

تاریخ اسلام در آینه پژوهش

سال بیست و یکم، شماره اول، پیاپی ۵۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

اعضای هیئت تحریریه

محسن الویری

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلام دانشگاه باقرالمومنین

یعقوب جعفری نیا

استاد و پژوهشگر در علوم قرآنی و تاریخ اسلام

محسن رنجبر

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

جواد سلیمانی امیری

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین عبدالمحمدی

دانشیار تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمیه

اصغر منتظرالقائم

دانشیار تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

حامد منتظری مقدم

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد رضا هدایت پناه

دانشیار تاریخ اسلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدهادی یوسفی غروی

استاد و پژوهشگر در تاریخ اسلام و تشیع

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - 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

مدیر مسئول

محمد رضا جباری

سر دبیر

جواد سلیمانی امیری

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

صفحه آرا

محمد عسگری

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۸۳۷۵ - ۲۹۸۰

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و 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.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف. 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.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت 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.
- عرفهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (عم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:
- نام خانوادگی و نام نویسنده، **نام کتاب**، مترجم، محقق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر، سال نشر.
- نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، **نام نشریه**، سال نشر، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس‌دهی باید به صورت پاورقی باشد: (نام کامل نویسنده، نام کتاب، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

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

اهداف نشریه تاریخ اسلام در آیین پژوهش

دوفصل نامه علمی - پژوهشی «تاریخ اسلام در آیین پژوهش» با رویکرد اسلامی با اهداف زیر منتشر می‌شود:

۱. توسعه تحقیقات در حوزه تاریخ اسلام و سیره معصومان و تعمیق نگرش عبرت‌انگیز و درس‌آموز به تاریخ اسلام؛
۲. توسعه و تعمیق شناخت سیره اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} در جهت الگوسازی و بهبود سبک زندگی؛
۳. تبیین و تعمیق فلسفه تاریخ‌پژوهی اسلامی و اسلامی‌سازی دانش تاریخ؛
۴. بررسی و نقد فلسفه‌های تاریخ‌پژوهی موجود بر اساس مبانی اسلامی؛
۵. بررسی و نقد رویکردها و دیدگاه‌های موجود در تاریخ اسلام بر اساس مبانی اسلامی.
۶. پاسخ‌گویی به نیازهای علمی، شبهات و مسائل نوپدید در تاریخ اسلام.

ضمن استقبال از دستاوردهای تفکرات و تأملات روان‌شناختی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۵۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۳۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای **IR910600520701102933448010** بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

فهرست مطالب

واکاوی انتقادی دیدگاه دکتر عبدالهادی حائری درباره شخصیت و رویکرد سیاسی شیخ عبدالکریم حائری / ۷

کچه علیرضا جوادزاده / محمدصادق ابوالحسینی

مسئولیت یزید در واقعه کربلا از نگاه ابن سعد، نویسنده «الطبقات الکبری» / ۲۹

مهدی دقیقی / کچه مجتبی سلطانی احمدی / مصطفی گوهری فخرآباد

تأثیر اندیشه اخباریگری در افول و سقوط تمدن شیعی - ایرانی صفویه / ۴۷

کچه محمدعلی کرمانی نسب / مهدی ابوطالبی

نظریه «وابستگی» در تاریخ روابط خارجی ایران (مطالعه موردی از کودتای ۱۲۹۹ تا سقوط رضانشاه) / ۶۷

محمد ملک‌زاده

بروندادشناسی ضعف باور به ربوبیت تشریحی در رویکرد فرهنگی مکتب خلفا / ۸۷

کچه سیدمحمد مهدی موسوی نژاد / امیرمحسن عرفان

بازشناسی کتاب «مقاتل الطالیین»، انگیزه‌ها و منابع مؤلف در تدوین آن / ۱۰۷

محسن رنجبر / مریم میدانی / کچه مهدی یعقوبی

۱۳۰ / Abstracts

واکاوی انتقادی دیدگاه دکتر عبدالهادی حائری درباره شخصیت و رویکرد سیاسی شیخ عبدالکریم حائری

✉ **علیرضا جوادزاده** / استادیار گروه تاریخ اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

javadzadeh@iki.ac.ir

 orcid.org/0000-0009-0124-2371

m.sadegh.monzer@gmail.com

محمدصادق ابوالحسنی / پژوهشگر تاریخ تشیع و تاریخ معاصر ایران

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰

چکیده

بازتأسیس حوزه علمیه قم توسط آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری موجب شهرت و اهمیت بیشتر این فقیه گردید. بر این اساس، در طول یکصدسال گذشته، شخصیت، اندیشه و مواضع سیاسی ایشان محور برخی گزارش‌ها، تحلیل‌ها و واکاوی‌های تاریخی بوده است. در همین زمینه، دکتر عبدالهادی حائری (نواده شیخ عبدالکریم و تاریخ‌پژوه) در یکی از آثار خود، به مناسبت، مطالبی را در خصوص آیت‌الله حائری بیان کرده است. از این مباحث، می‌توان یک ادعا و یک القا درباره شیخ عبدالکریم به دست آورد: (۱) ادعای شخصیت ذاتاً غیرسیاسی؛ (۲) القای ریاست‌طلبی. نوشتار حاضر با روش تاریخی (توصیفی و تحلیلی) به ارزیابی دو مطلب مذکور پرداخته است. نتایج تحقیق بیانگر آن است که اولاً، فاصله‌گیری ظاهری مؤسس حوزه قم از سیاست و عدم تقابل ایشان با رضاشاه، به معنای غیر سیاسی بودن شخصیت وی نیست، بلکه به شناخت ایشان نسبت به محیط سیاسی ایران آن عصر بازمی‌گشت و ریشه در دو مطلب داشت: (الف) سلطه انگلیس بر کشور؛ (ب) حفظ حوزه علمی تازه‌تأسیس قم؛ ثانیاً، وجود گزارش‌های متعدد و موثق که بیانگر ریاست‌گریزی، زهد و تواضع شیخ عبدالکریم حائری است، القای دکتر حائری را به‌وضوح به چالش می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: شیخ عبدالکریم حائری، دکتر عبدالهادی حائری، رضاشاه، تأسیس حوزه علمیه قم، دخالت در سیاست، قدر مقدور.

آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی (م ۱۳۱۵)، از عالمان و فقیهان بزرگ شیعه، توانست در آغازین سال‌های قرن چهارده شمسی، با بازتأسیس حوزه علمیه قم، تأثیر زیادی در تاریخ تحولات ایران و تشیع برجای گذارد. آنچه اهمیت اقدام ایشان را بیشتر می‌کند، تلاقی آن با روی کار آمدن رضاخان در ایران و شکل‌گیری اقدامات به حاشیه‌برنده دین از یک سو، و تشدید سلطه استعمار بر کشور از سوی دیگر است.

رویکرد سیاسی آیت‌الله حائری یزدی به صورت عام و موضع ایشان در قبال رضاخان پهلوی به صورت خاص، محور برخی گزارش‌ها و تحلیل‌های تاریخی و سیاسی بوده است. به‌رغم آنکه نتیجه غالب گزارش‌ها و بررسی‌ها بیانگر فاصله‌گیری ظاهری ایشان از سیاست و عدم تقابل آشکار با رژیم پهلوی است، تحلیل‌ها از علت این امر، یکسان نیست. شاید بتوان تحلیل‌های ارائه شده از مواضع و رفتارهای سیاسی وی را در دو رویکرد کلان تقسیم‌بندی کرد:

۱. تحلیل‌هایی که علت دوری این فقیه برجسته از امور سیاسی و عدم تقابل با پهلوی را عمدتاً به ویژگی‌های شخصیتی و اندیشه سیاسی ثابت وی (فارغ از اقتضائات محیط سیاسی خاص آن دوره) بازگشت می‌دهند.
 ۲. تحلیل‌هایی که علت اصلی فاصله‌گیری مؤسس حوزه قم از سیاست و عدم تقابل وی با رضاشاه را - نه اندیشه و شخصیت، بلکه - شناخت خاص ایشان نسبت به محیط سیاسی ایران آن عصر و سلطه انگلیس بر کشور می‌دانند و عملکرد ایشان را در چارچوب الگوی «قدر مقدور» و «تقیه» در جهت حفظ حوزه تازه تأسیس قم ارزیابی می‌کنند.
 از مهم‌ترین افرادی که ذیل رویکرد اول قرار می‌گیرند، دکتر عبدالهادی حائری (م ۱۳۷۲) است. آنچه اهمیت مطالب وی را درباره آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری بیشتر می‌کند، سه نکته است:

یکم. انتساب خانوادگی به مرحوم آیت‌الله حائری و در نتیجه، وجود زمینه و ظرفیت نقل‌های مستند در مطالب وی؛ دوم. مقام علمی و تجربه تاریخ‌پژوهی دکتر حائری در زمینه تحولات معاصر ایران و در نتیجه اعتبار تحقیقات وی در زمینه حاج شیخ عبدالکریم؛

سوم. القای انگیزه ریاست‌طلبی به آیت‌الله حائری از سوی دکتر حائری.

به‌رغم تحقیقات انتشار یافته درباره شخصیت، اندیشه و مواضع سیاسی شیخ عبدالکریم حائری و نیز با وجود برخی پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره آثار دکتر عبدالهادی حائری، از جمله کتاب *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*^۱ تا کنون در خصوص مطالب و ادعاهای دکتر حائری درباره آیت‌الله حائری پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

۱. برای نمونه، ر.ک: علیرضا جوادزاده، «نقد و بررسی کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، ص ۶۵-۲۳ ذیح‌الله نیمیان، «ذهنیت حاکم بر کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، قسمت اول، ص ۱۱۹-۱۶۲؛ قسمت دوم، ص

نظر به اهمیت شناخت شخصیت و رویکرد سیاسی شیخ عبدالکریم حائری و نیز مباحث و ادعاهای ارائه شده توسط دکتر حائری، نوشتار حاضر با روش تاریخی (توصیفی - تحلیلی)، در قالب دو بخش اصلی، به گزارش و ارزیابی انتقادی مطالب دکتر حائری می‌پردازد و به صورت ضمنی، دیدگاه و رویکرد تحلیلی دوم درباره شخصیت و مواضع سیاسی آیت‌الله حائری، همچنین ریاست‌گزیزی و زهد وی را اثبات می‌کند.

۱. گزارش

دکتر عبدالهادی حائری از تاریخ‌پژوهان و تحلیلگران ایران اسلامی، به‌ویژه دوره قاجار به شمار می‌رود. از وی آثار متعددی منتشر شده که در این میان برخی اهمیت و شهرت یافته است؛ از آن جمله است کتاب **تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق**. این کتاب به زندگی و اندیشه سیاسی میرزا محمدحسین نائینی می‌پردازد و بر آن است تا مواضع و عملکرد علمای مشروطه‌خواه، به‌ویژه حوزه نجف در نهضت مشروطیت ایران را بر اساس فعالیت‌های مشروطه‌خواهی و نوشته‌های سیاسی میرزای نائینی بررسی کند.

فصل سوم این کتاب به سیر مراحل زندگی مرحوم نائینی اختصاص یافته است. در بخشی از این فصل، پس از بیان فعالیت‌ها و مبارزات نائینی و دیگر علما (از جمله مرحوم سیدابوالحسن اصفهانی) با سیاست‌های انگلیس در عراق - و به صورت خاص امضای موافقتنامه‌ای که سلطه انگلیس را بر عراق به دنبال داشت - به تبعید آنها به ایران و اقامتشان در قم در سال ۱۳۰۲ پرداخته شده است. در این زمان، بیش از یک سال از ورود آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی به قم و بازتأسیس حوزه این شهر می‌گذشت و حوزه قم - که تقریباً به مهم‌ترین حوزه ایران تبدیل شده بود - با مدیریت مرحوم حائری اداره می‌شد. طبعاً اقامت مرحوم نائینی و اصفهانی در قم نیز به سبب همین امر، یعنی اهمیت یافتن حوزه قم و جایگاه بالای مرحوم حائری بود یا - دست کم - این اهمیت و جایگاه تأثیری جدی در اقامت آن دو در قم داشت.

دکتر عبدالهادی حائری - که نواده دختری شیخ عبدالکریم حائری است - در این قسمت، به مناسبت، به بیان شخصیت و رویکرد سیاسی آیت‌الله حائری پرداخته است. مهم‌ترین نکته‌ای که دکتر حائری درباره جد خود بر آن تأکید دارد، غیر سیاسی بودن ایشان است. او می‌نویسد:

حائری روحاً فردی غیرسیاسی به‌شمار می‌رفت و به نظر نمی‌رسد که در سراسر زندگی‌اش هرگز علاقه‌مند به

درگیری در سیاست نبود... همواره کوشش داشت که گام به پهنه سیاست نهد.^۱

دکتر حائری پس از بیان تحصیلات آیت‌الله حائری در عتبات، به بیان مهاجرت‌های ایشان به اراک (در سال ۱۳۱۸ق)، سپس به نجف و کربلا (در سال ۱۳۲۴ق)، مجدداً به اراک (در سال ۱۳۳۱ق) و در نهایت به قم (در سال ۱۳۴۰ق) می‌پردازد. از نظر وی علت مهاجرت شیخ عبدالکریم از اراک در سال ۱۳۲۴ق، شکل‌گیری نهضت

مشروطه و دخالت علمای آن شهر در نهضت بود که «با ذوق حائری هماهنگ نبود». به همین علت به نجف رفت. اما این مهاجرت، «حائری را از انقلاب مشروطیت نرهانید، زیرا درست در همان هنگام، حوزه روحانی نجف در آستانه یک درگیری درازمدت در انقلاب مشروطیت قرار داشت. بنابراین حائری نجف را به قصد کربلا ترک گفت و چند سال در آنجا ماند»^۱.

اشاره دکتر حائری به عدم ذکر نام آیت‌الله حائری در میان علمای مهاجر به کاظمین در اوایل سال ۱۳۳۰ق (پس از اولتیماتوم روس)، به معنای ارائه شاهی دیگر برای «غیرسیاسی» بودن شیخ عبدالکریم است.^۲

عبدالهادی حائری در جمع‌بندی این قسمت از زندگی جد خویش، مجدداً می‌نویسد:
ویژگی‌های شخصی حائری او را وادار می‌کرد که از سیاست کناره گیرد. این کناره‌گیری به اندازه‌ای بود که در برخی از صاحب‌نظران ایجاد حیرت کرده بود.^۳

طبق تحلیل دکتر حائری، دوری آیت‌الله حائری از سیاست، برای دولت سودمند بود؛ زیرا دولت را از بسیاری از مشکلات و دردسرها رها می‌ساخت و شاید به همین سبب بود که حائری پس از ورود به قم مورد استقبال مقام‌های سیاسی قرار گرفت.^۴

نویسنده کتاب *تشیع و مشروطیت* در ادامه، پس از بیان این احتمال که «شاید نائینی و دیگر علمای [تبعیدی] بدان جهت قم را برای زیستن موقت برگزیدند که می‌خواستند از محبوبیت و نفوذ حائری به سود آرمان خویش بهره‌برند»، به موضوع نحوه مواجهه آیت‌الله حائری با مسئله تبعید علما و تبعات آن پرداخته و سه گزارش را در این زمینه ذکر کرده است:

[آقابزرگ] *تهرانی* و [شیخ محمد شریف] *رازی* هر دو می‌نویسند که حائری علمای عراق را به گرمی پذیرفت. *تهرانی* حتی می‌گوید که علما در قم مهمان حائری بودند. از سوی دیگر، *دولت‌آبادی* که از نویسندگان و ناظران همان زمان بوده، می‌نویسد که حائری برخلاف انتظار علمای تبعیدشده، خود را در مشکلات آنان درگیر نساخت و با رویدادها با احتیاط برخورد کرد و تنها به یک دیدار رسمی از علما بسنده کرد. گزارش سوم وسیله شیخ محمد خالصی (خالصی‌زاده) پسر شیخ مهدی خالصی - که هر دو نشان نیز در رویدادهای آن روزها کاملاً درگیر بودند - به دست داده شده و گزارشگر از آن است که حائری حتی مایل نبود که علمای تبعیدی در قم بمانند؛ زیرا آنان مزاحم مقام ریاست وی بودند و به همین جهت، در پنهانی با علما مبارزه و مخالفت می‌کرد.

چنین به نظر می‌رسد که *تهرانی* و *رازی* هر دو، برخی از واقعیت‌ها را از دیده دور داشته‌اند. *دولت‌آبادی* شاید کاملاً حق مطلب را ادا نکرده و خالصی‌زاده هم ممکن است کمی در داوری تند رفته باشد؛ ولی گزارش‌ها در مجموع، بخشی از حقیقت را بیان داشته‌اند.... حائری یک خیزش همه‌گیر را به سود همکاران روحانی خود - که

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۸۰.

۴. همان.

شاید از او انتظار می‌رفت - رهبری نکرد. نمی‌توانیم آگاهی داشته باشیم که در ژرفای دل حائری درباره توقف علما در قم چه می‌گذشته است. بنا بر خواسته‌های طبیعی بشری، نامبرده قاعدتاً مزاحمان ریاست خویش را چندان دوست نمی‌داشته است؛ ولی با در دست نبودن دلایلی بسنده و رسا، عقیده مربوط به مبارزه و مخالفت پنهانی حائری بر ضد علمای تبعیدی سخت مورد شک است.

از سوی دیگر، گزارش‌هایی در دست است که نشان می‌دهد که علمای تبعیدی خود مایل به ماندن در قم نبودند و - به نظر خالصی‌زاده - به دلایل زیر سخت می‌کوشیدند که هر چه زوتر به عراق بازگردند:

۱. علمای تبعیدی سخت نسبت به ایران بدبین بودند و به‌ویژه سیدابوالحسن اصفهانی هرگز از ایران به

خوبی یاد نمی‌کرد.

۲. علمای تبعیدی تصور می‌کردند که ریاست عامه روحانی را جز در نجف نمی‌توان به دست آورد....

۳. مخالفت و مبارزه پنهانی حائری با علمای تبعیدی (به بالا نگاه کنید).

لورن وزیر مختار انگلیس در تهران می‌گوید که مجتهدان ایران گرچه مجبور به خوشامدگویی به علمای تبعیدی بودند، ولی آنان را انگل و مزاحم امتیازهای خویش به شمار می‌آوردند. وی می‌افزاید که علمای تبعیدی دارای املاک و اموال خیره‌فرآوانی بودند و صلاح خود را در آن می‌دیدند که در نزدیک‌ترین فرصت به «مراجع» خویش بازگردند.^۱

چنان که ملاحظه می‌شود، دکتر عبدالهادی حائری به رغم اظهار تردید اولیه در موضوع ریاست‌طلبی آیت‌الله حائری و تأثیر آن در نحوه مواجهه با علما و مراجع تبعیدی - که مدعی خالصی‌زاده بود- اما اولاً، آن را نفی نکرده است. ثانیاً، در ادامه نیز با نقل قول از وزیر مختار انگلیس، همان دیدگاه را تکرار نموده است و در نتیجه این دیدگاه به خواننده القا می‌شود.

دکتر حائری در ادامه مباحث خویش، ضمن طرح جمهوری خواهی رضاخان، مجدداً موضوع دوری آیت‌الله حائری از سیاست را مطرح کرده است. او با اشاره به جلسه سه مرجع تقلید با رضاشاه در قم و سپس صدور تلگراف از سوی آن سه عالم در نفی جمهوری خواهی و تأیید ضمنی رضاخان، می‌نویسد:

گرچه او [حائری] به شرکت در سیاست کاملاً بی‌علاقه بود، ولی در داستان جمهوری‌گری و اداری گردید که گامی به سود سردار سپه [بورداد].... تلگرافی که حائری، نائینی و اصفهانی امضا کردند، نشانگر آن است که نویسندگان آن مایل نبودند آن گونه ستایش‌هایی که معمولاً سردار سپه دریافت می‌کرد، در تلگراف خود بکنجانند. به دیده ما این ویژگی متن تلگراف، تنها زائیده شرکت حائری در تنظیم و امضای آن است؛ بدین معنی که حائری نمی‌خواست است نوشته‌ای را امضا کند که پیرامون سیاست باشد، حال موافق یا مخالف دارنده قدرت سیاسی. چنین به نظر می‌رسد که اگر آن تلگراف را تنها نائینی و اصفهانی امضا می‌کردند متن آن، جمله‌های پشتیبانی‌آمیز بیشتری دربر می‌داشت.^۲

۱. همان، ص ۱۸۱-۱۸۲.

۲. همان، ص ۱۹۰-۱۹۱.

۲. نقد

از مطالب دکتر عبدالهادی حائری درباره شیخ عبدالکریم حائری می‌توان یک ادعا و یک القا به دست آورد: ۱. ادعای شخصیت ذاتاً غیرسیاسی؛ ۲. القای ریاست‌طلبی. در ذیل، به بررسی انتقادی این دو می‌پردازیم:

۱-۲. شخصیت غیر سیاسی یا سیاست سکوت

استفاده دکتر عبدالهادی حائری از تعابیر و جملاتی همچون: «حائری روحاً فردی غیرسیاسی به شمار می‌رفت»؛ «همواره کوشش داشت که گام به پهنه سیاست نهد»؛ «ویژگی‌های شخصی حائری او را وادار می‌کرد که از سیاست کناره گیرد»؛ و «به شرکت در سیاست کاملاً بی‌علاقه بود»، به معنای آن است که فاصله‌گیری مؤسس حوزه قم از سیاست‌پردازی، کلی، دائمی و ذاتی بود، نه آنکه ناظر به محیط سیاسی و زمان و مکان خاص باشد و ریشه در تزاخم اهم و مهم و رعایت قدر مقدور داشته باشد.

افراد متعددی از مورخان و تحلیلگران تاریخ ایران و تشیع معاصر و نیز آشنایان به زندگی و شخصیت شیخ عبدالکریم حائری،^۱ دیدگاه و تفسیر دکتر حائری را نادرست می‌دانند. از نگاه آنها، علت اصلی فاصله‌گیری مؤسس حوزه قم از سیاست و به صورت خاص، عدم تقابل وی با رضاشاه - نه به اندیشه و شخصیت، بلکه - به شناخت خاص ایشان نسبت به محیط سیاسی ایران آن عصر بازمی‌گشت که ایران را در سلطه انگلیس می‌دید، و بر این اساس تلاش داشت تا در دوره رضاخان، در چارچوب الگوی «قدر مقدور» و اصل «تقیه»، حوزه تازه‌تأسیس قم را حفظ کند. در واقع، می‌توان گفت: آیت‌الله حائری کنشگری بود که با اتخاذ سیاست «تدبیر و سکوت»، و در مواقع حساس، مداخله، رویکرد خود را به‌ویژه در دوره رضاخان، بر اساس تنش‌زدایی کوتاه‌مدت و برنامه‌ریزی و تأثیرگذاری بلندمدت بنا نهاده بود.

با توجه به اینکه اولاً، دکتر حائری در زمان وفات جدش، خردسال (حدوداً دوساله) بود و ثانیاً، اشراف بر مسائل درونی و آگاهی کامل از روحيات یک فرد کاری بسیار مشکل است،^۲ طبعاً راه اثبات ادعای دکتر حائری ارائه شواهد تاریخی و مستندات کافی است.

از مطالب دکتر حائری به دست می‌آید که مهم‌ترین دلیل و مستند وی بر ادعای خویش، دو موضوع است:

۱. کناره‌گیری شیخ عبدالکریم از نهضت مشروطه و وقایع مرتبط با آن؛

۱. برای نمونه، ر.ک: آقابرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، نقیه البشر فی القرن الرابع عشر، ج ۳، ص ۱۶۰۸-۱۶۱۲؛ محمد شریف رازی، آثار الحجه یا تاریخ و دائرةالمعارف حوزه علمیه قم، ج ۱، ص ۴۸-۴۶ و ۶۶؛ «مصاحبه با حضرت آیت‌الله حاج سیدعلی آقا محقق داماد»، ص ۵۹-۵۸؛ علی‌ابوالحسنی (منذر)، «رضاخان کاره‌ای نیست؛ با انگلیس طرفیم! خاطراتی ناگفته از مواضع حاج شیخ عبدالکریم حائری در برابر پهلوی اول»، ص ۹؛ موسی نجفی و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۴۲۵-۴۲۶ و ۴۵۲؛ حمید بصیرت‌منش، علما و رژیم رضاشاه، ص ۲۳۵-۲۶۱.

۲. استاد عبدالحسین حائری در مقام نقد دیدگاه برادرش بیان می‌کند: «عبدالهادی از کجا و با کدام علم روان‌شناسی خود توانسته است روحيات جد ما را چنین تشخیص دهد؟» (ر.ک: داود امینی، چالش‌های روحانیت با رضاشاه، ص ۱۲۳).

۲. عدم اقدام جدی در تقابل با رژیم رضاشاه.

به نظر می‌رسد هر دو مورد نمی‌تواند مستند کافی برای ادعای دکتر حائری باشد.

در ذیل، با ارائه شواهد و گزارش‌های متعدد، دلایل نادرستی این دو موضوع برای اثبات ادعای دکتر حائری بیان می‌شود و ضمن آن ادعای خود را مبنی بر اینکه رویکرد مرحوم حائری در سیاست، نشئت‌گرفته از شناخت خاص وی نسبت به محیط سیاسی ایران آن عصر است، اثبات می‌کنیم:

الف) بدبینی به نهضت مشروطه؛ علت عدم دخالت در مشروطه

بر خلاف تفسیر دکتر عبدالهادی حائری، عدم ورود و موضع‌گیری آیت‌الله حائری در حوادث نهضت مشروطه و برخی از پیامدهای آن (مانند مهاجرت به کاظمین) لزوماً به معنای آن نیست که ایشان «روحاً فردی غیرسیاسی» و «به شرکت در سیاست کاملاً بی‌علاقه» بود و «ویژگی‌های شخصی» ایشان را وادار می‌کرد تا از مشروطه به خاطر سیاسی بودن کناره بگیرد؛ زیرا عالمان دیگری نیز بودند که علی‌رغم داشتن روحیه سیاسی و نقش‌آفرینی در مهم‌ترین تحولات سیاسی معاصر، به سبب پیچیدگی و آشکار نبودن ماهیت مشروطه، از ورود و اظهار نظر در باب آن خودداری کردند. بارزترین مصادیق این گروه میرزا محمدتقی شیرازی^۱ و شیخ‌الشریعه اصفهانی^۲ رهبران مشهور قیام ضد انگلیسی «ثورة العشرين» هستند که در سال ۱۹۲۰م (۱۳۳۸-۱۳۳۹ق) قیام سیاسی - نظامی را بر ضد انگلیسی‌ها مدیریت کردند. از همین رو، برخی از نویسندگان معتقدند:

آیت‌الله حاج‌شیخ عبدالکریم یزدی و آیت‌الله میرزا محمدتقی شیرازی در مشروطه، موضعی کاملاً بی‌طرفانه اتخاذ کردند و به هیچ روی در مناقشات موجود میان سایر علما وارد نشدند... عدم ورود آنها در مسائل مشروطه به واسطه غیرسیاسی بودن آنها نبوده، بلکه به نظر می‌رسد ناشی از بدبینی آنها به حوادث مشروطه و احساس خطر از ایجاد دوگانگی در صف علما و مبهم بودن مفهوم مشروطه باشد.^۳

بر این اساس و بر پایه برخی اسناد، گزارش‌ها و تحلیل‌هایی که در ادامه می‌آید، علت دوری‌گزینی شیخ عبدالکریم حائری از قضایای مشروطه - نه سیاسی نبودن وی، بلکه چنان که برخی نوشته‌اند - «شم سیاسی» ایشان بود که «غائله مشروطه» را «به نوعی توطئه بیگانگان» و به صورت خاص انگلیس می‌دانست و در نتیجه، «خود را در مسائل موجود درگیر نساخت»^۴؛

۱. از جمله شواهد بر اینکه کناره‌گیری آیت‌الله حائری از مشروطه به معنای غیرسیاسی بودن وی نیست،

۱. ر.ک: جبل‌المتین، سال نوزدهم، ش ۲۶، ص ۴۶ محمد ترکمان، اسنادی درباره هجوم انگلیس و روس به ایران، ص ۴۴۸-۴۵۰.

۲. ر.ک: محمد ترکمان، اسنادی درباره هجوم انگلیس و روس به ایران، ص ۲۶۴ (پاورقی).

۳. فرزاد جهان‌بین، تحلیلی بر مواضع سیاسی علمای شیعه از عدالتخانه تا کودتای رضاخان، ص ۱۲۶.

۴. فرزانه نیکوبرش، بررسی عملکرد سیاسی آیت‌الله حائری یزدی، ص ۴۲-۴۳. بر فرض عدم اطمینان به این تحلیل، و صرفاً محتمل دانستن آن، باز هم دیدگاه دکتر حائری ثابت نمی‌شود؛ زیرا براساس قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، نتیجه‌گیری دکتر حائری به چالش کشیده می‌شود.

مشارکت ایشان در کمک مالی به دولت ایران برای جلوگیری استقراض از دولت‌های انگلیس و روس است. در اعلامیه‌ای که با امضای «اتحاد علمیه کربلای معلا» در ۸ ربیع‌الثانی ۱۳۲۸ صادر شد، نام «قاسم‌الکریم یزدی» به‌عنوان نفر دوم از «صورت اسامی اعانه‌دهندگان علما و طلاب کربلای معلی، زاده‌ها الله شرفاً» دیده می‌شود که مبلغ ۵ قران (ریال) کمک کرده است. صرف‌نظر از کمک مالی، متن بیانیه - که احتمالاً با مشارکت آیت‌الله حائری نگارش یافته - از اهمیت زیادی برخوردار است. در قسمتی از این بیانیه چنین آمده است:

«ان تصوروا الله ی نصرکم و یتبث اقدامکم... نصرت خداوندی یعنی: علما و دانایان، احکام الهی را تبلیغ به عبادش نمایند، امر به معروف و نهی از منکر کنند، حافظ ثغور مسلمین باشند، ترغیب و تخریب مسلمین بر اجتماع و ائتلاف و ترک نفاق از حضری و بدوی نمایند... نصرت الهی آن است که تجار و صاحبان ملک و زراعت مسلمین داخله و خارجه به قدر ممکن و وسعت، به دولت اسلامی، اعانه جانی و مالی نمایند و برادران اسلامی خود را از ورطه تهدیدات اجانب و دشمنان وطن و دین برهاند و به واسطه مجاهده مالی، وطن عزیز خود را از دست اجانب نجات دهند.

...پس به آواز بلند می‌گوییم که: ای علما و تجار و وزرا و حکام! و ای طلاب و وعاظ و ای کسبه و مزدبگیران! و ای فرزندان وطن ایران! به فریاد مظلومین برسید و وطن خود را از گرداب هلاکت خلاص کنید و حدیث شریف نبوی را که «من اصبح و لم یهیم لامور المسلمین فلیس منهم» به نظر داشته و در این حدیث شریف تدبیر و تأمل فرمایند!... لذا خدام شرع انور (امنای علمیه کربلای معلی) در صدد جمع‌آوری اعانه از میان خود و سایر علما و فضلا و طلاب شدند...^۱

۲. از آیت‌الله شیخ محمدعلی اراکی (از شاگردان برجسته شیخ عبدالکریم حائری) نقل شده است که پس از بیان حکایتی از مرحوم حائری درباره نوع مواجهه آخوند خراسانی و سید یزدی با مشروطیت گفتند:

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری این قضیه را برای شاگردان خویش نقل کردند و مقصودشان از نقل این حکایت آن بود که برسانند، در قضایای مشروطه امر بر آخوند [خراسانی] مشتبه شده بود و ایشان از کُنه مقاصد و مطامع دشمنان اسلام - که در پوشش مشروطیت و آزادی خواهی، پیش آمده بودند - مطلع نبودند، و الا هدفشان اجرای احکام اسلام و اصلاح امور بود.^۲

۳. آیت‌الله سید کاظم شریعتمداری (از شاگردان آیت‌الله حائری و عالم مخالف و منتقد انقلاب اسلامی) با تحلیل دیدگاه آیت‌الله حائری در مشروطیت، هوشمندی سیاسی و برنامه‌ریزی حساب شده برای مؤسس حوزه قایل بود. بنا به گزارش استاد عقیمی بخشایشی، نظر آقای شریعتمداری درباره آیت‌الله حائری این بود:

او [شیخ عبدالکریم حائری] برخلاف شایعات و ظواهری که نشان می‌داد در سیاست دخالت نداشت، بسیار عاقل و اندیشمند بود و در اثر تجربیاتی که در دوره مشروطیت به‌دست آورده بود، چون در بحران مشروطیت در کانون فعالیت‌های انقلاب، یعنی در نجف اشرف به سر می‌برد، نقل و انتقالات و تبدیلات را دیده بود و اعتقاد پیدا کرده

۱. مسعود کوهستانی‌نژاد، چالش مذهب و مدرنیسم در ایران نیمه اول قرن بیستم، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۷؛ نقل از: روزنامه ایران نو، سال اول، ش ۱۹۲، ۲۰ ربیع‌الثانی ۱۳۲۸، ص ۱.

۲. علی ابوالحسنی (منذر)، فراتر از روش آزمون و خطا...، ص ۴۸۴-۴۸۵.

بود که در آن روز در بیشتر کارها دست‌های اجنبی در کار بوده است و می‌فرمود: ما مشروطیت را امتحان کردیم که اکثریت با ما و مسلمانان بود و منفعتش را دیگران بردند.^۱

۴. دکتر مهدی حائری فرزند شیخ عبدالکریم حائری نیز در مصاحبه انجام‌شده با ایشان درباره رویکرد سیاسی پدرش، چنین گزارش می‌کند:

آیت‌الله حائری بارها و بارها به‌طور مستقیم اظهار نظر کرده بود که من در مسائلی که از کُنه آن آگاهی ندارم، به‌هیچ‌وجه دخالت نمی‌کنم.^۲

ب) حفظ حوزه تازه‌تأسیس؛ علت عدم تقابل عملی با رضاشاه

گزارش‌ها و نقل‌های متعدد بیانگر آن است عدم تقابل و مخالفت علنی شیخ عبدالکریم حائری در قبال رضاخان، و سکوت نسبی ایشان در آن دوره، به علت شناخت ایشان از محیط سیاسی خاص آن دوره بوده و ریشه در دو امر داشته است:

۱. سلطه انگلیس بر کشور و وابستگی رضاخان به انگلیس؛

۲. لزوم حفظ حوزه علمیه تازه‌تأسیس قم و جلوگیری از فروپاشی آن.

بر این اساس، عدم مخالفت علنی و مقابله شیخ عبدالکریم حائری با رژیم پهلوی و رضاشاه به معنای «روحیه غیرسیاسی» وی نیست، بلکه مواضع و عملکرد ایشان در قبال حکومت و مسائل سیاسی - غیر از موارد خاص و حساس که مداخله می‌نمود - بر مبنای «تقیه» و در نظر گرفتن «قدر مقدور» بود و می‌کوشید با صبر و مدارا، بهانه تجاوز و خشونت را از دشمن بگیرد.

در ذیل، با ذکر گزارش‌های مستند، متعدد و نزدیک به تواتر، به اثبات این ادعا و نقد دیدگاه دکتر حائری می‌پردازیم:

گزارش آیت‌الله شیخ مرتضی حائری

مرحوم استاد عبدالحسین حائری، برادر دکتر عبدالهادی حائری، با توجه دادن به این نکته که سیاست شیخ عبدالکریم حائری پرهیز از مداخله در امور روزمره سیاسی بود تا حوزه علمیه را حفظ کند،^۳ از مرحوم شیخ مرتضی حائری (فرزند شیخ عبدالکریم و دایی عبدالحسین) نقل می‌کند:

زمانی که انگلیسی‌ها [در سال ۱۳۰۲] علما و مراجع نجف [و در رأس آنها سیدابوالحسن اصفهانی، میرزای نائینی

۱. عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، یکصد سال مبارزه روحانیت مرفقی، ج ۳، ص ۴۳-۴۴.

۲. عمادالدین فیاضی، حاج شیخ عبدالکریم حائری (مؤسس حوزه علمیه قم)، ص ۷۹.

۳. عبدالحسین حائری در جای دیگر بیان می‌کند: آیت‌الله حائری روحیه‌ای غیرسیاسی نداشت، بلکه ایشان روحیه‌ای ضدتبلیغی [ضد شعار و تبلیغات بدون عمل] داشت و معتقد بود که تبلیغ با انجام کار است. استاد حائری با ادعای برادرش عبدالهادی مخالفت می‌ورزید و می‌گفت: من بحث‌های زیادی با او بر سر این مسئله داشته‌ام (ر.ک: داود امینی، چالش‌های روحانیت با رضاشاه، ص ۱۲۳).

و شیخ مهدی خالصی] را به ایران تبعید کرده و آنها به قم آمده بودند و پدرم به احترام ایشان درسش را تعطیل کرده بود، شیخ محمد خالصی زاده [فرزند شیخ مهدی خالصی، از روحانیان تبعیدی] پس از نماز آقایان منبر می رفت و در منبر به حاج شیخ عبدالکریم اعتراض و توهین می کرد که چرا حرکتی نکرده و با انگلیسی ها به جنگ نمی پردازد؟ پدرم یک روز خالصی زاده را احضار کرده و به وی گفت: چرا از من روی منبر بدگویی می کنی؟! گفت: چون شما در این وضعیت حساس، چنان که باید کمک نمی کنی و علم قیام را بر نمی داری. حاج شیخ پاسخ داد: می دانی من مجتهدم؟ گفت: آری. گفت: به تو حرفی می زنم، اگر مرا قانع کردی من هم می آیم و زیر پرچم شما سینه می زنم. گفت: بفرماید. حاج شیخ گفت: نظر و اعتقاد من این است که این حوزه را آماده کنم و برای آینده ایران فقیه پرورش دهم و هرچه که برای این مقصود، ضرر داشته و به آن صدمه بزند، من با آن همراهی و مساعدت نمی کنم. سیاست من این است. خالصی زاده گفت: فکر و رویه درستی است و شما حق دارید، و از پیش حاج شیخ رفت. اما دوباره دیدیم که فردا شب کارش را در انتقاد و بدگویی از حاج شیخ ادامه داد...!

گزارش و تحلیل آیت الله سیدعلی محقق داماد

آیت الله سیدعلی محقق داماد، از دیگر نوادگان شیخ عبدالکریم حائری، با تأکید بر این نکته که لازم است درباره سبک آیت الله حائری در برخورد با مسائل سیاسی دقت شود و رویدادهای آن دوره هم دقیق بررسی گردد تا بتوان «تحلیل درستی درباره موضع گیری حاج شیخ عبدالکریم ارائه داد»، در ادامه، رویکرد سیاسی شیخ عبدالکریم را تحلیل نموده، ضمن آن به موضع ایشان در قبال قیام حاج آقا نورالله اصفهانی در سال ۱۳۰۶ اشاره می کند. به گفته محقق داماد:

حاج شیخ در برابر حکومت پهلوی، یک حرکت نامرئی داشت؛ به گونه ای حرکت می کرد که مشکل آفرین نباشد... به نظر من، حاج شیخ در آن برهه، ماندگاری و استواری پایه های حوزه علمیّه قم را راجح می دانست و نمی خواست با درگیری های سیاسی و وارد شدن در مسائل، از این وظیفه اصلی باز بماند. و از آن طرف، در برابر آقای حاج آقا نورالله اصفهانی و دیگر علمایی که در قم اجتماع کرده بودند [در سال ۱۳۰۶]، نه تنها موضع گیری نکرد، که تأییدشان کرد و تا جایی که می توانست، با آنان همراهی نشان داد. در برابر، رفتار ناشایست رضاخان در سخت گیری و اهانت به علمای دین، به طور رسمی موضع گیری نکرد؛ اما ناراحتی و خشم خود را نشان داد...^۲

گزارش آیت الله سیدصدرالدین صدر

مرحوم استاد عبدالحسین حائری، از آیت الله سیدصدرالدین صدر (از مراجع تقلید ثلاث پس از شیخ عبدالکریم در قم) نقل کرده است که «در جریان دستگیری فجیع و اندوهبار حاج شیخ محمدتقی باقری در حرم حضرت معصومه علیها السلام و حسس ایشان در زندان رضاخان» در آستانه سال ۱۳۰۷، شیخ عبدالکریم حائری گفته بود:

ما تنها با شخص رضاخان روبه رو نیستیم. مشکل شخص او قابل حل است، ما با دربار انگلستان روبه رو هستیم و

۱. علی ابوالحسنی (منذر) «رضاخان کاره ای نیست؛ با انگلیس طرفیم! ...»، ص ۹.

۲. «مصاحبه با حضرت آیت الله حاج سیدعلی آقا محقق داماد»، ص ۵۹-۵۸. آیت الله محقق داماد در ادامه مباحث خویش درباره شیخ عبدالکریم، انقلاب اسلامی ایران را مروهون تأسیس و تکاپوی حوزه علمیّه قم دانسته است (همان، ص ۶۹).

آنها می‌خواهند این اساس را برچینند و منتظرند ما هم یک اقدام تنیدی بکنیم و بهانه دستشان بیاید، فاتحه همه چیز را بخوانند.^۱

گزارش آقای محسن صدرالاشراف

محسن صدرالاشراف از سیاستمداران کهنه کار عصر پهلوی که سابقه نخست‌وزیری دوران محمدرضاشاه را نیز داشت، در بخشی از خاطرات منتشرشده خود که مربوط به اوایل سال ۱۳۰۷ است، می‌نویسد:

در قم به دیدن حاج شیخ عبدالکریم یزدی، مؤسس هیأت علمیه قم که مرد بزرگواری بود، رفتم. مرا در اتاق اندرونی خود پذیرفت و به خاطر دارم از اوضاع وقت به طوری گریه کرد که مثل باران اشک می‌بارید و گفت: «انگلیسی‌ها حقوق اسلام را گرفته‌اند و تا آن را خفه نکنند دست‌بردار نیستند».^۲

گزارش آیت‌الله سیدرضا زنجانی

آقای حسین شاه‌حسینی - که با «جبهه ملی» همکاری داشت - از آیت‌الله سیدرضا زنجانی که مدتی در قم متصدی امور شیخ عبدالکریم حائری بود، گزارش تفصیلی درباره شیوه مواجهه شیخ عبدالکریم با موضوع مقدمات کشف حجاب و آمدن آیت‌الله حاج آقا حسین قمی به حضرت عبدالعظیم^ع در تیرماه ۱۳۱۴ را بیان کرده است. مطابق این گزارش، شیخ عبدالکریم در پاسخ به چگونگی موضع‌گیری در قبال کشف حجاب و دیگر اقدامات رژیم پهلوی، به آیت‌الله زنجانی گفته بود:

آقا! من خیلی فکر کردم. این مردک [رضاخان] چادرها را برمی‌دارد، عمامه‌ها را هم برمی‌دارد، این ریش‌ها را هم می‌زند...؛ همه اینها واقعیت دارد و باید در حدود توان کاری کرد... ولی اینجا (حوزه علمیه قم) هنوز ثابت و استوار نشده است. ما کوشش کردیم که پایگاه را از نجف به اینجا بیاوریم. شما آقا! اعتقاد ندارید به اینکه امیرالمؤمنین علی^ع در پاسخ به تشکی و تغلیم خانم فاطمه زهرا^ع، وقتی که صدای اذان را از مأذنه شنید که شهادت به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر می‌داد، گفت: فاطمه‌جان! اگر می‌خواهی این صدا باقی بماند باید یک مقدار صبر کنی...» [طبق گزارش آیت‌الله زنجانی] حاج شیخ اینها را می‌گفت و همین‌طور گریه می‌کرد و از محاسن اشک می‌ریخت... من [زنجانی] خیلی ناراحت و منقلب شدم و گفتم: آقا! هرطور که شما صلاح می‌دانید، انجام دهید. فرمودند: «نه آقا! من اعتقاد بر این است که اگر بخواهیم این حوزه باقی باشد تا در آن افرادی را تربیت کنیم و متلاشی نشود، باید صبر و تحمل نماییم...»^۳

گزارش آیت‌الله سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی

مرحوم آیت‌الله سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی (از شاگردان آیت‌الله حائری و از مراجع تقلید بعد از آیت‌الله بروجردی) در مصاحبه منتشر شده از ایشان (در سال ۱۳۶۱) در موضوع شخصیت مرحوم شیخ عبدالکریم حائری،

۱. علی‌ابوالحسنی (منذر)، «رضاخان کاره‌ای نیست؛ با انگلیس طرفیم!...»، ص ۹.

۲. محسن صدر، خاطرات صدرالاشراف، ص ۳۹۳.

۳. مصاحبه با آقای حسین شاه‌حسینی، ص ۲۶۶-۲۶۹.

ضمن آنکه بیان می‌کند مرحوم حائری به خاطر اقدامات خلاف دین رضاخان، «از شدت غصه... دق کرد»، در پاسخ سؤال درباره واکنش مرحوم حائری در برابر جریان کشف حجاب گفت:

[در ۱۱ تیرماه سال ۱۳۱۴] ایشان بعد از اصرار زیادی که ما جمع شدیم، گردنشان گذاشتیم تلگرافی به این نره غول [رضاشاه] بزنند و ایشان حاضر نمی‌شد و می‌گفت من می‌شناسم، می‌ترسم کار را شدیدتر کند، پیرمرد را اجبار کردند تلگرافی زد. [اما رضاشاه] در جواب، یک بی‌احترامی و بی‌اعتنایی کرد و آن وقت شیخ [عبدالکریم] ما را خواست و گفت: «همین را می‌خواستید که آبروی ما را ببرد؟!»^۱

گزارش آیت‌الله شیخ محمدتقی بروجردی

آیت‌الله شیخ محمدتقی بروجردی - از شاگردان فاضل آقا ضیاء عراقی که در تهران اقامت داشت - گزارشی تفصیلی از دیدار خود با شیخ عبدالکریم حائری و ناراحتی برخی متدینان از عدم اقدام عملی آیت‌الله حائری در مبارزه با جریان کشف حجاب بیان کرده است. در این دیدار - که ظاهراً بعد از واقعه کشتار مسجد «گوهرشاد» در تیرماه ۱۳۱۴ یا پس از دستور رسمی کشف حجاب در دی‌ماه ۱۳۱۴ انجام شده بود - شیخ عبدالکریم حائری گفته بود:

اگر با شخص رضاخان طرف بودیم، می‌توانستیم به نحوی امور را چاره کنیم؛ اما ما مستقیماً با دربار امپراتوری بریتانیا و استعمار انگلیس طرف هستیم. اینها منتظرند ما اعتراض و قیام کنیم و بیایند فاتحه حوزه قم را بخوانند. رضاخان هم برود، آنها یکی دیگر جایش می‌گذارند. مشکل ما بریتانیاست.^۲

گزارش آیت‌الله شیخ محمدعلی گرامی

آیت‌الله محمدعلی گرامی (از علمای معاصر قم) درباره سلوک رفتاری و منش سیاسی شیخ عبدالکریم نقل می‌کند:

مرحوم شیخ عبدالکریم... در زمان حیاتش چون می‌دانست که پهلوی به دستور انگلیسی‌ها قرار است برنامه‌هایی پیاده کند و برای این کار هر مانعی را از سر راه بر دارد، سکوت را ترجیح می‌داد؛ چون می‌دانست اگر او هم اقدام تندی کند، پهلوی اساس حوزه را هم از جا می‌کند. دیگران این را نمی‌دانستند و دائماً به مرحوم حائری فشار می‌آوردند. مرحوم آقای حاج سیدمحمد روحانی برایم نقل کرد: جلسه‌ای همراه پدرم (مرحوم حاج میرزا محمود روحانی) خدمت حاج شیخ عبدالکریم بودیم. عده‌ای از علما فشار می‌آوردند که چرا با پهلوی درگیر نمی‌شوید و او توضیح می‌داد و آنها قانع نمی‌شدند. یک وقت گفت: خدا مرا مرگ دهد تا از دست شما خلاص شوم!... مرحوم حاج شیخ ولی‌الله حیدری (پدر هم‌مباحثه‌ام) نقل کرد: یکی از علما (به نظرم مرحوم سیدمحمدتقی خوانساری) به

۱. «زندگی و زمانه آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری به روایت آیت‌الله مرعشی نجفی...»، در: <https://psri.ir/?id=kqpjxkjpj>. برای اطلاع از متن و تصویر تلگراف آیت‌الله حائری به رضاشاه و پاسخ نخست‌وزیر از طرف رضاشاه، رک: حمید بصیرت‌منش، علما و رژیم رضاشاه، گزیده اسناد (در پایان کتاب)، ش ۱۳ و ۱۴.

۲. رک: علی ابوالحسنی (منذر)، «رضاخان کاره‌ای نیست؛ با انگلیس طرفیم!...» ص ۹. در واقع، آیت‌الله حائری، رضاخان را «آلتی بی‌اراده در دست‌های امپراتوری بریتانیا می‌دید» که «چنانچه موفق به سرنگونی او هم گردد، استعمار با قدرت فائقه‌ای که دارد یک رضاخان دیگر و شاید بدتر و خشن‌تر تراشیده و اهداف «خویش را پیاده خواهد کرد. (همان).

حاج شیخ می گفت: می‌دانید پهلوی می‌خواهد ایران را نصرانی کند؟ او فرمود: می‌دانم، ولی شما می‌خواهید من کاری کنم که او زودتر چنین کند!^۱

گزارش آیت‌الله شیخ حسین مظاهری

آیت‌الله حسین مظاهری، رئیس حوزه علمیه اصفهان - بدون ذکر واسطه نقل - چنین بیان می‌کرد: رضاخان با اشاره به شیخ عبدالکریم حائری و سیاست مدبرانه ایشان در برابر استبداد پهلوی گفته بود: «توب‌های مسجد گوهرشاد را من برای قم گذاشته بودم؛ سیاست این مرد نگذاشت!»^۲

در نقل دیگری از رضاخان چنین آمده است: «حساب همه علما را رسیدم، اما این یکی همچون استخوانی در گلویم مانده و نمی‌دانم با این یکی چه کنم!»^۳

۲-۲. القای انگیزه ریاست‌طلبی بر اساس منابع غیر موثق

دکتر عبدالهادی حائری در کتاب *تشیع و مشروطیت*، به رغم استفاده از منابع کثیر و با آنکه برای به‌دست آوردن برخی مراحل زندگی مرحوم میرزای نائینی به تحقیق عملی دست زده، با برادر، پسر و شاگردان آن عالم به گفت‌وگو نشسته است، ولی عجیب است که درباره نگرش جد خویش، آیت‌الله حائری یزدی، به سیاست به طور عام و مواجهه ایشان با علمای مهاجر و سنجش انگاره ریاست‌طلبی در وی به صورت خاص، از ظرفیت عظیم خانوادگی (مانند استفاده از گنجینه شفاهیات حاج شیخ مرتضی حائری و مراجعه به اسناد منتشر نشده بیت مؤسس حوزه) بهره نرفته است. در مقابل، نوشته‌های سه فرد را در کتاب می‌آورد و به‌گونه‌ای ذکر می‌کند که القا می‌شود شیخ عبدالکریم انگیزه ریاست‌طلبی داشته و برخی اقدامات و فعالیت‌های سیاسی ایشان (به صورت خاص مواجهه وی با علمای مهاجر به قم) از این انگیزه نشئت می‌گرفته است.

الف) نقد اعتبار منابع

با تأمل در شخصیت سه تن: یحیی دولت‌آبادی، محمد خالصی زاده، و سر پرسی لورن، بی‌اعتباری آنها ثابت می‌شود؛ زیرا یحیی دولت‌آبادی، به بابی و ازلی بودن شهرت داشت^۴ و ضمن دلبستگی عمیق و همراه با ستایش از نظام فرهنگی، سیاسی و اقتصادی غرب - که طبعاً در قضاوت‌ها و موضع‌گیری‌های دولت‌آبادی نسبت به دین به صورت عام و علمای شیعه به صورت خاص تأثیر داشت - در معمول تحلیل‌های خویش از انگیزه اقدامات سیاسی و

۱. محمدعلی گرامی، خاطرات آیت‌الله محمدعلی گرامی، ص ۹۹.

۲. «سخنرانی آیت‌الله مظاهری در اختتامیه همایش «هشتادمین سالگرد نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی»، اصفهان، ۱۷ مرداد ۱۳۸۴.

۳. علی ابوالحسنی (منذر)، «رضاخان کاره‌ای نیست؛ با انگلیس طرفیم! ...»، ص ۹.

۴. رک: عبدالحسین نوایی، «توضیحات و تعلیقات»، ص ۳۲۷؛ موسی نجفی، حکم نافذ آقاجنقی، ص ۱۷۱.

اجتماعی علما، تحلیل مادی ارائه می‌داد؛ چنان که کمتر عالم و فقیهی را می‌توان یافت که از تیر اتهامات وی در امان مانده باشد.^۱

شیخ محمد خالصی زاده - که در بیان نقش و فعالیت‌های سیاسی پدرش شیخ مهدی خالصی (در برهه‌های گوناگون مانند تحولات استقلال خواهی عراق به رهبری میرزا محمد تقی شیرازی) دچار مبالغه شده است -^۲ به علت آنکه میرزای نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی، برخلاف شیخ مهدی خالصی، پس از مدتی به عراق بازگشتند، موضع خصمانه‌ای نسبت به آنها پیدا کرد و در نوشته‌های خود با ادبیات نامناسب، مخالفت خود را بروز داد. در همین زمینه، چنان که در بخش قبل (به نقل از استاد عبدالحسین حائری) نقل شده، چون خالصی زاده موضع سیاسی شیخ عبدالکریم حائری را نیز نمی‌پسندید، در همان زمان به توهین و بدگویی از وی پرداخته بود.^۳

موضع خصمانه سفیر انگلیس نسبت به شیخ عبدالکریم و علمای مهاجر نیز -که اقداماتشان در تقابل مستقیم با سیاست‌های انگلیس بود- روشن تر از آن است که نیاز به تبیین داشته باشد؛ چنان که بنا بر تحقیقات صورت گرفته، سر پرسی لورن (Sir Percy Loraine) یکی از مأموران و دیپلمات‌های ورزیده بریتانیا بود که از سوی دربار انگلیس، مأموریت‌های گوناگونی برای گسترش سلطه بریتانیا بر ایران به عهده داشت و از جمله مسئول شناسایی دقیق شخصیت و روحیات رضاخان و اطلاع آن به مقامات امپراتوری بریتانیا بود تا دربار انگلیس برای حمایت از سلطنت رضاخان، تعیین تکلیف کند. وی طی تلگرافی به مقامات بریتانیا، یک سیاست مزورانه را در جهت حمایت انگلستان از رضاخان پیشنهاد کرد:

ما باید از هرگونه تظاهر به حمایت از رضاخان خودداری کنیم؛ چراکه حمایت آشکار ما موجب نابودی اش خواهد شد.^۴

بر اساس آنچه ذکر شد، هر سه فردی که دکتر عبدالهادی حائری از آنها مطالبی انتقادی و اتهاماتی علیه آیت‌الله حائری و علمای تبعیدی نقل کرده، از منتقدان و مخالفان ایشان بوده‌اند. روشن نیست چگونه دکتر حائری از این اصل بدیهی غفلت کرده است که نمی‌توان به اتهامات وارد شده از سوی افراد درباره مخالفان آنها استناد کرد؟! با تأسف، این رویکرد در بخش‌های دیگر کتاب **تشیع و مشروطیت** نیز وجود دارد. از همین زاویه، برخی

۱. برای نمونه، ر.ک: یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، ص ۳۷-۳۹، ۱۳۵-۱۳۷، ۳۳۸-۳۴۲؛ ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۹، ۳۴۸-۳۴۹؛ ج ۴، ص ۳۱۵-۳۱۳.

۲. برای نمونه، ر.ک: محمد خالصی زاده، سردار اسلام شهید آیت‌الله العظمی شیخ محمد مهدی خالصی، ص ۱۱۴ و ۱۸۲.

۳. علی ابوالحسنی (منذر) «رضاخان کارهای نیست؛ با انگلیس طرفیم! ...»، ص ۹.

۴. محمد رفیعی مهرآبادی، «مقدمه مترجم»، ص ۱۸. سر پرسی لورن متعلق به جناح سیاسی تندرو بریتانیا بود که از افراد شاخص آن، لرد کرزن است (ر.ک: جواد شیخ‌الاسلامی، سیمای احمدشاه قاجار، ص ۲۹۳).

۵. لازم به ذکر است که بخشی از گزارش‌های دکتر حائری در زمینه ارتباط شیخ عبدالکریم حائری با علمای تبعیدی (و نیز مقدمات بازگشت علما به نجف)، به نقل از کتاب علی الوردی با عنوان «لمحات اجتماعیه فی تاریخ العراق الحدیث» آمده است. از نظر نگارندگان، نوشته‌ها و گزارش‌های علی الوردی - که دارای گرایش‌های خاص فکری بوده - از وثاقت و اتقان لازم در خصوص علما برخوردار نیست.

محققان به آسیب‌شناسی کتاب مزبور پرداخته، «قضاوت دکتر حائری در باب علما را با تکیه بر اظهارات دشمنان آنها» نقد کرده‌اند.^۱

ب) گزارش‌ها درباره زهد و ریاست‌گریزی آیت‌الله حائری

در ذیل، با استفاده از گزارش شاهدان عینی و افراد مطلع، به بررسی اتهام «ریاست‌طلبی» به آیت‌الله حائری می‌پردازیم. این گزارش‌ها بیانگر ویژگی ریاست‌گریزی، زهد و تواضع شیخ عبدالکریم است و اظهارات دکتر حائری را به‌وضوح به چالش می‌کشد:^۲

گزارش آیت‌الله سیدجمال‌الدین گلپایگانی

مرحوم آیت‌الله سیدجمال‌الدین گلپایگانی می‌گوید:

با حاج شیخ (عبدالکریم حائری) در ترن سامراء همسفر بودیم که ایشان می‌خواستند به ایران بیایند. من به ایشان گفتم: شما از کسانی هستید که بعد از آیت‌الله آقای میرزاحمدتقی شیرازی، مشاراً بالبنان [و از گزینه‌های مرجعیت] هستید. چرا به ایران می‌روید؟ ایشان گفتند: من نمی‌خواهم مرجع بشوم، می‌خواهم بروم به ایران اگر از دستم برآید خدمتی به اسلام و مسلمانان بکنم.^۳

پاسخ آیت‌الله حائری به میرزاحمدتقی شیرازی

در زمان اقامت دوم آیت‌الله حائری در اراک، میرزاحمدتقی شیرازی - که در اواخر عمر، ریاست عامه شیعیان را عهده‌دار شد - در نامه‌ای به آیت‌الله حائری از ایشان خواست به عتبات بازگردد و مرجعیت را پس از میرزا عهده‌دار شود. اما آیت‌الله حائری به این درخواست پاسخ منفی داد و نوشت: «من افق آینده ایران را شدیداً رو به تاریکی می‌بینم و وجود [را] در اینجا ضروری».^۴

نکته حایز اهمیت آنکه این پاسخ منفی مربوط به زمانی است که آیت‌الله حائری هنوز در اراک به سر می‌برد و کسی در آن زمان، فکر نمی‌کرد که اولاً، ایشان به شهر مقدس قم هجرت کند و ثانیاً، این شهر در آینده به پایگاه مرجعیت تبدیل گردد.

۱. رک: علی ابوالحسنی (منذر)، شیخ‌فضل‌الله نوری و مکتب تاریخ‌نگاری مشروطیت، ص ۱۳۲-۱۳۳، ۱۷۲-۱۷۵ و ۱۷۶؛ موسی نجفی، تعامل دیانت و سیاست در ایران، ص ۲۰۵.

۲. چون نوشتار حاضر درباره شیخ عبدالکریم حائری است، گزارش‌ها به ایشان اختصاص دارد. مراتب معنوی و زهد و ریاست‌گریزی علمای تبعیدی (مهاجر) باید در تحقیقات دیگری موضوع بحث قرار گیرد. برای نمونه، برای اطلاع از ویژگی‌های اخلاقی و مقامات معنوی میرزای نائینی، رک: حسن صدر، تکملة أمل الأمل، ج ۵، ص ۳۷۵؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، ج ۲، ص ۵۹۴؛ محسن خرازی، روزنهایی از عالم غیب، ص ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۷ و ۳۸۴-۳۸۵؛ حوزه، مهر - دی ۱۳۷۵، سال سیزدهم، ش ۷۶-۷۷ (ویژه میرزای نائینی)، صفحات متعدد.

۳. رک: علی کریمی جهرمی، خورشید آسمان فقاقت و مرجعیت، ص ۲۸.

۴. رک: علی ابوالحسنی (منذر)، «تحرك روحانیت شیعه در سال‌های ۱۳۰۰-۱۳۰۶ش»، ص ۲۷-۲۸.

گزارش‌های شاگردان شاخص

امام خمینی علیه السلام در کتاب گرانسنگ شرح چهل حدیث، نمایی از اخلاق الهی و زهد و فروتنی استادش شیخ عبدالکریم حائری را توصیف کرده، چنین نوشته است:

من خود در علمای زمان خود، کسانی را دیدم که ریاست تامه یک مملکت، بلکه یک قطر شیعه را داشتند و سیره آنها تالی تلوی سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله بود. جناب استاد معظم و فقیه مکرم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی که از هزار و سیصد و چهل تا پنجاه و پنج، ریاست تامه و مرجعیت کامله قطر شیعه را داشت، همه دیدیم که چه سیره‌ای داشت. با نوکر و خادم خود هم‌سفره و غذا بود، روی زمین می‌نشست، با اصغر طلاب مزاح‌های عجیب و غریب می‌نمود. اخیراً که کسالت داشت، بعد از مغرب، بدون ردا، یک رشته مختصری دور سرش بیچیده بود و گیوه به پا کرده در کوچه قدم می‌زد.^۱

امام خمینی علیه السلام در جای دیگر نیز به فروتنی استادش در زمان اقامت در اراک اشاره کرده، از نهی وی نسبت به دنباله‌روی در رفت‌وآمد و پیاده‌روی خبر داده است.^۲

آیت‌الله سیدرضا بهاء‌الدینی که علاوه بر شاگردی نزد شیخ عبدالکریم، اهتمامی ویژه به اخلاق و معنویت داشت و از علمای عارف شناخته می‌شد، در مقام قضاوت درباره مؤسس حوزه می‌گوید:

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری گذشته از مقامات علمی، از معنویت سرشاری نیز برخوردار بودند و علما و بزرگان به معنویت ایشان ایمان کامل داشتند. ایشان توجهی به دنیا نمی‌کرد و مرجعیت پیش ایشان اهمیتی نداشت... به راستی به دنیا اعتنایی نداشت و این برای همه روشن بود. مرحوم حاج شیخ خیلی متواضع و فروتن بود. حتی اگر خادم او حرف خوب و منطقی می‌زد، آن را تصدیق نموده و به آن عمل می‌کرد.^۳

آیت‌الله سیدمحمد رضا گلپایگانی ضمن تأکید بر وارستگی اخلاقی استادش، شیخ عبدالکریم حائری، نقل کرده است: روزی یکی از علمای ساوه به حضور مرحوم آقای حائری آمد و در ضمن صحبت گفتند که من مردم ساوه را از تقلید حاج شیخ عبدالله مامقانی به شما برمی‌گردانم. تا این را گفت، مرحوم آقای حائری ناراحت شد و فرمودند: چرا چنین کردی؟! مگر وزن کرده بودی که علم من از ایشان بالاتر است؟! حاج شیخ آن قدر ناراحت شد که سرانجام آن آقا مسئله‌ای مطرح کرد تا ذهن حاج شیخ از آن موضوع منحرف نگردد.^۴

آیت‌الله شیخ محمدعلی اراکی نیز - که مدت بیشتری از شیخ عبدالکریم حائری استفاده علمی برده بود - با ذکر این مطلب که استادش می‌گفت: «طلبه باید اعمی مسلک» و «لابشرط» باشد، نقل کرده است: «خودش هم اعمی مسلک بود» و به مسائل مادی «اعتنایی نداشت. تنها، پیشامدها و ناملایمات دینی به او صدمه می‌زد، ولی

۱. رک: روح‌الله موسوی خمینی (امام خمینی)، شرح چهل حدیث (ربیعین حدیث)، ص ۹۷.

۲. رک: محمد کاظم شمس و... (به کوشش)، مؤسس حوزه، ص ۶۰؛ همچنین، رک: عباس صادقی فدکی، «اندیشه‌ها و عملکرد آیت‌الله حائری در احیای حوزه علمیه قم»، ص ۲۱۶.

۳. رک: محمدتقی انصاریان، فقیه مؤسس، ص ۲۶۲.

۴. علی کریمی چهرمی، آیت‌الله مؤسس، ص ۶۶.

پیشامدهای دیگر مهم نبود؛ چنان که یک‌بار شخصی نزد شیخ عبدالکریم آمده و ادعا کرده بود برخی وسائل منزل وی متعلق به اوست. آیت‌الله حائری نیز بدون طلب بینه، به او داده بود.^۱

مرحوم میرزامهدی بروجردی (پیشکار حاج شیخ و مدیر اجرایی حوزه قم) با اشاره به فشارهای زیاد وارد شده به شیخ عبدالکریم حائری در دوره رضاشاه بیان می‌کند: راجع به امری حضورشان عرض نمودم که عدم اقدام در فلان امر از طرف حضرت‌عالی، والله موجب هتک شما در انظار می‌شود. ایشان فرمودند: والله، می‌دانم که مهتوک می‌شوم، ولی تکلیفاً غیر از این چاره ندارم.^۲

نقد استاد عبدالحسین حائری به مطالب دکتر حائری

استاد عبدالحسین حائری مطالب برادرش دکتر عبدالهادی در خصوص جدشان آیت‌الله حائری را نادرست دانسته، می‌نویسد:

ایشان [عبدالهادی حائری] در کتاب «تشیع و مشروطیت» درباره جد ما قضاوت‌هایی کرده که به نظر من صحیح نیستند؛ مثلاً، ایشان نوشته: مرحوم جد ما [حاج شیخ] به خاطر حب ریاست بوده که [با علمای تبعیدی] همراهی نکرده؛ در حالی که بنده به ضرس قاطع می‌گویم: ایشان بسیار انسان وارسته و از خود گذشته‌ای بوده است. آقای عبدالهادی در جریان مسائل حوزه نبوده و اطلاعاتش را از منابع غیر موثقی گرفته است.^۳

عبدالحسین حائری در مقام نقد قضاوت برادرشان در خصوص چگونگی مواجهه شیخ عبدالکریم با علمای تبعیدی می‌گوید:

از نظر رفتار [حاج شیخ نسبت به علمای تبعید شده از نجف اشرف] یقیناً متواضعانه‌ترین رفتار را مرحوم شیخ داشته است... شیخ عبدالکریم در برابر آقایان مهاجر کمال ادب و احترام را داشته است، تا جایی که به احترام آقایان درس خود را تعطیل می‌کند و به آقایان می‌گوید: درس بفرمایید و طلاب را هم تشویق می‌کند که در درس آقایان شرکت کنند. در همین جاست که آقای [میرزای] نائینی قاعده «بد» و قاعده «لاضرر» را درس گفته است.^۴

دو نکته پایانی

در کنار گزارش‌های فوق‌الذکر که مستقیماً حکایت از ریاست‌گزیزی شیخ عبدالکریم حائری دارد، دو نکته مهم در خور ذکر است:

۱. «مصاحبه با استاد بزرگوار آیت‌الله اراکی»، ص ۴۶.

۲. علی کریمی چهرمی، آیت‌الله مؤسس، ص ۴۴-۴۶.

۳. عبدالحسین حائری خاطر نشان می‌سازد: قضاوت‌های ناپخته برادرم دکتر حائری تنها به حاج شیخ عبدالکریم محدود نمی‌شود و این رویه اشتباه به سایر قضاوت‌های ایشان در باب آقا نجفی اصفهانی و شیخ فضل‌الله نوری نیز سرایت کرده و متأسفانه با اینکه بنده بارها از اخوی خواهش کردم که نگاه دوباره‌ای به کتاب «تشیع و مشروطیت» بیندازد، توجه نکرد (احمدرضا صدری، «جد ما به شیخ فضل‌الله علاقه‌ای ویژه داشت؛ جستارهایی در اندیشه و عمل مؤسس حوزه علمیه قم در گفت‌ووشنود با زنده‌یاد دکتر عبدالحسین حائری»، ص ۹).

۴. «مصاحبه با استاد عبدالحسین حائری»، ص ۱۷۲ و ۱۷۷.

۱. گزارش‌های متعددی درباره تنگدستی مالی آیت‌الله حائری و خانواده‌اش به رغم وصول اموال فراوان به ایشان در مقام مرجعیت تقلید وجود دارد. یکی از این گزارش‌ها مشاهدات خانوادگی خود دکتر عبدالهادی حائری است. دکتر حائری - که از نوادگان حاج شیخ عبدالکریم است - در شرح احوال خویش اذعان می‌کند که در یک خانواده «مذهبی، تنگدست و آبرومند» به دنیا آمده است.^۱

۲. مرجعیت و زعامت آیت‌الله حائری نه تنها آورده مالی باارزشی برای ایشان و خانواده‌اش نداشت، بلکه بار سنگینی را بر دوش وی نهاد که در نتیجه او را در معرض توهین و اتهام دیگران قرار داد. بدین سبب، هم از سوی شاه و دربار مورد اهانت قرار گرفت^۲ و هم احياناً از طرف برخی متدینان ناپخته و سیاست‌شناس، به سکوت و عافیت‌طلبی متهم گردید!^۳

بر این اساس، مرجعیت حاج شیخ نه تنها در جهت سلطه‌جویی و رفاه‌طلبی نبود، بلکه بیشتر رنگ ایشار و فداکاری داشت و در نهایت هم به گفته آیت‌الله مرعشی نجفی^۴ و نیز آیت‌الله اراکی^۵، در اثر اقدامات دین‌ستیزانه رضاخان، روز به روز لاغر شد و گویا «دق کرد» و درگذشت.

۳. جمع‌بندی

دکتر عبدالهادی حائری آثار مهمی را در زمینه تاریخ معاصر ایران به نگارش درآورده است. از آثار برجسته وی، می‌توان به کتاب‌های **نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب و تاریخ جنبش‌ها و تکیه‌های فراماسونگری در کشورهای اسلامی** اشاره کرد. برخلاف این دو اثر، کتاب دیگر وی با نام **تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق** که با محوریت بررسی فعالیت‌ها و اندیشه سیاسی **میرزا محمد حسین نائینی** (و اصل آن به زبان انگلیسی و به‌عنوان رساله دکتری در خارج از ایران نگارش یافته)، دارای ایرادات جدی است.^۶ از مهم‌ترین نقدها، «عدم اصالت و اعتبار برخی منابع و مأخذ» کتاب است.^۷

۱. ر.ک: عبدالهادی حائری، آنچه گذشت: نقشی از نیم قرن تکاپو، ص ۱۱ و ۱۴-۱۵. همچنین برای برخی گزارش‌های دیگر درباره زهد و تنگدستی آیت‌الله حائری به رغم وصول اموال فراوان به وی، ر.ک: محمدکاظم شمس و... (به کوشش)، مؤسس حوزه، ص ۵۸؛ عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، فقهای نامدار شیعه، ص ۳۷۵-۳۷۶ و ۳۷۹-۳۸۰.

۲. ر.ک: حمید بصیرت‌منش، علما و رژیم رضاشاه، گزیده اسناد (در پایان کتاب)، ش ۱۳ و ۱۴.

۳. ر.ک: محمدتقی فلسفی، خاطرات و مبارزات حجت‌الاسلام فلسفی، ص ۸۱-۸۲.

۴. «زندگی و زمانه آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری به روایت آیت‌الله مرعشی نجفی»، در: <https://psri.ir/?id=kqpjxkpxj>

۵. «مصاحبه با استاد بزرگوار آیت الله اراکی»، ص ۳۹.

۶. ر.ک: علیرضا جوادزاده، «نقد و بررسی کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، ص ۲۳-۶۵؛ ذبیح‌الله نعیمیان، «ذهنیات حاکم بر کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، قسمت اول، ص ۱۱۹-۱۶۲؛ قسمت دوم، ص ۱۸۳-۲۳۵.

۷. علیرضا جوادزاده، «نقد و بررسی کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، ص ۴۳-۴۶؛ ذبیح‌الله نعیمیان، «ذهنیات حاکم بر کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، قسمت دوم، ص ۱۹۵-۲۳۲؛ علی ابوالحسنی (منذر)، شیخ فضل‌الله نوری و مکتب تاریخ‌نگاری مشروطیت، ص ۱۳۲-۱۳۳، ۱۷۲-۱۷۵ و ۱۷۶؛ موسی نجفی، تعامل دیانت و سیاست در ایران، ص ۲۰۵.

دکتر حائری در کتاب **تشیع و مشروطیت**، به مناسبت، درباره شخصیت و رویکرد سیاسی **آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی** مطالبی را مطرح کرده است. از مباحث وی می‌توان یک ادعا و یک القا در خصوص **شیخ عبدالکریم** به دست آورد: ۱. ادعای شخصیت ذاتاً غیرسیاسی؛ ۲. القای ریاست‌طلبی.

در نوشتار حاضر، ادعا و القای مذکور با روش تاریخی (توصیفی و تحلیلی) و بهره‌گیری از گزارش‌های متعدد و موثق، بررسی و ارزیابی گردیده است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که:

۱. برخلاف ادعای دکتر حائری، **آیت‌الله حائری** کنشگری بود که با اتخاذ سیاست «تدبیر و سکوت»، و در مواقع حساس، مداخله، رویکرد سیاسی خود را به‌ویژه در دوره **رضاخان**، بر اساس تنش‌زدایی کوتاه‌مدت و برنامه‌ریزی و تأثیرگذاری بلندمدت بنا نهاده بود. از مطالب دکتر حائری به دست می‌آید که مهم‌ترین دلیل و مستند وی بر ادعای خویش مبنی بر شخصیت ذاتاً غیرسیاسی مرحوم **شیخ عبدالکریم حائری**، دو موضوع است:

الف) کناره‌گیری **شیخ عبدالکریم** از نهضت مشروطه و وقایع مرتبط با آن؛

ب) عدم اقدام جدی وی در تقابل با رژیم رضاشاه.

در نوشتار حاضر، با ارائه شواهد و گزارش‌های متعدد، نادرستی استناد به این دو موضوع برای اثبات ادعای دکتر حائری روشن شد. این گزارش‌ها بیانگر آن است که فاصله‌گیری نسبی **آیت‌الله حائری** از سیاست، معلول شناخت ایشان از محیط سیاسی ایران آن عصر بود^۱ و به صورت خاص، ریشه در دو امر داشت:

الف. سلطه انگلیس بر ایران و وابستگی **رضاشاه** به انگلیس؛

ب. لزوم حفظ حوزه علمیه تازه‌تأسیس قم و جلوگیری از فروپاشی آن.

بر این اساس، چنان‌که افراد متعددی از مورخان و تحلیلگران تاریخ ایران و تشیع معاصر و نیز آشنایان به زندگی و شخصیت **شیخ عبدالکریم حائری** بیان کرده‌اند،^۲ مخالفت نکردن علنی **آیت‌الله حائری** با رژیم **پهلوی** و **رضاشاه** به معنای «روحیه غیرسیاسی» وی نیست، بلکه مواضع و عملکرد ایشان در قبال حکومت و مسائل سیاسی، بر مبنای «تقیه» و در نظر گرفتن «قدر مقدور» و «رعایت امر اهم» بود.

۲. در کتاب **تشیع و مشروطیت**، به رغم آنکه گاهی انگیزه علما از فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، انجام وظایف دینی و تأمین منافع ملی ذکر شده،^۳ اما در موارد متعدد، علما به دنباطلبی و داشتن انگیزه‌های مادی و فاسد

۱. ممکن است شناخت **آیت‌الله حائری** از محیط سیاسی ایران آن عصر اشتباه ارزیابی شود. اما فرض اشتباه بودن این شناخت، خللی در نادرستی ادعای دکتر حائری وارد نمی‌سازد؛ زیرا مهم اثبات این نکته بود که فاصله‌گیری **آیت‌الله حائری** از سیاست، به معنای داشتن شخصیت غیرسیاسی وی نیست.

۲. برای نمونه، رک: آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، ج ۳، ص ۱۶۰۸-۱۶۱۲؛ محمد شریف‌رازی، آثار الحجه یا تاریخ و دائره‌المعارف حوزه علمیه قم، ج ۱، ص ۴۸-۴۶ و ۶۶؛ «مصاحبه با حضرت **آیت‌الله حاج سیدعلی آقا محقق داماد**»، ص ۵۸-۵۹؛ **علی‌ابوالحسنی (منذر)**، «رضاخان کاره‌ای نیست؛ با انگلیس طرفیم! ...»، ص ۹؛ موسی نجفی و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۴۲۶-۴۲۵ و ۴۵۲؛ حمید بصیرت‌منش، علما و رژیم رضاشاه، ص ۲۳۵-۲۶۱.

۳. **عبدالهادی حائری**، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ص ۱۲۲، ۱۲۹ و ۱۳۴.

در فعالیت‌های اجتماعی‌شان متهم شده‌اند.^۱ در همین زمینه، در خصوص شیخ عبدالکریم حائری نیز بر اساس نوشته‌های سه فرد القا می‌شود که ایشان انگیزه ریاست‌طلبی داشته و برخی اقدامات و فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی وی - به صورت خاص مواجهه ایشان با علمای مهاجر به قم - از این انگیزه نشئت می‌گرفت. با تأمل و بررسی در شخصیت ناقلان این سخنان، بی‌اعتباری آنها ثابت گردید. از سوی دیگر، گزارش‌های متعدد شاهدان عینی و افراد مطلع که از درجه وثوق بالایی برخوردارند - و متن گزارش‌ها در صفحات قبل ذکر شد - به روشنی بیانگر ریاست‌گریزی، زهد و تواضع شیخ عبدالکریم حائری است و اظهارات دکتر حائری را به‌وضوح به چالش می‌کشد.

منابع

- ابوالحسنی (منذر)، علی، «تحرک روحانیت شیعه در سال‌های ۱۳۰۰-۱۳۰۶ش»، در: *مجموعه مقالات همایش تبیین آراء و بزرگداشت هشتادمین سالگرد نهضت آیت‌الله شهید حاج آقا نورالله اصفهانی*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۴.
- _____، «رضاخان کارهای نیست؛ با انگلیس طرفیم! خاطراتی ناگفته از مواضع حاج شیخ عبدالکریم حائری در برابر پهلوی اول»، *روزنامه جام جم*، ۱۳۸۳ (۱۰ دی‌ماه)، سال پنجم، ش ۱۳۳۳.
- _____، *شیخ فضل‌الله نوری و مکتب تاریخ‌نگاری مشروطیت*، چ چهارم، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۹۱.
- _____، *فراتر از روش آزمون و خطا؛ زمانه و کارنامه آیت‌الله العظمی آقا سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی*، صاحب عروه، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۹.
- امینی، داود، *چالش‌های روحانیت با رضائتاساه*، تهران، سپاس، ۱۳۸۲.
- انصاریان، محمدتقی، *فقیه مؤسس: مرجع عظیم و مؤسس کبیر آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی*، قم، انصاریان، ۱۳۹۸.
- بصیرت‌منش، حمید، *علما و رژیم رضائتاساه (نظری به عملکرد سیاسی - فرهنگی روحانیون در سال‌های ۱۳۰۵-۱۳۲۰ش)*، تهران، عروج، ۱۳۷۶.
- ترکمان، محمد، *اسنادی دربارهٔ هجوم انگلیس و روس به ایران*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰.
- تهرانی، آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعه، نباء البشر فی القرن الرابع عشر*، چ دوم، مشهد، دارالمرتضی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *طبقات اعلام الشیعه، نباء البشر فی القرن الرابع عشر*، ج ۳، به کوشش محمد طباطبایی بهبهانی، مشهد و تهران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی و کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۵.
- جوادزاده، علیرضا، «نقد و بررسی کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، ۱۳۸۵، *نامه تاریخ پژوهان*، ش ۷، ص ۶۵-۲۳.
- جهان‌بین، فرزاد، *تحلیلی بر مواضع سیاسی علمای شیعه از عدالتخانه تا کودتای رضاخان*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۹۱.
- حائری، عبدالهادی، *آنچه گذشت؛ نقشی از نیم قرن نکاپو*، تهران، معین، ۱۳۷۲.
- _____، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، چ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- حبل‌المتین*، ۱۳۳۰ (۱۲ ربیع‌الثانی)، سال نوزدهم، ش ۳۶.
- حوزه، ۱۳۷۵، سال سیزدهم، ش ۷۶-۷۷ (ویژه میرزای نائینی).
- خرازی، محسن، *روزنه‌هایی از عالم غیب*، قم، مسجد مقدس جکمران، ۱۳۸۳.
- دولت‌آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، عطار و فردوسی، ۱۳۶۱.
- رفیعی مهرآبادی، محمد، «مقدمه مترجم»، در: *سرپرسی لورین، شیخ خزعل و یادشاهی رضاخان*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، فلسفه، ۱۳۶۳.
- «زندگی و زمانه آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری به روایت آیت‌الله مرعشی نجفی: به‌خاطر اعمال رضاخان دق کرد»
- <https://psri.ir/?id=kqjixkqj>
- سخنرانی آیت‌الله مظاهری در اختتامیه همایش هشتادمین سالگرد نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی*، اصفهان، ۱۷ مرداد ۱۳۸۴ (فیلم سخنرانی موجود است).
- شرف‌رازی، محمد، *آثار الحجه یا تاریخ و دایرة‌المعارف حوزه علمیه قم*، قم، دارالکتاب، ۱۳۳۲.

- شمس، محمد کاظم، و همکاران، مؤسس حوزه: یادنامه حضرت آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- شیخ‌الاسلامی، جواد، سیمای احمدشاه قاجار، تهران، گفتار، ۱۳۶۸.
- صادقی فدکی، عباس، «اندیشه‌ها و عملکرد آیت‌الله حائری در احیای حوزه علمیه قم»، ۱۳۸۳، حوزه، سال ۲۱، ش ۱۲۵.
- صدر، حسن، تکملة اهل الأمل، تحقیق: حسین علی محفوظ، عبدالکریم دباغ و عدنان دباغ، بیروت، درالمؤرخ العربی، ۱۴۲۹ق.
- صدر، محسن، خاطرات صدرالاستراف، تهران، وحید، ۱۳۶۴.
- صدری، احمدرضا، «جد ما به شیخ فضل‌الله علاقه‌ای ویژه داشت؛ جستارهایی در اندیشه و عمل مؤسس حوزه علمیه قم در گفت‌ووشنود با زنده‌یاد دکتر عبدالحسین حائری»، ۱۳۹۶، روزنامه جوان، (۲۶ مرداد)، ش ۵۱۶۵.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، فقه‌های نامدار شیعه، قم، کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۷۲.
- _____، یکصد سال مبارزه روحانیت مترقی از میرزای شیرازی تا امام خمینی، قم، نوید اسلام، ۱۳۶۱.
- فلسفی، محمدتقی، خاطرات و مبارزات حجة الاسلام فلسفی، به کوشش سیدحمید روحانی، علی دوانی، محمد رجبی و محمدحسن رجبی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.
- فیاضی، عمادالدین، حاج شیخ عبدالکریم حائری (مؤسس حوزه علمیه قم)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
- کریمی چهرمی، علی، آیت‌الله مؤسس: مرحوم آقای شیخ عبدالکریم حائری، قم، دارالحکمه، ۱۳۷۲.
- _____، خورشید آسمان فقاقت و مرجعیت، قم، درالقرآن الکریم، ۱۳۷۳.
- کوهستانی نژاد، مسعود، چالش مذهب و مدرنیسم در ایران نیمه اول قرن بیستم، تهران، نی، ۱۳۸۵.
- گرامی، محمدعلی، خاطرات آیت‌الله محمدعلی گرامی، به کوشش محمدرضا احمدی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
- «مصاحبه با استاد بزرگوار آیت‌الله اراکی»، ۱۳۶۴، حوزه، سال دوم، ش ۱۲.
- «مصاحبه با استاد عبدالحسین حائری»، ۱۳۸۵، حوزه، سال ۲۱، ش ۱۲۵.
- «مصاحبه با آقای حسین شاه‌حسینی»، ۱۳۸۰، تاریخ معاصر ایران، سال پنجم، ش ۱۷.
- «مصاحبه با حضرت آیت‌الله حاج سیدعلی آقا محقق داماد»، ۱۳۸۳، حوزه، سال ۲۱، ش ۱۲۶.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
- نجفی، موسی، موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱.
- نجفی، موسی، تعامل دیانت و سیاست در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸.
- _____، حکم نافذ آفاتنجفی، ویراست دوم، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۹۰.
- نعیمیان، ذبیح‌الله، «ذهنیات حاکم بر کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، قسمت اول، در: آموزه، کتاب اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹-۱۶۲.
- _____، «ذهنیات حاکم بر کتاب تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، قسمت دوم، در: آموزه، کتاب دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳-۲۳۵.
- نوائی، عبدالحسین، «توضیحات و تعلیقات»، در: علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه، فتنه باب، توضیحات و مقالات: عبدالحسین نوائی، تهران، بابک، ۱۳۵۱.
- نیکوبرش، فرزانه، بررسی عملکرد سیاسی آیت‌الله حائری یزدی، تهران، بین‌الملل، ۱۳۸۱.


مسئولیت یزید در واقعه کربلا از نگاه ابن سعد، نویسنده «الطبقات الكبرى»

daghghi59@gmail.com

مهدی دقیقی / کارشناس ارشد تاریخ تشیع، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

مجتبی سلطانی احمدی / دانشیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

msoltani94@pnu.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-6123-8512مصطفی گوهری فخرآباد / استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
gohari-fa@um.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

چکیده

برخلاف اصل وقوع عاشورا که همگان در آن اتفاق دارند، محتوا، حواشی و درون‌مایه‌های این واقعه در طول تاریخ دستخوش تأییدها و تکذیب‌ها قرار گرفته است. سرچشمه این تأییدها و تکذیب‌ها، طرح یا عدم طرح و کیفیت طرح آن مباحث در متون تاریخی و کلامی است. «الطبقات الكبرى» از متون متقدم تاریخی، نوشته محمد بن سعد بن منیع، معروف به «ابن سعد» از تأثیرگذارترین مورخان و محدثان اهل سنت است که این واقعه را که در دهم محرم سال ۶۱ هجری واقع شده، آورده است. این کتاب که از لحاظ قدمت، جزو کهن‌ترین و موثق‌ترین آثار به شمار می‌آید، علاوه بر نقل مطالب خاص، در چینش، اضافه، حذف، انتخاب و حجم‌دهی مطالب، به‌گونه‌ای عمل نموده است تا مخاطب را با مفهومی از قبل اراده شده از واقعه روبه‌رو نماید. موضوع نقش یزید در شکل‌دهی واقعه کربلا از این جمله است. او به‌طور مشخص در این باره درصدد تطهیر یزید و کتمان نقش او در ایجاد فاجعه عاشوراست و قالب کلی مطالب را به‌گونه‌ای ارائه می‌کند که اتهام عاملیت از یزید نفی و به سوی امام حسین علیه السلام، اهالی کوفه و در نهایت، امرای لشکر ابن‌زیاد معطوف گردد. به نظر می‌رسد تلاش ابن‌سعد برای حفظ و اثبات عقیده «لزوم اطاعت از خلفا» - که در میان اهل حدیث عقیده‌ای پذیرفته شده و بنیادین بوده - او را واداشته است تا به هر قیمتی دامن یزید را به‌منزله خلیفه مسلمانان از این ماجرا پاک سازد و گناه این کار را به دوش دیگران بیفکند. این پژوهش با استفاده از روش «کتابخانه‌ای» و با رویکرد «تحلیلی و انتقادی» به ریشه‌یابی این ادعا و جوانب آن پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: امام حسین علیه السلام، تطهیر یزید، الطبقات الكبرى، عاملان واقعه عاشورا.

یزید بن معاویه بن ابوسفیان از شخصیت‌های بدنام در تاریخ اسلام است که درباره‌اش گفت‌وگوهای بسیاری مطرح است. موضوعاتی مانند اخلاق و رفتار، نوع تربیت، جانشینی پدر، کیفیت بیعت و مشروعیت خلافتش و نیز عملکرد او در دوران حاکمیت از جمله این موضوعات است.

از منظر اسناد تاریخی، به‌ویژه منابع شیعیان او مسبب اصلی واقعه دهم محرم سال ۶۱ هجری است؛ موضوعی که گاه از طرف علمای اهل سنت کتمان می‌شود و ادعا می‌گردد که وی در قتل امام حسین علیه السلام و یارانش نقشی نداشت و می‌کوشند او را از این اتهام میرا سازند.

بی‌شک واقعه فاجعه‌بار کربلا آن‌گونه که دستگاه حکومتی انتظار می‌کشید و آرزو داشت، نتیجه نداد. یزید و طرفدارانش از نتایج فاجعه کربلا در بیم و هراس افتادند و همین اثرات سوء سبب گردید در همان زمان وقوع حادثه، عاملان واقعی آن به فکر انکار نقش خود در واقعه کربلا بیفتند. یزید بن معاویه به‌عنوان مقصر اصلی، بیش از همه کوشید پیدایش این واقعه را متوجه شخصیت‌های دیگری از جمله عبیدالله بن زیاد و خود امام حسین علیه السلام نماید.

این فرافکنی سنتی شد تا در طول زمان طرفداران دستگاه خلافت و سلطنت و عده‌ای از عالمان سلفی دست به تطهیر یزید زده، با شیوه‌های مختلف نقش وی را در جایگاه خلیفه مسلمانان و فرزند معاویه از این ماجرا پاک کنند. نکته بسیار مهم این است که تطهیر یزید پیش از ابن سعد و به وسیله راویان اموی شکل گرفته بود و ابن سعد ادامه‌دهنده روایت رسمی حکومت اموی از حادثه عاشورا است. از این نظر می‌توان ابن سعد را دارای گرایش‌های اموی به شمار آورد.

این پژوهش در خلال بررسی سابقه تطهیرگران یزید در بین اهل سنت و تأمل در انگیزه‌های ایشان، مسئله خود، یعنی نقش داشتن مستقیم/ابن سعد در مستدل ساختن این تصویر از یزید را دنبال کرده است. پژوهش حاضر با استفاده از روش «کتابخانه‌ای» و با رویکرد «تحلیلی و انتقادی» به ریشه‌یابی این ادعا و جوانب گوناگون آن پرداخته و درصدد پاسخ به این سؤالات است که ابن سعد چه نقشی برای یزید در واقعه عاشورا متصور است؟ و چه عواملی موجب گردید نقش یزید در فاجعه کربلا کتمان گردد؟

درباره نقش یزید در واقعه عاشورا پژوهش‌هایی صورت گرفته است. این پژوهش‌ها معمولاً از سوی شیعیان انجام شده و عموماً در پاسخ به دفاعیات علمای اهل سنت از یزید شکل گرفته‌اند.

- نزدیک‌ترین مقاله به موضوع این پژوهش، «نقد دیدگاه ابن سعد در چیدمان گزارش‌هایش از حوادث آغازین و چرایی قیام امام حسین علیه السلام»، نوشته حسین قاضی‌خانی است.^۱ این مقاله گرچه از لحاظ محتوا گاه اشتراکاتی با پژوهش حاضر پیدا می‌کند، اما از حیث موضوع و سؤال پژوهش، مسیر دیگری را می‌پیماید. نگارنده مزبور تمرکز

۱. حسین قاضی‌خانی، «نقد دیدگاه ابن سعد در چیدمان گزارش‌هایش از حوادث آغازین و چرایی قیام امام حسین»، ص ۶۹-۸۲.

خود را بر مواضع امام حسین علیه السلام بر اساس کتاب *الطبقات الکبری* نهاده و در این جنبه بر روی ممانعت‌کنندگان امام حسین علیه السلام از رفتن به عراق تأکید ورزیده است. اما پژوهش حاضر بر روی مواضع یزید تکیه دارد و کوشیده است اقدامات *ابن سعد* برای تبرئه یزید از قتل امام حسین علیه السلام و بازگویی چرایی این عملکرد و موضع از سوی *ابن سعد* را بیان کند.

- کتاب *انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت*، نگاشته *عبدالمجید ناصری داودی* نیز از آثاری است که بدین موضوع اختصاص یافته است. در این کتاب از یک سو بر نقش *ابن سعد* و کتاب او تأکید نشده و از سوی دیگر به ریشه‌یابی این تفکر، به‌ویژه نقش متون متقدم توجیهی نگردیده است.

- مقاله «مشروعیت یزید از دیدگاه اهل سنت» که خلاصه‌ای از مباحث کتاب مزبور است، نیز از همین نویسنده به چاپ رسیده است.^۱

- مقاله «احیاء العلوم و تطهیر یزید»، از *محمد اصغری نژاد* که در اصل نگاهی به اعتقاد *غزالی* درباره یزید و تبرئه او از واقعه عاشورا و عدم جواز لعن اوست،^۲ دیدگاهی کلّامی دارد و خالی از نگاه شناخت‌شناسانه نسبت به پیشینه تاریخی است و سعی در پاسخ‌گویی به شبهه مذکور دارد.

- از این جنس کار می‌توان به مقاله «نقد دیدگاه ابن تیمیه درباره یزید از منظر علمای اهل سنت»، از *سیدمصطفی عبدالله زاده* اشاره کرد که نگاه *ابن تیمیه* را نقد می‌نماید.^۳

- مقاله «مسئولیت یزید در واقعه کربلا و شهادت امام حسین علیه السلام»،^۴ از *عبدالرحیم قنوات* و *مصطفی گوهری فخرآباد* نیز از همین سلسله پژوهش‌هاست که به بررسی این موضوع پرداخته و دلایل خود را مبنی بر مجرم بودن یزید بن معاویه بر اساس متون تاریخی کهن ارائه کرده است.

- در سوی مقابل، در میان معاصران آثاری در دفاع از عملکرد یزید نیز نوشته شده و دفاعیاتی درباره این شخصیت جنجالی تاریخ اسلام مطرح گردیده است. از آن جمله است کتاب *براءة الأحاب من دم الأصحاب*، نوشته *بلوی مطر* در دو جلد که به فتن دوران خلافت *عثمان بن عفان* تا قضیه کربلا پرداخته و به توجیه عملکرد یزید و اختلافات او و اصحابش اهتمام ورزیده است.

- همچنین رساله *محمد بن عبدالهادی الشیبانی* که با اشراف علمی *اکرم ضیاء العمری* نگاشته شده و در قالب کتابی با عنوان *مواقف المعارضة فی عهد یزید بن معاویه* ارائه گردیده،^۵ در ضمن اشاره به اتفاقات سال ۶۰ تا ۶۴

۱. *عبدالمجید ناصری داودی*، «مشروعیت یزید از دیدگاه اهل سنت»، ص ۲۴۹-۲۸۲.

۲. *محمد اصغری نژاد*، «احیاء العلوم و تطهیر یزید»، ص ۳۰۳-۲۷۱.

۳. *سیدمصطفی عبدالله زاده*، «نقد دیدگاه ابن تیمیه درباره یزید از منظر علمای اهل سنت»، ص ۱۵-۳۶.

۴. *عبدالرحیم قنوات* و *مصطفی گوهری فخرآباد*، «مسئولیت یزید در واقعه کربلا و شهادت امام حسین»، ص ۳۳-۴۹.

۵. ریاض، دارالطیبه، ۱۴۲۹ق.

هجری، از واقعه کربلا نیز یاد نموده و در آن به جمع‌آوری آراء موافقان یزید پرداخته و بسیاری از بدیهیات تاریخی را نفی کرده است. این اثر رویکردی کلامی - اعتقادی دارد و به ریشه‌یابی تاریخی این تفکر نمی‌پردازد. آنچه پژوهش پیش رو را از آثار پیش گفته متمایز می‌کند توجه به ریشه تفکرات مزبور در متون متقدم، به‌ویژه کتاب پرآوازه *الطبقات الکبری*، اثر ابن سعد است که گویا بیشترین نقش را در شکل‌دهی این تصور در میان جامعه اهل سنت ایفا کرده است.

۱. نظرگاه‌های مختلف درباره یزید

۱-۱. تطهیر یزید در منابع اهل سنت

در میان اهل سنت دو دیدگاه متعارض درباره یزید وجود دارد. از علل اساسی آن، وجود احادیث معارض و مخالف در منابع آنهاست که موجب اتخاذ دو رویکرد متفاوت شده است: غالب اهل سنت با ضعیف دانستن احادیث محکومیت حرکت امام حسین علیه السلام، یزید را به سبب اعمال جنایتکارانه‌اش سرزنش کرده‌اند. این مخالفت در قالب جواز لعن یزید، خود را نشان می‌دهد.

صاحبان مکاتب فقهی اهل سنت، همچون ابوحنیفه، مالک و احمد بن حنبل از زمره جوازدهندگان لعن هستند.^۱ از نظر ابن جوزی (ف ۵۹۷هـ)، جواز لعن یزید، عمل علمای اهل ورع و تقوا بوده و خود وی نیز کتابی در تجویز لعن یزید تصنیف کرده و هر سخنی مخالف این سیره را تحریف حقیقت دانسته است.^۲ آنان با گزارش دیدگاه علمای سلف، به‌ویژه احمد بن حنبل عملکرد یزید را مخالفت صریح با قرآن دانسته، بر مفسد بودن او تصریح نموده‌اند.^۳ گاه نیز حکم به کفر یزید داده‌اند^۴ و راضی بودن یزید به قتل امام حسین علیه السلام را متواتر دانسته‌اند.^۵ علاوه بر این، ارتکاب یزید به معاصی کبیره و اهانت به پیامبر از طریق اهانت به خاندان ایشان را نیز متواتر می‌دانند و بر همین اساس، شک در ملعون بودن او را جایز نمی‌شمارند و عیب‌الله بن زیاد و عمر بن سعد را نیز بدو ملحق می‌کنند و لعن هر کسی را نیز که به یزید متمایل باشد، جایز می‌دانند.^۶ جواز لعن یزید و تقبیح اعمال او نه تنها صحابه پیامبر،^۷ بلکه حتی خلفای عباسی را دربر می‌گیرد؛^۸ به حدی که در بین علما و صاحبان فتوا شایع بوده است که عموم طبقات ترک لعن یزید را بر نمی‌تافتند.

۱. ر.ک: شمس‌الدین ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۲۸۷؛ کمال‌الدین دمیری، حیاة الحیوان الکبری، ج ۲، ص ۳۰۶؛ شمس‌الدین السفارینی الخنبلی، غذاء الألباب فی شرح منظومة الأداب، ج ۱، ص ۱۲۴.
۲. عبدالرحمن بن علی ابن جوزی، الرد علی المتعصب العنید المانع من ذم یزید، ص ۳۴.
۳. همان، ص ۴۰؛ شهاب‌الدین أوسی، روح المعانی، ج ۱۳، ص ۲۲۷.
۴. ملاعلی الپهروی القاری، شرح شفاء، ج ۲، ص ۵۵۲.
۵. مسعود تفتازانی، شرح العقائد النسفیة، ص ۱۰۳.
۶. شهاب‌الدین أوسی، روح المعانی، ج ۱۳، ص ۲۲۷-۲۲۹.
۷. مانند عبدالله بن زبیر، ر.ک: مطهر بن طاهر مقدسی، البدء و التأریخ، ج ۶ ص ۱۳.
۸. محمدبن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۱۰، ص ۶۲.

ابوشامه نقل می‌کند که احمد بن اسماعیل بن یوسف قزوینی وارد بغداد شد و روز عاشورا بالای منبر مشغول سخنرانی گشت. به او گفتند: بر یزید لعن کن! وی خودداری کرد، او را از بالای منبر به پایین انداختند و نزدیک بود کشته شود.^۱

با این حال در هر دوره شماری از اهل سنت دیده می‌شدند که به شکل‌های گوناگون این موضوع را منکر بودند؛ گاه مانند آنچه در پیشینه ذکر گردید، صریح و مستقیم و گاه تلویحی و سرپسته. ابوحامد محمد غزالی (ف ۵۰۵ هـ) از افرادی است که دست داشتن یزید در قتل امام حسین علیه السلام را مورد تردید قرار داده است و ابوبکر بن عربی نیز این تردید را روا داشته است.

پژوهش پیش رو نگاه محمد بن سعد بن معین زهری (ف ۲۳۰ ق)، صاحب کتاب *الطبقات الکبری* را درباره نقش یزید در واقعه کربلا بررسی می‌کند تا بدین وسیله ریشه‌های تفکر تطهیر یزید را در یکی از آثار متقدم و اثرگذار اهل سنت مشخص سازد.

۲-۱. تطهیر یزید در «الطبقات الکبری»

۲-۱-۱. تطهیر اعمال یزید قبل از واقعه عاشورا

چنین به نظر می‌رسد که ابن سعد درصدد تبرئه یزید یا کم‌رنگ نمودن نقش او در واقعه عاشورا و یا موجه جلوه دادن جنایت یزید نسبت به امام حسین علیه السلام برآمده است و مسئولیت آن را متوجه دیگران، از جمله عبدالله بن زیاد می‌سازد. وی اشاره مستقیمی به مقصران حادثه کربلا نمی‌کند و با نقل گفتار یزید^۲ حین مواجهه با گزارشگر فرستاده شده از طرف ابن زیاد معتقد است: اتفاقات کربلا توسط دیگران و بی اطلاع و رضایت قلبی یزید رخ داده است. عباراتی از این دست توسط طبری^۳ و ذهبی^۴ نیز تکرار شده و تأثیر مستقیم آن در افکار و آثار دیگران نیز دیده می‌شود.^۵

نقل عینی این روایات در منابع بعدی، به‌ویژه بلاذری که شاگرد ابن سعد بوده است، می‌تواند نشانگر تأثیرگذاری وی و همفکرانش بر نسل‌های بعدی مورخان باشد. *الطبقات الکبری* با وجود قبول اصل قضیه، در انتخاب، چینش

۱. ابوشامه مقدسی، تراجم رجال القرنین السادس و السابع، ص ۵.

۲. او گفت: «از اطاعت آنها بی کشتن حسین نیز خشنود می‌شدم. خدا پسر سمیه را لعنت کند. به خدا اگر کار وی به دست من بود می‌بخشیدمش. خدا حسین را رحمت کند».

۳. محمدبن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۳۰۷۱.

۴. او می‌نویسد: وقتی سر حسین نزد یزید فرستاده شد، او سر مبارک را میان دست‌های خویش قرار داده، می‌گریست. آنگاه پس از سرودن شعری گفت: «به خدا سوگند! اگر من همراه تو بودم، هرگز تو را نمی‌کشتم». البته خود او این نقل و سخن یزید را ضعیف می‌داند. (شمس‌الدین ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۵، ص ۱۳).

۵. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشرافه ج ۳، ص ۴۱۵؛ ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ۱۹۶۰، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۰؛ ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۱۲۷؛ احمد خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۲، ص ۶۲.

یا تقطیع اخبار، به گونه‌ای عمل کرده که به تطهیر یزید انجامیده است؛ به گونه‌ای که توجه بسیار مورخان و رجال نویسانی که خاستگاهشان شام است، به روایات ابن سعد، چنین می‌نمایند که گزارش‌های ابن سعد دارای ویژگی‌هایی بوده که رضایت ایشان را جلب می‌کرده است.^۱ این ویژگی‌ها می‌تواند دفاع ضمنی روایات ابن سعد از معاویه، یزید و همکاران ایشان و تبرئه آنان از برخوردهای ناروا با امام حسین علیه السلام باشد.

این در حالی است که نامه یزید به حاکم اموی مدینه و دستور به گرفتن بیعت از امام حسین علیه السلام به شهادت منابع کهن و حتی اخبار موجود در *الطبقات الکبری*، عامل اصلی بیرون آمدن امام از مدینه و شروع وقایع عاشورا است. گرچه ابن سعد در کتاب خود مدعی است: یزید خواهان نرمش در گرفتن بیعت بوده،^۲ اما منابع تاریخی^۳ مفاد نامه را به گونه‌ای دیگر گزارش کرده‌اند که در آن به رفتار سخت‌گیرانه امر نموده و به ولید دستور داده در صورت بیعت نکردن، گردن ایشان را بزند و سر ایشان را به شام بفرستد.^۴

دعوت شبانه از امام، اعمال خشونت ولید با امام، به مشورت گرفتن مروان و پیشنهاد گردن زدن امام توسط او، در کنار به همراه بردن جوانان بنی‌هاشم توسط امام و سر آخر، مجبور شدن امام به خارج شدن از مدینه، همگی نشان‌دهنده عدم نرمش و انعطاف در جبهه اموی و دستور یزید مبنی بر سخت گرفتن برای بیعت است. ادعای دستور نرمش در نامه یزید فقط از سوی *الطبقات الکبری* ابن سعد مطرح گردیده است و در هیچ‌یک از منابع گذشته دیده نمی‌شود و منابع بعدی نیز از همین کتاب نقل کرده‌اند.^۵

ادعای ملاطفت یزید و سران اموی فقط به نامه یزید به ولید بن عقبه ختم نمی‌گردد و در دو نامه مروان بن حکم و ولید بن عقبه برای عیب‌الله بن زیاد نیز تکرار شده که در این نامه‌ها، این دو عنصر مخالف اهل بیت، عیب‌الله را به نرمش و عطف با امام سفارش می‌کنند؛ از زبان مروان نقل می‌شود که «حسین محبوب‌ترین فرد نزد اوست!»^۶ به تأیید منابع تاریخی، از جمله خود *الطبقات الکبری*، اخبار عطف و مهربانی در رفتار مروان و ولید، با رفتار آنها در واقعیت - که همراه با تهدید و پیشنهاد قتل و درگیری فیزیکی با امام بود-^۷ در تعارض است.

۱. بر همین اساس، نگاه و گزارش او مورد استقبال کسانی مانند ابن‌عساکر در تاریخ مدینه دمشق، ابن کثیر دمشقی در البداية و النهایة، ابن حجر در الاصابه، شمس‌الدین ذهبی در تاریخ الاسلام و سیر اعلام النبلاء، و جمال‌الدین مزی در تهذیب الکمال قرار گرفته است (عبدالمجید ناصری، انقلاب کربلا/ز دیدگاه اهل سنت، ص ۴۹).

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۴۲.

۳. احمدبن یحیی بلادری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۶۸؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۳۸.

۴. احمدبن ابی‌یعقوب یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۱؛ ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۱۰؛ احمد خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۱، ص ۲۶۲؛ ابن‌نما، مشیر الاحزان، ص ۲۳؛ سید بن طاووس، اللهوف فی قتلی الطوفوف، ص ۴۰، با اندکی تفاوت.

۵. ابن‌عساکر دمشقی، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۴، ص ۲۹۶.

۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۵۱.

۷. همان، ج ۱، ص ۴۴۲.

ابن سعد در نقل اخبار متفرد در این زمینه، به اخبار پیش گفته بسنده نمی‌کند. او با نقل نامه یزید به ابن عباس،^۱ از دلسوزی و عاقبت‌اندیشی یزید در بی‌اعتمادی امام حسین علیه السلام به کوفیان خبر می‌دهد؛ خبری که باز در هیچ‌یک از منابع کهن دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، هنگام ملاقات ابن عباس با امام در مکه نیز هیچ اشاره‌ای به درخواست و یا نامه یزید نشد.^۲

ابن سعد برای تطهیر دستگاه اموی و حاکمان منصوب آنها مدعی می‌شود: امام همان شب درخواست بیعت، شبانه با ابن زبیر مدینه را ترک کردند.^۳ این ادعا در منابع تاریخی رد شده است. گزارش چنین است که امام برخلاف ابن زبیر - که همان شب و از بیراهه عازم مکه شد - در مجلس احضار شبانه ولید حاضر گردیدند و فردای آن روز را هم در مدینه به سر بردند و هنگامی که اصرار و تهدید جانی حاکم مدینه و امویان را در گرفتن بیعت دیدند، از مدینه، از راه اصلی خارج گردیدند.^۴

علت اصلی خروج امام از مدینه، با وجود نگاه ابن سعد - که آن را از سر عجله قلمداد می‌کند -^۵ نبود امنیت جانی امام در مدینه بوده است؛ علتی که در مکه نیز تکرار گردید و امام مجبور به خروج از مکه و حرکت به سوی کوفه شد.^۶

۲-۲-۱. تطهیر اعمال یزید بعد از واقعه عاشورا

دامنه این تطهیر به بعد از حادثه عاشورا نیز کشیده می‌شود. از نگاه ابن سعد، عامل اول پدید آمدن این فاجعه تندروی‌های عبیدالله بن زیاد بوده است. در نقل ابن سعد، یزید پس از شنیدن خبر واقعه صورت گرفته در کربلا، پسر مرجانه را لعن می‌کند و از کشتن امام اظهار تأسف می‌نماید.^۷ این نقلی است که از الطبقات الکبری به آثار دیگر منتقل شده^۸ و با رفتار متناقض منقول از یزید، مانند فراخوانی خاندان امام با وضع اسارت،^۹ چوب به لب و دهان امام زدن و برخورد شدید با اعتراض صحابیان حاضر،^{۱۰} خواندن اشعار کینه‌توزانه نسبت به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله -

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۴۸.

۲. حسین قاضی‌خانی، «نقد دیدگاه ابن سعد در چیدمان گزارش‌هایش از حوادث آغازین و چرایی قیام امام حسین»، ص ۶۹.

۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۴۸.

۴. ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۲۲.

۵. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۴۸.

۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۸۶؛ محمد بن محمد بن نعمان مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۴.

۷. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۸۶.

۸. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۴۱۵؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۰؛ ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص

۱۱۷؛ احمد خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۱، ص ۶۳.

۹. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۸۵.

۱۰. همان، ص ۴۸۶-۴۸۸؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۴۱۵-۴۱۶؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۵؛

ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ علی بن الحسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۱؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۱۹؛

که این اشعار در منابع گوناگون نقل شده است، ولی در تعداد ابیات آن تفاوت‌هایی وجود دارد.^۱ گرداندن خاندان امام با دست و پای بسته شده در شهر و حاضر کردن آنها به همین نحو در کاخ خود^۲ و مواردی دیگر - که خارج از اختیارات و دستورات ابن زیاد و عمال دیگر محسوب می‌گردد - قابل جمع نیست.

از نگاه یزید که ابن سعد آن را اشاعه می‌دهد، عامل دوم پدید آمدن این فاجعه خود امام حسین علیه السلام بوده است. وی به امام سجاد علیه السلام گفت: «پدرت پیوند خویشاوندی را گسست و با سلطنت من ستیز کرد. خدا هم او را دچار عقوبت قطع رحم کرد، و اگر خودم بودم، حسین را نمی‌کشتم!»^۳

ابن سعد در پی آن است که عامل ایجاد واقعه عاشورا و قتل امام و همراهانش را بیعت نکردن حسین بن علی علیه السلام با خلیفه و امام وقت، یزید و عامل این بیعت نکردن را نیز اعتماد نابجا به کوفیان و عجله امام در تصمیم‌گیری قلمداد نماید و از این رهگذر، اثبات کند که حکام اموی با امام درگیری نداشته‌اند و عامل ستیز کربلا عواملی خارج از اراده یزید بوده است.

در گزارش *الطبقات الکبری* آمده است: پیش از فرستادن سرها و خاندان امام، عیدالله، زحر بن قیس جُفیی را برای بیان گزارش کار به دمشق فرستاد. زحر به توصیف رفتار سپاه با امام و کشتگان کربلا پرداخت و امام را انتخابگر جنگ معرفی نمود: «فسرنا الیهیم فخیرناهم الاستسلام و النزول علی حکم عیدالله بن زیاد أو القتال. فاختاروا القتال علی الاستسلام».^۴ او چگونگی کشته شدن امام و همراهان ایشان را ترسیم نموده است. همین گزارش را منابع دیگر بعد از *الطبقات الکبری* نیز نقل نموده‌اند.^۵

یزید در مقابل گزارش زحر گریان شد و از کشتن امام حسین علیه السلام ابراز ناخرسندی کرد و با این بیان که «بدون کشتن حسین هم از اطاعت شما خشنود بودم» و با تمسک به شعری کوفیان و امام را دو عامل وقوع عاشورا معرفی کرد و دامن خود را تطهیر نمود.^۶

مطهرین طاهر مقدسی، البدء و التاريخ، ج ۶ ص ۱۲؛ احمد خوارزمی، مقتل الحسين، ج ۲، ص ۶۳-۶۵؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، مناقب آل ابی‌طالب، ج ۴، ص ۱۱۴؛ ابن اثیر جزیری، الكامل فی التاريخ، ج ۴، ص ۸۵؛ ابن‌نما حلی، مثير الأخران، ص ۹۹-۱۰۰؛ سبطین جوزی، تذکرة الخواص، ج ۲، ص ۱۹۷؛ سیدین طابوس، الهوف فی قتلی الطفوف، ص ۲۳۴؛ حمیدین احمد محلی، الحدائق الوردیه، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ ابن کثیر دمشقی، البداية و النهایه، ج ۸، ص ۱۹۲ و ۱۹۷.

۱. رک: ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵ ص ۱۲۹؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۱۹؛ محمدین حسن فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ج ۱، ص ۱۹۱؛ احمد خوارزمی، مقتل الحسين، ج ۲، ص ۶۵؛ سبط بن جوزی، تذکرة الخواص، ج ۲، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ ابن‌نما حلی، مثير الأخران، ص ۱۰۱؛ ابن کثیر دمشقی، البداية و النهایه، ج ۸، ص ۱۹۲.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۸۸.

۳. همان، ص ۴۸۹.

۴. همان، ص ۴۸۵-۴۸۶.

۵. محمدین جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۵۹-۴۶۰؛ ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۱۲۷؛ محمدین محمدین نعمان مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۸؛ احمد خوارزمی، مقتل الحسين، ج ۲، ص ۶۲-۶۳؛ ابن‌نما حلی، مثير الأخران، ص ۹۸.

۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۸۶.

اخبار/ابن سعد در کتابش از رسیدن خاندان امام به کاخ یزید نیز حاوی نوع برخورد اوست. در خبر اول، بعد از شرح حال امام سجاد^ع، ابن سعد آثار شکستگی در چهره یزید و دستور به باز کردن ریسمان‌ها را گزارش می‌کند.^۱ همچنین یزید ضمن خطاب کردن حضرت سکینه^ع به برادرزاده‌اش، از وضعیت ایجاد شده برای دختران رسول خدا^ص اظهار ناراحتی می‌نماید و تمام جنایت را متوجه ابن زیاد می‌کند و او را مسبب اصلی کشتار معرفی می‌نماید^۲ و در پی آن، دستور برگزاری سه روز عزاداری برای امام حسین^ع را صادر می‌کند. در این عزا - به نقل ابن سعد - تمام زنان بنی‌امیه و همسر یزید گریه کردند و یزید امام را مهتر و سید قریش خواند که گریه بر او حق گریه‌کننده است^۳ و به علی بن الحسین^ع صله داد! در پایان نیز از پیام یزید به مدینه برای گسیل بزرگان بنی‌هاشم و علویان برای همراهی با ماندگان امام^ع خبر می‌دهد. او این بازگشت را با اختیار و انتخاب امام سجاد^ع در پی سؤال یزید می‌داند که به احترام خاندان امام، گروهی از وابستگان خاندان ابوسفیان و دانشمند صاحب جایگاه شام (محرز بن حریت کلبی) را هم با آنها همراه نمود و با احترام و صله فراوان راهی مدینه ساخت!^۴

ابن سعد در چنین اخبار خود، خبر برخورد یزید را با مرد شامی را - که خواهان تصاحب و به کنیزی بردن دختر امام حسین^ع بود -^۵ نقل می‌کند. این در حالی است که برخورد یزید با مرد شامی به خاطر دفاع از خاندان امام نبود، بلکه برای اعتراض شدید زینب کبری^ع صورت گرفت، اگرچه صاحب *الطبقات الکبری* از نقل اصل قضیه و گفت‌وگوی تند حضرت زینب کبری^ع و یزید اجتناب کرده است! اما منابع دیگر به تفصیل بدان پرداخته‌اند.^۶ در خبری دیگر، هنگامی که حامل سر امام (محرز بن ثعلبه عاتدی) با صفاتی زشت ایشان را توصیف می‌کند، یزید به دفاع از جایگاه امام حسین^ع می‌پردازد و در عین حال، با چوبدستی به میان لب‌های امام می‌زند و از نافرمانی امام می‌گوید که مردی از انصار او را شماتت می‌کند. این تعرض در خبر سوم/ابن سعد در *الطبقات الکبری* تکرار شده است.^۸

نقل اخبار خوش‌رفتاری یزید با اسیران، از کتاب/ابن سعد به منابع دیگر راه یافته و باب تطهیر یزید را گشوده

۱. همان، ص ۴۸۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۸۹.

۳. همان.

۴. همان، ص ۴۹۰.

۵. در برخی منابع، این رویداد به جای فاطمه^ع دختر امام حسین^ع به فاطمه دختر امام علی^ع نسبت داده شده است. (احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۴۱۶-۴۱۷؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۱؛ محمد بن علی صدوق، الامالی، مجلس ۳، ص ۱۶۷؛ ابن کثیر دمشقی، البداية و النهايه، ج ۸، ص ۱۹۴).

۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۸۹.

۷. احمد خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۲، ص ۶۹؛ ابن نما حلی، مثير الأحرار، ص ۱۰۰؛ ابن اثیر جزری، الكامل فی التاريخ، ج ۴، ص ۸۵ و ج ۴، ص ۸۶؛ سبطین جوزی، تذکرة الخواص، ج ۲، ص ۲۰۳.

۸. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۸۶.

است؛ به گونه‌ای که عیناً اخبار او در تحلیل‌های دیگران مشاهده می‌شود. ابوبکر بن عربی مالکی می‌نویسد: یزید دستور فرود آمدن اسیران را در منزل خویش صادر کرد و در حق آنان درخصوص خوراک و مانند آن سفارش نمود و اسیران جز با او با کسی زندگی نمی‌کردند و به نعمان بن بشیر دستور داد با احترام آنها را به مدینه بازگرداند!^۱ برخی از دانشمندان اهل سنت، از جمله سبط بن جوزی، ابوالفرج بن جوزی و تفتازانی معتقدند: دستور یزید به قتل امام و اظهار سرور از قتل او متواتر است و این روایات نمی‌تواند به تطهیر او بینجامد.^۲

در این بین جلال‌الدین سیوطی تحلیلی جامع ارائه می‌کند. او می‌نویسد: روایات مربوط به بدرفتاری یزید با اسیران - که تواتر دارد - به بخش نخست رفتار او، یعنی واکنش اولیه وی برمی‌گردد که یزید با اختیار و اراده خود و فارغ از هرگونه عوامل و فشار خارجی انجام داد. مدتی بعد، مردم شام از غفلت و فریب‌خوردگی بر اثر تبلیغات دروغین امویان خارج شدند و بر اثر فعالیت‌های اهل بیت، متوجه حقیقت حادثه کربلا و شخصیت اسیران کربلا گردیدند و به تدریج، خشم و انزجار خود را به یزید و دستگاه اموی نشان دادند. چون نفرت آنان رو به فزونی نهاد و اهل بیت رسول خدا ﷺ در سایه صبر و تبلیغات صادقانه افشاگرانه توانستند بر توطئه و دروغ‌پراکنی بنی‌امیه فائق آیند، یزید به وحشت افتاد و برای فریب دوباره مردم شام و در امان ماندن از خشم و انقلاب آنان، این بار سیاست نرمش و پشیمانی را در پیش گرفت و با تمسک به روابط و ارزش‌های قبیله‌ای - که در جاهلیت ریشه داشت - خود را از نزدیکان امام حسین ﷺ دانست و اشک تمساح ریخت و تمام مصائب و جنایات را به ابن‌زیاد و فرماندهان وی نسبت داد. به همین دلیل، اهل بیت را هم از شام به مدینه فرستاد تا بیش از آن، او را رسوا و منفور همگان نسازند.^۳

صاحب الطبقات الکبری از اتفاقات مسیر انتقال خاندان امام به دمشق و مصائب پیش آمده، همچون در غل و زنجیر کردن،^۴ سوار کردن زنان و کودکان بر محمل‌های بی‌جهاز،^۵ گرداندن آنها در شهرها^۶ و فشارهای روحی و جسمی هنگام ورود به شهر دمشق^۷ خبری نقل نمی‌کند؛ زیرا نقل چنین روایاتی احساسات عامه مسلمانان را نسبت به حقانیت یزید جریحه‌دار می‌کرد. ابن‌سعد در حالی از این گزارش‌ها عبور نموده که از آن بی‌اطلاع نیست.

۱. ابوبکر بن عربی، العواصم من القواصم، ص ۲۴۱.

۲. عبدالمجید ناصری، انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت، ص ۲۵۶.

۳. عبدالرحمن بن ابی‌بکر سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۸۴.

۴. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۴۱۶؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۰؛ محمد بن محمد بن نعمان مفید،

الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۹؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری، ص ۲۵۳.

۵. ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۱۲۷؛ احمد خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۲، ص ۶۲.

۶. ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۱۲۷؛ احمد خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۲، ص ۶۲؛ سبط بن جوزی، تذکره الخواص، ج ۲، ص ۲۰۱.

۷. ابن نما حلی، مشیر الأخران، ص ۹۷؛ سید بن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، ص ۲۲۶-۲۲۸.

۲. عوامل تطهیر یزید توسط ابن سعد

گرچه شماری از نویسندگان و محققان شیعی/ابن سعد را به عثمانی‌گری^۱ و ناصبی‌گری^۲ با تمسک به برخی نشانه‌ها - که وضوح آنها چندان معلوم نیست - متهم کرده‌اند، اما ذکر فضایل علی^{علیه السلام} و خاندانش در این کتاب و جایگاه قابل احترامی که او برای برخی امامان شیعه در این کتاب قایل شده است، می‌تواند به نفی آن نظریه بینجامد و دیدگاهی مخالف و در مقابل آن نظریه قلمداد گردد. البته می‌توان باور داشت که او متأثر از جریان عثمانیه یا نصب بوده است؛ اما این تأثیر چنان نبوده که او را در عداد آنها قرار دهد.

نکته جالب توجه اینکه وی برخی از شخصیت‌های سنی (مانند حماد بن زید و ابوالرؤی اللوسی) را در عداد عثمانیه برشمرده است.^۴ این موضوع می‌تواند حاکی از آن باشد که او خود را از ایشان جدا می‌دانسته است، هرچند می‌توانسته متأثر از آنها بوده باشد. طبعاً تطهیر یزید و مقصر جلوه دادن امام حسین^{علیه السلام} از آورده‌های جریان نصب بوده که بر روی اهل حدیث تأثیر نهاده است.

اما به نظر می‌رسد که عامل اصلی این رویکرد به جریان اهل حدیث بغداد بازمی‌گردد که اندیشه‌های کاملاً متفاوتی با شیعیان داشتند. نگاه افراطی آنان نسبت به خاندان نبوت از گزارش ابن قتیبه دینوری قابل مشاهده است. به نوشته او آنان چون غلو روافض را در حق حضرت علی^{علیه السلام} دیدند، در کاستن از قدر و حق او همداستان شدند. بنابراین او را به همدستی در قتل عثمان متهم کردند، از زمره پیشوایان هدایت خارجش کردند و او را جزو ائمه فتن شمردند. بسیاری از این محدثان از ذکر فضایل ایشان کوتاهی کردند، و حال آنکه این احادیث سند درستی دارند. آنها پسرش امام حسین^{علیه السلام} را شورشی و تفرقه‌افکن در میان امت معرفی کردند و به استناد حدیث پیامبر^{صلی الله علیه و آله} او را مهدورالدم اعلام نمودند. آنان از پیامبر روایت کردند که «هرکس بر امت من در حالی که با هم اتفاق دارند، خروج کند، هر جا یافتیدش بکشید».^۵

۱. سیدعبدالله حسینی، «گزارش محمدبن سعد از زندگی و قیام امام حسین»، بخش اول: مخالفان حکومت حضرت علی خود را «علی دین عثمان» می‌خواندند. از این تاریخ به بعد، به طرفداران مظلومیت عثمان و مخالفان حکومت حضرت علی «عثمانیه» اطلاق شد. عثمانیه با شروع خلافت معاویه به سب و لعن امام پرداختند. آنان امام را جزو خلفای راشدین نمی‌شمردند. عثمانیه به تدریج از عثمان کناره گرفتند و بیشتر در پی اثبات برتری شیخین بر امام علی بودند. کتاب العثمانیه جاحظ نمونه کامل این رویکرد است (پاتریشیا کرون، عثمانیه، ص ۲۲۶). تأثیر عمیق عثمانیه بر اهل سنت در مباحثی همچون «نگاه به سلطان جائز» و «بحث عدم خروج علیه سلطان» خود را نشان می‌دهد (همان). ابن سعد درست در موضوع مسئولیت یزید، متأثر از دیدگاه ایشان در این دو موضوع بوده است. عمر عثمانیه از قرن چهارم فراتر نرفت. اهالی بصره عموماً به عثمانیه مشهور بودند (همان، ص ۲۲۷) و ابن سعد هم بصری بود، هرچند نیمه دوم عمرش را در بغداد و در معیت واقعی به سر برد.

۲. محمدتقی سستری، قاموس الرجال، ج ۹، ص ۲۸۵. «نصب» و «ناصبی» به معنای دشمنی با حضرت علی و یا اهل بیت در متون شیعه سده‌های نخستین کاربرد داشته است. مفهوم خاص و فقهی «ناصبی» به ابراز خصومت و برپایی جنگ بر ضد امام معصوم اطلاق می‌شود (مهدی مجتهدی، «معناشناسی ناصبی‌گری با تأکید بر متون امامیه تا قرن هفتم»، ص ۱۶۴ و ۱۷۹).

۳. برای نمونه، برشمردن افتخارات جنگی امام علی (ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۱۱-۱۴)، حدیث منزلت (همان، ج ۳، ص ۱۵)، حدیث شقی‌ترین امت (همان، ج ۳، ص ۲۱)، فضایل ایشان از زبان امام حسن (همان، ج ۳، ص ۲۳) و حدیث تقلین (همان، ج ۲، ص ۳۴۷).

۴. همان ج ۷، ص ۲۸۶ و ج ۴، ص ۳۴۱.

۵. ابن قتیبه دینوری، الإمامة و السياسة، ص ۵۴.

روشن است که ابن سعد یک محدث - مورخ قابل اعتماد اهل حدیث عراق و حجاز است و این از اعتماد کامل پیشوای محدثان بغدادی، یعنی احمد بن حنبل به او (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۲) و قدح نشدنش توسط محدثان و رجالیان سنی معلوم است.^۱ تنها حکایتی از تکذیب وی توسط یحیی بن معین (ف ۳۳۳ق) وجود دارد که محدثان بزرگی نظیر ابن حجر و سمعانی کوشیده‌اند تا وی را از این اتهام میرا سازند (همان).

این اقبال عام به او بدان سبب است که وی در اثر تاریخی - رجالی اش، خود را ملزم به رعایت دقیق دیدگاه‌ها و باورهای آنها کرده است و از همین رو برخلاف استادش *واقعی* که آماج طعن و انتقاد شدید محدثان - که کار رجالیان قرن‌های بعد را هم انجام می‌دادند - قرار گرفت،^۲ از شمشیر تیز انتقاد آنان در امان ماند.

یکی از مؤلفه‌های اعتقادی اهل حدیث که شاید کلیدی‌ترین آنها نیز باشد، اندیشه «اطاعت از ائمه / حاکمان / خلفا» با استناد به آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء: ۵۹) و روایات متعددی است که از سوی آنها نقل شده و در این کتاب به فراوانی آمده است.^۳ آنان در تفسیر روایات نبوی درباره ائمه دوازده‌گانه بعد از پیامبر اکرم ﷺ نیز حاکمان را امام دانسته و اطاعت از آنها را واجب شمرده‌اند و از آنها به ترتیب نام می‌برند.^۴

بر این اساس، نه تنها اطاعت از حاکم مسلمانان واجب است، بلکه مخالفت و خروج و قیام علیه آنها به معنای مخالفت با حکم خدا و پیامبر ﷺ است و خارجی حکم باغی را دارد. لازمه اطاعت از حاکمان، تطهیر ایشان است از هر آنچه بود و می‌توانست شایستگی ایشان را برای اطاعت با تردید جدی مواجه کند. این اندیشه را باید در کنار باور همگانی تر «عدالت صحابه» دانست که تقریباً لازم و ملزوم یکدیگرند.

نگاهی به موضع ابن سعد در قبال حوادث و شخصیت‌های مهم تاریخ صدر اسلام به خوبی بیانگر این حقیقت است که وی به مثابه یک مورخ - محدث کوشیده است تصویری حتی‌الامکان کامل و مطلوب از شخصیت‌های صدر اسلام نشان دهد. برای نمونه، تصویری که او از زمان انتخاب ابوبکر برای خلافت نشان می‌دهد جوّی آرام و بی مشاجره و رضایت همگانی از انتخاب اوست.^۵ لیکن درباره یزید کار دشوارتر است؛ زیرا این شخص نه از حیث ویژگی‌های فردی لیاقت چنین اطاعتی را داشت و نه اعمال ننگینش جایی برای دفاع از او باقی می‌گذاشت. از این رو

۱. عبدالکریم سمعانی، الانساب، ج ۵، ص ۸؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۳۶۹؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۹، ص ۱۸۲؛ محمدبن احمد ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۲، ص ۱۱ و ج ۳، ص ۵۶۰؛ همو، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۶۶۵.

۲. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۱۳ به بعد.

۳. جلاله زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۵۲۴.

۴. برای نمونه: ابن حجر عسقلانی می‌گوید: خلفای دوازده‌گانه رسول خدا ﷺ عبارتند از: ۱. ابوبکر، ۲. عمر، ۳. عثمان، ۴. علی، ۵. معاویه، ۶. یزید، ۷. عبدالملک مروان، ۸. ولیدبن عبدالملک، ۹. سلیمان بن عبدالملک، ۱۰. یزیدبن عبدالملک، ۱۱. هشام بن عبدالملک، ۱۲. ولیدبن یزیدبن عبدالملک (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱۳، ص ۲۱۴). افرادی همچون جلال‌الدین سیوطی و ابن تیمیه نیز در آثار خود، مصداق تعیین کرده‌اند.

۵. حسین محمد جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ۱۳۸۰، ص ۵۰.

ابن سعد با برجسته کردن دفاع یزید از خود با ادعای نارضایتی از اعمال/ابن زیاد،^۱ می‌کوشد کل واقعه کربلا را با همین روش توجیه کند. از این رو وقایع را طوری جلوه می‌دهد که گناه این حادثه به دوش دیگران بیفتد و جایگاه یزید به منزله خلیفه مسلمانان که اطاعت از او واجب است، به خطر نیفتد.

برای شناخت انگیزه مسیبان واقعه عاشورا، قتل امام حسین علیه السلام و همچنین آثار نگاشته شده در مسیر این تفکر، با همین برداشت آنان از مفهوم «امام»، «امامت» و «ولی‌امر» روبه‌رو خواهیم شد. برخی ماجراهای رخ داده در آن زمان، نوع نگاه توده مردم به یزید را مشخص می‌کند؛ از جمله:

قبول استلحاق یزید به *ابوسفیان*^۲ به‌مثابه قبول دستور امیر وقت؛ بررسی سخنان والی کوفه (*نعمان بن بشیر*) با اینکه یزید او را عنصر قابلی برای مقابله با امام نمی‌دانست،^۳ پس از ورود *مسلم بن عقیل* رضی الله عنه درباره عدم مخالفت با امام وقت (یزید)؛^۴ سخنان *عبیدالله بن زیاد* پس از دستگیری *هانی بن عروه*؛ دعوت مردم به اطاعت از یزید به‌مثابه امام، ریسمان الهی و عنیت اطاعت خدا؛^۵ و مشاجره *مسلم بن عقیل* رضی الله عنه و *مسلم بن عمرو باهلی*.^۶

در آوردگاه کربلا نیز رد پای این نگاه به «امامت» و «ولوالامر» و نقش آن در حضور و عمل سپاهیان دیده می‌شود؛ مانند: نامه *ابن زیاد* به حر بن یزید ریاحی؛^۷ گفتار یکی از فرماندهان سپاه یزید به نام *عمرو بن حجاج زبیدی*؛^۸

۱. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۱، ص ۴۸۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۵۹؛ ج ۲، ص ۱۷۳، ح ۶۴۸ و ح ۶۴۹.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۵۹.

۴. او زبان به تهدید گشوده، چنین می‌گوید: ... اگر رو در روی من بایستید و بیعت خود را بشکنید و با امام خود [یعنی یزید] مخالفت کنید، سوگند به الله - که جز او خدایی نیست - تا وقتی که قبضه شمشیر در دستم بماند، شما را با شمشیر می‌زنم، اگر چه هیچ‌یک از شما مرا یاری نکنند. امیدوارم در میان شما، حق‌شناسان بیش از کسانی باشند که باطل به هلاکشان می‌کشاند (محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۵۶).

۵. ... ای مردم! به طاعت خدا و امامان خود درآویزید و اختلاف و تفرقه نوزید که هلاک خواهید شد (محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۶۸).

۶. هنگامی که مسلم بن عقیل را دستگیر کرده، به قصر ابن زیاد آوردند، میان او و مسلم بن عمرو باهلی مشاجره‌ای در گرفت که نگاه جامعه اهل سنت آن روز و دو متخاصم امام حسین را به روشنی نشان می‌دهد. در این مشاجره مسلم بن عمرو مسلم بن عقیل را سرزنش کرد و گفت: من فرزند کسی هستم که حق را شناخت، آنگاه که تو آن را نشناختی، و برای امامش (یعنی یزید) خیر خواهی کرد، آنگاه که تو به او خیانت کردی، و حرف شنید و اطاعت کرد، آنگاه که تو نافرمانی کردی و مخالفت وزیدی (محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۷۶).

۷. ابن زیاد در نامه‌ای که به حر بن یزید نوشت، دستور داد کاروان امام حسین را متوقف کند. این نامه را به همراه شخصی از قبیله کنده فرستاد. ابوالشعنا زبیدن زبیدن مهاصر - که هم‌قبیله او بود - به آن شخص گفت: «مادرت به عزایت بنشیند! این چیست که برایش آمده‌ای؟ آن شخص نیز با حالت حق به جانب پاسخ داد: «برای چه آمده‌ام؟ امام خود را فرمان برده‌ام و به بیعت خویش وفا کرده‌ام». ابوالشعنا گفت: «خدایت را نافرمانی کردی و امامت را در هلاک خویش فرمان بردی. ننگ و آتش برای خود به دست آوردی. خداوند فرموده است: «و آنان را امامانی قرار دادیم که به آتش فرامی‌خوانند و روز قیامت یاری نمی‌شوند». مقصود، امام توس (محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۰۸).

۸. او در روز عاشورا فریاد می‌زد: «ای کوفیان! بر فرمانبرداری خود و همراهی جماعت بمانید و در کشتن کسانی که از دین بیرون رفته و با امام [یعنی یزید] مخالفت کرده‌اند، تردید به خود راه ندهید (همان، ص ۴۳۵).

نگاه شمر به عملکرد و جایگاه خود بعد از خلق آن فجایع^۱ در حالی که صاحب *الطبقات الکبری* او را قاتل امام می‌داند؛^۲ رجزهای قتله کربلا که منبعی ارزشمند به شمار می‌رود و نشانگر بسیاری از نگاه‌های اعتقادی و کلامی است؛^۳ و همچنین ذکر روایاتی که در آنها فحولی از اهل اسلام، امام را از تقابل با امیر وقت بازمی‌داشتند (از جمله ابوسعید خدری که می‌گفت: «و لا تخرج علی امامک»^۴).

ابن سعد کوشیده است مضمون تاریخ را چنان تفسیر نماید که علاوه بر اینکه آراء و مبانی کلامی را ابطال نکند، آن وقایع را نیز تأیید نماید و به نوعی، جنبه رئایی و عاطفی عاشورا را نیز بپذیرد. برای نمونه، روایات متعددی آورده است درباره پیشگویی شهادت امام حسین علیه السلام توسط *جبرئیل* و آوردن خاک کربلا برای پیامبر صلی الله علیه و آله و گریستن ایشان بر او^۵ و حوادث شگفت‌آوری که بعد از واقعه کربلا روی خواهد داد (مانند خون باریدن از آسمان^۶ و سرخ شدن رنگ آسمان برای مدت شش ماه بعد از شهادت امام^۷).

اما در جنبه جنایی آن، به گونه‌ای دیگر به تفسیر پرداخته و برای دستیابی به این مهم، با هدف توجیه عمل یزید، گزاره‌ای را با عنوان «بی اطلاعی و نارضایتی یزید» از ماجرای عاشورا مطرح کرده است؛ امری که برخلاف تواتر تاریخی است.^۸

این نگاه - که توسط *ابن سعد* بدان دامن زده شده است - در دانش‌آموختگان مکتب «اهل حدیث» بغداد و شام با شدت و ضعف تبلوری بسزا دارد و در زمان‌های بعد، افرادی همچون *ابوحامد غزالی* (ف ۵۰۵ق)، و *ابوبکر بن عربی* (ف ۵۲۳ق) و *ابن تیمیه* (ف ۷۲۸ق) دست به دفاع از عملکرد یزید و یا تبرئه او زدند.^۹

۱. روایت کرده‌اند که شمر بن ذی‌الجوشن پس از نماز صبح می‌گفت: «خدایا! تو شریفی و شرافت را دوست داری و می‌دانی که من هم شریفم. پس مرا بیامرز». ابواسحاق به او گفت: «چگونه خدا تو را بیامرزد، در حالی که به سوی پسر دختر رسول خدا بیرون رفتی و بر کشتن او یاری دادی؟» شمر گفت: «ای وای، چه می‌کردیم؟ امیران ما چنین دستور دادند و ما با آنها مخالفت نکردیم و اگر با آنها مخالفت می‌کردیم، از این خران پست‌تر بودیم» (شمس‌الدین ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۵، ص ۱۲۵ و ۱۲۶).

۲. *ابن سعد، الطبقات الکبری*، ج ۱، ص ۴۷۳.

۳. قاتل بریر بن خضیر به نام کعب بن جابر در شعری می‌گوید: «اگر عبدالله را دیدی به او خبر بده که من گوش به فرمان خلیفه‌ام». او سال‌ها بعد همچنان به جنایات خود افتخار می‌کرد و در دعوای خود می‌خواند: «خدایا! ما وفا کردیم. پس ما را مانند کسانی که خیانت کردند، قرار مده» (محمدبن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۳۳).

۴. *ابن سعد، الطبقات الکبری*، ج ۱، ص ۴۴۵.

۵. *ابن سعد، ترجمه الامام الحسین*، ص ۴۶ و ۴۸-۵۰.

۶. همان، ص ۹۰.

۷. همان، ص ۹۱.

۸. مثلاً، عبدالله بن زیاد در نامه‌ای به امام حسین نوشت: «ای حسین! به من خبر رسیده که در کربلا منزل گزیده‌ای. یزیدین معاویه نیز برای من نوشته است: بر بالشی تکیه ندهم و از نان سیر نشوم (کتابه از اینکه به سرعت به مسئله شما رسیدگی کنم) تا اینکه یا تو را به خداوند ملحق کنم یا حکم من و یزید بن معاویه را بپذیری. و السلام» (ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۸۴-۸۵؛ احمد خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۱، ص ۳۴۰).

۹. محمد غزالی، احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۳۴؛ ابوبکر ابن عربی، العواصم من القواصم، ص ۲۲۷ - ۲۲۸؛ ابن تیمیه، منهاج السنه (۱۴۰۶)، ج

۴، ص ۷۴۲.

نتیجه گیری

ابن سعد از جمله کسانی است که به واقعه عاشورا و تبعات تاریخی آن اهتمام ورزیده و در اثر مهم و تأثیرگذار خود *الطبقات الکبری* به نحو مبسوط و ویژه به این موضوع با عنوان «مقتل الحسین» پرداخته و در ضمن گزارش اخبار عاشورا به موضوع نقش یزید در واقعه عاشورا حساسیت نشان داده است. وی با چینش خاص اخبار، گزینش آنها و یا تقطیع و تفصیل اخبار، به مخاطب خود القا می کند که یزید نقش اساسی در واقعه نداشته و آنچه موجب این جنایت خونبار و غیر انسانی شده عواملی خارج از اختیار یزید بوده است.

او با متهم نمودن امام به گسستن صله رحم از زبان یزید، تأکید چندین باره بر بی وفایی کوفیان، فریبکاری ابن زبیر، فقدان تحلیل ساختاری در رفتار امام و سر آخر، زیاده روی سپاه دشمن در ستیزه جویی با امام و متهم ساختن سران لشکر (مانند ابن زیاد و عمر بن سعد) بر این تحلیل خود تأکید می ورزد و در برشماری عوامل عاشورا یزید را خالی از هر نقشی قلمداد می نماید، بلکه در مواردی او را دلسوز و ترمیم کننده تبعات عاشورا نشان می دهد. این دیدگاه در قرون بعد، در آثار نویسندگان اهل سنت رواج یافته و به مثابه یک قاعده دنبال گردیده است.

عامل اصلی اتخاذ چنین رویکردی توسط ابن سعد به اندیشه او درباره وجوب اطاعت از ائمه یا حاکمان برمی گردد که بنا بر باور آنها، یزید بن معاویه یکی از همین حاکمان بود. ابن سعد برای آنکه اطاعت از او را به چشم مسلمانان نیکو جلوه دهد، می کوشد او را از رخدادهای کربلا و قتل نوه پیامبر ﷺ و خاندانش میرا سازد و چنین جلوه گر کند که یزید تنها به بیعت امام راضی بود و طبعاً امام هم باید همانند سایر مسلمانان مطیع و متقی از اولی الامر زمانش فرمانبرداری می کرد و در پی ایجاد اختلاف بین امت مرحومه اسلامی نمی افتاد!

با چنین استدلالی نه کار یزید، بلکه تصمیم ابا عبدالله الحسین ﷺ در شورش علیه امام زمان خود یزید، اشتباه بود.

منابع


- ابن تیمیه، احمد، *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة*، تحقیق محمدرشاد سالم، عربستان، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، ۱۴۰۶ق.
- ابن اثیر، أبو الحسن علی بن محمد جزری، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ق.
- ابن اعثم، أبو محمد أحمد بن اعثم الكوفي، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن اکثم کوفی، احمد، *الفتوح*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق،
- ابن جوزی، أبو الفرج عبدالرحمن بن علی، *الرد علی المتعصب العنید المانع من ذم یزید*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.
- ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل شهاب الدین احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- _____، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۰۰ق.
- ابن خلکان، أبو العباس شمس الدین احمد بن محمد، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۳.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع البصری، *الطبقات الکبری متمم الصحابة الطبقة الخامسة*، تحقیق محمد بن صامل السلمی، طائف، مکتبة الصدیق، ۱۴۱۴ق.
- _____، *الطبقات الکبری*، به کوشش جمعی از مستشرقین، لیدن، مطبعة بریل، ۱۹۰۴-۱۹۱۸.
- _____، *الطبقات الکبری*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴.
- _____، *الطبقات الکبری*، مقدمه احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۸م.
- _____، *ترجمة الامام الحسين و مقتله*، تحقیق سیدعبد العزیز طباطبایی زیدی، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۵ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابي طالب*، تصحیح لجنة من اساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۶ق.
- ابن عربی، ابوبکر، *العواصم من القواصم*، جده، الدار السعودیة، ۱۳۸۷ق.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، *تاریخ مدینة دمشق. محقق عمرو بن غرامة العمرویی*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
- ابن قتیبه دینوری، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، *الإمامة و السیاسة*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰ق.
- ابن کثیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر قرشی دمشقی، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- ابن نما، نجم الدین جعفر بن محمد بن علی، *شیر الأحرار*، النجف الأشرف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۶۹ق.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *مقاتل الطالبین*، به کوشش السید احمد صقر، قم، اسماعیلیان، ۱۹۷۰.
- ابوحنیفه دینوری، احمد بن داود، *الأخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قاهره، دار احیاء الکتب العربی، ۱۹۶۰م.
- ابوشامه مقدسی، عبد الرحمن، *تراجم رجال القرنین السادس و السابع المعروف بالذیل علی الروضتین*، دار الکتب العلمیة الطبعة: الاولى، ۱۴۲۲ق.
- اصغری نژاد، محمد، «احیاء العلوم و تطهیر یزید»، ۱۳۹۰، کوثر معارف، ش ۱۹، ص ۲۷۱-۳۰۰.
- الوسی، شهاب الدین محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ق.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، *انساب الاشراف*، تحقیق محمدباقر المحمودی، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۳۹۷ق.
- بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة*، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۹ق.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح العقائد النسفیة*، قاهره، مکتبة الکیلیات الأزهریة، ۱۴۰۷ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *البيان و التیسین*، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
- جعفری، حسین محمد، *تشیع در مسیر تاریخ*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴.
- حسینی، سید عبدالله، «گزارش محمد بن سعد از زندگی و قیام امام حسین»، ۱۳۸۸، *سخن تاریخ*، ش ۵، ص ۳۳-۷۸.

- خطیب بغدادی، ابی بکر أحمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
- خوارزمی، موفق بن احمد، *مقتل الحسین*، تحقیق محمد سماوی، قم، دار انوار الهدی، ۱۴۱۸ ق.
- دمیری، کمال الدین محمد بن موسی، *حیة الحیوان الکبری*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
- ذهبی، شمس الدین أبو عبدالله محمد بن أحمد، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام التدمری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
- _____، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ ق.
- زمخشری، جارالله، *الکشاف*، قم، ادب حوزة، ۱۴۰۷ ق.
- سبط ابن جوزی، *تذکرة الخواص*، تهران، مکتبة نینوا، بی تا.
- السفارینی الحنبلی، شمس الدین محمد بن احمد *غذاء الالباب فی شرح منظومة الاداب*، مصر، مؤسسة قرطبة، ۱۴۱۴ ق.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم، *الانساب*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۹ ق.
- سیدین طاووس، *اللاهوف فی قتلی الطفوف*، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۷ ق.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر، *تاریخ الخلفاء*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۷ ق.
- صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بابویه قمی، *الامالی*، تحقیق، قسم الدراسات الاسلامیة، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری بأعلام الهدی*، قم، آل البیت، ۱۴۱۷ ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک (تاریخ الطبری)*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ ق.
- عبدالله زاده، سید مصطفی، «نقد دیدگاه ابن تیمیة درباره یزید از منظر علمای اهل سنت»، ۱۳۹۸، *سراج منیر*، ش ۳۵، ص ۱۵-۳۶.
- غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء العلوم*، ترجمه زین الدین العرانی، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
- قتال نیشابوری، محمد بن حسن، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، دلیل ما، ۱۴۲۳ ق.
- قاضی خانی، حسین، «نقد دیدگاه ابن سعد در چیدمان گزارش هایش از حوادث آغازین و چرایی قیام امام حسین»، ۱۳۹۹، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ش ۴۸، ص ۶۹-۸۲.
- قنات، عبدالرحیم و مصطفی گوهری فخرآباد، «مسئولیت یزید در واقعه کربلا و شهادت امام حسین»، ۱۳۹۶، *پژوهش های تاریخی*، ش ۳۶، ص ۳۳-۴۹.
- کرون، پاتریشیا، «عثمانیه»، ترجمه مهدی فرماینان، *حکمت و فلسفه اسلامی*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۲۲۵-۲۳۴.
- مجتهدی، مهدی، «معناشناسی ناصبی گری با تأکید بر متون امامیه تا قرن هفتم»، *امامت پژوهی*، ش ۱۳، ص ۱۶۱-۱۸۳.
- محلّی، حمید بن احمد بن محمد، *الحدائق الوردیة فی مناقب الائمة الزیدیة*، تحقیق مرتضی بن زید محطوری حسنی، صنعاء، مکتبة بدر، ۱۴۲۳ ق.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسن بن علی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
- مفید، محمد بن محمد، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- مقدسی، مطهرین طاهر، *البدء و التاریخ*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، بی تا.
- ملاهری قاری، علی، *شرح الشفا*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
- ناصری داوودی، عبدالمجید، «مشروعیت یزید از دیدگاه اهل سنت»، ۱۳۸۲، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ش ۲، ص ۲۴۹-۲۸۲.
- _____، *انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر، بی تا.

تأثیر اندیشه اخباریگری در افول و سقوط تمدن شیعی - ایرانی صفویه

محمدعلی کرمانی نسب / دانشجوی دکتری تاریخ اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

kermaninasab@chmail.ir

 orcid.org/0009-0007-5390-6243

مهدی ابوطالبی / استادیار گروه تاریخ اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

abotaleby@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۰

چکیده

دوره صفویه یکی از دوره‌های تمدنی ایران است که هویت و فرهنگ کنونی ایران یادگار آن عصر تمدنی است. این تمدن باشکوه و قدرتمند توسط تعدادی از سربازان افغان که از سلاح‌های ابتدایی برخوردار بودند، از بین رفت. آیا هیچ انسان اندیشمندی می‌تواند باور کند که تمدن عظیم صفوی به آسانی و تنها با قدرت نظامی از بین رفته باشد؟ یا علل دیگری دارد که این تمدن را به یک طبل توخالی تبدیل کرده بود؟ سؤال اصلی مقاله حاضر آن است چه علتی سبب شد که دولت صفوی اقتدار خود را از دست بدهد و با کوچک‌ترین ضربه از هم بپاشد؟ فرضیه مقاله بر این است که گسترش اخباریگری و کم‌رنگ شدن علوم عقلی در حوزه علوم عصر صفویه سبب شد عقلانیت و تفکر و نیروسازی انسان متفکر از جامعه حذف شود. طبیعی است هنگامی که علوم عقلی تضعیف شود و غلبه علمی با علوم نقلی و رویکرد اخباری باشد، سبب می‌شود علم قابل توجهی تولید نگردد و تفکر و عقل‌گرایی در جامعه کم گردد و به تبع آن نگاه‌های خرافی در جامعه گسترش یابد. برای اثبات این فرضیه از طریق مراجعه به منابع دست اول و گزارش‌های نویسندگان داخلی و خارجی از دوره صفویه، وضعیت مراکز علمی و روش مدیریتی دوران اوج و افول تمدن صفوی بررسی گردید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در دورانی که صفویه از لحاظ قدرت سیاسی، معماری، هنر، شهرسازی و غیر آن در اوج بود، نگاه حاکمیت و شخصیت‌هایی که در ساختار قدرت بودند و برنامه درسی مدارس و مراکز علمی نگاه‌های عقلانی و فلسفی بود و بعد از اینکه این نگاه‌ها و رویکردها در مراکز علمی و در بین شخصیت‌های سیاسی کم‌رنگ شد و رویکرد اخباری و نگاه‌های غیرعقلی و به تبع آن، خرافات گسترش یافت، صفویه رو به افول رفت و در نهایت، دولت صفوی سقوط کرد.

کلیدواژه‌ها: صفویه، علوم عقلی، اخباریگری، خرافات، تمدن ایرانی اسلامی، افول تمدنی.

یکی از دوره‌های تمدنی ایران، عصر تمدنی صفوی است. در این دوره تمدن اسلامی بار دیگر در ایران شکل گرفت، اما با این تفاوت که کشور ایران در استقلال کامل بود و تحت سلطه زعامت هیچ قدرت دیگری قرار نداشت. دانشمندان و متفکران دوره صفوی بر پایه آموزه‌های اسلامی برگرفته از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و ایران، تمدن شیعی را ایجاد کردند. تمدن ایران در عصر صفوی به اذعان سفرنامه‌نویسان غربی و از آثار به‌جامانده از آن عصر با تمدن غرب در آن عصر برابری و بلکه در برخی از زمینه‌ها برتری داشته است. تمدن صفوی را می‌توان همانند سایر تمدن‌ها، به سه دوره «تأسیس»، «اوج و اعتلا» و در نهایت، «افول» تقسیم‌بندی کرد. تمدن در یک زمان ساخته می‌شود و در زمانی به اوج قدرت و اعتلای خود می‌رسد و اگر رشد آن متوقف شود؛ یعنی زمان نابودی تمدن فرارسیده است و در عصر صفویه بعد از شاه‌عباس دوم این اتفاق افتاد.

این مقاله به دنبال بررسی علت این اتفاق است. به تعبیر دیگر، این مقاله درصدد است علت اصلی افول و در نهایت، زوال تمدن و دولت صفوی را بررسی کند.

ستون اصلی تمدن‌سازی بر انسان‌سازی و نیروی فعال جامعه متمرکز است؛ زیرا نیروی انسانی فعال و خلاق است که تمدن را ایجاد می‌کند. بنابراین به هر نسبت نیروی انسانی کارآموده‌تر و کارآمدتر باشد تمدن ایجادشده نیز پویاتر و مترقی‌تر خواهد بود و در رسیدن به اهداف کمال و سعادت انسانی نزدیک‌تر است. یکی از علت‌های اصلی افول و در نهایت، فروپاشی تمدن، سقوط و ناتوانی نیروی انسانی کارآمد در تمدن‌هاست. نیروی انسانی در هر جامعه نیز در فضای علمی و آموزشی آن جامعه تربیت می‌شود.

شکل‌گیری تمدن در غرب و رشد برخی علوم و فناوری‌ها، ناشی از تقویت اندیشه‌های عقلی و کاربست آن در نظام آموزشی بود؛ زیرا نظام آموزشی جامعه را می‌سازد. حال اگر این نظام آموزشی متکی بر فلسفه و علوم عقلی باشد کارایی و پیشرفت آن نظام بیشتر خواهد بود. یکی از ریاضیدانان قرن ۱۹ میلادی می‌نویسد: «تاریخ نشان می‌دهد که هر رئیس کشوری که به ریاضیات، یعنی منبع مشترک تمام علوم مثبت احترام گذاشته و ریاضیدانان را تشویق کرده، دوران حکومت او درخشان‌تر و افتخارات او طولانی‌تر بوده است»^۱.

مرور تاریخ تمدن اسلامی قرن چهارم و پنجم قمری ما را متوجه این نکته می‌کند که تا وقتی علوم عقلی و فلسفی در ایران آن عصر رواج داشته، تمدن اسلامی شکل گرفته و پیشرفت‌های خوبی در زمینه همه علوم و دیگر زمینه‌های تمدنی به وجود آمده است. اما با ظهور غزالی و حمله به فلسفه، رکود علمی حاصل شد و نتیجه این رکود علمی زوال تمدن اسلامی بود. به نظر می‌رسد دقیقاً همین اتفاق در عصر صفویه گریبانگیر تمدن صفویه گردید.

فرضیه این مقاله آن است که در دوران صفویه، اوج تفکرات فلسفی و علوم عقلی در نیمه‌های آن، یعنی دوران شاه‌عباس اول تا دوران شاه‌عباس دوم بود. در این دوران فیلسوفان و ریاضیدانان مطرحی پا به عرصه جامعه

گذاشتند. از همین رو این دوره اوج پیشرفت دولت صفویه به‌شمار می‌رود. نگاه عقلی به مباحث، جامعه را از حالت رکود و سستی بیرون آورده، به تکاپو در همه رشته‌ها وا می‌دارد. فلسفه سبب می‌شود مسئله‌های جدیدی روبه‌روی انسان ایجاد گردد و در پی پاسخ‌گویی به این مسائل برآید.

از نیمه دوم صفویه با ظهور اخباریگری و گسترش آن، وضعیت دگرگون شد. اخباریگری که با نگارش کتاب *فوائد المدنیه* در نقد روش اجتهادی و اصولی شیعه، توسط ملا محمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۰) آغاز شد، تأثیر زیادی بر فضای فکری و تمدنی صفویه گذاشت.

مهم‌ترین دیدگاه‌های *استرآبادی* که به‌مثابه شاخص‌های اخباریگری شناخته می‌شود، عبارتند از:

۱. عدم حجیت ظواهر قرآن و ضرورت مراجعه به اخبار؛ زیرا مخاطب قرآن صرفاً معصومان علیهم‌السلام هستند. در نتیجه ظواهر قرآن که بخش مهمی از آیات قرآن را تشکیل می‌دهد، تنها در صورت ورود تفسیر از سوی معصومان علیهم‌السلام حجیت است و بی روایات تفسیری، حجیت ندارد.

۲. عدم حجیت حکم قطعی عقل.

۳. اعتبار بی‌اندازه اخبار؛ به این تعبیر که همه روایات کتب اربعه حجیت دارند و نباید به بهانه خبر واحد بودن یا وجود برخی اشکالات سندی، از عمل به آنها چشم پوشید.

۴. عدم حجیت روش اجتهادی در دستیابی به احکام شرعی؛ در نتیجه، تقلید غیر مجتهد از مجتهد وجهی نخواهد داشت، بلکه باید با عمل به روایات معصومان علیهم‌السلام از آنها تقلید نمود، نه از دیگران.

۵. عمل به احتیاط در مسائل نو که حکم آن در روایات نیامده است؛ در این زمینه باید توقف و احتیاط نمود، نه آنکه اصل «برائت» جاری شود.

۶. معتبر نبودن قواعد غیر روایی اصول فقه.^۱

قبل از اینکه اندیشه اخباری بر حوزه‌های علمی ایران سایه بیندازد علوم گوناگونی در حوزه‌های علمی ایران تدریس می‌شد؛ از جمله ریاضی که برای ساخت‌وساز سازه‌های شهری بسیار اهمیت داشت. به‌کارگیری این علم را در سازه‌های باقی‌مانده از عصر صفوی می‌توان اکنون نیز ملاحظه کرد. اما با تأسف، از دوران سلطنت شاه‌سلیمان و شاه‌حسین صفوی و نفوذ جریان اخباری در کارهای اجرایی و علمی، دربار و کشور، علوم عقلی از حوزه‌های علمی حذف گردید و محور همه علوم علم حدیث قرار گرفت. با این اندیشه که در احادیث همه علوم برای زندگی بشر آمده و هرآنچه نیامده نیاز نبوده است، علوم دیگر را حذف کردند و اگر هم باقی بود از قوت چندانی برخوردار نبود.

این اندیشه از یک سو سبب رکود علمی شدید در ایران شد و از سوی دیگر کارکرد عقل و تفکر در همه زمینه‌ها تعطیل گردید. پیروان این تفکر درصدد بودند همه مسائل را با علم حدیث حل کنند.

به طور کلی علوم عقلی مسائل جدیدی ایجاد می‌کنند و مسائل جدید راهکارهای جدیدی می‌طلبند و این منجر

به تولید علم و پیشرفت می‌گردد؛ اما زمانی که علوم عقلی از جامعه‌ای حذف شود رکود علمی و مانع پیشرفت ایجاد می‌گردد؛ زیرا دیگر مسئله جدیدی ایجاد نمی‌شود تا تلاش عقلانی برای آن صورت گیرد.

این مقاله کوشیده است تا به روش «توصیفی - تحلیلی» و با مراجعه به منابع گوناگون تاریخی مربوط به دوره صفویه، فرضیه مزبور را اثبات کند.

در زمینه علل سقوط تمدن‌ها، نظریات مختلفی مطرح شده است. از منظر ابن خلدون می‌توان عوامل متعددی را در انحطاط و زوال تمدن‌ها و جوامع دخیل دانست؛ اما وی به‌طور مشخص در این زمینه بر دو عامل «عصبیت» و «اقتصاد» تأکید می‌کند.^۱

از منظر توین بی رشد و بالندگی یک جامعه به «اقلیت خلاق» آن بستگی دارد. این عده خلاق با نوآوری‌هایشان جامعه را به سمت رشد سوق می‌دهند. اگر در کارایی اقلیت خلاق خللی وارد شود و آنها نتوانند به وظایفشان به درستی عمل کنند جامعه به سراشیبی سقوط می‌افتد.^۲

به‌طور خاص نیز درباره علت سقوط دولت صفوی، کتاب *سفرنامه کروسینسکی*، اثر یوداش کروسینسکی؛ *مناقب الفضلاء*، اثر میرمحمدحسین خاتون‌آبادی؛ *رساله طب الممالک*، اثر سیدقطب‌الدین محمد نیریزی شیرازی و *مکافات‌نامه* که نویسنده آن مشخص نیست و غیر آنها، در این زمینه نظریاتی بیان کرده‌اند که می‌توان به مواردی اشاره کرد؛ مانند: فساد سازمان حکومتی، جایگاه اوباش در مناصب دولتی، غارتگری‌های حاکمان شهرها، ولخرجی‌های هنگفت شاه، مالیات‌های کمرشکن، سقوط بازرگانی خارجی، ظلم و ستم، ناامنی جاده‌ها و نظایر آن. اینها از علل مستقیم فروپاشی نظام حکومتی صفویه در زمان شاه‌سلطان حسین دانسته شده‌اند. هیچ‌کدام از این نظریه‌پردازان به‌صورت مستقیم به تغییر متون آموزشی و تغییر رویکرد علمی اشاره نکرده‌اند. این مقاله به دنبال نقش تغییر رویکرد علمی و تغییر متون آموزشی در این افول تمدنی است.

۱. شواهد گسترش علوم عقلی در نیمه اول دوره صفویه

۱-۱. تقسیم‌بندی علوم ذیل فلسفه

در عصر صفوی بر اساس گزارش‌های میدانی و تحلیل‌های شاردن، همه علوم ذیل فلسفه تقسیم‌بندی می‌شد:

...دانشمندان ایران فلسفه را به سه قسمت (فلسفه طبیعی، ماوراءالطبیعه و منطقی) تقسیم کرده‌اند و بنا به تشخیص من، بزرگان ایران نه تنها کلیه فنون فلسفه را در این سه شاخه تحت نظم درآورده‌اند، بلکه کلیه علوم و فنون را در این سه باب طبقه‌بندی کرده‌اند؛ چنان که ریاضی و پزشکی را جزو فلسفه طبیعی، و اخلاق و الهیات را جزو حکمت ماوراءالطبیعه، و صرف و نحو معانی بیان را جزو منطقی شمرده‌اند.^۳

۱. انتظار علوی پور و عباس عابدی، بررسی دیدگاه‌های ابن خلدون درباره‌ی انحطاط تمدن، ص ۳۴.

۲. عطاءالله بیگدلی، بررسی انتقادی نظریه آرنولد توین بی در باب تکوین، رشد و افول تمدن‌ها و نقش دین در تمدن، ص ۱۲.

۳. ژان شاردن، سفرنامه شاردن، ج ۳، ص ۱۰۴۰.

بر این اساس با تعطیلی فلسفه در ایران، بسیاری از علوم از جامعه علمی حذف می‌شود؛ زیرا جامعیت علوم عقلی بر اساس این تعریف، وسیع است.

۲-۱. احترام به حکما و صوفیه

مطالعه تاریخ صفویه نشان می‌دهد که تا زمان شاه‌عباس دوم، صوفیان در جامعه دارای احترام بودند و شاه به آنها احترام می‌گذاشت. این در حالی است که در زمان پیش از شاه‌سلیمان برخوردی از طرف علما با صوفیان در کار نبود. البته چند نقل بدون سند قوی نیز گزارش شده، اما آنچه قطعی است از زمان زمامداری اخباریان به بعد بر حوزه علمی و دربار این برخوردها گزارش شده است. تا قبل از این دوره، هم فلسفه و تفکر فلسفی بر ایران حاکم بود و هم صوفیان آماج تعرض نبودند. اما با قدرت گرفتن اخباریان فلاسفه مورد ذم و حتی تکفیر واقع شدند و در کنار فلاسفه، به صوفیان نیز نسبت کفر داده شد.

با مراجعه به کتاب‌های تاریخی علت این برخورد مشابه با صوفیان و فلاسفه مشخص می‌شود: صوفیان نیز اندیشه فلسفی و عقلانی داشتند.

شاردن سفرنامه‌نویس عصر تاج‌گذاری شاه‌سلیمان را درک کرده و درباره علت حمله به صوفیان توسط اخباریان نوشته است:

مکتب فلسفی فیثاغورث به طور کلی مورد قبول همه هندیان و بت‌پرستان سراسر مشرق‌زمین است و اصول فلسفی این دانشمند وسیله جماعتی که «صوفیه» نامیده می‌شوند، میان مسلمانان تعلیم و نشر می‌شود.^۱

پدر آنتونیو دوززو یا علی‌قلی جدیدالاسلام عصر صفویه نیز به این نکته اشاره می‌کند:

مطلب این است که راه نجات در آن است که شخص کمر متابعت احادیث اهل بیت را بر میان بسته، از جاده شرع شریف تجاوز نفرماید؛ نه اینکه مثل صوفیه اعتقاد فاسد از تتبع کتب و اقوال حکمای یونان پیدا کرده، خود را در نزد مردم عوام‌الناس، کامل به قلم بدهند.^۲

با تأسف، در اواخر دوره صفویه رشد و انتشار افکار اخباریگری سبب شد با اندیشه‌ورزی و عقلانی فکر کردن مخالفت شود و هر نوع فعالیتی که حتی رنگ فلسفی و عقلانی داشت مذموم تلقی گردد و برای این طرز تفکر در سطح جامعه نیز فرهنگ‌سازی کردند.

۳-۱. تدریس علوم عقلی و حکمی در مدارس و نظام آموزشی

در نیمه اول دوره صفویه به علت حاکمیت عقل‌گرایی در مدارس، فلسفه در کنار علوم دینی - همچون دوره پیش از صفویه - بسیار مد نظر بود. اوج بالندگی آن در میانه‌های عصر صفوی و در مکتب فلسفی اصفهان است. در این دوره محیط‌های علمی تحت تأثیر جریان عقل‌گرایی قرار داشت؛ جریانی که بر مراکز آموزشی سیطره

۱. همان، ج ۳، ص ۱۰۴۱.

۲. رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۶۰۳.

داشت و تحصیل و تدریس فلسفه جزو برنامه‌های درسی بسیاری از مدارس بود و در هیچ‌یک از مدارس ممنوعیت تدریس و تحصیل کتب فلسفی مشاهده نشده و حتی به احتمال فراوان، در برخی از مدارس (مانند مدرسه «شفیعیه» در اصفهان) تحصیل کتب فلسفی نیز از شروط واقف مدرسه بود و طلاب ناچار بودند بعضی از کتب فلسفی را بیاموزند.^۱ آموزش ریاضیات، نجوم و طب نیز در برنامه‌های آموزشی این دوره، به‌ویژه در نیمه اول عصر صفوی رواج داشت.^۲

کمپفر در سفرنامه خود می‌نویسد:

گاهی اوقات در مدارس، فلسفه و ریاضیات تدریس می‌شد. در حساب به آنها هندسه اقلیدس، مجسطی بطلمیوس و هندسه و مثلثات ارائه می‌دهند. علاوه بر اینها آثار خواجه نصیرالدین که بیش از چهارصد سال پیش مقالات فاضلانهای درباره ریاضیات نوشته، درس می‌گویند.^۳

با نگاهی اجمالی به شرح احوال علما و مدرّسان بزرگ دوره صفوی و آثارشان در کتاب *عالم‌آرای عباسی* می‌توان چیرگی گرایش فلسفی را در نظام آموزشی عالمان ایرانی نیمه اول عصر صفوی، از نظر آثار تألیف و همچنین متونی که تدریس می‌شد، به‌روشنی دریافت.^۴

مرحوم مجلسی (ت ۱۰۷۰) نیز به گسترش علوم عقلی در این دوره اشاره دارد. وی در کتاب *لوامع صاحبقرانی* خود به این نکته اشاره می‌کند که به علت رواج بسیار علوم عقلی، به علوم حدیث کمتر توجه می‌شود.^۵ جوردی که به بررسی اوضاع دینی و علمای مهاجر به ایران در عصر صفویه پرداخته، به حاکمیت عقل‌گرایی در مراکز آموزشی ایران در آستانه ظهور صفویه و قرن دهم هجری تصریح کرده است. همچنین با ارزیابی فهرست‌های نسخه‌های خطی مربوط به دوره صفویه که در کتابخانه *آیه‌الله مرعشی نجفی* نگهداری می‌شود، می‌توان به عدم اهتمام به حدیث در نیمه اول حکومت صفویه پی برد. در میان ۳۰۹ کتاب خطی حدیثی موجود در کتابخانه، تنها ۳۱ نمونه آن مربوط به قرن دهم است و دیگر نسخه‌ها متعلق به قرن یازدهم و قرن دوازدهم و چند دهه پایانی دوره صفویه است.^۶

از جمله شواهد دیگر درخصوص بها دادن به علوم عقلی و گسترش آن در نیمه اول دوره صفویه، می‌توان به وقفنامه «مدرسه خان» شیراز اشاره کرد. *الله‌وردی خان* در وقفنامه این مدرسه خطاب به ملاصدرا تصریح کرده است که اختیار تدریس را به شما واگذار می‌کنم تا شما هر درسی را که می‌خواهید در برنامه دروس مدرسه قرار دهید.

۱. موسی‌الرضا بخشی‌استاد، تأثیر جریان‌های فکری بر آموزش فلسفه در مدارس عصر صفویه، ص ۷۳.

۲. اسکندر بیگ ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۵۶.

۳. انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ص ۱۴۰.

۴. اسکندر بیگ ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۵۴.

۵. محمدتقی مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ص ۸۱.

۶. موسی‌الرضا بخشی‌استاد، تأثیر جریان‌های فکری بر آموزش فلسفه در مدارس عصر صفویه، ص ۹۵.

ملاصدرا طی آن دوره کتاب‌های فراوان و ارزشمندی تألیف نمود و دانشگاهی به مفهوم واقعی آن روز بنیان گذاشت که در آن افزون بر حکمت، فقه، ادب، نجوم، علم حساب، هندسه، زمین‌شناسی، جانورشناسی، گیاه‌شناسی و شیمی نیز تدریس می‌شد.^۱

شیخ بهائی شیخ‌الاسلام اصفهان در رأس نهاد دینی عصر صفوی قرار داشت. او که بانفوذترین فقیه دوره خود به شمار می‌آمد، دارای رویکردی برخلاف اندیشه اخباری بود. حتی می‌توان گفت: وی در برابر اندیشه اخباری قرار داشت. او جامع علوم عقلی و نقلی بود و آگاهی‌های بسیار او از علوم و فنون گوناگون، شاهدهی بر مخالفت وی با مسلک اخباری است. شیخ بهائی از علم ریاضی، حتی در فقه و علم حدیث استفاده می‌کرد.

خلاصه الحساب، نوشته شیخ بهائی یکی از شاخص‌ترین متون درسی ریاضی در عصر صفوی است که شروح و حواشی بسیاری بر آن نوشته شده است و تا سال‌ها بعد در دوره قاجار نیز در مدارس ایران تدریس می‌شد. **تشریح الافلاک** شیخ بهائی در علم نجوم نیز از مهم‌ترین کتب نجوم در عصر صفوی به‌شمار می‌رفت. این در حالی بود که عالمان اخباری پرداختن به این علوم را تضييع عمر و نادرست می‌دانستند.

زبدة الاصول شیخ بهائی نیز یکی از مهم‌ترین آثار اصول فقه در عصر صفوی است که گرایش اصولی وی را نشان می‌دهد. او همچنین نظریاتی را درباره فقیه جامع الشرائط و حدود اختیاراتش بیان کرده که به‌روشنی مخالف دیدگاه محمدامین استرآبادی و اخباریان است. علاوه بر این، شیخ بهائی به برگزاری نماز جمعه در دوران غیبت اعتقاد داشت و آن را امری مستحب می‌دانست، در حالی که اخباریان به حرمت نماز جمعه در دوران غیبت معتقد بودند.

مرحوم میرفندرسکی (ف ۱۰۵۱ق) از حکمای بزرگ عصر صفوی نیز در **رساله صناعیه**، زبان به انتقاد از عالمانی گشوده است که علمی همچون طب و نجوم را منع می‌کردند و آنان را «عالم نمایان جاهل» نامیده است.^۲ در برابر این نگاه، شیخ حر عاملی از مسیر انتخاب‌شده برای طلاب آن زمان گله داشت و در این باره می‌گوید: وسوسه بر بسیاری از مردم غالب آمده، سعی و کوشش خود را در غیر علوم اهل بیت علیهم‌السلام که از هر لغزش و عیبی منزّه‌اند، مصروف داشته‌اند...^۳

۲. گسترش اخباریگری و تضعیف علوم عقلی در حوزه‌های علمی نیمه دوم صفویه

در نیمه دوم صفویه، به آرامی علوم عقلی در حوزه‌های علمی تضعیف شد. با حاکم شدن اخباریان بر مسندهای حکومتی مثل «شیخ‌الاسلامی» و قدرت گرفتن آنها، علوم عقلی از مدارس و حوزه‌های علمی حذف گردید و آنها بیشتر بر حدیث‌خوانی و علمی که مقدمه تحصیل علم حدیث است، تأکید داشتند.

۱. محمد درخشانی، مدارس عصر صفوی، ص ۶۱

۲. موسی الرضا بخشی استاد، تأثیر جریان‌های فکری بر آموزش فلسفه در مدارس عصر صفویه، ص ۷۵.

۳. محمدین حسن حرعاملی، ثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج ۱، ص ۱۱۹.

در ادامه، به بخشی از شواهد این مسئله اشاره می‌شود:

۱-۲. گرایش فکری عالمان و مسئولان حکومتی

از جمله شواهد رشد اخباریگری و محدودیت علوم عقلی، گرایش فکری و اندیشه عالمان بزرگی است که مسئولیت‌های شیخ‌الاسلامی و استادی را در دربار صفویه داشتند و دارای رویکرد اخباری و ضدیت با مباحث حکمی و فلسفی بودند.

علامه مجلسی در نفی پرداختن به مباحث عقلی و تجربی، در باب «ابر و باران و شهاب» در کتاب «السماء و العالم» بحار الانوار، پس از نقل اقوال مختلف می‌نویسد:

اقول: این آن چیزی است که قوم در این مقام ذکر کرده‌اند، و همگی با آنچه در لسان شریعت وارد شده مخالف است، و انسان مکلف به خوض و تفکر در حقایق این امور نیست، اگر این امور از زمره اموری بود که برای مکلف سود داشت، صاحب شرع بیان آنها را مهمل نمی‌گذاشت، و حال آنکه در اخبار فراوانی از تکلف آنچه انسان به دانستن آن امر نشده، نهی وارد گردیده است.^۱

مجلسی دوم به صورت واضح و روشن با علوم تجربی مخالفت می‌ورزید و فکر و تحقیق در این باره را کاری بیهوده به حساب می‌آورد. اگر در جامعه‌ای رئیس دانشمندان آن اینچنین سخنی بیان کند و در رأس امور اجرایی نیز باشد و مدارس در اختیار وی، به‌طور حتم تا جایی که امکان دارد، خط سیر دانش را مدیریت می‌کند.

به نظر علامه مجلسی خواص ادویه و انواع آن و تناسب آنها با امراض، با عقل و تجربه به دست نیامده، بلکه این علوم از اخبار رسولان ﷺ اتخاذ شده است.^۲

به نظر علامه مجلسی، عقاید دینی کسبی نیست. انبیا و ائمه هم به اکتساب و نظر و نیز به تتبع کتب فلاسفه و برگرفته از علوم زنادقه دعوت نکرده‌اند.^۳

او همچنین از کسانی که زمانی در پی علوم عقلی بودند و پس از آن به حدیث اهل بیت ﷺ روی آوردند، ستایش بسیار می‌کند.^۴

مجلسی دوم در پاسخ کسی که از وی درباره طریقه حکما پرسیده بود، این‌گونه پاسخ می‌دهد:

اما مسئله اولی، یعنی طریقه حکما و حقیقت بطالان آن را باید دانست که حق تعالی اگر مردم را در عقول مستقل می‌دانست، انبیا و رسل برای ایشان نمی‌فرستاد و همه را حواله به عقول ایشان می‌نمود، و چون چنین نکرده و ما را به اطاعت انبیا مأمور گردانیده و فرموده است: «ما آتاکم الرسولُ فخذوهُ و ما نهاکمُ عنهُ فاتنوهُ»، پس در زمان

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۸۵.

۳. همان، ج ۵۹، ص ۲۰۳.

۴. رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۵۹۱.

حضرت رسول (ﷺ) در هر امری به آن حضرت رجوع نماید. و چون آن حضرت را ارتحال [به عالم بقا] پیش آمد، فرمود که «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و عترت اهل بيتي» و ما را حواله به کتاب خدا و اهل بیت خود نمود، و فرمود که کتاب با اهل بیت من است و معنی کتاب را ایشان می دانند. پس ما را رجوع به ایشان باید کرد در جمیع امور دین، از اصول و فروع دین. و چون معصوم (ع) غایب شده، فرمود که رجوع کنید در امور مشکله که بر شما مشتبّه شود به آثار ما و راویان احادیث ما. پس در امور، به عقل مستقل خود بودن و قرآن و احادیث متواتر را به شبهات ضعیف حکما تاویل کردن و دست از کتاب و سنت برداشتن، عین خطاست.^۱

میرمحمدصالح خاتون آبادی شیخ الاسلام اصفهان و داماد مجلسی دوم در ذیل سرگذشت خود، می نویسد که به علوم عقلی علاقه داشته، اما در ملاقاتی با مرحوم مجلسی ارشاد شده و به علم حدیث روی آورده و سی سال در خدمت ایشان بوده است.^۲ وی کسی را عالم حقیقی می داند که به علم حدیث می پردازد و حتی گروهی را که به کتبی مثل *الشفاء و الاثارات* مشغول می شوند، «جاهل» می نامد.

شیخ حر عاملی (م ۱۰۴۴ق) پس از ذکر روایاتی در ستایش عقل، درباره عدم حجیت آن می نویسد: هیچ یک از روایاتی که درباره عقل وارد شده، به تنهایی بر حجیت آن در هیچ یک از احکام شرعی دلالت ندارد.^۳

شیخ حر عاملی در موضعی از *الفوائد الطوسیه* می نویسد که بر فرض تسامح در قبول نظر معاصران مبنی بر استدلال امام (ع) به وسیله دلیل عقلی بر ابطال رؤیت خداوند، این استدلال موجب جواز عمل به عقل برای دیگران نیست؛ زیرا قیاس به خاطر وجود فارق، باطل است و تنها ائمه اطهار (ع) از کمال عقل برخوردارند، نه دیگران.^۴ علامه مجلسی نیز درباره عدم حجیت عقل در بخش دیگری از *بحار الانوار* می نویسد: ای برادران دینی، بر اساس عقل های خود سخن مگویید، به ویژه در مسائل دینی و امور الهی؛ زیرا فراوان دیده می شود که احکام بدیهی عقل با پندارهای آشکار وهم درمی آمیزد.^۵

علامه مجلسی درباره تلاش خود به منظور فراگیری علم چنین می نویسد:

من در آغاز جوانی، بر فراگیری همه علوم حریص بودم و از هر چشمه ای، جرعه ای گوارا نوشیدم و بعد باور کردم علمی به درد معادم می خورد که از منبع وحی و از خاندانی که جبرئیل بر آن نازل شده، گرفته شود. از این رو، تفحص از اخبار ائمه اطهار (ع) را اختیار کردم.^۶

او تنها تعقلی را معتبر می داند که موافق با قانون شریعت باشد.^۷

۱. همان.

۲. علی دوانی، علامه مجلسی؛ بزرگمرد علم و دین، ص ۳۶۹.

۳. محمدبن حسن حرعاملی، *الفوائد الطوسیه*، ص ۳۵۴.

۴. همان، ص ۴۲۸.

۵. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۷، ص ۳۰۶.

۶. همان، ج ۱، ص ۲۰۳.

۷. همان، ج ۱، ص ۱۰۳.

محمدحسین تبریزی، آخرین ملاباشی عصر صفوی و روحانی بانفوذ دربار سلطان حسین بود. وی بر اساس شرح مختصری که *تتمیم امل الأمل* ذکر شده، است سه بار کتاب *التشافی* سید مرتضی را تدریس کرده و بر آن حاشیه زده است. او می‌گوید که فرد دنیاطلبی بوده و عاقبت به خیر نیز نشده است.^۱ ملاباشی نفوذ فراوانی بر شخص شاه حسین داشته و یکی از وزیر اعظم‌های صفوی به‌وسیله او از کار برکنار و نابینا شده است. برخی می‌گویند: اگر او بود و یا اگر با عدم عزل شاه حسین مخالفت می‌کرد، فتنه افغان‌ها خنثا می‌شد.^۲

علی‌قلی جدیدالاسلام (از نویسندگان اواخر عصر صفوی و از طرفداران اندیشه اخباری) کتاب *هدایة الضالین* را در بطلان فلسفه نوشت. او رواج فلسفه را از اقدامات خلفای عباسی می‌دانست تا بدین‌وسیله مردم از علوم و احادیث ائمه علیهم‌السلام غافل بمانند:

اما به اعتبار غلبه و کثرت علمای دینی که فقیه و تابع احادیث اهل بیت‌اند و از بیم تندباد پادشاه اسلام - الحمدلله و المنه - غبار وجود ایشان پیش چشم کسی نمی‌تواند گرفت، بلکه خفاش‌وار روزها در زاویه‌ها، زَنار کفر خود و الحاد را ظاهر ساخته، شیطان‌وار به آن زَنار صید دل‌ها می‌نمایند.^۳

این روایت جدیدالاسلام نشان از غلبه اخباری‌ها با پشتیبانی شاه صفویه دارد.

وی در کتاب خود از بانیان و مسئولان مدارس خواست اهل حدیث را در مدارس بنشانند و به‌گونه‌ای عمل کنند که اهل فلسفه و حکمت‌خوانان از مدرسه اخراج شوند و نتوانند به مدرسه وارد گردند تا بدین‌وسیله، طالبان حدیث و اخبار امامان معصوم علیهم‌السلام در مدارس فزونی یابند. او در این باره می‌نویسد:

آنان [بانیان مدارس] مبلغ خطیری را که به هزار زحمت به‌هم رسانیده‌اند، از برای ثواب آخرت صرف کرده، مدرسه می‌سازند؛ وقف برای آن قرار می‌دهند تا علما پیدا شوند و شیعیان را به دین حضرت آگاه گردانند که نیت ایشان چه چیز بوده و آخر به کدام علم مشغول گشته‌اند. من نمی‌گویم مدرسه بناکردن خوب نیست، این را می‌گویم که اگر اهل علم حدیث و دینداران را در آن بنشانند و بی‌دینانی چند که به‌غیر از افلاطون و ارسطو کسی دیگر را نمی‌شناسند اخراج کنند و راه ندهند، حسنه‌اش زیاده از حسنه اصل بنای مدرسه خواهد بود.^۴

ملا محمدطاهر قمی (م ۱۰۹۸ق) که سخنانی را علیه صوفیان در کتاب *الفوائد الدینیة فی الرد علی الحکماء و الصوفیة* نوشته، در این کتاب، فیلسوفان را نیز به باد انتقاد گرفته است. وی کتابی دیگر دارد به نام *حکمة العارفین* که آن نیز در رد فیلسوفان است. او همان کسی است که ملا محسن فیض را به سبب آنکه تمایلی به حکمت و عرفان داشت، «شیخ مجوسی» می‌خواند.^۵

اندیشه‌هایی که ذکر شد خلاصه افکار شیخ‌الاسلام‌های صفویه بود که در عصر پادشاهی شاه سلیمان و

۱. عبدالنبی قزوینی، *تتمیم امل الأمل*، ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۳۰۱.

۳. رسول جعفریان، *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، ج ۲، ص ۶۷۴.

۴. همان، ج ۲، ص ۶۷۷.

۵. محمدباقر خونساری، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ج ۴، ص ۱۴۶.

شاهسلطان حسین قدرت اجرایی صدر را - که یک فرد سیاستمدار و عالم بود - گرفتند. واضح است زمانی که افرادی با این افکار بر حوزه‌های علمی کشوری مسلط شوند و همه مدارس و حق نصب و عزل مدیران و مدرّسان را در اختیار داشته باشند جز رکود علمی ثمره‌ای نخواهد داشت و در نتیجه نیروی انسانی کارآمد تربیت نخواهد شد. رواج اندیشه اخباری و رونق یافتن علم حدیث در اواخر عصر صفویه و ایستایی علوم عقلی، به‌ویژه فلسفه، بر فضای علمی این دوره تأثیر فراوانی گذاشت و سبب شد در بسیاری از مدارس، علم تنها منحصر به فقه و حدیث گردد و فلسفه جایگاه ممتاز خود را از دست بدهد. علاوه بر فلسفه، علوم دیگر نیز از حوزه‌ها حذف شد و یا بسیار کم‌رنگ شد.

کارری سفرنامه‌نویس عصر شاهسلطان حسین به غلبه ادبیات عرب در مدارس و حوزه‌های علمی اشاره می‌کند.^۱

۲-۲. مخالفت با علوم عقلی در وقفنامه‌های مدارس علمیه

یکی از شواهد مهم تضعیف علوم عقلی و رشد گرایش اخباریگری نگاه واقفان آن مدارس علمیه، به‌مثابه منابع اصلی مالی این مدارس است. با مطالعه وقفنامه‌های ابتدای قرن دوازدهم، به نکته قابل توجهی در این وقفنامه‌ها می‌توان پی برد و آن گرایش واقفان به ممانعت از پرداختن مدرّسان و طلاب به حکمت و فلسفه و تصوف است. در یکی از این وقفنامه‌ها آمده است:

و هرگاه مدرّس و طلبه به افاده و استفاده علوم حکمیه که مخالف شریعت باشد، بدون نقض و ابطال و غیر آن

اشتغال نماید، وظیفه ایشان را قطع نموده و اخراج نمایند.^۲

در وقفنامه «مدرسه سلطانی» این نکات ذکر شده است:

و باید که مدرّس در ایامی که به جهت درس گفتن در مدارس معهودات، بلامانع در مدرسه مبارکه به مباحثه و

مدرسه علوم شریعه از احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام و تفسیر فقه و اصول و مقدمات آنها از عربی و نحو و صرف و منطق

و سایر علوم که تعلیم و تربیت آنها مشروع باشد و به‌قدر متعارف و معهود از هر یک که مناسب داند، اشتغال

نماید و اقلأً یک درس او یکی از کتب مشهور احادیث شریفه اهل‌بیت علیهم‌السلام باشد و از مباحثه کتب حکمت صرف و

تصوف در مدرسه مبارکه احتراز نماید.^۳

مشهورترین اوقاف مربوط به خاندان سلطنتی در سال ۱۱۱۵ق مربوط به مریم‌بیگم است که در این وقفنامه از جمله

شرایطی که برای طلاب مدرسه وضع کرده، اشتغال به مباحث فقهی و حدیثی و پرهیز از مطالعه کتب حکمی و

فلسفی است:

از جمله این شروط، این است که باید سکنه مدرسه مذکوره مشغول تحصیل علوم دینی که فقه و حدیث و

تفسیر و مقدمات آنهاست... باشند... و باید کتاب‌های علوم و باید کتاب‌های علوم وهمیه، یعنی شکوک و شبهات

۱. جملی کارری، سفرنامه کارری، ص ۱۴۷.

۲. منصور صفت‌گل، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، ص ۳۳۱.

۳. عبدالحسین سپنتا، تاریخچه اوقاف اصفهان، ص ۱۶۹.

که به علوم عقلیه و حکمت مشهور و معروف است، مثل شفاء و اشارات و حکمة العین و شرح هدایت و امثال ذلک به شبهه دخول در مقدمات علوم دینی نخوانند.^۱

این در حالی است که وقفنامه‌های قبل از شاه‌سلیمان صفوی به صورت عمومی و همگانی برای تحصیل علم وقف شده است؛ مانند وقفنامه شاه‌عباس اول که در سال بیست و یکم فرمانروایی خود این‌گونه نگاشته است:
... و صارف مصروفی اوقاف مذکور را به رأی متولی منوط گردانیدند که بعد از وضع حق‌التولیه، به مصلحت وقت و اقتضای روزگار در مصارف سرکار وجه معاش خدمه و مجاوران و زوآر و ارباب فضل و کمال و صلحا و نقبا و طلبه علوم هر محل و آنچه رأی متولی اقتضا نماید...^۲

به این نکته باید اذعان کرد که مدارس عصر صفویه توسط اوقاف اداره می‌شد و اگر دولت نیز کمکی می‌کرد به‌وسیله وقف صورت می‌گرفت. با توجه به این نکته، وضعیت گرایش علوم در اواخر صفویه مشخص می‌شود.

۳. تأثیرات تغییر رویکرد علمی و آموزشی

۳-۱. افول مظاهر تمدنی

از جمله مظاهر تمدن، معماری، شهرسازی و هنر است. از سوی دیگر هم می‌دانیم که تأسیس بنا و معماری و هنر و شهرسازی نیاز به علوم عقلی و تجربی، مثل مهندسی و ریاضی دارد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد بیشتر بناهای قابل توجه و تمدنی دوره صفویه در زمان گسترش و اوج علوم فلسفی و عقلی در ایران دوره صفوی ایجاد گردیده است؛ اما این علوم در اواخر صفویه حذف و یا کم‌رونق شد؛ مثلاً، در زمان شاه‌عباس دوم که توجه به علوم عقلی و تجربی زیاد بود، بناهای بسیاری ساخته شد. وی عمارت «عالی‌قاپو» را در سال ۱۰۵۴ بنا نهاد. عمارت «سعادت‌آباد» را در سال ۱۰۵۶ بر کنار زاینده‌رود ساخت. عمارت «چهل‌ستون» را در سال ۱۰۵۷ و «بند زاینده‌رود» را در سال ۱۰۶۵ و «پل زاینده‌رود» را در سال ۱۰۶۸ و طرح عمارت «خلوتخانه» و «دیوانخانه» و «طاووسخانه» را در سال ۱۰۶۸ پایه‌ریزی کرد. تعمیر مسجد «جامع» اصفهان را در سال ۱۰۷۱ به اتمام رسانید. در مازندران نیز طرح عمارت و دریاچه و باغچه «همایون پشته» را در سال ۱۰۶۴ در اشرف مازندران اجرا نمود.^۳

بناهای آن زمان را سفرنامه‌نویس‌های اروپایی از نظر عظمت و ظرافت، با معماری‌های اروپا مقایسه و بلکه برتر از آنها دانسته‌اند،^۴ تا آنجا که ورنیه هم به این نکته اذعان دارد.^۵

۱. همان، ص ۲۹۹.

۲. ولی قلی شاملو، قصص الخاقانی، ج ۱، ص ۱۸۹.

۳. عبدالحسین وائی، روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه، ص ۱۱۰.

۴. جملی کارری، سفرنامه کارری، ص ۷۷.

۵. پترو دلاواله، سفرنامه پیترو دلاواله، ص ۲۹.

این در حالی است که لارنس لاکهارت یکی از پژوهشگران تمدن صفویه، هنر و معماری اواخر صفویه را رو به زوال می‌داند. وی برای نمونه، «مدرسه چهارباغ» را مثال می‌زند و می‌گوید: هرچند ساختمان زیباست، ولی با دید فنی، انحطاط در هنر و کاشی‌های آن مشهود است. وی درباره نقاشی اواخر صفویه نیز تنزل و انحطاط را بسیار محسوس می‌داند.^۱ وی درباره افت معماری و ساخت‌وساز در دوره شاه‌سلیمان، به این نکته اشاره می‌کند که شاه‌سلیمان عمارت عمده‌ای بر پا نکرد و تنها بخش‌هایی به ساختمان‌ها و عمارات موجود افزود؛ مانند ایجاد گنبد کوچکی در درب امام (قرن پانزدهم) و نمازخانه کوچک مجلسی در مسجد «جامی». همچنین چند عمارت را هم تعمیر کرد.^۲ همچنین موارد دیگری مانند شهر جدید فرح‌آباد که به ویرانه تبدیل شده است.

این میزان از ساخت‌وساز نسبت به آثاری که از زمان شاه‌عباس اول و دوم برجای مانده، خود نشان از افت علم مهندسی و معماری دارد. هنر و ادبیات نیز مثل سایر رشته‌ها در سی یا چهل سال آخر عهد صفوی به طور کلی راه تنزل و انحطاط پیمود.^۳

۲-۳. انجماد فکری و رکود علمی

تغییر متون آموزشی نوعی اخباریگری - چه معتدل و چه افراطی - را بر فضای تمدنی صفویه غالب کرد که عقل را از صحنه مدیریت خارج ساخت و نوعی انجماد فکری را حاکم گرداند.

جعفریان یکی از پژوهشگران عصر صفویه بر این اعتقاد است که نگاهی به دوره ۲۴۰ ساله حکومت صفوی می‌تواند دگرذیسی در اندیشه دینی را در گذار از تصوف شیعی به تشریح فقاهت نشان دهد. در این میان، تصوف جای خود را با عرفان و فلسفه عوض کرد و همراستا با رشد اخباریگری، ابتدا عرفان و فلسفه ضربه دید و پس از آن فقه مبتنی بر اجتهاد و اصول. تنها چیزی که بر جای ماند یک نگرش اخباری بود که نه به ظواهر قرآن توجهی داشت، نه چندان به عقل و استدلال پایند بود و نه یک فقه استدلالی زنده در اختیار داشت. عرفان و فلسفه هم مطرود شده بود.

در اینجا بود که تقریباً بن‌بستی برای اندیشه دینی به وجود آمد و به‌نحوی دور زدن در اخبار و احادیث بود، آن هم اخباری که بسیاری از آنها ضعیف بود. به همین‌سان، نگرش اخباری مجبور بود تا هرچه هست جمع‌آوری کند و به‌کار برد. به هر روی، نفس رکود فکر مذهبی و درآمدن آن از افراط صوفیگری و افتادن آن در دام تفریط اخباریگری، یک مشکل فکری مهم برای دوره اخیر صفوی بود که طبیعی‌ترین نتیجه آن جلوگیری از جولان عقل و اندیشه و خرد است.^۴

۱. لارنس لاکهارت، انقراض سلسله صفویه، ص ۴۲۵.

۲. همان، ص ۴۱۳.

۳. همان، ص ۴۲۵.

۴. رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۳، ص ۱۲۰۷.

به قول شاردن، زمانی یک شاهزاده کور صفوی مثل بزرگ‌ترین ریاضیدان اروپایی مسئله‌های چندمجهولی را درست حل می‌کرد.^۱ در زمان شاه‌عباس دوم، رجال و امرا کسانی بودند که به دانش علاقه‌مند بودند و حتی در هنگام تبعید، مشغول آزمایش اختراعات خود بودند، به‌ویژه برای بالا بردن آب از پایین به بلندی که در این فن مهارتی به دست آورده بودند.

محمدیگ وزیر شاه‌عباس دوم دنبال اختراع و فرد متفکری بود و چیزهای زیادی اختراع کرده بود^۲ و در زمانی شاهان صفویه قپان پنبه درست می‌کردند.^۳ اما در اواخر دوره صفویه پادشاهان صفویه در کلاس‌های دروس حوزوی که علوم عقلی و تجربی آن حذف شده بود حضور داشتند، بر اثر مرور زمان دچار خرافات به جای درمان عقلائی مسائل شدند.

در انجماد فکری، دیگر مشورت و شورا معنا ندارد و نوعی جزم اعتقادی بر اساس متون اخباری و فهم بدون تعقل را حاکم می‌کند. برای نمونه، شاردن از زمان شاه‌سلیمان صفوی گزارش می‌دهد که تربیت نیروی نظامی و هزینه برای ارتش را نوعی صرف هزینه در امور بیهوده می‌دانند.^۴ این از انجماد فکری است که وقتی همه امور به مشیت الهی سپرده شود هزینه در امور نظامی بیهوده فرض گردد.

در منابع گوناگون ذکر شده است که شاه‌حسین صفوی به شدت تحت تأثیر افکار و تصمیمات حکیم‌باشی و ملاباشی دربار بود و آن دو مسئول دخالت‌های بیجا در امر سپاه بودند.^۵ ملامحمدحسین ملاباشی نوه دختری علامه مجلسی و یکی از شاگردان وی محسوب می‌شود.

این موارد حکایت از آن دارد که با حذف یا تضعیف علوم عقلی و رویکرد عقلائی، دیگر تخصص در رشته‌ها هم معنا ندارد و هر کس به خودش این اختیار را می‌دهد که در همه امور دخالت کند.

۳-۳. گسترش خرافات و تضعیف تدبیر و عقلائیت در اداره کشور

این رکود علمی و انجماد فکری نشانه سوء مدیریت پادشاه و مدیران ارشد اواخر صفویه و ناکارآمدی آنها بود. گزارش‌های سفیر ترکان دوری/فندی که این زمان ایران را ترک گفت، دقیقاً با گزارش دو سال بعد همتای روسی او ولینسکی [Voleynsky]، مبنی بر اینکه حکومت صفویان به نقطه انفجار و انحطاط خود رسیده - چون فاقد افراد کارآمد در رأس تشکیلات حکومتی است - همخوانی دارد.

لاکهارت در شورش‌هایی که در زمان شاه‌حسین اتفاق افتاد، به‌ویژه شورش افغان‌ها می‌نویسد: باید متذکر شوم

۱. ژان شاردن، سفرنامه شاردن، ج ۴، ص ۱۵۴۲.

۲. ژان باتیست تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ص ۵۴۴.

۳. ژان شاردن، سفرنامه شاردن، ج ۴، ص ۱۴۴۱.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۲۰۴.

۵. میرزا محمدخلیل مرعشی صفوی، مجمع التواریخ، ص ۴۹.

که ایرانی‌ها فاقد پول و سرباز نبودند، ولی لشکریان آنها تربیت و تجربه لازم را نداشتند و بدتر از همه آنکه فرمانده لایقی در میان آنها دیده نمی‌شد.^۱

یکی از آثار تضعیف رویکردهای عقلی و حکمی گسترش خرافات و سحر و بیان کاهنان بود. برای نمونه، سلطان حسین در یک فرمان خرافی دستور داد به سربازان آبگوشت سحرآمیز بدهند. ماجرا از این قرار بود که یکی از فرماندهانش گفته بود: اگر سربازانش از آن آبگوشت بخورند نامرئی خواهند شد و بدین سان می‌توانند بر دشمن پیروز شوند. قرار شد در چند ظرف، هر کدام دو ران بز بر بپزند و ۳۲۵ دانه نخود در آن بریزند که بر هریک از آنها دختر باکره‌ای ۳۲۵ بار کلمه شهادت خوانده باشد.^۲

نمونه دیگری از نگاه‌های خرافی واقعه آتش گرفتن «چهل ستون» است. در شب دوازدهم ژانویه ۱۷۰۶، شاه با درباریان خود در چهل ستون با شکوه و جلال تمام مشغول صرف شام بود. ناگهان یکی از ستون‌های بلند چوبی کاخ آتش گرفت و در مدت کوتاهی حریق به سایر ستون‌ها و قسمتی از سقف سرایت کرد. می‌گویند: شاه سلطان حسین به کسی اجازه نداد آتش را خاموش کند و در برابر این حادثه گفت: «اگر اراده خداوندی بر این قرار گرفته است که این تالار سوخته شود، با آن مخالفتی نخواهم کرد». با وجود این اعتقاد شاه به جبر و تفویض، اگرچه ساختمان به‌سختی آسیب دید، ولی آن‌گونه که گفته شده، کاملاً خراب نشد و بعداً اجازه داد که چهل ستون را مرمت کنند.^۳

آرتمی ولینسکی سفیر روس در یادداشت‌های روزانه خود، درباره شاه سلطان حسین چنین می‌نویسد:

...حتی میان عوام الناس نیز چنین ابله‌ی کمتر یافت می‌شود، تا چه رسد میان تاجداران. بدین سبب، در هیچ کاری مداخله نمی‌فرماید و تمام امور را به اعتمادالدوله^۴ خود که از هر چارپایی ابله‌تر است، محول می‌سازد. این شخص به قدری در نظر شاه مقرب است که چشم شاه به دهان اوست و هرچه بگوید، همان است و بس. به این سبب، اینجا از شاه کمتر یاد می‌کنند، فقط نام او بر سر زبان‌هاست...^۵

خرافات حتی به سطح جامعه هم رسوخ کرده بود. کارری یکی از سفرنامه‌نویسانی که در عصر شاه حسین وارد ایران شد، از رسوخ خرافات به‌جای راهکارهای علمی سخن می‌گوید:

روز پنجشنبه از میدانی که چوبه دار مجازات و اعدام در آن نصب شده است، می‌گذشتم. عده‌ای از زنان باچادر را دیدم که از زیر جسد آویزان رد می‌شدند. معلوم شد که این زن‌های خرافی برای آنکه بچه‌دار شوند، به این کار اقدام می‌کنند. البته پولی هم برای این کار به شاگرد میرغضب که در پای چوبه دار ایستاده، می‌دهند. اگر به چشم خود این موضوع را ندیده بودم هرگز باور نمی‌کردم که زن‌هایی پیدا شوند که عقیده داشته باشند جسد مرده

۱. لارنس لاکهارت، انقراض سلسله صفویه، ص ۸۹.

۲. همان، ص ۲۲۲.

۳. همان، ص ۳۵.

۴. «اعتمادالدوله» لقب صدراعظم بود.

۵. مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۲، ص ۴۲۰.

می‌تواند آنها را باردار کند. عقیده راسخ دیگری که در میان این زن‌ها متداول است، این است که اگر از روی جوی فاضلاب حمام مردانه چند مرتبه به این سو و آن سو بپرند باز حامله شدن آنها به سرعت صورت می‌گیرد.^۱

شاردن به نقل از کلاتر اصفهان، یکی از علت‌های تباهی و بی‌کفایتی ارتش و سپاه ایران را خرافات و اوهام ستاره‌شناسی ذکر می‌کرد و می‌گفت: اخترشناسان بر اطلاق، مردمانی سست و کم‌جرت و ترسنده‌اند.^۲

محمد هاشم عاصف فاصله گرفتن از امور عقلی را این‌گونه تشریح می‌کند:

امور خوصالحی و زاهدی چنان بالا گرفت، و امور عقلیه و کارهای موافق حکمت و تدبیر در امور، نیست و نابود گردید.^۳

رستم التواریخ می‌نویسد: در دوران شاه حسین به علت آنکه این دولت را برای همیشه پاینده می‌دانستند و قضای الهی را بر آن می‌دیدند، سیاست و کشورداری بر اساس عقل را رها کردند.^۴ وی با اشاره به کلام شیخ سعدی که گفت: «احکام الامور بالتدبیر» می‌گوید:

سلطان جمشیدنشان و ارکان دولتش از قانون و سستی که سلاطین ماضیه، خصوصاً آبا و اجدادش داشتند، انحراف ورزیدند و از مواعد حکمت، تجاوز نمودند و این کلام معجز نظام را فراموش نمودند.^۵

نویسنده **رستم التواریخ** نقل می‌کند: زمانی که شاه حسین به ارکان دولت گفت: آن قدر غفلت کردید که دشمن به خانه من رسید، در جواب او گفتند:

جهان پناها! هیچ تشویش مفرما و دغدغه به خاطر خطیر مبارک، راه مده که دولت خداداده تو مخلص است. و در این وقت، مشیت الله قرار گرفته که نیروی بخت فرخنده تو و فیروزی طالع سعد تو بر جهانیان ظاهر گردد. توکل بر خدا کن و صبر پیشه کن و آرام داشته باش که از قوت طاعت، کار درست خواهد شد.^۶

روحانی‌نماهای دربار در پاسخ می‌گفتند:

همه اهل ایران، خصوصاً اهل اصفهان، شب و روز دعا به دولت روزافزون تو می‌کنند. دشمنان تو ناگهان نیست و نابود و مانند قوم عاد و ثمود مقفود خواهند شد!^۷

منجمان در پاسخ می‌گفتند:

ستاره اصفهان مشتری است. احتراق یافته و در وبال افتاده. از وبال بیرون خواهد آمد و مقارنه نحسین شده بود. بعد مقارنه سعدین می‌شود و ناگاه دشمنان مانند بنات‌النش، متفرق و پراکنده می‌شوند و خدای تعالی این اساس را برپا نموده که قوت طالع تو را بر عالمیان ظاهر گرداند.^۸

۱. جملی کاری، سفرنامه کاری، ص ۳۵.

۲. ژان شاردن، سفرنامه شاردن، ج ۳، ص ۱۲۰۳.

۳. محمد هاشم آصف، رستم الحکماء، رستم التواریخ، ص ۹۷.

۴. همان.

۵. همان، ص ۹۸.

۶. همان، ص ۱۲۷.

۷. همان، ص ۱۱۷.

۸. همان.

کسانی که اهل سحر و جادو بودند در زمان محاصره اصفهان می گفتند:

ما متعهد می‌باشیم که هفت چله، پی‌درپی در مندل، در خلوتی، عبدالرحمان - پادشاه جن - را با پنج‌هزار کس از جنیان بر دشمنان تو، غالب و مسلط کنیم که در یک شب، احدی از دشمنان تو را زنده نگذارند.^۱

مرعشی صفوی می‌نویسد: *امیر/اویس چندصباحی* که در اصفهان بود، پی برد که در کشور تدبیر و عقلانیتی حاکم نیست و با کمی تدبیر، می‌توان بلاد ایران را تسخیر کرد.^۲

مرعشی صفوی به موارد متعددی از سوءتدبیرهای این دوره اشاره می‌کند؛ مانند فتح‌علی‌خان ترکمن واقعه شیخ‌بهاء‌الدین استیری و غیره.^۳ اوج بی تدبیری دربار صفوی را مرعشی صفوی این‌گونه ذکر می‌کند: محمود محمد با اسدالله‌خان می‌جنگد و او را می‌کشد و سرش را برای دربار صفوی می‌فرستد و می‌نویسد:

به درگاه گردون‌مساس پادشاهی با عریضه عفو تقصیرات والد خود و اینکه هرچند والد او باغی و طاعی بود، من از افعال او بری و مستعفی‌ام و به فحوای آیه کریمه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» اگر از تقصیر این غلام درگذرند هرآینه با افواج و قبیله خود از این جانب و سرداری که از حضور فیض گنجور برای قلع و قمع فرقه ابدالی تعیین شود از آن جانب، هرآینه در تسخیر هرات، کمال بندگی و فرمان‌پذیری به عمل خواهیم آورد.

اهالی بی‌عقل دربار او را ملقب به حسین‌قلی‌خان نمودند و برای او خلعت فرستادند. محمود از اقدام ابلهانه آنان به اوج تزلزل در دربار ایران پی برد و به فکر لشکرکشی به آن دیار افتاد.^۴ این ماجرا در *جهانگشای نادری* هم ذکر شده است.

کارری می‌نویسد: پادشاه فرمان‌های ضد و نقیض صادر می‌کند که این خود نشان از انحطاط و پایان کار صفوی دارد.^۵

نتیجه‌گیری

تمدن‌ها بر پایه فکر و تعقل و نیروی انسانی متفکر شکل می‌گیرند و هرچه نیروی انسانی قوی‌تر باشد، در رشد تمدن مؤثرتر است و هرچه این نیروی انسانی از لحاظ علمی ضعیف‌تر شود، تمدن زودتر نابود می‌گردد. دولت صفویه در نیمه اول خود با استفاده از ترکیب فلسفه و عقلانیت ایرانی و مکتب تشیع و بها دادن به علوم عقلی و تجربی و فلاسفه و حکما، موفق به ایجاد تمدن نوینی در سرزمین ایران گردید و تا زمان شاه‌عباس دوم که اندیشه اخباریگری هرچند معتدل بر حوزه‌های علمی حاکم نشده بود، در حال پویایی و رشد بود.

اندیشه اخباریگری که توسط *استرآبادی* از سرزمین مکه وارد تمدن صفویه شد و در بین علما و مسئولان این

۱. همان.

۲. میرزا محمد خلیل مرعشی صفوی، مجمع التواریخ، ص ۵.

۳. ر.ک. مجمع التواریخ، ص ۵.

۴. میرزا محمدخلیل مرعشی صفوی، مجمع التواریخ، ص ۵۳.

۵. جملی کارری، سفرنامه کارری، ص ۶۲.

حکومت گسترش یافت، زمینه‌ساز سقوط صفویه گردید. با تغییر رویکرد علمی در مدارس علمیه و حذف علوم عقلی و تجربی و حکمی و مقابله با صوفیان و فلاسفه و انحصار علم در مباحث نقلی و حدیثی، سراسیمگی سقوط تمدن صفویه آغاز شد. نتیجه این رویکرد زوال نمادهای تمدنی، مثل هنر، معماری و شهرسازی و همچنین بی‌تدبیری و نبود عقلانیت در اداره کشور بود. همچنین دوری از فضای عقلانیت و تفکر زمینه‌ساز رشد خرافات و اعتماد به سحر و جادو و ستاره‌شناسی خرافی و کهنات و نگاه نادرست به قضا و قدر و مشیت الهی شد.

گسترش این نوع نگاه‌ها در میان عالمان و حاکمان و فرماندهان و اطرافیان شاهان آخر صفوی، به‌ویژه شاه‌سلطان حسین موجب عدم تربیت نیروهای آزموده و توانمند و فقدان عقلانیت و تدبیر در اداره کشور و دفع خطر دشمنان شد. نتیجه این فضای رکود علمی و عقلانیت و انحطاط فکری شکست حکومت صفویه در حمله افغان‌ها و زوال تمدن صفوی گردید.

تجربه اخباریگری در عصر صفویه تجربه تلخی است که نباید بار دیگر تکرار شود. البته باید به این نکته اذعان کرد که قبول اندیشه غرب بدون تفکر، خود نوعی اخباریگری است. اگر به تفکر و عقلانیتی که در اسلام بر آن تأکید شده، عمل شود، موجب رشد و تکامل جامعه خواهد گردید.

منابع


- استرآبادی، محمدامین، *الفوائد المدنية*، قم، دارالنشر لأهل البيت، ۱۳۶۳.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، ترجمه محمدتقی ایروانی قم، اسلامی، ۱۴۰۵ق.
- بخشی استاد، موسی الرضا، «تأثیر جریان‌های فکری بر آموزش فلسفه در مدارس عصر صفویه»، ۱۳۹۴، *تاریخ فلسفه*، ش ۴، ص ۶۷-۸۴
- _____، «علم حدیث و تأثیر جریان‌های فکری عصر صفویه بر آموزش آن در مدارس»، ۱۳۹۱، *تسبیح‌شناسی*، ش ۴۰، ص ۹۱-۱۰۸.
- بوسه، هریرت، *پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی بر مبنای اسناد دوران آق‌قویلیو قرانقویلیو صفوی*، ترجمه غلامرضا وره‌رام، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- بهشتی، ابرهیم، *اخباریگری (تاریخ و نقد)*، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۰.
- بیگدلی، عطاءالله، «بررسی انتقادی نظریه آرنولد توین بی در باب تکوین، رشد و افول تمدن‌ها و نقش دین در تمدن»، ۱۴۰۱، *مطالعات میان‌رشته‌ای تمدنی انقلاب اسلامی*، ش ۴، ص ۱۱-۳۱.
- تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه تا ورنیه*، ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان، سنائی، ۱۳۹۰.
- ترکمان، اسکندر بیگ، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، ترجمه ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- جزایری، سیدنعمت‌الله، *الانوار النعمانیة فی معرفه النشأة الانسانیة*، تبریز، بنی‌هاشم، ۱۳۸۲.
- جعفریان، رسول، *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، تهران، حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- _____، *علل برافتادن صفویان*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- جملی کارری، جوانی *فرانچسکو، سفرنامه کارری*، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی، ۱۳۴۸.
- حرعاملی، محمدبن حسن، *اثبات الهداه بالانصوص والمعجزات*، قم، بی تا، ۱۴۰۴ق.
- _____، *الفوائد الطوسیة*، ترجمه سید مهدی لاجوردی، قم، المطبعة العلمية، ۱۴۰۳ق.
- خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات*، ترجمه اسدالله اسماعیلیان، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰.
- درخشانی، محمد، «مدارس عصر صفوی»، ۱۳۹۶، *تاریخ نو*، ش ۱۹، ص ۴۹-۸۱.
- دوانی، علی، *علامه مجلسی: بزرگمرد علم و دین*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، نگاه، ۱۳۸۲.
- رستم الحکماء، محمدهاشم آصف، *رستم التواریخ*، میترا مهرآبادی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۲.
- روملو، احسن التواریخ، *عبدالحسین نوایی*، تهران، بابک، ۱۳۵۷.
- سپنتا، عبدالحسین، *تاریخچه اوقاف اصفهان*، اصفهان، اداره کل اوقاف اصفهان، ۱۳۴۶.
- شاردن، ژان، *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس، ۱۳۷۲.
- شاملو، ولی‌قلی بن داوود قلّی، *قصص الخاقانی*، ترجمه حسن سادات نصری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
- شریفی، محمد، *اخباریان و تفسیر و علوم قرآن*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۶.
- صفت گل، منصور، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱.
- علوی‌پور، انتظار و عباس عابدی، «بررسی دیدگاه‌های ابن خلدون درباره انحطاط تمدن»، ۱۳۹۸، *پارسه*، ش ۳۱، ص ۳۴-۴۶.
- فانز، قاسم، «پیدایش، سیر تطور و تلاطم اخباریگری»، ۱۳۹۳، *کتاب‌قیم*، ش ۱۱، ص ۲۱۳-۲۵۰.
- فلور، ویلم، *دیوان و قشون در عصر صفوی*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگهی، ۱۳۸۸.
- قزوینی، عبدالنبی، *تمهید اهل‌الامل*، تحقیق احمد الحسینی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۷ق.

- کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
- لارنس لاکهارت، *انقراض سلسله صفویه، دولتشاهی، اسماعیل*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- مجلسی، محمدتقی، *لوامع صاحب قرآنی*، تهران، علمی، بی تا.
- محقق، مهدی، *علوم محضه از آغاز صفویه تا تأسیس دالفنون*، تهران، گفت‌وگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۴.
- مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، کتابخانه طهوری و سنایی، ۱۳۶۲.
- نوایی، عبدالحسین، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران، از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵ ق. همراه با یادداشت‌های تفصیلی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، *روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه*، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- هنر فر، لطف‌الله، *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ثقفی، ۱۳۴۴.

نظریه «وابستگی» در تاریخ روابط خارجی ایران (مطالعه موردی از کودتای ۱۲۹۹ تا سقوط رضاشاه)

محمد ملک‌زاده / استادیار گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

malekzadeh1350@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-5629-793X

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳

چکیده

تاریخ عصر پهلوی دوره گذار ایران از عصر نیمه‌استعماری به دوران نواستعماری و وابستگی به قدرت‌های امپریالیستی است. پژوهش حاضر با بررسی روابط خارجی ایران در دوره پهلوی اول، آن را بر مبنای نظریه «وابستگی» مطالعه و بررسی کرده است. رضاشاه در حلقه رقابت دو قدرت برتر آن دوره (یعنی روس و انگلیس) عملاً به کارگزاری وابسته و فاقد اراده تبدیل شد. وی در چارچوب این رقابت مجری سیاست‌های استعمارگرانی بود که منافع خود را در وابستگی حکومت ایران به آنان جست‌وجو می‌کردند. پژوهش حاضر بر اساس روش «وابستگی» به دنبال بررسی مسئله اصلی پژوهش، یعنی کارکرد روابط خارجی ایران در دوران پهلوی اول بوده است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، عشق و شیفتگی رضاشاه به فرهنگ و تمدن غربی، وی را به تقلید کورکورانه از آن و تلاش برای اجرای آن فرهنگ نامتجانس در جامعه اسلامی ایران سوق داد. در همین حال، ترس و نگرانی وی نسبت به توطئه غریبان علیه حکومت خود، او را به اطاعت بیشتر از بیگانگان واداشت که همین ایران را در مدار پیچیده وابستگی در ابعاد گوناگون گرفتار ساخت.

کلیدواژه‌ها: استعمار، ایران، رضاشاه، روابط خارجی، وابستگی.

فقدان یک حکومت مستقل و آزاد در ایران، ویژگی مشترک حاکمانی است که از عصر شاهان قاجار تا پایان دوران پهلوی بر این سرزمین حکومت رانده‌اند. غالب این حاکمان، به‌ویژه در دوران پهلوی رجالی وابسته و فاقد اراده بودند که به چیزی جز حفظ منصب و تاج و تخت خود در ازای تأمین منافع بیگانگان نمی‌اندیشیدند و در این راه ایران را مستعمره قدرت‌های خارجی و محل تاخت‌وتاز آنان قرار می‌دادند. بسیاری از ایشان مانند فروغی - سیاستمدار طرفدار انگلستان که افتخار نخست‌وزیری در دو مقطع تاج‌گذاری رضاشاه و محمدرضا پهلوی را دارد - «ایران را همچون لباده‌ای می‌دانستند که تا دست بریتانیای کبیر در آستین آن نباشد، از هر حرکتی عاجز است»^۱

این دیدگاه که جایگاه ایران را در حد یک عروسک خیمه‌شب‌بازی فرومی‌کاست، علاوه بر رجال دربار، ذهنیت بسیاری از روشنفکران عصر قاجار و پهلوی نیز بود که ایران را کشوری ناتوان، وابسته و نیازمند سرپرستی قدرت‌های بیگانه می‌دانستند. با این دیدگاه روابط خارجی ایران در یک چرخه وابستگی شکل گرفت؛ چرخه‌ای که با ورود به دوران پهلوی زنجیره‌های آن تکمیل و تقویت گردید.

هدف این پژوهش بررسی میزان وابستگی دولت پهلوی به بیگانگان در ابعاد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نظامی است. واکاوی این موضوع برای فهم دقیق عملکرد دولت پهلوی و میزان خسارات قدرت‌های استعماری به ایران و پاسخ به شبهات مرتبط با این دوره حایز اهمیت است.

پژوهش حاضر بر اساس روش «وابستگی» به دنبال مطالعه و بررسی کارکرد روابط خارجی ایران در دوران پهلوی اول است. نظریه «وابستگی» از جمله نظریه‌هایی است که در مواجهه و نقد نظریات نوسازی و تجدد شکل گرفت و در اواخر دهه ۱۹۵۰م تحت‌تأثیر اندیشه‌های راثول پریش اقتصاددان آرژانتینی توسعه یافت.^۲

بر مبنای نظریه «نوسازی» راه پیشرفت از طریق الگو قراردادن کشورهای توسعه‌یافته قابل دستیابی است، در حالی که بر مبنای نظریه «وابستگی» این روند موجب شکل‌گیری اقتصاد و سیاست وابسته به کشورهای توسعه‌یافته گشته، الگوی ساختار اقتصادی «مرکز - پیرامون» را به وجود می‌آورد. بر اساس الگوی مزبور، کشورهای صنعتی در مرکز نظام اقتصادی جهان قرار می‌گیرند و کشورهای در حال توسعه در پیرامون یا حاشیه آن واقع می‌شوند. مطالعات پریش و همکارانش نشان می‌دهد که وابستگی کشورهای فقیر به کشورهای توسعه‌یافته اغلب منجر به مشکلات جدی در کشورهای در حال توسعه می‌گردد.

۱. اسماعیل راثین، فراموش‌خانه و فراماسوئری در ایران، ج ۱، ص ۴۵۳.

2. Nora Anton, Dependency and Development in Latin America, p3.

در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نظریه «وابستگی» به سبب گسترش فقر در بیشتر نقاط جهان مشهور گردید و تحت فعالیت‌های علمی *آندره گوندرفرانک* و شماری از اقتصاددانان نئومارکسی به «مکتب وابستگی» ارتقا یافت. مارکس با تشریح پیامدهای مخرب حضور استعمار در کشورهای تحت سلطه، گرایش این کشورها به سرمایه‌داری وابسته را موجب فقیرتر شدن و عقب‌ماندگی آنان می‌داند.^۱

از دیدگاه وی، کشورهای وابسته با تأمین مواد خام ارزان‌قیمت برای کشورهای صنعتی، در جاده‌ای یک‌طرفه منافع شرکت‌ها و اتحادیه‌های سرمایه‌داری را تأمین می‌کنند و نقش مؤثری در رونق سرمایه‌داری برعهده دارند.^۲ از این‌رو نظریه‌های مارکسیستی بر ویرانگر بودن نظام سرمایه‌داری و لزوم گسستن و خروج از حلقه وابستگی و پیوستگی به نظام جهانی تأکید دارند، تا حدی که *کاردوزو* مانند *فالتو* به قطع ارتباط با نظام سرمایه‌داری جهانی به‌مثابه تنها راه رسیدن به توسعه معتقد گردید،^۳ گرچه *کاردوزو* بعدها پس از رسیدن به قدرت در برزیل از طریق برقراری ارتباط مثبت با جهان، خود راه دیگری در پیش گرفت.^۴ *فرانک* نیز بعدها با اندکی چرخش به سمت منافع کشورهای «متروپل» (پیشرفته)، امکان توسعه کشورهای وابسته را بعید ندانست.^۵

متفکرانی همچون *ایمانوئل والرستین* و *سمیر امین برخلاف فرانک*، مفهوم «وابستگی» را در قالب زنجیره به‌هم پیوسته وابستگی در نظر می‌گیرند. از دیدگاه آنان، در این زنجیره ممکن است برخی از مناطق پیرامونی یا حاشیه‌ای وضع بهتری نسبت به گذشته خود پیدا کنند؛ اما همچنان سررشته اصلی قدرت اقتصادی و سیاسی در مرکز این ساختار هستند.^۶

والرستین می‌نویسد: در نظام در حال گسترش سرمایه‌داری، کشورهای نیمه‌پیرامونی و حاشیه‌ای تهی‌دستان دوره‌گرد و مددجویی هستند که در پی کسب کمک‌های کشورهای مرکز هستند. بدین‌روی به عامل و کارگزار کشورهای مرکز تبدیل می‌شوند و نقش زیرمجموعه امپریالیسم را ایفا می‌کنند.^۷ این در حالی است که برخی شواهد به‌وضوح نشان می‌دهد کشورهای پیرامونی و حاشیه‌ای به لحاظ برخورداری از امکانات فراوان طبیعی، دارای اهمیتی حیاتی در نظام جهانی هستند.^۸

1. Karl Marx & Fridrich Engels, Selected Correspondence, p.140-155.

۴. پل باران، اقتصاد سیاسی رشد، ص ۱۱۵.

3. Cardoso & Faletto, Dependency and Development in Latin América.

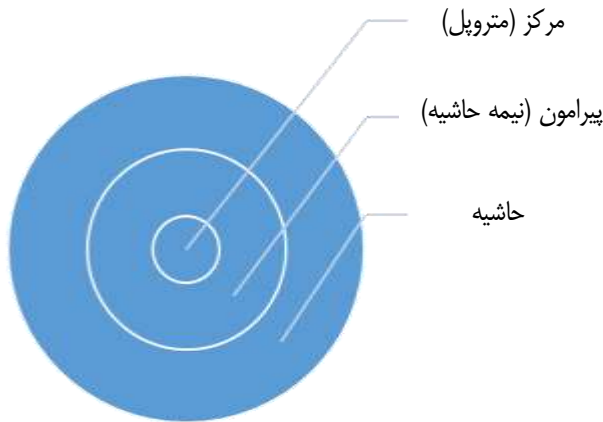
4. Goertzel, reinventing democracy in Brazil.

5. Frank & Reorient, Global Economy in the Asian Age, p. xxv.

6. Wallerstein, World-Systems Analysis.

7. Wallerstein, The Capitalist World-Economy, p. 89.

8. Sheppard & others, A World of Difference, p. 90.



شکل ۱: جایگاه کشورها در نظام بین الملل

۱. جایگاه کشورها در نظام بین الملل بر اساس نظریه والرستین

ایران در دوره رضاشاه در حلقه دو قدرت برتر آن دوره (یعنی روس و انگلیس) عملاً به کارگزار این دو کشور، به ویژه انگلستان تبدیل شد. همان گونه که فرانک عقب ماندگی کشورهای توسعه نیافته و وابسته را معلول سلطه نظام سرمایه داری و دخالت کشورهای متروپل می داند،^۱ ایران نیز در این دوره هیچگاه توسعه یافتگی را تجربه نکرد. مهم ترین توصیه نظریه «وابستگی» به کشورهای پیرامون و حاشیه نظام سرمایه داری، همچنان قطع وابستگی اقتصادی و سیاسی به کشورهای مرکز و توجه به الگوی «توسعه درون گرا» از طریق خودکفایی و پرهیز از مبادله ساختاری با نهادهای سرمایه داری در جهان است؛ پدیده ای که در ایران دوره رضاشاه هرگز تحقق نیافت.

۲. ایران در گذر تاریخ وابستگی

جنگ های ناپلئونی در دهه نخست سده نوزدهم میلادی زمینه افزایش نفوذ و سلطه کشورهای اروپایی (مانند انگلستان) بر ایران و ضعف و وابستگی این کشور در مقابل استعمارگران را فراهم ساخت.^۲ مدت کوتاهی پس از امضای پیمان های دوستی و اتحاد کشورهای فرانسه، انگلستان و کمپانی هند شرقی با دولت قاجار در سال ۱۸۰۱م/ ۱۱۷۹، روسیه به خاک ایران تجاوز و مناطق قفقاز را اشغال کرد (۱۸۱۳). ایران بر اساس پیمان نامه اتحاد از فرانسه و انگلستان کمک خواست؛ اما آنها هیچ کمکی به ایران نکردند. با این حال ایران در سال ۱۸۱۴/ ۱۱۹۳م با انگلستان پیمان اتحاد دفاعی دیگری امضا کرد؛ اما باز هنگامی که در سال های ۱۲۰۵/ ۱۸۲۶م تا ۱۲۰۷/ ۱۸۲۸م

۱. آندره گوندر فرانک، در: توسعه توسعه نیافتگی در آمریکای لاتین، ص ۲۴-۲۵.

بین ایران و روسیه جنگ درگرفت، انگلستان نه تنها کمکی به ایران نکرد، بلکه ایران را به تجاوزگری نیز محکوم کرد! از نگاه انگلستان، ایران برای آن کشور تنها به عنوان دولت حائل در برابر پیشروی روسیه به سوی هندوستان ارزش داشت و برای همین سعی در تثبیت نفوذ تجاری خود در ایران داشت.^۱

در یک دوره پنجاه ساله، از سال ۱۲۴۲ تا ۱۲۹۳ امتیازات متعدد انحصار بهره‌برداری مواد خام از طرف دولت ایران به روس و انگلیس داده شد.^۲ امتیازی که شاه ایران در ازای گرفتن رشوه چهل هزار پوندی به رویترز واگذار کرد، به حدی سخاوتمندانه بود که لرد کرزن نایب‌السلطنه انگلیسی هندوستان آن را بی سابقه توصیف کرد: امتیاز رویترز کامل‌ترین و خارق‌العاده‌ترین مورد تسلیم تمامی منابع صنعتی یک کشور به خارجیان است، در حدی که کسی خوابش را هم نمی‌دید، تا چه رسد به تحقق آن امید بسته باشد.^۳

گرچه دولت قاجار با مخالفت گسترده افکار عمومی به رهبری علما مجبور به لغو این امتیاز شد، اما در ازای غرامت ناشی از لغو آن، امتیازات دیگری به «رویترز» واگذار گردید. همسایه شمالی ایران (روسیه) نیز به طریقی دیگر در صدد اعمال سلطه سیاسی و اقتصادی بر ایران بود. در سال ۱۲۸۳/۱۹۰۴ م وزیر امور خارجه روسیه در تشریح سیاست خارجی آن کشور درباره ایران به وزیر مختارش در تهران گفت:

مهم‌ترین هدف بلندمدتی که ما در رابطه با ایران دنبال می‌کنیم به شرح زیر خلاصه می‌شود: ما باید تدریجاً تمام نقاط ایران را زیر سلطه خود درآوریم، بی‌آنکه علایم ظاهری استقلال آن را نقض کنیم یا به ساختار داخلی اش دست بزنیم. به تعبیر دیگر، ما وظیفه داریم ایران را از نظر سیاسی مطیع خود سازیم و از این موقعیت بهره‌برداری کنیم. ما ابزار کاملاً قدرتمند اقتصادی را در اختیار داریم. سهم بزرگی از بازار ایران در اختیار ماست. سرمایه‌ها و سوداگران روسی قادرند ایران را به طور انحصاری و آزادانه مورد بهره‌کشی قرار دهند. وقتی این رابطه نزدیک همراه با پیامدهای اقتصادی و سیاسی آن حاصل آید، شالوده‌ای قوی بنا می‌گردد که ما بر اساس آن فعالیت‌های پرثمری انجام خواهیم داد.^۴

در این سال‌ها - دست کم - دو کشور روسیه و انگلستان بر سر سلطه سیاسی و اقتصادی بر ایران با یکدیگر رقابت داشتند. به سبب همین رقابت‌ها، ایران برخلاف کشورها و مناطقی که در آن دوره زیر سلطه مستقیم استعمار رفته بودند، به یک کشور کاملاً مستعمره تبدیل نشد و البته از این نظر مزیتی هم برای ایران به شمار نمی‌رفت؛ زیرا به نوشته *باتوسانی*، ایران همه معایب یک مستعمره را دارا بود؛ اما از معدود مزایای مستعمرات - مانند صناعی که استعمارگران برای تأمین نیازهای اقتصادی و نظامی‌شان در مناطق تحت اشغال احداث می‌کردند - محروم ماند.^۵

1. David Gillard, *The Struggle for Asia, 1828-1914*.

۲. جان فوران، مقاومت شکننده، ص ۱۷۲.

۳. همان، ص ۱۷۳-۱۷۲.

۴. همان، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۵. همان، ص ۱۸۳.

بدین‌سان ایران در دوران قاجار به علت شرایط خاص این کشور در مجموعه نظام بین‌الملل به‌مثابه کشوری نیمه‌مستعمره و نیمه‌وابسته باقی ماند. بر اساس مستندات این تحقیق، با قدرت یافتن خاندان پهلوی، ایران به‌وضوح به کشوری کاملاً وابسته تبدیل شد. شواهد این وابستگی را می‌توان در ابعاد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نظامی بررسی کرد:

۱-۲. وابستگی سیاسی

دوران رضاشاه را می‌توان بزرگ‌ترین نماد وابستگی سیاسی در تاریخ حیات سیاسی ایران به شمار آورد. رضاشاه تنها حاکم سیاسی در تاریخ پادشاهی ایران است که عزل و نصب او توسط قدرتهای خارجی انجام می‌شد. در دوران حاکمان قاجار نیز قدرتهای خارجی در هیأت حاکم ایران نفوذ داشتند،^۱ اما رضاخان تنها زمامدار ایرانی بود که مستقیماً توسط یک دولت خارجی (انگلستان) به قدرت رسید و در شهریور ۱۳۲۰ نیز توسط انگلیسی‌ها و هم‌پیمانان این کشور از قدرت برکنار شد. این در حالی است که وی در دوران حکومت نیز کاملاً در مسیر اهداف و منافع قدرتهای استعماری، به‌ویژه انگلستان بود. از این‌رو حکومت رضاشاه نمادی از یک حکومت کاملاً وابسته و بی‌اراده در مقابل خواست دولت‌های استعماری به شمار می‌آید. این ادعا را می‌توان با مروری بر برخی اسناد و شواهد این دوره از ابتدای به قدرت رسیدن رضاخان تا برکناری رضاشاه ارزیابی کرد:

۱-۱-۲. نقش انگلستان در کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ و برآمدن رضاخان

شواهد به‌وضوح نشان می‌دهد لرد کرزن (معاون وقت وزارت امور خارجه بریتانیا) همواره در رؤیای ایجاد یک‌رشته دولت‌های دست‌نشانده از کناره‌های دریای مدیترانه تا فلات پامیر برای محافظت از مرزهای هندوستان بود.^۲ در خصوص ایران، با توجه به نقش حیاتی این کشور، او ابتدا کوشید در قالب قرارداد ۱۹۱۹، ایران به کشوری وابسته و تحت‌الحمایه بریتانیا تبدیل شود.^۳ قرارداد استعماری ۱۹۱۹ با مخالفت‌های گسترده در داخل مواجه شد و به‌رغم فشارهای گسترده بریتانیا و رشوه‌های کلان سفارت آن کشور به رجال سیاسی ایران^۴ به تصویب مجلس نرسید.

انگلستان پس از ناامیدی از تصویب این قرارداد در پی حاکمیت دولتی مستبد و دست‌نشانده در ایران برآمد تا هم شورش‌های اجتماعی در داخل ایران را سرکوب کند و هم پس از خروج نیروهای انگلیسی از ایران، نفوذ خود را حفظ و کمربند امنیتی در برابر مداخلات روس‌ها در متصرفات خود را تقویت کند. مجری کودتا یک افسر نظامی گمنام به نام رضاخان انتخاب شد. منابع متعدد به‌وضوح بر نقش مقام‌های نظامی و کارکنان سفارتخانه بریتانیا در

۱. جواد شیخ‌الاسلامی، سیمای احمدشاه، ص ۲۹-۳۰.

2. H. Nicholson, the Last Phase, p. 121-127.

۳. علی اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره رضاشاه، ص ۵۰.

۴. حسین مکی، تاریخ بیست‌ساله ایران، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۳؛ علی اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ص ۵۱.

این انتخاب دلالت دارند.^۱ قبل از هر چیز، ژنرال انگلیسی/دموند آیرونساید در کتاب خاطراتش به ارتباط خود با کودتا اذعان می‌کند.^۲

کلادول (وزیرمختار وقت امریکا در ایران) نیز در گزارش‌های خود به وزارت امور خارجه ایالات متحده به شرح کامل نقش انگلستان در کودتا پرداخته است.^۳ بعدها رضاخان نیز در سال ۱۳۰۳ به انتخاب خود توسط انگلستان اعتراف کرد.^۴

قریب یک‌ماه قبل از کودتا در ۱۴ ژانویه ۱۹۲۱ م/ ۲۴ دی‌ماه ۱۲۹۹ آیرونساید از ضرورت روی کار آمدن یک پادشاه خودرأی (دیکتاتور) در ایران سخن گفت.^۵ آیرونساید در خاطراتش می‌نویسد:

یک دیکتاتوری نظامی می‌تواند مشکلات ایران را حل کند و ما امکان پیدا می‌کنیم بی‌هیچ دردسری قوایمان را از ایران بیرون ببریم.^۶

در مذاکراتی که بین آیرونساید با رضاخان میرپنج و سید ضیاءالدین طباطبائی (روزنامه‌نگار طرفدار انگلیس) به عمل آمد، توافق شد انگلیسی‌ها قوای قزاق را مسلح و آماده حمله به تهران کنند.^۷ روز کودتا سفارت انگلستان با فرمانده سوئدی ژاندارمری تهران هماهنگ کرد که در برابر ورود قزاقان به تهران مقاومت نداشته باشد. همزمان نورمن (وزیر مختار بریتانیا) در پاسخ به درخواست کمک/حمده‌شاه، از او خواست به تقاضای کودتاگران تن دهد.^۸

نورمن پس از مخابره گزارش مربوط به موفقیت کودتا به لندن،^۹ از دولت متبوع خود خواست به طور جدی از رژیم کودتا حمایت کند؛ زیرا به گفته وی «برای منافع بریتانیا مناسب‌ترین دولتی است که می‌توانست پدید آید».^{۱۰} نورمن در تلگرام محرمانه شماره ۱۲۵ (۲/۲۶۰۵/۳۴) ای^{۱۱} مورخ ۲۵ فوریه ۱۹۲۱ که به لندن ارسال کرد، به شرح دیدار محرمانه خود با سیدضیاء و بررسی نحوه اجرای طرح‌های دوجانبه درخصوص تثبیت نفوذ بریتانیا در ایران پرداخت. در بخشی از این تلگرام آمده است:

سید سیاست خود را به طور محرمانه برایم چنین شرح داده است: او می‌گوید: قرارداد ایران و انگلیس (۱۹۱۹) باید به طور ظاهر تقبیح شود؛ زیرا بدون ابراز مخالفت با قرارداد، دولت جدید نخواهد توانست برنامه‌های خود را اجرا کند. در اعلامیه‌ای که در این باره صادر خواهد شد، دولت تذکر خواهد داد که ضدیت با قرارداد نشانه خصومت دولت ایران با انگلستان نیست، بلکه برعکس دولت جدید خواهد کوشید دوستی و حسن نیت انگلستان

۱. جان فوران، مقاومت شکننده، ص ۳۰۱.

2. Avery & others, the Cambridge History of Iran, p. 219.

3. M. Majd, Great Britain and Reza Shah, p. 61-62.

4. Farhad Diba, Mohammad Mossadegh, p. 41.

5. Denis Wright, The English Amongst the Persians, p. 184.

۶. سیروس غنی، برآمدن رضاخان و افتادن قاجار، ص ۲۰۴.

۷. دنیس رایت، انگلیسی‌ها در میان ایرانیان، ص ۲۰۸-۲۱۴.

۸. علی‌اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ص ۶۹-۷۹.

۹. محمود پورشالچی، قزاق: عصر رضاشاه پهلوی، ص ۳۱.

10. Michael Zirinsky, Blood, Power and Hypocrisy, p. 280.

را به خود جلب کند؛ زیرا این حسن نیت برای بقا و رفاه ملت ایران ضرورت دارد. درباره استفاده افسران و مستشاران انگلیسی در مؤسسات نظامی و مالی کشور اقدام فوری به عمل خواهد آمد. استخدام این افراد به طور خصوصی و شخصی صورت خواهد گرفت تا مردم تصور نکنند بین دو دولت قراردادی در این مورد امضا شده است. عده‌ای مستشار فرانسوی و آلمانی و بعداً شاید چند نفر از اتباع روسیه نیز در وزارتخانه‌های غیر مهم به کار گماشته خواهند شد تا حتی‌المقدور نظر سایر دولت‌های خارجی نیز به ایران جلب شود و در عین حال اداره دو مؤسسه مهم و حساس به افراد انگلیسی محول خواهد شد.^۱

پس از توافقات محرمانه دولت کودتا با سفارت انگلیس، سیدضیاء با انتشار اعلامیه‌ای که متن آن از قبل با وزیرمختار انگلیس هماهنگ شده بود،^۲ به برپایی جشن اقدام کرد و از افسران انگلیسی نیز که در انجام کودتا خدماتی انجام داده بودند، قدردانی شد؛^۳ از جمله به دستور رضاخان، ده قطعه نشان «شیر و خورشید» به صاحب‌منصبان انگلیسی و نیروهای نظامی شاغل در «دیویزیون (لشکر) قزاق ایران و نشان درجه اول «شیر و خورشید» با حمایل سبز به ژنرال آبرونساید اعطا شد.^۴

۲-۱-۲. نقش انگلستان در پادشاهی رضاخان

پس از اعلام موجودیت دولت وابسته کودتا، به نخست‌وزیری سیدضیاء و وزارت جنگی رضاخان، انگلستان مبلغی به‌عنوان هزینه‌های ارتش در اختیار دولت قرار داد. ابتدا انگلستان به ارزیابی میزان توانمندی رضاخان پرداخت و در کنار آن از نخست‌وزیری سیدضیاء نیز حمایت کرد و چون از نتیجه کار مطمئن نبود همان ابتدا از رضاخان تعهد گرفته شد که /حمله‌شاه را از سلطنت خلع نکند.

از سوی دیگر از شیخ خزعل (حاکم خودمختار خوزستان) -که منطقه‌ای نفتی بود که برای بریتانیا اهمیت راهبردی داشت- تا زمان اطمینان از انقیاد کامل رضاخان، حمایت کرد. رضاخان در ۲۷ اردیبهشت ۱۳۰۲ طی گفت‌وگویی که با سفیر بریتانیا انجام داد، به تبادل نظر با وی درخصوص وضعیت خوزستان پرداخت. سفیر بریتانیا گفت که رضاخان به وی تعهد داده است که نه‌تنها هیچ قصدی برای به خطر انداختن منافع بریتانیا ندارد، بلکه با قاطعیت از آن دفاع نیز خواهد کرد. وی همچنین تأکید کرده است تا زمانی که سفارت و شرکت نفت ایران و انگلیس رضایت خود را از اقداماتی که برای حفاظت از منافع در نظر گرفته شده است اعلام نکنند، ما به عربستان (خوزستان) نخواهیم رفت.^۵

رضاخان بار دیگر در تاریخ ۱۵ مهر ۱۳۰۲ در نامه‌ای به سفیر بریتانیا تعهد داد که اعزام قوا به منطقه جنوب به

۱. اسناد وزارت خارجه بریتانیا، فوریه ۱۹۲۱م. به نقل از: خسرو معتضد، تنش بزرگ، ص ۱۶۱-۱۸۲.

۲. همان.

۳. حسین مکی، تاریخ بیست‌ساله ایران، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۵.

۴. فرهاد رستمی، پهلوی‌ها: خاندان پهلوی به روایت اسناد، ج ۱، ص ۱۹.

۵. تلگرام لورن به کرزن، ۲۱ می ۱۹۲۳م، در: علی‌اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ص ۱۱۳.

هیچ وجه امنیت شرکت نفت را به خطر نخواهد انداخت.^۱ در نهایت، شیخ خزعل نیز به فرمان انگلستان مجبور به اطاعت از رضاخان شد.^۲

به اعتقاد کرونین در این زمان انگلیسی‌ها مطمئن شدند رضاخان مردی قدرتمند و در عین حال مطیع است که می‌تواند منافع آنان را در ایران حفظ کند. از این رو با پرداخت کمک در قبال وثیقه درآمد گمرکات، راه رسیدن وی به نخست‌وزیری و سپس پادشاهی را فراهم ساختند.^۳ در نامه سرپرستی لورن به وزارت امور خارجه بریتانیا آمده است: بعد از ضیافت شام به افتخار رضاخان در سفارت، ساعتی در اتاق دفترم با او صحبت کردم. رضاخان به من گفت که او با دست ایرانیان کاری را انجام خواهد داد که بریتانیا می‌خواست با دست انگلیسی‌ها انجام دهد....

لورن سپس توصیه می‌کند:

از این پس ما باید از هر گونه تظاهر به اینکه رضاخان دست‌نشانده ماست، خودداری کنیم. تبدیل او به یک آلت دست انگلستان برایش مهلک است.^۴

پس از نخست‌وزیری رضاخان، سرپرستی لورن (سفیر بریتانیا) / حمدشاه را متقاعد به خروج از کشور و واگذاری امور به رضاخان نمود. تا آنجا که هارولد نیکلسون (رایزن سفارت انگلیس) در خاطراتش می‌نویسد: «رضاخان صعود خویش را به قدرت، تا حدود زیادی مدیون سرپرستی لورن بود».^۵

در تلگراف لورن به سرآستین چمبرلین در تاریخ ۲۱ اکتبر ۱۹۲۵ م / ۲۹ مهر ۱۳۰۴ آمده است: رضاخان از طریق وزیر امور خارجه‌اش به وزیر مختار بریتانیا اطلاع داد که تصمیم گرفته است سلسله قاجار را خلع کند؛ ولی از عدم موافقت دولت بریتانیا نگران است. وزیر مختار انگلیس نیز به او از موضع دوستانه و وفادارانه بریتانیا نسبت به رضاخان اطمینان داد.^۶

بار دیگر رضاخان در ۶ آبان ۱۳۰۴ شخصاً با سرپرستی لورن ملاقات کرد و به وی قول داد: پس از خلع قاجار، به مسائل مد نظر بریتانیا به صورت جدی توجه خواهد کرد.^۷

در نهایت، مجلس پنجم که اکثریت نمایندگان آن توسط رضاخان مرعوب یا تطمیع شده بودند، در آبان ۱۳۰۴ با وجود مخالفت‌های داخلی، به خلع / حمدشاه از سلطنت و تغییر حکومت رأی داد.^۸ پس از اقدام مجلس در خلع سلسله قاجار، انگلستان اولین دولتی بود که حکومت رضاخان را به رسمیت شناخت، «مشروط بر آنکه کلیه تعهدات

۱. رک: نامه سردار سپه به لورن، ۷ اکتبر ۱۹۲۳ م، در: علی اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ص ۱۱۳.

۲. علی اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ص ۱۱۶.

۳. استفانی کرونین، ارتش و حکومت پهلوی، ص ۲۶-۳۰.

۴. تلگراف لورن به مارکینگ، ۱۷ فوریه ۱۹۲۳ م؛ در: حسین آبادیان، ایران از سقوط مشروطه تا کودتای سوم اسفند، ص ۷۱۶.

5. H. Nicolson, Friday Mornings, p. 7.

۶. علی اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ص ۱۲۵.

۷. هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، ص ۲۲.

۸. یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ص ۳۷۹-۳۸۰.

و پیمان‌های موجود بین دو کشور را محترم شمارد.^۱ رضاشاه نیز در طول دوران پادشاهی در جایگاه یک حکومت وابسته، به کلیه تعهدات خود در برابر انگلستان عمل کرد.

۳-۱-۲. عدم مقاومت رضاشاه در برابر سلطه انگلستان بر بحرین

تا پیش از کودتای ۱۲۹۹، ایران ۱۱ بار درصدد اعاده حکمرانی و مالکیت خود بر بحرین برآمده بود، اما هربار با مخالفت بریتانیا تلاشش به جایی نرسیده بود.^۲ پس از کودتای ۱۲۹۹ مردم بحرین که استعمار انگلستان به ستوه آمده بودند، درخواست کردند نماینده‌ای از بحرین در مجلس شورای ملی ایران حضور یابد تا از حق مردم بحرین دفاع کند و برقراری نظم و امنیت آنجا را نیز دولت ایران برعهده بگیرد؛ اما رضاشاه برای پرهیز از مخالفت با انگلستان، به این خواسته‌ها توجهی نکرد.

در سال ۱۳۰۶ انگلستان عهدنامه‌ای با حجاز منعقد ساخت که در آن حق ایران نسبت به بحرین عملاً نادیده گرفته می‌شد. *مخبرالسلطنه هدایت* که آن زمان رئیس‌الوزرای ایران بود، به دولت انگلستان اعتراض کرد و یک رونوشت آن را به جامعه ملل نیز ارسال نمود. جامعه ملل اعتراض ایران را وارد دانست و از انگلستان خواست حق ایران را به رسمیت بشناسد؛ اما با مخالفت انگلستان، رضاشاه اجازه پیگیری این موضوع را نداد. دولت انگلستان با این ادعا که بحرین از سال ۱۸۲۰م یک شیخ‌نشین آزاد تحت قیمومیت بریتانیا بوده و ایران هیچ حقی نسبت به آن ندارد، بدون نگرانی از اقدامی جدی از سوی رضاشاه - که به گفته مکی تعهداتی در برابر انگلستان داشت - امتیاز استخراج نفت بحرین را نیز به دست آورد.^۳

انگلستان به حدی خیالش از جانب ایران آسوده بود که حتی زمانی که تیمورتاش از جانب رضاشاه در سال ۱۳۰۶ پیشنهاد سخاوتمندانه فروش حق مالکیت بحرین به انگلستان در ازای چند فروند ناوچه توپدار را مطرح کرد، وزارت امور خارجه انگلستان این پیشنهاد را اصلاً قابل بررسی ندانست و تأکید کرد: «ایران باید بدون قیدوشرط از ادعای خود بر بحرین دست بردارد»!^۴

۴-۱-۲. امضای پیمان «سعدآباد» و واگذاری بخش‌هایی از سرزمین ایران

در آستانه جنگ جهانی دوم در ۱۷ تیر ۱۳۱۶ به درخواست انگلستان، پیمانی بین چهار کشور ایران، افغانستان، ترکیه و عراق در کاخ «سعدآباد» تهران امضا شد که کاملاً به زیان ایران بود. به دنبال امضای این پیمان، انگلستان بدون قبول هر تعهدی توانست سدی در برابر کمونیسم ایجاد نماید^۵ و رضاشاه به صلاحدید انگلستان، بخش‌هایی از

۱. هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، ص ۲۲.

۲. علی‌اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ص ۲۴۶.

۳. رک: خسرو معتمد، تنش بزرگ، ص ۱۷۸-۱۸۳.

۴. علی‌اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ص ۲۵۴.

۵. منوچهر محمدی، مروری بر سیاست خارجی دوران پهلوی، ص ۷۱.

خاک ایران را به عراق و ترکیه واگذار کرد. او - با این استدلال که این تپه یا آن تپه جزو خاک ایران باشد یا نباشد اهمیتی ندارد - قسمتی از ارتفاعات آرارات را که دارای موقعیت سوق الجیشی مهمی بود، به ترکیه واگذار کرد.

در تعیین خط مرزی ایران و عراق، به دستور انگلستان برای تأمین منابع مالی ارتش عراق، از حق ایران گذشت و منابع نفتی غرب ایران و نصف شط العرب را که طبق مقررات بین‌المللی جزو خاک ایران بود، به عراق واگذار کرد. با واگذاری کامل اروندرود، ایران مجبور شد برای عبور نفت کش‌هایش مبالغ هنگفتی به‌عنوان حق عبور به عراق بپردازد.

افغانستان هم با امضای این پیمان، از تلاش احتمالی حرکت ملی‌گرایانه ایران برای بازگرداندن مناطق تاجیک‌نشین این کشور در امان ماند. در نهایت با وقوع جنگ جهانی دوم و اتحاد شوروی و انگلیس برای اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ نه‌تنها هیچ‌یک از متعهدان این پیمان به یاری ایران نشتافتند، بلکه حتی دولت عراق خاک خود را نیز پایگاه حمله انگلستان به ایران قرار داد!^۱

۵-۱-۲. برکناری رضاشاه توسط اشغالگران در جنگ جهانی دوم

در سال ۱۳۱۸ با آغاز جنگ جهانی دوم، ایران اعلام بی‌طرفی کرد.^۲ با حمله هیتلر به شوروی، دو کشور انگلیس و روسیه در تدارک اشغال ایران برای ایجاد خط امن تدارکاتی از طریق ایران و حفظ منابع نفتی خوزستان در جنوب و باکو در شمال - که در اختیار بریتانیا و روسیه قرار داشت - برآمدند. اما بهانه ظاهری روسیه و انگلیس برای اشغال ایران وجود تعدادی مهندس آلمانی در ایران بود. از این‌رو در مرداد ۱۳۲۰ متفقین طی یادداشتی از ایران خواستند آلمانی‌های مقیم ایران را اخراج نمایند. رضاشاه گرچه به دولت دستور داد به این خواسته متفقین عمل کند و عناصر غیرضرور آلمانی از ایران اخراج گردند، اما این امر موجب انصراف متفقین از اشغال ایران نگردید و آنان در سوم شهریور ۱۳۲۰ به ایران حمله کردند و با درهم شکستن مقاومت ضعیف ارتش و در هم پاشیدن آن، وارد خاک ایران شدند.^۳

به نوشته منابع مختلف رضاشاه گرچه شخصاً متمایل به آلمان بود و به پیروزی این کشور در جنگ نیز امید داشت؛ اما جرئت مخالفت با روس و انگلیس را هم نداشت و هیچ‌گاه مقاومت جدی در برابر خواسته‌های روس و انگلیس نکرده بود. از این‌رو باورش نمی‌شد این دو کشور با او چنین برخوردی داشته باشند. وقتی از رادیو آلمان شنید که ایران قاطعانه در برابر متفقین مقاومت می‌کند، به روزنامه‌ها دستور داد فوراً این گزارش را تکذیب کنند؛ اما به نحوی که موجب ناخشنودی آلمان‌ها هم نگردد.^۴

۱. حسین مکی، تاریخ بیست‌ساله ایران، ج ۶ ص ۴۰۰.

۲. جان فوران، مقاومت شکننده، ص ۳۷۸.

۳. ریچارد استوارت، در آخرین روزهای رضاشاه، ص ۶۶-۷۱.

۴. جان فوران، مقاومت شکننده، ص ۳۷۹-۳۸۰.

متفقین پس از اشغال ایران، پنج‌روز به رضاشاه مهلت دادند تا از سلطنت کناره‌گیری کند. سپس از لندن دستور رسید «فعالاً ولیعهد در چهارچوب قانون اساسی جانشین و وارث تاج‌وتخت ایران شود».^۱

انگلیسی‌ها رضاشاه و همراهانش را ابتدا به جزیره بد آب و هوای «موریس» در جنوب اقیانوس هند بردند و سپس در فروردین ۱۳۲۱ به ژوهانسبورگ منتقل ساختند و او در همان جا در ۴ مرداد ۱۳۲۳ درگذشت.^۲ رضاشاه در مسیر تبعید بر روی عرشه کشتی انگلیسی «برمه» سخنانی خطاب به ناخدا سرکلارمونت اسکراین که مأمور تبعید وی به جزیره موریس بود، بر زبان آورد که به‌وضوح از ترس، استیصال و عدم اراده وی در برابر دولت انگلستان حکایت داشت:

آخر چرا انگلیسی‌ها نگفتند که به کمک من احتیاج دارند؟! اگر نخست‌وزیر شما اهمیت سوق‌الجیشی مملکت من را برای متفقین و لزوم استفاده از آن را برایم توضیح می‌داد، من فرصت خوبی برای مساعدت به شما داشتم. شما انگلیسی‌ها ادعا می‌کنید که من جاسوسان آلمانی را پناه داده بودم! این حرف بی‌معنی است. آلمانی‌ها در ایران بودند؛ ولی مأمورین شهرداری و تأمینات من از نزدیک مراقبشان بودند تا مبادا بی‌طرفی ما را به خطر بیفتانند. می‌گویند که به ایران به‌عنوان یک کانال ارتباطی جهت حمل تجهیزات جنگی - مثل تانک و توپ - به شوروی احتیاج داشتید، بسیار خوب؛ ولی به‌جای انجام این عملیات اسفبار در مملکت، قبلاً من را از موضوع مطلع می‌کردید؛ من می‌توانستم تمام راه‌آهن سراسری ایران را در اختیار تان بگذارم. ولی شما به جای در میان نهادن خواسته‌های خود، نه تنها کشور مرا به جنگ کشانیدید، بلکه در هجوم به آن، با بدترین و مخوف‌ترین دشمنان ما، یعنی روسیه شریک شدید، در حالی که هیچ احتیاجی به چنین حمله‌ای نبود...!^۳

اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ را می‌توان نتیجه دو دهه وابستگی و بی‌ارادگی رضاشاه در برابر انگلستان دانست. حاکمی که نصب و عزلش - هر دو - به دست بیگانگان اتفاق افتاد. در آبان ۱۳۲۰ رادیو بی‌بی‌سی بیانیه‌ای از دولت انگلیس پخش کرد که در آن به وابستگی دولت ایران به انگلستان اشاره شده است. در بخشی از این بیانیه آمده است:

... ما در ۱۹۱۹ قراردادی با ایران بستیم که شما و بسیاری از مردم گمان بردند که ما می‌خواهیم ایران را تحت حمایت خود درآوریم. این کار به سبب آن بود که از مشاهده وقایع چندین ساله مایوس شده بودیم که ایرانی‌ها خودشان بتوانند امور خود را اداره کنند. پس از آنکه دیدیم ملت ایران نسبت به آن قرارداد بدبین است و آن را مبنی بر غرض فاسد می‌داند، قرارداد را لغو کردیم(!) و در عوض از دولت ایران تقویت و مساعدت کردیم که نظم و امنیت و اقتدار را در کشور خود برقرار نماید. تمام تقویت و مساعدت ما از رضاشاه پهلوی سرش این بود.^۴

۱. باقر عاقلی، ذکاءالملک فروغی، ص ۱۳۲-۱۳۴.

۲. هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، ص ۷۷.

۳. سرریدر بولارد و سرکلارمونت اسکراین، شترها باید برونند، ص ۱۶۲.

۴. بیانیه ۱۴ آبان ۱۳۲۰ دولت انگلیس از رادیو بی‌بی‌سی.

ایران در دهه ۱۳۰۰-۱۳۱۰ پنجمین تولیدکننده نفت در جهان بود؛^۱ اما به علت آنکه استخراج و تولید و توزیع این کالای باارزش در اختیار ایران نبود و سود سرشار این محصول به جیب شرکت‌های غربی و دولت بریتانیا می‌رفت، نقش ایران در اقتصاد و نظام جهانی بر اساس نظریه *والرشتاین* از حاشیه فراتر نرفت. بر مبنای این نظریه، می‌توان زیان وارد شده به ایران در الگوی دادوستد این کشور با کشورهای دیگر را توضیح داد.

بر اساس دیدگاه *والرشتاین*، کشورهای حاشیه‌ای، به‌ویژه در وضعیت یک بحران اقتصادی جهانی همواره زیان بیشتری متحمل خواهند شد. محصولات صادراتی ایران در این دوره به‌مثابه کشوری که در حاشیه نظام جهانی قرار داشت، عمدتاً شامل نفت، محصولات کشاورزی و فرش به کشورهای بریتانیا، آلمان، شوروی و ایالات متحده آمریکا بود و آن کشورها در مقابل، کالاهای سرمایه‌ای به ایران صادر می‌کردند. به سبب بحران اقتصادی فراگیر، ارزش ریالی مواد صادراتی در این دوره کاهش دو تا سه برابری یافت، در حالی که کالاهای وارداتی که به پول کشورهای هسته مرکزی نظام جهانی بود، برای ایران افزایش چندبرابری پیدا کرد. این مسئله نقش حاشیه‌ای ایران در نظام اقتصاد جهانی را تثبیت و حلقه وابستگی ایران به کشورهای هسته مرکزی را تقویت نمود.

در این دوره بریتانیا بر پرارزش‌ترین منبع حیاتی کشور (یعنی نفت ایران) سیطره داشت و با مذاکره‌ای که در سال ۱۳۱۵ برای تمدید مدت امتیاز نفت با *رضاشاه* انجام داد، سلطه بریتانیا بر ایران، به‌موازات رقابت سه‌جانبه بریتانیا، شوروی و آلمان برای اعمال نفوذ بیشتر در ایران، عمیق‌تر گردید.^۲

زنجیره وابستگی اقتصاد ایران تا آخرین ماه‌های حکومت *رضاشاه* ادامه یافت، به گونه‌ای که در آستانه سقوط *رضاشاه* در مرداد ۱۳۲۰ بین ایران و انگلیس قرارداد دیگری منعقد شد که به تعبیر یکی از محققان، اگر اجرا می‌شد انحصار عملی بریتانیا را بر اقتصاد ایران محقق می‌ساخت؛^۳ اما جنگ مانع از تصویب و اجرای آن قرارداد شد.

در این دوره *رضاشاه* درصدد جلب حمایت آمریکا و آلمان نیز برآمد.^۴ *فوران* او را شیفته روحیه «نظامی‌گری و خودکامگی» *هیتلر* می‌داند.^۵ آلمان نیز به دلایل خود به دنبال نزدیکی به ایران بود. این موضوع در گزارش *آلفرد روزنبرگ* رئیس سیاست‌گذاری خارجی آلمان به *هیتلر* (۱۹۳۴/م/۱۳۱۳) درباره گرایش آلمان به ایران و ترکیه توصیه شده است.^۶

همچنین به‌موجب قرارداد ۱۹۳۷ میان آلمان و ایتالیا و تقسیم حوزه‌های نفوذ این دو کشور در خاورمیانه،

۱. جان فوران، مقاومت شکننده، ص ۳۶۹.

۲. همان، ص ۳۶۵.

۳. همان، ص ۳۶۶.

۴. آنا رابر، سیاست خارجی روسیه در ایران، ص ۷۴.

۵. جان فوران، مقاومت شکننده، ص ۳۶۸.

مقرر گردید ایران در حوزه نفوذ آلمان قرار گیرد. در این مقطع، آلمان با پشت سر نهادن روس و انگلیس به بزرگ‌ترین طرف تجاری ایران تبدیل شد. اما با شروع جنگ جهانی دوم و پس از آن، امریکا جایگزین دیگر کشورها در ایران گردید.^۱

در مجموع، وابستگی اقتصادی ایران در دوره رضاشاه پیامدهای زیان‌باری برای ایران به همراه داشت که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۲-۲. ورود ایران به اقتصاد تک‌محصولی

برخی از نویسندگان دهه ۱۳۱۰ را برای اقتصاد ایران به سبب ورود این کشور به اقتصاد تک‌محصولی، «دوران گذار» نام نهاده‌اند.^۲ سیاست‌های رضاشاه، دامداری و کشاورزی ایران را به شدت ضعیف کرد و اقتصاد ایران را به نفت وابسته ساخت. این در حالی است که بخش اعظم سود ناشی از فروش نفت به شرکت نفت «انگلیس-ایران» که متعلق به دولت بریتانیا بود، می‌رسید. از سود حاصل از فروش نفت ۸۰ درصد سهم بریتانیا بود و تنها ۲۰ درصد به ایران می‌رسید!^۳

این وضعیت علاوه بر وابستگی، گویای استثمار اقتصادی ایران توسط یک قدرت خارجی نیز هست. در سال ۱۳۱۱ پس از آنکه شرکت نفت «انگلیس-ایران» همان حق‌السهم ناچیز ایران را به یک‌چهارم کاهش داد، رضاشاه طی یک اقدام نمایشی در ۶ آذر ۱۳۱۱ امتیازنامه «دارسی» و پرونده نفت را در آتش بخاری انداخت؛ اما چندماه بعد طی مذاکرات خصوصی کدمن با وی، در ۶ اردیبهشت ۱۳۱۲ با تمدید همان قرارداد به مدت شصت سال دیگر (از ۱۳۱۲ تا ۱۳۷۲) نیز موافقت کرد! *مخبرالسلطنه* (نخست‌وزیر وقت) در خاطراتش از نتایج سوزاندن پرونده نفت توسط رضاشاه می‌نویسد:

رضاشاه شبی در هیأت دولت با تغییر و تشدد پرونده نفت را خواست و آن را گرفته، در بخاری افکند و سوزانده شد. در این پرونده اسنادی وجود داشت که تخلفات کمپانی را به اثبات می‌رسانید و هرگاه در موقع طرح موضع در شورای جامعه ملل هیأت نمایندگی ایران نامه‌های متبادله بین دولت و کمپانی را ارائه می‌داد، سند محکومت کمپانی بود؛ ولی با سوزندان و از بین بردن اسناد، هیأت نمایندگی ایران کوچک‌ترین سندی که دال بر تخلفات کمپانی باشد، نداشت؛ یعنی هیأت نمایندگی ایران را با دست‌خالی به جامعه ملل روانه کرده بودند!^۴

چندسال بعد در سپتامبر ۱۹۴۱ روزنامه *اخبار مصور لندن* (Illustrated London News) فاش کرد انگلستان رضاشاه را با پرداخت مبلغ کلانی رشوه که در بانک‌های انگلیس و سوئیس سپرده شد، به تمدید

۱. همان، ص ۳۶۹.

۲. همان، ص ۳۷۲.

۳. همان.

۴. حسین مکی، تاریخ بیست‌ساله ایران، ج ۵ ص ۲۸۱-۲۸۲.

قرارداد متقاعد کرد. بر اساس این گزارش، رضاشاه برای تمدید قرارداد نفت جنوب، مبلغ سه میلیون لیتره رشوه دریافت کرد.^۱

۲-۲-۲. نابودی سرمایه ملی

یکی از پیامدهای اقتصاد وابسته در دوره رضاشاه، نابودی سرمایه‌های ملی است. در این رابطه از جمله می‌توان به طرح احداث راه‌آهن شمال- جنوب اشاره کرد؛ طرحی که در آن از نگاه محققان فقط اهداف بیگانگان و منافع شخصی شاه لحاظ گردید. جان فوران با اشاره به این موضوع می‌نویسد:

احداث این خط‌آهن ۸۵۰ مایلی سراسری - در واقع- به هدر دادن منابع بود؛ طرحی پرهزینه که پیامدهای ناگوار چندی داشت: تورم‌زا بود؛ هدف‌های اقتصادی چندانی نداشت و از هیچ‌یک از شهرهای عمده کشور (بجز تهران) عبور نمی‌کرد؛ سطح زندگی عمومی را پایین می‌آورد؛ چون هزینه آن از طریق مالیات قند و جای تأمین می‌شد. احداث هر مایل راه‌آهن ۳۵ هزار پوند استرلینگ هزینه برمی‌داشت، در حالی که احداث جاده‌های ماشین‌رو با یک تا یک و نیم درصد این هزینه امکان‌پذیر بود. به نظر می‌رسد عمده‌ترین عملکرد آن، امکان بسیج و اعزام نیرو (از جنوب به شمال) بود... و تصادفی نبود که املاک رضاشاه در شمال با احداث راه‌آهن ارزش بیشتری پیدا کرد... در آن دوره وضعیت توسعه در ایران در مقایسه با سایر کشورهای خاورمیانه سطح پایینی داشت؛ چون بخش اعظم سرمایه کشور نابخردانه صرف راه‌آهن شد.^۲

یکی از پیامدهای بسیار پرهزینه این خط راه‌آهن برای ایران، اشغال این کشور در جنگ جهانی دوم و هزینه‌های بسیار هنگفت آن برای ایران بود؛ زیرا به‌واسطه وجود این خط، متفقین برای اشغال ایران جهت ارسال راحت تجهیزات از جنوب به شمال طمع کردند.

یکی دیگر از نویسندگان دوران پهلوی درباره غیرکارشناسانه بودن خط‌آهن شمال- جنوب می‌نویسد:

آن مسیر عجیب که هیچ ایرانی در انتخاب آن شرکت نداشته، نه فقط هیچ‌یک از شهرهای مهم ایران را به هم متصل نمی‌کرد، بلکه در منتهی‌الیه شمال به بن‌بست بندر گز ختم می‌شد که به هیچ نقطه‌ای در کره زمین راه نداشت و به این دلیل در تاریخ راه‌آهن‌های سراسری دنیا منحصر به‌فرد بود و در منتهی‌الیه جنوب به خور موسی ختم می‌شد که به علت نزدیکی به مرز خشکی عراق از نظر دفاعی آسیب‌پذیر و ناچار از لحاظ استراتژیک نامناسب بود. پس آن مسیر تحمیلی راه‌آهن سراسری از لحاظ حوایج ملت ایران به هیچ‌یک از مقتضیات راه‌آهن سراسری، ترانزیت‌های خارجی، اقتصاد داخلی و... جوابگو نبود و به هیچ‌کس و هیچ مقام ایرانی هم اجازه داده نشد در آن باب اظهار عقیده کند.^۳

۱. هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، ص ۳۶.

۲. جان فوران، مقاومت شکننده، ص ۳۵۱.

۳. خسرو معتضد، تنش بزرگ، ص ۹۴؛ به نقل از: مقالات دنباله‌دار دکتر محمدسجادی وزیر راه وقت در سالنامه دنیا از ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۳.

در آن زمان مجله *تایم* امریکا درباره این خط راه‌آهن نوشت:

خط‌آهن ایران که ۱۳۲ میلیون دلار خرج آن شده است، از نظر مهندسی از عجایب خطوط راه‌آهن دنیاست که به امر شاه شاید برای جلب سیاحان و شاید به‌عنوان بازیچه سلطنتی ساخته شده است.^۱

پس از برکناری رضاشاه بسیاری از مطبوعات این خط راه‌آهن را اسباب‌بازی مسخره و عجیب توصیف کردند و نوشتند پسرش (محمدرضا) خجولانه به آن و هوسبازی‌های پدرش می‌خندد!^۲

۳-۲. وابستگی فرهنگی - اجتماعی

وابستگی فرهنگی رضاشاه به بیگانگان را می‌توان در تقلید وی از آداب و رسوم غرب و تلاش برای پیاده ساختن عادات غربی در ایران بررسی کرد. بیش از همه، رضاشاه تحت تأثیر سیاست‌های غربی *آلتاتورک* در ترکیه و اجرای طرح‌های او در جدایی دین از دولت قرار گرفت. وی با تحسین سیاست‌های *آلتاتورک*، درصدد اجرای همان سیاست‌های فرهنگی غیر اسلامی در ایران برآمد.

تلاش رضاشاه برای تغییر لباس و در نهایت، اجبار بانوان مسلمان ایران به «کشف حجاب»، نمونه‌ای از وابستگی رضاشاه به فرهنگ و تمدن ظاهری غرب بود. تصویب قانون «متحدالشکل شدن لباس مردم ایران» به تقلید از اروپاییان و دستور به استفاده از کلاه لگنی در سال ۱۳۱۴ که به کلاه سربازان انگلیسی شباهت داشت، نوعی عقده‌گشایی از عقب‌ماندگی از فرهنگ و تمدن غرب تلقی گردید.

اعلام رسمی «کشف حجاب» نیز در همین زمینه و پس از سفر رضاخان به ترکیه در دستور کار قرار گرفت.^۳ از دیدگاه رضاشاه راه پیشرفت و ترقی ایرانیان با ایجاد شباهت‌های فرهنگ و پوششی با غرب هموار می‌شد. از این‌رو وی در توجیه این قبیل دستوره‌های خود گفت:

باید ایرانی‌ها خود را با خارجی‌ها یکسان بدانند. تفاوتی از لحاظ روح، جسم و استعداد، جز همین کلاه در ظاهر نیست و باید این تفاوت را برداشت!^۴

رضاشاه در جهت همین رویکرد فرهنگی وابسته، بسیاری از مفاهیم دین‌ستیزی، «سکولاریسم» (جدایی دین از سیاست) و مبارزه با مظاهر دینی را از غرب گرفت. او در سال ۱۳۰۹ در سخنرانی خود خطاب به دانشجویانی که عازم دانشگاه‌های غربی و اروپایی بودند، «اخلاقیات» غرب را به شیوه حیرت‌انگیزی تحسین کرد:

هدف اصلی ما در اعزام شما به اروپا آن است که آموزش اخلاقی می‌بینید؛ چراکه می‌بینم کشورهای غربی به مقام بلندی دست یافته‌اند؛ چون آموزش اخلاقی کامل و همه‌جانبه‌ای دارند. اگر فقط آموزش علوم بود، نیازی به اعزام شما به خارج نداشتیم؛ می‌توانستیم معلمان و استادان خارجی را استخدام کنیم.^۵

۱. همان، ص ۱۰۸.

۲. همان، ص ۱۱۱.

۳. هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، ص ۴۲-۴۳.

۴. موسی نجفی و موسی حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۴۴۷.

۵. جان فوران، مقاومت شکننده، ص ۳۳۷-۳۳۸.

رضاشاه «اخلاقیات» مردم غرب را فقط در مسائل فرهنگی تحسین می‌کرد، نه رویکردهای سیاسی آنان. از این رو اشرف دختر رضاشاه در خاطرات خود می‌نویسد:

پدرم موافق رفتن ایرانیان به اروپا نبود و همیشه می‌گفت: در اروپا به علت وجود آزادی، روحیه اطاعت از حاکم وجود ندارد.^۱

۳-۳. وابستگی نظامی

رضاشاه با صلاح‌دید انگلستان، هزینه گزافی صرف ارتش ایران کرد. بر اساس اسناد موجود به طور متوسط بیش از ۳۳ درصد کل درآمد دولت در فاصله سال‌های ۱۳۰۵-۱۳۲۰ صرف ارتش رضاشاهی شد. علاوه بر این، بخش بزرگی از درآمد نفت که در بودجه ذکر نمی‌شد، صرف خرید تجهیزات نظامی گران‌قیمت و صنایع مهمات‌سازی از قدرت‌های خارجی شد. اما این همه هزینه‌کرد برای ارتش، گویا صرفاً کاربرد داخلی داشت و برای سرکوب جریان‌های مخالف دولت و شورش‌های اجتماعی در داخل استفاده می‌شد.

این ارتش پرهزینه در برابر نیروهای اشغالگر در شهریور ۱۳۲۰ دوامی نیاورد؛ زیرا ارتش رضاشاهی متکی به ملت و برای ملت ایران نبود؛ ارتشی بود که در چرخه وابستگی به قدرت‌های بیگانه شکل گرفت تا مخالفان داخلی را سرکوب نماید. چنین ارتشی را یارای مقاومت در برابر تهاجم خارجی نبود.

به نوشته منابع در برابر تهاجم متفقین، مقاومت ارتش وابسته ایران، به‌ویژه در شمال فاجعه‌آمیز بود و بسیاری از فرماندهان لشکرها پیش از هر اقدامی راه فرار در پیش گرفتند.^۲

رضاشاه در بهمن ۱۳۱۸، از انگلستان کمک تجهیزاتی همراه با انعقاد یک پیمان نظامی محرمانه بین ایران و انگلیس درخواست نمود. اما انگلستان با این درخواست موافقت نکرد.^۳ پس از اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ نیز رضاشاه پس از نامیدشدن از روس و انگلیس، از روزولت (رئیس‌جمهور وقت امریکا) استمداد طلبید؛ اما او نیز پاسخی به تقاضای او نداد.^۴ وی در روز ۶ شهریور که پس از دستور به ترک مخاصمه تلاش کرد در سفارت انگلیس پناهنده شود، قوم/ملک شیرازی (پدر دامادش) را نزد سرریدریولارد (وزیر مختار انگلیس) فرستاد تا نظر وی را درباره درخواست رضاشاه مبنی بر پناهندگی در سفارت انگلستان در صورت ورود شوروی‌ها به تهران جویا شود. اما این درخواست مورد موافقت وزیر مختار انگلیس قرار نگرفت.^۵ سرریدریولارد در نامه‌ای به همسرش به دلایل عدم موافقت انگلستان با این درخواست اشاره نموده است.^۶

۱. ر.ک. حسین مکی، تاریخ بیست‌ساله ایران، ج ۶.

۲. هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، ص ۷۳.

۳. همان، ص ۶۰-۶۲.

۴. همان، ص ۷۴.

۵. ریچارد استوارت، در آخرین روزهای رضاشاه، ص ۲۹۲.

۶. سرریدریولارد، نامه‌های خصوصی و گزارش‌های محرمانه، ص ۷۱.

نتیجه گیری

مطالعه و بررسی تاریخ روابط خارجی ایران در دوران پهلوی اول نشان می‌دهد این کشور در این دوره روابطی بر اساس منافع متقابل با دیگر کشورها برقرار نکرده است. در دوره رضاشاه رقابت دو رقیب قدیمی (یعنی انگلستان و روسیه) در ایران، تا حدی می‌توانست دست وی را برای اتخاذ سیاست خارجی مستقل بازگذارد؛ اما، هم منشأ قدرت و هم ترس از به خطر افتادن تاج و تخت و اضطراب و وحشت از بیگانگان به رضاشاه اجازه نداد سیاست خارجی ایران را بر مبنای کشوری مستقل استوار سازد. در این دوره، ایران به طور آشکار تحت سلطه روسیه و به‌ویژه انگلستان قرار گرفت و رضاشاه عملاً مجری سیاست‌ها و تأمین منافع آنان در ایران بود.

رویکرد وابستگی این دوره را علاوه بر بعد سیاسی، در بخش‌های اقتصاد و فرهنگ نیز می‌توان مد نظر قرار داد. اقتصاد ایران، به‌ویژه در صنعت نفت، شاخه‌های نظام بانکی، شیلات، پست و غیر آن به شدت به سرمایه‌های قدرت‌های خارجی و تدوین سیاست‌گذاری آنان وابسته بود. در بخش فرهنگی رضاشاه شیفته فرهنگ غرب و از این‌رو داوطلبانه به فرهنگ ضد ملی و ضد دینی بیگانگان وابسته بود.

نتایج این وابستگی را می‌توان در تقلید وی از آداب و رسوم غرب و تلاش برای پیاده نمودن عادات غربی در ایران مشاهده کرد. او پیشرفت غرب را در فرهنگ غربی جست‌وجو می‌کرد. عشق و شیفتگی وی به فرهنگ و تمدن غربی وی را به تقلید کورکورانه از آن و تلاش برای اجرای آن فرهنگ نامتجانس در جامعه اسلامی ایران سوق داد.

در مجموع، سیاست‌های خارجی رضاشاه ایران را در مدار پیچیده وابستگی قرار داد و به کشوری مستعمره در قالبی جدید تبدیل کرد. از این‌رو برخی نویسندگان عصر رضاشاه را «دوره گذار ایران از نیمه‌استعماری قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به نواستعماری دوران بعد از جنگ سرد» توصیف نموده‌اند؛ دوره‌ای که در پایان آن، تغییری در ماهیت وابستگی ایران به قدرت‌های امپریالیستی ایجاد نکرد، بلکه حلقه وابستگی ایران به قدرت‌های سلطه‌گر را مستحکم‌تر نیز ساخت. ترس و نگرانی رضاشاه نسبت به توطئه غریبان علیه حکومت خود، او را به اطاعت بیشتر از بیگانگان سوق داد و ایران را در مدار پیچیده وابستگی گرفتارتر ساخت.

منابع

- استوارت، ریچارد، *در آخرین روزهای رضاشاه*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات، تهران، معین، ۱۳۷۰.
- آبادیان، حسین، *ایران از سقوط مشروطه تا کودتای سوم اسفند*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۵.
- باران، پل، *اقتصاد سیاسی رشد*، ترجمه ک. آزادمنش، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.
- بولارد، سرریدر و اسکراین، *سرکلارمونت، شترها باید بروند*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نشر نو، ۱۳۶۲.
- بولارد، سرریدر، *نامه‌های خصوصی و گزارش‌های محرمانه*، ترجمه غلامحسین میرزاصالح، تهران، طرح نو، ۱۳۷۱.
- پورشالچی، محمود، *قزاق، عصر رضاشاه پهلوی*، تهران، مروارید، ۱۳۸۴.
- دولت‌آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، فردوسی، ۱۳۶۲.
- رابر، آن، *سیاست خارجی روسیه در ایران ۱۹۱۷-۱۹۶۰ م*، ترجمه احمد قریشی، لندن، دانشگاه کلرادو، ۱۹۷۷ م.
- رایت، دبیس، *انگلستان در ایران*، ترجمه غلامحسین صدر افشار، تهران، دنیا، ۱۳۵۷.
- ، *انگلیسی‌ها در میان ایرانیان*، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹.
- رائین، اسماعیل، *فراموشخانه و فراماسونری در ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷.
- رستمی، فرهاد، *پهلوی‌ها: خاندان پهلوی به روایت اسناد*، تهران، اسناد موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، سند شماره ۷۹۸۸، ۱۳۹۱.
- زرگر، علی اصغر، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره رضاشاه*، ترجمه کاوه بیات، تهران، پروین و معین، ۱۳۷۲.
- شیخ الاسلامی، جواد، *سیمای احمدشاه*، تهران، گفتار، ۱۳۷۲.
- عاقلی، باقر، *ذکاءالملک فروغی*، تهران، علمی، ۱۳۷۰.
- غنی، سیروس، *برآمدن رضاخان و افتادن قاجار*، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۷.
- فرانک، آندر گوندر، *توسعه‌نیافتگی در آمریکای لاتین*، ترجمه گ. اعتماد در: *توسعه‌نیافتگی در آمریکای لاتین*، تهران، پیشبرد، ۱۳۶۶.
- فوران، جان، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد تدین، چ سوم، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۰.
- کرونین، استفانی، *ارتش و حکومت پهلوی*، ترجمه علی بابایی، تهران، خجسته، ۱۳۷۷.
- محمدی، منوچهر، *مروری بر سیاست خارجی دوران پهلوی یا تصمیم‌گیری در نظام تحت سلطه*، تهران، دادگستر، ۱۳۸۶.
- معتضد، خسرو، *تنش بزرگ: روابط خارجی ایران در دوره رضاشاه از سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۰*، تهران، پیکان، ۱۳۷۷.
- مکی، حسین، *تاریخ بیست ساله ایران*، تهران، امیرکبیر و ناشر، ۱۳۵۸-۱۳۶۲.
- نجفی، موسی و موسی فقیه‌حقانی، *تاریخ تحولات سیاسی ایران: بررسی موفقه‌های دین-حاکمیت، مدنیت و تکوین دولت-ملت در گستره هویت ملی ایران*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، *سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی ۱۳۰۰-۱۳۵۷*، تهران، پیکان، ۱۳۷۷.
- Anton, Nora. Cardoso and Faletto's *"Dependency and Development in Latin America"*. Norderstedt: Auflage, 2006.
- Avery, P. & Hambly, G. R. G., & Melville, C. (Eds). *the Cambridge History of Iran*, Vol. 7: From Nadir Shah to the Islamic Republic, Cambridge, University Press, 1991.
- Cardoso, Fernando Henrique. Faletto Enzo. *Dependency and Development in Latin América*. (M. M. Urquidi, Trans.) California, California Press, 1979.
- Diba, Farhad, Mohammad Mossadegh. *A Political Biography*, London, Croom Helm, 1986.
- Frank, Andre. Gunder. ReOrient: *Global Economy in the Asian Age*, California, California University Press, 1998.

- Gillard, David, *The Struggle for Asia 1828-1914. A Study in British and Ruddyan Imperialism*, London: Methuen and Co Ltd., 1977.
- Goertzel, Ted. George. Fernando Henrique Cardoso: *reinventing democracy in Brazil*. New York: Lynne Rienner Publishers, 1999.
- Majd, M. G. Great Britain and Reza Shah: *The Plunder of Iran*, 1921-1941 Gainesville, FL: University Press of Florida, 2001.
- Marx, Karl & Engels, Fridrich. *Selected Correspondence*. Moscow Press, 1953.
- Nicholson, H. Curzon, *the Last Phase*, Published by Constable & Co Ltd, London 1934.
- Nicolson, Harold, *Friday Mornings* 1941-1944, London, Constable and Co Lid, 1944.
- Rezun, Miron, *The Iranian Crisis of* 1941. The Actors: Britain, Germany And The Soviet Union, Cologne And Vienna: Koln, Bohlau Verlag, 1982.
- Savory, R.M. “*British and French Diplomacy in persia*, 1800-1810” in: Iran (Journal of the British Institute of Persian Studies), volume X, Published By: Taylor & Francis, Ltd. 1972.
- Sheppard.Eric, Porter. P., Faust. D., Nagar. R. A *World of Difference: encountering and contesting development*. New York: Guilford Press, 2009.
- Wallerstein, Immanuel. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Wallerstein, Immanuel. *World-Systems Analysis: an introduction*. New York, Duke University Press, 2004.
- Wright, Denis, *The English Amongst the Persians: Imperial Lives in Nineteenth-Century Iran* Paperback, (Diary entry of February 14, 1921) I.B.Tauris; 2nd edition, May 4, 2001.
- Zirinsky, Michael P. “*Blood, Power and Hypocrisy*”, *The Murder of Robert Imbrie and American Relations with Pahlavi Iran*, Cambridge University Press, 1924.

بروندادشناسی ضعف باور به ربوبیت تشریحی در رویکرد فرهنگی مکتب خلفا

سیدمحمد مهدی موسوی نژاد / دانشجوی دکتری مدرسی تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی « دانشگاه معارف اسلامی قم

mm.mn1363@gmail.com  orcid.org/0000-0002-8644-5582

erfan@maaref.ac.ir

امیر محسن عرفان / استادیار گروه تاریخ دانشگاه معارف اسلامی قم

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹

چکیده

این پژوهش با هدف بازنمود نقش ضعف باور به ربوبیت تشریحی در عرصه فرهنگی سامان یافته است. این مقاله با روش «توصیفی - تحلیلی» و برحسب دستاورد یا نتیجه تحقیق، از نوع «توسعه‌ای - کاربردی» و از لحاظ هدف تحقیق، از نوع «اکتشافی» و به لحاظ نوع داده‌های مورد استفاده، «کیفی» است. همچنین روش این تحقیق به علت استفاده از چهارچوب نظری، «منطقی» است. از این رو در مطالعه، دسته‌بندی گزارش‌ها و تحلیل تاریخ، از راهبرد «قیاسی» استفاده کرده است. بدین روی با رویکرد «تاریخی - کلامی» و «روان‌شناسی اجتماعی»، برای گزینش چهارچوب نظری مناسب است و از تعامل دو علم همگون (کلام و روان‌شناسی) با تحقیقات تاریخی بهره برده است. نتایج حاصل از تحلیل و ترکیب داده‌های جمع‌آوری شده نشان می‌دهد که «محوریت ارزش‌های مادی در هنجارسازی فرهنگی»، «تداوم رفتارهای اجتماعی جاهلی»، «عدم مرجعیت قرآن و سنت نبوی در کنشگری فرهنگی» و «به رسمیت شناختن ضدفرهنگ‌ها در جامعه» از جمله موارد مهم در بروندادشناسی ضعف باور به ربوبیت تشریحی در رویکرد فرهنگی خلفا به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: باور قلبی، ربوبیت تشریحی، ساختار فرهنگی، عصر خلفا، مکتب خلفا، عقلانیت خودبنیاد.

رسالت دین اسلام رشد متعادل و پیشرفت همه‌جانبه جامعه است. تعالی بشریت دو عرصه درهم تنیده را شامل می‌شود: یک عرصه مربوط به فرهنگ است و عرصه دیگر حوزه تمدن را دربر می‌گیرد. شناخت درست حقایق هستی، جهان‌بینی ارزشی، ایمان اعتقادی به مبدأ الهی و داشتن فلسفه زندگی، بخش فرهنگ تمدن اسلامی است. برتری در مظاهر مادی و اقتدار در حوزه‌های اقتصادی، صنعتی، سیاسی و دفاعی، شاخصه‌های تمدن اسلامی را شکل می‌دهند. وزن اصلی در این میان، به حوزه فرهنگ تعلق دارد و عنصر ذاتی یک جامعه مطلوب، پیشرفته و پویانده مسیر سعادت، به‌شمار می‌رود. هرچند در این نگاه، بُعد سخت‌افزار پیشرفت و تمدن نیز به هیچ روی مغفول نیست.

توحیدباوری هسته مرکزی فرهنگ اسلامی است و توحید در ربوبیت‌باوری، نقشی اساسی و بنیادین در کنشگری فرهنگی دارد، به‌ویژه میزان باور به ربوبیت تشریحی الهی، ریشه‌ای‌ترین عامل در بروز رفتارها و سپس شکل‌گیری و نهادینه شدن باورها، عادت‌ها و ارزش‌هاست. از این‌رو سنجش نقش فراز و فرود این باور در تحولات تاریخی و تمدنی، اجتناب‌ناپذیر است. همچنین از راه‌های پی‌بردن به کارکردهای باورداشت ربوبیت الهی، بررسی آسیب‌شناسانه ضعف باور به این آموزه در سنت جامعه‌ای است که این تفکر در آن پدید آمده است.

قرینه‌ای دال بر ضعف سایر مراتب توحیدباوری در عصر خلفا وجود ندارد. تنها درخصوص باور قلبی به ربوبیت تشریحی الهی و توحید در آن، ظرفیت آسیب‌شناسی - به‌ویژه با مطالعه تاریخی - مهیاست. راهکار بررسی باور فوق، در سنجش ارزش‌هاست که بیان خواهد شد. این مقاله ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی را نقطه ضعف دوران پایانی عصر نبوی و سراسر عصر خلفا در تمسک به باورهای توحیدی دانسته، تأثیر این ضعف را بر شکل‌دهی به ساختار فرهنگی عصر خلفا بررسی می‌کند.

همان‌گونه که اشاره شد، ظرفیت آسیب‌شناسی توحید ربوبی در اواخر عصر نبوی و دوران خلفا تنها برای باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی مهیاست. راهکار بررسی باور مزبور ذیل تبیین چهارچوب نظری تحقیق بیان خواهد شد. این تحقیق با بهره‌گیری از دو دانش همگون کلام و روان‌شناسی با دانش تاریخ^۱، کوشیده است بر اساس یک چهارچوب نظری مبتنی بر این دو دانش، باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی در اواخر عصر نبوی و دوران خلفا را واکاوی کند و سپس به تحقیق برونداد فرهنگی آن در عصر خلفا بپردازد.

کنش‌ها، از جمله کنش‌های تاریخی به‌مثابه رفتارها و رخداد‌های هدفمند^۲ متأثر از ساختار فرهنگی جامعه

۱. همگون بودن دو دانش کلام و روان‌شناسی با دانش تاریخ به این معناست که هر یک از مبانی، مفاهیم، گزاره‌ها و نظریه‌های این دو دانش می‌تواند در تحلیل تاریخی مورد استفاده قرار گیرد. دانش فلسفه علم تاریخ به مسئله تعامل علوم همگون با دانش تاریخ می‌پردازد. برای نمونه، (ر.ک: سید ضیاءالدین میرمحمدی، اندیشه نوین دینی، ص ۸۸).

۲. احمد عزیزخانی، انسان پژوهی دینی، ص ۲۰۸.

است. میزان تأثیرپذیری به‌گونه‌ای است که می‌توان با مطالعه کنش‌ها، ساختار تأثیرگذار بر آنها را کشف کرد. ساختار فرهنگی جامعه، شامل ارزش‌ها (گرایش‌ها)، عادت‌های اجتماعی و شناخت‌هاست.^۲

سنخ توحیدباوری ریشه‌ای‌ترین و محوری‌ترین عامل در شکل‌دهی به ساختار فرهنگی جامعه است. میزان باور به ربوبیت (هدایت) تشریحی الهی از میان باورهای توحیدی، بیشترین و نزدیک‌ترین تأثیر را دارد.^۳ ربوبیت تشریحی خداوند تنها بر موجود مختاری همچون انسان جاری گشته، هدایت با وضع قوانین (مانند شریعت نبوی) را شامل می‌شود.^۴ تأثیر باور به هدایت تشریحی الهی بر شکل‌گیری ساختار فرهنگی، به باورهای عقلی منحصر نمی‌شود، بلکه فراز و فرود باور قلبی از آن، نقش محوری و بسزایی دارد.^۵ به‌گونه‌ای که این باور قلبی ابتدا ارزش‌ها را در قوه احساس شکل می‌دهد^۶ و سپس عادت‌های اجتماعی و شناخت‌ها (از جمله شناخت به ربوبیت تشریحی الهی) را مبتنی بر خود و ارزش‌ها سازماندهی می‌کند.^۷

غلبه ارزش‌های باطل (شرک‌آلود) و مادی نتیجه و علامت ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی و غلبه ارزش‌های معنوی ثمره و نشانه قوت این باور است.^۸ از این رو با بررسی ارزش‌های جامعه و با کشف جنبه توحیدی یا شرک‌آلود بودن آنها یا غلبه مادی یا معنوی آنها می‌توان به ضعف و قوت این باور قلبی پی‌برد.^۹ عادت‌ها و شناخت‌های ایجادشده در اثر ضعف یا قوت باور مزبور، موجب گسترش عامل خود و ارزش‌های همسنخ آن می‌شوند.

تاکنون تاریخ عصر خلفا با استفاده از چهارچوب نظری کلامی و روان‌شناسی بررسی نشده، وضعیت توحیدباوری آن آسیب‌شناسی نگردیده و تأثیر ضعف این باور بر شکل‌دهی ساختار فرهنگی عصر خلفا سنجیده نشده است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد خانم زهره محلوچی با عنوان **بازمرجعیت باورها و ارزش‌های جاهلی در سه دهه اول پس از رحلت رسول خدا ﷺ** (دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام) باورها، ارزش‌ها و زمینه

۱. مفهوم «ساختار» از مفاهیم کلیدی جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی است و به مجموعه عوامل تأثیرگذار بر رفتارهای اجتماعی اطلاق می‌گردد (ر.ک: همان، ص ۲۰۳؛ فاطمه رهنی و احمد صادقی، چهارمین همایش ملی مشاوره و سلامت روان، ص ۳).
۲. ر.ک: اسماعیل چراغی کوبتانی، نقش فرهنگ و ساختارهای فرهنگی در تحولات جمعیتی، ص ۵۳.
۳. محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن، ج ۱، ص ۶۴-۷۰؛ ج ۳، ص ۲۵۲-۲۵۴.
۴. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۸۴.
۵. ر.ک. محمدرضا کاشفی، خداشناسی، ص ۱۲.
۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۸۲.
۷. نجیب‌الله نوری، عوامل و ساختار انگیزش رفتار انسان در اندیشه علامه طباطبائی، ص ۱۳ و ۱۸.
۸. محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۱۳۲-۱۳۴؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۸۲.
۹. سید محمد مهدی موسوی‌نژاد و جواد سلیمانی امیری، راهکار سنجش باورهای توحیدی قلبی براساس اندیشه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی، ص ۳۷ و ۳۸.

ایجاد آنها را در عصر جاهلی، دوران نبوی و سه دهه اول پس از آن بررسی کرده، اما ارتباط آنها با مبانی توحیدی را نستجیده است.

کتاب **عاشورا پیامد تغییر ارزش‌ها**، تألیف شمس‌الله مریجی روند تغییر ارزش‌ها و عوامل آن را از منظر جامعه‌شناختی در بازه زمانی پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ تا واقعه عاشورا، بیان کرده است.

کتاب **تاریخ تحلیلی اسلام**، نگارش جواد سلیمانی با رویکرد جامعه‌شناختی، فراز و فرود شناخت‌ها و ارزش‌ها را بر رخداد‌های تاریخی از عصر جاهلی تا واقعه عاشورا بررسی کرده است.

اما این کتاب و کتاب قبلی از زاویه کلامی و روان‌شناسی به این مسائل نپرداخته‌اند. تا کنون درباره مخالفت‌های متعدد اصحاب از فرامین نبوی، تحقیقات خوبی صورت پذیرفته است؛ از جمله کتاب ارزشمند **النص والاجتهاد**، تألیف علامه شرف‌الدین. اما ریشه اعتقادی و عوامل انگیزشی غیر توحیدی در این مخالفت‌ها سنجیده نشده است. استعانت از آموزه‌های مسلم کلامی می‌تواند تحلیل‌های تاریخی را عمق بخشد. فراز و فرود ربوبیت‌باوری ریشه‌ای‌ترین عامل انگیزشی در بروز رفتارها و شکل‌گیری رخدادهاست. از این‌رو ضرورت استفاده از مفهوم ربوبیت‌باوری برای تحلیل این مخالفت‌ها، اجتناب‌ناپذیر است.

۱. زمینه‌شناسی ضعف باور به ربوبیت تشریحی الهی در عصر خلفا

نیمه دوم عصر نبوی - به‌ویژه از نبرد بدر به بعد - شاهد چندین رخداد است که برخی به فرامین رسول خدا ﷺ بی‌اعتنایی می‌کردند. غلبه ارزش‌های مادی به‌مثابه اصلی‌ترین عامل انگیزشی در میان فاعلان این رخدادها قابل مشاهده است؛ مثلاً، برخی از خواص اصحاب در آغاز حرکت به سمت سرزمین بدر، از رویارویی با سپاه قریش می‌هراسیدند^۱ و این به سبب ارزشمند دانستن نیرو و عظمت مادی در نظر آنان بود.^۲

همچنین بینشی که برتری را در پیروزی ظاهری یا غلبه مادی می‌دید، عامل اعتراض به صلح حدیبیه می‌شد.^۳ گریز گروهی اصحاب از جنگ در میانه پیکار حنین^۴ نیز به علت فریب آنان در اثر ارزشمندی بهره‌های مادی و کثرت نیروهای انسانی بود.^۵ برخی دیگر از مخالفت‌ها در منابع مرتبط نقل شده است.^۶ در این مقاله، به برخی از آنها بسنده شده است.

۱. انفال: ۵-۶ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۳۶، ص ۳۲۲.

۲. رک: محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج ۱، ص ۴۸.

۳. همان، ج ۲، ص ۶۰۶؛ ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۲، ص ۳۱۷.

۴. رک: احمدین اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۶۲.

۵. توبه: ۲۵، رک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۹، ص ۲۱۹-۲۲۰.

۶. برای نمونه، رک: محمد شهبازی، بررسی علل و زمینه‌های مخالفت صحابه با رسول اکرم ﷺ در عصر نبوی، ص ۷۴-۱۳۹.

شاید از ظاهر این رخدادها چنین به دست آید که بر اساس روحیه مشورت‌پذیری رسول خدا ﷺ و مشارکت اصحاب در امور سیاسی، نظامی و اجتماعی شکل گرفته‌اند. اما علاوه بر روحیه عصیان از فرامین نبی اکرم ﷺ که در این رخدادها قابل مشاهده است، مطابق چهارچوب نظری که بیان شد، غلبه ارزش‌های مادی به‌منزله عامل این رخدادها از ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی پرده برمی‌دارد.

با دقت در مجموع این رخدادها، به فعالیت مرموز یک جریان منسجم پی خواهیم برد که به دنبال تحمیل اراده خود بر شریعت نبوی بود.^۱ در واقع، این رخدادها به مرور زمان، موجب شکل‌گیری عادت اجتماعی^۲ نسبت به عصیان از فرامین نبوی و انکار قلبی نسبت به حقانیت رسالت نبی خدا ﷺ و اتصال آن به ربوبیت تشریحی الهی می‌شد. این عادت اجتماعی با تیره کردن قلب‌ها، می‌توانست گرایش‌های مادی را که در سنن جاهلی ریشه داشت،^۳ دوباره احیا کند و در سطح جامعه گسترش دهد، به‌گونه‌ای که مصلحت‌سنجی‌های همراه با غلبه معیار مادی، در بسیاری از این رخدادها قابل مشاهده است.

غلبه معیارهای مادی در این رخدادها، بیانگر ضعف باور قلبی نسبت به جریان ربوبیت الهی در شریعت نبوی است. در نتیجه، قلب‌ها نسبت به هدایت تشریحی الهی ناامید می‌شد و به ضعف باور قلبی درباره آن می‌انجامید.

نکته قابل توجه اینکه نمی‌توان نتیجه گرفت که در جامعه، ضعف شناختی عمومی درباره ربوبیت تشریحی الهی ایجاد می‌شد. هرچند بارقه‌هایی از این شناخت در جنگ احد، میان اصحاب نمایان می‌گشت و بر اساس آن، شکست خود را نشانه عدم حقانیت خویش و رسالت پیامبر ﷺ می‌انگاشت.^۴ این برداشت - در واقع - جریان ربوبیت خدا را در شریعت نبوی مکرم ﷺ انکار می‌کرد.^۵

این اندیشه هرچند در سطح عموم جامعه رواج نداشت، اما گویای ضعف باور قلبی به ربوبیت تشریحی الهی است؛ زیرا از آن ریشه می‌گیرد. همان‌گونه که اشاره شد، برداشت عدم حقانیت از شکست یا ضعف مادی در جنگ، نشانگر غلبه ارزش‌های مادی است. غلبه ارزش‌های مادی نیز از ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی حکایت می‌کند.

۱. ر.ک: غلامحسین زرگری‌نژاد، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، ص ۴۹۶-۴۹۷.

۲. از ابتدای این رخدادها، یک ایده مبتنی بر انکار ربوبیت تشریحی الهی، در میان عموم شکل می‌گرفت که در آغاز، تنها یک احساس بود، اما به تدریج، در قالب یک عادت اجتماعی ظهور می‌یافت. مهم‌ترین شاهد این حقیقت، سنگینی و سختی ابلاغ رسالت الهی در جریان اعلان عمومی ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام در روز غدیر بود (ر.ک: عبیدالله بن عبدالله حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۵۴ و ۲۵۶؛ یوسف غلامی، پس از غروب، ص ۲۲-۲۳ و ۲۶-۲۸).

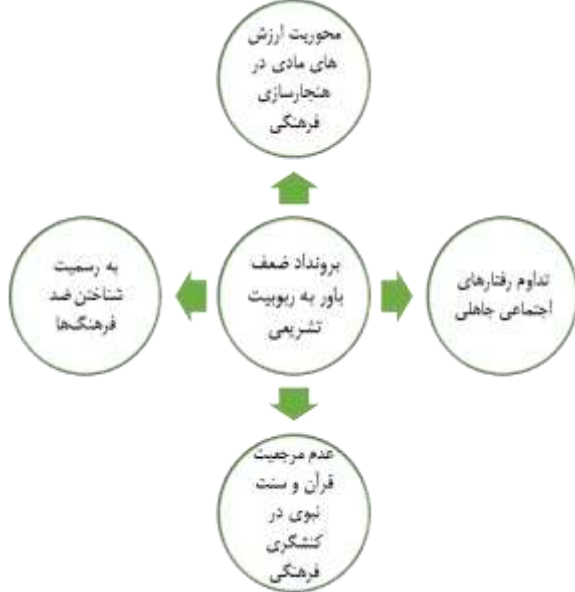
۳. ر.ک: صبا ابراهیمی، بررسی چگونگی احیای سنن جاهلی عرب در اسلام با تکیه بر قبیله‌گرایی و عصیبت عربی، ص ۲۲-۲۳.

۴. آل عمران: ۱۴۴ و ۱۵۴-۱۵۵؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۲، ص ۵۱۷ و ۵۲۲؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۴، ص ۳۸ و ۴۷-۵۰.

۵. ر.ک: محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۹-۳۰؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۱۲۷.

۲. تأثیر ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی بر ساختار فرهنگی در عصر خلفا

شکل ۱: برونداد ضعف باور به ربوبیت تشریحی



۲-۱. محوریت ارزش‌های مادی در هنجارسازی فرهنگی

تأثیر محسوس ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی، غلبه ارزش‌های مادی است. نمونه غلبه این ارزش‌ها در قبیله‌گرایی و قوم‌گرایی آشکار می‌گردد. منفعت‌محوری و دنیاطلبی به علت تعارضی که میان منافع و خواست‌های دنیوی وجود دارد، آسیب‌پذیر است و می‌تواند به فروپاشی اجتماع از درون بینجامد.^۱

همان‌گونه که بیان شد، نافرمانی‌های برخی از اصحاب در اواخر عصر نبوی، عامل بروز عادت اجتماعی مبتنی بر سرپیچی از اوامر پیامبر ﷺ و گسترش ارزشمندی ظواهر مادی و خواست‌های نفسانی بود. نتیجه این اتفاق در عصر خلفا و در سقیفه، اختلاف میان دو قبیله اوس با خزرج^۲ و مهاجران با انصار^۳ را به ارمغان آورد.^۴ بیان مسئله حقانیت قریش،^۵ بر اساس تعصبات قبیله‌گرایی و یا رسوخ ارزش مادی بوده است.^۱

۱. رک: اصغر افتخاری، امنیت اجتماعی‌شده رویکردی اسلامی، ص ۲۰۱؛ سیدعلی حسینی خامنه‌ای، سخنرانی در مراسم مشترک دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه‌های افسری نیروهای مسلح.

۲. رک: محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۳، ص ۲۲۱.

۳. رک: محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۶۸؛ عبدالله بن مسلم دینوری، الإمامة و السیاسة، ج ۱، ص ۲۴.

۴. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۱-۵۲؛ شمس‌الله مریچی، عاشورا پیامد تغییر ارزش‌ها، ص ۲۰.

۵. رک: محمدبن عمر واقدی، کتاب الردة، ص ۴۲؛ عبدالله بن مسلم دینوری، الإمامة و السیاسة، ج ۱، ص ۲۶؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۳، ص ۲۲۱.

این مطلب از کلام عمر بن خطاب و عباس بن عبدالمطلب نیز فهمیده می‌شود. ^۲رها کردن پیکر مبارک پیامبر ﷺ توسط قاطبه مسلمانان و دفن غریبانه و شبانه ایشان ^۳ و همچنین تصرف مالی اهل بیت ﷺ ^۴ بیانگر غلبه ارزش‌های مادی است. ^۵

شاهد دیگر برای غلبه ارزش‌های مادی و دنیاگرایی، ارزشمندی تکثر و جماعت در قلوب مسلمانان بود. این ارزش موجب اعمال سلطه ^۶ و نیز دلیل مشروعیت‌بخشی به بیعت ^۷ و مشورت ^۸ در برابر نص الهی می‌شد. ^۹ درخصوص انکار قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی و انکار جریان این ربوبیت در رسالت نبی ﷺ و نفی استمرار آن در ولایت امیرالمؤمنین ﷺ، قراین بسیاری وجود دارد. ^{۱۰} باطن این رخدادها به دستورات و وصیت رسول خدا ﷺ بی‌اعتنا بود و قلباً نفوذ هدایت خداوند در این موارد را منکر می‌شد.

غلبه ارزش‌های مادی در رخدادها نیز قابل مشاهده است. ^{۱۱} چنان‌که بیان شد، غلبه این ارزش‌ها از ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی حکایت می‌کند. همچنین وقتی حاکمیت به دست فرد منتصب الهی و معصوم و شایسته نباشد، جدا دانستن امر هدایت تشریحی مردم از منبع ربوبیت الهی، عادی قلمداد می‌گردد. آنگاه ارزش‌های مادی و شرک‌آلود در جامعه رواج یافته، قلب آدمیان را به نیازهای واهی خود متوجه می‌سازد.

۲-۲. تداوم رفتارهای اجتماعی جاهلی

گفتمان جاهلی با ترویج شرک بر گستره آزادی‌ها و منفعت‌طلبی‌ها افزوده و زمینه «تسلیم» را از بین می‌برد. این وضعیت می‌تواند موجب رشد و تداوم رفتارهای اجتماعی جاهلی گردد.

از مصادیق این رفتارها، رخداد سقیفه و ماجرای غضب حقوق مالی اهل بیت ﷺ ^{۱۲} است. در این موارد، علاوه بر نقش عامل انگیزشی ارزش‌های مادی، عزم خلفا بر کنار زدن جایگاه تشریحی پیامبر ﷺ و جایگزین کردن خویشان،

۱. همان؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۶ ص ۹؛ جواد سلیمانی، تاریخ تحلیلی اسلام، ص ۲۰۳.

۲. فضل بن شاذان نیشابوری، الايضاح، ص ۸۷؛ عبدالله بن مسلم دینوری، الإمامة و السياسة، ج ۱، ص ۴۳؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱۲، ص ۹.

۳. رک: محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۳؛ احمد بن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۴.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۳، ص ۲۰۸.

۵. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱۶، ص ۲۱۴ و ۲۸۴.

۶. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص ۱۱۹؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱، ص ۲۱۹.

۷. رک: احمد بن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۲۵.

۸. رک: محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۸ ص ۱۶۸.

۹. رک: رسول جعفریان، تاریخ تحول دولت و خلافت، ص ۱۰۰.

۱۰. برای نمونه، رک: ابراهیم بن محمد تقی کوفی، الغارات، ج ۲، ص ۵۶۹-۵۷۰.

۱۱. رک: جواد سلیمانی، تاریخ تحلیلی اسلام، ص ۸۶؛ علی شایو، با کاروان حسینی از مدینه تا مدینه، ص ۸۴-۸۵ و ۹۷-۹۸.

۱۲. رک: محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۷۹؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱۶، ص ۲۱۱-۲۱۲ و ۲۲۱؛ سید مرتضی

عسکری، معالم المدرستین، ج ۲، ص ۹۶ و ۱۱۵ و ۱۱۸ و ۱۵۲.

قابل مشاهده است؛ زیرا حق خلافت را برای خویش و حق تصرف اموال اهل بیت علیهم السلام را از اختیارات حاکم می‌شمردند که باید در جهت جلب منافع حکومت خرج شود.^۱

کنار زدن جایگاه تشریحی رسول خدا صلی الله علیه و آله و ارزشمندی فوق‌العاده مادیات، از ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی حکایت می‌کند. همچنین این تصمیم‌ها و رفتارها، منفعت‌طلبی را مشروع جلوه می‌دهد و برای آن ارزشی فراتر از رعایت اوامر و نواهی رسول الله صلی الله علیه و آله تعیین می‌نماید.

این ارزش‌گذاری بر قلب‌ها تأثیر گذارد و باور قلبی به نفوذ و تداوم هدایت الهی در آیین پیامبر صلی الله علیه و آله و وصایت ایشان را بیش از پیش تضعیف نمود. در نتیجه مردم نیز ضرورت استمرار رفتار مطابق فرامین نبوی را شریعت خداوند نشمردند. همین ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی، موجب گسترش ارزش‌های مادی و منفعت‌طلبی‌ها می‌شد. این شرایط زمینه عادت به رفتارهای اجتماعی جاهلی را بر مبنای منافع فراهم می‌ساخت.

نمونه دیگر این رفتارها بی‌عدالتی سیاسی بود. انتخاب فرد ناصالحی همچون معاویه به‌عنوان والی شام،^۲ خلاف سیره عدالت‌محور و سفارش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود.^۳ انکار قلبی نسبت به جریان هدایت الهی در شریعت نبوی، عامل این رخداد بود. همچنین دستگاه خلافت از عصر خلیفه دوم به بعد، غالباً امویان و افراد ناشایست را به فرمانداری و امور نظامی محدوده حاکمیت خود می‌گمارد.^۴ این سیاست با انکار قلبی نسبت به جریان هدایت الهی در شریعت نبوی، فرهنگ جاهلی را ترویج می‌کرد و عامل گسترش رفتارهای اجتماعی جاهلی بود.

نکته دیگر اینکه بی‌عدالتی سیاسی بر مبنای ارزش‌های مادی شکل می‌گیرد؛ یعنی این بی‌عدالتی توسط افرادی که مادیات را ارزش می‌دانند، اتفاق می‌افتد و موقعیت‌های ممتاز سیاسی و مادی را در اختیار کسانی قرار می‌دهد که تشنه نیل به برتری مادی هستند. علاوه بر آن گاهی این اعطای قدرت توسط افراد، با هدف کسب یا تمدید موقعیت مادی برای خویش رقم می‌خورد.^۵ همان‌گونه که بیان شد، غلبه ارزش‌های مادی از ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی به‌مثابه عامل خود پرده برمی‌دارد. همچنین بی‌عدالتی امید قلبی مردم به هدایت تشریحی خداوند را تضعیف می‌نمود؛ یعنی موجب تقویت و گسترش عامل خویش می‌شد.

چنان‌که گفته شد، ضعف باور قلبی به هدایت تشریحی خداوند، هم عامل رفتارهای اجتماعی جاهلی بود و هم

۱. رک: محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۷۹ و ج ۵ ص ۲۰؛ احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، ج ۶ ص ۴۹۱؛ سید مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ سیدجعفر شهیدی، زندگانی فاطمه زهرا علیها السلام، ص ۱۱۹.

۲. رک: محمود بن عمرو زمشخری، الفائق، ج ۱، ص ۱۸۱.

۳. رک: احمد بن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۷۲؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۱۰۸.

۴. رک: احمد بن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۱، ص ۲۶۲؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۶ ص ۲۹۴؛ یوسف غلامی، پس از غروب، ص ۳۰۰-۲۹۷.

۵. مثلاً، اعطای امتیاز توسط اهل سقیفه به بنی‌امیه، موجب دفع مخالفت امویان با خلفا می‌شد. (رک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۹، ص ۲۹۰؛ جلیل تاری، عوامل نادیده‌گرفتن غدیر و اجتماع در سقیفه، ص ۲۸-۲۹.)

توسط آنها قوت می‌یافت و می‌توانست به تداوم این رفتارها بینجامد. منابع مرتبط در قالب بدعت‌ها، فراوانی و تداوم رفتارهای اجتماعی جاهلی این عصر را بررسی کرده‌اند.^۱ امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در خطبه‌ای فهرست بسیاری از آنها را ذکر نموده‌اند. گلايه آن حضرت از وضع زمان خود، گواه تداوم عادت اجتماعی بر عمل به بدعت‌ها در بین عموم تا پایان دوران خلافت است.^۲

از دیگر عواملی که بر تداوم این عادت تأثیر می‌گذاشت، سخت‌گیری دستگاه حکومتی بود که بر این امر اصرار فراوان داشت.^۳ اما ریشه عادت اجتماعی در بروز رفتارهای جاهلی را باید در همان ارزش‌های باطل و ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی بیان شده دانست. از این رو صحابی بیدار دل در برابر شکل‌گیری چنین عاداتی ایستادگی می‌کردند و سعی در هشیار کردن جامعه داشتند.^۴

۳-۲. عدم مرجعیت قرآن و سنت نبوی در کنشگری فرهنگی

در شناخت ارزش محور، عمده جهان‌بینی‌های^۵ لازم از قوه احساسی نفس انسان که منبع صدور ارزش‌هاست، دریافت می‌شود. سپس قوه عقل بر اساس ارزش‌ها و با درک مصلحت‌ها و مفسده‌ها، ایدئولوژی^۶ لازم را مطرح می‌سازد. جهان‌بینی‌های این شناخت از ماهیتی ارزشی برخوردار است. شناخت ارزش محور - هرچند با تسامح - «شناخت» نامیده می‌شود، اما به سبب زمینه احساسی و غلبه بار ارزشی آن، ماهیت شناختی و ذهنی ندارد. لیکن در شناخت عقلانیت محور، عمده جهان‌بینی‌های لازم از قوه عقلانی انسان دریافت می‌شود و سپس ایدئولوژی لازم مطرح می‌گردد. این شناخت غلبه ذهنی دارد. بدین‌روی از ماهیت شناختی برخوردار است.

شناخت انحرافی ارزش محور در عصر خلفا، شامل موارد ذیل می‌شود:

۱-۳-۲. اندیشه «لزوم ترک بخشی از فرامین نبوی»

«لزوم ترک بخشی از فرامین نبوی» ابتدا یک گرایش است که به تدریج به یک اندیشه تبدیل می‌گردد. اما منظور از آن، باور به بطلان سنت نبوی نیست، بلکه عبارت است از: شناخت حاصل از ارزش‌های باطل که به آن ارزش‌ها رنگ تقدس بخشیده، آنها را «مصلحت» می‌نامد و در مقابل ضرورت عمل به مقتضای نص الهی و فرمان نبوی، قرار می‌دهد. تمام بدعت‌ها در این عصر، قابلیت آن را داشت که به تدریج با گذر از مرحله عادت اجتماعی، در

۱. رک: رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، ص ۳۴۰-۳۴۹.

۲. رک: نهج البلاغه، ص ۸۹-۹۰.

۳. رک: مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۲ (کتاب حج)، ب ۲۳، ح ۱۶۴-۱۷۳، ص ۷۳۲-۷۳۴؛ عبدالحسین شرف الدین، اجتهاد در مقابل نص، پاورقی ص ۲۷۹-۲۸۰ و پاورقی ص ۲۸۵-۲۸۶.

۴. عبدالحسین شرف‌الدین، النص و الاجتهاد، ص ۲۰۰.

۵. به درک انسان از حقایق هستی و مصلحت‌ها و مفسده‌ها، «جهان‌بینی» گفته می‌شود.

۶. به بایدها و نبایدهایی که ذهن انسان با درک از حقایق هستی و مصالح و مفاسد صادر می‌کند، «ایدئولوژی» می‌گویند.

عصیان از فرامین نبوی، شناخت همسرخ خود مبنی بر لزوم ترک بخشی از فرامین نبوی را شکل دهد؛ اما مواردی که با تشویق و اجبار خلفا همراه می‌شد، این روند را سرعت می‌بخشید.

واضح است که «لزوم ترک بخشی از فرامین نبوی» اندیشه‌ای یکسونگر^۱ بود و بخشی از حق و دیانت را بر بخشی دیگر ترجیح می‌داد. این مسئله به معنای نفی یا بی‌اعتنایی نسبت به هدایت تشریحی خداوند در فرامین نبوی است. علاوه بر این، شکل‌گیری اندیشه «لزوم ترک بخشی از فرامین نبوی» بر اساس غلبه منفعت‌جویی و ارزش‌های باطل و مادی، از عامل خود (یعنی ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی) پرده برمی‌دارد.

خالد بن ولید در سال یازدهم هجری، مالک بن نویره را به قتل رساند و همسر او را در همان روز به ازدواج خود درآورد.^۲ ابوبکر به استناد اینکه خالد اجتهاد کرده و مرتکب خطا شده، وی را معذور دانست و در پست فرماندهی سپاه اسلام باقی داشت.^۳

ابوبکر همچنین در بیان حکم «کَلَالَه»^۴ به رأی خود اکتفا کرد و شریعت رسول الله ﷺ را در نظر نگرفت. وی در این باره تصریح کرد که به اجتهاد خویش عمل می‌کند و از خطای احتمالی این رأی، معذور است.^۵

ماهیت این دو رفتار به بهانه «مصلحت»، سایرین را به ترک بخشی از فرامین نبوی ترغیب می‌کرد.^۶ از این مرحله، روند ایجاد اندیشه «لزوم ترک بخشی از فرامین نبوی» آغاز می‌شد.

خلفا عقد موقت و حج تمتع را تحریم کردند و متخلفان را تهدید و عقاب می‌نمودند.^۷ آنها حکم خویش را در برابر حکم قرآن^۸ و سنت نبوی^۹ قرار داده، خود نیز این تعارض را بیان می‌داشتند.^{۱۰} فقها نیز بر اساس رأی خلفا فتوا می‌دادند.^{۱۱} ماهیت این رخدادها به بهانه «مصلحت»،^{۱۲} مستقیماً به ترک بخشی از فرامین نبوی امر می‌کرد.^۱

۱. «یکسونگری» مفهوم مقابل «جام‌نگری» و منظور از آن، توجه به بخشی از دین و لوازم دیانت و به فراموشی سپردن سایر شئون اسلام است.
 ۲. احمد بن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲.
 ۳. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۶ ص ۳۳۳؛ علاء‌الدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۵ ص ۶۱۹
 ۴. «کَلَالَه» به مُرده‌ای گفته می‌شود که نه پدری داشته است و نه فرزندی. این عنوان، ورثه او را نیز شامل می‌شود (ر.ک. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۷۲۰).
 ۵. عبدالله بن عبدالرحمن دارمی، سنن دارمی، ج ۴، ص ۱۹۴۴.
 ۶. سید مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۲، ص ۶۹.
 ۷. احمد بن حنبل، مسند، ج ۵، ح ۳۱۲۱، ص ۲۲۸؛ ابن حزم، المحلی بالآثار، ج ۵، ص ۹۷؛ احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، ج ۵، ص ۷؛ محمد بن عمر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۵، ص ۳۰۸ و ج ۱۰، ص ۴۲.
 ۸. نساء: ۲۴.
 ۹. محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۱۴۴.
 ۱۰. احمد بن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۴۳۷؛ مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۲ (کتاب حج)، ج ۱۸، ح ۱۴۵، ص ۷۲۳-۷۲۴.
 ۱۱. احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، ج ۵، ص ۲۸.
 ۱۲. ر.ک. احمد بن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۴۲۱ و ۴۲۶؛ احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، ج ۵، ص ۳۰. این مصلحت‌ها وقتی در برابر صلاح تمسک به اوامر نبوی قرار می‌گرفت، ماهیتی غیر الهی پیدا می‌کرد. این ماهیت در بسیاری از موارد، ظاهر دنیاگرایانه داشته است. هم ظاهر دنیاگرایانه مصلحت‌ها و هم ضدیت آنها با فرامین نبوی، در ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی ریشه داشتند.

سخت‌گیری خلفا در جدا کردن مردم از سنت پیامبر ﷺ نشان‌دهنده آگاهی مسلمانان مکه و مدینه از مخالفت آنان با حقیقت و سیره نبوی است. از این رو اندیشه «لزوم ترک بخشی از فرامین نبوی» تنها یک شناخت انحرافی ارزش‌محور بود و هنوز قرین بی‌اطلاعی غالب از سنن نبوی نشده و نیز به اندیشه بطلان این سنت‌ها تبدیل نگشته بود. همان‌گونه که بیان شد، ارزش‌محور بودن اندیشه «لزوم ترک بخشی از فرامین نبوی» گواه ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی به‌مثابه عامل خویش است.

۲-۳-۲. اندیشه «لزوم ترک غالب فرامین نبوی»

مجموع بی‌اعتنایی‌ها به بخشی از فرامین نبوی، مسیری را گشود تا به بهانه مصلحت، بی‌توجهی به غالب اندیشه‌های رسول‌الله ﷺ رخ دهد. پس از رحلت نبی اکرم ﷺ غالب صحابه به تدریج، سنت‌های نبوی را به فراموشی سپردند.^۳ این رخداد از زمان خلیفه اول آغاز شد. ابوبکر به بهانه پرهیز از اختلاف در نقل، اصحاب را از بیان احادیث پیامبر ﷺ بازداشت و قرآن را برای شناخت حلال و حرام خداوند کافی دانست.^۴ این سیاست در دوران دو خلیفه بعدی نیز ادامه یافت.^۵

گسترش و امتداد این رفتارها باور به لزوم ترک غالب فرامین نبوی را نهادینه می‌ساخت. این باور شناختی ارزش‌محور است و منظور از آن، اعتقاد به بطلان سیره منقول نبوی نیست، بلکه مراد شناخت حاصل از ارزش‌های باطل است که در اثر اجبار دستگاه خلافت، آن ارزش‌ها را موجه جلوه داده، نام «مصلحت» بر آن می‌نهد. این اندیشه از آن نظر که سنت نبوی را به فراموشی می‌سپارد و به قرآن اکتفا می‌کند، تفکری یکسونگر است.

نتیجه این یکسونگری نفی جریان هدایت تشریحی الهی در سنت نبوی است. همان‌گونه که این یکسونگری از ضعف باور به ربوبیت تشریحی خداوند ریشه می‌گرفت، با نتیجه‌ای که داشت نیز ناامیدی قلبی نسبت به هدایت تشریحی الهی را گسترش می‌داد. ارزش‌محور بودن باور به «لزوم ترک غالب فرامین نبوی» به معنای عقلانیت‌محور نبودن آن است؛ یعنی این باور نیز مانند اندیشه پیشین، در ضعف باور قلبی به ربوبیت تشریحی الهی ریشه داشت، نه ضعف شناخت نسبت به آن.

اندیشه «لزوم ترک غالب فرامین نبوی» از دیار حجاز پا می‌گرفت؛ اما یک آگاهی نسبی از سنت نبوی در

۱. رک: احمد بن حنبل، مسند، ج ۵، ح ۳۱۲۱، ص ۲۲۸؛ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، ج ۲، ص ۲۳۹.

۲. رک: عبدالرزاق صنعانی، المصنف، ج ۲، ص ۴۳۳؛ ابن حزم، المحلی بالأثر، ج ۵، ص ۹۷؛ ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۵، ص ۱۴۱؛ عبدالحسین شرف‌الدین، اجتهاد در مقابل نص، پاورقی، ص ۲۸۵-۲۸۶.

۳. رک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۲، ص ۸۲-۹۰.

۴. شمس‌الدین ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۹-۱۱.

۵. محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۱۴۳؛ شمس‌الدین ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۲، علاء‌الدین متقی هندی، کنز العمال، ج

فضای عمومی جامعه اسلامی وجود داشت.^۱ اجبار خلفا در جهت ترک غالب فرامین نبوی،^۲ دلیل شناخت عقلانی از لزوم حفظ فرامین نبوی و تمسک به آنهاست، هرچند مردم به خاطر ترس، انگیزه‌ای برای این امتثال نداشتند. این مسئله گواهی می‌دهد که باور ذهنی نسبت به جریان هدایت تشریحی الهی در سنت نبوی وجود داشته، اما بی‌همتایی در پاسداشت آیین نبوی نشانگر انکار قلبی این باور ذهنی و مقتضای آن است. از این رو علت شکل‌گیری اندیشه «لزوم ترک غالب فرامین نبوی» را باید در ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی جست‌وجو کرد.

۳-۲. ظاهرگرایی و لزوم ترک تفکر در دین

پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ روحیه غالب صحابه پرهیز و نهی از مجادلات کلامی و معارف عقلی و استدلالی بود.^۳ برای مثال، خلیفه دوم با مباحث مذهبی و حتی با تفسیر قرآن و سؤال از معنای عبارات‌ها و واژه‌های مشکل قرآن، مخالف بود.^۴ اصحاب نیز بر اساس سیاستی که حکومت تبیین می‌نمود، به تفسیر قرآن و بیان مفاهیم عمیق آن توجهی نداشتند، بلکه بیشتر به توضیح ظاهری و لغوی آیات توجه می‌کردند.^۵ آنها در اثر تحریم عقلانیت، در فتاوی خود بر ظواهر آیات تکیه داشتند.^۶

اندیشه «لزوم ترک غالب فرامین نبوی» نیز باور به حکمت الهی در ایجاد رسالت و در نتیجه، عقلانیت را تضعیف می‌کرد؛ زیرا نفی‌کنندگان حکمت الهی شریعت الهی را عقلانی نمی‌پنداشتند. نفی عقلانیت در شریعت الهی نیز موجب انکار لزوم تعقل در شریعت و مقدمه اکتفا به ظاهر متون دین می‌گردید. همچنین کنار گذاشتن احادیث مفسر قرآن، تأثیر زیادی در اتکا به ظاهر آیات داشت.^۷

دو نوع ظاهرگرایی در آن عصر رواج داشت: یکی حجیت ظواهر آیات و روایات؛ و دیگری برتری ظواهر دنیوی در دیدگان و اذهان. اندیشه «لزوم ترک عقلانیت» ارتباط مستقیمی با تفکر «حجیت ظواهر آیات و روایات» داشت و در آن تأثیر می‌گذاشت. ظاهرگرایی نوع دوم با گسترش بیشتر ارزش‌های مادی، عقلانیت را زایل می‌نمود؛ یعنی عقلانیتی ظاهرگرا پدید می‌آورد. با این بیان، تقدم ظاهرگرایی نوع دوم بر ظاهرگرایی نوع اول روشن می‌گردد؛ زیرا زمینه لازم (دوری از عقلانیت و نفی آن) برای حجیت مطلق ظواهر آیات، توسط دنیاگرایی مهیا می‌شد.

۱. به گونه‌ای که اهل عراق در عصر خلیفه سوم، با وجود شناختی که نسبت به فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام و حقانیت ایشان داشتند، اما به سبب غلبه هواهای نفسانی و ارزش‌های باطل، انگیزه‌ای در اقبال ایشان نداشتند (ر.ک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۹، ص ۵۸).
۲. شمس‌الدین ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۲؛ علاء‌الدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۹۵.
۳. عبدالله بن عبدالرحمن دارمی، سنن دارمی، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۶۷؛ حسن معلمی، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۳-۳۴؛ علی آقائوری، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی فرقه‌گرایی در صدر اسلام، ص ۸۵-۹۱.
۴. محمدبن یزید، سنن ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۱۲؛ نیز، ر.ک: محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۴۰؛ عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۶، ص ۴۱۲-۴۱۵.
۵. محمدباقر حکیم، علوم قرآنی، ص ۲۸۳-۲۸۸.
۶. محمدحسین ذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۶۱؛ علیرضا عقیلی، ریشه‌های ظاهرگرایی در فهم قرآن، ص ۳۵۱ و ۳۶۴.
۷. یوسف غلامی، پس از غروب، ص ۲۹۱-۲۹۴.

به عبارت دیگر، تعلق به ظواهر دنیوی، اندیشه «ظاهرگرا» پدید می‌آورد و نمونه آن در اکتفا به ظواهر متون تجلی پیدا می‌کرد، به گونه‌ای که ارزشمندی فوق‌العاده ظواهر مادی در عصر خلفا، می‌توانست - به علت سنجیت فراوان - در نفی عقلانیت و تکیه بر ظواهر الفاظ، تأثیرگذار باشد.

ظاهرگرایی نوع اول از آن نظر که عقلانیت را در نظر نمی‌گیرد و حکمت تشریحی الهی را زیر سؤال می‌برد، اندیشه‌ای یکسونگر است و از ضعف باور به ربوبیت تشریحی الهی ریشه می‌گیرد. اما آیا اندیشه «ظاهرگرا» به معنای حقانیت استناد به ظواهر متون و بطالان عقلانیت بود؟ یا تنها به علت بی‌ارزشی عقلانیت، پدید می‌آمد؟ به نظر می‌رسد که اجبار اصحاب - به‌ویژه عمر - به این نوع ظاهرگرایی به تدریج عقلانیت را از ارزش می‌انداخت. از این رو اندیشه «ظاهرگرا» و لزوم ترک عقلانیت نیز شناختی ارزش‌محور بود.

این مطلب نشان می‌دهد که عامل آن (یعنی ضعف باور نسبت به ربوبیت تشریحی الهی) ماهیت شناختی نداشت. همچنین وجود غلبه ارزش‌های مادی به‌مثابه ریشه این تفکر، گواه تأثیر ضعف باور قلبی نسبت به هدایت تشریحی خداوند در این اندیشه است.

شکل ۲: پیامدهای اندیشه ظاهرگرا



۴-۳-۲. اندیشه «لزوم تبعیت از غیر نبی»

در اثر یکسونگری و با ادامه بی‌اعتنایی به اندیشه‌های رسالت، خواسته‌های متقابل با اراده الهی ارزشمندتر می‌شد و

ضرورت مصلحت‌سنجی، قوت فزون تری می‌یافت. تنها کافی بود خواص اصحاب رفتار و اندیشه خویش را معیار و ملاک خطاب کنند تا سایرین به راحتی، آنها را بپذیرند. ^۱ طبیعتاً خالی شدن جامعه مسلمانان از معارف نبوی که در اثر منع حدیث پدید آمده بود، گرایش به سنن اصحاب را افزایش می‌داد.

مدینه بیش از هر جای دیگری، پایگاه این اندیشه بود. ^۲ بدین‌روی خلیفه دوم به‌راحتی در این شهر، سیره/ابوبکر را در کنار سنت نبوی قرار داد. حتی شیوه خویش را در تعیین خلیفه، مقابل آن دو مطرح ساخت. ^۳ از زمان غضب فدک تا آن هنگام، خلافت صحابه در عرض رسالت تعریف می‌شد، ^۴ تا آنجا که خلیفه سوم نیز سنت نبوی را ترک کرده و برای خود، حق تشریح قابل بود. ^۵

سخت‌گیری خلفا بر اجرای محتوای اجتهادات خویش تا نیمه اول خلافت عثمان، نشان‌دهنده آگاهی مسلمانان از مخالفت آنها با سیره نبوی بوده است. ^۶ اما از آن پس و با ایجاد جو اعتراض گسترده، ^۷ از نفوذ خلیفه سوم در میان مردم کاسته شد. اندیشه احیاگر سنت نبوی نیز آزادانه‌تر به فعالیت می‌پرداخت و نیز رفتار خلفای سابق در برابر سایر صحابه قرار می‌گرفت. ^۸ مسلماً نفس این رویداد با وجود شناختی راسخ بر مبنای حجیت عمل تمام اصحاب، اتفاق نمی‌افتاد. ^۹

از این‌رو تن دادن مردم به سنن اصحاب را باید در بی‌همتی ایشان نسبت به احیای سیره نبوی جست‌وجو کرد؛ یعنی «اندیشه لزوم تبعیت از غیر نبی» نیز شناختی ارزش‌محور بود که به خاطر مصلحت‌سنجی و بر مبنای ارزش‌های باطل و مادی شکل می‌گرفت. ماهیت این اندیشه هدایت تشریحی را از آیین نبوی جدا می‌دانست و آن را در سنن اصحاب قرار می‌داد. این تفکر از ضعف باور نسبت به ربوبیت تشریحی الهی ریشه می‌گرفت و جایگاه تشریح را غیر الهی قلمداد می‌کرد. اما ارزش‌محوری آن نشان می‌دهد که ضعف باور به هدایت تشریحی الهی،

۱. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۲. رک: ابن هشام، السیره النبویه، ج ۲، ص ۶۵۷؛ احمد بن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۲؛ حسین محمد جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ص ۹۲.

۳. محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۶۰؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۴۱۵-۵۱۶.

۴. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۷۹؛ ج ۵، ص ۲۰؛ سید مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۵. رسول جعفریان، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم‌السلام، ص ۷۲.

۶. عمر ذاتاً خشن و تندخو بود (رک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۶ ص ۳۲۷)؛ اما خشم خویش را به علت ترس از نافرمانی مردم ظاهر می‌کرد (رک: عبدالله بن مسلم دینوری، عیون الاخبار، ج ۲، ص ۱۲؛ ابوسعید الآبی، نثر الدر فی المحاضرات، ج ۲، ص ۲۴).

۷. رک: علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۴۳؛ رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، ص ۳۵۱، با تحقیق در الغدیر علامه امینی علیه‌السلام.

۸. سید مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۲، ص ۲۶۲-۲۶۳ و ۳۵۹.

۹. البته به غیر از سنت شیخین؛ زیرا احیای سیره شیخین بهانه چندی از رهبران گروه‌های معترض بود (رک: محمدرضا هدایت‌پناه، بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا، ص ۳۵).

ماهیتی قلبی داشته است، نه شناختی.

۴-۲. به رسمیت شناختن ضد فرهنگها در جامعه

همان گونه که اشاره شد، در شناخت مبتنی بر عقلانیت خودبنیاد یا شناخت عقلانیت‌محور،^۱ عمده جهان‌بینی‌های لازم از قوه عقلانی انسان دریافت می‌شود و سپس ایدئولوژی لازم مطرح می‌گردد. عصر خلفا زمینه‌ساز چنین شناخت‌های انحرافی بود که در زمان حاکمیت امویان شکل می‌گرفت. زمینه‌های اندیشه «تجسیم»،^۲ «تشبیه»،^۳ «عصیان انبیا» و تأویل قرآن^۴ توسط روایات اهل کتاب به‌ظاهر مسلمان رواج می‌یافت.^۵ اما در اثر اندیشه «لزوم ترک فرامین نبوی» و همچنین ظاهرگرایی، میدان برای نفوذ اندیشه‌های انحرافی باز می‌شد.^۶

نیز مجموع شناخت‌های انحرافی ارزش‌محور و رخداد‌های زمینه‌ساز این شناخت‌ها، بینش مسلمانان را نسبت به ربوبیت تشریحی و حکمت خداوند تضعیف می‌کردند. از این‌رو تصویری از خدای ناقص، محدود و پروردگاری که از هدایت مخلوق بازمی‌ماند، در ذهن‌ها شکل می‌بست. این تصور زمینه‌ساز بسیاری از شناخت‌های انحرافی عقلانیت‌محور، همچون اندیشه «غلو در تکوین»^۷ بود. ساختار فرهنگی این عصر اتصال و وابستگی شریعت نبوی به آیین الهی را انکار می‌کرد و مقدمه‌ساز تفکر «غلو در تشریح»^۸ بود. رگه‌هایی از اندیشه «جبر»، چه در عصر نبوی^۹ و چه در عصر خلفا^{۱۰} در میان برخی از اصحاب وجود داشت، لیکن عمومیت نمی‌یافت. گرایش به امتیازات مادی مقدمه می‌شد تا مسلمانان در آینده، غلبه مادی را نشانه حقانیت انگاشته، خلاف آن را نشانه

۱. شناخت مبتنی بر عقلانیت خودبنیاد به معنای عقلانی بودن آن نیست. منظور از این شناخت، ذهنی بودن و ارتباط حداکثری آن با قوه عاقله است، که البته می‌تواند غیرعقلانی نیز باشد.
۲. یعنی: باور به شباهت خدا به خلق.
۳. یعنی: باور به وجود جسمانی پروردگار.
۴. یعنی: تفسیر به رأی، بدون قراین روشن و مستند روایی قوی و برهان قاطع عقلانی.
۵. رک: علی بن حسن دمشقی، تبیین الکذب المفتری، ج ۲، ص ۱۰؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۵، ص ۱۷۱.
۶. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۸۱.
۷. با اندیشه غلو در تکوین، خلق را دارای ویژگی‌ها و افعال تکوینی خدایی می‌دانند.
۸. نخستین فرقه‌های غلات در پی تبیین شریعت خلق (جدای از شریعت خالق) بودند و به این طریق، اباحیگری را رواج می‌دادند (رک: نعمت‌الله صفری فروشانی، غالیان، ص ۱۷۶-۱۷۷).
۹. عمر بن خطاب فرار مسلمانان از بیکار حنین را خواست خدا خوانده بود (رک: محمدبن عمر واقدی، المغازی، ج ۳، ص ۹۰۴. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۵، ص ۱۵۵).
۱۰. عمر در جریان قتل مالک بن نویره توسط خالد بن ولید، خواستار عزل خالد از فرماندهی سپاه اسلام شده بود. اما خلیفه اول در پاسخ او گفت: من شمشیری را که خداوند برکشیده است، غلاف نمی‌کنم (رک: محمدبن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۳، ص ۳۷۹). خلیفه دوم نیز صاحب اندیشه جبر بود و آن را بیان کرده است (رک: احمدبن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۰). همچنین او در سخنی که با ابن عباس داشت، اراده رسول خدا ﷺ را در ولایت حضرت علیؓ می‌دید، اما خواست خدا را در انتخاب قریش (رک: سیدمحمدتقی نقوی قاینی خراسانی، مفتاح السعاده، ج ۳، ص ۲۰۰؛ محمدتقی مصباح یزدی، آذرخشی دیگر از آسمان کربلا، ص ۹۴).

بطالان بدانند.^۱ این تفکر مقدمه‌ساز اندیشه «جبر» بود.^۲ اندیشه مزبور توسط تضعیف باور به حکمت الهی نیز شکل می‌گرفت.^۳ همه این اندیشه‌ها از عصر امویان شکل می‌گرفت و با صبغه کلامی در قالب شناخت‌های انحرافی عقلانیت‌محور ظهور می‌یافت.

اما همان‌گونه که گفته شد، ریشه آنها در باورهای انحرافی ارزش‌محور و رخدادهای تضعیف‌کننده باور قلبی به ربوبیت تشریحی الهی و در غلبه ارزش‌های مادی بود که در عصر خلفا وجود داشت. این عوامل از ضعف باور قلبی نسبت به هدایت تشریحی خداوند ریشه می‌گرفت و تقویت‌کننده آن بود. از این‌رو زمینه شناخت‌های انحرافی عقلانیت‌محور، در دوران خلفا موجود بود و در اثر تضعیف این باور قلبی ایجاد می‌شد.

شکل ۳: زمینه‌سازان شناخت‌های انحرافی عقلانیت‌محور



۱. برای مثال، این مسئله در کلام ابن زیاد، آشکار است (محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۴۵۷-۴۵۸).
۲. مثلاً، در اثر تفکر جبر، حکومت زور را الهی دانسته، سلطه با شمشیر را نشانه حقانیت می‌پنداشتند. تسلط با شمشیر، از مصداق‌های غلبه مادی است.
۳. زیرا الهی بودن حکومت زور با حکمت الهی سازگار نیست و هرکه خداوند را حکیم بداند، حقانیت چنین حکومتی را نمی‌پذیرد.

زمینه‌سازی شناخت‌های انحرافی عقلانیت‌محور

| | | | | | | | |
|-----|-----------------------------|-----------------------------|-----------------|---------------|----------------------------|-------------------|-------------------|
| ... | اندیشه «غلو در تشریح» | اندیشه «غلو در تکوین» | اندیشه «جبر» | تاویل قرآن | اندیشه «عصیان انبیا» | اندیشه «تجسیم» | اندیشه «تشبیه» |
|-----|-----------------------------|-----------------------------|-----------------|---------------|----------------------------|-------------------|-------------------|

نتیجه‌گیری

ضعف باور قلبی نسبت به ربوبیت تشریحی الهی، در عصر نبوی وجود داشت. این ضعف سبب غلبه ارزش‌های مادی و شرک‌آلود، بروز رخداد‌های ناقض فرامین نبی اکرم ﷺ و سپس ظهور عادت اجتماعی بر عصیان از فرامین نبوی بود. این باور در عصر خلفا نیز ادامه یافت و گسترش ارزش‌های مادی، تداوم عادت اجتماعی بر عصیان از فرامین نبوی، ظهور شناخت‌های انحرافی ارزش‌محور و زمینه‌سازی شناخت‌های انحرافی عقلانیت‌محور را موجب شد. نتایج بیان‌شده این ضعف اعتقادی، آسیب‌های ساختار فرهنگی عصر خلفا را شکل داد.

منابع

- نهج البلاغه، تصحیح محمد عساف و فرید سید، تحقیق صادق موسوی، مشهد، موسسه الامام صاحب الزمان (عج)، ۱۴۱۸ق.
- ابراهیمی، صبا، بررسی چگونگی احیای سنن جاهلی عرب در اسلام با تکیه بر قبیله گزرای و عصیبت عربی (از رحلت پیامبر اکرم ﷺ تا تأسیس دولت بنی امیه)، پایان نامه کارشناسی ارشد، کرمانشاه، دانشگاه رازی، ۱۳۹۶.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۳۷.
- ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۳۸۵ق.
- ابن اعثم الکوفی، ابومحمد احمد، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن سعید، المحلی بالاثار، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، تحقیق محمد رضوان عرقسوسی و دیگران، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۶ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن شاذان، فضل بن شاذان، الايضاح، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
- ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله، جامع بیان العلم و فضله و ما ینبغی فی روایتہ و حملہ، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الامائل او اجنات بنوا حنیها من واردیها و اهلها، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- _____، تبیین الکذب المقتری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۴ق.
- ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم، الإمامة و السیاسة المعروف بتاریخ الخلفاء، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۰ق.
- _____، عیون الاخبار، چ دوم، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیه، ۱۹۹۶.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایة، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ق.
- _____، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بی جا، دار احیاء الکتب العربیه، بی تا.
- ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا و دیگران، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- أبو سعد الآبی، منصور بن الحسین، نثر الدر فی المحاضرات، تحقیق خالد عبدالغنی محفوظ، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- افتخاری، اصغر، امنیت اجتماعی شده؛ رویکرد اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
- امینی، عبد الحسین، الغدیر فی الکتب و السنه الادب، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.
- آفانوری، علی، «زمینه های فرهنگی و اجتماعی فرقه گزرای در صدر اسلام»، ۱۳۸۹، هفت آسمان، ش ۴۷، ص ۷۹-۱۰۴.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، السنن الکبری، تحقیق محمد عبد القادر عطا، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- تاری، جلیل، «عوامل نایدیه گرفتن غدیر و اجتماع در سقیفه»، ۱۳۸۳، معرفت، ش ۱۷، ص ۲۸-۲۹.
- تقفی کوفی، ابو اسحاق ابراهیم بن محمد، الغارات، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
- جعفری، حسین محمد، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه محمدتقی آیت اللهی، چ یازدهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
- جعفریان، رسول، تاریخ تحول دولت و خلافت از برآمدن اسلام تا برافتادن سفیانیان، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- _____، تاریخ سیاسی اسلام تا سال چهلم هجری، قم، در راه حق، ۱۳۶۶.
- _____، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، چ ششم، قم، انصاریان، ۱۳۸۱.

چراغی کوتیانی، اسماعیل، «نقش فرهنگ و ساختارهای فرهنگی در تحولات جمعیتی»، ۱۳۹۳، معرفت فرهنگی/اجتماعی، ش ۱، ص ۵۱-۷۸.

حسکانی، عبدالله بن عبدالله، *سواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمداقبر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.

حکیم، محمداقبر، *علوم قرآنی*، ترجمه محمدعلی لسانی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، *انسان ۲۵۰ ساله*، چ چهارم، تهران، مؤسسه ایمان جهادی، ۱۳۹۰.

دارمی، عبدالله بن عبد الرحمن، *سنن الدارمی*، تحقیق حسین سلیم دارانی، ریاض، دارالمغنی، ۱۴۲۱ق.

ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، *تذکره الحفاظ*، تصحیح زکریا عمیرات، چ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.

ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۲ق.

رهنی، فاطمه و احمد صادقی، «عوامل پنهانی کنش اجتماعی با تأکید بر ساختار اجتماعی»، در: *چهارمین همایش ملی*

مشاوره و سلامت روان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قوچان، ۱۳۹۵، <https://civilica.com/doc/621000>.

زرگری‌نژاد، غلامحسین، *تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)*، تهران، سمت، ۱۳۷۸.

زمخشری، محمود بن عمر، *الفائق فی غریب الحدیث والأثر*، تحقیق علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بی‌جا، عیسی

البابی الحلبی و الشركاه، بی‌تا.

سبحانی، جعفر، *بحوث فی المال والنحل*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.

سلیمانی، جواد، *تاریخ تحلیلی اسلام (از عصر جاهلی تا عصر عاشورا)*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱.

شاوی، علی، *با کاروان حسینی از مدینه تا مدینه*، ترجمه عبدالحسین بینش، چ دوم، قم، زمزم هدایت، ۱۳۸۶.

شرف الدین، سیدعبدالحسین، *اجتهاد در مقابل نص*، ترجمه علی دوانی، چ نهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳.

—، *النص والاجتهاد*، بیروت، ابو مجتبی، ۱۴۰۴ق.

شهبازی، محمد، *بررسی علل و زمینه‌های مخالفت صحابه با رسول اکرم صلی الله علیه و آله در عصر نبوی*، قم، حوزه علمیه، ۱۳۹۳.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *المال والنحل*، تحقیق محمد بدران، قم، شریف الرضی، ۱۳۶۴.

شهیدی، سیدجعفر، *زندگانی فاطمه زهرا علیها السلام چ بیست و پنجم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.

صفری فروشانی، نعمت‌الله، *غالیان*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.

صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، چ دوم، هند، المجلس العلمی، ۱۴۰۳ق.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.

—، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چ دوم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ق.

عزیزخانی، احمد، «مفهوم کنش و ساختار در نظریه ساختاری شدن (با تأکید بر تحولات ایالات متحده آمریکا)»، ۱۳۸۷، *انسان پژوهی*

دینی، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۱۹۵-۲۱۴.

عسگری، سید مرتضی، *معالم المدرستین*، چ چهارم، تهران، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۲ق.

عقیلی، علیرضا، «ریشه‌های ظاهرگرایی در فهم قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۱۲ و ۱۱، ص ۳۵۰-۳۷۳.

غزالی، محمد بن محمد و عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، *احیاء علوم الدین*، تحقیق سیدابراهیم ابی حفص، قاهره، دار الحدیث،

۱۴۱۹ق.

غلامی، یوسف، *پس از غروب (تحلیل رخدادهای پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله تا پایان عصر سومین زمامدار)*، قم، نجم الهدی، ۱۳۸۸.

- فخررازی، محمدبن عمر، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، چ دوم، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۱۹ق.
- کاشفی، محمدرضا، *خدائشناسی*، قم، معارف، ۱۳۸۶.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، *الجمال والنصرة لسید العترة فی حرب البصرة*، تحقیق علی میرشریفی، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- متقی هندی، علاءالدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، تصحیح بکری حیانی و صفوه سقا، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
- مریجی، شمس الله، *عائسورا پیامد تغییر ارزش ها*، قم، معارف، ۱۳۹۴.
- مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق اسعد داغر، چ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آدرخشئی دیگر از آسمان کربلا*، چ دهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- _____، *آموزش عقاید*، چ هفدهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- _____، *حقوق و سیاست در قرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
- _____، *معارف قرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
- معلمی، حسن و دیگران، *تاریخ فلسفه اسلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
- نقوی قاینی خراسانی، سیدمحمدتقی، *مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه*، تهران، مکتبه المصطفوی، بی تا.
- میرمحمدی، سیدضیاءالدین، «چیستی، اعتبار و کاربرد نظریه دینی در علم تاریخ»، ۱۳۹۷، *اندیشه نوین دینی*، ش ۵۴، ص ۱۰۶-۱۸۷.
- موسوی نژاد، سیدمحمد مهدی و جواد سلیمانی امیری، «راهکار سنجش باورهای توحیدی قلبی براساس اندیشه علامه طباطبائی و آیت الله مصباح یزدی»، ۱۴۰۲، *معرفت اخلاقی*، ش ۲، ص ۲۷-۴۰.
- نوری، نجیب الله، «عوامل و ساختار انگیزش رفتار انسان در اندیشه علامه طباطبائی»، ۱۳۹۶، *روانشناسی و دین*، ش ۴۰، ص ۵-۲۲.
- واقدی، محمدبن عمر، *کتاب الردة مع نبذة من فتوح العراق و ذکر المشی بن حارثة الشیبانی*، تصحیح محمدبن اعثم کوفی، تحقیق یحیی وهیب الجبوری، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- _____، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونز، چ سوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۹ق.
- هدایت پناه، محمدرضا، *بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
- یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر، بی تا.

بازشناسی کتاب «مقاتل الطالبین» انگیزه‌ها و منابع مؤلف در تدوین آن

Ranjbar@qabas.net

mari.meydani@gmail.com

mahdiyaghoobi83@gmail.com

محسن رنجبر / دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

مریم میدانی / دانشجوی دکتری فرق تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب

مهدی یعقوبی / دکتری تاریخ اسلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

 orcid.org/0000-0003-1558-8962

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹

چکیده

«مقاتل الطالبین»، تألیف ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ق) از منابع متقدم است. هدف کتاب معرفی قیام‌کنندگان از نسل ابوطالب در ایام حکومت امویان و عباسیان بوده است. قدمت این منبع در تاریخ تشیع و مؤلف اموی‌نسب آن، توجه مورخان را به خود برانگیخته است. مسئله این است که آیا وی گرایش‌های مذهبی و خانوادگی را در نگارش کتاب دخالت داده و قابل اعتماد است؟ نیز مؤلف در نقل اخبار، از چه افراد و منابعی بهره برده است؟ تحقیق پیش رو با مطالعه منابع کتابخانه‌ای و تحلیل آنها سامان یافته است. نتیجه آنکه ابوالفرج اصفهانی شخصی با علایق شیعی و پیرو مذهب زیدیه بوده است. نقش مذهب وی در کتاب مشهود است. کتاب به سبب نقل اخباری که منابع اصلی آنها امروزه از بین رفته، اهمیت ویژه دارد. نیز توجه مؤلف به نقل دقیق و ذکر بیشتر اسناد و استفاده از منابع و استادان متعدد در تألیف این کتاب، آن را به اثری قابل اعتماد تبدیل کرده است.

کلیدواژه‌ها: ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، طالبیان، شیعه، زیدیه.

مطالعه تاریخ اسلام بی‌مراجعه به منابع تاریخی امکان‌پذیر نیست و برای اطلاع از گزارش‌های صحیح تاریخی و مراجعه به منابع معتبر، نیازمند شناخت دقیق آنها هستیم. اهمیت اولین کتبی که حوادث تاریخ اسلام را گزارش کرده‌اند بر کسی پوشیده نیست. در آغاز عصر تدوین، در اواخر قرن اول هجری، مورخان حوادث تاریخی را به صورت تک‌نگاری می‌نگاشتند. این بعد از آن بود که به مرور زمان و با گسترش و تحول دانش تاریخ‌نگاری، کتاب‌ها به صورت تاریخ عمومی و سالشمار تدوین شد.

در میان منابع متقدم، کتاب *مقاتل الطالبیین*، نوشته *ابوالفرج اصفهانی* به نوعی با شیوه تک‌نگاری در محدوده تاریخ اسلام و شیعه در نیمه اول قرن چهارم هجری نگاشته شده است. اهمیت کتاب مزبور از آن‌روست که قدیمی‌ترین متن موجود در موضوع خود به شمار می‌رود که بر جای مانده، و گزارش‌های مهمی از اخبار قیام‌ها و مواضع سیاسی افراد برجسته در خاندان *ابوطالب* را دربر دارد.

ابوالفرج از نسل امویان بود. با این حال انگیزه تألیف این کتاب توسط او و نمود تفکرات و اندیشه‌های زیدی در تألیف وی، نگارنده این تحقیق را بر آن داشت تا به بررسی دقیق‌تر این کتاب بپردازد. همچنین در این بین، یافتن شواهدی بر تفکرات موافق با مذهب زیدیه از جانب مؤلف، از جمله اولویت‌های متن پیش‌روست. گذشته از این، بررسی و معرفی مؤلف کتاب، شناخت جایگاه علمی و مذهبی او، نوع گزارش‌های تاریخی و پردازش مطالب، و منابعی که مؤلف از آنها بهره برده، مطالب مهمی است که این مقاله در پی بررسی آن است. در کنار این، به دنبال پاسخی گویی به این سؤال است که مذهب مؤلف چه تأثیری در تألیف این کتاب داشته است؟

در تحقیقات معاصر، محققان عرب‌زبان اهتمام بیشتری به تحقیق درباره *مقاتل الطالبیین* داشته‌اند. از آن جمله است:

– *منهج أبي الفرج الاصفهانی فی کتاب الاغانی فی دراسة النص و السیرة*، نوشته *داود سلوم* (۱۹۳۰):

– *ابوالفرج الاصفهانی، عصره، سیرة حیاته، مؤلفاته*، نوشته حسین عاصی (۱۹۹۳).

به زبان فارسی نیز مقالات ذیل درباره این کتاب نگاشته شده است:

– *آذرتاش آذرنوش با همکاری علی بهرامیان*، ذیل مدخل «*ابوالفرج اصفهانی*» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به معرفی کتاب مزبور پرداخته است.^۱

– *پرویز عادل* در دو صفحه (*کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*)، ۱۳۷۸) به بررسی ترجمه فارسی این کتاب پرداخته است که نکاتی درباره خود کتاب دارد.^۲

– *آذر انجم‌شعاع و دیگران*، مقاله «تاریخ‌نگاری ابوالفرج اصفهانی در *مقاتل الطالبیین*»، چاپ شده در نشریه

۱. آذرتاش آذرنوش، *ابوالفرج اصفهانی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶ ص ۱۲۶-۱۳۸.

۲. پرویز عادل، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ص ۴۷-۴۸.

تاریخ و تمدن اسلامی (ش ۴۰، ۱۴۰۱):^۱

- محسن رفعت و محمدکاظم رحمان ستایش، «روایات عاشورایی مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی در میزان نقد و بررسی»، چاپ شده در نشریه علوم حدیث (ش ۷۶، ۱۳۹۴):^۲

- علی احمدی، «مرویات ابن عقده در مقاتل الطالبیین»، چاپ شده در نشریه کتابگزار (ش ۳ و ۲، ۱۳۹۵):^۳

بنابراین اهمیت این منبع تاریخی از یک سو و بازشناسی محتوایی آن و نیز شناخت مؤلف و منابع او در نقل تاریخ و بروز اندیشه‌های مذهبی وی در این کتاب از سوی دیگر، انگیزه اصلی نگارش متن پیش روست.

۱. شناخت مؤلف

علی بن الحسین بن محمد بن أحمد بن الهیثم بن عبدالرحمن بن مهران بن عبدالله بن مروان بن محمد بن مروان بن الحکم بن ابی‌العاص بن امیه بن عبد شمس بن عبد مناف،^۴ معروف به «ابوالفرج اصفهانی» نام کامل مؤلف مقاتل الطالبیین است. وی در سال ۲۸۸ق متولد شد و در ۱۴ ذی‌حجه سال ۳۵۶ق^۵ در بغداد وفات یافت. اصالت وی به اصفهان می‌رسد، ولی در بغداد رشد یافت و در همان شهر درگذشت.^۶ نکته جالب اینکه ابوالفرج از خاندان اموی بود و نسب او با هفت واسطه به مروان بن محمد (آخرین حاکم اموی) می‌رسد.

۱-۱. مذهب

در نگاه اول به خاندان ابوالفرج و اینکه وی از امویان است، این مطلب به ذهن می‌رسد که - دست کم - وی از مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام است. اما نگارش مقاتل الطالبیین که درباره سادات طالبی مخالف بنی‌امیه و بنی‌عباس است، این نظر را از ذهن دور می‌کند. با این حال نظرات مختلفی درباره مذهب ابوالفرج وجود دارد. منابع اولیه درباره مذهب او اظهار نظری نکرده‌اند.^۷ از میان عالمان شیعه، شیخ طوسی^۸، ابن داود^۹، علامه حلی^{۱۰} و ابن شهرآشوب^{۱۱} وی را زیدی مذهب دانسته‌اند. اما ابن کثیر از بین اهل سنت و شیخ حر عاملی از میان شیعیان، وی را با لفظ «کان

۱. آذر انجم شعاع و دیگران، تاریخ و تمدن اسلامی، تاریخ‌نگاری ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبیین، ص ۵۵-۷۸.

۲. محسن رفعت و محمدکاظم رحمان ستایش، «روایات عاشورایی مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی در میزان نقد و بررسی»، ص ۱۶۰-۱۸۹.

۳. علی احمدی، «مرویات ابن عقده در مقاتل الطالبیین»، ش ۲، ص ۱۱۱-۱۲۲.

۴. محمدبن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۲۷؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۱۳، ص ۹۴-۹۵.

۵. همان.

۶. ابن خلکان، وفيات الأعیان و أبناء أبناء الزمان، ج ۳، ص ۳۰۷.

۷. محمدبن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۲۷-۱۲۸.

۸. محمد بن حسن طوسی، الفهرست، ص ۲۸۰.

۹. حسن بن علی بن داود حلی، رجال، ص ۲۸۰.

۱۰. سید محمدحسین حسینی جلالی، فهرس التراث، ج ۱، ص ۳۹۸.

۱۱. ابن شهرآشوب، معالم العلماء، ص ۱۴۱.

شیعاً^۱ خطاب نموده‌اند. نیز خطیب بغدادی^۲ و ابن جوزی^۳ با تعبیر «و کان یتشیع» از مذهب ابوالفرج یاد کرده‌اند. به هر حال آنچه به قطع می‌توان ادعا کرد این است که ابوالفرج به‌رغم اینکه از نسل امویان بوده، ولی از نظر فکر و مذهب، تفکرات و علایق شیعی داشته است. بر این ادعا می‌توان شواهدی را ذکر کرد:

یکم. اشاره خود مؤلف که نشان از وجود مذهب شیعه در خاندان وی دارد. ابوالفرج در معرفی طالبیان عصر مکتفی عباسی، اشاره می‌کند که سادات طالبی (از جمله نواده زید بن علی) نزد جدش، محمد بن احمد، اجتماع کرده بودند.^۴ با توجه به دشمنی بنی‌عباس با علویان، کسی غیر از شیعیان جرئت هم‌نشینی با آنها را نداشت.

دوم. تألیف خود **مقاتل الطالبیین**، که سراسر آن اخبار شیعیان و مخالفان امویان و بنی‌عباس است. این کار تنها از شخصی برمی‌آید که یا شیعه باشد یا - دست کم - علایق شیعی داشته باشد.

سوم. اینکه وی بخش زیادی از عمر خود را در دستگاه دولت آل‌بویه که شیعه بودند، گذراند. ابوالفرج سال‌ها در کنار مهلبی، وزیر آل‌بویه بود و نیز با دولت شیعه حمدانی مراد داشته.^۵

با توجه به انشعاب شیعه، اینکه ابوالفرج اصفهانی پیرو کدام مذهب شیعه بوده، از موارد قبل چیزی به دست نمی‌آید. آیا او شیعه اثناعشری بوده است، یا زیدی و یا اسماعیلی؟ این موضوع هنوز محل ابهام است. مطالعه و بررسی گزارش‌های **مقاتل الطالبیین** قرآینی به‌دست می‌دهد که نشان از وجود گرایش‌های زیدیه در ابوالفرج دارد:

الف. زیدیه اصلی‌ترین ویژگی امام زمان را در هر عصر «قیام به سیف» می‌دانند.^۶ مؤلف از میان سادات و طالبیان، تنها به سرگذشت افرادی اشاره کرده است که به سبب فعالیت‌های سیاسی و قیام‌ها کشته شده‌اند،^۷ به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد ابوالفرج قصد معرفی بزرگان زیدیه را داشته است.^۸ این مطلب دلیل محکمی بر وجود عقاید زیدی در ابوالفرج است.

ب. برخی از تعبیراتی که ابوالفرج در کتاب خود درباره قیام‌کنندگان به‌کار برده، نشان‌دهنده زیدی‌بودن اوست. برای نمونه، وی در بخش معرفی محمد بن عبدالله (نفس زکیه)، وی را برترین فرد اهل زمان خود در میان اهل بیت علیهم‌السلام معرفی می‌کند: «و کان من افضل اهل بیته، و اکبر اهل زمانه فی زمانه، فی علمه بکتاب الله و حفظه له

۱. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۱، ص ۳۹۸.

۲. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۳۹۹.

۳. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۴، ص ۱۸۵.

۴. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، ص ۵۴۷.

۵. همان، ص ۵-۶.

۶. محمدین محمدین نعمان مفید، اوائل المقالات، ص ۳۹.

۷. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، ص ۳۹.

۸. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق علی‌اکبر غفاری، مقدمه محقق، ص ۷-۸.

و فقهه فی الدین...^۱ این در حالی است که نفس زکیه در عصر امام صادق علیه السلام قیام نمود. از این رو اعتقاد مزبور با آنچه شیعه اثناعشری بدان باور دارد، کاملاً مخالف است. به باور شیعه اثناعشری، امام در هر عصر، حجت خدا روی زمین و جانشین رسول خداست و بالاترین مقام علمی و معنوی را روی زمین دارد.^۲

ج. ابوالفرج در معرفی ائمه معصوم علیهم السلام تنها تا زندگی امام رضا علیه السلام را بررسی کرده است و از امامان بعد از ثامن الائمه علیه السلام نامی به چشم نمی‌خورد. این در حالی است که به تصریح مؤلف، نگارش کتاب مزبور به سال ۳۱۳ق به اتمام رسیده است.^۳ به گواه تاریخ و تصریح مورخان اثناعشری (همچون شیخ مفید) امام محمد تقی علیه السلام، امام هادی علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام از جمله بزرگان سادات زمان خود بودند که به خاطر فعالیت‌های سیاسی دائم تحت نظر حکومت عباسی قرار داشتند و در نهایت، به دست حاکمان به شهادت رسیدند.^۴ هرچند این قرینه تنها غیر امامی بودن و عدم اعتقاد به امامت سه امام مذکور را در مؤلف کتاب اثبات می‌کند، اما می‌تواند قرینه‌ای بر نزدیکی عقاید او به زیدیه باشد.

۲-۱. جایگاه علمی و تألیفات

ابوالفرج اصفهانی در عصری می‌زیست که دوران طلایی علم و دانش در جهان اسلام بود. قرن سوم و چهارم عصر تسلط آل بویه بر جهان اسلام به همراه آرامشی نسبی بود. در آن عصر، بغداد مرکز دانش در سراسر جهان اسلام به شمار می‌رفت و ابوالفرج در این شهر رشد یافت.^۵ وی به چندین دانش عصر خود تسلط داشت و از نظر حافظه فوق‌العاده بود.^۶ ابوالفرج بر علوم همچون انساب، شعر، نحو، سیره، مغازی و حتی طب و نجوم احاطه داشت.^۷

اما آنچه بیش از همه بدان شهره است، تخصص وی در شعر و ادبیات عرب است. نشان این امر تألیف کتاب *الاعیان* توسط اوست که در موضوع خود، از نظر حجم و تعداد اشعار، بی‌نظیر است. این اثر درباره سروده‌ها و ترانه‌ها و ترانه‌سرایان و اشعار و اخبار مربوط به آنان تألیف شده است.^۸ اهمیت این کتاب در آن است که به‌رغم اینکه موضوع کتاب مزبور شعر و ادب است، ولی دارای اخبار تاریخی مفصلی است که از این نظر، اهمیتی دوچندان دارد. اما از نقاط منفی این اثر آن است که در این کتاب اشعاری حاوی مفاهیم غیر اسلامی و فسق‌آلود به چشم می‌خورد. برای نمونه، ابن جوزی به برخی از این نکات اشاره کرده است.^۹

۱. همان، ص ۲۰۷.

۲. همان، ص ۷-۸.

۳. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، ص ۵۶۵.

۴. محمدبن محمدبن نمان مفید الارشاد، ج ۲، ص ۲۷۳-۳۲۷.

۵. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۳۰۷.

۶. همان؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۳۹۸.

۷. همان.

۸. آذرتاش آذرنوش، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶ ص ۱۲۶-۱۲۸.

۹. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۴، ص ۱۸۵.

به تصریح خود ابوالفرج، وی این کتاب را در طول پنجاه سال تألیف نمود و نسخه‌ای از آن را برای سیف‌الدوله، حاکم حمدانی فرستاد و هزار دینار جایزه گرفت.^۱

ابوالفرج اصفهانی تألیفات متعددی دارد که بیشتر آنها از بین رفته است. ابن ندیم، عالم هم‌عصر ابوالفرج آثار وی را این‌گونه برشمرده است: ۱. کتاب *الأغانی الکبیر*؛ ۲. کتاب *مجرد الأغانی*؛ ۳. کتاب *اشعار الإسماء والممالیک*؛ ۴. کتاب *الحمادین*؛ ۵. کتاب *الديارات*؛ ۶. کتاب *صفة هارون*؛ ۷. کتاب *مقاتل آل أبي طالب (مقاتل الطالبین)*؛ ۸. کتاب *تفضیل ذی الحجّه*؛ ۹. کتاب *الاخبار والنوادر*؛ ۱۰. کتاب *أدب السماع*؛ ۱۱. کتاب *اخبار الطفیلین*؛ ۱۲. کتاب *أدب الغرباء من أهل الفضل والأدب*؛ ۱۳. کتاب *مجموع الآثار و الاخبار*؛ ۱۴. کتاب *الفرق و المعیار*.^۲

نکته جالب در این نقل آن است که ابن ندیم نام *مقاتل الطالبین* را *مقاتل آل ابی طالب* معرفی کرده است. به گفته خطیب بغدادی، ابوالفرج اصفهانی آثاری داشته که برای دولت اموی اندلس نگاشته و بدان‌جا ارسال نموده که امروز اثری از آنها باقی نمانده است.^۳ بررسی نام این کتب نشان می‌دهد ابوالفرج اصفهانی تألیفاتی غیر از آنچه ابن ندیم برشمرده،^۴ داشته است. نام برخی از این کتب عبارات است از:

۱. *نسب بنی عبد شمس*؛ ۲. *أیام العرب*؛ ۳. *التعدیل و الانتصاف فی مآثر العرب و مثالها*؛ ۴. *جمهرة النسب*؛ ۵. *نسب بنی شیبان*؛ ۶. *نسب المهالبة*؛ ۷. *نسب بنی تغلب*؛ ۸. *نسب بنی کلاب*؛ ۹. *القیان*؛ ۱۰. *العلمان المعنین*.^۵

در میان آثار و تألیفات ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، *مقاتل الطالبین*، *ادب الغرباء* و *کتاب الديارات* باقی‌مانده و به چاپ رسیده است.^۶

۲. بررسی محتوایی کتاب «مقاتل الطالبین»

۱-۲. انگیزه تألیف و شیوه پرداخت کتاب

هر نویسنده‌ای در نگارش یک کتاب، در پی دستیابی به هدفی است. ابوالفرج اصفهانی به انگیزه خود از نگارش *مقاتل الطالبین* اشاره کرده است. وی در مقدمه این کتاب می‌نویسد: این کتاب را به قصد معرفی برخی از بزرگان طالبی نگاشته که در پی فعالیت‌های سیاسی یا جهادها و قیام‌های عصر خود حضور داشته و کشته یا شهید شده‌اند.^۷

۱. ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۳۰۷.

۲. محمدین اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۲۸.

۳. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۳۹۸.

۴. محمدین اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۲۸.

۵. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۳۹۸.

۶. رسول جعفریان، منابع تاریخ اسلام، ص ۱۸۰.

۷. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، تحقیق احمد صقر، ص ۲۶-۲۷.

محدوده زمانی که *ابوالفرج* در بررسی زندگانی طالبیان مد نظر قرار داده، با توجه به تصریح خودش، از عصر نبوی تا زمان تألیف کتاب (سال ۳۱۳ق) است.^۱

ابوالفرج به این علت که *جعفر بن ابی‌طالب* اولین شهید از نسل جناب *ابوطالب* است، کتاب خود را با معرفی وی آغاز کرده است.^۲ مؤلف در این کتاب به معرفی زندگانی ۲۱۶ تن از سادات طالبی پرداخته است. به تصریح خود نویسنده، بنای نگارش کتاب بر اختصار است.^۳ تعداد افراد از نسل جناب *ابوطالب* بیش از تعدادی است که در کتاب آمده است. از این رو *ابوالفرج* در مقدمه، به این نکته تصریح کرده که به معرفی ساداتی که روش و قیامشان دور از طریق اهل بیت علیهم‌السلام بوده، نپرداخته است.^۴

همچنین وی در خاتمه کتاب تصریح می‌کند که تعداد طالبیانی که در حال قیام و فعالیت‌های سیاسی علیه ظلم بنی‌عباس بوده‌اند، بیش از این تعداد است، به‌ویژه ساداتی که در یمن و طبرستان حضور داشتند و به علت دوری راه و نبود امکانات، اطلاعی از اخبار آنان به دست مؤلف نرسیده است. از این رو وی در این کتاب متعرض احوال آنان نشده است.^۵

فصل‌های کتاب بدین‌گونه سامان یافته که از عصر نبوی تا پایان عصر امویان، سادات طالبی به ترتیب تاریخ وفات، بررسی گردیده‌اند. اما بعد از آن، مؤلف در عصر خلافت بنی‌عباس، به بررسی و معرفی زندگی سادات در عصر هر خلیفه، پرداخته است. برای مثال، در عصر منصور عباسی، به معرفی نوزده تن از سادات طالبی پرداخته است. کتاب تا عصر *خلیفه مقتدر عباسی و طالبیان* هم‌عصر او سامان یافته است.

در بین این ۲۱۶ تن سادات طالبی، ۶۹ تن از سادات حسنی و ۴۱ تن از سادات حسینی هستند. جالب اینکه چهار تن از طالبیان مذکور در این کتاب از نسل حضرت عباس علیه‌السلام هستند که اسامی آنها عبارت است از:

۱. *ابراهیم بن محمد بن عبدالله بن عبیدالله بن الحسن بن عبدالله بن العباس بن علی*؛^۶

۲. *محمد بن القاسم بن حمزة بن الحسن بن عبیدالله بن العباس بن علی*؛^۷

۳. *محمد بن عبدالله بن محمد بن القاسم بن حمزة بن الحسن بن عبیدالله بن العباس بن علی*؛^۸

۴. *محمد بن حمزة بن عبیدالله بن العباس بن الحسن بن عبیدالله بن العباس بن علی*؛^۹

۱. همان.

۲. همان، ص ۲۵-۳۵.

۳. همان، ص ۲۵.

۴. همان.

۵. همان، ص ۵۶۵.

۶. همان، ص ۵۲۶.

۷. همان، ص ۵۲۹.

۸. همان، ص ۵۴۳.

۹. همان، ص ۵۴۸.

همان گونه که ذکر شد، بنا به تصریح ابوالفرج، بنای وی در نقل اخبار بر اختصار بوده، ولی در این بین اخبار شانزده تن به صورت مفصل در این کتاب آمده است. این افراد عبارتند از:

۱. جعفر بن ابی طالب علیه السلام: ۱، ۲. امام علی علیه السلام: ۳، ۴. امام حسن علیه السلام: ۴، ۵. امام حسین علیه السلام: ۴، ۵. زید بن علی علیه السلام: ۵، ۶. محمد بن عبدالله بن عمر بن عثمان بن عفان: ۷، ۶. محمد بن عبدالله بن الحسن بن علی بن ابی طالب: ۸، ۷. ابراهیم بن عبدالله بن الحسن: ۹، ۸. عیسی بن زید بن علی علیه السلام: ۹، ۱۰. عبدالله بن اسحاق بن ابراهیم بن الحسن: ۱۰، ۱۱. یحیی بن عبدالله بن الحسن: ۱۱، ۱۲. محمد بن ابراهیم بن اسماعیل بن طباطبای: ۱۲، ۱۳. ابوالسرایا: ۱۳، ۱۴. امام رضا علیه السلام: ۱۴، ۱۵. محمد بن صالح بن عبدالله بن موسی بن عبدالله بن الحسن علیه السلام: ۱۵، ۱۶. یحیی بن عمر بن الحسن بن زید: ۱۶.

ابوالفرج به نقل اسناد گزارش بسیار پایبند است و از ویژگی های **مقاتل الطالبیین** اسناد کاملی است که در بیشتر نقل ها ذکر می شود. البته گاهی از این روش دور شده است؛ مثلاً، در بخش «امام حسن علیه السلام» گزارشی را بدون ذکر سند و تنها با عبارت «قال أبو مخنف عن رجاله»^{۱۷} نقل کرده است. البته شاید بتوان گفت: به قرینه گزارش قبل از این نقل^{۱۸} که با سند کامل آن را نقل نموده، روایان این گزارش نیز مشخص هستند. وی همچنین در برخی موارد، چند خبر را در هم آمیخته و آن را نقل کرده است. برای نمونه، مؤلف در بخش زندگانی حضرت امیر علیه السلام تصریح می کند: روایات مختلف را در این باب در هم آمیختم.^{۱۹}

نیز در قسمت معرفی امام حسن مجتبی علیه السلام در خبر بیعت مسلمانان با امام بعد از شهادت حضرت امیر علیه السلام، چند

۱. همان، ص ۲۵-۲۵.
۲. همان، ص ۳۹-۵۷.
۳. همان، ص ۵۷-۶۴.
۴. همان، ص ۸۴-۱۲۳.
۵. همان، ص ۱۲۴-۱۴۵.
۶. همان، ص ۱۸۲-۲۰۴.
۷. همان، ص ۲۰۶-۲۶۲.
۸. همان، ص ۲۷۲-۳۳۱.
۹. همان، ص ۳۴۲-۳۶۳.
۱۰. همان، ص ۳۶۵-۳۸۷.
۱۱. همان، ص ۳۸۸-۴۰۶.
۱۲. همان، ص ۴۲۴-۴۳۸.
۱۳. همان، ص ۴۴۱-۴۵۳.
۱۴. همان، ص ۴۵۳-۴۶۱.
۱۵. همان، ص ۴۸۰-۴۹۰.
۱۶. همان، ص ۵۰۶-۵۲۱.
۱۷. همان، ص ۶۲.
۱۸. همان، ص ۶۱-۶۲.
۱۹. همان، ص ۴۲.

سلسله سند ذکر کرده و سپس گزارش را نقل نموده است.^۱ همچنین با همین روش در بخش مقتل امام حسین علیه السلام به نقل اخبار پرداخته است. *ابوالفرج* در این بخش نیز به این نکته تصریح می‌کند که روایات مختلف را در هم آمیخته و اخبار را نقل کرده است.^۲

نکته دیگر اینکه مؤلف در مقتل *زید بن علی علیه السلام به نامه‌ای از استادش اشاره می‌کند که وی به او این اجازه را داده است تا چند روایت را در هم بیامیزد و یک خبر کامل نقل کند.^۳ به نظر می‌رسد *ابوالفرج* از جمله نویسندگانی است که در عصر تحول تاریخ‌نگاری از روش حدیثی به شیوه ترکیبی تغییر روش داده است.*

با این حال، توجه مؤلف به اسناد روایات موجب شده است در برخی جاها که تحلیل و نظر خود را بیان می‌کند، با عبارت «قال ابوالفرج» آن را بیان کند. وی با این کار، از اینکه نظراتش با اخبار و اسناد تاریخی مخلوط شود، جلوگیری کرده است. این یکی از امتیازات *مقاتل الطالبیین* محسوب می‌شود.^۴

نکته قابل ذکر دیگر اینکه در میان ساداتی که *ابوالفرج* آنان را معرفی کرده، نام *محمد بن عبدالله بن عمرو بن عثمان بن عفان* به چشم می‌خورد. همان‌گونه که از نسب وی مشخص است، وی از سادات نیست، بلکه از نوادگان خلیفه سوم است. از این رو مؤلف متوجه این نکته بوده و در ابتدای بخش معرفی او، علت این امر را نزدیکی نسبی *محمد بن عبدالله* با سادات حسنی، از سمت مادری می‌داند و اینکه وی از هواداران طالبیان بوده است.^۵

۳. نسخه‌شناسی

کتاب *مقاتل الطالبیین* اول بار در تهران به سال ۱۳۰۷ قمری به چاپ رسید. بعد از آن به سال ۱۳۵۳ قمری در نجف منتشر شد.^۶ این کتاب دوبار با تحقیق به چاپ رسید. اول بار *احمد صقر* این کتاب را به خوبی تحقیق نمود و در سال ۱۳۶۸ قمری در قاهره به چاپ رسید.^۷ بعد از آن بارها طبق همین تحقیق در لبنان و ایران منتشر شد. تحقیق دیگر توسط *کاظم المظفر* در سال ۱۳۸۵ قمری در نجف چاپ شد. جالب اینکه بخش «مقتل الحسن و الحسین» این کتاب با همین عنوان به تحقیق *مصطفی مرتضی قزوینی* در سال ۱۴۱۲ قمری در بیروت منتشر شد.^۸

قابل ذکر است که کتاب *مقاتل الطالبیین* دوبار به فارسی ترجمه شده است: ابتدا توسط *جواد فاضل* که با نام *فرزندان ابوطالب* در سه جلد، به همراه مقدمه‌ای مفید و نسبتاً مفصل از مترجم به سال ۱۳۳۹ شمسی در تهران

۱. همان، ص ۶۱.

۲. همان، ص ۹۹.

۳. همان، ص ۱۳۰.

۴. همان، ص ۳۲، ۳۸، ۴۲، ۴۷، ۶۴، ۱۰۴ و ...

۵. همان، ص ۱۸۲.

۶. آذرتاش آذرنوش، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶ ص ۱۳۷.

۷. سیدمحمدحسین حسینی جلالی، فهرس التراث، ص ۳۹۸.

۸. همان.

منتشر شد. به‌رغم زحمت قابل تقدیری که مترجم محترم متحمل شده است، اما به تصریح خود ایشان،^۱ تمام اسناد در ترجمه حذف شده، که این امر کار را برای محقق تاریخ سخت می‌نماید.

پس از آن سیدهاشم رسولی محلاتی به سال ۱۳۴۹ شمسی این کتاب را ترجمه نمود که با مقدمه‌های عالمانه و تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری، با عنوان *ترجمه مقاتل الطالبیین* در یک جلد در تهران به چاپ رسید. ترجمه دوم نسبت به ترجمه اول دقیق‌تر و عالمانه‌تر است. ویژگی ترجمه دوم این است که اولاً، توضیحاتی مفید و کارساز از محقق در این چاپ وجود دارد. ثانیاً، در ترجمه اشعار موجود در کتاب دقت بیشتری شده است. ثالثاً، اسناد گزارش‌ها، کاملاً حذف نشده، بلکه به تصریح مترجم، در سلسله اسناد، سند اول و انتهای روایت در ترجمه ذکر شده و باقی اسناد حذف گردیده است.^۲

۴. منابع ابوالفرج در تألیف «مقاتل الطالبیین»

از نقاط قوت *مقاتل الطالبیین* این است که *ابوالفرج اصفهانی* در تألیف این کتاب، از منابع متعددی بهره برده است، به‌ویژه اینکه برخی از این منابع امروز از بین رفته و تنها از طریق همین کتاب، نقل‌هایی از آنها به دست رسیده است.^۳ منابع این کتاب را می‌توان به دو دسته منابع «حدیثی یا شفاهی» و منابع «مکتوب» تقسیم نمود.

۴-۱. منابع مکتوب

ابوالفرج اصفهانی در جای جای کتاب، به منابع مکتوب که در تألیف این کتاب از آنها بهره برده، اشاره کرده است. برخی از این منابع عبارت است از:

۴-۱-۱. کتاب احمد بن الحارث (الحرث) الخراز

با مراجعه به اسناد *ابوالفرج* در گزارش‌های *مقاتل الطالبیین* دو نام مشابه به چشم می‌خورد: ۱. احمد بن حارث خراز؛^۴ ۲. احمد بن حرث خراز.^۵

ابوالفرج در اخبار «محمد بن قاسم بن علی» که در عصر معتصم عباسی قیام نمود، تصریح می‌کند که بخشی از این اخبار را از کتاب احمد بن حارث استنساخ نمودم.^۶ در این بین با استفاده از نشانه‌های ذیل می‌توان گفت: هر دو نام متعلق به یک تن است:

۱. ابوالفرج اصفهانی، فرزندان ابوطالب، ص ۱۳.

۲. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق علی‌اکبر غفاری، مقدمه محقق، ص ۳-۶.

۳. آذرتاش آذرنوش، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶ ص ۱۳۶-۱۳۷.

۴. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، ص ۴۶۵ و ۵۴۷.

۵. همان، ص ۸۵.

۶. همان.

الف) در مواردی هر دو صفت «خراز» دارند.^۱

ب) اینکه در چندین مورد/ احمد بن حرث از *ملائتی* نقل می‌کند.^۲ در دو مورد نیز/ احمد بن حرث ناقل از *ملائتی* است.^۳

ج) در نسخه چاپ سال ۱۳۸۵ق که توسط «کتابخانه حیدریه نجف» با تحقیق کاظم مظفر به چاپ رسیده، مصحح کتاب در پاورقی آورده: احمد بن حرث همان احمد بن حرث است.^۴

نام کامل وی احمد بن الحارث بن المبارک، ابو جعفر الخراز است. وی از موالی منصور دوانیقی - خلیفه عباسی - بود. ولی از نزدیکان [و ظاهراً از شاگردان] *ملائتی* به شمار آمده که کتب او را نقل نموده است. وی در سال ۲۵۸ قمری در بغداد درگذشته است.^۵

منابع متعددی از روایات این راوی بهره برده‌اند؛ از جمله/ بن ندیم از اینکه کتابی که به دستخط وی بوده و آن را خوانده است، نام می‌برد.^۶ ابن عساکر در *تاریخ دمشق*، قریب ۱۸ بار در سلسله اسناد گزارش‌ها، از وی نام برده است.^۷ جالب اینکه ابوالفرج تصریح می‌کند که از وجود چنین کتابی اطلاع نداشته، تا اینکه عیسی بن حسین آن را به وی داده^۸ و ابوالفرج از آن استنساخ کرده است.^۹ توجه ابوالفرج به کتاب احمد بن حرث قریب بیست مورد است که در اسناد گزارش‌های *مقاتل الطالبیین* به چشم می‌خورد.^{۱۰}

۲-۱-۴. کتاب محمد بن جریر طبری

مؤلف در بخش «مقتل جعفر بن ابی‌طالب» اشاره می‌کند: اخبار این بخش را از کتاب *مغازی* محمد بن جریر که آن را بر وی خواندم و او صحت آن را تأیید کرد، نقل می‌کنم.^{۱۱} این تعبیر نشان می‌دهد محمد بن جریر از استادان ابوالفرج بوده، و حال آنکه امروزه کتابی به نام *مغازی* از طبری بر جای نمانده، جز همین گزارش ابوالفرج در *مقاتل الطالبیین*.

۱. همان، ص ۸۵ و ۴۶۵.

۲. همان، ص ۸۵ و ۹۴ و ۹۹.

۳. همان، ص ۲۱۲ و ۳۸۴.

۴. ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق کاظم مظفر، ص ۸۲.

۵. خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۴، ص ۳۴۵.

۶. محمد بن اسحاق ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۰۶.

۷. ابن عساکر، *تاریخ مدینه دمشق*، ج ۷، ص ۳۶؛ ج ۱۴، ص ۳۳ و ۲۶؛ ج ۱۸، ص ۴۴۱ و ...

۸. ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق احمد صقر، ص ۳۳۴ و ۵۴۷.

۹. همان، ص ۳۷۲.

۱۰. همان، ص ۸۵ و ۹۱ و ۹۹ و ۱۲۲ و ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۱۵۶ و ۲۲۹ و ۲۳۵ و ۲۴۳ و ۲۶۰ و ۳۲۹ و ۳۳۴ و ۳۳۵ و ۳۷۲ و ۴۷۲.

۱۱. همان، ص ۲۹.

قابل ذکر است که ابوالفرج تنها در اخبار «مقتل امیرالمؤمنین علی علیه السلام»^۱ و «جعفر بن ابی طالب علیه السلام»^۲ از ابن جریر یاد می‌کند. بنابراین می‌توان حدس زد در تمام این موارد، منبع ابوالفرج کتاب مغازی ابن جریر طبری بوده است.

۳-۱-۴. کتاب ابن اسحاق

کتاب السیر و المغازی، معروف به سیره، تألیف محمد بن اسحاق بن یسار است که اصل آن از بین رفته، ولی متن مذهب آن توسط عبدالملک بن هشام، معروف به سیره ابن هشام به دست ما رسیده است. با این حال در سال‌های اخیر، این کتاب با استفاده از گزارش‌هایی که منابع متقدم از اصل آن آورده‌اند، بازسازی شده و به چاپ رسیده است. ابوالفرج در قسمت «اخبار جعفر بن ابی طالب»، با عبارت «قال ابن اسحاق» به نقل گزارشی از وی می‌پردازد.^۳ نکته اینکه ابوالفرج از طریق استاد خود، محمد بن جریر طبری از سیره ابن اسحاق، به نقل اخبار پرداخته است.^۴

۴-۱-۴. کتاب محمد بن علی بن حمزه

ابوالفرج اصفهانی در بخش «اخبار جعفر بن ابی طالب» به این کتاب تصریح می‌کند و در این باره که چگونه به این کتاب دست یافته است، می‌گوید: «علی بن حسین بن علی بن حمزه بن حسن بن عبیدالله بن عباس بن علی بن ابی طالب کتاب عمویش محمد بن علی بن حمزه را به من داد و من از روی آن کتابت کردم»^۵. با توجه به اینکه محمد بن علی بن حمزه از علویان بوده، از اخبار طالبیان به خوبی اطلاع داشته است. از این رو کتابی در این باره نگاشته است. صاحب دلائل الامامة در یکی از گزارش‌هایش از حضور محمد بن علی بن حمزه نزد امام جواد علیه السلام خبر می‌دهد.^۶ زرکلی از او با عنوان «بوعبدالله هاشمی» نام می‌برد و وی را از علمای حدیث می‌داند، به گونه‌ای که اخبار زیادی از خاندان و عموزادگانش نقل کرده است.^۷ از این رو توجه ابوالفرج به کتاب او زیاد بوده، به گونه‌ای که بیش از بیست مورد از آن نقل کرده است.^۸

۵-۱-۴. کتاب هارون بن محمد بن عبدالملک الزیات

ابوالفرج اصفهانی در اسناد دو گزارش به نسخه‌برداری از کتاب هارون بن محمد با عبارت «نسخت من کتاب هارون

۱. همان، ص ۴۳ و ۵۳.

۲. همان، ص ۲۹ و ۳۱.

۳. همان، ص ۳۲.

۴. همان.

۵. همان.

۶. محمدبن جریر طبری، دلائل الامامة، ص ۴۰۷.

۷. خیرالدین زرکلی، الاعلام، ج ۶ ص ۲۷۲.

۸. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صفی، ص ۸۴، ۹۱، ۹۸، ۱۲۴، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۴، ۲۰۳، ۴۱۲، ۴۱۸، ۴۴۱، ۴۵۴.

۴۵۷، ۴۵۹، ۴۹۶، ۵۴۷، ۵۵۲، ۵۸۶.

بن محمد بن عبد الملک الزیات» تصریح کرده است.^۱

اول. در اخبار طالبیان عصر مهدی عباسی؛ یکی از آنها عیسی بن زید بن علی بن الحسین علیه السلام است. او فرزند زید بن علی بود که به تصریح ابوالفرج در قیام محمد بن عبدالله (نفس زکیه) حضور داشت.^۲ دوم. در بخش اخبار احمد بن عیسی بن زید بن علی بن الحسین علیه السلام؛^۳ او در عصر متوکل می‌زیست. توجه ابوالفرج به هارون بن محمد در آثار دیگر او نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه وی در *الاعغانی* اخبار متعددی از طریق هارون بن محمد نقل می‌کند.^۴

پدر هارون، محمد بن عبدالملک وزیر دربار دو خلیفه عباسی معتصم و واثق^۵ بود. وی دیوان شعری داشت که صاحب *الذریعه* بدان تصریح کرده است.^۶ ظاهراً هنگامی که وزیر واثق بود، میان او و متوکل (برادر واثق) اختلافی پیشامد کرد. این مسئله موجب شد بعدها که متوکل به خلافت رسید، ابتدا مدتی او را به‌عنوان وزیر خود معین کند، ولی بعد از مدت کوتاهی وی را زندانی کرد و سپس دستور قتل وی را داد.^۷ بنابراین ویژگی مهم هارون بن محمد این بود که در کنار پدرش که در آن دوره مشغول امور سیاسی بود، از نزدیک بسیاری از وقایع را مشاهده می‌کرد و همین اعتبار گزارش‌های وی را بالا می‌برد. این امر نشان از توجه زیاد ابوالفرج به منابع موثق آن دوره دارد.

۴-۱-۴. کتاب ابومخنف

نام کامل وی لوط بن یحیی بن سعید بن مخنف بن سالم الأزدی الغامدی^۸ است. جد او، مخنف بن سالم از اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام بود.^۹ خود ابومخنف از شیعیان و اصحاب ائمه اطهار علیهم السلام، به‌ویژه امام صادق علیه السلام به شمار می‌آمد و از ایشان روایاتی نقل نموده است.^{۱۰}

ابن ندیم قریب چهل کتاب از وی نام برده است.^{۱۱} نیز نجاشی ۲۸ کتاب برای وی نقل کرده است؛^{۱۲} از

۱. همان، ص ۳۴۷ و ۴۹۲.

۲. همان، ص ۳۴۳.

۳. همان، ص ۴۹۲.

۴. ابوالفرج اصفهانی، *الاعغانی*، ج ۱، ص ۹۳؛ ج ۲، ص ۳۳۳ و ۳۳۵ و ۳۳۷ و ۴۶۶؛ ج ۳، ص ۳۳ و ۳۴ و ۷۸ و ۲۲۸؛ ج ۴، ص ۳۰۳ و ۴۶۷؛ ج ۵، ص ۷۳ و ۱۲۸؛ ج ۶، ص ۲۹۳ و ۳۵۶ و ...

۵. محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ج ۹، ص ۱۵۶.

۶. آقابزرگ تهرانی، *الذریعه*، ج ۹، ص ۹۹۹.

۷. محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ج ۹، ص ۱۵۶.

۸. احمد بن علی نجاشی، *رجال*، ص ۳۲۰؛ محمد بن اسحاق ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۰۵.

۹. محمد بن اسحاق ابن ندیم، *الفهرست*.

۱۰. احمد بن علی نجاشی، *رجال*، ص ۳۲۰.

۱۱. محمد بن اسحاق ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۱۲. احمد بن علی نجاشی، *رجال*، ص ۳۲۰-۳۲۱.

جمله: *مقتل امیرالمؤمنین*، *مقتل امام حسن*، *مقتل الحسین*^۲

وی به سال ۱۵۷ قمری وفات نمود.^۳ *ابومخنف* از اولین مورخان است که در دانش «مقتل‌نگاری» فعالیت داشته است. *مقتل الحسین* او معروفترین کتابی است که بعدها در میان شیعیان شهرت بسیار یافت.^۴ *ابوالفرج اصفهانی* در تألیف *مقاتل الطالبیین*، در موارد متعددی از کتب *ابومخنف* استفاده کرده است. در بخش‌های مربوط به امیرالمؤمنین^۵، امام حسن^۶ و *مقتل الحسین*^۷، اصلی‌ترین منبع *ابوالفرج*، کتب *ابومخنف* است.

ابوالفرج از سه طریق از *ابومخنف* نقل می‌کند: (۱) از طریق *مدائنی*، شاگرد *ابومخنف*؛^۸ (۲) از طریق *عمر بن سعد*؛^۹ (۳) از طریق *هشام کلبی*. در *مقتل زید بن علی*، اخبار *زید* را بیان کرده است.^{۱۰}

۷-۴. کتاب عمر بن شبه

ابوزید عمر بن شبه بن عبید بن ربیعه نمیری از دانشمندان بصری و از موالی بنی‌نمیر بود. *ابن ندیم* وی را فقیه، اخباری، دارای طبع شعر و دقت در نقل روایات می‌دانست.^{۱۱} وی به سال ۲۶۲ قمری در سامراء درگذشت.^{۱۲} این دانشمند صاحب بیش از بیست کتاب است.^{۱۳} معروفترین اثر او که به‌دست ما رسیده، کتاب *اخبار المدینه* است.^{۱۴} با توجه به اسناد گزارش‌های *ابوالفرج* در *مقاتل الطالبیین* این نکته به‌دست می‌آید که بیشتر روایات او در بخش سادات عصر بنی‌عباس، به *ابن شبه* می‌رسد.^{۱۵} یکی از کتب *ابن شبه* کتابی است درباره اخبار *محمد بن عبدالله*

۱. همان.

۲. *محمد بن علی نجاشی*، همان؛ *محمد بن اسحاق ابن ندیم*، *الفهرست*، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۳. *محمد بن احمد ذهبی*، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۷، ص ۳۰۱.

۴. کتاب او منبع اصلی مورخان سده‌های بعد از وی در بخش *مقتل امام حسین* است. بیشتر این نقل‌ها را طبری در تاریخ خود آورده است. *رک: محمد بن جریر طبری*، *تاریخ طبری*، ج ۵، ص ۳۸۲-۴۶۸. متأسفانه اصل این کتاب امروز به دست ما نرسیده است، ولی به وسیله نقل‌های منابع متعدد بعد از *ابومخنف*، با عنوان «وقعة الطف»، توسط مورخ معاصر، استاد *یوسفی غروی* احیا گردید.

۵. *ابوالفرج اصفهانی*، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق *احمد صقر*، ص ۴۳.

۶. همان، ص ۶۲.

۷. همان، ص ۱۰۳.

۸. همان، ص ۹۲ و ۹۴ و ۱۰۲.

۹. همان، ص ۹۲ و ۹۵ و ۹۸ و ۹۹.

۱۰. همان، ص ۱۳۰.

۱۱. *محمد بن اسحاق ابن ندیم*، *الفهرست*، ص ۱۲۵.

۱۲. همان.

۱۳. همان.

۱۴. همان.

۱۵. *ابوالفرج اصفهانی*، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق *احمد صقر*، ص ۱۶۲-۱۶۵ و ۱۷۰-۱۷۹.

نفس زکیه و برادرش ابراهیم.^۱ با توجه به اینکه تقریباً تمام سلسله اسناد گزارش‌های این بخش *مقاتل الطالبیین* به ابن شبه می‌رسد، می‌توان گفت: *ابوالفرج* کتاب *ابن شبه* را در اختیار داشته و از آن در اخبار نفس زکیه استفاده کرده، هرچند به این موضوع تصریح نکرده است.^۲

۲-۴. منابع شفاهی و حدیثی

همان‌گونه که ذکر شد، از نکات قابل توجه در *مقاتل الطالبیین* اسناد متعددی است که در اخبار نقل شده است. حتی در برخی گزارش‌ها، چند سلسله سند برای یک خبر نقل شده است. این موضوع کثرت منابع شفاهی *ابوالفرج* را نشان می‌دهد. جالب اینکه در بیشتر موارد، با الفاظی مثل «حدیثی»،^۳ «خبرنی»،^۴ «خبرنا»^۵ و «انشدنا»^۶ سلسله سند را آغاز کرده است. این امر نشان می‌دهد که اولاً، *ابوالفرج* شخصاً در محضر این راویان، حدیث را شنیده است و ثانیاً، اینکه بیشتر این راویان از استادان *ابوالفرج* بوده‌اند.

برخی از مهم‌ترین افرادی که *ابوالفرج* در تألیف *مقاتل الطالبیین* به‌عنوان منبع حدیثی و شفاهی از آنها استفاده کرده، عبارتند از:

- (۱) محمد بن علی بن عبدالرحمن الحسینی؛^۷ (۲) ابراهیم بن احمد بن محمد الطبری؛^۸ (۳) عبدالله بن حسین بن محمد فارسی؛^۹ (۴) محمد بن احمد بن مؤمل الصیرفی؛^{۱۰} (۵) احمد بن محمد بن سعید همدانی؛^{۱۱} (۶) علی بن عباس المقنعی؛^{۱۲} (۷) محمد بن حسین خنعمی؛^{۱۳} (۸) احمد بن محمد بن سعید؛^{۱۴} (۹) محمد بن ابراهیم بن ابان السراج؛^{۱۵} (۱۰) حامد بن محمد البلیخی؛^{۱۶} (۱۱) محمد بن حسین اثنانی؛^{۱۷} (۱۲) علی بن اسحاق بن عیسی مخزومی؛^{۱۸} (۱۳)

۱. محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۲۵.

۲. آذرتاش آذرنوش، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶ ص ۱۳۶.

۳. همان، ص ۳۴، ۴۱، ۵۷، ۷۷، ۸۶ و ...

۴. همان، ص ۵۶ و ۲۱۵.

۵. همان، ص ۴۵ و ۲۱۲.

۶. همان، ص ۵۰.

۷. همان، ص ۲۳.

۸. همان.

۹. همان.

۱۰. همان، ص ۲۶، ۳۴، ۷۷-۷۸، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰.

۱۱. همان.

۱۲. همان، ص ۲۸، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰.

۱۳. همان، ص ۱۲۴، ۱۲۶-۱۲۸.

۱۴. همان.

۱۵. همان، ص ۲۹.

۱۶. همان، ص ۳۴.

۱۷. همان، ص ۳۵، ۴۰، ۹۰، ۹۲ و ۹۵.

۱۸. همان، ص ۴۰.

احمد بن جعد و شاء؛^۱ (۱۴) عبدالله بن محمد البغوی؛^۲ (۱۵) احمد بن محمد بن دلان الحششی؛^۳ (۱۶) حبیب بن نصر المهلبی؛^۴ (۱۷) حسن بن محمد [بن احمد بن هیثم]؛ وی عموی ابوالفرج اصفهانی بود. (۱۸) محمد بن زکریا الصخاف؛^۵ (۱۹) محمد بن حسین خثعمی؛^۶ (۲۰) احمد بن عبدالله بن عمار؛^۷ (۲۱) ضحاک مشرقی؛^۸ (۲۲) حرمی بن ابی العلاء؛^۹ (۲۳) احمد بن شیبب؛^{۱۰} (۲۴) عمر بن عبدالله العتکی؛^{۱۱} (۲۵) محمد بن خلف بن وکیع؛^{۱۲} (۲۶) حسن بن علی السلولی؛^{۱۳} (۲۷) علی بن محمد بن علی بن مهدی العطار؛^{۱۴} (۲۸) علی بن احمد بن حاتم؛^{۱۵} (۲۹) محمد بن علی بن شاذان؛^{۱۶} (۳۰) علی بن سلیمان الکوفی.^{۱۷}

۵. نقاط قوت کتاب

۱. اصلی ترین ویژگی کتاب *مقاتل الطالیین* مستند بودن بیشتر نقل های این کتاب است. همان گونه که ذکر شد، ابوالفرج اصفهانی در نقل اخبار، اسناد را به طور کامل ذکر می کند. برای نمونه، ابوالفرج در بخش «مقتل زید بن علی»، سه طریق در نقل گزارش خود ذکر می کند:

[طریق اول]: حدثنی به محمد بن علی بن شاذان، قال: حدثنا أحمد بن راشد، قال: حدثني عمي أبو معمر سعيد بن خيثم؛

[طریق دوم]: و حدثنی علی بن العباس، قال: أخبرنا محمد بن مروان قال: حدثنا زيد بن المغزل النمری، قال: أخبرنا يحيى بن صالح الطيائسي، و كان قد أدرك زمان زيد بن علی؛

۱. همان، ص ۴۲-۴۳ و ۴۵.

۲. همان، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۴۳ و ۵۳.

۴. همان، ص ۵۰.

۵. همان، ص ۵۶.

۶. همان، ص ۵۷ و ۲۱۲.

۷. همان، ص ۶۱.

۸. همان، ص ۷۶ و ۵۰۶.

۹. همان، ص ۸۸-۸۹.

۱۰. همان، ص ۸۹ و ۲۰۸.

۱۱. همان، ص ۹۴.

۱۲. همان، ص ۲۰۸-۲۱۰.

۱۳. همان، ص ۲۱۳.

۱۴. همان، ص ۱۲۵.

۱۵. همان.

۱۶. همان، ص ۱۲۹.

۱۷. همان.

۱۸. همان، ص ۵۰۸.

[طریق سوم] و حدثنی احمد بن محمد بن سعید، قال: حدثننا المنذر بن محمد، قال: حدثننا ابي، قال: حدثننا هشام بن

محمد بن السائب الكلبي، قال: حدثننا ابو مخنف.^۱

نکته مهم در این سند آن است که *ابوالفرج* در طریق دوم، با سه واسطه سند را به *یحیی بن صالح الطیانیسی* می‌رساند و تصریح می‌کند که وی زمان زید را درک کرده است.

۲. نقل اخبار از راویان و کتبی که امروزه اثری از آنها باقی نمانده، و به نوعی تنها واسطه اتصال این منابع به ما

در عصر حاضر، کتاب *مقاتل الطالبیین* است؛ مثل کتاب *عمر بن شبه* در نقل اخبار نفس زکیه.^۲

۳. ویژگی دیگر این کتاب آن است که *ابوالفرج* گاهی اخبار خود را از کسانی نقل می‌کند که خود، شاهد واقعه

بوده‌اند؛ مثلاً، در اخبار *یحیی بن عمر بن الحسین* با یک واسطه، خبر را به راوی می‌رساند که او *یحیی* را دیده

است؛^۳ یا در اخبار *قیام ابوالسرایا*، سند را به *نصر بن مزاحم* می‌رساند که شاهد این قیام بوده است.^۴

۴. نکته دیگر اینکه *ابوالفرج* نام مادر سادات طالبی را ذکر می‌کند. اگر مادر او معروف باشد، نام مادران وی را تا

چندین پشت ذکر می‌کند؛ مثلاً، در بخش *جعفر بن ابی طالب*، اجداد مادری *فاطمه بنت اسد*، مادر جناب *جعفر* را تا ده

نسل قبل به همراه نام مادر و پدر آنها نام می‌برد.^۵ این نشان از تبحر خاص *ابوالفرج* در علم انساب دارد.

۶. کاستی‌های کتاب

به‌رغم امتیازهای مهمی که *مقاتل الطالبیین* دارد، در برخی موارد، نقاط ضعف و کاستی‌هایی نیز دارد که به برخی از

آنها اشاره می‌شود:

۱-۶. بروز اندیشه‌های زیدی

آزاداندیشی و دوری از تعصبات مذهبی از ملزومات نویسندگی و پژوهش است. دخالت دادن انگیزه‌های مذهبی در

تألیف و نگارش، موجب گزینش‌هایی در نقل گزارش در منابع، به‌ویژه منابع تاریخی می‌شود. این امر جایی

مشکل‌ساز می‌شود که مورخ بنا به گرایش‌های مذهبی - درست یا غلط - به حذف برخی اخبار دست بزند و باعث

جلوگیری از انتقال حقایق تاریخی به نسل‌های بعد شود. متأسفانه این مشکل در منابع تاریخ اسلام به چشم

می‌خورد، به‌گونه‌ای که بیشترین ضربه را در این زمینه شیعیان متحمل شده‌اند.

در کتاب *مقاتل الطالبیین* نمونه‌هایی از این گزینش‌های نادرست - که به نظر می‌رسد ناشی از مذهب مؤلف

۱. همان، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۲. همان، ص ۱۴، ۱۶۲-۱۶۵، ۱۷۰-۱۷۹، ۲۰۷؛ محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۲۵.

۳. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، ص ۵۲۱.

۴. همان، ص ۴۲۵.

۵. همان، ص ۲۶-۲۷.

آن است - مشاهده می‌شود. این گزینش‌ها در نقل اخبار، در نتیجه تأثیر مذهب مؤلف است - که به تحقیق زیدی بوده است.^۱ به نمونه‌هایی از این موضوع اشاره می‌شود:

الف) همان‌گونه که در سطور پیشین اشاره شد، بنا به تصریح *ابوالفرج اصفهانی*، اصل کتاب به اخبار سادات طالبی اختصاص دارد که به خاطر فعالیت‌های سیاسی و قیام‌ها کشته شده و یا در تبعید و فرار از دنیا رفته‌اند.^۲ این در حالی است که زیدی‌مذهبان «قیام به سیف» را از ویژگی‌های اصلی امام زمان خود می‌دانند.^۳ بزرگان زیدیه این ویژگی را در عمل به اثبات رسانده‌اند و همه آنها به نوعی در قیام یا فعالیت‌های سیاسی علیه حکومت بنی‌عباس شرکت داشته‌اند. بخش زیادی از *مقاتل الطالبیین* درباره بیان اخبار همین بزرگان زیدی است، به‌گونه‌ای که به گفته یکی از محققان، گویا هدف اصلی *ابوالفرج* از تألیف این کتاب، ذکر تاریخ ائمه و بزرگان زیدی بوده است.^۴

ابوالفرج تصریح می‌کند که اخبار طالبیان را تا سال تألیف کتاب (۳۱۳ق) ذکر کرده است.^۵ ولی میان اخبار ائمه دوازدهگانه^۶ از امام جواد و امام هادی و امام حسن عسکری^۷ گزارشی در این کتاب وجود ندارد. آخرین توجه *ابوالفرج* در میان ائمه^۸، نقل اخباری از امام رضا^۹ و سبب شهادت ایشان به دست مأمون است.^۶ این امر می‌تواند شاهدی بر افکار زیدی مؤلف باشد.

ب) در *مقاتل الطالبیین* نکات مبالغه‌آمیزی در تمجید از بزرگان زیدی وجود دارد.^۷ در این زمینه چند نمونه ذکر می‌شود:

یک. *ابوالفرج* در بیان سرگذشت *عبدالله بن حسن بن حسن* (معروف به *عبدالله محض*) چنین تعبیر می‌کند:

و کان *عبدالله بن حسن* شیخ بنی‌هاشم و المقدم فیهم و ذالکثیر منهم فضلاً و علماً و کرماً.^۸

دو. *ابوالفرج* در ذکر اخبار *محمد بن عبدالله* (معروف به «نفس زکیه») چنین تعبیر می‌کند:

و کان من افضل اهل بینه و اکبر زمانه فی زمانه، فی علمه بکتاب الله و حفظه له و فقهه فی الدین و شجاعته و

جوده و بأسه و کل امر یجمل بمثله حتی لم یشک احد انه المهدی!^۹

این اوصاف در حالی بیان شده است که *عبدالله محض* و *محمد بن عبدالله* در عصر امامت امام باقر و امام صادق^{۱۰} می‌زیستند و به اعتقاد شیعیان اثناعشری کسی در فضایل بر آنان پیشی نمی‌گیرد. وجود چنین عباراتی نشان‌دهنده میزان تأثیر مذهب مؤلف در تدوین کتاب و نقل اخبار است.

۱. *ابوالفرج اصفهانی*، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، مقدمه محقق، ص ۷.
۲. *ابوالفرج اصفهانی*، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق احمد صقر، ص ۲۴-۲۵.
۳. محمد بن محمد بن نعمان مفید، *اوائل المقالات*، ص ۳۹.
۴. *ابوالفرج اصفهانی*، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، مقدمه محقق، ص ۷.
۵. *ابوالفرج اصفهانی*، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق احمد صقر، ص ۲۴.
۶. همان، ص ۴۵۳ و ۴۶۰.
۷. *ابوالفرج اصفهانی*، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، مقدمه محقق، ص ۷.
۸. *ابوالفرج اصفهانی*، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق احمد صقر، ص ۱۶۷.
۹. همان، ص ۲۰۷.

گذشته از این، گزارش‌های تاریخی نشان‌دهنده وجود نوعی رابطه غیر دوستانه و حتی خصمانه بین محمدبن عبدالله و پدرش (عبدالله محض) با امام صادق علیه السلام است.^۱

۲-۶. کاستی‌های پراکنده و اشتباهات

همان‌گونه که خود مؤلف تصریح می‌کند، بنای وی در گزارش‌ها بر اختصار بوده است. *ابوالفرج* هرچه به انتهای کتاب نزدیک شده، به اختصار بیشتر به اخبار طالبیان پرداخته است و حتی گاهی تنها به ذکر نام شخص مد نظر، بسنده کرده است؛ مثلاً، در ذکر طالبیانی که در ایام خلافت معتمد عباسی کشته شدند، تنها نوزده تن از سادات طالبی را نام برده است.^۳ برای نمونه درباره *علی بن ابراهیم* از نوادگان امام حسین علیه السلام، تنها به ذکر نام وی و سبب قتل او اشاره کرده است:

علی بن ابراهیم بن حسن بن علی بن عبیدالله بن حسین بن علی؛ قتل بسر من رأی علی باب جعفر بن المعتمد و لایدری من قتله.^۴

ولی با این حال در مواردی از این رویه اختصار دست برداشته و - همان‌گونه که ذکر شده - به نقل اخبار شانزده تن از سادات طالبی به تفصیل پرداخته است.

«نقل‌های دقیق» از ویژگی‌های این کتاب است. اما با این حال، نویسنده در برخی موارد گزارش‌های ناقصی در کتاب خود آورده است. در بررسی اخبار طالبیان عصر معتمد، نگارنده به برخی اشخاص اشاره کرده، ولی علت کشته شدن آنها را بیان نمی‌کند. برای نمونه دو تن از این طالبیان را ذکر می‌کنیم:

- و علی بن جعفر بن هارون بن اسحاق بن الحسن بن زید بن الحسن بن علی بن ابی طالب؛

- و محمد بن عبدالله بن جعفر بن محمد بن عبدالله بن جعفر بن ابراهیم بن محمد بن علی بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب.^۵

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، *ابوالفرج* تنها نام این دو شخص را ذکر کرده و مطلب دیگری نیاورده است. البته شاید گفته شود: اصل تألیف کتاب معرفی ساداتی بوده که فعالیت‌هایی علیه دشمنان داشته و در گذشته یا کشته شده‌اند؛ ولی می‌دانیم که *علی بن جعفر* از نوادگان امام حسن مجتبی علیه السلام و *محمد بن عبدالله* از نوادگان جعفر بن ابی طالب علیه السلام هم در عصر معتمد، از جمله معتزضانی بودند که *ابوالفرج* نام آنها را ذکر کرده است. با این حال عدم اشاره به چگونگی درگذشت این دو شخص طالبی از کاستی‌هایی است که در کتاب به چشم می‌خورد.

از جمله نقایص کتاب این است که مؤلف به خاطر اختصار، در مواردی، حتی از ذکر اسناد گزارش‌ها خودداری

۱. محمد بن محمد بن نعمان مفید الارشاد، ج ۲، ص ۱۹۲.

۲. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، ص ۲۰۵.

۳. همان، ص ۵۳۶-۵۴۰.

۴. همان، ص ۵۳۷.

۵. همان، ص ۵۴۰.

کرده است. نمونه‌های مذکور در بالا، شاهدهی بر این مدعاست. این نمونه‌ها در بخش‌های انتهایی کتاب زیاد به چشم می‌خورد؛ مثلاً، در بخش‌های «ایام معتمد»،^۱ «ایام معتضد»^۲ و «ایام مقتدر»^۳ بیشتر اخبار سادات، بی‌سند بیان شده است.

ابوالفرج در برخی موارد، نقل‌هایی آورده که مطابق نظر مشهور اهل سنت است، نه علمای شیعه. برای نمونه:

۱. در قسمت اخبار امام حسن مجتبی‌علیه السلام وقتی به معرفی حضرت فاطمه زهراعلیها السلام می‌پردازد، تاریخ ولادت ایشان را پیش از بعثت می‌داند،^۴ و جالب اینکه سند این خبر را به امام صادقعلیه السلام می‌رساند. این در حالی است که مطابق نظر مشهور شیعه، حضرت فاطمه زهراعلیها السلام در سال پنجم بعثت متولد شدند.^۵

۲. در خبر شهادت امام حسنعلیه السلام وقتی به تشییع جنازه امام می‌رسد، می‌نویسد: امام حسینعلیه السلام سعیدبن عاص را در امامت نماز میت بر امام حسن مجتبیعلیه السلام به سبب بیشتر بودن سن، بر خود مقدم داشت! «ان الحسین بن علی قدم سعیدبن العاص لصلاة علی الحسن بن علی، و قال: تقدم فلولا انها سنة ما قدمتك».^۶ روشن است که این دو نقل با آنچه مورخان مشهور شیعه نقل کرده‌اند^۷ و نیز با اعتقاد مشهور شیعه - که نماز میت هر امام را امام بعد از او می‌خواند^۸ - ناسازگار است.

۳. ابوالفرج در قسمت اخبار حضرت عباسعلیه السلام می‌نویسد: او بزرگ‌ترین فرزند ام‌البنین بود. وی برادران خود را در روز عاشورا جلوتر از خود به میدان فرستاد؛ چون آنان نسلی نداشتند و عباسعلیه السلام می‌خواست وارث آنها شود!^۹ این نقل از شأن شخصیتی همچون عباس بن علیعلیه السلام که مظهر شجاعت و جوانمردی است، به دور است.^{۱۰} البته در توجیه این نقل، محققان معاصر نکاتی بیان کرده‌اند؛ از جمله امکان وجود تصحیف در گزارش مذکور؛^{۱۱}

۱. همان، ص ۵۳۶-۵۴۰.

۲. همان، ص ۵۴۲-۵۴۳.

۳. همان، ص ۵۵۰-۵۶۴.

۴. همان، ص ۵۹.

۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۵۷؛ ابن شهر آشوب، المناقب، ج ۳، ص ۳۵۷.

۶. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، تحقیق احمد صقر، ص ۸۳.

۷. محمدبن محمدبن نعمان مفید الارشاد، ج ۲، ص ۱۸-۱۹.

۸. در این باره میان علمای شیعه اختلاف نظر وجود دارد. علمای بزرگ شیعه به وجود این باور میان شیعیان تصریح می‌کنند (علی بن حسین مسعودی، اثبات الوصیة، ص ۲۱۷ - ۲۱۸؛ محمدبن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۴۶۳-۴۶۴؛ محمدبن علی صدوق، عیون اخبار الرضاعلیه السلام، ج ۱، ص ۲۷۶؛ محمدبن جریر طبری، دلائل الامامة، ص ۱۶۳؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۲۸۸-۲۹۱)؛ اما علامه شعرانی (از علماء معاصر) این باور را از اعتقادات اخباریان متأخر می‌داند (ر.ک: ابوالحسن شعرانی، دمع السجود فی ترجمه نفس المهموم، ص ۴۶۷).

۹. درباره این گزارش و تحلیل آن، محقق معاصر، استاد حجت‌الاسلام شیخ مهدی پیشوایی بحث جامعی ارائه نموده است (ر.ک: مقتل جامع سیدالشهداء، ج ۲، ص ۵۶۷-۵۷۴).

۱۰. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، تحقیق علی اکبر غفاری، مقدمه محقق، ص ۷.

۱۱. باقر شریف قرشی، العباس بن علی، ص ۲۰۵.

تلاش حضرت عباس علیه السلام برای رسیدن به پاداش صابران در مصیبت شهادت برادرانش؛^۱ و اینکه چون برادران حضرت عباس علیه السلام فرزند نداشتند، ایشان با این کار می‌خواست وارث برادرانش باشد و بدین‌روی اموال آنان از دستبرد امویان در امان بماند.^۲

۶. نکته

بنابر تصریح *ابوالفرج اصفهانی* در مقدمه^۳ و پایان کتاب،^۴ وی *مقاتل الطالبیین* را در طول یک ماه (جمادی‌الاول سال ۳۱۳ق) نگاشته است. گردآوری این کتاب با این‌همه اطلاعات جزئی و مفصل و در این مدت کم، نشان از نبوغ و تبحر نویسنده دارد، که با این حال بروز اشکالات و کاستی‌های آن تا حدی قابل توجیه به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

۱. کتاب *مقاتل الطالبیین* یکی از آثار ماندگار در موضوع خود به شمار می‌رود که به‌دست ما رسیده است.
۲. *مقاتل الطالبیین* به سبب جایگاه علمی مؤلف آن و پابندی به ذکر اسناد و دقت در نقل گزارش‌ها، در مجموع، کتابی متقن و مورد اعتماد بزرگان و علماء شیعه در طی قرون قبل بوده است.
۳. شیوه کتاب به نوعی ترکیبی است. در بیشتر موارد، حدیثی بوده، ولی در مواردی نیز با ترکیب چند خبر به نقل مطالب پرداخته است.
۴. اهمیت این کتاب از این نظر دوچندان می‌شود که واسطه انتقال بخش زیادی از اخبار و کتبی است که امروز اثری غیر از نقل‌های *مقاتل الطالبیین* از آنها باقی نمانده است.
۵. *ابوالفرج* در نقل بیشتر مطالب تاریخی، گزارش‌ها را حضوراً از استادان خود شنیده و آنها را نقل کرده است.
۶. در کنار این ویژگی‌ها، برخی از اشتباهات تاریخی و نقاط ضعف در این کتاب به چشم می‌خورد که ذکر آنها در متن گذشت.
۷. گذشته از این، تأثیر گرایش مذهب زیدی *ابوالفرج* در *مقاتل الطالبیین* به وضوح به چشم می‌خورد که این مطلب باید در مطالعه این کتاب و نقل اخبار ساداتی که نزد زیدیه جایگاه بالایی دارند، لحاظ شود.

۱. عبدالرزاق مرقم، قمر بنی هاشم، ص ۲۰۶.

۲. عبدالواحد مظفر، بطل العلقمی، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۳. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، ص ۲۴.

۴. همان، ص ۵۶۵.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش، «ابوالفرج اصفهانی»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.
- آقابزرگ تهرانی، محمدحسن، *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۸ق.
- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی بن محمد، *المستطعم فی تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
- ابن خلکان، احمدبن محمد، *وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان*، بیروت، دار الثقافة، بی‌تا.
- ابن داود حلّی، حسن بن علی، رجال، تحقیق سید محمدصادق آل بحر العلوم، ۱۳۹۲، قم، منشورات الرضی، ۱۳۹۲ق.
- ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، المطبعة الحیدریة، بی‌تا.
- _____، *المناقب*، قم، علامه، ۱۳۷۹ق.
- ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق علی شبری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البداية و النهاية*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ق.
- ابن ندیم، محمدبن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، بی‌تا، بی‌جا.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاعانی*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۱۵ق.
- _____، *فرزندان ابوطالب (مقاتل الطالبیین)*، ترجمه جواد فاضل، تهران، کتابفروشی علی اکبر علمی، ۱۳۳۹.
- _____، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق احمد صفور، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۷ق.
- _____، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق علی اکبر غفاری، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، کتابفروشی صدوقی، ۱۳۵۰.
- _____، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق کاظم مظفر، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
- ابومخنف، لوط بن یحیی ازدی کوفی، *وقعة الطف*، تحقیق محمدهادی یوسفی غروی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- احمدی، علی «مرویات ابن عقده در مقاتل الطالبیین»، ۱۳۹۵، *کتابگزین*، ش ۳ و ۲، ص ۱۱۱-۱۲۲.
- انجم شعاع، آذر و همکاران، «تاریخ نگاری ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبیین»، ۱۴۰۱، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ش ۴۰، ص ۵۵-۷۸.
- جعفریان، رسول، *منابع تاریخ اسلام*، قم، انصاریان، ۱۳۷۶.
- حسینی جلالی، سیدمحمدحسین، *فهرس التراث*، قم، دلیل ما، بی‌تا.
- حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم الادباء*، مصر، دارالمأمون، بی‌تا.
- خطیب بغدادی، احمدبن علی بن ثابت، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- ذهبی، محمدبن احمد، *سیر أعلام النبلاء*، تحقیق علی ابوزید، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
- رفت، محسن و محمد کاظم رحمان ستایش، «روایات عاشورایی مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی در میزان نقد و بررسی»، ۱۳۹۴، *علوم حدیث*، ش ۷۶، ص ۱۶۰-۱۸۹.
- زرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، ط. الثامنة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۹م.
- صدوق، محمدبن علی، *عیون اخبار الرضا*، تصحیح حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
- طبری، محمدبن جریر، *دلائل الامامة*، قم، بعثت، ۱۴۱۳ق.
- طبری، محمدبن جریر، *تاریخ الأمم والملوک (تاریخ الطبری)*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ط. الثانية، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)*، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
- _____، *الفهرست*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.

- عادل، پرویز، «ابوالفرج اصفهانی و ترجمه مقاتل الطالبیین»، ۱۳۸۷، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا.
- قرشی، باقر شریف، *العباس بن علی رائد الفداء والكرامة في الاسلام*، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- قمی، شیخ عباس، *نفس المهموم (دمع السجوم فی ترجمة نفس المهموم)*، ترجمه ابوالحسن شعرانی، قم، هجرت، ۱۳۸۱.
- کلبینی، محمدبن یعقوب، *الكافی*، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۲.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مسعودی، علی بن الحسین، *اثبات الوصیة للامام علی بن ابي طالب*، قم، انصاربان، ۱۴۱۷ق.
- مظفر، عبدالواحد، *بطل العنقمی*، قم، شریف رضی، ۱۳۷۱.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- _____، *أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- مقتل جامع سیدالشهداء*، زیر نظر مهدی پیشوایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
- مقرم، عبدالرزاق، *قمر بنی هاشم العباس بن امیر المؤمنین علی بن ابي طالب*، نجف، مطبعة الحیدریة، ۱۳۶۹ق.
- نجاشی، احمدبن علی، *رجال النجاشی*، قم مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.

Re-identification of the Book "Maqatil al-Talibiyyin", Author's Motivations and Sources in its Compilation

Mohsen Ranjbar / Associate Professor, Department of History IKI Ranjbar@qabas.ne

Maryam Maidani / Ph.D. student of Fargh Shia, University of Religions and Denominations
mari.meydani@gmail.com

 **Mahdi Yaqoubi** / Ph.D. History of Islam, IKI mahdiyaghoobi83@gmail.com

Received: 2023/05/18 - **Accepted:** 2023/11/20

Abstract

"Maqatil al-Talibiyyin", written by Abul Faraj Esfahani (356 AH) is one of the most advanced sources. The purpose of the book is to introduce the uprisers from the generation of Abu Talib during the Umayyad and Abbasid regimes. The age of this source in Shia history and the Umayyad author of its lineage have attracted the attention of historians. The issue is whether he involved religious and family tendencies in writing the book or not? Also, what people and sources did the author use in narrating the news? Using deskresearch and analytical method, this article is organized. The role of his religion is evident in the book. The book is of special importance due to the narration of news whose original sources have been lost today. Also, the author's attention to accurate citation and mention of more documents and the use of numerous sources and professors in writing this book have turned it into a reliable work.

Keywords: Abolfaraj Esfahani, Maqatil al-Talibiyyin, Talibyan, Shia, Zaidiyyah.

Output Analysis of the Weakness of Belief in Legislative Sovereignty in the Cultural Approach of the Caliphate School

✉ **Seyyed Mohammad Mehdi Mousavinejad** / Ph.D. student, Teaching of Islamic History and Culture and Civilization, Ma'aref University mm.mn1363@gmail.com

Amir Mohsen Erfan / Assistant Professor, Qom Ma'aref University erfan@maaref.ac.ir

Received: 2022/09/16 - **Accepted:** 2023/11/20

Abstract

This study was organized with the aim of showing the role of weak belief in legislative sovereignty in the cultural field .This article is "descriptive-analytical" and "developmental-applicative" in terms of the achievement or result of the research, "exploratory" in terms of the purpose of the research, and "qualitative" in terms of the type of data used. Also, the method of this research is "logical" due to the use of a theoretical framework. Therefore, it has used the "deductive" strategy in studying, categorizing reports and analyzing history. Thus, with the "historical-theological" and "social psychology" approaches, it is suitable for choosing a theoretical framework and has benefited from the interaction of two homogeneous sciences (theology and psychology) with historical research. The results of the analysis and combination of the collected data show that "the centrality of material values in cultural norming", "the continuation of ignorant social behaviors", "the lack of authority of the Quran and the prophetic tradition in cultural activism" and "the recognition of countercultures in society" are among the important cases in the weakness of belief in legislative sovereignty in the cultural approach of the caliphs.

Keywords: heart belief, legislative sovereignty, cultural structure, era of caliphs, school of caliphs, self-founding rationality.

The "Dependency" Theory in the History of Iran's Foreign Relations (a Case Study from the Coup of 1299 to the Fall of Reza Shah)

Mohammad Malekzadeh / Assistant Professor, Department of Politics, Research Institute for Islamic Culture and Thought
malekzadeh1350@gmail.com

Received: 2023/02/17 - **Accepted:** 2023/09/25

Abstract

The history of the Pahlavi era is the transition period of Iran from the semi-colonial era to the neo-colonial era and dependence on the imperialist powers. The present research has studied Iran's foreign relations in the first Pahlavi period based on the theory of "dependency". In the circle of competition between the two top powers of that period (that is, Russia and England), Reza Shah practically turned into a dependent agent and lacked will. In the framework of this competition, he was the executor of the policies of the colonialists who sought their interests in the dependence of the Iranian government on them. Based on the "dependency" method, the current research has sought to examine the main problem of the research, i.e. the functioning of Iran's foreign relations during the first Pahlavi era. Based on the findings of this research, Reza Shah's love and fascination for Western culture and civilization led him to blindly imitate Western culture and try to implement that incongruous culture in the Islamic society of Iran. At the same time, his fear and concern about the western conspiracy against his government, made him to obey the foreigners more, which trapped Iran in the complex circuit of dependence in various dimensions.

Keywords: colonialism, Iran, Reza Shah, foreign relations, dependency.

The Effect of Akhbarism on the Decline and Fall of Safavid Shia-Iranian Civilization

✉ **Mohammad Ali Kermani Nasab** / PhD student, Department of History of Contemporary Thought, IKI kermaninasab@chmail.ir

Mahdi Abotaleby / Assistant Professor, Department of History of Contemporary Thought, IKI abotaleby@gmail.com

Received: 2022/08/03 - **Accepted:** 2023/10/02

Abstract

The Safavid period is one of Iran's civilizational periods, and the current identity and culture of Iran is a reminder of that civilizational age. This magnificent and powerful civilization was destroyed by a few Afghan soldiers who had primitive weapons. Can any thinker believe that the great Safavid civilization was destroyed easily and only by military power? Or are there other reasons that turned this civilization into a hollow drum? The main question of the current article is what caused the Safavid government to lose its authority and disintegrate with the slightest blow? The hypothesis of the article is that the expansion of the Akhbarist school and the fading of rational sciences in the field of Safavid era science caused the rationality and thinking and strengthening of thinking man to be removed from the society. It is natural that when the rational sciences are weakened and the scientific dominance is with transferable sciences and the approach of the school of Akhbarism, it causes significant science not to be produced and thinking and rationalism in the society are reduced and as a result, superstitious views spread in the society. Proving this hypothesis by referring to first-hand sources and reports of domestic and foreign writers from the Safavid period, the state of scientific centers and the management method during the peak and decline of the Safavid civilization were investigated. The findings of the research show that during the era when the Safavid dynasty was at its peak in terms of political power, architecture, art, urban planning, etc., the view of the government and the personalities who were in the power structure and the curriculum of schools and scientific centers were rational and philosophical views, and after this, the views and approaches in scientific centers and among political figures became weak and the Akhbari approach and irrational views and as a result, superstitions spread, the Safavid dynasty started to decline and finally, the Safavid government fell.

Keywords: Safavid, intellectual sciences, Akhbarism, superstitions, Iranian Islamic civilization, civilizational decline.

Yazid's Responsibility in the Incident of Karbala from the Point of View of Bin Sa'ad, the Author of "al-Tabaqat Al-Kubra"

Mahdi daghighi / M.A. in History of Shiism, Iran, Tehran, Payam Noor University

daghighi59@gmail.com

✉ **Mojtaba Soltani Ahmadi** / Associate Professor, Department of Islamic History and Civilization, Iran, Tehran, Payam Noor University

msoltani94@pnu.ac.ir

Mustafa Gohari Fakhrabad / Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, Mashhad Ferdowsi University

gohari-fa@um.ac.ir

Received: 2023/08/10 - **Accepted:** 2024/02/20

Abstract

Contrary to the principle of the occurrence of Ashura, in which everyone has an event, the content, edges and themes of this event have been subjected to confirmations and denials throughout history. The source of these confirmations and denials is the presentation or non-presentation and the quality of the presentation of those topics in historical and theological texts. "al-Tabaqat Al-Kubra" is one of the most advanced historical texts, written by Muhammad bin Saad bin Muni, known as "Bin Sa'ad", one of the most influential Sunni historians and hadith scholars, who brought this event that took place on the 10th of Muharram in the year 61 AH. This book, which is one of the oldest and most reliable works in terms of age, in addition to quoting specific points, in arranging, adding, removing, selecting, and condensing the contents, has acted in such a way that it confronts the audience with a pre-determined concept of the event. The issue of Yazid's role in shaping the Karbala event is one of these approaches. In this regard, he is specifically trying to cleanse Yazid and hide his role in creating the Ashura disaster, and for this reason, he presents the general format of the story in such a way that the Yazid's responsibility is negated, but the responsibility rests with Imam Hussain (PBUH), the people Kufa and finally, the commanders of Ibn Ziyad's army. It seems that Ibn Sa'ad's effort to preserve and prove the belief of "obedience to the caliphs" - which was an accepted and fundamental belief among the people of hadith - forced him to clear Yazid as the caliph of the Muslims at any cost and clear the guilt of this incident and put it on the shoulders of others. Using the "deskresearch" method and with the "analytical and critical" approach, this research has focused on finding the roots of this claim and its aspects.

Keywords: Imam Hussain (PBUH), purification of Yazid, al-Tabaqat Al-Kubra, perpetrators of Ashura incident.

ABSTRACTS

A Critical Analysis of Dr. Abdul Hadi Haeri's Opinion about Sheikh Abdul Karim Haeri's Personality and Political Approach

✉ **Alireza Javadzadeh** / Assistant Professor, Department of History of Contemporary Thought, IKI
javadzadeh@iki.ac.ir

Mohammad Sadeq Abulhasani / Researcher of Shia History and Contemporary History of Iran
m.sadegh.monzer@gmail.com

Received: 2023/07/13 - **Accepted:** 2023/11/01

Abstract

The re-establishment of Qom seminary by Ayatollah Sheikh Abd al-Karim Haeri made this jurist more famous and important. Based on this, during the last one hundred years, his personality, thoughts and political positions have been the focus of some reports, analyzes and historical studies. In this regard, Dr. Abdul Hadi Haeri (descendant of Sheikh Abdul Karim and historian) in one of his works, on the occasion, has expressed some things about Ayatollah Haeri. From these discussions, one can make a strong claim about Sheikh Abd al-Karim: (1) The claim of his inherently non-political personality; (2) Insinuating that he is ambitious of position. The present article has evaluated the two mentioned topics with the historical method (descriptive and analytical). The results of the research show that, firstly, the apparent distancing of the founder of the Qom area from politics and his lack of confrontation with Reza Shah does not mean that his personality is non-political, but it goes back to his understanding of the political environment of Iran at that time and had its roots in two things: (a) British domination of the country; (b) preservation of the newly established Qom seminary; Second, the existence of numerous and reliable reports that express the ambitious of position avoidance, asceticism and humility of Sheikh Abdul Karim Haeri clearly challenges Dr. Haeri's induction.

Keywords: Sheikh Abdul Karim Haeri, Dr. Abdul Hadi Haeri, Reza Shah, establishment of the Qom seminary, involvement in politics, Qadr Maqdoor.

Table of Contents

A Critical Analysis of Dr. Abdul Hadi Haeri's Opinion about Sheikh Abdul Karim Haeri's Personality and Political Approach 7

Alireza Javadzadeh / Mohammad Sadeq Abulhasani

Yazid's Responsibility in the Incident of Karbala from the Point of View of Bin Sa'ad, the Author of "al-Tabaqat Al-Kubra" 29

Mahdi daghighi / Mojtaba Soltani Ahmadi / Mustafa Gohari Fakhrabad

The Effect of Akhbarism on the Decline and Fall of Safavid Shia-Iranian Civilization 47

Mohammad Ali Kermani Nasab / Mahdi Abotaleby

The "Dependency" Theory in the History of Iran's Foreign Relations (a Case Study from the Coup of 1299 to the Fall of Reza Shah)..... 67

Mohammad Malekzadeh

Output Analysis of the Weakness of Belief in Legislative Sovereignty in the Cultural Approach of the Caliphate School 87

Seyyed Mohammad Mehdi Mousavinejad / Amir Mohsen Erfan

Re-identification of the Book "Maqatil al-Talibiyyin", Author's Motivations and Sources in its Compilation 107

Mohsen Ranjbar / Maryam Maidani / Mahdi Yaqoubi

In the Name of Allah

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh

An Academic Semiannual On Historical Inquiry

Vol. 21, No.1

Spring & Summer 2024

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mohammad Reza Jabbari*

Editor: *Javad Soleimani Amiri*

Coordinator: *Rūhollāh Farīsābādi*

Editorial Board:

☐ **Mohsen Alviri:** *Professor, Baqir al-Olum Universiti*

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

☐ **Mohsen Ranjbar:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Javad Soleimani Amiri:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Hosein Abd-al-Mohammadi:** *Associate Professor I-Mustafa International University*

☐ **Asghar Montazir al - Qaem:** *Associate Professor, Isfahan University*

☐ **Hamed Montazeri Moghaddam:** *Associate Professor IKI*

☐ **Mohammad Reda Hedayat Panah:** *Associate Professor, Hawzeh & University Research Center*

☐ **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- 25-32113468

Fax: +98- 25-32934483

E _ mail: nashrieh@Qabas.net

<http://nashriyat.ir/SendArticle>
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
<http://eshop.iki.ac.ir>