بسم الله الرحمن الرحیم

دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی

تاریخ اسلام در آینه پژوهش

سال بیست و سوم، شماره اول، پیاپی ۶۰، بهار و تابستان ۱۴۰۵

اعضای هیئت تحریریه

محسن الویری

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلام دانشگاه باقرالعلوم

یعقوب جعفری‌نیا

استاد و پژوهشگر در علوم قرآنی و تاریخ اسلام

محسن رنجبر

دانشیار گروه تاریخ مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

جواد سلیمانی امیری

استاد گروه تاریخ مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین عبدالمحمدی

دانشیار تاریخ اسلام جامعةالمصطفی العالمیة

اصغر منتظرالقائم

استاد تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

حامد منتظری‌مقدم

دانشیار گروه تاریخ مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرضا هدایت‌پناه

دانشیار تاریخ اسلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدهادی یوسفی‌غروی

استاد و پژوهشگر در تاریخ اسلام و تشیع

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ ـ دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶ـ۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir

فروشگاه اینترنتی

http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

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

مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

محمدرضا جباری

سردبیر

جواد سلیمانی امیری

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس آبادی

صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۳۷۵-۲۹۸۰

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی ـ 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** ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به 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 خوداری 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، مقدّمه، 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 ادلّه، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدّمه 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.

٤. بدنهٔ اصلی: در سامان‌دهی بدنهٔ 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 مقدّماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

٦. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم 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 آیینه پژوهش

دوفصل‌نامه علمی _ پژوهشی «تاریخ اسلام در آیینه 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

فهرست مطالب

نقش مشروعیت سنتی و کاریزماتیک عایشه در بسیج مردم بصره در جنگ جمل / ۷
محمدحسن بیگی

تطبیق جنگ‌های سه‌گانه دورهٔ امام علی؈ بر سیاست و تفکرات سه خلیفهٔ نخست / ۲۳
✍ سیدمحسن شریفی / شکرالله خاکرند

بوم‌تاریخ تشیع در عصر هوشمند: مطالعه‌ای راهبردی درباره ظرفیت‌ها و فرصت‌های ... / ۴۳
✍ علی عزتی / حامد قرائتی / مهدی اسماعیلی

امام علی؈ و رویارویی با منافقان و مخالفان (راهبردها و روش‌ها) / ۶۳
✍ احمد فلاح‌زاده / داود کدوری / سیدناصر موسوی / محمدحسن نادم

حکمرانی دولت نبوی بر بیت‌المال / ۸۵
✍ سیدجواد میرزازاده قصابکلایی / سیدمحمدکاظم رجایی رامشه / سیدمحمدعلی موسوی

مطالعهٔ تطبیقی بحران‌های اقتصادی در حکومت نبوی و علوی و راهکارهای مدیریت آنها / ۱۰۷
✍ محمد واحدنژاد / جواد سلیمانی امیری

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh **2026, Vol. 23, No.1, p 7-22**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/tarikh.2025.5001711

dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.1.5

The Role of Aisha's Traditional and Charismatic Legitimacy in Mobilizing the People of Basra in the Battle of the Camel

Mohammad Hassan Beigi / Associate Professor, Department of History, Arak University
m-hassanbeigi@araku.ac.ir

Received: 2025/02/24 - **Accepted**: 2025/10/18

Abstract

Drawing on Max Weber's theory of political legitimacy, this article examines the role of Aisha as one of the leaders of the rebels in the Battle of the Camel (36 AH / 656 CE) and the impact of her social and religious standing on the position of the people of Basra. According to Weber's theory, political legitimacy derives from three main sources: traditional, charismatic, and legal-rational. In this battle, Aisha, through a combination of traditional legitimacy (as the widow of the Prophet of Islam and the daughter of Abu Bakr, the first caliph) and charismatic legitimacy (her rhetorical influence and ability to mobilize people through religious emotion), was able to persuade a significant segment of Basra's population to support the anti 'Ali movement. On the one hand, her status as "Mother of the Believers" bestowed upon her a divinely sanctioned legitimacy that convinced many Basrans that her presence in the battle was not only not a violation of God's concealment, but also a religious duty in seeking vengeance for Uthman. On the other hand, her fiery speeches in arousing tribal and religious sentiments were an expression of charismatic legitimacy that even drew groups from rival tribes into alliance with the rebels. However, the tension between Aisha's traditional legitimacy and the tribal attitudes of some Basrans (such as Abu Bakra al-Thaqafi's withdrawal on the grounds of female leadership) shows that legitimacy in Arab society of that period was always situated in a complex interaction with gender norms and tribal structures. This analysis shows that the rebels' initial success in gaining Basran support was less the result of legal-rational legitimacy than the product of a shrewd exploitation of traditional and charismatic sources of legitimacy; although this legitimacy was ultimately weakened by internal contradictions (such as the breach of female seclusion) and by the resistance of Ali's supporters, who regarded their own legitimacy as grounded in public allegiance.

Keywords: Imam Ali, Aisha, political legitimacy, Battle of the Camel, Basra.

تاریخ اسلام در آینه پژوهش ـــــــــــــــــــسال بیست و سوم، شماره اول، پیاپی ۶۰، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۷ـ۲۲
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/tarikh.2025.5001711
dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.1.5

نقش مشروعیت سنتی و کاریزماتیک عایشه در بسیج مردم بصره در جنگ جمل

محمدحسن بیگی / دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اراک m-hassanbeigi@araku.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶ - **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۷/۲۶

چکیده

این مقاله با بهره‌گیری از نظریهٔ مشروعیت سیاسی ماکس وبر به بررسی نقش عایشه به‌عنوان یکی از رهبران شورشیان در جنگ جمل (۳۶ هجری) و تأثیر جایگاه اجتماعی ـ دینی او بر موضع‌گیری مردم بصره می‌پردازد. بر اساس نظریهٔ وبر، مشروعیت سیاسی از سه منبع اصلی سنتی، کاریزماتیک و قانونی ـ عقلانی نشئت می‌گیرد. در این جنگ، عایشه با ترکیبی از مشروعیت سنتی (به‌عنوان بیوه پیامبر اسلامﷺ و دختر ابوبکر، خلیفهٔ اول) و مشروعیت کاریزماتیک (نفوذ کلامی و توانایی بسیج‌گری مبتنی‌بر احساسات دینی)، توانست بخش قابل‌توجهی از مردم بصره را به حمایت از جنبش ضد علیؑ ترغیب کند. از یک‌سو، جایگاه «ام المؤمنین» به او مشروعیتی الهی بخشید که بسیاری از بصریان را متقاعد کرد، حضور او در جنگ نه‌تنها نقض ستر الهی نیست، بلکه واجب شرعی برای خونخواهی عثمان است. از سوی دیگر، سخنرانی‌های آتشین او در تحریک احساسات قبیله‌ای و مذهبی، نمودی از مشروعیت کاریزماتیک بود که حتی گروه‌هایی از قبایل رقیب را نیز به ائتلاف با شورشیان سوق داد. بااین‌حال، تنش بین مشروعیت سنتی عایشه و نگرش‌های قبیله‌ای برخی از بصریان (مانند کناره‌گیری ابوبکره ثقفی به دلیل زن بودن فرماندهی او) نشان می‌دهد که مشروعیت در جامعهٔ عرب آن دوره، همواره در تعامل پیچیده با هنجارهای جنسیتی و ساختارهای قبیله‌ای قرار داشته است. این تحلیل نشان می‌دهد که پیروزی اولیهٔ شورشیان در جلب حمایت بصره، بیش از آنکه ناشی از مشروعیت قانونی ـ عقلانی باشد، محصول بهره‌برداری هوشمندانه از منابع سنتی و کاریزماتیک مشروعیت بود؛ هرچند این مشروعیت در نهایت به دلیل تناقضات درونی (مانند شکستن ستر زنانه) و مقاومت طرفداران علیؑ که مشروعیت خود را مبتنی‌بر بیعت عمومی می‌دانستند، تضعیف شد.

کلیدواژه‌ها: امام علیؑ، عایشه، مشروعیت سیاسی، جنگ جمل، بصره.

مقدمه

جنگ جمل (۳۶ هجری) به‌عنوان نخستین رویارویی خونین در تاریخ اسلام، نه‌تنها نقطهٔ عطفی در منازعات سیاسی ـ مذهبی صدر اسلام محسوب می‌شود، بلکه نمونهٔ بارزی از تقابل گفتمان‌های مشروعیت در ساختار قدرت است. این نبرد، که با محوریت عایشه، طلحه و زبیر در مقابل امام علی﵇ شکل گرفت، موضوع مناسبی برای تحلیل نقش مشروعیت سیاسی در بسیج نیروها و جهت‌دهی به افکار عمومی است. ماکس وبر ـ جامعه‌شناس برجستهٔ آلمانی ـ در نظریهٔ مشروعیت خود با تأکید بر سه منبع اقتدار ـ سنتی، کاریزماتیک و قانونی ـ عقلانی ـ چارچوبی تحلیلی ارائه می‌دهد که با تکیه بر آن می‌توان علل همراهی یا مقاومت مردم بصره را در این جنگ واکاوی کرد.

عایشه با جایگاه دوگانهٔ «ام المؤمنین» (همسر پیامبر اسلام) و دختر ابوبکر (خلیفهٔ اول)، نماد پیچیدهٔ مشروعیتی است که ریشه در سنت‌های دینی و ساختارهای قبیله‌ای دارد. از یک‌سو، حضور او در صحنهٔ جنگ، با تکیه بر مشروعیت سنتی ناشی از نسبت به پیامبرﷺ، تلاشی برای تبدیل جایگاه مذهبی به ابزاری سیاسی بود. از سوی دیگر، سخنرانی‌های آتشین و توانایی او در تحریک احساسات عمومی ـ با شعار خونخواهی عثمان ـ نمونه‌ای از به‌کارگیری مشروعیت کاریزماتیک برای جذب حامیان بود. بااین‌حال، این مشروعیتِ دوگانه در تقابلی آشکار با هنجارهای جامعهٔ اسلامی و عرب قرار گرفت؛ چنان‌که گروه‌هایی از بصریان، با استناد به «ستر الهی» زنان پیامبرﷺ، از همراهی با او سر باز زدند.

این مقاله با بهره‌گیری از نظریهٔ وبر می‌کوشد نشان دهد چگونه عایشه با ترکیب هوشمندانهٔ مشروعیت سنتی و کاریزماتیک، توانست بخشی از مردم بصره را ـ علی‌رغم تنش‌های قبیله‌ای و مذهبی ـ به سوی شورشیان جلب کند، اما در نهایت، غلبهٔ مشروعیت قانونی ـ عقلانی امام علی﵇ مبتنی‌بر بیعت عمومی، توازن قدرت را به نفع او تغییر داد.

مطالعهٔ جنگ جمل و نقش عایشه در آن، همواره یکی از موضوعات چالش‌برانگیز در تاریخ اسلام و پژوهش‌های مرتبط با صدر اسلام بوده است. پژوهش‌های پیشین، این واقعه را از جنبه‌های مختلفی، مانند علل سیاسی، اختلافات قبیله‌ای و مباحث کلامی بررسی کرده‌اند. در میان پژوهش‌های جدید، ویلفرد مادلونگ در کتاب *جانشینی حضرت محمد*ﷺ با نگاهی انتقادی به تحلیل علل جنگ جمل پرداخته و تأکید می‌کند که اختلافات بین نخبگان قریش و رقابت بر سر منابع قدرت، محرک اصلی این درگیری بود. او نقش عایشه را در این میان به‌عنوان نمادی از مشروعیت دینی می‌داند که شورشیان از آن برای توجیه اقدامات خود بهره بردند.[۱] از سوی دیگر، لیلا احمد در کتاب *زنان و جنسیت در اسلام* با تمرکز بر جایگاه عایشه به‌عنوان یک زن در صحنهٔ سیاسی صدر اسلام،

---

۱. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۳۷ـ۲۴۲.

استدلال می‌کند که حضور او در جنگ جمل، نشان‌دهنده شکافی بین هنجارهای جنسیتی جامعهٔ عرب و واقعیت‌های سیاسی آن دوران بود.[۱]

پژوهش‌هایی نیز به تحلیل ساختار قبیله‌ای جامعهٔ بصره و تأثیر آن بر موضع‌گیری مردم پرداخته‌اند. برای مثال، هیو کندی در کتاب *فتوحات اعراب* نشان می‌دهد که رقابت بین قبایل جنوبی (مانند ازد) و شمالی (مانند عبدالقیس) در بصره، عاملی کلیدی در همراهی یا مقاومت آنان در برابر شورشیان بود. این مطالعات اگرچه به نقش قبیله در جنگ جمل اشاره کرده‌اند، کمتر به تعامل این عامل با مفاهیم مشروعیت سیاسی پرداخته‌اند.[۲]

در حوزهٔ نظریه‌های جامعه‌شناختی، پژوهش‌هایی مانند کار امیرارجمند در مقالهٔ «بازخوانی جنگ جمل با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی» از نظریه‌های ماکس وبر برای تحلیل ساختار قدرت در صدر اسلام استفاده کرده‌اند. بااین‌حال، تمرکز این پژوهش‌ها عمدتاً بر نقش امام علی﵇ و دیگر رهبران بوده و جایگاه عایشه به‌عنوان یک رهبر زن کمتر مورد توجه قرار گرفته است.[۳] همچنین، مطالعهٔ جعفریان در کتاب *تاریخ سیاسی اسلام* به بررسی ابعاد کلامی جنگ جمل پرداخته، اما تحلیل او از مشروعیت عایشه عمدتاً برگرفته از منابع شیعی است.[۴]

۱. چارچوب نظری

مقالهٔ حاضر با ترکیب رویکرد تاریخ‌نگاری و نظریهٔ اقتدار ماکس وبر به تحلیل نقش عایشه در بسیج مردم بصره با تکیه بر مشروعیت سنتی و کاریزماتیک می‌پردازد و تعامل بین هنجارهای جنسیتی، ساختارهای قبیله‌ای، و گفتمان‌های دینی را در شکل‌گیری موضع‌گیری‌ها بررسی می‌کند.

ماکس وبر در اثر کلیدی خود *اقتصاد و جامعه* (*Wirtschaft und Gesellschaft*)، نظریهٔ مشروعیت سیاسی را مطرح می‌کند که بر سه نوع ایدئال از اقتدار استوار است: سنتی، کاریزماتیک، و قانونی ـ عقلانی.[۵]

الف. مشروعیت سنتی (Traditional Authority)

این نوع اقتدار ریشه در عادات و سنت‌های دیرینه دارد. فرمانبرداری از رهبر به دلیل تقدس سنت‌ها و باور به حقانیت نهادهای تاریخی است. مثال کلیدی وبر، نظام‌های پادشاهی موروثی یا ساختارهای قبیله‌ای است که در آن قدرت از طریق وراثت منتقل می‌شود.[۶]

---

1. Leila Ahmed, Women and Gender in Islam, p. 56-60.
2. Hugh Kennedy, The Great Arab Conquests, p. 95-102.
۳. سعید امیرارجمند، «بازخوانی جنگ جمل با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی»، ص۵۵ـ۷۸.
۴. رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص۲۲۷ـ۲۳۰.
5. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p. 216.
6. Ibid, p. 217.

ب. مشروعیت کاریزماتیک (Charismatic Authority)

این اقتدار مبتنی‌بر جذبهٔ شخصی استثنایی رهبر است که پیروان را به واسطهٔ ویژگی‌های فرهمندانه (مانند شجاعت، الهام‌بخشی، یا ارتباط با امر قدسی) مجذوب می‌کند. وبر تأکید می‌کند که این مشروعیت ناپایدار است و اغلب پس از مرگ رهبر، به شکل سنتی یا قانونی تبدیل می‌شود.[۱] نمونه‌های تاریخی شامل رهبران انقلابی مانند ناپلئون است.

ج. مشروعیت قانونی ـ عقلانی (Legal-Rational Authority)

این نوع اقتدار بر پایهٔ قوانین مدون و بوروکراسی استوار است. فرمانبرداری نه به فرد، بلکه به نظام‌های عقلانی و مقررات رسمی (مانند قانون اساسی) مربوط می‌شود. دولت‌های مدرن دموکراتیک، سازمان‌های اداری و سیستم قضایی نمونه‌های بارز این مشروعیت هستند.[۲]

وبر در تحلیل خود اشاره می‌کند که در عمل، این اشکال مشروعیت در هم می‌آمیزند. برای مثال، یک رهبر کاریزماتیک ممکن است نهادهای قانونی ایجاد کند، یا نظام‌های سنتی با بوروکراسی ادغام شوند. او همچنین تأکید دارد که مشروعیت، پذیرش داوطلبانه اقتدار توسط مردم است، نه صرفاً اعمال زور.[۳]

۲. نقش مردم شهر بصره در قتل عثمان

قتل عثمان شبهات زیادی را در جهان اسلام رقم زد که تا مدت‌ها پیامدهای آن وجود داشت. در رابطه با گروه‌های درگیر در این قتل و انتقام‌جویی پس از آن، اختلاف‌نظر جدی بین فرق و مذاهب اسلامی از صدر اسلام تاکنون وجود داشته است.[۴] اهل‌سنت با تأکید بر عدالت صحابه و جایگاه «ام المؤمنین» عایشه می‌کوشند گروه‌های درگیر در قتل عثمان را عمدتاً «قبایل بدوی» یا «افراطیون» معرفی کنند تا به باورهای مذهبی خود خدشه‌ای وارد نشود.[۵] در مقابل، شیعیان با استناد به منابع تاریخی، ردپای برخی صحابه ازجمله عایشه و طلحه را در این واقعه پررنگ می‌دانند.[۶] این قتل، سرآغاز دوره‌ای از جنگ‌های داخلی در اسلام شد که نخستین نمونهٔ آن در نبرد جمل (۳۶ق) در بصره بود.

در اینکه بصریان در قتل عثمان نقش داشته‌اند، تردیدی نیست، اما منابع در تعداد و کیفیت مشارکت آنها اختلاف دارند.[۷] بر اساس روایات، بصریان به رهبری حکیم بن جبله (از بزرگان قبیلهٔ ربیعه) همراه با عبدالرحمن بن

---

1. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p 241.
2. Ibid, p. 217.
3. Ibid, p. 214.

۴. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۹۲.

۵. عثمان بن محمد الخمیس، نگرشی نو به تاریخ اسلام (ترجمه الحقبه من تاریخ)، ص۱۲۷.

۶. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۳۲.

۷. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۶۷.

عدیس بلوی (رهبر مصریان) و مالک اشتر نخعی (فرمانده کوفیان)، عثمان را به مدت ۴۷ روز (از اول ذی‌القعده تا هجدهم ذی‌الحجه سال ۳۵ق) محاصره کردند و سرانجام به قتل رساندند.[۱] درباره شمار محاصره‌کنندگان، برخی منابع دو هزار نفر از هر منطقه (بصره، مصر و کوفه) و جمعاً شش هزار نفر را ذکر می‌کنند، حال آنکه برخی دیگر کل محاصره‌کنندگان را دو هزار نفر می‌دانند.[۲] بااین‌حال، اجماع تاریخی بر آن است که تعداد مشارکت‌کنندگان بین دو تا شش هزار نفر بوده و بصریان به‌عنوان متحدان طلحة بن عبدالله (از سران شورش جمل)، نقشی محوری در این واقعه ایفا کردند.[۳]

این مشارکت تنها نشان می‌دهد حداقل بخشی از مردم بصره خودشان در قتل عثمان دخالت مستقیم داشتند، خونی که بعداً در جنگ جمل خونخواه آن شدند. ازاین‌رو باید گفت به تعبیر ابن‌خلدون، «بصریان خون عثمان را بهانه‌ای برای مشروعیت‌بخشی به شورش خود علیه خلافت علی‌ؑ قرار دادند.»[۴]

۳. بیعت طلحه و زبیر با امام علی‌ؑ

بیعت طلحه و زبیر با امام علی‌ؑ یکی از مباحث مناقشه‌برانگیز جنگ جمل است که تأثیر مستقیمی بر موضع‌گیری مردم بصره در این نبرد داشت. اختلافات حول چگونگی این بیعت، بازتابی از تفاوت‌های کلامی و ایدئولوژیک میان جناح‌های درگیر است، به‌گونه‌ای‌که هر فرقه تلاش می‌کند با ارائه روایت‌های خاص، موضع خود یا رقیب را توجیه یا تقبیح کند.[۵]

زمانی که بیعت با امام علی‌ؑ پس از قتل عثمان مطرح شد، فضای سیاسی جامعهٔ اسلامی به‌گونه‌ای بود که مخالفت آشکار با خلیفهٔ منتخبِ مورد حمایت شورشیان، عملاً غیرممکن به نظر می‌رسید.[۶] این شرایط می‌توانست به اجبار در بیعت تفسیر شود، اما روحیهٔ صلح‌جویانه و عدم تمایل امام علی‌ؑ به اعمال زور ـ بر خلاف شیوهٔ خلفای پیشین ـ معادلات سنتی بیعت در اسلام را دگرگون کرد. در دوران خلفای پیشین (ابوبکر، عمر و عثمان)، عدم بیعت به‌منزله «شورش» تلقی می‌شد و با واکنش شدید حکومت مواجه می‌گشت، چنان‌که در جنگ‌های رده یا بیعت‌گیری اجباری از علی‌ؑ در آغاز خلافت ابوبکر نمود یافت.[۷] بااین‌حال، در دوران امام علی‌ؑ، گروهی از صحابه ـ مانند سعد

---

۱. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۹۲؛ محمد بن جریر، طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۶۷.
۲. عثمان بن محمد الخمیس، نگرشی نو به تاریخ اسلام، ص۱۲۷.
۳. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰.
۴. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۹.
۵. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۱۱۹؛ ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۴۶.
۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۲۹.
۷. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۰؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۲۳.

بن ابی‌وقاص، عبدالله بن عمر و اسامة بن زید ـ بدون بیعت با او، آزادانه در جامعه حضور یافتند و هیچ فشار سیاسی یا نظامی بر آنها اعمال نشد.[۱] این رویکرد، دورهٔ جدیدی در تاریخ بیعت اسلامی گشود که بر عدم اجبار و پذیرش داوطلبانه اقتدار تأکید داشت، هرچند در دوره‌های بعد نمونهٔ خیلی کم اتفاق افتاد.

در مورد بیعت طلحه و زبیر، دو روایت متضاد وجود دارد. برخی منابع عمدتاً ـ غیرشیعی ـ ادعا می‌کنند که آنان تنها تحت تهدید شمشیر مالک اشتر (از فرماندهان علی﵇) بیعت کردند.[۲] در مقابل، برخی منابع ـ مانند طبری ـ آنان را از نخستین بیعت‌کنندگان با علی﵇ معرفی می‌کنند و حتی شاهدانی را نقل می‌کنند که با اشاره به نقص جسمانی طلحه (چلاقی)، بیعت او را ناپایدار توصیف کرد.[۳] همچنین، روایتی از امام علی﵇ نقل شده است که خطاب به طلحه و زبیر فرمود: «اگر می‌خواهید با من بیعت کنید، وگرنه من با شما بیعت می‌کنم!» و آنان پاسخ دادند: «ما با تو بیعت می‌کنیم.»[۴] اما پس از شورش، آنان ادعا کردند بیعتشان از روی «ترس جان» بوده است، ادعایی که به گفتهٔ مورخانی مانند ابن‌خلدون، بیشتر برای تبرئهٔ خود و مشروعیت‌بخشی به شورش ساخته شد.[۵] این تناقض‌ها نشان می‌دهد که بازماندگان زبیر ـ به‌ویژه راویان زبیری ـ برای پاک‌سازی چهرهٔ او، در روایت‌ها دست برده‌اند.[۶]

ریشه‌های بیعت‌شکنی طلحه و زبیر را باید در سیاست‌های شورای عمر جست‌وجو کرد. عمر با وارد کردن این دو ـ که از رده‌های میانی قریش بودند ـ به شورای خلافت، ناخواسته حس برتری‌جویی و ادعای خلافت را در آنان تقویت کرد.[۷] آنان پس از ناکامی در دستیابی به خلافت، تلاش کردند از طریق همراهی با علی﵇، به امارت عراق و و بصره دست یابند، اما امتناع امام﵇ از واگذاری این مناصب به آنان ـ به دلیل بی‌اعتمادی به انگیزه‌هایشان ـ آنان را به شورش سوق داد.[۸] این رفتار، نمادی از تنش بین مشروعیت مبتنی‌بر بیعت (علی﵇) و مطالبات قدرت‌طلبانه نخبگان قریش بود که در نهایت به جنگ جمل انجامید.

۴. انتخاب شهر بصره به‌عنوان پایگاه شورش

طلحه و زبیر در مکه با عایشه دیدار کردند و با استناد به «مظلومیت عثمان»، از او خواستند برای بازگرداندن امور به شورای مسلمین، به جنبش آنان بپیوندد. عایشه ابتدا با پرسش «آیا از من می‌خواهید بجنگم؟»، تردید خود را نشان

---

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۲۹.

۲. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۳۰؛ احمد بن اعثم کوفی، الفتوح، ج۲، ص۲۴۳–۲۴۵.

۴. احمد بن محمد ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ج۲، ص۲۲۷.

۵. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۹.

۶. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۹۷.

۷. ابوالفرج ابن‌العبری، تاریخ مختصر الدول، ص۱۴۲.

۸. احمد ابن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۲۳.

داد، اما آنان تأکید کردند هدفشان تنها «آگاهی‌بخشی به مردم» و اجتناب از جنگ است.[۱] شورشیان معتقد بودند در حجاز ـ پایگاه سنتی خلافت ـ شانسی برای موفقیت ندارند، ازاین‌رو اصرار داشتند عایشه را به منطقه‌ای دیگر ببرند. برخی افراد مانند مالک اشتر ادعا می‌کنند عبدالله بن زبیر (برادرزاده عایشه) نقش کلیدی در متقاعد کردن او برای حرکت به سوی بصره داشت.[۲] حضور عایشه دو دلیل عمده داشت: نخست، نفوذ دینی و اجتماعی او به‌عنوان «ام المؤمنین» و دختر ابوبکر که به شورشیان مشروعیت می‌بخشید و بسیج قبایل را تسهیل می‌کرد.[۳] دوم، واسطه‌گری بین طلحه و زبیر که رقبای سیاسی یکدیگر بودند. عایشه با ارتباط خویشاوندی با طلحه (هم‌قبیله‌ای) و زبیر (شوهر خواهرش)، تعادل را بین این دو حفظ می‌کرد. او پیش از قتل عثمان آشکارا از طلحه حمایت کرده بود، اما پس از آن، آماده بود در صورت طرد طلحه از سوی جامعه به دلیل اتهام جدی در قتل عثمان، از زبیر پشتیبانی کند.[۴] عایشه عایشه همچنین امیدوار بود با برگزاری شورایی جدید، خلافت را از علی‌ؑ بازستاند. در آن زمان، تنها رقبای جدی علی‌ؑ، سعد بن ابی‌وقاص ـ که سیاست انزوا پیشه کرده بود ـ و معاویه ـ که هنوز وارد میدان نشده بود ـ محسوب می‌شدند. عایشه با تبلیغات خود علیه علی‌ؑ، تلاش کرد او را از گردونه رقابت خارج کند.[۵]

شورشیان در مکه با حضور بزرگان بنی‌امیه ـ ازجمله یعلی بن امیه (حاکم سابق یمن)، سعید بن عاص، ولید بن عقبه (شاعر اموی)، و عبدالله بن عامر (حاکم سابق بصره)ـ و برخی همسران پیامبرﷺ، مانند ام‌سلمه (که مخالف شورش بود)، به بحث درباره مقصد شورش پرداختند.[۶] بنی‌امیه ـ که پس از سال‌ها حاشیه‌نشینی، خود را «خونخواهان عثمان» معرفی می‌کردند ـ نقش محوری در گرم کردن تنور جنگ داشتند. یعلی بن امیه با خرید شتر معروف عایشه (که نام جنگ جمل از آن گرفته شد)، نمادی از حمایت مالی بنی‌امیه به شورشیان ارائه داد.[۷] عبدالله بن عامر ـ که پس از بیعت بصریان با علی‌ؑ از شهر گریخته بود ـ اصرار داشت شورش را در بصره متمرکز کنند. او با رد شام به دلیل تسلط معاویه، ادعا کرد در بصره «هواداران وفادار» و طلحه «حامیان قبیله‌ای» دارد.[۸]

انتخاب بصره دلایل استراتژیک نیز داشت: نخست، جغرافیای سیاسی بود که با تسلط بر عراق (بصره و کوفه) به‌عنوان «دو بال جهان اسلام»، راه مدینه را می‌بست و علی‌ؑ را در محاصره قرار می‌داد.[۹] دوم، دوری از معاویه که

---

۱. احمد ابن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۲۳؛ عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰.
۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۳۷۰.
۳. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۳۲.
۴. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۱۱۹.
۵. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۹.
۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۵۶؛ اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر دمشقی، البدایة و النهایة، ج۷، ص۲۴۲.
۷. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰؛ شمس‌الدین ذهبی، تاریخ اسلام، ج۲، ص۶۳۸.
۸. خلیفة ابن‌خیاط، تاریخ خلیفه، ص۱۳۹؛ عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰.
۹. احمد بن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۷۸.

شورشیان به خوبی از قدرت معاویه در شام واقف بودند و می‌دانستند او حاضر به اطاعت از طلحه و زبیر ـ متهمان به قتل عثمان ـ نیست.[۱] سوم، حمایت داخلی بصریان بود که با تحریک عایشه و وعده‌های عبدالله بن عامر، آماده شورش بودند.[۲] این انتخاب، علی‌ﷺ را وادار کرد به سرعت به سوی عراق حرکت کند تا پیش از تسلط شورشیان بر بصره، توازن قوا را تغییر دهد.

۵. تلاش عایشه در برانگیختن مردم

عایشه برای تحکیم پایگاه خود و تشویق مردم برای حضور در جنگ از همان حجاز شروع کرد. او در مکه و سپس در بصره به ایراد سخنرانی پرداخت. وی با استناد به «شکستن حرمت ماه حرام و مکان حرام» در قتل عثمان، به مردم گفت: آن خائنان در ماه حرام ذی‌الحجه، در شهر حرام و در جوار مرقد رسول اللهﷺ کاری حرام را انجام دادند و خلیفهٔ مظلوم را کشته و اموالش را غارت کردند. بلاذری در *انساب الاشراف* روایت می‌کند که عایشه فریاد زد: «خائنان در حرمت‌شکنی، خلیفه را کشتند!»[۳] این سخنرانی‌ها، مطابق نظریهٔ وبر، نمادی از مشروعیت کاریزماتیک بود که در آن رهبر با جذبهٔ کلامی و ایجاد هیجان، پیروان را مجذوب می‌کند. عایشه ادعا می‌کرد بازگرداندن امور به شورای مسلمین، راه نجات از فتنه است. این ادعا نیز تلاشی برای مشروعیت‌بخشی به جنبش از طریق عقلانیت ظاهری بود.[۴] بااین‌حال، منابعی مانند *العواصم من القواصم* ابن‌عربی تأکید می‌کنند که نفوذ عایشه در حجاز محدود بود؛ زیرا مردم هنوز تحرکات پیشین او ضد عثمان را فراموش نکرده بودند.[۵]

در مسیر بصره، عایشه نامه‌هایی به رهبران قبایل فرستاد و با تحریک احساسات مذهبی، خواستار همراهی آنان شد. او در این نامه‌ها، هدف خود را اصلاح جامعه و اجرای حدود شرعی در مورد قاتلان عثمان عنوان کرد. او با استفاده از نفوذ خود، افکار عمومی را علیه امام علی‌ﷺ برانگیخت و با توجیه جنگ به‌عنوان یک حرکت اصلاحی، تلاش کرد حمایت بسیاری از مردم را به دست آورد. ازجمله کسانی که مورد خطاب او قرار گرفتند، احنف بن قیس، صبرة بن شیمان و زید بن صوحان بود. وی آنها را تحریک به همراهی با خود کرد و در حفیر در انتظار جواب نامه‌ها ماند. عایشه در نامهٔ خود خطاب به زید بن صوحان، او و پدرش را از بزرگان جاهلیت و اسلام خواند و خواست تا با پیوستن به آنها او را در خونخواهی عثمان شریک شود و یا اینکه حداقل مردم را از یاری امام علی‌ﷺ بازدارد. زید در پاسخ به نامهٔ او نوشت: «سلام علیکِ. پس همانا خداوند تو را به تکلیفی امر کرده و ما را نیز به وظیفه‌ای، وظیفهٔ تو

---

۱. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۹۷.

۲. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۹.

۳. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۲۳.

4. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p.215.

۵. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۱۱۹.

ماندن در خانه‌ات بود و تکلیف ما جنگیدن با مردم است تا فتنه را نابود کنیم. پس همانا تو تکلیف خود را ترک کرده‌ای و نامه نوشته‌ای تا ما را نیز از تکلیف خود نهی کنی. پس امر تو در نزد ما غیرقابل اطاعت و نامه‌ات غیرقابل اجابت است والسلام!»[۱] این پاسخ، نشان‌دهنده تعارض بین مشروعیت سنتی عایشه و وظایف دینی موردانتظار از زنان پیامبرﷺ در جامعهٔ اسلامی و عرب بود. دو فرد دیگر، یعنی صبرة بن شیمان و احنف بن قیس هر یک رویه‌ای متفاوت در پیش گرفتند. صبره شدیداً از عایشه و شورشیان حمایت کرد و نشان داد که روابط قبیله‌ای می‌تواند بر پذیرش مشروعیت تأثیر بگذارد.[۲] احنف نیز به گروه قاعدین پیوست و انزوا در پیش گرفت.

ورود عایشه به بصره با سخنرانی دیگری همراه بود. او گفت مردم به عثمان معترض بودند و عاملان او را نمی‌خواستند. آنها به مدینه می‌آمدند و درباره او با ما مشورت می‌کردند و ما او را اهل توبه و هدایت می‌یافتیم تا اینکه مردم به وی حمله کردند و حرمت شهر حرام، ماه حرام و عمل حرام را شکستند و سپس از آیهٔ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ»[۳] استفاده کرد. اگرچه این سخنرانی ممکن است برگرفته از خطابه‌های پیشین او در مکه باشد، اما تأثیر آن در ایجاد شکاف میان یاران عثمان بن حنیف (حاکم بصره) غیرقابل انکار بود. عایشه وقتی اینچنین دید به سمت محلهٔ دباغین پیش رفت و یاران عثمان نیز که به دو دسته درآمده بودند، عده‌ای با وی ماندند و عده‌ای به عایشه پیوستند.[۴] ازجمله کسانی از یاران عثمان بن حنیف که مخالفت با عایشه برخاست جاریة بن قدامه بود که با اشاره به نقض ستر الهی توسط عایشه، تناقض مشروعیت او را آشکار کرد. او خطاب به عایشه گفت: «درک قتل عثمان آسان‌تر از خروج تو از خانه است!» اگر تو را به دلخواه خود آورده‌اند، به خانه‌ات بازگرد و اگر به اجبار آورده‌اند، از مردم یاری بخواه تا به حرمتت بازگردانند.[۵] این اظهارات، مطابق نظریهٔ وبر نشان می‌دهد که مشروعیت سنتی تنها زمانی پذیرفته می‌شود که با هنجارهای جامعه همسو باشد.[۶]

۶. پیامدهای تلاش عایشه در تحریک مردم برای حضور در جنگ

تلاش‌های عایشه برای همراه کردن مردم در جنگ جمل سبب شد تا جامعهٔ بصره به سه گروه متمایز تقسیم شوند.[۷] طرف‌داران جمل، قاعدین (کناره‌گیران)، و طرف‌داران علی‌ؑ. گروه نخست، تحت تأثیر مشروعیت دوگانهٔ

---

۱. احمد بن محمد ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ج۲، ص۲۲۷.

۲. خلیفة ابن‌خیاط، تاریخ خلیفه، ص۱۳۹.

۳. آل‌عمران: ۲۳.

۴. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۳۱.

۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۳۷۷.

6. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p. 214.

۷. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۴۵ـ۲۴۷.

عایشه، خود را پیرو «راه صحیح دینی» می‌دانستند. این گروه با استناد به «حق خونخواهی عثمان»، خود را موظف به حمایت از عایشه می‌دیدند، حتی اگر این به‌معنای نقض ستر الهی (خروج زن از خانه) باشد. ظاهراً بیشتر مردم بصره در زمرهٔ این گروه قرار می‌گرفتند. در سپاه شورشیان جمل، اگرچه فرماندهان اصلی همچون طلحه، زبیر، محمد بن طلحه و عبدالله بن زبیر همگی از قریش و اهل حجاز بودند، اما نقش محوری را عناصری از اهالی بصره ایفا می‌کردند که عموماً از حامیان اصحاب جمل در این شهر محسوب می‌شدند. ازجملهٔ این چهره‌ها می‌توان به عبدالرحمن بن حارث بن هشام، فرمانده میسره، مجاشع بن مسعود سرور قیس، عمرو بن یثربی، فرمانده تیم الرباب، عبدالله بن خلف خزاعی، رئیس قبیلهٔ خزاعه، عبدالرحمن بن جابر راسبی، فرمانده قضاعه و ربیع بن زیاد حارثی، رئیس قبیلهٔ مذحج اشاره کرد که همگی از پایگاه اجتماعی قابل‌توجهی در بصره برخوردار بودند.

مواضع قبیله‌ای نیز در این ماجرا عمدتاً به نفع اصحاب جمل رقم خورد. اگرچه در ابتدا این اختلافات بیشتر رنگ و بوی مذهبی داشت، اما به‌تدریج به رقابتی پیچیده از تعصبات قبیله‌ای و منطقه‌ای تبدیل شد. به‌عنوان مثال، حمایت برخی قبایل از عثمان بن حنیف (حاکم منصوب امام علی﵇ در بصره)، موجب شد گروه‌های رقیب برای مقابله به طرفداری از طلحه و زبیر روی آورند و بعکس.

در این میان، سنگینی بار شورش بر دوش قبیلهٔ ازد (از قبایل جنوبی) قرار داشت که عایشه در میان آنها اقامت گزیده بود. صبرة بن شیمان، رئیس این قبیله، بر خلاف توصیه‌های کعب بن سور برای خودداری از درگیری، آشکارا از عایشه حمایت کرد. این قبیله در پایان نبرد با ۵۰۰ کشته، یکی از پرتلفات‌ترین گروه‌ها بود و تنها قبیلهٔ بنی‌ضبه با ۸۰۰ کشته آسیب بیشتری متحمل شد.[۱] این دو قبیله ستون فقرات میسره سپاه عایشه را تشکیل می‌دادند و در لحظات پایانی نبرد، همراه با قریشیان، در پای هودج عایشه به نبردی بی‌حاصل ادامه دادند. گفته شده در این واقعه ۷۰ دست از جنگجویان بنی‌ضبه در اطراف هودج قطع شد. تعصبات دینی این قبیله در رجزهایشان هنگام نبرد آشکارا نمایان بود، آنجا که می‌سراییدند:

نَحْنُ بَنِی ضَبَّةَ أَصْحَابُ الْجَمَلْ نَنْزِلُ بِالْمَوْتِ إِذَا الْمَوْتُ نَزَلْ
نَنْعَی ابْنَ عَفَّانَ بِأَطْرَافِ الْأَسَلْ رُدُّوا عَلَيْنَا شَيْخَنَا ثُمَّ بَجَلْ

همچنین زنی از میان آنها با این رجز روحیه‌بخشی می‌کرد:

يَا رَبِّ فَاعْقِلْ لِعَلِيٍّ جَمَلَهْ وَلَا تُبَارِكْ فِی بَعِيرٍ حَمَلَهْ

و ابن‌عتاب از دیگر رجزخوانان با این بیت حماسه‌سرایی می‌کرد:

أَنَا ابْنُ عَتَّابِ وَسَيْفِی وَلُولْ أَنَا ابْنُ عَتَّابِ وَسَيْفِی ولول[۲]

---

۱. خلیفة ابن‌خیاط، تاریخ خلیفه، ص۱۳۹.

۲ـ مطهر بن طاهر مقدسی، البدء و التاریخ، ج۱، ص۳۲۱.

حمایت قبیله‌ای از عایشه به این موارد محدود نبود. قبایلی همچون رباب تحت فرماندهی منجاب بن راشد، بنی‌عمرو و بنی‌تیم به رهبری ابوالجرباء، بنی‌حنظله با ریاست هلال بن وکیع، سلیم تحت فرمان مجاشع بن مسعود، بنی‌عامر و غطفان به پیشوایی زفر بن حارث و بنی‌ناجیه به سرداری خریت بن راشد، همراه با ازد و بنی‌ضبه، مجموعاً سی هزار نیرو را گرد آوردند. این در حالی بود که سپاه امام علی﵇ تنها بیست هزار جنگجو در اختیار داشت. چنین تفاوت عددی نشان‌دهنده گستردگی ائتلاف قبیله‌ای و منطقه‌ای در حمایت از جبهه مخالفان بود که ریشه در رقابت‌های تاریخی، تعصبات نژادی و جاه‌طلبی‌های سیاسی داشت.

گروه دوم، یعنی قاعدین، دومین گروه جمعیتی مردم بصره در رابطه با جنگ جمل به حساب می‌آمدند. آنها نماد تنش بین مشروعیت‌های رقیب بودند. آنان از سویی به بیعت با علی﵇ پایبند بودند، اما از سوی دیگر، شبهات ناشی از قتل عثمان و حضور عایشه در میدان جنگ، آنان را دچار تردید کرده بود. به‌تعبیر وبر، این وضعیت نشان‌دهنده بحران مشروعیت است که در آن جامعه در پذیرش یک منبع اقتدار واحد دچار شکاف می‌شود.[۱] ازجمله عمران بن حصین، از صحابه پیامبرﷺ، در نامه‌ای به بصریان نوشت: «سوگند به خدا، چوپانی گوسفندان برایم از جنگیدن با برادران مسلمان محبوب‌تر است.»[۲] این کناره‌گیری، بازتابی از تعارض بین وفاداری به مشروعیت قانونی ـ عقلانی علی﵇ و احساسات مذهبی ناشی از حضور عایشه بود. کعب بن سور ازدی نیز که ابتدا قصد کناره‌گیری داشت، با مخالفت شدید هم‌قبیله‌ای‌هایش مواجه شد و سرانجام به اجبار به شورشیان پیوست.[۳] این تعارضات نشان می‌دهد که مشروعیت سنتی عایشه، اگرچه قدرتمند بود، نتوانست تمامی شکاف‌های فکری را پر کند. ازجمله افراد مطرح دیگر در این گروه ابوبکره ثقفی بود ـ که ابتدا قصد پیوستن به شورشیان را داشت ـ اما با شنیدن خبر فرماندهی عایشه، به قاعدین پیوست و گفت: «از پیامبرﷺ شنیدم که مردمی که امورشان به دست زنی باشد، رستگار نخواهند شد.»[۴] این واکنش، نشان‌دهنده تعارض بین مشروعیت سنتی عایشه و هنجارهای جنسیتی جامعه عرب بود. ازاین‌رو می‌توان گفت مطابق نظریهٔ وبر، مشروعیت سنتی تنها زمانی پایدار است که با ارزش‌های پذیرفته‌شده جامعه تا حدی همسو باشد.

معروف‌ترین شخصی که رویهٔ اعتزال و کناره گیری در پیش گرفت، احنف بن قیس بود که گرچه او را با پسوند تمیمی آورده‌اند، اما ابن‌خلدون او را از بنی‌سعد می‌داند.[۵] او به همراه شش هزار تن از قبایل تمیم و بنی‌سعد کناره

---

1. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p. 214.

۲. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۳۸.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۴۲۹.

۴. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۹۷.

۵. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۹۲.

گرفت[۱] و این در حالی بود که علی‌رغم سخن خود مبنی‌بر عدم جنگ با عایشه و همچنین عدم نقض بیعت با علی، در ایام کناره‌گیری در منطقهٔ جلحاء به نزد علی آمد و ایشان را میان دو چیز مخیر کرد که یا خود به همراه علی به جنگ بیاید و یا اینکه ده هزار شمشیرزن را از او بازدارد که علی دومی را انتخاب کرد.[۲] ظاهراً خود وی به علی و مردان قبیله‌اش به عایشه تمایل داشته اند.[۳] احتمالاً این گرایش نیز به واسطهٔ شاهد بودن بیعت طلحه و زبیر با علی بوده است که بنا به روایتی او در مدینه شخصاً عدم اجبار بیعت آنها را مشاهده کرده بود و حتی اندکی پیش از قتل عثمان با آنها صحبت کرده بود و ایشان از تمایل به علی دم زده بودند.[۴] همراهی مردان بنی‌سعد ـ قبیلهٔ خود وی به روایت ابن‌خلدون ـ با وی نیز خود علل دیگری داشت که بخشی از آن به تحرکات شورشیان بستگی داشت. بنی‌سعد اساساً عثمانی و می‌بایست متمایل به عایشه باشند.[۵] اما آنها بعد از اینکه عثمان بن حنیف به دست سران شورشی افتاد، افتاد، به همراه حرقوص بن زهیر و به فرماندهی حکیم بن جبله به جنگ با شورشیان پرداختند که همهٔ فرماندهان آنها ازجمله ابن‌جبله کشته شدند و تنها حرقوص توانست به میان قوم خود بگریزد و این امر باعث کشتار چندی از آنها توسط شورشیان شد که خواستار تحویل گرفتن حرقوص بودند و خشم آنها را به همراه قبایل عبدالقیس برانگیخت و آنها را به اعتزال و کناره‌گیری کشانید. احنف با شناخت روحیات قبیلهٔ خود و آشنایی با تمایلات آنها نسبت به خونخواهی عثمان از فرصت استفاده کرد و آنها را به کناره‌گیری ترغیب کرد. گرچه ابن‌خلدون معتقد بود او بعدها توسط امام علی به فرصت‌طلبی متهم شد؛[۶] اما این روایت نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اولاً با سایر روایات تاریخی در تناقض است و ثانیاً همچنان‌که گفته شد علی خود او را به کناره‌گیری تشویق کرد تا از همراهی قبیله‌اش با شورشیان جلوگیری کند. البته این احتمال وجود دارد که وی نیز مانند بسیاری دیگری از قاعدین دچار چالش ذهنی شده باشد؛ زیرا بنا به روایت‌های تاریخی، وی بعد از اینکه نظر مساعد طلحه و زبیر را نسبت به علی دریافت کرد، با ایشان بیعت کرد و حالا که با اندک زمانی فاصله شورش آنها را نسبت به علی می‌دید، دچار شبههٔ ذهنی شده بود و سعی می‌کرد تا علی‌رغم اینکه بیعت خود را نقض نکند با ام المؤمنین نیز وارد جنگ نشود.[۷]

گروه سوم، طرف‌داران علی، مشروعیت او را مبتنی‌بر بیعت عمومی می‌دانستند که مطابق نظریهٔ وبر، نمونه‌ای از مشروعیت قانونی ـ عقلانی است. بااین‌حال، نفوذ کمتر شیعیان در بصره ـ نسبت به کوفه ـ نشان می‌دهد که عایشه با

---

۱. عبدالحمید بن هبةالله ابی ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۹، ص۳۲۰.

۲. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۹۵؛ عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۸.

۳. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد، ص۲۴۶.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۴۲۲.

۵. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۳۳.

۶. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۹۲.

۷. همان، ص۵۸۸.

تکیه بر مشروعیت سنتی و کاریزماتیک، موفق‌تر عمل کرد.[۱] البته این بدان معنا نبود که حضرت در میان بصریان هیچ طرفداری نداشته است؛ زیرا گروه‌هایی از مردم بصره به واسطهٔ اختلافات قبیله‌ای و عده‌ای نیز به خاطر مسائل دیگر به ایشان پیوستند. ازجمله عده‌ای از قبایل طی بودند که در اطراف بصره سکونت داشتند و علی﵇ آنها را در ربذه پذیرفت و بعد از این از آنجا حرکت کرد. در بین راه گروه‌های دیگری از طی و بنی‌اسد و بعد از این نیز بنی‌بکربن وائل که احتمالاً همهٔ اینها در اطراف بصره سکونت داشتند، خواهان پیوستن به حضرت شدند که امام علی﵇ با این تعبیر که مهاجرین مرا بسنده‌اند، خواستار برجای خود ماندن آنها شد. منظور حضرت در اینجا از مهاجرین، قطعاً گروه‌هایی بوده است که ایشان را از مدینه همراهی کرده، و یا عده‌ای که از کوفه برای یاری ایشان مهاجرت کرده بودند می‌باشد؛ زیرا قطعاً مهاجرین به‌معنای خاص آن تعداد اندکی از یاران ایشان را تشکیل می‌دادند و حضرت نمی‌توانست بدان‌ها اتکا کند. نکتهٔ دیگر اینکه این قبایل احتمالاً همگی در اطراف بصره سکونت داشته‌اند که با جواب منفی حضرت برای همراهی ایشان مواجه می‌شوند، وگرنه قبایل بنی‌بکر بن وائل به جزء بنی‌قیس بن ثعلبه که به فرماندهی مالک بن مِسَمع شیبانی، عایشه را حمایت کردند و به علی﵇ پیوستند که شمار آنها سه هزار نفر بود. آنها توسط عمرو بن مرحوم عبدی و شفیق بن ثور سدوسی فرماندهی می‌شدند.[۲]

برخی قبایل بصره نیز ـ مانند عبدالقیس و بنی‌بکر بن وائل ـ به دلیل اختلافات قبیله‌ای با حامیان عایشه، به علی﵇ پیوستند. آنان پس از کشته شدن حکیم بن جبله (فرمانده خود در نبرد با شورشیان)، با پیوستن به سپاه علی﵇، نشان دادند که رقابت‌های قبیله‌ای می‌تواند بر موضع‌گیری‌های سیاسی تأثیر بگذارد.۳ این مسئله، تأییدی بر نظریهٔ وبر وبر است که مشروعیت سنتی ـ حتی در جوامع قبیله‌ای ـ می‌تواند تحت تأثیر رقابت‌های داخلی تضعیف شود.

نتیجه‌گیری

جنگ جمل به‌عنوان نخستین نبرد داخلی در تاریخ اسلام، نه‌تنها نقطهٔ عطفی در منازعات سیاسی ـ مذهبی صدر اسلام محسوب می‌شود، بلکه نمادی از تقابل گفتمان‌های مشروعیت در ساختار قدرت است. این مقاله با بهره‌گیری از نظریهٔ اقتدار ماکس وبر و تحلیل منابع دست اول تاریخی، نشان می‌دهد که حضور عایشه در جایگاه رهبری شورشیان، تأثیری تعیین‌کننده بر موضع‌گیری مردم بصره داشت. عایشه با ترکیب مشروعیت سنتی (به‌عنوان ام المؤمنین و دختر ابوبکر) و مشروعیت کاریزماتیک (با استفاده از سخنرانی‌های تحریک‌آمیز و شعار خونخواهی عثمان)، توانست بخش عمده‌ای از جامعه بصره را ـ علی‌رغم تنش‌های قبیله‌ای و مذهبی ـ به سوی خود جلب کند.

---

۱. احمد بن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۷۸.

۲. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۳۷.

۳. احمد بن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۷۸.

نخست، مشروعیت سنتی عایشه، ریشه در تقدس جایگاه او به‌عنوان همسر پیامبرﷺ و ارتباط با خلیفهٔ اول داشت. این جایگاه به او اجازه می‌داد تا اقدامات خود را در چارچوب «واجب شرعی» توجیه کند. به‌عنوان مثال، خطابه‌های او در مکه و بصره ـ با تأکید بر «شکستن حرمت ماه و مکان حرام» ـ مردم را متقاعد می‌کرد که قتل عثمان نقض آشکار ارزش‌های دینی است و مشارکت در جنگ جمل، تکلیفی الهی محسوب می‌شود. این استدلال‌ها، به‌ویژه در میان قبایلی مانند ازد و بنی‌ضبه که پیشینهٔ تعصبات دینی داشتند، با استقبال روبه‌رو شد. دوم، مشروعیت کاریزماتیک عایشه در توانایی او برای تحریک احساسات عمومی تجلی یافت. سخنرانی‌های او نشان می‌دهد که او می‌دانست چگونه از مفاهیم دینی و احساسی برای ایجاد همدلی بهره ببرد. این جذبهٔ کلامی، حتی گروه‌هایی را که پیش‌تر از عثمان حمایت نمی‌کردند، به صحنهٔ جنگ کشانید. بااین‌حال، این مشروعیت دوگانه با چالش‌های جدی روبه‌رو بود. نخست، نقض هنجارهای جنسیتی جامعهٔ عرب ـ با حضور یک زن به‌عنوان فرمانده جنگ ـ موجبات انتقاد حتی برخی هوادارانش را فراهم آورد. نمونهٔ بارز آن، اعتراض جاریة بن قدامه و ابوبکر ثقفی به او بود.

از سوی دیگر، مشروعیت قانونی ـ عقلانی امام علیؑ ـ مبتنی‌بر بیعت عمومی و ساختار اداری خلافت ـ اگرچه در نهایت پیروز میدان شد، اما نتوانست در جذب سریع بصریان موفق باشد. این امر نشان‌دهنده آن است که در جوامع با ساختارهای قبیله‌ای، مشروعیت کاریزماتیک و سنتی می‌تواند در کوتاه‌مدت اثرگذارتر باشد. حتی طرف‌داران علیؑ در بصره ـ مانند قبایل عبدالقیس و بنی‌بکر بن وائل ـ عمدتاً تحت تأثیر رقابت‌های قبیله‌ای با حامیان عایشه به او پیوستند، نه صرفاً وفاداری به مشروعیت قانونی ـ عقلانی.

منابع

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج البلاغه*، به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، بی‌نا، ۱۹۵۹م.

ابن‌اثیر، عزالدین علی، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸ق.

ابن‌اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.

ابن‌العبری، ابوالفرج، *تاریخ مختصر الدول*، ترجمهٔ محمدعلی تاج‌پور و حشمت‌الله ریاضی، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.

ابن‌العربی، محمد بن ابی‌بکر، *العواصم من القواصم*، تحقیق و تعلیق محب‌الدین الخطیب، الشارقه، دارالفتح للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۲۲ق.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *العبر*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.

ابن‌خیاط، خلیفه، *تاریخ خلیفه*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴م.

ابن‌عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، تحقیق محمد سعید العریان، بیروت، دارالفکر، ۱۳۷۲ق.

ابن‌کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، مرکز البحوث و الدراسات العربیة و الإسلامیة بدار هجر، ۱۴۱۷ق.

امیرارجمند، سعید، «بازخوانی جنگ جمل با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی»، ۱۳۹۵، *مطالعات اسلامی*، ش ۴۵، ص ۵۵ـ۷۸.

بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، بیروت، مؤسسهٔ مطبوعاتی الاعلمی، ۱۴۲۴ق.

جعفریان، رسول، *تاریخ سیاسی اسلام*، قم، انصاریان، ۱۳۸۰.

خمیس، عثمان بن محمد، *نگرشی نو به تاریخ اسلام* (ترجمه الحقبه من تاریخ). ترجمهٔ اسحاق بن عبدالله عیوضی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

ذهبی، شمس‌الدین، *تاریخ اسلام*، تحقیق عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.

طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، ۱۳۵۲.

مادلونگ، ویلفرد، *جانشینی حضرت محمد*ﷺ، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۵.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الجمل*، قم، مکتب اعلام الاسلامی، ۱۴۱۶ق.

مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، تهران، کتابفروشی، ۱۹۶۲م.

یعقوبی، احمد بن واضح، *تاریخ الیعقوبی*، دار صادر، ۱۳۷۹ق.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992.

Kennedy, Hugh, *The Great Arab Conquests*, Cambridge, Da Capo Press, 2007.

Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1978.

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh **2026, Vol. 23, No.1, p 23-42**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/tarikh.2025.5002342

20.1001.1.24234028.1405.23.1.2.6

A Comparative Study of the Three Battles of Imam Ali's Era in Relation to the Politics and Ideas of the First Three Caliphs

✍ **Seyed Mohsen Sharifi** / Assistant Professor of History, Department of Islamic Studies, University of Qom
mohsen.sharifi@qom.ac.ir

Shokrallah Khakrand / Associate Professor of History, Department of History, Shiraz University
khakrand@shirazu.ac.ir

Received: 2025/07/27 - **Accepted**: 2025/12/02

Abstract

This study examines the role of the intellectual and governmental legacy of the first caliphs in the emergence of the three battles of Imam Ali's era. The main hypothesis of this research is based on the idea that there are many similarities in thought and practice between the opponents in the three battles of Jamal (the Camel), Siffin, and Nahrawan and the first three caliphs, such that each of these three battles can be seen as a manifestation and outcome of the thoughts and conduct of the first three caliphs.

The Battle of the Camel, because of the breaking of allegiance, excessive demands, and the harsh and un-Islamic behavior of the people of Jamal toward Muslims, especially in the city of Basra, corresponds closely to the breaking of allegiance to Imam Ali by the first caliph. In the same way, Abu Bakr, out of excessive ambition, ignored the Ghadir pledge and took the seat of the caliphate at Saqifa, and in dealing with his opponents he went beyond the limits of violence and injustice. The behavior and thought of the Khawarij before and during the Battle of Nahrawan correspond closely to the ideas of the second caliph. Excessive violence, misunderstanding, subjective interpretation of religion, and excommunicating others are all seen in the conduct of the Khawarij and Umar. Moreover, the idealization of the second caliph's rule among the Khawarij indicates their influence from his ideas. The Battle of Siffin was also the result of Mu'awiya's and the Umayyad party's greed, a government founded on forgery and lies, and in rebellion and permissiveness they resembled the third caliph, since Uthman too acted in this manner in attaining and preserving the caliphate.

Keywords: comparative study, the three battles, Imam Ali's era, politics, ideas, the first three caliphs.

تاریخ اسلام در آینه پژوهش ـــــــــــــــسال بیست و سوم، شماره اول، پیاپی ۶۰، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۲۳ـ۴۲
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/tarikh.2025.5002342
dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.2.6

تطبیق جنگ‌های سه‌گانه دورهٔ امام علی﵇ بر سیاست و تفکرات سه خلیفهٔ نخست

✍ **سیدمحسن شریفی** / استادیار تاریخ، گروه معارف اسلامی دانشگاه قم mohsen.sharifi@qom.ac.ir
شکرالله خاکرند / دانشیار تاریخ، بخش تاریخ دانشگاه شیراز khakrand@shirazu.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۱

چکیده

بررسی نقش میراث فکری و حکومتی خلفای نخستین در بروز جنگ‌های سه‌گانهٔ دوره امام علی﵇ موضوع این تحقیق است. فرضیهٔ اصلی این تحقیق بر این مطلب استوار است که میان معارضان سه جنگ جمل، صفین و نهروان با سه خلیفهٔ نخست مشابهت‌های فکری و عملی بسیاری دیده می‌شود، به‌طوری‌که می‌توان هر یک از این سه جنگ را نمود و برون‌دادی از تفکرات و رفتارهای سه خلیفهٔ نخست دانست. جنگ جمل به خاطر بیعت‌شکنی و زیاده‌خواهی و رفتارهای خشن و غیراسلامی اهل جمل با مسلمانان، به‌ویژه در شهر بصره تطابق زیادی به بیعت‌شکنی خلیفهٔ اول با امیرمؤمنان علی﵇ دارد. چنان‌که ابوبکر نیز از سر زیاده‌خواهی بیعت غدیر را نادیده انگاشت و در سقیفه بر کرسی خلافت تکیه زد و در رفتار با مخالفان خود خشونت و بی‌عدالتی را از حد گذراند. رفتار و اندیشهٔ خوارج در پیش و حین جنگ نهروان بر تفکرات خلیفهٔ دوم انطباق زیادی دارد، خشونت افراطی، کج‌فهمی و برداشت سلیقه‌ای از دین و تکفیر دیگران در رفتارهای خوارج و عمر دیده می‌شود، افزون بر این ایدئال بودن حاکمیت خلیفهٔ دوم نزد خوارج نشان از تأثیرپذیری از تفکرات او دارد. جنگ صفین نیز از سر زیاده‌خواهی معاویه و حزب اموی بود که حکومتی بر پایهٔ جعل و دروغ بنیان نهاده بود و در سرکشی و اباحه‌گری همچون خلیفهٔ سوم بود که عثمان نیز در دستیابی به خلافت و حفظ آن همین‌گونه عمل کرد.

کلیدواژه‌ها: بررسی تطبیقی، جنگ‌های سه‌گانه، دوره امام علی﵇، سیاست، تفکرات، سه خلیفهٔ نخست.

مقدمه

در نظام اجتماعی که برخاسته از دیانت است، هرگونه خلل و نقصی که در بخش‌های نظام رخ دهد، می‌تواند نشانی از اختلال در دیانت یا نگرش نادرست به دین تفسیر شود. همچنین با توجه به رهیافت جامعه‌شناسی دینی، هیچ نظریه‌ای به‌اندازه عقب‌ماندگی فرهنگی سبب کج‌روی و انحراف نیست،[۱] با این توصیف دور از ذهن نیست که دگرگونی‌های پیش‌آمده در جامعهٔ اسلامی پس از عصر نبوی نیز به همین منوال باشد.

توضیح آنکه جامعهٔ عرب با بعثت رسول خداﷺ در مدتی کوتاه از بدترین و زشت‌ترین شیوه زندگی به متعالی‌ترین شیوه آن نزدیک شد[۲] و در همین زمان اندک، دگرگونی‌های فاحشی را تجربه کرد. به‌طوری‌که قوانین و احکام اسلامی بر این جامعه حاکم شد و باورهای دینی و اندیشهٔ شریعت جایگزین عقاید خرافی و نادرست جاهلی گردید. البته تمام آنچه مقصود آن حضرت بود محقق نشد؛ چراکه ماهیت تحولات اجتماعی به‌گونه‌ای است که زمان‌بر بوده و به‌طور طبیعی نیاز به زمان بیشتری داشت.

راهکار امامت برای حرکت امت در مسیری که رسول خداﷺ ترسیم کرده به همین جهت بود، اما چیزی نگذشت که پس از پیامبرﷺ و بر پا شدن خلافت جامعه از مسیر ترسیم‌شده در دورهٔ نبوی انحراف پیدا کرد. به‌گونه‌ای‌که این کجروی و دنیاخواهی بر تمامی زوایای زندگی مسلمانان و جامعهٔ اسلامی سایه افکند. جهاد، ایثار و ازخودگذشتگی و تحمل سختی‌های طاقت‌فرسا که پیش‌تر در جهت تقرب به خدا و کمال تفسیر می‌شد، اینک راهی برای دستیابی به غنیمت بیشتر و حتی بیرون راندن حریف از میدان رقابت به کار گرفته می‌شد.

پایهٔ تغییرات در ابتدا ظاهراً سیاسی و به خاطر بحث جانشینی رسول خداﷺ بود، اما در ادامه و پس از استقرار خلافت، تغییرات به عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی رسید و موجب تغییرات فاحش در جامعهٔ اسلامی گردید. به‌گونه‌ای‌که جامعهٔ اسلامی در عرصهٔ اجتماعی بیشترین تغییرات را تجربه کرد و جریان‌های فکری، و فرهنگی پدید آمد که پیش از این سابقه‌ای نداشت.[۳] بی‌شک نقش باورها و اعتقادات این گروه‌ها و جریان‌ها در اقدامات سیاسی تأثیر داشته و نوعی اختلاف نظری میان قرائت آنها از دین با قرائت دورهٔ نبوی وجود دارد. با این نگاه می‌بینیم عرصه‌های اجتماعی اسلام نیز از این جریان بی‌نصیب نماند.

دوران خلافت امام علی﵇ عرصه‌ای برای تقابل علنی و عریان میان تفکر امام با جریان‌های نوظهور و بدعت‌گونه دوران نخستین می‌باشد. جریانی که با اصول اساسی اسلام که در نظر امام بود، مغایرت جدی داشت.

---

۱. علی قائمی، آسیب‌ها و عوارض اجتماعی؛ ریشه‌یابی، پیشگیری، درمان، ص۱۷۷.

۲. نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۶.

۳. محمدتقی مصباح یزدی، در پرتو ولایت، ص۹۵.

این جریان‌ها را محققان و اندیشمندان با عناوین مختلف همچون جریان واقعِ انحرافی و جریان واقعِ اصلاحی[۱] یا جریان تفرقه و فساد[۲] و همچنین جریان فرهنگ شیعی و جریان فرهنگ‌های غیرولایی[۳] یاد می‌کنند.

با این توضیح می‌توان سه جریان سیاسی ساختارشکن و ستیزه‌جوی این دوره شامل ناکثین، قاسطین و مارقین را برآمده از بینش و تفکر سه خلیفهٔ نخست دانست که هر یک با تکیه بر اندیشهٔ خود توانست در صف معارضان امام علی‌ؑ قرار گیرد، به‌طوری‌که سه جنگ جمل، صفین و نهروان تجلی افکار، اندیشه و رفتار سه خلیفهٔ نخست در جامعهٔ اسلامی دوره امام‌ؑ قلمداد شود. امام علی‌ؑ نیز از این حقیقت سهمگین پرده برداشته و وجود جنگ‌های دورهٔ خویش را وجود افکار و اندیشه‌های نادرست دانسته و می‌فرماید: «امروز با پیدایش زنگارها در دین، کژی‌ها و نفوذ شبهه‌ها در افکار، تفسیر و تأویل دروغین در دین، با برادران مسلمان خود به جنگ خونین کشانده شدیم.»[۴]

هدف از این پژوهش تلاشی برای بیان دقیق تأثیرگذاری اندیشه و رفتار خلفا بر جریان‌های ناهمسو با مکتب علوی می‌باشد. این پژوهش از گونهٔ تحقیقات تاریخی است که بر اساس سیره و تاریخ انجام می‌شود و به مسائل جریان‌شناسی و شناخت جامعه نیز نظر دارد. برای نیل به این مقصود نیاز به روش توصیفی همراه با تحلیل محتوایی متون می‌باشد.

۱. مبانی نظری

دکتر شریعتی که بیشتر یک جامعه‌شناس تاریخی است تا یک فیلسوف تاریخ،[۵] معتقد است که برای شناخت وقایع و جریانات تاریخی که ریشهٔ فکری و فرهنگی دارند، حتماً باید منشأ و ریشه‌های آن شناخته شود تا تحلیل درست از آن جریان به دست آید.[۶] جامعه‌شناس شهیر گی‌روشه نیز خصوصیات اصلی تغییر اجتماعی را تغییری کلی در سازمان اجتماعی به‌صورت استوار و مدام و در یک دوره زمانی برشمرده است.[۷] پس می‌توان گفت تغییرات اجتماعی اجتماعی شامل تبدیل و دگرگونی رخداده در یک زمان خاص و در یک جامعهٔ مشخص می‌باشد که باعث تغییر در اصول زندگی اجتماعی شده است.

---

۱. محمدرضا حکیمی، امام در عینیت جامعه، ص۱۶.
۲. رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام؛ تاریخ خلفا، ص۳۳.
۳. شکرالله خاکرند، سیر تمدن اسلامی، ص۲۴۳.
۴. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲۲.
۵. مجید کافی، جامعه‌شناسی تاریخی، ص۳۹۸.
۶. علی شریعتی، مجموعه آثار؛ بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، ج۲۷، ص۶.
۷. گی‌روشه، تغییرات اجتماعی، ص۲۷-۳۰.

این عوامل مختلف در تحولات جامعه نقش دارند و چنان‌که جامعه‌شناسان معتقدند نارسایی‌های فرهنگی تأثیرات زیادی بر دگرگونی جامعه خواهند داشت[۱] و اگر بپذیریم جامعه و محیط در پرورش افراد نادرست نقش محیط و جامعه وقوع انحراف نیز اهمیت زیادی پیدا می‌کند.[۳] از دید جامعه‌شناسی دینی نیز تأثیرات عوامل فرهنگی در آسیب‌های اجتماعی عمیق‌تر می‌باشند.

با توجه به اینکه هر کنشی دارای مشخصه‌ها و نمودهایی می‌باشد و مشخصه‌های کنش نیز می‌تواند با تأثیرات و محرک‌های بیرونی یا درونی همراه باشد.[۴] شناخت جریان‌ها در بازشناسی تاریخ و بازسازی دورهٔ خاصی از آن نقش خواهد داشت. به‌طوری‌که شناسایی رفتارهای فرهنگی، اجتماعی و کشف رابطهٔ آنها با پشتوانه‌های ایدئولوژیکی‌شان در بستر زمان ممکن خواهد بود.[۵] در همین راستا نمودهای تاریخی جریان‌ها باید مورد بررسی قرار قرار گیرد؛ چراکه نمودها چگونگی تحقق یک کنش یا شرایطی است که کنش و ظهور در آن حاصل می‌شود.[۶] از سویی اندیشهٔ بشر تا زمانی که از ساحت ذهن به ساحت دل منتقل نشود و در کنش‌ها و واکنش‌های فردی و اجتماعی تجلی نیابد، به یک جریان اجتماعی و اثرگذار مبدل نمی‌شود.[۷] پس واضح است که حوادث و وقایع سیاسی سیاسی که توسط جریان‌ها صورت می‌گیرد مبتنی‌بر داشته‌های فکری و فرهنگی است که با پشتوانه‌ای ذهنی و اندیشه‌ای همراه خواهد بود و قطعاً چنین جریان‌هایی نمود و تأثیرگذاری بیشتری خواهند داشت.

با این بیان، برداشت صحیح از جامعهٔ اسلامی مقارن خلافت امام علی‌ؑ و ظهور جریان‌های معارض و مخالف در چنین جامعه‌ای نیازمند شناخت و درک درست از تأثیرپذیری آنان از تفکر و اندیشهٔ جامعهٔ اسلامی این عصر می‌باشد.

۲. طرح نظریه

در پژوهشی که بر اساس سنخ‌شناسی رفتار سیاسی مخالفان امام علی‌ؑ در دوران خلافت بر روی ۲۹۶ نفر از مخالفان صورت گرفته، مشخص شده است که بیشترین گروه مخالفان امام‌ؑ در دستهٔ مخالفت تداومی قرار داشته که از ابتدا با امام‌ؑ مخالف بودند.[۸] اگرچه این پژوهش با معیار رفتار سیاسی صورت گرفته، اما نتیجهٔ آن از این

---

۱. سیف‌الله سیف اللهی، جامعه‌شناسی اصول مبانی و مسائل اجتماعی، ص۲۲۴.
۲. مجید مساواتی، دیدگاه‌های جامعه‌شناسی درباره تغییرات اجتماعی، ص۱۷۶.
۳. داور شیخاوندی، آسیب‌شناسی اجتماعی، ص۲۴.
۴. محمدعابد جابری، عقل سیاسی در اسلام، ص۷.
۵. جواد سلیمانی امیری، جریان‌شناسی فکری سیاسی صدر اسلام، ص۱۸.
۶. محمدعابد جابری، عقل سیاسی در اسلام، ص۷.
۷. جواد سلیمانی امیری، جریان‌شناسی فکری سیاسی صدر اسلام، ص۱۸.
۸. شهلا بختیاری و همکاران، «سنخ‌شناسی رفتار سیاسی مخالفان امام علی‌ؑ در دوره خلافت»، ص۲۲.

جهت مهم است که این افراد از همان ابتدا با شناختی که از امام﵇ داشتند، نظر مساعدی برای حکومت و خلافت آن حضرت نداشتند. با این توصیف، به نظر می‌رسد جریان‌های فکری و فرهنگی موجود در عصر خلافت امام علی﵇ را باید در پس حوادث سیاسی و درگیری‌های نظامی جست‌وجو کرد؛ چراکه هر جنگی در درون خود یک نبرد ایدئولوژیکی و فکری به همراه دارد. درواقع جریان‌های سیاسی و نظامی برآمده از تفکر درونی است که باید شناسایی شوند.

از سویی تأثیر رفتار حاکمان بر جامعه امری مسلم و اثبات‌شده است و هر یک از سه خلیفهٔ نخست نیز دارای تفکر و رفتاری خاص بودند که تأثیر آن در جامعهٔ اسلامی قابل رؤیت و اثبات‌شده است. با بررسی جنگ‌های سه‌گانه جمل، صفین و نهروان و رفتار ستیزه‌جویانه آنان در برابر امیرمؤمنان می‌توان مشابهت‌های زیادی از تفکرات سه خلیفهٔ نخست را در این مخالفان دید.

امام علی﵇ بارها این سخن را تکرار کرده بود که من مأمور به جنگ با سه گروه ناکثین، قاسطین و مارقین شده‌ام: «امرت قتال الناکثین و القاسطین و المارقین.»[۱] شاید بتوان از این تعبیر امام﵇ استفاده کرد که آن حضرت در مواجهه با هر جریانی به فضای فکری و عقبهٔ آن جریان هم توجه داشته است.

بازخوانی تأثیر اندیشه‌ها و رفتار خلفای سه‌گانه (ابوبکر، عمر و عثمان) بر ساختار خلافت و زمینه‌سازی جنگ می‌تواند دیدگاهی عمیق‌تر نسبت به تحولات سیاسی و اجتماعی در پدید آمدن جنگ‌های داخلی صدر اسلام ارائه دهد.

نظریهٔ این تحقیق بر این مطلب استوار است که میان معارضان سه جنگ جمل، صفین و نهروان با سه خلیفهٔ نخست مشابهت‌های فکری و عملی بسیاری دیده می‌شود، به‌طوری‌که می‌توان هر یک از این سه جنگ را نمود و برون‌دادی از تفکرات و رفتارهای سه خلیفهٔ نخست دانست. در ادامه به طرح تطبیق اندیشه و رفتار خلفای سه‌گانه با سه جنگ دوره خلافت امام علی﵇ توجه شده و تلاش می‌شود مشابهت‌های میان آنان کشف و ارائه شود.

۳. نقش خلافت در دگرگونی‌های پس از عصر رسالت

خلافت نخستین از دیدگاه تبارشناسی آمیزه‌ای از تنازع عصبیت‌ها و اراده‌های معطوف به قدرت است که در قالب تقابل‌های انصار و مهاجران در مدینه شکل گرفت.[۲] در این دوره مهم‌ترین سؤال این بود که خلیفه کیست و کار او چیست، درحالی‌که افراد جامعه هنوز در اعتقادات مربوط به امامت جامعه شدیداً متفاوت بودند.[۳]

---

۱. ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی، الغارات، ج۲، ص۶۷۹؛ احمد ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ج۲، ص۵۵۰.

۲. داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، ص۱۵۵.

۳. آن کاترین سواین فورد لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ص۵۷.

آنچه سبب شد در سقیفه ابوبکر به‌عنوان جانشین رسول خداﷺ انتخاب شود، معیارهای غیردینی همچون سن و قبیله بود. به همین جهت تمام تحولات منتهی به بیعت ابوبکر به‌عنوان خلیفهٔ پیامبر، نه عقیدهٔ اسلامی، بلکه منطق قبیله بود. انصار نیز در چارچوب منطق قبیله در جست‌وجوی امیری از خود بودند. صحابه رسول خداﷺ به اقتضای وجدان ناخودآگاه قبیله در وضعیتی قرار داشتند که در تصمیمات خود نصوص و احادیث برجامانده از پیامبرﷺ را بر مبنای قبیله و روابط قدرت مکنون در قبیله گزینش و تفسیر می‌کردند.[۱]

درباره نحوه انتخاب و شرایط خلیفه هیچ سخن روشن و محکمی از سوی کسی ابراز نشد و روایات جعلی برای اثبات حقانیت ابوبکر بعدها ساخته شد. آنچه در کتاب‌های فقهی و کلامی قرن سوم به این سو آمده حاصل دو تا سه قرن تجربه درباره خلافت است.[۲] آن‌گونه که مستشرقان نیز پی برده‌اند، کلمهٔ خلیفه و یا نهاد خلافت هیچ مبنای قرآنی ندارد، بلکه از کاربرد آن در امور دنیوی در آن زمان گرفته شده است.[۳]

منابع متفق هستند که یک روز پس از ماجرای سقیفه ابوبکر در مسجد بر منبر نشست و در خطبهٔ خود اذعان کرد: «درحالی‌که بهترین شما نیستم، بر شما ولایت یافتم.»[۴] اگرچه اهل‌سنت این سخن را بر فروتنی و تواضع ابوبکر حمل کرده‌اند، اما آنچنان‌که شیعیان نیز معتقدند، این سخنان اقراری به عدم صلاحیت او تلقی می‌شود. به‌ویژه که امام علی‌ؑ در خطبهٔ مشهور خود به شقشقیه که در آن عملکردهای دوران خلفا را نقد می‌کند و اصل خلافت هر یک از آنان را زیرسؤال می‌برد. درباره ابوبکر می‌فرماید: «به خدا سوگند! او (ابوبکر) ردای خلافت را بر تن کرد؛ درحالی‌که خوب می‌دانست من در گردش حکومت اسلامی، چون محور سنگ آسیابم.»[۵] امامؑ در این خطبه خلافت را به لباسی تشبیه کرده که ابوبکر با آگاهی از اینکه برازنده‌اش نیست آن را بر تن کرده است. اقرار ابوبکر نیز نشان‌دهنده نادرست بودن اقدام اوست.

شگفت اینکه ابوبکر در این خطابه به تبعیت خود از شیطان اعتراف کرده و می‌گوید: «و بدانید که مرا شیطانی است که گاه بر من چیره می‌شود و هر گاه دیدید که خشمگین هستم از من دوری کنید تا در ظاهر و باطن شما تأثیری نگذارم.»[۶] این سخنان که در نخستین خطابهٔ ابوبکر بیان شده و به‌صراحت تبعیت او از شیطان را به مسلمانان گوشزد می‌کند و امکان انحراف او از مسیر حقیقی اسلام را به حالت هشدار بیان می‌کند، حائز توجه است.

---

۱. شکرالله خاکرند، سیر تمدن اسلامی، ص۱۹۷.

۲. رسول جعفریان، تاریخ تحول دولت و خلافت، ص۸۱ و ۸۹.

۳. آن کاترین سواین فورد لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ص۵۶.

۴ عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۲، ص۶۶۱؛ احمد بن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۲۷.

۵. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳.

۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۳، ص۲۲۴؛ محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج۳، ص۱۵۹.

به‌ویژه که در آیات قرآن کریم تصریح شده شیطان جز بر پیروان خود تسلط و غلبه‌ای ندارد[۱] و تنها بر کسانی مسلط می‌شود که شیطان را دوست بدارند.[۲] برخی معتقدند توجه ابوبکر به این آیهٔ قرآن «پیرامون هر پیامبری شیاطین از انس و جن هستند که با وی به دشمنی برمی‌خیزند: "وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوحي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورا"»،[۳] ابوبکر را از توجه به آیات دیگر بازداشته و او درصدد بوده که خود را در مرتبهٔ رسول خداﷺ قرار دهد،[۴] اما پذیرش این سخن بسیار دور از ذهن است، چون به نظر می‌رسد خلیفهٔ جدید تنها تنها درصدد توجیه اقدامات آینده خود بود. او تلاش می‌کرد نگاه مردم به خلافت نوپدید را به مسیری که دوست داشت سوق دهد. به‌این‌معنا که مردم نباید انتظار داشته باشند، خلیفهٔ رسول خداﷺ در تمام شئون و مراتب و اعمال همچون آن حضرت باشد. به‌ویژه که در نگاه جدید که بر اساس جایگاه خلافت ایجاد شده بود، لازم نبود خلیفه از تمام مسلمانان برتر باشد. ابوبکر در سخنان خود گفته بود که عمر قوی‌تر از من است و سالم مولای حذیفه از من باتقواتر می‌باشد.[۵] بااین‌حال عجیب است که اصرار داشت تا حکومت را خود در دست داشته باشد. منابع تاریخی درباره خلیفهٔ دوم نیز می‌نویسند: وقتی که عمر بن خطاب به خلافت رسید، به منبر رفت و در نخستین سخنرانی خود از تندخویی، بخل و ناتوانی خود سخن گفت.[۶]

با توجه به آنچه گفته شد، روشن شد که مردم نباید از خلافت و مسند جدیدی که در جامعهٔ اسلامی پدید آمده توقع والایی داشته باشند. به بیان دیگر، باید سطح توقع خود را از خلیفه کاهش دهند و او را با رسول خداﷺ قیاس نکنند. پذیرش این مطلب توسط جامعهٔ اسلامی سبب می‌شد خلیفهٔ مسلمانان در ادامه به خاطر انجام کارهای خشونت‌بار و یا برخی رفتارهای خلاف عرف اسلامی مورد نکوهش و ملامت قرار نگیرد.

تحول‌های خلافت از زمان ابوبکر تا عثمان، حلقه‌ای از نظم و بی‌نظمی را طی کرد و بی‌قراری‌های واپسین سال‌های خلافت عثمان، زاده همان نظم و سیاستی بود که در خلافت‌های پیشین طراحی و سویه‌سازی شده بود و البته نتیجهٔ منطقی آن سیاست‌ها نیز بود.[۷]

امام علیؑ نیز هشدار می‌دهد که این فتنه‌ها بیش از همه خاستگاه فکری و اندیشه‌ای دارند و از حقیقتی سهمگین پرده برداشته و وجود جنگ‌های دوره خویش را وجود افکار و اندیشه‌های نادرست دانسته و می‌فرماید:

---

۱. حجر: ۴۲.
۲. نحل: ۹۹.
۳. انعام: ۱۱۲.
۴. یوسف غلامی، پس از غروب، ص۲۱۳.
۵. عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبیین، ج۳، ص۱۰۳.
۶. محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج۳، ص۲۰۸.
۷. داود فیرحی، دولت در اسلام، ص۱۸۸.

«امروز با پیدایش زنگارها در دین، کژی‌ها و نفوذ شبهه‌ها در افکار، تفسیر و تأویل دروغین در دین، با برادران مسلمان خود به جنگ خونین کشانده شدیم.»[۱] در این بیان امامؑ به صراحت مخالفت‌ها و جنگ‌های خونین دورهٔ خود را محصول کژاندیشی دینی و یا همان جریان‌های فکری نادرست دانسته است که در دورهٔ پس از پیامبرﷺ پدید آمده‌اند.

۴. تطبیق (تشابه) اندیشه و رفتار اهل جمل با خلیفهٔ اول

بازخوانی تأثیر اندیشه‌ها و رفتار ابوبکر بر ساختار خلافت و زمینه‌سازی جنگ جمل نیازمند بررسی و تطبیق تفکر اهل جمل با فکر خلیفهٔ اول می‌باشد. ازاین‌رو در این بخش تلاش می‌شود، شواهد الگوگیری اهل جمل از اندیشه و رفتار خلیفهٔ اول تبیین گردد.

رویداد جنگ جمل در سال ۳۶ هجری، یکی از مهم‌ترین منازعات سیاسی و نظامی در تاریخ اسلام است که به‌عنوان نخستین جنگ در دوران خلافت امام علیؑ توسط طلحه، زبیر و عایشه به راه انداخته شد و امامؑ از آنها با عنوان ناکثین یاد کرد.[۲]

ناکثین برایندی از تفکر خلیفهٔ اول و در پی تسلط بر قدرت و منصب خلافت بود که در حوزهٔ اندیشه نیز بر افکار ابوبکر توجه داشت. بررسی شواهد نشان می‌دهد که اهل جمل در رفتارها و استدلال‌های خود، به‌طور غیرمستقیم یا مستقیم از الگوهای عملی و فکری دوران خلافت ابوبکر الهام گرفته‌اند.

درواقع اولین مخالفان امام کسانی بودند که با هدف دستیابی به موفقیت‌های اجتماعی و حکومتی با امام بیعت کردند. آنان در زمانی که همه با حضرت علیؑ بیعت می‌کردند، خود نیز پیشگام در امر بیعت شدند. اگرچه بعدها اعلام کردند، این بیعت را بر اثر فشار و تحمیل انجام دادند،[۳] اما همگان می‌دانستند که این توجیهی است برای اقدامی که پیش‌تر انجام دادند. مانند ابوبکر که در غدیر خم در زمرهٔ نخستین بیعت‌کنندگان بود،[۴] اما در سقیفه برای دستیابی به خلافت تلاش کرد.

معارضان در جمل، به‌ویژه طلحه و زبیر ابتدا با امام علیؑ بیعت کردند، اما بعداً پیمان شکستند. در این مورد مشابهت بسیاری با رفتار ابوبکر داشتند؛ زیرا او نیز بر خلاف بیعت در غدیر و وصایت پیامبرﷺ درباره امامت حضرت علیؑ به مخالفت و بیعت‌شکنی پرداخته بود. از این جهت می‌توان گفت ناکثین نیز در رسیدن به خلافت سعی

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲۲.
۲. نهج البلاغه، خطبه‌های ۲۲، ۱۶۹ و ۱۷۲.
۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۴، ص۴۵۵.
۴. احمد بن حنبل، مسند احمد، ج۴، ص۲۸۱.

کردند، شیوهٔ ابوبکر را پیش بگیرند. آنان راهی را در پیش گرفتند که ابوبکر پیش از این پیموده بود، اگرچه در رسیدن به خلافت ناکام ماندند.

ابوبکر پس از رحلت پیامبرﷺ بدون مشورت با تمامی صحابه و تنها با موافقت یک گروه محدود در مدینه (اهل سقیفه) خلیفه شد. این امر با اعتراض جدی همراه بود، ولی طرف‌داران خلافت به‌عنوان یک ضرورت عملی و سیاسی این اقدام را توجیه کردند.[۱]

در جنگ جمل، عایشه همسر پیامبرﷺ در کنار طلحه و زبیر به‌عنوان صحابهٔ رسول خدا نقش محوری و رهبری داشتند، به‌طوری‌که عایشه به‌عنوان نماد مشروعیت‌بخشی به قیام علیه امام علی‌ؑ عمل کرد، مشابه نقشی که ابوبکر به‌عنوان نخستین خلیفه پس از پیامبرﷺ داشت و با کمک برخی صحابه توانست به قدرت برسد. معارضان جنگ جمل نیز به دنبال تبعیت از اقدام ابوبکر و یارانش بودند. در توضیح باید گفت که ابوبکر به‌عنوان صحابی نزدیک و پدر همسر پیامبر و عایشه به‌عنوان همسر پیامبر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند که به آنها اعتبار دینی و اجتماعی می‌داد. ازاین‌رو ابوبکر در سقیفه با تکیه بر سابقه و جایگاهش حمایت صحابه را به دست آورد و عایشه در جنگ جمل با استفاده از جایگاهش به‌عنوان ام‌المؤمنین توانست مورد توجه گروه‌های معارض قرار گیرد. آنها در مقاطع حساس تاریخی به دنبال تأثیرگذاری بر مسیر رهبری جامعهٔ اسلامی بودند. بدین‌گونه که ابوبکر با تلاش برای رسیدن به خلافت به دنبال تثبیت نظام سیاسی پس از پیامبرﷺ بود و عایشه با قیام علیه امام علی‌ؑ به دنبال تغییر خلافت به گمان خویش بود و تمام توان خود را به کار گرفت تا خلافت را به هم‌قبیله‌ای‌اش طلحه بن عبیدالله پسرعموی پدرش برگرداند.[۲] افزون بر این، عایشه و ابوبکر هر دو از خاستگاه خصلت‌های نفسانی حسادت به امام علی‌ؑ برخوردار بودند که در چگونگی مواجهه آنان با امام‌ؑ در مقاطع مختلف ظهور و بروز داشته است.[۳]

اهل جمل نیز بهانه‌هایی را برای اقدام خود مطرح می‌کردند، اما آنان در عمل به دنبال برکناری امام علی‌ؑ و تصاحب خلافت بودند، با این استدلال که عدم اصلاح وضعیت موجود، فتنه و فساد را در امت اسلامی افزایش می‌دهد که این رویکرد، شباهت بسیاری به ضرورت سیاسی طرح‌شده در دوران آغازین خلافت ابوبکر دارد و همراهی عایشه دختر ابوبکر می‌توانست توجیه‌گر اقدام آنان در این زمینه باشد که البته با شکست در جمل از رسیدن به هدف بازماند. به‌ویژه که می‌دانیم طلحه و زبیر از امام علی‌ؑ امارت کوفه و بصره را خواسته بودند و امام‌ؑ امارت این دو را همانند امارت معاویه می‌دانست و با همین جهت با خواسته آنان مخالفت کرد.[۴]

---

۱. عبدالحمید بن هبةالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۲، ص۵، ۲۸ و ۶۷.

۲. سیدمرتضی عسگری، أحادیث أم‌المؤمنین عایشه، ص۱۱۸.

۳. سیدمرتضی عسگری، عایشه در دوران امیرمؤمنان‌ؑ، ص ۱۴۷.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۴، ص۴۳۸.

باید توجه داشت که با خلافت شخصی از ضعیف‌ترین قبائل قریش (ابوبکر) که با غلبه قدرت را به دست آورده بود، قبایل و افراد دیگری از قریش که خود را همانند ابوبکر می‌دانستند، قبایل خود را محق و سزاوار این مقام می‌پنداشتند. از طرفی اختلاف بر سر نامزدی خلافت در سقیفه نیز درستی این اندیشه را برای آنان ثابت کرده بود.[۱] این موارد برای اهل جمل، به‌ویژه طلحه و زبیر که سابقهٔ درخشانی در عهد نبوی داشتند و هر دو از قریش محسوب می‌شدند، این تلقی را ایجاد کرده بود که می‌توانند در قد و قامت خلافت ظاهر شوند و تلاش آنان برای رسیدن به این منصب نیز می‌تواند توجیه دینی داشته باشد، حتی اگر به‌ظاهر درست جلوه ندهد؛ زیرا آنان خود را محق مقام خلافت می‌دانستند، بی‌تردید حضور آنان در شورای خلافت عمر نیز در رسیدن به این باور مؤثر بوده است.

ابوبکر، در ابتدای خلافت در برخورد با اهل ردّه که توجیه دینی نیز داشت، به سخت‌ترین و شدیدترین شیوه دست زد. نامه تند و آتشین ابوبکر به آنان مبنی‌بر آنکه هر کس دعوت الهی را نپذیرد، فرستاده دستور دارد با او بجنگد و بر هر کس دست یافت، به بدترین شکل بکُشد و او را بسوزاند و زنان و کودکانش را به اسیری بگیرد، در تاریخ ثبت شده است.[۲] این دستورات خلیفه بارها توسط نیروهای اعزامی او به اجرا درآمد و خالد، مردان بنی‌سلیم را درون اصطبل‌هایی آتش زد. فجایع صورت‌گرفته در این جریان به قدری سخت و تکان‌دهنده بود که این عمل مورد اعتراض برخی از یاران دیرین ابوبکر همچون عمر واقع شد.[۳]

اهل جمل نیز با ایجاد شورش در بصره، به قتل، جنایت و ناآرام کردن شهر پرداختند. آنها ۶۰ نفر از نگهبانان بیت‌المال را سر بریدند، حاکم منصوب امام‌ؑ را در حد مرگ شکنجه کردند و حدود ۵۰۰ نفر از قبیلهٔ عبدالقیس را کشتند.[۴] اهل جمل در ابتدای ورود به بصره و پس از جنگ، مختصری با حاکم منصوب از سوی امام علی‌ؑ توافق کردند، صلحی میان آنان با حاکم بصره برقرار شود، اما شگفت آنکه آنان صلح را شکسته و وارد ارگ حکومتی شده و تمام بیت‌المال را تصرف کردند.[۵]

امام علی‌ؑ عامل اصلی پیمان‌شکنی سران جمل را در دنیاطلبی آنان دیده و در نکوهش جنگ‌افروزان جمل در *نهج البلاغه* می‌فرماید: «وَ اللَّهِ مَا أَنْكَرُوا عَلَيَّ مُنْكَراً وَ لَا جَعَلُوا بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ نِصْفاً»؛ به خدا سوگند، که از انتساب هیچ منکری به من خودداری ننمودند و در رفتار میان من و خود رعایت انصاف نکردند.»[۶] از امام علی‌ؑ درباره ابوبکر و

---

۱. شکرالله خاکرند، سیر تمدن اسلامی، ص۲۰۸.
۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۳، ص۲۵۱.
۳. خلیفة بن خیاط، تاریخ خلیفه، ص۵۱.
۴. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۷۹.
۵. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الأشراف، ج۲، ص۲۲۷.
۶. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۳۷.

ادعای خلافت او چنین نقلی را می‌بینیم: «وَاللهِ لَقَدْ تَقَمَّصها فُلان وَ اِنَّهُ لَیَعْلَمُ اَنَّ مَحَلّی مِنْها مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحا»؛ به خدا سوگند او [ابوبکر] پیراهن خلافت را بر تن کرد، درحالی‌که خوب می‌دانست موقعیت من در مسئلهٔ خلافت، همچون محور سنگ آسیاب است.»[۱] در هر دو نقل، امام﵇ مخالفان خود را کسانی می‌داند که با علم و اطلاع از جایگاه آن حضرت به انکار و مقابله با او پرداختند که همین مطلب نیز تبعیت اهل جمل از رفتار ابوبکر در مقابله با امام علی﵇ در مسئلهٔ خلافت را بازگو می‌کند.

۵. تطبیق (تشابه) تفکر و رفتار اهل صفین با خلیفهٔ سوم

بررسی تطبیقی تفکر و رفتار اهل صفین با خلیفهٔ سوم (عثمان بن عفان) نیازمند تحلیل زمینه‌های فکری، اجتماعی و سیاسی هر دو گروه است. اهل صفین عمدتاً شامل معاویه و سپاه و حامیانش در شام بودند که در برابر امام علی﵇ دست به شورش و سرکشی زده بودند. جنگ صفین توسط معاویه و حزب اموی آغاز گردید و امام﵇ با عنوان قاسطین از آنها یاد کرد.[۲]

عثمان پس از قتل خلیفهٔ دوم طی فرایندی به خلافت رسید، او با توجه به دلایل و علایق شخصی که مبتنی‌بر پیوند قبیلگی بود، ترجیح داد خلافت را با کمک خویشاوندان خود از خاندان اموی پیش ببرد. خلیفهٔ سوم بدون اینکه دغدغه‌ای نسبت به اصلاح امور فکری، فرهنگی و هدایتی مردم جامعهٔ اسلامی داشته باشد، خود نیز به زندگی تجملی و اشرافی روی آورد. به‌کارگیری و جایگاه دادن به افرادی که پیشینه و رفتار قبلی درستی نداشتند.[۳] آنچنان نابسامانی در جامعه ایجاد کرد که هرگونه رفتار غیردینی و خشونت سیاسی در این دوره توجیه‌پذیر به نظر می‌رسید؛ چراکه حاکمان نالایق عمدتاً اموی، صلاحیت ادارهٔ جامعه را نداشتند.

سیاست عثمان در به‌کارگیری بنی‌امیه در ادارهٔ امور کشور، نشانگر ظهور گونه‌ای سلطنت موروثی در صحنهٔ خلافت اسلامی بود. شیوه خلیفهٔ سوم باعث شد تا جامعهٔ اسلامی با گذر زمان دستخوش آسیب‌های بسیاری شده و از جایگاه دینی خود خارج و به بازیچه‌ای در دست خلیفه و خاندان اموی او مبدل شود. به‌گونه‌ای‌که برخی از مسلمانان پس از طی مدتی، تاب تحمل بدعت‌های خلیفهٔ سوم را نیاورده و بر او شوریده و او را از پای درآوردند. کشتن عثمان نشان از عدم اعتقاد مردم به قدسی بودن خلافت بود.

ظاهراً رفتارهای هنجارشکن و خلاف شریعت عثمان بسیار بوده، به‌طوری‌که طبری مورخ وقتی به علل مخالفت مسلمانان بر ضد عثمان می‌رسد، سعی بر پرده‌پوشی نموده و تصریح می‌کند که در این‌باره مطالبی گفته شده که من از

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۲.

۲. نهج البلاغه، خطبه‌های ۱۹۲ و ۲۳۸.

۳. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج۲، ص۳۳۸.

نقل آنها اکراه دارم و یاد کردن آنها را خوش ندارم.[۱] فهم این مطلب چندان مشکل نیست که نقل تمامی آنچه صحابه درباره عثمان گفته‌اند و بیان مواردی که معترضان به عثمان گوشزد می‌کردند، خوشایند اهل‌سنت نباشد.

از طرفی باید توجه داشت که عثمان غرور زیادی داشت، به‌طوری‌که کمتر نمونه‌ای از مشورت‌خواهی و یا استفاده از نصایح خیرخواهانه او از امام علی﵇ در تاریخ می‌توان یافت. این مطلب به‌این‌معنا نیست که عثمان خود را نیازمند مشورت و نظرخواهی از امام نمی‌دانست، بلکه حقیقت این است که عناد و دشمنی دیرینهٔ خاندان عثمان (امویان) نسبت به بنی‌هاشم در این عدم همگرایی نقش زیادی داشت. به‌ویژه که عثمان برای کسب خلافت با امام﵇ رقابت کرده بود و درست با کنار زدن امام علی﵇ به خلافت رسیده بود. پس به‌طور طبیعی تمایل زیادی نداشت تا از رقیب خود نظرخواهی نماید و حتی به آن حضرت اعتراض می‌کرد: «تو بسیار با ما مخالفت می‌کنی؛ انک لکثیر الخلاف علینا.»[۲] موارد متعددی از این‌گونه سخن گفتن عثمان در برابر امام﵇ دیده می‌شود.[۳] به خاطر همین خطاها و بدعت‌های متعدد عثمان است که بنا بر برخی گزارش‌ها، امام علی﵇ در برخی موارد عثمان را حمال الخطایا (بر دوش کشنده خطایا) خوانده است.[۴]

در آن سو، اهل صفین نیز تمرکز بر اندیشه و رفتار خلیفهٔ سوم داشتند و در ورای نبرد صفین اندیشه و تفکر اموی و عثمانی نهفته بود. قاسطین پیوندی عمیق با تفکر تغلّب و چیره‌گی به هر قیمتی دارند. به‌طوری‌که هیچ‌گاه حاضر نشدند، با دست کشیدن از این تفکر به امام علی﵇ و حکومت او نزدیک شوند. این ویژگی‌ها را به همین صورت در شخصیت خلیفهٔ سوم، عثمان بن عفان نیز می‌توان دید. او در شرایط شورای خلافت عمر نشان داد به‌هیچ‌وجه حاضر نیست اندیشهٔ خود مبنی‌بر دستیابی به خلافت را پنهان نماید. او که بیشترین شانس را برای تصدی مقام خلافت در این شورا داشت، شرط عبدالرحمن بن عوف مبنی‌بر وفاداری به سیرهٔ شیخین را پذیرفت و بعدها نشان داد اعتقاد چندانی به این شرط نداشته و مقصود تنها کسب کرسی خلافت بوده است. از منظر امام علی﵇ ویژگی خاص عثمان استبداد و خودسری بود: «أَمْرَهُ اسْتَأْثَرَ فَأَسَاءَ الْأَثَرَةَ»،[۵] که این ویژگی در حزب اموی و به‌خصوص معاویه کاملاً مشهود است.

افزون بر این، در جدال میان مردم اهالی عراق و شامیان، اهالی عراق مطمئن بودند که معاویه درصدد کسب مقام خلافت است و برای تحقق آن دست به کار خواهد شد.[۶] این مورد شباهت زیادی به عملکرد عثمان برای رسیدن به خلافت در شورای عمر داشت.

---

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۴، ص۳۵۶.
۲. احمد بن حنبل، مسند احمد، ج۱، ص۱۰۰.
۳. سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة الإمام علی، ج۱۶، ص۸۲.
۴. ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی، الغارات، ج۱، ص۴۰.
۵. نهج البلاغه، خطبهٔ ۳۰.
۶. شکرالله خاکرند، سیر تمدن اسلامی، ص۳۰۸.

معاویه در صفین از پایگاه قبیله‌ای بنی‌امیه بهره برد، همان‌گونه که عثمان در دوران خلافتش، مناصب کلیدی را به خویشاوندان خود سپرده بود. هر دو با ایجاد شبکه‌های قدرت قبیله‌ای، به تضعیف وحدت اسلامی دامن زدند.

خلافت اموی به‌خصوص شیوه به قدرت رسیدن معاویه بنیانگذار آن نماد تحولی بزرگ در جامعهٔ اسلامی بود. به‌همین‌جهت، امام علی﵇، بنی‌امیه را هولناک‌ترین فتنه‌ها معرفی می‌کند[۱] و در خطبه‌های متعدد[۲] خطر حاکمیت آتی امویان را پیش‌بینی و پیش‌گویی می‌کند.

رفتار عثمان در دورهٔ خلافتش با سیاست‌ها و رویکردهای اهل صفین تشابهات متعددی دارد. این تشابهات عمدتاً ریشه در قبیله‌گرایی اموی، سیاست‌های اقتصادی ناعادلانه، و تضعیف وحدت امت اسلامی دارد. اهل صفین عمدتاً از امویان و قبایل شام تشکیل شده بودند که پایهٔ قدرتشان در دورهٔ عثمان تقویت شده بود. تقویت قبیله‌گرایی و میدان‌داری امویان، سیاست تبذیر و سوءاستفاده از بیت‌المال، تقابل غیرمستقیم یا زمینه‌سازی برای مخالفت با اهل‌بیت، سرکوب منتقدان و حفظ قدرت با زور، انحراف از سیرهٔ نبوی را باید تشابه میان اندیشه و رفتار خلیفهٔ سوم با اهل صفین دانست.

۶. تطبیق (تشابه) تفکر و رفتار اهل نهروان با خلیفهٔ دوم

تطبیق تفکر و رفتار اهل نهروان (خوارج اولیه) با خلیفهٔ دوم نیازمند بررسی تشابه در اندیشه، روش و اهداف آنهاست. پس از مرگ ابوبکر و با وصیت مستقیم او، عمر بن خطاب که فردی خشمگین، تندخو و تعصبی بود،[۳] به خلافت رسید. شخصیت روحی خلیفهٔ دوم که در کار فکری و سیاسی و اجرایی او نیز تأثیر شدیدی داشت، شخصیتی تندمزاج و از نظر فکری افراطی بود.[۴] امام علی﵇ در خطبهٔ مشهور به شقشقیه این چهرهٔ خلیفهٔ دوم را به‌عنوان یک فرد خشن و بی‌منطق زیرسؤال برده و می‌فرماید: «سرانجام اوّلی حکومت را به راهی درآورد، و به دست کسی (عمر) سپرد که مجموعه‌ای از خشونت، سختگیری، اشتباه و پوزش‌طلبی بود.»[۵]

بنا بر نقل گزارش‌های تاریخی، خلیفهٔ دوم بسیار تندخو و نامهربان بود و پیوسته عبوس و ترش‌رو بود و باورش این بود که این تندخویی‌ها فضیلت است و خلاف آن نقص و عیب است.[۶] خشونت و تندخویی او آن‌قدر معروف بود که

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۳ و ۹۸.

۲. نهج البلاغه، خطبه‌های ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۳ و ۸۳.

۳. عبدالحمید بن هبةالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۱، ص۱۸۳.

۴. رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام؛ تاریخ خلفا، ص۷۰.

۵. نهج البلاغه، خطبهٔ ۳.

۶. عبدالحمید بن هبةالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۶، ص۳۲۷.

وقتی از سوی ابوبکر به خلافت منصوب شد، مورد اعتراض مردم قرار گرفت و برخی از صحابه، همچون طلحه به دلیل خلق تند عمر به ابوبکر اعتراض کرد که چرا وی را بر آنان می‌گمارد.[۱]

این سختگیری با دیگران هیچ‌گونه حد و مرزی نداشت و بارها از حدود دینی نیز خارج می‌شد و تنها بر اساس نظر شخصی خلیفه پیش می‌رفت. به‌گونه‌ای‌که او حتی در برخورد با فرزندان خود در عصر خلافت از این سختگیری استفاده می‌کرد. چنان‌که یک بار وقتی یکی از فرزندانش لباس زیبایی پوشیده بود، از خلیفه کتک مفصلی خورد که از شدت آن به گریه افتاد. وقتی حفصه به او اعتراض کرد. خلیفه در پاسخ گفت: او خود را گرفته بود، من او را زدم تا تحقیرش کرده باشم.[۲]

این شخصیت روحی خلیفه در کار فکری و سیاسی و اجرایی او نیز تأثیر شدیدی داشت. او مدیریت را عبارت از نوعی سختگیری می‌دید و می‌کوشید تا با این سختگیری همگان را تحت کنترل درآورد. این اخلاق سبب شده بود تا در انتخاب فرمانداران خود نیز معیار خشونت را معیاری اساسی تلقی کند.[۳] به همین جهت، مدیران سختگیر را می‌پسندید، حتی اگر از لحاظ تقوا چندان پایبند نباشند.[۴]

برداشت دینی او نیز متأثر از این روحیه بوده و از او شخصیتی افراطی ساخته بود که چهرهٔ خشنی از دین اسلام که دین رأفت و رحمت بود، ارائه می‌کرد. گزارش‌های موجود درباره تازیانه وحشت‌انگیز او در منابع، چهره‌ای دهشتناک از فردی که در جایگاه خلافت است و در رأس حاکمیت جامعهٔ اسلامی قرار دارد، ترسیم کرده است.[۵] از تازیانهٔ خلیفهٔ دوم، مردان، زنان و حتی کودکان در امان نبودند، و به‌سبب تکرار این عمل و ایجاد وحشت از رفتار او بود که گاه کودکان از دیدن وی وحشت‌زده فرار می‌کردند.[۶] رفتار خلیفهٔ دوم با زنان مسلمان نیز در دوران خلافت بسیار سخت، خشن و طبق معیارهای شخصی بوده که هیچ تناسبی با سیره نبوی نداشت.[۷]

امام علی﵇ از وضع نابسامان و ناهنجاری‌های پدیدآمده برای جامعه در عصر خلیفهٔ دوم سخن می‌گوید و وضع مردم را در این دوره آشفته و پرتنش می‌داند: «به خدا قسم! امت در زمان او دچار اشتباه و ناآرامی و دورویی و رنگارنگ شدن و انحراف از راه خدا شدند.»[۸]

---

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۳، ص۴۳۳.
۲. عبدالرزاق صنعانی، المصنف، ج۱، ص۴۱۶.
۳. احمد بن محمد ابن‌عبد ربه اندلسی، العقد الفرید، ج۱، ص۱۵.
۴. رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام؛ تاریخ خلفا، ص۷۷.
۵. محمد بن احمد شربینی، مغنی المحتاج، ج۴، ص۳۹۰.
۶. محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج۷، ص۸۹.
۷. سعید داودی، رفتارشناسی خلیفهٔ دوم، ص۲۱.
۸. نهج البلاغه، خطبهٔ ۳.

در اثنای پیکار صفین و جریان حکمیت بود که گروهی از دل سپاه امام پدید آمدند که دارای وجدان دینی آشفته و متمسک به اندیشهٔ ناپایدار و تردیدی آشکار بودند. آنان با طرح شعار «لاحکم الا لله»، سعی بر القاء تفکر و اندیشهٔ خود بر دیگران داشتند. از این نظر خوارج پدیده‌ای جز تعصب دینی کورکورانه نبود که حساسیت شدیدی در نظریات دینی داشتند و جدلشان آمرانه بود و نظری جز نظر خود را برنمی‌تافتند.[۱] جنگ نهروان توسط همین گروه خوارج بر امام‌ؑ تحمیل شد و امام‌ؑ از آنها تعبیر به مارقین نمود.[۲]

ظهور این گروه، سمبل گرایش افراطی جهان اسلام در عرصهٔ سیاست و اندیشه بود.[۳] باید گفت خوارج با تکیه بر اندیشهٔ خلیفهٔ دوم در جامعهٔ اسلامی ظهور یافته و خلیفهٔ ایدئال خود را در عمر بن خطاب دیده و می‌جستند. در اندیشه و عملکرد آنها نیز می‌توان به وضوح تأثیرات فرهنگی شخص خلیفهٔ دوم را مشاهده کرد. سختگیری خشن و غیراصولی در امور دینی و عدم انعطاف و رأفت اسلامی، ویژگی خاص خلیفهٔ دوم است که به‌صورت افراطی‌تر و البته به شکل جمعی و جریانی در مارقین دیده می‌شود. آنها همانند عمر بن خطاب پیچیدگی ذهنی و فکری را تاب نیاورده و در مقابل اندیشیدن و تفکر مقاومت می‌کردند. در چالش‌های فکری راحت‌ترین راه‌حل ممکن از نظر آنها برخورد خشن و حذف بود که مشخص است این شیوه با اصول بنیانی اسلام که بر اساس فهم و درک قلبی و عقلی است سازگاری ندارد.

اعتراض عمر بن خطاب به پیامبرﷺ که در روایات تاریخی و حدیثی ذکر شده و شامل موارد متعدد و در موقعیت‌هایی مختلف می‌باشد،[۴] را باید شباهت جدی میان اندیشهٔ خلیفهٔ دوم و گروه خوارج دانست؛ چراکه اصل شکل‌گیری خوارج نیز بر مبنای اعتراض بود و شیوه اعتراض آنان نیز در عمل بسیار شبیه رفتار عمر بن خطاب می‌باشد.

نکته‌ای که درباره خوارج و دیگر افراطی‌ها صادق می‌نماید، آن است که اگرچه آرمان آنان، از جهاتی والاتر می‌نماید، اما شیوهٔ عملکردشان به گونه‌ای است که توده‌های مردم نمی‌توانند با آنان سازگاری داشته باشند. درواقع ظاهرگرایی و حرکت قشری ویژگی گروه‌ها و افراد افراطی است که مبنای درست عقلی و دینی ندارد.

خوارج در تاریخ اسلام به دلیل آرمان‌گرایی ظاهری و سخت‌گیری بیش از حد در تفسیر دین، از توده‌های مردم فاصله گرفتند. ویژگی اصلی این گروه‌ها، قشری‌نگری و تأکید بر ظاهر احکام بدون توجه به روح و عمق تعالیم دینی است. این رویکرد که اغلب فاقد پشتوانهٔ عقلی و انعطاف دینی است، باعث می‌شود که نتوانند با نیازها و واقعیت‌های زندگی مردم هماهنگ شوند.

---

۱. عبدالفتاح عبدالمقصود، امام علی بن ابی‌طالب‌ؑ، ج۵، ص۳۶۹.

۲. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۲.

۳. رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام؛ تاریخ خلفا، ص۳۰۷.

۴. ر.ک. عبدالحسین شرف‌الدین عاملی، المراجعات، ص۵۲۷.

عراق به دلیل تنوع قبیله‌ای و وجود گروه‌های مختلف با عقاید متنوع، بستر مناسب‌تری برای ظهور گروه‌های افراطی، مانند خوارج فراهم می‌کرد، اما جامعهٔ شام در مقایسه با عراق (به‌ویژه کوفه و بصره) از انسجام قبیله‌ای و اجتماعی بیشتری برخوردار بود و معاویه با استفاده از روابط قبیله‌ای و ایجاد وفاداری در میان قبایل شام، توانسته بود یکپارچگی نسبی ایجاد کند. در مقابل، عراق به دلیل تنوع فکری، اختلافات قبیله‌ای و بحث‌های کلامی، بستر مناسب‌تری برای ظهور این گروه فراهم کرد.

خوارج را باید از این منظر دید تا فهم درستی از چگونگی پیدایش تا رفتار آنان را قابل فهم دانست، به تعبیر دیگر، ظهور خوارج یکی از بارزترین میوه‌های توسعهٔ ناهمگون دوره خلفاست که جلوه‌ای از امتزاج فرهنگ جاهلی و فرهنگ اسلامی با تأثیرپذیری از فرهنگ بیگانه بود و نیز میوه هویتی است که اوج آن در شهر کوفه بود.[۱]

چهرهٔ خشن خوارج در عرصهٔ اجتماعی چنان شهرت دارد که نیاز به بیان موارد نیست. قتل فجیع عبدالله بن خباب بن ارت به همراه همسر باردارش به جرم اظهارنظر درباره حکمیت، درحالی‌که به او امان داده بودند،[۲] چهرهٔ خشن و لجاجت آنان را نشان می‌دهد.

ابن ابی‌الحدید درباره خوارج می‌نویسد: «از خبرهای شنیدنی یکی این است که خوارج، در مسیر راه خود به دو مرد، یکی مسلمان و دیگری نصرانی، برخوردند. چون عقیدهٔ آن فرد مسلمان، غیر از عقیدهٔ آنان بود، او را کشتند و مرد نصرانی را رها کردند و گفتند: تحت ذمّهٔ مسلمانان است و باید حفظ ذمّه شود.»[۳]

پیروان جریان خوارج با توجه به تغییرات دورهٔ عثمان و نارضایتی از این دوره به‌شدت خواهان بازگشت به دورهٔ خلیفهٔ دوم بودند که می‌توان از آنها با عنوان «شیفتگان عمر» نیز یاد کرد. در بصره و کوفه جریان طرفدار عمر حضور داشتند و در تقابل جدی با امام﵇ و گروه اصحاب آن حضرت قرار داشتند.[۴]

در مجموع تفسیر گزینشی از شریعت توسط خوارج و تکیه بر تفسیر ظاهری از آیات قرآن مشخصهٔ بارز خوارج است که این نگرش نیز مشابه رویکرد عمر بن خطاب در اجرای سختگیرانه احکام شریعت بدون توجه به مصالح عمومی بود. همچنین جمود فکری و تفسیر ظاهری و غیرقابل انعطاف از متون دینی توسط خوارج نیز بسیار شبیه اقدامات خلیفهٔ دوم در حل مسائل نوپدید می‌باشد. با این توصیف، تشابه اندیشه و منش خلیفهٔ دوم با خوارج را در مواردی همچون خشونت، اجتهاد در برابر نص، تفسیر گزینشی از شریعت، تحجر و ساده‌اندیشی و مواردی از این دست را می‌توان نام برد.

---

۱. شکرالله خاکرند، سیر تمدن اسلامی، ص۲۹۴.

۲. عزالدین ابن‌اثیر جزری، اسد الغابة، ج۳، ص۱۵۰.

۳. عبدالحمید بن هبةالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۵، ص۷۸.

۴. سیدمحسن شریفی و شکرالله خاکرند، «راهبرد امام علی﵇ در برابر جریان فکری شیفتگان شیخین در دوره خلافت»، ص۲۲۵.

نتیجه‌گیری

توسعهٔ دورهٔ خلفای سه‌گانه، توسعهٔ ناهمگون مبتنی‌بر عرف و استبداد رأی بود. این توسعه بر مبنای ترکیب بنیهٔ عربی و نگاه قبیله‌ای، اگرچه توانست سرزمین‌هایی را فتح کند، نتوانست زمینه‌ساز تأسیس تمدنی منبعث و خودجوش به مقتضای نگاه معرفتی قرآن باشد. درنتیجه جامعه از فرهنگ اصیل اسلامی دور شده و دچار برداشت‌هایی از اندیشه و رفتار این سه خلیفه شد و توسعهٔ عرفی زمان خلفا بر توسعهٔ فرهنگ دینی غبله یافت.

با این توضیح، هر یک از سه جنگ داخلی دورهٔ خلافت امام علی﵇ که پس از دورهٔ خلفای سه‌گانه بر آن حضرت تحمیل شد، مبتنی‌بر اندیشه و رفتار خلفایی بود که هر یک به شکلی ظاهر می‌شدند. در همین راستا مشابهت‌های میان اندیشه و رفتار خلفا با این معارضان و جنگ‌افرزوان مورد بررسی قرار گرفت.

این مشابهت‌ها نشان می‌دهد که مخالفان امام علی﵇ در هر سه نبرد، از الگوهای فکری و عملی خلفای پیشین تقلید می‌کردند، اما تفاوت‌هایی در انگیزه‌ها و روش‌ها داشتند.

جنگ‌های سه‌گانه دوران امام علی﵇ نه‌تنها نمایانگر چالش‌های سیاسی و اجتماعی آن زمان بودند، بلکه به طرز معناداری بر تفکرات و روش‌های مدیریتی سه خلیفهٔ نخست (ابوبکر، عمر و عثمان) دلالت دارد. این جنگ‌ها نشان‌دهنده تحولات سیاسی و اجتماعی پس از خلافت می‌باشد که به‌طور مستقیم به سیاست‌ها و اقدامات سه خلیفهٔ نخست بازمی‌گردد. این تحولات در نهایت به جنگ‌های خونین و ناامنی در زمان امام علی﵇ انجامید.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۳۶۶.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

ابن‌اثیر جزری، عزالدین، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ق.

ابن‌اعثم کوفی، احمد بن اعثم، *الفتوح*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق.

ابن‌سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.

ابن‌عبد ربه اندلسی، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ق.

ابن‌هشام، عبدالملک بن، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا.

احمد بن حنبل، *مسند احمد*، بیروت، دارصادر، بی‌تا.

بختیاری، شهلا و همکاران، «سنخ‌شناسی رفتار سیاسی مخالفان امام علی﵇ در دوره خلافت»، ۱۳۹۰، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، ش ۸، ص۱-۲۶.

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

ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، *الغارات*، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.

جابری، محمدعابد، *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمهٔ عبدالرضا سواری، تهران، گام نو، ۱۳۸۴.

جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان و التبیین*، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۲۰۰۲م.

جعفریان، رسول، *تاریخ تحول دولت و خلافت*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۷.

جعفریان، رسول، *تاریخ سیاسی اسلام؛ تاریخ خلفا*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳.

جعفریان، رسول، مقالات و رسالات تاریخی، تهران، نشر علم، ۱۳۹۲.

حکیمی، محمدرضا، *امام در عینیت جامعه*، قم، دلیل ما. ۱۳۸۲.

خاکرند، شکرالله، *سیر تمدن اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

خلیفة بن خیاط، *تاریخ خلیفه*، تحقیق فواز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

داودی، سعید، *رفتارشناسی خلیفه دوم*، قم، امام علی بن ابی‌طالب، ۱۳۹۲.

سلیمانی امیری، جواد، *جریان‌شناسی فکری سیاسی صدر اسلام*، قم، وثوق، ۱۳۹۵.

سیف‌اللهی، سیف‌الله، *جامعه‌شناسی اصول مبانی و مسائل اجتماعی*، گناباد، مرندیز، ۱۳۷۳.

شربینی، محمد بن احمد، *مغنی المحتاج*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷ق.

شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، *المراجعات*، قم، المجمع العالمی لاهل‌البیت﵈، بی‌تا.

شریعتی، علی، *مجموعه آثار (بازشناسی هویت ایرانی اسلامی)*. تهران، چاپخش، ۱۳۷۷.

شریفی، سیدمحسن و شکرالله خاکرند، «راهبرد امام علی﵇ در برابر جریان فکری شیفتگان شیخین در دوره خلافت»، ۱۴۰۱، *تاریخ*، ش ۶۴، ص۲۱۷-۲۳۵.

شیخاوندی، داور، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، تهران، نشر و پخش کتاب، ۱۳۵۰.

صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، بیروت، بی‌نا، ۱۳۹۲ق.

طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک (تاریخ طبری)*، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ق.

عاملی، سیدجعفر مرتضی، *الصحیح من سیرة الإمام علی*، قم، ولاء المنتظر، ۱۴۳۰ق.

عبدالمقصود، عبدالفتاح، *امام علی بن ابی‌طالب*، ترجمهٔ سیدمحمدمهدی جعفری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳.
عسگری، سیدمرتضی، *أحادیث أم المؤمنین عایشه*، قم، مجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
عسگری، سیدمرتضی، *عایشه در دوران امیرمؤمنان*، ترجمهٔ محمدصادق نجمی و هاشم هریسی، قم، مهراستوار، ۱۳۵۲.
غلامی، یوسف، *پس از غروب*، قم، نجم‌الهدی، ۱۳۸۸.
فیرحی، داود، *تاریخ تحول دولت در اسلام*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۱.
قائمی، علی، *آسیب‌ها و عوارض اجتماعی؛ ریشه‌یابی، پیشگیری، درمان*، تهران، امیری، ۱۳۷۰.
کافی، مجید، *جامعه‌شناسی تاریخی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
گی‌روشه، *تغییرات اجتماعی*، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱.
لمبتون، آن کاترین سواین فورد، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه و تحقیق عباس صالحی. تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
مساواتی، مجید، *دیدگاه‌های جامعه‌شناسی درباره تغییرات اجتماعی*، تهران، مؤلف، ۱۳۷۲.
مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*. قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
مصباح یزدی، محمدتقی، *در پرتو ولایت*، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة، قم، کنگرهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
یعقوبی، احمد بن واضح، *تاریخ الیعقوبی*، دار صادر، بی‌تا.

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh **2026, Vol. 23, No.1, p 43-61**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/tarikh.2026.5002804

20.1001.1.24234028.1405.23.1.3.7

The Shi'a History in the Intelligent Age: A Strategic Study of the Capacities and Opportunities of Using Artificial Intelligence

Ali Ezzati / PhD in Shi'i History, University of Religions and Denominations, Qom a.ezzati@Urd.ac.ir
Hamed Gheraati / Assistant Professor, Department of History, Baqir al-Olum University, Qom gheraati@bou.ac.ir
Mehdi Esmaeili / Associate Professor, Department of Computer Science and Artificial Intelligence, Islamic Azad University, Kashan Branch mesmaeili@iau.ac.ir
Received: 2025/10/07 - **Accepted**: 2026/01/27

Abstract

The history of Shi'ism reflects a vast and multilayered network of data, texts, personalities, and place-based cultural heritage that has accumulated and been preserved over many centuries. This rich treasury, relying on traditional written and oral sources, faces serious challenges in the age of information explosion and the rapid transformation of intelligent technologies, particularly in terms of scalability, uncovering hidden connections, and coping with massive volumes of data. The aim of this strategic research is to explore how to move beyond these limitations and establish a new ecosystem based on artificial intelligence. In this context, the analytical and representational capacities of technologies such as natural language processing and computer vision are fully activated. With a forward-looking approach, this study identifies the key capacities and opportunities of artificial intelligence and analyzes their challenges, thereby outlining a comprehensive conceptual and strategic framework. This framework not only serves as a roadmap for the optimal use of AI in the field of Shi'ism, but also lays the foundation for a new paradigm in the production, teaching, and transmission of historical knowledge within an intelligent ecosystem, bridging the gap between the rich Shi'i heritage and the innovations of the intelligent world.

Keywords: Shi'a history, artificial intelligence, digital historiography, strategic framework, big data analysis, intelligent ecosystem.

تاریخ اسلام در آینه پژوهش ——————سال بیست و سوم، شماره اول، پیاپی ۶۰، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۴۳ـ۶۱
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/tarikh.2026.5002804
dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.3.7

بوم‌تاریخ تشیع در عصر هوشمند:
مطالعه‌ای راهبردی درباره ظرفیت‌ها و فرصت‌های استفاده از هوش مصنوعی

علی عزتی / دکترای تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم a.ezzati@Urd.ac.ir
حامد قرائتی / استادیار گروه تاریخ دانشگاه باقرالعلوم، قم gheraati@bou.ac.ir
مهدی اسماعیلی / دانشیار گروه کامپیوتر و هوش مصنوعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشان mesmaeili@iau.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

چکیده

تاریخ تشیع بازتاب‌دهندهٔ شبکه‌ای گسترده و چندلایه از داده‌ها، متون، شخصیت‌ها و میراث مکانی ـ فرهنگی است که طی قرون متمادی انباشته و پاسداری شده است. این گنجینهٔ سترگ، با اتکا بر منابع مکتوب و شفاهی سنتی، در عصر انفجار اطلاعات و تحولات شتابان فناوری‌های هوشمند با چالش‌های جدی در مقیاس‌پذیری، کشف ارتباطات پنهان و مقابله با حجم عظیم داده‌ها مواجه است. هدف این پژوهش راهبردی، واکاوی چگونگی عبور از این محدودیت‌ها و استقرار در زیست‌بوم جدید مبتنی‌بر هوش مصنوعی است. در این بستر، ظرفیت‌های تحلیلی و بازنمایی فناوری‌هایی نظیر پردازش زبان طبیعی و بینایی ماشین در آن به‌طور کامل فعال شده‌اند. این مطالعه با رویکردی آینده‌نگر، با شناسایی ظرفیت‌ها و فرصت‌های کلیدی هوش مصنوعی و تحلیل چالش‌های آنها، یک چارچوب مفهومی، راهبردی جامع را ترسیم می‌نماید. این چارچوب، نه‌تنها به‌عنوان نقشهٔ راهی برای بهره‌برداری بهینه از هوش مصنوعی در حوزهٔ تشیع عمل می‌کند، بلکه پارادایم نوینی را برای تولید، آموزش و انتقال دانش تاریخی در قالب یک زیست‌بوم هوشمند پایه‌ریزی می‌نماید و شکاف میان گنجینهٔ غنی شیعی و نوآوری‌های جهان هوشمند را پر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ تشیع، هوش مصنوعی، تاریخ‌نگاری دیجیتال، چارچوب راهبردی، تحلیل کلان‌داده، زیست‌بوم هوشمند.

مقدمه

تاریخ تشیع، به‌مثابه یکی از ژرف‌ترین و غنی‌ترین رشته‌های تاریخ اسلام، علاوه بر روایتگری تحولات یک مکتب فکری، بازتاب‌دهندهٔ شبکه‌ای گسترده و چندلایه از داده‌ها، متون، شخصیت‌ها و میراث مکانی ـ فرهنگی است که طی قرون متمادی انباشته و پاسداری شده است. این گنجینهٔ عظیم، در قالب منابع مکتوب، شفاهی و تصویری، همواره با تهدید فرسودگی، فراموشی و گسست نسلی روبه‌رو است.[۱] ازاین‌رو تغییر روش و بستر در بومی جدید اجتناب‌ناپذیر است.

در قرن بیست‌ویکم، موج پرشتاب تحولات فناورانه، بوم جدیدی را عرصهٔ هوش مصنوعی با قدرتی بی‌سابقه بر تمامی عرصه‌های دانش، به‌ویژه علوم انسانی گشوده است. روش‌هایی چون تحلیل کلان‌داده‌ها، پردازش زبان طبیعی،[۲] بینایی ماشین[۳] و بازنمایی چندرسانه‌ای، نه‌تنها شیوه‌های گردآوری، پردازش و تحلیل داده‌های تاریخی را دگرگون ساخته‌اند، بلکه امکان‌های نوینی برای بازآفرینی و عرضهٔ نوین تاریخی فراهم آورده‌اند. این تحول، از سویی می‌تواند چالشی برای روش‌های سنتی تاریخ‌نگاری باشد و از سوی دیگر، فرصت راهبردی بی‌نظیری برای بازپیکربندی روش‌شناسی و ابزارهای آن ایجاد می‌کند.[۴] مسئلهٔ اصلی این پژوهش، شکاف مفهومی بین زبان تخصصی تاریخ تشیع و زبان فنی هوش مصنوعی است که موجب شده هوشمندسازی تاریخ تشیع به انتقال داده‌های سطحی محدود شود، بدون آنکه لایه‌های عمقی معنا و روابط شبکه‌ای خاص این تاریخ به‌درستی پردازش شود.

با وجود تلاش‌های پراکنده در حوزهٔ دیجیتال‌سازی منابع دینی و تاریخی از دههٔ ۱۳۸۰، بهره‌گیری نظام‌مند و طبقه‌بندی‌شده از ظرفیت‌های هوش مصنوعی در مطالعات تاریخ تشیع کمتر تحقق یافته است.[۵] این کاستی موجب شده است که پیوند میان میراث مکتوب شیعی و امکانات پیشرفتهٔ جهان هوشمند در زیست‌بوم جدید، آن‌گونه که باید، شکل نگیرد و مدل یکپارچه برای تحلیل مفاهیم خاص شیعی وجود نداشته باشد.

---

۱. علی‌اکبر صیادی، میراث دیجیتال: مبانی، روش‌ها و چالش‌های دیجیتال‌سازی منابع میراث فرهنگی ایران، ص۸۱–۱۰۲.

۲. پردازش زبان طبیعی (Natural Language Processing) (NLP): زیرشاخه‌ای از هوش مصنوعی که بر تعامل و توانایی ماشین‌ها در درک، تفسیر و تولید زبان انسانی (نوشتاری و گفتاری) تمرکز دارد. در تاریخ‌نگاری، برای تحلیل خودکار متون کهن، دست‌نویس‌ها و متون عربی و فارسی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۳. بینایی ماشین (Machine Vision) (CV): زیرشاخه‌ای از هوش مصنوعی که به ماشین‌ها امکان می‌دهد اطلاعات و بینش‌هایی را از تصاویر دیجیتال، ویدئوها و سایر ورودی‌های بصری استخراج و تفسیر کنند. در این پژوهش، برای تحلیل نسخ خطی مصور، آثار هنری، نقشه‌ها و بازسازی اماکن تاریخی کاربرد دارد.

4. Wevers, & Smits, The Visual Digital Turn: Using Neural Networks to Study Historical Images, p. 903-919.

۵. علی‌اکبر صیادی، میراث دیجیتال: مبانی، روش‌ها و چالش‌های دیجیتال‌سازی منابع فرهنگی ـ مذهبی ایران، ص۹۵.

هدف اصلی این پژوهش، طراحی چارچوب مفهومی مشترک برای ترجمهٔ مفاهیم بنیادین تاریخ تشیع به پارامترهای قابل پردازش توسط هوش مصنوعی است. پرسش محوری این است: چگونه می‌توان مفاهیم خاص تاریخ تشیع را به الگوریتم‌های هوشمند منتقل کرد تا تحلیل‌های تاریخی از سطح توصیف به سطح تبیین گفتمانی ارتقاء یابد؟ این میراث غنی در بوم جدید چگونه دوام می‌آورد و به تکامل می‌رسد؟ ازاین‌رو ضمن بازخوانی جایگاه کنونی و چالش‌های این حوزه در عصر اطلاعات، با تحلیلی راهبردی از ظرفیت‌ها و فرصت‌های هوش مصنوعی در پنج محور شامل دیجیتال‌سازی هوشمند، تحلیل معنایی، بازسازی رخدادها، تحلیل شبکه‌ای و ارائه تعاملی هوشمند بررسی می‌شود. در نهایت، چارچوبی برای بهره‌برداری پایدار و هوشمند از این فناوری‌ها به‌منظور گذار از تاریخ‌نگاری سنتی (نقطه A) به تاریخ‌نگاری داده‌محور و تعاملی (نقطه C) در بوم جدید ارائه می‌دهد.

این پژوهش با روش ترکیبی، بر سه پایهٔ نظری استوار است:

۱. نظریهٔ تحلیل گفتمان تاریخی برای کشف الگوهای معنایی؛

۲. رویکرد شبکه‌ای در مطالعات شیعی برای ترسیم روابط پویا؛

۳. چارچوب هوش مصنوعی تفسیرپذیر برای شفافیت در تحلیل.

سهم علمی این تحقیق، ارائه اولین چارچوب مفهومی مشترک بین تاریخ‌نگاری تشیع و هوش مصنوعی و طراحی پروتکل ترجمهٔ مفهومی برای مفاهیم خاص شیعی است. چشم‌انداز این پژوهش ایجاد زیست‌بوم هوشمند تاریخ تشیع و توسعهٔ موتورهای تحلیل گفتمان برای مطالعات شیعی است.

مبانی نظری

مفهوم «بوم در تاریخ‌نگاری»،[1] فراتر از یک استعاره ادبی بوده و چارچوبی روش‌شناختی برای شکل‌گیری، بازنمایی و انتقال روایت‌های تاریخی است. این بوم می‌تواند از صفحهٔ کاغذ تا بسترهای ابری و محیط‌های چندرسانه‌ای امتداد یابد و محل پیوند لایه‌های معنا، تحلیل‌های گفتمانی و تصویرسازی باشد.[2] در مطالعات تاریخ تشیع، بوم سنتی عمدتاً متکی بر منابع مکتوب، مانند نسخه‌های خطی، کتب تراجم و رجال و تواریخ محلی، همراه با روایت‌های شفاهی است. در نقطهٔ آغازین مسیر تحول (نقطهٔ A)، بیشتر داده‌های تاریخی تشیع پراکنده، غیرساختاریافته و فاقد قابلیت تحلیل ماشینی هستند که این امر دسترسی، کشف ارتباطات پنهان و بازسازی جامع بافت‌های تاریخی را دشوار کرده است.

---

1. Historiographical Canvas.
2. Svensson, Big digital humanities: Imagining a meeting place for the humanities and the digital.

در عرصهٔ بین‌المللی، پژوهش‌هایی مانند «ساختار علوم انسانی دیجیتال در مطالعات اسلامی»،[۱] «شبکه‌های عصبی برای مطالعهٔ تصاویر تاریخی دیجیتال»[۲] نشان داده‌اند که فناوری‌های هوشمند می‌توانند هم‌زمان فرایند دسترسی و تحلیل منابع را متحول سازند. این طرح‌ها از ابزارهایی مانند تصویربرداری چندطیفی، تحلیل معنایی خودکار و الگوریتم‌های دسته‌بندی یادگیری ماشین برای بازسازی یا تکمیل متون بهره برده‌اند.

در ایران نیز تلاش‌هایی در حوزهٔ دیجیتال‌سازی میراث مکتوب اسلامی و شیعی با محوریت نهادهایی مانند کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، کتابخانهٔ مجلس و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور[۳] صورت گرفته و پژوهش‌هایی ازجمله «میراث دیجیتال: مبانی، روش‌ها و چالش‌های دیجیتال‌سازی»،[۴] «سند راهبردی توسعهٔ هوش مصنوعی در حوزهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی»[۵] به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند. با این وجود، اغلب این پروژه‌ها در سطح آرشیوسازی متوقف مانده‌اند. این پژوهش را می‌توان «گام نخست» ـ پیش از گذار به مرحلهٔ هدف که تاریخ‌نگاری داده‌محور و هوشمند است ـ دانست. نوآوری این پژوهش ارائه مدلی است که از گذر بررسی و مطالعهٔ ظرفیت‌ها، فرصت‌ها و چالش‌های عصر داده‌محور به دست آمده است و ما آن را زیست‌بوم هوشمند تاریخ تشیع نامگذاری نمودیم.

این پژوهش با هدف تدوین یک چارچوب راهبردی نظام‌مند و کاربردی برای بهره‌گیری از ظرفیت‌های تحول‌آفرین هوش مصنوعی در بازخوانی و بازآفرینی تاریخ تشیع طراحی و اجرا گردید. رویکرد حاکم بر این مطالعه، توصیفی ـ تحلیلی با عناصر مقایسه‌ای ـ اکتشافی و طراحی راهبردی است؛ به‌گونه‌ای‌که هم عمق مفهومی بررسی شده و هم امکان سنجش عملی چارچوب در بستر واقعیات تاریخی و فناورانه فراهم می‌گردد.

داده‌ها از طریق مرور اسناد و منابع کتابخانه‌ای داخلی (نورمگز، مگ‌ایران، پایگاه مجلات علوم انسانی دانشگاه تهران، کتابخانهٔ دیجیتال آستان قدس رضوی، نورلایب) و «بین‌المللی»[۶] گردآوری شد. کلیدواژه‌های ترکیبی دو زبانه شامل «هوش مصنوعی و تاریخ تشیع» و «علوم انسانی دیجیتال و مطالعات اسلامی» به کار رفت. ابتدا بیش از ۱۸۰ منبع، با اعمال معیارهایی چون اعتبار نشر، روش‌شناسی دقیق، روزآمدی (پنج سال اخیر) و ارتباط مستقیم بررسی شدند و پس از غربالگری ۴۳ منبع به‌عنوان هستهٔ تحلیلی برگزیده شد.

---

1 .Gibbs & Owens, Building Digital Humanities in the Islamic Studies: A Practical Guide.

2. Wevers & Smits, The Visual Digital Turn: Using Neural Networks to Study Historical Images, p. 903-919.

۳. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، دانشنامه تاریخ تشیع [نرم‌افزار]. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور. برگرفته از https://www.noorsoft.org

۴. ر.ک. علی‌اکبر صیادی، میراث دیجیتال: مبانی، روش‌ها و چالش‌های دیجیتال‌سازی منابع فرهنگی ـ مذهبی ایران.

۵. ر.ک. مرکز ملی مطالعات جهانی‌شدن و فناوری. سند راهبردی توسعهٔ هوش مصنوعی در حوزهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی: فرصت‌ها و الزامات.

۶ مانند: JSTOR, Google Scholar IEEE Xplore

در تحلیل داده‌های دو روش تحلیل محتوای کیفی[1] و تحلیل اسنادی[2] در سه مرحلهٔ کدگذاری باز، محوری و انتخابی به کار رفت و در نهایت پنج محور کلیدی که در ادامه آورده شده است، شناسایی شد:

یافته‌ها با استفاده از راهبرد چندسنجاری،[3] شامل بازبینی خبرگان، مطالعهٔ موردی تطبیقی درباره نهضت عاشورا و سنجش توافق بین کدگذاران اعتبارسنجی شد. در نهایت با ترکیب روش‌های کیفی و راهبرد چندسنجاری، چارچوب نهایی از نظر صلابت علمی و کاربردپذیری عملیاتی، غنی‌سازی شد.

۱. ظرفیت‌های هوش مصنوعی در تاریخ تشیع

۱ـ۱. دیجیتال‌سازی و بازیابی پیشرفته: بُن‌مایه گذار به زیست‌بوم هوشمند تشیع

دیجیتال‌سازی، در این پژوهش، به‌عنوان بنیانگذار زیرساخت دانشی برای تاریخ‌نگاری هوشمند تشیع تلقی می‌شود. این مرحله منابع مکتوب و تصویری را از حالت انبارداری ایستا به اکوسیستمی پویا، ساختاریافته و قابل تعامل از «داده‌های هوشمند» بدل می‌کند. در این مرحله، نسخه‌های خطی، اسناد آرشیوی و تصاویر قدیمی، در قالب داده‌های غنی‌شده با فراداده، حیات دوباره‌ای می‌یابند.[4]

اهمیت این رویکرد را می‌توان در سه بعد زیر بررسی کرد:

ـ صیانت از میراث مکتوب: این رویکرد به حفظ و نگهداری از میراث مکتوب شیعه که بسیاری از آنها در معرض فرسودگی جسمانی هستند، کمک می‌کند.

ـ ایجاد قابلیت کشف مفهومی: با استفاده از پردازش زبان طبیعی، پژوهشگران می‌توانند همهٔ روایت‌های پراکنده درباره وقایعی چون غدیر خم یا مفهوم امامت را حتی با تنوع تعابیر بیابند و تحلیل کنند.

ـ تبدیل داده‌های ایستا به داده‌های پویا: دیجیتال‌سازی به منابع اجازه می‌دهد تا از حالت ایستایی خارج شوند و به یک اکوسیستم پویا تبدیل گردند که قابلیت تعامل و جست‌وجو را فراهم می‌آورد.

ابزارهای موردنیاز برای استفاده از این ظرفیت شامل ترکیبی از فناوری‌های زیر است:

ـ موتورهای بازشناسی نوری حروف:[5] این ابزارها قادر به بازشناسی خطوطی چون نسخ، نستعلیق، شکسته نستعلیق و حتی کوفی اولیه هستند.

---

1. Qualitative Content Analysis.
2. Documentary Analysis.
3. Triangulation.
4. Gibbs & Owens, Building Digital Humanities in the Islamic Studies: A Practical Guide, p. 129.
5. Optical Character Recognition (OCR).

ـ سامانه‌های شناسایی موجودیت‌های نامدار:[1] این سامانه‌ها برای برچسب‌گذاری خودکار اشخاص، اماکن و وقایع به کار می‌روند.

ـ استانداردهای بین‌المللی مدیریت فراداده: این استانداردها شامل متن‌نگاری الکترونیکی[2] برای متون و چارچوب بین‌المللی قابلیت همکاری تصاویر برای داده‌های تصویری هستند.

ـ الگوریتم‌های جست‌وجوی معنایی: این الگوریتم‌ها بازیابی را از مرز جست‌وجوی لفظی به عرصهٔ معنایی ارتقاء می‌دهند.[3]

نمونه‌های عینی دیجیتال‌سازی را می‌توان در کتابخانهٔ اسلامی دیجیتال قطر نام برد که اسناد تاریخی جهان اسلام را با فراداده‌های غنی و جست‌وجوی پیشرفته عرضه کرده است.[4] همچنین کتابخانهٔ آستان قدس رضوی و کتابخانهٔ مجلس که با افزودن بازشناسی نوری حروف دقیق، لایه‌بندی متنی و سامانه شناسایی موجودیت‌های نامدار تخصصی برای متون شیعی می‌توانند به شالوده یک شبکهٔ ملی داده‌های تاریخ تشیع بدل شوند، نشان می‌دهند که این چشم‌انداز عملی است.

چالش‌هایی که در زمینهٔ دیجیتال‌سازی وجود دارند؛ شامل:

ـ کیفیت پایین برخی منابع: بسیاری از منابع ممکن است در وضعیت نامناسبی باشند و نیاز به ترمیم یا بهبود داشته باشند.

ـ نیاز به الگوریتم‌های ویژه برای خطوط آسیب‌دیده: بازشناسی خطوط آسیب‌دیده نیاز به تکنیک‌های خاص دارد.

ـ کمبود تیم‌های میان‌رشته‌ای: وجود متخصصان در حوزه‌های مختلف برای پیشبرد این طرح از اهمیت بالایی برخوردار است.

ـ هزینه و زمان‌بر بودن برچسب‌گذاری دقیق: فرایند برچسب‌گذاری و دیجیتال‌سازی نیازمند زمان و منابع مالی قابل توجهی است.[5]

۲ـ۱. فرصت‌های دیجیتال‌سازی تاریخ تشیع در زیست‌بوم جدید

با توجه به ظرفیت فوق، در صورت عبور از این مرحله، بوم‌تاریخ تشیع در عصر هوشمند به فضایی غنی و پویا تبدیل خواهد شد که در آن داده‌ها و روایت‌ها به‌صورت زنده و تعاملی در دسترس قرار می‌گیرند. این تحول به پژوهشگران

---

1. Named Entity Recognition (NER).
2. Text Encoding Initiative (TEI).
3. Wevers & Smits, The Visual Digital Turn: Using Neural Networks to Study Historical Images, p. 903-919.
4. Qatar Digital Library, Qatar Digital Library: Access to two million pages of historical documents on the Gulf and wider region, Qatar Foundation. https://www.qdl.qa.
5. See: J Drucker, The Digital Humanities Coursebook: An Introduction to Digital Methods for Research and Scholarship.

و عموم مردم این امکان را می‌دهد که با تاریخ خود ارتباطی عمیق‌تر برقرار کنند و تجربه‌ای غنی از شناخت و درک تاریخ تشیع به دست آورند. در بعد اجتماعی و هویتی، هوش مصنوعی می‌تواند موتور محرک شکل‌گیری و تقویت «حافظهٔ جمعی دیجیتال» باشد. دیجیتال‌سازی و یکپارچه‌سازی یادداشت‌ها، اسناد، تصاویر و روایت‌های شفاهی محلی، تصویری چندلایه از خاطراتی می‌سازد که هویت مشترک شیعی را شکل می‌دهد. سامانه‌های هوشمند، امکان تولید و توزیع سریع پاسخ‌های مستند، چندزبانه و چندرسانه‌ای به شبهات تاریخی را فراهم کرده و با ایجاد پلتفرم‌های تعاملی مشترک، همبستگی میان جوامع پراکنده شیعی را تقویت می‌کنند.

۳ـ۱. تحلیل معنایی و استخراج الگوها: گشودن درهای نوین به فهم تاریخ

در تداوم زنجیرهٔ ظرفیت‌های هوش مصنوعی در تاریخ‌نگاری تشیع، «تحلیل معنایی» به‌منزله یک سمفونی در بستر «نت‌نویسی» دیجیتال‌سازی عمل می‌کند. این فرایند با استفاده از پیشرفته‌ترین تکنیک‌های پردازش زبان طبیعی و مدل‌سازی موضوعی، به بررسی نظام‌مند لایه‌های زیرین متون تاریخی پرداخته و سیر تحول مفاهیم کلیدی، گفتمان‌های غالب و شبکه‌های روابط پنهان را نمایان می‌سازد. به‌این‌ترتیب، تاریخ‌نگاری از گزارش‌های سطحی به تفسیر عمیق و کشف نظریه‌های جدید ارتقاء می‌یابد.[۱]

اهمیت این رویکرد را می‌توان در سه بعد زیر بررسی کرد:

ـ شناسایی الگوهای تاریخی: تحلیل الگوها می‌تواند نقاط ضعف و قوت روایت‌های تاریخی را آشکار کند و به تحلیل‌گران کمک کند تا تعارضات و نقاط کور را شناسایی کنند.

ـ کشف روابط بین مفاهیم: این فرایند می‌تواند ارتباطات میان مفاهیم کلیدی مانند ولایت و امامت را در طول تاریخ کشف کند و به درک عمیق‌تری از تحولات فکری منجر شود. تطور معنایی مفاهیمی نظیر «امامت»، «ولایت»، «انتظار» و «شهادت» در طول قرون و در مکاتب مختلف فکری تشیع را ردیابی نماید.[۲]

ـ توسعه پایگاه‌های داده معنایی: ایجاد پایگاه‌های داده معنایی می‌تواند به‌عنوان یک مرجع غنی برای پژوهشگران تاریخ تشیع عمل کند و به تولید پرسش‌ها و فرضیه‌های جدید کمک نماید.

ابزارهای موردنیاز برای استفاده از این ظرفیت، شامل ترکیبی از فناوری‌های پیشرفته است:

ـ مدل‌های زبانی بزرگ:[۳] این مدل‌ها به درک عمیق بافت و ظرایف زبانی کمک می‌کنند و توانایی تحلیل متن را به‌طور قابل‌توجهی افزایش می‌دهند. به‌عنوان مثال، این مدل‌ها می‌توانند جملات را درک کرده و ارتباطات معنایی را شناسایی کنند.

---

1. Eder & Kestemont, Stylometry with R: A Package for Computational Text Analysis. Digital Scholarship in the Humanities. P. 1064-1077.

۲. ر.ک. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران: واکاوی شبکه‌های فکری و اجتماعی.

3. Embedding Models.

ـ الگوریتم‌های مدل‌سازی موضوعی: استفاده از الگوریتم‌هایی تخصصی[۱] به استخراج تم‌های اصلی متون کمک می‌کند. این الگوریتم‌ها می‌توانند موضوعات کلیدی را شناسایی کرده و به پژوهشگران کمک کنند تا ارتباطات میان مفاهیم را درک کنند.

ـ شناسایی موجودیت‌های نامدار: این فناوری به استخراج و شناسایی شخصیت‌ها، مکان‌ها و وقایع کمک می‌کند و می‌تواند روابط میان آنها را تحلیل کند. به‌عنوان مثال، این سیستم می‌تواند مشخص کند که کدام شخصیت‌ها در یک رویداد خاص بیشترین تأثیر را داشته‌اند.

ـ تحلیل احساس و لحن:[۲] این ابزار به سنجش کمّی جهت‌گیری متون نسبت به شخصیت‌ها یا رویدادها می‌پردازد. برای مثال، می‌توان ارزیابی کرد که یک متن خاص چه احساسی نسبت به یک شخصیت تاریخی دارد، آیا مثبت است یا منفی؟

ـ سیستم‌های پرسش و پاسخ هوشمند:[۳] این سیستم‌ها به‌جای جست‌وجوی کلیدواژه، پاسخ‌هایی مبتنی‌بر فهم متن ارائه می‌دهند. به‌این‌ترتیب، پژوهشگران می‌توانند به سرعت به اطلاعات موردنیاز خود دسترسی پیدا کنند.

الگوهای موفق این رویکرد را می‌توان در پروژه‌هایی مانند «حلقهٔ علوم انسانی دیجیتال استنفورد»[۴] مشاهده کرد که با تحلیل شبکه‌ای کلمات و تکنیک‌های ماشین، تحولات سبکی و مضمونی در ادبیات غرب را کشف کرده‌اند،[۵] یا در پروژه بین‌المللی[۶] که به پردازش متون اسلامی و استخراج مضامین و روابط تاریخی می‌پردازد. در سطح بومی، ایجاد «شبکه معنایی تاریخ تشیع» می‌تواند به‌عنوان یک چشم‌انداز مطرح شود که توانایی پاسخ به پرسش‌های پیچیدهٔ تطبیقی را دارد؛ مثلاً تفاوت نگاه متون امامی و زیدی سده چهارم به مهدویت یا شناسایی شخصیت‌های مؤثر در گفتمان فقهی نخستین شیعه.

چالش‌های موجود در این زمینه شامل:

ـ پیچیدگی داده‌ها: تجزیه و تحلیل داده‌های تاریخی به دلیل تنوع و پیچیدگی آنها می‌تواند دشوار باشد.

---

۱. مانند تخصیص دیریکل نهفته یا (Lde) که یک مدل آماری تولیدی است که با فرض وجود موضوعات پنهان در متون، توزیع احتمال کلمات در هر موضوع و توزیع موضوعات در هر سند را تخمین می‌زند. این مدل برای کشف موضوعات مهم در مجموعه متن‌های بزرگ کاربرد دارد. ERTopic یک چارچوب مدرن برای مدل‌سازی موضوعات متنی است که با استفاده از تعبیه‌های مبتنی‌بر ترنسفورمر (مانند BERT)، کاهش بعد داده‌ها و خوشه‌بندی چگالی مبتنی‌بر سلسله‌مراتب، موضوعات معنایی غنی و قابل تفسیری را استخراج می‌کند. این روش به‌ویژه برای داده‌های متنی پیچیده و چندزبانه مناسب است و نسبت به LDA انعطاف‌پذیری و دقت بالاتری دارد.

2. Sentiment & Tone Analysis.
3. Question Answering Systems (QA).
4. Stanford Literary Lab.
5. Graham, & Weingart, Exploring Big Historical Data: The Historian's Macroscope.
6. OpenITI.

پیچیدگی زبان‌های کهن (عربی کلاسیک، فارسی دری)، تنوع خط و املای واژگان در متون، نیاز به توان محاسباتی عظیم برای پردازش داده‌های کلان و احتمال بروز خطاهای زمینه‌ای در تفسیر مدل‌ها.

ـ نیاز به داده‌های باکیفیت: برای استخراج الگوهای معنایی، وجود داده‌های باکیفیت و معتبر از اهمیت بالایی برخوردار است.

ـ توسعه فناوری‌های مناسب: نیاز به الگوریتم‌ها و مدل‌های جدید برای پردازش و تحلیل داده‌های تاریخی.

۴ـ۱. فرصت‌های استفاده از مدل‌های زبانی تاریخ تشیع در زیست‌بوم جدید

در صورت استفاده از این مدل‌ها، بوم‌تاریخ تشیع در عصر هوشمند به یک اکوسیستم پویا و متعامل تبدیل خواهد شد. این اکوسیستم نه‌تنها به پژوهشگران و علاقه‌مندان این حوزه این امکان را می‌دهد که به منابع غنی و متنوعی از داده‌ها و تحلیل‌ها دسترسی پیدا کنند، بلکه به ایجاد یک شبکهٔ مشترک از معانی و ارتباطات می‌انجامد که می‌تواند به تفهیم عمیق‌تر مفاهیم و رویدادهای تاریخی کمک کند. در این فضای جدید، پژوهشگران قادر خواهند بود تا با استفاده از تحلیل‌های داده‌محور، الگوهای تاریخی را شناسایی کرده و به تفسیرهای نوینی از تاریخ تشیع دست یابند. بدین‌ترتیب، فرضیه‌های جدید نه‌تنها بر اساس مشاهدات فردی، بلکه بر اساس تحلیل‌های علمی و داده‌محور شکل می‌گیرند. این تحول به‌معنای پیوندی پایدار و عمیق میان داده‌های تاریخی (A) و معرفت تاریخی (C) خواهد بود و فضایی را فراهم می‌آورد که در آن تاریخ‌نگاری نه‌تنها به ثبت وقایع، بلکه به فهم عمیق‌تر و تعامل با میراث فرهنگی غنی تشیع منجر می‌شود.

۵ـ۱. بازسازی مجازی رخدادها و فضاهای تاریخ‌ساز: احیای تجربهٔ زیسته تاریخ

بازسازی مجازی در تاریخ‌نگاری هوشمند، به‌عنوان فرایند بازآفرینی همه‌جانبه و مبتنی‌بر شواهد، صحنه‌ها و فضاهای تاریخی را با ادغام داده‌های متنی، یافته‌های باستان‌شناختی، شواهد تصویری و مستندات معماری می‌سازد.[1] این رویکرد تاریخ را از سطح روایت مکتوب فراتر می‌برد و به یک «تجربهٔ زیسته» تبدیل می‌کند که امکان حضور مجازی در لحظاتی همچون خطبهٔ غدیر یا صحنهٔ عاشورا را با پایبندی کامل به مستندات فراهم می‌سازد. هدف بنیادین این فرایند، احیای عینیت تاریخی و کاهش خطاها و تحریفات حافظهٔ جمعی در گذر زمان است.

اهمیت این رویکرد را می‌توان در سه بعد زیر بررسی کرد:

ـ ایجاد درک حسی ـ فضایی از تاریخ: این هدف با فهم مقیاس، فاصله و جغرافیای رویدادها محقق می‌شود و از مطالعه متون به‌تنهایی حاصل نمی‌شود.

1. Khandoker & Karim, Application of VR/AR Technologies to Preserve Intangible Cultural Heritage, p. 84.

ـ ایجاد و حفظ آرشیوهای دیجیتال پایدار: این آرشیوها برای ثبت وضعیت بناها و فضاهای تاریخی پیش از تخریب، فرسودگی یا مرمت‌های غیراصولی ایجاد می‌شوند.

ـ توانمندسازی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای: این هدف با فراهم کردن بستری تعاملی برای همکاری مرخان، باستان‌شناسان، معماران و متخصصان هوش مصنوعی در آزمون و بازبینی فرضیه‌های تاریخی محقق می‌شود.

ابزارهای موردنیاز در این حوزه بر چهار دستهٔ فناوری استوار است:

ـ مدل‌سازی اطلاعات ساختمان:[1] این فناوری شامل ایجاد مدل‌های سه‌بعدی هوشمند از میراث تاریخی است که داده‌های لایه‌لایه‌ای مانند مصالح، تاریخچه و تغییرات بنا را دربر دارد.

ـ فناوری‌های واقعیت مجازی[2] و واقعیت افزوده:[3] این فناوری‌ها به خلق محیط‌های غوطه‌ورساز و افزودن لایه‌های اطلاعاتی بر بازدیدهای میدانی کمک می‌کنند. به‌این‌ترتیب، کاربران می‌توانند به شکل تعاملی با تاریخ ارتباط برقرار کنند.

ـ سامانه‌های اطلاعات جغرافیایی تاریخی: این سامانه‌ها نقشه‌های تاریخی را با داده‌های جغرافیایی معاصر ترکیب می‌کنند و به پژوهشگران این امکان را می‌دهند که درک بهتری از مکان‌های تاریخی و تحولات آنها داشته باشند.

ـ هوش مصنوعی بینایی ماشین: این فناوری به تحلیل خودکار تصاویر، نقاشی‌ها و نقشه‌های تاریخی کمک می‌کند و می‌تواند داده‌های لازم برای بازسازی را استخراج کند.

الگوهای موفق جهانی، شامل پروژهٔ «رم باستان مجازی» است که بازنمایی دیجیتال دقیقی از رمِ دوران اوج را ارائه می‌دهد. در سطح بومی، چشم‌انداز بازسازی پویای حرم امام حسین﵇ و میدان نبرد کربلا در سال ۶۱ق با قابلیت نمایش تغییرات روزبه‌روز واقعه بر پایه داده‌های تاریخی، باستان‌شناسی و معماری، نمونه‌ای پیشرو برای تلفیق فناوری و تاریخ تشیع به‌شمار می‌رود.[4]

چالش‌های موجود در این زمینه شامل:

ـ پیچیدگی در مدل‌سازی: بازسازی دقیق فضاهای تاریخی به داده‌های دقیق و جامع نیاز دارد که ممکن است در دسترس نباشد.

ـ هزینه‌های بالا: فرایند بازسازی مجازی به منابع مالی و انسانی زیادی نیاز دارد.

ـ نیاز به همکاری میان‌رشته‌ای: برای ایجاد بازسازی‌های مؤثر، همکاری میان متخصصان حوزه‌های مختلف ضروری است.

---

1. Building Information Modeling (BIM.
2. Virtual Reality (VR).
3. Augmented Reality (AR).

۴. مؤسسهٔ بین‌المللی میراث شیعه.

۶ـ۱. فرصت‌های بازسازی مجازی رویدادهای تاریخ تشیع در زیست‌بوم جدید

در صورت استفاده از ظرفیت بازسازی رخداداها و غلبه بر موانع فوق، بوم‌تاریخ تشیع در عصر هوشمند به فضایی دموکراتیک و تعاملی تبدیل خواهد شد. در این فضا، «موزه‌های مجازی بدون مرز» و «آزمایشگاه‌های تاریخ زنده» به وجود خواهند آمد که نه‌تنها دسترسی به تاریخ را آسان می‌کنند، بلکه شیوه‌ای نوین برای آموزش، تحقیق و حتی زیارت مجازی خلق می‌کنند. این تحولات به انتقال تاریخ تشیع از طریق رسانه‌ای قدرتمند به قلب نسل‌های آینده منجر خواهد شد و به مردم این امکان را می‌دهد که با تاریخ خود ارتباطی عمیق‌تر برقرار کنند. ازاین‌رو بوم‌تاریخ تشیع در عصر هوشمند به یک فضای زنده و پویا تبدیل خواهد شد که در آن، تاریخ نه‌تنها به‌عنوان یک روایت، بلکه به‌عنوان یک تجربهٔ زیسته باارزش درک می‌شود.

۷ـ۱. تحلیل شبکه‌ای تعاملات تاریخی: کشف هندسهٔ پنهان قدرت و معرفت

تحلیل شبکه‌ای یک رویکرد ریاضی و مفهومی است که به کشف، کمّی‌سازی و تجسم ساختار روابط میان کنشگران تاریخی، ازجمله اشخاص، نهادها و مکان‌ها می‌پردازد. در این روش، تاریخ نه به‌صورت زنجیره‌ای خطی از رویدادها، بلکه به‌عنوان یک «اکوسیستم پیچیده ارتباطات» در نظر گرفته می‌شود که لایه‌های آن می‌توانند با داده‌های عینی آشکار شوند.[1]

اهمیت این رویکرد را می‌توان در سه بعد زیر بررسی کرد:

ـ شناسایی گره‌های تأثیرگذار در شبکهٔ تاریخی: این شامل شناسایی شخصیت‌ها یا مراکزی است که در ساختار ارتباطات نقش کلیدی ایفا کرده‌اند.[2]

ـ ترسیم مسیرهای انتشار معرفت و روایت‌ها: این هدف به مشخص کردن چگونگی انتقال یک حدیث یا ایده از مرکز اولیه به سایر مناطق جهان اسلام می‌پردازد.

ـ شناسایی خوشه‌های پنهان: با استفاده از روش‌های کشف اجتماع،[3] خوشه‌های پنهان مانند حلقه‌های علمی یا گروه‌های سیاسی غیررسمی در دل شبکه گسترده‌تر شناسایی می‌شوند.

ابزارهای معماری این راهکار بر چند فناوری کلیدی استوار است:

ـ پایگاه‌های داده گرافی:[4] مانند «نئوجی فَر»[5] برای ذخیره و مدیریت داده‌های رابطه‌ای.

---

1. Raginsky. Network Analysis and the Mapping of Historical Interactions, p. 195-208.
2. D. J Bodenhamer, Corrigan, J., & Harris, T. M. (Eds.), The Spatial Humanities: GIS and the Future of Humanities Scholarship.
3. Community Detection.
4. Graph Databases.

۵. یک مدل از هوش مصنوعی (Neo.j4).

ـ الگوریتم‌های تحلیل شبکه: این الگوریتم‌ها برای محاسبه معیارهایی مانند درجهٔ مرکزیت،[1] مرکزیت میانجی[2] و مرکزیت نزدیکی[3] به منظور تعیین بازیگران کلیدی استفاده می‌شوند.

ـ الگوریتم‌های کشف اجتماع: الگوریتم‌هایی برای گروه‌بندی گره‌های دارای پیوند قوی.

ـ سامانه‌های بصری‌سازی زمانی ـ پویا: این سامانه‌ها برای نمایش تغییر ساختار شبکه در ادوار تاریخی به کار می‌روند. افزون بر این، ادغام پردازش زبان طبیعی و شناسایی موجودیت‌ها امکان استخراج خودکار روابط از متون را فراهم می‌سازد.

از نمونه‌های الهام‌بخش جهانی می‌توان به پروژهٔ «شبکه‌های فلسفهٔ باستان»[4] اشاره کرد که ارتباطات میان فیلسوفان را بر اساس نسبت‌های شاگردی، ارجاع و مخالفت تحلیل کرده است. در سطح بومی، ترسیم شبکهٔ جهانی محدثان و راویان امامیه از سدهٔ نخست تا پنجم هجری می‌تواند گره‌های حساس انتقال حدیث و حلقه‌های راویانی را که به دلایل سیاسی یا مذهبی نادیده گرفته شده‌اند، آشکار سازد.[5]

چالش‌های موجود در این زمینه شامل:

ـ کمبود داده‌های مرتبط: برای تحلیل شبکه‌ای به داده‌های دقیق و معتبر نیاز است که ممکن است در دسترس نباشد.

ـ پیچیدگی در تحلیل: تحلیل شبکه‌ای به ابزارهای پیشرفته و تخصصی نیاز دارد که همه محققان به آن دسترسی ندارند.

ـ نیاز به استانداردسازی: برای مقایسه و تحلیل داده‌ها، نیاز به استانداردسازی نام‌ها، مکان‌ها و تاریخ‌ها در کل پیکره متنی وجود دارد.

۸ـ۱. فرصت‌های شبکه‌سازی تاریخ تشیع در زیست‌بوم جدید

بااین‌حال، اگر بر این موانع غلبه شود، تحلیل شبکه‌ای می‌تواند تاریخ اجتماعی تشیع را از قلمرو حدس و گمان به عرصهٔ تحلیل‌های دقیق و داده‌محور منتقل کند. این تحول به‌عنوان یک «سامانهٔ پشتیبان تصمیم‌گیری پژوهشی» به مورخان کمک خواهد کرد تا فرضیه‌های پیچیده‌ای درباره پویایی‌های قدرت و دانش را آزمایش کنند. در نهایت، این رویکرد می‌تواند به درک عمیق‌تری از روابط تاریخی و تأثیرات متقابل میان کنشگران مختلف در تاریخ تشیع منجر شود و بوم‌تاریخ تشیع در عصر هوشمند را به فضایی غنی و پویا برای پژوهش و یادگیری تبدیل کند.

---

1. Degree Centrality.
2. Betweenness Centrality.
3. Closeness Centrality.
4. Ancient Greek Philosophy Network.

۵. سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی، اطلس شیعه.

۹ـ۱. ارائه تعاملی و روایتگری هوشمند: هنر انتقال دانش به قلب مخاطب

ارائه تعاملی[۱] و روایتگری هوشمند[۲] نقطهٔ اوج به‌کارگیری همهٔ محورها و فناوری‌های پیشین است؛ جایی که داده‌های خام به تجربه‌ای معنادار و تحلیل‌های پیچیده به داستان‌هایی مستند و جذاب تبدیل می‌شوند. این رویکرد، دانش تاریخی را از برج عاج دانشگاهی خارج کرده و آن را به «کالای فرهنگی» قابل دسترس برای عموم، از پژوهشگران تا نسل جوان و عموم مردم تبدیل می‌کند و هدف «تاریخ برای همه»[۳] را محقق می‌سازد.[۴]

اهمیت این رویکرد را می‌توان در سه بعد زیر بررسی کرد:

ـ دموکراتیک‌سازی دسترسی به تاریخ:[۵] این هدف با ارائه روایت‌های چندزبانه، چندرسانه‌ای و شخصی‌سازی‌شده برای طیف گسترده‌ای از کاربران محقق می‌شود.

ـ مقابله با روایت‌های تحریف‌شده: این مأموریت شامل بازنمایی مستند و جذاب وقایع در فضای مجازی و بسترهای عمومی است.

ـ خلق تجربه‌های یادگیری نوین: این هدف به تنظیم مسیر روایت بر اساس علایق و سطح دانش هر فرد می‌پردازد.

ابزارهای موردنیاز برای استفاده از این ظرفیت شامل ترکیبی از فناوری‌های پیشرفته است:

ـ هوش مصنوعی مولد:[۶] این فناوری برای تولید خودکار توضیحات، خلاصه‌ها، زیرنویس‌ها یا محتوای پرسش و پاسخ مبتنی‌بر داده‌های معتبر استفاده می‌شود.[۷]

ـ واقعیت ترکیبی:[۸] این فناوری برای پیوند هوشمندانه عناصر مجازی و فیزیکی به کار می‌رود.

ـ سامانه‌های توصیه‌گر:[۹] این سامانه‌ها به پیشنهاد مسیرهای روایی و محتوای مرتبط بر اساس رفتار کاربر می‌پردازند.

ـ پلتفرم‌های روایتگری دیجیتال:[۱۰] ابزارهایی که امکان ساخت خطوط زمانی، نقشه‌های روایی و شاخه‌های تصمیم را فراهم می‌کنند.[۱۱]

---

1. Interactive Presentation.
2. Smart Storytelling.
3. History for All.
4. Khandoker, & Karim, Application of VR/AR Technologies to Preserve Intangible Cultural Heritage, p. 98.

۵. دموکراتیک‌سازی، یعنی در دسترس و برابر شدن فرصت‌ها برای همه، بدون تبعیض یا انحصار.

6. Generative AI.
7. M. Haenlein & Kaplan, A, Artificial Intelligence: A Brief History and Its Evolution.
8. Mixed Reality (MR).
9. Recommender Systems.

۱۰. پلتفرم‌های روایتگری دیجیتال (Digital Storytelling Platforms).

۱۱. مانند (StoryMapJS) یا (Twine).

نمونه‌های موفق جهانی شامل پروژهٔ «گوگل ارت فرهنگی»[1] است که دسترسی به گالری‌ها، موزه‌ها و روایت‌های تاریخی را در قالبی تعاملی فراهم ساخته است. در سطح بومی، ایجاد «اپلیکیشن راهنمای هوشمند زیارت» می‌تواند بر اساس موقعیت مکانی کاربر در حرم، روایت تاریخی مربوط به آن مکان، چهره‌های مدفون و وقایع مرتبط را با زبان انتخابی و محتوای چندرسانه‌ای در اختیار او قرار دهد.[2]

چالش‌های موجود در این زمینه شامل:

ـ یافتن توازن بین جذابیت بصری و صحت علمی: ایجاد محتوایی جذاب که درعین‌حال از دقت علمی برخوردار باشد، چالشی اساسی است.

ـ هزینه و مقیاس‌پذیری: تولید محتوای چندزبانه و چندرسانه‌ای نیاز به منابع و زمان زیادی دارد.

ـ خطر تحریف اطلاعات: استفاده نادرست از فناوری‌ها می‌تواند به تولید تحریفات پیچیده‌تر منجر شود.

۱۰ـ۱. فرصت‌های استفاده از واقعیت ترکیبی تاریخ تشیع در زیست‌بوم جدید

بااین‌حال، روایتگری هوشمند ظرفیت آن را دارد که تاریخ تشیع را به «سرمایهٔ فرهنگی زنده و پویا» تبدیل کند و در عرصهٔ فرهنگی و آموزشی، پیوند روایتگری هوشمند[3] و بازسازی مجازی،[4] تاریخ تشیع را از چارچوب محدود حلقه‌های تخصصی رها کرده و آن را به یک میراث زنده و در دسترس همگان ـ به‌ویژه نسل دیجیتال ـ مبدل می‌سازد. تجربه‌های غوطه‌ورساز[5] از وقایع عاشورا یا قیام مختار با واقعیت مجازی و واقعیت افزوده، تدریس داستانی تاریخ با موتورهای گفت‌وگوی هوشمند با شخصیت‌های تاریخی، و احیای آیین‌هایی مانند پیاده‌روی اربعین در بستر آنلاین، نمونه‌هایی از این رویکرد هستند.

ظرفیت‌های بازسازی فضاها (۵ـ۱) و روایتگری هوشمند (۹ـ۱) بستر اصلی این فرصت فرهنگی را فراهم می‌آورند که نه‌تنها در کتاب‌ها، بلکه در اپلیکیشن‌ها، موزه‌های مجازی و شبکه‌های اجتماعی حضور فعال دارد. این تحول به‌معنای گذر از نقطه A (دانش ایستا) به نقطهٔ (C) (تجربهٔ پویا) خواهد بود و به نسل‌های آینده این امکان را می‌دهد که با تاریخ خود ارتباطی عمیق‌تر برقرار کنند.

---

1. Google Arts & Culture.

۲. عباس زرقانی، شبیه‌سازی رویدادهای تاریخی با فناوری واقعیت مجازی: از آموزش تا تجربه‌گری، ص۴۳ـ۶۲.

3 Smart Storytelling.

4 .Virtual Reconstruction.

5. Immersive Experiences.

جدول ۱: ماتریس ظرفیت ـ فرصت در تاریخ‌نگاری تشیع با استفاده از هوش مصنوعی

ظرفیت‌ها	اهمیت	ابزارهای موردنیاز	نمونه‌های عینی	چالش‌ها	فرصت‌ها
دیجیتال‌سازی و بازیابی پیشرفته	صیانت از میراث مکتوب ایجاد قابلیت کشف مفهومی تبدیل داده‌های ایستا به داده‌های پویا	موتورهای بازشناسی نوری حروف سامانه‌های شناسایی موجودیت‌های نامدار استانداردهای بین‌المللی مدیریت فراداده الگوریتم‌های جست‌وجوی معنایی	کتابخانه دیجیتال قطر طرح دیجیتال‌سازی آستان قدس رضوی کتابخانه مجلس	کیفیت پایین برخی منابع نیاز به الگوریتم‌های ویژه برای خطوط آسیب‌دیده کمبود تیم‌های میان‌رشته‌ای هزینه و زمان‌بر بودن برچسب‌گذاری	ایجاد «حافظه جمعی دیجیتال» تولید و توزیع سریع پاسخ‌های مستند و چندرسانه‌ای تقویت همبستگی میان جوامع شیعی
تحلیل معنایی و استخراج الگوها	شناسایی الگوهای تاریخی کشف روابط بین مفاهیم توسعه پایگاه‌های داده معنایی	مدل‌های زبانی بزرگ الگوریتم‌های مدل‌سازی موضوعی شناسایی موجودیت‌های نامدار تحلیل احساس و لحن سیستم‌های پرسش‌وپاسخ هوشمند	پروژه «حلقه علوم انسانی دیجیتال استنفورد» پروژه پردازش متون اسلامی	پیچیدگی داده‌ها نیاز به داده‌های با کیفیت توسعه فناوری‌های مناسب	ایجاد «شبکه معنایی تاریخ تشیع» پاسخ به پرسش‌های پیچیده تطبیقی شناسایی شخصیت‌های مؤثر در گفتمان فقهی
بازسازی مجازی رخدادها و فضاهای تاریخ‌ساز	ایجاد درک حسی ـ فضایی از تاریخ ایجاد و حفظ آرشیوهای دیجیتال پایدار توانمندسازی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای	مدل‌سازی اطلاعات ساختمان فناوری‌های واقعیت مجازی و واقعیت افزوده سامانه‌های اطلاعات جغرافیایی تاریخی هوش مصنوعی بینایی ماشین	پروژهٔ «رم باستان مجازی» بازسازی پویای حرم امام حسین؈ و میدان نبرد کربلا	پیچیدگی در مدل‌سازی هزینه‌های بالا نیاز به همکاری میان‌رشته‌ای	ایجاد «موزه‌های مجازی بدون مرز» خلق «آزمایشگاه‌های تاریخ زنده» انتقال تاریخ به نسل‌های آینده
تحلیل شبکه‌ای تعاملات تاریخی	شناسایی گره‌های تأثیرگذار در شبکه تاریخی ترسیم مسیرهای انتشار معرفت شناسایی خوشه‌های پنهان	پایگاه‌های داده‌گرافی الگوریتم‌های تحلیل شبکه الگوریتم‌های کشف اجتماع سامانه‌های بصری‌سازی زمانی ـ پویا	پروژه «شبکه‌های فلسفهٔ باستان» ترسیم شبکه جهانی محدثان و راویان امامیه	کمبود داده‌های مرتبط پیچیدگی در تحلیل نیاز به استانداردسازی	تبدیل تاریخ اجتماعی تشیع به عرصه تحلیل‌های دقیق و داده‌محور کمک به آزمایش فرضیه‌های پیچیده
ارائه تعاملی و روایتگری هوشمند	دموکراتیک‌سازی دسترسی به تاریخ مقابله با روایت‌های تحریف‌شده خلق تجربه‌های یادگیری نوین	هوش مصنوعی مولد واقعیت ترکیبی سامانه‌های توصیه‌گر پلتفرم‌های روایتگری دیجیتال	پروژه « Google Culture & Arts» اپلیکیشن راهنمای هوشمند زیارت	یافتن توازن بین جذابیت بصری و صحت علمی هزینه و مقیاس‌پذیری خطر تحریف اطلاعات	تبدیل تاریخ تشیع به «سرمایه فرهنگی زنده و پویا» پیوند روایتگری هوشمند و بازسازی مجازی ایجاد تجربه‌های غوطه‌ور

نتیجه‌گیری، ارائه مدل و افق‌های نوین

تاریخ تشیع بازتابی از تحولات فکری، فرهنگی و تاریخی عمیق در جهان اسلام است که در قالب میراث مکتوب، شفاهی و تصویری، طی قرون شکل گرفته و حفظ شده است. این میراث ارزشمند امروز با خطر فرسودگی و گسست نسلی مواجه بوده و نیازمند حضور در فضای دیجیتال و هوشمند است. علی‌رغم تلاش‌های انجام‌شده، استفاده نظام‌مند از هوش مصنوعی در پژوهش‌های تاریخ تشیع هنوز تحقق نیافته و پیوند مؤثر میان این میراث و فناوری‌های نوین انجام نشده است. این پژوهش نشان می‌دهد برای بهبود و تحول تاریخ‌نگاری تشیع از طریق شناسایی و تحلیل ظرفیت‌های هوشمند «می‌توان میراث غنی تشیع را در زیست‌بوم جدید، هم حفظ کرد و هم متحول ساخت». با این پیش‌انگاره که گذار و کوچ از روش‌های سنتی و اسکان در زیست‌بوم دیجیتال امری اجتناب‌ناپذیر است. برای ایجاد یک بوم پایدار و پویا در تاریخ‌نگاری هوشمند تشیع، شناسایی و بهره‌برداری از ظرفیت‌های هوش مصنوعی به‌عنوان یک راهبرد کلیدی بررسی شد. در این بوم جدید به دنبال آن بودیم تا نه‌تنها میراث مکتوب شیعه حفظ شود، بلکه باید به‌طور فعال در تعامل با جامعهٔ علمی و فرهنگی جهانی قرار گیرد.

در این سیر پژوهشی، با تحلیل نظام‌مند در گام نخست به بازنمایی وضع موجود پرداخته شد. سپس با شناسایی پنج ظرفیت و ابزارهای لازم، بررسی نمونه‌های عملیاتی، مدیریت چالش‌ها و بازنمایی فرصت‌های بهره‌برداری از فناوری‌های هوش مصنوعی روشن شد این ظرفیت‌ها همچون اضلاع یک اکوسیستم به‌هم‌تنیده عمل می‌کنند و تحقق تصویری کامل و چندبعدی از میراث شیعی، منوط به پیاده‌سازی هم‌زمان و همگرای آنهاست.

یافته‌ها نشان داد که اگر این ظرفیت‌ها در قالب یک اکوسیستم یکپارچه و به‌صورت هم‌زمان به کار گرفته شوند و چالش‌های موجود به دقت مدیریت گردند، نه‌تنها تاریخ تشیع در زیست‌بوم جدید تداوم خواهد یافت، بلکه تصویری جامع و پویا از آن در فضای علمی ـ فرهنگی جهانی عرضه خواهد شد. این تحول پارادایمی، گذار از تاریخ‌نگاری متن‌محور به تاریخ‌نگاری داده‌محور، تعاملی و پیش‌بینی‌گر را ممکن ساخته، سبب غنای ارتباط جامعه با تاریخ خویش و جذابیت آن برای نسل جدید می‌گردد. پیاده‌سازی این مدل، «حافظهٔ تاریخی هوشمند و جهانی تشیع» را از قلمرو آرمان به عرصهٔ عمل منتقل خواهد کرد و داده‌ها و روایت‌ها را به‌صورت زنده و تعاملی در دسترس قرار می‌دهد و نسل جدید و محققان ارتباط عمیق‌تری با تاریخ خود برقرار خواهند کرد.

الگوی راهبردی پیشنهادی ما با محوریت شناسایی ظرفیت‌های اصلی، گذار مرحله‌ای از وضعیت سنتی به وضعیت هوشمند را ترسیم می‌کند. این مدل شامل سه لایهٔ پیشرفت است:

ـ مرحلهٔ آغازین (A): وضعیت کنونی با روش‌های سنتی؛

ـ مرحلهٔ گذار (B): ترکیب روش‌های کلاسیک با فناوری‌های نوین؛

ـ مرحلهٔ پیشرفته (C): شکل‌گیری اکوسیستم هوشمند و یکپارچه. در زیست‌بوم جدید.

در این مسیر می‌توان با یک برنامه‌ریزی سه‌مرحله‌ای کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت در یک افق ۱۰ الی ۱۵ ساله، مراحل اجرای مدل شامل: گردآوری و دیجیتال‌سازی منابع، طراحی کارگاه‌های توانمندسازی، توسعهٔ پایگاه‌های داده‌معنایی و چندرسانه‌ای و یکپارچه‌سازی محورها در اکوسیستم جدید و هوشمند پیاده نمود. این مدل به پژوهشگران و محققان این امکان را می‌دهد تا به‌طور مؤثری به تحلیل داده‌های تاریخی پرداخته و روایت‌های جدیدی از تاریخ تشیع ارائه دهند و بوم جدیدی را ایجاد نمایند که در آن تمام جوانب تاریخ‌نگاری به‌طور هم‌زمان و همگرا عمل کنند، این مدل می‌تواند به‌عنوان یک راهکار کلیدی برای حفظ و تقویتِ هویتِ فرهنگی و علمی تشیع در سطح جهانی عمل نماید.

برای تضمین تداوم و تعالی در این زیست‌بوم جدید، مجموعه‌ای از توصیه‌های راهبردی ارائه شد:

۱) ایجاد مرکز داده جامع میراث شیعی دیجیتال به‌عنوان هاب ملی برای گردآوری، استانداردسازی و تسهیم داده‌ها و تسهیل همکاری بین دانشگاه، حوزه و مراکز فرهنگی.

۲) تأسیس گرایش میان‌رشته‌ای «هوش‌تاریخ» برای تربیت نسل جدید مورخان در مقطع تحصیلات تکمیلی و پرورش نسل جدیدی از مورخان مسلط به تحلیل داده‌های دیجیتال.

۳) توسعهٔ سامانه‌های بازسازی تعاملی بر بستر فناوری‌های نوین بر بستر واقعیت مجازی، افزوده و ترکیبی[1] برای بازنمایی رویدادهای تأثیرگذار و اماکن مقدس در راستای آموزش، حفاظت از میراث و دیپلماسی فرهنگی.

۴) طراحی سامانهٔ اعتبارسنجی منابع تاریخی مبتنی‌بر بلاکچین، و الگوریتم‌های پایش اصالت، به‌منظور مقابله با تحریف، جعل و دستکاری دیجیتال.[2]

۵) تشکیل کنسرسیوم بین‌المللی میراث هوشمند شیعه با مأموریت تبادل داده، توسعهٔ نرم‌افزارهای متن‌باز و تولید محتوای معتبر چندزبانه برای عمومی و تخصصی.

در نهایت، با توجه به یافته‌ها و توصیه‌های ارائه‌شده، پیشنهاد می‌شود که نهادهای علمی و فرهنگی در راستای پیاده‌سازی این مدل و ایجاد زیرساخت‌های لازم برای تاریخ‌نگاری هوشمند همکاری کنند. این همکاری می‌تواند به تولید محتوای دینی ـ تاریخی پایدار و خودکفا منجر شده و به تقویت هویت شیعه در عصر دیجیتال کمک کند. اتخاذ این رویکرد نه‌تنها پاسخگوی نیازهای فوری تاریخ‌نگاری شیعه است، بلکه تاریخ تشیع را به «سرمایه‌ای فرهنگی، زنده و پویا» بدل ساخته، سهمی ماندگار در غنای تمدن جهانی ایفا خواهد نمود.

---

1. VR/AR/MR.
2. Bosch, & Olsson, Blockchain and Information Integrity in Cultural Heritage Documentation, p. 101-118.

منابع

حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت در ایران: واکاوی شبکه‌های فکری و اجتماعی*. ترجمه و تحقیق سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران، نشر نی، ۱۴۰۴.

زرقانی، عباس، «شبیه‌سازی رویدادهای تاریخی با فناوری واقعیت مجازی: از آموزش تا تجربه‌گری»، ۱۳۹۷، *فناوری‌های نوین آموزشی*، ۱۳(۲)، ۴۳–۶۲.

صیادی، علی‌اکبر، میراث دیجیتال: مبانی، روش‌ها و چالش‌های دیجیتال‌سازی منابع فرهنگی ـ مذهبی ایران، ۱۴۰۰، *میراث فرهنگی*، ۲۸(۳)، ۸۱ـ۱۰۲.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، *دانشنامه تاریخ تشیع* [نرم‌افزار]، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، ۱۴۰۲.

مرکز ملی مطالعات جهانی‌شدن و فناوری، *سند راهبردی توسعه هوش مصنوعی در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی: فرصت‌ها و الزامات*، تهران، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۴۰۲.

موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم، *اطلس شیعه*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۵.

Bodenhamer, D. J., Corrigan, J. & Harris, T. M. (Eds.), *The Spatial Humanities: GIS and the Future of Humanities Scholarship*, Indiana University Press, 2023.

Bosch, T. & Olsson, M, Blockchain and Information Integrity in Cultural Heritage Documentation. *Digital Preservation Journal*, 2021, 2 (7), 101-118.

Drucker, J, The Digital Humanities Coursebook: An Introduction to Digital Methods for Research and Scholarship, Routledge, 2021.

Eder, Rybicki, J & Kestemont, M., Stylometry with R: A Package for Computational Text Analysis. *Digital Scholarship in the Humanities*, 2016, 4 (31), 1064-1077.

Gibbs, F & Owens, T, *Building Digital Humanities in the Islamic Studies: A Practical Guide*, Amsterdam University Press, 2022.

Graham, S Milligan, I. & Weingart, S. *Exploring Big Historical Data: The Historian's Macroscope*, Imperial College Press, 2023.

Haenlein, M & Kaplan, A, *Artificial Intelligence: A Brief History and Its Evolution*, MIT Press, 2021.

Khandoker, T. Rahman, A. & Karim, M. Application of VR/AR Technologies to Preserve Intangible Cultural Heritage, *Heritage Science*, 2023, 1 (11), 84.

Raginsky, M. Network Analysis and the Mapping of Historical Interactions, *Historical Methods*, 2020, 4 (53), 195-208.

Svensson, P, *Big digital humanities: Imagining a meeting place for the humanities and the digital*. University of Michigan Press, 2016.

Wevers, M & Smits, T. The Visual Digital Turn: Using Neural Networks to Study Historical Images. *Digital Scholarship in the Humanities*, 2020, 35 (4), 903_919.

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh **2026, Vol. 23, No.1, p 63-83**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/tarikh.2026.5003553

dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.4.8

Imam Ali and Confrontation with Hypocrites and Opponents (Strategies and Methods)

Ahmad Fallahzadeh / Assistant Professor, Department of Islamic History, University of Religions and Denominations a.fallahzadeh@urd.ac.ir
Davud Kodouri / PhD in Islamic History, University of Religions and Denominations DK114000@iran.ir
Seyed Naser Mousavi / Assistant Professor, Department of Islamic History, University of Religions and Denominations sn.musavi@urd.ac.ir
Mohammad Hassan Nadem / Associate Professor, Department of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations nadem@urd.ac.ir
Received: 2026/01/15 - **Accepted**: 2026/02/09

Abstract

During the caliphate of Imam Ali, two groups—hypocrites and opponents—exerted all their efforts to undermine his plans. In response, he adopted a purposeful struggle grounded in method and based on Islamic principles. Nevertheless, there remains a lack of a systematic perspective on the conceptual and functional framework of his struggles. This study, emphasizing the question of what strategies and methods Imam Ali used in confronting his enemies, examines the explicit content of messages found in early sources. The aim of the research is to clarify the intellectual and practical framework of his struggle. The findings indicate that his strategy—that is, the general and long-term policy—advanced in several stages and step by step. To implement each strategy—a logical process for reaching a goal—he employed various methods, that is, different ways of executing the plan. These included responding to doubts and accusations, clarifying the criteria of hypocrisy, cultural struggle (such as cursing in prayer), and others as different forms of such methods.

Keywords: content analysis of struggle, strategy for confronting hypocrisy, management of religious conflict, Alavi governance, ethical politics of Ali.

تاریخ اسلام در آینه پژوهش ـــــــــــــــــــسال بیست و سوم، شماره اول، پیاپی ۶۰، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۶۳ـ۸۳
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/tarikh.2026.5003553
dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.4.8

امام علی؈ و رویارویی با منافقان و مخالفان (راهبردها و روش‌ها)

احمد فلاح‌زاده / استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشگاه ادیان و مذاهب a.fallahzadeh@urd.ac.ir
داود کدوری / دکترای تاریخ اسلام، دانشگاه ادیان و مذاهب DK114000@iran.ir
سیدناصر موسوی / استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشگاه ادیان و مذاهب sn.musavi@urd.ac.ir
محمدحسن نادم / دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب nadem@urd.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۵ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۰

چکیده

در دورهٔ خلافت حضرت علی؈ دو طیفِ منافقان و مخالفان تمام تلاش خود را برای شکست برنامه‌های آن حضرت به کار بستند. آن حضرت نیز مبارزه‌ای هدفمند، بر مبنای روش و مبتنی‌بر اصول اسلامی را در برابر آنها پیش گرفتند. فقدان نگاه روشمند به چارچوب مفهومی و عملکردی مبارزات آن حضرت، در این‌باره همچنان احساس می‌شود. تحقیق حاضر با تأکید بر اینکه حضرت علی؈ چه راهبردها و روش‌هایی را در مبارزه با دشمنان خود به کار بست؟ به بررسی محتوای آشکار پیام‌های موجود در متون متقدم می‌پردازد. هدف تحقیق روشن نمودن چارچوب فکری و عملی مبارزاتی آن حضرت است. یافته‌ها بر آن است: راهبرد (سیاست کلی و طولانی‌مدت) ایشان طی چند مرحله و به‌صورت گام به گام پیش می‌رفت. ایشان برای اجرایی کردن هر راهبرد (فرایند منطقی برای رسیدن به هدف) را به کار بست و از روش‌های (شیوه اجرای برنامه) گوناگونی استفاده شد که پاسخ به شبهات و اتهامات، تبیین معیار نفاق، مبارزهٔ فرهنگی (لعن در نماز) و... اقسام مختلف آن بودند.

کلیدواژه‌ها: تحلیل محتوای مبارزه، راهبرد مبارزه با نفاق، مدیریت تعارض دینی، حکمرانی علوی، سیاست اخلاقی علی؈.

مقدمه

امام علی؈ از همان ابتدای خلافت به دلیل بازگشت به سیرهٔ نبوی در حکمرانی، با مخالفت جدی برخی از طیف‌ها روبه‌رو شد. برخی از این مخالفان از ابتدا مخالفت خود را آشکار نکردند؛ چون آن حضرت منتخب جامعهٔ مسلمانان به‌شمار می‌رفت و آن زمان هنوز مخالفت با تصمیم کلی مسلمانان رسم نشده بود، چیزی که بعدها مرسوم شد. بنابراین در اوایل حکومت امام چون بستر مخالفت فراهم نبود و از سوی دیگر، مخالفان و منافقان چهره‌های سرشناسی بودند و از تزلزل موقعیت خود هراس داشتند، ازاین‌رو از هرگونه مخالفت آشکاری که سبب از بین رفتن جایگاه مردمی آنها می‌شد دوری می‌کردند. به‌مرور با مشخص شدن سیاست‌های حکمرانی امام علی؈ ـ که برخی را از امتیازات غیرشرعی سابقشان بی‌بهره می‌کرد ـ دو طیف در برابر ایشان قد علم کردند. الف) منافقان که هرگز به اسلام ایمان نیاورده و درواقع مسلمان نبودند. ب) مخالفان که با پنهان کردن خواهش‌های نفسانی (سهم‌خواهی در قدرت)، درواقع از مرحلهٔ نارضایتی به مرحلهٔ مخالفت گام نهادند. این دو با هم جبههٔ دشمنان حضرت علی؈ را شکل می‌دادند.

این جستار با این فرضیه که آن ذهنیت ساختارمند آن حضرت در برابر منافقان راهبرد کلانی را طراحی کرد و برای اجرایی کردن آن از روش‌های گوناگونی بهره برد، می‌کوشد به تبیین این راهبردها و روش‌ها بپردازد.

به‌رغم جست‌وجوهای فراوانِ چند زبانه، تحقیقی با این ویژگی به دست نیامد، بااین‌حال می‌توان به صورت خاص این پژوهش‌ها را مورد اشاره قرار داد.

در این موضوع چند کتاب با عناوین مرتبط به دست آمد که به آنها اشاره می‌شود: کتاب *برخورد معصومین؈ در مواجهه با مخالفان و منافقان* (حسین‌زاده فخاری، ۱۴۰۰)؛ نویسنده به مجموعه اهل‌بیت (همه امامان) در برابر منافقان و مخالفان پرداخته است، و طبعاً بخشی که درباره علی؈ نوشته شده است، بسیار کم‌حجم است و از نظر محتوا نیز با این مقاله متفاوت است. از سوی دیگر از روش تحلیل محتوا استفاده نکرده است و این دسته‌بندی (راهبرد و روش) را به کار نبسته و ازاین‌رو به نتایج دیگری دست یافته است. کتاب *عدالت در گرداب: جریان‌شناسی تحلیلی حکومت علوی* (سلیمانی امیری، ۱۳۹۶)، به بازخوانی تحجرگرایی و بی‌بصیرتی مردم نسبت به مقام مولا و اشرافی‌گری، بدعت‌گذاری، منافق‌روشی و براندازی جریان‌های خواص به‌عنوان اصلی‌ترین آفت‌های درونی حکومت علوی پرداخته است. کتاب دیگری با عنوان *ریزش خواص در حکومت امیرمومنان؈* (سلیمانی امیری، ۱۳۹۳) که سوابق درخشان خواص عصر حکومت علی؈، لغزش‌ها و عوامل لغزش‌های آنان در حکومت علوی را کاویده است. درواقع انگیزهٔ نگارش هر دو اثر و نیز شیوه پژوهشی او و یافته‌های تحقیقش کاملاً با تحقیق پیش‌رو متفاوت است.

در شماری از کتاب‌هایی که درباره امام علی؈ و منافقان در آن عصر نوشته شده است، نیز به صورت مروری بر گزارش‌های تاریخی اشاره شده است، اما هیچ دسته‌بندی خاصی ندارند و از روش تحلیل محتوا نیز استفاده نکرده‌اند.

پایان‌نامهٔ *نفاق و منافق در حکومت امام علی*ؑ (شرافتی، ۱۳۹۳)، به تبیین مهم‌ترین شاخصه‌ها و ملاک‌های منافقان و تبیین نفاق و منافق در حکومت حضرت علیؑ پرداخته است. این اثر نیز متفاوت با این جستار است.

مقالهٔ «رفتارشناسی جریان نفاق در دشمنی با خلافت امیرمؤمنانؑ: بررسی موردی مقطع تاریخی آیهٔ انذار» (الیاسی، ۱۳۹۷)؛ این مقاله به گروه منافقان مکی پرداخته و نوشته است: آنان با معرفی جانشین پیامبرﷺ از همان سال‌های اولیه بعثت توسط رسول خداﷺ دشمنی منافقانه‌ای را برنامه‌ریزی و اجرا کرده و به قدرت رسیدند. این تحقیق گرچه به شرح فعالیت‌های منافقان در عصر امام علیؑ اشاره دارد، اما از نظر زمانی به قبل از حاکمیت امام علیؑ برمی‌گردد و از دایرهٔ زمانی این جستار خارج است.

مقالهٔ «بررسی روش‌ها و اهداف مبارزه جریان نفاق قاسطین با امیرالمؤمنینؑ در نهج البلاغه و پیامدهای آن» (اسماعیلی و جوان آراسته، ۱۴۰۳)، به نفاق سران جریان قاسطین و شیوهٔ مبارزه آنها با امام علیؑ پرداخته است. این پژوهش نیز با توجه به اینکه به روش‌های مبارزه یکی از جریان‌های نفاق اشاره دارد، اما همچنان با موضوع این جستار همخوانی ندارد.

«سیرهٔ حکومتی امام علیؑ در برخورد با مخالفان» (دره‌کی، ۱۳۹۴)، اقدامات امام علیؑ را بیشتر شامل راهنمایی و توجیه مخالفان، عدم اجبار آنان، منزوی کردن و بی‌اعتنایی به آنان دانسته است.

«عملکرد حضرت علیؑ در دشمن‌شناسی و رویارویی با دشمنان» (مظاهری و همکاران، ۱۴۰۱) به این مسائل پرداخته است که بنای رفتار امامؑ در برخورد با دشمنان بر رحمت و مدارا بود و تا آنجا که می‌شد تحمل می‌نمودند و تا دست به اقدام براندازانه نمی‌زدند، امامؑ به مقابله با آنان برنمی‌خاستند و با راهکارهایی همچون صلح‌گرایی، گفت‌وگو، مدارا و... با دشمنان رفتار می‌کردند.

«روش برخورد امیرالمؤمنین امام علیؑ با مخالفان سیاسی در زمان خلافت خود» (نصوحی، ۱۴۰۳)، به این نتایج دست یافته است که راه‌های برخورد با مخالفان سیاسی با توجه به سیرهٔ امام علیؑ به شیوه‌های صلح‌آمیز و حفظ شایستگی و انسانیت تأکید دارد. احترام و ادب، بی‌طرفی، تفکر استقلالی، همدلی و همکاری و... نتایجی است که این مقاله به دست آورده است. به‌روشنی این مقاله از نظر محتوایی با مقاله پیش‌رو متفاوت است.

برآورد مطالعاتی که در این‌باره نوشته شده‌اند، نشان می‌دهند گرچه درباره مواجهه حضرت علیؑ با مخالفان و منافقان آثار زیادی نوشته شده است، اما همگی از نظر روش تحقیق، محتوای مطالب و نتایج تحقیق با این مقاله متفاوت‌اند و این جستار ازآن‌رو که روش‌های اعمال آنها را دنبال می‌کند از نوآوری برخوردار است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱ـ۱. راهبرد

طرحی بلندمدت که برخاسته از اندیشه، برنامه‌های کلی و برای دستیابی به اهداف بلندمدت تدوین می‌شود. راهبردها همان سیاست‌های کلی‌اند که بر اساس آن، برنامه‌ها و راهکارها طراحی می‌شوند و یک نقشهٔ عملیاتی

برای دستیابی به اهداف ازپیش‌تعیین شده‌اند. در راهبرد به هدف، چگونگی، ابزارها و پیامدها و آینده یک رفتار کلی توجه می‌شود که حاوی الگوی پاسخ به محیط اطراف در طول زمان است.[۱]

۲ـ۱. برنامه

به اقداماتی خاص و عملیاتی که برای پیاده‌سازی یک راهبرد طراحی می‌شود که شامل روش‌هایی است که برای رسیدن به اهداف مشخص در چارچوب یک راهبرد انجام می‌شوند. درک شرایط، تجزیه و تحلیل محیط و منابع، شناسایی فرصت‌ها و تهدیدات، فهم قوت‌ها و ضعف‌ها از اصلی‌ترین ارکان برنامه‌ریزی هستند. راهبرد، جهت‌گیری یک طرح را مشخص می‌کند (چشم‌انداز)، اما برنامه آن را در مسیر مشخصی قرار می‌دهد.[۲]

۳ـ۱. روش

مجموعه قواعد و ابزار و فنونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، و راه انجام دادن کار است.[۳] روش به تعیین چگونگی انجام مراحل و گام‌هایی اشاره دارد که برای اجرای تمام یا قسمتی از یک برنامه انجام می‌شود، در روش به چگونگی اجرایی کردن برنامه‌ها پرداخته می‌شود.

۴ـ۱. جریان

فرایند سامان یافتن یک نظریه و سیر تطور تاریخی آن را به لحاظ فرازوفرودها و آثار اجتماعی آن را جریان می‌گویند. گاهی نیز به تشکل و گروه و جمعیت اجتماعی معینی گفته می‌شود که علاوه بر مبانی فکری از نوعی رفتار ویژه اجتماعی نیز برخوردار می‌باشد.[۴]

۵ـ۱. نفاق

در اصطلاح به‌معنای اظهار اسلام و کتمان کفر[۵] و به‌معنای عدم اعتقاد به حق است.[۶] معیار اصلی نفاق این است کسی باطن دین را که خضوع حقیقی در مقابل خداوند متعال است، قبول نکند.

۶ـ۱. نفاق تدریجی

نفاق تدریجی، نوعی نفاق فردی و یا اجتماعی است که طی آن فرد یا جامعه با انجام کارهایی که به نفاق

---

1. Allen, Rowe, Strategic management, p. 259.

۲. ابراهیم حسن‌بیگی، مدیریت راهبردی، ص۱۲۵.

۳. ریحانه شاقلی و همکاران، روش‌های نوین تدریس، ص۹۱.

۴. عبدالحسین خسروپناه، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، ص۹.

۵. احمد بن محمد فیومی، مصباح المنیر، ج۲، ص۶۱۸.

۶. احمد اردبیلی، زبدة البیان، ص۸.

می‌انجامد، آرام آرام به سوی حالت نفاق گرایش یافته و سرانجام به یک منافق تمام‌عیار تبدیل می‌شود. روند نفاق تدریجی نیز از مرحلهٔ «مخالفت ذهنی» آغاز شده و به مرور با چند شخصیتی شدن در رفتار به «مخالفت رفتاری» منتهی می‌شود. در این‌باره، آیاتی از سورهٔ توبه به فرایند و گونه‌شناسی نفاق در عصر نبوی اشاره می‌نمایند.[۱]

۷ـ۱. روش تحلیل محتوا

روشی که به وسیلهٔ آن مشخصات خاص گزاره‌ها به‌طور روشمند و دقیق و به منظور استنباط علمی شناسایی می‌شود. دقت و عینیت امر زمانی تأیید می‌شود که تحلیل مبتنی‌بر قواعدی مشخص باشد که پژوهش‌های مختلف به نتایج یکسانی دست یابند.[۲] برای بررسی محتوای داده‌های یک یا چند متن، محتوای آشکار و پنهان به‌طور کمّی توصیف می‌شود. ازاین‌رو این روش را می‌توان روش تبدیل داده‌های کیفی به داده‌های کمّی تلقی کرد. تحلیل محتوا روشی مناسب برای پاسخ دادن به سؤال‌هایی دربارهٔ محتوای یک پیام است.

۲. روش‌های امام علی‌ؑ در مواجهه با منافقان و مخالفان

با شکل‌گیری دولت امام علی‌ؑ آن دسته از افرادی که قبلاً با ایشان مخالف بودند یا کسانی که سود خود را در نبود ایشان می‌دیدند، در کنار آن دسته‌ای که اساساً اعتقاد راسخی به اسلام نداشتند به دشمنی با ایشان پرداختند، امامؑ نیز برای مقابله با آنها باید راهبردهایی را پیش می‌گرفت تا بتواند بر آنها فائق آید. با توجه به تنوعی که در این راهبردها (سیاست‌های کلی) وجود داشت این راهبردها در قالب برنامه‌هایی طراحی می‌شدند و با استفاده از روش‌هایی تأثیرگذار به اجرا درمی‌آمدند.

۱ـ۲. پیشگیری از فعالیت دشمنان

تجربهٔ سال‌ها حضور امام علی‌ؑ در کنار رسول خداﷺ و آشنایی با چگونگی فعالیت‌های منافقان در آن دوره و تغییر شرایط جامعه پس از حاکمیت سه خلیفهٔ نخست، به آن حضرت آزموده بود در مبارزه با جریان نفاق در ابتدا به دلیل پایبندی به اصل حفظ حاکمیت اسلامی، از راهبرد پیشگیری از تحرکات جریان نفاق بهره بگیرد، چنان‌که طلحه و زبیر وقتی که از آن حضرت درخواست فرمانروایی بصره و کوفه را کردند، ایشان برای پیشگیری از وقایع بعدی به آنان فرمود: دوست دارم کنارم (در مدینه بمانید) و مایهٔ زینتم باشید.[۳] ایشان همچنین در اولین نامه‌ای که به معاویه نوشتند، او را دعوت کردند تا با جمعی از یارانش برای بیعت با ایشان به مدینه بروند.[۴]

---

۱. احمد فلاح‌زاده، «فاطمهٔ زهراؑ و جنگ روایت‌ها»، ص۱۷–۲۰.

۲. چاوا فرانکفورد و دیوید نچمیاس، روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی، ص۴۹۶.

۳. احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج۲، ص۲۱۸.

۴. نهج البلاغه، نامهٔ ۷۵، ص۴۶۴.

آن حضرت روش‌هایی را به کار بستند که در ادامه بدان‌ها اشاره خواهد شد:

۱ـ۱ـ۲. مدارا

یکی از روش‌های اجرایی، مدارا بود. این روش از زمانی که آن حضرت در شهر مدینه قرار داشت در برابر مخالفان به کار گرفته شد. آن حضرت در این‌باره، در خطبهٔ ۱۶۸ *نهج البلاغه* در پاسخ به کسانی که خواهان مواجهه سریع با مخالفان بودند، فرمودند: «شکیبایی ورزید تا مردم آرام گیرند و دل‌ها بر جای خود قرار گیرد و حقوق ازدست‌رفته به‌آسانی گرفته شود. شتاب مکنید و مرا آسوده گذارید و منتظر فرمانی باشید... من تا آنگاه که مدارا سودمند افتد، این مهم را به مدارا از میان برخواهم داشت.»[۱] ایشان در خطبهٔ ۱۶۹ می‌فرماید: «آنان (اصحاب جمل) چون از حکومت من ناخشنودند، دور هم گرد آمده و علیه من یکدست شده‌اند. بااین‌حال من صبر می‌کنم، البته تا مادامی که از تأثیر آنها بر جامعهٔ اسلامی بیمناک نباشم.»[۲] آن حضرت این روش را در برابر خوارج هم اعمال کرد و به آنان فرمود: «ما دامی که آغازگر جنگ نباشید با شما نمی‌جنگیم.»[۳] بااین‌حال، امام؈ هیچ‌گاه مدارا را به مصلحت‌اندیشی و اعطای امتیازات معنا نکرد.[۴] جالب آنکه آن حضرت حتی زمان کوتاهی که پس از بیعت در مدینه هم حضور داشت، بر مخالفانش هیچ فشاری وارد نکرد و حتی حقوق آنها را از بیت‌المال قطع ننمود.[۵]

۱ـ۱ـ۱ـ۲. پنددهی و نصیحت

دومین روشی که ذیل برنامهٔ مدارا قرار می‌گرفت، پند و اندرز بود. پس از آنکه مخالفان، هوای نفسانی خود را آشکار کرده و با آن حضرت از در مخالفت درآمدند، آن حضرت ابتدا سعی در نصیحت داشت. چنان‌که به معاویه نوشت: «دنیا تو را به خود فراخواند و تو پاسخش دادی... پس افسار اسب دنیا را بکش و از تاختن باز ایست، و برای روز حساب توشه برگیر و برای قیامت خود را آماده کن و به سخن گمراهان گوش فرامده... تو را پرهیز می‌دهم از اینکه غرق آرزوهای خویش باشی و درونت با ظاهرت همسان نباشد.»[۶]

۲ـ۱ـ۲. کنترل محیط

ازآنجاکه مدینه، مرکز حضور شماری از اصلی‌ترین مخالفان و منافقان بود، کنترل محیط برای جلوگیری از فعالیت نومنافقان در جامعه لازم بود. آن حضرت برای این امر، نبض سیاسی ـ فرهنگی جامعه را در اختیار و مانع شرایط

---

۱. همان، خطبهٔ ۱۶۸، ص۲۴۳.

۲. همان، خطبهٔ ۱۶۹، ص۲۴۴.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۴۹.

۴. مهدی نورمحمدی، «رفتارشناسی حضرت علی؈ در برابر مخالفان»، ص۲۲۱.

۵. محمد بن سلیمان کوفی، مناقب الامام امیرالمؤمنین؈، ج۲، ص۳۴۱.

۶. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص۱۰۹.

فعالیت آنها می‌شد. برای این امر گاهی به روش کنترل فعالیت و گاهی به روش انتقال مرکز حکومت از یک شهر به شهر دیگر رفتار می‌شد. این امر سبب می‌شد منافقان و مخالفان برای تغییر شرایط از شهر محل سکونت آن حضرت خارج شوند. برای نمونه وقتی در شهر مدینه شرایط فعالیت برای اصحاب جمل فراهم نشد، آنان به نیت عمره از شهر مدینه خارج شدند و به مکه رفتند و از بستر امن بودن شهر مکه برای فعالیت‌های خود استفاده کردند.[۱] منافقان و مخالفان که آرزوهای خود (حکومت و ثروت) را در دولت علی‌ؑ بر باد رفته می‌دیدند به بهانهٔ خونخواهی خلیفهٔ سوم، ابتدا مردم را به جنگ با قاتلان دعوت می‌کردند، سپس به این بهانه که قاتلان در حمایت علی‌ؑ هستند، نوک پیکان حمله را به سوی آن حضرت گرفته، ایشان را مقصر قتل خلیفهٔ سوم معرفی کردند.

۳ـ۱ـ۲. انتقال مرکز خلافت

انتقال مرکز خلافت از مدینه به کوفه پس از جنگ جمل در تاریخ دوازدهم رجب سال ۳۶ هجری،[۲] نیز ادامهٔ همین رفتار بود. آن حضرت پس از جنگ جمل با انتقال خلافت از مدینه به کوفه، عملاً مخالفان مدنی خود را از پایتخت دور می‌ساخت. با این کار، جریان نفاق در مدینه که پس از جنگ جمل شکست سنگینی خورده بودند، از بستر فعالیت در پایتخت نیز به دور ماندند. روی دیگر ماجرا این بود که با توجه به تحرکات معاویه و احتمال خطر برای اموال و جان مردم کوفه ـ به‌عنوان فاتحان جنگ جمل ـ و نزدیک شدن به قلمروی شام، آن حضرت کوفه را به‌عنوان مرکز خلافت انتخاب نمودند؛ زیرا معاویه به‌صورت رسمی فرستادهٔ امیرالمؤمنین‌ؑ را که برای تصدی منصب استانداری شام اعزام کرده بود ناکام گذاشته و از تبوک بازگردانیده بود.[۳]

۲ـ۲. جلوگیری از گسترش جبههٔ دشمنان

گام بعدی برای جلوگیری از توسعهٔ این جریان، روش توسعه‌زدایی از جبههٔ دشمن بود. برای مثال پس از شکست اصحاب جمل، اگر علی‌ؑ او را مجازات می‌کرد، عده‌ای فرصت‌طلب از این قضیه سوءاستفاده می‌کردند و حکم جهاد علیه آن حضرت را صادر می‌کردند. حضرت علی‌ؑ با توجه به این مسائل، عایشه را وادار کرد به مدینه بازگردد[۴] تا فتنه‌ها بخوابد. اهمیت این واقعه نشان‌دهندهٔ پایان جولان سیاسی عایشه در آن روزگار بود. در این‌باره، همهٔ روش‌ها بر مبنای جلوگیری از گسترش جریان نفاق طراحی و اجرا شد.

---

۱. ابوحاتم التمیمی، السیرة النبویة و الاخبار الخلفاء، ج۲، ص۵۳۰.

۲. سبط بن جوزی، تذکرة الخواص، ص۸۰.

۳. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص۱۸۰.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۴، ص۵۴۲.

۱ـ۲ـ۲. روشنگری

وقتی جریان مخالفان منافق دست برنداشتند، آن حضرت با آشکار کردن نقشهٔ جریان نفاق، به تنویر افکار عمومی پرداخت و با این کار جریان نفاق را به انفعال واداشت و اجازه نداد جبههٔ آنها گسترش پیدا کند. به‌صورت‌کلی این نوع رفتار امام به چند روش انجام گرفت.

یکی از روش‌های امام در این‌باره گفت‌وگو با پیوستگان به جریان نفاق و معرفی آنان در میان مردم بود. این امر به آن دلیل صورت می‌گرفت که مردم از این کانون انحراف دوری نمایند. برای مثال در پاسخ به شبهاتی که معاویه مطرح می‌کرد: «ما با هم دوست بودیم، اما تو ـ علی ـ از دوستی منحرف شدی، طلحه و زبیر را کشتی و عایشه را آواره کردی!» در نامه‌ای به معاویه نوشتند: «... چنان‌که گفتی ما و شما، پیش از اسلام دوست بودیم و با هم بودیم و دیروز [اسلام] میان ما و شما جدایی افکند، که ما ایمان آوردیم و شما کافر ماندید. امروز هم ما استوار ایستاده‌ایم و شما به فتنه گراییده‌اید و اسیر هوای نفس شده‌اید. هیچ‌یک از مسلمانان قوم شما، جز به‌ناچار، اسلام نیاوردند، آن هم پس از آنکه سران عرب به رسول‌الله ﷺ گرویده بودند. گفتی که طلحه و زبیر را من کشته‌ام، و عایشه را آواره و رسوا ساخته‌ام و میان بصره و کوفه فرود آمده‌ام (و جا خوش کرده‌ام)! این کاری است که اصلاً ربطی به تو ندارد تا بتوانی مرا پاسخگو بدانی!»[۱] این‌گونه نامه‌ها که معمولاً محتوای آن در اختیار مردم هم قرار می‌گرفت، جامعه را با دیدگاه ایشان آشنا می‌کرد.

۲ـ۲ـ۲. تبیین معیار نفاق

یکی دیگر از روش‌های آن حضرت برای معرفی جریان نفاق، بیان معیار نفاق بود. معیارهایی مانند گمراهی، لغزش و خطاکاری، فریفتن دیگران، بیماردلی و ظاهرآرایی، القای گفتار شبهه‌انگیز، آمیختن سخن حق با باطل، آسان جلوه دادن خواسته‌های خود و سخت نشان دادن راه حق، بخشی از آن معیارهاست که به‌صورت خاص در خطبهٔ ۱۹۴ در *نهج البلاغه* بدان‌ها اشاره کرده‌اند.[۲] درواقع آن حضرت، با معرفی معیار «اطاعت از پیشوای مسلمانان» معیار شناختن منافقان را بیان کردند و فرمودند: «[فرق مؤمن و منافق این است که] اگر با این شمشیرم بر بینی مؤمنی بزنم تا با من دشمن شود، هرگز دشمنم نمی‌شود و اگر همهٔ جهان را به کام منافق ریزم که با من دوست گردد، دوست نگردد.»[۳] امام علی﵇ در دوران خلافت با عالمان منافق و سیاستمداران دورو مواجه بود و هر دو دسته را افشا کرد و از مردم خواست آنان را بشناسند. ایشان درباره خطر منافقان فرمود: «دو گروه کمرم را شکستند: ۱. منافقان زیرک؛ ۲. زاهدان احمق.»[۴]

---

۱. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج۱، ص۱۷۹.

۲. نهج البلاغه، ص۳۰۷–۳۰۸.

۳. همان، ص۴۷۷.

۴. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، ص۶۹۶.

۳ـ۲ـ۲. پاسخ به اتهامات

اتهاماتی که جریان نفاق به آن حضرت و یارانش نسبت داده بودند، و پذیرش آنها از سوی مردمی که چندان به واقعیت ماجرا آگاه نبودند، سبب گرایش به جریان نفاق شده بود. گام اول در این راستا پاسخ به اتهامات بود، مانند آنچه در ادامه می‌آید:

آن حضرت در برابر آنکه از سوی امویان و مخالفانش متهم به این شده بود که برای دستیابی به قدرت به جنگ مخالفانش رفته است! فرمودند: «[من از ابتدا دنبال ریاست بر شما نبودم و این شما بودید که] دستم را [برای بیعت با من] گشودید، [درحالی‌که] من دستم را جمع کردم [و تمایلی به حکومت نداشتم].»[۱] «[همه بدانید] که دنیای شما در چشم من از آب‌بینی بُز بی‌ارزش‌تر است.»[۲] این سخنان برای آن بود که به نظر امام، اگر کسی با اهداف عالی و مقدس به قدرت دست یابد، آنگاه ارزشمند است و اگر افراد پست و منافق بدان دست یابند پلید و بی‌ارزش می‌شود.

از دیگر اتهامات آن حضرت خشونت‌گرایی و دوری از عدالت بود که حضرت بارها عملاً این اتهام را از خود دور کردند. ازجمله در ماجرای تصرف گذرگاه فرات به دست نیروهای امام با آنکه معاویه از مقابله‌به‌مثل کردن آن حضرت سخت نگران بود و این فرصتی طلایی برای علی جهت نابود کردن معاویه و یارانش بود، اما امام در اوج پیروزی به معاویه پیام داد: «ما همانند تو رفتار نمی‌کنیم؛ اینک این شما و این هم آب! ما و شما هر دو از آن استفاده می‌کنیم. آنگاه به یارانش فرمود: مردم مشکل ما و شما فراتر از آب است.»[۳]

با آنکه آن حضرت به‌صورت عملی برای اتحاد میان مسلمانان کوشیدند، اما در سخن دشمنان آن حضرت، این اتهام به ایشان نسبت داده می‌شد که یکپارچکی مسلمانان را به هم زده است. در برابر این سیاست دشمن، در کلمات امام بارها توجه به یکپارچگی میان مسلمانان دیده می‌شد. برای مثال در ماجرای جنگ جمل، آن حضرت تلاش کرد تا این امر به جنگ کشیده نشود؛ چراکه از نظر آن حضرت، اگر این کار نادرست ایشان به نتیجه می‌رسید، یکپارچگی مسلمانان به سختی تهدید می‌شد.[۴] در آن زمان واژۀ معادل اتحاد اسلامی، «سواد اعظم» بود که ایشان این کلمه را به همین معنی (یکپارچگی جهان اسلام) بارها به کار بردند.[۵] جالب آنکه وقتی معاویه آن حضرت را متهم می‌کرد که تو باعث نابودی یکپارچگی امت اسلامی شده‌ای! آن حضرت در پاسخ به این ادعای

---

۱. نهج البلاغه، ص۳۵۰-۳۵۱.

۲. همان، ص۴۸.

۳. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص۱۹۳.

۴. نهج البلاغه، ص۲۴۴.

۵. ابراهیم بن محمد بیهقی، المحاسن و المساوی، ص۴۰.

معاویه در نامه‌ای ـ در جریان جنگ جمل ـ به او نوشت: «[من مایهٔ حفظ یکپارچگی جهان اسلام هستم، چون با بیعت مسلمانان، خلیفه شده‌ام، اما تو با نپذیرفتن رأی مسلمانان و بیعت نکردن با من] به این امر [اتهام پاره پاره کردن جهان اسلام] سزاوارتری [چون این تو هستی که اتحاد مسلمانان را به هم زده‌ای].»[۱] آن حضرت نسبت به خوارج نیز همین رویکرد را پیش گرفتند، تا جایی که وقتی خوارج در کوفه به وی اهانت می‌کردند، سکوت می‌کرد [تا اتحاد جامعهٔ اسلامی دچار مشکل نشود].[۲]

۴ـ۲ـ۲. گفت‌وگوی منطقی و علمی

در این‌باره ایشان از گفت‌وگو و مناظره استفاده می‌کرد. در این مجالس مناظره که بسیاری از بزرگان حضور داشتند، حضرت مخالفان خود را نخست به صورت مفصل اندرز می‌داد. برای نمونه در خلال جنگ جمل، آن حضرت با زبیر روبه‌رو شدند و به او فرمود: تو را فراخواندم تا سخنی از رسول خداﷺ را که درباره من و شما فرمود به یادت بیاورم! یادت می‌آید روزی رسول خدا شما را دید، درحالی‌که گردن در گردن من انداخته بودی و با من معانقه می‌کردی؛ آنگاه به تو فرمود: آیا او را دوست می‌داری؟ گفتی چرا او را دوست نداشته باشم!... سپس رسول خداﷺ فرمود: به زودی تو با او می‌جنگی، درحالی‌که تو به او ستم می‌کنی. زبیر وقتی این جملات را شنید، گفت: «انا لله و انا الیه راجعون»، شما مرا به یاد خاطره‌ای انداختی که گذر ایام آن را از یاد برده بود»، سپس به سوی لشکرش برگشت و قصد کناره‌گیری خود را اعلام کرد.[۳]

آن حضرت با توجه به پیچیدگی برخورد فکری این طیف، گاهی افرادی مانند ابن‌عباس و براء بن عازب را به گفت‌وگوی علمی با آنان می‌فرستاد.[۴]

۵ـ۲ـ۲. تهدید

تهدیدِ دشمن یک رفتار قرآنی است. قرآن با یادآوری سرنوشت تلخ و عبرت‌انگیز اقوام گناهکار، درس‌های بزرگی را به منافقان می‌داد، ازجمله در آیهٔ نهم سورهٔ توبه فرمود: «[شما منافقان] مانند کسانی هستید که پیش از شما بودند [و نابود شدند]؛ آنان از شما نیرومندتر بودند... . با نظرداشت این سیاست قرآنی، حضرت علی﵇ پس از آنکه دید منافقان دست‌بردار نیستند، آنها را تهدید به مرگ کرد، چنان‌که ایشان در نامه‌ای به معاویه نوشتند: «... خدا مرا به سوی تو فرستاده تا از تو انتقام گیرم... همان شمشیری است که در جنگ بدر با آن پدربزرگت، دایی و برادرت را کشتم هنوز پیش من است!»[۵]

---

۱. عبدالحمید بن هبةالله ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۱۴، ص۴۳.
۲. اسماعیل صالحی، امام علی﵇ و جریان‌های سیاسی پس از پیامبرﷺ، ص۶۵.
۳. علی بن حسین مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص۳۶۳.
۴. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص۲۰۸.
۵. نهج البلاغه، ص۴۵۴.

۶ـ۲ـ۲. معرفی منافقان

گام بعدی برای اجرای برنامهٔ توسعه‌زدایی دشمن، جلوگیری از گسترش نفاق سیاسی در بدنهٔ جامعه بود. در این شرایط حضرت اقدام به بیان شاخص و معیار تشخیص حق از باطل نمودند. به همین منظور وقتی شخصی به نام حارث بن حوط در اینکه اصحاب جمل بر باطل باشند تردید کرد و خدمت امام رسید تا سؤالی از حقانیت ایشان در جنگ بپرسد، برخی از یاران گفتند: الان چه وقت این حرف‌هاست! اما حضرت به یاران فرمودند که او دچار اشتباه شناختی شده است. سپس به او فرمودند: «حق را بشناس تا اهلش را بشناسی و باطل را بشناس تا اهلش را بشناسی.»[۱] شبیه همین ماجرا در داستان طارق بن شهاب پیش آمد که او نیز در نبرد با عایشه، طلحه و زبیر دچار تردید شده بود. وی نزد آن حضرت آمد و حضرت برای ایشان داستان نفاق تدریجی آن قوم را شرح داد.[۲] افزون بر این موارد، گاه علی﵇ ناگزیر می‌شد افراد متزلزل را برای ابهام‌زدایی نزد عمار یاسر بفرستد. اسماء بن حکم فزاری یکی از یاران عمار یاسر می‌گفت: روزی در گرمای صفین زیر پرچم عمار ایستاده بودیم، در این هنگام مردی صف جنگاوران را شکافت و جلو آمد، وقتی به ما رسید گفت: کدام‌یک از شما عمار یاسر هستید؟ عمار گفت: منم. آن مرد گفت: وقتی به این جبهه آمدم یقین داشتم که ما بر حق هستیم و این گروه در گمراهی‌اند؛ تا اینکه دیشب هنگام نماز، مؤذن ما به اذان ایستاد و مؤذن آنها نیز به همین‌گونه، بعد نماز برپا شد. ما نماز خواندیم، آنها نیز نماز خواندند. ما و آنها مثل همدیگر دعا کردیم و هر دو یک قرآن خواندیم. پیامبر ما و پیامبر آنها یکی است. من وقتی این صحنه را دیدم به تردید افتادم و شب تلخی را سپری کردم که جز خدا هیچ‌کس خبر ندارد. صبح که شد نزد امیرالمؤمنین رفتم و قضیه را باز گفتم. امیرمؤمنان﵇ فرمود: عمار یاسر را دیده‌ای؟ گفتم: نه! فرمود: پیش او برو و ببین چه می‌گوید. هرچه گفت، قبول کن. اینک نزد تو آمده‌ام. عمار پرچم سیاهی را که روبه‌رویش بود را نشان داد و گفت: آیا صاحب آن پرچم را می‌شناسی؟ این پرچم عمروعاص است؛ من با این پرچم و طرف‌داران آن سه بار در زمان رسول خداﷺ جنگیدم و البته این چهارمین بار است.[۳]

۳ـ۲. تغییر مدیریت فرهنگی

مدیریت فرهنگی یکی از تأثیرگذارترین روش‌ها برای تغییر ذائقهٔ جامعه بود. در دوران آن حضرت، ایشان پس از اعلام خلافت رسمی، به‌خوبی شرایط مدیریت محیط را در اختیار گرفت و به‌رغم آنکه برخی از او خواستند تا فعلاً کارگزاران عثمان را برکنار نکند تا اوضاع کمی آرام شود،[۴] اما آن حضرت با همین سیاست فرهنگی، تقریباً تمامی

---

۱. احمد بن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۲۱۰.

۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۴، ص۵۲۵.

۳. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص۳۲۱.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۴، ص۴۳۸.

کارگزاران خلیفهٔ سوم را برکنار کرد.[۱] شایستهٔ ذکر است که مدیریت فرهنگی در آن زمان در اختیار مساجد، منابر، شخصیت‌ها و خانه‌هایی بود که در آنها آموزش قرآن انجام می‌شد. اما کانون اصلی مساجد بود که هم بحث آموزش قرآن و حدیث مطرح بود و هم گفت‌وگوهای اخلاقی و بیان سیرهٔ نبوی رواج داشت.

بخشی از مدیریت فرهنگی در اختیار کارگزاران و فرمانداران شهرها بود؛ زیرا آنان در منابر و مجالس سخنرانی می‌کردند و به شرح اوضاع و احوال می‌پرداختند. آن حضرت، پس از تغییر کارگزاران خلیفهٔ سوم و انتخاب افراد جدید، فضا را کاملاً در اختیار گرفتند. اما مشکل اصلی این بود که مخالفان آن حضرت، چهره‌های سرشناسی بودند که هم اعتبار اجتماعی داشتند و هم از نظر مالی توانمند بودند. همان‌طور که گفته شد، گام اول در مدیریت فرهنگی، تغییر فرمانداران عصر عثمان بود. آن حضرت این افراد را به آن دلیل برکنار می‌کرد که سیاست‌های دینی و نوع مدیریت آنها را بر مبنای دین نمی‌دانست. تا جایی که درباره معاویه آشکارا گفتند که وی را حتی دو روز هم به‌عنوان فرماندار، منصوب نمی‌کند.[۲] سیاست تغییر فضای فرهنگی سبب شد وقتی ابن‌عباس پیشنهاد داد که حکمرانی کوفه و بصره را به طلحه و زبیر واگذارد، آن حضرت نپذیرند.[۳]

۴ـ۲. جنگ

راهبرد سوم آن حضرت پس از عبور از مراحل پیشین، گزینهٔ جنگ بود. البته با این تفاوت که آن حضرت، خودش هرگز آغازگر جنگ نبود، بلکه منافقان و مخالفان این گزینه را بر وی تحمیل کردند و درعین‌حال، جنگ از نظر ایشان یک نبرد اخلاقی بود. این راهبرد در قالب چندین برنامه اجرایی شد:

۱ـ۴ـ۲. فراخوان نیرو

گام اول برای جنگیدن، فراخوان نیروهای مختلف برای حضور در اردوگاه‌ها (مخصوصاً اردوگاه نُخَیله) و شرکت در جنگ بود. این فراخوان با سخنرانی آن حضرت یا سخنرانی یاران و فرستادگانش در شهرهای مختلف صورت می‌گرفت. نمونهٔ آن، سخنرانی حسن بن علی﵇ در کوفه برای یارگیری در جنگ جمل بود. آن حضرت در میان مردم کوفه فرمودند: «ای مردم، ما آمده‌ایم شما را به خدا، کتابش و سنت پیامبرش و فقیه‌ترین، عادل‌ترین و فاضل‌ترین فرد [علی﵇] دعوت کنیم. ... او شما را به پیروزی و جهاد فراخوانده است و فرمان داده تا به سمت او بروید تا با کسانی بجنگید که بیعت شکسته و اهل ایمان را کشته و تکه‌تکه کرده‌اند و بیت‌المال را چپاول نموده‌اند.[۴]

---

۱. سیدغلامحسین حسینی، «کارگزاران و موقعیت جغرافیایی حکومت علی﵇»، ص۳۴۰–۳۵۰.

۲. محمد بن شهرآشوب مازندرانی، مناقب آل ابی‌طالب، ج۳، ص۱۹۵.

۳. ابن‌قتیبه دینوری، الامامة و السیاسة، ج۱، ص۷۰.

۴. عبدالحمید بن هبةالله بن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۱۴، ص۱۱.

۲ـ۴ـ۲. آماده‌سازی و تجهیز

گام بعدی، تجهیز و آماده‌سازی نیرو و تجهیزات برای جنگ بود که در خلال این امر، روحیه‌بخشی به آنها نیز در قالب سخنرانی فرماندهان برای نیروها صورت می‌گرفت. امام علی﵇ با خواندن خطبه مردم را برای مقابله با دشمن دعوت می‌کرد[۱] و در مواردی هم با ارسال نامه به کارگزاران خود از آنان می‌خواست برای مقابله با دشمن نیرو جمع‌آوری کنند و به پایتخت (کوفه) بفرستند.[۲] برای نمونه عمر بن ابی‌سلمه مخزومی که فرماندار بحرین بود را برای اینکه با ایشان در جنگ همراه باشد[۳] و ـ درست با همین دلیل ـ مخنف بن قیس (فرماندار اصفهان) را از اصفهان فراخواندند.[۴] ایشان علاوه بر خراج (مالیات) از کمک‌های مردمی و نیز از اموال شخصی برای تأمین مخارج جنگ خرج می‌کرد.[۵] اموال ایشان در ینبع و وادی القری و اذینه و راعة، خیبر و سایر نقاط بخشی از اموال شخصی آن حضرت بود که به مصرف نظامی می‌رسید.[۶] ایشان با نامه‌نگاری به فرماندارانش از آنها طلب ارزاق سربازان و آذوقهٔ لشکر نمودند.[۷]

۳ـ۴ـ۲. تبیین علت جنگ

آن حضرت طی یک سخنرانی حکیمانه، یارانش را به جنگ با دشمن فرامی‌خواند، چنان‌که در نامه‌ای به فرماندارانش برای شرکت در جنگ نوشتند: «اینها [که می‌خواهیم با آنها بجنگیم] کسانی هستند که با بندگان خدا به غیر از آنچه خدا نازل کرده است، عمل کردند و غنیمت‌ها را تصاحب کردند و حدود شرعی را رعایت نکردند و حق را کشتند و در زمین فساد کردند و به‌جای مؤمنان، ستمگران را به دوستی گرفتند. پس اگر دوست خدا با آنها همراهی نمی‌کرد، از او متنفر می‌شدند و از او دوری می‌کردند و محرومش می‌ساختند، و اگر ستمگری در ستمشان به آنها کمک می‌کرد، او را دوست می‌داشتند، به او نزدیک می‌شدند و با او مهربانی می‌کردند، اما در ظلم پافشاری می‌کردند و بر مخالفت متفق می‌شدند. آنها مدت‌هاست که از حق جلوگیری می‌کنند و در گناه همکاری می‌کنند و به‌راستی ستمکار بودند.[۸]

---

۱. یدالله حاجی‌زاده، «جایگاه جنگ در مواجهه با دشمن در سیره نظامی امام علی﵇»، ص۱۰۸.

۲. همان، ص۱۰۵.

۳. عبدالحمید بن هبةالله ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۱۶، ص۱۷۳.

۴. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص۱۰۴–۱۰۵.

۵. همان، ص۱۱۳.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۷، ص۴۹.

۷. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص۱۰۶.

۸. همان، ص۱۰۵.

حضرت برای تشویق یارانش به جنگ می‌فرمودند: «به سوی شام [سرزمین] کوردلان و سرکشان، اولیای شیطان و دشمنان سنت و قرآن، جماعت دروغ‌گویان و قاتلان انصار و مهاجران بشتابید [تا آنها را ریشه‌کن کنیم].[۱]

ایشان در نامه‌ای به عثمان بن حنیف نوشتند: «... و تلاش می‌کنم زمین را از این شخص وارونه و این جسم کج‌اندیش پاک سازم.»[۲] شارحان *نهج البلاغه* گفته‌اند: مقصود از شخص معکوس در این نامه معاویه است.[۳]

۴ـ۴ـ۲. آغازگر نبودن در جنگ

پس از آنکه علت جنگ تبیین شد، باز هم ایشان آغازگر جنگ نمی‌شدند و صبر می‌کردند تا دشمن جنگ را شروع کند. از نظر آن حضرت، این امر سبب می‌شد تا مظلومیت حق و پلیدی دشمن آشکار شود. این امر در جنگ جمل این‌گونه گزارش شده است که دشمن وقتی دید آن حضرت جنگ را شروع نمی‌کند، تیراندازی نموده و پسر عبدالله بن بُدیل را به شهادت رساندند. پدرش به همراه عبدالله بن عباس این شهید را آوردند و مقابل حضرت علی؈ بر زمین گذاشتند. عبدالله بن بدیل گفت: یا امیرالمؤمنین می‌خواهی صبر کنی تا یکی یکی ما را بکشند!؟ اینجا بود که حضرت دستور جنگ صادر فرمودند.[۴]

۵ـ۴ـ۲. دعوت به صلح

آن حضرت در میانهٔ جنگ نیز تلاش می‌کردند تا جریان مقابل را به صلح وادارد یا حداقل از جمع دشمنان، افرادی را از همراهی با منافقان باز بدارد. برای مثال در مصاف با اهل جمل، برای آنها سخنرانی و آنها را به صلح و سازش دعوت کرد و تأکید کرد که مایل به جنگ نیست.[۵] در صفین نیز وقتی کُرَیْب بن صَبَّاح از لشکریان شام مبارز طلبید و سه نفر از پهلوانان سپاه علی؈ را به شهادت رساند و دوباره مبارز طلبید، آن حضرت چون دید کسی به مصاف او نمی‌رود، ناگزیر خود به میدان رفت. اما در ابتدای نبرد تن به تن، از سر خیرخواهی نصحیتی به او فرمود: «از خدا و عذابش بترس و مواظب باش که معاویه تو را به آتش جهنم نیاندازد. من تو را به سنت خدا و رسولش دعوت می‌کنم.» کریب مغرورانه روی برتافت و مبارزه را آغاز کرد و با یک ضربهٔ حضرت از پای درآمد.[۶]

---

۱. احمد بن اعثم کوفی، الفتوح، ج۲، ص۵۵۰.

۲. نهج البلاغه، ص۴۱۸-۴۱۹.

۳. عبدالحمید بن هبةالله ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۱۶، ص۲۹۱.

۴. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۳۴۲.

۵. عزالدین ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۳، ص۲۳۷.

۶. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص۳۱۵.

آن حضرت در صفین برای کسانی که از حقایق جنگ آگاه نبودند، علت جنگ را تبیین کردند تا نیروها بدانند واقعیت ماجرا چیست. به دنبال این ماجرا فروة بن نوفل اشجعی که با هزار تن از یارانش برای معاویه می‌جنگید،[۱] رو به طرف‌دارانش کرد و گفت: «به خدا قسم نمی‌دانم برای چه با علی می‌جنگیم !؟»[۲]

روش دیگر امام این بود که راه بازگشت را برای دشمنان باز گذارد، به‌همین‌سبب در جنگ نهروان پرچم امانی توسط ابوایوب انصاری را برافراشت و اعلام کرد کسانی که زیر آن پرچم گرد آیند در امان هستند. در پی این سخن بسیاری از خوارج توبه کردند و بازگشتند.[۳]

۶ـ۴ـ۲. رعایت اخلاق جنگ

بخشی دیگری از برنامهٔ امام﵇ ذیل راهبرد جنگ، رعایت اخلاق جنگ بود که این اخلاق با روش‌های مختلفی اجرایی می‌شد، مانند سفارش به نکشتن زخمی‌ها، آزار نرساندن به زنان و ناتوانان اسیر، نکشتن فراریان و مثله نکردن کُشته‌گان،[۴] پرده‌دری نکردن از خیمه‌های دشمنان، لزوم اجازه داشتن از آن حضرت برای ورود به خانهٔ دشمنان، دست نزدن به اموالد دشمنان، مگر آن مقداری که در میدان جنگ است و آسیب نرساندن به زنان حاضر در معرکه.[۵] در جنگ جنگ صفین نیز آن حضرت به یارانش فرمود: «فراریان و زخمی‌ها را نکشید، عورتشان را آشکار نکنید، آنها را مثله نکنید و در چادرهای آنها وارد نشوید و به زنانشان بی‌حرمتی نکنید و به کسی هم دشنام ندهید.»[۶]

۷ـ۴ـ۲. تبعید

تبعید دشمنان روش دیگری برای کاستن فرو نشاندن آتش جنگ بود. برای مثال قبیلهٔ غنی و باهله دو قبیله‌ای بودند که به‌رغم آنکه با امام بیعت کرده بودند، اما در زمان جنگ صفین توطئه کردند. این امر سبب شد جانشین حضرت در کوفه در نامه‌ای به ایشان نوشت که این دو قبیله در غیاب شما دست به دعا برای شکست شما در جنگ و غلبهٔ دشمن بر شما برداشته‌اند و در غیاب شما بدگویی می‌کنند. اینها حاکمیت دشمن را ترجیح می‌دهند. آن حضرت وقتی این نامه را دریافت کرد، در پاسخ نوشتند: «بر هر دو قبیله سخت بگیر و همهٔ آنها را از کوچک و بزرگ از کوفه اخراج و به‌جای دیگری تبعید کن.»[۷] بااین‌حال حضرت هیچ‌گاه سهم بیت‌المال این قبایل را قطع نکرد، به‌رغم آنکه تصریح کرد که اینان به خدا ایمان واقعی ندارند و منافق‌اند.[۸]

---

۱. همان، ص۲۸۶.
۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۵، ص۸۶.
۳. همان، ج۶، ص۴۹.
۴. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۳۴۱.
۵. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص۲۰۴.
۶. سبط بن جوزی، تذکرة الخواص، ص۸۹.
۷. ابراهیم بن محمد ثقفی، الغارات، ج۱، ص۱۸.
۸. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الامالی، ص۳۳۹.

۸ـ۴ـ۲. کاستن از خسارت جنگ

یکی از روش‌های امام برای کاستن از هزینه‌های جنگ، شتاب در پایان دادن به جنگ بود. ازاین‌رو در جنگ جمل پس از اینکه دیدند بسیاری از افراد، به‌ویژه از قبیلهٔ ضبّه، اطراف شتر عایشه هستند و به‌خاطر حفظ شتر و سوارش می‌جنگند، برای اینکه انسان‌های کمتری کشته شوند دستور دادند شتر را پی کنند (بکشند) تا غائله زودتر خاتمه پیدا کند.[۱] در جریان جنگ صفین نیز آن حضرت خطاب به معاویه فرمودند: بیا با هم دو نفری بجنگیم تا این لشکریان هم کشته نشوند! هر کدام پیروز شدیم و دیگری را کشتیم، حکومت از آن او باشد. معاویه تا این حرف را شنید پا پس کشید و نپذیرفت.[۲] کاملاً مشخص بود مقصود امام این بود که جنگ را با کشتن معاویه به سرعت پایان ببرد.

حصر خانگی روش دیگری بود که مایهٔ دور شدن سران فتنه از مردم باشد. امام با آنکه می‌توانستند در جریان جنگ جمل، اسیرشدگان را بکشند یا به اسارت ببرند،[۳] اما دست به این کار نزدند. ایشان محمد بن ابی‌بکر (برادر عایشه و عمار را نزد عایشه فرستادند و به آنها دستور دادند به عایشه بگویند باید به مدینه برگردد و در همان خانه‌ای که پیامبرﷺ او را در آنجا ترک کرد، سکنی گزیند. عایشه نخست از این کار خودداری کرد، اما امام، مالک اشتر را نزدش فرستادند و تأکید کرد که اگر نرود او را به زور به مدینه بازمی‌گردانند.[۴] وقتی عایشه خودداری کرد از جانب امام به او گفته شد: اگر نروی زنان قبیله بکر بن وائل را با مهارهای آهنین می‌فرستم تا تو را به سوی مدینه ببرند. سرانجام عایشه از بصره خارج شد.[۵]

۵ـ۲. تبیین علت دشمنی‌ها برای آیندگان

جریان نفاق که به‌رغم تلاش آن حضرت آن‌گونه که باید سرکوب نشد، آن حضرت را واداشت تا برای خنثی‌سازی آن، تبین عمومی را پیش بگیرد. برای این امر، گاهی از سخنرانی و خطابه استفاده می‌شد. چنان‌که آن حضرت پس از مشاهدهٔ سستی لشکریان کوفی در نبرد با اصحاب معاویه فرمودند: همان‌طور که بنی‌اسرائیل در عهد موسی﵇ در بیابان تیه سرگردان شدند، شما نیز [به‌خاطر این بی‌توجهی به جریان نفاق] پس از من چند برابر سرگردان می‌شوید.[۶] تاریخ این رخداد گرچه پس از نبرد صفین است، اما درواقع تهدیدی برای آیندگان بود که در صورت

---

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۴، ص۵۰۹.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۳۲، ص۴۷۷.

۳. ناصر مکارم شیرازی، پیام امام امیرالمؤمنین﵇، ج۳، ص۲۰۳.

۴. محمد بن جریر طبری، المسترشد فی امامة علی بن ابی‌طالب، ص۴۲۳.

۵. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج۳۲، ص۲۷۵.

۶. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج۷، ص۶۶.

نشناختن و مبارزه نکردن با جریان نفاق، گرفتار آن خواهند شد. این معرفت‌آفرینی برای نسل‌های بعدی سبب شد بر اساس همین شناخت، بعد از حدود بیست و پنج سال پس از شهادت ایشان (سال ۴۰ق) نسلی رشد کنند که نهضت‌هایی مانند قیام توابین (سال ۶۵ق) و قیام مختار (سال ۶۶ق) را برپا نمایند.

۱ـ۵ـ۲. لعن و نفرین

دیگر رفتاری که آن حضرت بدان دست زدند، تا آیندگان منافقان را بشناسند، لعن و نفرین سران نفاق بود. روشی که در این‌باره به کار رفت، لعن و نفرین این افراد در قنوت‌های نماز آن هم در جمع مردم (نماز جماعت) بود. این رفتار پیش از این در سیرهٔ رسول خداﷺ هم دیده شده بود. برای نمونه رسول خداﷺ در ماجرای جنگ تبوک در منطقه‌ای بین تبوک و وادی‌الناقة، چهار نفر از منافقان (معتّب بن قشیر، و حارث بن یزید طائی، ودیعة بن ثابت و زید بن لصیت) را لعن کرد.[۱] و این لعن عمومی آن هم در سر نماز، آثار سنگینی بر جایگاه اجتماعی این افراد بر جای نهاد.

گاهی نیز این لعن و نفرین‌ها به روش بیان عمومی و در میان جمع بود. برای مثال حضرت علی‌ؑ نیز با شناختی که از منافقان عصر خود داشت، یک بار پیش از شروع جنگ جمل در ۱۵ جمادی ثانی سال ۳۶ق، قاتلان عثمان را لعن کرد؛ زیرا کار آنها بهانهٔ این جنگ شده بود.[۲] آن حضرت پس از ماجرای صفین نیز چندین نفر را به همین شکل یا در قنوت نماز صبح، لعن و نفرین کردند. کلام ایشان در لعن این‌گونه بود: «بار پروردگارا معاویه، عمرو بن عاص، ابا اعور سلمی، حبیب، عبدالرحمن بن خالد، ضحاک بن قیس و ولید را لعنت کن.»[۳] آن حضرت، ابوموسی اشعری را نیز به مدت یک ماه در قنوت نماز صبح لعن کردند.[۴] ناگفته نماند مغیرة بن شعبه نیز جزو لعن‌شدگان بودند.[۵]

بعدها این روش حضرت علی‌ؑ در میان شیعیان مرسوم شد و بر مبنای این سیره، شیعیان آن حضرت، در سال ۵۱ قمری، آشکارا معاویه را لعن کردند.[۶] این بزرگ‌ترین ضربه بر شخصیت او که خود را خلیفهٔ رسول خداﷺ می‌دانست، به‌شمار می‌رفت.

---

۱. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۳، ص۱۰۳۹.

۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۴، ص۵۰۳.

۳. همان، ج۵، ص۷۱.

۴. همان، ج۵، ص۷۰.

۵. عبدالحمید بن هبةالله ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۴، ص۷۹.

۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۵، ص۲۵۶.

نتیجه‌گیری

پژوهش پیش‌رو به واکاوی راهبردها و روش‌های امام علی؈ در رویارویی با منافقان و جبههٔ مخالفان سیاسی داخلی در دوران خلافت پرداخته است. امام علی؈ با وجود دشمنی دو جبههٔ عمده ـ منافقان (بی‌ایمانان پنهان‌کار) و مخالفان (ناراضیان سیاسی) ـ یک چارچوب منسجم و چندمرحله‌ای را برای مقابله طراحی کردند. این چارچوب شامل سه راهبرد کلان پیشگیری، جلوگیری از گسترش دایره توانمندی دشمن، و جنگ بود که هر کدام با روش‌های اجرایی خاصی عملی شد. در راهبرد پیشگیرانه، روش‌های ۱) مدارا ـ به‌عنوان روشی برای حفظ وحدت جامعه ـ ۲) نصیحت و روشنگری ـ مانند نامه‌های تبیینی ـ ۳) کنترل محیط سیاسی؛ ۴) انتقال مرکز خلافت به کوفه برای محدود کردن نفوذ مخالفان در مدینه به کار بسته شد. در راهکار جلوگیری از گسترش جبههٔ دشمن، روش‌های ۱) تبیین معیارهای نفاق در خطبه‌ها و سخنرانی‌ها؛ ۲) پاسخ به اتهامات با استناد به اخلاق و سیرهٔ نبوی؛ ۳) گفت‌وگوی علمی با مخالفان برای تفهیم حقانیت جبههٔ حق مورد بهره‌برداری قرار گرفت. سرانجام در راهبرد جنگ (به‌عنوان آخرین گزینه، روش‌های ۱) رعایت اخلاق جنگ (حفظ جان غیرنظامیان، پرهیز از مثله کردن و...)؛ ۲) تبیین علل جنگ برای آیندگان و استفاده از لعن برای شناساندن چهره‌های منافق؛ ۳) کاهش تلفات به کار رفت. نتایج تحقیق نشان می‌دهد امام علی؈ هیچ‌گاه آغازگر جنگ نبودند، بلکه با تمرکز بر روش‌های اخلاقی و تبلیغی، تلاش کردند ابتدا از طریق گفت‌وگو و اقناع، بحران‌ها را مدیریت کنند. تمایز بین مخالفان سیاسی و منافقان در روش‌های برخورد مشهود بود؛ برای مثال، با منافقان با شدت بیشتری عمل می‌شد (مانند لعن عمومی)، درحالی‌که با مخالفان سیاسی مدارا می‌شد. ایشان با به‌کارگیری ترکیبی از سیاست‌های هوشمندانه، اصول اخلاقی، و روش‌های تبلیغی، توانستند جریان نفاق را کنترل کنند و الگویی ماندگار برای مدیریت تعارضات دینی ـ سیاسی ارائه دهند. رویکرد امام علی؈ ترکیبی از مدیریت تعارض دینی، سیاست اخلاق‌محور و حکمرانی مبتنی‌بر سیرهٔ نبوی بود. چارچوب فکری و عملی امام علی؈ در مواجهه با منافقان و مخالفان، الگویی نظام‌مند برای مدیریت بحران‌های سیاسی ـ اخلاقی در حکومت اسلامی ارائه می‌دهد که بر پایه‌های دینی، عقلانیت و مصلحت‌اندیشی اجتماعی استوار است. توجه به مدیریت فرهنگی، تلاش برای حل تعارض اجتماعی و سیاسی، ارائه قدرت حاکمیت به مخالفان، نداشتن رودربایستی با دشمنان و... درحالی از برنامه‌های راهبردی آن حضرت است که کاملاً ذیل فرمان الهی (قرآن و سیره نبوی) مدیریت می‌شد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد، *مناقب آل ابی‌طالب*، تحقیق یوسف بقاعی، قم، ذویالقربی، ۱۳۸۷ق.

ابن‌اثیر، عزالدین علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار الصادر، ۱۳۸۵ق.

ابن‌اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق.

ابن‌جوزی، سبط، *تذکرة الخواص*، قم، شریف الرضی، ۱۴۱۸ق.

اسماعیلی، علی و جوان آراسته، حسین، «بررسی روش‌ها و اهداف مبارزه جریان نفاق قاسطین با امیرالمؤمنین ﷺ در نهج البلاغه و پیامدهای آن. ۱۴۰۳، *پژوهش‌های نهج البلاغه*، ۲ (۲۳)، ۸۹-۱۰۶.

الیاسی، هادی، «رفتارشناسی جریان نفاق در دشمنی با خلافت امیرمؤمنان ﷺ: بررسی موردی مقطع تاریخی آیهٔ انذار. ۱۳۹۷، *امامت‌پژوهی*، ۲ (۸)، ۱۴۳-۱۶۵.

بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۴ق.

بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن و المساوی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غررالحکم و دررالکلم*، تصحیح سیدمهدی رجائی، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

التمیمی، ابوحاتم، *السیرة النبویة و اخبار الخلفاء*، چ سوم، بیروت، الکتب الثقافیه، ۱۴۱۷ق.

ثقفی، ابراهیم بن محمد، *الغارات*، تحقیق جلال‌الدین ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۹۵ق.

حاجی‌زاده، یدالله، «جایگاه جنگ در مواجهه با دشمن در سیره نظامی امام علی ﷺ»، ۱۴۰۱، *جستارهای تاریخ اسلام*، ش۴، ص۱۲۱-۱۴۱.

حسن‌بیگی، ابراهیم، *مدیریت راهبردی*، تهران، سمت، ۱۳۹۴.

حسین‌زاده فخاری، مهدی، *برخورد معصومین ﷺ در مواجهه با مخالفان و منافقان*، تهران، گنجور، ۱۴۰۰.

حسینی، سیدغلامحسین، «کارگزاران و موقعیت جغرافیایی حکومت علی ﷺ»، ۱۳۷۹، *حکومت اسلامی*، ش۱۸، ص۳۳۷-۳۶۸.

خسروپناه، عبدالحسین، *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*، قم، معارف، ۱۳۸۹.

دره‌کی، علیرضا، «سیرهٔ حکومتی امام علی ﷺ در برخورد با مخالفان»، ۱۳۹۴، *پژوهشهای اجتماعی اسلامی*، ش۳، ص۶۱-۹۴.

دینوری، ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰ق.

دینوری، ابوحنیفه، *اخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم، شریف الرضی، ۱۳۶۸.

دینوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نی، ۱۳۶۴ش.

سلیمانی امیری، جواد، *عدالت در گرداب: جریان شناسی تحلیلی حکومت علوی*، چ هشتم، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۶.

سلیمانی امیری، جواد، *ریزش خواص در حکومت امیرمومنان ﷺ: بررسی عوامل لغزش ۶۶ تن از خواص در حکومت علوی*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.

شاقلی، ریحانه و همکاران، *روش‌های نوین تدریس*، کرج، آموزش کشاورزی، ۱۳۹۹.

شرافتی، حسین، *نفاق و منافق در حکومت امام علی ﷺ*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۹۳.

صالحی، اسماعیل، *امام علی ﷺ و جریان‌های سیاسی بعد از پیامبر ﷺ*، تهران، پلک، ۱۳۹۱.

طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق محمدباقر خرسان، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ق.

طبری، محمد بن جریر، *المسترشد فی امامة علی ابن ابی‌طالب*، قم، کوشانپور، ۱۴۱۵ق.

طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک* (تاریخ طبری)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
فرانکفورد، چاوا و دیوید نچمیاس، *روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی*، ترجمهٔ فاضل لاریجانی و رضا فاضلی، تهران: سروش، ۱۳۸۲.
فلاح‌زاده، احمد، «فاطمهٔ زهرا؈ و جنگ روایت‌ها»، ۱۴۰۱، *ره توشه*، ش۱۱-۱۲، ص۱۷-۲۹.
فیومی، احمد بن محمد، *مصباح المنیر*، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
کوفی، محمد بن سلیمان، *مناقب الامام امیرالمؤمنین؈*، تحقیق محمدباقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ق.
مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، قاهره، دارالصاوی، بی‌تا.
مظاهری، مریم و همکاران، «عملکرد حضرت علی؈ در دشمن‌شناسی و رویارویی با دشمنان»، ۱۴۰۱، *دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی*، ش۵۰، ۱۰۵ـ۱۱۶.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الأمالی*، تحقیق حسین استادولی و علی‌اکبر غفاری، قم، کنگرهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الجمل*، تحقیق سیدعلی میرشریفی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
مقدس اردبیلی، احمد، *زبدةالبیان*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام امیرالمؤمنین؈*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
منقری، نصر بن مزاحم، *وقعهٔ صفین*، چ دوم. قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
نصوحی، محمدرضا، «روش برخورد امیرالمؤمنین امام علی؈ با مخالفان سیاسی در زمان خود»، در: *چهاردهمین همایش ملی نخبگان*. اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان ـ خوراسگان، ۱۴۰۳.
نورمحمدی، مهدی، «رفتارشناسی امام علی؈ در برابر مخالفان»، ۱۳۹۲، *ره‌توشه*، ش۱۱۶ ص۲۱۷-۲۲۹.
واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۹ق.
یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
Rowe, Allen, *Strategic management*, Addison publishing company Inc, 1990.

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh **2026, Vol. 23, No.1, p 85-106**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/tarikh.2026.5002457

dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.5.9

The Governance of the Prophetic State over the Bayt al-Mal*

✍ **Seyed Javad Mirzazadeh Qaşşab-Kalai** / Assistant Professor, Department of Economics, Imam Khomeini Educational and Research Institute mirzazadeh@iki.ac.ir
Seyed Mohammad Kazem Rajaii Ramseh / Professor, Department of Economics, Imam Khomeini Educational and Research Institute rajaii@iki.ac.ir
Seyed Mohammad Ali Mousavi / Assistant Professor, Department of Economics, Imam Khomeini Educational and Research Institute m.a.mousavi@iki.ac.ir
Received: 2025/08/19 - **Accepted**: 2026/01/06

Abstract

Today, in the budgeting process, achieving an appropriate governance model has become a serious concern and issue. The experience of the Prophetic model in the Bayt al-Mal budget and the Prophet's style of governance points to an advanced and efficient example and method. The findings of this article, conducted using a descriptive-analytical method and historical study, with a new reading of the budgeting system of the Prophetic state, show that—given the political economy context governing the Bayt al-Mal budget—the Prophet created a cultural environment for engaging with the Bayt al-Mal and interacting with the state. By establishing a system of benefit-sharing and enacting anti-monopoly laws, encouraging public participation in management, oversight, and expenditure, properly managing budget stakeholders, supervising and auditing agents and Bayt al-Mal assets, ensuring transparency and honesty in reporting, and practicing moderation in spending, he was able to manage the Bayt al-Mal budget in a governmental-popular, efficient, and effective manner, while reducing its social and economic costs to the lowest possible level.

Keywords: Prophetic economic conduct, governance, Bayt al-Mal, political economy, stakeholders.

---

* This article was extracted from the research project "The Fiscal and Budgeting System of the Prophetic State" at the Qadr Applied Research Center.

تاریخ اسلام در آینه پژوهش ——— سال بیست و سوم، شماره اول، پیاپی ۶۰، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۸۵ـ۱۰۶
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/tarikh.2026.5002457
dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.5.9

حکمرانی دولت نبوی بر بیت‌المال*

سیدجواد میرزازاده قصابکلایی / استادیار گروه اقتصاد مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ mirzazadeh@iki.ac.ir
سیدمحمدکاظم رجایی رامشه / استاد گروه اقتصاد مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ rajaii@iki.ac.ir
سیدمحمدعلی موسوی / استادیار گروه اقتصاد مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ m.a.mousavi@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

چکیده

امروزه در فرایند بودجه‌ریزی، دستیابی به شیوه حکمرانی مطلوب به یک مسئله و دغدغهٔ جدی بدل شده است. تجربهٔ الگوی نبوی در بودجهٔ بیت‌المال و شیوه حکمرانی ایشان حکایت از نمونه و شیوه‌ای مترقی و کارآمد دارد. یافته‌های این مقاله که با روش توصیفی ـ تحلیلی و مطالعه تاریخی و با خوانشی نو از نظام بودجه‌ریزی دولت نبوی انجام گرفته است، نشان می‌دهد، با توجه به فضای اقتصاد سیاسی حاکم بر بودجهٔ بیت‌المال، رسول خداﷺ بستر فرهنگی مواجهه با بیت‌المال و تعامل با دولت را ایجاد نمودند و با پایه‌گذاری نظام سهم‌بری و وضع قوانین ضدانحصاری، مشارکت‌طلبی از مردم در مدیریت، نظارت و نحوه هزینه‌کرد، مدیریت صحیح ذی‌نفعان بودجه، نظارت و حسابرسی کارگزاران و اموال بیت‌المال، شفافیت و صداقت در گزارش‌دهی و میانه‌روی در هزینه‌کرد، توانستند بودجه بیت‌المال را با شیوه‌ای دولتی ـ مردمی، شایسته، کارا و اثربخش مدیریت نموده و هزینه‌های اجتماعی و اقتصادی آن را به کمترین میزان کاهش دهند.

کلیدواژه‌ها: سیرهٔ اقتصادی نبوی، حکمرانی، بیت‌المال، اقتصاد سیاسی، ذی‌نفعان.

* این مقاله از طرح پژوهشی «نظام مالیه و بودجه‌ریزی دولت نبوی» در مرکز پژوهشی کاربردی قدر استخراج شده است.

مقدمه

اداره و توزیع اموال عمومی همواره یکی از بنیادی‌ترین کارکردهای حکومت‌ها و یکی از مهم‌ترین عرصه‌های بروز قدرت و مشروعیت سیاسی بوده است. شیوه گردآوری و تخصیص منابع مشترک، نه‌تنها بیانگر اولویت‌های حاکمیت، بلکه بازتاب‌دهندهٔ روابط قدرت، الگوهای حکمرانی و مناسبات اجتماعی هر دوره تاریخی است. ازاین‌رو بررسی نحوهٔ ادارهٔ اموال عمومی در دولت‌های پیشامدرن، امکان فهم عمیق‌تری از منطق حکمرانی و ساختار سیاسی آنها فراهم می‌سازد.

با بعثت پیامبر اکرمﷺ و تشکیل دولت اسلامی در مدینه، الگوی تازه‌ای از حکمرانی مالی پدید آمد که در آن، منابعی چون غنائم، صدقات، فیء و جزیه به‌عنوان اموالی عمومی و متعلق به جامعهٔ اسلامی تعریف شدند. این تحول در بستری رخ داد که جامعهٔ عرب پیش از اسلام با مفهوم نهادی «مال عمومی» بیگانه بود و تخصیص منابع عمدتاً بر اساس منطق قبیله‌ای و قدرت صورت می‌گرفت. ازاین‌رو شکل‌گیری بیت‌المال را باید بخشی از فرایند بازتعریف مناسبات سیاسی، اجتماعی و مالی در حکمرانی نبوی دانست.

در تحلیل این تجربهٔ تاریخی، بهره‌گیری از مفاهیم معاصر می‌تواند به فهم نظام‌مندتر داده‌ها کمک کند. در ادبیات جدید، «بودجه» به‌عنوان برایند فرایند بودجه‌ریزی، برنامه‌ای کمّی برای یک دورهٔ زمانی معین است که منابع و مصارف را دربر می‌گیرد.[1] ازآنجاکه بودجه نحوه توزیع منابع عمومی میان افراد و گروه‌های مختلف را تعیین می‌کند، همواره یکی از کانون‌های تلاقی اقتصاد و سیاست به‌شمار آمده و بازتاب‌دهنده منافع و اولویت‌های بازیگران اجتماعی و سیاسی است.[2] برهمین‌اساس، ادبیات اقتصاد سیاسی بودجه به بررسی چگونگی کنش و تعامل ذی‌نفعان در فرایند تخصیص منابع می‌پردازد.

اگرچه در دولت نبوی، بودجه و بودجه‌ریزی به‌معنای فنی و مدرن آن وجود نداشت، اما شواهد تاریخی از وجود نظامی منسجم برای مدیریت درآمدها و هزینه‌های عمومی حکایت دارد. این نظام، متناسب با اهداف دینی، نظامی و اجتماعی دولت نبوی عمل می‌کرد و مستلزم مدیریت انتظارات، تعارض‌ها و سهم‌خواهی‌های اجتماعی بود. ازاین‌رو بررسی حکمرانی پیامبرﷺ بر بیت‌المال با رویکردی تاریخی و با بهره‌گیری سنجیده از مفاهیم اقتصاد سیاسی، می‌تواند ابعاد مهمی از منطق اداره مالی این دولت را روشن سازد.

جامعهٔ عرب پیش از اسلام با مفهوم «اموال عمومی» به‌معنای نهادی آن آشنا نبود و منابعی مانند مراتع، آب‌ها و غنائم در چارچوب منطق قبیله‌ای و بر اساس قدرت و منزلت اجتماعی تصاحب و توزیع می‌شد. در چنین

---

1. Colin Pidgeon, Methods of Budgeting, p.3.
2. B. Guy Peters, The Politics of Bureaucracy, p.236.

ساختاری، مالکیت عمومی معنا نداشت و بهره‌مندی از منابع تابع زور و وابستگی قبیله‌ای بود. با شکل‌گیری دولت نبوی و تأسیس بیت‌المال، الگویی نو از حکمرانی مالی پدید آمد که منابعی چون غنائم، زکات، فیء و جزیه را به‌عنوان اموال عمومی تعریف می‌کرد. طبیعی بود که این نهاد جدید با مقاومت‌ها و سوءتفاهم‌هایی روبه‌رو شود؛ ازاین‌رو اعتراض‌ها و تنش‌های مربوط به نحوهٔ توزیع بیت‌المال را باید نشانهٔ گذار از منطق قبیله‌ای به نظم عمومی و عدالت‌محور حکمرانی نبوی دانست، نه صرفاً غلبه زیاده‌خواهی‌ها و رانت‌جویی‌های جامعهٔ اسلامی اولیه.

فضای اقتصاد سیاسی حاکم بر بیت‌المال دولت نبوی در شرایطی شکل گرفت که پیش‌تر منابع عمومی در اختیار قبائل قدرتمند بود و افراد ضعیف سهم اندکی داشتند. بزرگان قبائل با برخورداری از حق حِمی، مراتع اختصاصی داشتند و در مراتع دیگران نیز شریک می‌شدند.[۱] ملاک‌های مالکیت جاهلی که بر نفع شخصی، تعدّی و تصرفات ظالمانه استوار بود، تخصیص منابع را به سود ثروتمندان و زورمندان جهت می‌داد.[۲] قبائل با تسلط بر مراتع و اراضی، چاه‌های آب را نیز تصاحب کرده و دیگران را محروم می‌ساختند.[۳] غنائم جنگی نیز بر اساس قدرت و منزلت اجتماعی تقسیم می‌شد و رؤسای قبائل برای خود حقوقی چون مِرباع، صفایا، نَشیطه و فضول قائل بودند.[۴]

با آغاز غزوات، ذی‌نفع بودن رزمندگان در غنائم موجب اختلاف و اعتراض شد. در بدر، اختلاف میان کسانی که نزد پیامبرﷺ بودند و کسانی که دشمن را تعقیب کردند، بالا گرفت و شجاعان انتظار تقدم داشتند؛ اما تقسیم بالسویه پیامبرﷺ اعتراض سعد بن ابی‌وقاص را در پی داشت.[۵] در احد، ترک محل نگهبانی برای دستیابی به غنائم ـ بر خلاف دستور صریح حضرت ـ موجب غافلگیری لشکر اسلام شد.[۶] درباره اموال بنی‌نضیر یا بخشی از خیبر که بدون درگیری به دست آمد، اعتراض به عدم تقسیم سبب نزول آیه فیء و واگذاری اختیار آن به پیامبرﷺ شد.[۷]

بر اساس آیهٔ ۵۸ سورهٔ توبه، برخی ثروتمندان به نحوه تقسیم صدقات اعتراض می‌کردند و استدلال می‌کردند که خود با مال و جان جنگ را تقویت می‌کنند، اما صدقات به نیازمندان می‌رسد.[۸] برخی این اعتراضات را مربوط به

---

۱. مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج۱۹، ص۳۴۳؛ عزالدین ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۸۰؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج۹، ص۲۶۷؛ ج۱۰، ص۱۵۸ و ۲۴۱.

۲. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج۱، ص۲۸۳.

۳. حسین بن محمدتقی نوری، مستدرک الوسائل، ج۱۷، ص۱۱۴ و ۱۱۶؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج۱، ص۲۷۴.

۴. محمد بن مکرم ابن‌منظور، لسان العرب، ج۷، ص۴۱۴و۴۱۵؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج۱، ص۲۷۴.

۵. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج۱، ص۲۵۴؛ محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۱، ص۹۹.

۶. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج۲، ص۴۱۶؛ محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۱، ص۲۲۹و۲۳۰.

۷. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۹، ص۴۳۰.

۸. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج۱، ص۲۹۸.

غنائم فراوان حنین دانسته‌اند. در این جنگ، حُرقوص بن زهیر به پیامبرﷺ کنایهٔ عدالت زد و نیز بخشش‌های ایشان به اشراف مکه برای تألیف قلوب موجب اعتراض برخی شد، هرچند با گفت‌وگو رضایت انصار جلب گردید.[۱] گزارش ابن‌اسحاق نشان می‌دهد که رزمندگان تا گرفتن ردای پیامبرﷺ نیز پیش رفتند و حضرت تأکید کردند همهٔ غنائم، حتی خمس، میان آنان توزیع می‌شود و چیزی برای خود برنمی‌دارند.[۲]

در کنار این موارد، نمونه‌هایی از رانت‌جویی ذی‌نفوذان نیز دیده می‌شود. گروهی از بنی‌هاشم خواستار انتصاب به عاملیت زکات برای بهره‌مندی از سهم آن شدند، اما پیامبرﷺ یادآور شدند که زکات بر آنان حلال نیست.[۳] فضل فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعه نیز درخواست مشابهی داشتند که حضرت رد کردند و تأکید کردند صدقه بر محمد و آل‌محمد حرام است؛ سپس پیشنهاد دادند هزینهٔ ازدواج آنان از محل خمس تأمین گردد.[۴]

بر این اساس، ازآنجاکه نبی مکرمﷺ با اقتصاد سیاسی برجامانده از عصر جاهلی مواجه بودند و بر چالش‌های جدیدی که در طول فرایند بودجه‌ریزی و مدیریت دخل و خرج بیت‌المال بروز می‌کرد نیز باید غلبه می‌یافتند، این سؤال ایجاد می‌شود که دولت نبوی با چه شیوهٔ حکمرانی توانست بر این چالش‌ها فائق آید و بودجه بیت‌المال را به بهینه‌ترین و کاراترین وجه مدیریت کند؟ این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و انجام مطالعات تاریخی و با خوانشی نو از نظام بودجه‌ریزی دولت نبوی به بررسی و استخراج این شیوه حکمرانی نبوی می‌پردازد، که با توجه به اسوه بودن رسول خداﷺ، نتایج آن می‌تواند دربردارنده دلالت‌هایی راهگشا برای نظام بودجه‌ریزی متعارف باشد.

سیره‌نگاران، تاریخ‌نویسان و پژوهشگران از زوایای گوناگونی به سیره نبویﷺ پرداخته‌اند. در مورد نظام دخل و خرج دولت پیامبرﷺ و منابع و مصارف آن آثار مختلفی تألیف شده است.

اجتهادی (۱۳۶۳) در کتاب *بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین: از آغاز تا پایان دوره امویان*، الدجیلی (۱۳۷۹) در کتاب *بیت‌المال: پیدایش و تحولات آن* و صدر (۱۳۸۷) در *اقتصاد صدر اسلام*، به بیت‌المال و درآمدهای دولت نبوی و مصارف آن می‌پردازند.

منتظری‌مقدم (۱۳۸۹) در مقالهٔ «شیوه‌های تقسیم بیت‌المال در صدر اسلام»، کرجی (۱۳۸۰) در مقالهٔ «سیره پیامبر اکرمﷺ در بیت‌المال» و هوشیار و همکاران (۱۳۹۲) در مقالهٔ «سیاست مالی و اداری پیامبر اسلامﷺ در مدینه و زمینه‌های شکل‌گیری بیت‌المال»، در مورد بیت‌المال و نحوه مدیریت آن در عصر نبوی بحث کرده‌اند.

---

۱. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۵، ص۷۱ـ۷۳؛ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج۷، ص۱۵۱؛ محمد بن مسعود عیاشی، التفسیر (للعیاشی)، ج۲، ص۹۲.

۲. عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۲، ص۴۹۲.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۴، ص۵۸.

۴. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۶۹۶و۶۹۷.

درخشه و موسوی‌نیا (۱۳۹۷) در مقاله‌ای به‌طور عام به «مؤلفه‌های حکمرانی شایسته در سیره حکومتی پیامبر اسلامﷺ» پرداخته و هشت مؤلفهٔ قانون‌گرایی، فسادستیزی، شفافیت، رفق و مدارا، عدالت‌محوری، مشارکت‌طلبی، اثربخشی و پاسخ‌گویی را استخراج کرده‌اند.

گرچه پژوهش‌های مذکور به مسئلهٔ بیت‌المال و اداره امور مالی مسلمانان در دولت نبوی و یا شیوه حکمرانی ایشان به بحث و بررسی پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌کدام به‌طور خاص به شیوه حکمرانی رسول خداﷺ بر بودجه بیت‌المال با توجه به اقتصاد سیاسیِ حاکم بر آن ورود نداشته‌اند.

۱. ایجاد فرهنگ همراهی حکومت ـ مردم

یکی از مؤلفه‌های مهم حکمرانی بر بیت‌المال، شکل‌گیری نوعی فرهنگ همراهی میان دولت و جامعه بود که نقش تعیین‌کننده‌ای در کاهش تعارضات مالی و مدیریت انتظارات ذی‌نفعان ایفا می‌کرد. هرچند انگیزه‌های سهم‌خواهانه و گرایش به بهره‌مندی بیشتر از منابع عمومی، همانند سایر جوامع انسانی، در جامعه نوپای اسلامی نیز وجود داشت، اما سیاست فرهنگی پیامبرﷺ به گونه‌ای طراحی شد که هزینهٔ اجتماعی و اخلاقی رانت‌جویی و مطالبه‌گری ناعادلانه را افزایش دهد. این سیاست با بازسازی نظام ارزشی و انگیزشی جامعه و ترویج آموزه‌های قرآنی و دینی محقق شد. درنتیجه، سهم‌خواهی افراطی و تعرض به بیت‌المال، به‌تدریج به رفتاری ناسازگار با هویت ایمانی و اجتماعی مسلمانان تبدیل گردید. حضرت حتی پیش از تشکیل دولت، تلاش کردند خوی غارت‌گری و تعدّی به اموال شخصی و عمومی را از جامعهٔ مدینه بزدایند. در سال دوازدهم بعثت، یثربیان دو قبیلهٔ اوس و خزرج در جمره عقبه بیعت کردند و پیامبرﷺ آنان را متعهد به اطاعت و پرهیز از غارت اموال یکدیگر نمودند.[۱] سپس مُصعَب بن عُمیر به مدینه فرستاده شد تا پیشاپیش معارف قرآنی و دینی که شامل دستورات اجتماعی و مالی نیز می‌شد را آموزش دهد.[۲]

در چنین فضایی، بخشی از آنچه در منابع تاریخی به‌صورت ایثار گزارش شده است، درواقع کارکردی فراتر از یک فضیلت فردی داشت و به‌عنوان سازوکاری اجتماعی در خدمت حکمرانی مالی قرار گرفت. برای نمونه، هنگامی‌که رسول اکرمﷺ در ماجرای اموال بنی‌نضیر، صلاح را در اختصاص این منابع به مهاجران نیازمند دیدند و نظر انصار را جویا شدند، انصار رضایت قلبی خود را اعلام نمودند.[۳] این ایثار، عملاً فشار مالی بر بیت‌المال را کاهش داد و امکان تخصیص هدفمند منابع را فراهم ساخت؛ چنان‌که پیش‌تر نیز با اسکان مهاجران و واگذاری اموال و زمین‌های خود، بار تأمین معیشت آنان را از دوش دولت برداشته بودند.[۴]

---

۱. عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۱، ص۴۲۸–۴۳۸.

۲. همان، ج۱، ص۴۳۴.

۳. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۹، ص۴۳۰.

۴. احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ج۱، ص۵؛ ابوالفرج حلبی شافعی، السیرة الحلبیه، ج۲، ص۱۲۱؛ سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج۲۷، ص۳۰۵.

همچنین، پیامبرﷺ با هشدارهای مکرر نسبت به دلبستگی به دنیا و رقابت بر سر آن، تلاش می‌کردند از تبدیل منابع عمومی به کانون منازعه‌های اجتماعی جلوگیری کنند.[۱] این مجموعه سیاست‌ها موجب شد حکمرانی بر بیت‌المال، در حوزهٔ تأمین منابع، تخصیص مصارف و نظارت، با کمترین هزینهٔ اجتماعی و بالاترین میزان همراهی عمومی انجام گیرد. شفافیت، امانت‌داری و پرهیز شخص پیامبرﷺ از هرگونه انتفاع ویژه، به‌عنوان رأس هرم حکمرانی، نیز نقش مهمی در ایجاد اعتماد عمومی و تقویت این همراهی ایفا کرد.

۲. کاربست ظرفیت‌های مردمی در اداره بیت‌المال

در حکمرانی دولت نبوی بر بیت‌المال، مردم و نمایندگان آنان به‌عنوان ظرفیت‌های اجرایی و نظارتی مورد استفاده قرار می‌گرفتند. این کاربست، بخشی از سازوکار دولت برای جمع‌آوری، مدیریت و توزیع منابع مالی بود و امکان اجرای مؤثر سیاست‌های مالی و اجتماعی را فراهم می‌کرد. در این چارچوب، نقش مردم در اجرای دستورات، مدیریت محلی و شبکه نماینده‌ای به وضوح دیده می‌شود، بدون آنکه خود آنان تصمیم‌گیرنده مستقل در تخصیص منابع باشند.

۱ـ۲. کارگزاران مالی و اجرای حکمرانی منابع

در نظام اداری دولت نبوی، افراد متعددی در مناصب مربوط به بیت‌المال گماشته شدند تا اجرای سیاست‌های مالی و مدیریت منابع را بر عهده بگیرند. برای نمونه، بلال بن ریاح حبشی مسئول نفقات بود،[۲] أسامه نگهبانی از رحل پیامبرﷺ را بر عهده داشت[۳] و بلال بن حارث اداره چراگاه حیوانات زکوی و نظامی را بر عهده داشت.[۴] همچنین معاذ بن جبل، حذیفة بن یمان، علاء بن حضرمی، عمرو بن عاص و دیگران به‌عنوان کارگزار در دریافت و توزیع زکات و جزیه در یمن، بحرین، عمان، دباء و سایر مناطق فعالیت می‌کردند.[۵]

کارگزاران مالی مدیریت دریافت و هزینه‌کرد بخشی از زکات را بر اساس دستور پیامبرﷺ انجام می‌دادند. امام صادقؑ گزارش می‌دهد که رسول خداﷺ زکات بادیه‌نشینان را میان فقرای بادیه‌نشین و زکات شهرنشینان را میان فقرای همان منطقه تقسیم می‌کردند.[۶] این کار در مناطق مختلف توسط نمایندگان و

---

۱. سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج۱۷، ص۲۵؛ مسعود بن عیسی ورّام، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج۱، ص۱۳۲.

۲. ابوبکر بیهقی، السنن الکبری، ج۶، ص۱۳۳؛ احمد بن علی ابن‌حجر عسقلانی، الإصابة فی تمییز الصحابه، ج۱، ص۴۵۵.

۳. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۹، ص۲۲۵.

۴. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۴۲۵.

۵. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۲۶۳ و ۲۹۰؛ علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج۱، ص۲۶۳.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۳، ص۵۵۴.

عاملان مالی حضرت انجام می‌شد و ایشان در نامه‌ها و دستورات خود توصیه می‌کردند که زکات از ثروتمندان جمع‌آوری و میان فقرا توزیع شود.[۱]

۲ـ۲. کاربست توانمندی مردم در اجرای پروژه‌ها

پیامبرﷺ به توانمندی مردم در اجرای امور اعتماد داشتند. پروژه‌هایی بودند که با بودجه بیت‌المال تأمین می‌شد، اما اجرای آن به مردم واگذار می‌گردید. در جنگ احزاب، با پیشنهاد سلمان، خندق برای مقابله با دشمن حفر شد و حضرت ابزارآلات موردنیاز را از قبیله بنی‌قریظه عاریه گرفتند تا مردم آن را اجرا کنند و در مدت شش روز خندق طولانی حفر شد.[۲] نمونهٔ دیگر، ساخت منجنیق توسط سلمان برای نبرد طائف است که مردم در اجرای پروژه مشارکت داشتند.[۳]

۳ـ۲. شبکهٔ نماینده‌ای نقیب و عریف

پیامبرﷺ در سال سیزدهم بعثت و قبل از هجرت، با پیمان عقبه مقدمات حکمرانی مردمی خود را فراهم کردند. در این چارچوب، دوازده نقیب از میان أوس و خزرج به‌عنوان واسطه میان حضرت و مردم مدینه تعیین شدند.[۴] نقیب رئیس عریفان بود. هر عریف سرشناس و آگاهِ یک گروه ده نفره بود و مردم تحت نظارت او عمل می‌کردند؛ عریفان زیر نظر نقیب‌ها و نقیب‌ها تحت هدایت پیامبرﷺ بودند.[۵] در جنگ خیبر و حنین نیز برای هر ده نفر یک عریف تعیین شد.[۶] این شبکه هرمی مدیریتی، دولت نبوی را بر جمع‌آوری و توزیع منابع مالی قادر می‌ساخت.

۳. بودجه‌ریزی بر مبنای عدالت و حقوق عامه

در حکمرانی پیامبرﷺ بر بودجه بیت‌المال حق همهٔ افراد و گروه‌ها به‌طور عادلانه دیده می‌شد. ابن‌هشام نقل می‌کند ایشان هنگامی که عمرو بن حزم را به‌عنوان کارگزار تبلیغی و مالی به یمن می‌فرستند، در نامه‌ای او را به پیروی از حق و حرکت بر مدار آن در تمام امور توصیه می‌کنند.[۷] خودِ حضرت نیز وقتی از سوی ذی‌نفعان غنائم متهم به حق‌کُشی و بی‌عدالتی می‌شوند خودشان را از ترس، که نتیجهٔ آن عقب‌نشینی در مقابل زیاده‌خواهی دیگران است، مبرّا می‌کنند.[۸] در این راستا، رسول خداﷺ به اقدامات زیر دست زدند:

---

۱. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۲۶۳ و ۲۹۰؛ علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج۱، ص۲۶۳.

۲ محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۴۴۵ و ۴۵۳.

۳ سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج۲۵، ص۶۷.

۴ عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۱، ص۴۳۴؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج۱، ص۲۷۲.

۵. سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج۲۵، ص۱۹۹–۲۱۰.

۶. حسن بن یوسف حلی، تذکرة الفقهاء، ج۹، ص۲۷۰؛ سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج۲۵، ص۲۰۱.

۷. عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۲، ص۵۹۴و۵۹۵.

۸. عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۲، ص۴۹۲.

۱ـ۳. پایه‌گذاری نظام سهم‌بری

با تشریع یک نظام قاعده‌مند برای تقسیم و هزینه‌کرد غنائم، رسول خداﷺ خدمات نظامیان و رزمندگان را با تعیین سهم مشخص برای سواره‌نظام و پیاده‌نظام جبران می‌کردند.[۱] این شیوه سهم‌بری علاوه بر کارکردهایی که در انگیزه‌افزایی، رفع مشکلات معیشتی و حفظ شأن و عزت رزمندگان داشت، باب هرگونه زیاده‌خواهی و نفع‌طلبی ذی‌نفعان را می‌بست و ملاک تخصیص منابع را بر حسب استحقاق قرار می‌داد، نه نسب و شرف و مکانت اجتماعی. در قالب همین شیوه، به زنان و بردگان حاضر در جنگ مقداری صلاحدیدی از غنائم داده می‌شد.[۲] جعاله‌هایی که پیامبرﷺ به جهت مصالح مرتبط با اهداف جنگ منعقد می‌کردند نیز به‌صورت بخشی از غنائم از اصل آن پرداخت می‌شد.[۳]

۲ـ۳. وضع قوانین ضد انحصار

در دورهٔ جاهلی، مراتع و چراگاه‌ها و بالتبع، منابع آبی درون آن، اختصاص به اشراف و بزرگان قبائل داشت.[۴] اسلام مالکیت‌های عمومی و دولتی را در کنار مالکیت خصوصی به رسمیت شناخت و برهمین‌اساس، پیامبر اکرمﷺ حِمی و قُرُق چراگاه را در اختیار دولت اسلامی قرار داد[۵] و دست آن ذی‌نفعان را از تخصیص منابع عمومی برای منافع شخصی کوتاه نمود. حضرت بنابر صلاحدید گاهی این مراتع را به بعضی افراد و قبائل واگذار می‌کردند؛ نظیر واگذاری‌هایی که در مستندات تاریخی برای بنی‌قره، بنی‌أسد، اهل جُرَش، عمرو بن سلمه و غیره ثبت شده است.[۶] برخی از مراتع مانند نقیع را نیز برای مرکب‌های مسلمانان و مجاهدان و چهارپایان زکات و جزیه قرق می‌کردند.[۷] ازاین‌رو تصاحب زورمدارانه و انحصارگرایانه جای خود را به توزیع عادلانه بر مبنای استحقاق و نیاز و مصالح عمومی داد.

تحت قانون احیاء بهره‌برداری از اراضی ملی و عمومی ضابطه‌مند گردید و همهٔ افراد جامعه با شرایطی حق بهره‌برداری از این منابع را پیدا کرده و ذی‌نفع شدند.[۸] گزارش‌های زیادی وجود دارد که پیامبرﷺ

---

۱. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج۴، ص۱۲۸؛ قاسم بن سلاّم ابوعبید، الاموال، ج۱، ص۲۱.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۵، ص۴۵؛ محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۶۸۵؛ محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، الکبری، ج۸، ص۲۹۳.

۳. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۱، ص۱۰۱؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۲۱، ص۱۸۶.

۴. عزالدین ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۸۰؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج۹، ص۲۶۷؛ ج۱۰، ص۱۵۸ و ۲۴۱.

۵. ملامحسن فیض کاشانی، الوافی، ج۱۸، ص۱۰۰۶.

۶. عبدالملک بن هشام، السیرة النبویة، ج۲، ص۵۸۸؛ محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۲۶۷.

۷. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۷۷؛ ابوزید ابن‌شبه، تاریخ المدینه، ج۱، ص۱۵۵ و ۱۵۶.

۸. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۸۰.

زمین‌هایی را نیز برای مصارف کشاورزی و مسکونی به نیازمندان إقطاع و واگذار نمودند، که به دلیل گستردگی مجالی در اینجا برای ذکر آن نیست.[۱]

در قاعده‌گذاری دیگری، در راستای انحصارزدایی و تخصیص عادلانه منابع آبی، پیامبرﷺ آب را جزء مشترکات عمومی اعلام کرده و از محروم نمودن دیگران از مازاد آب نهی نمودند.[۲] رسول‌اللهﷺ حکم کردند که اهل مدینه نباید از انتفاع عمومیِ جوی‌های نخل ممانعت کنند و اهل بادیه نیز (به‌خاطر استفاده انحصاری از مرتع و گیاه) نباید مانع استفاده دیگران از مازاد آب شوند.[۳] از امام صادقؑ روایت شده است که رسول‌اللهﷺ از بیع نِطاف (فروش مازاد سهمیهٔ آب کشاورزی) و أربِعاء (فروش مازاد آب آبیاری زمین) نهی کرده و می‌فرمودند رایگان در اختیار دیگران قرار گیرد.[۴] البته در اینجا اختلاف‌نظر فقهی وجود دارد و بعضی از فقها این نهی را حمل بر کراهت کرده‌اند.[۵] کرده‌اند.[۵] کما اینکه پیامبرﷺ هنگام واگذاری آب‌های ثماد، أصیهب و جراد به حُصین بن مُثمت شرط می‌کنند که دیگران را از مازاد آب منع نکند و آب را نفروشد.[۶] در این زمینه، رسول خداﷺ در اقدامی دیگر چاه‌ها و چشمه‌های زیادی را به افراد مختلف واگذار نمودند.[۷]

۳ـ۳. میانه‌روی در هزینه‌کرد

قرآن کریم برای مسئلهٔ انفاق، دو طرف اسراف و إقتار را مطرح کرده و حالت میانه «قَوام» را معرفی می‌کند.[۸] این افراط و تفریط می‌تواند مصارف و هزینه‌ها در اموال شخصی و عمومی را دربر بگیرد. در مصرف بودجهٔ بیت‌المال نه باید بر مردم سخت گرفته شود و نه به اسراف و ریخت‌وپاش منجر گردد. در برخی گزارش‌ها آمده است که پیامبرﷺ نزد بلال که مسئول نفقات ایشان بود،[۹] مقداری خرما مشاهده کردند. حضرت از بلال پرسیدند: «اینها چیست؟»، او در جواب گفت: این مقدار خرما را برای شما و مهمانان شما ذخیره کردم. رسول خداﷺ با بیان اینکه با این کار از آتش جهنم ایمن نیستی، فرمودند: «انفاق کن و از خداوند صاحب عرش، ترسِ إقلال (یا إقتار)؛ یعنی تنگدستی و

---

۱. ر.ک. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۲۷۴–۲۶۷؛ علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج۳، ص۵۲۲–۴۳۳.
۲. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۲۵، ص۴۱۷؛ حسین بن محمدتقی نوری، مستدرک الوسائل، ج۱۳، ص۲۸۳؛ ج۱۷، ص۱۱۴.
۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۹۳.
۴. همان، ص۲۷۷.
۵. ر.ک. سیدمحمود هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیتؑ، ج۱، ص۳۶۵؛ ج۸، ص۵۶۹.
۶. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج۲، ص۱۱۷؛ احمد بن علی ابن‌حجر عسقلانی، الإصابة فی تمییز الصحابه، ج۲، ص۷۹.
۷. ر.ک. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۲۶۶ به بعد؛ احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ج۱، ص۱۴؛ احمد بن علی ابن‌حجر عسقلانی، الإصابة فی تمییز الصحابه، ج۲، ص۷۹ ؛ ج۴، ص۳۸۵ و یاقوت حموی، معجم البلدان، ج۲، ص۷۴ و ۱۱۷.
۸. فرقان: ۶۷.
۹. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج۱۴، ص۱۳۱و۱۳۲.

کم شدن نفقه، نداشته باش».[۱] در تقسیم غنائم حنین نیز پیامبرﷺ به ذی‌نفعان اعلام می‌کنند که در وجود مبارک ایشان بُخلی نیست و در تقسیم بیت‌المال و حقوق عمومی کم نمی‌گذارند.[۲]

رسول خداﷺ در مصرف و هزینه‌کرد بودجهٔ بیت‌المال اهل اسراف و تبذیر نیز نبودند. در روایاتی آمده است که حضرت به صنف‌های هشت‌گانه زکات، به اندازهٔ نیاز و مخارج یک سال آنها از زکات پرداخت می‌کردند.[۳]

۴. مدیریت ذی‌نفعان

یکی از تدابیر مهم رسول اکرمﷺ در جهت حکمرانی بر بودجهٔ بیت‌المال، مدیریت ذی‌نفعان بود که در قالب اقدامات زیر انجام پذیرفت:

۱ـ۴. تبیین و توجیه ذی‌نفعان

تبیین، اقناع و واکنش منطقی یکی از روش‌هایی بود که رسول خداﷺ در مقابل چانه‌زنی‌ها و سهم‌خواهی‌ها انجام می‌داد. در غزوه حنین طبق برخی گزارش‌ها، وقتی انصار از نحوه تقسیم غنائم توسط حضرت رسولﷺ و بخشش آن به بزرگان مکه از باب تألیف قلوب، ناراضی بودند، حضرت با آنها سخن گفتند. ایشان با تبیین چرایی این نحوهٔ توزیع و با بیان کرامت و ایثار انصار در مسیر اسلام قلب آنها را نرم و خشنود ساختند.[۴] ابن‌هشام می‌نویسد: در همین نبرد، وقتی شخصی از پیامبرﷺ سؤال می‌کند که چرا به عُیَینة بن حِصن و أقرع بن حابس شتران زیادی بخشیدی، ولی به جُعیل بن سُراقه چیزی ندادی؟ حضرت سؤال او را بدون پاسخ نمی‌گذارد و با بیان اینکه این بخشش از جهت تألیف قلوب بوده، روش توزیع خود را تبیین می‌کنند.[۵] در صحنهٔ دیگری، وقتی سهم‌خواهان غنائم به شیوه‌ای دور از ادب و احترام از رسول اکرمﷺ مطالبهٔ غنیمت می‌کنند، حضرت باز به روش تبیین روی می‌آورند و با بیان اینکه شما من را به بخل، ترس و دروغ‌گویی نشناخته‌اید، خودشان را از هرگونه خیانت در تقسیم غنائم و تصرف شخصی در اموال عمومی مبرّا می‌کنند.[۶] در گزارش دیگری، وقتی اموال جزیه‌ای بحرین به مدینه می‌رسد و موجب مسرّت انصار می‌شود، پیامبرﷺ درعین‌حال که به حق آنها در این اموال احترام می‌گذارد، آنان را از رقابت بر سر دنیا و آمال قرار دادن منافع دنیوی پرهیز می‌دهند[۷] و از این طریق، طریق، رفتارها و کنش‌های نفع‌طلبانه آنها را در مسیر درست مدیریت و تعدیل می‌کنند.

---

۱. علی بن حسن طبرسی، مشکاة الأنوار، ج۱، ص۱۸۳؛ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج۱، ص۳۴۰ و ۳۵۹؛ ج۱۰، ص۱۵۵.

۲. عبدالملک بن هشام، السیرة النبویه، ج۲، ص۴۹۲.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۱، ص۵۳۹؛ محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۹، ص۲۶۶.

۴. سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج۷، ص۱۵۱؛ محمد بن مسعود عیاشی، التفسیر (للعیاشی)، ج۲ ص۹۲.

۵. عبدالملک بن هشام، السیرة النبویه، ج۲، ص۴۹۶.

۶. عبدالملک بن هشام، السیرة النبویه، ج۲، ص۴۹۲.

۷. سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج۱۷، ص۲۵؛ مسعود بن عیسی ورّام، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج۱، ص۱۳۲.

۲ـ۴. مصرف بودجه در منطقهٔ ذی‌نفعان

نشان‌دار کردن و صرف بخشی از درآمدهای بیت‌المال در همان منطقه‌ای که این درآمدها وصول می‌شود می‌تواند انگیزهٔ مضاعفی به مؤدیان برای پرداخت مالیات بدهد؛ چراکه مردم در عمل می‌بینند که پرداخت مالیات و حقوق واجب شرعی به بهبود وضعیت آنها و ارائهٔ خدمات اجتماعی منجر شده است. امام صادقؑ از شیوهٔ رسول اکرمﷺ چنین روایت می‌کند که ایشان همواره زکات بادیه‌نشینان را میان فقرای بادیه‌نشین و زکات شهرنشینان را میان فقرای آنجا تقسیم می‌کرد.[۱] در مکتوبات پیامبرﷺ به نمایندگان و کارگزاران مالی خود در مناطقی مانند عمان، یمن و بحرین ذکر شده است که از ثروتمندان آن مناطق زکات اخذ و به فقرای آنها داده شود.[۲]

۳ـ۴. ایجاد مشترکات عمومی

افراد و گروه‌های ذی‌نفع و ذی‌نفوذ می‌توانستند به منابع عمومی دست یابند و بیشتر از حق و نیاز خود از این منابع بهره بگیرند. رسول خداﷺ منابعی مانند آب، آتش و مرتع را مشترک بین مردم دانستند و استفاده دیگران از مازاد این منابع را محدود نکردند.[۳] البته این رویکرد به‌معنای الغای مالکیت خصوصی نیست، بلکه تضمین دسترسی عادلانه به منابعی است که به نفع عموم هستند و جلوگیری از ایجاد رانت یا انحصار توسط افراد خاص را هدف دارد.

۴ـ۴. تقسیم عادلانه و ضدطبقاتی

انحرافاتی که پس از نبی مکرمﷺ در نحوهٔ هزینه‌کرد بیت‌المال ایجاد شد و اعتراضاتی که از سوی امیرالمؤمنینؑ و سایر ائمهؑ به این شیوه انحرافی صورت گرفت،[۴] حکایت از سیرهٔ پیامبرﷺ در تقسیم عادلانه و ضدطبقاتی بیت‌المال دارد که باب هرگونه طمع‌ورزی‌های منفعت‌طلبانه و استحقاق‌های توهمی را می‌بست. خلیفهٔ دوم با تشکیل دفاتر حقوق و عطایا برای بیت‌المال،[۵] معیارهای طبقاتی و نژادی را در تقسیم اموال عمومی در پیش گرفت.[۶] او سوابق افراد را در اسلام در نظر می‌گرفت[۷] و عرب را بر عجم، مهاجرین را بر انصار، قُرَشی را بر غیرقرشی و آزاد را بر برده برتری می‌داد.[۸] حضرت علیؑ وقتی به خلافت رسید این دفاتر تبعیض‌آمیز را از بین برد

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۳، ص۵۵۴.

۲. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۲۶۳و۲۹۰؛ علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج۱، ص۲۶۳.

۳. حسین بن محمدتقی نوری، مستدرک الوسائل، ج۱۳، ص۲۴۳؛ ج۱۷، ص۱۱۴؛ ابوبکر بیهقی، السنن الکبری، ج۶ ص۴۹۹.

۴. محمد بن حسن طوسی، التهذیب الاحکام، ج۶ ص۱۴۶.

۵. ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی، الغارات، ج۱، ص۴۷؛ محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۵، ص۱۰۸.

۶. احمد بن اسحاق یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۵۴.

۷. محمد بن حسن طوسی، التهذیب الاحکام، ج۶ ص۱۴۶.

۸. عبدالحمید بن هبةالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۸، ص۱۱۱.

و با تقسیم بالسویه بیت‌المال راه را بر منفعت‌طلبی ثروتمندان و نفوذ سیاسیون مسدود کرد.[۱] ایشان در اعتراض طلحه و زبیر به این نحوهٔ تقسیم، عمل خویش را به سنت پیامبرﷺ مستند نمود.[۲]

۵ـ۴. قراردادهای رقابتی و ضدّ رانت

رزمندگان و جنگاوران انگیزهٔ زیادی برای به دست آوردن وسائل شخصی کسی دارند که او را می‌کشند یا به اسارت می‌گیرند؛ به‌ویژه آنکه آن شخص از افراد نام‌آور و معروف باشد. همین انگیزه می‌تواند موجب اختلاف لشکر بر سر این نوع از غنائم بشود. پیامبرﷺ با بیان جملهٔ «مَنْ قَتَلَ قَتِیلاً فَلَهُ سَلَبُهُ»[۳] در قالب قرارداد جعاله بین رزمندگان رقابت ایجاد می‌کرد و با پرداخت اختصاصی سَلَب (ابزار جنگی، لباس‌ها و سایر وسایل شخصیِ دشمن مقتول[۴]) به کُشنده دشمن، نفوذ گروه‌های ذی‌نفع و انگیزه رانت‌جویی آنان را کاهش می‌دادند.

۵. ایجاد شبکه نظارتی دولتی ـ مردمی

رسول خداﷺ با بهره‌گیری از ظرفیت دولت و ملت، شبکه‌ای نظارتی ایجاد نمودند که زمینهٔ فساد، ویژه‌خواری و اخلال در فرایند دخل و خرج را تا حد زیادی از بین می‌برد.

۵ـ۱. نظارت بر کارگزاران مالی

ازآنجاکه مسائل بیت‌المال و مسئولیت‌های مالی آن با حقوق الهی و مردمی سروکار داشت، رسول خداﷺ در ابتدای امر کسانی که طالب یا حائز شرایط این مسئولیت بودند را از حساسیت‌ها و جوانب آن آگاه می‌کردند و هشدار می‌دادند. از پیامبر اکرمﷺ روایت شده است که ایشان وظیفهٔ سنگین و خطیر عریف، که کارکرد کارگزاریِ مالی و اجتماعی داشت، را تذکر داده و می‌فرمود: «کسی که مسئولیت عرافت قومی را می‌پذیرد، روز قیامت در حالی وارد می‌شود که دستانش به گردنش بسته است؛ اگر در میان مردم به امر و فرمان خدا عمل کرد رها می‌شود، وگرنه در آتش دوزخ سقوط می‌کند».[۵] بیهقی نقل می‌کند هنگامی‌که پیامبرﷺ عُبادة بن صامت و سعد بن عباده را برای دریافت زکات می‌فرستاد آنها را توصیه به تقوا کرده و برحذر داشتند از اینکه مبادا اموال زکوی روز قیامت وبال گردن آنها گردد. آنها نیز وقتی سنگینی بار این مسئولیت را دیدند از پذیرش آن صرف‌نظر کردند.[۶]

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۸، ص۵۸.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۵.

۳. محمد بن علی ابن‌شهرآشوب مازندرانی، مناقب آل ابی‌طالب، ج۲، ص۱۱۷؛ ابوبکر بیهقی، السنن الکبری، ج۶، ص۵۰۰و۵۲۶.

۴. سیدمحمود هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت‌ﷺ، ج۳، ص۴۹۵.

۵. محمد بن علی صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج۴، ص۳.

۶. علی بن حسام‌الدین متقی هندی، کنز العمال، ج۶، ص۵۶۹؛ ابوبکر بیهقی، السنن الکبری، ج۴، ص۲۶۷.

وقتی افراد و یاران پیامبرﷺ علی‌رغم خطیر بودن، مسئولیتی را بر عهده می‌گرفتند، حضرت مستمراً آنها را نصیحت می‌کردند و بر کار آنها نظارت داشتند. *تحف‌العقول* روایتی از پیامبرﷺ نقل می‌کند که ایشان هنگام فرستادن معاذ بن جبل به یمن در ضمن سفارشی مفصل، او را به تقوای الهی، وفای به عهد، ادای امانت و ترک خیانت توصیه می‌کنند.[۱] بعضی از منابع اهل‌سنت چند مورد از این سفارش‌ها و نظارت‌ها را گزارش کرده‌اند. به نقل از سنن إبن‌ماجه، رسول اکرمﷺ تعدی‌کننده به زکات را مانند نپردازنده و مانع زکات دانسته‌اند.[۲] بیهقی از حضرت نقل می‌کند که «گماشتگان و کارگزاران مالی ما باید اموال کم و زیاد را به ما تحویل دهند و اگر به اندازه یک سوزن مخفی و اختلاس کنند در روز قیامت پاگیر آنها خواهد شد».[۳] در گزارشات دیگری آمده است که نبی اکرمﷺ شخصی را برای کارگزاری زکات گماشتند. وقتی کار به اتمام رسید آن شخص اموالی را خدمت حضرت آورد و گفت فلان مقدارش مال زکوی و برای شماست و فلان مقدار دیگر به من هدیه داده شده است. پیامبرﷺ از این سخنِ عامل زکات برآشفتند و فرمودند: «حالِ این کارگزاری که او را برای انجام کار فرستادیم چه می‌شود؟ اگر در خانه‌اش می‌نشست این هدیه به او داده می‌شد؟! این اموالی که کارگزاران مالی می‌آورند مسئولیتش روز قیامت بر عهده آنهاست (و باید پاسخگو باشند).[۴]

گاهی پیامبر اکرمﷺ کسی را به‌عنوان واسطهٔ خود با کارگزاران مالی و سرپرست آنان قرار می‌داد. در مورد مُعاذ بن جبل گزارش شده است که او علاوه بر اینکه مسئول دریافت جزیه بود، حضرت مسئولیت سرپرستی عاملان دریافت زکات در یمن را نیز به او سپرد و معاذ همواره از منطقه‌ای به منطقه دیگر و از کارگزاری به کارگزار دیگر برای قبض زکوات، در رفت‌وآمد بود.[۵] این جایگاه معاذ لازمه‌اش مشارکت در امر کنترل و نظارت بر آن کارگزاران در دریافت و توزیع زکات بود.

۲ـ۵. پیگیری فسادهای مالی

رسول خداﷺ در اجرای حدود الهی، به‌ویژه در مفاسدی که به اموال عمومی ارتباط داشت قاطعیت داشتند. ایشان دست سارق و تعدی‌کننده به اموال دیگران را قطع می‌کردند.[۶] روشن است که اموال بیت‌المال که حق عمومی در آن است از حساسیت و دقت بالاتری برخوردار بود. در گزارشات آمده است که جمعی از بنی‌ضَبّه از بیماری خود نزد

---

۱. حسن بن علی ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ج۱، ص۲۵.

۲ محمد بن یزید قزوینی ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، ج۳، ص۲۷.

۳. ابوبکر بیهقی، السنن الکبری، ج۷، ص۲۴.

۴. قاسم بن سلام ابوعبید، الاموال، ج۱، ص۳۳۸؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج۸، ص۱۳۰؛ ج۹، ص۷۰.

۵. احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ج۱، ص۸۳و۸۴؛ قاسم بن سلام ابوعبید، الاموال، ج۱، ص۲۵۹؛ علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج۱، ص۴۴ و ج۲، ص۵۷۸ و۵۷۹.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۷، ص۲۲۲؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷.

پیامبرﷺ شکوه کردند، حضرت آنها را به بیرون از مدینه در مرتعی که شتران زکات آنجا نگهداری و تغذیه می‌شد، فرستاد تا برای درمان از شیر و سایر فواید آن شتران تغذیه کنند. آنها بعد از بهبودی و سلامت، نگهبانان آنجا را کشتند و شتران را به سرقت بردند. وقتی پیامبرﷺ از حادثه آگاه شدند، آنها را دستگیر و قصاص کردند.[۱]

در مواردی نیز نظارت پیامبرﷺ ابقاء یا عزل کارگزار را به دنبال داشت. برخی منابع تاریخی گزارش می‌کنند که رسول اکرمﷺ علاء بن حضرمی را به سوی منذر بن ساوی پادشاه و حاکم بحرین فرستاد و او را دعوت به اسلام کرد. وقتی خبرِ مسلمان شدن منذر به حضرت رسید، ایشان در نامه‌ای او را بر حکومت بحرین ابقا می‌کنند و می‌نویسند: «تا زمانی که اهل صلاح باشی، تو را عزل نمی‌کنم». پیامبرﷺ از منذر می‌خواهد که از یهودیان و مجوسیان جزیه دریافت و نزد خود نگهداری نماید تا نمایندگان مالی حضرت برای دریافت آن به او مراجعه کنند.[۲] در گزارش دیگری، ولید بن عقبه برای دریافت زکات به قبیلهٔ بنی‌مصطلق فرستاده می‌شود، اما دست خالی برمی‌گردد و به پیامبرﷺ می‌گوید: مردم آن قبیله از دادن زکات سر باز زدند. این گزارش نادرست، حضرت را بر آن داشت که با این اقدام قبیله مقابله کنند. در این هنگام آیهٔ نبأ[۳] نازل شد و به مؤمنان سفارش کرد در مورد گزارشات افراد فاسق بررسی و تحقیق کنند. رسول اکرمﷺ بعد از آگاهی از گزارش خلافِ واقع ولید، او را عزل و طبق برخی نقل‌ها عباد بن بشر را جایگزین وی نمودند.[۴]

۳ـ۵. حسابرسی اموال

پیامبرﷺ همواره در مورد محاسبهٔ اموال بیت‌المال دقت و حساسیت داشتند. این محاسبه به شکل حسابرسی از کارگزاران، دقت در تخمین‌زنی، ثبت و ضبط اموال و... صورت می‌گرفت. بخاری نقل می‌کند: پیامبرﷺ فردی به نام إبن‌لُتبِیَّه را بر زکات‌های قبیله بنی‌سُلَیم گماشت. هنگامی‌که برگشت، حضرت از او حساب کشیدند.[۵] همچنین، نبی اکرمﷺ فردی به نام حذیفه را برای دریافت زکات به کار گرفتند. وقتی اموال زکوی را نزد حضرت آورد، از او پرسیدند چیزی از زکات کم شده است؟ حذیفه گفت تمام آن را آوردم، مگر بزغاله‌ای که دخترم برای خودش برداشت. وقتی پیامبرﷺ او را از آتش جهنم ترساند، متأثر و نادم شد و آن بزغاله را برگرداند.[۶] رسول اکرمﷺ هنگام جمع‌آوری غنائم به لشکریان توصیه می‌کردند حتی نخ و سوزن غنیمتی را پنهان نکنند و برگردانند.[۷] ابن‌هشام می‌نویسد: بعد از نبرد حنین

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۷، ص۲۴۵؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۳، ص۳۲۳.
۲. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۲۶۳و۲۷۶.
۳. حجرات: ۶.
۴. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۲، ص۱۶۱؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۹، ص۲۲۰.
۵. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج۲، ص۱۳۰.
۶. علی بن حسام‌الدین متقی هندی، کنز العمال، ج۶، ص۵۶۸.
۷. همان، ج۴، ص۳۹۵-۳۹۳.

منادی صدا می‌زد هرکس چیزی از غنائم گرفته، گرچه نخ و سوزن باشد، برگرداند. عقیل بن ابی‌طالب با شنیدن آن، سوزن خیاطی که از وسائل دشمن برداشته و به همسرش داده بود را پس گرفته و داخل غنائم انداخت.[۱]

مقدار اموال و درآمدهای بیت‌المال نظیر خرما، کشمش و... توسط افراد خارص و تخمین‌زنی مانند عبدالله بن رَواحه که توسط رسول اکرمﷺ گماشته می‌شدند، برآورد می‌شد.[۲] مبنای کار بر عدالت،[۳] آسان‌گیری[۴] و خودداری از از اندازه گرفتن محصول پست و نامرغوب بود.[۵] به‌جهت حسابرسی دقیق، اموال بیت‌المال ثبت و ضبط می‌شد. حُذَیفَة بن یمان تخمین محصولات باغی، زبیر بن عوام و جَهم (جُهَیم) بن صلت اموال زکوی و مُعَیقیب بن أبی‌فاطمه دوسی غنائم پیامبرﷺ را ثبت می‌کردند.[۶] در کنار اینها، واگذاری دارایی‌های دولت در قالب إقطاعات زمین زمین برای کشاورزی و مسکن نیز ثبت و ضبط می‌شد.[۷]

در برخی گزارشات آمده است که رسول اکرمﷺ حیوانات زکوی را علامت‌گذاری می‌کردند.[۸] این کار که به خاطر شناخته شدن حیوان و اینکه به چه جهتی (زکات، صدقه یا جزیه) گرفته شده است، صورت می‌گرفت،[۹] می‌تواند در راستای حسابرسی دقیق اموال بیت‌المال ارزیابی شود.

۴ـ۵. کنترل و نظارت عمومی

بنا بر برخی نقل‌ها، گزارشات مردمی به رسول‌اللهﷺ در مورد عملکرد یک مسئول و کارگزار، در ابقاء یا عزل او مؤثر بوده است. پیامبرﷺ علاء بن حضرمی را به‌عنوان نماینده و کارگزار مالی خود به همراه دستوراتی مکتوب درباره دریافت زکات به بحرین فرستاد. ابن‌سعد گزارش می‌دهد که حضرت در نامه‌ای از علاء می‌خواهد بیست نفر از قبیلهٔ عبدالقیس را به حضور ایشان بفرستد. وقتی آن افراد به حضور نبی اکرمﷺ رسیدند، از علاء شکایت کردند. حضرت نیز وی را عزل و أبان بن سعید را جایگزین نمودند.[۱۰]

---

۱. عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویه، ج۲، ص۴۹۲.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۶۷؛ عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویه، ج۲، ص۳۵۴؛ محمد بن یزید قزوینی ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، ج۳، ص۳۴.

۳. عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویه، ج۲، ص۳۵۶.

۴. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۲۴۱.

۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۴، ص۴۸.

۶. محمد بن علی ابن شهرآشوب مازندرانی، مناقب آل ابی‌طالب، ج۱، ص۱۶۲؛ علی بن حسین مسعودی، التنبیه و الاشراف، ج۱، ص۲۴۶؛ احمد بن علی ابن‌حجر عسقلانی، الإصابة فی تمییز الصحابه، ج۱، ص۶۲۵.

۷. ر.ک. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۲۷۴–۲۶۷؛ علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج۳، ص۵۲۲–۴۳۳.

۸. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج۷، ص۹۷؛ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج۲، ص۲۸۳؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۱۵، ص۴۵۶.

۹. سیدمحمود هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیتﷺ، ج۳، ص۵۷۴.

۱۰. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۴، ص۲۶۶و۲۶۷.

همچنین، شبکهٔ مردمی نقابت و عرافت نیز می‌تواند خود گویای یک نظام نظارتی مردمی بر نحوهٔ توزیع بیت‌المال باشد. توزیع زکات یا غنائم توسط عریفان، هم مشارکت در مدیریت بودجهٔ بیت‌المال بود و هم می‌توانست کارکرد نظارتی داشته باشد.[۱]

۶. شفافیت و صداقت در گزارش‌دهی

شفافیت و صداقت در ادارهٔ بیت‌المال، یکی از مؤلفه‌های مهم حکمرانی دولت نبوی بود که نقش بازدارنده‌ای در برابر سوءاستفاده و منازعات مالی ایفا می‌کرد. هرچند ابزارهای فنی شفافیت به شکل امروزی وجود نداشت، اما پیامبر اکرمﷺ با اعلام عمومی منابع و مصارف و گزارش صادقانه از اولویت‌های هزینه‌کرد، امکان آگاهی و نظارت اجتماعی را فراهم می‌ساختند. این رویکرد، زمینهٔ رانت‌جویی و سهم‌خواهی ناعادلانه را به‌طور معناداری محدود می‌کرد.

۱ـ۶. داده‌ها و اطلاعات

در دولت نبوی، مردم آگاهی داشتند که چه درآمدهایی وارد بیت‌المال می‌شود و وظایف مالی آنان چیست؟ منابع بیت‌المال از سوی پیامبرﷺ به‌طور کامل تشریع و تشریح می‌شد. رسول خداﷺ منابع و درآمدهایی مانند انفال، غنائم، خمس، زکات مال و بدن، جزیه، خراج و انفاقات مردمی را به‌عنوان منابع بودجه در نظر گرفتند. موارد و نصاب وجوب این درآمدها نیز به‌طور شفاف از طریق شخص رسول خداﷺ و نمایندگان ارسالی ایشان به مناطق مختلف شبه‌جزیره به مردم اطلاع‌رسانی می‌شد.[۲] به‌طور نمونه، مسلمانان و افراد ذی‌نفع بودجه آگاه بودند که زکات مال با نصاب معین به غلات أربعه (گندم، جو، کشمش و خرما)، نقدین (طلا و نقره) و أنعام ثلاثه (گاو، گوسفند و شتر) تعلق می‌گیرد،[۳] حاکم اسلامی قبل از تقسیم غنائم، خمس آن را جدا می‌کند[۴] و یا اهل ذمّه بنا بر صلاحدید حاکم مبلغ مشخصی را بابت جزیه باید بپردازند.[۵]

در مورد هزینه‌کرد بودجه نیز به‌طور شفاف رفتار می‌شد و مردم از محل‌های مصرف منابع آگاهی کافی داشتند. آیات خمس،[۶] زکات،[۷] أنفال[۸] و فیء[۹] توسط رسول خداﷺ به مسلمانان ابلاغ می‌شد و اطلاعات کامل را در مورد

---

۱. سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج۲۵، ص۲۱۰-۱۹۹.
۲. محمد بن حسن طوسی، التهذیب الاحکام، ج۴، ص۳و۵؛ محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۳۲۷؛ ج۲، ص۱۶۱.
۳. محمد بن حسن طوسی، التهذیب الاحکام، ج۴، ص۳و۵؛ حمید بن مخلد خراسانی ابن‌زنجویه، الأموال، ج۲، ص۷۹۸.
۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۱، ص۵۳۹؛ محمد بن حسن طوسی، التهذیب الاحکام، ج۴، ص۱۲۸.
۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۳، ص۵۶۶؛ احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ج۱، ص۸۶ و ۹۹-۹۳.
۶. نفال: ۴۱.
۷. توبه: ۶۰.
۸. انفال: ۱.
۹. حشر: ۷.

نحوهٔ مصرف منابع درآمدی بودجه در اختیار مردم قرار می‌داد. با آگاهی‌بخشی و شفاف‌سازی پیامبرﷺ، ذی‌نفعان غنائم اطلاع داشتند که قبل از تقسیم آن باید مواردی نظیر صفوه،[۱] جعاله‌های تعیین‌شده،[۲] سَلَب ـ که به قاتل دشمن تعلق می‌گیرد ـ[۳] رَضخ ـ که به زنان، بردگان و کافران پرداخت می‌شود ـ[۴] هزینه‌های مربوط به حفظ و حمل غنائم[۵] و خمس آن[۶] جدا شود.

آموزه‌های اقتصادی و مالی قرآن کریم و گفتار و رفتار پیامبر اکرمﷺ در اختیار مردم قرار داشت و توسط نمایندگان و مبلغان پیامبرﷺ به نقاط مختلف شبه‌جزیره ابلاغ می‌شد. تقسیم غنائم در مرأی و منظر رزمندگان و مجاهدان پس از اتمام نبرد صورت می‌گرفت و چیزی از آنها مخفی نمی‌ماند.[۷] در بسیاری از اوقات رسول خداﷺ اموال بیت‌المال را در مسجد و پس از نماز، در حضور مردم تقسیم می‌نمود.[۸] این روش پیامبرﷺ به‌طور شفاف اطلاعات و داده‌ها را در مورد نوع درآمد و مصرف بودجه به مردم منتقل و هزینه‌های سهم‌خواهی، رانت‌جویی و نفع‌طلبی بودجه را کم می‌کرد. همچنان‌که ثبت و ضبط واگذاری دارایی‌های دولت در إقطاعات زمین برای کشاورزی و مسکن،[۹] به شفاف‌سازی بودجه می‌انجامید و نشان می‌داد این طرح و اقدام از چه منبعی تأمین مالی شده و به چه مصارفی رسیده است.

پیامبرﷺ در گزارش خودشان از نحوهٔ هزینه‌کرد بودجهٔ بیت‌المال شفاف و صادق بودند. بنا بر نقل ابن‌هشام حضرت وقتی از سوی ذی‌نفعان غنائم در موضع اتهام قرار می‌گیرند، خود را صادق معرفی کرده و از دروغ‌گویی و گزارش خلاف واقع مبرّا می‌کنند.[۱۰] گاهی مانند غزوهٔ حنین، اولویت اقتضا می‌کرد که رسول خداﷺ بخشی از غنائم را برای تألیف قلوب صرف کنند[۱۱] و یا مانند غزوهٔ بنی‌نضیر، فیء را به مهاجرین که نیازمند بودند، اختصاص دهند.[۱۲] نبی مکرمﷺ این اولویت و ضرورت را صادقانه با ذی‌نفعان در میان می‌گذاشتند.

---

۱. محمد بن حسن طوسی، التهذیب الاحکام، ج۴، ص۱۲۸.

۲. محمدبن‌عمر واقدی، المغازی، ج۱، ص۱۰۱؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۲۱، ص۱۸۶.

۳. ابوبکر بیهقی، السنن الکبری، ج۶، ص۴۹۹؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۲۱، ص۱۸۶.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۵، ص۴۵؛ محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۶۸۵.

۵. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج۲۱، ص۱۹۱.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۱، ص۵۳۹؛ محمد بن حسن طوسی، التهذیب الاحکام، ج۴، ص۱۲۸.

۷. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج۱، ص۲۵۴؛ محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۱، ص۹۹.

۸. مسعود بن عیسی ورّام، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج۱، ص۱۳۲؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج۱، ص۹۱؛ سلیمان بن احمد احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج۱۷، ص۲۵.

۹. ر.ک. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۲۷۴–۲۶۷؛ علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج۳، ص۵۲۲–۴۳۳.

۱۰. عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویه، ج۲، ص۴۹۲.

۱۱. محمد بن مسعود عیاشی، التفسیر (للعیاشی)، ج۲، ص۹۲؛ عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویه، ج۲، ص۴۹۶.

۱۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۹، ص۴۳۰.

۲ـ۶. پاسخ‌گویی مسئولانه به مردم

خداوند در چند آیه از قرآن، پیامبرﷺ را در قبال پرسش‌های مردم (یَسْئَلُونَکَ) موظف به پاسخ‌گویی (قُلْ) می‌کند.[۱] برخی از این پرسش‌ها مربوط به مسائل مالی بوده است. در آیهٔ ۲۱۵ بقره وقتی مسلمانان می‌پرسند که چه چیزی انفاق کنند؟ رسول خداﷺ در پاسخ مأمور می‌شوند که مصارف انفاق را برشمارند. وقتی آنها در مورد انفال می‌پرسند، خداوند حضرت را موظف می‌کند در پاسخ به آنها به‌طور شفاف انفال را مختص خدا و رسولش اعلام نماید.[۲] بعضی تفاسیر نزول این آیه را برای جنگ بدر می‌دانند که به‌خاطر جمعیت زیاد سهم‌خواهان و نیز حضور همزمان جنگاوران و پیران ناتوان، این سؤال مطرح شد که پیامبرﷺ به چه شیوه‌ای می‌خواهد غنائم را تقسیم نماید.[۳]

پیامبر اکرمﷺ در مواجهه با ابهام یا اعتراض ذی‌نفعان نسبت به نحوهٔ تقسیم غنائم، با تبیین مبنای شرعی تصمیمات و اعلام صریح اولویت‌ها، به شفاف‌سازی اقدام می‌کردند. توضیح هزینه‌کرد غنائم از باب تألیف قلوب در حنین و دفاع صریح از سلامت شخصی در مصرف بیت‌المال، نشان‌دهنده پاسخ‌گویی فعال و پیشگیرانه ایشان در برابر سوءبرداشت‌هاست.[۴]

نتیجه‌گیری

بازخوانی سیرهٔ نبوی در حوزهٔ ادارهٔ مالی و مدیریت بیت‌المال نشان می‌دهد که حکمرانی نبوی از الگویی منسجم و چندبعدی در مدیریت مالی برخوردار بوده است که در بستر خاص اقتصاد سیاسیِ گذار از جامعهٔ قبیله‌ای به نظم اسلامی شکل گرفت. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پیامبر اکرمﷺ با آگاهی از زمینه‌های انحصار، نابرابری و سهم‌خواهی برجامانده از عصر جاهلی و نیز چالش‌های نوپدید جامعهٔ اسلامی، مجموعه‌ای از تدابیر فرهنگی، حقوقی و نهادی را به‌کار گرفتند که در مجموع، هزینه رانت‌جویی و تصرف ناعادلانه در اموال عمومی را افزایش می‌داد. ایجاد فرهنگ همراهی حکومت ـ مردم، ترویج ایثار و خیرخواهی اجتماعی، و پیوند دادن رفتار مالی با هویت ایمانی، نقش مهمی در تعدیل انگیزه‌های نفع‌طلبانه و کاهش تعارضات مالی ایفا کرد.

در سطح نهادی، حکمرانی دولت نبوی واجد نوعی مشارکت مردمی هدایت‌شده بود. کارگزاران مالی محلی، شبکهٔ نقابت و عرافت، و واگذاری اجرای برخی امور به مردم، نشان می‌دهد که دولت ضمن حفظ نقش تنظیم‌گر و ناظر، از ظرفیت‌های اجتماعی در جمع‌آوری، توزیع و نظارت بر بیت‌المال بهره می‌گرفت. این شیوه، هم کارایی ادارهٔ مالی را افزایش می‌داد و هم اعتماد و همراهی عمومی را تقویت می‌کرد.

---

۱. بقره: ۲۱۵؛ مائده: ۴؛ اعراف: ۱۸۷؛ انفال: ۱؛ اسراء: ۸؛ کهف: ۸۳؛ طه: ۱۰۵.

۲. انفال: ۱.

۳. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج۱، ص۲۵۴؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۴، ص۴۲۵.

۴. محمد بن مسعود عیاشی، التفسیر (للعیاشی)، ج۲، ص۹۲؛ عبدالملک بن ابن‌هشام، السیرة النبویه، ج۲، ص۴۹۶ و ۴۹.

عدالت و رعایت حقوق عامه نیز محور اساسی این حکمرانی بود. پایه‌گذاری نظام قاعده‌مند سهم‌بری، وضع مقررات ضدانحصاری در بهره‌برداری از منابع عمومی، انحصارزدایی از آب و مرتع، و التزام به میانه‌روی در هزینه‌کرد، مانع از تبدیل بیت‌المال به ابزار امتیازدهی طبقاتی و منافع شخصی ذی‌نفوذان می‌شد و تخصیص منابع را بر مبنای استحقاق، نیاز و مصالح عمومی سامان می‌داد.

در مواجهه با چانه‌زنی‌ها و اعتراض‌های ذی‌نفعان، پیامبرﷺ راهبرد تبیین، تعامل و پاسخ‌گویی مسئولانه را در پیش گرفتند. شفاف‌سازی منابع و مصارف، توضیح صریح اولویت‌های هزینه‌کرد و نظارت دقیق بر کارگزاران مالی، همراه با پیگیری فسادهای مالی و حسابرسی اموال، چارچوبی از حکمرانی شفاف و پاسخگو را شکل داد که سلامت مالی بیت‌المال را تضمین می‌کرد.

در مجموع، حکمرانی دولت نبوی بر بیت‌المال را می‌توان الگویی تاریخی از حکمرانی مالی عدالت‌محور، مشارکتی و کارآمد دانست که در آن، ارزش‌های دینی، تدبیر نهادی و مشارکت اجتماعی به‌صورت مکمل عمل می‌کنند. این تجربهٔ تاریخی نشان می‌دهد که حتی در فقدان ابزارهای فنی مدرن، می‌توان با ترکیب فرهنگ‌سازی، قاعده‌گذاری، شفافیت و نظارت اجتماعی، منابع عمومی را در مسیر تحقق مصالح جمعی مدیریت کرد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم، مرکز البحوث الاسلامیه، ۱۳۷۴.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، بی‌تا.

ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل أبی‌طالب*، قم، علامه، ۱۳۷۹ق.

ابن‌اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر و دار بیروت، ۱۳۸۵ق.

ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الإصابة فی تمییز الصحابه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

ابن‌زنجویه، حمید بن مخلد خراسانی، *الأموال*، بیجا، مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات الإسلامیه، ۱۴۰۶ق.

ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۰م.

ابن‌شبه، ابوزید، *تاریخ المدینه*، جده، عام النشر، ۱۳۹۹ق.

ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، جامعهٔ مدرسین، ۱۳۶۳ق.

ابن‌ماجه، محمد بن یزید قزوینی، *سنن ابن ماجه*، بی‌جا، دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ق.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.

ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.

ابوعبید، قاسم بن سلاّم، *الأموال*، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

اجتهادی، ابوالقاسم، *بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین از آغاز تا پایان دوران اموی*، تهران، سروش، ۱۳۶۳.

احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الرسول*، قم، دارالحدیث، ۱۴۱۹ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، دمشق، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، قاهره، مکتبة النهضة المصریه، ۱۹۵۶م.

بیهقی، ابوبکر، *السنن الکبری*، چ سوم. بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.

ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، *الغارات*، تحقیق عبدالزهراء حسینی، قم، دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.

حلبی شافعی، ابوالفرج، *السیرة الحلبیه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.

حلی، حسن بن یوسف، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، ۱۴۰۴ق.

حموی، یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ق.

زبیدی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، قم، دار الفکر، بی‌تا.

الدجیلی، خوله شاکر، *بیت‌المال: پیدایش و تحولات آن*، ترجمهٔ محمدصادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۹.

درخشه، جلال و موسوی‌نیا، سیدمهدی، «مؤلفه‌های حکمرانی شایسته در سیرهٔ حکومتی پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله»، ۱۳۹۷، *پژوهش‌های علم و دین*، ش۱۷، ص۱ـ۲۸.

صدوق، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، چ دوم. قاهره، مکتبهٔ ابن‌تیمیه، ۱۴۱۵ق.

طبرسی، علی بن حسن، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، بی‌جا، مکتبة الفقیه، بی‌تا.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.

طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ق.

عاملی، سیدجعفرمرتضی، *الصحیح من سیرة النبی الأعظم*، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵.
علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۶۸م.
عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر (للعیاشی)*، تهران، مکتبة العلمیة الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۰ق.
فیض کاشانی، ملامحسن، *الوافی*، اصفهان، مکتبة الإمام امیرالمؤمنین علی، ۱۴۰۶ق.
قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
کرجی، علی، «سیره پیامبر اکرم در بیت‌المال»، ۱۳۸۰، *فرهنگ کوثر*، ش۴۹، ص۱۱۱ـ۱۲۵.
کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ق.
متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، چ پنجم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق.
مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الإشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، دار الصاوی، بی‌تا.
منتظری مقدم، حامد، «شیوه‌های تقسیم بیت‌المال در صدر اسلام»، ۱۳۸۹، *معرفت اقتصاد اسلامی*، ش ۲ (۱)، ص ۱۷۱–۱۳۷.
نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۲ق.
نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل*، بیروت: مؤسسهٔ آل‌البیت لإحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونس، بیروت، دار الأعلمی، ۱۴۰۹ق.
ورّام، مسعود بن عیسی، *تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورّام)*، قم، مکتبة الفقیه، بی‌تا.
هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت*، چ دوم، قم، مؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۵ق.
هوشیار، فریناز و همکاران، «سیاست مالی و اداری پیامبر اسلام در مدینه و زمینه‌های شکل‌گیری بیت‌المال»، ۱۳۹۲، *پژوهش‌های علوم انسانی*، ش۱۷ (۴)، ص ۹۶–۸۳.
یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
Peters, B. Guy, The Politics of Bureaucracy (An Introduction to Comparative Public Administration). sixth edition, London & New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2014.
Pidgeon, Colin, Methods of Budgeting ،Research Officer, Research and Library Service. Northern Ireland Assembly, 2010.

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh **2025, Vol. 22, No.1, p 107-123**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/tarikh.2026.5003914

20.1001.1.24234028.1405.23.1.6.0

A Comparative Study of Economic Crises in the Prophetic and Alid Governments and Strategies for Their Management

Mohammad Vahednejad / Advanced-level seminary student in History of the Ahl al-Bayt, Institute of Imam Reza 313revenge313@gmail.com

Javad Soleymani Amiri / Professor, Department of History, Imam Khomeini Educational and Research Institute soleymaniamiri@iki.ac.ir

Received: 2026/06/07 - **Accepted**: 2026/07/21

Abstract

Every society is constantly exposed to economic crises, and the failure to manage them properly brings about undesirable consequences. The Muslim community during the eras of the Prophet Muhammad and Imam Ali also faced numerous economic crises, which were managed through measures and strategies based on Islamic principles. Crises such as the siege of Abu Talib's valley and the economic boycott of the Muslims of Medina, which were managed in the Prophetic government through the distribution of personal wealth by individuals such as Lady Khadija or by circumventing the boycott, and other economic crises such as the waste of Bayt al-Mal resources by dismissed Umayyad officials, as well as the costs of war and the plundering of the Bayt al-Mal in Basra, were resolved in the government of the Commander of the Faithful through the reform of the collection and distribution system of the Bayt al-Mal. This research, using a library-based method in the field of economic crisis management, is a comparative study of the Prophetic and Alavi conduct in order to provide an effective model for contemporary Islamic societies.

Keywords: crisis, government, management, Alavi conduct, Prophetic conduct.

تاریخ اسلام در آینه پژوهش ——————سال بیست و سوم، شماره اول، پیاپی ۶۰، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۱۰۷ـ۱۲۳
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/tarikh.2026.5003914
dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.6.0

مطالعهٔ تطبیقی بحران‌های اقتصادی در حکومت نبوی و علوی و راهکارهای مدیریت آنها

محمد واحدنژاد / دانش‌پژوه طلبهٔ سطح ۴ تاریخ اهل‌بیت مؤسسهٔ امام رضا 313revenge313@gmail.com
جواد سلیمانی امیری / استاد گروه تاریخ مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی soleymaniamiri@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷ – **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۴/۳۰

چکیده

هر جامعه‌ای همواره در معرض بحران‌های اقتصادی قرار دارد که عدم مدیریت صحیح آنها پیامدهای ناگواری به دنبال خواهد داشت. جامعهٔ اسلامی در عصر حکومت پیامبر اکرم و امیرالمؤمنین نیز با بحران‌های متعدد اقتصادی روبه‌رو بود که با تدابیر و راهبردهای مبتنی‌بر موازین اسلامی مدیریت می‌شد. بحران‌هایی چون شعب ابی‌طالب و یا تحریم اقتصادی مسلمانان مدینه که به وسیلهٔ توزیع اموال شخصی افرادی همچون حضرت خدیجه و یا دور زدن تحریم‌ها در حکومت نبوی مدیریت شد و بحران‌های اقتصادی دیگری مانند هرز دادن امکانات بیت‌المال توسط کارگزاران معزول اموی، هزینه‌های جنگ و غارت بیت‌المال در شهر بصره که به وسیلهٔ اصلاح سیستم ستانش و توزیع بیت‌المال در حکومت امیرمؤمنان مرتفع گشت. پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای در زمینهٔ مدیریت بحران‌های اقتصادی، به مطالعهٔ تطبیقی سیره نبوی و علوی می‌پردازد تا الگویی کارآمد برای جوامع اسلامی معاصر ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: بحران، حکومت، مدیریت، سیرهٔ علوی، سیرهٔ نبوی.

مقدمه

بحران پیشامدی ناگهانی و فزاینده است که به وضعیتی ناپایدار در جامعه می‌انجامد و حل آن نیازمند اقدامات اساسی و فوق‌العاده است. وقوع بحران‌های گوناگون در دوران حکومت پیامبرﷺ و امام علی‌ؑ، نیازمند مدیریت کارآمدی بود که از طریق راهکارهای تهاجمی (مانند جهاد)، تبیین حقایق و تدابیر پیشگیرانه اعمال می‌گردید. بازپژوهی تطبیقی این سیره در بُعد اقتصادی می‌تواند راهگشای حل بحران‌های جوامع اسلامی امروز باشد.

سوءمدیریت در مواجهه با بحران‌ها، مانعی جدی در مسیر کمال مطلوب جوامع است و از سوی دیگر، بهره‌گیری از سیرهٔ پیشوایان دینی به‌عنوان الگوی کلان مدیریتی، ضمن جلوگیری از یأس اجتماعی، تضمین‌کنندهٔ بقا و کارآمدی حکومت است. چنان‌که امیرالمؤمنین‌ؑ می‌فرمایند: «هر کس به عدالت رفتار کند، خداوند حکومتش را حفظ خواهد کرد.»[۱]

تاکنون پژوهش مستقلی که به‌صورت تطبیقی جامع به مدیریت بحران‌های اقتصادی در سیرهٔ این دو بزرگوار پرداخته باشد، انجام نشده است. بیشتر آثار پیشین صرفاً به وقایع‌نگاری یا تحلیل‌های موردی پرداخته‌اند؛ ازجمله بررسی تنش‌های مدینه، مناسبات مهاجرین و انصار و جنگ‌های ارتداد. وجه متمایز این تحقیق، تمرکز بر رفتارشناسی مدیریتی و مطالعهٔ تطبیقی مقایسه‌ای است.

این پژوهش از نوع بنیادی بوده و با روش توصیفی ـ تحلیلی انجام می‌پذیرد. گردآوری اطلاعات به شیوهٔ کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از منابع معتبر تاریخی و اسلامی صورت گرفته است.

۱. مفاهیم

۱ـ۱. مدیریت

فراگرد به‌کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی بر مبنای نظام ارزشی پذیرفته‌شده برای دستیابی به اهداف تعیین‌شده است.

۱ـ۲. بحران

نقطهٔ چرخش در رویدادها که با تغییر وضعیت عادی، تهدیدات جدی و پیامدهای غیرمنتظره همراه است و واکنش فوری می‌طلبد.

۱ـ۳. حکومت

تدبیر سازمان‌یافته شئون اجتماعی، حفظ مناسبات امت بر اساس شریعت اسلامی و نهادینه‌سازی اعمال قدرت مشروع جهت ممانعت از فساد و ایجاد اصلاح.

---

۱. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ج۱، ص۶۳۳.

فرضیهٔ اصلی آن است که شیوهٔ مدیریت انواع بحران‌های اقتصادی در سیره نبوی و علوی دارای اصول و مصادیق مشترک فراوانی است که بسته به مقتضیات زمانی و مکانی تفاوت‌های ظریفی پیدا می‌کند. هدف نهایی، تبیین راهکارها و استخراج وجوه افتراق و اشتراک این دو سیره در مواجهه با بحران‌ها جهت تئوری‌پردازی در مدیریت اسلامی است.

۲. مصادیق بحران‌های اقتصادی در حکومت نبوی و راهکارها

در این قسمت با واکاوی رخدادهای تاریخی دوران رسالت پیامبر اکرمﷺ به بررسی انواع بحران‌های اقتصادی در دو دورهٔ «مکی» (پیش از تشکیل حکومت مستقل و در زمان اقلیت مسلمانان) و «مدنی» (دوران استقرار حکومت اسلامی با ابتکار عمل پیامبرﷺ) پرداخته می‌شود. شناخت ماهیت و ابعاد این تهدیدها، زمینه را برای تحلیل راهبردهای پیامبرﷺ در مدیریت این بحران‌ها فراهم می‌آورد.

۱ـ۲. بحران‌های اقتصادی در دوران مکی

در عصر مکی که مرحلهٔ شالوده‌ریزی نظام اسلامی بود، مسلمانان با دو گونه تهدید اقتصادی مواجه بودند:

الف. تهدید اقتصادی هدفمند

این نوع تهدید مستقیماً اشخاص خاصی را هدف قرار می‌داد و شامل تحریم غذایی، ممانعت از تجارت و عدم پرداخت بدهی‌های مسلمانان جهت تسلیم کردن آنان بود. به گزارش تاریخ‌نویسان، سران قریش هر فردی را که مسلمان می‌شد، با شکنجه و گرسنگی و تشنگی آزار می‌دادند.[۱] در نمونه‌ای تاریخی، سعید بن العاص پس از اسلام آوردن پسرش خالد، وی را به قطع کامل غذا و رزق تهدید کرد، اما خالد بر ایمان خود پافشاری نمود.[۲] ابوجهل نیز تجار مسلمان را تهدید می‌کرد که کسب‌وکارشان را کساد و اموالشان را نابود خواهد کرد.[۳] این فشارها سبب شد فعالیت تجاری مسلمانانی چون ابوبکر، خدیجهؓ و عثمان بسیار محدود و استثنایی شود. علاوه بر این، مشرکان از پرداخت دستمزد کارگران مسلمان امتناع می‌کردند؛ چنان‌که عاص بن وائل پرداخت حقوق خبات بن ارث را مشروط به کفر ورزیدن به پیامبرﷺ کرد.[۴] در موردی دیگر، عاص بن وائل در پاسخ به طلب‌کاران مسلمان، با تمسخر آنان را به دریافت مطالباتشان در بهشت حواله داد.[۵]

---

۱. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ص۳۳۹.

۲. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ص۸۳.

۳. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ص۳۴۲.

۴. محمد بن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، ص۲۳۷.

۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ص۹۱.

ب. تهدید اقتصادی فراگیر (تحریم شعب ابی‌طالب)

پس از ناکامی قریش در مهار اسلام با تهدیدهای فردی و مشاهده گسترش نفوذ پیامبرﷺ و حمایت‌های نجاشی و ابوطالب، آنان تصمیم به تحریم همه‌جانبهٔ اقتصادی و اجتماعی بنی‌هاشم گرفتند.[۱] سران قریش عهدنامه‌ای در کعبه آویختند که بر اساس آن: ۱. هرگونه خرید و فروش؛ ۲. معاشرت؛ ۳. ازدواج با بنی‌هاشم و بنی‌مطلب اکیداً ممنوع شد.[۲] امیرالمؤمنینؑ در نامه‌ای به معاویه به‌شدت این محاصره و اجبار مسلمانان به پناه گرفتن در کوه‌های دشوار اشاره فرموده‌اند.[۳]

قریش برای اجرای این تحریم از راهکارهای زیر بهره برد:

ـ ممانعت از خرید و فروش: هیچ‌کس حق معامله با بنی‌هاشم را نداشت، مگر در ایام حج. قریش کالاها را با قیمت‌های گزاف از کاروان‌ها می‌خریدند تا به دست مسلمانان نرسد و هرگونه کمک‌رسانی به‌شدت سرکوب می‌شد.[۴]

ـ ممانعت از رسیدن غذا: جاسوسان قریش راه‌ها را به‌شدت کنترل می‌کردند.[۵] بااین‌حال، افرادی چون حکیم بن حزام، ابوالعاص بن ربیع و هشام بن عمر شبانه و مخفیانه خواروبار به شعب می‌رساندند که گاه با برخورد شدید امثال ابوجهل مواجه می‌شدند.[۶] مرحوم طبرسی نیز ممانعت مشرکان از انفاق و زکات (غذا دادن به حاجیان مسلمان) مسلمان) را از مصادیق این فشار اقتصادی می‌داند.[۷]

۲ـ۲. بحران‌های اقتصادی در دوران مدنی

پس از هجرت پیامبرﷺ به مدینه و پایه‌گذاری حکومت اسلامی، تهدیدها ابعاد جدیدی یافتند:

الف. مصادره اموال و دارایی‌های مسلمانان

قریش مانع از انتقال اموال مهاجران به مدینه شد و خانه‌های آنان را مصادره کرد. قرآن کریم در آیهٔ ۸ سورهٔ حشر این مهاجران را کسانی می‌داند که به ناحق از دیار و اموالشان رانده شدند.[۸] برای نمونه، ابوسفیان خانه‌های بنی‌جحش را غصب کرد و فروخت.[۹] همچنین وقتی صهیب رومی قصد هجرت داشت، قریش تمام ثروت او را که

---

۱. احمد بن ابی‌واضح یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ص۳۸۹.
۲. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ص۲۱۴.
۳. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۹.
۴. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ص۱۳۳.
۵. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ص۳۴۳.
۶. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ص۲۳۴.
۷. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ص۶.
۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۹، ص۳۵۵.
۹. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ص۳۳۱.

در مکه اندوخته بود، مصادره کردند و پیامبرﷺ در این‌باره فرمودند: «صهیب سود کرد.»[۱] این مصادره‌ها مهاجران را در مدینه با بحران شدید فقر، بیکاری و فقدان مسکن روبه‌رو ساخت؛ به‌گونه‌ای‌که پیامبرﷺ در آستانهٔ جنگ بدر برای رفع برهنگی و گرسنگی آنان دعا فرمودند.[۲]

ب. محاصره اقتصادی قریش

قریش که انحصار تجارت شبه‌جزیره را در دست داشت،[۳] از این اهرم علیه مدینه استفاده کرد. آنان با عقد پیمان با قبایل مسیر، مدینه را در محاصره تجاری قرار دادند که منجر به افزایش شدید قیمت خواروبار شد.[۴] در مقابل، پیامبرﷺ با تمرکز بر خودکفایی، به‌ویژه در صنایع نظامی، و شکستن تدریجی انحصار تجاری قریش، با این بحران مقابله کردند.

ج. محاصره نظامی ـ اقتصادی احزاب

در سال چهارم یا پنجم هجری، ائتلافی از قریش، یهودیان بنی‌نضیر و قبایل غطفان و بنی‌اسد، مدینه را محاصره کردند.[۵] این محاصره حدود یک ماه طول کشید. هم‌زمانی این محاصره با خشکسالی شدید مدینه، سختی حفر خندق و و اتمام فصل برداشت محصول، بحران بی‌سابقه‌ای رقم زد. جابر نقل می‌کند که به دلیل گرسنگی شدید، پیامبرﷺ سنگ بر شکم بسته بودند[۶] و حضرت زهراﷺ تکه نانی برای ایشان آورد که اولین طعام حضرت پس از سه روز بود.[۷]

د. تهدید به تحریم اقتصادی توسط منافقان

پس از جنگ بنی‌المصطلق، درگیری مختصری میان یک مهاجر و یک انصاری بهانه‌ای شد تا عبدالله بن ابی، سرکردهٔ منافقان، انصار را تحریک کند که کمک‌های مالی (انفاق) خود را از مهاجران قطع کنند تا آنان پراکنده شوند. او تهدید کرد که پس از بازگشت به مدینه، «عزیزان، خواران را اخراج خواهند کرد.»[۸] در این مقطع، سورهٔ منافقون نازل شد[۹] و

---

۱. همان، ص۳۱۰.

۲. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۱، ص۲۶.

۳. مصطفی طلاس، پیامبرﷺ و آیین نبرد، ص۱۳۷.

۴. محمدابراهیم آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، ص۲۳.

۵. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۴۴۰.

۶. محمد بن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، ج۵، ص۱۳۷.

۷. محمد بن علی صدوق، عیون أخبار الرضاﷺ، ج ۲ ص۴۰؛ ج۱، ص۴۳؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج۱۶، ص۲۲۵؛ ج۲۰، ص۲۴۵؛ مستدرک سفینة البحار، ج۲، ص۱۳۳؛ ینابیع المودة، ج۲، ص۱۳۶؛ سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة الإمام علیﷺ، ج۴، ص۱۸؛ محمد بن ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۱، ص۴۰۰.

۸. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۳، ص۳۰۲؛ محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۴۱۱.

۹. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج۲، ص۳۶۹.

پرده از نفاق وی برداشت. این تهدید، با توجه به شکاف طبقاتی موجود میان مهاجرانِ اموال‌باخته و انصار، مستقیماً امنیت اقتصادی و همبستگی اجتماعی مدینه را هدف گرفته بود.

۳ـ۲. راهکارها

پیامبر اکرمﷺ با درایت الهی، راهبردهای دقیقی برای خنثی‌سازی هر یک از این بحران‌ها به کار بستند:

الف. در برابر محاصره شعب ابی‌طالب

اقدام حضرت ابوطالب در انتقال پیامبرﷺ و خاندان بنی‌هاشم به «شعب» (دره)، یک ابتکار عمل دقیق و یک شاهکار در زمینهٔ مدیریت بحران و پدافند غیرعامل محسوب می‌شود.

ابوطالب به‌درستی پیش‌بینی کرد که اگر بنی‌هاشم در خانه‌های خود در سطح مکه پراکنده باشند، ترور پیامبرﷺ یا حملهٔ ناگهانی به آنها برای قریش بسیار آسان خواهد بود. شعب ابی‌طالب به دلیل موقعیت جغرافیایی خاص و ورودی‌های محدود، مانند یک دژ طبیعی عمل می‌کرد و امکان نگهبانی و کنترل رفت‌وآمدها را به شدت افزایش می‌داد.

ـ استفاده از همبستگی قبیله‌ای: ابوطالب با این تصمیم، تمام اعضای بنی‌هاشم و بنی‌مطلب (حتی غیرمسلمانان آنها به استثنای ابولهب) را بر اساس تعصبات و سنت‌های دفاعِ قبیله‌ای در یک نقطه جمع کرد تا جبههٔ واحدی برای دفاع از جان پیامبر تشکیل دهند.

مدیریت بحران ایشان تنها به ورود به شعب ختم نشد. ازجمله تدابیر امنیتی ابوطالب در داخل شعب این بود که شب‌ها جای خواب پیامبرﷺ را تغییر می‌داد و فرزندان خود (به‌ویژه حضرت علیؑ) را در بستر ایشان می‌خواباند تا در صورت نفوذ شبانه تروریست‌های قریش، جان پیامبر در امان بماند.

حضور در شعب صرفاً یک «تبعید انفعالی و تحمیلی» از سوی قریش نبود، بلکه در درجهٔ اول یک «عقب‌نشینی تاکتیکی و اقدام پیشگیرانه» با ابتکار ابوطالب بود تا در سایهٔ آن، هستهٔ مرکزی و نوپای اسلام از خطر نابودی فیزیکی حفظ شود.

ـ تزریق اموال شخصی (ثروت خدیجهؑ) و ترویج فرهنگ انفاق.

ـ دور زدن هوشمندانهٔ تحریم‌ها از طریق کانال‌های ارتباطی پنهان و خویشاوندی (مانند رساندن غذا توسط امیرالمؤمنینؑ).

ـ دعوت به صبر و استقامت با بهره‌گیری از قصص قرآنی و تقویت همبستگی در جغرافیای محدود شعب.

ـ تبدیل تهدید به فرصت برای کادرسازی، تعمیق باورها و زمینه‌سازی هجرت به مدینه (پیمان‌های عقبه).

ب. در برابر مصادره اموال مسلمانان

اعمال تهدید متقابل از طریق اعزام گشتی‌های نظامی (سریه‌ها) برای ناامن کردن خطوط تجاری قریش و رصد نقاط آسیب‌پذیر آنها.[۱]

---

۱. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۱، ص۱۵۶؛ عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۲، ص۶۱.

مردمی کردن اقتصاد با ابتکار عظیم «عقد اخوت» (پیمان برادری میان مهاجر و انصار) و ایجاد تکافل اجتماعی.

تأمین مسکن و اشتغال از طریق منابع دولت اسلامی (اراضی، فیء، اقطاع‌الدور) و احداث «صفه» در مسجدالنبی برای اسکان موقت فقرا.[۱]

بارزترین نمونهٔ تاریخی مزارعه و مساقات در صدر اسلام، پیمان خیبر است. پیامبرﷺ پس از فتح خیبر، اراضی و نخلستان‌ها را در قالب عقد «مساقات و مزارعه» به یهودیان واگذار کردند تا روی آن کار کنند و نیمی از محصول را به مدینه بفرستند. در خصوص نهی از بیکاری، پیامبرﷺ میان انصار (کشاورز) و مهاجرین (تاجر) پیمان برادری بست تا نیروی کار ترکیب شود. همچنین در روایات متقدم، دعای پیامبر برای دوری از کسالت و سربار جامعه مشهور است: «مَلْعُونٌ مَنْ أَلْقَى كَلَّهُ عَلَى النَّاس.»[۲]

ـ فرهنگ‌سازی کار و تلاش، ترویج مزارعه و مساقات، و نهی شدید از بیکاری.[۳]

ج. در برابر محاصره اقتصادی قریش

تأسیس «بازار اسلامی» مستقل در مدینه برای شکستن انحصار بازارهای مشرکان و یهودیان، همراه با لغو مالیات و اجاره‌بها برای جذب تجار.[۴]

پیامبرﷺ در ماه‌های نخست هجرت، با قبایلی که بر سر راه کاروان‌های تجاری بودند (مانند قبیله «جُهَینه» و «بنی‌ضمره» در منطقهٔ ودان) پیمان صلح و عدم تعرض بستند تا امنیت واردات کالا به مدینه تضمین شود. تشویق واردکنندگان نیز با احادیثی چون «الجالِبُ مَرزوقٌ» محقق شد.[۵]

ـ تحریم متقابل قریش و قطع صادرات غلات از یمامه و مدینه به مکه.

ماجرای «ثُمامَة بن أُثال» رئیس قبیلهٔ حنیفه در یمامه (انبار غله حجاز). او پس از اسارت و اسلام آوردن، مکه را تحریم اقتصادی کرد و گفت: «به خدا سوگند یک دانه گندم از یمامه برای شما نمی‌آید، مگر آنکه پیامبرﷺ اجازه دهد»، که قریش را در تنگنای شدید غذایی قرار داد.[۶]

ـ گام برداشتن به سوی خودکفایی نظامی با بومی‌سازی ساخت سلاح و بهره‌گیری از غنائم.

پیش از محاصره طائف، پیامبرﷺ دو نفر (عُروة بن مسعود و غیلان بن سلمه) را به شهر «جُرَش» در یمن

---

۱. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۱، ص۲۷۰.

۲. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۶۹۰.

۳. محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۲، ص۸۶؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۵، ص۷۲.

۴. محمد بن ماجه، السنن، ج۲، ص۷۵۱؛ علی بن عبدالله سمهودی، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفی، ج۲، ص۷۴۹؛ احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ص۲۱.

۵. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۲، ص۲۴۱؛ محمد بن سعد ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج۲، ص۵.

۶. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۴، ص۲۴۶؛ محمد بن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، ج۵، ص۱۶۳.

فرستادند تا تکنولوژی ساخت ادوات محاصره (دبّابه / تانک چوبی، و منجنیق) را بیاموزند. همچنین استفاده از غنائم تسلیحاتی بنی‌قینقاع برای تجهیز سپاه اسلام.[۱]

د. در برابر بحران احزاب و منافقان

ـ طبق قول صحیح شخص خاتم الانبیاﷺ از طریق الهام الهی، مسئلهٔ حفر خندق را مطرح می‌کنند و زمانی که مسلمانان اختلاف پیدا کردند، جناب سلمان با توضیح حکمت حفر خندق نظر آنان را بر ضرورت این مسئله جلب نمود و به‌سبب به‌کارگیری این روش، از هجوم لشگر کفار جلوگیری به عمل آمد.[۲]

ـ رصد دقیق اطلاعاتی و پیش‌بینی تحرکات دشمن.

پیش از نبرد (رصد تحرکات مکه)، پیامبرﷺ سیستم اطلاعاتی پویایی داشتند. گروهی از سواران قبیلهٔ «خزاعه» (که هم‌پیمان اطلاعاتی پیامبر در مکه بودند)، به محض حرکت سپاه احزاب، مسافت مکه تا مدینه را در چهار روز طی کردند و پیامبرﷺ را از تعداد نیروها و تجهیزات دشمن آگاه ساختند. همین رصد به موقع باعث شد مسلمانان زمان کافی (حدود شش روز) برای حفر خندق داشته باشند.

ـ حین نبرد (عملیات شناسایی): در شب‌های سرد محاصره، پیامبرﷺ حذیفة بن یمان را برای نفوذ به اردوگاه دشمن و رصد وضعیت روانی و لجستیکی آنها اعزام کردند. حذیفه بدون درگیری اطلاعات را جمع‌آوری کرد و بازگشت.[۳]

حضور میدانی رهبر جامعه (مشارکت فیزیکی پیامبر در حفر خندق) که روحیهٔ مقاومت و جهاد را به شدت ارتقا داد.

پیامبرﷺ در حفر خندق تنها فرمانده نبودند، بلکه مانند یک کارگر ساده کلنگ می‌زدند و خاک جابه‌جا می‌کردند، تا جایی که شکم مبارکشان غبارآلود شده بود. در جریان حفر، وقتی مسلمانان به صخره‌ای سخت (کُدیَة) برخوردند که کلنگ‌ها را می‌شکست، پیامبرﷺ شخصاً وارد خندق شدند و با ضربات خود صخره را خرد کردند. ایشان در حین کار با مسلمانان رجز می‌خواندند که تأثیر شگرفی در ارتقای روحیه داشت.[۴]

هـ. استفاده از امدادهای غیبی، جنگ روانی متقابل و ابتکار عمل در دفاع نظامی و اقتصادی

ـ ابتکار عمل در دفاع (پدافند غیرعامل): خودِ حفر خندق بزرگ‌ترین ابتکار عمل بود. دشمنی که نقطه قوتش سواره‌نظام بود، در برابر خندقی به عرض و عمق چند متر متوقف شد و این ابتکار، ماشین جنگی احزاب را زمین‌گیر و فرسوده کرد.[۵]

---

۱. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۳، ص۹۲۳؛ عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۴، ص۴۳.

۲. سیدجعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظمﷺ، ج۱۰، ص۱۹۵.

۳. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۴۴۰؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، الجامع الصحیح، ج۳، ص۱۴۱۴؛ عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۳، ص۲۴۲.

۴. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۴۴۵؛ محمد بن اسماعیل بخاری، الجامع الصحیح، ج۵، ص۴۶؛ عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۳، ص۲۲۶.

۵. احمد بن ابی‌واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۵۰.

ـ جنگ روانی متقابل (عملیات فریب): استفاده از ظرفیت نُعَیم بن مسعود. او از قبیلهٔ غطفان بود و مخفیانه مسلمان شد. پیامبرﷺ به او فرمودند: «تو در میان ما یک نفری، برو و تا می‌توانی در میان دشمن شکاف ایجاد کن؛ زیرا جنگ فریب است (الحربُ خُدعَة)». نعیم با طراحی یک سناریوی روانی و انتقال اخبار دروغین، بین قریش، غطفان و یهودیان بنی‌قریظه چنان بی‌اعتمادی عمیقی ایجاد کرد که ائتلاف آنها از هم پاشید.[۱]

ـ امدادهای غیبی: پس از فرسایش روانی و تفرقه در سپاه دشمن، در شب‌های پایانی، طوفان و باد یخی شدیدی (باد صبا) وزیدن گرفت که خیمه‌های دشمن را از جا کند، دیگ‌های غذا را واژگون ساخت و رعب و وحشت شدیدی ایجاد کرد که منجر به فرار شبانه ابوسفیان و سپاه قریش شد.[۲]

۳. مصادیق بحران‌های اقتصادی در حکومت علوی

حکومت امیرالمؤمنینؑ، به‌عنوان نخستین حکومت شیعی پس از شهادت رسول اکرمﷺ، در دوران کوتاه زمامداری خود با بحران‌های اقتصادی متعددی روبه‌رو شد. در ادامه، ابتدا به تبیین مصادیق این بحران‌ها پرداخته و سپس راهبردهای اقتصادی آن حضرت در مواجهه با آنها بررسی می‌گردد:

یکی از چالش‌های بنیادینی که پس از شهادت پیامبر اکرمﷺ در جامعهٔ اسلامی پدیدار گشت و به تدریج گسترش یافت، انحرافات مالی و اقتصادی بود. عمده‌ترین بحران‌های مالی در دوران حکومت امیرالمؤمنینؑ عبارتند از:

۱ـ۳. بحران اقتصادی ناشی از جنگ‌های داخلی

امیرالمؤمنینؑ در دوران کوتاه خلافت خویش با سه جنگ داخلی (جمل، صفین و نهروان) مواجه شدند. این نبردها علاوه بر تحمیل خسارت‌های معنوی و ایجاد مانع در مسیر اصلاحات علوی جهت احیای سیره نبوی، تلفات جبران‌ناپذیری بر منابع اقتصادی حکومت وارد ساختند. ریشه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی این آشوب‌ها عمدتاً به انحرافات پس از دوران پیامبرﷺ بازمی‌گشت.[۳] پیامدهای منفی این جنگ‌ها بر پیکره اقتصاد جامعهٔ اسلامی شامل موارد زیر بود:

الف. هزینه‌های اقتصادی مستقیم

پشتیبانی سپاهیان، تأمین آذوقه، تسلیحات، مرکب و خدمات پزشکی، هزینه‌های هنگفتی می‌طلبید که می‌بایست از بیت‌المال تأمین گردد. افزون بر این، حقوق نظامیان نیز بار مالی سنگینی داشت. امام علیؑ در نامه‌ای به مالک

---

۱. عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۳، ص۲۴۰؛ محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۲، ص۴۸۰.

۲. احزاب: ۹؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج۲، ص۵۷۸؛ عبدالملک ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج۳، ص۲۴۲.

۳. احمد بن محمد ابن‌اعثم کوفی، الفتوح البلدان، ج۲، ص۵۵۵.

اشتر می‌فرمایند: «نظام ارتش جز با مالیاتی که خداوند برای آنان قرار داده استوار نگردد... .»[۱] تأمین این هزینه‌ها با رعایت دقیق حقوق مردم انجام می‌گرفت؛ چنان‌که در نامه به فرمانده سپاه صفین آمده است: «من از جنگِ معرةالجیش [آسیب رساندن بی‌دلیل به مردم] برائت می‌جویم... .»[۲] همچنین در ماجرای استقبال مردم شهر انبار، حضرت پذیرش هدایا و اطعمه را مشروط به کسر بهای آنها از خراج منطقه دانستند.[۳]

ب. هزینه‌های پنهان ناشی از تلفات انسانی

رسیدگی به خانواده‌های کشته‌شدگان دو طرف نبرد، از تعهدات حکومت بود. این سیره حمایتی بعدها در صلح‌نامه امام حسن﵇ نیز تجلی یافت که سهمی از بیت‌المال را به بازماندگان شهدای جمل و صفین اختصاص دادند.[۴] امام علی﵇ به مالک اشتر نیز دستور می‌دهند که همچون جانشینی دلسوز، خلأ سرپرست را برای خانواده شهدا پر کند.[۵] با توجه به آمار بالای تلفات (۲۵ تا ۴۵ هزار نفر در صفین،[۶] ۱۴ هزار نفر در جمل[۷] و حدود ۴ هزار نفر در نهروان[۸])، از دست رفتن حداقل ۱۶ هزار نیروی کار فعال، علاوه بر تحمیل بار تکفل خانواده‌ها بر دوش دولت، منجر به کاهش چشمگیر سطح تولید ملی گردید.

۲ـ۳. غارت بیت‌المال بصره و خسارت به منابع مالی حکومت

در آن مقطع، بصره مرکزیت اداره اقتصادی نواحی جنوب و شرق (فارس، خوزستان، خراسان و...) را بر عهده داشت و درآمدهای هنگفتی به بیت‌المال آن سرازیر می‌شد.[۹] شورشیان جمل با آگاهی از این ثروت، بصره را هدف گرفتند. گرفتند. طلحه و زبیر پس از دستگیری عثمان بن حنیف، بیت‌المال بصره را تصرف کرده و عایشه دستور داد عبدالله بن زبیر بر درِ آن مهر بزند.[۱۰] تقسیم ناعادلانه این اموال توسط طلحه برای جذب نیرو، علاوه بر تهی کردن خزانه، منجر به بروز تفرقه و درگیری‌های خونین میان مردم بصره شد.[۱۱]

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۳.
۲. عبدالحمید بن هبةالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۱۷، ص۴۸.
۳. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص۱۲۵.
۴. محمد بن علی صدوق، من لایحضره الفقیه، ج۱، ص۲۱۲.
۵. حسن بن علی ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ج۲، ص۱۳۴.
۶. عبدالحمید بن هبةالله ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۲، ص۲۰۸؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج۱، ص۷۵۱؛ احمد بن محمد ابن‌اعثم کوفی، الفتوح البلدان، ج۳، ص۱۸۱.
۷. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الارشاد، ص۴۱۹.
۸. احمد بن ابی‌واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۹۳.
۹. جواد هروی، تاریخ سامانیان (عصر طلایی ایران بعد از اسلام)، ص۲۴۱.
۱۰. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الارشاد، ص۲۸۴؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج۳، ص۱۹.
۱۱. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۳۱.

۳ـ۳. هرز دادن امکانات بیت‌المال توسط کارگزاران معزول اموی

والیان حکومت پیشین که ثروت‌های هنگفتی اندوخته بودند، با مشاهده قاطعیت امام علی﵇ در توزیع عادلانهٔ ثروت، منافع خود را در خطر دیدند. آنان با فرار به مکه و انتقال اموال و تسلیحات دولتی، هزینه‌های جنگ جمل را تأمین کردند. امام﵇ با درک این توطئه، تلاش کردند تا جای ممکن مسیر خروج آنان و تاراج بیت‌المال را مسدود نمایند.[۱]

۴ـ۳. راهکارها

امیرالمؤمنین﵇ در همان دوران کوتاه حکومت، اصلاحات ساختاری و بنیادینی را برای مهار بحران‌ها آغاز کردند:

الف. اصلاح سیستم توزیع بیت‌المال

پس از ۲۵ سال فاصله گرفتن از سیرهٔ مساوات‌جویانه پیامبرﷺ، امام علی﵇ نظام طبقاتی و امتیازات ویژه اشراف را ملغی کرد و اموال را به صورت کاملاً مساوی میان همهٔ مسلمانان (عرب و عجم، فقیر و غنی) تقسیم نمود.[۲]

در پاسخ به اعتراض طلحه و زبیر فرمودند: «در کاری که خداوند حکمش را مقرر داشته و امضا کرده، نیازی به رأی شما نداشتم.»[۳] وقتی پیشنهاد شد برای جلب حمایت اشراف به آنان امتیاز مالی بدهند، قاطعانه رد کرده و فرمودند: «آیا مرا فرمان می‌دهید پیروزی را با ستم بر رعیت طلب کنم؟... اگر این مال از آن من هم بود، به تساوی تقسیم می‌کردم، چه رسد به اینکه مال خداست.»[۴]

ـ تساوی در سهم امهانی (خواهر امام) با کنیزش،[۵] برخورد سخت‌گیرانه با عقیل،[۶] بازپس‌گیری گردنبند عاریتی از از دخترشان[۷] و پرهیز شخصی از برداشت حتی یک درهم از بیت‌المال،[۸] نمونه‌های بارز این عدالت است. حضرت همچنین در همان روز دوم خلافت، بازگرداندن قطعی زمین‌ها و اموال غصب‌شده دوران عثمان را اعلام کردند و فرمودند: «به خدا سوگند حتی اگر ببینم که بیت‌المال به مهر زنان یا بهای کنیزان درآمده، آن را بازمی‌گردانم.»[۹]

---

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم والملوک، ج۴، ص۴۵۱؛ احمد بن محمد ابن‌اعثم کوفی، الفتوح البلدان، ج۲، ص۴۵۳؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج۲، ص۲۲۲.

۲. احمد بن ابی‌واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۸۳؛ احمد بن داوود دینوری، الأخبار الطوال، ص۱۴۱؛ عبدالحمید بن هبةالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۷، ص۳۷.

۳. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲۶.

۴. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲۶.

۵. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الاختصاص، ص۱۵۱.

۶. محمد بن علی صدوق، الامالی، ص۴۹۷؛ نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۲۴.

۷. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج۱۰، ص۱۵۱؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۳۷۰.

۸. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۸ ص۱۸۲.

۹. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۵؛ عبدالحمید بن هبةالله ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۱، ص۲۶۹؛ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، الذهب، ج۲، ص۳۵۳.

ب. اصلاح نحوه ستانش و توزیع مالیات

امام علی﵇ ریشهٔ سقوط دولت پیشین را در توزیع ناعادلانه مالیات و انحصار آن می‌دانستند.[۱] ایشان با نقد صریح حاکمان پیشین که «مردم را از حق‌شان محروم کردند تا آن را با رشوه بخرند»،[۲] نظام مالیاتی عادلانه‌ای پایه‌ریزی کردند. بر اساس روایات، نرخ خراج در دولت علوی شناور و کاملاً متناسب با مرغوبیت زمین، نوع محصول و شیوه آبیاری تعیین می‌شد.[۳] در دستورالعمل مالیاتی به کارگزارانی چون مصعب بن یزید، حتی معافیتِ مالیاتیِ درختان خرمایِ تک‌افتاده که مورد استفاده رهگذران بود، لحاظ می‌گردید.[۴]

ج. احیای خمس

امام﵇ با تأکید بر نص صریح قرآن، خمس را حق انحصاری اهل‌بیت﵈ و ابزاری برای رفع فقر می‌دانستند. بااین‌حال، به دلیل درگیری در جنگ‌های داخلی که غنائمی در پی نداشتند، منابع خمس محدود بود و همان مقدار اندک نیز با رضایت اهل‌بیت﵈ صرف مصالح حیاتی جهان اسلام و دفع تهدیدات معاویه می‌شد.[۵]

۴. مقایسه تطبیقی راهکارهای پیامبرﷺ و امام علی﵇ در مدیریت بحران اقتصادی

سیاست‌های اقتصادی پیامبر اکرمﷺ در مدینه بر پایهٔ تعدیل اندیشهٔ مادی، رشد و توسعهٔ اقتصادی و پی‌ریزی شالوده‌های یک نظام نوبنیاد استوار بود. در مقابل، جامعه‌ای که به دست امام علی﵇ رسید، جامعه‌ای بود که طی ۲۵ سال، ارزش‌های بعثت را به حاشیه رانده و دچار شکاف عمیق طبقاتی، ویژه‌خواری اصحاب و فساد اداری شده بود.

۱ـ۴. شباهت‌ها

محور بنیادین تصمیمات در هر دو دوره، استقرار «عدالت اقتصادی» و توزیع عادلانه ثروت بود.

تکیه بر وجوهات شرعی (خمس و زکات) به‌عنوان اهرمی قدرتمند برای حمایت از اقشار آسیب‌پذیر و مدیریت بحران‌ها.

۲ـ۴. تفاوت‌ها

ـ ماهیت اقدام: راهکارهای پیامبرﷺ عمدتاً جنبهٔ «تأسیسی و نهادسازی» داشت (نظیر پایه‌گذاری بازار اسلامی یا عقد اخوت)، اما رویکرد امیرالمؤمنین﵇ ماهیتاً «اصلاحی و سلبی» بود و بر احیا و بازسازی سنت‌های فراموش‌شده و مبارزه با فساد نهادینه‌شده تمرکز داشت.

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۳.

۲. نهج البلاغه، نامهٔ ۷۹.

۳. زید بن علی بن الحسین، مسند الامام زید، ص۱۹۷.

۴. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج۴، ص۱۱۹.

۵. علی‌اکبر رشاد، دانشنامه امام علی﵇، ج۷، ص۳۹۵؛ ابوبکر احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، ج۶، ص۵۵۸.

ـ ابزارهای مالی: در دوران حکومت علوی، به دلیل وسعت جغرافیایی و توسعهٔ دیوان‌سالاری، «مالیات و خراج» به‌عنوان یکی از بازوهای اصلی مدیریت بحران‌های اقتصادی به کار گرفته شد؛ درحالی‌که در عصر نبوی، سیستم پیچیده و مدون مالیات و خراج (به‌معنای دیوانیِ پس از فتوحات) هنوز شکل نگرفته بود.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی بحران‌های اقتصادی در حکومت نبوی و علوی نشان می‌دهد که مدیریت این بحران‌ها در سیرهٔ پیامبر اکرمﷺ و امیرمؤمنانؑ، علی‌رغم تفاوت در شرایط تاریخی، ساختار اقتصادی و ماهیت تهدیدها، بر اصول بنیادین مشترکی استوار بوده است. عدالت اقتصادی، صیانت از منابع عمومی، حمایت از اقشار آسیب‌پذیر، مقابله با انحصار و فساد، تقویت همبستگی اجتماعی و بهره‌گیری از تدابیر متناسب با شرایط بحران، از مهم‌ترین مؤلفه‌های مشترک در رویکرد مدیریتی این دو پیشوای اسلامی به‌شمار می‌روند، بااین‌حال، شیوهٔ تحقق این اصول با توجه به شرایط تاریخی و ساختارهای اقتصادی و سیاسی متفاوت بوده است.

در دوران حکومت پیامبر اکرمﷺ بحران‌های اقتصادی عمدتاً در قالب تحریم‌های هدفمند و فراگیر، مصادرهٔ اموال مهاجران، محاصرهٔ تجاری مدینه و تهدید انسجام اقتصادی و اجتماعی جامعهٔ نوپای اسلامی بروز یافتند. بررسی اقدامات پیامبرﷺ نشان می‌دهد که راهبرد مدیریت بحران در این دوره، افزون بر مقابله با تهدیدهای فوری، بر ایجاد ظرفیت‌های پایدار اقتصادی و اجتماعی متمرکز بود. تشکیل بازار مستقل اسلامی، توسعهٔ روابط تجاری و پیمان‌های تأمین امنیت مبادلات، تقویت خودکفایی، ایجاد پیمان برادری میان مهاجران و انصار، حمایت از اشتغال و بهره‌گیری از ظرفیت‌های همیاری اجتماعی، نمونه‌هایی از این رویکرد به‌شمار می‌روند. بر این اساس، مدیریت نبوی را می‌توان رویکردی عمدتاً تأسیسی و نهادساز دانست که درصدد کاهش وابستگی اقتصادی، افزایش تاب‌آوری جامعه و فراهم کردن زمینه‌های استقلال اقتصادی حکومت اسلامی بود.

در مقابل، بحران‌های اقتصادی دوران حکومت امیرمؤمنانؑ بیشتر تحت تأثیر پیامدهای انحرافات مالی و اداری پیشین، گسترش امتیازات طبقاتی، تصرف ناعادلانه منابع عمومی و جنگ‌های داخلی قرار داشتند. در چنین شرایطی، مسئلهٔ اصلی صرفاً تأمین منابع اقتصادی نبود، بلکه بازگرداندن عدالت به ساختار توزیع ثروت، اصلاح مناسبات مالی حکومت و جلوگیری از استمرار فساد و ویژه‌خواری نیز ضرورت داشت. تأکید حضرت امیر بر توزیع برابر بیت‌المال، بازپس‌گیری اموال عمومی، اصلاح نظام مالیاتی و خراج، رعایت حقوق مردم در تأمین هزینه‌های حکومت و نظارت بر عملکرد کارگزاران، بیانگر رویکردی اصلاحی و عدالت‌محور در مدیریت بحران‌های اقتصادی است. از این منظر، سیرهٔ علوی نشان می‌دهد که پایداری اقتصادی حکومت بدون اصلاح ساختارهای معیوب، مقابله

با فساد و تضمین حقوق اقتصادی مردم تحقق‌پذیر نخواهد بود. بنابراین، تفاوت این دو رویکرد را باید بیش از آنکه ناشی از تعارض در اصول بدانیم، حاصل تفاوت در شرایط تاریخی و اقتضائات مدیریتی هر دوره تلقی کنیم.

مقایسهٔ دو سیره همچنین آشکار می‌سازد که عدالت اقتصادی، مهم‌ترین پیوند مفهومی میان مدیریت بحران در عصر نبوی و علوی است. در هر دو دوره، منابع مالی و امکانات عمومی نباید به ابزار تثبیت قدرت گروه‌های خاص یا تأمین منافع اشخاص و طبقات ممتاز تبدیل شوند؛ بلکه باید در جهت مصالح عمومی، کاهش آسیب‌پذیری اقتصادی و حفظ انسجام اجتماعی به کار گرفته شوند.

از دیگر یافته‌های پژوهش آن است که مدیریت بحران اقتصادی در این دو سیره، به اقدامات مالی محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از تدابیر اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و سازمانی را دربر می‌گیرد. تقویت همبستگی اجتماعی، مشارکت دادن افراد در فرایند تصمیم‌گیری، استفاده از ظرفیت‌های موجود جامعه، شناسایی به‌موقع تهدیدها، کاهش وابستگی به منابع آسیب‌پذیر و حضور مسئولانه حاکم در کنار مردم، از مؤلفه‌هایی هستند که در کنار اصلاح سیاست‌های مالی به افزایش توان جامعه برای عبور از بحران کمک می‌کنند. بر این اساس، کارآمدی مدیریت بحران را نمی‌توان صرفاً با سرعت واکنش یا میزان منابع اختصاص‌یافته سنجید؛ بلکه میزان تحقق عدالت، حفظ کرامت انسانی، صیانت از حقوق عمومی و توانایی نظام حکمرانی در بازسازی ظرفیت‌های اقتصادی و اجتماعی نیز باید در ارزیابی آن مورد توجه قرار گیرد.

بر مبنای این یافته‌ها، می‌توان چند اصل اساسی برای مدیریت اسلامی بحران‌های اقتصادی استخراج کرد: نخست. استقرار عدالت در توزیع منابع و فرصت‌های اقتصادی و جلوگیری از تمرکز ثروت و شکل‌گیری امتیازات ناموجه؛ دوم. شفافیت مالی، نظارت بر بیت‌المال و پاسخ‌گویی کارگزاران برای پیشگیری از فساد و سوءاستفاده از منابع عمومی؛ سوم. حمایت هدفمند از گروه‌های آسیب‌پذیر و تقویت سازوکارهای همیاری و مسئولیت اجتماعی؛ چهارم. توسعهٔ ظرفیت‌های تولیدی، اشتغال و استقلال اقتصادی برای کاهش آسیب‌پذیری در برابر تحریم‌ها و محدودیت‌های تجاری؛ پنجم. تناسب‌بخشی میان ابزارهای سیاست‌گذاری و ماهیت بحران، به‌گونه‌ای‌که اقدامات فوری با اصلاحات ساختاری و بلندمدت همراه شوند؛ ششم. تقویت انسجام اجتماعی و مشارکت عمومی به‌عنوان پشتوانه اجرای سیاست‌های اقتصادی و عبور از شرایط اضطراری.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آیتی، محمدابراهیم، *تاریخ پیامبر اسلام*، قم، دارالفکر، ۱۳۸۶.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۳.

ابن‌اثیر، عزالدین علی، *کامل فی التاریخ*، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسهٔ مطبوعات علمی، ۱۳۷۱.

ابن‌اعثم کوفی، احمد بن محمد، *الفتوح البلدان*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق.

ابن‌سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالصادر، ۱۳۷۴ق.

ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۴۰۴ق.

ابن‌ماجه، محمد بن یزید، *سنن ابن‌ماجه*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۸م.

ابن‌هشام، عبدالملک بن، *السیرة النبویة*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۵۵م.

ابن‌هشام، عبدالملک، زندگانی محمد پیامبر اسلام، ترجمه: سیدهاشم رسولی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۵

ابن‌سعد، محمد بن سعد، *طبقات الکبری*، بیروت، دارصادر، ۱۹۶۸م.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، دمشق، دار ابن‌کثیر، ۲۰۰۲م.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، دمشق، دار ابن‌کثیر، ۲۰۰۲م.

بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.

بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، *دلائل النبوة*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱

بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، تهران، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

دینوری، احمد بن داود، *اخبار الطوال*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، ۱۳۶۳.

رشاد، علی‌اکبر، *دانشنامه امام علی*ﷺ، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.

زید بن علی بن الحسینﷺ، *مسند الامام زید*، بیروت، منشورات دار مکتبة الحیاة، ۱۴۱۲ق.

سمهودی، علی بن عبدالله، *وفاء الوفا بأخبار دار المصطفی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۶م.

صدوق، محمد بن علی، *الامالی*، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.

صدوق، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم، جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۳ق.

صدوق، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا*ﷺ، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰.

طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۵ق.

طلاس، مصطفی، *پیامبرﷺ و آیین نبرد*، ترجمهٔ حسن اکبری مرزناک، تهران، بعثت، بی‌تا.

طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.

عاملی، سیدجعفر مرتضی، *الصحیح من سیرة النبی الاعظم*، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۶ق.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، ترجمهٔ جواد غفاری، قم، بنی‌الزهرا، ۱۳۹۲ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.

مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، بی‌تا.
مسلم بن حجاج نیشابوری، *الجامع الصحیح*، بیروت، دار ابن‌حزم، ۱۹۹۸م.
مفید، محمد بن محمد نعمان، *الاختصاص*، قم، مؤسسة النشر اسلامی، ۱۴۱۴ق.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الارشاد*، قم، کنگرهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الجمل*، بیروت، مکتبة الداوری، ۱۴۱۶ق.
منقری، نصر بن مزاحم، *وقعهٔ صفین*، ترجمهٔ کریم زمانی جعفری، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی رسا، ۱۳۶۴.
واقدی، محمد بن عمر، الروات، بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹
واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
هروی، جواد، *تاریخ سامانیان (عصر طلایی ایران بعد از اسلام)*، چ دوم. تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

Table of Contents

The Role of Aisha's Traditional and Charismatic Legitimacy in Mobilizing the People of Basra in the Battle of the Camel / 7
Mohammad Hassan Beigi

A Comparative Study of the Three Battles of Imam Ali's Era in Relation to the Politics and Ideas of the First Three Caliphs / 23
✍ *Seyed Mohsen Sharifi / Shokrallah Khakrand*

The Shi'a History in the Intelligent Age: A Strategic Study of the Capacities and Opportunities of Using Artificial Intelligence / 43
✍ *Ali Ezzati / Hamed Gheraati / Mehdi Esmaeili*

Imam Ali and Confrontation with Hypocrites and Opponents (Strategies and Methods) / 63
✍ *Ahmad Fallahzadeh / Davud Kodouri / Seyed Naser Mousavi / Mohammad Hassan Nadem*

The Governance of the Prophetic State over the Bayt al-Mal / 85
✍ *Seyed Javad Mirzazadeh Qaṣṣab-Kalai / Seyed Mohammad Kazem Rajaii Ramseh / Seyed Mohammad Ali Mousavi*

A Comparative Study of Economic Crises in the Prophetic and Alid Governments and Strategies for Their Management / 107
✍ *Mohammad Vahednejad / Javad Soleymani Amiri*

In the Name of Allah

Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh

Vol. 23, No.1

An Academic Semiannual On Historical Inquiry

Spring & Summer 2026

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:** *Professor, IKI*
- **Javad Soleimani Amiri:** *Associate Professor, IKI*
- **Hosein Abd-al-Mohammadi:** *Associate Professor l-Mustafa International University*
- **Asghar Montazir al ـ Qaem:** *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: +982532113468
Fax: +982532934483
E ـ mail: nashrieh@Qabas.net

www.iki.ac.ir
www.nashriyat.ir
www.eshop.iki.ac.ir