد ایستایی‌شناسی و هم در بعد پویایی‌شناسی — را نیز به دنبال دارد.

قوانین اجتماعی و تاریخی و آزادی انسان

در میان قایلان به قانونمندی جامعه و تاریخ، برخی معتقدند: قوانین اجتماعی و تاریخی ضروری و جبری هستند، درست همان‌گونه که قوانین طبیعی و فیزیکی از ضرورت و قطعیت برخوردارند، و این ضرورت و قطعیت به حدی است که برای اختیار انسان‌ها جایی باقی نمی‌گذارد.

بعضی دیگر بر این عقیده‌اند که ضرورت و جبر قوانین اجتماعی و تاریخی به آن درجه از شدت و قوت نیست که اختیار انسان‌ها را بکلی پایمال و لگدکوب کند، بلکه آن را محدود می‌سازد. جامعه یا تاریخ به‌مثابهٔ کاروانی است که هم مبدأ و مقصد معینی دارد و هم راه و مسیری معلوم. با این همه، در طی مسیر، هریک از کاروانیان کمابیش آزادی‌هایی دارد؛ مثلاً، می‌تواند در قسمت مقدم کاروان باشد یا در قسمت مؤخر آن، به تندی گام بردارد یا به کندی، سواره باشد یا پیاده، و ...

اما دستهٔ سوم معتقدند: معنای قانونمندی جامعه یا تاریخ، جز این نیست که پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی بی‌علت و تصادفی نیستند، بلکه مانند هر نوع پدیده و حادثهٔ دیگری، تابع اصل «علیت» و مشمول نظام علی و معلولی و دارای عللی هستند که توسط آنها تبیین و تفسیر می‌شوند. نهایت آنکه در پدیده‌ها و حوادث انسانی و اختیاری، همواره یکی از اجزای علت تامه ارادهٔ خود انسان‌هاست. بنابراین، در عین حال که جهان‌شمولی اصل «علیت» پابرجاست و «الشیء ما لکم یجِبُ لکم یوجِبُ»، اما افراد انسانی به هیچ‌رویی، محکوم جبر اجتماعی یا تاریخی نیستند و در عرصهٔ جامعه و تاریخ، از آزادی کامل برخوردارند، بلکه حتی می‌توانند بر خلاف مسیر جامعه و تاریخ حرکت کنند، یا حتی مسیر جامعه و تاریخ را نیز دگرگون سازند.

از دیدگاه علمای مصباح، اولاً، جامعه و تاریخ وجود حقیقی عینی ندارد و صرفاً اعتبارات

هستند. بدین‌روی، سخن از «روح جامعه یا تاریخ»، که همه انسان‌ها را تحت تسخیر و تدبیر خود دارد، مقبول و معقول نیست. ثانیاً، اساس اسلام و هر دین آسمانی دیگر و بلکه پایه هر دین و هر نظام اخلاقی یا حقوقی، بر اراده آزاد انسان استوار گشته است، و اگر آدمی مختار نباشد اساساً هیچ دین و نظام اخلاقی و حقوقی - چه توحیدی و چه غیرتوحیدی - استقرار نخواهد یافت. ثالثاً، بیشتر آیات قرآنی به تصریح یا اشاره، دلالت دارند بر اینکه قوانین اجتماعی یا تاریخی، به هیچ‌روی، اختیار را از انسان سلب نمی‌کنند، و اگر چنین نبود عبرت‌اندوزی و پندآموزی از سرگذشت اقوام و امم سابق معنا نداشت (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹).

همچنین با توجه به مطالبی که تاکنون در بررسی اندیشه‌های شهید مطهری گفته شد - و با وجود آنکه برخی از عبارات ایشان، موهّم آن است که دیدگاه ایشان در زمره دسته دوم از اندیشه‌های مذکور قرار می‌گیرد (از جمله ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ ج ۱۵، ص ۷۹۳) - کاملاً روشن است که ایشان نیز در دسته سوم جای گرفته و جبر اجتماعی و تاریخی را - نه به صورت کلی و تام و نه به صورت جزئی و ناقص - نمی‌پذیرند (ر.ک: همان، ص ۳۴۹-۳۵۲ و ۳۸۳-۳۸۶؛ ج ۱۵، ص ۱۹۲-۱۹۴). قبلاً در بحث از «ماهیت و اصالت جامعه و تاریخ»، هم به اقوال ایشان در باب «اراده آزاد انسان» و هم به برخی تناقضات ظاهری در کلام ایشان اشاره کردیم.

پیش‌بینی تاریخ

عده‌ای از اندیشمندان علوم اجتماعی معتقدند: قوانین اجتماعی و تاریخی ضروری و جبری‌اند؛ درست همان‌گونه که قوانین طبیعی و فیزیکی از ضرورت و قطعیت برخوردارند؛ و همان‌گونه که ضرورت و قطعیت قوانین طبیعی و فیزیکی به کسی که از آنها آگاه باشد قدرت پیش‌بینی قطعی و یقینی حوادث طبیعی و پدیده‌های فیزیکی را می‌دهد، به همین‌سان، جامعه‌شناس یا فیلسوف تاریخ هم می‌تواند آینده یک جامعه خاص یا کل جامعه بشری را به صورت حتمی و قطعی پیش‌بینی کند.

در این زمینه، شهید مطهری معتقدند: که دیدگاه ما درباره امکان پیش‌بینی آینده جامعه و تاریخ، تابع نحوه پاسخ‌دهی ما به این سؤال است که «آیا پدیده‌های اجتماعی و تاریخی صرفاً وقایعی جزئی هستند که نمی‌توان از آنها اصولی کلی استنباط کرد؟ یا اموری قابل تعمیم و نظام‌مند هستند که می‌توان از نظام حاکم بر آنها، اصول و قواعدی کلی استخراج نمود؟» اینکه ما تا چه اندازه بتوانیم آینده تاریخ بشری را پیش‌بینی کنیم، تابع آن است که تا چه اندازه بتوانیم قوانینی کلی برای تاریخ کشف کنیم. آنچه مسلم

است این است که برای تاریخ تا حدی می‌توان قوانینی کلی کشف نمود و تا حدود همین قوانین کلی هم می‌توان از تاریخ درس آموخت و آینده آن را پیش‌بینی کرد (ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۱۶۹-۱۷۰).

اما علامه مصباح در این زمینه معتقدند: از این مقدمه درست که «قوانین علمی ارتباطی ضروری و دایم و نظم‌ی همیشگی و پایدار را بیان می‌کنند»، نمی‌توان نتیجه گرفت که دانشمندان علوم انسانی و حتی تجربی، توانایی پیش‌بینی همه اوضاع و احوال آینده مربوط به قلمرو مطالعات و تحقیقات خود را دارند؛ زیرا قوانین علمی در واقع، قضایای شرطیه متصله لزومیه‌اند که در آنها از «وضع مقدم» می‌توان «وضع تالی» را نتیجه گرفت و از «رفع تالی»، «رفع مقدم» را. بنابراین، صرف آگاهی از یک قانون علمی، قدرت پیش‌بینی نمی‌بخشد؛ زیرا یک قانون علمی بیش از این نمی‌گوید که اگر شرطی تحقق یابد مشروط آن نیز محقق خواهد شد؛ اما برای پیش‌بینی، باید علاوه بر این، از طریقی دیگر بدانیم که «شرط موردنظر نیز تحقق می‌یابد»، تا بتوانیم پیش‌بینی کنیم که «مشروط منتظر محقق خواهد شد».

بنابراین، پیش‌بینی‌های دانشمندان، مطلق و بی‌قید و شرط نیست، بلکه مقید و مشروط است به تحقق «مقدم»ها یا «ملزوم»ها یا «شرط»ها؛ و بر فرض که ما امکان آگاهی نسبت به تمامی شروط و ملزومات پدیده‌ها در علوم تجربی و نتیجتاً امکان پیش‌بینی قطعی در این زمینه را بپذیریم، اما این امر درباره علوم انسانی و از جمله علوم اجتماعی و فلسفه نظری تاریخ، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا در پدیده‌ها و حوادث انسانی و اختیاری، همواره یکی از اجزای مقدم یا همان علت تامه، اراده خود انسان است، و هر جا که پای اراده آزاد انسان و تصرف اختیاری وی در خودش یا در پدیده‌ای دیگر در میان بیاید، پیش‌بینی قطعی میسر نخواهد شد، مگر اینکه کسی به طریقی و - مثلاً - از راه علم غیب، از مبادی اراده او آگاه باشد و بداند که برای او در فلان زمان کدام مبادی نفسانی تحقق خواهد یافت و از نفسش اراده چه کاری صادر خواهد شد. چنین کسی هم در واقع، غیب‌گویی می‌کند، نه پیش‌بینی. البته میان کسانی که به تعلیم خدای تعالی، آینده جامعه و تاریخ را غیب‌گویی می‌کنند، و کسان دیگری که به استناد قوانین اجتماعی و تاریخی، آینده را پیش‌بینی می‌کنند، فرق بسیار است (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۸۰-۱۸۱).

تکامل در جامعه و تاریخ

از قرن هفده میلادی به بعد، اندیشه «ترقی تاریخ و جامعه»، شیوع روزافزون و حیرت‌انگیزی یافت. بیشتر مورخان، فلاسفه تاریخ، دانشمندان علوم اجتماعی، جامعه‌شناسان، و مردم‌شناسان نه تنها مسیری

معین و محتوم برای حرکت جامعه و تاریخ قایل شدند، بلکه آگاهانه یا ناآگاهانه اعتقاد داشتند که این مسیر به نحو کلی، صحیح بوده و بشر همواره از بدتر به بهتر و از پست‌تر به برتر در حرکت بوده است. به‌ویژه در قرن هجدهم و با شکل‌گیری نمودارهای متعدد تکامل بشری و عرضه آنها در مجامع علمی، این نظریه شدت و رواج بیشتری یافت که از جمله این نمودارها، می‌توان به «دوایر حلزونی شکل» و «سه عرصه» ویکو، «مراحل سه‌گانه» کنت، «پلکان» کندرسه و طرح‌های تکاملی هگل و مارکس در فلسفه تاریخ اشاره کرد.

از سوی دیگر، همیشه متفکرانی بوده‌اند که پیشرفت و تکامل جامعه و تاریخ را باور نداشته‌اند. به گمان بسیاری از این متفکران، دوره‌های عمر جان‌داران که متشکل است از ولادت، نوزادی، خردسالی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی، کمال، پیری و در نهایت مرگ، دربارهٔ جامعه‌ها، تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و حتی تاریخ بشر و شاید حتی کل جهان هستی نیز صدق می‌کند. این اندیشه پس از آنکه در دوران باستان توسط افلاطون و به منظور توجیه انحطاط و سقوط شهری یونان و امپراتوری ایران به کار گرفته شد، بعدها به گونه‌ای مشابه، ماکیاولی و سپس شپنگر، و در روزگار جدیدتر، به وسیلهٔ توین‌بی به منظور تبیین علل ظهور و افول دولت‌ها و تمدن‌ها از آن استفاده کردند (ر.ک: سروش، ۱۳۵۸، ص ۷-۱۹؛ مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱-۱۸۵).

دیدگاه شهید مطهری

اولاً، از منظر علامه شهید، استعمال صحیح واژه «کمال» در جایی است که یک استعداد طبیعی در شیئی وجود داشته باشد و سپس به مرحلهٔ فعلیت برسد و امری بالقوه که در طبیعت شیء وجود دارد، به صورت بالفعل درآید. در چنین حالتی، هر مرحلهٔ فعلیت نسبت به مرحلهٔ امکان قبلی - که به صورت مضموم و بطنی و ضمنی در شیء وجود داشت - کمالی جدید محسوب می‌شود. بنابراین، «تکامل جامعه» عبارت است از: «به فعلیت رسیدن استعدادهای فطری که در جامعه هست و می‌تواند به مرحلهٔ فعلیت برسد» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۱۶-۲۱۷).

ثانیاً، شهید مطهری تصریح می‌کنند که اظهارنظر دربارهٔ آیندهٔ جامعه و تاریخ، در گرو آن است که ما قبلاً معیارها و ابعاد کمال را کاملاً مشخص نموده، راه رسیدن به آنها را نیز تبیین کرده باشیم و سپس در این زمینه به قضاوت برخیزیم، وگرنه اظهارنظر ما صرفاً یک ادعای مبهم و غیرقابل نقض و ابرام و یا اثبات است (ر.ک: همان، ص ۲۰۰-۲۰۲ و ۲۲۴ و ۲۴۲؛ ج ۲۴، ص ۴۱۰).

ثالثاً، مسئله باید در دو مقطع جداگانه مطرح نظر قرار گیرد؛ یکی از جهت گذشته تاریخ بشری تا زمان حال و بررسی این مسئله که آیا می‌توان مدعی شد جامعه بشری از روز اول تاکنون سیر تکاملی داشته است یا نه. دیگری از جهت آینده بشر و بررسی این مسئله که آیا می‌توان با مطالعه تاریخ گذشته، قانونی استنباط کرد مبنی بر اینکه سیر و حرکت جامعه بشری در آینده، دست‌کم در برخی جهات و بر اساس بعضی معیارهای کمال، تکاملی و رو به پیشرفت است، یا نه.

حال با توجه به این سه مقدمه می‌گوییم: علامه شهید در موارد متعددی در خصوص هر دو مقطع زمانی - گذشته و آینده - به‌طور مطلق تصریح می‌کنند که جامعه بشری در مجموع، خود متکامل و رو به پیشرفت بوده و خواهد بود، و البته این بدان معنا نیست که هر جامعه‌ای در هر مرحله تاریخی، لزوماً نسبت به مرحله قبل از خود، کامل‌تر باشد. تاریخ مانند قافله‌ای نیست که دایم و قدم‌به‌قدم در مسیری مستقیم به جلو می‌رود، بلکه همچون قافله‌ای است که در مسیری در حرکت است و در طول راه، گاهی ممکن است به راست منحرف شود و گاهی به چپ؛ گاهی تند حرکت کند و گاهی کند؛ گاهی ممکن است برای مدتی ساکن بماند و از حرکت باز ایستد و یا حتی به عقب بازگردد و مزایای کمالی خود را از دست بدهد. اما اگر مجموع حرکت‌ها را در نظر بگیریم، این قافله، همیشه از مبدأ دور و به مقصد نزدیک شده است و مجموع پیش‌روی‌ها از مجموع انحرافات و عقب‌گردها بیشتر بوده است. بنابراین، اگر «مجموع جامعه‌ها در مجموع زمان‌ها» و به عبارت دیگر، بشریت را از روزی که آغاز کرده است تا به امروز در نظر بگیریم، بشر امروزی از همه جهات جلوتر است و این پیش‌روی در آینده نیز ادامه خواهد داشت (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۵۰۴ و ۵۱۰-۵۱۱؛ ج ۱۵، ص ۵۶-۵۷، ۲۱۱-۲۱۲ و ۸۰۱؛ ج ۲۴، ص ۴۱۰، ۴۲۳-۴۲۴ و ۴۲۸-۴۲۹).

ایشان در اثبات مدعای خود، به چند دلیل استناد می‌نمایند:

اولاً، قرآن مجید، هم بر شخصیت و واقعیت جامعه تأکید دارد و هم بر سیر صعودی و کمالی آن (همان، ج ۲۴، ص ۴۱۰).

ثانیاً، بر اساس بینش انسانی و فطری - که برگرفته از تعالیم توحیدی و قرآنی است - «تاریخ مانند خود طبیعت، به حکم سرشت خود، متحول و متکامل است. حرکت به سوی کمال لازمه ذات اجزای طبیعت و از آن جمله تاریخ است» (همان، ج ۲۴، ص ۴۲۳). اگر تاریخ بشری سیر تکاملی نداشت، بشریت تاکنون از میان رفته بود؛ زیرا در طبیعت، یک موجود اگر صلاحیت بقا نداشته باشد معدوم می‌شود (همان، ج ۱۵، ص ۵۷).

ثالثاً، حس فطری کمال جویی و تنوع طلبی و گسترش خواهی آدمی در همه جوانب زندگی انسانی به موازات یکدیگر، در حال گسترش است و همین امر موجب تکامل تاریخ می‌گردد (ر.ک: همان، ج ۲۴، ص ۴۲۳).

اما متأسفانه به نظر می‌رسد که هر سه این استدلال‌ات مخدوش هستند؛ زیرا:

۱. از هیچ‌یک از آیات قرآنی نمی‌توان تکاملی بودن سیر تاریخ بشری در گذشته و آینده را استنباط کرد، بلکه چه بسا برخی از آیات، خلاف این را اقتضا ایفا کنند؛ از جمله این آیه شریفه که می‌فرماید: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ... ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ» (واقعه: ۱۰-۱۴) که دلالت بر آن دارد که اکثریت افراد در جوامع متأخر، نسبت به اکثریت افراد در جوامع متقدم، دست‌کم در برخی جهات معنوی، عقب‌ترند. و یا آیه شریفه «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ» (انعام: ۶) و آیه شریفه «وَلَقَدْ مَكَّانَهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّانَكُمْ فِيهِ» (اعراف: ۲۶) که دلالت بر برتری مادی و فناوریانه برخی اقوام متقدم نسبت به متأخران، و توانایی بیشتر آنان در تصرف بر طبیعت دارد.

تنها نکته‌ای که می‌توان در این زمینه از قرآن مجید استنباط کرد آن است که بشریت در نهایت مسیر خود، به کمال تام خویش خواهد رسید و حلقه‌نهایی تاریخی بشری کامل‌ترین حلقه‌هاست که برخی آیات بر آن دلالت دارد؛ از جمله: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور: ۵۵) و «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵) و «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵). اما اینکه سیر تاریخی بشری - حتی در مجموع - تکاملی بوده باشد، دلیلی قرآنی بر آن نداریم.

۲. اگرچه این سخن درست است که «یک موجود اگر صلاحیت بقا نداشته باشد معدوم می‌شود»، اما صلاحیت بقا در گرو آن نیست که موجودات سیر تکاملی داشته باشند و انواع بسیاری از جماد و نبات و حیوان هزاران سال است که بدون تغییر و بدون داشتن سیر تکاملی باقی بوده و به حیات نوعی خود ادامه داده‌اند. علاوه براین، چنانچه از منظر شهید مطهری، طبیعت تاریخ همان طبیعت انسانی باشد، در این صورت، استدلال دوم به استدلال سوم بازمی‌گردد (که ایراد وارد بر آن را در ادامه خواهیم آورد) و چنانچه ایشان طبیعت تاریخ را امری ورای طبایع انسانی بدانند، بر فرض که ما وجود طبیعت و هویت مستقل تاریخ را بپذیریم، این تازه اول بحث ماست و اساساً اصل اختلاف در این است که آیا طبیعت تاریخ، ذاتاً اقتضای کمال دارد یا نه؟

در حالی که دلیل مذکور عین مدعاست و شهید مطهری در مقام استدلال، اصل مدعا را - که تاریخ به حکم سرشت خود، متحول است - بیان می‌کند.

۳. استدلال سوم شهید مطهری در واقع، بیانگر این دیدگاه است که «عامل تکامل تاریخ، فطرت و طبیعت کمال جوی انسان است»؛ اما اشکال وارد بر این استدلال آن است که کمال‌طلبی، صرفاً اقتضای فطری انسان بوده و به عبارت دیگر، فطرت انسانی تنها مقتضی کمال انسان و تاریخ است. اما مقتضی تنها در صورتی منجر به تحقق معلول می‌گردد که شرایط نیز تماماً موجود و موانع هم به‌طور کامل مفقود باشد. بنابراین، فقط در صورتی می‌توان مدعی شد که تاریخ در مجموع، سیر تکاملی داشته و خواهد داشت که بتوانیم اولاً، تمامی شرایط تحقق اقتضات فطرت بشری و تمامی موانع این تحقق را شناسایی و ثانیاً، اثبات کنیم که تمامی آن شرایط در مجموع تاریخ بشری موجود و تمامی موانع نیز مفقود بوده‌اند که این امری محال است و وجدان بر خلاف آن حکم می‌کند. برای نمونه، یکی از مهم‌ترین شروط تحقق اقتضات فطری انسان، اراده خود اوست و تاریخ در صورتی می‌تواند حتی فقط در یک جهت خاص سیر تکاملی داشته باشد که بیشتر انسان‌ها در بیشتر یا دست‌کم بیشتر زمان‌ها، در آن جهت خاص، موافق با آنچه فطرتشان در آن زمینه اقتضا می‌کند، اراده و عمل کرده باشند و کدام دلیل علمی است که می‌تواند چنین ادعایی را اثبات کند؛ این ادعا حتی درباره آینده یک فرد از افراد انسانی نیز به سختی قابل اثبات است و چه بسا اصلاً قابل اثبات نباشد، چه رسد به تمام یا بیشتر افراد یک جامعه و یا کل جامعه بشری.

علاوه بر این، خود شهید مطهری، در چندین جا - بر خلاف آنچه در بالا از ایشان نقل شد - سخن گفته و چنین بیان داشته‌اند که اگرچه جامعه بشری از لحاظ فنی و صنعتی و علوم طبیعی و حتی بسیاری از دانش‌های ادبی پیشرفت کرده و در کیفیت ارتباطش با طبیعت، روز به روز متکامل‌تر گردیده است و همین روال را برای آینده نیز می‌توان پیش‌بینی کرد. اما از لحاظ آن دسته اموری که ناظر به جوهره و بُن‌مایه اصلی هویت انسانی است، یعنی آزادی انسان از اسارت هوای نفس و طهارت درونی او از رذایل حیوانی و متلبس گردیدنش به فضایل انسانی - که بالتبع در سطح جامعه نیز منجر به ریشه‌کن شدن مظالم اجتماعی و برقراری عدالت و آزادی انسان از اسارت هموعانش می‌گردد - نه تنها نمی‌توان به‌طور یقین مدعی تکامل جامعه بشری بود، بلکه باید گفت: بشریت در این زمینه‌ها دچار انحطاط و سیر قهقرایی گردیده است (ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۲۰۲-۲۰۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰-۲۳۱ و ۲۴۴).

بدین‌روی، باید مطلقاً کلام شهید مطهری را بر مقیدات کلام ایشان حمل کنیم و چنین نتیجه بگیریم که در بحث «تکامل تاریخ»، ایشان معتقدند: تاریخ بشری در مجموع، اگرچه از حیث فنی و صنعتی و علوم تجربی (آزادی انسان از اسارت طبیعت) سیر تکاملی داشته است و همین سیر را برای آینده بشریت نیز می‌توان پیش‌بینی کرد، اما از حیث انسانی و معنوی (آزادی انسان از اسارت هواها و نفسانیات و از اسارت هموعانش) نه درباره گذشته و نه درباره آینده نمی‌توان چنین ادعایی کرد.

نکته دیگری که شهید مطهری در این بحث مطرح ساخته و شایسته است بدان توجه شود، بحث درباره «مرحله نهایی تاریخ و پیش‌بینی علمی»- و نه توحیدی و وحیانی- است. ایشان ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا می‌توان مدعی شد تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و جامعه‌ها و ملیت‌ها و به عبارت دیگر، مجموعه انسانیت به سوی تمدن و فرهنگ واحد و جامعه یگانه حرکت می‌کنند و همه اینها در نهایت، رنگ و ویژگی خاص خود را کنار می‌گذارند و به یک رنگ- که رنگ اصلی است و رنگ انسانیت است - در خواهد آمد؟» سپس در پاسخ، چنین بیان می‌دارند که بنا بر نظریه «اصالت فطرت» و اینکه وجود اجتماعی انسان و روح جمعی جامعه وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان آن را برای وصول به کمال نهایی خود انتخاب کرده است، می‌توان گفت: جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن، متحدالشکل شدن و در نهایت امر، در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و مرحله نهایی سیر جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل‌یافته‌ای است که در آن همه ارزش‌های امکانی انسانی به فعلیت می‌رسند و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و سرانجام، به انسانیت اصیل خود نایل می‌گردد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۶۲).

اما حق آن است که این مسئله نیز تنها یک اقتضای فطری است و قضاوت قطعی درباره آن، با قطع نظر از معارف وحیانی امکان‌پذیر نیست، بلکه حتی روایات مکتب تشیع در باب ظهور، دلالت بر آن دارند که جامعه جهانی آمادگی جدی برای ظهور منجی و برقراری حکومت جهانی را به صورت ناگهانی و در طول دورانی کوتاه - برای مثال، از یک یا دو سال قبل - که نشانه‌های غیبی آشکار می‌شوند، به دست می‌آورد و چنین نیست که ملت‌ها و تمدن‌ها در یک سیر تدریجی و مستمر به سمت یکی شدن و اتحاد پیش بروند. البته از منظر قرآن کریم و بلکه تمامی ادیان آسمانی و حتی بخش اعظم ادیان غیرتوحیدی، این مسئله حتمی بوده و ظهور منجی و تشکیل حکومت جهانی واحد امری قطعی است؛ اما این ربطی به امکان اظهارنظر و پیش‌بینی علمی در این زمینه ندارد.

دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح این سؤال را مطرح می‌کند که «آیا مراد از تکامل جامعه یا تاریخ، آن است که این دو مقوله به منزله چیزی که وجود، وحدت و شخصیت حقیقی دارد رو به کمال معین خود می‌روند؟ یا اینکه استکمال جامعه یا تاریخ چیزی جز مجموع استکمالات افراد انسانی نیست؟» ایشان شق اول را با اعتباری بودن وجود، وحدت و شخصیت جامعه یا تاریخ - که مقبول و محل تأکید ایشان است - ناسازگار دانسته، شق دوم را نیز به عنوان یک قانون کلی و فراگیر، غیرقابل اثبات می‌داند. توضیح مطلب آنکه اگر شق دوم خواسته تکامل‌گرایان باشد، باید پرسید: با توجه به ابعاد متعدد و گوناگون وجود انسان، منظور از «کمال» چیست؟

چنانچه کمال حقیقی، اصلی و نهایی انسان را تعالی روحی او - که با تقرب هرچه بیشتر به خدای متعال حاصل می‌شود - دانسته، سایر کمالات انسانی را کمالاتی نسبی، فرعی و مقدمی بر شماریم - که تنها تا زمانی که انسان را در رسیدن به آن کمال اصلی یاری می‌کنند، کمال محسوب می‌شوند. در این صورت، تنها وقتی می‌توان جامعه یا مقطعی تاریخی را نسبت به جامعه یا مقطع تاریخی دیگری کامل‌تر دانست، که همه یا بیشتر انسان‌های جامعه یا مقطع تاریخی اول، از همه یا بیشتر انسان‌های جامعه یا مقطع تاریخی دوم کامل‌تر باشند؛ یعنی به خدای متعال نزدیک‌تر باشند. چنین مدعایی نه از طریق مطالعات و تحقیقات تاریخی و نه به واسطه دلایل عقلی یا نقلی قابل اثبات است، و هیچ دلیل علمی مبنی بر اینکه در جامعه یا تاریخ، مردم نسلی از مردم نسل سابق کامل‌تر و از لحاظ روحی و معنوی پیشرفته‌تر باشند در دست نداریم. بر فرض هم که دلیل نقلی یا تاریخی خاصی بر وقوع چنین امری در جای خاص داشته باشیم - مانند ادله نقلی که دلالت می‌کنند بر اینکه جامعه بشری زمان ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام، کامل‌ترین جوامع بشری خواهد بود - آن دلیل اشاره به یک قضیه شخصی (قضیه فی واقعه) دارد و قانونی ضروری و عمومی دال بر حرکت تکاملی جامعه یا تاریخ از آن قابل استنباط نیست.

اما چنانچه منظور از «تکاملی بودن جریان جامعه و تاریخ»، تکامل به لحاظ کمالات نسبی و مقدمی باشد در این صورت - چون شماره کمالات نسبی و مقدمی یکی دو تا نیست - هیچ بعدی ندارد که یک جامعه یا مقطعی از تاریخ، به لحاظ یکی از کمالات نام‌برده، کامل‌تر از جامعه یا مقطع تاریخی دیگر باشد؛ اما به لحاظ یکی دیگر از آن کمالات، ناقص‌تر باشد و به هیچ وجه، نمی‌توان اثبات کرد که یک جامعه یا مقطع تاریخی در همه کمالات مقدمی، پیشرفته‌تر از دیگری باشد.

حتی اگر بپذیریم که سیر جوامع یا حرکت تاریخ تا کنون تکاملی بوده است (چه با معیار کمال حقیقی و اصلی و چه با معیار کمالات نسبی و مقدمی) این فقط اشاره به یک «میل» است، نه یک «قانون»، و بدان معناست که گذشته جوامع یا تاریخ جهت تکاملی داشته است. اما از این میل به تکامل، کجا و چگونه می توان نتیجه گرفت که آینده جوامع یا تاریخ نیز جهت تکاملی خواهد داشت؟ «میل»ها صرفاً مبین گذشته جهتدار یک پدیده خاص هستند، درحالی که «قانون»ها بیانگر نظم تکرارپذیر و تغییرناپذیری هستند که به همه زمانها و مکانها تعمیم داده می شوند. به عبارت دیگر، تکامل به فرض وقوع، یک حادثه جزئی و خاص است، نه یک نظم کلی و عام، و از این رو، فقط توصیف گذشته جهان بشری است، نه تفسیر آینده آن.

برای مثال، چنانچه «تکامل» به معنای پیچیده تر شدن روزافزون ارتباطات و مناسبات اجتماعی انسانها باشد، بر فرض که بتوان به طریق علمی ثابت کرد که سیر حرکت تاریخ از ابتدا تاکنون از این منظر رو به کمال بوده، این سیر خاص تکاملی تنها به عنوان یک «میل» قابل پذیرش است و نه یک قانون؛ زیرا اگرچه مقتضی آن - که ازدیاد نفوس بشری است - موجود است و طبیعت انسان - به عنوان موجودی که قدرت توالد و تناسل دارد - چنین اقتضایی را داراست که دایم افزایش جمعیت یابد و بالتبع، هرچه جمعیت بشر رو به فزونی گذارد، طبعاً ارتباطات اجتماعی هم گسترده تر و پیچیده تر می گردد و نهادها و ساختارهایی که به منظور انتظام و مدیریت این روابط گسترده تأسیس می شوند نیز عظیم تر و پیچیده تر خواهند بود، اما اینها همه چیزی بیش از یک «میل» نیست و چه بسا همین تصاعد جمعیت در برهه ای از زمان، منجر به پیدایش عواملی گردد که آن عوامل کاهش جمعیت را در پی داشته باشند؛ یا علل دیگری در کار آیند و رشد منفی جمعیت را موجب شوند؛ یا وقایع و حوادثی همچون طوفان نوح، بخشش عظیم یا اعظم از انسانها را از میان بردارند و پیداست که در صورت وقوع هریک از این حالات، افزونی و پیچیدگی ارتباطات متوقف یا کمتر خواهد شد.

همچنین تکامل به معنای پیشرفت علمی و تجربی و فنی و صنعتی نیز تنها به عنوان یک «میل» و نه یک قانون، پذیرفتنی است؛ زیرا عامل آن صرفاً اکتساب اجتماعی و انتقال مهارت های اکتسابی یک نسل به نسل دیگر است و به گفته دانشمندان، بشر کنونی مغزی بزرگ تر یا استعداد فکری ذاتی بیشتر از اجداد پنج هزار سال پیش خود نداشته و تنها با آموختن و آمیختن علوم و تجارب نسل های گذشته با علوم و تجارب خویش، تأثیر و کارایی اندیشه اش را افزون ساخته است. بنابراین، اگرچه از آن زمان که

تاریخ مکتوب بشری گواهی می‌دهد، تا به امروز آدمی همچنان در زمینه علم و صنعت پیش‌تر آمده و مستمراً به ذخیره دستاوردهای علمی و فنی خود افزوده است، ولی آیا می‌توان نتیجه گرفت که انسان در سال‌ها و قرن‌های آینده نیز همچنان فراتر و فراتر خواهد رفت؟

آنچه در طول تاریخ کسب گردیده، منجر به پیدایش یک خصیصه وجودی و یا نوعی تکامل زیستی در نسل‌های لاحق نشده و صرفاً به اکتساب اجتماعی و سنت انتقال نسل به نسل وابسته است. بدین‌روی، از ضربه حوادث تاریخی مصون نبوده و هیچ بعید نیست که در اثر یک اتفاق مخرب جهانی، تمامی اندوخته بشری از میان برود و انسان‌ها مجبور شوند دوباره همه چیز را از سر گیرند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷-۱۹۱).

بنابراین، از دیدگاه علامه مصباح، سیر تکاملی جامعه یا تاریخ قابل اثبات علمی نیست.

نتیجه‌گیری

۱. اگرچه علامه شهید مطهری و علامه مصباح در برخی از مسائل اساسی و بنیادین فلسفه نظری تاریخ، نظیر «اصالت فلسفی جامعه و تاریخ» و تکاملی بودن سیر حرکت آنها، اختلاف نظر دارند و دیدگاه هر کدام در نقطه مقابل دیدگاه دیگری قرار دارد، اما ایشان در بحث قانونمندی جامعه و تاریخ اتفاق نظر داشته، و با وجود اختلاف در نوع تبیین این مسئله و برخی فروعات منشعب از آن، در اصل «قانونمندی جامعه و تاریخ» هم‌نظرند و نکته حایز اهمیت در این زمینه، آن است که این مسئله، از کاربردی‌ترین مسائل فلسفه نظری تاریخ در حوزه پژوهش‌های جامعه‌شناختی است، درحالی‌که دو اصل «اصالت جامعه و تاریخ» و «تکامل جامعه و تاریخ» بیشتر مربوط به حوزه نظری بوده و کاربرد عملی کمتری دارند.

۲. نظرات علامه مصباح و به‌ویژه بیاناتی که ایشان در تبیین و تحلیل یک مسئله ارائه می‌دهند، نسبت به دیدگاه‌ها و تبیین‌های علامه شهید مطهری، به مراتب از اتقان و احکام بیشتری برخوردار بوده و با مبانی فلسفی سازگارتر است. به نمونه‌هایی از تناقض‌های ظاهری عبارات علامه شهید مطهری و نیز اشکالات وارد بر بیانات ایشان اشاراتی گردید.

البته شایسته است به این نکته نیز توجه داشته باشیم که بخش عظیمی از مطالب و دیدگاه‌های شهید مطهری در زمینه «فلسفه تاریخ»، در واقع، محتوای سخنرانی‌ها و جلسات پرسش و پاسخی است که این اندیشمند گران‌قدر در محافل علمی و دانشگاهی ایراد نموده و پس از شهادت ایشان به صورت

مکتوب درآمده است، و چه بسا اگر این کار در زمان حیات پربرکت استاد صورت می‌گرفت و ایشان فرصت بازبینی و ویرایش دوباره مطالب را می‌یافتند، این ایرادها و تناقض‌های جزئی نیز به قلم توانای ایشان برطرف می‌گردید.

منابع

- ادواردز، پل، ۱۳۷۵، *فلسفه تاریخ*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- استنفورد، مایکل، ۱۳۸۵، *درآمدی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران، دانشگاه امام صادق ع و سمت.
- ، ۱۳۸۹، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نشرنی.
- رضوی، سیدابوالفضل، ۱۳۹۱، *فلسفه انتقادی تاریخ*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۸، *فلسفه تاریخ*، چ دوم، تهران، پیام آزادی.
- صادقی علی آبادی، مسعود، ۱۳۸۵، «دو معنای فلسفه تاریخ»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق ع*، ش ۲۹، ص ۹۵-۱۱۰.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۸۱، *فلسفه تاریخ*، تهران، سروش.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.
- مهدی، محسن، ۱۳۷۳، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نوذری، حسینعلی، ۱۳۷۹، *فلسفه تاریخ: روش شناسی و تاریخ نگاری*، تهران، طرح نو.
- والش، دبلیو.اچ، ۱۳۶۲، *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*، ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران، امیرکبیر.

بررسی و نقد اندیشه «تکامل در تاریخ» از منظر استاد مطهری

soleimani@qabas.net

جواد سلیمانی امیری / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

چکیده

یکی از مسائل مهم فلسفه نظری تاریخ مسئله «جهت حرکت تاریخ» است. بسیاری از فیلسوفان تاریخ حرکت تاریخ را رو به تکامل می‌شمارند و اموری همچون پیچیده‌تر شدن مناسبات اجتماعی، پیشرفت علمی، رشد فناوری و صنعت و بهبود اوضاع مادی جوامع بشری را به‌عنوان معیار تکامل تاریخ معرفی می‌کنند که نوعاً ناظر به تحولات رو به صعود ابعاد مادی حیات بشر در گستره زمان هستند. اما استاد شهید مطهری دیدگاه جدیدی را درباره تکامل در تاریخ مطرح کرده و تبیینی خاص و معیاری متمایز با دیدگاه فیلسوفان تاریخ تحت عنوان «تکامل فطری یا انسانی تاریخ» را ارائه کرده است. در این مقال، ابتدا اصل مدعا، مبانی و ابعاد دیدگاه استاد به‌اختصار طرح می‌شود، آن‌گاه ابهام‌های دیدگاه استاد و راه‌های رفع آن ارائه می‌گردد و سرانجام این نکته اثبات می‌شود که دیدگاه «تکامل فطری یا انسانی تاریخ» در حد یک فرضیه درخور توجه و شایسته مطالعه و راستی‌آزمایی افزون‌تر، از اعتبار علمی برخوردار است، ولی در حد یک نظریه، اعتبار علمی ندارد.

کلیدواژه‌ها: مطهری، تکامل، تکامل در تاریخ، فطرت تاریخ.

مقدمه

فیلسوفان و محققان تاریخ دربارهٔ سمت و سوی حرکت تاریخ با یکدیگر اختلاف دارند. برخی به گونه‌ای حرکت تاریخ را تحلیل می‌کنند که گویا قایل به جهت‌دار بودن حرکت تاریخ نیستند. برای نمونه، نظریاتی که برای حرکت تاریخ یک ضابطه و قاعده قایل نیست و به نوعی هرج و مرج در تاریخ معتقد است، به‌طور طبیعی برای حرکت تاریخ، جهت خاصی در نظر نمی‌گیرد. اما شمار زیادی از فیلسوفان مشهور تاریخ جهت حرکت تاریخ را تکاملی و رو به رشد می‌دانند.

پاسکال می‌گفت: خط سیر نسل‌های متوالی بشری طی دوران و اعصار، مانند خط سیر زندگی یک فرد انسانی است که همیشه زنده است و بلا انقطاع یاد می‌گیرد (پولارد، ۱۳۵۴، ص ۲۳).

مارکس، که مراحل تاریخ را به ادوار «اشتراک بدوی، برده‌داری، زمین‌داری، سرمایه‌داری و کمونیسم» تقسیم کرده، معتقد بود: هر دوره‌ای از تاریخ متناسب با درجه‌ای از رشد ابزار تولید، حکومت و عمومیت می‌یابد. در نتیجه، تاریخ در حال تکامل است (ر.ک: مجتهدی، ۱۳۸۱، ص ۱۳-۱۶؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۵، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ آرون، ۱۳۷۰، ص ۱۵۱-۲۳۶).

آگوست کنت معتقد بود: مراحل حرکت تاریخ و تغییرات ساخت اجتماعی کاملاً طبق وضع معرفت بشری است، و چون سیر فکری انسان‌ها تکاملی است و در ذهنشان پدید می‌آید، سیر حرکت تاریخ نیز، که بازتاب آن است، یک سیر تکاملی است؛ یعنی حرکت تاریخ یک حرکت تکاملی است، و در این سیر، شاید توقف باشد، ولی سیر نزولی مطرح نیست (ر.ک: پولارد، ۱۳۵۴، ص ۱۲۳-۱۲۷؛ آرون، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ باتومور، ۱۳۷۰، ص ۳۳۱-۳۳۲).

اشپنگلر مانند ویکو قایل به حرکت حلزونی و صعودی تاریخ است؛ بدین‌سان که هر فرهنگ و تمدنی پس از اتمام قوس صعود، قوس سقوط را طی کرده و از بین می‌رود، ولی در رشد و نمو فرهنگ و تمدن جدید تأثیر می‌گذارد. بنابراین، مسیر حرکت تاریخ ماریپیچی، ولی رو به تکامل است (ر.ک: پولارد، ۱۳۵۴، ص ۱۷۷-۱۸۲).

توین‌بی نیز معتقد است: واحد ارزیابی حرکت تاریخ، تمدن‌ها هستند و تمدن‌ها مراحل خاصی را طی می‌کنند که ابتدایش قوس صعود است، ولی در صورت استقامت نداشتن در برابر تمدن‌های مهاجم، قوس سقوط را طی کرده، نابود می‌شوند. البته این به معنای فقدان تأثیر در تمدن‌های مرتبط و رقیب نیست، بلکه در تکامل آنها تأثیر می‌گذارند و بدین‌سان، حرکت تاریخ به صورت ماریپیچی و رو به رشد و کمال استمرار می‌یابد (ر.ک: توین‌بی، ۱۳۵۳؛ همو، ۱۳۵۶؛ پولارد، ۱۳۵۴، ص ۱۸۲-۱۹۳؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۵، ص ۲۲۸ به بعد).

در آثار متعددی از *استاد شهید مطهری* نیز به بحث «جهت حرکت تاریخ و اندیشه تکامل تاریخ» مورد عنایت ویژه‌ای شده است. ایشان پس از طرح اصل بحث، برخی از دیدگاه‌های فیلسوفان تکامل‌گرای تاریخ را مطرح و دیدگاه مارکس را به‌طور مبسوط تبیین و نقد کرده و سرانجام، ضمن تأیید حرکت تکاملی تاریخ در برخی محورهای منظور نظر فیلسوفان تاریخ، دیدگاه جدیدی برای تکامل تاریخ بیان نموده که درخور تفسیر و تدبیر است. از این‌رو، در این مقال، ابتدا دیدگاه استاد را به اختصار تبیین نموده، آن‌گاه ملاحظاتی دربارهٔ آن مطرح می‌کنیم.

شایان ذکر است که *استاد مطهری* دیدگاه خود درباره «تکامل تاریخ» را در برابر دیدگاه «تکامل در تاریخ» مارکس مطرح می‌کند و تکامل منظور مارکس را «تکامل ابزاری یا مادی تاریخ» و تکامل منظور خود را «تکامل معنوی یا فطری یا انسانی تاریخ» می‌نامد. منظور استاد از «تکامل معنوی» همان گرایش‌های متعالی و ویژه انسان است؛ و مقصودش از «تکامل فطری» نیز تکامل استعدادهای متعالی انسانی؛ یعنی «فطرت» به معنای خاص است که شامل غرایز حیوانی نمی‌شود. مرادش از «تکامل انسانی تاریخ» نیز دقیقاً به معنای تکامل گرایش‌های معنوی و متعالی خاص انسان است.

از آن‌رو که حجم کلمات *استاد مطهری* در مجموعه آثار ایشان درباره «تکامل در تاریخ» به‌طور عام و دیدگاه «تکامل فطری تاریخ» به‌طور خاص زیاد و بعضاً تکراری است، در این نوشتار، ابتدا لبّ مطالب ایشان در قالب گزارش همراه با نقل قول مستقیم ارائه گردیده، سپس ملاحظاتی دربارهٔ دیدگاه استاد بیان می‌شود و آن‌گاه وجه جمع تهافت‌ها و تعارض‌های ظاهری سخنانشان دربارهٔ اندیشهٔ «تکامل تاریخ» بیان می‌شود.

مفهوم «تکامل» از منظر استاد مطهری

در بحث حاضر، ابتدا باید مفهوم «تکامل» را به درستی بررسی کرد؛ زیرا تا معلوم نشود مقصود از تکامل چیست، هرگونه اظهارنظر در باب تکامل یا عدم تکامل تاریخ بی‌فایده خواهد بود.

برخی از محققان مفهوم «پیشرفت» و «تکامل» را مفهومی واحد تلقی می‌کنند، درحالی‌که بسیاری از پیشرفت‌های موجود در دنیای جدید نمی‌تواند معرف تکامل حقیقی تاریخ باشد؛ زیرا برخی از آنها اگر از یک جهت در جامعه بشری رشد ایجاد کرده، از جهات مهم‌تر، موجب رکود جامعه بشری شده است.

از این‌رو، *استاد مطهری* معتقدند: «پیشرفت، تکامل نیست. مثال: سرعت پیشرفت صنعت، پیشرفت خبررسانی، رهایی از تعصبات دینی و رفتاری در تعصبات نژادی و قومی و ملی (ناسیونالیسم)؛ آیا می‌توان گفت: ... علم در همه شئون تکامل یافته است، ولی فلسفه و خلاقیت هنری و خلاقیت اخلاقی

و انسانی و بالاخره، آنچه قابل انتقال نیست تکامل نیافته است؟ فرهنگ در بعضی کشورها، از بعضی جهات تکامل یافته است و از بعضی جهات، نه (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۶۶). اگر مقصود از «پیشرفت» سعادت و آسایش است، نه [بشر پیشرفت نداشته است] (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۶۷). استاد مطهری بین مفهوم «تکامل» و «پیشرفت» تفاوت قایل است و معتقد است: «در مفهوم تکامل، تعالی خوابیده است؛ یعنی تکامل حرکت است، اما حرکت رو به بالا و عمودی. تکامل، حرکت از سطحی به سطح بالاتر است، ولی پیشرفت در یک سطح افقی هم درست است». چنان که در مورد بیماری گفته می‌شود: «فلان بیماری در حال پیشرفت است»، ولی گفته نمی‌شود: در حال تکامل است؛ زیرا در این امر تعالی نهفته نیست. یا اگر سپاهی سرزمینی را اشغال کند این اشغالگری و تجاوز پیشرفت شمرده می‌شود، ولی چون از تعالی تهی است، تکامل محسوب نمی‌شود. بر همین اساس، می‌فرماید:

ای بسا چیزها که برای انسان و جامعه انسان پیشرفت باشد، ولی برای جامعه انسانی تکامل و تعالی شمرده نشود. این را می‌گویم برای اینکه معلوم شود که اگر بعضی از علما در اینکه بتوان نام بعضی از مسائل را «تکامل» گذاشت تردید کرده‌اند، نظرشان خالی از نوعی دقت نیست. با اینکه نظر آنها را تأیید نمی‌کنیم، ولی آنها متوجه نوعی دقت شده‌اند. پس «تکامل» با «پیشرفت» و همچنین با «توسعه» تفاوت دارد («توسعه» و «پیشرفت» تقریباً یک مفهوم دارند) (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۵، ص ۵۱۲).

بر همین اساس، بسیاری از محورهای رشد تمدن بشری مصداق پیشرفت است، نه تکامل، و اگر در جایی از این امور به «تکامل» یاد شده، از باب همراهی کردن با تسامح موجود در ادبیات غیردقیق و حساب‌نشده حاکم بر مباحث فلسفه تاریخ است؛ چنان که استاد مطهری رشد بشر در ابزارسازی و سایر امور تمدنی را مصداق «پیشرفت» می‌خواند، نه «تکامل» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۵، ص ۵۱۴-۵۱۵). بنابراین، استاد مطهری منتقد ادبیات رایج در فلسفه تاریخ است که مصادیق پیشرفت بشر در تاریخ را «تکامل تاریخ» می‌نامند، ایشان در بسیاری از فرازهای سخنان و نوشته‌های خود بر اساس ادبیات حاکم در فلسفه تاریخ و از باب تسامح و ایجاد زبان مشترک، سخن گفته و مصادیق «پیشرفت» را «تکامل» خوانده است.

بیان اجمالی اصل دیدگاه

به نظر می‌رسد بجاست پیش از تبیین دیدگاه «تکامل معنوی یا فطری تاریخ»، ابتدا اصل دیدگاه اجمال بیان شود و به دنبال آن، مبانی و مقدمات شکل‌گیری و سایر ابعاد دیدگاه استاد به گونه تفصیلی مطرح شود.

استاد مطهری در کتاب *تکامل اجتماعی انسان در تاریخ*، ابعاد گوناگون پیشرفت در جوامع انسانی را به چهار تفکیک می‌کند:

۱. ابزارسازی و صنعتی (رابطهٔ انسان با طبیعت)؛

۲. ساختمان جامعهٔ انسانی از حیث پیچیدگی؛

۳. روابط انسان‌ها با یکدیگر؛

۴. رابطهٔ انسان با خودش.

ایشان سپس می‌فرماید: در دو بُعد اول، جای تردید در پیشرفت نیست، اما در دو بُعد سوم و چهارم، برخی تردید کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۵۱۴-۵۲۱). از مجموع مباحثی که شهید مطهری در این کتاب مطرح کرده است، به دست می‌آید که ایشان، دیدگاه تکامل در همهٔ ابعاد را پذیرفته است. از جمله، نوشته است: «ما هم معتقدیم که جامعه بشر همه‌جانبه رو به تکامل است و به مراحل نهایی نزدیک می‌شود» (همان، ص ۵۱۱).

پیشرفت بشر در دو بعد ابزارسازی و صنعتی و ساخت اجتماعی، امری محسوس است. حال جای این پرسش وجود دارد که استاد بر اساس چه تفسیری معتقد است جامعهٔ بشری به مرور زمان، در دو بعد روابط انسان‌ها با یکدیگر و روابط انسان با خود نیز، که جنبهٔ اخلاقی و معنوی دارد، تکامل یافته است؟! این در حالی است که صفحات تاریخ پر از صحنه‌های ظلم و فساد و انحطاط‌های ناشی از جهل بشر است.

با مطالعهٔ آثار استاد در این زمینه، معلوم می‌شود ایشان معتقد است: روند حرکت تاریخ به گونه‌ای است که بشر به تدریج بر خواسته‌های مادی و حیوانی‌اش غلبه یافته، وابستگی‌اش به اعتقادات و باورها زیاد می‌شود؛ یعنی رفتاراش را بر پایهٔ تمایلات مادی و پست شکل نمی‌دهد، بلکه بر اساس تمایلات متعالی و فطری سامان می‌یابد. ایشان معتقد است:

انسان در اثر همه‌جانبه بودن تکاملش، تدریجاً از وابستگی‌اش به محیط طبیعی و اجتماعی کاسته و به نوعی وارستگی - که مساوی است با وابستگی به عقیده و ایمان و ایدئولوژی - افزوده است و در آینده، به آزادی کامل معنوی، یعنی وابستگی کامل به عقیده و ایمان و مسلک و ایدئولوژی خواهد رسید (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۳).

تاریخ بستر ظهور ابعاد فطرت به معنای اعم (تمایلات حیوانی و انسانی) است، ولی با گذر زمان، زمینهٔ ظهور ابعاد متعالی فطرت به معنای اخص بیشتر فراهم شده، هویت انسانی انسان در تاریخ بیشتر بروز پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، «سیر تکاملی بشریت به سوی آزادی از اسارت طبیعت مادی و شرایط

اقتصادی و منافع فردی و گروهی، و به سوی هدفی و مسلکی بودن و حکومت و اصالت بیشتر ایمان و ایدئولوژی است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۹).

البته این به آن معنا نیست که انسان‌ها به تدریج، از بهره‌وری از امور مادی دست شسته، به رهبانیت و دوری‌گزینی از عمران و آبادانی دنیا و کام‌جویی از آن روی می‌آورند، بلکه به آن معناست که «انسان در گذشته، با اینکه از مواهب طبیعت کمتر بهره‌مند بوده، مملوک و اسیر و برده طبیعت بوده است و انسان آینده در عین اینکه حداکثر بهره‌برداری از طبیعت را خواهد کرد، از اسارت طبیعت آزاد و بر حاکمیت خود بر طبیعت خواهد افزود» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۳).

مقدمات فهم دیدگاه تکامل تاریخ استاد مطهری

برای تبیین دیدگاه استاد مطهری، باید به برخی از مبانی و ابعاد دیدگاه ایشان اشاره کرد. البته این مبانی و ابعاد در کلمات ایشان به صورت پراکنده آمده، اما با مطالعه و تأمل در مجموع مطالب ایشان، درباره اندیشه «تکامل در تاریخ»، می‌توان به نکات ذیل برای فهم دقیق‌تر دیدگاه استاد تحت عنوان «تکامل معنوی یا انسانی یا فطری تاریخ» دست یافت:

۱. فطرت داشتن انسان

برخی از فیلسوفان تاریخ معتقدند: انسان در ابتدای تولد از هرگونه استعداد متعالی (غیر حیوانی) تهی است و مانند مومی است که محیط اجتماعی آن را شکل می‌دهد. انسان به‌خودی‌خود، هیچ عنصر شخصیت‌ساز درونی ندارد و جامعه و تاریخ به انسان شخصیت می‌دهد. مکتب مارکس چنین دیدگاهی درباره انسان دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۲). ولی از منظر استاد مطهری، انسان به‌خودی‌خود، جدای از تأثیر محیط بر او، مانند ظرف تهی و توخالی نیست که شخصیتش تنها توسط محیط و جامعه ساخته شود، بلکه از آغاز تولد، دارای گرایش‌های خاص و بینش‌های ویژه‌ای در روح خود است که به فعلیت نرسیده و با تولد و گذشت زمان و ارتباط با سایر هم‌نوعان به فعلیت می‌رسد. به تعبیر دیگر، «از نظر بینش انسانی و فطری، هرچند انسان در آغاز پیدایش، شخصیت انسانی بالفعل ندارد، ولی بذر یک سلسله بینش‌ها و یک سلسله گرایش‌ها در نهاد او نهفته است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۲) و جامعه و تاریخ موجب تقویت یا تضعیف استعدادهای نهفته در فطرت و طبیعت انسان می‌شود. «حرکت انسان به سوی کمالات انسانی‌اش، از نوع حرکت «دینامیکی» است، نه از نوع حرکات

«مکانیکی» (همان)؛ یعنی حاوی استعدادهایی در ضمیر خود است که باید «پرورش» داده شود، نه مانند یک مادهٔ صنعتی. بنابر تفسیر انسانی و فطری تاریخ، انسان و ارزش‌های انسانی به‌خودی‌خود، چه در قالب فرد و چه جامعه، امری اصیل است و تنها ماده خام و ابزار کار محسوب نمی‌شود.

انسان‌ها در روان خود، دارای دو سلسله استعداد و گرایش و بینش هستند: یک سلسله گرایز پست حیوانی که در این زمینه با حیوانات مشترک هستند، و یک سلسله گرایز عالی که خاص انسان است. گاه از این دو دسته به صورت یک‌جا تحت عنوان «فطرت» به معنای اعم یاد می‌شود که شامل دو سطح «پست» و «عالی» است. و گاه از تمایلات پست حیوانی با عنوان «غریزه» و از بینش‌ها و گرایش‌های دینی، اخلاقی، حقیقت‌جویی و زیبایی‌خواهی می‌شود و ارکان اولیه هویت انسانی انسان و فصل‌میز انسان با سایر حیوانات همین امور است؛ یعنی حیوانات تنها دارای گرایز فرودست هستند، ولی انسان علاوه بر این گرایز، از بینش‌ها و گرایش‌های متعالی برخوردار است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۲-۴۲۳).

دو تفسیر «ابزاری» [تفسیر مارکس] و «فطری» دربارهٔ حرکت تکاملی تاریخ، معلول دو نوع مبنای انسان‌شناسی است. بنا بر تفسیر ابزاری تاریخ، انسان موجودی کاملاً مادی و تهی از هرگونه عنصر شخصیت‌ساز درونی است که در برخورد با طبیعت، در اثر جبر محیط و طبیعت بیرونی‌اش شخصیت می‌یابد، «انسان در ذات خود، فاقد شخصیت انسانی است هیچ امر ماورای حیوانی در سرشت او نهاده نشده است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۳۱).

بر اساس این مبنای، تنها چیزی که در انسان اصالت دارد و به صورت غریزه در او وجود دارد ابعاد حیوانی اوست؛ ابعادی همچون احساسات پنج‌گانه، شهوت خوردن و آشامیدن و شهوات جنسی. در نتیجه، انسان «موجودی است اسیر منافع مادی، محکوم جبر ابزار تولید، در اسارت شرایط مادی اقتصادی؛ وجدانش، تمایلاتش، قضاوت و اندیشه‌اش، انتخابش جز انعکاسی از شرایط طبیعی و اجتماعی محیط نیست؛ ... ماده خامی است که در او اقتضای حرکت به سوی مقصد و هدف ویژه‌ای نیست» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۳۱).

نکته مهم‌تر اینکه تأثیر انسان بر محیط صرفاً یک تأثیر جبری و غیرقابل تخلف نیست. انسان به سبب برخورداری از قوا و استعدادهای مزبور، گاه «عکس‌العمل‌هایی در برابر محیط انجام می‌دهد، بر خلاف آنچه یک حیوان ناآگاه و محکوم محیط انجام می‌دهد. خصلت اساسی و ویژهٔ انسان - که معیار انسانیت

اوست و بدون آن از انسانیت فقط نام می ماند و بس - نیروی تسلط و حاکمیت انسان بر نفس خویشتن و قیام علیه تبهکاری های خود است. روشنی های حیات انسانی در طول تاریخ، از همین خصلت ناشی می شود و این خصلت عالی در نظریه ابزاری نادیده گرفته شده است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۳۲).

۲. اصالت فلسفی تاریخ

یکی از مبانی بحث های فلسفه اجتماع و تاریخ این است که آیا جامعه و تاریخ در کنار افراد، دارای وجود جداگانه ای هستند یا تنها یک مفهوم انتزاعی محسوب می شوند که از آرایش افراد نسبت به یکدیگر شکل می گیرند و تنها افراد اصالت فلسفی دارند؟ لازمه سخن برخی از جامعه گرایان درباره جامعه و تاریخ حاکی از این است که آنان برای جامعه و تاریخ در کنار افراد اصالت فلسفی قایلند (ر.ک: کار، ۱۳۵۱، ص ۴۶-۴۷؛ استونز، ۱۳۷۹، ص ۲۰ و ۴۰ و ۷۸؛ گورویچ و مندارس، ۱۳۵۴، ص ۲۰؛ مصباح، ۱۳۷۲، ص ۵۱-۵۳).

هگل و پیروانش تاریخ را کشتارگاه اراده های فردی انسان ها، و شیطانی فریب کار و مکار شمرده اند، و انسان ها را در برابر حوادث تاریخ، تنها قابله هایی توصیف کرده اند که فقط به وضع حمل مادر آبتن تاریخ کمک می کنند. از منظر این فیلسوفان، تاریخ سنگ دل ترین خدایان است که ارابه پیروزی خود را از روی اجساد مردگان و طاغیان به پیش می راند (ر.ک: سروش، ۱۳۵۷، ص ۸-۹) در مقابل، برخی از فردگرایان به گونه ای از جامعه و تاریخ سخن می گویند که لازمه سخن آنان این است که جامعه به خودی خود اصالت فلسفی ندارد و افراد امری اصیل و جامعه امری اعتباری است (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۲، ص ۵۶-۵۴).

در میان فلاسفه اسلامی، استاد شهید مطهری معتقد است: هم فرد اصیل است و هم جامعه، و وجود جامعه در وجود مجموع افراد محقق شده، از مجموع افراد انتزاع می شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۴۶). ایشان در تبیین این نظریه می فرماید:

نظریه سوم، هم فرد را اصیل می داند و هم جامعه را. از آن نظر که وجود اجزای جامعه (افراد) را در وجود جامعه حل شده نمی داند و برای جامعه وجودی یگانه مانند مرکبات شیمیایی قایل نیست، اصالة الفردی است، اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر مسائل روحی و فکری و عاطفی از نوع ترکیب شیمیایی می داند، که افراد در جامعه هویت جدید می یابند که همان هویت جامعه است - هرچند جامعه هویت یگانه ندارد - اصالة اجتماعی است. بنابراین نظریه، در اثر تأثیر و تأثر اجزا، واقعیت جدید و زنده ای پدیده آمده است، روح جدید و شعور و وجدان و اراده و

خواست جدیدی پدید آمده است. علاوه بر شعور و وجدان و اراده و اندیشهٔ فردی افراد، و بر شعور و وجدان افراد غلبه دارد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۳۹).

ایشان معتقد است: جامعه و تاریخ از ترکیب حقیقی ارواح افراد با یکدیگر تشکیل شده است. بنابراین، مانند تک تک انسان‌ها دارای دو دستهٔ مذکور از تمایلات بوده و علاوه بر آنها، دارای خصلت‌های ویژهٔ دیگری نیز هست. ایشان از نظر فلسفی، جامعه را از جنبهٔ رابطه‌اش با اجزا و افراد، مرکب واقعی و از لحاظ خصلت‌ها، ترکیبی از مجموع خصلت‌های عالی و دانی افراد به علاوهٔ یک سلسله خصلت‌های دیگر می‌شناسد که در وجود باقی و مستمر جامعه، که «انسان‌الکل» است، استمرار دارد. این حقیقت که می‌گویند:

رگ رگ است این آب شیرین، آب شور در خلایق می‌رود تا نفع صورت

در اندام باقی و مستمر جامعه، یعنی در وجود «انسان‌الکل» صدق می‌کند. این رگ‌های پیکر اجتماع است که در برخی، آب شیرین و در برخی آب شور در جهیدن است و تا نفع صورت، یعنی تا انسان در روی زمین هست، این جریان ادامه دارد و فنای افراد تأثیری در آن نمی‌بخشد. آری، تکامل انسان و جامعهٔ انسان نظام بهتر به آن خواهد بخشید (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۳). بنابراین، جامعه و تاریخ دارای طبیعتی مرکب از غرایز حیوانی و فطرت انسانی است.

۳. فطرت داشتن تاریخ

نکتهٔ حایز اهمیت دیگر در تبیین دیدگاه تکامل فطری تاریخ این است که بر اساس بینش استاد مطهری، تاریخ نه تنها اصالت فلسفی دارد، بلکه دارای فطرت و طبیعت نیز هست؛ یعنی در پدیدهٔ تاریخ مانند افراد، گرایش‌های خاصی نهفته است. یکی از تمایل‌های تاریخ تمایل به کمال‌خواهی است. طبیعت تاریخ به سبب این میل، همواره رو به تکامل است، ولی چون استعداد‌های نهفته در تاریخ مانند استعداد‌های افراد جنبهٔ مادی و معنوی دارد، تکامل تاریخ تنها منحصر در تکامل در امور مادی و ابعاد سخت‌افزاری تمدن بشری نیست، بلکه جنبهٔ معنوی و نرم‌افزاری- یعنی فکری و فرهنگی و اخلاقی- نیز دارد.

بر حسب این بینش، تاریخ مانند خود طبیعت، به حکم سرشت خود، متحول و متکامل است؛ حرکت به سوی کمال، لازمهٔ ذات اجزای طبیعت و از آن جمله، تاریخ است؛ و طبیعت تاریخ نه یک طبیعت مادی محض، بلکه مانند طبیعت فرد انسان، طبیعتی مزدوج است از ماده و معنی. تاریخ صرفاً یک حیوان اقتصادی نیست. تحول و تکامل تاریخ تنها جنبهٔ فنی و تکنیکی ابزاری و آنچه بدان «تمدن» نام می‌دهند، ندارد؛ گسترده و همه‌جانبه است؛ همه شئون معنوی و فرهنگی انسان را دربر می‌گیرد و در جهت آزادی انسان از وابستگی‌های محیطی و اجتماعی است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۳).

عامل محرک حرکت تکاملی تاریخ فطرت کمال‌خواه نهفته در سرشت تاریخ، و انسان‌های بازیگر آن هستند و این نیرو موجب پیشرفت مادی و معنوی یا تمدنی و فرهنگی جامعه بشری می‌شود؛ زیرا «تکامل ابزار تولید به نوبه خود، معلول حس فطری کمال‌جویی و تنوع‌طلبی و گسترش‌خواهی و ناشی از نیروی ابتکار انسان است. این حس و این نیرو در همه جوانب زندگی انسانی، به موازات با یکدیگر، در حال گسترش بوده و هست» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۶۲۳-۶۲۴).

۴. فرایند تکامل تاریخ

انسان‌ها دارای دو گرایش متضاد دنیوی و اخروی یا مادی و معنوی یا پست و متعالی هستند. برخی از انسان‌ها دارای گرایش‌های حیوانی قوی و برخی دارای میل‌های انسانی پررنگ‌تری هستند. تاریخ عرصه نزار میان دو گروه مذکور است. به دیگر سخن، انسان‌ها در «میان‌غرایز متمایل به پایین، که هدفی جز یک امر فردی و محدود و موقت ندارد و غرایز متمایل به بالا، که می‌خواهد از حدود فردیت خارج شود و همه بشریت را دربرگیرد و می‌خواهد شرافت‌های اخلاقی و مذهبی و علمی و عقلانی را مقصد قرار دهد، به سر می‌برند. در نتیجه، همواره درگیر یک نبرد درونی بین این دو گرایش هستند و این نبرد منجر به نبرد میان گروه‌های اجتماع می‌شود؛ یعنی به نبرد میان انسان‌های کمال‌یافته و دارای آزادی معنوی، و انسان‌های منحط و حیوان‌صفت کشیده می‌شود؛ چنان‌که قرآن مجید این نبرد را در آغاز خلقت، در داستان هابیل و قابیل به تصویر کشیده و قدما از آن با عنوان «نبرد میان عقل و نفس» یاد کرده‌اند. این نبردها همواره در تاریخ وجود داشته است و نقش اصلی در پیشبرد تاریخ ایفا می‌کند.

نبردهای پیش‌برنده تاریخ موجب تکامل انسانیت و ابعاد متعالی فطرت بشر شده است؛ زیرا چه در گذشته تاریخ و چه در آینده، جنبه ایدئولوژیک و ارزشی نبردها به‌تدریج، بیش از جنبه مادی بوده و خواهد بود؛ یعنی برخی از انسان‌ها به‌جای اینکه بر سر شکم و شهوت و زمین و پول با هم بجنگند، برای دستیابی به اهداف معنوی و آرمان‌های متعالی با دیگران می‌جنگند.

در طول تاریخ گذشته و آینده، نبردهای انسان تدریجاً بیشتر جنبه ایدئولوژیک پیدا کرده و می‌کند و انسان تدریجاً از لحاظ ارزش‌های انسانی به مراحل کمال خود، یعنی به مرحله انسان ایده‌آل و جامعه ایده‌آل نزدیک‌تر می‌شود، تا آنجا که در نهایت امر، حکومت عدالت، یعنی حکومت کامل ارزش‌های انسانی- که در تعبیرات اسلامی از آن به «حکومت مهدی» تعبیر شده است- مستقر خواهد شد و از حکومت نیروهای باطل و حیوان‌مآبانه و خودخواهانه و خودگرایانه اثری نخواهد بود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۶۲۶).

این امر نوعی تکامل محسوب می‌شود؛ زیرا جنگ بر سر شهوات حیوانی در عالم حیوانات هم وجود دارد و هیچ تأثیری در رشد ابعاد انسانی انسان ندارد، ولی وقتی انسان‌هایی برای برقراری توحید و معنویت و استقرار دین حق می‌جنگند به‌یقین، ابعاد معنوی وجودشان رشد می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۲۶۶).

۵. الگوی حرکت تکاملی تاریخ

طبق دیدگاه *استاد مطهری*، حرکت تاریخ در پرتو فطرت متعالی انسانی، رو به رشد و تکامل است، ولی نه تکامل قدم به قدم و دائمی، بلکه تکامل مجموعی و نوسانی؛ یعنی برخلاف دیدگاه مارکس، که مراحل تکاملی خاصی برای تاریخ تعریف کرده و معتقد بود: عبور از این مراحل امری جبری است و تاریخ همواره روبه جلو می‌رود و بازگشت در تاریخ معنا ندارد، *استاد مطهری* معتقد است: حرکت تکاملی تاریخ به سبب آنکه انسان در ساختن آن نقش دارد و انسان‌ها دارای اراده و اختیار هستند، یک حرکت نوسانی است؛ یعنی گاه به جلو و گاه به عقب و گاه ایستاست، ولی این روند با تکامل نیز هم‌نواست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۲۱۱-۲۱۲).

بنابر این نظر، تاریخ در کنار پیشرفت، عقب‌گرد هم دارد، ولی وقتی عقب‌گردها و حرکت‌های رو به جلوی تاریخ را با هم مقایسه می‌کنیم و معدل می‌گیریم، معدل حرکت تاریخ تکاملی است؛ یعنی در مجموع، پیشرفت‌های تاریخ بیش از پس‌رفت‌های آن است و تکامل مجموعی تاریخ غیرقابل انکار است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۲۳۵-۲۳۶).

دلایل دیدگاه تکامل معنوی

۱. تبدیل اهداف پست بشر به اهداف متعالی

یکی از استشهدای تاریخی *استاد مطهری* برای اثبات دیدگاهش، جنگ‌های صدر اسلام است؛ زیرا در آن عصر، انسان‌هایی ظهور کردند که با ایمان به توحید و وحی و نبوت و معاد، در راه رشد یکتاپرستی و احیای ارزش‌های دینی و نفی شرک و بت‌پرستی جنگیدند و به جای جنگ برای شکم و شهوت، بر سر امر به معروف و نهی از منکر و احیای ایدئولوژی و ارزش‌های اسلامی جان‌فشانی کردند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۶-۴۳۳)، به گونه‌ای که حضرت علی علیه السلام با این جمله، ماهیت نهضت آنها را مشخص می‌کند: «وَحَمَلُوا بَصَائِرَهُمْ عَلَىٰ أَسْيَافِهِمْ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۳، خ ۱۴۸)؛ بینش‌های واقع‌بینانه

خویش را بر شمشیرهای خود حمل می‌کردند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص: ۴۲۲-۴۲۶)؛ یعنی بر اساس بصیرت دینی با شمشیر جهاد می‌کردند، نه بر پایه شکم و شهوت و شهرت. از سوی دیگر، استاد مطهری به «قیام‌های آزادی‌خواهانه شرق و غرب در دو قرن گذشته برای برقراری مردم‌سالاری، که نمونه‌اش نهضت مشروطیت ایران است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص: ۴۲۲-۴۲۶)، استشهاد می‌کند که برای آزادی از ظلم و استبداد بود و هیچ ربطی با تکامل ابزار تولید نداشت.

۲. استشهاد به قرآن

از منظر استاد، قرآن مجید تفسیر انسانی یا فطری تاریخ را تأیید کرده است؛ زیرا قرآن مجید قافله بشریت از آغاز تا انجام خلقت را به دو دسته کلان «اهل حق» و «اهل باطل» تقسیم می‌کند و تاریخ را بر پایه نزاع این دو گروه تفسیر می‌نماید و در آیه ۱۸ سوره انبیاء می‌فرماید: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ...»؛ بلکه حق را بر باطل می‌افکنیم، پس آن را فروشکند و باطل بی‌درنگ نابود می‌شود... یعنی: ما عالم را به صورت لهو خلق نکرده‌ایم، بلکه پیوسته حق را به سوی باطل پرتاب می‌کنیم و ناگهان باطل را نابود می‌سازیم، از این رو، استاد مطهری می‌فرماید:

بدون شک، تعبیر و تفسیر قرآن از تاریخ، به شکل دوم [تفسیر فطری تکامل در تاریخ] است. از نظر قرآن مجید، از آغاز جهان، همواره نبردی پیگیر میان گروه اهل حق و گروه اهل باطل، میان گروهی از طراز ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - صلوات الله علیهم - و پیروان مؤمن آنها و گروهی از طراز فرعون و جباران یهود و ابوسفیان و امثالهم برپا بوده است؛ هر فرعون‌نوی موسایی در برابر خود داشته است (لِكُلِّ فِرْعَوْنٍ موسى)... در این نبردها و ستیزها، گاهی حق، و گاهی باطل پیروز بوده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص: ۴۳۲-۴۳۳).

ملاحظات تاریخی درباره دیدگاه استاد مطهری

استاد شهید مطهری تقریباً نیم قرن پیش زمانی که مباحث فلسفه نظری تاریخ تازه در مجامع دانشگاهی ایران مطرح شده بود، به مباحث آن عنایت نشان داد و پس از تبیین دیدگاه‌های رقیب، آنها را نقد و سعی کرد دیدگاه خود را به‌عنوان یک فیلسوف و عالم دینی در بحث مذکور تبیین نماید و این شایسته تقدیر و ارج نهادن است و از همین منظر، تلاش ایشان برای تبیین و نقد نظریات مطرح درباره تکامل در تاریخ و تولید دیدگاه جدید درباره آن، میراثی گران‌بها و ماندگار و مفید برای محققان حوزه فلسفه تاریخ بوده و خواهد بود. ولی از آنجاکه نظریات علمی اگر با نگاه متأملانه و انتقادی بررسی شود به مرور زمان، بالنده می‌شوند؛ بدین‌روی در این قسمت، ملاحظات تاریخی درباره دیدگاه تکامل فطری تاریخ مطرح می‌شود که توجه به آنها می‌تواند مفید باشد.

۱. عدم شفافیت معیار «تکامل»

یکی از ملاحظات آنکه در این دیدگاه مشاهده می‌شود عدم شفافیت معیار «تکامل» از منظر استاد است. گرچه ایشان فرموده که جامعه و تاریخ در حال تکامل است و معیار تکامل آن را در شکوفایی استعدادهای فطری جامعه دانسته، ولی از سوی دیگر، معتقد است: کشف استعدادهای فطری— که از منظر ایشان، معیار کمال جامعه و تاریخ محسوب می‌شوند— دشوار است و هنوز وحدت نظری در این زمینه وجود ندارد. همین امر موجب می‌شود تا بخش‌هایی از معیار تکامل تاریخ در هاله‌ای از ابهام بماند و بالطبع، اعتبارسنجی و راستی‌آزمایی دیدگاه در فرایند مطالعات تاریخی دشوار شود. ایشان می‌فرماید:

... ما تکامل جامعه را این‌جور می‌توانیم تعریف کنیم: [به فعلیت رسیدن] استعدادهای فطری‌ای که در جامعه هست و می‌تواند به مرحله فعلیت برسد ... بنابراین، تعریف «تکامل» روی این حساب‌ها تا اندازه‌ای روشن می‌شود، ولی کشف این مطلب که کمال انسان در چیست و کمال جامعه انسان در چیست، می‌توان گفت: مسئله‌ای است که هنوز درباره آن لااقل وحدت نظر پیدا نشده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۲۱۶-۲۱۷).

همچنین در مباحث (نقدی بر مارکسیسم) نیز می‌گوید: هرچه استعدادهایی که در متن خلقت در نهاد انسان‌ها و در نهاد جامعهٔ انسانی قرار داده شده است بیشتر به فعلیت برسد، جامعه بیشتر به کمال رسیده است (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۸۲۵-۸۲۶). ولی ایشان معین نمی‌کند که این استعدادهای نهفته در نهاد انسان چیست؟

اگر مقصود از «استعدادهای فطری»، فضایل اخلاقی و به تعبیر استاد، گرایش‌های متعالی انسان است، شواهد زیادی در تاریخ به چشم می‌خورد که تاریخ بشر از لحاظ اخلاق و معنویت و فضیلت، کارنامهٔ سیاهی داشته، به‌گونه‌ای که اثبات سیر استکمالی در این بخش، کاری بس دشوار است. و اگر مقصود از «شکوفایی استعدادهای فطری» مجموعه استعدادهای مادی و درونی انسان‌ها و جامعهٔ انسانی در بستر تاریخ است، اعم از علوم (فلسفی، تجربی و انسانی)، صنعت، روابط اجتماعی، شهرسازی، باید گفت: تکامل تاریخ در محورهای مذکور مشهود است. اما استاد هویت اصلی انسان و جامعهٔ انسانی را در استعدادهای معنوی انسانی می‌داند، و تکامل مادی، که تأمین‌کنندهٔ رفاه مادی انسان‌ها در تاریخ است، نمی‌تواند معرف تکامل و معیار تکامل انسانی تاریخ باشد؛ چنان‌که خود استاد در کتاب *نقدی بر مارکسیسم*، در عین اذعان به تکامل ابعاد مادی تاریخ، این نوع تکامل را تکامل تاریخ نمی‌داند و می‌فرماید:

این تکاملی که اینها می‌گویند جامعه بشری پیدا کرده است، در سه مورد قابل تصور است: یکی «تکامل در ابزار» که این مطلب مسلم است و جای شک نیست که ابزار تکامل پیدا کرده، دیگر تکامل به معنای «اسپنری»؛ یعنی جامعه در روابط تکامل پیدا کرده و از نظر تنوع و تقسیم کار، متکامل شده است. تکامل به این معنا هم غیرقابل انکار است: ... ولی مسئله دیگر (و مهم‌تر) مسئله معنوی است که آیا انسان همچنان‌که از نظر ابزار و تشکیلات تکامل پیدا کرده است، از نظر معنوی هم تکامل پیدا کرده است؟ جنبه معنوی باز به دو قسمت تقسیم می‌شود: «معنوی» به معنای «علمی»؛ یعنی علم و اطلاع و آگاهی و مانند آن، تکامل در این قسمت هم قابل انکار نیست. قسم دوم، معنوی به معنای «انسانی»، یا به قول اینها «ارزش‌های انسانی و ارزش‌های اخلاقی». آیا جامعه به همان نسبت که در آن دو سه قسمت تکامل پیدا کرده، در ارزش‌های انسانی هم پیش رفته است؟ به آن نسبت که بدون شک پیش رفته و احدی هم ادعا نکرده و حتی اگر کسی بگوید «پیش که نرفته، سهل است؛ در این قسمت‌ها عقب هم افتاده»، به نظر ما، حرف دور از حقیقت نگفته است (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۷۷۹-۷۸۰).

با توجه به مطالب مزبور، معیار تکامل در دیدگاه تکامل فطری تاریخ تا اندازه‌ای مبهم می‌ماند.

۲. تناقض

شاید همین ابهام موجب نوعی تناقض و ناهماهنگی در مجموعه سخنان و نوشته‌های استاد در خصوص اندیشه «تکامل در تاریخ» شده است. استاد از یک‌سو، معتقد است: انسان در آزادی و استقلال از انسان‌های دیگر و آزادی از حیوانیت خودش آزاد نشده و در این زمینه، که ناظر به امور معنوی انسان است، تکاملی پدید نیامده است (ر.ک: همان، ص ۷۸۱-۷۸۲). ولی از سوی دیگر، می‌فرماید: تکامل تاریخ را تنها در تکامل ابعاد مادی تاریخ نباید خلاصه کرد، بلکه بشر در طول تاریخ، در ابعاد معنوی و آزادی از خویشتن خویش نیز رشد و تکامل داشته است؛ چنان‌که در کتاب *قیام و انقلاب مهدی* می‌نویسد:

تحول و تکامل تاریخ تنها جنبه فنی و تکنیکی ابزاری و آنچه بدان «تمدن» نام می‌دهند، ندارد؛ گسترده و همه‌جانبه است؛ همه شئون معنوی و فرهنگی انسان را دربر می‌گیرد و در جهت آزادی انسان از وابستگی‌های محیطی و اجتماعی است. انسان در اثر همه‌جانبه بودن تکاملش، تدریجاً از وابستگی‌اش به محیط طبیعی و اجتماعی کاسته و به نوعی وارستگی، که مساوی است با وابستگی به عقیده و ایمان و ایدئولوژی، افزوده است و در آینده، به آزادی کامل معنوی، یعنی وابستگی کامل به عقیده و ایمان و مسلک و ایدئولوژی خواهد رسید (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۳).

این در حالی است که در کتاب *تقدیمی بر مارکسیسم* در رشد معنوی جامعه بشری در طول تاریخ تردید می‌کند و می‌نویسد:

اگر مسئله کمال انسان را در نظر بگیریم، قبلاً گفتیم که در انسان، سه نوع، بلکه به اعتباری چهار نوع تکامل تصور می‌شود: یکی تکامل ابزارها و فنون؛ دوم تکامل در روابط اجتماعی که به معنای پیچیده‌تر

شدن روابط است؛ سوم تکامل معنوی است که این نوع تکامل مورد تردید است و معلوم نیست انسان در این زمینه تکامل یافته است یا نه؟ (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۷۸۰).

ایشان همچنین به نقل از یکی از نویسندگان و محققان، دربارهٔ انحطاط غرب می‌نویسد:

غرب به دو مصیبت گرفتار است و به همین جهت، تهدید به سقوط می‌شود: یکی خلأ آرمانی؛ دیگر جهنم خوشی‌ها (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۲۰۲). ... این خلأ آرمانی، که او می‌گوید، مربوط می‌شود به مسئله‌ای که ما در کتاب قیام و انقلاب مهدی علیه السلام طرح کردیم که تکامل انسان در جهت رهایی از وابستگی به طبیعت بیرونی و درونی و انسان‌های دیگر و به سوی وابستگی به عقیده و آرمان بوده و خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۲۰۲).

پیدااست که این مطالب با آنچه دربارهٔ تکامل معنوی تاریخ بیان شده معارض است. شاید کسانی بگویند: دیدگاه «تکامل معنوی تاریخ» به این معنا نیست که در همهٔ مقاطع تاریخ، جامعهٔ بشری در حال یک سیر خطی در حال رشد معنوی بوده، بلکه مقصود این است که در یک مسیر مارپیچی در حال رشد معنوی است و استاد آنجا که از سقوط معنوی بشر سخن می‌گوید یا انحطاط اخلاقی غرب را مطرح می‌کند، کلامش ناظر به افت‌های معنوی برخی از مقاطع تاریخی است؛ ولی چون از «تکامل معنوی تاریخ» سخن می‌گوید، سخنانش ناظر به حرکت مجموعی تاریخ یا معدل حرکت جامعه بشری در طول تاریخ در مسیر مادیت و معنویت است. به دیگر سخن، ایشان معتقد است: بشر در عین اینکه در برخی مقاطع زندگی، ضد اخلاق و معنویت حرکت کرده، در برخی مقاطع دیگر به سوی معنویت گام برداشته، ولی مجموع گام‌های رو به معنویت بشر نسبت به گام‌های رو به مادیت بیشتر بوده است و از این رو، می‌توان گفت: معدل سیر حرکت تاریخ در زمینهٔ ارزش‌های اخلاقی و معنوی بیش از سیر حرکت در جهت امور مادی و شهوانی بوده است. شواهد موجود در بیانات استاد مؤید همین نظر است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۲۱۱-۲۱۲ و ۲۳۵-۲۳۶). ولی این توجیه کافی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نقد ما ناظر به اصل «تکامل معنوی تاریخ» است نه گونهٔ تکامل معنوی تاریخ.

۳. فقدان استدلال کافی برای اثبات دیدگاه

نکتهٔ درخور ملاحظهٔ دیگر دربارهٔ دیدگاه «تکامل فطری تاریخ»، کمبود استشهادهای تاریخی یا قرآنی برای اثبات این دیدگاه است. یکی از استشهادهای تاریخی استاد مطهری برای اثبات دیدگاهش، جنگ‌های صدر اسلام است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۶-۴۳۳). ایشان معتقد است: مردم در آن برهه، بر اساس بصیرت دینی با شمشیر جهاد می‌کردند نه بر پایهٔ شکم و شهوت و شهرت. از سوی

دیگر، ایشان به قیام‌های آزادی‌خواهانه شرق و غرب در دو قرن گذشته برای برقراری مردم‌سالاری اشاره می‌کند که نمونه‌اش نهضت مشروطیت ایران بود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۲۶-۴۲۲). این قیام برای آزادی از ظلم و استبداد بود و هیچ ربطی با تکامل ابزار تولید نداشت.

اما پرسش این است که آیا تنها استشهاد به جنگ‌های مسلمانان در بدر و احد و احزاب در حمایت از رسول خدا ﷺ یا حمایت برخی دیگر از حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و اهل بیت علیهم‌السلام که در برخی از مقاطع خاص تاریخ و در مناطق جغرافیایی خاص و بسیار محدود تحقق یافت، برای اثبات حرکت تکاملی کل تاریخ، که پهنه وسیعی از زمین و زمان را دربر می‌گیرد کافی است؟

به نظر می‌رسد این مقدار استشهاد تاریخی برای اثبات ادعای تکامل در حرکت تاریخ کافی نیست؛ زیرا ممکن است کسانی بگویند: بسیاری از جنگ‌های بین کشورها و ملت‌ها در طول تاریخ، مانند جنگ‌های طولانی ایران و روم در عهد باستان باستان، یا لشکرکشی‌های ایران به سوی کشورهای مجاور، یا جنگ‌های خونین جهانی اول و دوم در نیمه دوم قرن بیستم میلادی، که انگیزه‌های مادی و زیاده‌خواهانه و ظالمانه‌ای موجب پیدایش آنها شد و میلیون‌ها کشته بر جای نهاد، شاهد گویایی بر حرکت رو به رشد جامعه بشری در زمینه رشد گرایش‌های حیوانی و مادی. پس تاریخ بشر رو به سقوط و تنازل بوده است.

وجه جمع سخنان استاد

گرچه از مجموع سخنان استاد شهید مطهری در بحث «تکامل در تاریخ» به دست می‌آید که ایشان معیار تکامل را به‌طور شفاف مشخص نکرده و این خود دیدگاه «تکامل فطری تاریخ» را در هاله‌ای از ابهام قرار داده است، ولی با توجه به برخی دیگر از آثار ایشان، تا اندازه‌ای می‌توان به ذهنیت ایشان درباره معیار تکامل در جامعه و تاریخ نزدیک شد. ایشان در کتاب *انسان کامل*، که مجموعه سخنرانی‌هایشان درباره ملاک انسان کامل است، معیارهای در مواردی برای انسان کامل مطرح نموده و سرانجام، معیار مختار خود را بیان کرده است. بدین‌روی، چون طبق مبنای شهید مطهری، وجود جامعه و تاریخ ریشه در وجود افراد انسان دارند، می‌توان گفت: معیار تکامل انسان از منظر ایشان، همان معیار «تکامل تاریخ» است.

استاد مطهری در فصول متعدد کتاب انسان کامل، دیدگاه‌های مکاتب گوناگون درباره معیار انسان کامل را بررسی کرده است؛ مانند: ۱. مکتب عقل (فلاسفه)؛ ۲. مکتب عشق (عرفا)؛ ۳. مکتب قدرت؛ ۴. مکتب محبت (و خدمت به خلق)؛ ۵. مکتب سوسیالیسم (برابری)؛ ۶. مکتب اگزیستانسیالیسم (آزادی).

ایشان ضمن پذیرش معیارهای مزبور به عنوان بخشی از معیار انسان کامل - البته با تعریفی که اسلام برای این معیارها مطرح می‌کند - معتقد است: اسلام تک تک این معیارها را به تنهایی برای تکامل انسان کافی نمی‌داند، بلکه مجموعهٔ آنها و برخی ارزش‌های دیگر انسانی را مایهٔ تکامل بشر می‌داند. از این رو، در بحث «لزوم هماهنگی در رشد ارزش‌ها»، می‌نویسد:

کمال انسان در تعادل و توازن اوست؛ یعنی انسان با داشتن این همه استعدادهای گوناگون، آن وقت انسان کامل است که فقط به سوی یک استعداد گرایش پیدا نکند و استعدادهای دیگرش را مهمل و معطل نگذارد و همه را در یک وضع متعادل و متوازن، همراه هم رشد دهد... انسان کامل آن انسانی است که همه ارزش‌های انسانی در او رشد کنند و هیچ کدام بی‌رشد نمانند و همه هماهنگ با یکدیگر رشد کنند و رشد هر کدام از این ارزش‌ها به حد اعلا برسد... ارزش‌های گوناگونی است که در بشر وجود دارد: عقل، عشق، محبت، عدالت، خدمت، عبادت، آزادی و انواع دیگر ارزش‌ها... «انسان کامل» یعنی: انسانی که قهرمان همه ارزش‌های انسانی است، در همه میدان‌های انسانیت قهرمان است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۳، ص ۱۱۲-۱۲۴).

با توجه به صراحت بیان استاد دربارهٔ معیار انسان کامل و با توجه به ارتباط وجودی انسان و جامعه و تاریخ، می‌توان گفت: معیار تکامل جامعه و تاریخ از منظر *استاد مطهری*، رشد هماهنگ همهٔ ارزش‌های انسانی در افراد جامعه است که در واقع همان رشد و شکوفایی استعدادهای فطری انسان است که ایشان هم در مباحث «فلسفه تاریخ» و هم در کتاب *تعلیمی بر مارکسیسم* آن را مطرح کرده است. در نتیجه، معنای نظریه استاد تحت عنوان «تکامل فطری یا انسانی تاریخ» این می‌شود که تمام ارزش‌ها و استعدادهای متعالی انسان‌ها در طول تاریخ، به‌طور هماهنگ رشد داشته است. ولی این رشد به معنای رشد کمی افراد یا رشد جغرافیایی یا رشد زمانی نیست، بلکه به این معناست که در طول تاریخ، استعدادهای متعالی و فضیلت‌های نوع بشر به‌طور هماهنگ بیشتر شکوفا شده، گرچه در این بین، مفاسد جامعه بشری نیز از بین نرفته و بخشی از تاریخ بشر پر از ظلم و فساد و تباهی است. اما در کنار بقا و حتی رشد رذایل در بخشی از تاریخ، ما شاهد رشد فضایل در بخش دیگری از صفحه‌های تاریخ هستیم؛ یعنی در یک نگاه مجموعی به تاریخ، رشد فضایل در تاریخ، در یک جمع محدود قابل انکار نیست و ظالمان و مفسدان نتوانستند مسیر تکاملی دعوت‌های مصلحان را متوقف و مسدود یا محو و نابود کنند، گرچه مزاحمت‌های فراوانی در مسیر حرکت آنان ایجاد کرد. بنابراین، در مجموع، بخشی از خانوادهٔ بشری از حیات حیوانی صرف به سوی حیات متعالی انسانی حرکت کرد و باورها و ارزش‌ها و اخلاق متعالی در میان‌شان کمال یافت، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: ما شاهد تکامل نوع بشر در تاریخ هستیم.

اما درباره فقدان استدلال کافی برای اثبات دیدگاه استاد، شاید بتوان گفت: *استاد مطهری* شواهد محدود نزاع‌های بشر برای آرمان‌های متعالی را نشانه رشد معنوی و تکامل انسانی نوع بشر می‌داند، نه رشد معنوی اکثریت جامعه بشری؛ بدین بیان که *استاد مطهری* برای سنجش تکاملی یا تنازلی بودن حرکت تاریخ، روحیات و رفتار بیشتر افراد یک مقطع تاریخی نسبت به مقطع ماقبل خود را مطالعه نکرده، بلکه اعتقادات و رفتار نوع بشر را در یک مقطع تاریخ نسبت به مقطع ماقبل آن بررسی کرده است. در نتیجه، اگر در برخی از مقاطع محدود تاریخ و در برخی مناطق خاص، جمع اندکی از جامعه بشری نسبت به مقاطع ماقبل خود ارتقای معنوی بیابد و منافع مادی را فدای آرمان‌های معنوی کند، می‌توان گفت: نوع بشر نسبت به گذشته ارتقای معنوی یافته و گرایش‌های متعالی‌اش بر گرایش‌های پست او مسلط شده است.

نتیجه‌گیری

۱. در اندیشه شهید *مطهری*، «تکامل» غیر از «پیشرفت» است در مفهوم «تکامل» نوعی تعالی نهفته است، ولی در مفهوم «پیشرفت» تعالی اشراک نشده است و از همین رو، بسیاری از محورهای رشد تمدنی بشر را مصداق پیشرفت می‌داند و نه تکامل.
۲. از منظر استاد، در نگاه نخست، می‌توان حرکت تکاملی تاریخ را در چهار حوزه روابط انسان با طبیعت؛ ساخت و تشکیلات اجتماع؛ روابط انسان‌ها با یکدیگر، و رابطه انسان با خودش تصویر نمود که در دو حوزه نخست، حرکت تکاملی تاریخ در محورهایی همچون ابزارسازی و آزادی از طبیعت و پیچیده‌شدن سازمان‌های اجتماع به‌روشنی قابل تصویر است. اما در دو حوزه، که به ابعاد انسانی و اخلاقی و معنوی جامعه بشری برمی‌گردد، گرچه تصویر پیشرفت با مشکل مواجه می‌شود و در برخی از قلمروها می‌توان انحطاط را مشاهده کرد، ولی به اجمال، تکامل تحقق یافته است.
۳. *استاد مطهری* استدلال منکران تکامل تاریخ را نمی‌پذیرد و تفسیر ویژه‌ای درباره تکامل در تاریخ مطرح می‌کند که آن را «تصویر انسانی یا فطری» می‌نامد. طبق این بینش، انسان دارای دو سلسله خصلت‌های حیوانی و انسانی است که تاریخ بستر شکوفایی این خصلت‌هاست. اما هر قدر که از عمر عالم می‌گذرد، گرایش‌های فطری یا انسانی بشر بستر ظهور افزون‌تری می‌یابد و نزاع میان جامعه بشری رنگ غالب مادی و حیوانی خود را از دست داده، رنگ ایدئولوژیک و انسانی به خود می‌گیرد؛ به گونه‌ای که ابعاد متعالی فطرت بشر بیش از پیش شکوفا می‌شود و انگیزه‌های پست و شهوانی در حرکت تاریخ جای خود را به انگیزه‌های متعالی و رحمانی می‌دهد.

۴. از منظر *استاد مطهری*، حرکت تکاملی تاریخ حرکتی مجموعی و نوسانی است؛ یعنی گاه به عقب و گاه به جلو می‌رود و گاه می‌ایستد؛ ولی معدل حرکت‌های رو به جلو بیش از حرکت‌های ایستا و رو به عقب است. از این رو، در نگاه جمعی به حرکت تاریخ، پیشرفت و تکامل غلبه دارد.
۵. از منظر استاد، عامل اصلی حرکت تاریخ، فطرت تکامل جو و قناعت‌ناپذیر انسان است که به هر مرحله‌ای برسد مرحله بالاتر را آرزو و جست‌وجو می‌کند.
۶. دو تفسیر «ابزاری» و «فطری» دربارهٔ حرکت تکاملی تاریخ، معلول دو نوع مبنای انسان‌شناسی است؛ بنا بر تفسیر ابزاری تاریخ، انسان موجودی کاملاً مادی و تهی از هرگونه عنصر شخصیت‌ساز درونی است که در برخورد با طبیعت، در اثر جبر محیط و طبیعت بیرونی‌اش شخصیت می‌یابد. اما تفسیر انسانی و فطری تکامل مبتنی بر این باور است که انسان علاوه بر ابعاد حیوانی، دارای ابعاد انسانی ذاتی است به نام «فطرت الهی» که هویت اصلی انسان به همین امر است که دارای سرشتی حق‌جو، حاکم بر خویشتن، آزاد از مقتضیات طبیعت و محیط و سرشت و سرنوشت است.
۷. ایشان معتقد است: جنگ‌های صدر اسلام که برای احیای کلمه توحید و دین اسلام در جزیرهٔ العرب اتفاق افتاد، نشانه‌ها و دلایلی برای اثبات تکامل معنوی تاریخ است و قرآن مجید نیز مؤید حرکت تکاملی بشر در راستای معنویت و گرایش‌های انسانی است و در این زمینه، به آیات ناظر بر غلبهٔ حق بر باطل در تاریخ استشهد می‌نماید و بر این باور است که قرآن مجید سیر صعودی و کمالی تاریخ را تأیید می‌کند.
۸. ابهام در معیار تکامل، چگونگی ارزیابی تکامل تاریخ و وجود برخی تضادها در بیانات استاد در خصوص «تکامل تاریخ»، و عدم ذکر دلیل کافی بر مدعا از مهم‌ترین ملاحظات دیدگاه استاد محسوب می‌شوند، ولی به نظر می‌رسد با تکیه بر مجموع اشارات استاد در آثار گوناگون، تا حدی می‌توان اصل دیدگاه ایشان را منقح نمود و ابهام‌ها و تناقض‌های آن را رفع کرد. اما فقدان استدلال لازم و کافی برای اثبات دیدگاه، امری است که به دشواری می‌توان آن را جبران کرد.
۹. به نظر می‌رسد دیدگاه استاد دربارهٔ «تکامل در تاریخ» در حد یک فرضیهٔ درخور توجه و مطالعه است راستی‌آزمایی افزون‌تر را می‌طلبد و بدین روی، در حد یک نظریهٔ مستدل علمی قابل قبول نیست؛ زیرا نظریه باید دارای مفاهیم دقیقاً تعریف‌شده، انسجام منطقی، و شواهد تأییدکننده فراوان باشد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۹۳، ترجمه محمد دشتی، چ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- استونز، راب، ۱۳۷۹، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، مرکز.
- آرون، ریمون، ۱۳۷۰، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- باتومور، تی. بی.، ۱۳۷۰، *جامعه‌شناسی*، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسینی کلجاهی، تهران، امیرکبیر.
- پولارد، سیدنی، ۱۳۵۴، *اندیشه ترقی در تاریخ و جامعه*، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، تهران، امیرکبیر.
- توین‌بی، آرنولد، ۱۳۵۳، *تمدن در بوته آزمایش*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۵۶، *تحقیقی در باب تاریخ*، ترجمه ع. وحید مازندرانی، چ دوم، تهران، توس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۵، *تاریخ در ترازو*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۷، *فلسفه تاریخ*، تهران، حکمت.
- کار، ای. اچ.، ۱۳۵۱، *تاریخ چیست؟*، ترجمه حسن کامشاد، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- گورویچ، ژرژ و هانری مندارس، ۱۳۵۴، *مبانی جامعه‌شناسی* (همراه با تاریخ مختصر جامعه‌شناسی)، ترجمه باقر پرهام، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۸۱، *فلسفه تاریخ*، تهران، سروش.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *فلسفه تاریخ*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۳، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۶، *تکامل اجتماعی انسان در تاریخ*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *یادداشت‌های استاد مطهری*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۰، *قیام و انقلاب مهدی*، چ پنجم، تهران، صدرا.

جامعه اسلامی - ایرانی از منظر مستشرقان انگلیسی عصر قاجار با تأکید بر سفرنامه‌ها

shabani.2009@gmail.com

n.karimian93@gmail.com

امامعلی شعبانی / استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک

نورالله کریمیان کریمی / مربی گروه معارف دانشگاه اراک

ماندانا قنوتی / دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اراک

دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۱۸

چکیده

سفرنامه‌های خارجی غالباً توسط مأموران سیاسی و مبلغان مذهبی مسیحی تدوین گردیده که البته منافع، اندیشه‌ها و مقاصد سیاسی- مذهبی خاص خود و دولت‌های متبوعشان را در تصویربرداری از شرایط اجتماعی جامعه اسلامی و در رأس آن جامعه ایرانی در سده‌های اخیر دخالت داده‌اند. مستشرقان انگلیسی از این جمله‌اند که جانب‌دارانه، همراه با تعصب، و توجیه استیلای خود بر جهان اسلام، به نگارش سفرنامه‌هایی در این خصوص مبادرت ورزیده‌اند. این پژوهش درصدد پاسخ به این سؤال اساسی است که مستشرقان انگلیسی چه تصویری از جامعه اسلامی و در رأس آن، ایران عصر قاجار در سفرنامه‌هایشان ارائه کرده‌اند؟ یافته‌های پژوهش ضمن اثبات فرضیه مطرح شده، بیانگر این واقعیت است که نداشتن شناخت واقعی از مذهب و اجتماع اسلامی- ایرانی از یک‌سو، و نیز بینش استعماری- استثنائی انگلیسی‌ها از دیگر سو، موجب گردیده آنان گزارشی همراه با تحقیر نسبت به فرهنگ و اجتماع میهنمان در این دوره و در ابعاد گوناگون در منابع سفرنامه‌هایشان انعکاس دهند که البته با واقعیات تاریخی مغایر است. جوامع اسلامی به شکلی توهین‌آمیز، منحط، کهنه، خرافاتی، جاهل، اهل افراط و تفریط، دو فضای، دروغگو، متملق و در یک عبارت، فلاکت‌زده و عقب‌مانده در اخلاقیات، آداب و رسوم، و اعتقادات مذهبی معرفی گردیده‌اند. در این میان، نگاه بخشی- سطحی و در عین حال، تعمیم یک ردیلت اخلاقی به کل جامعه ایرانی نیز از نکاتی است که نگاه بی‌طرفانه و منصفانه آنان را با تردید جدی مواجه می‌سازد. مستشرقان انگلیس برخلاف دیگر اروپاییان، که به زیبایی‌ها و جذابیت‌های دنیای اسلام نیز توجه نشان داده‌اند، غالباً نگاه یک‌سویه را در این زمینه تبلیغ کرده و از ذکر وجوه مثبت زندگی و فرهنگ مردم آن استتکاف ورزیده‌اند.

کلیدواژه‌ها: سفرنامه، جامعه اسلامی- ایرانی، عصر قاجار، رویکرد تحقیرآمیز، مستشرقان انگلیسی.

مقدمه

مطالعه و بررسی منابع و مآخذ تاریخ جهان اسلام نشان می‌دهد که سفرنامه‌ها بی‌تردید از جمله منابع اصلی شناخت در ابعاد و زمینه‌های گوناگون اجتماعی محسوب می‌شوند. در این میان، باید به سیاحان و مستشرقان اروپایی اشاره کرد که علاوه بر علقه‌های شخصی، محتوای مأموریت‌های سیاسی‌شان مبنی بر شناخت دقیق از اوضاع جامعه اسلامی- ایرانی، برای تأمین منافع سیاسی- اقتصادی دولت‌های استعماری‌شان، موجب گردید تا برای موضوعات اجتماعی و فرهنگی اهمیت ویژه‌ای قایل باشند. نتیجه آن نیز تدوین سفرنامه‌های متعددی است که امروز در دسترس ما قرار دارد. لیکن در این میان، ضروری است گفته شود از آن‌رو که سفرنامه‌های خارجی غالباً توسط مأموران سیاسی و مبلغان مذهبی تدوین گردیده، منافع، اندیشه‌ها و مقاصد سیاسی- مذهبی خاص خود و دولت‌های متبوعشان را در تصویربرداری از شرایط اجتماعی دخالت داده‌اند که این خود بر آسیب‌شناسی بحث تأکید دارد.

مستشرقان انگلیسی- که البته شاید بهتر باشد به جای واژه «مستشرقان» از اصطلاح «مأموران سیاسی انگلستان» استفاده شود؛ چراکه محتوای مقاله پیش‌رو بر این امر صحنه می‌گذارد- از جمله کسانی هستند که جانب‌دارانه، همراه با تعصب و توجیه استیلای خود بر دنیای اسلام، دست به نگارش سفرنامه‌هایی زده‌اند. آنان، که غالباً دیپلمات‌های وابسته به کشور خود بوده‌اند، معمولاً در جهت منافع استعماری، با بینشی استعمارگرانه به جامعه اسلامی- ایرانی نگریسته‌اند. بدین‌روی، نوشته‌هایشان همراه با دیدگاه‌های مغرضانه‌ای است که خود باید در استفاده از این متون در بررسی تاریخ جهان اسلام و ایران مطمحنظر قرار گیرد.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این سؤال اساسی است که مستشرقان انگلیسی چه تصویری از جامعه اسلامی و در رأس آن، ایران عصر قاجار در سفرنامه‌هایشان ارائه داده‌اند؟ فرض نیز بر آن است که نبود شناخت واقعی از مذهب و اجتماع اسلامی- ایرانی از یک‌سو، و نیز منافع استعماری آنان از دیگر سو، موجب گردید تا گزارشی خلاف واقع و همراه با تحقیر و تمسخر ایرانیان در سفرنامه‌هایشان انعکاس یابد که البته این به جد قابل نقد است.

در اهمیت بحث نیز باید خاطر نشان کرد که با توجه به ضرورت بررسی فرهنگ و هویت جامعه اسلامی ایران با روش‌شناسی تاریخی و نیز غلبه نگرش‌های سیاسی- نظامی در تاریخ‌نویسی سده‌های اخیر و با توجه به خلأهای آشکار، سفرنامه‌ها محل رجوع فراوان پژوهشگران حوزه تاریخ اجتماعی بوده است. بنابراین، ضرورت دارد پژوهشگر تاریخ با دیدگاهی انتقادی و نگاهی موشکافانه و علمی نگرش‌های

غالب در این گونه منابع را به دقت بررسی کند. علاوه بر این، نقد و آسیب‌شناسی این منابع می‌تواند ما را در شناخت صحیح جامعه این دوره و نیز ابزارهای شناخت یاریگر باشد. نیز از دیگر سو، بر این نکته صحنه می‌گذارد که نگاه انتقادی غرب نسبت به جوامع مسلمان و از جمله ایران و فرهنگ آن، در نتیجه ارائه نخستین تصاویر منفی و جهت‌دار از آنان شکل گرفته که تا به امروزه نیز اثرات آن پا برجاست.

این پژوهش سعی دارد تا با روش «توصیفی-تحلیلی»، مؤلفه‌های اصلی اجتماع اسلامی-ایرانی عصر قاجار را با استفاده از سفرنامه‌های مشهور انگلیسی این دوره (مانند لیدی شیل، لایارد، لرد کرزن، راولینسون، سرپرسی سایکس و سرهارفورد جونز) مطالعه و بررسی کند.

شرق‌شناسی و رویکرد برتری‌یابی جهان غرب

تاریخ تحولات اروپا از قرن شانزدهم میلادی و در نتیجه، ظهور پدیده‌ای به نام «استعمار» موجب گردید تا شرق‌شناسی برای جهان غرب، اهمیت حیاتی و راهبردی بیابد. از این رو، بی‌سبب نیست که صرفاً از اوایل قرن نوزدهم تا نیمه قرن بیستم میلادی قریب شصت هزار جلد کتاب توسط مستشرقان در حوزه شرق‌شناسی چاپ شده است (ر.ک: سعید، ۱۳۷۱، ص ۶۰-۳۶). تعداد مقالاتی هم که در قرن بیستم و بین سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۹۱ به چاپ رسیده بالغ بر ۷۵/۰۰۰ عنوان بوده است (همان، ص ۱۰۵). این حرکت پرشتاب امروزه می‌تواند آمار و ارقام محیرالعقولی را به تصویر کشد.

در این میان و پس از هر چیز، فهم چند نکته در حوزه شرق‌شناسی ضروری می‌نماید: نخست آنکه از قرن شانزدهم میلادی به بعد، با ظهور دو مکتب فکری «اروپو سانتریسم» و «ساخت‌گرایی»، تحولی در حوزه شرق‌شناسی به وجود آمد. پیش‌فرض این تحول آن بود که شرقیان از نژاد پست محسوب می‌شوند و هرچه از تمدن و فرهنگ در مناطق شرقی یافت می‌شود متعلق به یونان و در حقیقت، غرب است و شرقیان هویت مستقلی از خود ندارند (تمیم‌داری، ۱۳۷۴، ص ۱۳۵). از منظر مستشرقان غربی، طبیعت دو گونه نژاد می‌آفریند: نژاد آفریقایی و آسیایی که نژاد برده‌اند، و نژاد اروپایی که نژاد آقا و متفکرند (همان).

شرق‌شناسی برای تعیین خط‌مشی خود، همواره به صورتی ثابت بر برتری ذاتی غرب در همه ابعاد تأکید دارد. نوشته‌های غربی، شرق را همچون «دیگری» نامعقول، ضعیف و زنانه ترسیم می‌کنند که در تقابل با غرب معقول، قدرتمند و مردانه قرار دارد (ر.ک: سعید، ۱۳۷۱، ص ۲۲؛ صبوری هلستانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲).

نکته دیگر در هدف و انگیزه مطالعات شرق‌شناسی است. مطالعات شرق‌شناسان گرچه در ابتدای امر، یک مسئله کاملاً فرهنگی بود، اما به مرور زمان، رنگ عوض کرد و به عنوان یک ابزار کارآمد، در خدمت استعمارگران و اهداف امپریالیستی درآمد (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۶۲). بر این مدعا، می‌توان چند دلیل ارائه کرد: از جمله اینکه بیشتر پژوهشگران و سیاحان از کارداران و سفرای کشورهای استعماری بودند. زندگی سیاسی آنان در نوشتار حاضر بر این امر صحنه می‌گذارد. از این رو، همراهی مستشرقان با سردمداران استعمارگر برای چپاول بیشتر کشورها و در عین حال، تحمیق آنها یک امر مسلم و انکارناپذیر است. در یک نمونه آشکار، می‌توان به تأسیس «انجمن شرق‌شناسی مصر» و نیز اعزام ده‌ها دانشمند شرق‌شناس همزمان با تهاجم ناپلئون بناپارت فرانسوی اشاره کرد (همان، ص ۱۲۶-۱۳۴).

از دیگر عللی که نشان می‌دهد شرق‌شناسی در خدمت استعمارگران بوده، رشد سریع مؤسسات شرق‌شناسی و محتوای آنها دقیقاً همزمان با دوره توسعه قلمرو جغرافیایی استعمار اروپایی است. بنابراین، تردیدی نیست که علاقه اروپایی‌ها و سپس آمریکایی‌ها به شرق «به علل سیاسی بوده است (سعید، ۱۳۷۱، ص ۳۱ و ۷۹).

نتیجه آنکه شرق‌شناسی و مطالعات غربی‌ها در این حوزه، به‌عنوان یک نیاز برای استیلای همه‌جانبه بر کشورهای شرقی و به‌ویژه کشورهای دارای منابع زیرزمینی، از جمله ایران تعریف می‌شود. در مقابل، مشوق و محرک اصلی این رویکردها نیز نه مراکز آکادمیک و علمی کشورهای مبدأ، که در حقیقت، وزارت امور خارجه و سرکنسول‌های کشورهای استعمارگر—به‌عنوان بازی‌گردانان و صحنه‌گردانان پشت پرده—در کشورهای مستعمره و تحت سلطه قرار داشتند.

رویکرد برترینی جهان غرب و در نتیجه، بینش همراه با تحقیر و تمسخر آنان نسبت به جامعه اسلامی و در رأس آن ایران عصر قاجار، خود عرصه‌های گوناگونی را دربر می‌گیرد که در ذیل، به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. اخلاقیات، آداب و رسوم

مطالعه و بررسی سفرنامه‌های عصر قاجار بیانگر این واقعیت است که آداب و رسوم و نوع اخلاق و رفتار مردم ایران از جمله محورهای اساسی مطمح‌نظر مستشرقان اروپایی و در رأس آنان، انگلیسی‌ها بوده است. البته در این تصویربرداری باید اعتراف کرد که کسی قلم در دست داشته که نه تنها به لحاظ بینشی با فرهنگ این سرزمین بیگانه بوده، بلکه در یکی از دوره‌های پررنگ سیاست استعماری

دولت‌های متبوع خود، به ایران سفر کرده و بدان نگریده است. علاوه بر آن، این نوع قضاوت‌ها بدون در نظر گرفتن شرایط خاص اقتصادی-صنعتی و نیز وضعیت عمومی حاکم بر جامعه ایرانی عصر قاجار محقق شده است، و حال آنکه بخش قابل توجهی از تفاوت‌های حاکم بر اخلاقیات، آداب و رسوم ایرانی و جوامع غربی متأثر از همین دو عنصر است. بنابراین، نوشته‌های آنان سرشار از نگاه‌های غیرواقعی، یک‌سویه و در عین حال، مبتنی بر پیش‌فرض‌های غربی نسبت به عنصر ایرانی و آداب و رسوم اوست (ر.ک: پناهی، ۱۳۸۸، ص ۶۱؛ میرزایی و رحمانی، ۱۳۸۷، ص ۷۳).

گزارش‌هایی که سفرنامه‌نویسان مغرض و بدخواهی همچون *مادام شیل*، *لایارد* و *لرد کرزن* در خصوص اخلاق و رفتار ایرانیان ارائه داده‌اند، غالباً با اغراق و بزرگ‌نمایی همراه بوده است. برای مثال، اگرچه آنان غالباً با هیأت حاکم ایرانی و در حقیقت، اقشار متملق درباری حشر و نشر داشته‌اند، اما دروغ‌گویی و تملق را از ویژگی‌های جامعه ایرانی دانسته‌اند که البته نمی‌تواند با واقعیات موجود و روایت منابع دیگر همخوانی داشته باشد. در هر صورت، ملاحظات ناصحیح و تعمیم‌های ناروا به همه ایرانیان و بازتاب آن در سفرنامه‌ها، نه تنها حکایت از نگاه بخشی به مسائل اجتماعی این دوره دارد، بلکه اساساً با توجه به فرهنگ کهن و ریشه‌دار ایرانی، خود محل نقد جدی است (ر.ک: غروی، ۱۳۵۰، ص ۳۱۷-۳۱۸).

برای مثال، گزارش صاحب کتاب معروف *ایران و قضیه ایران*، *لرد کرزن* - سیاست‌مدار محافظه‌کار انگلیسی و عهده‌دار منصب وزارت امور خارجه در بریتانیا - که سالیان درازی در ایران و حتی هندوستان فعالیت مستمر دیپلماتیک داشته است، بر این امر صحنه می‌گذارد. وی می‌گوید: «مردم هنوز از نعمت تربیت هیچ بهره‌مند نشده‌اند و گرفتار تباهی محیط‌اند». وی سپس غیرمؤدبانه از ایرانیان به‌عنوان انسان‌های فاقد تمدن تعبیر می‌کند و آنان را نیازمند تعلیم می‌داند (کرزن، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۷۵۴).

هنری لایارد، که از طرف *کانینگ* - سفیر بریتانیا در دولت عثمانی - مأموریت حل اختلافات مرزی بین دولت ایران و دولت عثمانی را بر عهده داشت و به این بهانه وارد ایران شده بود، انگلیسی دیگری است که در توصیف اخلاقیات و آداب مردم ایران، گوی سبقت را از هموطنان خود ربوده و الفاظ تند را اینچنین نثار آنان کرده است: «چیزی که از هنگام ورود تا کنون در نزد ایرانی‌ها دیده‌ام تلون مزاج و تغییر عقیده آنهاست... با اینکه در حقیقت، تا کنون با آدم‌های رذل و پست محشور نشدم، ولی این عادت در بین آنها دیده می‌شود که به قرار و مدارهای خود پایبند نیستند... یک ایرانی به‌طور داریم و مستمر دروغ می‌گوید... ایرانی‌ها ما را نجس می‌دانند و اجازه نمی‌دهند که با آنان غذا صرف کنیم و یا

به پیاله آب خوری آنان دست بزنیم» (لایارد، ۱۳۷۶، ص ۳۳۹-۳۴۰). وی همچنین در سفرنامه‌اش، بیش از چهارده بار ایرانیان را واژه «وحشی» خطاب می‌کند که خود از رویکرد ضدایرانی وی خبر می‌دهد (ر.ک: همان، ص ۳۲، ۴۵، ۴۸، ۶۹، ۷۲، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۶).

البته در تحلیل این گزارش، باید گفت:

اولاً، این پرسش در ذهن هر خواننده‌ای شکل می‌گیرد که نویسنده چگونه توانسته است با مدتی اقامت کوتاه در ایران و حشر و نشری محدود با مردم آن و عدم درک ریزه‌کاری‌های فرهنگی، سنن و خلیقات آنان، چنین احکام کلی و قاطعی صادر کند؟

ثانیاً، وی در حالی از نجس بودن اروپاییان در نزد ایرانیان سخن می‌گوید که هم‌طرازان-حتی-انگلیسی‌شان، مکرر به مهمان‌نوازی ایرانیان اشاره کرده‌اند. از جمله این افراد لیدی شیل است که با وجود دیدگاه منفی که نسبت به ایرانیان دارد، هنگام مقایسه رفتار عثمانی‌ها با ایرانیان، به تعریف از ایرانیان پرداخته و چنین بیان می‌دارد که «یک ایرانی- در هر مقامی که باشد- به هیچ وجه، در ادای احترام و برخاستن از جای خود در هنگام ورود یک مهمان مسیحی درنگ نمی‌کند، درحالی که ترک‌های عثمانی... در این باب، پرافاده و گوشت‌تلخ هستند» (شیل، ۱۳۶۲، ص ۸۳-۸۴).

ثالثاً، پذیرش بخشی از این رویکردهای منفی اخلاقی در برخی رجال و شخصیت‌های سیاسی و درباریان، که لایارد مدعی آن است (لایارد، ۱۳۷۶، ص ۳۳۹-۳۴۰) و حتی در برخی از قشرهای جامعه، نمی‌تواند مستمسک خوبی برای متهم کردن کل جامعه ایرانی باشد. علاوه بر این، باید اعتراف کرد که تناقض‌های گفتاری موجود، به‌ویژه در مقایسه با سفرنامه‌نویسان غیرانگلیسی، خود می‌تواند از نگرش جانب‌دارانه و غیرواقعی آنان حکایت داشته باشد.

ویلیام هالینگبری، که در دوران حکومت فتحعلی شاه (۱۲۱۲-۱۲۶۰ق) به ایران سفر کرده، از این حد نیز فراتر رفته و در یک نگاه افراطی و غیرواقع‌بینانه، ایرانیان را «دروغگوترین مردم جهان» خوانده است. وی می‌نویسد: «بزرگ‌ترین نادرستی‌هایی که در عقل نمی‌گنجد، با جدیدترین حالات ممکن به کار می‌برند، و هنگامی که دروغشان آشکار می‌شود به جای شرمند شدن، آن را با خنده‌ای نادیده می‌گیرند، و گاهی اقرار می‌کنند که به نظر آنان، دروغ گفتن مانعی ندارد، مشروط بر اینکه برایشان منفعتی در بر داشته باشد». وی ایرانیان را از زمره مردمی می‌شمارد که استعدادهای خود را غالباً صرف کارهای ناروا می‌کنند (هالینگبری، ۱۳۶۳، ص ۵۰).

مکنزی، اولین کنسول انگلیس در رشت، نیز در ارائه تصویری از جامعه ایرانی عصر قاجاریه،

چنین می‌نویسد: آنان عادت به دروغ‌گویی دارند. او در ادامه، با رویکردی توهین‌آمیز، چنین قضاوت می‌کند که «این ملت با دروغ‌مانوس است». البته در رمزگشایی از این نگاه خصمانه، باید متذکر شد که همراهی نکردن مردم با او - که خود احتمالاً به بی‌اعتمادی آنان نسبت به کارنامه استعمار پیر و کارگزاران آن در ایران بازمی‌گردد - در ارائه اطلاعات درخواستی بی‌تأثیر نبوده است (ر.ک: مکنزی، ۱۳۵۹، ص ۸، ۲۶ و ۳۰). وی همچنین در دیگر صفحات سفرنامه خود، به گونه‌ای توهین‌آمیز ایرانیان را «احمق» و «متعصب» می‌شمارد (همان، ص ۱۵، ۱۵۱، ۲۰۰). مکنزی حتی پا را از این حد فراتر نهاده و در یک مقایسه غیرمنطقی، چنین نتیجه می‌گیرد که «مقایسه بین اروپاییان و آسیاییان شکی باقی نمی‌گذارد که آسیایی‌ها ذاتاً دو رو و احمق هستند و این به‌طور واضح مشخص است (همان، ص ۱۵۱).

در همین زمینه، لایارد نیز همسو با هموطنان انگلیسی خود، مدعی است که قول ایرانیان بی‌ارزش و بی‌اعتبار است (لایارد، ۱۳۷۶، ص ۳۱).

مادام شیل انگلیسی دیگری است که هیچ مسئولیت رسمی در ایران نداشته و به‌عنوان همسر یکی از صاحب‌منصبان حکومتی انگلستان، یعنی کلنل جستین شیل - سفیر انگلستان - در ایران حضور داشته، لیکن دنباله‌رو رویکرد منفی‌بافی دیگر هموطنانش در خصوص ایرانیان بوده است. محتوای کتاب او جلوه‌هایی از زندگی و آداب و رسوم ایران را با ذهنیتی غلط و غرض‌ورزانه، به مخاطب القا می‌کند (ر.ک: شیل، ۱۳۶۲، ص ۲۱۸).

این در حالی است که مطمئناً پژوهشگر هوشمند می‌تواند با اتکا به دیگر منابع این دوره - به‌ویژه نوشته‌های سیاحان اروپایی غیرانگلیسی - دیدگاه سیاست‌مداران مغرضی همچون هالینگبری و یا مکنزی را، که سراسر کینه و غرض‌ورزی ناشیانه نسبت به ایران و ایرانی است، به نقد بکشد. ژوزف آرتور کنت دوگوبینو (۱۳۳۲-۱۳۰۰ق) صاحب «نظریه نژادی» و وزیرمختار دولت فرانسه در ایران و در عین حال، ادیب بنام فرانسوی، درباره صفت دروغ‌گویی، که از سوی چنین اشخاصی به ایرانیان نسبت داده شده، بر این باور است که ایرانیان - با توجه به تعالیم زردشتی و اسلام - مردمانی ذاتاً راست‌گو و پرستنده حقیقت هستند. وی آن‌گاه دروغ‌گویی برخی از ایرانیان را نیز نه صفت ذاتی، بلکه اکتسابی آنان و در نتیجه فشارهای حاکمیت‌های استبدادی و هجوم‌های تاریخی اقوام گوناگون به این سرزمین می‌داند (گوبینو، بی‌تا، ص ۶۵-۶۶).

هالینگبری در بخش دیگری از سفرنامه خود و در توصیف اخلاقیات مردم ایران عصر قاجار،

توهین‌هایی را به ایرانیان نسبت می‌دهد که از عمق نگاه ضدایرانی وی و دولت‌مردان استعمار انگلیس در برهه زمانی مورد اشاره خبر می‌دهد. وی می‌نویسد:

ایرانیان عموماً به پایین‌ترین سطح هرزگی و فساد اخلاقی رسیده‌اند و به گناهان بسیار شرم‌آور معتادند؛ گناهایی که در تمام کشورهای متمدن جهان، مورد تنفر و انزجار است. اما آنها با بی‌شرمی بسیار، مانعی نمی‌بینند که از آن سخن به میان آورند (هالینگبری، ۱۳۶۳، ص ۵۱).

در تحلیل این نگرش‌های مغرضانه، باید خاطر نشان کرد که تعمیم چنین تهمت‌هایی به عموم مردم ایران از اساس غلط است و این‌همه به فقدان شناخت صحیح دیپلمات‌های انگلیسی از جامعه ایرانی و یا بیش‌از‌بیش ضدایرانی آنان بازمی‌گردد. چنین توصیف‌های موهنی البته می‌تواند برای طبقه فاسد و نالایق درباری، که در حشر و نشر با کارگزاران استعمار انگلیس بودند، صادق باشد که اتفاقاً خود آنان در رسوخ و شدت چنین رفتارهایی در دولت‌مردان ایرانی بی‌نقش نبوده‌اند.

نکته عجیب در همه این گزارش‌ها، قضاوت‌های نادرست و در عین حال بی‌مهری نسبت به عشایر مهربان و ساده‌دل ایرانی این دوره است. حتی برخی از مستشرقانی که به‌عنوان چهره علمی مطرح هستند، از قضاوت‌های نادرست و مغرضانه مستثنا نبوده‌اند؛ مثلاً، راولینسون، که به زبان‌های فارسی و عربی مسلط بود و به «معمار ارتش ایران» در عصر ناصرالدین شاه (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق) شهرت دارد، در وصف بختیاری‌ها، آنان را فوق‌العاده بی‌رحم، خون‌خوار، بسیار کینه‌توز و پیمان‌شکن معرفی می‌کند (ر.ک: راولینسون، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹-۱۵۰). وی همچنین در روایتی عجیب و در عین حال، معنادار چنین ادعا می‌کند که «بختیاری‌ها رسم فاتحه‌خوانی را از میان برداشته‌اند؛ زیرا در این صورت، باید دست از زندگی بشویند و تمام وقت خود را صرف فاتحه‌خوانی کنند» (همان، ص ۱۵۰).

لرد کرزن، انگلیسی دیگری است که البته در یک ژست بی‌طرفانه، الفاظ سخیف و در عین حال، بدور از واقعیتی را نثار آنان کرده است:

این ایلات بدون تردید، فضایل و محاسنی هم دارند که توأم با تبه‌کاری آشکار و بی‌ندامت است... خشن و جاهل و گاهی دارای طبع ستمگری‌اند و به کار غارت و تاراج مباحات می‌ورزند. گاهی نیز دزدانی زبردست به‌شمار می‌روند، به مسئله مذهب توجهی ندارند، ولی تعصب و غیرت در آنان به حد جنون شدید است (کرزن، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۳۲۶).

وی در نهایت، چنین نتیجه می‌گیرد که آنان «آسان سبب آزدگی و کفرگویی انسان می‌شوند» (همان). سر جان ملکم - مأمور سیاسی دولت انگلستان در ایران - نیز جمیع آنان را «یغماگر و

راهزن» می‌خواند. وی حتی در ادامه چنین مدعی می‌شود که آنان به این خصلت افتخار و مباهات می‌کنند (ملکم، ۱۳۶۲، ص ۳۰۳).

البته در اینجا لازم است به رویکرد مثبت برخی از سیاحان انگلیسی که خواسته یا ناخواسته نتوانسته‌اند چشم بر واقعیت‌های زندگی عشایری ببندند، اشاره شود؛ مثلاً، لایارد با وجود نگاه ضدایرانی خود به طور اعم، گاهی از خصلت‌های ممتازی مانند مهمان‌نوازی عشایر - علی‌رغم فقر و بی‌بضاعتی - به نیکی یاد کرده است (لایارد، ۱۳۷۶، ص ۷۸ و ۱۳۶) و یا *دوران* به خصلت‌هایی همچون مهربانی و صفات نیکوی دیگر در میان آنان اشاره دارد (دوران، ۱۳۴۶، ص ۱۷۰).

خرافات و در نتیجه، نادان جلوه دادن ایرانیان، یکی دیگر از محورهای نوشته مستشرقان انگلیسی در مقطع قاجاریه است. برای نمونه، جمیز بیلی فریزر در سفرنامه‌اش (*سفرنامه فریزر*) معروف به *سفرنامه زمستانی*)، که در زمره مهم‌ترین سفرنامه‌های عصر فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۶۰ق) محسوب می‌شود، در مقابل توصیفی یکی از اشخاص محلی که شب را زیر درخت گردو نخواست - زیرا موجب مرگ و خفگی او خواهد شد - به سبب بی‌اطلاعی از این نکته علمی، گفته‌ی وی را خرافات دانسته است. فریزر هنگام نقل این ماجرا، نوشته خود را با این جمله توهین‌آمیز آغاز می‌کند که «من امشب از شنیدن خرافات خاص ایرانی لذت بردم» (فریزر، ۱۳۶۴، ص ۴۳۹-۴۴۰). همچنین انتقاد از اعتقاد مردم ایران به «ساعت سعد و نحس» و طالع‌بینی، که خود سابقه‌ای چندهزار ساله در تاریخ آنان داشته (شیل، ۱۳۶۲، ص ۵۹) و نیز تفأل به *دیوان حافظ* و استخاره با قرآن از دیگر نمونه‌هایی است که سیاحان انگلیسی - به سبب نداشتن شناخت صحیح از تاریخ و فرهنگ دینی مردم ایران - جزو خرافه دانسته و آنها را به‌عنوان امری مضحک تلقی کرده‌اند (رک: فریزر، ۱۳۶۴، ص ۱۱۰).

خصلت مهمان‌نوازی یکی دیگر از رفتارهای اجتماعی ایرانیان در عصر قاجار به‌شمار می‌رود که توجه و در عین حال، تعجب سیاحان را به خود جلب کرده است. البته گزارش‌های بسیار آنان دارای تعارض‌های فراوانی است. برای نمونه، افرادی همچون فریزر، که از هیچ نوع بدگویی در خصوص ایران و ایرانی دریغ نکرده، جامعه ایرانی را فاقد روحیه مهمان‌نوازی دانسته‌اند: «جدایی این مردم از بقیه اهل دنیا، مهر و نیکوکاری در زندگانی یا وظیفه مهمان‌نوازی را در دلشان جای نداده است» (همان، ص ۱۸). لایارد نیز از مهمان‌نوازی ایرانی‌ها شکایت داشته و از نوع برخورد آنان در این خصوص، به انتقاد سخن می‌راند (رک: لایارد، ۱۳۷۶، ص ۱۳۳-۱۳۴).

اما سیاحانی همچون شیل، برخلاف هموطنان دیپلمات خود، ایرانی‌ها را چنان مهمان‌نواز

می‌داند که حتی به خاطر به جای آوردن رسم مهمان‌نوازی، حاضرند قوانین و احکام دینی خود را زیر پای بگذارند:

روی میز داخل جادر، ۶ بطری شامپانی با سرپوش نقره‌ای به همراه ۱۲-۱۰ بطری از شراب‌های فرانسوی و اسپانیولی بود. من با خود فکر کردم که این وضع مسلماً مغایر احکام قرآن است و وجود چنین تشکیلاتی را در ایران به خواب هم نمی‌دیدم. ولی آخر سر، به این نتیجه رسیدم که در شرایط مخصوص، تعصب مسلمانان در برابر حس مهمان‌نوازی ایلیاتی تسلیم می‌شود (شیل، ۱۳۶۲، ص ۷۲).

وی در جای دیگری از سفرنامه‌اش با صراحت اعلان می‌دارد: «خارجیان هیچ‌گونه اشکالی در یافتن محل اقامت، حتی در حقیرترین روستاهای ایران نداشته‌اند» (همان، ص ۲۴-۲۵).

پروفسور ادوارد براون از جمله سیاحان و مستشرقان معروف انگلیسی است که مدت مدیدی را در ایران بوده و شرح مفصلی از خصلت مهمان‌نوازی مردم ایران را در سفرنامه‌اش با نام **یک سال در میان ایرانیان** ارائه داده است. گزارش او از تاریخ و اجتماع ایرانی- به سبب نگاه بی‌طرفانه (چنانچه وی یکی از مهم‌ترین و حساس‌ترین مشکلات جامعه ایرانی در عصر قاجار را حاکمان فاسد می‌دانست و از این‌روی، به حال ملت ایران تأسف می‌خورد) (براون، بی‌تا، ص ۱۶-۱۹) و در عین حال، جامع و مانع او بسیار متفاوت از هموطنان انگلیسی‌اش است. بدین‌روی، بی‌سبب نیست که از وی به‌عنوان چهره‌ای ایران‌دوست در اذهان جامعه علمی ایرانی نقش بسته است. براون ضیافت‌ها و مهمان‌نوازی ایرانیان را باشکوه و غیرقابل مقایسه با اروپاییان دانسته (براون، بی‌تا، ص ۱۱۵) و در ادامه، از لذت شب‌نشینی‌های آنان این‌گونه سخن رانده است:

صحبت در مجالس ایرانی‌ها شیرین است و از هر نوع صحبت از قبیل افسانه و تاریخ و فلسفه و حتی مسائل دینی در این‌گونه مهمانی‌ها رد و بدل می‌شود و لطایف و ظرایف هم مبادله می‌گردد و کمتر اتفاق می‌افتد که انسان شبی در یک مجلس شب‌نشینی و شام ایرانی‌ها حضور به‌هم‌رساند و به او بد بگذرد و یک وقت متوجه می‌گردد که پنج یا شش ساعت به سرعت گذشت و موقع صرف شام و خداحافظی رسیده است (همان، ص ۱۱۸).

برای دریافت تحلیل کلی از بینش ضدایرانی مستشرقان انگلیسی و نگاه نادرست و غیرمنصفانه‌شان درباره ایرانیان و اخلاقیاتشان، می‌توان به نوشته‌های هموطنان انگلیسی‌شان، که به هر علتی ابراز شده است، مراجعه کرد. علاوه بر این، تناقض‌های موجود در گزارش‌های آنان نیز به این تحلیل کمک خواهد کرد. برای نمونه، سر هار فورد جونز، اولین وزیرمختار انگلستان در ایران عصر فتحعلی شاه، اساساً مسافران اروپایی را نمونه‌های کاملی از خودخواهی، طمع‌کاری، دروغ‌گویی، حيله‌گری، فساد و

هرزگی دانسته و محروم شدنشان از کمک‌های بومیان را ریشه در رفتارهای ناپسند و قصورشان دانسته است. جالب آنکه وی به هموطنان انگلیسی خود در این زمینه، چنین سخت تاخته است:

اینکه از این به بعد، وقتی عده‌ای از کلای گرسنه و طبقه خاص از لندن‌ها آزادانه به مشرق‌زمین سرازیر شدند، وضعیت به چه منوال خواهد شد، موضوعی است که اگر درباره‌اش چیزی ننویسم و فقط در سکوت به آن بیندیشم، بهتر و عاقلانه‌تر است (جونز، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵).

وی در جای دیگری از نوشته‌اش ضمن آنکه ایرانیان را مردمی «بسیار مؤدب و باتربیت» می‌خواند (همان، ص ۵۷)، در نگرش تحقیرآمیز هموطنان مستشرق خود نسبت به آداب و رسوم و اخلاقیات جامعه ایرانی، چنین استدلال می‌آورد که دیدگاه‌های نادرست و غیرمنصفانه آنان ریشه در مطالعه کتاب‌های سطحی مربوط به ایران دارد که با ذکر مطالب بی‌ربط و مزخرف و داستان‌هایی عجیب و غریب - و گاه سر تا پا دروغ - قصد دارند صرفاً خواننده را سرگرم کنند و به اعجاب وادارند (همان، ص ۶۴).

البته رویکرد مثبت جونز می‌تواند احتمالاً متأثر از دو امر باشد: نخست دانش و بینش علمی و صحیح از تاریخ و جامعه ایرانی، و در درجه دوم، تصویربرداری او از نخستین دهه‌های حکومت قاجار؛ زیرا وی اولین وزیرمختار انگلیس در ایران عصر فتحعلی شاه بود؛ مقطعی که شاید هنوز سیاست‌های استعماری انگلستان بسترها و مقدمات استیلای خود را بر این کشور مهیا می‌کرد.

نکته جالب توجه اینجاست که این سیاست‌مدار انگلیسی در توجیه رفتارهای ناپسند بعضی از ایرانی‌های این دوره نیز شرایط سیاسی ایران، شیوه حکمرانی، و ظلم و ستم نسبت به مردم را دخیل دانسته و از همه مهم‌تر، تعمیم ردایل اخلاقی به همه ایرانیان را - با توجه به تنوع اقلیمی و حتی نوع تغذیه - امری مذموم شمرده، خواستار تصحیح نگرش‌ها و نگاه همه‌جانبه و در عین حال، منصفانه نسبت به جامعه ایرانی شده است (همان).

در همین زمینه، حتی سرپرسی سایکس، که با فعالیت بیست ساله خود در ایران و حضور در سمت‌های سیاسی و با آنکه بینش ضدایرانی در آثارش مشهود است، بسیاری از تهمت‌های ناروای اروپاییان نسبت به ایرانیان و آداب و رسومشان را دور از انصاف و عاری از حقیقت می‌داند (سایکس، ۱۳۶۳، مقدمه؛ بیات، ۱۳۷۷، ص ۳۴۲). وی ریشه این مسئله را در ناآشنایی با زبان مردم ایران دانسته و در مجموع، ایرانیان را به‌طور کلی مؤدب، بذلگو و حاضر جواب می‌شمارد و در مقایسه با مردم هند و پنجاب، که مدت زیادی با آنان حشر و نشر داشته است، برتر می‌شمارد:

ایرانیان از هر حیث، به اهالی پنجاب، که من چندین سال میان آنها زندگی کرده‌ام، مزیت و رجحان دارند؛ زیرا گذشته از صباحت منظر، وسایل خورد و خوراک و لباس آنها نیز بهتر فراهم است و به علاوه، نسبت به یکدیگر کاملاً با سخاوت و دست و دل باز می‌باشند (سایکس، ۱۳۶۳، ص ۳۲۸-۳۲۹).

حتی لایارد نیز تلویحاً اعتراف دارد که عملکرد او و هموطنانش - به ویژه دخالت‌های نابجای دولت او در امور داخلی ایران - موجب ایجاد جو بدبینی نسبت به آنان گردیده و شاید قصور چندانی متوجه جامعه ایرانی دوره قاجاریه نباشد (لایارد، ۱۳۷۶، ص ۱۸ و ۱۰۴).

سر آرنولد ویلسن نیز انگلیسی دیگری است که در گزارش‌های کاری خود، که بعدها با عنوان *سفرنامه ویلسن یا تاریخ سیاسی و اقتصادی جنوب غربی ایران* شهرت یافت، به تشریح خلق خوی ایرانیان پرداخته و برخلاف برخی از هموطنان خود، نسبت به ایرانی و ایرانی با حسن نیت و رویکرد مثبت می‌نگرد. این نماینده کهنه‌کار انگلیسی در سفرنامه‌اش، ایرانی‌ها را بهتر از هندیان دانسته، حتی اعتقادات آنان را شبیه انگلیسی‌ها می‌داند (ویلسن، ۱۳۶۳، ص ۶۱-۶۲؛ نیز ر.ک: ترکمنی آذر، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰-۱۰۱).

۲. اعتقادات و باورهای مذهبی

اعتقادات مردم ایران در بعد مذهبی، همواره بخش انفکاک‌ناپذیر گزارش‌های سیاحان انگلیسی بوده است. این مسئله با توجه به ضرورت شناخت همه‌جانبه مردم ایران - به ویژه در بعد مذهبی - و در نهایت، پیشبرد منافع استعماری در ایران قابل تفسیر است. در اثبات این مسئله، باید خاطر نشان کرد که سفرنامه‌های تدوین شده درباره ایران، غالباً توسط کارگزاران و دیپلمات‌های سیاسی استعمار سیاسی انگلیس تهیه شده است که خود بر این نکته صحنه می‌گذارد.

تاریخ تحولات سیاسی ایران عصر قاجار بیانگر این واقعیت آشکار و در عین حال انکارناپذیر است که غربی‌ها و در رأس آنان استعمار پیر انگلیس، اعتقادات مذهبی مردم ایران، به ویژه اسلام ستیزانده را همواره مانعی بر سر راه منافع خود می‌دیده‌اند. در این زمینه، ایجاد اختلافات مذهبی، با جعل فرقه‌هایی همچون «بهائیت» مهر تأییدی بر این مدعاست. این حساسیت در نوشته‌های آنان هم به خوبی هویداست؛ چنان‌که لرد کرزن دین اسلام را نه تنها یک دین، بلکه یک نوع حکومت معرفی می‌کند:

امواج مجاهدت هیأت مذهبی با دیوارهای سنگین غیرقابل رسوخ اسلام، که شریعتی است شامل همه جوانب و تکالیف و اعمال زندگانی انسان، برخورد می‌کند و از احراز هدف خویش باز می‌ماند. اسلام، که به وجهی بسیار نیکو با شرایط اقلیمی و اخلاقی و موقع و وضع کشورهای که بر آنها دست یافته منطبق است، از گهواره تا

گور، عنان پیروان خود را در چنگ دارد، در نظر اهل شرق، او فقط دین و ایمان نیست، بلکه حکومت است، فلسفه است و همچنین علم و دانش است. شریعت محمد نه‌چندان دولتی است مذهبی و با اگر آوردن این عبارت روا باشد دینی است دولتی (کرزن، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۶۴۶).

مطالعه و بررسی اعتقادات مذهبی مردم ایران و در جهت تحقق مأموریت‌ها و در نهایت، اهداف استعماری، در دستور کار مأموران سیاسی آنان در ایران قرار داشته است. البته عجیب و مضحک اینجاست که افرادی همچون سرپرسی سایکس در نهایت وقاحت و دروغ‌پردازی، هدف و غایت این‌همه سرک کشیدن و کنکاش‌های موزیانه در اوضاع و احوال این ملت را کمک به اصلاحات در ایران عنوان می‌کنند و نه تعقیب اهداف استعماری دولت متبوع خود (سایکس، ۱۳۶۳، مقدمه؛ بیات، ۱۳۷۷، ص ۳۴۲). این در حالی است که با کمی مذاقه و تفکر، به‌خوبی درمی‌یابیم که کمک به اصلاحاتی که منافع کوتاه‌مدت و بلندمدت دولت متبوعشان، یعنی استعمار انگلیس را فراهم کند، هدف غایی‌شان بوده است.

ایرانیان در گزارش‌های مستشرقان انگلیسی عهد قاجار همواره و مکرر به تعصبات و خرافات مذهبی متهم شده‌اند. برای مثال، یکی از مأموران عالی‌رتبه «کمپانی هند شرقی» و عضو «انجمن سلطنتی بریتانیا»، یعنی ستوان الکس بارنز، در تمسخر و استهزای اعتقادات ایرانیان مسلمان «معجزه» را جزو خرافات دانسته و حتی در ادعایی عجیب، انکار این امر را به مطالعات قرآنی مستند می‌کند. وی می‌نویسد:

گرچه ما بر اساس خود قرآن ثابت کرده‌ایم که بنیاد اصلی دین اسلام به معجزات استوار نیست، ولی مسلمانان به چنین اعتقاد ندارند و یک‌صد هزار خرق عادت طبیعت را در تأیید آیین محمد ﷺ برمی‌شمارند (بارنز، ۱۳۴۶، ص ۵۲).

این در حالی است که در آیات متعدد قرآن کریم، به مبحث «معجزه» اشاره شده است؛ از جمله: آیات ۸۸ سوره اسراء؛ ۱۳ سوره هود؛ ۲۳ سوره بقره؛ ۳۸ سوره یونس؛ و ۳۲ سوره طور. علاوه بر آن، مسئله معجزه در بین همه ادیان الهی متفقاً علیه است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷).

در این میان، لایارد ضمن تمسخر اعتقادات مذهبی مردم ایران در خصوص احترام به سادات به‌عنوان اولاد پیامبر اکرم ﷺ، از این حد نیز فراتر رفته، با وقاحت تمام، چنین اظهار می‌دارد که «عمامه سبز بین قبایل وحشی ایران، از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است و اینان بیش از سایرین برای سید و نواده‌های پیغمبر احترام قایلند» (لایارد، ۱۳۷۶، ص ۲۹۳). این خود از بینش ضدایرانی چنین مستشرقانی حکایت دارد.

حتی راولینسون، که مدت زمانی را در بین طوایف لر و بختیاری گذرانده است، به علت عدم درک درست باورهای مذهبی مردم ایران و با برداشتی ناصواب، مردم این منطقه را متهم به پرستش

امامزادگان می‌کند: «در شمال شرقی کوه «باوالین» دره‌ای است که مقبره بابا بزرگ در آن واقع است و فی الواقع، مقدس‌ترین نقطه لرستان است؛ زیرا لرها بجز پرستش این قدیس، هیچ اعتقاد مذهبی دیگری ندارند» (راولینسون، ۱۳۶۳، ص ۱۴۳). وی در ادامه، با قضاوتی کاملاً سطحی، بختیاری‌ها را متهم به بی‌دینی کرده (همان، ص ۱۴۹) و حتی در تعمیمی نادرست، تمام لرها را «علی‌اللهی» قلمداد نموده است. عجیب‌تر از همه، اینکه راولینسون در نهایت، چنین نتیجه می‌گیرد که از منظر لرها، قرآن و حضرت محمد ﷺ اهمیت چندانی ندارند (همان، ص ۱۵۵-۱۵۶).

در این میان، خانم شیل از این حد نیز فراتر رفته و همه ایرانی‌ها را متهم به بی‌دینی کرده است. او مدعی می‌شود که «خداپرستی بدون دین‌داری بسیار رایج است... و این نوع طرز فکر... به صورت یک نوع لاقیدی مذهبی تجلی می‌کند» (شیل، ۱۳۶۲، ص ۱۵۳).

لرد کرزن نیز در یک برداشت یک‌سویه و بدور از واقعیت، چنین اتهاماتی را متوجه بلوچ‌ها می‌سازد: «مذهب آنان نیز مانند رفتارشان حیرت‌انگیز است. آنها ظاهراً مسلمان و سنی‌اند... ولی به مذهب درستی پایبند نیستند. فقط عنوانی برای خود ساخته و اصطلاحاتی عربی به کار می‌برند، درحالی که کتاب مقدس و مراسم و مسجدی ندارند» (کرزن، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۳۱۶). وی البته پیش‌تر از آن، سخت بر باورهای مذهبی ایرانیان تاخته و الفاظ ناصوابی را این‌گونه نثار آنان ساخته است:

با اینکه ایرانیان آشنایی قابل ملاحظه‌ای با مبانی تمدنی دارند، باز این مانع از آن نیست که تعصبات چرند و خرافات هم داشته باشند. مذهب گاهی در نزد ایشان به حالت رکود و فراموشی است و زمانی نیک بارز و عیان است. لحظه‌ای غضب تعصب‌آمیز آنها را برمی‌انگیزد و لحظه‌ای بعد به صورت انکار وجود خدا و رسول ظاهر می‌شود (کرزن، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۳۷).

مستشرقان انگلیسی از بین انواع مراسم مذهبی که در ایران عصر قاجار برگزار می‌شد، به مراسم عزاداری ماه محرم به سبب اهمیت و جایگاه ممتاز آن در بین شیعیان ایرانی، توجه خاصی کرده و به توصیف آن پرداخته‌اند. متأسفانه باید خاطر نشان کرد که مانند دیگر مقوله‌های اجتماعی جامعه ایرانی این دوره، نگاه آنان نسبت به این مقوله نیز سطحی و دور از فهم و درک واقعی روح این نوع مراسم در بطن جامعه ایرانی بوده است. از این رو، گزارش‌های آنان با واقعیت‌های روز فاصله بسیاری داشته است که منابع دیگر نیز بر این نکته صحنه می‌گذارند. برای مثال، لیدی شیل ماه محرم را برای تمام طبقات مردم ایران ماه استراحت و سرگرمی معرفی می‌کند (ر.ک: شیل، ۱۳۶۲، ص ۶۶)، و یا جرج کرزن، که همواره با تندبوی به قضاوت درباره ایرانیان پرداخته، با تنفر از این مراسم سخن گفته است (ر.ک: کرزن، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۲۳).

البته ذکر نکته‌ای در این خصوص ضروری به نظر می‌رسد و آن اینکه شخصیت‌های سیاسی مذکور با وجود بینش ضدایرانی خود، که در جای جای نوشته‌هایشان هویداست، نتوانسته‌اند این هویت افتخارآمیز تاریخی جامعه ایرانی را در تساهل و تسامح مذهبی و همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان و فرق غیرمسلمان در طول تاریخ نادیده بگیرند. آنان در سفرنامه‌های خود، تصریح کرده‌اند که در ایران عصر قاجار، آزادی مذهبی وجود داشته و مسیحیان، یهودیان، زرتشتی‌ها و حتی اقلیتی چون صابئین در کنار مسلمانان در امنیت کامل زندگی می‌کنند (ر.ک: کرزن، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۳۷۲-۳۷۴). حتی شیل مفصل درباره آزادی مذهبی در ایران این دوره چنین سخن گفته است: «با اینکه ایران به وسیله یک حکومت استبدادی اداره می‌شود، ولی در اینجا کم و بیش آزادی‌های مذهبی رعایت می‌شود و... به طور کلی، هیچ‌گونه مجوزی بر مبنای اصول مذهبی، قوانین جاری و سیاست دولت، جهت بدر رفتاری با پیروان عقاید دیگر وجود ندارد و هر فرد مسلمان ایرانی مجاز است هر نوع عقیده مذهبی را به شرطی که با تظاهرات علنی همراه نباشد، اظهار کند و در این راه، می‌تواند حتی منکر خدا باشد و یا شخصی خداپرست، ولی بی‌اعتقاد به هر نوع دین و آیینی باشد».

وی همچنین اشاره دارد که اگر کسی پیروان فرق مذهبی را در ملاء عام به باد ناسزا و تمسخر بگیرد، توسط حکومت تأدیب و مجازات خواهد گردید (شیل، ۱۳۶۲، ص ۱۵۱-۱۵۲).

۳. پوشش و علم و هنر

علاوه بر مقوله‌های ذکر شده، نوع پوشش ایرانیان بخشی از گزارش‌های جانب‌دارانه سیاحان انگلیسی را به خود اختصاص داده است. کرزن این تفکر ایرانی‌ها را که «لباس کوتاه را دور از متانت و وقار می‌شمارند»، به تمسخر می‌گیرد (کرزن، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۹۶) و یا خانم شیل بدون فهم اعتقادات و فرهنگ کهن ایرانی، زنان را محبوس در حجاب توصیف می‌کند (شیل، ۱۳۶۲، ص ۶۳-۶۴).

علم و هنر در دوره قاجاریه مطمح‌نظر سیاحان انگلیسی بوده که البته گزارش‌های آنان باز هم تحت تأثیر ذائقه‌ها و علقه‌های شخصی و یا جایگاه مأموریتی آنان قرار داشته است. برای مثال، سرهارفورد جونز در یک دیدگاه نه‌چندان مثبت، چنین مدعی می‌شود که «ادبیات ایران در مقایسه با ادبیات اروپا، حرفی برای گفتن ندارد!» (جونز، ۱۳۸۶، ص ۲۶۳). البته جای تعجب دارد که چگونه وی درباره ادبیات غنی ایران این‌گونه سخن می‌گوید.

همچنین لیدی شیل بی‌خبر از پیشینه افتخارآمیز ایرانیان در عرصه موسیقی و در یک قضاوتی

سطحی و نادرست، آنان را بی‌اطلاع از موسیقی می‌داند: «این مردم با موسیقی آشنایی ندارند و علاوه بر عدم درک آن، حتی از چگونگی اختلاط اصوات مختلف زیر و بم نیز بی‌خبرند» (شیل، ۱۳۶۲، ص ۸۱).

نتیجه‌گیری

مطالعه و بررسی جامعه اسلامی و در رأس آن ایران عصر قاجار در آثار مستشرقان انگلیسی ما را به نکات چندی رهنمون می‌شود: نخست باید به اهمیت این مقوله در منظومه فکری آنان اشاره کرد که بخش قابل توجهی از نوشته‌هایشان را به خود اختصاص داده است. داده‌های موجود بخشی از خلأ منابع مربوط به تاریخ اجتماعی این دوره را رفع نموده و در عین حال، بنیان‌های اولیه تصاویر جوامع اسلامی در سنت‌های غربی بوده است. دوم آنکه باید به این نکته توجه کرد که مطالب موجود درباره جامعه اسلامی-ایرانی، محل نقد و اعتبارسنجی جدی است. علت این امر به خاستگاه و وابستگی سیاسی مستشرقان به انگلستان و آن هم در اوج سیاست‌های استعماری این دولت، در کنار عوامل دیگری همچون تفاوت‌های فرهنگی شرق و غرب، ناآشنایی با زبان‌های بومی، تجربه‌های تلخ شخصی، بدفهمی‌ها، نگاه مغرضانه، بی‌توجهی به سنت‌ها و ارزش‌های اسلامی-ایرانی، دانش و بینش تاریخی خاص، خیال‌بافی و غلبه جنبه تخیلی، قضاوت و پیش‌داوری و زمینه‌های ذهنی و ذهنیت غلط و غرض‌ورزانه آنان بازمی‌گردد که بر نوع نگرششان در تصویربرداری از اوضاع اجتماعی ایران این دوره تأثیر بسیاری نهاده است. در مجموع، گزارش آنان از ایران عصر قاجاریه، گزارشی همراه با تعصب و غرض‌ورزی و ارائه تصویری غالباً تیره و تار و در عین حال، با رویکردی تحقیرآمیز و گستاخانه بوده است. جامعه ایرانی دوره قاجار به شکلی توهین‌آمیز، منحنط، کهنه، خرافاتی، جاهل، اهل افراط و تفریط، دو فضایی، دروغگو، متملق و در یک عبارت، فلاکت‌زده و عقب‌مانده در اخلاقیات، آداب و رسوم، و اعتقادات مذهبی معرفی گردیده است. در این میان، نگاه بخشی-سطحی و در عین حال، تعمیم یک رذیلت اخلاقی به کل جامعه ایرانی نیز نگاه بی‌طرفانه و منصفانه آنان را با تردید جدی مواجه می‌سازد. مستشرقان انگلیس برخلاف دیگر اروپاییان، که گاهی به زیبایی‌ها و جذابیت‌های سرزمین ایران نیز توجه نشان داده‌اند، غالباً نگاه یک‌سویه را در این زمینه تبلیغ و از ذکر وجوه مثبت زندگی و فرهنگ مردم آن استنکاف ورزیده‌اند. مزید بر این، معدود نگاه‌های متفاوت بعضی از آنان به جامعه ایرانی، نیز نتوانسته است از صیغه اصلی بینش ضدایرانی آنان از یک‌سو، و نیز انعکاس احساس خودبرتربینی غربی‌شان در مقایسه با جنبه‌های زندگی ایرانی از دیگر سو، تقلیل دهد.

منابع

- بارنز، استون الکس، ۱۳۴۶، سفرنامه بارنز (سفر به ایران در عهد فتحعلی شاه قاجار)، ترجمه ترجمه حسن سلطانی‌فر، مشهد، آستان قدس رضوی.
- براون، ادوارد، بی تا، *یکسال در میان ایرانیان*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، کانون معرفت.
- بیات، عزیزالله، ۱۳۷۷، *شناسایی منابع و مآخذ تاریخ ایران*، تهران، امیرکبیر.
- پناهی، عباس، ۱۳۸۸، «بازتاب فرهنگ و اجتماع ایران در سفرنامه‌های اروپاییان»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۳۳، ص ۶۱-۶۹.
- ترکمنی آذر، پروین، ۱۳۷۸، *کتاب‌شناسی گزیده توصیفی تاریخ ایران دوره اسلامی*، تهران، سمت.
- تمیم‌داری، احمد، ۱۳۷۴، «شیوه‌های شرق‌شناسی و ایران‌شناسی»، *نامه فرهنگ*، ش ۱۹، ص ۱۳۱-۱۳۷.
- جونز، هارفورد، ۱۳۸۶، *خاطرات سر هارفورد جونز (روزنامه سفر خاطرات هیئت اعزامی انگلستان به ایران)*، ترجمه مانی صالحی‌علمه، تهران، ثالث.
- دوراند، ای. ار، ۱۳۴۶، *سفرنامه دوراند* (سفر هیأت سر مرتیمور دوراند وزیرمختار انگلیس در ایران)، ترجمه علی محمد ساکی، تهران، آفتاب.
- راولینسون، هنری، ۱۳۶۳، *سفرنامه راولینسون* (گذر از زهاب به خوزستان)، ترجمه اسکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، آگاه.
- زمانی، محمدحسن، ۱۳۸۵، *اسلام‌شناسی و شرق‌شناسی غربیان، تاریخچه، اهداف، مکاتب و گستره فعالیت مستشرقان*، قم، بوستان کتاب.
- سایکس، سرپرسی، ۱۳۶۳، *سفرنامه ژنرال سرپرسی سایکس یا ده هزار میل در ایران*، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران، لوحه.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۹، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق *.
- سعید، ادوارد، ۱۳۷۱، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شیل، ماری، ۱۳۶۲، *خاطرات لیدی شیل* (همسر وزیرمختار انگلیس در زمان ناصرالدین شاه)، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نو.
- صبوری هلستانی، نرجس بانو، ۱۳۸۹، «شرق‌شناسی و امپریالیسم»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۴۵، ص ۱۰۱-۱۰۴.
- غروی، محمد، ۱۳۵۰، *یادی از جهانگردان بنام خارجی و سفرنامه‌های ایشان، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ش ۹۷-۱۰۰، ص ۳۱۷-۳۴۱.
- فریزر، جیمز بیلی، ۱۳۶۴، *سفرنامه فریزر* (سفرنامه زمستانی فریزر)، ترجمه منوچهر امیری، تهران، توس.

- کرزن، جرج ناتانیل، ۱۳۵۰، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غ. وحید مازندرانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- گوپینو، ژوزف آرتور، بی تا، *سه سال در ایران*، ترجمه ذبیح‌الله منصور، تهران، فرخی.
- لایارد، اوستن هنری، ۱۳۷۶، *سفرنامه لایارد*، ترجمه مه‌راب امیری، تهران، انزان.
- مکنزی، چارلز فرانسیس، ۱۳۵۹، *سفرنامه شمال*، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران، گستر.
- ملکم، سر جان، ۱۳۶۲، *تاریخ ایران*، ترجمه میرزا حیرت، تهران، دنیای کتاب.
- میرزایی، حسین و جبار رحمانی، ۱۳۸۷، «فرهنگ و شخصیت ایرانیان در سفرنامه‌های خارجی»، *تحقیقات فرهنگی*، ش ۳، ص ۵۵-۷۷.
- ویلسن، آرنولد، ۱۳۶۳، *سفرنامه ویلسن* (تاریخ سیاسی و اقتصادی جنوب غربی ایران)، ترجمه حسین سعادت‌نوری، تهران، لوحه.
- هالینگبری، ویلیام، ۱۳۶۳، *روزنامه سفر هیئت سرجان ملکم به دربار ایران در سال‌های (۱۷۹۹-۱۸۰۱ و ۱۸۰۰)*، ترجمه امیر هوشنگ امینی، تهران، کتاب‌سرا.

تطورشناسی رویکردها در تدفین شهدای کربلا

Moghadam@rihu.ac.ir
ebrahim1192@chmail.ir

حسین حسینیان مقدم / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
ابراهیم گودرزی / کارشناس ارشد مطالعات تاریخ تشیع پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۰۴

چکیده

خبر دفن سیدالشهدا^{علیه السلام} و یاران ایشان یک روز پس از شهادتشان، توسط قبیله بنی‌اسد از ساکنان منطقه غاصریه، از طریق گزارش ابومخنف به منابع معتبر تاریخی شیعه و سنی راه یافته و منابع پسین از آن استقبال کرده‌اند. گذر زمان این خبر را با نوعی تحوّل و شهرتی متفاوت مواجه کرده است. قرن یازدهم نقطه عطف این تحولات و آغاز رویکرد کلامی و شروع فاصله گرفتن موضوع دفن امام^{علیه السلام} از یک حادثه تاریخی به یک اصل اعتقادی است؛ اصلی که ریشه در برخی احادیث شیعی دارد و تجهیز هر امام توسط امام بعدی را لازم می‌شمارد. قرن سیزدهم لایه‌ای درون رویکرد کلامی شکل گرفت که به‌زودی رایج شد و جایگزین رویکردهای قبلی گردید. رویکرد جدید با تکیه بر آمدن امام سجاد^{علیه السلام} برای تجهیز پدر، آثار عاشورایی را چنان تحت تأثیر قرار داد که بیشتر آنها تا زمان حاضر، ضمن پذیرش این رویکرد، آن را گسترش داده و در برابر رویکرد قبلی مقاومت کرده‌اند. مقاله حاضر با روش «توصیفی-تحلیلی»، ضمن بیان سیر تاریخی اخبار و آرای گوناگون درباره دفن شهدای کربلا و نیز تبیین چگونگی تغییر گزارش دفن امام^{علیه السلام} از یک واقعه تاریخی به یک اصل کلامی درون مذهبی و پس از آن به خبری داستانی، به سه پرسش عاملان دفن، زمان دفن، و چگونگی دفن، بر اساس منابع شیعه و سنی پاسخ داده، خاستگاه رویکرد جدید را تبیین می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: سیدالشهدا^{علیه السلام}، امام سجاد^{علیه السلام}، شهدای کربلا، دفن، بنی‌اسد، علامه مجلسی.

مقدمه

بروز تفاوت‌ها و گاهی تعارض‌های گزاره‌های تاریخی و کلامی سبب پیدایش آراء متفاوتی در بحث‌های تاریخی شده و تاکنون تحقیقی جدی و همه‌جانبه در این خصوص انجام نگرفته است. برخی اخبار تاریخی با دو شیوه تاریخی و کلامی قابل مطالعه هستند که گزارش دفن پیکر پاک سیدالشهدا^{علیه السلام} و اصحاب آن حضرت در این شمار است. رویکرد تاریخی از خاک‌سپاری امام حسین^{علیه السلام} و سایر شهدای کربلا توسط بنی‌اسد خبر می‌دهد و رویکرد کلامی از حضور امام سجاد^{علیه السلام} به هنگام خاک‌سپاری شهدا و دفن پیکر پاک پدر، به دست آن حضرت پرده برمی‌دارد.

از نظرگاه تاریخی، یکی از پرسش‌هایی که بلافاصله پس از حادثه عاشورا در ذهن‌ها نقش بست سؤال از عاملان دفن شهدا بود که به تبع آن، دانستن زمان خاک‌سپاری و چگونگی آن نیز اهمیت یافت. شکل‌گیری چنین پرسشی از آن رو بود که عمر بن سعد بدون دفن پیکرهای پاک شهیدان، سرزمین کربلا را ترک کرد. زمانی نگذشت که قبیله بنی‌اسد، از ساکنان روستای غاصریه، در یک فرسخی شمال شرقی کربلا (حموی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۱۸۳؛ یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق - الف، ص ۱۸۰) به‌عنوان دفن‌کنندگان امام^{علیه السلام} و یارانش شناخته و مشهور شدند.

مورخان شیعی و سنی از قرن سوم تا یازدهم، بی‌هیچ اختلافی خبر/بومخنف را روایت می‌کردند. در آن قرن، علامه مجلسی بر اساس اصل لزوم تجهیز هر امام توسط امام بعدی، دفن سیدالشهدا^{علیه السلام} را توسط امام سجاد^{علیه السلام} دانست (مجلسی، ۱۳۸۲، ص ۶۹۶) که به‌طور طبیعی، نقش قبیله بنی‌اسد در این خبر کم‌رنگ یا منتفی شد. رویکرد کلامی علامه مجلسی به این موضوع، سبب شد دفن امام^{علیه السلام} جنبه اعتقادی یابد و از نقل روایت تاریخی فاصله بگیرد.

از یک‌سو، تعارض موجود میان دسته‌ای از گزاره‌های تاریخی و حدیثی (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۰۷) با ظاهر روایاتی که از لزوم تجهیز هر امام توسط امام بعدی سخن می‌گوید سبب شده است بزرگان شیعه تا قرن یازدهم و برخی معاصران، تفسیری غیر از برداشت علامه مجلسی از آن روایات داشته باشند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۷۱؛ قمی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۶؛ یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق - ب، ج ۷، ص ۳۷۳). از سوی دیگر، برخی حدیث‌شناسان معاصر راه سومی برگزیده‌اند تا دامنه تعارض اخبار را جمع کرده باشند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۳۷).

اما نپذیرفتن تفسیر علامه مجلسی، به معنای قبول نکردن اصل تلقی شده که در این صورت، به وجه جمع نیازی نخواهد بود. آنچه مهم می‌نماید دفاع‌ها و نقدهای انجام‌گرفته در این باره پس از قرن یازدهم

و اعلان رویکرد کلامی است که در مجموع، نشان از تطور گفتمان دربارهٔ یک حادثه دارد؛ تطوری که رواج رویکرد کلامی و متروک شدن تدریجی رویکرد تاریخی را حکایت می‌کند.

در قرن سیزدهم، رویکرد جدیدی در درون رویکرد کلامی شکل گرفت که می‌توان آن را «رویکرد داستانی» نامید. در آن قرن، مؤلف کتاب *اسرار الشهداء* (دربندی، بی‌تا، ص ۴۵۲) با بیان خبری دربارهٔ چگونگی حضور بنی‌اسد و امام سجاد علیه السلام در کربلا و کیفیت دفن سیدالشهدا علیه السلام و سایر شهدا توسط آن حضرت و بنی‌اسد، فقدان چنین گزارشی را در منابع پیشین جبران کرد و آثار عاشورایی بعدی استقبال گسترده‌ای از آن کردند.

مطالعات صورت‌گرفته نشان می‌دهد پژوهشی مستقل و روشمند این سه رویکرد را ترسیم نکرده است. بیشتر نگاه‌های عاشورایی از قرن یازدهم تاکنون، تنها از لزوم حضور امام سجاد علیه السلام و دفن پدر به دست ایشان بر اساس اصلی درون‌مذهبی سخن گفته و به‌راحتی از کنار آن گذشته‌اند. به نظر می‌رسد یکی از کاستی‌های نوشته‌ها و تحقیقات عاشورایی معاصر نیز عدم طرح این بحث و واکاوی سیر تاریخی آن به مقدار کافی است.

به‌عنوان پیشینهٔ بحث در آثار تحقیقی سال‌های اخیر، می‌توان از مجموعهٔ شش جلدی *مع الركب الحسينی* نام برد که در جلد پنجم آن، رویکرد داستانی به تصویر کشیده شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۴۲). *دانش‌نامهٔ امام حسین علیه السلام* با رویکرد کلامی، دیگر اثر تحقیقی معاصر است که در جلد هفتم آن، نویسنده با پیشنهاد دو وجه جمع، در پی آشتی دادن دو رویکرد تاریخی و کلامی است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۳۷). اما به نظر می‌رسد بهترین بحث ارائه‌شده در این زمینه، از مترجم *نفس المهموم* است که در چند صفحه، ذیل خبر دفن شهدا، مطالب مفیدی ذکر کرده است (قمی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۶). با این حال، گفتار ایشان بیشتر سمت‌وسوی کلامی داشته، با موضوع پژوهش تاریخی فاصله دارد.

مقالهٔ حاضر درصدد بررسی درستی یا نادرستی اصل کلامی مطرح‌شده نیست. آنچه در این نوشتار خواهد آمد مطالعهٔ انتقادی منابع شیعه و سنی به منظور تبیین تحولات ایجادشده و دستیابی به سیر تاریخی و چگونگی تطور رویکردی این حادثه در گذر زمان، بر اساس روش «توصیفی-تحلیلی»، همراه با پرداختن به سه پرسش‌عاملان دفن، زمان دفن، و چگونگی دفن شهدای کربلاست.

این مقاله در دو بخش سامان یافته که در بخش اول، منابع اهل سنت و در بخش دوم، منابع شیعه بررسی شده است، با این تفاوت که آثار سنی به‌سبب عدم تطور، تا قرن هفتم مطالعه می‌شد، و آثار

شیعه به سبب تغییر رویکرد، تا به امروز محل رجوع و بررسی قرار دارد. گستردگی قلمرو زمانی و تعداد فراوان آثار شیعی سبب سامان‌دهی بحث در سه مقطع زمانی قرن‌های سوم تا هفتم، هفتم تا یازدهم، و یازدهم تا کنون شده است.

بخش اول: منابع اهل سنت دفن‌کنندگان شهدا

منابع عامه سه نظر درباره خاک‌سپار یا خاک‌سپاران شهدای کربلا ارائه داده‌اند:

الف. بنی‌اسد

مورخان اهل سنت جز ابن‌سعد، ساکنان غاضریه از قبیله بنی‌اسد را دفن‌کنندگان امام حسین علیه السلام و یاران ایشان می‌دانند:

بلاذری: ساکنان غاضریه از قبیله بنی‌اسد پیکر امام حسین علیه السلام و یاران ایشان را - که خداوند رحمتشان کند - یک روز پس از کشته شدنشان به خاک سپردند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۰۵).
دینوری می‌نویسد: ساکنان غاضریه جمع شدند و پیکر کشته‌شدگان را به خاک سپردند (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۲۶۰).

طبری: ساکنان غاضریه از بنی‌اسد، حسین علیه السلام و یارانش را یک روز پس از کشته شدنشان به خاک سپردند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۵۵).

خوارزمی: هنگامی که [عمر سعد و لشکرش] به سوی کوفه رفتند و شهدا را بر همان حال رها کردند، ساکنان غاضریه، از قبیله بنی‌اسد آمدند و یاران حسین علیه السلام را کفن کردند و بر آنان نماز خواندند و به خاکشان سپردند (خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۴).

سبط‌بن جوزی، ابن‌اثیر و ابن‌کثیر، که خبر را از منابع پیش از خود همچون طبری گرفته‌اند، نیز همین نظر را دارند (محمودی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۸۰؛ ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۸۹).

گرچه در نسخه موجود از الفتوح خبری در این باره نیست، اما در ترجمه موجود از آن، که متعلق به قرن ششم است، خبر حضور بنی‌اسد و دفن شهدا توسط آنان بیان شده که احتمال دارد گزارش یادشده، یا در نسخه موجود از الفتوح نزد مترجم بوده و یا وی این گزارش را از دیگر منابع گرفته و در تکمیل خبر ابن‌عشیم به متن ترجمه افزوده است (مستوفی، ۱۳۷۲، ص ۹۱۴).

ب. غلام زهیر بن قین

این قول یکی از دو خبر/ابن سعد است که بر اساس آن، از میان شهدای کربلا، امام علیه السلام و زهیر توسط شجره غلام وی کفن شده‌اند. در این نقل، اشاره‌ای به دفن نشده است، ولی در بررسی آن خواهد آمد که این گزارش علاوه بر کفن، دفن را نیز شامل می‌شود.

ابن سعد می‌نویسد: زهیر بن قین با حسین علیه السلام کشته شد. همسر زهیر به غلام وی به نام شجره گفت: برو مولایت را کفن کن. شجره می‌گوید: آمدم و حسین علیه السلام را برهنه دیدم. با خودم گفتم: مولای خود را کفن کنم و حسین علیه السلام را واگذارم؟! پس حسین علیه السلام را کفن کردم. سپس بازگشتم و ماجرا را به همسر زهیر گفتم. او کارم را نیکو شمرد و کفن دیگری به من داد و گفت: برو و مولایت را کفن کن. من نیز چنین کردم (ابن سعد، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰، ص ۴۸۵).

ج. ذکوان (ابو خالد)

این قول خبر دیگر ابن سعد است که بر اساس آن، ذکوان به ابن زیاد گفت: اجازه بده من این سرها را دفن کنم. ابن زیاد هم اجازه داد و ذکوان آنها را کفن کرد و در گورستان به خاک سپرد. بعد از آن به سراغ جنازه‌ها رفت و آنها را نیز کفن کرد و به خاک سپرد (همان، ص ۴۸۴).

نقد و بررسی اقوال

الف. بنی اسد

هرچند منابع یادشده بنی اسد را دفن‌کنندگان امام علیه السلام و سایر شهدا می‌دانند، نقل خوارزمی درباره دفن امام علیه السلام دارای ابهام است. او حرفی از خاک‌سپاری امام علیه السلام نکرده و تنها از دفن سایر شهدا سخن گفته است. تعبیر دینوری در برخی آثار معاصر به گونه‌ای ترجمه شده که اشکال مزبور به آن نیز وارد است (محمدی ری شهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۳۰). در اینکه چرا خوارزمی نامی از سیدالشهدا علیه السلام نکرده است دو احتمال وجود دارد: نخست آنکه او کسی غیر از بنی اسد را متولگی دفن امام علیه السلام می‌داند. دیگر آنکه خوارزمی عین خبر را نیاورده و همین امر موجب شده است نام امام علیه السلام در بیان او حذف شود. با توجه به نکات ذیل، احتمال اخیر بر احتمال نخست ترجیح دارد:

۱. روشن است که اگر خوارزمی کسی جز بنی اسد را عهده‌دار دفن امام علیه السلام می‌دانست از آن سخن می‌گفت و به راحتی از کنار این مسئله عبور نمی‌کرد؛ زیرا صحبت از دفن امام علیه السلام مهم‌تر از بیان دفن سایر شهداست.

۲. برخی همچون طبری خبر را با سند نقل کرده‌اند. بعضی همچون دینوری، که در پی اختصار بوده‌اند، خبر را خلاصه نموده‌اند، خوارزمی هم اصل گزارش را نیاورده، و حال آنکه منبع هر سه تن گزارش ابومخنف است.

۳. گویا تاکنون کسی به عبارت خوارزمی در این باره اشکال نکرده و برداشت همگان از عبارتش همان قول مشهور است. با توجه به نکات یادشده، خوارزمی نیز بنی‌اسد را عاملان دفن امام علیه السلام می‌داند.

ب. غلام زهیر بن قین

برشمردن این خبر به‌عنوان یکی از اقوال دفن از آن‌روست که به‌طور حتم، دفن شهدا با آن شرایط، از کفن کردن ایشان مهم‌تر بوده است. مقصود *دلهم* همسر زهیر نیز از فرستادن شجره به کربلا، دفن زهیر بوده و صرف کفن کردن، مطلوب او نبوده است. علت اینکه او به شجره کفن داده و از او خواسته تا مولایش را کفن کند، غارت شدن لباس‌های شهدا و عریان بودن بدن‌های پاکشان بوده است. بی‌گمان، نخستین کسی که از شجره دربارهٔ دفن امام علیه السلام و زهیر سؤال کرده *دلهم* است. اگر شجره تنها به کفن کردن ایشان اکتفا نموده و دفنشان نکرده باشد، شایستهٔ نکوهش است. اما از غلامی همچون او، که امام علیه السلام را در کفن کردن، بر مولای خویش مقدم می‌دارد، بعید است که ایشان را دفن نکرده باشد، مگر آنکه گفته شود: دفن نکردن ایشان علتی داشته که این ادعا قابل قبول نیست؛ زیرا در این صورت، شجره به آن اشاره می‌کرد. علاوه بر این، اگر مانعی برای دفن وجود می‌داشت، برای کفن کردن نیز می‌بود.

دربارهٔ این خبر، نکات و سؤالاتی وجود دارد که توجه به آنها صحت آن را با تردید مواجه می‌سازد:

۱. عدم نقل خبر در کنار گزارش *ابومخنف* در منابع عامهٔ هم‌عصر با *ابن‌سعد*، همچون دینوری، بلاذری و طبری؛ اگرچه *سبط‌بن جوزی* (*سبط‌بن جوزی*، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۰) در قرن ششم، این خبر را آورده، اما منبع او *ابن‌سعد* است و آن‌گونه که گذشت، او نیز دفن امام علیه السلام و یارانش را به دست بنی‌اسد می‌داند (محمودی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۴).

۲. این خبر با عقیدهٔ شیعه مبنی بر لزوم تجهیز هر امام توسط امام بعدی سازگار نیست.

۳. طبق خبر، امام علیه السلام و زهیر کفن شده‌اند، و حال آنکه در قسمت چگونگی دفن خواهد آمد که بر اساس منابع شیعه و سنی، شهدا بدون کفن به خاک سپرده شده‌اند.

۴. این خبر با خبر دیگر *ابن‌سعد* در تعارض است.

۵. شجره چگونه بدن بی سر، عریان و خون‌آلود امام علیه السلام و زهیر را شناسایی و کفن کرده است؟! لحن خبر به گونه‌ای است که او به راحتی پیکر پاک امام علیه السلام و زهیر را دیده و شناخته است. سخن از کسی که او را در این کار راهنمایی کرده یا یاری داده باشد، نیست. گویا شجره به تنهایی متکفل این امر بوده که قبولش مشکل است. شجره نمی‌توانسته است اجساد شهدا را شناسایی کند؛ زیرا پس از آنکه زهیر همسرش را طلاق داد و به کاروان حسینی پیوست، *ذلهم* و دیگر همراهان او به کوفه رفتند که به‌طور حتم، شجره نیز در میان آنان بوده است (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۲۴۶؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۶).

پس از انتشار خبر شهادت امام علیه السلام و یارانش و اینکه ایشان عریان روی خاک رها شده‌اند، شجره به فرمان *ذلهم* برای کفن کردن و خاک‌سپاری مولایش به کربلا آمده است. برخی خواسته‌اند حضور *ذلهم* را در کربلا اثبات کنند که در صورت پذیرش، شجره نیز همراه او، معرکه عاشورا را درک کرده و پس از واقعه، قادر بوده است امام علیه السلام و زهیر را شناسایی کند (مظفری و جمشیدی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰). اما این سخن صحیح نیست؛ زیرا منابع اتفاق دارند که *ذلهم* در کربلا حضور نداشته و پس از طلاق همان‌گونه که گفته شد، به کوفه رفته است. از سوی دیگر، نام او در میان زنان به اسارت درآمده نیست؛ چنان‌که نام شجره نیز در میان غلامان حاضر در کربلا، اسیران و یا نجات‌یافتگان واقعه عاشورا یافت نمی‌شود.

۶. *ابومخنف* خبر جدایی زهیر از همسرش و پیوستن او به امام علیه السلام را بدون واسطه از خود *ذلهم* شنیده و نقل کرده است (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۶). سؤال این است که چرا *ذلهم* چیزی درباره فرستادن شجره برای کفن کردن زهیر به او نگفته است؟ که در صورت بازگو کردن، شایسته بود *ابومخنف* آن را در کنار خبر بنی‌اسد نقل کند. این خبر، ضعیف و غیرقابل اعتماد بوده و به تعبیر برخی معاصران، خالی از استبعاد نیست (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۳۷). با این حال، بسیاری از مقاتل سده‌های اخیر این خبر را مسلم‌انگاشته و آن را نقل کرده‌اند (قمی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۳۵؛ بیرجندی، ۱۳۸۶، ص ۸۶۲)، با آنکه کفن کردن از موارد تجهیز امام علیه السلام محسوب می‌شود پذیرش این خبر یا نقل آن بی‌هیچ تذکر و توضیحی از سوی قایلان به لزوم تجهیز هر امام توسط امام بعدی، جای تأمل دارد.

روایت دیگری از این خبر در دست است که طبق آن، غلام زهیر پس از دیدن بدن عریان امام علیه السلام از کفن کردن مولای خود شرم کرد و بی‌آنکه ایشان یا زهیر را کفن کند به کوفه بازگشت تا کفنی برای حضرت با خود به کربلا ببرد. اما پس از برگشتن به کربلا، اجساد شهدا را دفن شده دید (قزوینی، ۱۴۱۵، ص ۳۸۴). هرچند چهار اشکال اول روایت نخست به این نقل وارد نیست، اما خود، دارای اشکالاتی است که آن را نیز غیرقابل قبول می‌سازد.

ج. ذکوان

این خبر به لحاظ محتوا به هیچ وجه قابل پذیرش نیست؛ زیرا با نقل مشهور، خبر دیگر ابن سعد، منابع شیعی و اخباری که طبق آنها سرهای شهدا به دستور یزید و توسط ابن زیاد به شام فرستاده شده در تعارض است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۵۹). مشکل دیگر خبر سازگار نبودن آن با عقیده شیعه درباره تجهیز هر امام توسط امام بعدی است. از نظر تاریخی نیز با اقوال گوناگون درباره محل دفن سرهای شهدا همخوانی ندارد (گروهی از تاریخ پژوهان، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۹۰). با این حال، چگونه ممکن است ابن زیاد اجازه دفن سرها را به ابوخلد داده باشد؟! عجیب آنکه ابن سعد چنین خبر ضعیفی را نقل کرده، ولی خبر ابومخنف را در این باره نیاورده است. با ملاحظه مجموع مطالب درباره اقوال یادشده در منابع اهل سنت، می توان گفت: دفن امام علیه السلام و سایر شهدا توسط بنی اسد صورت گرفته و قول دوم و سوم - آن گونه که گذشت - ضعیف و غیرقابل اعتماد است.

زمان دفن شهدا در منابع اهل سنت

اما منابع عامه درباره زمان دفن شهدا توسط بنی اسد سه دسته اند:

۱. بلاذری، طبری، سبط بن جوزی، ابن اثیر و ابن کثیر؛ این دسته از مورخان زمان دفن را یک روز پس از عاشورا می دانند. طبق این قول، شهدا در عصر یازدهم دفن شده اند؛ زیرا عمر بن سعد پس از زوال ظهر یازدهم، به سمت کوفه حرکت کرده و بی تردید، حضور بنی اسد در کربلا پس از خروج سپاه کوفه از آنجا بوده است.
۲. خواریزی؛ او زمان دفن شهدا را پس از رفتن عمر بن سعد از کربلا می دانند. بیان او به صراحت مورخان دسته نخست نیست، اما چون توقف لشکر کوفه در کربلا تا ظهر یازدهم بوده و بنی اسد پس از آن به محل واقعه آمده اند و منبع او هم - آن گونه که گذشت - همان منبع قایلان قول نخست است، می توان نظر خواریزی را نیز عصر یازدهم دانست.
۳. دینوری؛ عبارت او در قسمت سؤال از عاملان دفن آورده شد. او نیز زمان دفن را بیان نکرده است، اما با در نظر گرفتن دو نکته، چنین به نظر می رسد که وی زمان دفن را دو روز پس از شهادت، یعنی روز دوازدهم می داند: اول آنکه وی زمان حرکت عمر سعد را دو روز پس از شهادت امام علیه السلام می داند (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۲۵۹). دیگر آنکه حضور بنی اسد پس از خروج سپاه کوفه از کربلا بوده است.

جمع میان اقوال

بیاسی، از بزرگان عامّه، می گوید: مراد از یومین در عبارت دینوری، روز عاشورا و روز یازدهم است که حاصل آن همان نظر دسته نخست و خوارزمی است (قزوینی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۸۲). نقل *ابن اثیر* شاهدی بر سخن بیاسی است. او با اینکه زمان دفن شهدا را یک روز پس از شهادتشان دانسته، اما زمان خروج عمر سعد از کربلا را همچون دینوری، دو روز پس از شهادت امام علیه السلام ذکر کرده است (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۸۱). از آن رو که جز دینوری کسی از درنگ دو روزه سپاه کوفه سخن نگفته است، می توان منبع *ابن اثیر* را دینوری دانست. طبق سخن بیاسی، مراد از «یومین» در کلام دینوری و *ابن اثیر*، ساعات پایانی روز دهم تا پس از زوال ظهر یازدهم است، وگرنه بیان او تناقض میان عبارت دینوری و دیگران را برطرف نخواهد کرد. به احتمال، تعبیر موجود در گزارش *ابومخنف*، خاستگاه اختلاف در عبارت مورخان است. تعبیر او درباره مدت زمان درنگ عمر سعد در کربلا «یومه ذلک و الغد» است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۵۵). با آنکه مقصود از واژه «والغد» تمام روز یازدهم نیست، اما ممکن است کسی از این تعبیر چنین برداشت کند که لشکر کوفه روز عاشورا و تمام روز یازدهم را در کربلا مانده و روز دوازدهم به سمت کوفه حرکت کرده است. گویا دینوری نیز چنین برداشتی داشته و به همین سبب، درباره توقف سپاه کوفه از تعبیر «یومین» استفاده کرده است، و حال آنکه صریح خبر *ابومخنف* سخن از دفن شهدا یک روز پس از شهادت ایشان دارد. همچنین *خوارزمی* به جای «و الغد» تعبیر «الی الغد» را به کار برده (خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۴) که طبق آن، عمر سعد در روز یازدهم از کربلا کوچ کرده است. روشن است که تعبیر «یومین» در اصل خبر نیست و برداشت دینوری و *ابن اثیر* از تعبیر «یومه ذلک و الغد» بوده است. با توجه به یکی بودن منبع دینوری و دیگران در این باره، یعنی گزارش *ابومخنف* و اینکه عمر سعد برای رساندن اسرا به کوفه و دریافت جایزه خود، یعنی حکومت ری عجله داشته، دو روز ماندن او بعید به نظر می رسد. از سوی دیگر، توقف وی در کربلا، به منظور جمع آوری و دفن اجساد لشکرش بوده که این کار را تا قبل از ظهر یازدهم انجام داده و انگیزه ای برای اقامت بیشتر نداشته است. بهتر است سخن بیاسی در این باره پذیرفته شود تا شاهد اتفاق منابع اهل سنت درباره زمان دفن شهدا در عصر یازدهم باشیم.

چگونگی دفن شهدا در منابع اهل سنت

مراد از چگونگی دفن، کفن شدن یا نشدن شهدای کربلا توسط بنی اسد است. بر اساس منابع

پیش گفته (ابن سعد، ۱۸، ج ۱، ص ۴۷۹؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۵۳؛ بلاذری، ۱۷، ج ۳، ص ۲۰۴؛ دینوری، ۱۳۶۸، ص ۲۵۸) لباس های امام علیه السلام و اصحابشان غارت شده بود که دو خبر ابن سعد درباره کفن شدن شهدا توسط ذکوان یا غلام زهیر نیز بیانگر همین مطلب است. با این حال، در هیچ یک از منابع عامه، نشانی از کفن شدن شهدا به دست بنی اسد وجود ندارد. تنها خوارزمی در نقل خود، از کفن کردن شهدا سخن گفته است که چنین مطلبی در گزارش های دیگر مورخان یافت نمی شود. این بدان معناست که او برداشت شخصی خود را به خبر افزوده است. دقت در اخبار خوارزمی نشان دهنده شیوه او در کاستن یا افزودن بر گزارش های تاریخی دیگر منابع است (گروهی از تاریخ پژوهان، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۱).

چرا خوارزمی کفن شدن شهدا را به خبر اضافه کرده است؟ زیرا متفاهم عرفی و متبادر به ذهن از «دفن» در خبر ابومخنف آن است که به سبب غارت لباس های شهدا، بنی اسد ابتدا ایشان را کفن کرده، سپس بر آنان نماز گزارده و آن گاه دفنشان کرده باشند. شاهد بر این مطلب آن است که در هیچ یک از منابع عامه سخنی از نماز بر شهدا وجود ندارد و تنها خوارزمی است که غیر از کفن، به نماز نیز تصریح کرده است. نماز گزاردن بنی اسد بر شهدا پذیرفتنی است؛ زیرا بنی اسد به نماز خواندن بر شهدا بر دیگر قبایل عرب افتخار می کردند (طبری، ۱۳۸۳، ص ۶۳۱). افزون بر آن، عمر سعد به این سبب بر شهدا نماز نگزارد و دفنشان نکرد که امام علیه السلام و یارانش را خارج شدگان از دین می دانست که بنی اسد جبران نمودند، بر آنان نماز گزارند و دفنشان کردند. اما درباره کفن شدن شهدا توسط بنی اسد، نه تنها خبری در منابع سنی و شیعی مشاهده نمی شود، بلکه شواهدی از کفن نشدن ایشان وجود دارد که در ادامه ذکر خواهد شد. از آن رو که خوارزمی بین نماز و کفن فرق نگذاشته، گرفتار این اشتباه شده و کفن کردن را نیز به بنی اسد نسبت داده است.

بخش دوم: منابع شیعی

دفن کنندگان شهدا

در این بخش، اخبار منابع شیعی درباره دفن سیدالشهدا علیه السلام و سایر شهدا مطالعه و نقد و بررسی می شود. در این پژوهش، منبع ها و مقتل های نگاشته شده تا قرن هفتم بیشتر مطمح نظر است و به سبب گستره بیش از هزار ساله منابع و فراوانی آثار عاشورایی، به ویژه از عصر صفوی به بعد، و نیز تغییر رویکرد مسئله دفن امام علیه السلام از تاریخی به اعتقادی در قرن یازدهم، منابع این بخش در سه

محور زمانی بدین شرح بررسی شده است: ۱. قرن سوم تا هفتم؛ ۲. قرن هفتم تا یازدهم؛ ۳. قرن یازدهم تا عصر حاضر.

۱. از قرن سوم تا هفتم

منابع شیعی، اعم از تاریخی، زیارات، مناقب و مقتل نگاشته‌های تا قرن هفتم حکایتگر دفن امام حسین علیه السلام و یاران ایشان توسط بنی‌اسد هستند.

الف. تاریخی

۱. مسعودی: اهالی غاضریه، که گروهی از بنی‌غاضر از قبیله بنی‌اسد بودند، حسین علیه السلام و یارانش را یک روز پس از شهادت، به خاک سپردند (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶۳).

۲. شیخ مفید: چون عمر سعد بازگشت، گروهی از بنی‌اسد، که ساکن غاضریه بودند، به سوی حسین علیه السلام و یارانش آمدند و بر آنان نماز خواندند، سپس حسین علیه السلام را در جای کنونی قبرش دفن کردند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۴).

۳. طبرسی: عین عبارات شیخ مفید را نقل کرده است (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۷۰).

۴. عمادالدین طبری: چون عمر سعد رحلت کرد از کربلا، قومی از بنی‌اسد کوچ کرده می‌رفتند. به کربلا رسیدند و آن حالت دیدند. امام حسین علیه السلام را تنها دفن کردند و بنی‌اسد بر قبایل عرب فخر آوردند که ما نماز بر حسین علیه السلام کردیم و دفن امام علیه السلام و اصحاب او کردیم (طبری، ۱۳۸۳، ص ۶۳۱). هرچند کامل بهایی کتابی کلامی-تاریخی است، اما به سبب آنکه خبر محل بحث از اخبار تاریخی این کتاب است، در اینجا از آثار تاریخی به‌شمار آمد.

ب. زیارات

۱. کامل الزیارات؛ در این کتاب، ضمن حدیثی طولانی، که به «حدیث زائده» معروف است، از قول حضرت زینب علیها السلام خطاب به امام سجاد علیه السلام چنین آورده است: خداوند متعال از گروهی از این امت، که فراعنه و ستم‌کاران این امت آنها را نمی‌شناسند، ولی در میان اهل آسمان‌ها معروف هستند عهد و پیمان گرفته که این اعضای پراکنده و این بدن‌های خون‌آلود را جمع کنند و آنها را دفن نمایند. در جای دیگری از این خبر، که به «حدیث ام‌ایمن» نیز شهرت دارد، از قول جبرئیل امین خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است: سپس خداوند تعالی قومی از امت تو را برمی‌انگیزد که کفار آنها را نمی‌شناسند و در آن خون‌ها با گفتار

و عمل و نیت شریک نشده‌اند. پس آن گروه از امت تو بدن‌های آنها را دفن می‌کنند و نشانه‌ای برای قبر سیدالشهدا^{علیه السلام} در آن بیابان بپا خواهند کرد (ابن قولویه، ۱۳۵۶ق، ص ۲۶۰).

۲. *المزار الکبیر*؛ در این کتاب، به نقل از بخشی از زیارت منسوب به ناحیه مقدسه، خطاب به حضرت سیدالشهدا^{علیه السلام} آمده است: «سلام بر آنکه اهل روستا (بنی‌اسد) او را دفن کردند (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۹۹).

ج. مقتل

۱. *سیدبن طاووس*: چون *ابن‌سعد* از کربلا فاصله گرفت، گروهی از بنی‌اسد بیرون آمدند و بر آن پیکرهای پاک خون‌آلود نماز خواندند و آنها را در همین جایی که اکنون هستند، به خاک سپردند (ابن طاووس، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۰).

۲. *ابن‌نما*: پس از رفتن عمر *سعد* از کربلا، بنی‌اسد آمدند و پس از نماز بر پیکرهای شهدا، آنان را به خاک سپردند (ابن‌نما، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵).

د. مناقب

ابن‌شهر آشوب: ساکنان غاصریه از قبیله بنی‌اسد، پیکر حسین^{علیه السلام} و یارانش را یک روز پس از شهادت در طف به خاک سپردند (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۱۳).

از خبر ضعیف کامل بهایی درباره دفن اجساد شهدا توسط یهودیان ساکن نزدیکی‌های کربلا که بگذریم (طبری، ۱۳۸۳، ص ۶۳۱) همه منابع با رویکرد تاریخی بر این مطلب اتفاق نظر داشته‌اند که دفن امام^{علیه السلام} و یارانش توسط بنی‌اسد بوده و اختلافی در این باره میان آنها مشاهده نمی‌شود. عدم اشاره بزرگان شیعه تا پیش از *علامه مجلسی* به لزوم حضور امام سجاد^{علیه السلام} برای دفن پدر تأمل‌برانگیز است! اگر از منظر کلامی به موضوع دفن امام^{علیه السلام} نگاه شود جا داشت شیخ مفید به عنوان متکلم شیعی به اعتقاد برخی علمای مذهب درباره لزوم تجهیز هر امام توسط امام بعدی در ذیل خبر بنی‌اسد اشاره کند؛ همچنان‌که در موارد مشابه، این کار را کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵۵). اما نه در این کتاب و نه در دیگر آثارش، به حضور امام سجاد^{علیه السلام} اشاره‌ای ندارد.

۲. از قرن هفتم تا یازدهم

آثار نگاشته‌شده در این دوره نیز، که اخبار خویش را از منابع دوره قبل گرفته‌اند، با حفظ رویکرد تاریخی، بنی‌اسد را دفن‌کنندگان امام حسین^{علیه السلام} و یاران ایشان معرفی کرده‌اند.

الف. تاریخی

۱. میرخواند: پس از مراجعت عمر بن سعد اهل قریه غاضریه اجساد شهدا را در آن سرزمین دفن کردند (میرخواند، ۱۳۳۹، ج ۳، ص ۱۶۹).
۲. خواندمیر: پس از مراجعت عمر، اهل قریه غاضریه اجساد شهدا را هم در آن سرزمین، که مطاف ساکنان سپهر برین است، دفن کردند (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷).

ب. مقتل

۱. محمد بن ابی طالب: اهل غاضریه از بنی اسد بر شهدا نماز گزارده، آنان را به خاک سپردند (حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۲۶).
۲. کاشفی: اهل غاضریه ابدان شهدا را تجهیز نموده، بر ایشان نماز گزاردند و در آن حربگاه دفن کردند (کاشفی، ۱۳۸۲، ص ۴۵۲).
۳. طریحی: اهل غاضریه از بنی اسد اصحاب حسین علیه السلام را کفن کرده، بر آنان نماز گزارده، دفنشان نمودند (طریحی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۶).

ج. مناقب و معجزات

سید هاشم بحرانی: وقتی ابن سعد از کربلا رفت، گروهی از بنی اسد آمدند و بر آن بدنهای طاهر و آغشته به خون نماز خوانده، آنان را در محل کنونی قبرشان دفن کردند (بحرانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۱).
همراهی آثار این دوره با منابع دوره قبل نشان می دهد رویکرد منابع شیعی به موضوع دفن سیدالشهدا علیه السلام تا قرن یازدهم، رویکردی تاریخی است.

۳. از قرن یازدهم تا عصر حاضر

قرن یازدهم آغاز فاصله گرفتن موضوع دفن سیدالشهدا علیه السلام از تاریخ و نزدیک شدن آن به عقاید است. در این قرن، علامه مجلسی پس از نقل اخبار منابع متقدم شیعی درباره دفن امام علیه السلام و سایر شهدا به دست بنی اسد، فرموده است: «به حسب ظاهر چنین بود، اما در واقع، امام را به غیر از امام دفن نمی کنند. امام زین العابدین علیه السلام به اعجاز امامت آمد و جسد مطهر آن حضرت و بلکه سایر شهدا را دفن کرد» (مجلسی، ۱۳۸۲، ص ۶۹۶).

روشن نیست که چرا علامه در جلاء العیون رویکردی کلامی داشته ولی در مقتل بحار الانوار (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۴۵، ص ۶۲ و ۱۰۷) رویکردی تاریخی دارد. احادیثی که می تواند نظر علامه را شکل

داده باشد، عبارت است از: «لایلی امر الامام الا امام مثله» (کشی، ۱۳۴۸، ص ۶۳)؛ «الامام لا یغسله الا الامام» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۶)؛ «لایلی الوصی الا الوصی» (طوسی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹) و شماری دیگر از این قبیل روایات که در مجامع حدیثی شیعه بیان شده است. در واقع، علامه مجلسی احادیث موجود در این باره را، کاربردی کرده و نتیجه گرفته که بایستی امام سجاد^{علیه السلام} در کربلا حاضر شده و پیکر مطهر پدر را دفن کرده باشد. نمونه کاربردی کردن چنین اخباری را می توان در انشای برخی زیارت نامه ها (ابن مشهدی، ۱۴۱۹، ص ۲۹۱) مشاهده کرد. کاربردی کردن این گونه اخبار سبب شده است تا موضوع دفن سیدالشهدا^{علیه السلام} از یک اتفاق تاریخی به مسئله ای اعتقادی تغییر یابد و در مرحله بعد، همان اعتقاد در شکل تاریخ ارائه گردد، درحالی که از نظرگاه تاریخی، حادثه ای قابل اثبات است که دارای مؤلفه های تاریخی باشد و با پذیرش سخن علامه، دست کم درباره متولی دفن امام حسین^{علیه السلام} مسئله، از حوزه تاریخ خارج شده، جنبه کلامی خواهد یافت.

ریشه تاریخی این بحث کلامی به آغاز امامت امام رضا^{علیه السلام} و سرپیچی واقفیه از قبول ولایت ایشان بازمی گردد. در آن دوره، برخی سران واقفیه با نقل روایاتی از امامان پیشین، به ویژه امام صادق^{علیه السلام} (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۰۵) اظهار می داشتند: جز امام بعدی کسی عهده دار امر تجهیز (غسل، کفن، نماز، دفن) امام قبل نمی شود. حضور امام رضا^{علیه السلام} به هنگام شهادت پدر در مدینه و عدم حضورش در بغداد، بهانه ای شد تا بزرگان واقفیه با سوء استفاده از همان روایاتی که منشأ رویکرد علامه مجلسی بود، جانشینی آن حضرت را زیر سؤال برده، بسیاری از شیعیان را به اشتباه بیندازد و جذب خود کند. وجود اخباری درباره تجهیز امام کاظم^{علیه السلام} توسط امام رضا^{علیه السلام} (همان، ص ۱۰۲) و باقی بودن فرقه واقفیه تا قرن چهارم و بیان این شبهه از سوی آنها، سبب شد برخی علمای متقدم شیعه معتقد به آمدن آن حضرت از مدینه به بغداد و تجهیز پدر به دست ایشان شوند (طوسی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷). با این حال، چنین تعبیری درباره دفن سیدالشهدا^{علیه السلام}، نخستین بار در قرن یازدهم و از جانب علامه مجلسی قابل رصد است.

صرف نظر از تحقیق درباره مفهوم و زوایای گوناگون این نوع احادیث، که نیازمند واکاوی مستقل در فرصتی دیگر است، به نظر می رسد عظمت، جلالت قدر و جایگاه علمی و معنوی علامه مجلسی سبب شده است سخن ایشان تا به امروز در میان بیشتر بزرگان شیعه به عنوان یکی از عقاید مذهب پذیرفته شده، رواج یابد. البته اجماع و اتفاقی در این باره حاصل نشده است و برخی عالمان همسو با باور بیشتر بزرگان شیعه تا قبل از علامه، برداشت دیگری از روایات مورد استناد علامه دارند (قمی،

۱۳۸۵، ص ۳۴۶؛ یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق - ب، ج ۷، ص ۳۷۳. در این میان، برخی حدیث‌کاوان معاصر برآنند تا با ارائه وجه جمع، تعارض موجود میان اخبار تاریخی و احادیثی را که خاستگاه سخن علامه مجلسی است، رفع نمایند (محمدی ری شهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۳۷).

در هر صورت و با توجه به مطالب پیش گفته، رویکرد آثار عاشورایی پس از علامه مجلسی تا به امروز به سه دسته قابل تقسیم است:

الف. رویکرد تاریخی: آثاری که همسو با منابع پیش از علامه، بنی اسد را به عنوان دفن‌کنندگان امام علیه السلام و یارانش معرفی کرده و سخنی از لزوم حضور امام سجاد علیه السلام برای دفن پدر به میان نیاورده‌اند. **مقام زحار** (معتدالدوله، ۱۳۸۶، ص ۵۵۳)، **ایصار العین** (سماوی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۱۹)، **أعیان الشیعه** (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۱۳)، **لواعج الأشجان** (امین، ۱۹۹۶م، ص ۱۵۲)، **تاریخ سیدالشهدا** علیه السلام (صفایی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۱)، **عبرات المصطفین** (محمودی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۴)، **معالم المدرستین** (عسگری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۵۳) و **موسوعة التاریخ الاسلامی** (یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق - ب، ج ۶، ص ۱۹۱) از این دسته هستند.

ب. رویکرد کلامی: کتاب‌هایی که همچون علامه مجلسی، اخبار منابع متقدم شیعه را نقل کرده‌اند، ولی در کنار آن به آمدن امام سجاد علیه السلام برای دفن پدر به عنوان یک مسئله اعتقادی توجه داشته و به آن اشاره نموده‌اند. کتاب‌های **تظلم الزهرا** (قزوینی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۲)، **ناسخ التواریخ** (سپهر، ۱۳۸۷، ج ۴-۳، ص ۳۳)، **نفس المهموم** (قمی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۵)، **منتهی الآمال** (قمی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۳۱)، **الامام الحسین** علیه السلام و **اصحابه** (قزوینی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۱)، **دانشنامه امام حسین** علیه السلام (محمدی ری شهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۳۶) و **مقتل جامع سیدالشهدا** علیه السلام (گروهی از تاریخ‌پژوهان، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۰۰) در این دسته قرار می‌گیرند.

لازم به ذکر است که **مقتل جامع** از اظهارنظر صریح در این باره پرهیز کرده و به نقل سخن علامه مجلسی از یک سو، و ارجاع مخاطب به نقد و نظر علامه شعرانی از سوی دیگر، بسنده کرده است. شیوه و اهداف نگارش **مقتل جامع** نشان می‌دهد مؤلفان کتاب در این زمینه و برخی موارد مشابه، که با شهرتی مواجه هستند، بی‌آنکه نظر تحقیقی خویش را ابراز کند، مخاطب را به نظرگاه مخالف ارجاع می‌دهد. از این رو، جا دارد این کتاب در شمار دسته نخست قرار گیرد.

ج. رویکرد داستانی: آثاری که علاوه بر نقل منابع اصلی و بیان لزوم حضور امام سجاد علیه السلام، خبر داستان‌گونه‌ای را شامل زمان آمدن آن حضرت به کربلا، کیفیت دفن پدر و سایر شهدا ذکر کرده‌اند (برای آگاهی از جزئیات خبر، ر.ک: دربندی، بی تا، ص ۴۵۲). کثرت نقل داستان مزبور در بسیاری از

نگاشته‌های عاشورایی از قرن سیزدهم تا کنون سبب شهرت فراوان و رواج آن شده است. پیشینه چنین داستانی از کتاب *اسرار الشهاده*، نگاشته دریندی (م ۱۲۸۶) فراتر نمی‌رود. دریندی به‌عنوان نخستین ناقل این مطلب، به کتاب *مدینه العلم منسوب* به سید نعمت‌الله جزائری از شاگردان علامه مجلسی استناد کرده است. کاربرد واژه «منسوب» از آن‌روست که چنین کتابی در شمار تألیفات جزائری نیست و آقابزرگ نیز از آن یاد نکرده است (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۴۱۹؛ امین، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۲۶). مهم‌تر آنکه *فاضل دریندی* کتاب را ندیده و داستان را شفاهی از اشخاص مورد اعتمادش نقل کرده است. افرادی که نه نام آنان و نه منابع اطلاعاتی‌شان معلوم است و چه‌بسا آنان نیز خبر را به همین شکل از دیگران شنیده باشند. افزون بر این، روشن نیست معیار ثقة بودن در نگاه دریندی چیست. این گزارش با فرض پذیرش اصل کلامی، صحت انتساب کتاب به جزائری، چشم‌پوشی از نداشتن سند و نیز تسامح جزائری در نقل اخبار ضعیف (بیرجندی، ۱۳۸۶، ص ۸۷۱) باز هم قابل پذیرش نیست (چرایی این مطلب در قسمت بررسی خبر خواهد آمد). این داستان پس از *اسرار الشهاده*، در کتاب‌های *الدعمه الساکبه* (بهبهانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴)، *کبریٰ احمر* (بیرجندی، ۱۳۸۶، ص ۸۷۲)، *معالی السبطين* (حائری، ۱۴۲۳ق، ص ۴۸۶)، *وسيلة الدارین* (زنجانی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۴۵)، *مقتل مقرر* (مقرر، ۱۴۲۶ق، ص ۳۳۵)، *مقتل بحر العلوم* (آل‌بحر العلوم، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶۷)، *واقعه کربلا* (نظری‌منفرد، ۱۳۸۷، ص ۴۰۴)، *پیشوای شهیدان* (صدر، ۱۳۸۶، ص ۲۳۰)، *مع الركب الحسينی* (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۴۲)، *مقتل پژوهشکده باقر العلوم* (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۹۵) و بسیاری دیگر از آثار نگاشته‌شده درباره سیدالشهدا (ع) در عصر حاضر نقل شده که منبع همه آنها به *اسرار الشهاده* برمی‌گردد. ارجاع آثار بعدی به دریندی، نشان از عدم پایداری کتاب سید و یا نامی ساختگی برای پیشینه‌دار نشان دادن داستان است. این گزارش نه‌تنها در منابع پیش از علامه، آثار علامه و نیز کتاب‌هایی مانند *عوالم العلوم* (نگاشته بحرانی از شاگردان علامه مجلسی) منعکس نشده، بلکه بزرگانی مانند محمّد قمی، سید محسن امین و دیگران از نقل آن پرهیز کرده‌اند که این تأکید بر ساختن خبر پس از عصر علامه مجلسی است. سخن نه درباره اصل آمدن یا نیامدن امام سجاد (ع)، بلکه درباره خاستگاه، پیشینه و صحت و سقم داستانی است که پس از علامه خودنمایی کرده است. سخن برخی بزرگان، که قصه حضور امام سجاد (ع) را برای دفن پدر و سایر شهدا، از دروغ‌های ساخته‌شده در حادثه کربلا می‌دانند، ناظر به داستان ساختگی مشهور در دوران معاصر است، نه نفی یک اصل اعتقادی (امین، ۱۳۷۱، ص ۳۶).

۱. بررسی خبر «اسرار الشهادة»: گرچه برخی مانند بیرجنلی (بیرجندی، ۱۳۸۶، ص ۸۷۲) داستان نقل شده را همسو با برخی اخبار و نامغایر با دیگر اخبار معتبر دانسته است، اما به نظر می‌رسد ضعف و تناقض آشکار در آن، سبب حذف یا تغییر قسمت‌هایی از آن توسط ناقلان خبر شده است؛ نکاتی مانند:
 ۱. امام سجاد علیه السلام پس از آمدن به کربلا و مشاهده بدن پدر، چندین بار با خطاب «یا اَبَتاه» با امام علیه السلام سخن گفتند. با این حال، بنی‌اسد ایشان را نشناختند و از آن حضرت خواستند خود را معرفی کند!
 ۲. سخنی از نماز گزاردن بر شهدا توسط امام علیه السلام یا بنی‌اسد وجود ندارد! گویا رسالت داستان تنها بیان دفن شهداست.
 ۳. بنی‌اسد از فرمان امام سجاد علیه السلام درباره ملحق نمودن حبیب بن مظاهر به سایر شهدا و دفن او همراه آنان سرپیچی کرده‌اند که این اتهام عجیب می‌نماید!
 ۴. برخلاف منابعی که دفن حُر را توسط قبیله‌اش و در مکان کنونی قبر او می‌دانند (طبری، ۱۳۸۳، ص ۶۳۱) بر پایه این خبر، بنی‌اسد قصد انتقال بدن حُر و دفن وی را در کنار دیگر شهدا داشتند که با مخالفت امام سجاد علیه السلام مواجه شدند و به فرمان ایشان، وی را در همان محل دفن کردند. گویا سازنده خبر خواسته است چنین وانمود کند که حُر به سبب گناهی که مرتکب شده بود، نایستی در کنار دیگر شهدا دفن شود! مؤید این سخن ترک زیارت حُر و حتی لعن وی توسط برخی به سبب عدم یقین به قبول توبه او از جانب سیدالشهدا علیه السلام است (جزایری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶۳). درست در همان دوره‌ای که این خبر ساخته شده است، سازنده خبر برای تغییر این دیدگاه و اثبات پذیرش توبه حُر، از زبان امام سجاد علیه السلام خطاب به پیکر وی این‌گونه سخن می‌گوید: «قَبِلَ اللهُ تَوْبَتَكَ وَ زَادَ فِي سَعَادَتِكَ بِذَلِكَ نَفْسَكَ أَمَامَ ابْنِ رَسُولِ اللهِ ﷺ» (دربندی، بی‌تا، ص ۴۵۳).
 ۵. بنابر اصل، تجهیز و دفن پیکر سیدالشهدا علیه السلام به دست امام سجاد علیه السلام پذیرفتنی است. ولی در خبر، دفن حضرت ابوالفضل علیه السلام نیز به ایشان نسبت داده شده که علت آن نشان دادن جایگاه والای علمدار نینواست.
 ۶. به یقین، حضور امام سجاد علیه السلام همان‌گونه که در خبر احتجاج امام رضا علیه السلام با واقفیه هم آمده (کشی، ۱۳۴۸، ص ۴۶۳) و علامه مجلسی نیز به آن اشاره داشت (مجلسی، ۱۳۸۲، ص ۶۹۶) در نهایت پنهانی و رعایت نکات امنیتی بود. به همین سبب، خبری از بنی‌اسد درباره ملاقات با آن حضرت در منابع نقل نشده است. اما در این خبر، امام سجاد علیه السلام به راحتی خود را معرفی کردند و سپس به شکل معجزه‌آسایی از جلوی چشمان بنی‌اسد ناپدید شدند!

۲. علل مقبولیت خبر «اسرار الشهاده»: به نظر می‌رسد نکات ذیل سبب استقبال فراوان مقتل‌نگاران متأخر و گرایش گسترده آثار عاشورایی به نقل داستانی باشد که نه منبع معتبری دارد و نه پیشینه‌ای فراتر از قرن سیزدهم برای آن متصور است:

۱. قابل جمع بودن و عدم تعارض داستان با خبر حضور بنی‌اسد؛
۲. دارا بودن جنبه‌های عاطفی و احساسی بالا؛ مثل باقی ماندن شهدا بر روی خاک به مدت سه روز و تغییر رنگ بدن‌ها در اثر تابش نور خورشید، بوسیدن رگ‌های بریده گلوی امام حسین علیه السلام توسط امام سجاد علیه السلام، درخواست امام سجاد علیه السلام از بنی‌اسد برای آوردن بوری‌ها به علت قطعه‌قطعه بودن پیکر پدرشان و نوشتن جمله‌ای با انگشت درباره تشنگی سیدالشهدا علیه السلام بر روی قبر مطهر پدر؛
۳. محتوای برخی اخبار در این داستان؛ مانند مشاهده شدن بدن امام حسین علیه السلام بر روی بوری‌ها در عصر متوکل عباسی (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۷)، اعتقاد به لزوم آمدن امام سجاد علیه السلام برای دفن پدر و برخی روایات نقل شده درباره آمدن ایشان به کربلا (شبر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۶) و اخباری که قبر حضرت علی اکبر علیه السلام را پایین پای امام حسین علیه السلام و نزدیک‌ترین قبر به آن حضرت دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۴؛ ابن‌قولویه، ۱۳۵۶ق، ص ۳۲۶)؛

۴. اصلی‌ترین و مهم‌ترین علت علاقه منابع به ذکر این داستان، فقدان خبر در منابع متقدم درباره کیفیت دفن امام حسین علیه السلام و سایر شهدا و احساس نیاز به وجود چنین خبری در کتاب‌های مقتل برای بازسازی حادثه کربلا، به‌ویژه پس از رواج نظر علامه مجلسی درباره آمدن امام سجاد علیه السلام است. بنابراین، از عصر علامه مجلسی تا زمان حاضر، رویکرد بیشتر آثار عاشورایی، کلامی و بر پایه آن امام سجاد علیه السلام متولی دفن سیدالشهدا علیه السلام بوده است. هرچند بیان علامه مجلسی و دیگران مربوط به دفن است، اما بر اساس نظر ایشان، باید امام سجاد علیه السلام بر پیکر پدر نماز هم خوانده باشد، گرچه بنی‌اسد نیز نماز گزارده باشند.

مطلبی که اشاره به آن ضروری می‌نماید آن است که اخباری در منابع خاصه و عامه وجود دارد که از دفن امام حسین علیه السلام به دست رسول خدا صلی الله علیه و آله و یا حضور ایشان در هنگام خاک‌سپاری شهدا و همچنین آماده شدن قبور شهدا توسط آن حضرت و نیز دیده شدن کبوتران سفیدرنگ خبر می‌دهند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۰ و ۳۱۵؛ مفید، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۹؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۱۳). با آنکه این روایات تأییدات قرآنی و روایی فراوان دارند، اما بی‌گمان، مربوط به عالم غیب و بیان‌کننده امور باطنی هستند که از قلمرو موضوع و شیوه این پژوهش خارج است.

مطلب دیگر آنکه دو تن از شهدا توسط بنی اسد دفن نشدند: یکی عبدالله بن الحسین علیه السلام که به گفته ابن‌اعثم (۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۱۵؛ خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۱)، امام حسین علیه السلام وی را دفن کرد. اما به گفته یعقوبی (بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۵) و شیخ مفید (۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۸)، امام سجاد علیه السلام بدن مطهر او را کنار سایر شهدا قرار داد. با پذیرش سخن ابن‌اعثم، عبدالله تنها شهید دفن شده توسط امام سجاد علیه السلام است. دیگری حُرین یزید ریاحی است که به گفته برخی، مادرش (مقرم، ۱۴۲۶ق، ص ۳۳۷) و بنابر نقل صحیح، افراد قبیله‌اش از بنی تمیم، که در سپاه کوفه حضور داشتند، پیش از غارت لباس‌ها و بریدن سرها، بدن او را از میان شهدا خارج کردند و در مکان کنونی قبرش، به خاک سپردند (همان، ص ۳۳۷؛ طبری، ۱۳۸۳، ص ۶۳۱؛ سماوی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۲۰). فاصله کنونی قبر حُر با مزار سیدالشهدا علیه السلام هفت کیلومتر است. بنابراین، سخن برخی (طبری، ۱۳۸۳، ص ۶۳۱؛ قمی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۳۱) که محل کنونی قبر حُر را مکان به شهادت رسیدن وی دانسته‌اند، نقدپذیر و انتقال‌پیکر وی به محل کنونی صحیح است.

زمان دفن شهدا

تطور رویکردی از چارچوب عاملان دفن عبور کرده، زمان دفن را نیز شامل شده است. منابع شیعی تا قرن یازدهم با رویکردی تاریخی، دفن شهدا را عصر یازدهم و آثار عاشورایی نگاشته شده از قرن یازدهم تا کنون با دو رویکرد کلامی و داستانی زمان دفن را عصر روز دوازدهم می‌دانند.

الف. رویکرد تاریخی

خبر مسعودی و ابن‌شهر آشوب، که به صراحت از دفن شهدا یک روز پس از شهادتشان سخن گفته بود، گذشت. گفته شد که عمر سعد پس از زوال ظهر یازدهم کربلا را ترک کرد. بنابراین، دفن در عصر یازدهم بوده است. چند منبع معتبر دفن را پس از خروج یا پس از فاصله گرفتن عمر سعد از کربلا نوشته‌اند. استفاده از کلمه «بعد» در اینجا مفهوم وسیعی دارد و خروج بلافاصله و با فاصله را شامل می‌شود. اما مقصود همان عصر یازدهم است؛ زیرا کسانی که چنین تعبیری به کار برده‌اند، خروج عمر سعد از کربلا را پس از زوال یازدهم گفته‌اند (ابن‌طاووس، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۴؛ ابن‌نما، ۱۴۰۶ق، ص ۸۳). افزون بر آن، تعبیر ایشان ریشه در گزارش ابومخنف دارد که وی دفن شهدا را یک روز پس از شهادت گفته است.

ب. رویکرد کلامی

۱. شایع‌ترین قول در میان شیعیان، روز سوم شهادت حضرت (یعنی دوازدهم محرم) است. برخی به سبب ترس بنی‌اسد از عیدالله و مأموران حکومتی او (محمودی، ۱۵۴۱ق، ج ۲، ص ۲۲۴)، به‌ویژه پس از آنکه اسدیان به درخواست حبیب‌بن‌مظاهر اسدی تصمیم به یاری سیدالشهدا^{علیه السلام} داشتند، اما سرایان عمر سعد با آنان درگیر و مانع پیوستن آنان به سپاه حسینی شدند (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۹۰)، و نیز فاصله آنها تا محل حادثه و زمان خروج عمر سعد، امکان دفن شهدا در عصر یازدهم را بعید شمرده و قایل به دفن ایشان در روز دوازدهم شده‌اند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۳۸).

گویا این تحلیل نخستین بار از سوی محلات قمی (۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۳۴) مطرح شده است. پذیرش رویکرد کلامی مستلزم آن است که ایشان نه به علل یادشده، بلکه به علت عدم حضور امام سجاد^{علیه السلام} آمدن بنی‌اسد را در عصر یازدهم بعید بشمارند.

بر اساس این قول، دفن شهدا در عصر روز دوازدهم انجام شده است؛ زیرا بنا بر تعبیر شیخ مفید، عمر بن سعد روز دوازدهم اسیران را وارد کوفه کرد (گروهی از تاریخ‌پژوهان، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۹) و بدین‌روی، پس از خطبه امام سجاد^{علیه السلام}، حضرت زینب^{علیها السلام} و دیگران نزد عیدالله برده شده و عصر دوازدهم روانه زندان شده‌اند. از گذشته تا امروز، در روز سوم شهادت امام حسین^{علیه السلام} در کربلا دسته‌ای به نام «دسته بنی‌اسد» حرکت می‌کنند که زنان پیشاپیش دسته، با بیل و کلنگ و مردان به دنبال زن‌ها، دفن اجساد شهدای کربلا را نمایش می‌دهند (سنگری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۹). می‌توان حدس زد که قدمت این نمایش از سده‌های اخیر تجاوز نمی‌کند؛ زیرا شیوه اجرای آن طبق داستان پیش‌گفته است که زنان بنی‌اسد پیش‌قدم شده و مردان قبیله را به دفن شهدا تشویق کرده‌اند.

بلعمی نیز گزارش داده که بدن امام حسین^{علیه السلام} سه روز روی زمین باقی مانده است (بلعمی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۷۱۲). سخن وی گویای وجود این قول در میان ایرانیان قرن چهارم است (گروهی از تاریخ‌پژوهان، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۰۰). سنی بودن بیشتر ایرانیان آن دوره و نیز خود بلعمی حکایت از آن دارد که گفتار او بر اساس عقیده‌ای شیعی نبوده است. او به منبع خبر اشاره نکرده، ولی ممکن است نقل دینوری درباره زمان خروج عمر سعد از کربلا یا برداشت وی از عبارت «یومہ ذلک و الغد» - که بحثش گذشت - منشأ سخن او باشد.

به نظر می‌رسد ریشه این قول در میان شیعیان نه دلایل یادشده و نه گزارش بلعمی، بلکه اعتقاد به لزوم آمدن امام سجاد^{علیه السلام} برای دفن پدر است، و چون آن حضرت در عصر یازدهم نه در کربلا، بلکه در

مسیر کوفه، در میان قافلهٔ اسیران و در معرض محافظت شدید دشمن بوده دفن را در روز دوازدهم دانسته‌اند، به‌ویژه آنکه گزارش کُسی (کشی، ۱۳۴۸، ص ۶۶۳) با این سخن هماهنگ است و آن را تأیید می‌کند؛ زیرا بر اساس آن، امام سجاد^{علیه السلام} از زندان عبیدالله^{رضی الله عنه} برای تجهیز پدر به کربلا رفتند و روشن است که ورود اسیران به زندان کوفه زودتر از عصر دوازدهم نبوده و پس از ورود اهل بیت^{علیهم السلام} به زندان و دور شدن ایشان از معرض دید و مراقبت مستقیم مأموران، امام سجاد^{علیه السلام} مخفیانه و با طی الارض، خود را به کربلا رسانده و به تجهیز پدر و راهنمایی بنی‌اسد در دفن سایر شهدا پرداخته‌اند. شاید مهم‌ترین علت استقبال از این قول پس از اعتقاد به اصل تجهیز، بُعد احساسی فراوان موجود در آن نسبت به روز یازدهم است.

۲. مَقْرَم (۱۴۲۶ق، ص ۳۳۵) بدون ذکر منبع، دفن شهدا را سه‌روز و سه‌شب پس از شهادت، یعنی روز سیزدهم دانسته است. برخی (عسگری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۵۳؛ مَقْرَم، ۱۴۲۶ق، ص ۳۲۶، پاورقی) این قول را از اثبات الوصیه نقل کرده‌اند که چاپ‌های موجود آن از گزارش چنین خبری ساکت هستند. به نظر می‌رسد گویندگان این قول امکان آمدن امام سجاد^{علیه السلام} را در عصر روز دوازدهم به علت حضور در میان مردم کوفه و احضار شدن از سوی عبیدالله^{رضی الله عنه} بعید دانسته و به همین سبب، دفن را روز سیزدهم گفته‌اند. خبری در دست نیست که نشان دهد اسیران را در شب سیزدهم وارد زندان کرده‌اند تا نیاز به چنین قولی داشته باشیم. افزون بر آن، امام سجاد^{علیه السلام} برای آمدن به کربلا و دفن پدر احتیاج به زمان زیادی نداشتند و در کمترین فرصت ممکن، قادر به انجام این وظیفه بودند. گویا داستانی که بیان شد، علت اصلی چنین برداشتی شده است؛ زیرا بر اساس آن، امام سجاد^{علیه السلام} از ابتدای دفن تا پایان آن، همراه بنی‌اسد بوده که زمان قابل توجهی است و چون به وجود آورندگان این قول چنین تصور کرده‌اند که آن حضرت نیاز به وقت بیشتری داشته، دفن شهدا را در عصر دوازدهم منتفی دانسته‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۴۴).

تنها شهادی که مقاله برای این قول یافته شعری منسوب به جنیان است که به‌عنوان نوحه و در رثای سیدالشهدا^{علیه السلام} از آنان نقل شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶ق، ص ۹۵). قطع نظر از درستی یا نادرستی انتساب این ابیات به جن، این خبر نشان می‌دهد: از گذشته، عده‌ای بر این باور بوده‌اند که اجساد پاک شهدا چند روز روی زمین مانده است. بی‌شک، این قول از اعتقاد به لزوم آمدن امام سجاد^{علیه السلام} نشئت گرفته است، اما دفن در روز سوم شهادت به سبب قدمت بیشتر، شهرت فراوان، و تأمین عقیدهٔ شیعه دربارهٔ حضور امام سجاد^{علیه السلام} در کربلا، بر این قول ترجیح دارد.

- بررسی ادله رویکرد کلامی: دلایل رویکرد کلامی برای عقب انداختن دفن شهدا از عصر روز یازدهم به روز دوازدهم نقدپذیر و ناکافی است؛ زیرا:
۱. محدث قمی (قمی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۳۴) باقی ماندن بدن‌های پاک شهدا بر روی زمین به مدت سه روز را به شهرت نسبت داده است.
 ۲. بلعمی نامی از منبع خبر خویش نبرده و چه بسا منبع او نیز چیزی جز شهرت نبوده است.
 ۳. فاصله بنی‌اسد تا محل حادثه چندان زیاد نبوده (قریب یک فرسخ) و آنان پس از دور شدن عمر سعد از کربلا، به راحتی و در کمترین زمان ممکن، می‌توانستند خود را به محل واقعه برسانند و به تجهیز شهدا پردازند. شاهد بر این سخن محل زندگی بنی‌اسد است که در همان حوالی و نزدیکی مکان جنگ بوده و احتمال انتظار آنان برای آگاهی از زمان خروج سپاه کوفه و آمادگی برای دفن شهدا پس از خروج آنها جدی است.
 ۴. خبری درباره گماشتن فرد یا گروهی از سوی عمر سعد در کربلا به قصد جلوگیری از دفن شهدا و نیز گزارشی درباره احضار یا مؤاخذه بنی‌اسد از سوی عیبه‌الله به خاطر دفن شهدا در منابع دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر ترس از ابن‌زیاد سبب پرهیز بنی‌اسد از دفن شهدا در عصر روز یازدهم شده، چه عاملی سبب از بین رفتن ترس آنها در روز دوازدهم شده است؟
 ۵. نبود خبری از اهل بیت علیهم‌السلام و اشاره نکردن زیارت منسوب به ناحیه مقدسه و دیگر زیارات مأثور و غیرمأثور در این باره، از نشانه‌های ضعف رویکرد کلامی در مقایسه با رویکرد تاریخی درباره زمان دفن شهداست.
 ۶. با فرض پذیرش رویکرد کلامی درباره عامل دفن سیدالشهدا علیه‌السلام، باز هم دفن در عصر یازدهم بر دو قول دیگر (دوازدهم و سیزدهم) برتری دارد؛ زیرا رویکرد کلامی حضور امام سجاد علیه‌السلام را اعجازگونه می‌داند و براین اساس، آمدن از میان راه کوفه یا از زندان عیبه‌الله برای آن حضرت تفاوتی نداشته است. بنابراین، برتری عصر روز یازدهم در متفق ساختن سه رویکرد، درباره زمان دفن شهداست.

همچنین توجه به این نکته ضروری است که طبق رویکرد تاریخی، معیار تعیین زمان دفن، آمدن بنی‌اسد است که گزاره معتبر تاریخی، حضور آنان را عصر روز یازدهم می‌داند. اما از منظر رویکرد کلامی، ملاک، حضور امام سجاد علیه‌السلام است که بر اساس خبر موجود (کشی، ۱۳۴۸، ص ۶۳؛ مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۰۷) ایشان از زندان عیبه‌الله به کربلا رفته‌اند. بنابراین، اگر گزارش کشی از سوی قایلان

اصل تجهیز به علت ضعف سند و نارسایی دلالت پذیرفته نشود، می توان دفن سیدالشهدا^{علیه السلام} را توسط امام سجاد^{علیه السلام} و در عصر روز یازدهم دانست.

اولین و آخرین شهیدان دفن شده

بر پایه گزارشی که از ابن/عثم درباره دفن حضرت علی اصغر^{علیه السلام} نقل شد، ایشان نخستین و تنها شهید دفن شده توسط سیدالشهدا^{علیه السلام} است. با آنکه در برخی اخبار و زیارات به محل دفن حضرت علی اکبر^{علیه السلام} در پایین پای امام حسین^{علیه السلام} اشاره شده و او را نزدیک ترین شهید به پدر دانسته اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۴؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶ق، ص ۳۲۶)، اما اطلاع دقیقی از مکان خاک سپاری شیرخواره در دست نیست و آنچه امروزه درباره ملحق نمودن او به امام حسین^{علیه السلام} و دفن بر روی سینه پدر گفته می شود مستند تاریخی یا روایی نداشته و در دهه های اخیر شهرت یافته است (قاضی طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۹۵ و ۳۷۹).

بر اساس مطالب پیش گفته درباره دفن حُر به دست عشیره اش، او دومین شهید دفن شده است. اینکه زمان خاک سپاری وی روز دهم بوده یا یازدهم روشن نیست. عدم نقل خبر از سوی مورخان متقدم همچون شیخ مفید درباره جدا بودن قبر وی از سایر شهدا، می توانست سبب نپذیرفتن انتساب قبر کنونی به وی شود. گرچه وجود عبارتی از شهید اول در کتاب دروسش مبنی بر جدا بودن قبر او از بقیه شهدا مانع عدم قبول انتساب قبر به وی شد (نوری، ۱۳۷۹، ص ۱۶۶)، اما بهتر است در این باره به عبارت کامل بهایی استناد شود؛ زیرا تألیف این کتاب قریب یک قرن پیش از نگارش دروس بوده و در آن، به صراحت از دفن حُر توسط عشیره اش و نیز جدا بودن قبرش از دیگر شهدا سخن گفته است (طبری، ۱۳۸۳، ص ۶۳۱).

بنابر روایتی که امام باقر^{علیه السلام} از پدرش نقل نموده، بنی اسد پیکر جُون، غلام/بوذر غفاری، را پس از ده روز در حالی یافتند که چهره اش سفید بود و از بدنش بوی خوشی همچون مُشک به مشام می رسید که علتش دعای سیدالشهدا^{علیه السلام} در حق او بود (حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۹۳). گذشته از تنها منبع این روایت، که مربوط به قرن دهم است، گرچه استجابت دعای امام^{علیه السلام} در حق جُون هیچ بُعدی ندارد، اما درباره یافتن و دفن او پس از ده روز تردید جدی وجود دارد، به ویژه اگر قایل به آمدن امام سجاد^{علیه السلام} به کربلا برای دفن پدر و راهنمایی بنی اسد شویم. چگونه ممکن است بدن جُون در میان شهدا نباشد و بنی اسد او را پس از ده روز یافته باشند؟! این در حالی است که سیدالشهدا^{علیه السلام} تا آنجا که ممکن بود اجساد

شهدا را کنار یکدیگر قرار می‌دادند و حتی خیمه‌ای را مخصوص شهدا قرار دادند و ایشان را به آنجا منتقل می‌کردند (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۱؛ مقرر، ۱۴۲۶ق، ص ۳۳۴). گویا همین اشکالات سبب شده است بعضی راویان خبر ده روز را به چند روز تقلیل دهند (سماوی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۷۷). برخی روایت یادشده را بدون اشاره به ضعف آن، نقل کرده‌اند (معمدالدوله، ۱۳۸۶، ص ۴۸۱). اگر این روایت پذیرفته شود، چون آخرین شهیدی است که به خاک سپرده شده است.

چگونگی دفن شهدا

در بخش اول بیان شد که متفاهم عرفی از «دفن»، چهار عمل غسل، کفن، نماز و خاک‌سپاری است. بحث درباره خاک‌سپاری و نماز گذشت. در این قسمت، دو عمل باقی‌مانده بررسی می‌شود. طبق نظر فقهای شیعه، شهید معرکه نیازی به غسل و کفن ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۹). براین اساس، اشاره بعضی مقاتل (طریحی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۷؛ مقرر، ۱۴۲۶ق، ص ۳۲۰؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۴۱، پاورقی) به غسل ندادن امام حسین علیه السلام یا برای بیان عظمت مصایب آن حضرت یا سهو قلم بوده، وگرنه روشن است که ایشان بی‌نیاز از غسل بوده‌اند.

از اخبار تاریخی و زیارت‌نامه‌ها، استفاده می‌شود که پیکر پاک امام علیه السلام و یاران ایشان پس از غارت، برهنه بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۱ و ۱۱۸؛ ابن‌طاووس، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴؛ ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۹۸). البته این سخن بدان معنی نیست که آنان هیچ پوششی نداشته‌اند. سؤال آن است که آیا کفن کردن پیکر شهید در صورت نداشتن لباس واجب است؟ جماعتی به وجوب آن تصریح کرده‌اند (نجفی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۲). البته اگر کفن در دسترس نباشد یا به تأخیر انداختن دفن سبب تزیین شهید شود، وجوب ساقط است (قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۹۱).

نبود خبر درباره کفن شدن شهدا به دست بنی‌اسد در منابع متقدم و متأخر شیعه و مشاهده شواهدی مبنی بر دفن ایشان بی‌آنکه کفن شده باشند سبب شده است هر سه رویکرد «تاریخی»، «کلامی» و «داستانی» بی‌هیچ اختلافی، خاک‌سپاری شهدا را بدون کفن بدانند که نکات ذیل حاکی از کفن نشدن شهداست:

۱. خبر افتخار بنی‌اسد بر دیگر قبایل عرب که در آن تنها نماز و دفن مطرح شده است (طبری، ۱۳۸۳، ص ۶۳۱). به نظر می‌رسد اگر آنها شهدا را کفن کرده بودند آن را مایه مباهات می‌دانستند و در کنار نماز و دفن، به آن نیز اشاره می‌کردند؛ زیرا تهیه کفن دست‌کم برای ۷۲ شهید هزینه و زحمت داشت و در صورت کفن کردن، انگیزه نقل آن را هم داشتند.

۲. در بخشی از زیارتِ منسوب به ناحیه مقدسه آمده است: سلام بر دفن‌شدگان بی‌کفن (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۹۹).

۳. ابراهیم دیزج پیکر مطهر امام حسین علیه السلام را بر روی حصیر دیده که حاکی از کفن نشدن آن حضرت است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۷). برخی به سبب اسب تاختن بر بدن مطهر، کفن شدن امام علیه السلام را دارای مفهوم خاص خود می‌دانند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۳۷). البته این سخن با فراز یادشده زیارت بالا همخوانی ندارد، مگر آنکه گفته شود: مراد از کفن نشدن حضرت در زیارت، کفن شدن به معنای مصطلح آن است که علت چنان کفن نشدنی، تازاندن اسب بر بدن مطهر بوده است. به سبب آنکه هر سه رویکرد، خبر *امالی* شیخ طوسی را پذیرفته‌اند، علت استفاده بنی‌اسد یا امام سجاد علیه السلام از بوریا، شدت آسیب‌های واردشده بر بدن شریف بوده است (گروهی از تاریخ‌پژوهان، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۰۰، پاورقی). بنابر دو رویکرد «کلامی» و «داستانی»، چگونگی و مکان دفن شهدا جز خربین یزید ریاحی تحت نظارت و راهنمایی امام سجاد علیه السلام صورت گرفته است.

نتیجه‌گیری

بر اساس منابع تاریخی اهل سنت از قرن سوم تا هفتم، دفن شهدای کربلا به دست بنی‌اسد، زمان دفن عصر روز یازدهم و چگونگی دفن بی‌کفن بوده که این مطلب بی‌هیچ تطوری تا به امروز باقی مانده است. منابع معتبر شیعی نیز اعم از تاریخی و مقتل‌نگاشته‌ها تا قرن یازدهم با رویکردی تاریخی نسبت به سه موضوع دفن‌کنندگان، زمان دفن و چگونگی دفن با منابع عامه اشتراک نظر داشته، دفن را توسط بنی‌اسد، زمان دفن را عصر روز یازدهم و طریقه دفن را بدون کفن می‌دانند. در قرن یازدهم، با طرح و تقویت رویکرد کلامی توسط *علماء مجلسی* و پذیرش این رویکرد از سوی بیشتر علمای شیعه، که برگرفته از دسته‌ای روایات شیعی است، بسیاری از آثار عاشورایی از آن دوره تا کنون معتقدند: امام سجاد علیه السلام از زندان *عبیدالله* به کربلا آمده و ضمن دفن پدر، بنی‌اسد را در دفن سایر شهدا راهنمایی کرده‌اند. این نگاه‌ها زمان دفن را عصر روز دوازدهم و چگونگی آن را هم‌رأی با منابع متقدم، بی‌کفن می‌دانند.

هم‌زمان با رواج رویکرد کلامی در قرن سیزدهم، رویکردی داستانی در درون آن شکل گرفت که تنها فرقی با رویکرد کلامی بیان داستانی مفصل درباره حاضر شدن امام سجاد علیه السلام در کربلا و کیفیت دفن پدر به دست ایشان و یاری بنی‌اسد در شناسایی و دفن دیگر شهداست. رویکرد مزبور خیلی زود در آثار عاشورایی رواج یافت و از آنجا به مجالس عزاداری راه پیدا کرد.

علت اصلی شکل‌گیری چنین رویکردی، نبود گزارش درباره چگونگی خاک‌سپاری امام حسین علیه السلام و یاران ایشان در منابع از یک‌سو، و احساس نیاز مجالس عزاداری به چنین خبری برای بازسازی چگونگی دفن شهدا از سوی دیگر بوده است. هرچند زوایای کلامی بحث درباره روایات این باب محتاج بازکاوی و پژوهشی مستقل است، اما وجود تفسیری دیگر از آن روایات در کنار برداشت *عَلَمَه* مجلسی، نبود روایتی از اهل بیت علیهم السلام درباره حاضر شدن امام سجاد علیه السلام برای دفن پدر، اشاره نکردن زیارات مأثور و غیرمأثور به باقی ماندن پیکر مطهر سیدالشهدا علیه السلام بر روی خاک کربلا به مدت سه روز، فقدان گزارش تاریخی در این باره، پذیرش خبر *ابومخنف* از سوی بزرگان شیعه و اشاره نکردن ایشان به لزوم آمدن امام سجاد علیه السلام برای دفن پدر تا پیش از قرن یازدهم - که نشان از عدم اتفاق آنان درباره اصل تجهیز دارد - سبب شده است رویکرد تاریخی بر دو رویکرد دیگر ترجیح داده شود.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارصادر.
- ابن اعثم، احمد بن اعثم، ۴۱۱ق، *الفتوح*، بیروت، دارالاضواء.
- ابن سعد، محمد بن سعد، ۴۱۸ق، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۳۷۹ق، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علمه.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۴۲۵ق، *المهوف*، تحقیق فارس تبریزیان، قم، اسوه.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، ۳۵۶ق، *کامل الزیارات*، نجف، دارالمرتضویه.
- ابن مشهدی، محمد، ۴۱۹ق، *المزار الکبیر*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن نما، نجم الدین، ۴۰۶ق، *مثیر الاحزان*، قم، مدرسه الامام المهدی علیه السلام.
- امین، محسن، ۱۳۷۱، *رسالة التنزیه*، ترجمه جلال آل احمد، بوشهر، شروه.
- _____، ۴۰۳ق، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف.
- _____، ۱۹۹۶، *لواعج الاشجان*، بیروت، دارالامیر للثقافة و العلوم.
- آل بحر العلوم، محمد تقی، ۴۰۵ق، *مقتل الحسین* علیه السلام، بیروت، دارالزهراء.
- بحرانی، هاشم، بی تا، *مدینه المعاجز*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- بلاذری، احمد بن یحیی، ۴۱۷ق، *انساب الاشراف*، بیروت، دارالفکر.
- بلعی، محمد بن محمد، ۱۳۳۸، *تاریخ نامه طبری*، تهران، کتبه.
- بهبهانی، محمد باقر، ۴۰۹ق، *الدعمه الساکبه فی احوال النبی و العتره الطاهره*، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
- بیرجندی، محمد باقر، ۱۳۸۶، *کبریت احمر فی شرایط المنبر*، قم، صبح پیروزی.
- جزایری، نعمت الله، بی تا، *الانوار النعمانیه*، تبریز، شرکت چاپ.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، *موسوعه الشهداء المعصومین* علیهم السلام، قم، نورالسجاده.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، *مع الרכب الحسینی من المدینه الی المدینه*، قم، تحسین.
- حائری، محمد، ۴۱۸ق، *تسلية المجالس*، قم، مؤسسه دارالمعارف الاسلامیه.
- حائری، محمدمهدی، ۴۲۳ق، *معالی السیطین*، بیروت، مؤسسه البلاغ.
- حموی، یاقوت بن عبدالله، ۱۹۹۵، *معجم البلدان*، بیروت، دارصادر.
- خوارزمی، موفق بن احمد، ۴۲۳ق، *مقتل الحسین* علیه السلام، قم، انوار الهدی.
- خواندمیر، غیاث الدین، ۱۳۸۰، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، تهران، خیام.
- دریندی، ملا آقا، بی تا، *اسرار الشهداء*، تهران، منشورات اعلمی.
- دینوری، ابوحنیفه، ۱۳۳۸، *الاخبار الطوال*، قم، شریف الرضی.

- زنجانی، ابراهیم، ۱۴۰۲ق، *وسيلة الدارين في انصارالحسين*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- سیحانی، جعفر، ۱۴۱۸ق، *موسوعة الطبقات الفقهاء*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبط بن جوزی، یوسف، ۱۴۱۸ق، *تذکرة الخووص*، قم، شریف الرضی.
- سپهر، محمدتقی، ۱۳۸۷، *ناسخ التواریخ در احوالات حضرت سیدالشهدا*، تهران، کتابچی.
- سماوی، محمدین طاهر، ۱۴۱۹ق، *ایصارالعین فی انصارالحسين*، قم، دانشگاه شهید محلاتی.
- سنگری، محمدرضا، ۱۳۸۶، *آینه داران آفتاب*، تهران، بین الملل.
- شُبْر، عبدالله، بی تا، *جلاء العمیون*، قم، بصیرتی.
- صدر، رضا، ۱۳۸۶، *پیشوای شهیدان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبارالرضا*، تهران، جهان.
- ____، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیة.
- صفایی حائری، عباس، ۱۳۸۷، *تاریخ سیدالشهدا*، قم، مسجد مقدس جمکران.
- طباطبایی، محمدکاظم، ۱۴۱۹ق، *العروة الوثقی (المحشی)*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۷ق، *اعلام الوری بأعلام الهدی*، قم، آل البیت.
- طبری، حسین بن علی، ۱۳۸۳، *کامل بهائی*، تهران، مرتضوی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، دارالتراث.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۲ق، *المنتخب*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۹۰ق، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ____، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دارالتقافه.
- عسگری، مرتضی، ۱۴۱۰ق، *معالم المدرستین*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- قاضی طباطبایی، محمدعلی، ۱۳۸۳، *تحقیق درباره اول اربعین حضرت سیدالشهدا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قزوینی، رضی بن نبی، ۱۳۸۸، *تظلم الزهراء من اهراق دماء آل العباء*، ترجمه علیرضا رجالی تهرانی، قم، خادم الرضا.
- قزوینی، فضل علی، ۱۴۱۵ق، *الامام الحسین و اصحابه*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، چاپ باقری.
- قمی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱، *جامع الشتات*، تصحیح مرتضی رضوی، تهران، کیهان.
- قمی، عباس، ۱۳۸۵، *نفس المهموم*، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ____، ۱۳۸۷، *منتهی الآمال*، تحقیق ناصر باقری بیدهندی، قم، دلیل ما.
- کاشفی، حسین، ۱۳۸۲، *روضه الشهداء*، قم، نوید اسلام.

- کشی، محمدبن عمر، ۱۳۴۸، رجال کشی (اختیار معرفه الرجال)، مشهد، دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۷، الکافی، قم، دارالحدیث.
- گروهی از تاریخ‌پژوهان، ۱۳۹۳، تاریخ قیام و مقتل جامع سیدالشهدا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۳، بحارالانوار، تهران، اسلامیه.
- _____، ۱۳۸۲، جلاء العیون، قم، سرور.
- محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۸، دانشنامه امام حسین، قم، دارالحدیث.
- محمودی، محمدباقر، ۱۴۱۵ق، عبرات المصطفین فی مقتل الحسین، قم، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.
- مستوفی، محمدبن احمد، ۱۳۷۲، ترجمه الفتوح، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- مسعودی، علی بن الحسین، ۱۴۰۹ق، مروج الذهب، تحقیق اسعد داغر، قم، دارالهجره.
- _____، ۱۴۲۶ق، اثبات الوصیه للإمام علی بن ابی‌طالب، قم، انصاریان.
- مظفری، محمد و سعید جمشیدی، ۱۳۸۳، اسیران و جانبازان کربلا، قم، پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
- معمدالدوله، فرهاد، ۱۳۸۶، مقام زخار و صمصام بتار، تصحیح سید محمود محرمی زرنندی، تهران، کتابچی.
- مفید، محمدبن محمد نعمان، ۱۴۰۳ق، الامالی، تحقیق حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۳ق، الارشاد، تحقیق مؤسسه آل‌البیت، قم، کنگره شیخ مفید.
- مقرّم، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، مقتل الحسین، بیروت، مؤسسه الخرسان للمطبوعات.
- میرخواند، محمدبن خاوند، ۱۳۳۹، روضه الصفاء، تهران، خیام.
- نجفی، محمدحسن، ۱۴۱۷ق، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- نظری منفرد، علی، ۱۳۸۷، واقعه کربلا، قم، جلوه کمال.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، الغیبه، تهران، صدوق.
- نوری، حسین، ۱۳۷۹، لؤلؤ و مرجان، تحقیق مصطفی درایتی، قم، استاد احمد مطهری.
- یعقوبی، احمدبن یعقوب، بی‌تا، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر.
- یوسفی غروی، محمدهادی، ۱۴۱۷ق - الف - وقعه الطّف، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۷ق - ب - موسوعه التاریخ الاسلامی، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

مجاهدت امیر مؤمنان علیه السلام در تثبیت جایگاه محوری رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در جامعه اسلامی

Montazeri@qabas.net

حامد منتظری مقدم / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۹

چکیده

نگرش محوری امت اسلام به حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم از همان صدر اسلام، از سوی عواملی تهدید می‌شد. امیر مؤمنان علیه السلام بر پایه باور به نقش بی‌بدیل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در هدایت و حفظ وحدت امت اسلام، در جهت تثبیت محوریت ایشان مجاهدتی پیگیر داشت. این مجاهدت در روش‌های «ارتقای شناخت همگان از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم»، «تعمیق پیوند همگان با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم»، «استناد به سخن و روش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم» و «پاسدداشت حرمت مُتَسَبِّحان به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم» تجلی می‌یافت. ایشان بعثت آن حضرت را نجات‌دهنده و روش ایشان را روشن و استوار می‌دانست و مسلمانان را به تأسی از ایشان فرامی‌خواند. عوامل تهدیدکننده محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در جامعه اسلامی دو پیامد مهم داشت: رواج برخی بدعت‌ها و پیدایش برخی برداشت‌های نادرست درباره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم. در برابر، مجاهدت امیر مؤمنان و دیگر ائمه علیهم السلام به احیای شماری از سنت‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مهم‌تر از همه، به زنده نگه داشتن نام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حفظ و تثبیت محوریت آن حضرت در جامعه اسلامی انجامید.

کلیدواژه‌ها: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، امیر مؤمنان علی علیه السلام، محوریت، جامعه اسلامی، رسالت، سیره، سنت، بدعت.

مقدمه

امت اسلام، که بر پایه باور به رسالت الهی حضرت محمد ﷺ شکل گرفت، شایسته بود که بر پایه نگرش محوری به شخص ایشان، مسیر تعالی را ببیماید. در این حال، عوامل و عناصری این نگرش را تضعیف و تهدید می‌کرد. خداوند در قرآن، رسولش را «اسوه حسنه» معرفی کرده است (احزاب: ۲۱)؛ اما برخی با این سخن که «قرآن برای ما بس است»، در واقع، مانعی مهم در برابر تثبیت محوریت پیامبر در جامعه اسلامی به وجود آوردند.

در برابر، امیر مؤمنان علی رضی الله عنه، که «برادر» (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۱۹۲، ص ۲۸۴) و همچون «فرزند» (ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۳، ص ۲۰۰) و جان‌فدای پیامبر ﷺ بود، بنا بر پیوند عمیق اعتقادی و عاطفی، ایشان را محور رفتار و اندیشه خود ساخته بود و پیوسته می‌کوشید تا محوریت آن حضرت در جامعه اسلامی تثبیت و ماندگار شود.

درباره نگرش امیر مؤمنان رضی الله عنه به پیامبر گرامی ﷺ آثاری تألیف شده است؛ همچون کتاب رسول اعظم رضی الله عنه از دیدگاه امام علی رضی الله عنه تألیف سید محمد مرتضوی (۱۳۸۶) که مباحث آن کلی و گاه شامل همه پیامبران است؛ کتاب پیامبر اعظم رضی الله عنه از نگاه قرآن و اهل بیت رضی الله عنهم، نوشته محمد محمدی ری‌شهری (۱۳۸۶) که عنوان فصل کوتاه و مجملی از آن، «محمد از زبان علی» است؛ کتاب آیات قرآن و گفتار پیامبر رضی الله عنه در نهج البلاغه، نوشته محمد محمدی اشتهاردی (۱۳۸۱) که تبیین ۵۱ نمونه استناد گونه‌گون حضرت علی رضی الله عنه به سخنان پیامبر رضی الله عنه را دربر دارد (ص ۲۶۹-۳۵۱).

نوشته حاضر با رویکردی متفاوت، پاسخگوی این سؤال است که «مجاهدت امیر مؤمنان رضی الله عنه در تثبیت جایگاه محوری پیامبر رضی الله عنه در جامعه اسلامی، با توجه به کدامین تهدیدها و با چه انگیزه‌ها (چرا) و روش‌هایی (چگونه) بود و چه پیامدهایی داشت؟»

این پژوهش به روش تاریخی به تبیین تهدیدهای فراروی محوریت پیامبر رضی الله عنه در جامعه اسلامی، انگیزه‌ها، روش‌ها و پیامدهای مجاهدت امیر مؤمنان رضی الله عنه می‌پردازد. نگارنده با اذعان به اینکه نمی‌توان به عمق مجاهدت‌های حضرت علی رضی الله عنه در محوریت بخشیدن به پیامبر راه برد - به یاری خداوند - در تلاش است به تبیین محوریت پیامبر رضی الله عنه در سیره اهل بیت رضی الله عنهم و نیز در مذهب تشیع اثنا عشری بپردازد.

یک. تهدیدها

در تعیین جانشین پیامبر رضی الله عنه، به دیدگاه ایشان، که به فرمان الهی در مواضع متعدد بیان شده بود، اعتنا نشد و

انتخاب خلیفه، به عنوان مهم‌ترین رفتار سیاسی مسلمانان، هیچ‌گاه بر پایه فرمان نبوی رخ نداد. این خود، تهدیدی بزرگ برای محوریت رسول خدا صلی الله علیه و آله در جامعه اسلامی بود. در این حال، تهدیدهای فراروی تثبیت محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله در جامعه اسلامی، محدود به این مسئله نبود. در ادامه، مهم‌ترین این تهدیدها بیان می‌شود:

الف. فرهنگی

۱. اکتفا به قرآن: این سخن که «کتاب خدا برای ما بس است»، در ممانعت از نوشتن آخرین وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله اعلان شد (ر.ک: ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۸۸؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۹؛ مسلم، بی تا، ج ۵، ص ۷۶). اکتفا به قرآن، با حدیث نبوی «تقلین» و مرجعیت خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله تقابلی آشکار داشت (ر.ک: احمدی میانجی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۶۱۱) و با عبور از فرموده نبوی، در اصل، تهدیدی برای جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله بود (ر.ک: همان، ص ۴۸۸ و ۵۸۶).

۲. منع کتابت و نقل حدیث: این اقدام با فرمان خلیفه نخست مبنی بر اینکه «از رسول خدا، چیزی را نقل نکنید» (ذهبی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۳ و ۲)، آغاز، و به عنوان اقدامی در جهت دور نگاه داشتن قرآن از خلط با احادیث، توجیه شد و دست‌کم تا اواخر سده نخست هجری تداوم یافت (ر.ک: حسینی جلالی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۱-۴۲۲). در این حال، ممانعت از نقل و کتابت حدیث نبوی، مسلمانان را با سخنان و نیز با شخص پیامبر صلی الله علیه و آله بیگانه می‌ساخت و محوریت ایشان را در جامعه اسلامی تهدید می‌کرد.

۳. مرجع‌سازی نومسلمانان اهل کتاب: دیگر اقدام تهدیدکننده محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله در جامعه اسلامی، ارجاع مسلمانان به اشخاصی همچون کعب الاحبار بود که نومسلمان و در اصل، اهل کتاب بودند، و بر پایه معلومات پیشینشان به مسلمانان پاسخ می‌گفتند (برای نمونه، ر.ک: ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳). این اقدام از یک‌سو، جایگزین مرجعیت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله بود، و از سوی دیگر، خلأ کتمان احادیث نبوی را به شیوه‌ای نامطمئن و کاذب پر می‌کرد و مسلمانان را از پی‌جویی مرجعیت و محوریت پیامبر بازمی‌داشت.

ب. سیاسی

بسیاری از زمام‌دارانی که بر مسند جانشینی پیامبر تکیه زدند، بر پایه روش ملوکی حکم راندند و به رفتارهای ناشایست دست یازیدند. ایشان برای جلوگیری از بازخواست درباره رفتارهایشان، با جعل و تحریف، چنان رفتارهایی را به پیامبر نسبت می‌دادند و بدین‌سان، شخصیت پیامبر را

تخریب می کردند (ر.ک: نجمی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱-۲۸۹). پیداست که این خود محوریت پیامبر ﷺ در جامعه اسلامی را تهدید می کرد؛ زیرا عامه مسلمانان تصویری نیک از شخصیت پیامبر ﷺ داشتند، درحالی که روایاتی که از سوی روایان دربارهای اموی و عباسی در معرفی پیامبر ارائه می شد، چنین تصویری را دگرگون می ساخت.

برخی گزارش ها بیانگر آن است که بسیار فراتر از تخریب شخصیت، کوشش می شد که اصل نام و یاد پیامبر ﷺ کم رنگ و یا محو شود. بنا بر گزارشی، معاویه از اینکه در اذان گفته می شد «أشهد أن محمداً رسول الله»، خشمگین بود و از این رو، پیشنهاد معیره مبنی بر تصحیح رفتار خود با بنی هاشم را رد کرد (ر.ک: مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۵۴). همچنین امام سجاد ﷺ در تحلیل حوادث پس از پیامبر ﷺ فرمودند: «به خدا سوگند، اگر این قوم می توانستند بدون وابستگی به نام رسالت محمد ﷺ، مُلک را به دست آورند، [چنین می کردند] و از نبوت او روی می گرداندند» (سیدبن طاووس، ۱۳۷۰ق، ص ۷۱ و ۷۲).

وجود این تهدیدها، کافی بود تا امیر مؤمنان ﷺ در تثبیت محوریت پیامبر ﷺ مجاهدت کند؛ اما صرف نظر از این تهدیدها، او در این باره انگیزه های بسیار بنیادین داشت.

دو. انگیزه ها

سخن از انگیزه های حضرت علی ﷺ، ناظر به ایمان راسخ به نقش محوری پیامبر ﷺ در حفظ وحدت امت اسلام و ایمان به نقش آن حضرت در هدایت مسلمانان است.

الف. وحدت امت اسلام

امیر مؤمنان ﷺ از تفرق مسلمانان بسیار نگران بود. ایشان در نامه به /بوموسی /شعری نگاشت: «بدان، در امت اسلام، هیچ کس همانند من وجود ندارد که به وحدت امت محمد ﷺ و به انس گرفتن آنان با همدیگر، از من دلسوزتر باشد...» (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، نامه ۱، ص ۴۴۱). در نگرش امیر مؤمنان ﷺ، تثبیت محوریت پیامبر میان مسلمانان، خود از مهم ترین عوامل وحدت آفرین بود. او از اختلاف مسلمانان در احکام قطعی الهی چنین شکوه کرده است: «آیا خدای سبحان، دین ناقصی فرستاد؟!... آیا خدای سبحان دین کاملی فرستاد و پیامبر در ابلاغ آن کوتاهی کرد؟!...» (همان، خ ۱۸، ص ۴۳).

امیر مؤمنان ﷺ در تبیین وضعیت مردم پیش از بعثت پیامبر پای فشرد: «رشته های دوستی و انسانیت از هم گسسته بود» (همان، خ ۱۵۸، ص ۲۰۹)؛ «مردم روی زمین دارای مذاهب پراکنده بودند» (همان،

خ ۱، ص ۲۵). براین اساس، از نگاه ایشان، یکی از دستاوردهای بعثت پیامبر، وحدت و الفت میان انسان‌ها بود؛ چنان‌که فرمود: «خداوند... با بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله شکاف‌ها را پُر... کرد» (همان، خ ۲۱۳، ص ۳۱۱)؛ «میان دل‌ها الفت و مهربانی ایجاد کرد» (همان، خ ۹۶، ص ۱۲۷).

ب. هدایت امت اسلام

امیر مؤمنان علیه السلام به نقش محوری پیامبر صلی الله علیه و آله در هدایت مسلمانان و مصونیت آنان از انحراف، ایمان راسخ داشت. ایشان پیامبر را «وسیلهٔ بینایی هدایت‌خواهان» (همان، خ ۹۴، ص ۱۲۵) می‌دانستند و می‌فرمودند: «پیامبر صلی الله علیه و آله مردم را به راه راست واداشت... رشته‌های اسلام را استوار... و دستگیره‌های ایمان را محکم و پایدار کرد» (همان، خ ۱۸۵، ص ۲۵۵).

امام علی علیه السلام می‌کوشیدند تا سخن و روش پیامبر صلی الله علیه و آله را ملاک ارزیابی رفتارهای همگان سازند؛ چنان‌که می‌فرمودند: «راه و رسم رسول خدا صلی الله علیه و آله با اعتدال، و روش زندگی ایشان صحیح و پایدار، و سخنانشان روشنگر حق و باطل... بود» (همان، خ ۹۴، ص ۱۲۵). ایشان مسلمانان را به تأسی از پیامبر فرامی‌خواندند و می‌فرمودند: «از راه و رسم پیامبرتان پیروی کنید که بهترین راهنمای هدایت است. رفتارشان را با روش پیامبر تطبیق دهید که هدایت‌کننده‌ترین روش‌هاست» (همان، خ ۱۱۰، ص ۱۴۹)؛ «به پیامبر پاکیزه و پاکت اقتدا کن، که راه و رسم او الگویی است برای الگوظلبان، و مایهٔ فخر و بزرگی است برای کسی که خواهان بزرگواری باشد. و محبوب‌ترین بنده نزد خدا کسی است که از پیامبرش پیروی کند و گام بر جایگاه قدم او نهد» (همان، خ ۱۶۰، ص ۲۱۳).

در شورای تعیین خلیفهٔ سوم، حضرت علی علیه السلام در پاسخ به عبدالرحمن بن عوف، که برای بیعت با ایشان، عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر و سیرهٔ ابوبکر و عمر را شرط کرد، فقط عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را پذیرفتند (ر.ک: یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۲)، و بدین‌سان، از تصدی خلافت چشم پوشیدند؛ اما مشروعیت چنان سیره‌هایی را نیز انکار کردند. در آستانهٔ جنگ با خوارج، امیر مؤمنان علیه السلام هنگام اخذ بیعت، از یاران خود خواستند به قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله ملتزم باشند. در این حال، شخصی به نام ربیع‌بن ابی‌شاد خواست که با حضرت علی علیه السلام بر اساس سنت ابوبکر و عمر بیعت کند؛ اما حضرت علی علیه السلام نپذیرفتند و فرمودند: اگر آن دو نیز بدون تکیه بر کتاب خدا و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله رفتار کرده باشند بهره‌ای از حق نبرده‌اند (طبری، بی‌تا، ج ۵، ص ۷۶). حضرت علی علیه السلام در مأموریت عبدالله بن عباس برای احتجاج با خوارج، به وی نگاهشتند: «...»

با سنت پیامبر ﷺ با آنان بحث و گفت‌وگو کن، که در برابر آن راهی جز پذیرش ندارند» (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، نامه ۷۷، ص ۴۴۱).

امام علی علیه السلام روش گروه‌هایی را که گام بر جای گام پیامبر نمی‌نهند و خودسرانه پیش می‌روند، خطا شمرده (همان، خ ۸۸، ص ۱۰۷) و فرموده‌اند: «هرگز دوست پیامبر با دشمن او برابر نیست» (همان، نامه ۲۷، ص ۳۶۵). ایشان با اذعان اینکه «دوست محمد صلی الله علیه و آله کسی است که خدا را اطاعت کند...» (همان، ح ۹۶، ص ۴۵۹)، بر پای‌بندی کامل خود به این سخن پای فشردند (ر.ک: همان، خ ۱۹۷، ص ۲۹۴).

پای‌بندی امیر مؤمنان علیه السلام به سیره پیامبر به راستی، مجاهدت بود. نمونه آشکار آن، تقسیم بالسویه بیت‌المال بود که در خلافت خود به آن اهتمام ورزیدند و به سبب تعارض با منافع برخی اشخاص، دشمنی آنان را در پی داشت. این در حالی بود که حضرت علی علیه السلام از این روش هرگز عقب ننشستند و به معترضانی همچون طلحه و زبیر فرمودند: مگر این همان روش رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست؟ (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۷، ص ۴۰-۴۱).

دنیاجرایی انحرافی بزرگ در جامعه اسلامی و خود، ریشه انحرافات دیگری بود. حضرت علی علیه السلام در جلوگیری از این انحراف، به سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله استناد می‌کردند. ایشان هنگام حرکت دادن مردم کوفه برای جنگ با شامیان، به تبیین پارسایی حضرت پرداختند و فرمودند:

برای تو کافی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله سرمشق تو باشد...؛ او از «شیر پستان» دنیا بریده و از زیورهایش دور شد... پیامبر از دنیا چندان نخورد که دهان را پر کند... دو پهلویش از تمام مردم فرو رفته‌تر و شکمش از همه خالی‌تر بود... پیامبر صلی الله علیه و آله بر روی زمین می‌نشست و غذا می‌خورد، و چون برده، ساده می‌نشست، و با دست خود کفش خود را وصله می‌زد... پیامبر با دل از دنیا روی گرداند، و یادش را از جان خود ریشه کن کرد... در زندگانی رسول خدا صلی الله علیه و آله، برای تو نشانه‌هایی است که تو را به زشتی‌ها و عیب‌های دنیا راهنمایی کند... (همان، خ ۱۶۰، ص ۲۱۲-۲۱۵).

سه. روش‌ها

روش‌های امیر مؤمنان علیه السلام در تثبیت محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله را می‌توان در چهار بخش بازشناخت:

۱. ارتقای شناخت همگان از پیامبر صلی الله علیه و آله

امیر مؤمنان علیه السلام در شناسایی پیامبر صلی الله علیه و آله، جایگاه، اندیشه‌ها و رفتارهای ایشان را تبیین می‌کردند و در این میان، به دو مقوله «رسالت» و «استقامت» آن حضرت اهتمام بسیار داشتند.

الف. رسالت: در نگرش امیر مؤمنان علیه السلام، بعثت پیامبر برای بشریت، عظیم‌ترین رویداد بود. ایشان برای انتقال این نگرش به مخاطبان، اوضاع اسف‌بار عصر جاهلی را بیان می‌کردند و به مردم عرب می‌گفتند: «بدترین دین را داشتید... و مفسد و گناهان شما را فرا گرفته بود» (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۲۶، ص ۴۹ و ۵۱). نیز با توجه به وضع همه انسان‌ها می‌فرمودند: «خداوند پیامبر را زمانی فرستاد که... فتنه‌ها مردم را لگدمال کرده... خواب آنها بیداری و سرمه چشم آنها اشک بود» (همان، خ ۲، ص ۲۹)؛ «گمراهی وحشتناکی همه جا را فرا گرفته بود... و در حال کفر و بی‌دینی جان می‌سپردند» (همان، خ ۱۵۱، ص ۱۹۷)؛ «مردم... در حیرت و سرگردانی به سر می‌بردند» (همان، خ ۱۹۱، ص ۲۶۹)؛ «آتش جنگ همه جا زبانه می‌کشید...» (همان، خ ۸۹، ص ۱۰۷)؛ «دنیا... به تاریکی گراییده بود» (همان، خ ۱۹۸، ص ۲۹۷).

امیر مؤمنان علیه السلام با بیان این اوضاع اسف‌بار، می‌فرمودند: «در این هنگام، خداوند پیامبر را... چونان باران بهاری برای تشنگان حقیقت... قرار داد» (همان، خ ۱۹۸، ص ۲۹۷)؛ «تاریکی‌های جهل و گمراهی با نور هدایت ایشان از میان رفت» (همان، خ ۱۷۸، ص ۲۴۳)؛ «خداوند... با بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله... گمراهی را... تار و مار کرد» (همان، خ ۲۱۳، ص ۳۱۱).

ایشان حضرت محمد صلی الله علیه و آله را سرور بندگان (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۲۱۴، ص ۳۱۳) و خاتم پیامبران (ر.ک: همان، خ ۹۱، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) می‌دانستند و شهادت می‌دادند که خداوند آن حضرت را برای کریمانه‌ترین رسالت‌هایش برگزید (همان، خ ۱۷۸، ص ۲۴۲ و ۲۴۳).

بنا به گزارش حضرت علی علیه السلام از معجزه پیامبر صلی الله علیه و آله در به حرکت درآوردن درخت، این اقدام در پاسخ به خواسته سران قریش بود که پیامبر صلی الله علیه و آله در سخنی درس‌آموز توحید، «خداوند» را توانای بر این کار دانستند و از آنان پرسیدند: اگر خداوند چنین کند آیا ایمان می‌آورید؟ گفتند: آری. پیامبر با تأکید بر ایمان نیاوردن آنان، از درخت خواستند که به فرمان خدا پیش آید. سپس آن معجزه رخ داد؛ اما ایشان ایمان نیاوردند (ر.ک: همان، خ ۱۹۲، ص ۲۸۵). این در حالی است که خلیفه دوم معجزه یادشده را بر این پایه گزارش کرده است که پیامبر خود از خدا خواست به وی آیه‌ای نشان دهد و با وقوع آن معجزه، پیامبر تصریح کردند که پس از آن، تکذیب دیگران بر ایشان تأثیر نخواهد گذاشت! (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۱۴ و ۱۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۲۴؛ مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۵ و ۳۶؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۵۰۰). قابل توجه است که به تصریح حضرت علی علیه السلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله با تأکید بر اینکه هیچ‌گاه بتی را عبادت نکرده و شرابی نوشیده‌اند،

فرمودند: «من همواره می دانستم که مردم (جاهلی) بر باطل و کفرند» (سمعانی، ۱۸۴۱ق، ج ۵، ص ۸۸؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۴۷). بخش اخیر تنها نمونه‌ای از شواهد فراوان معرفت استوار پیامبر ﷺ و تأثیر نیافتن ایشان از تکذیب دیگران است.

ب. استقامت: امیر مؤمنان ﷺ با یادکرد استقامت پیامبر ﷺ، همگان را به الگوگیری از آن حضرت فرامی خواندند. ایشان به دیگران می فرمودند که این گونه برای حضرت دعا کنند:

بارخدا یا!... گرامی ترین درودها و افزون ترین برکات خود را بر محمد ﷺ بنده و فرستاده ات اختصاص ده، که... دفع کننده لشکرهای باطل و درهم کوبنده شوکت گمراهان است، آن گونه که بار سنگین رسالت را بر دوش کشید و به فرمانت قیام کرد... حتی یک قدم به عقب برنگشت و اراده اش سست نشد... و در اجرای فرمانت تلاش کرد، تا آنجا که نور حق را آشکار و راه را برای جاهلان روشن ساخت... بارخدا یا! بین ما و پیغمبرت در نعمت های جاویدان ... جمع گردان (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۷۲، ص ۸۵ و ۸۷).

تقفی کوفی (م ۲۸۳) همین دعا را با اختلافی اندک گزارش و تصریح کرده است که امیر مؤمنان ﷺ آن را به دیگران تعلیم می دادند (ر.ک: تقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۱۵۸ و ۱۵۹). پیداست کسانی که به سفارش امیر مؤمنان ﷺ این دعا را باز می خواندند، استقامت رسول خدا ﷺ را به یاد می آوردند و دل دادگی ایشان به حضرت فرونی می یافت.

امیر مؤمنان ﷺ از یک سو، پیامبر را طیبی سیّار می دانستند است که در پی یافتن بیماران فراموش شده و سرگردان بودند (همان، خ ۱۰۸، ص ۱۴۱)؛ با خستگان مدارا می کردند و شکسته حالان را زیر بال می گرفتند (همان، خ ۱۰۴، ص ۱۳۷) و در نصیحت و خیرخواهی تلاش می کردند (همان، خ ۹۵، ص ۱۲۷). از سوی دیگر، پای فشرده اند که پیامبر ﷺ بدون سستی و عذرتراشی، در راه خدا جهاد کردند (همان، خ ۱۱۶، ص ۱۵۹) و همراه با یارانشان به مبارزه با مخالفان پرداختند (همان، خ ۱۰۴، ص ۱۳۶ و ۱۳۷).

امام علی ﷺ بر پایداری رسول خدا ﷺ در برابر دشمنی ها، این گونه تأکید می کردند:

در راه رضایت حق، در کام هرگونه سختی و ناراحتی فرو رفت و جام مشکلات و ناگواری ها را سر کشید، روزگاری خوشاوندان او به دورویی و دشمنی پرداختند، و بیگانگان در کینه تیزی و دشمنی با او متحد شدند. اعراب برای نبرد با پیامبر... بر مرکبها نواخته، از هر سو گرد می آمدند، و از دورترین سرزمین ها و فراموش شده ترین نقطه ها، دشمنی خود را بر پیامبر فرود می آوردند (همان، خ ۱۹۴، ص ۲۹۱) همچنین فرمودند: «راهنمای این پرچم، با درنگ و آرامش سخن می گفت، و دیر و حساب شده بپا می خاست، و آن گاه که برمی خاست سخت و چالاک به پیش می رفت» (همان، خ ۱۰۰، ص ۱۳۱).

امیر مؤمنان ﷺ در نامه ای به معاویه چنین نگاشتند:

قوم ما (قریشیان) می خواستند پیامبران را بکشند... و هرچه خواستند نسبت به ما انجام دادند و زندگی خوش را از ما سلب کردند... و برای ما آتش جنگ افروختند؛ اما خدا خواست که ما پاسدار دین او باشیم و شرّ آنان را از حریم دین بازداریم... رسول خدا صلی الله علیه و آله هرگاه آتش جنگ زبانه می کشید و دشمنان هجوم می آوردند، اهل بیت خود را پیش می فرستاد تا به وسیله آنها، اصحابش را از سوزش شمشیرها و نیزه ها حفظ نماید؛ چنان که عبیده بن حارث در جنگ بدر، و حمزه در احد، و جعفر در موه شهید شدند... (همان، نامه ۹، ص ۳۴۷ و ۳۴۹).

همچنین فرمودند: «هرگاه آتش جنگ شعله می کشید، ما به رسول خدا صلی الله علیه و آله پناه می بردیم، که در آن لحظه، کسی از ما همانند پیامبر به دشمن نزدیک تر نبود» (همان، غریب کلام ۹، ص ۴۹۳؛ همچنین ر.ک: طبری، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۱). نیز تصریح کرده اند: «ما در رکاب پیامبر با پدران، فرزندان، برادران و عموهای خود می جنگیدیم که این مبارزه بر ایمان ما می افزود و ما را در جاده حق ثابت قدم می ساخت (همان، خ ۵۶، ص ۷۵).

در نگرش امام علی علیه السلام، جهاد پیامبر «برای خدا» و در برابر کسانی بود که به خدا پشت کرده بودند (همان، خ ۱۳۳، ص ۱۷۸). ایشان در وصف پیامبر می فرمودند: «انسان ها را به طاعت خدا دعوت نمود، و با دشمنان خدا در راه دین او پیکار، و مغلوبشان کرد. هرگز همداستانی دشمنان، که او را دروغگو خواندند، او را از دعوت حق باز نداشت» (همان، خ ۱۹۰، ص ۲۶۵). از نگاه حضرت علی علیه السلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله پیام های پروردگارش را رسانید (همان، خ ۲۳۱، ص ۳۳۳)، و پرچم حق را در میان اهل بیت خود علیهم السلام به یادگار گذاشت (همان، خ ۱۰۰، ص ۱۳۱).

۲. تعمیق پیوند همگان با پیامبر صلی الله علیه و آله

امام علی علیه السلام خود پیوند عاطفی و معنوی ژرفی با رسول خدا صلی الله علیه و آله داشتند. ایشان از لحاظ نسبی، عموزاده و داماد حضرت رسول صلی الله علیه و آله بودند و در جنگ خندق، در معرفی خود به عمرو بن عبود، که شخصی کافر بود، به بیان همین خویشاوندی بسنده کردند (قمی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۱۸۴). در این حال، در مواضع دیگر، امیر مؤمنان علیه السلام در معرفی خویش، تعابیری دارند که بیانگر همان پیوند ژرف است؛ چنان که بر پایه حدیث «اخوت»، خویشان را «برادر پیامبر» معرفی کرده (طبری، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵۳)، و در شکوه از غصب خلافت، آن را حکومت «فرزند مادر خود» شمرده اند (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، نامه ۳۶، ص ۳۸۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۶، ص ۱۵۱).

حضرت علی علیه السلام در تأکید بر ارتباط شدید با پیامبر و تاسی خویش به ایشان، تصریح کردند: «من همچون بچه ای که به دنبال مادرش می رود، دنبال پیامبر می رفتم...» (همان، خ ۱۹۲، ص ۲۸۴)

و در بیان اطاعتش از آن حضرت فرمودند: «من بنده‌ای از بندگان محمد ﷺ هستم» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۹۰؛ صدوق، بی تا، ص ۱۷۴ و ۱۷۵). همچنین ایشان خود را با پیامبر ﷺ، چونان دو شاخه از یک درخت به‌شمار آوردند (همان، نامه ۴۵، ص ۳۹۴)، که گویا با این سخن، درصدد تبیین جایگاه امامت خویش بودند.

برخی از اصحاب پیامبر ﷺ در نقل حدیث از حضرت رسول ﷺ، به «سَمِعْتُ خَلِیْلِ» و یا «سَمِعْتُ حَبِیْبِی» (از دوستم شنیدم...) تعبیر می‌کردند تا ارادت خود را ابراز و یا ادعا کنند؛ اما این تعابیر از زبان حضرت علیؑ (برای نمونه، ر.ک: تقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۴۷؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۸۰) برآمده از عمق جان ایشان بود. آن حضرت درحالی که در میدان کوفه از مردم با نان و گوشت پذیرایی کرده بودند، جداگانه در خانه خود بر سفره‌ای ساده (نان خشک و دوغ) نشستند و در توضیح اقدام خود، به یکی از یارانشان فرمودند: «من رسول خدا ﷺ را دیدم که نان خشک‌تر از این را می‌خورد» و چنین پای فشرودند: «من اگر از آن حضرت پیروی نکنم، می‌ترسم به او نرسم» (تقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۸۵؛ همچنین، ر.ک: بلاذری، ۱۴۱۷، ص ۴۰۸ و ۴۰۹).

حضرت علیؑ با تأکید بر اینکه جان‌فدای پیامبر بوده‌اند، فرمودند: هنگام قبض روح رسول خدا ﷺ، سر ایشان بر سینه وی بود و خود حضرت را غسل دادند (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۱۹۷، ص ۲۹۵). ایشان فقدان پیامبر را جبران‌ناپذیر می‌دانستند (ر.ک: همان، خ ۱۵۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۷) و برای حضرت چنین ندبه می‌کردند:

پدر و مادرم فدای تو، ای رسول خدا!... با مرگ تو، رشتهٔ پیامبری... گسست... اگر به شکیبایی امر نمی‌کردی... آنقدر اشک می‌ریختم تا اشک‌هایم تمام شود و این درد جانکاه همیشه در من می‌ماند، و اندوهم جاودانه می‌شد... ما را در پیشگاه پروردگارت یاد کن و در خاطر خود نگاه‌دار! (همان، خ ۲۳۵، ص ۳۳۵ و ۳۳۷)؛ همانا شکیبایی نیکوست، جز در غم از دست دادنت... مصیبت تو بزرگ، و مصیبت‌های پیش از تو و پس از تو ناچیزند (همان، ح ۲۹۲، ص ۵۰۱).

امیر مؤمنانؑ در جهت تعمیق پیوند معنوی و عاطفی جامعهٔ اسلامی با پیامبر ﷺ بسیار می‌کوشیدند. کوشش ایشان بیشتر در قالب ارتقای شناخت و گاه سفارش عملی بود.

تبیین ویژگی‌های رسالت پیامبر ﷺ کوششی در همین جهت بود. امیر مؤمنانؑ، معرفت پیامبر و خاندانش را همراه با معرفت خدا، مستوجب پاداش شهادت می‌دانستند (ر.ک: همان، خ ۱۹۰، ص ۲۶۶ و ۲۶۷). نیز دربارهٔ جایگاه شهادتین (شهادت به یگانگی خدا و رسالت حضرت محمد ﷺ) تصریح می‌کردند: «... ترازویی که این دو گواهی را در آن نهند سبک نباشد، و اگر بردارند با چیز

دیگری سنگین نخواهد شد» (همان، خ ۱۱۴، ص ۱۵۵). افزون بر این، در نگرش امیر مؤمنان علیه السلام، ایمان به رسول خدا صلی الله علیه و آله از برترین وسایل نزدیک شدن به خدای سبحان است (همان، خ ۱۱۰، ص ۱۴۹).

وصف حضرت علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله بهترین بود (ر.ک: ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۸ و ۲۹) و با دربرگرفتن سیمای ظاهری و رفتاری ایشان، شنونده را از عمق جان شیفته رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌ساخت:

قامش به اعتدال... موی سرش مرتب... رخسارش کشیده... رنگ چهره‌اش سپید آبیخته به سرخی؛ چشمانش سیاه؛ مژگانش بلند... شانه‌هایش پهن... هنگام راه رفتن... محکم و استوار گام می‌نهاد... هرگاه به کسی توجه می‌کرد کاملاً توجهش به سوی او بود. میان دو شانه‌اش مهر نبوت جای داشت و او خاتم پیامبران بود. او بخشنده‌ترین، دلیرترین، راست‌گوترین، باوفاترین، نرم‌خوترین و بزرگوarterین مردم بود. هر کس بار اول او را می‌دید، هیبتش او را می‌گرفت و هر کس با او معاشرت می‌کرد، دوستش می‌داشت. کسی که وی را [دیده باشد و بخواد] وصف کند، می‌گوید: نه پیش و نه پس از او، کسی را همانندش ندیده‌ام (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۱۱؛ تفتی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۱۶۱).

امام علی علیه السلام همسو با قرآن (احزاب: ۴۵) رسول خدا صلی الله علیه و آله را گواه کردار بندگان (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۱۱۶، ص ۱۵۸ و ۱۵۹) و شاهد خداوند در رستاخیز دانسته (همان، خ ۷۲، ص ۸۷) و از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کرده است: «هر که از ما (خاندان رسالت) می‌میرد، در حقیقت نمرده است...» (همان، خ ۸۷، ص ۱۰۴ و ۱۰۵).

حضرت علی علیه السلام در سفارش به تأسی از پیامبر صلی الله علیه و آله، می‌فرماید: «به پیامبر خود، که پاکیزه‌ترین و پاک‌ترین است، اقتدا کن...» (همان، خ ۱۶۰، ص ۲۱۲ و ۲۱۳). پیداست که در این سخن، با تأکید بر وصف پاکیزه‌ترین و پاک‌ترین، و با تعبیر به «پیامبر خود»، کوشش شده است تا پیوند مخاطبان با آن حضرت عمق یابد.

امام علی علیه السلام برای پیوند جامعه اسلامی به پیامبر صلی الله علیه و آله، دعایی خاص را نیز تعلیم می‌داد که پیش‌تر بخش‌هایی از آن دعا ذکر شد. پایان آن دعا هم چنین است: «... خداوند! برای پیامبر در سایه لطف خود، جای با وسعتی بگشای، و از فضل و کرم، پاداش او را فراوان گردان. خداوند! کاخ آیین او را از هر بنایی برتر و مقام او را در پیشگاه خود گرامی‌تر گردان... و پاداش رسالت او را پذیرش گواهی و شفاعت و قبول گفتار او قرار ده...» (همان، خ ۷۲، ص ۸۷).

حضرت علی علیه السلام سفارش کرده‌اند که در حاجت خواستن، ابتدا بر رسول خدا صلی الله علیه و آله صلوات فرستاده شود؛ زیرا خداوند قطعاً صلوات را اجابت می‌کند و او بزرگوarter از آن است که از دو حاجت، فقط یکی را برآورد (ر.ک: همان، ح ۳۶۱، ص ۵۱۱). روشن است که عمل به این سفارش، با باور به نقش واسطه‌ای پیامبر صلی الله علیه و آله در برآورده شدن حاجات، پیوند معنوی ژرفی را با حضرت در پی دارد.

۳. استناد به سخن و روش پیامبر ﷺ

از دیدگاه امیر مؤمنان علیه السلام عمل به روش و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هم پایه با عمل به قرآن بود و او، خویشتر را در جایگاه حاکم دنیای اسلام، موظف به برپایی آن می دانست (ر.ک: همان، خ ۱۶۹، ص ۲۳۱). پیش تر گذشت که حضرت علی علیه السلام مسلمانان را به تأسی از پیامبر فرامی خواند و می کوشید تا سخن و روش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را ملاک ارزیابی رفتارهای همگان سازد.

امیر مؤمنان علیه السلام پیوسته از سخن و روش پیامبر یاد و به آن استناد می کرد. البته بیان تمام این استنادها در این مجال نمی گنجد؛ فقط برای نمونه، باید دانست که ایشان از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به بیان برخی «ملاحم» پرداختند (ر.ک: همان، خ ۱۰۱، ص ۱۳۳)، به تعذیب «امام جائر» هشدار دادند (ر.ک: همان، خ ۱۶۴، ص ۲۲۱)، و با استناد به روش پیامبر، شیوه خوارج را در تکفیر گنه کاران باطل دانستند (ر.ک: همان، خ ۱۲۷، ص ۱۷۱). همچنین در رد ادعای انصار درباره زمامداری مسلمانان در سقیفه، به سفارش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به نیکی کردن با نیکان انصار و درگذشتن از بدکارانشان استناد کردند: «اگر زمامداری و حکومت در آنان بود، سفارش کردن درباره آنها معنایی نداشت» (همان، خ ۶۷، ص ۸۳). دیگر اینکه در آسیب شناسی رفتار ثروتمندان فرمودند: «... با درماندگان به ناچاری [و بر پایه اضطراب آنان] خرید و فروش می کنند، درحالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از معامله با درماندگان نهی فرموده است» (همان، ح ۶۸، ص ۵۳۱).

حضرت علی علیه السلام پیوسته همراه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و تشنه آموختن از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود. ایشان پس از خواندن دعای ویژه سوار شدن بر مرکب، تصریح کردند که پشت سر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر مرکب نشسته بودند که ایشان این چنین دعا خواندند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱۵). ایشان در پاسخ به این پرسش که چگونه است که شما در میان صحابه بیشترین حدیث را از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کنید، فرمودند: زیرا زمانی که از پیامبر می پرسیدم، به من می آموخت و زمانی که ساکت بودم آن حضرت خود سخن آغاز می کرد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵۱). در این باره نباید ناگفته گذاشت که حضرت علی علیه السلام همسر فاطمه زهرا علیها السلام دختر پیامبر بود، و این سبب می شد تا آمد و شد و ارتباط رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با حضرت علی علیه السلام، چنان که ابوسعید خدری از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گفته است، به گونه ای باشد که با هیچ کس آن گونه نبود (ر.ک: صنعانی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵۱).

امیر مؤمنان علیه السلام چنان بر سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم استناد و تأکید داشتند که در پاسخ شخصی که جویای آگاهی از «فتنه» بود و پرسید: «آیا درباره فتنه از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم سؤال نکرده ای؟» پاسخ دادند: آری، و سپس فرموده پیامبر را برایش بازگفتند. قابل ذکر است که حضرت علی علیه السلام با اشاره به نزول آیات اول و دوم

سوره «عنکبوت»، تأکید کردند که دانستم تا زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله در میان ماست، دچار فتنه نمی شویم؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله در تبیین آن آیات فرمودند: پس از من، اتمم به فتنه دچار می شوند. امیر مؤمنان علیه السلام خود می گویند که از حضرت پرسیدم: در آن زمان، مردم را در ارتداد بدانم یا فتنه؟ ایشان فرمودند: «در پایه‌ای از فتنه» (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۱۵۶، ص ۲۰۷).

باید اذعان کرد که امیر مؤمنان و دیگر اهل بیت علیهم السلام با پای فشاری بر سیره و سنت نبوی، توانستند محوریت قول و فعل رسول خدا صلی الله علیه و آله را در جامعه اسلامی تثبیت کنند، به گونه‌ای که مسلمانان همواره بر آن بودند تا برای عقیده و عمل خود، یا مستندی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله بیابند و یا چنین مستندی را جعل کنند. البته انحراف مسلمانان از سیره و سنت نبوی برآمده از عوامل گوناگون بود. در این میان، بی تردید، مهم‌ترین عامل بی‌توجهی به توصیه رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیث «ثقلین» و همراه نشدن با اهل بیت رسالت علیهم السلام بود. هنگامی که به حضرت علی علیه السلام گفتند که در سقیفه استدلال قریش این بود که ما از درخت رسالتیم، فرمودند: «به درخت رسالت استدلال کردند، اما میوه‌اش را ضایع ساختند» (همان، خ ۶۷، ص ۸۳).

امیر مؤمنان علیه السلام در ریشه‌یابی علل اختلاف روایات منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله، نخست پای فشرده که در روزگار پیامبر، آنقدر به دروغ سخنانی به ایشان نسبت داده شد که فرمودند: «هر کس از روی عمد سخنی به دروغ به من نسبت دهد، جایگاهش پر از آتش است»، سپس اصحاب حضرت را چهار گونه دانستند:

یکم. منافقان دروغگو که به عمد، به پیامبر صلی الله علیه و آله دروغ بستند.

دوم. کسانی که از پیامبر صلی الله علیه و آله چیزی را اشتباه شنیدند و همان را روایت و به آن عمل کردند.

سوم. کسانی که از پیامبر صلی الله علیه و آله حکمی را شنیدند، اما نسخ آن حکم را که پیامبر پس از آن بیان کردند،

نشنیدند. از این رو، به آنچه نسخ شد ملتزم ماندند.

چهارم. کسانی که به پیامبر دروغ نبستند، و اشتباه نکردند، و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و

محکم و متشابه را شناختند (همان، خ ۲۱۰، ص ۳۰۷ و ۳۰۹).

نباید ناگفته گذاشت که نمونه‌های متعددی از استنادهای امیر مؤمنان علیه السلام به رسول خدا صلی الله علیه و آله، در مواجهه

ایشان با بدعت‌ها تجلی یافت. همچنین باید یادآور شد که در منابع کلامی و فقهی شیعه، ثابت شده

است که اولاً، علوم ائمه اطهار علیهم السلام فراتر از موارث نبوی و شامل علم لدنی بود. ثانیاً، ایشان مشوق

اجتهاد بودند. قابل توجه است که بنا به گزارشی، حضرت علی علیه السلام در توضیح این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که

پیری را (با رنگ کردن مو) تغییر دهید و شبیه یهودیان نباشید، گفتند: پیامبر ﷺ این سخن را زمانی فرمودند که دین اسلام در اقلیت بود (و نیاز بود سیمای مسلمانان «پیر» نباشد)؛ اما اکنون با گسترده‌گی اسلام، هر کس می‌تواند به خواست خود رفتار کند (ابن‌المعتر، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵).

۴. پاسداشت حرمت مُنتسبان به پیامبر ﷺ

امیر مؤمنان ﷺ منتسبان به پیامبر ﷺ را محترم می‌داشتند که این خود، اقدامی در جهت تثبیت محوریت آن حضرت در جامعه اسلامی بود.

الف. پاسداشت حرمت پیامبر ﷺ دربارهٔ حسنین ﷺ: امیر مؤمنان ﷺ به حسن و حسین ﷺ که فرزندان ایشان و نیز نوادگان (سِبْطِیْن) رسول خدا ﷺ بودند، توجه خاص داشت (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۴، ن ۳۱، ص ۳۷۱). ایشان در وصیت‌نامهٔ خویش نگاشتند: «من سرپرستی اموال را به پسران فاطمه ﷺ واگذاردم تا خشنودی خدا و نزدیک شدن به رسول خدا ﷺ و بزرگداشتِ حرمت ایشان و احترام پیوند خویشاوندی پیامبر ﷺ را فراهم آورم» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۴، نامه ۲۴، ص ۳۵۹). در اینجا سخن در این است که حضرت علی ﷺ در حراست از حسنین ﷺ به اینکه آن دو، نوادگان پیامبر ﷺ بودند، توجه ویژه داشتند و این سخن صرف‌نظر از عاطفهٔ پدری است؛ چنان‌که او در نامه به امام حسن ﷺ نگاشتند: «... پارهٔ تن من، بلکه همهٔ جان من...» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۴، ن ۳۱، ص ۳۷۱). محمد حنفیه نیز حسنین ﷺ را چشمان حضرت علی ﷺ می‌خواند (ر.ک: ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۴۴).

در جنگ صفین، امام علی ﷺ نگران حسن و حسین ﷺ بود. در همین جنگ، روزی حضرت علی ﷺ دیدند که فرزندشان حسن ﷺ به جنگ با دشمن شتابان است. فرمودند: «این جوان را نگاه دارید تا پشت مرا نشکند. دریغم آید که مرگ، حسن و حسین را دریاابد. نکند با مرگ آنها نسل رسول خدا ﷺ از بین برود» (همان، خ ۲۰۷، ص ۳۰۵). در این جنگ، حضرت علی ﷺ به حسنین ﷺ اجازهٔ نبرد ندادند و خود در این باره فرمودند: «بدین دو (حسن و حسین ﷺ) نگریستم که برای کسب اجازه نزد آمدند و دریافتم که اگر این دو ناپدید شوند، نسل محمد ﷺ از این امت گسیخته می‌شود و این را ناروا و ناخوش داشتم...» (منقروی، ۱۳۷۰، ص ۷۳۴). البته این سخن ناظر به اجازه برای جنگ «تن به تن» بود؛ چنان‌که مروان در برابر این سرزنش معاویه که چرا با همتایان خود به هم‌آوردی نمی‌پردازید، پاسخ داد که علی ﷺ به همتایان ایشان رخصت هم‌آوردی نمی‌دهد، و از حسن و حسین ﷺ یاد کرد (همان، ص ۶۳۵). در این حال، حضرت علی ﷺ در صفین، شجاعانه خود به معاویه پیشنهاد هم‌آوردی دادند؛ اما معاویه

امتناع کرد و گفت: «به خدا سوگند، هرگز مردی به هموردی پسر ابی طالب نیامده، مگر آنکه زمین از خورش سیراب گشته است» (همان، ص ۳۷۵).

در جنگ جمل نیز امیر مؤمنان علیه السلام کوشیدند تا حسین علیه السلام در خطر قرار نگیرند و از این رو، حاضر نشدند پرچم سپاه خود را به ایشان واگذار کنند و آن را به فرزند دیگرشان محمد حنفیه سپردند (ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۵). با وجود این، در جنگ جمل، حسین علیه السلام همراه و در دو سوی پدر بزرگوارشان حضرت علی علیه السلام بودند (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۶۱). همچنین در صفین، هنگامی که امیر مؤمنان علیه السلام آماج تیرباران دشمن قرار گرفتند، حسن و حسین علیه السلام، همراه ایشان بودند و با جان خود، از پدر حراست می کردند (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۲۹۹).

پس از ماجرای حکمیت، حضرت علی علیه السلام در برابر این سخن که چرا او همراه با افراد مطیع خویش با معاویه نمی جنگد تا پیروز و یا کشته شود، پای فشرده که از مرگ هیچ باکی ندارند و با اشاره به حسین علیه السلام فرمودند: «... به این دو نگرستم که بر من پیش دستی می کردند... دانستم که اگر این دو کشته شوند نسل محمد صلی الله علیه و آله منقطع خواهد شد. پس این را ناخوش داشتم...» (طبری، بی تا، ج ۵، ص ۱).

معاویه پس از تسلط بر خلافت، آرزوی کشته شدن حسین علیه السلام را آشکار کرد؛ آنجا که به عدی بن حاتم، که از یاران حضرت علی علیه السلام بود و سه فرزندش در صفین به شهادت رسیده بودند، گفت: «علی با تو به انصاف رفتار نکرد؛ فرزندان تو را کشت، درحالی که فرزندان خودش زنده ماندند!». عدی هم پاسخی زیبا به او داد: «من با علی علیه السلام به انصاف رفتار نکردم که او خود شهید شد و من پس از او زنده ماندم» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴؛ نیز ر.ک: بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۲۶).

بر پایه نص نبوی (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۰)، امامت مسلمانان پس از امیر مؤمنان علیه السلام با حسین علیه السلام بود. حضرت علی علیه السلام گاهی فرصت هایی را نیز به وجود می آوردند تا حسین علیه السلام برای مردم سخن بگویند و فضل خود را آشکار کنند. در یک نمونه، پس از سخن گفتن آن دو، حضرت علی علیه السلام به همگان فرمودند: «ای مردم، گواه باشید که این دو، فرزندان رسول خدا و امانت اویند که حضرت از من خواست آنها را حفظ کنم، و من هم از شما می خواهم آنها را حفظ کنید»؛ سپس تأکید کردند: «ای مردم، رسول خدا صلی الله علیه و آله از شما درباره آن دو بازخواست خواهد کرد» (صدوق، بی تا، ص ۳۰۷ و ۳۰۸).

ب. پاسداشت حرمت پیامبر صلی الله علیه و آله درباره عایشه: عایشه در جنگ جمل، مدعی خون خواهی عثمان شد، درحالی که خود از تحریک کنندگان به قتل عثمان بود (ر.ک: مفید، ۱۳۷۱، ص ۱۴۷-۱۴۹). با وجود

این، (ر.ک: همان، ص ۷۰، ۱۵۳-۱۵۵، ۳۱۱، ۴۳۲ و ۴۳۳) امیر مؤمنان علیه السلام کوشیدند تا جای ممکن حرمت پیامبر صلی الله علیه و آله درباره او حفظ شود.

امیر مؤمنان علیه السلام ابتدا به ابن عباس مأموریت دادند تا با عایشه گفت و گو و از او سؤال کند که چرا برخلاف فرمان الهی و عهد پیامبر صلی الله علیه و آله، از خانه خود خارج شده و به بصره آمده و ریختن خون صالحان را مباح دانسته است؟ (همان، ص ۳۱۶). سپس با شروع جنگ، به محمد بن ابی بکر، برادر عایشه، فرمان دادند که از وی، چنانچه از شتر فرو افتاد، مراقبت کند (همان، ص ۳۴۴). محمد بن ابی بکر نیز با اجرای این فرمان، از عایشه حفاظت کرد و حضرت علی علیه السلام خود به وی گفتند: «آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله به تو دستور نداد که در خانه ات بمانی؟! به خدا سوگند، کسانی که تو را بیرون آوردند با تو به انصاف رفتار نکردند؛ چون زنان خود را حفظ کردند و تو را در معرض جنگ بودند، دردمندانه فرمودند: «طلحه و زبیر و یارانشان... همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله را به همراه خود می کشیدند. چونان کنیزی را که به بازار برده فروشان می برند، به بصره روی آوردند، درحالی که همسران خود را پشت پرده نگه داشته بودند، اما پرده نشین حرم پیامبر صلی الله علیه و آله را در برابر دیدگان خود و دیگران قرار دادند» (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۱۷۲، ص ۲۳۳).

پس از اتمام جنگ، حضرت علی علیه السلام عایشه را با همراهی چهل زن، که لباس مردانه به تن داشتند، به مدینه بازگرداندند. قابل ذکر است که عایشه پس از ورود به مدینه و آگاهی از اینکه محافظانش همگی زن بوده اند، گفت: «خداوند به پسر ابی طالب جزای خیر دهد که درباره من حرمت رسول خدا صلی الله علیه و آله را پاس داشت» (مفید، ۱۳۷۱، ص ۴۱۵؛ نیز ر.ک: یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۳).

چهار. پیامدها

چنانکه گذشت، مجاهدت امیر مؤمنان علیه السلام در تثبیت محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله در جامعه اسلامی، رویارو با عواملی بود که محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله را تهدید می کرد. در اینجا، پیامدهای آن تهدیدها و سپس پیامدهای مجاهدت امیر مؤمنان علیه السلام تبیین می شود:

الف. پیامد تهدیدها

گذشت که اکتفا به قرآن، منع حدیث، و مرجع سازی نومسلمانان در جایگاه عوامل فرهنگی، و نسبت دادن رفتارهای متصدیان خلافت به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان عاملی سیاسی، تهدیدهایی برای محوریت

پیامبر صلی الله علیه و آله در جامعه اسلامی بود. با وجود مجاهدت‌های اهل بیت علیهم السلام، بی‌تردید، این عوامل محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله را تضعیف می‌کرد. به دنبال این تضعیف، دو پیامد مهم رخ داد:

۱. **رواج برخی بدعت‌ها:** ظهور و رواج برخی بدعت‌ها در جامعه اسلامی از آثار زیان‌بار تضعیف محوریت پیامبر بود. این در حالی بود که این بدعت‌ها در تعارض با سنت نبوی و بیانگر پذیرش سنت‌هایی در عرض سنت پیامبر صلی الله علیه و آله از سوی مسلمانان بود. امام علی علیه السلام با تصریح به ظهور این بدعت‌ها و بیان قریب سی نمونه از آنها، اذعان کردند که اگر می‌خواستند با همه این بدعت‌ها مقابله کنند، سپاهشان متفرق می‌شد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۵۸-۶۳).

۲. **برخی برداشت‌های نادرست درباره پیامبر صلی الله علیه و آله:** پیش‌تر از وجود انگیزه سیاسی برای تخریب شخصیت رسول خدا صلی الله علیه و آله با جعل گزارش‌های دال بر ارتکاب ایشان به رفتارهایی همچون رفتارهای خلفای اموی و عباسی سخن به میان آمد و گذشت که چنان گزارش‌هایی می‌توانست تصویر ذهنی عامه مسلمانان را از پیامبر صلی الله علیه و آله دگرگون سازد. در این باره، باید افزود که وجود آن گزارش‌های مجعول در برخی از منابع، متأسفانه زمینه‌ساز برداشت‌های نادرست و شبهه‌افکنی درباره پیامبر صلی الله علیه و آله شده است.

درباره چگونگی بروز برداشت‌های نادرست درباره پیامبر صلی الله علیه و آله، شایان توجه است که عمرو عاص هنگامی که با گروهی از حمص عازم دیدار معاویه شد، پیش از بار یافتن به دربار وی، به آنان سفارش کرد که به او، با القاب خلافت سلام ندهند. اما ایشان در اقدامی شگفت، در سلام به وی گفتند: «السلام علیک یا رسول الله!» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۷). بر پایه این گزارش، هم معاویه و هم عمرو عاص آن سلام‌دهندگان را سرزنش کردند؛ اما نکته مهم این است که آنان با مشاهده دربار باشکوه معاویه، پنداشتند که او، خود یک پیامبر است! در واقع، گزارش مزبور بیانگر آن است که چگونه مدعی جانشینی یک شخص با خود آن شخص همسان پنداشته می‌شود، حتی در آنجا که جانشین، خود خواستار این همسان‌پنداری نیست؛ تا چه رسد به جاهایی که مدعیان جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله در توجیه علاقه‌مندی و ارتکاب به مفاسد هم‌چون آوازه‌خوانی و رقص و موسیقی، ناجوانمردانه رسول خدا صلی الله علیه و آله را نیز علاقه‌مند به این کارها معرفی می‌کردند (ر.ک: نجمی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۱-۲۸۹).

ب. پیامد مجاهدت امیر مؤمنان علیه السلام

۱. **مواجهه با دشمنی‌ها و جنگ‌ها:** کوشش امیر مؤمنان علیه السلام و دیگر ائمه اطهار علیهم السلام برای تثبیت محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله در جامعه اسلامی، به‌راستی مجاهدتی خستگی‌ناپذیر بود. اهتمام امیر مؤمنان علیه السلام به پرپایی سنت نبوی در دوران خلافتش، گاهی، آشکارا با مخالفت روبه‌رو می‌شد و به‌طور خاص، اصرار ایشان بر

تقسیم بالسویه بیت‌المال به بروز جنگ‌های جمل و صفین منجر شد. «جمل» نخستین جنگ بر ضد حضرت علی علیه السلام بود که آتش آن از سوی طلحه و زبیر برافروخته شد. این دو، مخالف شیوه حضرت علی علیه السلام در تقسیم بیت‌المال، و به‌طور کلی، مخالف شیوه حکومتی ایشان بودند؛ اما خون‌خواهی عثمان را بهانه کردند.

پای‌بندی حضرت علی علیه السلام به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله حتی در جنگ صفین نیز تأثیر داشت. ایشان دشمنی معاویه و یارانش را براین اساس تحلیل می‌کردند و در فراخوان مردم برای پیکار با آنان می‌فرمودند: «پیش به سوی دشمنان سنت‌ها و قرآن!» (مقبری، ۱۳۷۰، ص ۱۳۳). در این جنگ، عمار یاسر نیز چنین رجز می‌خواند: سیروا الی الاحزاب اعداء النبی...؛ به سوی این گروه‌ها، که دشمنان پیامبرند، پیش تازید... (همان، ص ۱۴۲). همچنین عمار به شخصی که جوایز هدایت بود، اعلان کرد که مواضع ما اینک همان مواضعی است که در بدر و احد و حنین در زیر پرچم‌های پیامبر خدا صلی الله علیه و آله داشتیم (همان، ص ۴۴۰).

در اواخر خلافت امیر مؤمنان علیه السلام، برخی از جناح ایشان به اردوگاه معاویه می‌گریختند. در این باره، اهتمام حضرت علی علیه السلام به تقسیم بالسویه بیت‌المال نقشی اساسی داشت. هنگامی که حضرت علی علیه السلام از مالک اشتر علت را پرسیدند، وی علت آن را عدالت حضرت علی علیه السلام و بخشش‌های بی حساب معاویه به اشراف ذکر کرد و گفت که اگر شما نیز چنان کنید، به سویتان می‌آیند! (تقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۷۱ و ۷۲). همچنین ابن عباس در نامه به امام حسن علیه السلام تصریح کرد که مردم تقسیم مساوی بیت‌المال را تحمل نکردند. از این رو، از حضرت علی علیه السلام روی گرداندند و به معاویه پیوستند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۶، ص ۲۳).

۲. توفیق در احیای برخی سنت‌ها: امیر مؤمنان علیه السلام، که به اذعان عایشه عالم‌ترین مردم به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله بودند (بخاری، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۵)، به اجرای سنت‌های نبوی بیشترین اهتمام را داشتند و پیش از شهادتشان در آخرین وصایای خود، همگان را به ضایع نکردن سنت پیامبر سفارش کردند (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۱۴۹، ص ۱۹۵). ایشان اگرچه نتوانستند همه سنت‌ها را احیا کنند، اما در نمونه‌هایی توفیق یافتند. اکنون تبیین برخی از این نمونه‌ها:

برخی از صحابه، که پشت سر حضرت علی علیه السلام نماز خواندند، اعلان کردند که نماز آن حضرت، ایشان را به یاد نماز رسول خدا صلی الله علیه و آله انداخت. در توضیح این سخن، گفته شده است که ایشان همچون پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از سجده و رکوع و پس از آن، تکبیر می‌گفتند (ر.ک: بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۴؛

بخاری، بی تا، ج ۴، ص ۳۳). به نظر می‌رسد که حضرت علی علیه السلام به سرعت توانستند این سنت را احیا کنند؛ چنان‌که عمار یاسر، که خود در صفین به شهادت رسید، اذعان داشتند چنانچه حضرت علی علیه السلام کاری جز زنده کردن دو تکبیر پیش از سجده و پس از آن انجام نمی‌داد، با همین کار، به فضیلت بزرگی دست یافته بود (بلاذری، ۱۷۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۴). بر همین اساس، زمانی که معاویه در مدینه نماز خواند و در نماز خود، هنگام سجده و برپا‌خاستن تکبیر نگفت، به او اعتراض کردند که «از نماز ربودی!» او به‌ناچار نمازش را اعاده کرد (شافعی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۳۰).

اعتراض اهل مدینه به معاویه به سبب دیگری نیز داشت و آن حذف «بسم الله الرحمن الرحيم» از قرائت نماز بود. از این رو، در نماز بعدی، این آیه را خواند (همان). حضرت علی علیه السلام بلند و آشکار نخواندن «بسم الله» در نماز را از بدعت‌های حاکمان پیشین به‌شمار می‌آوردند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۶۱)، و خود در تمام نمازهایشان این آیه را بلند می‌خواندند (فخررازی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۴). در برابر، امویان در تداوم حکومت خود، با هدف محو روش حضرت علی علیه السلام، در منع از این کار کوشیدند (همان، ص ۲۰۶). امام باقر علیه السلام دردمندانه از این اقدام به سرقت تعبیر کردند و فرمودند: «بسم الله الرحمن الرحيم را، که گرامی‌ترین آیه در کتاب خداست، ربودند» (عیاشی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹). امام صادق علیه السلام نیز با اظهار تأسف از کتمان این آیه، تأیید کردند که رسول خدا صلی الله علیه و آله این آیه را در منزل خود بلند می‌خواندند و بدین سان، مشرکان قریش را فراری می‌دادند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۲۶۶).

نهایت اینکه مجاهدت حضرت علی و دیگر ائمه اطهار علیهم السلام در احیای سنت بلند خواندن این آیه در نماز، صرف‌نظر از جامعه شیعی، در میان اهل سنت شافعی مذهب نتیجه داد (ر.ک: شافعی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۲۹)؛ چنان‌که فخررازی شافعی (۵۴۴ ۱۰۶۷ق) آشکار خواندن بسم الله را سنت دانسته و در این باره به روش حضرت علی علیه السلام استناد کرده است (فخررازی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۶).

از دیگر نمونه‌ها، حج تمتع بود. خلیفه دوم مُتعه حج و متعه نساء را برخلاف سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، تحریم کرد. در این میان، حضرت علی علیه السلام در زمان عثمان، با تداوم تحریم متعه حج مخالفت کرد و با مجاهدت ایشان، آن حکم به همان شکل زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بازگردانده شد، به گونه‌ای که همه اهل سنت اکنون برخلاف دیدگاه خلیفه دوم، این حج را جایز می‌دانند (ر.ک: نجمی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۱-۳۷۹). لازم به ذکر است که چون عثمان از انجام این گونه حج جلوگیری کرد، حضرت علی علیه السلام از وی پرسیدند: «تو که نمی‌خواهی از کاری که رسول خدا صلی الله علیه و آله انجام داده است، نهی کنی؟!» (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۴۶).

نمونه‌ای دیگر از مجاهدت‌های حضرت علی علیه السلام در پای‌بندی به سنت نبوی در اصرار ایشان بر «تقسیم بالسویة بیت المال» روی داد. این‌گونه تقسیم با شیوه خلیفه دوم بر پایه «تقسیم تفضیلی» تعارض داشت و موجب اعتراض کسانی همچون طلحه و زبیر شد که پیش‌تر از بیت‌المال دریافت‌های کلان داشتند؛ اما حضرت علی علیه السلام به آنان پاسخ دادند: «آیا سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله به پی‌روی سزاوارتر است یا سنت عمر؟!» (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۳۸۴؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۷، ص ۴۰ و ۴۱). حضرت علی علیه السلام در دوران خلافت خود این سنت را زنده کردند و در این راه، متحمل دشواری‌های فراوان شدند. پس از ایشان، گرچه این سنت از سوی فرمان‌روایان جهان اسلام در عمل کنار گذاشته شد، اما چونان یک ارزش و آرمان بزرگ بر جای ماند. بر همین اساس، شافعی از هارون الرشید اجرای آن را مطالبه کرد (ر.ک: ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۸، ص ۳۷۸) و در قیام زید (همان، ص ۲۸۷) و نیز شهید فخر (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص ۳۷۸) بر اجرای آن بیعت شد. در این‌باره قابل توجه است که در برترین سطح آرمانی، بر پایه حدیث نبوی به اجرای این سنت از سوی حضرت مهدی موعود علیه السلام بشارت داده شده است (احمدبن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۷).

۳. توفیق در زنده نگاه‌داشتن نام پیامبر صلی الله علیه و آله: پیش‌تر، از خشم معاویه از اینکه در اذان گفته می‌شود: «أشهد أن محمداً رسول الله» (ر.ک: مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۵۴) و نیز از فرمایش امام سجاد علیه السلام مبنی بر اینکه اگر مردم می‌توانستند مُلک را بدون نام رسالت محمد صلی الله علیه و آله به‌دست آورند چنین می‌کردند (سیدبن طاووس، ۱۳۷۰ق، ص ۷۱ و ۷۲)، سخن به میان آمد. اکنون باید افزود که امیر مؤمنان علیه السلام با تصریح به ناگزیری حاکمان از حفظ نام پیامبر صلی الله علیه و آله، فرمودند: «اگر قریشیان نام محمد را وسیله‌ای برای ریاست، و نردبانی برای عزت و امارت به‌شمار نمی‌آوردند، پس از وفاتش حتی یک روز نیز خدا را نمی‌پرستیدند و مرتد می‌شدند...» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۲۰، ص ۲۹۸).

اقداماتی همچون برپا کردن پرچمی از پیامبر صلی الله علیه و آله به‌وسیله عمرو عاص در جنگ صفین (مقبری، ۱۳۷۰، ص ۲۹۱ و ۲۹۲) و کوشش نافرجام معاویه برای انتقال منبر پیامبر به دمشق (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۸؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۵ و ۲۶)، شواهدی از دستاویز قرار دادن نام پیامبر از سوی حاکمان برای حفظ قدرت خویش است، بی‌آنکه اهمتامی به ارتقای شناخت همگان از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهمتامی به تأسی به آن حضرت داشته باشند.

باید اذعان کرد که سخنان یادشده از امیر مؤمنان و امام سجاد علیه السلام بیانگر این واقعیت است که

زمام‌دارانی که از نام پیامبر صلی الله علیه و آله برای ریاست و قدرت خویش بهره می‌جستند به آن حضرت بی‌اعتقاد، و در اصل، خواستار محو و یا کم‌رنگ کردن نام و یاد ایشان بودند. در این باره، گزارش‌های برجای مانده در منابع تاریخی، اگرچه از نظر تعداد زیاد نیست، اما از نظر محتوا به روشنی بیانگر آن بی‌اعتقادی است. بی‌اعتقادی به پیامبر صلی الله علیه و آله سبب شد تا حجاج در آستانه سفر به حج، با یادکرد وصیت رسول خدا صلی الله علیه و آله دربارهٔ انصار مبنی بر پذیرش نیکی‌ها و بخشش بدی‌های آنان، در تهدید مردم عراق جسورانه بگوید: بر خلاف وصیت پیامبر، به جانشین خود سفارش کرده‌ام که نیکی‌های شما را نپذیرد و بدی‌هایتان را نبخشد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۵۵؛ مسعودی، ۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۴۶). سلف وی زیادبن ابیه نیز در آغاز خطابه تهدیدآمیز خویش در کوفه، برخلاف رسم خطبا، نه خدا را حمد کرد و نه بر پیامبر صلوات فرستاد (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۰)؛ چنان‌که کمی پس از وی، دشمنی عبدالله بن زبیر با بنی‌هاشم موجب شد تا در مکه، صلوات بر پیامبر را از خطبهٔ خود حذف کند (ر.ک: همان، ص ۲۶۱).

بر پایهٔ گزارشی بسیار تکان‌دهنده، زیدبن علی در توضیح علت قیام خود، بر طاغوتی بودن حکومت خلیفهٔ هشام اموی تأکید کرد و با اشاره به سفری که به شام داشت، گفت: من خود نزد هشام بودم که مردی رسول خدا صلی الله علیه و آله را دشنام می‌داد. من به آن مرد گفتم که اگر دستم به تو برسد، تو را خواهم کشت؛ اما هشام گفت: کاری به همنشین ما نداشته باش (ابوطالب زیدی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۵).

دربارهٔ خود هشام، گفتنی است که شخصی به نام ابن‌شُمی حمیری، با ادعای «خلیفهٔ الله» بودن وی، جایگاهش را به صراحت برتر از جایگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله دانست! (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۰۵ و ۱۰۶). این گزاره‌گویی نخست از سوی حجاج دربارهٔ خلیفه عبدالله‌الملک اموی مطرح شد. او با استناد به اینکه خلیفهٔ هر کس برتر از رسول اوست، تصریح کرد: «عبدالملک، خلیفهٔ الله در میان بندگان خداست. پس او از محمد و دیگر پیامبران برتر است!» (همان، ج ۱۳، ص ۳۷۹).

به نظر می‌رسد که - دست‌کم - در بخش وسیعی از دوران امویان، جز عمر بن عبدالعزیز، جایگاه خلفا هم‌پایهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله به‌شمار می‌آمد؛ چنان‌که عمر بن عبدالعزیز در بخش‌نامه‌ای از بدعت صلوات بر خلفا و امرا هم‌سان با صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله سخن گفت و به اکتفای صلوات بر انبیا فرمان داد (ابن ابی شیبه کوفی، ۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۴۱). البته این فرمان به معنای حذف آل محمد صلی الله علیه و آله از صلوات (ر.ک: مقریزی، ۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۳۷۲) و ایتر کردن آن بود.

صرف‌نظر از ادعاهای گزاف دال بر بی‌اعتقادی به پیامبر صلی الله علیه و آله، بُعد دیگر ماجرا شواهدی است که

نشان می‌دهد چنین حاکمانی همگان را بی‌خبر از جایگاه و شخصیت پیامبر ﷺ نگاه می‌داشتند. مسعودی از جاحظ، و او نیز از دوستش نقل کرده است که مردی چون شنید که وی بر حضرت محمد ﷺ درود می‌فرستد، پرسید: درباره این محمد چه می‌گویی؟ آیا پروردگار ماست؟! (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۲).

خاندان پیامبر، و در رأس آنان امیر مؤمنان علیه السلام، بهترین معرفان پیامبر ﷺ و پرتلاش‌ترین بودند. از این‌رو، فرمان‌روایان مانع شناخت مردم از خاندان پیامبر نیز می‌شدند؛ چنان‌که بنا بر گزارشی مردم شام تا پیش از خلافت بنی‌عباس، امویان را یگانه خویشاوندان رسول خدا ﷺ به‌شمار می‌آوردند (ر.ک: همان، ص ۳۳). البته پس از آن نیز عباسیان خویشتن را به‌عنوان خاندان پیامبر ﷺ شناساندند. مسعودی حکایت کرده است که کسی، حضرت علی علیه السلام را پدر فاطمه علیها السلام، و آن بانو را همسر پیامبر می‌دانست و تصور می‌کرد که حضرت علی علیه السلام در جنگ حنین کشته شده است (همان). این حکایت بازتاب این واقعیت است که گاهی حتی اطلاعات شناسنامه‌ای درباره پیامبر ﷺ بسیار مخدوش و ناشناخته بود.

برای فهم اینکه محوریت رسول خدا ﷺ در جامعه اسلامی، خود در معرض تهدید جدی بود، باید دانست که اصحاب، بسیاری از نصوص نبوی را بر اساس مصلحت‌سنجی خود ترک می‌کردند (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۲، ص ۸۲-۹۰)؛ چنان‌که برخی در رویارویی با سخن پیامبر ﷺ از کفایت قرآن سخن گفتند: «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ»، که در این باره پیش‌تر سخن به میان آمد.

افزون بر این، در جامعه اسلامی آشکارا سنت‌هایی در عرض سنت پیامبر و جز آن برپا شد و رسمیت یافت که تبیین همه آنها، در این مجال نمی‌گنجد. برای نمونه، می‌توان به روش تعیین خلیفه اشاره کرد که در این باره، خلیفه دوم مدعی شد: اگر برای خود جانشین تعیین کنم سنت است، و اگر تعیین نکنم آن نیز سنت است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۶۰). در این سخن، او با این ادعا که پیامبر برای خود جانشین تعیین نکرد، آن را یک سنت، و روش خلیفه اول در تعیین خود او را سنت دیگر به‌شمار آورد! ناگفته نماند که او این سخن را در اواخر حیات خویش بیان کرد، در حالی که پیش‌تر، با ابداع نماز «تراویح»، آن را نه یک سنت، بلکه «بدعت» خوانده بود و با نیک دانستن آن بدعت، در عمل، آن را به یک سنت مبدل ساخت. بر این اساس، همین که حضرت علی علیه السلام از تعیین امام جماعت برای نماز تراویح سر باز زد، فریاد برآوردند: «ای اهل اسلام، سنت عمر دگرگونه شد...!» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۶۲-۶۳). ناگفته نماند که حضرت علی علیه السلام در اصل،

تقسیم بدعت به خوب و بد را نپذیرفتند و بدعت را در تقابل با شریعت و سنت شناساند (ر.ک: نهج البلاغه، خ ۱۷۶؛ جعفریان، ۱۳۹۱، ص ۶۸ و ۷۶).

به نظر می‌رسد که مجاهدت امیر مؤمنان علیه السلام و دیگر اهل بیت علیهم السلام و شماری از صحابه و مسلمانان راستین (برای آگاهی از مجاهدت برخی از صحابه، ر.ک: یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۳)، مانع محو کامل نام و راه پیامبر صلی الله علیه و آله شد و به حفظ و تثبیت محوریت آن حضرت در جامعه اسلامی، به عنوان ستون اصلی دین اسلام، انجامید؛ تا آنجا که مسلمانان همواره در تلاش بوده‌اند تا برای افعال و اندیشه‌هایشان، مستندی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله بیابند. البته در این راه، گاه حتی دست به جعل مستند زده‌اند.

شواهد این سخن، حجم گسترده استنادات دانشمندان مسلمان به رسول خدا صلی الله علیه و آله در حوزه‌های گوناگون تفسیر، فقه، کلام و مانند این‌هاست، تا آنجا که در مسئله بسیار بااهمیتی همچون خلافت، درحالی که عمر بن خطاب مدعی تعیین نکردن جانشین از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله شد (ر.ک: ابن سعد، ۱۰۴۱ق، ج ۳، ص ۲۶۰ و ۲۶۱)، بعداً گروهی به نام «بکرّیه» ادعا کردند جانشینی /بویکر به تعیین پیامبر بود (شریف مرتضی، ۱۰۴۱ق، ج ۱، ص ۷؛ نیز ر.ک: ابن حزم اندلسی، ۱۰۴۲ق، ج ۲، ص ۲۲۱ و ۲۲۲، ۲۸۷). لازم به ذکر است که محوریت رسول خدا در میان مسلمانان چنان تثبیت شد که هیچ گروهی از مسلمانان را نتوان یافت که خود را پیرو سنت پیامبر ندانند (ر.ک: ابوالمعالی، ۱۳۱۲، ص ۲۹).

نتیجه‌گیری

نگرش محوری امت اسلام به حضرت محمد صلی الله علیه و آله، از همان صدر اسلام، از سوی عواملی تضعیف و تهدید می‌شد. در بُعد فرهنگی، اقداماتی همچون «اکتفا به قرآن»، «منع حدیث» و «مرجع‌سازی نومسلمانان»، در تعارض با محوریت رسول خدا صلی الله علیه و آله در جامعه اسلامی بود. همچنین در بُعد سیاسی، ملوک دنیای اسلام با ارتکاب رفتارهای ناشایست، چنان رفتارهایی را به پیامبر نسبت می‌دادند، و تا آنجا که می‌توانستند نام و یاد پیامبر صلی الله علیه و آله را کم‌رنگ می‌کردند.

صرف‌نظر از این تهدیدها، مجاهدت‌های امیر مؤمنان علیه السلام در تثبیت محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله، برآمده از ایمان راسخ ایشان به نقش محوری پیامبر صلی الله علیه و آله در حفظ وحدت و هدایت امت اسلام بود. این مجاهدت در «ارتقای شناخت همگان از پیامبر صلی الله علیه و آله»، «تعمیق پیوند همگان با پیامبر صلی الله علیه و آله»، «استناد به سخن و روش پیامبر صلی الله علیه و آله» و «پاسداشت حرمت مُتَسَبِّان به پیامبر صلی الله علیه و آله» تجلی می‌یافت.

امیر مؤمنان علیه السلام با هدف ارتقای شناخت همگان از پیامبر صلی الله علیه و آله، تأکید می‌کردند که بعثت حضرت رسول

نجات‌دهنده انسان‌ها، و روش ایشان روشن و استوار است. همچنین ایشان پیامبر ﷺ را برترین آفریدگان و فرستاده برگزیده خدا معرفی می‌کرد. و چنین پای می‌فشرده که آن حضرت با استقامت، پیام‌های پروردگارش را رسانید و پرچم حق را به اهل بیتش ﷺ سپرد. همچنین ایشان، که خود برای رسول خدا ﷺ برادر بودند، با هدف تعمیق پیوند معنوی و عاطفی مسلمانان با آن حضرت، فقدان ایشان را جبران‌ناپذیر و معرفتشان را مستوجب پاداش شهادت می‌دانستند و ایشان را شاهد کردار بندگان می‌خواندند. امیر مؤمنان ﷺ همواره از سخن و روش آن حضرت، یاد و به آن استناد می‌کردند و مسلمانان را به تأسی از حضرت فرامی‌خواندند و روش کسانی را که گام بر جای گام ایشان نمی‌نهند، خطا می‌شمردند؛ ایشان به حفاظت از حسنین ﷺ، از آن نظر که نوادگان پیامبر ﷺ بودند، اهتمام داشتند. همچنین حرمت پیامبر ﷺ را درباره عایشه، همسر حضرت پاس داشتند.

عوامل تهدیدکننده محوریت پیامبر ﷺ در جامعه اسلامی، رواج برخی بدعت‌ها و پیدایش برخی برداشت‌های نادرست درباره پیامبر ﷺ را در پی داشت. در برابر، مجاهدت امیر مؤمنان ﷺ و دیگر ائمه اطهار ﷺ، به احیای برخی سنت‌های پیامبر ﷺ، مانند گفتن تکبیر و بلند خواندن «بسم الله الرحمن الرحیم» در نماز و حج تمتع منجر شد و نیز «تقسیم بالسویة بیت‌المال» را در جایگاه یک آرمان دینی حفظ کرد. مهم‌ترین پیامد این مجاهدت، زنده نگاه داشتن نام پیامبر ﷺ و حفظ و تثبیت محوریت آن حضرت در جامعه اسلامی بود، تا آنجا که مسلمانان همواره در تلاش بوده‌اند تا برای افعال و اندیشه‌هایشان، مستندی از حضرت رسول ﷺ بیابند، گرچه در این راه، گاه حتی دست به جعل مستند زده‌اند.

منابع

- نهج البلاغه**، ۱۳۸۴، ترجمه محمد دشتى، چ بيست و ششم، قم، مؤسسه فرهنگى تحقيقاتى اميرالمؤمنين ﷺ.
- ابن ابى الحديد، ۱۳۷۸ق، **شرح نهج البلاغه**، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، چ دوم، بيروت، دار احياء الكتب العربية.
- ابن ابى شيبة كوفى، عبد الله بن محمد، ۱۴۰۹ق، **مصنف ابن ابى شيبة فى الأحاديث والآثار**، تحقيق سعيد اللحام، بيروت، دارالفكر.
- ابن المعتز، ابوالعباس عبدالله، ۱۴۲۲ق، **كتاب البديع، تحقيق عرفان مطرجى**، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية.
- ابن عبدالبر اندلسى، يوسف بن عبدالله، ۱۳۸۷ق، **التمهيد**، تحقيق مصطفى بن احمد العلوى و محمد عبدالكبير البكرى، المغرب، وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلامية.
- ابن اثير، عزالدين، ۱۳۸۵ق، **الكامل فى التاريخ**، بيروت، دارصادر.
- _____، ۱۴۰۹ق، **أسد الغابة فى معرفة الصحابة**، بيروت، دارالفكر.
- ابن اعثم كوفى، احمد، ۱۴۱۱ق، **الفتوح**، تحقيق على شبرى، بيروت، دارالاضواء.
- ابن حزم اندلسى، ۱۴۲۶ق، **الفصل فى الملل و الاهواء و النحل**، تحقيق ابو عبدالرحمن عادل، قاهره، دار ابن الهيثم.
- ابن سعد، محمد بن سعد، ۱۴۱۰ق، **الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ابن عبدالبر اندلسى، يوسف بن عبد الله، ۱۴۱۲ق، **الاستيعاب فى معرفة الأصحاب**، تحقيق على محمد البجاوى، بيروت، دارالجيل.
- ابن قتيبة، دينورى، ۱۴۱۰ق، **الإمامة و السياسة**، تحقيق على شبرى، بيروت، دارالاضواء.
- ابن كثير دمشقى، ابوالفداء اسماعيل، ۱۴۰۷ق، **البداية و النهاية**، بيروت، دارالفكر.
- ابن هشام، عبدالملك الحميرى، بى تا، **السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم اليبارى و عبدالحفيظ شلى**، بيروت، دارالمعرفة.
- ابوالفرج اصفهانى، على بن الحسين، بى تا، **مقاتل الطالبين**، تحقيق سيداحمد صقر، بيروت، دارالمعرفة.
- ابوالمعالى، محمد الحسينى، ۱۳۱۲، **بيان الاديان در شرح اديان و مذاهب جاهلى و اسلامى**، تصحيح عباس اقبال، تهران، مطبعة مجلس.
- ابوطالب زيدى، يحيى بن حسين الناطق بالحق، ۱۴۲۲ق، **تيسير المطالب فى أمالى أبى طالب**، تحقيق عبدالله بن حمود العزى، صنعاء، مؤسسة زيد بن على الثقافية.
- احمد بن حنبل، بى تا، **مسند احمد**، بيروت، دارصادر.
- احمدى ميانجى، على، ۱۹۹۸م، **مكاتب الرسول ﷺ**، قم، دارالحدیث.
- بخارى، محمد بن اسماعيل، ۱۴۰۱ق، **صحيح البخارى**، بيروت، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

_____، بی تا، *التاریخ الكبير، المكتبة الإسلامية،* دیار بکر.

بغدادی، محمدبن حبیب، ۱۴۰۵ق، *المنطق فی اخبار قریش،* تحقیق خورشید احمد فاروق، بیروت، عالم الکتب.

بلاذری، احمدبن یحیی، ۱۴۱۷ق، *أنساب الأشراف،* تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر.

بیهقی، احمدبن الحسین، ۱۴۰۵ق، *دلائل النبوة،* تحقیق عبدالمعطی قلجی، بیروت، دارالکتب العلمیة.

_____، بی تا، *السنن الكبير،* بی جا، دارالفکر.

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

جعفریان، رسول، ۱۳۹۱، *حیات فکری - سیاسی امامان شیعه،* چ دوم، تهران، علم.

حسینی جلالی، سید محمد رضا، ۱۳۷۶، *تدوین السنة الشریفة،* قم، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الاسلامی.

حموی، یاقوت، ۱۹۹۵م، *معجم البلدان،* چ دوم، بیروت، دارصادر.

دینوری، ابوحنیفه، ۱۳۳۸، *الأخبار الطوال،* تحقیق عبدالمنعم عامر، افسست، قم، شریف الرضی.

ذهبی، شمس الدین، ۱۴۱۳ق، *تاریخ الاسلام،* تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، چ دوم، بیروت، دارالکتب العربی.

_____، ۱۳۷۴ق، *تذکره الحفاظ،* تصحیح عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

سمعانی، منصور بن محمد، ۱۴۱۸ق، *تفسیر السمعانی،* تحقیق یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس بن غنیم، ریاض، دارالوطن.

سید بن طاووس، علی بن موسی الحسنی، ۱۳۷۰ق، *کشف المحجبة لثمره المهجدة،* نجف، المطبعة الحیدریة.

شافعی، محمدبن ادیس، ۱۴۰۰ق، *الأُم،* بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

شریف مرتضی، علی بن الحسین الموسوی، ۱۴۱۰ق، *الشافی فی الإمامة،* چ دوم، قم، اسماعیلیان.

صالحی شامی، محمدبن یوسف، ۱۴۱۴ق، *سبل الهدی والرشاد،* تحقیق عادل احمد عبدالوجود و علی محمد معوض،

بیروت، دارالکتب العلمیة.

صدوق، محمدبن علی، بی تا، *التوحید،* تحقیق سیدهاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

صنعانی، عبدالرزاق، بی تا، *المصنف،* تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، بی جا، منشورات المجلس العلمی.

طبری، محمدبن جریر، بی تا، *تاریخ الأمم والملوک (تاریخ الطبری)،* تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع

التراث العربی.

طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی،* تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة، قم، دارالثقافة.

عباشی، محمدبن مسعود، بی تا، *تفسیر العیاشی،* تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبة العلمیة الاسلامیة.

فخررازی، محمدبن عمر، بی تا، *التفسیر الكبير،* چ سوم، بی جا، بی تا.

قاضی نعمان، ابوحنیفه تمیمی مغربی، ۱۳۸۳ق، *دعائم الاسلام،* تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، دارالمعارف.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۸۷ق، *تفسیر القمی،* تصحیح سیدطیب الموسوی الجزائری، نجف، بی تا.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی،* تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

- محمدی اشتهاردی، محمد، ۱۳۸۱، آیات قرآن و گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله در نهج البلاغه، قم، جامعه مدرسین.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۶، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله از نگاه قرآن و اهل بیت علیهم السلام، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث.
- مرتضوی، سیدمحمد، ۱۳۸۶، رسول اعظم صلی الله علیه و آله از دیدگاه امام علی علیه السلام، قم، مجمع جهانی شیعه شناسی.
- مسعودی، علی، ۱۴۰۹ق، مروج الذهب، تحقیق اسعد داغر، افسست، چ دوم، قم، دارالهجرة.
- مسلم، ابوالحسین بن الحجاج القشیری النیسابوری، بی تا، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر.
- مفید، محمدبن محمد نعمان، ۱۳۷۱، الجمل، تحقیق سیدعلی میرشریفی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ____، ۱۴۱۳ق، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- مقریزی، احمدبن علی، ۱۴۲۰ق، إمتاع الأسماع، تحقیق محمد عبدالحمید النمسی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- منتظری مقدم، حامد، ۱۳۹۱، «امیرالمؤمنین» و «ملک»، دو واژه و دو فرهنگ، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- منقری، نصرین مزاحم، ۱۳۷۰، پیکار صفین، ترجمه پرویز اتابکی، چ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- نجفی، محمدصادق، ۱۳۸۳، سیری در صحیحین، چ هفتم، قم، جامعه مدرسین.
- یعقوبی، احمدبن واضح، بی تا، تاریخ یعقوبی، بیروت، دارصادر.

مکتب تاریخی و کلامی صحابه‌نگاری

hedayatp@rihu.ac.ir

محمدرضا هدایت‌پناه / استادیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۴/۱۶

چکیده

صحابه‌نگاران افزون بر اختلاف ساختاری در تألیف کتاب‌های خود، که به دو مکتب «حدیثی» و مکتب «شرح‌حال‌نویسی» تقسیم می‌شوند، از نظر محتوا و متن - یعنی چگونگی و کیفیت آنچه در ارتباط با صحابه نوشته‌اند نیز به یک شکل عمل نکرده‌اند. بدین‌روی، مکتب «محتوایی» را پدید آورده‌اند.

بررسی، مطالعه دقیق کتاب‌های صحابه‌نگاری نشان می‌دهد که به‌طور کلی، از نظر محتوا، دو مکتب فعال در این زمینه وجود دارد: مکتب «تاریخی» از یک سو و مکتب «کلامی» از سوی دیگر. این دو دیدگاه، تفاوت‌ها و تعارض‌های آشکاری را در صحابه‌نگاری‌ها از حیث محتوا و شرح‌حال صحابه به وجود آورده است. به‌ویژه در بیان شرح‌حال آن دسته از صحابه که از نظر رفتار سیاسی و فکری، همیشه نقد شده‌اند. در مکتب «تاریخی»، صحابه‌نگار فارغ از اینکه یک فقیه، محدث و متکلم است، در بررسی محتوا، منطبق بر مکتب مورخان عمل می‌کند؛ یعنی ذیل معرفی صحابه، به اخباری از او اشاره می‌کند که خوشایند برخی نیست، ولی در مکتب «کلامی»، این‌گونه اخبار سانسور و یا نقد و غالباً رد یا توجیه می‌شود. این نوشتار در پی تبیین این دو مکتب و تفاوت‌های آن دو با هم است.

کلیدواژه‌ها: کتاب‌های صحابه‌نگاری، مکاتب صحابه‌نگاری، مکتب تاریخی، مکتب کلامی، عدالت صحابه.

مکتب کلامی و تاریخی «صحابه‌نگاری»

مهم‌ترین مسئله در نوع مکاتب صحابه‌نگاری کلامی و تاریخی، موضوع نگاه صحابه‌نگاران به عملکرد و مشاجرات صحابه و اخبار مربوط به آنان است. نوع توجه به موضوع «عدالت صحابه» نزد نمایندگان دو مکتب مزبور با یکدیگر متفاوت است. این رویکردهای متفاوت مکاتب صحابه‌نگاری را به وجود می‌آورد و آنها را از یکدیگر جدا و متمایز می‌کند.

شاید در وهله نخست، تقسیم صحابه‌نگاران اهل سنت به این دو مکتب مردود باشد؛ زیرا با اعتقاد آنان به «عدالت صحابه»، چگونه قابل پذیرش است که صحابه‌نگار سنی بخواهد اخباری را در شرح حال صحابه بازگو نماید؛ چراکه این اصل را نقض می‌کند و به اصطلاح - از خطوط قرمز عبور نماید؟ این تصور به ظاهر صحیح است، ولی با توضیحی که درباره هر دو مکتب داده خواهد شد تفاوت آشکار خواهد گشت.

فارغ از هرگونه رویکرد ارزشی و اعتقادی ناظر بر این بحث، در باب مکاتب صحابه‌نگاری محتوایی، آنچه با مطالعات میدانی در کتب صحابه‌نگاری و شیوه‌ها و روش‌های موجود میان آنان به دست می‌آید، این است که در مکتب کلامی، ورود به معایب و اخبار ناخوشایند درباره صحابه، برای صحابه‌نگار از خطوط قرمز به‌شمار می‌رود. عبور از این خطوط قرمز به راحتی ممکن نیست و پرداختن به حوادثی که به هر شکل بنیان‌های اعتقادی را نسبت به صحابه متزلزل و به عبارت دیگر، «عدالت آنان» را مخدوش می‌کند، در نظر بسیاری از اهل حدیث، که به شدت به تقدس صحابه به صورت یک اصل کلامی - اعتقادی پایبند هستند، ناخوشایند است.

گذشته از این، روش اخباریان در گزارش حوادث تاریخی با ضوابط دقیق اهل حدیث - مانند ضبط صحیح کلمات خبر و اطلاع از «منازل رجال» - همخوانی نداشته و چنان‌که معهود آنان بوده، اخبار حوادث را غالباً بی‌توجه به چنان دقت‌هایی که در نقل حدیث معمول بوده، تنها از شاهدان عینی برمی‌گرفته‌اند، و چون معمولاً هیچ‌یک از آن شاهدان از گروه محدثان به‌شمار نمی‌آمده‌اند و طبیعتاً نامی از آنان در کتاب‌های رجالی نیست - و اگر هست به کاری نمی‌آید - اخباریان به روایت از «مجاهیل» با جعل اخبار متهم شده‌اند؛ چنان‌که همین معانی را کسانی همچون *جاحظ* یا *ابن تیمیه* دستاویزی عمده برای طعن بر *ابومخنف* و جز او و کسانی که بر اخبار منقول از آنان اعتماد می‌کنند، قرار داده‌اند (ر.ک: بهرامیان، بی‌تا، مدخل «ابومخنف»، ج ۶).

ولی صحابه‌نگاری بر اساس مکتب تاریخی، به گونه‌ای دیگر است. صحابه‌نگار بر اساس این مکتب، به سبب اینکه نگاهی تاریخی، اعتدالی، عقلگرا و یا توجیه‌گرا به این موضوع دارد، اشکالی در نقل آن گزارش‌های به ظاهر و یا به واقع مخدوش‌کننده تقدس صحابه نمی‌بیند و البته چنین عملکردی به معنای نفی موضوع «عدالت صحابه» نزد صحابه‌نگار مکتب تاریخی نیست. حتی ممکن است آن

گزارش‌ها و روایات مقبول او نباشد و تنها به این سبب که چنین اخباری وارد شده به بازگو کردن آنها اقدام کرده است. اما از منظر مکتب کلامی، همین مقدار نیز برای صحابه‌نگار ممنوع است.

آنچه از مکتب کلامی در صحابه‌نگاری موردانتظار است. پایبندی به تعریف خاص «عدالت صحابه» است؛ یعنی تعریف «صحابه» با آن نگاه توسعه‌یافته خود، از یک‌سو (یعنی همان تعریفی که ابن‌حجر در مقدمه کتاب *الاصابه* بیان کرده است: «من لقی النبی فی حیاته مؤمناً به و مات علی الاسلام» (ر.ک: ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۸) و «عدالت صحابه» که نباید هیچ موضوع و گزارشی آن را خدشه‌دار کند از سوی دیگر؛ زیرا به تعبیر برخی از علمای اهل سنت، صحابه واسطه میان امت و پیامبرند و ناموس امت محسوب می‌شوند (خطیب بغدادی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴).

شرح حال‌نگاری صحابه باید به سمت و سویی حرکت نکند که عدالت صحابه مخدوش شود تا حدیث صحابی معتبر آید. از منظر محدث و فقیهی همچون ابن‌صلاح، صحابه‌نگاران نباید در شرح حال صحابه، وارد مشاجرات تاریخی و احیاناً رفتارهای سؤال‌برانگیز صحابه شوند. این انتقاد به‌طور طبیعی، متوجه صحابه‌نگاران مکتب تاریخی است.

هرچند «صحابه‌نگاری» شعبه‌ای از تاریخ‌نگاری به صورت تراجم‌نگاری و شرح حال‌نویسی است و در آن پای گزارش‌های تاریخی به میان می‌آید، اما کسانی همچون ابن‌صلاح برای حفظ قانون «عدالت صحابه»، اصرار دارند که در صحابه‌نگاری، همان مشرب محدثان و غالب صحابه‌نگاران سلف رعایت شود. از این رو، کتاب *الاستیعاب ابن‌عبدالبراندلسی* را درحالی که می‌ستاید، ولی از حیث محتوایی و رویکرد به صحابه‌نگاری که مخالف صحابه‌نگاران پیشین - صحابه‌نگاری کلامی - است؛ نکوهش می‌کند؛ زیرا بر اساس مکتب مورخان عمل کرده که به‌طور عموم، شیوه آنان در ثبت و نقل گزارش‌های تاریخی اشخاص است (شهرزوی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۷).

چنین مکتبی که ابن‌صلاح پیرو آن است، نه تنها تعرض به صحابه را افراط‌گرایی غیردینی می‌پندارد، بلکه حتی درباره شخصی همچون یزید نیز همین مکتب را منطبق بر قواعد شریعت می‌داند. او در این باره می‌گوید: گروهی به یزید علاقه داشته، به او عشق می‌ورزند، و دست‌های بدگویی کرده، لعنش می‌کنند، و دسته‌سومی میانه‌روی دارند؛ نه به او عشق می‌ورزند و نه لعنش می‌کنند. این گروه به حقند و مرامشان برای کسی که از سیره گذشتگان آگاهی دارد و قواعد شریعت را می‌داند، سزاوار است! (ر.ک: ابوالشباب، بی تا، ص ۱۴۷-۱۴۸). جای نقد این سخن اینجا نیست. اما به هر روی، معلوم نیست منظور ابن‌صلاح از «سیره گذشتگان» سیره کیست؟ آیا صحابه منظور است یا تابعان؟ و این کدام قواعد شریعت است که احمدبن حنبل و ابوعلی موصلی و ابوالفرج ابن جوزی و برخی دیگر از بزرگان اهل سنت از آن خبر نداشته‌اند که در تجویز لعن یزید سخن گفته‌اند؟! (ر.ک: سبط ابن جوزی، بی تا، ص ۲۸۷-۲۹۲).

با توجه به این دیدگاه و مکتب صحابه‌نگاری کلامی است که برای دوری جستن از نقل گزارش‌هایی که به تعبیر برخی، خوشایند عامه نیست، غالباً ترجیح داده می‌شود صحابه‌نگاری ساختار مکتب «حدیثی» داشته باشد، نه مکتب «شرح‌حال‌نگاری».

صحابه‌نگاری بر اساس مکتب تاریخی از منظر نوع کارکرد، «تاریخ‌نویسی» است؛ یعنی وقتی کتب محدثان و مورخان را کنار هم بگذاریم نوع کار این دو گروه، هم از لحاظ کیفیت اخذ گزارش‌ها و هم از لحاظ متن و محتوا فرق می‌کند. مورخ سنی هرچند در فضای کلامی و اعتقادی اهل سنت مواظب است که برخی از گزارش‌ها را نیاورد و به عبارت دیگر، خودسانسوری می‌کند، اما به هر حال، بر حسب نوع کارش، که به ثبت حوادث اجتماعی و سیاسی گره خورده است، از اینکه به دسته‌ای از اخبار پیردازد که خوشایند محدثان نیست، گریزی ندارد. مشاجرات و دعوای صحابه با هم و عملکرد آنان در عصر رسالت و خلافت، مورخ را خواه ناخواه به نوشتن مطالبی می‌کشاند که در فضای حدیثی و افکار سلفی و یا کلامی، خطوط قرمز شمرده می‌شوند. برای مثال، سخنان ضعیف و ناشی از ترس شیخین در جلسه مشورتی بدر و فرار تعدادی از صحابه در جنگ احد و عملکرد برخی در ماجرای «افک» و مخالفت صریح و بلکه جبهه‌گیری برخی از صحابه در صلح حدیبیه و خارج نشدن از احرام و نیز فرار آنان در حنین و ده‌ها خبر دیگر، موضوعاتی نیست که خوشایند مکتب حدیثی و کلامی باشد. از همین رو، پرداختن به مغازی گناهی است که پیروان مکتب «صحابه‌نگاری کلامی» به پای برخی از علمای مکتب «مورخان مغازی‌نویس» نوشته‌اند. برای مثال، ابن‌معین درباره ابن‌البرقی *محمد بن عبد الله* پس از توثیق او، اما به‌عنوان عیب و ایرادی بر او می‌گوید: «حدث بالمغازی» (ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۹).

این امری است که ابن‌عربی را به واکنش شدید واداشته و چشم بر تمام منابع تاریخی اهل سنت بسته، می‌گوید: مورخان قابل اعتماد نیستند و نباید به کتاب‌های آنان جز *طبری* مراجعه شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱). صرف نظر از اینکه ابن‌عربی به این سخن خود عمل نکرده و در *العواصم من القواصم* به روایات مورخان استناد کرده، در *تاریخ طبری* هم روایات زیادی است که بطلان آنها برای بسیاری روشن شده است؛ مانند «افسانه غرانیق» که خود ابن‌عربی این روایات را اباطیلی بیش ندانسته است (ر.ک: ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۳۳۳)! حتی ذهبی بر آن است که کتب و دفاتری که این‌گونه مطالب - یعنی مشاجرات صحابه با یکدیگر - را نقل کرده و البته بیشتر آنها اخباری ضعیف و دروغ است، باید محو و نابود کرد تا دل‌ها از هرگونه کدورت نسبت به آنان پاک شود و محبت و خشنودی به صحابه زیاد گردد. این‌گونه اخبار نه تنها از نگاه عامه مردم، بلکه از علما نیز باید مخفی بماند و تنها برای برخی از علمای منصف و به دور از هواهای نفسانی - آن هم در خلوت - جایز است مطالعه شود! (ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۹۲).

با تمام این توضیحات، نباید این نکتهٔ اساسی را از نظر دور داشت که بر اساس اعتقاد هر دو مکتب، به اجتهاد خطئی صحابه، نمایندگان دو مکتب از اصل «عدالت صحابه» خارج نشده‌اند؛ زیرا نماینده مکتب کلامی احتیاط کرده و خود را با نقل گزارش‌های ناپسند دربارهٔ صحابه، آلوده نساخته است و نماینده مکتب تاریخی ترک چنین احتیاطی را با وجود اجتهاد خطئی (مجتهد مُخْطِئ در مقابل مجتهد مُصِیب) برای صحابه عملی خلاف نمی‌داند؛ زیرا برای این اجتهاد حتی ثواب هم قایلند. با توجه این اصل، پرداختن به اخباری که به عملکرد ناصواب صحابه بازمی‌گردد، توجیه می‌شود. با این حال، معلوم نیست چرا نمایندگان مکتب کلامی از بیان این‌گونه اخبار به شدت ناراحت و برآشفته می‌شوند و احکام سختی برای گوینده و نویسندهٔ آنها صادر می‌کنند؟! حداکثر آن است که بگویند: چنین رفتارها و عملکردهایی از برخی صحابه قابل دفاع و توجیه است.

این رویکرد و شیوهٔ مکتب کلامی چنان غیرمعقول می‌نماید که حتی محدث و فقیه بزرگی همچون ابن حجر عسقلانی - که تمایلات سلفی در نوشته‌ها و اندیشه‌هایش ظاهر است - آن را مردود دانسته و در دفاع از عملکرد صحابه‌نگاری طبرانی، که اسماعیل بن محمد بن فضل تیمی از این ناحیه بر او ایراد وارد کرده، چنین پاسخ می‌دهد: این رویه مختص طبرانی نیست، بلکه محدثان قرن دوم و پس از آن چنین روایاتی را با این توجیه که آنها را با سند می‌گویند، بر این باور بودند که مسئولیتی متوجه آنان نیست (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۷۳). ابن حجر این دفاعیه را در حالی می‌گوید که اولاً، بسیاری از محدثان قرن دوم و سوم از نقل روایات مخدوش‌کننده (قدح) امتناع کرده‌اند و آن‌گونه که ابن حجر به راحتی دربارهٔ آنان بیان داشته، در عمل مشهود نیست. ثانیاً، خود ابن حجر در *الاصابه* سعی دارد از چنین گزارش‌هایی امتناع ورزد و در صورت ضرورت، آنها را به اختصار بیان نماید و حتی سانسور کند، در انتها نیز توجیه نماید.

تفاوت عملکرد صحابه‌نگاران کلامی و تاریخی

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان صحابه‌نگاران دو مکتب «کلامی» و «تاریخی» را از حیث شدت و ضعف عملکرد، به سه گروه ذیل تقسیم کرد:

گروه اول: این گروه کاملاً به همان اصول کلامی مربوط به صحابه سخت پایبند است و از هرگونه اخباری که این اصول را خدشه‌دار نماید پرهیز می‌کنند و تنها به نام راوی (صحابی) و روایاتی از او اکتفا کرده‌اند. این گروه را باید «صحابه‌نگاران افراط‌گرای مکتب کلامی» دانست؛ گروه دوم: گروهی که مشرب مورخان را دارند و جز در موارد بسیار حساس و خاص، بر اساس همان توجیه اجتهاد خطئی ابایی از نقل گزارش‌های ناپسند مربوط به صحابه ندارند. این گروه را هرچند از نگاه واقع‌نگری و آزاداندیشی باید گروه اعتدالی

دانست، اما از منظر گروه اول و به‌زعم مکتب کلامی، این گروه «صحابه‌نگاران افراطی» هستند که عدالت صحابه را به چالش برده و خلاف رویه محدثان و فقهای سلف عمل کرده‌اند؛ گروه سوم: گروهی که سعی داشته‌اند تا ضمن پای‌بندی خود به شیوه سلف، تا آنجا که ممکن است از این‌گونه اخبار پرهیز کنند و توجیه خطئی را نیز مجوز ندانسته‌اند. بنابراین، در صورت ضرورت بیان، دست به توجیه‌های سندی و محتوایی زده‌اند تا هر قدر می‌توانند خود را به مکتب کلامی نزدیک کنند و از آن اصول دور نشوند. هر دو مکتب «کلامی» و «تاریخی» در میان صحابه‌نگاران، نمایندگانی دارند که هر چند نباید انتظاری ایده‌آل از مجموع علمای اهل سنت در این زمینه داشت که همچون یک عالم شیعی صحابه‌نگاری کند؛ زیرا به هر حال، اصل «عدالت صحابه» مانع اصلی در صحابه‌نگاری آزاد بر اساس مکتب «تاریخ‌نگاری» است. ولی با نگاهی درون‌گرا میان آنان، شاهد دو عملکرد در صحابه‌نگاری‌های موجود هستیم که قابل تشخیص است و تمایز از لحاظ عملکرد در تدوین صحابه‌نگاری‌های آنان مشهود است و حتی گاه در مواردی قابل قیاس نیست. هر چند هر دو گروه بر اساس دو اصل یادشده (عدالت صحابه و اجتهاد خطئی) چنانچه اخبار بدی هم درباره صحابه بیآورند معذورند و کسی نمی‌تواند آنان را با این عمل به انکار آن دو اصل، متهم کند. آنچه باید بدان توجه داشت این است که تفاوت این دو مکتب از حیث عمل‌گرایی است، نه اعتقادی و نظری، هر چند این‌گونه عمل‌گرایی از نگاه بیرونی معنایی جز به چالش کشاندن آن اعتقاد و نظریه ندارد. در ادامه، وضعیت سه تن از صحابه‌نگاران و اثر برجسته آنان به‌عنوان نمایندگان سه گروه یادشده به اختصار ذکر می‌شود:

نمایندگان گروه‌های مکاتب کلامی و تاریخی صحابه‌نگاری ۱. «التاریخ الکبیر» بخاری (نماینده گروه اول)

چنان‌که بیان شد، صحابه‌نگاران کلامی همچون بخاری، مسلم، احمد بن حنبل و بیشتر حدیث‌گرایان اهل سنت بر این باورند که نباید متعرض مشاجرات صحابه شد و هر کس چنین کند باید او را توبه داد، وگرنه باید محبوس و یا تأدیب گردد تا توبه کند و یا در حبس بمیرد (وردانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۸) (این نظریه نه تنها عقلانی نیست - بلکه چنان که گذشت - برخی از مورخان و علمای اهل سنت، اعم از محدثان و سیره‌نگاران و صحابه‌نگاران خلاف آن عمل کرده‌اند)، و نباید در خوردن و آشامیدن او مشارکت کرد و بر جنازه‌اش نماز گزارد! (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۸۷) (این حکم مبتنی بر روایتی منسوب به رسول خداست که ابن حبان آن را از اساس دروغ و ساختگی دانسته است).

حاصل صحابه‌نگاری مبتنی بر چنین دیدگاهی کتاب‌هایی همچون *التاریخ الکبیر بخاری* و *فضائل الصحابه احمد بن حنبل* و مانند آنهاست.

براین اساس، آن دسته از صحابه‌نگارانی که از لحاظ مکتب ساختاری و محتوایی دارای مشرب حدیثی- کلامی هستند صحابه‌نگاری‌شان به گونه‌ای تدوین شده است که هر دو بعد را شامل شود؛ یعنی اولاً، اشخاصی که حدیثی از پیامبر ﷺ نقل نکرده‌اند بر اساس تعریف «صحابه» و نیز از راه اثبات صحابی بودن از طریق نقل روایت، از موضوع خارجند، ثانیاً، روایتی هم اگر نقل کرده‌اند موضوعاتی نیست که حریم صحابه را مخدوش کرده باشد، و اگر در این باره روایاتی نیز داشته باشند به یقین صحابه‌نگار حدیثی- کلامی از نقل آن پرهیز کرده است؛ زیرا هدف او از نقل روایت، اثبات صحابی بودن فرد منظور است که این خواسته و هدف با روایات دیگر آن فرد، که فاقد این جنبه هستند، قابل اثبات است. و چنانچه اثبات موضوع، منحصر به روایتی مخدوشگر (مثالب) باشد صحابه‌نگار ترجیح می‌دهد با اشاره و اختصار آن را نقل کند. افزون بر *التاریخ الکبیر بخاری و فضائل الصحابه احمد بن حنبل*، باید کتاب *الآحاد و المشانی ابن ابی عاصم، معجم الصحابه ابن قانع، معجم الصحابه ابن منده، معجم الصحابه بغوی* را نیز از این دسته به‌شمار آورد.

۲. «الاستیعاب» ابن عبدالبر (نماینده گروه دوم)

ابن عبدالبر اندلسی را باید از جمله صحابه‌نگاران مکتب «تاریخی» برشمرد؛ امری که بر خلاف اقتضای خاستگاه اوست؛ یعنی علی‌القاعده مکتب صحابه‌نگاری وی، که برخاسته از فضای سیاسی اموی حاکم بر اندلس بود، می‌بایست به سمت سانسور و عدم تعرض به مثالب صحابه و آنچه به نفع حضرت علی ﷺ و تشیع است، می‌بود، اما وی در اندیشه‌های تاریخی- کلامی‌اش درباره صحابه نگاهی نسبتاً آزاد و اعتدالی و عقل‌گرا در مقایسه با دیگر علمای اهل سنت دارد.

مطالب ابن عبدالبر در *جامع بیان‌العالم و تفسیده و التمهید و الاستیعاب* درباره صحابه و احادیث مشهوری همچون «اصحابی کالنجوم...» و مانند آن گویای این واقعیت است که وی کوشیده تا نگاهی عقلانی و منطقی به مباحث تاریخی- کلامی اهل سنت درباره صحابه داشته باشد و موضع تند برخی از صحابه‌نگاران حجازی و شامی و گاهی عراقی را تعدیل کند.

برای نمونه، وی درباره اختلاف در تفضیل صحابه، از خود شدت عمل نشان نمی‌دهد و این اختلاف را امری طبیعی میان علما می‌داند که نباید از این نظر بر آنها سخت گرفت. وی- برای مثال - از اختلاف *ابراهیم نخعی* و *شعبی* به‌عنوان نمایندگان تشیع و تسنن یاد کرده، روایتی از *اعمش بدین گونه بازگو می‌کند که نزد شعبی از ابراهیم سخن به میان آمد. او گفت: این کور شب‌ها از من استفتا می‌کند و روزها برای مردم فتوا می‌دهد... اعمش این مطلب را به ابراهیم گفت و او پاسخ داد: شعبی کذابی است که روایتی از مسروق نشنیده است. ابن عبدالبر برای توجیه این سخن*

ابراهیم می گوید: معاذالله که شعبی کذاب باشد؛ زیرا هر دو (ابراهیم و شعبی) افرادی امام و جلیل القدر و عالم و متدین هستند و به نظر من این تندی ابراهیم به شعبی به این سبب بوده است که او حارث اعور را، که در حضرت محبت علی علیه السلام افراط می کرد، و او را بر ابوبکر و عمر برتری می داد، کذاب نامیده؛ زیرا شعبی عکس او فکر می کرده است.

ابن عبدالبر برای نشان دادن اینکه چنین اختلافاتی مهم نیست، به تکذیب برخی صحابه توسط برخی دیگر از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله اشاره کرده است: مانند سخن عایشه مبنی بر اینکه انس بن مالک و ابوسعید خدری به سبب کوچکی سنشان آگاهی کمی به احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله دارند، و یا تکذیب عمران بن حصین نسبت به سمره بن جندب و دیگران. آن گاه ابن عبدالبر می افزاید: صحابه این گونه تکذیب ها، بلکه سخنان و مشاجراتی تندتر میان خود داشته اند که اهل علم و فهم به چنین تندیهایی اعتنا نمی کنند؛ زیرا آنان بشرند و انسان خشم و خشنودی دارد که مطالب در زمان خشم و غضب بیان شده و مطالب او حالت در خشنودی با هم متفاوت است. وی آن گاه به ردیه های دیگری از صحابه با یکدیگر و تابعان و بالعکس آورده است (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۵).

با چنین نگاهی به عملکرد صحابه، تفاوت صحابه نگاری ابن عبدالبر، به ویژه درباره افراد حساس و بحث بر انگیز با نگاه صحابه نگاران مکتب کلامی آشکار است. برای مثال، وی ذیل امیرالمؤمنین علی علیه السلام اولاً، تا امکان داشته، به ذکر فضایل آن حضرت پرداخته است، به گونه ای که گویا یک شیعی قلم به دست گرفته و از امام خود سخن می گوید، و در ذیل برخی از صحابه به مثال و منازعات و سخنان تند آنان به یکدیگر پرداخته است. این امور سبب شده است تا ابن تیمیه حتی او را به تشیع متهم کند! (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۷۳) و ابن صلاح کتاب الاستیعاب او را از این نظر مورد انتقاد شدید قرار می دهد. این در حالی است که - چنان که گفته شد - ابن عبدالبر آن گونه اصول حاکم بر اندیشه های اعتقادی بر صحابه را دارد و حتی گاهی به سانسور روی آورده است. برای نمونه، وی درباره حسان بن ثابت بیان می دارد که مورخان گفته اند: او ترسو ترین مردم بود و در این باره مطالب زیادی گفته اند که بسیار شنیع است و من خوش ندارم آنها را بازگو کنم (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۳۴۸). درباره ابوسفیان و حکم بن ابی العاص (همان، ص ۳۶۰) نیز با اینکه مطالب بدی درباره آن دو نقل کرده است، اما زیاده از آن را ترجیح داده سانسور کند. مدخل «بوذر غفاری» و نیز «عایشه» با توجه به روش وی در جاهای دیگر، خودسانسوری ابن عبدالبر را نشان می دهد.

به یقین، اخباری که او سانسور کرده بسیار بد بوده که جامعه تحمل شنیدن آنها را نداشته است و شاید برای او دردسرساز بوده، به گونه ای که اگر چنین فضایی حاکم نبود شاید بر اساس همان روشی که درباره برخی دیگر اعمال کرده است، آن اخبار را نیز بازگو می کرد. شاهد این مطلب آن است که وی

اخبار بدی از *ابوسفیان* و *مروان* و پدرش حکم و دیگر صحابه بیان کرده است؛ مانند شرب خمر آنان و اجرای حد بر آنان (همان، ج ۳، ص ۱۲۷۹)؛ فحش‌های زشت (همان، ج ۱، ص ۷۷)؛ سخنان تند؛ مانند آنچه از امام علی علیه السلام دربارهٔ اصحاب جمل فرمودند و آنان را به صراحت، باغی و پیمان‌شکن نامیدند (همان، ج ۲، ص ۷۶۷)، و نیز اعمال منافی عفت (همان، ج ۴، ص ۱۴۴۶) و حتی روایت لعن رسول الله صلی الله علیه و آله دربارهٔ برخی صحابه، از جمله دربارهٔ حکم.

۳. «اسد الغابه» ابن اثیر و «الاصابه» ابن حجر (نمایندگان گروه سوم)

برای گروه سوم، یعنی صحابه‌نگاران کلامی، اما توجیه‌گرا نیز می‌توان از کتاب *اسد الغابه ابن اثیر و الاصابه ابن حجر عسقلانی* نام برد، به‌ویژه *ابن حجر در الاصابه* در موارد قابل توجهی، به ناچار گزارش‌هایی را ذکر کرده، اما بلافاصله با عباراتی چنان آنها را توجیه کرده که - به اصطلاح - زهر آن اخبار را گرفته است.

مصادیق عملکرد گروه‌های مکاتب کلامی و تاریخی صحابه‌نگاری

عملکرد این سه گروه، ذیل شرح حال برخی از صحابه به خوبی تفاوت صحابه‌نگاری این دو مکتب و نمایندگان آنان را نشان می‌دهد. اینک به نمونه‌هایی در این باره توجه کنید:

۱. ابوسفیان

ابن عبد البر در شرح حال *ابوسفیان* چنین آورده که در زمان جاهلیت، زندیق بود و برخی برآنند که وی مسلمان نشد، بلکه همیشه پناهگاه منافقان بود. وی سپس به سخن او در انجمن امویان اشاره می‌کند که *ابوسفیان* به کفر خود اقرار کرد و نبوت و بهشت و جهنم را رد کرد. *ابن عبد البر* پس از بیان این مثال، به اخباری بدتر از روایات مزبور نیز اشاره می‌کند؛ اما بیان می‌دارد که من خوش ندارم آنها را نقل کنم (همان، ج ۴، ص ۲۴۱). جالب اینکه برخی از فقها و محدثان اهل سنت همچون *ابن صلاح* و *زین‌الدین عراقی* - استاد *ابن حجر عسقلانی* - همین مقدار را هم بر *ابن عبد البر* ایراد گرفته‌اند (عراقی، ۲۰۰۹، ص ۲۲۹).

معلوم نیست بدتر از کفر چه چیزی بوده که *ابن عبد البر* اجازه ورود به آنها را نیافته است! اما همین مقدار را هم بخاری و *ابن اثیر* و *ابن حجر* نه تنها بیان نکرده‌اند، بلکه از او چهرهٔ مجاهدی در یرموک و مسلمانی خوب به تصویر کشیده‌اند، و روایتی را هم که در جنگ یرموک بر نفاق او دلالت داشته بلافاصله رد کرده‌اند و می‌گویند: چنین خبری گفته شده، اما به اثبات نرسیده است (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۹۲-۳۹۳؛ ج ۵، ص ۱۴۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۳۲-۳۳۵).

بخاری حتی از بیان آنچه ابن‌اثیر و ابن‌حجر گفته‌اند نیز دریغ کرده و تنها به عبارت «له صحبه» بسنده کرده است (بخاری، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۰).

این صحابه‌نگاران به‌طور کلی، خودسانسوری را درباره‌ی ابوسفیان ذیل نام و کنیه‌اش که بدان مشهور است، به خوبی رعایت کرده‌اند.

این عملکرد از ابن‌اثیر بیشتر قابل تعجب است؛ زیرا وی تاریخ‌نگار است و کتاب *الکامل* او گواه این مطلب است. نباید تصور کرد علت عدم ارائه گزارش‌های مربوط به ابوسفیان در کتاب صحابه‌نگاری‌اش، بعد تاریخی کتاب او بوده و نخواستہ است تکرار کند؛ زیرا اگر چنین بود به این مطلب اشاره می‌کرد؛ چنان‌که در جاهایی که به گزارش‌های تفصیلی تاریخی نیاز داشته، چنین کرده است (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۹۷۸م، ج ۳، ص ۷۲۲؛ ج ۴، ص ۴۳۵ و ۴۸۹ و ۶۲۴).

۲. هند بنت عتبه همسر ابوسفیان

ابن‌عبدالبر با شفافت، به جریان مثله کردن پیکر حضرت حمزه بن عبدالمطلب به دستور هند و تصمیم او برای خوردن قلب حمزه اشاره است (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۹۲۳). ابن‌اثیر نیز مانند ابن‌عبدالبر این موضوع را آورده، با این تفاوت که به نیکو بودن اسلام او تصریح کرده، با اینکه کلمات تند او را هنگام بیعت نساء در فتح مکه آورده است که وقتی رسول خدا ﷺ فرمودند: زنان نباید دزدی و زنا کنند، هند گفت: مگر زن آزاده زنا و دزدی می‌کند؟! و چون فرمودند: نباید فرزندان خود را بکشند، گفت: ما آنان را که کوچک بودند بزرگ کردیم و تو آنان را در بزرگی کشتی! (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۹۳).

اما ابن‌حجر با محافظه‌کاری بیشتری عمل کرده و در ماجرای او با حضرت حمزه به عبارت «فعلت ما فعلت» (کرد آنچه کرد) اکتفا کرده است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۴۶). این نوع محافظه‌کاری از آنچه یک صحابه‌نگار مکتب کلامی درباره‌ی یک صحابی در زمان مسلمان شدنش انجام داده و گزارش بومی از او ارائه کرده بدتر است؛ زیرا نقل گزارش یک عمل بد در زمان کفر یک نفر بسیار آسان‌تر است از گزارش عمل بدی که در زمان مسلمانی انجام داده است، آن هم با توجیه اجتهاد - هرچند خطئی- باشد. بنابراین، اگر ابن‌حجر حتی نقل می‌کرد که هند چگونه حضرت حمزه را مثله کرده است، بر او ایرادی نبود؛ زیرا ماجرای او را از هند آورده، در زمانی که کافر بوده است.

۳. حکم بن ابی‌العاص

طبرانی چند روایت در ذم حکم آورده است (طبرانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۱۳-۲۱۴). با اینکه طبرانی اساساً یک محدث است، نه یک مورخ، و کتاب *المعجم الکبیر* وی از نظر ساختاری حدیثی است. ابن‌عبدالبر

درباره حکم روایت عایشه و عبدالله بن عمرو بن عاص از رسول الله ﷺ را که حکم را لعن کردند، آورده است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۰). وی درباره علت تبعید شدن او به طائف، به اداهای زشت او در اهانت به پیامبر ﷺ اشاره کرده است و با اینکه بیان می‌دارد خوش ندارد آنها را بازگو کند، ولی در ادامه، اشعار حسان بن ثابت را درباره لعن پیامبر ﷺ بر حکم آورده است (همان، ج ۱، ص ۳۶۰).

ابن سعد به سانسور و بیان خلاف مشهور عمل کرده است. وی علاوه بر اینکه اشاره‌ای به روایت لعن نکرده، با این بیان که وی در سال فتح مکه مسلمان شد و در آنجا بود تا عثمان او را به مدینه فراخواند، صورت مسئله را کاملاً پاک کرده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۵-۶).

ابن حبان تنها از او با «له صحبة و هو والد مروان بن الحكم» یاد کرده و دیگر هیچ مطلب دیگری بیان نکرده است (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۸۴). ابن اثیر درباره حکم، مانند ابن عبدالبر عمل کرده و قضایای او را آورده است، هرچند در پایان می‌گوید: درباره لعن و تبعید او روایات زیادی نقل شده که نیازی به بازگو کردن آنها نیست؛ اما می‌افزاید: هرچه بوده به یقین، با توجه به حلم و شکیبایی پیامبر ﷺ در برابر برخوردهای زشت، باید به سبب امر بزرگی بوده باشد [که دیگر نتوانسته است اعمال زشت حکم را نادیده بگیرد و او را لعن و تبعید کرده است] (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۱۵).

ابن حجر هر چند نمونه‌هایی را که ابن عبدالبر درباره حکم بیان کرده، آورده است، ولی بلافاصله اشکال سندی را پسونند این اخبار کرده و برخی از روایان آنها را تضعیف نموده که تنها اتهام برخی از آنان تشیع بوده است. همچنین وی گزارش لعن پیامبر ﷺ بر حکم را چنین حاشیه می‌زند: اصل این خبر نزد بخاری است، ولی بدون ذیل آن (لعن حکم از سوی رسول خدا ﷺ)! (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۱).

وی درباره اعتراض مردم به عثمان نسب به بازگرداندن تبعیدی رسول خدا ﷺ به مدینه (حکم) از عثمان چنین نقل کرده است که گفت: من پیش‌تر، از پیامبر ﷺ چنین درخواستی داشتم و آن حضرت به من وعده آن را داده بود! ابن حجر درباره اعتراض مردم به عثمان به سبب چادر زدن بالای قبر حکم، باز از عثمان چنین پاسخی را آورده که عمر نیز بر سر قبر زینب بنت جحش چنین کرد، ولی هیچ‌کس به او اعتراضی نکرد.

آشکار است که چنین حاشیه‌هایی در ارتباط با گزارش‌های مزبور، نوعی دفاع از حکم و عثمان به‌عنوان دو صحابی رسول خدا ﷺ تلقی می‌شود. از همین روست که علامه امینی از دفاع ابن حجر تنها به بهانه صحابی بودن حکم انتقاد کرده است (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۹، ص ۳۹۳).

۴. مروان بن حکم

بخاری درباره مروان با تعبیر «له صحبة» تنها یک خبر درباره شایعه وصیت عثمان به مروان درباره خلافت زبیر پس از خود آورده است (بخاری، بی تا، ج ۷، ص ۳۶۸). ابن حبان نیز به مطالب کلی درباره

مروان (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۳۱۵) و ابن ابی عاصم به روایاتی که بر فضایل او دلالت دارد (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۶) بسنده کرده‌اند. ابن حجر نیز درباره او می‌گوید: چنانچه صحابی بودنش ثابت شود دیگر طعن‌ها در او اثری ندارد! (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۴۳).

ابوریه پس از نقل این سخن ابن حجر، می‌گوید: گویا صحابی بودن همان نبوت است و یا صحابی معصوم است که وی چنین می‌گوید (ابوریه، بی تا، ص ۳۴۹).

ابن عبدالبر بهتر عمل کرده است و چنان‌که گفته شد به لعن رسول الله ﷺ بر حکم و فرزندان او تصریح کرده است، اما روایت لعن را ذیل مدخل «مروان» نیاورده، بلکه وی ابتدا تولد مروان در سال دوم هجرت یا احد و یا خندق و طائف پرداخته و داستان تبعید شدن او همراه پدرش به طائف و سپس فرمایش حضرت علی ﷺ درباره مروان و حکومت مروانین را آورده که فرمودند: وای بر او و بر امت محمد ﷺ از روزگار سخت و بدی که امت از ناحیه فرزندان او گرفتارش خواهند شد! وی سپس به لقب «خیاط باطل»، که به مروان داده شده، اشاره کرده و اشعار هجوگونه برادرش عبدالرحمان و دیگران را در حق مروان و حکومت او آورده است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۳۸۸-۱۳۸۹). ابن اثیر تقریباً همان مطالب ابن عبدالبر را آورده است (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۶۸-۳۷۰).

ابن سعد عملکردی میانه دارد. او درحالی‌که به اخبار مروان در ارتباط با آنچه با اصحاب رسول الله ﷺ انجام داده، اشاره کرده، ولی در ابتدای شرح حال مروان، بر خلاف تواتر اخبار مربوط به تبعید بودن او به همراه پدرش در طائف، تا زمانی عثمان آنان را به مدینه بازگرداند، می‌نویسد: مروان هشت سال داشت که رسول خدا ﷺ از دنیا رفت و همراه پدرش تا زمان عثمان در مدینه بودند! ابن سعد پس از بیان دفاع و جنگیدن او به هنگام محاصره خانه عثمان و ماجراهای دیگر تا پایان خلافت مروان، به کیفیت کشته شدن او توسط زنش پرداخته و در انتها، فرمایش امیرالمؤمنین ﷺ را درباره مروان، چنین آورده است: این شخص پرچم گم‌راهی را بر دوش خواهد کشید و این پس از سپید شدن موهای زلفش خواهد بود و او را حکومتی است به همان اندازه که سگ بینی خود را می‌لیسد (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۲). البته شاید ابن عبدالبر و ابن اثیر و ابن سعد با این بیان که وی درحالی‌که طفلی بیش نبوده و رسول خدا ﷺ را ندیده، صحابی بودن مروان را انکار کرده‌اند، و با این توضیح قلم آنان آزاد شده است تا این‌گونه مطالب را در شرح حال او بیاورند. شاهد این مطلب عملکرد دوگانه ابن سعد در باره حکم و مروان است. حکم بر اساس تعریف «صحابه»، در شمار صحابه است و به همین سبب مثالب او را سانسور کرده، به خلاف مروان. به هر حال، چنانچه مروان در صحابی نیست باید از اینان پرسید: چرا او را در فهرست صحابه آورده‌اید و یا چرا به صحابی نبودن او تصریح نمی‌کنید؟!

۵. مغیره بن شعبه

ابن‌عبدالبر به ازدواج مغیره با سیصد زن در زمان مسلمانی و بلکه هزار زن، که حاکی از شهوت‌رانی اوست، تصریح کرده است! (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۴۴۶) او به تفصیل، به ماجرای زناي مغیره با/م جمیل و اقامه شهادت/ابوبکره بر این موضوع پرداخته و این مطلب را علاوه بر ذیل مدخل «ابوبکره» و نام او یعنی «نضیع بن مسروح» در چند جای دیگر نیز ذیل مدخل‌های ذی‌ربط (نافع بن حارث ثقفی، شبل بن معبد و زیاد بن ابیه) آورده است. رقمی که در گزارش ابن‌عبدالبر آمده هر چند مبالغه‌آمیز است، اما علاوه بر اینکه ابن‌عبدالبر هیچ‌گونه اشاره‌ای به مبالغه بودن رقم گزارش مزبور نکرده، خود مغیره دست‌کم به ۹۹ بار اعتراف کرده است (عبدالکریم، ۱۹۹۷، ص ۵۵). ابن‌اثیر بدون اشاره به تعداد ازدواج‌های مغیره، تنها به شهادت بر عمل زناي او بسنده کرده و البته به اینکه وی نخستین کسی بود که در اسلام رشوه داد، تصریح کرده است (ابن‌جزری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۷۲). ابن‌سعد، (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ذیل مدخل ابوبکره) و ابن‌حجر با اشاره، از موضوع زناي مغیره در بصره گذشته‌اند و با بیان اینکه عمر او را حاکم بصره کرد تا زمانی که ابوبکره و همراهان او علیه وی شهادت دادند، سر بسته از کنار ماجرا عبور کرده‌اند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۵۷). بخاری حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به این موضوع نکرده است، نه ذیل «مغیره» کرده و نه ذیل «ابوبکره»! (ر.ک: بخاری، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۱۲).

۶. بسر بن ارطاة

ابن‌عبدالبر در مدخل «بسر بن ارطاة»، به تفصیل جنایات او را شرح داده و سخنان بزرگان را در بدی او ذکر کرده و حتی روایاتی درباره ارتداد او از رسول خدا ﷺ آورده است حاکی از اینکه هیچ‌کس نباید مطمئن باشد که او به بهشت می‌رود (ر.ک: ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۱).

بیان این‌گونه روایات پس از شرح هریک از جنایات بسر اعلان نظر از سوی ابن‌عبدالبر درباره چنین اصحابی است که نمی‌توان به صرف اصل «عدالت صحابه» درباره‌شان «رضی الله عنه» را روا دانست.

ابن‌عبدالبر حتی تلاش یحیی‌بن معین را برای حفظ نگاه تقدیس‌آمیز به تمام صحابه، با بیان اینکه صحابی بودن بسر صحت ندارد، با نقل روایات مسند بسر از رسول خدا ﷺ و نیز با نقل نظر بزرگانی همچون دارقطنی، این تلاش یحیی‌بن معین را ناکام گذاشته است (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲).

این همان عملکردی است که خوشایند ابن‌تیمیه و ابن‌صلاح و ابن‌عربی قرار نگرفته و برخی از صحابه‌نگاران پیشین امثال بخاری (بخاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۳) و ابن‌حبان (ر.ک: ابن‌حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۶۳) و صحابه‌نگاران متأخر همچون ابن‌حجر جنایات بسر را سانسور کرده‌اند (ر.ک: ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۲).

ابن حبان به صراحت، بیان می‌دارد که «له اخبار شهیره فی الفتن لاینبغی التشاغل بها»؛ یعنی اخبار مشهوری درباره بسر در فتنه‌ها وجود دارد که پرداختن به آنها سزاوار نیست!

ابن ابی حاتم تنها به این سخن یحیی بن معین که گفته است: بسر مرد بدی بوده (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۶۲۲) و ابن سعد به اینکه وی عثمانی مذهب بوده (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۸۷) بسنده کرده‌اند.

ابن حجر نیز با اینکه با اندک مناسبتی برای اثبات صحابی بودن افراد تلاش کرده، اما درباره بسر، با بیان این مطلب که صحابی بودن او اختلافی است، نشان داده که او و عده‌ای دیگر برای گریز از تنزیه افرادی که چنین سابقه بدی دارند و به‌طور کامل اصل عدالت صحابه را مخدوش کرده‌اند حتی حاضرند روایات و تصریحات علما را درباره صحابی بودن بسر، نادیده انگارند و صورت مسئله را پاک کنند. این خودسانسوری در حالی است که ابزار توجیهی «اجتهاد صحابه» را در دست دارند!

۷. محمد بن ابی بکر

درباره محمد شاهد یک نوع تفاوت، بلکه تضاد رفتاری صحابه‌نگاران مکتب کلامی هستیم. آنان ذیل شرح حال عثمان و حوادث مربوط به قتل او، هرچه را به مشاجرات و مثالب صحابه مربوط است تنها به این منظور که عثمان مظلومانه کشته شده بدون سانسور آورده‌اند، ولی ذیل شرح حال محمد، گزارش‌های مربوط به عثمان را، که در ارتباط با محمد است، نیاورده و یا اساساً مدخلی به «محمد بن ابی بکر» اختصاص نداده‌اند. برای مثال، ابن سعد و ابن حبان چنین کرده‌اند، با این تفاوت که ابن سعد شرح حال محمد را حذف کرده و ابن حبان چند گزارش درباره نقش محمد بن ابی بکر در قتل عثمان ذیل حوادث سال ۳۵ آورده، ولی ذیل شرح حال محمد به این امور اشاره‌ای نکرده است (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۶۴؛ ج ۳، ص ۳۶۸).

ابن اثیر اساساً این مدخل را حذف کرده و البته شاید این موضوع به سبب اعتقاد نداشتن وی به صحابی بودن محمد بن ابی بکر باشد که البته صحیح نمی‌رسد؛ زیرا اولاً، محمد در سال حجة الوداع به دنیا آمد و از صغار صحابه بود و هیچ‌یک از صحابه‌نگاران در صحابی بودن او تشکیک نکرده‌اند. ثانیاً، ابن اثیر خواسته است تا هرچه را پیشینیان آورده‌اند نام ببرد و آنها را نقد و بررسی کند (ابن اثیر جزری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۲).

بدین‌رو، با توجه به این رویکرد، وی افراد قابل توجهی را که خود منکر صحابی بودن آنان است، در کتاب خود آورده است (ر.ک: ابن اثیر جزری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ نیز ر.ک: ذیل مدخل «اسلم آخر»).

بخاری و ابن حجر اخبار مربوط به عثمان و نقش محمد را در این باره سانسور کرده و کوچک‌ترین اشاره‌ای به این موضوع نکرده‌اند (بخاری، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۴).

۸. ولید بن عقیبه

بخاری و ابن حبان (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۴۲۹) و ابن سعد هیچ اشاره‌ای به شراب‌خواری و دیگر منکرات ولید بن عقیبه نکرده‌اند. ابن عساکر (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۶۳، ص ۲۱۸)، ابن اثیر، و ابن عبدالبر و ابن حجر گزارش شرب خمر و اجرای حد بر او را آورده‌اند، اما هیچ‌کدام به تفصیل ابن عبدالبر و اظهار نظر صریح او درباره اسناد روایات ذی ربط سخن نگفته‌اند. علاوه بر این، ابن عبدالبر و ابن اثیر به نزول آیه «یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسقٌ بنیاً فتابیئوا ان تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین» (حجرات: ۶) و آیه «افمن كان مؤمناً کمن كان فاسقاً لا یستوون» (سجده: ۱۸) در حق ولید به تفصیل سخن گفته، اما دیگران هیچ اشاره‌ای به این دو آیه نیز نکرده‌اند.

باید توجه داشت که این مطالب اندک را که ابن اثیر بیان داشته، برگرفته از روح تاریخ‌نگاری اوست و با توجه به داشتن کتابی همچون *الکامل فی التاریخ* نباید ابن اثیر را با ابن حجر، که صرفاً محدث و فقیه است، مقایسه کرد. با این حال، اوضاع ولید و اخبار شنیع او آنقدر بوده که حتی ابن عبدالبر بیان می‌دارد: این اخبار شنیع و بد، به روشنی و آشکارا حکایت از سوء حال و قبح افعال ولید دارد، به ویژه اخبار مربوط به او و منادمت او با بوزید طائی (ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۰۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۳۶) که مشهور است، اما خوش ندارم آنها را اینجا بیان کنم و تنها به گوشه‌ای از این اخبار اشاره می‌کنم. وی سپس طلب غفران برای او می‌کند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۱۴-۱۱۵).

۹. رفاعه بن رافع زرقی انصاری

ابن عبدالبر ذیل این مدخل به تفصیل سخنان روشن‌گرانه امیرالمؤمنین علیه السلام را درباره بطلان دیگران در موضوع خلافت و اصحاب جمل و حقانیت خود بیان کرده و رفاعه نیز این موضوع و مطالب آن حضرت را تأیید نموده است. اما ابن اثیر مقداری از سخنان امام را سانسور، و ابن حجر با اشاره به داستان حضور رفاعه در جمل، تمام سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام و سخنان رفاعه را در باره موضوع خلافت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله سانسور و از آن صرف‌نظر کرده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۰۶).

منابع

- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، ١٤١٥ق، *الاستيعاب في معرفة الاصحاب*، تحقيق عادل احمد عبدالموجود و ديگران، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ابن ابي عاصم، عمرو، ١٤١١ق، *الآحاد و المثنائى*، تحقيق باسم فيصل احمد الجوابرة، دارالدرية.
- ابن اثير جزرى، على بن الكرم شيبانى، ٣٩٨ق، *الكامل في التاريخ*، بيروت، دارالفكر.
- _____، ١٤١٥ق، *اسد الغابة في معرفة الصحابه*، تحقيق عادل احمد عبدالموجود و ديگران، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ابن تيميه، احمد بن مفتي، ١٤٠٦ق، *منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية*، محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، ادارة الثقافة و النشر بالجامعة.
- ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان، ٣٩٣ق، *كتاب الثقات*، حيدرآباد هند، مؤسسه الكتب الثقافة.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، ١٤٠٨ق، *مقدمه فتح البارى شرح صحيح البخارى*، بيروت، داراحياء التراث العربى.
- _____، ١٤١٢ق، *الاصابة في تمييز الصحابه*، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دارالجيل.
- _____، ٣٩٠ق، *لسان الميزان*، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات.
- ابن سعد، محمد بن سعد، ١٤١٠ق، *الطبقات الكبرى*، بيروت، دارصادر الكتب العلميه.
- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، ٣٩٨ق، *جامع بيان العلم و فضله*، بيروت، دارالكتب العلميه.
- ابن عربى، محمد بن عبدالله، بى تا، *العواصم من القواصم*، بيروت، دارالجيل.
- ابن عساکر، ابوالقاسم على بن حسن، ١٤١٥ق، *تاريخ مدينه و دمشق*، تحقيق على شبرى، بيروت، دارالفكر.
- ابو الفرج اصفهاني، على بن الحسين، ١٤١٥ق، *الاغانى*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- ابوالشباب، احمد عوض، بى تا، *تاريخ الخلافة الامويه بين الحقائق و الاوهام*، بيروت، دارالريان.
- ابوريه، محمود، بى تا، *اضواء على السنة المحمديه*، ج پنجم، قاهره، البطحاء.
- ابى حاتم رازى، عبدالرحمن، ٣٧١ق، *الجرح و التعديل*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- امينى، عبدالحسين، ٣٩٧ق، *الغدير في الكتاب و السنه و الادب*، بيروت، دارالكتاب العربى.
- بخارى، اسماعيل بن ابراهيم، بى تا، *التاريخ الكبير*، بيروت، دارالفكر.
- بهراميان، على، بى تا، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى*، زير نظر سيدكاظم بجنوردى، تهران، دائرةالمعارف بزرگ اسلامى.
- خطيب بغدادى، احمد بن على، بى تا، *الكفايه في علم الروايه*، تحقيق احمد عمر هاشم، بيروت، دارالكتاب العربى.
- ذهبي، محمد بن احمد، ١٤١٠ق، *سير اعلام النبلاء*، تحقيق شعيب الانوط، بيروت، مؤسسه الرسالة.
- _____، بى تا، *تذكرة الحفاظ*، بيروت، داراحياء التراث العربى.
- سبط بن الجوزى، يوسف بن قزغلى، بى تا، *تذكرة الخواص*، تهران، مكتبة نينوى الحديثه.
- شهرزوى، عثمان بن عبدالرحمن، ١٤١٦ق، *مقدمه ابن صلاح في علوم الحديث*، تحقيق ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عويص، بيروت، دارالكتب العلميه.
- طبرانى، سليمان بن احمد، بى تا، *المعجم الكبير*، تحقيق حمدى عبدالمجيد السلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- عبدالكريم، خليل، ١٩٩٧، *مجتمع يثرب*، قاهره، سينا للنشر.
- عراقى، عبدالرحيم بن حسين، ٢٠٠٩، *التقييد و الايضاح شرح مقدمه ابن صلاح*، بيروت، المكتبة العصريه.
- وردانى، صالح، ١٤١٩ق، *عقائد السنه و عقائد الشيعة، التقارب و التباعد*، بيروت، الغدير للدراسات و النشر.

ملخص المقالات

دراسة مقارنة بين آراء العلامة الشهيد مرتضى مطهري والعلامة مصباح

حول الفلسفة النظرية للتاريخ

أحمد رضا تحيري / طالب دكتوراه في فرع القرآن والعلم - قسم العلوم الاجتماعية بجامعة المصطفى العالمية yaminarrival@gmail.com
مريم حسن بور / حائزة على شهادة ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي من جامعة العلامة الطباطبائي m.hasanpour1364@yahoo.com
الوصول: ١٣ رجب ١٤٣٤ - القبول: ٢١ ذى القعدة ١٤٣٤

الملخص

نظراً لاستعمال مفردة (التاريخ) في دالتين مختلفتين، فإن فلسفة التاريخ تحكى عن علمين مستقلين ومختلفين عن بعضهما، أحدهما فلسفة علم التاريخ الذى يتطرق إلى الحديث عن المعرفة الفلسفية - المنطقية لعلم التاريخ وتدوين التاريخ؛ والآخر فيتمثل بالفلسفة النظرية التاريخية التى تسلط الضوء على الظواهر والأحداث التاريخية بغية استكشاف القوانين الفلسفية والأنطولوجية (التكوينية) الحاكمة على المسيرة العامة للتاريخ البشرى وبعض المسائل الأخرى المرتبطة بهذه المسيرة، من قبيل هدفيتها وتكاملها وقانونيتها. تم تدوين هذه المقالة وفق منهج بحث فلسفى - قرآنى وبأسلوب تطبيقي يهدف المقارنة بين آراء المفكرين الكبار المعاصرين آية الله الشهيد مرتضى مطهري وآية الله العلامة محمد تقي مصباح اليزدى، حيث تمحور البحث حول دراسة وتحليل أهم المسائل النظرية الفلسفية للتاريخ. لذا قام الباحثان بإجراء دراسة مقارنة حول آراء هذين الفيلسوفين المسلمين اللذين تخصصوا أيضاً في العلوم القرآنية، ومن هذا المنطلق تم تسليط الضوء على حقيقة المجتمع والتاريخ ومن ثم بيان المسائل التالية حولها: الأصالة والاعتبار، القانونية، اشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع، حرية الإنسان وعلاقتها بالقوانين الاجتماعية والتاريخية، تكامل القوانين الاجتماعية والتاريخية، إمكانية أو عدم إمكانية التنبؤ بمستقبل التاريخ. ومن الجدير بالذكر هنا أن بعض هذه المسائل قد طرحت في إطار مباحث نقدية.

كلمات مفتاحية: الفلسفة، التاريخ، المجتمع، القانون، التكامل، العلية.

دراسة تحليلية حول مسألة "التكامل في التاريخ" برؤية الأستاذ مرتضى مطهري

soleimani@qabas.net

جواد سليمانى اميرى / أستاذ مساعد فى مؤسسه الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ١١ رجب ١٤٣٦ - القبول: ٢٤ ذى القعدة ١٤٣٦

الملخص

«وجهة مسيرة التاريخ» تعدّ واحدةً من أهمّ مسائل الفلسفة النظرية للتاريخ، فالكثير من فلاسفة التاريخ يرون أنّ الحركة التاريخية تتجه نحو التكامل، كما يعتقدون بأنّ بعض الأمور يمكن اعتبارها معايير لتكامله لكونها تتمحور إلى حدّ ما حول التغيرات المتجهّة نحو الرقىّ فى المجالات المادية فى الحياة البشرية على مرّ الزمان، ومن جملة هذه المعايير: تعقيد العلاقات الاجتماعية، التطوّر العلمى، التطوّر التقنى والصناعى، تحسين الأوضاع المادية للمجتمعات البشرية. لكنّ الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري لديه رؤية جديدة حول التكامل فى التاريخ، لذا ذكر بياناً خاصاً ومعيّاراً يختلف عمّا ذكره سائر فلاسفة التاريخ، حيث طرح رأيه تحت عنوان «التكامل الفطرى أو الإنسانى للتاريخ».

قام الباحث فى بادئ البحث بشرح الأصول الأساسية التى يرتكز عليها رأى الشهيد مطهري بإيجاز بعد ذلك قام ببيان مختلف جوانبها، ومن ثمّ تطرّق إلى الحديث عن الغموض الذى يكتنف هذا الرأى والسبب الكفيلة برفعه، حيث أثبت أنّ رأيه المذكور أعلاه يمكن اعتباره فرضيةً تستحقّ الاهتمام والمطالعة والتقييم على نطاقٍ أوسع لكونه يحظى باعتبارٍ علميٍّ، إلاّ أنّه لا يرقى إلى مستوى النظرية من الناحية العلمية.

كلمات مفتاحية: مرتضى مطهري، التكامل، التكامل فى التاريخ، فطرة التاريخ.

المجتمع الإيراني الإسلامي في أسفار المستشرقين البريطانيين إبان العصر القاجاري

shabani.2009@gmail.com

n.karimian93@gmail.com

إمام علي شهباني / أستاذ مساعد في فرع التاريخ - جامعة طهران

نورالله كريميان كريمي / مدرس في فرع المعارف - جامعة أراك

ماندانا قنوتاي / طالبة ماجستير في تاريخ إيران الإسلامية - جامعة أراك

الوصول: ٦ شعبان ١٤٣٦ - القبول: ٢٥ ذي الحجة ١٤٣٦

الملخص

غالبية أسفار البلدان تمّ تدوينها بواسطة المبعوثين السياسيين وأصحاب الدعوة الدينية (المستشرقون)، وبطبيعة الحال فإنّ جهودهم التي قاموا من خلالها بتسليط الضوء على الظروف الاجتماعية الخاصة بالمجتمع الإسلامي ولا سيّما المجتمع الإيراني في القرون الماضية، قد تمحورت حول توجهاتهم وأهدافهم السياسية والدينية وبهدف تحقيق مصالحهم ومنافع حكوماتهم؛ وممّن برز على هذا الصعيد المستشرقون البريطانيون الذين دوّنوا أسفارهم بانحيازٍ وتعصبٍ مبرّرين غزوهم للعالم الإسلامي بشتّى التبريرات.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو الإجابة عن السؤال التالي: ما هي الصورة التي طرحها المستشرقون البريطانيون في أسفارهم حول المجتمع الإسلامي وبالأخصّ المجتمع الإيراني في العهد القاجاري؟ نتائج البحث أثبتت صحة الفرضية المطروحة في المقالة، حيث عكست حقيقة أنّهم لا يمتلكون معرفةً حقيقيةً بالدين والمجتمع الإسلامي في إيران، كما أثبتت أنّهم كانوا ذوي نزعة استعمارية. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ استغلال البريطانيين لخيرات الشعوب الإسلامية قد جعلهم يدوّنون مذكراتٍ مهيّنة للثقافة والمجتمع في إيران إبان العهد المذكور وعلى شتّى الأصعدة؛ وهذا الأمر بكلّ تأكيد يتعارض مع الحقائق التاريخية، فقد وصفوا المجتمعات الإسلامية بأوصاف تحقيرية واعتبروها منحطّة وقديمة وخرافية وجاهلية ومتطرّفة ومزدوجة وكاذبة ومتملّقة. وخلاصة الكلام أنّهم اعتبروها منحطّة ومتخلّفة في مختلف المجالات الأخلاقية والتقاليد والمعتقدات الدينية. وأمّا بالنسبة إلى المجتمع الإيراني، فقد تحدّثوا عنه في إطار رؤية جزئية وسطحية معمّمين إحدى الرذائل الأخلاقية على المجتمع برّمته، وهذا الأمر يدلّ بكلّ وضوح على عدم حيادهم وعدم إنصافهم، فهؤلاء وعلى خلاف سائر المستشرقين الأوروبيين الذين تحدّثوا عن جمال العالم الإسلامي وروعته إلى جانب سائر القضايا، نجدهم قد سخّروا جلّ اهتمامهم على الترويج لأفكارهم وأعرضوا عن ذكر النقاط الإيجابية في الحياة الاجتماعية والثقافية.

كلمات مفتاحية: الأسفار، المجتمع الإسلامي - الإيراني، العهد القاجاري، الرؤية التحقيرية، المستشرقون

البريطانيون.

تطوّرية التوجّهات في مسألة دفن شهداء كربلاء

Moghadam@rihu.ac.ir

حسين حسينيان مقدّم / أستاذ مساعد في مركز دراسات الحوزة والجامعة

Moghadam@rihu.ac.ir

إبراهيم كودزى / حائز على شهادة ماجستير في دراسات تأريخ التشيع - مركز دراسات الحوزة والجامعة

الوصول: ١٢ رجب ١٤٣٦ - القبول: ١١ ذى الحجة ١٤٣٦

المخلص

بعد يوم من شهادة الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأنصاره في واقعة الطف، بادرت قبيلة بنى أسد التي كانت تقطن الغاصرية إلى دفن الأجساد الزكية، وقد تسرّى هذا الخبر إلى المصادر التاريخية الشيعية والسنيّة عن طريق نقل أبي مخنف ومن ثمّ رحّب به أصحاب المصادر التي دوّنت فيما بعد. لقد واجه هذا الخبر تحولاً على مرّ الزمان وحظي بشهرة واسعة ولا سيّما في القرن الحادي عشر الذي يمكن اعتباره نقطة تحول على هذا الصعيد ومنطلقاً لوجهة كلامية جديدة، حيث تحوّلت مسألة الدفن إلى أمر يفوق كونه حدثاً تاريخياً واعتبرت أصلاً عقائدياً يضرب بجذوره في بعض الأحاديث التي يرويها الشيعة باعتبار أنّ الإمام المعصوم حينما يلتحق بالرفيق الأعلى يجب أن يجهّز ويدفن من قبل المعصوم اللاحق له.

في القرن الثالث عشر ظهرت توجّهات عقائدية في باطن المنظومة الكلامية للشيعة، فشاعت بشكل متسارع وحلّت محلّ التوجّهات السابقة، حيث ارتكزت على كون الإمام زين العابدين عليه السلام هو من جهّز والده سيّد الشهداء عليه السلام ودفنه، وقد كان لهذه التوجّهات وقع كبير على الآثار التي تتمحور مواضيعها حول حادثة عاشوراء لدرجة أنّ أكثرها أيدها واستمرّ الحال على هذا المنوال حتّى عصرنا الراهن، لذلك قام مؤلفو هذه الآثار بتبنيها ونشرها في عين إعراضهم عن التوجّهات السالفة.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج بحثٍ توصيفيٍّ - تحليليٍّ بهدف تسليط الضوء على المسيرة التاريخية لمختلف الآراء والأخبار المنقولة حول مسألة دفن شهداء الطف، كما قام الباحثان ببيان كيفية تحول خبر دفن الإمام الحسين عليه السلام من مجرد حدثٍ تاريخيٍّ إلى أصلٍ عقائديٍّ في مذهب التشيع وبعد ذلك وضّح كيف أصبح حكايةً تُروى، حيث تمّ تدوين موضوع البحث في إطار ثلاث مسائل أساسية، وهي ماهية الذين تولّوا عملية الدفن وزمان هذا الدفن وكيفية. ولأجل تحليل الموضوع وبيان منشأ التوجّهات المشار إليها، اعتمد الباحثان على مصادر الفريقين شيعةً وسنةً.

كلمات مفتاحية: سيّد الشهداء عليه السلام، الإمام زين العابدين عليه السلام، شهداء كربلاء عليه السلام، بنو أسد، العلامة المجلسي.

الجهود الجبارة التي بذلها أمير المؤمنين عليه السلام

لترسيخ مكانة النبي الخاتم عليه السلام بصفته الركيزة الأساسية للمجتمع الإسلامي

Montazeri@qabas.net

حامد منتظري مقدّم / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٩ رجب ١٤٣٦ - القبول: ٢٥ ذي القعدة ١٤٣٦

الملخص

إن الأمة الإسلامية منذ عصر صدر الإسلام تعتبر النبي الأكرم عليه السلام بأنه الركيزة الأساسية لها، ولكن هذه الرؤية كانت تواجه تحدياتٍ آنذاك، ومن هذا المنطلق قام الإمام علي عليه السلام بدورٍ مشهودٍ في ترسيخ هذه المكانة السامية على أساس معتقداته الإسلامية الأصيلة، حيث بذل جهوداً جبارةً بغية هداية الناس والحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية. وقد تجسدت هذه الجهود الحثيثة في إطار إجراءاتٍ عديدة، من قبيل: الرقي بالمستوى المعرفي العام بالنسبة إلى رسول الله (ص)، تعزيز أواصر العلاقات العامة مع رسول الله (ص)، أتباع كلام رسول الله (ص) والسير على نهجه النبوي، الحفاظ على حرمة من ينتسب إلى رسول الله (ص). لقد اعتبر أمير المؤمنين (ع) أن البعثة النبوية نجاةً لبني آدم وأن نهجها واضحٌ وراسخٌ، وكان طوال حياته يدعو المسلمين إلى التأسي بها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العوامل التي كانت تهدد مكانة النبي (ص) الارتكازية في المجتمع الإسلامي قد تمخض عنها أمران أساسيان، أحدهما رواج البدع والآخر ظهور بعض الاستنتاجات الخاطئة حول شخصية النبي (ص). وفي مقابل ذلك بذل الإمام علي (ع) وسائر الأئمة المعصومين جهوداً حثيثةً لأجل إحياء تلك السنن النبوية التي طمست أو أريد طمسها، والأهم من كل ذلك أنهم بذلوا الغالي والنفيس بغية إحياء ذكر خاتم الأنبياء والمرسلين (ص) وعملوا على إبقاء شخصيته كدعامةٍ أساسيةٍ للمجتمع الإسلامي.

مفردات البحث: رسول الله (ص)، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، المرتكز الأساسي، المجتمع الإسلامي، الرسالة، السيرة، السنة، البدعة

المدرسة التاريخية والكلامية لتدوين سيرة الصحابة

hedayatp@rihu.ac.ir

محمدرضا هدايت بناه / أستاذ مساعد في فرع التاريخ - مركز دراسات الحوزة والجامعة
الوصول: ٤ جمادى الاول ١٤٣٦ - القبول: ١٩ رمضان ١٤٣٦

الملخص

الكتب التي ألفها المعنّون بتدوين سيرة الصحابة شهدت اختلافات بنيوية، حيث يصنّفون في مدرستين فكريتين إحداهما المدرسة الحديثية والأخرى مدرسة السيرة، وإضافةً إلى ذلك فإنهم لم يتبعوا أسلوباً موحّداً في مدوّنتهم، أي أنّ المسائل التي دوّنها حول الصحابة لم تكن بنسقٍ واحدٍ من حيث النوعية؛ وعلى هذا الأساس ظهرت مدرسة مضمون النصّ.

لو دقّقنا في مضامين المؤلفات المذكورة نستشفّ منها أنّها بشكلٍ عامّ تندرج في إطار مدرستين فكريتين مؤثرتين، إحداهما المدرسة التاريخية والأخرى المدرسة الكلامية، أي أنّها تركز على رؤيتين فكريتين ممّا أدّى إلى حدوث اختلافاتٍ وتبايناتٍ جليّةٍ على صعيد تدوين سيرة الصحابة من حيث المضمون والسيرة ولا سيّما سيرة أولئك الصحابة الذين جعلوهم عرضةً للنقد إثر نشاطاتهم السياسية والفكرية.

مؤلف السيرة الذي يندرج ضمن المدرسة التاريخية عادةً ما يكون فقيهاً ومحدثاً ومتكلماً، كما أنّه يتّبع الأسلوب الذي يتبناه المؤرّخون، لذا فهو عند حديثه عن أحد الصحابة يذكر بعض الأخبار حوله، لكنّ هذا الأمر لا يروق للبعض. أمّا المؤلف الذي يصنّف ضمن المدرسة الكلامية فهو يكتّم هذه الأخبار أو يتقدها، وغالباً ما ينقضها أو يبرّرها. الهدف من تدوين هذه المقالة هو تسليط الضوء على المدرستين الفكريتين المذكورتين.

مفردات البحث: كتب سيرة الصحابة، المدارس الفكرية في تدوين سيرة الصحابة، المدرسة التاريخية، المدرسة الكلامية، عدالة الصحابة.

The Historical and Theological Schools of Writing the Biography of the Prophet's Companions

Mohammad Reza Hedayat Panah / assistant professor of the department of history, Hawzah and Daneshgah research center hedayatp@rihu.ac.ir

Received: 2015/02/24 - **Accepted:** 2015/07/07

Abstract

The writers of the Companions' biographies have structural differences in the compilation of their books, which led to divide them into two schools: 'hadith' and 'biography'. They also differ in the way they deal with content and text, i.e. in the kind of works which they wrote about the Companions. In this way, the "content-based" school has come to existence. An inquiry into the books on the Companions' biographies shows that in this regard active schools which are concerned with content are generally divided into: 'historical' and "theological". These two schools have brought clear differences in the Companions' biographies concerned with the content especially in writing the biographies of those Companions who have always been criticized for their political and ideological stances. In the "historical" school, apart from his being a jurist, a scholar of Hadith and a theologian, the biographer expounds the content according to the historians' school, that is, while introducing the Companions, he points to some news that may not please some people. In the "theological" school, however, this kind of news is censored, criticized, and often either rejected or justified. This paper gives an account of the two schools and underlines the differences between them.

Key words: books on the Companions' biographies, schools of the Companions' biographies, historical school, theological school, the Companions' justice.

Imam Ali's Strenuous Efforts to Establish the Pre-eminent Position of the Prophet Mohammad in the Muslim Society

Hamed Montazeri Moghaddam / Assistant professor of IKI

Montazeri@qabas.net

Received: 2015/04/29 - **Accepted:** 2015/09/10

Abstract

Since early Islam, the prevailing attitude of the Muslim Ummah towards the prophet Muhammad (AS) was threatened by some agents. Holding the belief that the prophet has a unique role in guiding and maintaining the unity of the Muslim Ummah, the Commander of the Faithful Ali (AS) constantly struggled to define the central role of the Prophet. His efforts were manifested in different ways including "promoting public knowledge of the Prophet", "strengthening the bonds between people and the Prophet", "citing the Prophet's words and actions" and "preserving the sanctity of those related to the Prophet." He regarded the Prophet's mission as deliverance and his way clear and firm, and called Muslims to follow his example. The agents that threaten the central role of the Prophet in Islamic society had two important consequences: the spread of innovations and the development of wrong understanding about the Prophet. Conversely, the efforts of Imam Ali and other Imams (AS) contributed to revitalizing some of the traditions of the Prophet (AS), and most importantly, reviving the name of the Prophet and establishing his pre-eminent position in the Muslim community.

Key words: The messenger of God, Commander of the Faithful Ali (AS), central role, Muslim community, prophet hood, lifestyle, tradition, innovation.

The Development of Approaches to the Narrative about the Burial of the Martyrs of Karbala

Hussein Husseinian Moghadam / Assistant professor of Hawzah and Daneshgah research center
Moghadam@rihu.ac.ir

✉ **Ibrahim Gudarzi** / MA in studies of the history of Shiism, Hawzah and Daneshgah research center
ebrahim1192@chmail.ir

Received: 2015/05/02 - **Accepted:** 2015/09/26

Abstract

Abu Mikhniif's narrative that tribe of Bani Asd who resided in Ghazeriye buried Imam Hussein and his companions (AS) one day after their martyrdom is narrated by authentic Shia and Sunni's historical sources and by the subsequent sources. With the passage of time, this narrative underwent some changes. The eleventh century was a turning point in these changes and the beginning of development of a theological approach, and change in the narrative of Imam's burial from a historical event into a doctrinal principle; a principle which is rooted in some Shiite traditions and regards the burial rites of every Imam is not performed except by the Imam who succeeds him. In the thirteenth century, the outer layer of the theological approach took form and soon spread to replace the previous approaches. Resting on the narrative of the arrival of Imam Sajjad (AS) in Karbala to perform the burial rites of his father, the new approach has such a great effect on the works about Ashura that most of these works have accepted it up to the present time and it has prevailed and resisted against the previous approach. Using a descriptive-analytical approach, this paper explains the historical development of the different accounts and views about the burial rites of Karbala's martyrs and sheds light on how the narrative of the burial of Imam Hussein has changed from a historical event into an interreligious theological principle to become a news story. Based on Shia and Sunni sources, the paper answers three questions as to when, where and by whom the martyrs were buried and explains the origin of the new approach.

Key words: the Lord of Martyrs (AS), Imam Sajjad (AS), the martyrs of Karbala, burial, Bani Asad, Allamah Majlisi.

Islamic-Iranian Community in the Eyes of the British Orientalists of the Qajari Period, with Emphasis on Itineraries

✉ **Imamali Sha'bani** / Assistant professor of history department, Arak University

shabani.2009@gmail.com

Noorollah Karimiyane Karimi / Instructor of Maa'ref Department, Arak University

n.karimian93@gmail.com

Mandana Ghanavati / MA student of the history of Islamic Iran, Arak University

Received: 2015/05/26 - **Accepted:** 2015/10/10

Abstract

Foreign itineraries were often written by political officials and missionaries whose main concern was pursuing their special interests, political-religious thoughts, and purposes and those of their countries. This is reflected in their reports about the social conditions of the Islamic community in the previous centuries, particularly Iranian community. English orientalist are among those who embarked on writing such itineraries. Partiality, fanaticism and conveying the impression that the English have control over the Islamic world are the distinctive features of their works.

This research seeks to answer the question as to what picture English orientalist present in their itineraries of the Islamic community, particularly Iran in Qajar period. In addition to proving the mentioned view about foreign itineraries, the research findings show that, these orientalist do not have true understanding of the religious and Islamic-Iranian community, and the colonial- exploitative vision of the English caused them to present in their itineraries a kind of report in which they regard the culture of our country and community in the mentioned era with contempt and in different aspects and this, in fact, is contrary to historical realities. These itineraries are insulting to Islamic communities which are introduced as being decologue, archaic, superstitious, ignorant, extremist, double spatial, untruthful, using flattery, and in brief, woebegone and regressive in morality, rites and religious beliefs. Nevertheless, the partial-superficial look as well as, the generalization about the vileness in Iranian communities call into question their impartiality and fairness. Unlike the Europeans, who notice the beauties and attractiveness of Islam world, English orientalist propagate according to a one-sided view in this regard and refuse to mention the positive aspects of the life and culture in Iran.

Key words: itinerary, Islamic-Iranian community, Qajar period, sniffy approach, English orientalist

The Theory of “Evolution of History” from the View of Professor Motahari

Javad Soleimani Amiri / assistant professor of IKI

soleimani@qabas.net

Received: 2015/05/01 - **Accepted:** 2015/09/09

Abstract

One of the main issues of history in the theoretical philosophy of history is “the direction of history movement”. Most philosophers of history consider that history movement is attainment of perfection, and present such things like complexity of social relations, scientific progress, development of technology and industry, improvement of the physical condition of human communities as the criteria of evaluation of history, which govern the rapid development of the material dimensions of human life over time. Professor Motahari put forward a new view about evolution of history and offers a special explanation and a standard which is different from that of philosophers of history, known as “natural or human evolution of history”. This paper, first touches on very claim, principles and dimensions of Motahari’s view, and then sheds light on the ambiguities in Motahari’s view and ways of resolving them. The idea that the view of “natural or human evolution of history” has scientific validity as a speculative hypothesis worth more reading and examination of reality has been provide, but, as a theory theoretically, it has no scientific validity.

Key words: Motahari, evolution, evolution of history, history nature.

Abstracts

A Comparative Study of Allamah Shahid Motahari and Allamah Misbah's Views on the Theoretical Philosophy of History

✉ **Ahmad Reza Tahayori** / PhD student of Qur'an and social sciences, Mustafa International University yaminararrival@gmail.com

Maryam Hassan Poor / MA student of philosophy and Islamic Kalam

Received: 2015/05/03 - **Accepted:** 2015/09/06

m.hasanpour1364@yahoo.com

Abstract

Based on the two different applications of the word "history", philosophy of history underlies two different sciences. One of them is "philosophy of history" which deals with the philosophical-logical knowledge of history and historiography. The other deals with the theoretical philosophy of history which investigates the historical phenomena and events, and seeks to discover the philosophical and ontological rules governing the historical development process of man's life and studies such issues like meaningfulness, evolution and lawfulness of the mentioned course.

Using a philosophical-Qur'anic approach and making a comparative study, this paper considers the views of two current eminent thinkers in the Islamic world, Allamah Shahid Morteza Motahari and Ayatollah Allamah Misbah, about the basic issues about the theoretical philosophy of history and investigates the views of the two philosophers and Qur'anologist thinkers about the reality and identity of society and history and the question of their being original or arbitrary. It also discusses the lawfulness of society and history, the adoption of similar sociological rules by all societies, human freedom and its relationship with social and historical rules, evolution in society and history and the possibility or impossibility of predicting the future of history, and sometimes criticizes these views.

Key words: philosophy, history, society, law, evolution, causality.

Table of Contents

A Comparative Study of Allamah Shahid Motahari and Allamah Misbah's Views on the Theoretical Philosophy of History / Ahmad Reza Tahayori/ Maryam Hassan Poor	5
The Theory of "Evolution of History" from the View of Professor Motahari / Javad Soleimani Amiri	35
Islamic-Iranian Community in the Eyes of the British Orientalists of the Qajari Period, with Emphasis on Itineraries / Imamali Sha'bani/ Noorollah Karimiyane Karimi / Mandana Ghanavati	55
The Development of Approaches to the Narrative about the Burial of the Martyrs of Karbala / Hussein Husseinian Moghadam / Ibrahim Gudarzi	73
Imam Ali's Strenuous Efforts to Establish the Pre-eminent Position of the Prophet Mohammad in the Muslim Society / Hamed Montazeri Moghaddam	103
The Historical and Theological Schools of Writing the Biography of the Prophet's Companions / Mohammad Reza Hedayat Panah	131

In the Name of Allah

Tā rikh Islam dar Ā yene-ye Pazhuhesh

Vol.12, No.1

An Academic Semiannual On Historical Inquiry

Spring & Summer 2015

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. Mohsen Alviri:** *Associate Professor, Imam Sadiq Universit*

☐ **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 I-Mustafa International University*

☐ **Dr. Asghar Montazir al - Qaem:** *ssociatet 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>