



تاریخ اهل بیت

دوفصلنامه علمی-پژوهشی
سال ششم/ شماره دهم/ بهار و تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: جامعه المصطفیٰ العالمیه
محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

مدیر مسئول: سید امیر رضا طاهایی فرد

سر دبیر: حسین عبدالمحمدی بنچناری

مدیر داخلی: سارا شفیعی

کارشناس نشریه: عطیه مرادی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حسین حسینیان /مقدم/ دانشیار تاریخ اسلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

قاسم خانجانی/ استادیار تاریخ اسلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمد دشتی/ استادیار تاریخ اسلام، جامعه المصطفیٰ العالمیه

ناصر رفیعی محمدی/ دانشیار شیعه شناسی، جامعه المصطفیٰ العالمیه

نعمت الله صفری فروشانی/ استاد تاریخ اسلام، جامعه المصطفیٰ العالمیه

حسین عبدالمحمدی بنچناری/ دانشیار تاریخ اسلام، جامعه المصطفیٰ العالمیه

سید حسین فلاح زاده/ دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه باقر العلوم

سید علیرضا واسعی/ دانشیار تاریخ اسلام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد رضا هدایت پناه/ دانشیار تاریخ اسلام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مترجم چکیده (لاتین): کمال بزرگر بفرویی

ویراستاری و صفحه بندی: خانه چاپ و گرافیک سحر

پست الکترونیکی: ahlbeyt.history@gmail.com

نشانی مجله: قم، پردیسان، ابتدای بلوار امامت، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

امور تحریریه: ۳۷۱۸۳۲۲۶-۲۵ ه کد پستی: ۶۴۴۶۲-۳۷۱۶۶

قیمت: ۱/۵۰۰/۰۰۰ ریال



راهنمای تدوین و نگارش مقالات دوفصلنامه علمی- پژوهشی «تاریخ اهل بیت (ع)»

۱. مقاله دست‌آورد پژوهش علمی نگارنده بوده و مختصات روش شناختی و سامان یافته در ارائه موضوع مورد تحقیق بوده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیئت تحریریه فصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت و کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.

۳. مقالات ارسالی حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) و با قلم لوتوس شماره ۱۲ در محیط word حروف چینی شده باشد و به پایگاه نشریه ارسال گردد.

۴. مقاله ارسالی باید دارای ساختار مقالات علمی- پژوهشی و با رعایت شرایط ذیل باشد:

۴-۱. دارای عنوان، چکیده، (حداکثر ده سطر یا ۱۵۰ کلمه)، کلید واژگان (حداکثر ۷ کلید واژه)، مقدمه، روش پژوهش، نتایج، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.

۴-۲. عنوان مقاله دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.

۴-۳. مقدمه مقاله محل طرح مسئله مقاله، اهمیت و ابعاد و پیشینه مسئله مورد پژوهش و بیان منظور نویسنده از طرح پژوهش است.

۴-۴. روش پژوهش شامل روش تحقیق، طرح تحقیق، چارچوب نظری تحقیق، جامعه و نمونه آماری و ابزار جمع‌آوری اطلاعات است.

۴-۵. در بخش نتایج، نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه ارائه شود.

۴-۶. در بخش بحث و نتیجه‌گیری، مقایسه دستاورد پژوهش با دیگر مطالعات ارائه شود و پیشنهادات کاربردی و محدودیت‌های مربوط به پژوهش نیز بیان گردد.

۴-۷. استناد دهی و تنظیم فهرست منابع به شیوه APA باشد:

رفرنس دهی به شیوه APA

الف) ارجاع به متون در داخل متن با یک نویسنده و یک کتاب

۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) کنار نام نویسنده داخل پرانتز بیان می‌شود؛

۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن رفرنس آورده نمی‌شود.

۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع داخل پرانتز و انتهای متن بیان می‌شود. (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار)

اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می‌شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه). اگر کتاب داری چند جلد باشد: (نام نویسنده، سال انتشار، ج/ص)

ب) ارجاع به متون با نویسنده نامشخص

۱. چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله داخل پرانتز همراه با سال انتشار نوشته می‌شود: «چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله»، سال انتشار).

ج) تنظیمات فهرست منابع

۱. مقاله

• نام خانودگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره صفحه ابتدای مقاله - شماره صفحه انتهایی مقاله.

۲. کتاب

• نام خانودگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب. نام کامل مصحح یا مترجم. محل انتشار: انتشاراتی. اگر نویسنده شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می‌شود:

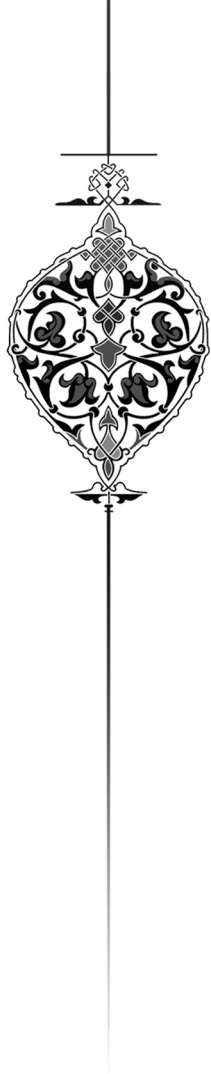
• نام خانودگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب (نوبت چاپ). محل انتشار: انتشاراتی.

۳. ارجاع به کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت:

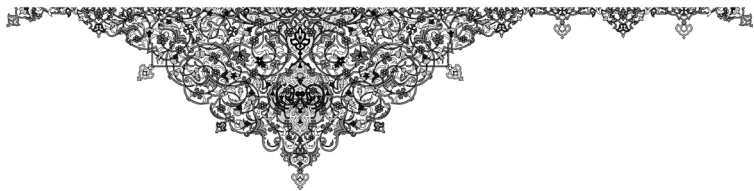
عنوان کتاب (نوبت چاپ). (سال انتشار). محل انتشار: انتشاراتی.

در این شماره می‌خوانیم

- مفهوم‌شناسی علم از دیدگاه امام صادق (ع) / حسین حسینیان مقدم..... ۹
- تحلیلی تاریخی بر منطق نصب، وظائف، شاخصه‌های کارگزاران در سیره مدیریتی رسول خدا (ص) / محمدجواد یآوری سرتختی..... ۲۷
- نقش پیامبر خدا (ص) در تحقق همگرایی اجتماعی بر پایه اخلاق / رمضان محمدی، محمد باقر خزائلی..... ۴۹
- گونه‌شناسی انتقادی رویکردهای مواجهه با روایات خشونت‌گرا در آثار مهدوی پژوهی معاصر / مهدیه پاکروان، علی محمد ولوی..... ۷۱
- تحلیل تاریخی تاکتیک‌های جنگی یهودیان خیبر در نبرد با مسلمانان / وحیده حیران، حسین ایزدی، زهرا روح‌اللهی امیری..... ۹۵
- بازکاوی ابعاد صلح امام حسن (ع) براساس نظریه چالش و پاسخ آرنولد توین بی / شهناز کریم‌زاده، زهرا ضیایی..... ۱۱۵
- چکیده انگلیسی ۱۳۳



مقالات



مفهوم‌شناسی علم از دیدگاه امام صادق (ع)

حسین حسینیان مقدم^۱

چکیده

علم از دیدگاه امام صادق (ع) جایگاهی بنیادین در شکل‌دهی به هویت دینی و سامان‌دهی به حیات فردی و اجتماعی دارد. مفهوم علم، فراتر از ایده‌ای انتزاعی یا ابزار فراگیری، با ابعاد عمیق اخلاقی، معنوی و عملی درهم تنیده است. بااین حال، در برخی خوانش‌های رایج، علم فقط به مثابه یک پدیده شناختی یا ابزار آموزشی است و به ابعاد احیاگر، مسئولیت‌آفرین و پیوند ناگسستنی آن با دیانت و عملکرد توجه نشده است. پژوهش حاضر با رویکردی میان‌رشته‌ای و روش اسنادی-روایی انجام شد. این پژوهش با این هدف که بتواند ماهیت و کاربرد علم را در دیدگاه امام صادق (ع) و جایگاه برجسته این مفهوم را در نظام فکری شیعه ترسیم نماید، به بررسی و تحلیل دلالت‌های تاریخی و تبیین مفاهیم عمیق علم پرداخته است. بدین منظور، داده‌های پایه‌ای این پژوهش از متون حدیثی و منابع تاریخی معتبر شیعه استخراج شد تا منظومه فکری امام صادق (ع) درباره علم، عالم، نگارش و انتقال علم در چارچوب نظام معرفتی امامیه، بازخوانی شود. یافته‌های پژوهش نشان داد که از نظر امام صادق (ع)، علم، دانشی هدفمند، هدایتگر و احیاگر است که موجب تعالی دنیا و آخرت انسان می‌شود و بنیادهای معرفتی را تبیین می‌کند. همچنین تأکید امام صادق (ع) بر دانشی است که با معرفت نفس، جهان‌بینی توحیدی و اطاعت الهی همراه باشد و جامعه را از انحراف و آسیب‌های اعتقادی حفظ کند.

کلیدواژه‌ها: امام صادق (ع)، علم از دیدگاه امام صادق (ع)، عالم در منظومه فکری امام صادق (ع)، انتقال علوم، نگارش علم از منظر دینی.

۱. مقدمه

علم در منظومه اندیشه اسلامی از برجسته‌ترین مؤلفه‌هایی است که هویت معرفتی تمدن اسلامی بر آن استوار شده است. پیوند دین و دانش از موضوعات مهم در مباحث تمدنی و از دیرباز عاملی برای پیدایش، رشد و تعالی علوم مختلف بوده است. در این میان، امام صادق علیه السلام از برجسته‌ترین چهره‌های علمی جهان اسلام، نقشی بنیادین در تبیین ماهیت علم، کارکرد هدایت‌گرانه آن، سامان‌دهی معرفت دینی و تربیت نسل عالمان دین‌مدار ایفا کرده است. موضوع مفهوم علم در سیره اهل بیت علیهم السلام ریشه در قرون نخستین تفکر اسلامی دارد. اهمیت تفکر، اندیشه و اندیشه‌ورزان، در روایاتی از امام صادق علیه السلام در منابع روایی مانند *اصول کافی*، *تحف العقول* و سایر کتب حدیثی آمده و در قرون بعدی گسترش یافته است. در نخستین منابع کهن حدیثی، علم به معنای معرفتی هدایتگر با هدف قرب الهی و اصلاح رفتار و باور انسان یاد شده است. در قرون بعدی، طبقه‌بندی علم در روایات اهل بیت علیهم السلام هماهنگ با مراتب وجودی انسان ترسیم شده است که این رویکرد، به علم معنایی عمیق‌تر و جامع‌تر بخشیده، آن را از مرتبه دانش نظری فراتر برده است و به مثابه بخشی از هویت و ساختار وجودی انسان در مسیر هدایت الهی شده است.

از آنجا که آموزه‌های دینی برخاسته از دانش اهل بیت علیهم السلام و بر بنیاد وحی و عقل است و آنان راسخان در علم هستند، شناخت مفهوم علم در سیره امام صادق علیه السلام اهمیت می‌یابد. این اهمیت از این‌روست، که از سویی، مبانی معرفتی اهل بیت علیهم السلام و تشیع را نشان می‌دهد، افق روشنی را برای فهم علم و نقش آن در سازندگی انسان، جامعه و تمدن فراهم می‌آورد و از سوی دیگر، نشان می‌دهد که در چنین دیدگاهی، علم نه تنها دانایی نظری، که مبتنی بر نظامی معرفتی و تربیتی است. علم در این نظام معرفتی، با معرفت نفس، خداشناسی و هدایت الهی پیوند می‌یابد و ابزاری برای صیانت فکری، اعتقادی و اجتماعی جامعه و مؤثر در ارتقای تمدن بشری است.

۲. بازخوانی مفهوم علم در اندیشه امام صادق علیه السلام

علم در فرهنگ اسلامی و در سیره امام صادق علیه السلام، جایگاه و اهمیت والایی دارد. تقسیم‌بندی علم از منظرهای مختلف به علم «مطبوع و مسموع»، «غیب و شهود»، «لسان



و قلب»، «بیان و برهان»، «مخزون و مَبِثوث»، «صِبْغتی (پذیرشی) و سَعَتی (استنباطی) و «علم امیران و متقین» نشانی از جایگاه والای علم است. امام صادق علیه السلام گرچه مطلق دانایی را محترم می‌شمارد، اما مهم‌ترین تأکید ایشان بر معرفت نفس، بینش خاصی از هستی و دانش دینی است که انسان را به پیروی از پروردگار دعوت و جامعه را از خطر انحراف دینی دور نگه می‌دارد، تا بدین وسیله هدف انبیای الهی تحقق یابد. از این رو، در سیره امام صادق علیه السلام علم (با توجه به کاربردها و دلالت‌ها)، به دانش هدفمند، هدایتگر و احیاگر گفته می‌شود تا بتواند رونق بخش زندگی دنیوی و اخروی مردم باشد، نه علم تجربی و صرف برخی دانسته‌ها و یادمانده‌هایی که می‌تواند وسیله شکار دارایی و ثروت باشد.

امام صادق علیه السلام حقیقت علم را بر چهار پایه بنیادین منحصر نمود: شناخت پروردگار، شناخت عملکرد پروردگار در حق انسان، شناخت وظیفه انسان در برابر پروردگار، و شناخت عوامل گمراهی انسان و انحراف و خروج او از دین. (کلینی، ۱۳۶۳/۵۰: ابن‌عبدالبر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۱۳/۱) این تقسیم‌بندی، منظومه‌ای جامع از دانش دینی را در چهار ساحت خداشناسی، نعمت‌شناسی، وظیفه‌شناسی و آسیب‌شناسی ترسیم می‌کند. امام کاظم علیه السلام نیز علم سفارش شده را منحصر به سه شاخه عقاید (آیَةُ مُحْكَمَةٍ)، اخلاق (فَرِيضَةُ عَادِلَةٍ) و فقه (سُنَّةُ قَائِمَةٍ) وصف کرده است. براساس این روایت، علوم دیگر از جمله نسب‌شناسی، تاریخ و ادبیات از تعریف علم (هدایت‌گر) خارج است و از آنها به فضل یاد شده است (مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْل) که نه دانستن آنها سودمند و نه ندانستن آنها زیان‌بار است. (کلینی، ۱۳۶۳/۳۲: ابن‌ماجه، بی‌تا، ۲۱/۱) فیض کاشانی (۱۳۷۲/۱۳۴-۱۳۶) در تفسیر دو روایت مذکور، انحصار علم در این سه شاخه را هم‌راستا با مراحل آفرینش انسان، شامل عقل و نفس و بدن دانسته و نشان داده است که سخن امام صادق علیه السلام نیز هم‌راستا با روایت امام کاظم علیه السلام در سه حوزه عقاید، اخلاق و فقه است. چنین تفسیری از طبقه‌بندی علم در شرح خبر پیش‌گفته مشهور است. با این حال، برخی معاصران با رویکرد تعمیم‌گرایانه، علوم مورد نیاز برای سعادت دنیا و آخرت انسان را در شمار اقسام سه‌گانه علم دانسته‌اند؛ اما شعر، تاریخ جاهلیت و دانش نسب را از شمار آن خارج و دانش پزشکی و تاریخ را نیز در صورتی در شمار علم می‌دانند که نتیجه آن علم به خدا و معاد باشد (ر.ک.، موسوی خمینی، ۱۳۸۵: کمره‌ای، بی‌تا، ۵۱۲/۱-۵۱۷).





۳. جایگاه، ویژگی‌ها و کارکردهای علم در سیره امام صادق (علیه السلام)

با تکیه بر اینکه علم به مفهوم علم دینی و هدایت‌گرایانه است، در روایتی از امام صادق (علیه السلام) آمده است که اگر به شرق و غرب دنیا بروید، علم جز در خاندان وحی یافت نمی‌شود. (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۴۰۰) کلینی در سه روایت از امام صادق (علیه السلام) آورده است که ائمه اطهار (علیهم السلام)، راسخان (استواران) در علم و آگاهان بر تأویل هستند (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۲۱۳) و قرآن تصریح دارد که تأویل آیات آن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند (ر.ک. آل عمران: ۷). براین اساس، امام صادق (علیه السلام)، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را قرآن ناطق و دانش آن حضرت را هم‌تراز با آموزه‌های قرآنی وصف نموده است (کلینی، ۱۳۶۳/۸، ۵۰) و برپایه برخی منابع قرون میانی، امام صادق (علیه السلام) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان آن حضرت را ناطق به کتاب دانسته است (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۵۷۷/۲). مُرازم و موسی بن بُکیر نیز گفته‌اند: «شنیدیم که امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند پیوسته در میان ما اهل بیت (علیهم السلام) یکی را برمی‌انگیزاند که کتابش را از آغاز تا پایان به خوبی می‌داند». عبدالاعلی مولی آل سام نیز گفت: «شنیدم که امام صادق (علیه السلام) سوگند یاد کرد که من کتاب خدا را از آغاز تا پایان آن می‌دانم» (صفار، ۱۴۰۴ هـ.ق).

در روایاتی دیگر، از علم، به علم صحیح یاد شده و آمده است که علم صحیح نزد ماست (خَزَاز، ۱۴۰۱ هـ.ق)، ما عالم هستیم (صفار، ۱۴۰۴ هـ.ق) و علم از جانب ما به سوی مردم صادر می‌شود (مفید، ۱۴۱۴ هـ.ق). روایت یحیی پسر عبدالله بن حسن از امام صادق (علیه السلام) نیز شاهی بر مفهوم علم است. براساس این روایت، امام صادق (علیه السلام) شگفتی خود را از مردمی اعلام داشت که همه دانش خود را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گرفتند و به دلیل عمل به آن هدایت شدند، اما بر این باورند که خاندان حضرت از دانش ایشان بهره ندارند. حضرت فرمود: «وحی در خانه‌های ما نازل شد و علم از نزد ما به آنان رسیده است؛ این چه پندار باطلی است که آنان خود را عالم و هدایت‌شده و ما را جاهل و گمراه می‌دانند» (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۳۹۸). این روایات می‌تواند بیانگر رابطه علم و دین باشد (ر.ک.، مصباح یزدی، ۱۳۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳). چنین مفهومی از علم را می‌توان از بیان جایگاه، کاربرد و فواید علم در روایات اسلامی نیز به دست آورد؛ چونان که علم منشأ مراتب عالیّه و درجات رفیعّه خوانده شده (منسوب به امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۳۱۷/۲) و امام صادق (علیه السلام) آن را در هر شرایطی بر همگان واجب کرده است (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۴۰۰).

۳۰/۱)، گرچه با دشواری‌ها و خطرها و پیمایش مسافت‌های دور روبه‌رو باشد. همچنین آن حضرت، علم را معیار سنجش و برتری (ر.ک.، صدوق، ۱۴۰۴ ه.ق، ۳۹۵/۴) و نشانه خیرخواهی خداوند به بنده‌اش دانست و نیز عالمان را امینان و میراث‌بران پیامبران خواند و استدلال کرد که «میراث آنان احادیث» است. امام صادق (ع) با وصف چنین جایگاه بلندی برای علم و عالم، خود و دیگر ائمه اطهار (ع) را خاستگاه و تبار دانش، گنجینه‌های علم الهی و معادن وحی پروردگار خواند (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۳).

امام صادق (ع) علم را روشنایی و نتیجه آن را نفی تحریف تندروان، دروغ منحرفان و توجیه جاهلان شمرد. (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۲۹/۱) امام باقر (ع) نیز فراگیری علم دینی (تَقْفَهُ در دین) را اوج کمال خواند (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۳۲/۱). از این روست که امام صادق (ع) عالمان را روشنایی بخشان جامعه اعلام کرد و عالم‌اثرگذار بر فکر شیعه را از هزار عابد برتر دانست (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۳۳/۱). با چنان مفهومی از علم است که مداد عالم بر خون شهید برتری می‌یابد (صدوق، ۱۴۰۴ ه.ق، ۳۹۹/۴)، نگاه به عالم همانند نگاه به کعبه و قرآن عبادت شمرده می‌شود (صدوق، ۱۴۰۴ ه.ق، ۲۰۵/۲) و اگر عابد به دلیل عبادت، اهل بهشت باشد عالم به دلیل نقش تربیتی و اصلاحی، شفاعت‌کننده مردم برای ورود به بهشت است (صدوق، ۱۳۸۵ ه.ق، ۳۹۴/۲).

امام صادق (ع) به استناد سخن امیرالمؤمنین (ع)، تواضع در برابر عالم با رعایت آداب خاصی را حق او می‌شمرد، عالم را به درخت خرمایی تشبیه می‌کرد که باید منتظر دریافت میوه او بود و پاداش عالم را بالاتر از عابدِ روزه‌دار و نمازخوانی می‌دانست که در راه خدا به جهاد می‌پردازد. (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۳۷/۱) با این حال، آن حضرت و دیگر معصومان (ع)، عالم را مولا و ارباب دیگران و حتی شاگردان خود ندانسته‌اند؛ روایاتی که دیگران را عبد و برده معلم خود خوانده‌اند، سند معتبری ندارد و به احتمال راه‌یافته از منابع صوفیه باشد. برای نمونه، از رسول خدا (ص) نقل است که هر کس سخنی را از دیگری بیاموزد، بنده و برده او (أَحْسَائِي، ۱۴۱۰ ه.ق، ۲۹۲/۱) و معلم، مالک او شده است (أَحْسَائِي، ۱۴۱۰ ه.ق، ۷۱/۴). از امیرالمؤمنین (ع) نیز روایتی بدون ذکر سند، نقل شده است که من برده کسی هستم که حرفی به من یاد دهد، او می‌تواند من را بفروشد، آزاد کند یا به بردگی بگیرد (طوسی، ۱۳۷۴).

با چنین تعریفی از علم و عالم، دانش‌ها و عالمان، به معنای دقیق، علم حقیقی و عالم





حقیقی نخواهند بود (غزالی، بی تا، ۱۱/۲۵؛ قاضی عبدالجبار، بی تا، ۲/۶۲) و کسی غیر از عالم حقیقی سعادت‌مند نخواهد شد (ابن شعبه، ۱۴۰۴ ه.ق). برپایه برخی اخبار، دانشی که همراه با نمود فضائل، تکامل بخش شناخت و نتیجه بخش در عمل صالح نباشد، علم نیست، دارنده آن عالم شمرده نمی شود و چنین دانشی بدتر از جهل است. از این رو، امام صادق (علیه السلام) علم و عمل را به هم پیوسته و درهم تنیده می دانست و به استناد آیه «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) فرمود: «عالم عمل می کند و عمل کننده عالم است» (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۴۴). همچنین آن حضرت با نقل روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در تشبیه علم به انسان، فضائل علم را بیان کرد تا نشان دهد دانش بی ثمر و غیرهدایتگر، علم نیست (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۴۸؛ مازندرانی، ۱۴۲۱ ه.ق، ۲/۶۸۶۹ و ۱۷۴) و به کسی که رفتارش تأییدکننده گفتارش نباشد، عالم نگویند. براین اساس، افزون بر بهره علمی، دو ویژگی شکیبایی و خموشی از صفات عالم یاد شده است تا مانند عالم نمایان، نافرمان بالادستان، ظلم کننده به زیردستان و پشتیبان ستمکاران نباشد (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۳۷-۳۶). مبرهن است در دیدگاهی که علم ابزار شناخت و اطاعت از خداوند است، امام صادق (علیه السلام) سوءاستفاده از علم را با هدف دنیاطلبی برنتابد، عالمان دنیاطلب را نکوهش کند و از مردم بخواهد تا آنان را بر دینشان متهم نمایند.^۱ از سوی دیگر، از عالمان بخواهد که زمان شناس باشند، فرصت ها، تهدیدها و نیازهای اجتماعی زمانه خود را بشناسند (و به تعبیری، سطح دانش خود را متناسب با اقتضائات زمانی ارتقا دهند) تا توان پاسخ گویی و قدرت پیش بینی تحولات مذهبی را در شرایط متفاوت داشته باشند و مورد هجوم شبهات و مسائل گیج کننده قرار نگیرند. (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۲۷) در چنین قلمرو معنایی، از امام صادق (علیه السلام) روایت است که علم محصول فراگیری زیاد نیست، بلکه نوری است که خداوند آن را در قلب کسی که بخواهد او را هدایت کند، قرار می دهد: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِرُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ» (منسوب به امام صادق، ۱۳۶۰؛ ر.ک.. حسینی و عادل زاده، ۱۴۰۱). بنابراین، علم فقط به معنی آگاهی به برخی دانستنی ها و قواعد نخواهد بود، همان گونه که شاگردی کردن نزد استاد، راه انحصاری کسب دانش شمرده نخواهد شد، بلکه علم، نور هدایتگر و احیاء است که از دانسته ها به دست می آید و سبب دین شناسی و خدا ترسی می شود (طبرسی، ۱۴۱۸ ه.ق؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ ه.ق)

۱. کلینی در این مورد بابی را با نام «الْمُسْتَأْكِل بِعِلْمِهِ» گشوده که شامل چهار روایت از امام صادق (علیه السلام) است. (ر.ک.. کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۴۶)

بااین حال، تعریف علم به نور، سبب نفی آموختنِ دانش، نادیده گرفتن رابطه استاد و شاگردی و بسندگی به اشراقِ صوفیانه نیست، بلکه تأکیدی بر جنبه عملی و غایت‌گرایی علم است که فراگیری آن بدون عمل سودی ندارد. چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود: «آنچه را می‌خواهید عمل کنید، فراگیرید، که خداوند از علم بدون عمل سودی به شما نمی‌رساند» (ابن‌فهد، بی‌تا) و در روایتی دیگر علم را به انبار کردن ذهن از اطلاعات فراوان ندانست (شهید ثانی، ۱۴۰۹ هـ.ق).

۴. پیوند کسب علمی و کشش نوری در مفهوم‌شناسی علم

با تکیه بر این دیدگاه که علم، مفهوم دینی و هدایت‌گرایانه دارد، می‌توان نشان داد که دستیابی به چنین دانشی، حتی در سخت‌ترین شرایط مورد تأکید معصومان علیهم السلام است. تأکید رسول خدا صلی الله علیه و آله بر اینکه «علم را بجوئید، گرچه در چین باشد» (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵ هـ.ق؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۷/۹۱) یا «اگر علم در ستاره ثریا یافت شود، مردانی از فارس به آن دست خواهند یافت»، کنایه از دوری مسافت و پیمودن مسیرهای دشوار برای فراگیری دانش است. همچنین با توجه به محتوای احادیث، وجوب طلب علم برای هر مسلمان (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۳۰) نیز بر علوم هدایت‌گر و معرفتی و ادراک حقیقت تقوا و رسیدن به مقام یقین (علم التقوی و الیقین) (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۳۶۰) تمرکز دارد تا از خلط میان دانش دینی و دانشی که فقط دنیوی است، پرهیز شود. در این میان، روایت «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ؛ علم فقط با یادگیری به دست نمی‌آید» (طبرسی، ۱۴۱۸ هـ.ق)، نباید به معنای نفی مطلق فرآیند آموزش و یادگیری تلقی شود؛ زیرا در سنت اهل بیت علیهم السلام، حتی یادگیری صنایع و حرفه‌های سودمند نیز به عنوان ضرورتی برای رفع نیازهای فردی و اجتماعی، حلال و پسندیده شمرده شده است (ابن‌شعبه، ۱۴۰۴ هـ.ق). در واقع، میان «تلاش برای یادگیری» و «ماهیت علم» تفکیکی است که در سیره اهل بیت علیهم السلام مورد توجه است؛ چنان‌که امام کاظم علیه السلام آموختن را واسطه‌ای برای راهیابی به علم حقیقی دانست. (کلینی، ۱۳۶۳/۱، ۱۷) این امر با نگاهی به قرآن کریم، که ترک آموزش را نکوهش می‌کند (ر.ک.، توبه: ۱۲۲) و با توجه به جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان «معلم» و «آموزش‌دهنده»، به وضوح تبیین می‌شود (نووی، بی‌تا، ۲۰/۱؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ هـ.ق). براساس روایات اهل سنت از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز علم با آموختن و تلاش حاصل می‌گردد (طبرانی، بی‌تا، ۳۹۵/۱۹؛ دارقطنی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۳۲۶/۱۰؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۱/۱۳۵).



از سوی دیگر، همزمان با تأکید بر ضرورت تلاش و فراگیری، تعبیری نظیر «اَیَسَ الْعِلْمُ بِالَّتَعْلَمِ» و «الْعِلْمُ نُورٌ...» نشان می‌دهد که از نظر امام صادق علیه السلام، فراگیری رسمی و مکتب‌خانه‌ای، تنها راه تحصیل دانش و رسیدن به حقیقت نیست. در این نگاه، حقیقت علم و جان‌مایه آن، فیض و پاداش الهی است، که به شایستگان ارزانی می‌شود و این فراتر از علم رسمی و فرآیند یادگیری محض است. در واقع، علم اصیل، هم حاصل تلاش انسان است و هم هدیه‌ای از سوی خداوند؛ همان‌گونه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدون نیاز به فرآیند یادگیری بشری، برترین مصداق «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» بود. بنابر دو روایت مشابه از امام صادق علیه السلام، علم معصومان علیهم السلام «لَدُنِّي» است که خداوند از طریق روح القدس به آنان تعلیم می‌دهد (صفار، ۱۴۰۴ هـ.ق؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۲۷۴/۱، ۲۷۳). معصومین علیهم السلام آرا و فتاوی خود را به قرآن و به رسول خدا صلی الله علیه و آله مستند می‌کنند (صفار، ۱۴۰۴ هـ.ق)، دانش خود را از دیگران نمی‌گیرند، از راه شاگردی و گفت‌وگوی علمی به دست نمی‌آورند و مانند دیگران مشایخ علمی ندارند. براین اساس، شیوه نقل حدیث ائمه اطهار علیهم السلام با دیگران متفاوت بود؛ برخی امام صادق علیه السلام را صُحُف می‌خواندند و در مقابل، امام علیه السلام به آن افتخار می‌کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ۳۶۴/۸، ۳۶۴؛ صدوق، ۱۳۸۵ هـ.ق، ۸۹/۱؛ قاضی نعمان، بی‌تا، ۳۰۰/۳) و آن را علمی به‌ارث رسیده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام، الهام‌شده و گفته‌شده در گوش دانست که با وجود آن علم، از مردم بی‌نیاز می‌شوند، درحالی‌که مردم از آن علم بی‌نیاز نیستند (صفار، ۱۴۰۴ هـ.ق). بنابر روایتی، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمان داد که علم را از زبان مردان بگیرید: «خُذِ الْعِلْمَ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ» و هم‌راستا با این فرمان، هشدار داد تا مبادا علم از دفترداران گرفته شود و فرمود: «دارندگان آثارِ نوشتاری (نویسندگان) شما را فریب ندهند» (حلی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۳۹/۱؛ ر.ک.، کرکی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۶۹/۱). این تعبیر گرچه در منابع شیعه و سُنی پیش از علامه حلی یافت نشد، اما ارتباطی نیز با صُحُف بودن امام علیه السلام به معنایی که ذکر شد، ندارد؛ زیرا این روایت نشان می‌دهد نکات پیچیده علمی (برای عموم مردم)، از راه تحصیل و گفت‌وگوی شفاهی به دست می‌آید، نه با مطالعه کتاب به‌تنهایی.

از آنجا که علم از راه تحصیل و گفت‌وگو حاصل می‌شود، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «با یکدیگر مذاکره کنید، ملاقات و گفت‌وگو (ی علمی) داشته باشید؛ زیرا حدیث، صیقل‌دهنده دل‌هاست». (کلینی، ۱۳۶۳، ۴۷/۱) امام صادق علیه السلام نیز به گسترش دانش اصرار و به فراگیری آن از منابع اصلی (نه از

دفترداران) تأکید داشت، زکات علم را آموزش آن به مستعدان می دانست (ابن شعبه، ۱۴۰۴ هـ.ق) و خود نیز شاگردان زیادی تربیت کرد.

با توجه به مطالب پیش گفته، مواجهه امام صادق علیه السلام با دو موضوع پدیده انتقال علم و آموزش کتابت به زنان در تبیین شناخت مفهوم علم و کاربرد و جایگاه آن مهم است و فرضیه نوشتار را استوارتر می کند.

۵. مواجهه و تعامل امام صادق علیه السلام با پدیده انتقال علوم

بررسی پدیده انتقال علوم به جهان اسلام و مواجهه امام صادق علیه السلام با آن، راهگشای درک عمیق تر مفهوم علم در منظومه فکری ایشان است. انتقال میراث علمی و تمدنی میان اقوام امری طبیعی و از عوامل پیشرفت تمدن هاست. انتقال علوم به جهان اسلام در عصر امویان و با ترجمه آثار غیر عربی در حوزه هایی مانند طب، نجوم و کیمیا آغاز شد. (ر.ک.، جاحظ، ۱۳۴۵ هـ.ق؛ ابوهلال عسکری، ۱۴۰۷ هـ.ق؛ ندیم، بی تا؛ ابن ابی اصیبه، بی تا) و در عصر منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸) شتاب گرفت و کتاب های نجومی و منطقی از پهلوی به عربی ترجمه شد (ر.ک.، ندیم، بی تا؛ قاضی صاعد، ۱۳۷۶).

مواجهه معصومان علیهم السلام، به ویژه امام صادق علیه السلام با پدیده انتقال علوم، موضوع پیمایش نشده ای است، که می تواند مفهوم علم را در دیدگاه آن بزرگواران تبیین کند. شواهدی نشان می دهد که مواجهه امام صادق علیه السلام با علوم انتقالی، مانند مطلق دانستنی هاست و از این رو، گزینه علم هدایت گرایانه را همسو با مفهوم علم در آموزه های دینی برگزید تا تمایزی میان مفهوم علم با دیگر دانستنی ها باشد. برای تبیین این ادعا می توان از علوم انتقالی به دانش نجوم مثال زد که برخی آن را در عصر امام صادق علیه السلام حرام می شمردند (ر.ک.، کلینی، ۱۳۶۳، ۱۹۵/۸؛ ابن طاووس، ۱۳۶۳) و چه بسا این حرام پنداری، واکنشی به علوم وارداتی و غیردینی بود. در مقابل، کسانی مانند فرزند نوبخت، پیشگام انتقال دانش نجوم به حوزه اسلام و جویای نظر امام صادق علیه السلام در این مورد بودند. آن حضرت بدون نهی صریح از رویکرد به علم وارداتی (علم نجوم)، آن را در قلمرو توحید الهی پذیرفت (ابن طاووس، ۱۳۶۳). ایشان، منجمی را که خارج از این چارچوب عمل کند، لعنت کرد (صدوق، ۱۴۰۳ هـ.ق) و در تشویق به



فراگیری و آموزش علوم وارداتی سخنی نفرمود. این نهی و سکوت و پذیرش نسبی، می‌تواند تأییدی بر این فرضیه باشد که ائمه اطهار (علیهم السلام) مخالفتی بنیادین با دانش‌های بشری و وارداتی نداشتند، بلکه آنها را مانند دیگر دانستنی‌ها (و نه علم در منظومه فکریشان) می‌شمردند و با آموزه‌های دینی آنها را اصلاح می‌کردند. برخی شیعیان نیز از آموزه‌های آن علوم برای اثبات مسائل دینی بهره می‌گرفتند؛ چنانکه حسن بن موسی نوبختی (م. ۳۰۰ تا ۳۱۰)، مؤلف شیعی و ایستاده در برابر عقاید انحرافی، نیز کتاب ارسطو را خلاصه کرد (ندیم، بی‌تا؛ نجاشی، ۱۴۱۶ ه.ق؛ طوسی، ۱۴۱۷ ه.ق) و مورد سرزنش قرار نگرفت. بنابراین، فرضیه نقش هدایت‌گرانه امام صادق (علیه السلام) در مواجهه با علوم وارداتی و ارتباط آن با مفهوم علم در آموزه‌های آن حضرت برای درک دقیق‌تر مفهوم علم درخور توجه است و دو روایت ذیل نمی‌تواند علم را به مطلق دانستنی‌ها معنا کند و رقیبی برای فرضیه این نوشتار به شمار آید.

«اُظْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوَّالِصِينَ» روایت نخست است، که گویا خبر دیگری جز آن، شمولیت «هر دانستنی» را نشان نمی‌دهد، به‌ویژه که مفهوم دانش در چین، غیر از مفهوم دانش نزد اهل بیت (علیهم السلام) بوده است. این خبر در قرن ششم از منابع اهل سنت، به کتاب روضة الواعظین از منابع شیعی (ر.ک.، فتال نیشابوری، بی‌تا؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق، ۳۲/۲) راه یافته است و حدیث‌شناسان اهل سنت آن را تضعیف کرده‌اند (ر.ک.، عُقَیْلِی، ۱۴۱۸ ه.ق، ۲۳۰/۲). افزون بر آن، قید «وَلَوْ بِالْصِّينِ» کنایه از ارزش علم و تحمل سختی برای دستیابی به آن است، نه بیانگر تعریف علم و تبیین مرزهای دانش. همچنین علم در این خبر به خودشناسی و خداشناسی (منسوب به امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۶۰) تفسیر شده است که با فرضیه این نوشتار همسویی دارد.

تقسیم علم به علم دینی و علم بدنی: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ: عِلْمُ الْأَبْدَانِ وَ عِلْمُ الْأُذْیَانِ»، روایت دوم است که در روایات معصومان (علیهم السلام) نیامده است. این تقسیم‌بندی در منابع صوفی و از شافعی علاقه‌مند به دانش طب، نقل شده است. (ر.ک.، مکی (منسوب)، ۱۴۲۴ ه.ق؛ سلمی، ۱۴۲۴ ه.ق؛ ابونعیم، بی‌تا، ۱۴۲/۹؛ انصاری، بی‌تا) در این میان، گویا کراجکی (م. ۴۴۹ ه.ق) نخستین کسی باشد که این خبر را بدون ارایه سند به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت داده (ر.ک.، کراجکی، ۱۳۶۹) و این انتساب در قرون بعدی هم‌چنان ادامه یافته است (سنایی، ۱۳۸۳؛ ابن‌فناری، ۱۳۷۴). با اینکه علامه مجلسی (۱۴۰۳ ه.ق، ۴۱۵/۳۰) به جعلی بودن آن اشاره کرده، فیض کاشانی (۱۳۸۷/۴، ۱۹۴) آن را حدیثی مشهور

خوانده است. مستند دیگر برای تقسیم علم به دانش دینی و بدنی، سخن یک طبیب نصرانی در عصر هارون الرشید است (ثعلبی، ۱۴۲۲ هـ.ق، ۴/۲۳۰؛ زمخشری، ۱۳۸۵ هـ.ق، ۲/۷۶).

۶. جایگاه جنسیت در بازشناسی مفهوم علم و نقد محدودیت‌های آموزشی

با توجه به مفهوم علم در منظومه فکری امام صادق علیه السلام که ماهیتی نورانی است و خداوند آن را در قلب هر کسی که بخواهد، قرار می‌دهد، علم ماهیتی فراجنسیتی دارد و زن و مرد در فراگیری خط و کتابت یکسان هستند، اما دیدگاهی افراط‌گرایانه که ریشه در آموزه‌های خلیفه دوم داشت، آموزش و فراگیری زنان را بر نمی‌تافت؛ زیرا خلیفه دوم دستور داد تا زنان از نوشتن دور باشند، در بالاخانه‌ها ننشینند و علیه آنان، از «نه گفتن» کمک بگیرند. (قلقشندی، بی‌تا، ۱/۹۶) چه بسا این رویکرد برگرفته از روایت «لَا تُعَلِّمُوهُنَّ الْكِتَابَةَ» باشد که به رسول خدا صلی الله علیه و آله منسوب است. این نهی، در منابع سنی از عایشه (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ۲/۳۹۶) و در منابع شیعی از امام صادق علیه السلام نقل شده است (کلینی، ۵/۱۳۶۳) و سبب آن رافتنه‌انگیز بودن (شوکانی، ۱۹۷۳/۹، ۱۰۵/۹) و عورت شمردن دست‌خط زنان گفته‌اند (مجلسی، بی‌تا، ۸/۳۷۵). روایت دیگری از امام صادق علیه السلام نیز به ناآگاهانه نگه داشتن زنان اشاره دارد (صدوق، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۳/۴۲۲) و اشتغال آنان به علوم را سبب پاشیدگی نظام تفسیر دانسته و گفته‌اند: «تا زمانی که زنان ناآگاه باشند سختی‌ها و رنج‌ها را تحمل می‌کنند» (مجلسی، بی‌تا، ۸/۳۷۵).

برخی این نوع اخبار را پذیرفته‌اند، برخی دیگر سند آنها را ضعیف، محتوای آنها را با آموزه‌های قرآنی ناسازگار و ناهمسو با نگاه امام صادق علیه السلام به علم دانسته‌اند. آنان استدلال کرده‌اند که قرآن، علم را فضیلت شمرده و زن و مرد را به طور یکسان به تعلیم آن تشویق کرده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ۱۵۱/۱، ۱۵۰-۱۵۱؛ طباطبایی، بی‌تا، ۲/۲۷۵-۲۷۱) اینان حتی اخبار نهی زنان از فراگیری سوره یوسف (ر.ک.، کلینی، ۵/۱۳۶۳) را درخور اعتماد ندانسته و روایاتی آورده‌اند که به تعلیم سوره یوسف تشویق و آلودگی همسر عزیز مصر را سبب عبرت گرفتاران به وسوسه‌های شیطانی دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵/۹، ۲۹۷؛ ر.ک.، شمشیری و طباطبایی پور، ۱۳۹۲).

شاید این نگاه نادرست، سبب مردودپنداشتن سفارش رسول خدا صلی الله علیه و آله به یادگیری حَفْصه شده است. براساس منابع اهل سنت، شفاء، دختر عبدالله عَدَوِیّه، از زنان باسواد



قریش در عصر جاهلی (بلاذری، ۱۹۵۶، ۵۸۰/۳) و از عاقلان و فاضلان دوره خود بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۸۶۹/۴) که برای زخم پهلوی تعویذ درست می‌کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ۵۶۹/۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱۰۹/۸؛ عربستانی، ۱۳۸۷، ۶۳۸/۱۵-۶۳۵). او نزد حَفْصه بود که رسول خدا ﷺ وارد شد و از شفاء خواست تعویذ را به حَفْصه آموزش دهد (ابن سعد، بی‌تا، ۸۴/۸؛ احمد بن حنبل، بی‌تا، ۲۸۶/۶؛ نسائی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ۳۶۶/۴) همان‌گونه که نوشتن را به وی آموزش داده است (عبدالرزاق صنعانی، بی‌تا، ۱۶/۱۱؛ بلاذری، ۱۹۵۶، ۵۸۰/۳). این روایت، اهتمام رسول خدا ﷺ را به فراگیری کتابت همسران خود نشان می‌دهد و ذهبی (۲۰۱۹، ۱/۱، ۴۷) از حَفْصه، حضرت فاطمه (علیها السلام)، اسماء بنت عُمَیس، اُمّ سَلَمَه و اُمّ هانی (خواهر امیرالمؤمنین (علیه السلام)) در شمار نویسندگان (کُتّاب)، حاملان علم نبوی و مرجع علمی مردم یاد کرده است. همچنین، در حدیثی از امام صادق (علیه السلام)، انتساب پرهیز از تعلیم کتابت زنان به رسول خدا ﷺ و امام صادق (علیه السلام) نقد شده است. بنابر آن حدیث، اُمّ اَسَلَم به رسول خدا ﷺ گفت: «من کتاب می‌خوانم» (کلینی، ۱۳۶۳، ۲۵۶/۱) و حضرت او را توبیخ نکرد که چرا خط آموخته‌ای و کتاب می‌خوانی.

ممکن است برنتافتن سوادآموزی زنان، برگرفته از دیدگاه افراطی حکیمان روم باشد که ازسوی خلیفه دوم تبلیغ می‌شد. در این دیدگاه، زن شر مطلق، ورود شرّ به حریم انسانیت و میوه شوم و بدبختی است؛ چنان‌که گفته‌اند: «حکیمی زنی را بر درختی آویخته و مصلوب دید. گفت: ای کاش همه درختان چنین میوه‌ای داشتند». سقراط زن را جسورترین درنده خواند و به معلمی که دختری را کتابت می‌آموخت، گفت: «شرّ و تباهی را افزون نکن». حکیمی نیز آموزش کتابت زن را به زهرآلود کردن تیر و به سمّ ماری بزرگ تشبیه کرد، که در نهایت دامن‌گیر خود او خواهد شد. (ر.ک.، ابن ابی اصبیه، بی‌تا؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ هـ.ق، ۱۹۸/۱۸؛ قلقشندی، بی‌تا، ۹۶/۱) قلقشندی سخن سقراط و حکمای روم را بدون ارائه سند، به امیرالمؤمنین (علیه السلام) نسبت داده است؛ وی نگارش زنان مسلمان را در قرون نخستین بی‌اعتبار دانسته، ولی کتابت عایشه را توجیه کرده است (قلقشندی، بی‌تا، ۳۷/۱-۹۶؛ بلاذری، ۱۹۵۶، ۵۸۱/۳-۵۸۰).

با توجه به بررسی‌های پیشین، امام صادق (علیه السلام) جنسیت را شرط انتقال علم هدایت‌گر نمی‌دانست و چون خط و کتابت، لازمه انتقال دانش و وسیله‌ای برای هدایت است، از آنها نهی نکرد و مانع تحریف مفهوم علم توسط افراط‌گرایان شد. تصور می‌شود این مفهوم

افراط‌گرایانه و تنگ‌نظرانه از علم، و در نتیجه برخورد سلبی با فراگیری زنان، رهاورد آشنایی با روم پس از فتوحات مسلمانان باشد که با آموزه‌های عرب جاهلی همسویی داشت.

۷. مفهوم علم با تکیه بر ابزارهای دریافت و انتقال دانش

سفارش امام صادق (ع) به کتابت علم، نکته‌ای مهم در تبیین مفهوم علم است. برخلاف اینکه انتشار علم در گذشته بیشتر از راه گفت‌وگو، سماع و تربیت شاگرد انجام می‌شد، امام صادق (ع) بر نوشتن دانش نیز تأکید می‌نمود، تأکیدی که به‌ویژه درباره حدیث است و علم را در معنای علم هدایتگر نشان می‌دهد. برای نمونه، امام صادق (ع) فرمود: «(حدیث را) بنویسید که لَا تَحْفُظُونَ حَتَّى تَنْكُتُوا؛ تا ننویسید، نمی‌توانید حفظ کنید»، «الْقَلْبُ يَنْكُلُ عَلَى الْكِتَابَةِ؛ دل به نوشته اعتماد دارد». همچنین ایشان فرمود که از نوشته‌های خود محافظت کنید؛ زیرا در آینده (برای نقل کردن) به آنها نیازمند می‌شوید. حضرت به مُفَضَّل بن عُمَر نیز سفارش کرد که بنویسد، علم خود را در میان شیعه منتشر کند و هنگام مرگ، کتاب‌هایش را به پسرانش ارث دهد؛ چون در آینده بی‌نظمی پدید آید و آنان جز با کتاب دمساز نباشند. (کلینی، ۵۲/۱، ۱۳۶۳) بنابراین نگارش، ابزار تثبیت و صیانت از دانش و مراجعه به آن است (فیض کاشانی، ۲۳۵/۱، ۱۳۷۲) و انتقال شفاهی دانش اصالت دارد و خطر تصحیف و تحریف را (در نقل حدیث) کاهش می‌دهد (ر.ک.، عسکری، ۱۴۰۲ ه.ق، ۱۴۵/۱-۱۴۴ و ۲۶-۲۳؛ غفاری، ۱۳۶۹). ضبط در دانش حدیث، به معنای شایسته شنیدن حدیث، فهم معنای آن و حفظ در ذهن برای انتقال آن در زمانی دیگر است. بنابراین، ضبط و حفظ ارتباط مستقیمی با یکدیگر دارند و ضابط بودن، بیشتر در مورد نقل روایت از حافظه معنا می‌یابد، گرچه برای نگارش نیز به کار می‌رود (ر.ک.، شهید ثانی، ۱۴۰۸ ه.ق).

برخی به سبب اصالت حفظ و نقل شفاهی و نیز ایمن بودن از تصحیف، با نوشتن روایت چندان موافق نبودند. برای مثال، شَعْبِي، مُغِيرَه و أَعْمَش از نگارش حدیث کراهت داشتند. اَوْزَاعِي نیز علم را تا زمانی شریف می‌شمرد که شنیده شود و در گفت‌وگو و مذاکره جریان یابد، اما زمانی که به کتاب منتقل شود، نور آن از میان می‌رود و به دست نااهلان می‌افتد. (ابن عبد البر، ۱۳۹۸ ه.ق، ۶۸/۱-۶۷) خطیب بغدادی (۱۹۷۴) نیز پرهیز از نگارش را اصل اولی می‌دانست،



ابن بَظْلان (زیسته در ۴۵۵ هـ.ق) نیز در کتابی مستقل فصلی را به علل ترجیح فراگیری شفاهی بر آموزش از روی کتاب اختصاص داده است (ابن ابی أُصَیْبَه، بی تا). بنابراین، حدیث (به عنوان علم هدایت‌گر)، محور اصلی گفتگو در موضوع کتابت و سماع است و این نشان می‌دهد که ابزارهای دریافت و انتقال دانش نیز تبیین‌کننده مفهوم علم هستند.

با توجه به مباحث پیش‌گفته درباره مفهوم علم، نکات زیر درخور توجه و بررسی است:

الف) اهل سنت نیز تعریف مشابهی از علم دارند. برای مثال، مالک بن انس (م. ۱۷۹ هـ.ق) (تستری، ۱۴۲۳ هـ.ق)، شافعی (م. ۲۰۴ هـ.ق) به پیروی از استادش وکیع بن جَرّاح (م. ۱۹۷ هـ.ق) (قسطلانی، بی تا، ۱۰/۳) و احمد بن صالح مصری شافعی (م. ۲۴۸ هـ.ق) (ابن کثیر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۵۶۱/۳) علم را نه به معنای انباشته‌ای از اطلاعات و محفوظات، که به مثابه نور الهی و هدایت‌گر تعریف کرده‌اند. گویا در مفهوم علم و غایت‌گرایی آن و نیز ترجیح شیوه تعلیم و تعلّم شفاهی، در جامعه آن روز چندان اختلافی نبوده است. بنابراین، نمی‌توان همانند پاکتچی^۱ تعریف و کارکرد علم را در سیره فرهنگی امام صادق (ع)، نقدی بر نظریه «الْعِلْمُ بِالْتَّعْلُمِ» در روایات اهل سنت شمرد و ترجیح آموزش شفاهی را فقط در فضای فکری عامه و نیز منحصر به معارف دینی دانست.

ب) امام صادق (ع) عقل «راستین» را نیز به مفهومی هم‌افق با مفهوم علم «راستین» به کار برده است. در این تلقی، عقل نیز مانند علم، نوری است که به اطاعت الهی و خدا ترسی می‌انجامد و میان عقل و دین پیوندی استوار برقرار می‌شود (برقی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۱۹۵/۱؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱۱/۱؛ مازندرانی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۷۸/۱)، پیوندی که ریشه‌های آن را می‌توان در آموزه‌های رسول خدا (ص) (صدوق، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۳۶۹/۴) و امیرالمؤمنین (ع) (ر.ک.، کلینی، ۱۳۶۳، ۲۴۱/۸؛ لیثی، ۱۳۷۶) جستجو کرد.

ج) نادیده گرفتن مفهومی که از علم در دیدگاه امام صادق (ع) تبیین شد و جایگزین کردن مفهومی گسترده، می‌تواند سبب تحریف یا برداشت‌های نادرست از سیره عملی امام صادق (ع) شود.

۱. پاکتچی (۱۳۸۹، ۱۹۱/۸) با ایجاد ملازمه و مقایسه میان دو نظریه «الْعِلْمُ بِالْتَّعْلُمِ» و «صُحُفِی بَوْدَن»، روایات امام صادق (ع) درباره علم را نقد نظریه «الْعِلْمُ بِالْتَّعْلُمِ» دانسته که به نظر می‌رسد صحیح نیست.

۸. نتیجه‌گیری

مفهوم‌شناسی واژگانی گامی بنیادین در واکاوی لایه‌های زیرین سیره اهل بیت علیهم‌السلام است. با توجه به رخدادها و تحولات پرشتاب علمی، پیدایش آرا، ظهور و بروز مکاتب و مذاهب گوناگون در عصر امام صادق علیه‌السلام، واکاوی مفهوم علم در اندیشه آن حضرت ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا مکتب علمی جعفری را بنیان گذارد و در مهندسی فرهنگ دینی نقش ایفا کرد. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که علم در اندیشه امام صادق علیه‌السلام، برخاسته از رسالت آن امام علیه‌السلام، عنصری بنیادین در هویت بخشی به حیات فردی و اجتماعی و پیوندی عمیق و ناگسستنی با اخلاق و معنویت دارد. در اندیشه امام صادق علیه‌السلام، علم فراتر از انباشت صرف آگاهی‌های تجربی و مادی، دانشی هدفمند، هدایتگر و تعالی بخشی است که می‌تواند بنیادهای معرفتی را صورت بندی و از انحراف عقیدتی محافظت نماید. انحصار دانش در خاندان رسالت، رابطه علم و هدایت، برترشماری عالم بر عابد و تأکید بر مفاهیمی همچون «علم صحیح»، «شجره علم» و «حدیث به عنوان میراث پیامبران» همگی مؤید این واقعیت است که در دیدگاه امام صادق علیه‌السلام علم با عمل و نورانیت قلب پیوند می‌یابد و نباید آن را به فرایند یادگیری صوری تقلیل داد. از این رو، امام صادق علیه‌السلام با رویکردی انتقادی به علوم بیگانه، کوشید آنها را در چارچوب غایات دینی بازتعریف و هدایت کند. دانش‌ورزی زنان از دیگر ساحت‌هایی است که به شناخت مفهوم علم کمک می‌کند. امام صادق علیه‌السلام با رد انگاره «شر مطلق بودن زن»، شرط جنسیت را از نگارش و کتابت، به عنوان ابزار انتقال دانش هدایت‌گر، برداشت. در چنین رویکردی، «حدیث» به عنوان شاخص‌ترین مصداق علم هدایت‌گر و سماع و کتابت، به عنوان ابزارهای دریافت و انتقال دانش، محور اصلی گفت‌وگو قرار می‌گیرد. در نهایت، علم نزد امام صادق علیه‌السلام، نه ابزار استعلا و بردگی، که دانشی دینی و تجلی یافته در احادیثی است که چون مشعلی مسیر سعادت بشر را در پیوند با وحی روشن می‌کند.

منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۶). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: انتشارات دارالقرآن الکریم.
۱. ابراهیمی‌زاده، احمد، جلانیان اکبرنیا، علی، و میرزایی، محمد (۱۳۹۹). نهضت ترجمه و تأثیر آن بر اعتبارسنجی ظنون. نشریه فقه و اصول، (۱۲۱)، ۱۵-۱۸.



۲. ابن ابی اَصْبَغَه خُزَجی، احمد بن قاسم (بی تا). *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*. مصحح: نزار رضا. بیروت: دار مکتبة الحیاة.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۳۷۸ ه.ق). *شرح نهج البلاغة*. مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
۴. ابن بابویه قمی، علی بن الحسین (۱۳۶۳). *الامامة والتبصرة*. مصحح: مدرسة الامام المهدي (عجل الله تعالی فرجه). قم: مدرسة الامام المهدي (عجل الله تعالی فرجه).
۵. ابن سعد، محمد (بی تا). *الطبقات الکبری*. بیروت: دار صادر.
۶. ابن شُعَبَةَ خُزَانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ه.ق). *تحف العقول*. مصحح: غفاری، علی اکبر. قم: النشر الإسلامی.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۳). *فرج المهموم*. قم: شریف رضی.
۸. ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله (۱۳۹۸ ه.ق). *جامع بیان العلم وفضله*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ ه.ق). *الاستیعاب*. مصحح: علی محمد الجاوی. بیروت: دار الجیل.
۱۰. ابن فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*. مصحح: خواجوی، محمد. تهران: مولی.
۱۱. ابن فهد جلی، احمد (بی تا). *عدة الداعی*. مصحح: موحدی قمی، احمد. قم: وجدانی.
۱۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۲ ه.ق). *تفسیر القرآن العظیم*. مصحح: یوسف عبدالرحمان مرعشلی. بیروت: دار المعرفة.
۱۳. ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا). سنن. مصحح: محمد فواد عبدالباقی. بیروت: دار الفکر.
۱۴. ابونعیم، احمد بن عبدالله اصفهانی (بی تا). *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*. مصحح: شفیعی کدکنی، محمد رضا. قاهره: دار ام القراء.
۱۵. ابوهلال عسکری (۱۴۰۷ ه.ق). *الأوائل*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. أحسانی، ابن ابی جمهور (۱۴۱۰ ه.ق). *عوالی اللئالی*. مصحح: عراقی، آقامجتبی. قم: چاپخانه سیدالشهداء.
۱۷. احمد بن حنبل (بی تا). مسند. بیروت: دار صادر.
۱۸. انصاری، خواجه عبدالله (بی تا). *آداب المتعلمین*. بی جا: بی نا.
۱۹. برقی، احمد بن محمد (۱۴۱۹ ه.ق). *رجال*. بی جا: نشر قیوم.
۲۰. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۶). *فتوح البلدان*. مصحح: صلاح الدین المنجد. قاهره: مکتبة النهضة المصریة.
۲۱. پاکتچی، احمد (۱۳۸۹). *امام جعفر صادق (عجل الله تعالی فرجه) دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۲. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ ه.ق). *تفسیر*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۳. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ه.ق). *تفسیر تحقیق: أبو محمد بن عاشور*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۴۵ ه.ق). *البيان والتبيين*. مصر: مصطفى محمد.
۲۵. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا). *المستدرک علی الصحیحین*. بی جا: بی نا.
۲۶. حسینی استرآبادی، شرف الدین علی (۱۴۰۷ ه.ق). *تأویل آیات الطاهرة*. مصحح: مدرسة الامام المهدي (عجل الله تعالی فرجه). قم: مدرسة الامام المهدي (عجل الله تعالی فرجه).
۲۷. حسینی، سید جمال، و عادل زاده، علی (۱۴۰۱). *اعتبارسنجی حدیث عنوان بصری*. نشریه کلام وادیان، (۸)، ۵۷-۸۰.
۲۸. حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ ه.ق). *تحریر الأحکام الشرعیة*. به کوشش: بهادری، ابراهیم. قم: مؤسسة الإمام الصادق.
۲۹. خُزَاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ ه.ق). *کفاية الأثر*. مصحح: کوه کمری، عبد اللطیف. قم: انتشارات بیدار.
۳۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۹۵ ه.ق). *الرحلة فی طلب الحديث*. مصحح: نورالدین عتر. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۹۷۴ م). *تقیید العلم*. مصحح: یوسف العیش. بی جا: دار احیاء السنة النبویة.
۳۲. دارقطنی، علی بن عمر (۱۴۱۷ ه.ق). *علل*. مصحح: مجدی بن منصور. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. ذهبی، محمد بن احمد (۲۰۱۹). *تذکرة الحفاظ*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۵ ه.ق). *الکشاف*. مصر: مصطفى البابی.
۳۵. سلمی، ابوعبدالرحمان (۱۴۲۴ ه.ق). *طبقات الصوفیة*. مصحح: مصطفى عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۶. سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۳). *حديقة الحقيقة و شریعة الطريقة*. مصحح: مدرّس رضوی، محمد تقی. تهران: دانشگاه تهران.
۳۷. شمشری، رحیمه، و طباطبایی پور، سید کاظم (۱۳۹۲). *پژوهشی در احادیث نهی از تعلیم سوره یوسف به زنان*. نشریه علوم حدیث، (۷۰)، ۷۸-۵۳.



۳۸. شوکانی، محمدبن علی (۱۹۷۳). *نیل الأوطار*. بیروت: دار الجیل.
۳۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ هـ.ق). *الرعاية فی علم الدرایه*. مصحح: عبدالحسین محمدعلی بقال. قم: مرعشی نجفی.
۴۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ هـ.ق). *مُنیة المريد*. مصحح: مختاری، رضا. قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
۴۱. صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۵ هـ.ق). *علل الشرائع*. مصحح: بحر العلوم، محمدصادق. نجف: الحیدریه.
۴۲. صدوق، محمدبن علی (۱۴۰۴ هـ.ق). *الخصال*. مصحح: غفاری، علی اکبر. قم: النشر الإسلامی.
۴۳. صدوق، محمدبن علی (۱۴۰۴ هـ.ق). *کتاب من لا یحضره الفقیه*. مصحح: غفاری، علی اکبر. قم: النشر الإسلامی.
۴۴. صفّار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ هـ.ق). *بصائر الدرجات*. مصحح: کوجه باغی، محسن. تهران: الأعلمی.
۴۵. طباطبایی، محمدحسین (بی تا). *المیزان*. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۶. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ هـ.ق). *المعجم الاوسط*. مصحح: دارالحرمین. قاهره: دارالحرمین.
۴۷. طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا). *المعجم الكبير*. مصحح: حمدي عبد الحميد. قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
۴۸. طبرسی، علی بن حسن (۱۴۱۸ هـ.ق). *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*. مصحح: هوشمند، مهدی. قم: دار الحديث.
۴۹. طوسی (خواجہ نصیر)، محمدبن محمد (۱۳۷۴). *آداب المتعلمين*. قم: کتابخانه مدرسه علمیه امام عصر (عجل الله تعالی فرجه). قم: طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۷ هـ.ق). *الفهرست*. مصحح: قیومی، جواد. قم: الفقاهاه.
۵۱. عبدالرزاق صنعانی، ابن همام (بی تا). *المُصَنَّف*. مصحح: حبیب الرحمان الأعظمی. بی جا: بی نا.
۵۲. عربستانی، مهرداد (۱۳۸۷). *تعویذ. دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (جلد ۱۵، ۶۳۵-۶۳۶). تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۵۳. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۲ هـ.ق). *تصحیفات المحدثين*. مصحح: محمد احمد میره. قاهره: المطبعة العربية الحديثة.
۵۴. عُقیلی، محمدبن عمرو (۱۴۱۸ هـ.ق). *الضعفاء الكبير*. مصحح: عبدالمعطی امین قلجی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۵. غزالی، محمدبن محمد (بی تا). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالکتاب العربی.
۵۶. غفّاری، علی اکبر (۱۳۶۹). *دراسات فی علم الدرایه*. تهران: جامعه الامام الصادق (ع). قم: شریف رضی.
۵۷. فُتال نیشابوری، محمدبن علی (بی تا). *روضة الواعظین*. مصحح: خراسان، محمد مهدی. قم: شریف رضی.
۵۸. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۳۷۲). *الوافی*. مصحح: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (ع). اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (ع).
۵۹. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فیض کاشانی*. مصحح: امامی کاشانی، محمد، و جعفری، بهراد. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۶۰. قاضی صاعد اندلسی (۱۳۷۶). *التعریف بطبقات الأمم*. مصحح: جمشیدنژاد، غلامرضا. تهران: هجرت.
۶۱. قاضی عبدالجبار (بی تا). *تثبیت دلائل النبوة*. قاهره: دار المصطفی (ع).
۶۲. قاضی نعمان، نعمان بن محمد (بی تا). *شرح الأخبار*. مصحح: حسینی جلالی، محمد. قم: النشر الإسلامی.
۶۳. قسطلانی، احمدبن محمد (بی تا). *المواهب اللدنیة*. قاهره: المکتبه التوفیقیة.
۶۴. قُلّشندی، احمدبن علی (بی تا). *صُبْح الأعشى*. مصحح: شمس الدین، محمدحسین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۵. کراجکی، محمدبن علی (۱۳۶۹). *کنز الفوائد*. قم: مکتبه المصطفوی.
۶۶. کرکی، علی بن الحسن (۱۴۰۹ هـ.ق). *رسائل*. مصحح: حسون، محمد. قم: مرعشی نجفی.
۶۷. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*. مصحح: غفاری، علی اکبر. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۶۸. کمره ای، محمدباقر (بی تا). *أصول الکافی*. قم: انتشارات اسوه.
۶۹. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم والمواظع*. مصحح: حسینی بیرجندی، حسین. قم: دار الحديث.
۷۰. مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۴۲۱ هـ.ق). *شرح اصول الکافی*. مصحح: سیدعلی عاشور و تعلیق ابوالحسن شعرانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ هـ.ق). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۷۲. مجلسی، محمدتقی (بی تا). *روضة المتقين*. مصحح: موسوی کرمانی، حسین و اشتهازدی، علی پناه. قم: کوشانبور.
۷۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطه علم و دین. تحقیق و نگارش: مصباح، علی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
۷۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *رابطه علم و دین از منظر علامه طباطبایی*. نشریه معرفت، - (۲۰۶)، ۶۷-۸۱.
۷۵. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۴ هـ.ق). *الأمالی*. مصحح: استادولی، حسین، و غفاری، علی اکبر. بیروت: دارالمفید.
۷۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). *بحوث فقهیه هامة*. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع).



۷۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۵)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۷۸. مکی، ابوطالب (۱۴۲۴ ه.ق)، علم القلوب، مصحح: عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمية.
۷۹. منسوب به امام صادق (علیه السلام) (۱۳۶۰)، مصباح الشریعة، ترجمه و شرح: مصطفوی، حسن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸۰. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۵)، شرح چهل حدیث (ربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ ه.ق)، رجال، مصحح: شبیری زنجانی، موسی، قم: النشر الإسلامی.
۸۲. ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا)، الفهرست، مصحح: تجدد، رضا، بی جا: بی تا.
۸۳. نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۱۱ ه.ق)، السنن الکبری، مصحح: عبدالغفار سلیمان بنداری و حسن کسروی، بیروت: دار الکتب العلمية.
۸۴. نووی، محی الدین بن شرف (بی تا)، المجموع شرح المذهب، بیروت: دار الفکر.
۸۵. هاشمی، احمد (۱۳۸۲)، ترجمه (نهضت ترجمه)، دانشنامه جهان اسلام (جلد ۷، صص ۲۵-۴۶)، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.

تحلیلی تاریخی بر منطق نصب، وظایف، شاخصه‌های کارگزاران در سیره مدیریتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

محمد جواد یآوری سرتختی^۱

چکیده

حاکمان مسلمان در طول تاریخ برای تحقق حکمرانی و رسیدن به اهداف، به نصب کارگزاران و تعیین وظایف آنان اقدام کرده‌اند؛ تعیین مناصب و وظایف، منطق نصب و شاخصه‌های آنان نیز متناسب با اندیشه و اهداف سیاسی حاکم یا حکومت انجام شده است. چون پیشرفت هر حکومتی نیازمند داشتن کارگزارانی است که بتوانند در تحقق اهداف، یاریگر حاکمان آن باشند، لازم است برای آن نیز الگوی کاملی داشته باشد. پژوهش حاضر با هدف واکاوی منطق حاکم بر انتخاب کارگزاران، تعیین وظایف، تأمین نیازها، نظارت بر آنان و شاخصه‌های محوری در این فرآیند انجام شد. بدین منظور این پرسش که آیا می‌توان از سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عنوان رهبر دینی - سیاسی و مؤسس حکومت اسلامی، الگویی نظام‌مند برای نظام‌های سیاسی معاصر استخراج کرد؟ با رویکردی تحلیلی - تاریخی مورد بررسی قرار گرفت. نتایج نشان داد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در تمامی امورات حکومتی، برای تسهیل امور مردم و اجرای احکام الهی کارگزارانی را مبتنی بر منطق و شاخصه‌های الهی آنان منصوب کرد و ضمن تأمین حقوق و دستمزد، به ارزیابی و بازرسی ایشان نیز توجه نمود. براساس یافته‌های پژوهش حاضر، منطق و معیارهای گزینش کارگزار اسلامی و فعالیت‌های آنان برای جامعه اسلامی کشف شد.

کلیدواژه‌ها: کارگزاران در سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله)، وظایف حکومتی در سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله)،

منطق نصب کارگزاران، شاخصه‌های کارگزاران و بازرسی در سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله).

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳
۱. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

۱. مقدمه

هر حکومتی برای رسیدن به اهداف خود از کارگزاران یا وزیران متعددی در بخش‌های مختلف حکومتی استفاده می‌کند و این گزینش یا نصب، مبتنی بر مبانی، اصول یا اندیشه سیاسی خاص آن حکومت است. پرسش این است که باید از چه الگویی برای گزینش یا نصب والیان یا کارگزاران استفاده کرد تا ضمن جلوگیری از فساد، تمامی یا بیشتر اهداف حکومتی تحقق یابد؟

درباره بررسی شاخصه‌ها و شرایط کارگزاران و وظایف آنان از منظر امیرمؤمنان علی (علیه السلام)، نهج‌البلاغه یا به طور عام در اسلام، مقالات (ر.ک.، کمالی و معارف، ۱۳۹۵؛ مهدوی‌راد، ۱۳۹۱) یا کتاب‌هایی منتشر شده است که رویکرد آنها بیشتر حدیثی یا محدود به نهج‌البلاغه با بن‌مایه نامه آن حضرت به مالک اشتر یا دیگر والیان است. برای آنکه نگاه اسلام به مدیریت و اداره جامعه به طور کامل بررسی شود، ضرورت دارد تا رویکرد تاریخی و مبتنی بر سیره نیز در پژوهش‌ها مورد توجه قرار گیرد. در این رویکرد باید منابع فریقین و متناظر به سیاست‌ها و اقدامات اجرایی دولتمردان در مواجهه با کارگزاران مشخص شود. هدف از این روش آن است تا هرآنچه در دیگر مقالات به مثابه نظریه مطرح بوده است با سیره معصوم نیز تطبیق داده شود و قواعد حاکم بر نظام کارگزاری روشن‌تر، عینی‌تر و جامع‌تر گردد. بر پایه این ضرورت، سعی شد تا سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مدیریت منابع انسانی، نصب کارگزاران، مناصب آنان، منطق منصب، تأمین هزینه‌ها و ارزیابی عملکرد آنان و در نهایت، شاخصه‌های تعیین کارگزار استخراج شود. پژوهش حاضر و روش پژوهشی آن تاکنون به کار نرفته است. این روش، پژوهشگر را در تهیه سیره مدیریتی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) یاری کرده است که می‌توان از آن به عنوان یک الگو بهره برد.

۲. مدیریت منابع انسانی

مدیریت، فرایند به‌کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی در برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل است که برای دستیابی سازمانی و براساس نظام ارزشی مورد قبول، صورت می‌گیرد. براساس این تعریف، یکی از شاخصه‌های پیشرفت،

داشتن منابع انسانی کارآمد، بهره‌ور و توانمند است و اگر جامعه‌ای از این مزیت برخوردار نباشد، به طور قطع نمی‌تواند به اهداف مورد نظر خود دست یابد. به عبارت دیگر، نیروی انسانی، گران‌بهاترین منبع سازمان برای شکوفاسازی استعدادها و دستیابی به عملکرد عالی به شمار می‌رود که باید هدایت و کنترل شود. بنابراین، مدیریت منابع انسانی به معنای جذب، نگهداری، پرورش نیروی با استعداد و پراورشی و نظارت بر عملکرد آنان است. (رضائیان، ۱۳۷۶)

یکی از محورهای مدیریتی رسول خدا ﷺ، سازماندهی مشاغل و ایجاد انگیزه برای فعالیت بود. تحلیل و طراحی مشاغل مورد نیاز، تعیین وظایف والیان و کارگزاران، ارزش‌گذاری مشاغل و ایجاد انگیزه، فعالیت‌های حکومتی در ابعاد مختلف و تبیین فواید آنها، از جمله اموری است که پیامبر ﷺ در بعد سازماندهی مشاغل به آن توجه ویژه داشت. محور دیگر، مدیریت امور استخدامی است. براین اساس، آن حضرت ضمن تربیت نیروی مؤمن و کارآمد، مسئولیت‌های دولتی را به آنان سپرد. (ابن حنبل، بی‌تا، ۳۹۹/۴؛ نیشابوری، بی‌تا، ۱۴۱/۵) چنانکه ولایت مکه را به عتّاب بن أسید سپرد که با مقرری دو درهم در روز، زندگی کرد و بیان داشت: «خداوند سیر نکند، شکمی را که با دو درهم در روز سیر نمی‌شود» (ابن اثیر، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۵۲/۳). مدیریت عملکرد و توسعه منابع انسانی، بُعد دیگری از مدیریت پیامبر اکرم ﷺ بود. در این محور، ارزیابی عملکرد، آموزش و تربیت، آگاهی بخشی یا اطلاع‌رسانی، توانمندسازی و جانشین‌پروری از شاخصه‌های مدیریت عملکرد است که مورد عنایت رسول خدا ﷺ بود. مدیریت حفظ و نگهداری منابع انسانی با پرداخت دستمزد، ایمنی و امنیت، تأمین رفاه و رسیدگی به خواسته‌های معقول آنان، تکریم و تشویق نیز بُعد دیگری از مدیریت منابع انسانی در سیره آن حضرت بود. همچنین، مدیریت به‌کارگیری مؤثر منابع انسانی بُعد دیگری از مدیریت منابع انسانی پیامبر اکرم ﷺ بود. ایشان برای این بخش، اموری مثل رعایت ضوابط، انضباط و جابجایی نیروها را انجام می‌داد تا آسیب‌های احتمالی از بین برود و بهره‌وری، صحیح، دقیق و بیشتر باشد. (ر.ک.، نیک‌پور، ۱۳۹۹) از این رو ایشان، به انسان‌هایی که توانمند نبوده و دچار ضعف در مدیریت بودند (ر.ک.، ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۱۷۵/۴) یا برکسب مسئولیت و ریاست‌طلبی حریص بودند، مسئولیت نمی‌داد (بخاری، ۱۴۰۱ هـ.ق، ۱۰۷/۸؛ نیشابوری، بی‌تا، ۶/۶).



۳. نصب کارگزاران توسط پیامبر اکرم ﷺ

۳-۱. منصب‌ها و وظایف کارگزاران

با شکل‌گیری بنیادهای معرفتی حکومت اسلامی، گام بعدی اقدامات رسول خدا ﷺ، بهره‌وری از منابع مالی، منابع انسانی و جغرافیای طبیعی بود. هر حکومتی متناسب با شرایط خاص جمعیتی و سرزمینی، باید به سامان‌دهی امکانات بپردازد و برای هر کاری، کارگزاران یا متولیان را نصب نماید تا منویات دین در قالب حکمرانی اسلامی تحقق یابد. نصب والیان و کارگزاران و بیان شرح وظایف آنان در نامه‌های اداری (ابن شعبه، ۱۴۰۴ هـ.ق)، ناظر به برقراری امنیت، صلح و جهاد (ر.ک.، حج: ۳۹؛ توبه: ۷۳)، قضاوت و اقامه عدالت (ر.ک.، حدید: ۲۵)، دریافت وجوهات، مدیریت انفال، بهداشت و محیط زیست، بهبود وضعیت اقتصادی و تنظیم بازار، تعلیم و تربیت، امر به معروف و نهی از منکر (صدوق، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۱۱/۴)، و امور اجرایی و معرفی وصی (ر.ک.، مائده: ۶۷) بخش مهمی از اقدامات سیاسی رسول خدا ﷺ بود.

بعد از نصب وصی و وزیر، و تشکیل سپاه، گام بعدی اقدامات سیاسی و حکومتی رسول خدا ﷺ پس از گسترش اسلام به مناطق مختلف جزیره العرب، تعیین کارگزاران صالح از میان مردان و زنان بود. بدین‌منظور برای هر یک، وظایفی را در امور دینی و دنیوی تعیین می‌نمود و شفاهی یا مکتوب به آنان ابلاغ می‌کرد؛ چنانکه ایشان خانمی با نام سَمْرَاء بنتُ نَهِیک انصاری را برای امر به معروف و کنترل و بازرسی بازار نصب کرد (ابن عبد البر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۸۶۳/۴). پیامبر اکرم ﷺ برای مناطق پر جمعیت و شهری، کارگزاردنی را تعیین کرد که برخی منابع مانند بلاذری (م ۲۷۹ق) و یعقوبی (م ۲۹۲ق)، اسامی آنان را ثبت کرده و شرح وظایف برخی را نیز ذکر کرده‌اند و به تعدادی از نامه‌های آن حضرت نیز اشاره کرده‌اند. در این گزارش‌ها به ریاست بر قبیله و لشکر، قضاوت، تعلیم شریعت و آداب مسلمانی به مردم، قرائت قرآن و گرفتن صدقات، اشاره شده است. (یعقوبی، بی‌تا، ۸۱/۲ - ۸۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۵۲۹/۱) طبری (م ۳۱۰ق) نیز ضمن اشاره به این نکته که رسول خدا ﷺ برای تمامی مناطقی که مسلمان شده بودند، والیان را معرفی کرد، برخی از وظایف کارگزاران را نیز ثبت کرده است. طبق خبر وی، آن حضرت، کسانی را مأمور جمع‌آوری صدقات و خراج کرد. (طبری، ۱۳۸۷ هـ.ق، ۱۴۷/۳) همچنین طبق خبری دیگر، برخی از کارگزاران وظیفه داشتند تا جزیه مسیحی و مجوس، و زکات مسلمانان را دریافت کنند (ابن هشام، بی‌تا، ۶۰۰/۲).

رسول خدا ﷺ در کنار نصب والیان، موقعیت‌های شغلی و مناصب مورد نیاز جامعه اسلامی را نیز ساماندهی کرد. ایشان افزون بر نصب افراد برای مدیریت و امنیت مدینه و مدیریت اقامه نماز جمعه و نماز جماعت (واقدی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۸/۱ - ۷)، به مناصب دیگر نیز توجه خاص داشت. نصب برید (نامه‌رسان) (ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۱۷۶/۴)، نصب نقیب و عریف (ابوداود، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۱۵/۲ - ۱۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۷۴۰/۴)، نصب سفیر در روابط خارجی (ابن هشام، بی‌تا، ۶۰۷/۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۱۹۸/۱)، نصب قاضی (ابوداود، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۱۶۲/۲؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ۵۷۷/۳)، نصب مُبلِّغ، معلم دین و سنت، و حتی کسانی برای یاد دادن خواندن و نوشتن (طبری، ۱۳۸۷ هـ.ق، ۵۳۲/۱۱)، نصب مأموران امر به معروف و نهی از منکر (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۸۶۳/۴)، نصب بازرسان بازار (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۶۲۱/۲)، نصب مُخیر (واقدی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۸۹/۲؛ ترمذی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۳۳۹/۵)، نصب فرمانده در جنگ (زید، بی‌تا، ۲۵۱)، تعیین مأموران جمع‌آوری صدقات (وزکات، خمس و جزیه (ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۵۸/۶؛ ابن هشام، بی‌تا، ۶۰۰/۲؛ یعقوبی، بی‌تا، ۸۱/۲ - ۸۰)، نصب محافظ غنائم جنگی (واقدی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۶۴/۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۴۴۹/۳)، نصب متولی هزینه کرد خمس و زکات (واقدی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۱۰/۱، ۶۹۶/۲؛ ابن سلام، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۴۱۳/۱ و ۴۱۵)، نصب خارص یا تخمین‌زننده محصولات کشاورزی مانند انگور و خرما (کلینی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۲۶۷/۵)، نصب مسئول چراگاه‌های دولتی و نظامی (واقدی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۲۶/۲ - ۴۲۵)، نصب کاتبان نامه‌ها و وحی (یعقوبی، بی‌تا، ۸۰/۲؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۹/۱، ۲۷۳/۱)، نصب پشتیبان و پرستار در جنگ‌ها (شافعی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱۷۴/۴؛ شافعی، بی‌تا) و غیره، از جمله مواردی هستند که در فرمان‌های انتصابی پیامبر اکرم ﷺ وجود دارند. تعدد و تنوع مسئولیت‌ها، از آن حکایت دارد که ایشان جامع نگر بود و به همه ابعاد زیست اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی توجه داشت و با درایت برای هر پستی از میان مسلمانان دست به گزینش افراد صالح می‌زد.

در بررسی وظایف کارگزاران، دعوت به توحید، اعلام و ابلاغ دستورات اسلام، اقامه دین، تغییر فرهنگ جاهلی، ترویج فرهنگ اسلامی، آموزش قرآن، فقه، سنت و آداب مسلمانی (ابن ماجه، بی‌تا، ۲۱/۱؛ ابن هشام، بی‌تا، ۵۹۵/۲)، رفق و مدارا با مردم (نیشابوری، بی‌تا)، امانت‌داری در کارها، نظارت بر کار کارگزاران و عذرخواهی در هنگام خطای آنان، پیشگیری از جرم با بیان مصالح و مفساد کارها، اقامه فرائضی مانند نماز، دریافت وجوهات (خمس و زکات) و جزیه، (یعقوبی، بی‌تا، ۸۰/۲؛ صنعانی، بی‌تا، ۲۱۶/۵)، عدم سخت‌گیری در دریافت وجوهات (نیشابوری، بی‌تا، ۱۴۱/۵)، قضاوت



براساس قرآن و سنت (ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۲/۲۶۴)، تعیین مربیان تربیت دینی و آموزش علم، بازگرداندن امانت‌ها و توجه والی به مراقبت از دین خود و مردمان، از جمله وظایفی است که رسول خدا ﷺ برای مُعَاذِ بْنِ جَبَل به عنوان والی یمن، تشریح و ابلاغ کرد (یعقوبی، بی تا، ۸۱/۲ - ۸۰).

از دیگر صحابی کارگزار که رسول خدا ﷺ سفارش‌ها و وظایفی را برای حکمرانی وی تعیین کرد، عَمْرُو بْنُ حَزْمِ انصاری بود. آن حضرت، دستورالعملی را برای وی چنین نوشت:

«بسم الله الرحمن الرحيم! این بیان خدا و پیامبر اوست. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به پیمان‌ها وفا کنید، در هر کار از خدا بترس که خدا پشتیبان مردم خدا ترس و نکوکار است. فرمان می‌دهم که حق را مطابق دستور خدا بگیر، مردم را بشارت نیک بده و به نیکی وادار کن و به مردم قرآن و فقه و دین پیاموز و از بدی باز دار، هیچ ناپاکی به قرآن دست نزن، حقوق و تکالیف مردم را به آنان بگو و در کار حق با مردم مدارا کن. در کار ظلم، محکم برخورد کن که خدای عزّ و جلّ از ظلم بیزار است و از آن منع کرده و گفته است لعنت خدا بر گروه ستمگران باد! باید که مردم را مژده به بهشت دهی تا عمل صالح انجام دهند و از جهنم بترسانی تا گناه نکنند؛ «مردم‌داری کن تا در کار دین بینا و دانا شوند و آداب و سنت و واجبات حج به مردم پیاموز و اوامر خدا را درباره حج اکبر و حج اصغر یعنی، عمره بیان کن. نگذار کسی در يك جامه کوچک نماز بخواند، مگر جامه‌ای فراخ باشد که گوشه‌های آن را بر دوش خویش افکند. نگذار کسی لباسی را بپوشد که عورت او نمایان شود و نگذار کسی موی دراز خویش را ببافد و از پشت سر بیاویزد. هنگامی که مردم در هیجان باشند و نگذار که از قبایل و عشایر سخن به میان آورند (سخن‌چینی کنند)، باید سخنان آنان از دعوت خدای یگانه باشد و هر که مردم را به خدا نخواند و به قبایل و عشایر بخواند، او را به شمشیر بزنید تا همه دعوت به خدای یگانه بی‌شريك باشد. باید بگویی تا مردم وضو بگیرند و سر وقت نماز بخوانند؛ «باید که خمس خدا را از غنائم بگیر و زکات مقرر مؤمنان را دریافت کنی. از محصولات آبی (گندم یا جو)، ده يك و از حاصل دیم و مشروب چاه، نیم ده يك و از هر ده شتر، دو بز و از هر بیست شتر، چهار بز و از هر چهل گاو، يك گاو و از هر سی گاو، يك گوساله نر یا ماده و از هر چهل گوسفند، يك بز زکات بگیر؛ زیرا خداوند در کار زکات بر مؤمنان چنین مقرر داشته است. هر یهودی و نصرانی که به اعتقاد خالص مسلمان شود، جزو مؤمنان است و هر کسی بر نصرانی‌گری یا یهودی‌گری خویش بماند، با اجبار او را از دینش باز نگردانید». (ابن

طبق شواهد تاریخی، دو منطق یا شیوه نصب برای کارگزاران یا والیان در سیره رسول خدا ﷺ وجود دارد. در یک منطق، آن حضرت با در نظر گرفتن شایستگی یا صلاحیت‌های عمومی، معنوی و تخصصی، افرادی را به کاری منصوب می‌کرد و با بازرسی، بر آنها نظارت و کنترل داشت؛ در صورت داشتن تخلف یا اشتباه، یا آنان را نصیحت می‌کرد یا عزل می‌نمود. (یعقوبی، بی‌تا، ۱۲۲/۲؛ حموی، ۱۳۹۹ هـ.ق، ۳۴۸/۱) در کنار این اقدامات، آن حضرت به دلیل شرایط جزیره العرب، گاهی مسئولین دولتی یا ریاست عشیره را با مشورت مردم انتخاب می‌کرد. ایشان، از سیاست بهره‌گیری از افراد بومی قبایل را که دارای قدرت و تأثیرگذاری خاصی بودند، بهره برد. به عبارت دیگر، پیامبر ﷺ در شرایطی از این شیوه استفاده می‌کرد که فرد مورد پذیرش طوایف، صلاحیت لازم را داشت.

پیامبر اکرم ﷺ، گاهی افرادی را بر قبایل یا منطقه‌ای نصب یا ابقاء می‌کرد. ابقا یا انتصاب فرد مورد پذیرش مردم، همکاری یک قوم را تضمین می‌کرد و آنان را از مخالفت و امتناع باز می‌داشت. این سیاست، بیشتر در جایی که نصب فرد دیگری ممکن بود ایجاد تنش کند یا نگاه‌های قومی را برانگیزد، به کار می‌رفت. برای نمونه، ایشان مالک بن عوف را بر قبایل ثُمَالَة، سَلَمَة و فَهْم از ثقیف، ولایت بخشید. (ابن هشام، بی‌تا، ۴۹۱/۲) همچنین، قیس بن مالک را که از اهالی هَمْدَان یمن بود، به عنوان والی بر قوم خود نصب کرد (ابن اثیر، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۴۲/۴). عَتَّاب بن اَسید مکی را نیز به دلیل داشتن ویژگی‌هایی مانند جوانی و توان کار، در مکه نصب کرد (طبری، ۱۳۸۷ هـ.ق، ۷۳/۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۳۶۵/۱). رسول خدا ﷺ در سال هفتم هجری، بِشْر بن بَرَاء بن مَعْرُور را به جای جَدِّ بنِ قَیس، به عنوان ریاست قبیله بنی سَلَمَة پیشنهاد داد (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۵۹۱/۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۴۳۰/۳). آن حضرت، در سال هشتم هجری نیز نامه‌ای به جَیْفَر و عبد از فرمانروایان سرزمین عمان نگاشت و در آن یادآور شد که اگر اسلام را بپذیرند در فرمانروایی خویش باقی می‌مانند (ابن سید الناس، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۲۳۵/۲). همچنین هنگامی که نمایندگان قبیله سعد هُدَیم که مسلمان شده بودند به مدینه آمدند و با آن حضرت بیعت کردند، ایشان نیز خطاب به آنان فرمود: «یکی از افراد قوم خودتان را به عنوان امیر برگزینید» (ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۲۴۹/۱).



۳-۳. تأمین هزینه‌های کارگزاران

کارگزاری که برای حکومت کار می‌کند، باید دستمزد یا خدماتی را دریافت کند. به طور طبیعی این دستمزد و خدمات، برای تأمین معیشت آنان است و باید مقدار آن مشخص و به موقع و کامل پرداخت شود. (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۲۹/۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۴۸۷/۳؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۲۷۳/۲۵) مسئولان حکومتی باید از امکانات عمومی به اندازه ضرورت استفاده کنند و از انباشت ثروت شخصی پرهیزند. از این رو، رسول خدا ﷺ برای کارگزاران، مقرر می‌کند و ملزومات معیشت را فراهم می‌کند تا ضمن بالابردن سطح همکاری آنان در تقویت حکومت، مانع فساد شود (ابوداود، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۱۶/۲)؛ چنانکه عتّاب بنِ اُسَید اظهار کرد: «من روزی دو درهم از آن حضرت دریافت می‌کردم» (ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۴۵۲/۳).

گرچه پیامبر ﷺ کارگزاران را به ساده‌زیستی و قناعت تشویق می‌کرد (ابن ماجه، بی‌تا، ۱۴۱۰/۲ هـ.ق)، اما بر این باور بود که آنان باید از خدماتی برخوردار باشند تا دچار فساد مالی و گناه نشوند. بنابراین، در دستورالعملی درباره مقدار تأمین هزینه‌های کارگزاران فرمود: «هر کس مسئولیتی از جانب ما بر عهده بگیرد، اگر همسر ندارد، باید ازدواج کند، اگر خانه ندارد، باید خانه‌ای تهیه کند، اگر مرکب (وسیله نقلیه) ندارد، باید مرکبی فراهم کند و اگر خدمت‌کار ندارد، باید خدمت‌کاری بگیرد، اما هر کس بیش از این - از بیت‌المال - برداشت کند، - خواه به صورت گنج (پول نقد) یا شتر (ثروت حیوانی)، در روز قیامت در حالی نزد خدا می‌آید که یا غاصب یا دزد است» (ابن سلام، ۳۳۸/۳؛ ابوداود، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۱۷/۲ - ۱۶).

۳-۴. شاخصه‌های کارگزاران

انتخاب یا نصب کارگزاران، نیازمند منطق عقلی و شرعی است؛ در صورتی که ایشان بدون منطق نصب شوند، خسارت‌های جبران‌ناپذیری بر حکومت و مردم تحمیل می‌شود. بنابراین، برخورداری از صفات یا شاخصه‌های ایجابی یا سلبی، یک ضرورت عقلی است. به عبارت دیگر، حفظ نظام اسلامی بدون مدیران عالم به دین، عادل، امانت‌دار، متعهد و توانمند، ممکن نیست. همچنین، اجرای صحیح احکام الهی، جلوگیری از فساد، افزایش کارآمدی، تأثیرگذاری کارگزاران بر جذب مردم به اسلام و همکاری با حکومت اسلامی و الگوسازی، نیاز به کارگزاری با تقوا و متخصص و دارای شایستگی‌های عمومی دارد. قابل



ذکر است که جلب اعتماد عمومی زمانی اتفاق می افتد که حاکمان در مقابل مردم، شفاف، پاسخگو و خدمت‌گزار باشند و پیشگیری از فساد در سیستم حکومتی با گزینش افراد امین و با تقوا ممکن می شود. در صورت نبود شایستگی در وجود کارگزاران، حکومت اسلامی به سمت استبداد، فساد و بی‌کفایتی حرکت می‌کند که با اهداف اسلامی در تضاد است.

۳-۴-۱. شایستگی عمومی

از منظر قرآن، سنت و سیره عقلا، حاکم مشروع در حکومت اسلامی باید مدیر، مدبر، عادل، با تقوا (ر.ک.، یونس: ۴۷؛ کلینی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۴۰۶/۷) و از همه، عالم‌تر به شریعت و اجرای آن باشد (ابن طائوس، ۱۴۲۰ ه.ق) تا مردم، فرمان او را اطاعت کنند (ابن طقطقی، ۱۴۱۸ ه.ق). در منطق مدیریتی اسلام، والی یا کارگزار، باید دارای صلاحیت‌های عمومی (همچون دینداری، امانت‌داری، دارای اصل و نسب و...) و صلاحیت‌های تخصصی (همچون توانمندی و مهارت، علم، تجربه، تخصص و...) باشد؛ داشتن این صلاحیت‌ها سبب برتری فردی بر دیگران می شود. به عبارت دیگر، مجموع این ویژگی‌ها سبب شایستگی بیشتر و برتری دادن وی بر دیگران در منصب می شود (باقلانی، ۱۴۱۴ ه.ق). البته ممکن است نسبت به شرایط موجود، به‌ویژه زمان رسول خدا ﷺ که هنوز نیروی انسانی کارآمد تربیت نشده بود، به حداقل این ویژگی‌ها در افراد اکتفا شود و از میان افراد موجود، بهترین‌های ایشان به مسئولیت برگزیده شود.

در وضعیتی که بحران نیرو و منابع انسانی بسیار مشهود بود، توجه پیامبر اکرم ﷺ به شایسته‌سالاری در گزینش کارگزاران از نکات بسیار با ارزش و مهم در سیره مدیریتی ایشان بود. ایشان در عصری می‌زیست که ممکن بود انتخاب افراد، تعصبات قومی و معیارهای قبیله‌ای را برانگیزد؛ چنانکه مردم به ایشان درباره انتخاب زید بن حارثه به عنوان یکی از فرماندهان سریه مَوتَه و به انتخاب اُسَامَةُ بْنُ زَید که فرمانده جوانی بود، برای سرپرستی انصار و مهاجران، اعتراض کردند. (ابن هشام، ۶۵۰/۲) آن حضرت از این رفتار مردم به خشم آمد و در حال بیماری به مسجد رفت و چنین فرمود: «مردم! فرماندهی اسامه را بپذیرید و سپاه را حرکت دهید که به جان خودم سوگند! اگر درباره فرماندهی او سخن می‌گویید، پیش از این درباره فرماندهی پدرش هم سخن‌ها گفتید، ولی او شایسته فرماندهی است، چنانکه پدرش نیز لایق آن بود» (واقعی، ۱۱۱۹/۳؛ ابن هشام، بی‌تا، ۶۵۰/۲). پیامبر اکرم ﷺ درباره خالد بن ولید نیز که از سران شرک جدا



شده و تازه مسلمان بود و خطایی را مرتکب شده بود، بر وی خشمیگن شد و سه مرتبه از

وی برأنت جست (واقدی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۸۸/۳؛ ابن هشام، بی تا، ۴۳۰/۲ - ۴۲۹).

رسول خدا ﷺ، رستگاری و سعادت امت را ثمره مدیران صالح، و فساد امت را نتیجه کارگزاران ناشایست معرفی کرد (صدوق، ۱۳۶۲/۱، ۳۶) و درباره اهمیت شایسته سالاری، خطاب به کارگزاران خویش فرمود: «هر کس که فردی را مسئول برده نفر بگمارد و بداند در میان ایشان فردی بهتر یا شایسته تر از او وجود دارد، بی گمان به خدا و رسول او و همه مسلمانان خیانت کرده است» (ابن حجر عسقلانی، بی تا، ۱۶۵/۲).

۳-۴-۲. علم به قرآن و سنت

یکی از ویژگی های مهم و ضروری حاکم اسلامی، افزون بر داشتن ایمان به خدا، علم به قرآن و سنت رسول خدا ﷺ است و حتی توجه دادن مردم به فراگیری دین است؛ زیرا کارگزار اسلامی قرار است، افزون بر پاک سازی فرهنگ جاهلیت، احکام دین اسلام را که برگرفته از کتاب و سنت است، اجرا کند. پیامبر اکرم ﷺ خطاب به اصحاب فرمود: «من بر شما از استخفاف و بی اعتنائی کردن به دین و رشوه گرفتن می ترسم» (صدوق، ۱۳۷۸/۲، ۴۲). همچنین خطاب به والیان فرمود: «هر کس کارگزاری از مسلمانان را به کار گیرد و بداند که در میان ایشان شایسته تر از او و داناتر از او به کتاب خدا و سنت رسول خدا ﷺ هست، به خدا و رسول او و به همه مسلمانان خیانت کرده است» (بیهقی، بی تا، ۱۱۸/۱۰؛ ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳ هـ.ق). همچنین، درباره اهمیت برخورداری کارگزاران از ایمان و توجه به کسب رضایت الهی فرمود: «هر کس در میان جمعی، کسی را - به عنوان مسئول - انتخاب کند و در میان آنان کسی که بیشتر از او مورد رضایت خداوند است، وجود داشته باشد، به خدا، رسول خدا ﷺ و مؤمنان خیانت کرده است» (حاکم نیشابوری، بی تا، ۹۲/۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹/۱، ۲۵۸). با توجه به اهمیت آگاهی کارگزاران بر شریعت، پیامبر اکرم ﷺ کسانی مانند امیرمؤمنان علی (علیه السلام) را که اعلم مردم به قرآن، سنت و احکام بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۱۰۴/۳) به قضاوت و وزارت نصب کرد. همچنین، عمرو بن حزم انصاری (طبری، ۱۳۸۷ هـ.ق، ۱۲۹/۳ - ۱۲۸) و معاذ بن جبل را که بر حلال و حرام اشراف داشتند، به عنوان معلم و کارگزاری آگاه به شریعت بر مردم نصب کرد (ابن ماجه، بی تا، ۲۱/۱؛ ابن هشام، بی تا، ۵۹۵/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۳۶۵/۱).

۳-۴-۳. تخصص (علم و دانش)

جهل به امور اداره جامعه همه چیز را آشفته می‌کند و سبب بروز بحران می‌شود. تخصص داشتن علم و دانش، شاخصه اصلی یک مدیر موفق است تا از شکل‌گیری بحران‌ها پیشگیری کند. براساس اهمیت این موضوع، رسول خدا ﷺ برای اجرای احسن امور و جلوگیری از تباهی کارها فرمود: «آن کس که بدون علم کاری را انجام دهد، آنچه تباه می‌کند، بیش از آن چیزی است که اصلاح می‌کند» (برقی، ۱۳۷۱/۱، ۱۹۸/۱؛ کلینی، ۱۴۰۴هـ.ق، ۴۴/۱). همچنین خطاب به مسلمانان درباره اهمیت نیروی عالم به کار فرمود: «ریاست شایسته نیست، مگر برای اهل آن. پس هر کس دیگران را به - پیروی از - خود دعوت کند و در میان مردم، دانتر از او باشد، خداوند در روز قیامت به این رفتار وی نظر دارد» (مفید، ۱۴۱۳هـ.ق، الف).

تأکید بر علم به کشورداری در سخنان رسول خدا ﷺ بسیار وجود داشت. ایشان همواره می‌فرمود: «هیچ امتی امر - زمامداری - خود را به عهده شخصی که آگاه‌تر از او در میان آن امت وجود دارد، نمی‌سپارد؛ مگر اینکه روز به روز کار آنان به ذلت و پستی کشیده شود، تا آنکه به آنچه واگذاشته‌اند، باز گردند». (هلالی، ۱۴۰۵هـ.ق، ۶۹۶/۲) امام حسن مجتبیٰ ﷺ نیز در خطبه‌ای که پس از صلح با معاویه، در برابر معاویه ایراد نمود، این سخن رسول خدا ﷺ را یادآور شد: «امتی [نیست] که رهبری خود را به شخصی که بهتر و دانتر از وی در میان آنان بوده، واگذار نکرده است، مگر آنکه پیوسته کارشان به طرف سقوط پیش رفته تا به آنچه واگذاشته‌اند (جاهلیت)، باز گردند» (طوسی، ۱۴۱۴هـ.ق). در روایت دیگری از رسول خدا ﷺ درباره اهمیت انتخاب و تقدم عالم بر جاهل در امر کشورداری نیز آمده است: «کسی که متولی امری از امور مسلمانان شود، سپس ولایت کاری از امور مسلمانان را به کسی واگذار کند و بداند که عالم‌تر از او وجود دارد، به خدا، رسول خدا ﷺ و مؤمنان خیانت کرده است» (کراجکی، ۱۴۲۱هـ.ق).

۳-۴-۴. تقوا و اخلاق نیکو

رسول خدا ﷺ همواره کارگزاران را به ورع و تقوا در مواجهه با مردم سفارش می‌کرد (طبری، ۱۳۸۷هـ.ق، ۱۴۸/۵، یعقوبی، بی‌تا، ۸۹/۲) و ورع و تقوا را ستوان اسلام دانست (برقی، ۱۳۷۱/۱، ۲۸۶/۱)؛ زیرا این صفت‌ها می‌توانند ضمن جلب رضایت مردم، سبب نهادینه کردن حقیقت دین در میان مردم باشد. ایشان، بی‌تقوایی را نیز زمینه خروج از ولایت الهی می‌دانست و فرمود: «[اگر]



کسی سلطانی را که خدا به وی تسلطی داده است، به چیزی که خدا را به غضب می‌آورد، خوشنود کند، از دین خدای عز و جلّ خارج شده است» (صدوق، ۱۳۷۸، ۶۹/۲). پیامبر ﷺ، درباره شخص صالح برای رهبری مردم، فرمود: «برای امامت بر مردم، کسی صلاحیت ندارد، مگر آنکه دارای سه خصلت اخلاقی باشد: ورعی که او را از مخالفت با اوامر خداوند باز دارد، بردباری و صبری که با آن بر خشم خود چیره شود و نیکی با کسانی که بر آنان ولایت دارد؛ به گونه‌ای که مانند پدری مهربان باشد» (برقی، ۱۳۷۱، ۱۷/۱؛ کلینی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۴۰۷/۱).

یکی از سفارش‌های همیشگی رسول خدا ﷺ به مأموران زکات و خمس، خوش اخلاقی و مدارای با مردم در گرفتن زکات بود. (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۹۷۴/۳؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۲۱۷/۱) آن حضرت، هرگاه یکی از اصحاب خود را برای کاری می‌فرستاد، به او می‌فرمود: «بشارت دهید و مردم را فراری ندهید؛ آسان بگیرید و سخت‌گیری نکنید» (ابن حنبل، ۳۹۹/۴). ایشان، هنگام اعزام مُعَاذ بن جَبَل و ابوموسی اشعری به یمن، این سفارش‌ها را به وی کرد و آنان را از اختلاف پرهیز داد (نیشابوری، بی‌تا، ۱۴۱/۵). براین اساس، این توصیه‌ها، نه فقط در امور مالی (مانند دریافت زکات)، بلکه در همه حوزه‌های مدیریتی، اجتماعی و حتی تبلیغ دین کاربرد دارد و نشان می‌دهد که اسلام همواره بر رحمت، عدالت و ملایمت تأکید دارد.

۳-۴-۵. جوانی و توانمندی

یکی دیگر از شاخصه‌های عمومی در سیره رسول خدا ﷺ هنگام گزینش کارگزاران، جوان‌گرایی بود؛ زیرا جوانان از انرژی بیشتری برخوردار بودند، با درایت بیشتری اسلام را پذیرفته و انگیزه بیشتری برای گسترش اسلام و اجرای حدود الهی داشتند. بنابر اهمیت شایسته سالاری، پیامبر اکرم ﷺ بعد از فتح مکه، مُعَاذ بن جَبَل را که بر فقه و سنت تسلط داشت، مأمور آموزش مردم کرد (بلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۳۶۵/۱). همچنین عَتَّاب بنِ اَسید را به دلیل جوانی و شایستگی‌های عمومی‌اش، به سرپرستی آنجا برگزید؛ عده‌ای به جوان بودن او اعتراض داشتند، اما آن حضرت پاسخ آنان را داد و از ایمان و توان او دفاع کرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۳۷۵/۴). رسول خدا ﷺ برای آنکه عَتَّاب اهمیت کار و جایگاه خود را بداند، خطاب به وی فرمود: «ای عَتَّاب! آیا می‌دانی، تو را بر چه کسانی عامل قرار دادم؟». او گفت: «خدا و رسول او بهتر می‌دانند» (ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۵/۶). آن حضرت فرمود: «من تو را بر بندگان خداوند ولایت دادم؛

چون اگر بهتر از تو سراغ داشتم او را عامل و کارگزار خود بر مردم قرار می‌دادم» (ابن اثیر، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۵۲/۳). پیامبر اکرم ﷺ در اواخر عمر شریف خود نیز، اُسَامَة بن زید را به فرماندهی سپاه منصوب کرد (یعقوبی، بی‌تا، ۷۶/۲) که سبب اعتراض عده‌ای به این انتصاب شد (ابن هشام، بی‌تا، ۶۵۰/۲).

بنابر گفته سیوطی (م ۹۱۱ هـ.ق)، از دیگر ملاک‌های رسول خدا ﷺ در تعیین کارگزاران، درایت و آگاهی و تیزهوشی بود که اهمیت خاصی در اجرای فرامین داشت. (سیوطی، بی‌تا) در سیره مدیریتی رسول خدا ﷺ، کارگزار اسلامی افزون بر داشتن توانمندی، باید اهلیت مسئولیت‌پذیری را داشته باشد. با توجه به این ویژگی بود که مسئولیت‌های مختلفی چون تدریس قرآن و فقه، قضاوت، ریاست بر سرایا و نمایندگی در کارها را به امیرمؤمنان، حضرت علی (ع) داد و به برخی دیگر مانند مُعَاذ بن جَبَل مسئولیت‌های کمتری سپرد. اینان، دارای توانایی‌های زیاد بودند و برخی در یک محور تخصص داشتند و براساس آن برای یک مسئولیت انتخاب می‌شدند.

در خبری آمده است، هنگامی که پیامبر ﷺ مکه را فتح کرد و وارد شهر شد، عثمان بن طلحه را که کلیددار کعبه بود، احضار کرد و کلید را از وی گرفت تا داخل کعبه را از وجود بت‌ها پاک‌سازی کند. (ابن هشام، بی‌تا، ۴۱۱/۲) سپس برای محکم‌کاری و حفاظت از کعبه، کلید آن را به او و شیبَة بن عُثْمَان بن اَبی طَلْحَة سپرد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۰۳۴/۳). آن حضرت، سقایت را به عباس بن عَبْدِ الْمُطَّلَب، عموی خویش واگذار کرد (ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۱۰۴/۲) و از سپردن کلیدداری به وی به دلیل امکان سوء استفاده مالی و پرهیز از اختصاصی‌سازی مسئولیت‌های دولتی - امتناع ورزید (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۸۳۳/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۶/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۱۳/۳ - ۱۱۲). همچنین پیامبر ﷺ از دادن مسئولیت تصدی صدقات به فرزندان عباس، عموی خود، و رَبِيعَة بن الْحَارِث (عبدالمُطَّلَب)، به دلیل نداشتن توان مدیریتی و کارآمدی در اجرای قوانین، امتناع ورزید (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۶۹۷/۲ - ۶۹۶).

رسول خدا ﷺ هنگام اعزام افراد برای مأموریت، دقت زیادی بر کارآمدی و توان آنان داشت تا مأموریت به خوبی انجام شود. در کنار این صفات، داشتن حسن سابقه، جایگاه تأثیرگذاری و اطمینان از انجام بهینه کار نیز برای ایشان اهمیت داشت. طبق شواهد تاریخی، اگرچه رسول خدا ﷺ ابوبکر را برای ابلاغ آیات برائت از مشرکان در سال نهم





هجری به مکه فرستاد، چون این رسالت امری سیاسی، دینی و بسیار مهم بود، بنابر فرمان خداوند، رسول خدا ﷺ مأموریت یافت تا اعزام ابوبکر برای ابلاغ برائت از مشرکان را لغو کند و امیرمؤمنان، حضرت علی (ع) را امیر کاروان حج و ابلاغ آیات برائت قرار دهد (ابن حنبل، بی تا، ۱۵۱/۱)؛ زیرا باید امر برائت از مشرکان، به دلیل اهمیت و داشتن درایت لازم در ابلاغ آن، یا توسط خود آن حضرت یا کسی که به منزله ایشان و دارای جایگاه و منزلت است، انجام شود (مفید، ۱۴۱۳ ه.ق. ب، ۶۶/۱-۶۵؛ بیهقی، ۱۴۰۵ ه.ق، ۲۴۰/۵-۲۳۹).

۳-۴-۶. امانت داری و رازداری

از منظر رسول خدا ﷺ یکی از ویژگی های خاص کارگزاران در حکومت اسلامی، امانت داری، راستگویی و رازداری است و کارگزار شایسته را باید در میزان پایبندی به این امور شناخت. این صفات پسندیده با کارکرد اجتماعی مناسب، دارای ارزش است و مایه اعتمادسازی مردم به حکومت می شود. براین اساس، پیامبر اکرم ﷺ درباره اهمیت آن فرمود: «کسی که امانت دار نباشد، ایمان ندارد و از ما نیست و صاحب امانت، اهل بهشت است» (ابن حنبل، ۱۵۴/۳، ۲۶۰/۴؛ بی تا، کلینی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۱۵۲/۲، ۱۳۳/۵). پیامبر ﷺ در زمان جوانی نیز به محمد امین و فردی امانت دار شهرت داشت و در این صفت از همه برتر بود (یعقوبی، بی تا، ۱۹/۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ ه.ق، ۱۲۳/۱). سطح امانت داری آن حضرت چنان بود که اگر نخ و سوزن را (که ارزش مالی چندانی ندارد) به او می سپردند، باز می گرداند (کلینی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۶۳۶/۲). امانت داری بر این نکته تأکید دارد، که فرد امانت دار ارزش اجتماعی اعتماد را کسب می کند و در سپردن امور به او می تواند اعتماد کرد. بنابراین، رسول خدا ﷺ بر این صفت تأکید داشت و درباره آن فرمود: «آنگاه که کار و امورات به دست نااهل سپرده شود، منتظر عاقبت آن باشید» (ابن حنبل، بی تا، ۳۶۱/۲؛ بخاری، ۱۴۰۱ ه.ق، ۲۱/۱) سیدرضی (م ۴۰۶ ه.ق) در شرح این روایت و رابطه آن با حکومت می نویسد: «این جمله استعاره است و مقصود این است که اگر امور به کسانی واگذار شود که شایستگی آن را ندارند، کارها به سرانجام نمی رسد. بنابراین، کسی که بر چیزی تکیه می دهد، در واقع به آن اعتماد کرده است و به آن استناد می کند. پیامبر ﷺ امور را به حاکمان و مسئولان تشبیه کرده است که مانند تکیه گاه و پایه های استوار برای جامعه هستند؛ زیرا آنان برپاکننده احکام و برافرازنده پرچم های دین و عدالت هستند. پس آنان نسبت به حکومت، مانند تکیه گاه، پایه ها و ستون های استوار هستند» (سید رضی، ۱۴۲۲ ه.ق).

رسول خدا ﷺ در اداره جامعه نیازمند افراد امین و رازدار بود. براین اساس، حُذَیْفَةُ بْنُ یَمَانَ، امین و رازدار رسول خدا ﷺ در شناخت منافقان بود (ترمذی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۳۳۹/۵). او با عبور از خندق، خبرهای جبهه احزاب و دشمن را برای آن حضرت می‌آورد (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۸۹/۲). پیامبر ﷺ برای افزایش سطح امانت‌داری کارگزاران و جلوگیری از خطای آنان، مقرر می‌فرمود: «هر کسی را که بر کاری گماردم، برای او ماهیانه تعیین کردم؛ اگر چیزی اضافه بر آن بردارد، بدهکار - در دنیا و آخرت - است» (ابوداود، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۱۶/۲).

۳-۴-۷. داشتن انصاف و گذشت

یکی دیگر از ویژگی‌های والیان که ضرورت عقلی و شرعی دارد و سبب تحکیم جامعه می‌شود، انصاف و عفو است. داشتن انصاف از ارزش‌هایی است که اگر در وجود کارگزاران باشد، تعارض منافع را از بین برده و دل‌های مردم را به یکدیگر نزدیک کرده و محبت و برادری را استمرار می‌بخشد. رسول خدا ﷺ که با انصاف‌ترین مردم بود، درباره اهمیت انصاف و ضرورت آن فرمود: «خوشا! به حال کسی که در برابر مردم انصاف داشته باشد و آن را سرور دیگر اعمال بداند» (کلینی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۱۴۴/۲، ۱۴۵/۲). افزون بر انصاف، عفو و گذشت نیز از دیگر ضروریات حکمرانی است؛ بخشش حاکم نسبت کارگزاران یا کارگزار نسبت به زیردستان و مردم، سبب ایجاد حس همکاری و مانع پدید آمدن مشکلات می‌شود. از این رو، رسول خدا ﷺ، هنگام قصاص، از مردم می‌خواست تا عفو داشته باشند (ابن حنبل، بی‌تا، ۱۲۸/۳). ایشان، عفو یا گذشت را شایسته‌ترین عمل می‌دانست و خود نیز بنا بر تشخیص موقعیت، بر آن پایبند بود و در بسیاری از غزوات، بسیاری از اسیران را آزاد یا از خطای بسیاری از دشمنان گذشت کرد. برای نمونه، حُلَیس بن زَید از کسانی بود که هنگام ورود به مدینه، خطاب به آن حضرت گفت: «من در حق شما بسیار ستم کرده‌ام». آن حضرت نیز، با دیدن چهره پشیمان وی، او را عفو کرد (ابن اثیر، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۵۲۵/۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۱۰/۲).

رسول خدا ﷺ از کارگزاران خود نیز می‌خواست تا در ارتباط با مردم، عفو یا گذشت داشته باشند و از این طریق به جذب حداکثری مردم به اسلام، کمک کنند. بنابراین، خطاب به آنان فرمود: «هر پیشوایی که هنگام خشم ببخشد، خداوند روز قیامت او را می‌بخشد.



وقتی حکم فرمانروایی را دریافت کردید و مشغول کار شدید، نیکی کنید و زیردستان خود را ببخشید»

(سیوطی، ۱۴۰۱ هـ.ق، ۵۰۸/۲؛ ابن سلامه قضاعی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۴۱۴/۱ - ۴۱۳).

۳- ۴- ۸. نداشتن حرص و طمع و ریاست طلبی

ویژگی کارگزاران گاهی ایجابی است و گاهی سلبی؛ برای نمونه، حرص و طمع داشتن به ریاست، از صفات سلبی است که زمینه های اختلال و فساد در حکومت را ایجاد می کند. اهمیت تقوا و اهلیت دینی، داشتن تخصص و مهارت و جلوگیری از ایجاد تعارض منافع، سبب شد تا پیامبر ﷺ به ویژگی های افراد توجه خاص داشته باشد و از واسپاری مسئولیت به کسانی که در کسب قدرت طمع دارند، خودداری کند. چنانکه رسول خدا ﷺ خطاب به عبدالرحمان بن سُمَرَة که متقاضی منصب دولتی بود، فرمود: «طالب مقام نباش! اگر با تقاضا و تمنا آن منصب را درخواست کنی و به تو داده شود، اداره آن را به خودت وا می نهند (که زمینه فساد در آن وجود دارد)، ولی اگر بدون تقاضا به تو واگذار شود، در اداره آن یاری می شوی و توفیق خدمت پیدا می کنی» (بخاری، ۱۴۰۱ هـ.ق، ۲۴۰/۷). آن حضرت همچنین، هُوَزةُ بَنِ عَلَی حَنَفِی، پادشاه یمامه، را که در قبال یاری کردن رسول خدا ﷺ درخواست جانشینی ایشان و حتی ریاست منطقه خود را داشت، از سپردن مسئولیت به وی خودداری کرد و فرمود: «اگر از من درخواست می کرد که حتی تکه ای از زمین را به او بدهم، چنین نمی کردم» (ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۲۰۱/۱؛ بلاذری، ۱۹۸۸).

ابوموسی اشعری نقل کرده است: «من همراه دو نفر از بستگانم بر رسول خدا ﷺ وارد شدیم؛ یکی از آن دو گفت: ای رسول خدا ﷺ! سرپرستی جایی را به ما بده. دیگری نیز همین را گفت. آن حضرت فرمود: به خدا سوگند! ما هرگز به کسی که درخواست زمامداری کند یا بر کسب آن حریص باشد، سرپرستی نمی دهیم» (نسائی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ۱۳/۱؛ بخاری، ۱۴۰۱ هـ.ق، ۱۰۷/۸). از این رو، هنگامی که عباس بن عبدالمطلب از رسول خدا ﷺ درخواست واگذاری مسئولیت کلیدداری کعبه را کرد، آن حضرت امتناع کرد و فرمود: «کاری را به شما وامی گذارم که متحمل هزینه ای شوید؛ نه اینکه از آن راه پول در بیاورید» (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۸۳۳/۲). همچنین، عباس بن عبدالمطلب و رِبِیعَةُ بَنِ الْحَارِث، پسران خود را پیش پیامبر اکرم ﷺ فرستادند تا آنان را متصدی دریافت صدقات نمایند، آن حضرت نپذیرفت (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۶۹۷/۲ - ۶۹۶).

رسول خدا ﷺ گاهی برای ریاست اقوام نیز، اظهار نظر کرده و افرادی را پیشنهاد

می‌داد. در این پیشنهادها، سعی داشت که ریاست قبیله، به فردی واگذار شود که با مردم همراه و دارای صفات پسندیده باشد و از نفاق و صفات ناپسند به دور باشد. برای نمونه، ایشان به طایفه بنی سلمه سفارش کرد تا از نصب جَدِّ بْنِ قَیس به دلیل نفاق (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۵۹۱/۲-۵۹۰؛ ابن هشام، بی تا، ۳۱۶/۲) و بخیل بودن و تبعاتی که بخل در اداره عشیره دارد، به ریاست طایفه بپرهیزند و به جای وی، بِشْرَبْنِ بَرَاءِ بْنِ مَعْرُور را برگزینند (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۵۹۱/۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۴۳۰/۳).

۳-۵. ارزیابی، نظارت و حسابرسی

نظارت یا کنترل عبارتند از: فرآیند بازرسی یا زیر نظر قرار دادن فعالیت‌ها به منظور حصول اطمینان از اینکه آنها همان‌گونه که برنامه‌ریزی شده‌اند، انجام شوند (معین، ۱۳۹۱، ۳۰۸۵/۳، ۴۷۴۷/۴-۴۷۴۶)؛ فرآیندی که باید آنها را با هست‌ها، مقایسه می‌کند و تصویر واضحی از اختلاف یا تشابه را در اختیار مدیران و مسئولان مربوطه قرار می‌دهد. مکانیزم کنترل در سازمان‌ها و نهادها، تضمین‌کننده صحت، دقت عملیات و اصلاح انحرافات خواهد بود. از دیگر فواید کنترل و نظارت، اِشراف بر اثربخشی سایر وظایف مدیریت، پیش‌بینی عکس‌العمل مناسب در برابر تغییرات، اطمینان از روند صحیح پیشرفت کارها و تشویق به امانت‌داری با انجام کنترل‌های مستمر است. در نظارت صحیح و اصولی، افزون بر یافتن نقاط قوت برنامه‌ها و توانایی‌های افراد، باید در پی یافتن نقاط ضعف برنامه‌ها و کاستی‌های کارکنان سازمان نیز بود (رضائیان، ۱۳۷۹، ۴۹۶). رسول خدا ﷺ همواره بر کار کارگزاران حسابرسی و نظارت می‌کرد تا ضمن کنترل رفتارها، جنبه اطمینان بخشی حاکمیت اسلامی خدشه دار نشود. برای نمونه، ایشان مردی از قبیله بنی اسد به نام ابن لُتَیْبَه را مسئول جمع‌آوری زکات قبیله بنی سُلَیم کرد. وقتی او- با اموال جمع‌آوری شده- بازگشت، رسول خدا ﷺ از او حسابرسی کرد: «- که چرا- از شتران زکات و شیر آنها برای نیازمندان و در راه‌ماندگان، استفاده نکرده است» (بخاری، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۳۷/۲). همچنین، یکی از کارگزاران ایشان، هنگامی که دخترش از میان اموال زکات، بزغاله‌ای را برای خودش برداشت، مورد مؤاخذه قرار گرفت و آن را به بیت‌المال برگرداند (متقی هندی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۵۶۸/۶).

از دیگر اقدامات پیامبر اکرم ﷺ در نصب کارگزاران، ارزیابی یا نظارت بر عملکرد والیان از





طریق زیردستان بود. ایشان، اگر گروهی را به کار وامی داشت، بعد از اتمام کار، رضایتمندی کارمندان یا سپاهیان از فرمانده یا مسئولان را جویا می شد تا ضعف ها را کنترل کند و به ایشان تذکر دهد یا در کارهای بعدی، از آسیب های احتمالی جلوگیری نماید. برای نمونه، لشکری را به جایی فرستاد و امیرمؤمنان، علی (علیه السلام)، را فرمانده آنان قرار داد. وقتی سپاه برگشت، پیامبر (صلی الله علیه و آله) از آنان نحوه فرماندهی امام علی (علیه السلام) را پرسید. آنان گفتند: «وی همه خوبی ها را به جا آورد؛ غیر از آنکه در هر نمازی با ما سوره توحید را خواند». رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «یا علی! چرا چنین کردی؟» ایشان پاسخ داد: «زیرا سوره توحید را دوست دارم». پیامبر (صلی الله علیه و آله) خطاب به امام علی (علیه السلام) فرمود: «تو این سوره را دوست نداشتی، تا آنکه خداوند تو را دوست داشت» (صدوق، ۱۳۹۸).

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت به فعالیت ها و اقدامات کارگزاران به ویژه مأموران نظامی یا متصدیان دریافت وجوهات، بسیار حساس بود و از طریق مأموران اطلاعاتی، آنان را کنترل، بازرسی و حتی مخارج و مصارف آنان را حسابرسی می کرد. (ابن تیمیه، بی تا) در روایتی از امام رضا (علیه السلام) آمده است که آن حضرت همواره سپاهی را تجهیز و فرماندهی را بر آن می گمارد، همراه وی فردی امین را نیز می فرستاد تا اخبار اقدامات فرمانده را به وی گزارش دهد. (حمیری، ۱۴۱۳ هـ.ق) چنانکه بُریدَةُ بْنُ حُصَيْبٍ اسْلَمِی روایت می کند: «رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سپاهی را برای مأموریتی فرستاد و همراه آن سپاه، مردی را روانه کرد تا اخبار (جنگ و افراد سپاه) را برای ایشان بنویسد» (ابن بدران، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۸۲/۶). عَدِی بن عُمَیْرَه نیز گفته است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «هر کس را بر کار گردآوری غنیمت ها بگمارم، اگر نخ و سوزنی را از ما پوشیده بدارد، همان نخ و سوزن در روز رستاخیز برای او غل و زنجیر خواهد بود» (ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۳۳۱/۷؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۰۶۰/۳).

۴. دستاوردهای تمدنی

توسعه کشاورزی با تولید محصولات جدیدی مانند گندم در مدینه، جمع آوری مالیات، صدقات یا وجوهات شرعی مانند خمس و زکات، تشکیل سپاه و برقراری امنیت، قانون گذاری و تأسیس نهاد قضاوت، تأسیس نهاد تعلیم و تربیت، مدیریت مساجد، تأسیس بازار و مدیریت آن، تأسیس نهاد بیت المال (ابن حنبل، بی تا، ۲۰۰/۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۴۵۵/۱)، تأسیس نهاد حربه برای کنترل و ارزیابی (زید، بی تا، ۲۷۵؛ واقدی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۹۵۹/۳؛ بخاری، ۱۴۰۱ هـ.ق، ۴۰/۳)، تأسیس

نهاد نقابت، ساخت حمام، در نظر گرفتن ساختمان زندان و مهمان سرا (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۵۱۲/۲؛ ابن هشام، بی تا، ۵۷۹/۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۲۲۸/۱)، در نظر گرفتن محل نگهداری اسب‌های لشکریان، مدیریت منابع معدنی و مانند این موارد، مورد توجه نقش تمدنی رسول خدا ﷺ بود و برای این امور، کارگزاری را در نظر گرفت و از طریق آنان، پیشرفت تمدنی جامعه اسلامی تضمین شد.

۵. نتیجه‌گیری

عبور از جامعه بحران‌زده جاهلی، نیازمند رهبری مقدر و مطلع از نیازهای بشر است. به عبارت دیگر، مدیریت این جامعه باید به دست کسانی باشد که بتوانند ضمن شناخت وضعیت جامعه، آن را مدیریت و به مقصود سعادت‌مندی در دنیا و آخرت برسانند. در چنین جامعه‌ای، رسول خدا ﷺ از طریق وحی الهی، برنامه هدایت و مدیریت این جامعه را بر عهده گرفت و با تشکیل حکومت اسلامی به نیازهای آن از ابعاد مختلف توجه نمود. براین اساس، شناسایی محورهایی در حکومت که نیازمند کارگزاری بود، با هدف اجرای احکام و قوانین اسلامی، مورد توجه پیامبر اکرم ﷺ قرار گرفت. ایشان ضمن توجه به منصب‌های مورد نیاز در جزیره العرب، وظایفی را نیز برای آن مناصب تعریف کرد. این وظایف مبتنی بر نیازهای دینی و دنیوی بود و برای تعیین این امر مهم، منطقی برای نصب افراد به امورات مختلف در نظر داشت؛ منطقی که باعث شد تنش‌ها کاهش یابد تا کارگزاران و به راحتی به اجرای احکام و قوانین بپردازند.

توجه به نیازها و مزد کارگزاران، ارزیابی عملکرد یا بازرسی از آنان نیز ضمانتی برای تحقق بیشتر اهداف حکومت اسلامی بود. رسول خدا ﷺ با این هدف‌گذاری، ضمن کاستن زمینه‌های فساد، زمینه بهره‌وری از نیروی انسانی و بهبود وضعیت جامعه را در نظر داشت. یکی دیگر از راه‌های رسیدن به کاهش فساد در انجام امور، در نظر گرفتن شاخصه‌ها یا ویژگی‌های کارگزاران در موقعیت‌های مختلف شغلی بود. شاخصه‌هایی که برگرفته از اعتقاد توحیدی بود و برای دفاع از آن، منطقی الهی داشت و براساس آن هر مسئولیتی را به هر کسی واگذار نمی‌کرد. از دیگر پیامدهای این منطق، کشف الگویی برای برگزیدن مدیران در



جامعه اسلامی بود؛ چیزی که جامعه اسلامی در طول تاریخ به آن نیازمند بوده و هست.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۸). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: چاپ رواق.
۲. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ هـ.ق). المصنف فی الأحادیث والآثار. بیروت: دارالفکر.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۹ هـ.ق). أسد الغابة فی معرفة الصحابة. بیروت: دارالفکر.
۴. ابن ادریس شافعی، محمد (۱۴۱۳ هـ.ق). الام. بیروت: دارالفکر.
۵. ابن ادریس شافعی، محمد (بی تا). مسند. بیروت: دارالکتب العلمیه، ط الاولی.
۶. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین.
۷. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا علیه السلام. تهران: جهان.
۸. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۴۰۰ هـ.ق). الامالی. تهران: نشر کتابچی.
۱۰. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۴۰۴ هـ.ق). من لایحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین.
۱۱. ابن بدران، عبدالقادر (۱۴۰۷ هـ.ق). تهذیب تاریخ دمشق الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. ابن تیمیة حرانی، احمد بن عبدالحلیم (بی تا). الحسبه. بی جا، بی تا.
۱۳. ابن حجاج نیشابوری، مسلم (بی تا). الجامع الصحیح. بیروت: دارالفکر.
۱۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ هـ.ق). الإصابة فی تمييز الصحابة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی تا). الدراری فی تخریج أحادیث الهدایة. بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. ابن حنبل، احمد (بی تا). مسند. بیروت: دارصادر.
۱۷. ابن سعد، محمد (۱۴۱۸ هـ.ق). الطبقات الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. ابن سلام هروی، قاسم (۱۴۰۸ هـ.ق). الاموال. بیروت: دارالفکر.
۱۹. ابن سلامه قضاعی، محمد (۱۴۰۵ هـ.ق). مسند الشهاب. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۰. ابن سیدالناس، محمد (۱۴۱۴ هـ.ق). عیون الأثر فی فنون المغازی والشمال و السیر. بیروت: دارالقلم.
۲۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ هـ.ق). تحف العقول عن آل الرسول علیه السلام. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب علیه السلام. قم: علامه.
۲۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۲۰ هـ.ق). طرف من الأنباء والمناقب. مشهد: تاسوعا.
۲۴. ابن طباطبا (ابن طقطقی)، محمد بن علی (۱۴۱۸ هـ.ق). الفخری فی الادب السلطانیة والدول الاسلامیه. بیروت: دارالقلم العربی.
۲۵. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ هـ.ق). الاستیعاب فی معرفة الأصحاب. بیروت: دارالجلیل.
۲۶. ابن قیس هلالی، سلیم (۱۴۰۵ هـ.ق). کتاب سلیم. قم: الهادی.
۲۷. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (بی تا). السنن الکبری. بیروت: دارالفکر.
۲۸. ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۷۹). تجارب الأمم. تهران: سروش.
۲۹. ابن هشام، محمد بن عبدالملک (بی تا). السیره النبویه علیه السلام. بیروت: دارالمعرفة.
۳۰. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۰ هـ.ق). السنن. بیروت: دارالفکر.
۳۱. باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۱۴ هـ.ق). تمهید الاوائل وتلخیص الدلائل. بیروت: مؤسسة الكتب الفقاهیه.
۳۲. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۹ هـ.ق). الجامع الصحیح. بیروت: دارالفکر.
۳۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ هـ.ق). انساب الأشراف. بیروت: دارالفکر.
۳۵. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۸۸). فتوح البلدان. بیروت: مكتبة الهلال.
۳۶. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۵ هـ.ق). دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۷. بیهقی، احمد بن حسین (بی تا). السنن الکبری. بیروت: دارالفکر.
۳۸. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ هـ.ق). السنن. بیروت: دارالفکر.
۳۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالمعرفة.
۴۰. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۹۹ هـ.ق). معجم البلدان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۱. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ ه.ق). *قرب الاسناد*. قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۴۲. رضائیان، علی (۱۳۷۹). *مبانی سازمان و مدیریت*. تهران: سمت.
۴۳. رضائیان، علی (۱۳۷۶). *اصول مدیریت*. تهران: سمت.
۴۴. زیدبن علی (بی تا). *مسند*. بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاة.
۴۵. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۲۲ ه.ق). *المجازات النبویه*. قم: دارالحدیث.
۴۶. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۱ ه.ق). *الجامع الصغير*. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر والتوزیع.
۴۷. سیوطی، جلال الدین (بی تا). *تاریخ الخلفاء*. بیروت: مطابع معتوق اخوان.
۴۸. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (بی تا). *المصنف*. بی جا: منشورات المجلس العلمی.
۴۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۵۰. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ ه.ق). *تاریخ الامم والملوک*. بیروت: دار التراث العربی.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ه.ق). *الامالی*. قم: دارالتقافه.
۵۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ ه.ق). *الخلاف*. قم: جامعه مدرسین.
۵۳. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۲۱ ه.ق). *التعجب من أغلاط العامة فی مسألة الإمامة*. قم: دارالغدیر.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۴ ه.ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۵۵. کمالی، علیرضا، و معارف، مجید (۱۳۹۵). *بررسی معیارهای گزینش مدیران از دیدگاه امام علی علیه السلام*. *پژوهش های نهج البلاغه*، ۱۵ (۳)، ۷۳ - ۹۸.
۵۶. متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۹ ه.ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۷. معین، محمد (۱۳۹۱). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.
۵۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ه.ق). *ب. الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.
۵۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ه.ق). *الف. الاختصاص*. قم: کنگره شیخ مفید.
۶۰. مهدوی راد، محمد علی (۱۳۹۱). *علوم حدیث: ملاک ارزیابی کارگزاران در نهج البلاغه*. *نشریه علوم حدیث*، ۱۷ (۶۳)، ۸۶ - ۱۰۸.
۶۱. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۵). *جواهر الکلام*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۶۲. نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۱۱ ه.ق). *السنن الکبری*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۳. نیک پور، امین (۱۳۹۹). *مدیریت در دانشگاه اسلامی: تبیین کارکردهای مدیریت منابع انسانی در سیره مدیریتی نبوی صلی الله علیه و آله*. *نشریه مدیریت در دانشگاه اسلامی*، ۲ (۹)، ۳۹۳ - ۴۱۴.
۶۴. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ ه.ق). *المغاری*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۶۵. یعقوبی، احمد بن ابی واضح (بی تا). *التاریخ*. بیروت: دارصادر.



نقش پیامبر خدا (ص) در تحقق همگرایی اجتماعی بر پایه اخلاق

رمضان محمدی^۱، محمد باقر خزائیلی^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف کشف و وصف چگونگی نقش رسول الله (ص) در همگرایی اجتماعی و رفع گسست‌های قومی و قبیله‌ای بر مبنای اخلاق که یکی از اصلی‌ترین اهداف و آرمان‌های اسلامی است، انجام شد. در این پژوهش با بهره‌گیری از روش مطالعات اسنادی-تحلیلی و با تکیه بر منابع سیره و تاریخ، نقش رسول الله (ص) در این زمینه بررسی شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که پیامبر اکرم (ص) برای ایجاد همگرایی بین مردم، در تقابل کامل با نظام قبیله‌ای قرار نگرفت، بلکه آن را مدیریت کرد و برای زدودن واگرایی‌ها و تبدیل آن به همگرایی، از عواملی همچون مدارا، محبت، محوریت اخلاق در اندیشه و عمل، مشارکت دادن آنان در فعالیت‌های اجتماعی، ایجاد مسئولیت و روحیه سازندگی در مردم، انعقاد پیمان‌نامه عمومی، میثاق اخوت، ایجاد اُلفت میان مهاجر و انصار، عصیّت‌زدایی قبیله‌ای، مشورت کردن و تشکیل شورا، ایجاد رفاه برای زنان و ارتقای جایگاه زن، بهره‌گرفت. حاصل این رویکرد برقراری عدالت اجتماعی و تحقق همبستگی پایدار در جامعه اسلامی بود.

کلید واژه‌ها: سیره اخلاقی پیامبر اکرم (ص)، هجرت پیامبر (ص)، اخلاق نبوی، همگرایی اجتماعی.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵

۱. دانشیار تاریخ، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۱۶۳۷-۵۷۸۵

Email: RMohammadi@rihu.ac.ir

۲. دکترای تاریخ، همکار پژوهشی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۱۷۳۷-۷۸۸۵

Email: m.khazaili@yahoo.com

۱. مقدمه

از مهمترین ویژگی های پیامبر اکرم ﷺ سیره اخلاقی و از بهترین دستاوردهای رسالت ایشان ایجاد همگرایی بر پایه اخلاق بود. اهمیت جایگاه اخلاق نبوی تا جایی است که خداوند متعال او را به والایی اخلاق ستوده است: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) و آن حضرت نیز هدف بعثت خویش را برپایی و به کمال رساندن فضیلت ها و کمالات اخلاقی خواند (طبرسی، ۱۴۰۸ ه.ق). رسول خدا ﷺ در جامعه عرب قبل از اسلام، که نظام قومی - قبیله ای حاکم بود و به دلیل عدم وجود الزامات قانونی که بتواند از جامعه پراکنده و متشتت آن زمان، جامعه ای هم فکر، متحد و منسجم تشکیل دهد، با شیوه های اخلاقی توانست احساس مسئولیت متقابل ایجاد نماید و همبستگی اجتماعی را رونق دهد و در نتیجه، جامعه ای متحد، همگرا، و مسئولیت پذیر ایجاد کند.

ایجاد همگرایی و همبستگی اجتماعی رسالت مهم انبیای الهی و همواره مورد تأکید و تأیید ادیان الهی بوده و در ایجاد ساختار تمدن های دینی نقش مهمی ایفا کرده است. در همگرایی جامعه اسلامی عناصر متعددی موثر بوده است، اما هدف اصلی پژوهش حاضر بازشناسی و تبیین اخلاق نبوی در ایجاد همگرایی بین مسلمانان و بررسی اقدامات اخلاقی ایشان است. با توجه به اخبار و شواهد تاریخی که از عصر قبل از نبوت پیامبر اسلام ﷺ در دست است، از مهمترین عوامل واگرایی اجتماعی جامعه آن زمان حجاز، صحرانشینی و کوچ گردی بوده است که ویژگی اصلی زندگی مردمان قبل از اسلام را تشکیل می داد. همچنین تعصبات قبیله ای و گرایش های مبتنی بر اصل و نسب (گذشته گرایی)، محافظه کاری سنتی درباره نیاکان و استفاده از خشونت برای حل مسائل را می توان از مهمترین عوامل واگرایی جامعه عصر جاهلی دانست. براین اساس، عدم التزامات قانونی، اسطوره گرایی و خرافات موجب واگرایی اجتماعی عصر جاهلی شده بود.

درباره اخلاق نبوی، کتاب ها و مقالات زیادی نوشته شده است، اما درباره موضوع و مسئله پژوهش حاضر که تأثیر اخلاق نبوی در همگرایی اجتماعی است، آثار کمی به رشته تحریر درآمده است. بخشی از نوشته های پیشین در معرفی مبانی اخلاق اسلامی با تکیه بر اخلاق نبوی است که خارج از موضوع پژوهش حاضر است و بخشی نیز در مورد تأثیر اخلاق



نبوی بر افراد و رشد اخلاقی آنان است که آن نیز موضوع نوشتار حاضر را پوشش نمی‌دهد. از جمله این می‌توان کتاب مناسبات مهاجرین و انصار در عصر نبوی ﷺ؛ همدلی‌ها و رقابت‌ها (حسین حسینیان مقدم، ۱۳۸۸) را نام بد. همچنین سه مقاله با عناوین «وحدت و انسجام در سیره تربیتی پیامبر ﷺ» (حسین خزایی، ۱۳۸۶)، «فلسفه همگرایی اجتماعی در عصر نبوی» (شهرام رهنما و مسعود بهرامیان، ۱۴۰۰) و مقاله «تأثیر اخلاق مداری پیامبر اکرم ﷺ بر تحقق همبستگی اجتماعی» (حاجی‌زاده، ۱۴۰۲) را نام برد. کتاب مناسبات مهاجرین و انصار در عصر نبوی ﷺ؛ «همدلی‌ها و رقابت‌ها»، بر موضوع همدلی‌ها و رقابت‌های میان مهاجرین و انصار در عصر نبوی متمرکز است و در صدد نشان دادن قبیله‌گرایی در میان مسلمانان و آثار سوء آن است. این اثر اگرچه منبعی مناسب برای درک روابط میان مهاجرین و انصار و تأثیر آن بر همگرایی است، گستره آن محدودتر از پژوهش حاضر است و مبانی نظری و اخلاقی جامع همگرایی اجتماعی در سیره پیامبر ﷺ را کمتر بررسی کرده است.

مرتبط‌ترین مقاله با موضوع پژوهش حاضر، مقاله «تأثیر اخلاق مداری پیامبر اکرم ﷺ بر تحقق همبستگی اجتماعی» است. بخش عمده این مقاله به کلیاتی مانند سفارش‌های پیامبر ﷺ به رعایت امور اخلاقی، اخلاق پیامبر در قرآن و نمونه‌هایی از رفتارهای اخلاقی رسول خدا ﷺ در مواجهه با مردم پرداخته است و این موضوع که آیا اخلاق نبوی در همگرایی مسلمانان تأثیر داشته است یا خیر، به خوبی بررسی نشده است. مقاله‌های تدوین‌شده در این حوزه، کلی‌تر هستند و بیشتر ویژگی‌های اخلاقی آن حضرت را برمی‌شمارند، ولی مقاله حاضر ابزارها و سازوکارهای همگرایی، مانند مشارکت اجتماعی، پیمان‌نامه‌ها، عصبیت‌زدایی و ارتقای جایگاه زن را مورد توجه قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، مقاله «تأثیر اخلاق مداری پیامبر ﷺ» بیشتر بر رفتار فردی و اخلاقی پیامبر ﷺ با دیگران تمرکز دارد، در حالی که مقاله حاضر بیشتر بر نقش سیره اخلاقی پیامبر ﷺ در ایجاد همگرایی اجتماعی تأکید می‌کند و آن را در سطح ساختار اجتماعی و سیاسی توضیح می‌دهد. علاوه بر این، پژوهش حاضر، با وجود بهره‌گیری از داده‌های پژوهش‌های پیشین، دارای رویکردی جامع‌تر و کلان‌تر است و به دنبال کشف و وصف «چگونگی کامیابی رسول خدا ﷺ در همگرایی اجتماعی بر مبنای اخلاق» به عنوان یک اصل کلی است. پژوهش



حاضر با تأکید بر «اخلاق نبوی» به عنوان مبنای اصلی همگرایی، به بررسی بعدی مهم و کمتر کاوش شده در سیره پیامبر ﷺ می‌پردازد. وجه تمایز این پژوهش با مطالعات پیشین، در تلقی از اخلاق نبوی به مثابه صرفاً یکی از عوامل مؤثر بر همگرایی نیست، بلکه اخلاق را «پایه» و «زیربنای» شکل‌گیری همگرایی اجتماعی در سیره پیامبر ﷺ می‌داند و براین اساس، سازوکارهای تحقق این همگرایی را تبیین می‌کند. از این منظر، مؤلفه‌هایی همچون «عصیت زدایی»، «ارتقای جایگاه زن» و «شورا و مشورت» تدابیری اجتماعی یا سیاسی صرف تلقی نمی‌شوند، بلکه جلوه‌هایی از سیره اخلاقی پیامبر ﷺ هستند که در فرایند ایجاد و تقویت همگرایی اجتماعی نقش داشته‌اند.

۲. چارچوب نظری پژوهش

اخلاق، هدف غائی بعثت رسول خدا ﷺ است. بنابراین، تأثیر اخلاق در همگرایی اجتماعی ریشه در مفاهیم اسلامی دارد و بر این فرضیه استوار است که اخلاق رسول خدا ﷺ دارای یک نظام علّی و معلولی و کارآمد برای تبدیل ساختارهای واگرا به ساختارهای همگرا در تمامی جوامع، به‌ویژه جوامع اسلامی است و ابزار و سازوکار اجرایی آن نیز عصیت زدایی قبیله‌ای، مدارا و محبت با مردم، تعریف هویت دینی و جایگزینی آن با هویت قبیله‌ای و نهادینه‌سازی همدلی مبتنی بر ایمانی فراتر از عصیت قبیله‌ای، است. رسول خدا ﷺ، ضمن عصیت زدایی از فرهنگ جامعه اسلامی، از ظرفیت‌ها و ساختار قبائل و عصیت‌های مثبت آنان نیز برای ایجاد همگرایی بهره برد. ابن خلدون با طرح نظریه «عصیت»، انسجام و همگرایی اجتماعی را یکی از عوامل اصلی در ایجاد تمدن می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ۲۴۳). عصیت از ریشه سه حرفی «عُصَب» به معنای پی‌هایی است که مفاصل را به هم ارتباط می‌دهد و «نَعَصَبَ» هم فعلی از همین ریشه است که به معنای حمایت شدن می‌آید. این اصطلاح از «عُصَبه» به معنای پیوند خویشاوندان شخص از ناحیه پدر، مشتق شده و مقصود از آن، دفاع شدید و بی‌قید و شرط شخص از حریم قبیله و دولت خویش است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۶۰۲/۱). رسول خدا ﷺ این نوع از عصیت را نفی کرد و درصدد از بین بردن آن برآمد. ابن خلدون اصطلاح «عُصَبه» را با توجه به آیه‌ای از سوره یوسف اتخاذ کرده و از آن،

این مفهوم که همگرایی و انسجام سبب قدرت قوم است، به دست می آید: «برادران یوسف وقتی که از نگرانی و تردید پدر خود، حضرت یعقوب، در مورد همراه بردن یوسف آگاه شدند که اظهار می داشت: ممکن است گرگ او را بخورد، به او این اطمینان را دادند: اگر گرگ او را بخورد درحالی که ما (عُصبه) و گروه منسجمی هستیم، آنگاه ما زیان کار خواهیم بود» (یوسف: ۱۴). ابن خلدون، عصبیت را فقط منحصر در نسب افراد نمی داند، بلکه آن را یک نیروی اجتماعی و یک حس عمیق همبستگی می داند که دین و مذهب مشترک، محیط و شرایط سخت جغرافیایی و حتی پیمان ها نیز می توانند از مقومات تشکیل دهنده عصبیت باشند (ابن خلدون، ۱۳۸۸/۲۴۲).

از میان اندیشمندان غربی، «نظریه همبستگی» امیل دورکیم شباهت زیادی به نظریه «عصبیت» ابن خلدون دارد؛ نظریه همبستگی دورکیم در تقسیم کار اجتماعی و مناسبات افراد با اجتماع، دو شکل همبستگی را از یکدیگر تفکیک می کند و آنها را به همبستگی موسوم به خودبه خودی یا (مکانیکی) و مدرن یا صنعتی (ارگانیکی) تقسیم کرده است. (آرون، ۱۳۸۶؛ ورسلی، ۱۳۷۸) همبستگی مکانیکی، مختص جوامع سنتی و بدوی است. زمانی که این نوع از همبستگی بر جامعه چیره شود، هویت اشخاص در آن محو می شود و افراد جامعه چندان تفاوتی با یکدیگر ندارند و اعضای این جامعه عواطف و احساسات یکسانی دارند؛ زیرا به ارزش هایی پایبند هستند که مفهوم مشترکی از تقدس دارند. چنین جامعه ای از آن رو منسجم است که افراد آن هنوز تمایز اجتماعی نیافته اند. در این جوامع، پیرسالاری و سنت، بر سلوک اجتماعی افراد حاکم است (رهنما و بهرامیان، ۱۴۰۰). همگرایی و توانایی این گروه ها زمانی تحقق می یابد که افراد بتوانند با موفقیت در گروه ها جای گیرند و با مجموعه ای از ارزش ها، آداب و رسوم مشترک هدایت و همراه شوند. آرون (۱۳۸۶)، مجموعه این باورها و احساسات مشترک، ارزش ها و آداب و رسوم را «وجدان جمعی» می نامد و براین اساس، این مشترکات موجب شکل گیری همبستگی مکانیکی می شوند. البته، نظریه دورکیم از این نظر که بر نقش باورها، ارزش ها و احساسات مشترک در ایجاد انسجام اجتماعی تأکید دارد، شباهت زیادی به عصبیت جاهلی دارد؛ با این حال، این نظریه، نظام ارتباطی، حمایتی و مدیریتی موجود در جامعه را نیز در فرایند شکل گیری همگرایی به خوبی نشان می دهد.

صورت متضاد همبستگی مکانیکی، همبستگی ارگانیکی است که در آن، اجماع





اجتماعی، یعنی وحدت و انسجام یافتگی اجتماع، نتیجه تمایز اجتماعی افراد از یکدیگر است یا از طریق این تمایز بیان می‌شود. افراد در این اجتماع همانند یکدیگر نیستند، بلکه متفاوت‌اند و لزوم استقرار اجتماع اجتماعی تا حدی نتیجه وجود همین تمایزهاست. (آرون، ۱۳۸۶) بنابراین، چنان‌که از نظریات دورکیم نیز استفاده می‌شود، همبستگی ارگانیکی مختص جوامع صنعتی و مدرن است. در این جوامع، اصناف در فرایند صنعتی شدن باید ویژگی محلی و منطقه‌ای را به نفع ویژگی ملی از دست دهند که در این صورت، جامعه از حالت مجمع‌الجزایری خارج شده و یکپارچه می‌شود. از نظر دورکیم، عامل انسجام و همبستگی جوامع مدرن، «تقسیم کار اجتماعی» است. اهتمام بیش از حد دورکیم به جامعه، یا به بیان دیگر، برتری اصالت جامعه بر فرد و تک‌علتی دیدن وقایع و حوادث اجتماعی، از نقاط ضعف نظریه اوست (رهنما و بهرامیان، ۱۴۰۰).

۲-۱. هجرت، آغاز همگرایی اجتماعی

هرچند پیش از بعثت، همگرایی قبائل بیشتر حول محور منافع خود و براساس پیمان‌هایی میان قبائل بود، با بعثت رسول خدا ﷺ، همان‌اندک کسانی که در مکه ایمان آوردند، حول محور پیامبر اکرم ﷺ و ولایت الهی او، پیوندی عمیق و فراتر از قبیله پیدا کردند که این، نخستین همگرایی اجتماعی در مکه میان مسلمانان بود. پس از هجرت رسول خدا ﷺ به مدینه و بیعت اخلاقی رسول خدا ﷺ با تعدادی از افراد قبایل اوس و خزرج، همگرایی فراگیری میان یثربیان ایجاد شد. جامعه مدینه در سایه آن پیمان پذیرفتند از پیامبر اکرم ﷺ اطاعت کنند و از نظر اجتماعی نیز اصلاحاتی انجام دهند که با آن اصلاحات، همگرایی در میان آنان فراگیر شد و عمومیت پیدا کرد (ابن سعد، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۲۲۰/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۸۰/۱). براساس این پیمان، منزل اسعدبن زراره پایگاهی برای ایجاد اتحاد و همدلی میان اهل یثرب، به‌ویژه قبایل اوس و خزرج شد و این موضوع زمینه‌ای برای همگرایی میان قبائل عرب گردید؛ به‌طوری‌که طولی نکشید زمینه هجرت سایر مسلمانان نیز به مدینه فراهم شد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۲۹۵/۲).

هجرت پیامبر اکرم ﷺ به مدینه، زمینه‌ساز حرکتی بسیار مهم و راهبردی در تاریخ دعوت نبوی بود که به تأسیس نخستین شهر نبوی، سرآغاز تاریخ اسلام و نیز تغییر اساسی

در شیوه دعوت اسلامی برای تحقق همگرایی مسلمانان منجر شد. به اتفاق سیره‌نویسان، شهر یثرب در آستانه ورود رسول خدا ﷺ، به طور کامل آماده استقبال از پیامبر ﷺ بود؛ به طوری که هیچ خانه‌ای از خانه‌های انصار نماند، مگر آنکه در آن از پیامبر ﷺ سخن می‌رفت (ابن هشام، ۱۹۸۵/۴۸۴)، تا اینکه در دهکده قبا، در دو فرسخی مدینه، مورد استقبال اهالی مدینه قرار گرفت (بلاذری، ۱۹۸۸/۱۹-۱۷) و این امر، سرآغازی برای همگرایی نه‌تنها مسلمانان، بلکه تمامی کسانی بود که در آن شهر می‌زیستند.

پیامبر اکرم ﷺ با استقرار در مدینه و بنای مسجد خویش (طبری، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲/۳۹۶)، زمینه مناسبی برای بنای عملی همگرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز و مؤمنانه با دیگران ایجاد کرد. مسجد در دوران رسول خدا ﷺ، علاوه بر اینکه محل دارالحکومه بود، مهمترین تصمیمات در آن گرفته می‌شد و امور جامعه مدینه در آنجا سامان می‌یافت، به مثابه یک نهاد اجتماعی، محلی برای همگرایی مؤمنانه و وحدت و یکپارچگی بین مسلمانان بود و همچنین مرکزی برای آموزش، پرورش و پرستش بود و بنا نهادن آن، مهم‌ترین و نخستین اقدام عملی برای ییوند دین و دانش به شمار می‌رفت. (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱/۲۰۹). بنابراین، نقش عمل کردی مسجد به مثابه یک کانون و آنچه در مدینه به صورت عملی رخ داد، با مفاهیم بنیادی جامعه‌شناسی نیز همسو است؛ چنانکه دورکیم نیز، برخلاف اینکه صبغه معنوی همگرایی مؤمنانه را نمی‌تواند متوجه شود، معتقد است که در مراسم تشریفات جمعی، حس همبستگی گروهی تأیید و تقویت می‌شود (گیدنز، ۱۳۸۱). موضوعی که نشان‌دهنده هوشمندی سیره نبوی در نهادینه‌سازی همگرایی از طریق آیین‌های جمعی است.

اندیشه همگرایی در بین مسلمانان به مثابه مقوله‌ای اجتماعی و تمدن‌ساز، سبب شد پیامبر ﷺ در کنار مسجد، مکانی را برای اسکان افراد فاقد مسکن و بی‌بضاعت در نظر بگیرد و هر مهاجری که وارد مدینه می‌شد، در آن مکان (که «صَفّه» نامیده می‌شد و در کنار مسجد بود)، منزل بگیرد (ذهبی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱/۴۰۰) و مورد عنایت پیامبر ﷺ و سایر مسلمانان قرار گیرد (ابن سعد، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۱/۱۹۶) و کم‌کم سامان یابد (جوامع الجامع، ۱۳۵۹/۴۹۱). آنچه مسلمانان را وادار به کمک به هم‌نوعان خود می‌کرد، فقط التزامات اخلاقی بود و گرنه، قانون یا الزام دیگری برای این کمک‌ها و همدلی‌ها وجود نداشت. در واقع، باید گفت آنچه در جزیره العرب





پایه‌گذار یک تمدن اسلامی شد، التزامات اخلاقی بود که پایه و اصل آن رسول خدا ﷺ بود و به شکل بی‌نظیری ظهور پیدا کرد و تمدن باشکوه اسلامی را به نمایش گذاشت.

۲-۲. پیمان نامه عمومی مدینه یا نگرش فرا قومیتی

شاید بتوان گفت مهم‌ترین عنصر تمدن‌ساز در قرآن و روایات، همگرایی و همدلی بین انسان‌های جامعه باشد. رسول خدا ﷺ بعد از هجرت به مدینه، پیمان‌نامه‌ای را به مثابه نخستین التزام قانونی و یکی از مهم‌ترین راهبردهای خویش برای همگرایی و همبستگی اجتماعی، اجرا کرد. این پیمان، بعد از هجرت به مدینه و در نخستین روزهای ورود به آنجا، بین مسلمانان و یهودیان امضا شد (طبرسی، ۱۳۷۶/۱، ۱۵۷) که نخستین گام برای ایجاد قانون اساسی مبتنی بر قرآن و فراتر از التزامات اخلاقی بود. در نخستین بند میثاق مدینه، از مسلمانان با عنوان «امت واحده» و چنین یاد شده است: «أَتَمُّ أُمَّةٍ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ» (هود: ۱۱۸) و در بندهای دیگر آن، همه مؤمنان دارای سرنوشت یکسان و همه آنان در جنگ و صلح شریک یکدیگر، دانسته شده‌اند. محور وحدت و همگرایی در این میثاق، خداوند متعال و رسول خدا ﷺ دانسته شده‌اند که در صورت بروز هرگونه اختلاف و فتنه‌ای بین مسلمانان، و بین مسلمانان و یهود، باید به خدا و رسولش مراجعه شود (ابن هشام، ۱۹۸۵/۱، ۵۰۴-۵۰۹). این نگرش فرا قومیتی، با هدف هدایت تمام قبائل و اقوام، برای همگرایی و انسجام جامعه و تشکیل «امت واحده» شکل گرفت.

در جامعه‌ای که دولت نبوی بر آن حاکمیت دارد، گروه‌های غیرمسلمان نیز قادر به همگرایی، همبستگی و وحدت با امت اسلامی خواهند بود و از همزیستی مسالمت‌آمیز برخوردار خواهند شد. در میثاق و عهدنامه مدینه، تصریح شد که یهودیان با پای بندی به باورها و مناسک دینی خود، می‌توانند همانند مسلمانان بخشی از جامعه و در کنار مسلمانان، «امت واحده» را تشکیل دهند. (ابن کثیر، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳/۲۲۵) احترام به رسومات قبیله‌ای از نکات مهمی است که در این منشور به چشم می‌خورد. با توجه به اینکه تغییر ترکیب قبیله‌ای در جامعه جاهلی نمی‌توانست به زودی تحقق یابد، پیغمبر اسلام ﷺ برای نظم دادن به جامعه، از برخی رسومات قبیله‌ای استفاده کرد؛ برای مثال، قرار شد قبایل طبق رسمی که داشتند، خون‌بها را میان خود تقسیم کنند و فدیة اسیران خویش را

خود بپردازند (همان‌گونه که در جنگ‌ها نیز مهاجران و قبایل اوس و خزرج، هرکدام لوای جداگانه‌ای حمل می‌کردند) (ابن سعد، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۶۴/۲؛ واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱/۱۵۶).

گنجانده شدن مفهوم اساسی «امت واحده» در این منشور و تأکید بر این مفهوم که پایه حکومت اسلامی را تشکیل می‌داد و همچنین وجود پیوند بین اعضای آن، هویتی مستقل به مسلمانان مدینه داد و این، نقش مهمی در نزدیکی مسلمانان به یکدیگر داشت. پیامبر ﷺ در این قانون، خواهان متحد شدن مسلمانان علیه کسی شد که ستم کند یا خواهان ستم، گناه یا فساد بین مسلمانان باشد، گرچه این ستمکار فرزند یا یکی از ایشان باشد و بدین‌گونه، مصلحت جامعه و مسلمانان را بالاتر از پیوندهای نسبی معرفی کرد. ایشان مسلمانان را ولی یکدیگر می‌خواند که در صورت قتل مؤمن بی‌گناهی یا بدهکاری مؤمنی، مؤمنان دیگر مسئول اند. احترام به حقوق اهل کتاب و برخورداری آنها از مساوات و یاری مسلمانان در صورتی که پیرو مسلمانان باشند، از دیگر نکات درخور توجه این قانون‌نامه است. پیامبر گرامی اسلام ﷺ، همچنین حاکمیت میان مسلمانان را به خدا و رسولش واگذار کرد که مرجعی واحد و پذیرفتنی برای همه مسلمانان بود و می‌توان گفت این موضوع عاملی مهم در اتحاد مسلمین و فروکش کردن بسیاری از نزاع‌ها و اختلافات شد. نظام نامه مدینه داری سه بخش کلی بود: بخش اول، مربوط به روابط مسلمانان اوس و خزرج و مسئولیت متقابل انصار و مهاجر نسبت به یکدیگر بود. این بند در همبستگی و همگرایی اوس و خزرج تأثیر فراوانی داشت. بخش دوم، به مسئولیت‌های مسلمانان و یهود اشاره داشت که آنان را از تعرض به یکدیگر نهی می‌کرد و از جنگ و خون‌ریزی دور می‌داشت. بخش سوم، ضامن همبستگی مسلمانان و حافظ وحدت آنان در همه زمان‌ها بود. (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۵۰/۱؛ رک.، نصیری، ۱۳۹۸)

۲-۳. پیوند برادری با تأکید بر جایگاه اخلاق

یکی دیگر از مهم‌ترین راهبردهای اساسی پیامبر اکرم ﷺ در تحقق وحدت و همگرایی در جامعه مدینه، برقراری پیوند برادری با تأکید بر جایگاه اخلاقی آن بود. براساس این پیوند برادری، روابط اجتماعی عمیقی میان مسلمانان به وجود آمد. این پیوند گاه بین دو مهاجر و بیشتر میان مهاجر و انصار بود. آن حضرت خود نیز با حضرت علی علیه السلام «پیمان برادری»



بست. (ابن سعد، ۱۴۰۵ هـ ق، ۱/۱۸۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ هـ ق، ۳/۲۲۶-۲۲۷) «عقد اخوت»، توسط رسول خدا ﷺ با جدیت پیگیری و اجرا شد و سبب عمیق تر شدن روابط بین مسلمانان گردید؛ چنانچه نقل شده است هیچ یک از مهاجران، بدون «برادر» وانهاده نشدند (بلاذری، ۱۴۱۷ هـ ق، ۱/۲۷۱). این پیمان، اختلافات قبیله ای را که در آن سرزمین موج می زد از بین برد و همه را ملزم کرد تا حقوق اجتماعی یکدیگر را رعایت کنند (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۲/۱۴۷). «مواخات» در مرحله نخست، در میان نود و به قولی صد نفر از مهاجر و انصار ایجاد شد (ابن سعد، ۱۴۰۵ هـ ق، ۱/۱۸۴) و به فراخور حال افراد، اشتراک های شخصیتی و اجتماعی میان برادران پیمانی رعایت گردید. در اثر کاربردی که این پیمان در ایجاد همدلی و گسترش آن در جامعه اسلامی ایفا کرد، در طول ده سال اقامت رسول خدا ﷺ در مدینه، تداوم یافت و از آن برای رابطه برادری میان دو مهاجر، یا دو انصاری و بالاتر از آن، میان دو قبیله نیز استفاده شد. سرانجام، اخوت اسلامی براساس آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰)، به شکل قانونی فراگیر، همه مسلمانان را برادر دانست (حسینیان مقدم، ۱۳۸۸). در صفحات پایانی کتاب مناسبات مهاجرین و انصار، لیست جامعی از (برادران پیمانی) ارائه شده است.

همچنین، آیات قرآن کریم مسلمانان را از واگرایی به همگرایی، از تکتب به وحدت و از دشمنی به محبت و دوستی سفارش می کند: «و همگی به ریسمان خدا [قرآن و اسلام، و هرگونه وسیله وحدت] چنگ زنید و پراکنده نشوید! و نعمت [بزرگ] خدا را بر خود، به یاد آرید که چگونه دشمن یکدیگر بودید و او میان دل های شما الفت ایجاد کرد و به برکت نعمت او برادر شدید! و شما بر لب پرتگاه از آتش بودید، خدا شما را از آن نجات داد. این چنین، خداوند آیات خود را برای شما آشکار می کند شاید پذیرای هدایت شوید» (آل عمران: ۱۰۳). چنان چه برخی از جامعه شناسان نیز تصریح کرده اند، رسول خدا ﷺ هم در آموزش ها و تعالیم، و هم در رفتار و کردار خویش، بر وحدت دینی مردم تأکید داشت و آنان را از تفرقه و اختلاف نهی می کرد. آن حضرت در بدو ورود به مدینه، با غیرمسلمانان پیمان تفاهم امضا کرد و بر تفاهم خود با آنان پایبند ماند. نوع دعوت و مهم ترین شعار آن حضرت، دعوت به توحید و نفی معبودها بود. توحید همواره منشأ وحدت جوامع دینی بوده است و در آموزه های دینی، معبودهای غیرالهی منشأ تفرقه بوده است. قرآن کریم در آیات بسیاری به برادری و تعاون میان مسلمانان و افراد جامعه

دستور می‌دهد که به‌طور طبیعی، همگرایی و همبستگی طرفداران یک نهضت، شرط ضروری برای رستگاری و کامیابی آن به‌شمار می‌آید (ر.ک.، رودنسون، ۱۳۵۸).

۲-۴. عصبیت‌زدایی قومی و قبیله‌ای

تردیدی نیست که قوام نظام قبیله‌ای، به عصبیت بود و افراد قبیله را به یکدیگر پیوند می‌داد؛ نسب قبیله و نیای مشترک و عصبیت به قوم و قبیله خود، از عناصر شکل‌دهنده این پیوند بود. رسول خدا ﷺ نیز ضمن از بین بردن عصبیت جاهلی (ر.ک.، حجات: ۱۳)، از این عنصر تأثیرگذار بهره برد و برای ایجاد اتحاد و همگرایی قبائل، التزامات قانونی مدینه را که از آن با عنوان قانون مدینه یاد شده است، براساس ساختار قبایل (منهای عصبیت جاهلی) تنظیم نمود. چون قبیله یک واحد سیاسی بود و اعضای قبیله براساس عصبیت عربی به فرمان رئیس قبیله بودند، همراهی رئیس قبیله با پیامبر ﷺ سبب می‌شد تمام افراد قبیله به اسلام گرایش یابند و به‌گسترش سریع این آئین کمک کنند.

عصبیت‌زدایی از جامعه عرب عصر رسالت، مدینه را دستخوش تغییرات اساسی کرد؛ رسول خدا ﷺ در موارد متعدد، از جمله در غزه بنی‌المصطلق (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۳۱/۲)، در روز فتح مکه و در حجه الوداع، با اعلان اصل مساوات اسلامی، قبیله‌گرایی، نژادگرایی، قوم‌گرایی و افتخارات موهوم را که ریشه در شرایط اجتماعی جامعه جاهلی داشت و سبب واگرایی جامعه بود، مردود دانست (قرطبی، ۱۳۶۴ هـ.ق، ۳۴۲/۱۶). آن حضرت در سخنان خویش بر زدودن زنگار عصبیت اهتمام می‌ورزید و می‌فرمود: «کسی که در قلبش ذره‌ای از عصبیت باشد، خدا او را در قیامت با اعراب جاهلی محشور می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۱/۲، ۳۰۸). همچنین می‌فرمود: «کسی که تعصب ورزد یا تعصب دیگران را به نفع خود بپذیرد، قید ایمان را از گردن خود برداشته است» (کلینی، ۱۴۰۱/۲، ۳۰۷). چون انتساب به افتخارات و مباحات به آن، در میان مردم مدینه رواج داشت، پیامبر اکرم ﷺ برای ابطال فخرفروشی‌ها، افتخاراتی را که برتر از آنها نزد کسی یافت نمی‌شد، برشمرد و در هر مورد، افتخار به آن را نفی کرد؛ ایشان فرمود: «من دوست خدایم و افتخاری نیست؛ من آقای فرزندان آدم در قیامت هستم و افتخاری نیست؛ پرچم ستایش به دست من است و افتخاری نیست و...» (مقریزی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۲۳۰/۳) وقتی میان مهاجران، انصار و بنی‌هاشم بر سر میزان نزدیکی به رسول خدا ﷺ گفت‌وگو و کشمکش روی داد.





آن حضرت برای کاهش این رقابت، از هر گروه به گونه‌ای دلجویی و چنان رفتار کرد که هیچ گروهی بر دیگری فخر نفروشد (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق، ۳/۳۱۲). این اقدامات نشان می‌دهد که پیامبر اکرم ﷺ با آگاهی از اختلاف‌ها و پیامدهای آن، در صدد کنترل این اختلاف‌ها و هدایت آنها برای همگرایی اجتماعی بوده است.

۲-۵. پایان دادن به اختلافات و نهادینه شدن همگرایی اسلامی

مهاجران، اخلاق، آداب و رسوم و فرهنگ خاصی داشتند که با فرهنگ، آداب و رسوم و خلق و خوی انصار متفاوت بود. این تفاوت‌ها می‌توانست زمینه‌ساز واگرایی‌هایی در میان آنان شود که از پیامدهای منفی آن، ایجاد مانع در مسیر حرکت جامعه اسلامی به سوی همبستگی بود. از سوی دیگر، اختلافات انصار با یکدیگر نیز خود مشکل و معضلی جدی بود؛ زیرا این تقابل و تضادها ریشه در گذشته آنان داشت. در کنار این موارد، نباید نقش یهود و منافقان را نیز در تشدید اختلافات و ایجاد تنش در فضای جامعه نادیده گرفت. شواهد نشان می‌دهد که نگاه قریش به انصار، نگاهی برتری طلبانه بود؛ از این رو در نبرد بدر، در رویارویی تن به تن حاضر نشدند با انصار بجنگند و افرادی هم‌شان خود را طلب می‌کردند. (ابن هشام، ۱۹۸۵/۱، ۶۲۵) اگر این نگاه با این شدت پذیرفته نشود، در اینکه برخی از مهاجران همواره در صدد ایجاد اختلاف و جدایی میان مهاجران و انصار بوده‌اند، شکی نیست. در جریان واقعه تعیین سرنوشت بنی قریظه، هنگامی که سعد بن معاذ به درخواست رسول خدا ﷺ فراخوانده شد، ایشان به حاضران دستور داد برای احترام به جایگاه سعد برخیزند و به استقبال او بروند و او را احترام کنند. در این میان، مهاجر و انصار درباره اینکه مخاطب سخن آن حضرت چه کسانی است، اختلاف کردند؛ مهاجرین بر این باور بودند که خطاب پیامبر به انصار است و انصار، خطاب پیامبر ﷺ را متوجه تمام حاضران می‌دانستند. عمر در مواجهه با سخن رسول خدا ﷺ که سعد را سید مهاجر و انصار خواند، گفت: «خدا سید ماست» (ابن سعد، ۱۴۰۵ ه.ق، ۳/۳۲۳). با اسلام آوردن انصار، هرچند شعله اختلافات قبایل اوس و خزرج فروکش کرد، اما این اختلافات به طور کامل ریشه‌کن نشد؛ از این رو، گاه به دلایلی، این آتش زیر خاکستر دوباره زبانه می‌کشید. نمونه‌هایی از این موارد را می‌توان در ماجرای شاس بن قیس (ابن هشام، ۱۹۸۵/۱، ۶۲۵) و افک دید (واقعی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۲/۴۳۲). برخلاف

تلاش پیامبر ﷺ برای جلوگیری از واگرایی یهودیان، آنان در اختلاف افکنی تا بدان جا پیش رفتند که در مقابل حکومت اسلامی دست به سلاح بردند (بلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۳۰۹/۱).

پیامبر اکرم ﷺ سعی داشت تا از نیروهای هر دو گروه مهاجر و انصار در کنار یکدیگر بهره گیرد و یکی را بر دیگری برتری ندهد. برای مثال، پس از حفر خندق، چندین مکان برای دروازه تعیین شد و بر هر دروازه دو نگهبان گمارده شد، که یکی از انصار و دیگری از مهاجران بود. (قمی، ۱۴۱۱، ۱۷۹/۲) همچنین، نقل شده است که در نبرد احد، پیامبر ﷺ پس از سفارش به پایداری در میدان نبرد، شمشیری را بالا آورد و فرمود: «چه کسی با گرفتن این شمشیر، حق آن را ادا می کند؟». در ابتدا، تنی چند از مهاجران اعلام آمادگی کردند، ولی رسول خدا ﷺ نپذیرفت؛ آن گاه با اعلام آمادگی ابودجانه، که از انصار بود، پیامبر ﷺ وی را روانه میدان کرد (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲۵۸/۱ - ۲۵۹).

۲-۶. مدارا با اهل کتاب و منافقان

بدون شک، رشد و تعالی نظام اجتماعی در پرتو همبستگی و همگرایی اجتماعی امکان پذیر است. از این رو، پیامبر اسلام ﷺ تا حد امکان با یهودیان و منافقان رفتاری مسالمت آمیز داشت. دو گروه از یهودیان در مدینه سکونت داشتند: گروه نخست، یهودیانی بودند که از اوس و خزرج بودند و بر اثر همسایگی با یهودیان اصلی به این آیین گرویده بودند (که در پیمان عمومی مدینه نیز از آنان یاد شده است). گروه دوم، یهودیان اصلی بودند که شامل سه قبیله یهودی بنی قریظه، بنی نضیر و بنی قینقاع می شدند. رسول خدا ﷺ با این سه طایفه از یهودیان، عهد و پیمانی جداگانه بست. در پیمان نامه ای که برای این سه گروه یهودی نوشته شد، مقرر گردید: یهود و مسلمانان متعرض یکدیگر نشوند و دشمنان یکدیگر را یاری نرسانند و اگر یهود این پیمان را نقض کرده و نادیده گیرد، مسلمانان می توانند خون آنها را بریزند و زن و فرزندانشان را به اسارت ببرند و اموالشان را به غنیمت بگیرند (طبرسی، ۱۳۷۶، ۱۵/۱). برخلاف عهدشکنی های یهودیان، رسول خدا ﷺ سعی داشت از جدال و ستیز با آنان پرهیز کند تا از واگرایی جامعه جلوگیری شود و مردم مدینه بتوانند در سایه همبستگی اجتماعی، روابط و تعاملات روزمره زندگی خویش را داشته باشند.

منافقان، گروه دیگری در جامعه اسلامی مدینه بودند که در ظاهر اسلام را قبول



داشتند، اما در دل بدان مؤمن نبودند و با اسلام خصومت می‌ورزیدند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سعی داشت از برخورد مستقیم با آنان بپرهیزد؛ چراکه برخی از آنان جایگاه مهمی در قبیله خود داشتند و برخورد با آنان ممکن بود باعث تنش در میان مسلمانان شود. (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۲۳۴/۲) آیات بسیاری وجود دارد که به سستی ایمان اینان اشاره کرده است (ر.ک.، بقره، ۱۱۹ و ۲۱۳؛ نساء، ۱۶۵؛ انعام، ۴۸؛ اسراء، ۱۰۵).

۲-۷. رفع تبعیض جنسیتی و ارتقای جایگاه زن

دین اسلام، برای تحقق همبستگی و همگرایی اجتماعی از ابزارهای متعددی بهره برده است که از جمله آنها می‌توان به رفع تبعیض جنسیتی اشاره کرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله در سخنرانی خود در روز عرفه در حجة الوداع فرمود: «در مورد زنان از خدا بترسید؛ زیرا آنها را به امانت الهی گرفته‌اید». (واقعی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۱۱۳۳/۲) اسلام برای زنان، استقلال مالی در مهریه، ارث و کار و کوشش (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۶۰۳/۲) قرار داد تا حقوق اجتماعی آنان پایمال نشود. با تلاش‌های پیامبر صلی الله علیه و آله، زنانی عالم و فداکار تربیت شدند؛ به‌گونه‌ای که رُفیده در مسجد النبی زخمی‌ها را معاینه می‌کرد و امّ سنان اَسْلَمِیة، در جنگ خیبر به معالجه مجروحان پرداخت و امّ عامر اَشْهَلِی در غزوات شرکت می‌کرد و احادیثی از آن حضرت نقل می‌نمود (واقعی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۵۱۰/۲). در نظام جاهلی، نگاه مثبتی به زنان وجود نداشت و با دیده تحقیر به آنان نگریسته می‌شد و از بدو تولد مورد بی‌مهری قرار می‌گرفتند. عرب جاهلی، با شنیدن خبر ولادت دختر، اندوهگین می‌شد و ناراحتی شدید خود را ابراز می‌کرد و به دلیل احساس شرمندگی، خود را از افراد قبیله مخفی نگاه می‌داشت و مرد می‌شد که دختر متولد شده را با خواری و ذلت نگه دارد یا زنده به‌گور کند (ر.ک.، نحل: ۵۹-۵۸). صعصعة بن ناجیه، نزد رسول خدا آمد و ادعا کرد که در جاهلیت، دویست و هشتاد دختر را از زنده به‌گور شدن نجات داده است (محمدابوالفضل ابراهیم، ۱۴۰۸ ه.ق، ۳۱/۲).

عرب جاهلی، زنان را از نظر تفکر و اندیشه ضعیف می‌دانست و آنان را به حماقت و نادانی متهم می‌کرد و این یک باور عمومی در میان آنان بود. (زبیدی، ۱۴۱۴ ه.ق، ۴۵۴/۲) نگاه به زن در میان عرب جاهلی متأثر از شرایط قبیله‌ای بود و زنان در قبیله از حقوق انسانی خود محروم بودند و در عین حال، ناچار بودند کارهای سخت و طاقت‌فرسا انجام دهند

و در بیشتر مواقع کارهای سنگین بیشتری نسبت به مردان انجام می‌دادند (حسین‌الحاج، ۱۴۰۴ هـ.ق)، با این وجود، نه تنها ارث نمی‌بردند، بلکه زنی که شوهرش می‌مرد، خودش نیز جزء ورثه شوهر قرار می‌گرفت و به مالکیت ورثه درمی‌آمد. برخلاف رویه جاهلی، رسول خدا ﷺ فرزندان دختر را مایه برکت و سبب آسایش و آرامش خانواده می‌دانست (کلینی، ۱۴۰۱ هـ.ق، ۴۰۶/۵-۵). پیامبر اعظم ﷺ در روایتی، دختران را برای پدرانیشان «باقیات الصالحات» خواند (بروجردی، ۱۳۷۳، ۶۴۸/۲۶). در اندیشه دینی، زیان بدین اهمیت دارند که پایه و اساس خانواده‌ها بر زن تکیه دارد؛ همین اندیشه ناب دینی، توانست نظامی پیوسته و گسترده برای خانواده و همبستگی و همگرایی برای جامعه ایجاد کند.

زنان در دولت نبوی، از جایگاه مساوی با مردان برخوردار بودند. تاریخ اسلام نشان می‌دهد که زنان در تمام دوران دعوت رسول خدا ﷺ و نیز از آغاز تشکیل حکومت نبوی نقش فعال و مهمی داشتند. در شعب ابوطالب و تحریم اقتصادی و سیاسی مسلمانان توسط قریش، حضور حضرت خدیجه علیها السلام و ثروت او، سبب پایداری و قوت مسلمانان شد و در امر دعوت به اسلام گشایش‌های زیادی ایجاد کرد. زمانی که مسلمانان ناچار به هجرت به حبشه شدند، زنان در این مهاجرت حضور چشمگیری داشتند و در حبشه نیز هم از نظر اقتصادی و هم از نظر فرهنگی مسئولیت‌هایی را بر عهده گرفتند. تعداد مهاجران را در این مرحله ده مرد و چهار زن تشکیل می‌دادند. در مرحله دوم هجرت مسلمانان به حبشه، هجده زن حضور داشتند. (ابن سعد، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۱۶۲/۱-۱۶۰)

از دیگر صحنه‌های حضور زنان در دعوت رسول خدا ﷺ بیعت بود. بیعت به عنوان یک پیمان سیاسی تنها شامل مردان نبوده بلکه شامل زنان نیز می‌شد. در تاریخ اسلام نام زنان بسیاری برده شده است که از استقلال خود بهره برده و با رسول خدا ﷺ در بیعت عقبه اول و دوم و هم چنین در بیعت رضوان و در بعد فتح مکه با حضرت بیعت کردند. در بیعت عقبه اول که به «بیعة النساء» شهرت یافت، بیشتر جنبه‌های اخلاقی تأکید شده است لذا در این بیعت زنان دست خود را در دست رسول خدا ﷺ قرار نداد (بلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۲۵۳/۱)، بنابراین در کارهای سیاسی، زنان به عنوان بخشی از جامعه مسلمان، به طور فعال و بدون هیچ نوع تبعیضی شرکت داشتند (ابن سعد، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۱۲/۸).





۲- ۸. شورا و مشورت، و عظمت پیامبر ﷺ پایه های همگرایی اجتماعی

مسئله شورا و احترام به آرای دیگران در (ر.ک.، آل عمران: ۱۵۹) که به صراحت پیامبر ﷺ را به مشورت امر کرده است و یا آیه ۳۸ سوره شورا که در آن یکی از صفات پسندیده مؤمنان را شورایی بودن کارهایشان دانسته، مورد توجه قرار گرفته است. پیامبر ﷺ در سیره عملی خود چندین بار به این امر عمل کردند و این کار سبب همبستگی و همگرایی مسلمانان شد. متون تاریخی حاکی از مشورت های رسول خدا ﷺ با اصحاب خود در امور اجتماعی و شخصی است. برای نمونه، می توان به مشورت در مورد اسرای جنگ بدر، اعزام به نبرد احد، داستان افک و غیره اشاره کرد. (رهنما و بهرامیان، ۱۴۰۰) رسول خدا ﷺ در ذی قعده سال ششم هجری تصمیم به انجام عمره گرفت و رهسپار مکه شد؛ ایشان پیشاپیش کاروان شترانی را که برای قربانی علامت گذاری شده بودند، به راه انداخت تا نشان دهد برای انجام فریضه مذهبی آمده است، اما با ممانعت مشرکان مواجه شد. آن حضرت بعد از مشاوره با اصحاب و یارانش به این نتیجه رسید که با مشرکان صلحی را منعقد کند که به صلح حدیبیه معروف شد (ابن سعد، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۲/۶۹). در این صلح، هر دو طرف توافق کردند که به مدت ده سال جنگ میان آنان متوقف شود و هر دو طرف از دشمنی با یکدیگر دست بردارند و به یکدیگر دشنام ندهند. همچنین توافق شد که رسول خدا ﷺ و یارانش در آن سال، فریضه حج یا عمره را انجام ندهد، اما از سال بعد، به مدت سه روز می تواند وارد مکه شده و حج خود را به جا آورد (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۳/۳۲۲؛ واقدی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲/۶۱). صلح حدیبیه زمینه گرایش به اسلام را برای بسیاری از قبایل عرب فراهم کرد و بسیاری از نامه نگاری های رسول خدا ﷺ به سران کشورهای همسایه نیز بعد از آن انجام شد. در واقع صلح حدیبیه، فتح مکه را به ارمغان آورد (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۳/۳۴۶).

شاید بتوان گفت مهم ترین عاملی که باعث گرایش مردم متکبر قریش به دین اسلام شد، رفتار مسالمت آمیز پیامبر ﷺ با قریش بود. هنگامی که پرچمدار انصار، شعار انتقام سر داد، این عمل او با واکنش سریع رسول خدا ﷺ مواجه شد و دستور داد پرچم را از دست او گرفته و ندای «امروز، روز مرحمت است» را سر دهند (فاکهی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۵/۲۱۶). رفتار حسنه و نیکوی رسول خدا ﷺ پس از فتح مکه، از اقدامات بسیار مؤثر برای الفت و همگرایی

مسلمانان و تمایل مشرکان به اسلام بود. پیامبر ﷺ برای جذب قلوب مشرکان و اطمینان از امنیت آنان فرمود: «من دخل دار ابی سفیان فهو امن» (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۵۳/۴).

ایشان بر در کعبه ایستاد و گفت: «ای گروه قریشیان! خدا غرور جاهلیت و تفاخر به پدران را از میان برد. مردم از آدم هستند و آدم را از خاک آفریدند». آنگاه آیه ۱۳ سوره حجرات را خواند: «یا ایها الناس اننا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم» (طبری، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۶۱/۳). آخرین سال‌های عمر پیامبر ﷺ در مدینه، صرف تبلیغ اسلام میان قبایل اطراف شبه جزیره عربستان شد. در این سال‌ها، وفدهای مختلفی از سراسر جزیره العرب برای پذیرفتن اسلام و اظهار پذیرش حاکمیت پیامبر ﷺ رهسپار مدینه می‌شدند. پیامبر ﷺ حتی در آخرین ایام عمر خود از وحدت و انسجام و یکدلی مسلمانان غافل نماند و در آخرین حج خود خطبه‌ای ایراد کرد و در آن بر حفظ جان و مال و آبروی مردم که پایه‌های وحدت امت اسلامی هستند، تأکید کرد. از این رو، این خطبه را می‌توان مهم‌ترین منشور وحدت مسلمانان نامید (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۶۰۳/۲؛ جاحظ، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲۲/۳).

۲-۹. تأثیر توجه پیامبر ﷺ به رفاه مسلمانان در ایجاد همگرایی اجتماعی

هم‌زمان با هجرت رسول خدا ﷺ به یثرب، این منطقه از نظر اقتصادی اهمیت چندانی نداشت و بیشتر مردم آن از شدت فقر و نداری با کمبود خوراک و پوشاک مواجه بودند و افراد زیادی بیش از لباس تن خود، جامه دیگری برای پوشش نداشتند. (ابوالفرج، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۸۹/۱۷). آنان هنگام هجرت به یثرب نتوانستند اموال و دارایی‌های خود را با خود منتقل کنند و بیشتر اموال و املاک آنان مورد دستبرد مشرکان قرار گرفت و توسط ایشان مصادره شد (ازرقی مکی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱۹۸/۲-۱۹۶). برخلاف افزایش جمعیت مسلمانان، با اقدامات اقتصادی دولت نبوی شرایط دشوار اقتصادی و معیشتی آنان تغییر یافت و اوضاع رفاهی جامعه در نیمه دوم هجرت (یعنی، نیمه دوم دوره حضور پیامبر ﷺ در مدینه) بهبود یافت. علاوه بر دیگر منابع درآمدی، بخشی از محصولات خیبر، از جمله خرما و غلات، میان بیشتر مردم مدینه توزیع می‌شد و مبالغ هنگفتی نیز از محل مالیات مناطقی چون تباله، جرش، ایله، نجران و آذرخ به مدینه سرازیر می‌گردید (بلاذری، ۱۹۸۸، ۷۲/۱-۷۸).

با بهبود اوضاع اقتصادی مسلمانان، وضعیت صفة نشینان نیز متحول شد و وظیفه





«صُفه» دیگر منحصر به پناه دادن و اطعام صحابه فقیر نبود، بلکه به «دارالضیافه» تبدیل شد و کارکرد مهمی یافت؛ کسانی که از خارج مدینه به این شهر مهاجرت می کردند و در مدینه خانه نداشتند، توسط «صُفه» سامان دهی می شدند و به طور موقت به امور آنان رسیدگی می شد و در شرایط جدید، صُفه به «صُفه المهاجرین» مشهور شد (ابن اثیر جزئی، ۱۳۸۴، ۷۳/۱-۷۴؛ حسینیان مقدم، ۱۳۸۸، ۸۶-۸۵). حدّ نصاب معیشت در آن سال ها، تأمین مایحتاج و نیازمندی سالانه زندگی بود و به افراد و خانوارهایی که درآمدشان کمتر از این میزان بود، توسط دولت نبوی کمک می شد (بلاذری، ۱۹۸۸، ۲۸/۱).

در مجموع، میزان رفاه اجتماعی و کیفیت زندگی در جامعه اسلامی بعد زمان پیامبر ﷺ در مدینه افزایش یافت و می توان گفت که شاخص «رفاه» و کیفیت زندگی در دولت نبوی، از جمله اقداماتی بود که به همگرایی اجتماعی انجامید.

۲-۱۰. تقویت روحیه مسلمانان

یکی از مقاطع بحرانی دوران پیامبر ﷺ، جنگ احزاب بود. هنگامی که خبر حرکت سپاه دشمن با تمام قوا به سوی مدینه به پیامبر ﷺ رسید، برای مقابله با این تهدید و جلوگیری از ورود دشمن به شهر، تصمیم به حفر خندق گرفته شد. (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲/۴۵۲) مسلمانان در تلاش برای کندن خندق بودند که برخی با بهره برداری از این شرایط، با سخنان خود درصدد برهم زدن فضای همدلی پدیدآمده بودند (خلیل عبدالکریم ۱۹۹۷، ۳/۴۷). هنگام حفر خندق سنگ بزرگی در ادامه کار خلل ایجاد کرد؛ پیامبر ﷺ را فراخواندند و آن حضرت به سنگ ضربه هایی وارد کرد. بر اثر این ضربات، برقی جهید که پیامبر ﷺ آن را نشانه پیروزی مسلمانان بر سرزمین های روم و فارس و... تعبیر نمود و به مسلمانان وعده پیروزی داد. مؤمنان از این بشارت فتح و پیروزی به وجد آمدند و روحیه گرفتند (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲/۴۵۰).

همچنین، در نبرد احد، به دلیل شهادت بسیاری از مسلمانان، از جمله حمزه، عموی پیامبر ﷺ، زخمی شدن بیشتر رزمندگان و نیز لطمه دیدن غرور آنان، وضعیت ویژه ای ایجاد شده بود. با این حال، هنگامی که سپاهیان به مدینه رسیدند، پیامبر ﷺ دستور توقف فرمود و آنان را فرمان داد که به صف بایستند تا خدا را ستایش کنند. این اقدام برای بازسازی روحیه آسیب دیده مسلمانان ضروری بود؛ به ویژه آنکه با ورود آنان به شهر،

کنایه‌ها آغاز شد؛ از سویی، یهود و از سوی دیگر، منافقان به کنایه و شماتت پرداختند. با توجه به این اوضاع، فردای جنگ احد، پس از نماز صبح، پیامبر ﷺ فرمان تعقیب دشمن را صادر نمود. طبق این فرمان، فقط افرادی حق همراهی پیامبر ﷺ را داشتند که روز گذشته در احد حاضر بودند. این فرمان در حالی صادر شد که بیشتر مسلمانان به مداوای زخم‌های خود مشغول بودند، اما به محض شنیدن دستور آن حضرت، لباس رزم پوشیدند و به تعقیب دشمن راهی شدند (واقعی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۳۱۴/۱ - ۳۳۵). خداوند در قرآن این افراد را به پاداش وعده داده است (ر.ک.، آل عمران: ۱۷۲). این حرکت اقدامی بود که می‌توانست غرور شکسته مسلمانان را بازسازی کند، کوردلان را از طمع در دین مؤمنان مأیوس سازد و مسلمانان را به سوی همدلی و همگرایی سوق دهد.

۳. نتیجه‌گیری

جامعه جزیره‌العرب پیش از اسلام درگیر بحران عمیقی از واگرایی اجتماعی بود. این وضعیت در ساختارهای سخت قبیله‌ای، حاکمیت تعصبات کور (عصبیت)، اتکا به سنت‌های گذشته‌گرا و فقدان هرگونه التزام قانونی فراگیر ریشه داشت. نشانه‌های بارز این وضعیت را می‌توان در جنگ‌های مستمر میان قبایل، همچون دشمنی دیرینه قبایل اوس و خزرج، و نگرش‌های تحقیرآمیز نسبت به حقوق انسانی، مانند زنده به‌گورکردن دختران، مشاهده کرد که همگی بیانگر فقدان نظامی اخلاقی و اجتماعی منسجم بود. در چنین بستری، ظهور اسلام و سیره اخلاقی رسول خدا ﷺ نقطه عطفی تمدن‌ساز بود. راهبرد پیامبر ﷺ برای برون‌رفت از این وضعیت، حذف کامل ساختار قبیله نبود، بلکه مدیریت آن و دگرگون‌سازی محتوای آن بود. این فرایند با معرفی شریعت و احکام اسلامی به جای سنت‌های قبیله‌ای آغاز شد و بر مجموعه‌ای از اقدامات راهبردی استوار گردید که پایه‌های همگرایی اجتماعی را شکل داد که مهمترین این راهبردها عبارتند از:

- تضعیف عصبیت: عصبیت مخرب قبیله‌ای با معرفی اصل اخوت اسلامی ((إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ)) و اجرای عملی آن از طریق پیمان برادری میان مهاجران و انصار، تضعیف شد و جای خود را به نوعی همبستگی سازنده بر پایه ایمان و توحید داد.



- تأسیس امت واحده: با تدوین پیمان نامه عمومی مدینه که در عمل، نقش نخستین قانون اساسی مکتوب را ایفا کرد، قبایل متکثر و متخاصم برای نخستین بار در قالب هویتی مشترک و فراگیر با عنوان «امت واحده» گرد هم آمدند. این اقدام، التزام قانونی را جایگزین مناسبات پراکنده و منازعه آمیز کرد و برای حل اختلافات، مرجعی واحد یعنی، خدا و رسول خدا را تعیین نمود.

- محوریت شخصیت اخلاقی پیامبر ﷺ: در مرکز تمامی این تحولات، شخصیت اخلاقی و سلوک فردی و اجتماعی پیامبر ﷺ قرار داشت. ایشان نه تنها قانون گذار، بلکه حلقه پیوند و محور وحدت مسلمانان بود و آنان را حول رسالت و آموزه های آن گرد هم آورد. این گذار تاریخی را می توان در چارچوب نظریه های جامعه شناسی نیز تحلیل کرد. از نظر امیل دورکیم، سیره نبوی جامعه ای با همبستگی مکانیکی، مبتنی بر پیوندهای قبیله ای و شباهت های گروهی را به سوی نوعی همبستگی مبتنی بر ایمان مشترک، ارزش های مشترک و مسئولیت متقابل هدایت کرد. از نگاه ابن خلدون، پیامبر ﷺ نیروی قدرتمند «عصبیت» را که عامل اصلی قدرت یابی گروه هاست، از بستر خون و نسب، فراتر برد و آن را بر پایه دین و عقیده مشترک بازتعریف کرد. در واقع، اعتقاد به توحید، نبوت و آخرت، به یکی از مهم ترین عناصر هویت جمعی و همبستگی جامعه اسلامی تبدیل شد و در تقویت همگرایی اجتماعی نقش اساسی ایفا کرد.

کامیابی پیامبر خدا ﷺ در این بود که توانست با تکیه بر نظامی اخلاقی و عملی، ساختارهای اجتماعی ناکارآمد را متحول کند، انسان ها را از بند تفاخرات موهوم جاهلی رها نماید و شالوده تمدنی جدیدی را بر پایه برابری، عدالت و برادری، بنا نهد که همبستگی و همگرایی اجتماعی از مهم ترین دستاوردهای آن بود. بنابراین پژوهش حاضر، سیره اخلاقی پیامبر ﷺ را نه فقط مجموعه ای از فضایل فردی، بلکه الگویی اخلاقی و مدیریتی برای ایجاد انسجام و همگرایی اجتماعی معرفی نمود.

۳-۱. نتایج نظری پژوهش

این پژوهش با تأکید بر اخلاق نبوی به عنوان یکی از پایه های همگرایی اجتماعی، چارچوبی نظری برای تحلیل تحولات اجتماعی در صدر اسلام ارائه داد. این رویکرد، فراتر از عواملی



فقط سیاسی و اقتصادی، به نقش ارزش‌های اخلاقی و تعالیم پیامبر ﷺ در شکل‌گیری «أمت واحده» توجه می‌کند. نظریه «عصبیت» ابن خلدون و مفهوم «همبستگی» دورکیم، هرکدام به جنبه‌هایی مهم از انسجام اجتماعی توجه دارند؛ باین حال، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در جامعه نبوی، اخلاق و ارزش‌های دینی در مدیریت و جهت‌دهی به پیوندهای اجتماعی و تقویت همبستگی میان گروه‌های مختلف نقش اساسی داشته‌اند. این یافته می‌تواند با افزودن بُعد اخلاقی-دینی به تحلیل‌های اجتماعی، به غنای رویکردهای موجود در جامعه‌شناسی تاریخی کمک کند.

۳-۲. نتایج کاربردی پژوهش

یافته‌های این پژوهش پیامدهای کاربردی مهمی برای جوامع معاصر، به‌ویژه جوامع اسلامی، دارد. تأکید پیامبر ﷺ بر اخلاق، مشارکت اجتماعی، مسئولیت‌پذیری، تنظیم روابط اجتماعی از طریق پیمان‌نامه‌های جامع و احترام به حقوق اقلیت‌ها، می‌تواند در طراحی راهکارهایی برای کاهش واگرایی، تفرقه و تعارضات اجتماعی مورد توجه قرار گیرد. ارتقای جایگاه زن و توجه به شورا و مشورت نیز نشان می‌دهد که دستیابی به پایداری اجتماعی و عدالت، مستلزم مشارکت گروه‌های مختلف اجتماعی و احترام به دیدگاه‌های آنان است. همچنین پژوهش حاضر می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاران و فعالان اجتماعی برای طراحی برنامه‌هایی با محوریت اخلاق و ارزش‌های مشترک، با هدف تقویت همگرایی، انسجام و عدالت اجتماعی باشد و زمینه بهره‌گیری از تجربیات پیامبر ﷺ در مدیریت تفاوت‌ها و تبدیل آنها به ظرفیت‌هایی برای همکاری و همبستگی را فراهم نماید.

منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۸). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: چاپ رواق.
۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۸۴). *النهایه فی غریب الحدیث والاثار*. قم: دارالتفسیر.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۸۸ ش). *مقدمه ابن خلدون*. مترجم: گنابادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۰۵ ه.ق). *الطبقات الکبری*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ ه.ق). *الاستیعاب فی معرفة الاصحاح*. مصحح: علی محمد البجاوی. بیروت: دارالجلیل.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر دمشقی (۱۴۰۷ ه.ق). *البدایه و النهایه*. بیروت: دارالفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه.ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالصادر.
۷. ابن هشام، عبدالملک بن هشام (۱۹۸۵). *السیره النبویه*. مصحح: مصطفی السقا، و دیگران. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.



۸. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۴۱۵ ه.ق). *الاغانی*. بیروت: دارالاحیاء العربی.
۹. ارزقی مکی، ابوالولید (۱۴۱۴ ه.ق). *اخبار مکه وما جاء فیها من آثار*. مصحح: استاد رشدی الصالح ملحق. مکه: دار خضر.
۱۰. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ ه.ق). *انساب الاشراف*. بیروت: دارالفکر.
۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۸۸). *فتوح البلدان*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۲. جاحظ (۱۴۱۳ ه.ق). *البیان والتبیین*. بیروت: دار و مکتبه هلال.
۱۳. جادالمولی، محمد، البجاوی، علی محمد، و محمد ابوالفضل ابراهیم (۱۴۰۸ ه.ق). *ایام العرب فی الجاهلیة*. بیروت: دارالجلیل.
۱۴. حسن، حسین الحاج (۱۴۰۴ ه.ق). *حضارة العرب فی عصر الجاهلیة*. بیروت: مؤسسه الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
۱۵. حسینیان مقدم، حسین (۱۳۸۸). *مناسبات مهاجرین و انصار در عصر نبوی ﷺ: «همدلی‌ها و رقابت‌ها»*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. خلیل، عبدالکریم (۱۹۹۷). *شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة*. بیروت: الانتشارات العربی.
۱۷. دورکم، امیل (۱۳۸۱). *درباره تقسیم کار اجتماعی*. مترجم: پرهام، باقر. تهران: نشر مرکز.
۱۸. ذهبی، محمد (۱۴۱۳ ه.ق). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*. محقق: عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. رودنسون، ماکسیم (۱۳۵۸). *اسلام و سرمایه داری*. مترجم: ثلاثی، محسن. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۲۰. رهنما، شهرام، و بهرامیان، مسعود (۱۴۰۰). *مبانی فلسفه همگرایی اجتماعی در عصر نبوی*. نشریه پژوهش‌های عقلی نوین، ۱۱(۶)، ۸۷-۱۰۷.
۲۱. ریمون، آرون (۱۳۸۶). *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی*. مترجم: پرهام، باقر. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۲. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ه.ق). *تاج العروس*. بیروت: دارالفکر.
۲۳. سمعانی، عبدالکریم (۱۹۶۲). *الانساب*. حیدرآباد: مجلس دایرة المعارف العثمانیه.
۲۴. طباطبایی بروجردی، سیدحسین (۱۳۷۳). *جامع احادیث الشیعه*. قم: نشر الصحف.
۲۵. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۵۹). *تفسیر جوامع الجامع*. ویراستار: گرجی، ابوالقاسم. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۶). *اعلام الوری باعلام الهدی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ ه.ق). *تاریخ الامم و الملوک*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ه.ق). *الجامع لاحکام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ ه.ق). *الکافی*. بیروت: دارالتعارف.
۳۰. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۱). *جامعه‌شناسی*. مترجم: صبوری، منوچهر. تهران: انتشارات نی.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ه.ق). *بحارالانوار*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۲. مقریزی، احمد بن علی (۱۴۱۰ ه.ق). *امتاع الاسماع بما للنبی من الاحوال و الاموال و الحفدة و المتاع*. بیروت: دارالمکتب العلمیه.
۳۳. منتظرالقائم، اصغر (۱۳۸۴). *تاریخ اسلام تا سال ۴۰ هجری*. اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۳۴. نصیری، محمد (۱۳۹۸). *تاریخ تحلیلی اسلام*. تهران: نشر معارف.
۳۵. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ ه.ق). *المغازی النبویه*. محقق: جونز، مارسدن. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۳۶. ورسلی، پیتر (۱۳۷۸). *نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی*. مترجم: معیدفر، سعید. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

گونه‌شناسی انتقادی رویکردهای مواجهه با روایات خشونت‌گرا در آثار مهدوی پژوهی معاصر

مهدیه پاکروان^{۱*}، علی محمد ولوی^۲

چکیده

در روایات شیعه دوازده امامی، ضمن بشارت به ظهور حضرت مهدی (علیه السلام)، عباراتی وجود دارد که تصویری از جنگ و کشتارهای قهرآمیز ارائه می‌دهند. این روایات در دهه‌های اخیر به یکی از موضوعات چالش‌برانگیز در مطالعات آخرالزمانی تبدیل شده‌اند. پژوهش حاضر با هدف گونه‌شناسی انتقادی و ارزیابی رویکردهای محققان مسلمان در مواجهه با این روایات و شناسایی خلأهای پژوهشی در این حوزه انجام شد. بدین منظور، آثار محققان مسلمان (شیعه، اهل سنت، وهابی) که طی حدود چهار دهه اخیر به صورت مستقیم به نقد، دفاع یا تأویل این روایات پرداخته‌اند، با رویکرد توصیفی-تحلیلی بررسی و براساس نوع مواجهه با این روایات گونه‌شناسی و ارزیابی شد. این آثار ابتدا در دو دسته «بررسی دلالتی» و «بررسی دلالتی-اسنادی» طبقه‌بندی و سپس دیدگاه موافقان و مخالفان انگاره مهدویت شیعی ذیل آنها تحلیل شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که مخالفان، به ویژه وهابی‌ها، از میان روایات مهدی فقط چند روایت خاص را که زمینه مناسبی برای طعن و نقد شیعه فراهم می‌کند، گزینش و برجسته کرده‌اند، بدون آنکه به بررسی اسنادی، بسترهای تاریخی یا نقدهای درون مذهبی این روایات توجه کنند. در مقابل، محققان موافق، بخشی از روایات خشونت‌گرا که جامعیت تحلیلی کافی ندارد، از منظر دلالتی یا دلالتی-اسنادی بررسی کرده‌اند. تاکنون سنخ‌شناسی جامعی از این روایات همراه با تطورسنجی، تحلیل تاریخی، بسترکاو اجتماعی و مقایسه نقل‌های معصومان (علیهم السلام) انجام نشده و از روش‌های نوین حدیث پژوهی برای تاریخ‌گذاری و کشف زمینه‌های تولید این روایات نیز بهره گرفته نشده است. از این رو، پژوهش حاضر با شناسایی و استخراج خلأهای موجود، زمینه‌ای برای طراحی پژوهش‌های روشمند، مسئله‌محور و تاریخ‌نگر در مطالعات مهدوی فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: مهدی (علیه السلام)، مطالعات مهدوی، مهدوی پژوهی، روایات مهدویت، روایات خشونت‌گرا، منجی‌گرایی.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱

۱. دکترای تاریخ اسلام، پژوهشگر مرکز پژوهشی پویافکر، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Pakravan.vela@gmail.com

ORCID: ۰۰۰۹-۰۰۰۳-۱۸۲۰-۱۳۳۷

۲. استاد گروه تاریخ، دانشگاه الزهراء (علیها السلام) تهران، ایران.

Email: a.valavi@alzahra.ac.ir

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۱-۷۵۸۵-۹۳۹۵

* یادداشت نویسنده مسئول: استاد فرهیخته و بزرگوارم، جناب آقای دکتر علی محمد ولوی، قبل از چاپ این مقاله به رحمت ایزدی پیوست. این مقاله، یادگاری است از ایامی که از محضر ایشان بهره می‌بردم و همیشه قدردان ایشان خواهم بود. روحش شاد و یادش گرامی!

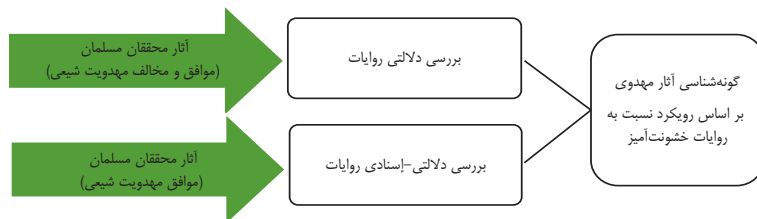
اعتقادات منجی‌گرایانه در فرهنگ‌های کهن و باستانی، ادیان و مکاتب مختلف و حتی جنبش‌های نوپدید دینی مطرح بوده و در شمار فراگیرترین دل‌مشغولی‌های بشر است. در اسلام نیز منجی‌گرایی از طریق آیات و روایات مطرح و به ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در آخرالزمان بشارت داده شده است. محتوای این بشارت‌ها در روایات شیعه دوازده امامی همراه با عباراتی است که وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند پنداره یا تصویری خوشونت‌آمیز از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ارائه می‌دهند. برای نمونه، در برخی از این روایات، سیره حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف خلاف سیره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با ملایمت و مهربانی رفتار می‌کرد، ولی در این روایات بیان شده است که حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف سیاست قتل در پیش می‌گیرد. بنابراین، از ظهورش باید ترسید؛ زیرا ظهورش چیزی جز شمشیر و مرگ در سایه شمشیر نیست. همچنین گفته شده است که او مردم را از خود می‌راند، چنانکه گله‌گوسفندان را رم می‌دهند؛ گردن کسانی که او را اجابت نکرده‌اند، زده می‌شود؛ جنگ‌های سراسری به راه می‌اندازد؛ بی‌رحمی می‌کند؛ در برابر برخی فرقه‌ها، قبایل و نژادها بسیار سخت‌گیر است و آنها را رومار می‌کند (نعمانی، ۱۳۹۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳؛ هـ.ق، ۱۴۰۳/۵۲ و ۳۸۷/۵۲). تاجایی که، این خوانش حتی در مواردی با وعده عدالت‌گستری موعود نیز در تعارض قرار می‌گیرد. حال آنکه یکی از شاخصه‌های قابل توجه که نه تنها در روایات شیعیان بلکه در روایات اسلامی بر آن تأکید شده است، بسط عدالت با ظهور منجی می‌باشد (احمدبن حنبل، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۷/۴۲۷-۴۲۸؛ جمعی از علما، ۱۳۶۳). بررسی کمی این روایات مذکور در منابع روایی تا قرن هفتم هـ.ق نشان می‌دهد که این روایات در منابع قرن سوم، بیش از همه دیده می‌شود و کتاب *الغیبه نعمانی* با حدود ۶۰ روایت خوشونتی، بیشترین آمار را به خود اختصاص داده است (پاکروان، ۱۴۰۱؛ ب، ۴۰۴-۴۴۸). امروزه این خوانش از ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، به صورت یک باور عامیانه در جوامع شیعی هم دیده می‌شود. به عبارتی، در باور بسیاری از مردم، تصویر حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف توأم با قهر، قیام، شمشیر و کشتارهای وسیع است. این خوانش یکی از مسائلی است که در چند دهه اخیر بیشتر توجه نخبگان را نیز به خود معطوف کرده و سؤال برانگیز شده است. گسترده شدن ارتباطات جهانی و توجه بیشتر بشر به حل مسائل از طریق گفتگو و روابط

مسالمت‌آمیز، این سؤال را به‌طوری جدی‌تری مطرح کرده است که بالاخره با ظهور منجی قرار است بشر با گذر از صفحاتی بسیار خونین به زندگی روشن برسد یا حرکت منجی برای بهینه‌سازی حیات، مبانی دیگری دارد. این موضوع در میان محققان اسلامی نیز مطرح و با رویکردهای مختلف بررسی شده است. در پژوهش حاضر، با بررسی آثار فراوانی از مسلمانان (شیعه، سنی، وهابی) در چهار دهه پایانی قرن چهاردهم شمسی، آثاری که در بحثی منسجم، روایات خشونت‌آمیز مهدوی را مورد نقد یا تأویل و تحلیل قرار داده‌اند، گونه‌شناسی و ارزیابی شد.

نگارنده در آغاز، برای جمع‌آوری و بررسی این آثار، محدودیت زمانی لحاظ ننمود و منابع فراوانی مورد بررسی قرار گرفت. در این میان، معلوم شد که این احادیث در حدود چهار دهه اخیر، بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. این امر می‌تواند هم متأثر از انقلاب اسلامی ایران که نقطه عطفی در افزایش پژوهش‌هایی حول شیعه است، باشد و هم متأثر از توجه بیشتر به مسئله خشونت و نیز چالش‌های آن با انگاره‌های دینی در دهه‌های اخیر.

۲. گونه‌شناسی آثار محققان مسلمان در مورد روایات مهدوی

تکیه بر روایات مهدوی بدون نقد و تحلیل، ارجاع به منابع دست‌دوم و مباحث توصیفی و تکراری و عدم نوآوری، ویژگی بارز و عمده بسیاری از تألیفات مهدوی است. در میان این آثار، پژوهش‌های متعددی با بیان روایات قهرآمیز یا نقطه مقابل آن، مهرجویی و رحمت‌گستری، یا جمع بین این دو منتشر شده است. بسیاری از این آثار فقط به بیان روایات و توصیفات پرداخته‌اند بدون آنکه وارد چالش‌های بحث شوند یا به‌صورت سؤال محور به تحلیل و بررسی اسناد و نیز محتوای روایات بپردازند؛ بنابراین، تتبعی و توصیفی به‌شمار می‌روند نه تحقیقی. از این رو، در پژوهش حاضر این دسته از آثار بررسی نشده است.



شکل ۱. گونه‌شناسی آثار مهدوی



آثاری که روایات خشونت‌ی درباره مهدویت را موردتوجه قرار داده‌اند در دو شاخه اصلی گونه‌شناسی شده‌اند. (شکل ۱) عنوان این آثار براساس رویکرد و اینکه به چه اثری نقد دارند، نیز در پیوست ذکر شده است. (جدول ۱)

۲-۱. بررسی دلالتی روایات

آثاری که به بررسی دلالت روایات خشونت‌آمیز و کشتار وسیع اعم از دلالت‌های عقلی، نقلی یا تاریخی پرداخته‌اند، در این دسته بررسی می‌شوند. بررسی دلالتی، مورد توجه موافقان و نیز مخالفان مهدویت شیعی مانند وهابی‌ها و سلفی‌ها بوده است که نخست، آثار مخالفان بررسی خواهد شد.

۲-۲. مخالفان مهدویت

در میان اهل سنت رویکردهای مختلفی نسبت به اصل مهدویت وجود دارد. برخی چون ابن خلدون (۸۰۸ هـ.ق) با تضعیف تعدادی از روایات مهدوی به اصل این اعتقاد خرده وارد کرده است (ابن خلدون، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۳۸۸-۴۱۰) و آراء وی مورد استناد بسیاری از مخالفان، بعد از او قرار گرفته است. شیخ محمد عبده (۱۳۲۳ هـ.ق) و شاگردش، محمد رشید رضا (۱۳۱۴ هـ.ق)، محمد فرید وجدی (۱۳۶۴ هـ.ق)، احمد امین (۱۳۷۳ هـ.ق)، سعد محمد حسن (۱۴۰۸ هـ.ق)، احمد کاتب و عذاب محمود حمش از دیگر موهوم‌انگاران باور مهدویت شیعی‌اند (ر.ک.، الهی‌نژاد، ۱۳۹۸). بررسی آراء این افراد نشان می‌دهد که تمرکز اصلی آنها بر روی به چالش کشاندن اصل مهدویت است و به موضوعی همچون روایات قهرآمیز توجهی نکرده‌اند. برای مثال، سعد محمد حسن همه روایات و احادیث مهدوی را که از پیامبر ﷺ و صحابه نقل شده است، جعلی و ساخته و پرداخته شیعه می‌داند. وی سرخوردگی تاریخی شیعیان و منجی‌گرایی یهودیان را دو عامل شکل‌گیری این پدیده دانسته است (سعد محمد حسین، ۱۳۷۳). گروهی نیز با استناد به روایات قهرآمیز، اندیشه شیعه را نقد کرده‌اند که تمرکز مقاله حاضر بر این دسته قرار دارد.

کتاب مهدی موعود یا مهدی موهوم: عبدالرحیم ملازاده از عالمان اهل سنت ایران از مؤسسان «شبکه وصال فارسی» و از مخالفان و منتقدین مذهب شیعه است. او کتاب مهدی موعود یا مهدی موهوم را در رد سخنان حسینعلی منتظری درباره مهدویت نوشته

است. ملازاده با استناد به روایات شیعی و نیز عهد عتیق، دیدگاه شیعه درباره مهدی را برگرفته از یهود می‌داند. وی مواردی مثل جمع کردن تمامی یهودیان، شکنجه مردگان، قصاص و شکنجه همه ملت‌ها به خاطر یهود و کشته شدن دو/سوم مردم جهان را از نمونه‌های شباهت بین مسیح یهود و مهدی شیعه برمی‌شمارد و همین مسئله را تفاوت بین مهدی شیعه و مهدی اصلی می‌داند. (ملازاده، بی‌تا، ۸-۱۷)^۱

کتاب *حقیقة الشيعة «حتى لا نخدع»*: عبدالله موصلی، از وهابیان معاصر، معتقد است شیعه به دلیل تقیه به اهل سنت اظهار محبت می‌کنند که باعث جذب برخی از آنها هم می‌شود. وی انگیزه تألیف کتابش را نشان دادن حقیقت شیعه برای منع از فریب خوردن اهل سنت برمی‌شمارد. مؤلف این کتاب، پس از بیان تقیه شیعه، زمان پایان یافتن آن را ظهور قائم می‌داند و برای اثبات آن به برخی روایات مهدوی نظیر کشتن قریش، عرب و علمای اهل سنت و نیز قتل‌های مهدوی استناد می‌کند. وی به روایات خدزدن ابوبکر و عمر، قطع دست بنی شیبه و انهدام مسجد الحرام نیز اشاره کرده است. او برای اثبات مدعای خویش در تضعیف شیعه، روایات و اقوال مختلف بزرگان شیعه را که به احادیث قهرآمیز اشاره کرده‌اند، بدون تحلیل متن و اسناد روایات و نیز نقد آنها، کنار هم قرار می‌دهد و به منابع دست دوم و غیر معتبر نیز استناد می‌کند. (ر.ک.، موصلی، بی‌تا)

کتاب *موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام*: علوی بن عبدالقادر سقاف در *موسوعة الفرق* به معرفی فرقه‌های مختلف اسلامی پرداخته است. وی در باب عقاید شیعه، ضمن بررسی اندیشه مهدویت، روایات قهرآمیز را ذیل سه عنوان در حجمی مختصر بیان کرده است. او نیز با بیان مواردی همچون کشتن دو/سوم مردم، جنگ‌های قبیله‌ای، بازگرداندن مردگان و عذاب آنها، سعی دارد اثبات کند عقاید شیعه همانند یهود است. وی ضمن خرافی خواندن رجعت، مواردی مثل انتقام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از برخی صحابه و قاتلان امام حسین علیه السلام، رجعت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و جنگیدن در لشکر امام علی علیه السلام و بیعت ایشان با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را برای نقد تفکر شیعه بیان می‌کند و این افکار را استخفاف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهانت به ایشان برمی‌شمارد. (ر.ک.، سقاف، بی‌تا)

۱. حسینعلی منتظری، ردیه‌ای بر این نوشتار تألیف کرده است که در بخش دلالتی - اسنادی معرفی شده است.



کتاب اصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية (عرض و نقد): این کتاب رساله دکترای قفاری، در رد شیعه است. غفاری از اساتید وهابی دانشگاه ریاض است که ادعا می‌کند برای نگارش این رساله از کتب معتبر شیعی استفاده کرده است.^۱ در جلد دوم این کتاب، چند فصل به موضوع مهدویت اختصاص دارد و قفاری با استناد به برخی روایات گزینشی، چهره‌ای بی‌رحم و خشن از موعود شیعیان ارائه می‌دهد (ر.ک.، قفاری، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۲/ ۸۸۴-۸۷۵). وی با به چالش کشاندن این روایات، معتقد است که شیعه برای تشریف خود چنین مهدویتی ساخته است. بر این کتاب ردیه‌های مختلفی از سوی شیعیان در قالب مقاله، کتاب و رساله نگاشته شده است^۲ که از میان آنها نقد آیتی (۱۳۹۳) که به طور مشروح و مفصل به این کتاب پاسخ داده است، در بخش دلالتی - اسنادی بیان شده است.

کتاب الله ثم للتاریخ (کشف الاسرار و تبرئة الأئمة الاطهار): این کتاب اثر دیگری از وهابیان در نقد شیعه است که اثر فردی ناشناس با نام مستعار حسین موسوی می‌باشد؛ برخلاف تلاش نویسنده مبنی بر نشان دادن خود به عنوان یکی از علمای شیعه نجف، ناقدان این اثر اثبات کرده‌اند مؤلف نه تنها شیعه نیست بلکه وهابی است.^۳ این نویسنده تفکر شیعه را از اهل بیت (علیهم السلام) تفکیک می‌کند و عقاید شیعی را برگرفته از تفکرات غیراسلامی می‌داند. وی در قسمت پایانی کتاب خود با بیان برخی روایات خشونت‌آمیز مهدوی، شیعه را نقد کرده است (ر.ک.، موسوی، بی‌تا، ۱۰۶-۱۱۲). کتاب‌هایی که در رد این اثر نوشته شده است، در بخش دلالتی - اسنادی بررسی خواهد شد.

در مجموع می‌توان گفت تمرکز اصلی مخالفان مهدویت، به ویژه جریان‌های وهابی و سلفی، معطوف به نفی اعتقاد به مهدویت است؛ بنابراین، مسئله خشونت در روایات مهدوی را چندان مورد توجه قرار نداده‌اند. شاهد این ادعا، آثار معدودی است که در این زمینه تولید شده که در آنها فقط به چند روایت و موضوع مشخص بسنده شده است؛ درحالی‌که به خوبی آگاه‌اند شیعه تمامی روایات موجود در کتب روایی‌اش را صحیح و قابل

۱. امروزه این کتاب به صورت گسترده توزیع می‌شود و از منابع درسی دانشگاهی در عربستان به شمار می‌رود. (آیتی، ۱۳۹۳)
 ۲. ر.ک.، کتاب تنزیه الشيعة الإثني عشرية عن الشبهات الواهية / ابوطالب تجلیل تبریزی (۱۴۱۳ هـ.ق)، کتاب مع الدكتور ناصر القفاری فی أصول مذهبه از ابوالفضل اسلامی (۱۴۲۸ هـ.ق)، و نقد کتاب اصول مذهب الشيعة اثر سید محمد حسینی قزوینی (۱۴۳۰ هـ.ق).
 ۳. ر.ک.، کتاب تهمت‌ها و دروغ‌پردازی‌ها در کتاب الله ثم للتاریخ اثری از مرتضی عسکری (۱۳۸۷) و نیز کتاب حقیقة (الله ثم للتاریخ) کاری از مؤسسة الکوثر للمعارف الإسلامية (۱۴۲۴ هـ.ق).

اتكاء نمی‌داند. (ر.ک.، پاکروان و همکاران، ۱۴۰۱ الف؛ پاکروان و همکاران، ۱۴۰۱ ب)، اما چون هدف آنها جرح و نقد مهدویت شیعه بوده است، نه به اسناد این روایات توجه کرده‌اند و نه دغدغه‌ای برای بررسی و تحلیل آنها داشته‌اند. بنابراین، با گزینش روایات قهرآمیز که سیره مهدی را متفاوت با پیامبر ﷺ نشان می‌دهد، کوشیده‌اند تا مفهوم مهدی شیعی را امری موهوم جلوه دهند.

۲-۲-۲. موافقان مهدویت

- کتاب تاریخ ما بعد الظهور: سید محمد صدر (۱۳۲۲-۱۳۷۷ ش) از مراجع تقلید شیعه ساکن عراق در قرن چهاردهم شمسی و از مبارزان با حکومت صدام است که در اندیشه تشکیل حکومت اسلامی در عراق بود. سید مقتدی صدر، از سیاستمداران امروز عراق، یکی از فرزندان اوست. سید محمد صدر، دارای آثار مختلفی است که یکی از مشهورترین آنها کتاب چهارجلدی موسوعة الامام المهدی است. ایشان در جلد سوم این کتاب، حوادث زمان ظهور و چگونگی فتح جهان را بررسی کرده است. وی معتقد است که فتح جهان بدون خونریزی و متکی بر صلح خواهد بود، اما بعد از این فتح، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به مدت هشت ماه با مخالفان و منحرفان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، با شدت و حدت جنگ خواهد کرد. (صدر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۴۰۸-۴۱۷) صدر، بسیاری از روایات قهرآمیز را گردآوری کرده و تأیید نموده است. او معتقد است که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف براساس کتابی که نزد وی است، سیره‌اش با پیامبر ﷺ و امام علی ع متفاوت است و علت آن، تفاوت جامعه صدر اسلام با جامعه زمان ظهور است (صدر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۴۰۶-۴۰۸)، درحالی که به روایات صحیح الإسناد، در همسانی سیره امام زمان ع با پیامبر ﷺ و علی ع توجهی نکرده (ر.ک.، پاکروان، ۱۴۰۱ الف، ۷۳-۸۲) و پاسخ نداده است که چگونه این دسته از روایات با ادعای بیان شده قابل جمع است.

در مجموع، اتکای اصلی صدر بر روایات است، اما احصاء روایات وی در برخی موضوعات کامل نیست. افزون بر این، اتکاء صرف بر روایات، بدون صحت‌سنجی و بررسی اعتبار آنها از نظر اسنادی و نیز ادله عقلی و قرآنی، خطای روشی این کتاب است. علاوه بر آنکه به بسترهای تاریخی قرون متقدم نیز هیچ توجهی نکرده است؛ حال آنکه مطالعه این بسترها در سنجش و ارزیابی روایات مهدوی ضروری است.

- کتاب ذلک يوم الخروج، دراسة عن نهضة الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف: سید حسین مدرسی



طباطبایی^۱ در این کتاب به جنگ‌های حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره می‌کند و خضوع مردم جهان در برابر ایشان را بدون جنگ و درگیری رد می‌کند. (مدرسی، ۱۳۸۴، ۲۴۷-۲۴۸) او ضمن بیان برخی روایات قهرآمیز مهدوی، توضیح می‌دهد که مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نسبت به دشمنانش رحمی ندارد و روز ظهور را برای ظالمین و سرکشان که زبانی جز شمشیر نمی‌فهمند، روز انتقام می‌داند. مدرسی، همسانی سیره امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی عجل الله تعالی فرجه الشریف را مربوط به بعد از پیروزی ایشان می‌داند و روایات قهرآمیز را شاهد بر مدعای خویش می‌آورد. (ر.ک.، مدرسی، ۱۳۸۴) این سخن مدرسی قابل نقد است؛ زیرا روایاتی که دلالت بر همسانی سیره حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت علی عجل الله تعالی فرجه الشریف دارند، عام است (ر.ک.، پاکروان، ۱۴۰۱ الف) و تخصیص آنها به بعد از پیروزی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اجتهاد مؤلف است که دلیلی نیز برای آن نیآورده است. مشابه این رویکرد در آثار دیگر نیز دیده می‌شود؛ مانند آنچه سلیمیان (۱۳۸۵) در فصل سوم از بخش چهارم کتاب پرسمان مهدویت بیان کرده است.

در مجموع، مدرسی در کتابش به روایاتی برای سیره قهر و غلبه اتکاء کرده است که اسنادشان ضعیف می‌باشد حال آنکه هیچ توجهی به وضعیت رجالی راویان آن نیز نکرده است. به عبارتی نویسنده این کتاب، بدون هیچ‌گونه صحت‌سنجی، روایات را استناد تحلیل‌های خود قرار داده است. وی نه تنها سیره موعود با دشمنان را مبتنی بر جنگ و شمشیر می‌داند، بلکه سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نیز چنین تفسیر کرده و می‌گوید: «احادیث اشاره دارند که ایشان در برخورد با دشمنان، به شیوه جد بزرگوارشان، رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، عمل می‌کند؛ یعنی از طریق جهاد، پیکار، خروج و قیام با شمشیر. اگرچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مواردی با بخشش و خودداری از جنگ رفتار می‌کرد، اما این برخوردها مربوط به موقعیت‌های خاصی بود که امور برایشان تثبیت شده بود. بنابراین این موارد، تصویر کلی سیره و دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را تشکیل نمی‌دهد؛ چراکه رویکرد کلی دعوت ایشان بر پایه قیام با شمشیر و نبرد استوار بوده است» (مدرسی، ۱۳۸۴). وی در ادامه به روایتی منتسب به امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف استناد می‌کند که در مورد شباهت حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: «چون ظهور کند، همچون پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رفتار خواهد کرد؛ به‌ویژه آنکه آثار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را بیان می‌کند و هشت ماه شمشیر [بر دوش] کشت و کشتار خواهد کرد تا آنکه

۱. مؤلف کتاب مکتب در فرآیند تکامل، سیدحسین مدرسی طباطبائی است و نه ایشان.

خداوند رضایت بدهد. عرض کردم: از کجا می‌داند که خدا خشنود شده است؟ فرمود: خدا رحمتی در دل وی پدید می‌آورد که بر آنها ترحم کند» (نعمانی، ۱۳۹۷).

روایت مذکور در دو لایه بررسی سند و محتوا قابل نقد است و استناد به آن در بیان سیره قائم عَلَيْهِ السَّلَام اشکال دارد. سند این روایت به علت وجود علی بن احمد بندنچی (ابن غضائری، ۱۴۲۲ هـ.ق؛ حلی، ۱۴۰۲ هـ.ق؛ ابن داود حلی، ۱۳۴۲؛ خویی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲۵۶/۱)، حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی (خویی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱۷/۶-۱۹) و علی بن ابی حمزه بطائنی (کشی، ۱۴۰۴ هـ.ق؛ حلی، ۱۴۰۲؛ ابن داود حلی، ۱۳۴۲) ضعیف ارزیابی می‌شود. محتوای روایت نیز اگر اینگونه برداشت شود که حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام مثل پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هشت ماه کشتار مستمر می‌کند، در چند لایه قابل بررسی است. نخست آنکه بررسی سیره نبوی نشان می‌دهد پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسالت خود را با جنگ آغاز نکرد بلکه نبردها از سوی دشمنان تحمیل می‌شد. ایشان از شروع‌کننده بودن جنگ ابا داشت، چنانکه پیش از غزوه‌های بدر و پیش از فتح مکه به مسلمانان فرموده بود که آغازگر نبرد نباشند، این تأکید چنان بود که گاهی حتی از سوی خود مسلمانان نیز مورد اعتراض قرار می‌گرفت (مغازی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۶۷/۱ و ۲۰؛ طبری، ۱۳۸۷، ۵۶/۳). از سوی دیگر، از منظر تحلیل تاریخی این دست روایات می‌تواند متأثر از فضای سیاسی - اجتماعی قرن دوم و سوم هجری باشد. برای نمونه، گزارش وقوع جنگ هشت ماهه که در برخی متون به ظهور منجی نسبت داده شده است، انطباق تاریخی قابل تأملی با مدت زمان نبرد ابوالعباس سفاح - اولین خلیفه عباسی - با امویان دارد (مسعودی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲۳۵/۳) که در این مدت آنها بی‌وقفه جنگ و کشتار کردند (ر.ک.، آهنگر، ۱۴۰۱، ۱۵-۳۱). این همسانی در طول زمان جنگ، این فرضیه را که عباسیان از روایت‌سازی برای اهداف سیاسی بهره‌وری‌های فراوانی کردند، تقویت می‌کند (ر.ک.، فقهی‌زاده، ۱۳۹۳؛ پاکروان، ۱۴۰۱ الف). در نهایت، روایاتی که مدعی اند امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام تا هشت ماه هیچ رحمی در دل ندارد تا آنکه خداوند به قلب او رحم بیندازد، به طور مستقیم با اصل رحمت و جایگاه امام که مظهر رأف‌الهی می‌باشد نیز در تضاد است (ر.ک.، پاکروان، ۱۴۰۱ الف). هدف از ظهور، ایجاد آمادگی در بشریت برای دستیابی به حیاتی مطلوب و عادلانه است؛ هدفی که با کشتار فراگیر و بی‌رحمانه در تناقض قرار دارد.

در مجموع، مدرسی طباطبایی بدون هیچ‌گونه ارزیابی سندی، روایات را فقط دسته‌بندی



کرده و مورد استناد قرار داده است و تحلیل‌های محتوایی وی جامعیت کافی ندارد.

- مقاله «دفاع از روایات مهدویت ۲»: حسینیان قمی نیز مانند مدرسی طباطبایی تأکید بر شدت جنگ و شمشیر منجی دارد. مقاله «دفاع از روایات مهدویت ۲»، اثر حسینیان قمی در نقد برخی دیدگاه‌های مطرح شده در کتاب *مشرعة بحار الانوار* اثر محسنی است. محسنی که در کتابش به تنقیح برخی روایات *بحار الانوار* پرداخته است، برخی روایات مهدوی را نیز نقد کرده است. وی روایات مربوط به قبول نکردن توبه بعد از ظهور و نیز انتقام از نسل قاتلین امام حسین علیه السلام توسط حضرت مهدی علیه السلام را رد می‌کند (محسنی، ۱۴۲۳ ه.ق، ۲/۲۱۰-۲۳۴). حسینیان قمی در مقاله خود به دفاع از این روایات می‌پردازد، از جمله آنکه پذیرفته نشدن توبه در زمان ظهور را (پس از اتمام حجت‌ها و زمانی که حضرت مهدی علیه السلام دست به شمشیر می‌برد) قابل توجیه می‌داند، اما رفتار امام زمان علیه السلام را با کسانی که جویای حق‌اند با مهر و عطوفت می‌داند. او امام علیه السلام را در موضع دفاع می‌داند، اما گاهی دچار تناقض‌گویی نیز شده است (حسینیان قمی، ۱۳۸۲). حسینیان قمی به دیدگاه محسنی درباره رد روایاتی که قائل به کشته شدن نسل قاتلین امام حسین علیه السلام هستند جواب می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که حد الهی، هم برای فاعل مباشر و هم راضی به این فعل جاری می‌شود. بنابراین، نسل قاتلان امام حسین علیه السلام نیز اگر از کار پدران‌شان راضی باشند مشمول این عذاب خواهند شد. وی معتقد است که نباید نسبت به روایات منسوب به اهل بیت علیهم السلام بدبین بود و باید آنها را فهم کرد (حسینیان قمی، ۱۳۸۲).

- مقاله «دفاع از روایات مهدویت ۳»: حسینیان قمی در مقاله دیگری با عنوان «دفاع از روایات مهدویت ۳» به نقد کتاب *شمیم رحمت* (حسینی شیرازی، ۱۳۸۳) پرداخته است. در این کتاب برخی روایات قهرآمیز مهدویت نقد و بررسی اسنادی و محتوایی شده است. حسینیان قمی معتقد است که روایات قهر و مهر امام زمان علیه السلام در کنار هم باید بیان شود و نفی سریع روایات قهری سودی ندارد. او تعدد و گستردگی این روایات را مانع از نفی آنها می‌داند، اما این نوع برخورد قهرآمیز را فقط مربوط به ماه‌های اولیه حکومت و در راستای سرکوبی مقاومت مخالفان می‌داند. او همچنین معتقد است که پیش از ظهور حضرت حجت علیه السلام و بعد از آن، حجت بر همه مردم تمام می‌شود و آن حضرت با کسانی

که به حق تن نمی دهند و حجت آشکار حق را نمی پذیرند، جنگ می کند؛ گستره حکومت جهانی نیز می طلبد که جنگ های فراوانی در پیش رو باشد. همچنین تمامی روایات مربوط به مقایسه سیره امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام را با وجود اختلاف محتوا می پذیرد و این اختلاف را ناشی از تفاوت رویکرد ائمه علیهم السلام و شرایطی مانند تقیه می داند (حسینیان قمی، ۱۳۸۳).

توجه حسینیان قمی به ضرورت توجه به روایات قهر و مهر در کنار هم، مطلوب است، اما بر تحلیل های وی نقدهایی نیز وارد است. او به اسناد روایات توجهی نکرده و مبانی ای نیز ارائه نداده است که در صورت ضعف اسناد، چرا باید آن روایات پذیرفته شود؟ همچنین یکی از مبانی مؤلف در دفاع از روایات قهرآمیز این اصل است که تا پیش از ظهور، فرصت کافی به انسان ها داده شده و بعد از ظهور، زمان انتقام است. این مطلب قابل نقد است؛ طبق آیه ۱۶۴ سوره انعام، هیچ انسانی بار مسئولیت انسان های دیگر را بر دوش نمی کشد و چگونه ممکن است بار تمام راه های به خطررفته انسان ها در طول تاریخ را به پای انسان عصر ظهور نوشت که اولین کار امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف بعد از ظهور انتقام از خطاکاران باشد؟ این سنت که هم و غم اصلی هادیان، هدایت گری باشد و جنگ آخرین راه است در سیره همه هادیان جاری بوده است.

اصول مشترک روش انبیاء، در روش موعود نیز که خاتم اوصیا (مسعودی، ۱۳۸۴) و باقیمانده انبیاست (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ هـ ق؛ مجلسی، ۱۴۰۳ هـ ق، ۱۸۱/۹۹) جریان خواهد داشت. بنابراین، معرفی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان آخرین اصلاحگر زمین، با این ویژگی که اعلان ظهورش توأم با اعلان جنگ، نپذیرفتن توبه و انتقام جویی از نسل قاتلان امام حسین علیه السلام است، با نقد و چالش روبروست. افزون بر این، ترسیم ظهور بدین سان که آغازش جنگ های خونبار و پایانش صلح است نیز محل تأمل می باشد؛ زیرا در نگاه جامعه شناسانه نباید از تأثیر دوره های مرتبط با ظهور بر یکدیگر غفلت کرد (باکروان، ۱۴۰۱ الف). حسینیان قمی مانند بسیاری دیگر از مؤلفان، به بسترهای تاریخی روایات توجهی نکرده است. ایشان در انتهای مقاله، سند برخی روایات خشونت آمیز را بررسی نموده و به دفاع از محمدبن علی کوفی پرداخته که راوی تعدادی از روایات خشونتی است و می گوید وی چندان هم ضعیف نیست و او فرد





دیگری غیر از محمد بن علی کوفی ابوسمینه است (حسینیان قمی، ۱۳۸۳). در حالی که نویسنده کتاب شمیم رحمت (حسینی شیرازی، ۱۳۸۳) در بررسی اسناد روایات خشونت، بر ضعف و جرح این راوی و دروغگو بودن وی تأکید کرده است.

- کتاب آینده جهان (دولت و سیاست در اندیشه مهدویت): رحیم کارگر در اثر خود با عنوان کتاب آینده جهان به فرضیه پردازی درباره سیاست حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته و روایات قهرآمیز را نیز همراه با تحلیل ارائه داده است. وی دولت مهدوی در اندیشه شیعه را در قالب سه فرضیه و سه فصل طراحی کرده است که رویکردی نوآورانه دارد (ر.ک. کارگر، ۱۳۸۷). این سه فرضیه عبارتند از: انتقام و پایان تاریخ (بدون تشکیل دولت)؛ تشکیل دولت اقتدارگرا و مبتنی بر قدرت فیزیکی؛ و تشکیل دولت اخلاقی مبتنی بر ساختار امامت. ذیل عنوان اول و دوم به نقد برخی روایات خشونت آمیز می پردازد و آنها را ناظر بر اهل عناد و سرکشان می داند. وی معتقد است که دولت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، انتقام گیر و اقتدار طلب نیست و ماهیت آن از خشونت طلبی، سخت گیری و به کارگیری دائمی از قدرت نظامی به دور است، بلکه دولتی اخلاقی و مبتنی بر ساختار امامت است.

- کتاب در انتظار کد/م منجی: در میان آثاری که با دیدگاه نقادانه، روایات کشتار وسیع در زمان ظهور را مورد بررسی قرار داده اند، فقط برخی از آنها به بسترهای تاریخی نیز توجه کرده اند. آهنگر در کتاب خود با عنوان در انتظار کد/م منجی، ضمن بیان شواهد مختلف نشان می دهد که بسیاری از روایات خشونت آمیز، به دلیل سوء استفاده قیام کنندگان برای جلب حمایت مردم یا برداشت اشتباه راویان بعدی، به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منتسب شده است، در حالی که به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و قیام ایشان ارتباطی ندارد و فقط نمایانگر فضای جنگ های قرن های اول و دوم هجری است. نویسنده این کتاب با روشی موشکافانه، به مفاهیم واژه ها در روایاتی که بیانگر تأثیر حوادث اجتماعی بر روایات مهدوی است، تأمل می کند.

۳. بررسی دلالتی- اسنادی روایات

- کتاب تا ظهور: نجم الدین طبری در کتاب خود با عنوان تا ظهور که در دو جلد منتشر شده است، به روایات خشونت آمیز درباره ظهور توجه کرده است. وی معتقد است که

عده‌ای در مورد کشتار دوران ظهور، به افراط گراییده‌اند و از امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف چهره‌ای خوش‌ارائه می‌دهند، و برخی دیگر دچار تفریط شده و معتقدند که زمان ظهور، حتی به مقدار گنجایش ظرف حجامت نیز خونریزی نمی‌شود. (ر.ک.، طبسی، ۱۳۸۸/۱، ۲۱۶) ایشان برخی روایات قهرآمیز را بررسی اسنادی کرده است و بعضی از این روایات را برخلاف ضعف سندی، از نظر محتوا پذیرفته و کشتارهای زمان ظهور را ناظر به تعداد و زمان محدودی دانسته است؛ مانند روایات مربوط به کشتارهای قومی، قبیله‌ای، فرقه‌ای و مذهبی. طبسی ابتدا حجم بالای کشتارها را رد می‌کند، اما برای برپایی حکومت الهی آن هم به‌گسترده‌گی جهان، این حجم از تلفات را طبیعی می‌داند (ر.ک.، طبسی، ۱۳۸۸/۱، ۲۱۶-۲۴۸). در بررسی کتاب طبسی (۱۳۸۸)، این سؤال مطرح است که علیرغم ضعف اسناد با چه مبنایی می‌توان برخی روایت را پذیرفت؟ مگر آنکه نویسنده در آغاز، مبنای خود را روشن کند که نقد اسناد را در رد یا پذیرفتن روایت تا چه حد و چگونه می‌داند و به لحاظ رجالی بر چه مبنایی و منهجی تکیه دارد. افزون بر این، بعد از بحث رجالی و بیان ضعف اسناد، حتی اگر روایت کنار گذاشته نشود، باید محتوا را با طرازی مانند قرآن و روایات صحیح‌السند، سنجید. چنین مرحله‌ای در بررسی روایات توسط طبسی در این کتاب دیده نمی‌شود. همچنین، مؤلف برای تخصیص زدن کشتارهای منسوب به حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف در منابع روایی به گروه، زمان و مکان خاص، هیچ دلیلی اعم از کلامی، روایی و تاریخی بیان نکرده است و برخی اظهار نظرهای ذوقی و همراه با پیش فرض است. برای مثال بعد از بیان روایت کشته شدن شانزده هزار بتریه، آن را ناظر به خوارج طائفه بتریه می‌داند (ر.ک.، طبسی ۱۳۸۸، ۲۴۱/۱، ۲۴۴)؛ حال آنکه این روایت، متأثر از حوادث تاریخی و اختلافات فرقه‌ای جعل شده است (پاکروان، ۱۴۰۱ الف).

- مقاله «امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و توبه‌پذیری»: آیتی در مقاله‌ای با عنوان «امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و توبه‌پذیری»، تعارض میان روایاتی که توبه در عصر ظهور را منتفی می‌دانند و روایاتی که این مفهوم را نقض می‌کنند، بررسی نموده است. این نویسنده با بررسی اسنادی و بیان استدلال‌های کلامی و روایی نشان می‌دهد که باب توبه نمی‌تواند بسته شود و اگر هم، چنین باشد به زمان جنگ‌ها و تمام شدن حجت‌ها برمی‌گردد. ایشان در نهایت ترجیح را با روایاتی می‌داند که باب توبه را در عصر ظهور همچنان مفتوح می‌دانند؛ زیرا فرضیه بسته



شدن باب توبه را فقط سه روایت غیر معتبر و یک روایت معتبر تأیید می‌کند، اما فرضیه مقابل، علاوه بر هم‌آهنگی با معیار توبه‌پذیری در قرآن، توسط پنج دسته از روایات نیز تأیید می‌شود. (ر.ک.، آیتی، ۱۳۸۶)

- کتاب *فقه الحواری* (کتاب دوم از مجموعه «یسیر بسیره جده»): نویسنده این کتاب، روایات قهرآمیز مهدوی را ضمن بررسی اسناد، تخصیص زده و ناظر به گروه‌هایی خاص دانسته است. برای مثال، برخلاف ضعف اسناد روایت عدم توبه‌پذیری در زمان ظهور، به لحاظ دلالتی آن را ناظر به شرایطی فوری و گذرا می‌داند و این شیوه را در برابر مخالفینی که قصد قتال و نابود کردن اصلاحات او را دارند، طبیعی می‌داند؛ چنانکه روایت کشتار قریش را ناظر بر کشتار دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند که جلوی حرکت امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف را می‌گیرند. نویسنده این کتاب، روایتی که جامه امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف را خشن و غذای او را نان جوین وصف می‌کند، بر ساخته حکام اموی و عباسی می‌داند که می‌خواستند با ترسیم شخصیت فقیر از امام، مردم را نسبت به ظهور بدبین کنند. (ر.ک.، حلو، ۱۴۳۵ ه.ق) در این کتاب نیز دلیلی برای تخصیص روایات ارائه نشده است.

- کتاب *تساؤلات فی سیره الإمام الحجة* (کتاب چهارم از مجموعه «یسیر بسیره جده»): قیس بهجت عطار در کتاب خود با عنوان *تساؤلات فی سیره الإمام الحجة* قائل به رحمانی بودن سیره مهدی است و نیز جنگ‌ها را دفاعی و در برابر طواغیت و برخی جریان‌ها و مدت آن را هشت ماه می‌داند. این نویسنده، روایات قیام بالسیف، منسوب به امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف را حاصل گفتمان و جریانی برای خنثی کردن ادعای زیدیه برمی‌شمارد؛ زیرا زیدیه مدعی بودند که سلاح پیامبر صلی‌الله علیه و آله نزد امامان آنهاست. از این رو، امامان شیعه برای نشان دادن کذب ادعای آنان در قالب روایاتی بیان کرده‌اند که شمشیر پیامبر صلی‌الله علیه و آله نزد امامان شیعه و در نهایت نزد حضرت قائم عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف است. نویسنده با رحمانی خواندن سیره حضرت مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف جنگ‌های ایشان را موافق سیره پیامبر صلی‌الله علیه و آله و امام علی علیه‌السلام می‌داند و این جنگ‌ها را براساس روایات، دفاعی برمی‌شمارد. وی معتقد است که بسیاری از نقل‌های مربوط به کشتارهای زمان ظهور، از طریق عامه بیان شده است و ناظر به قبل از ظهورند. همچنین با توجه به روایات منتقم بودن حضرت مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف این موضوع را که افرادی

که به رفتار قاتلین امام حسین علیه السلام راضی بوده اند، به دست قائم قصاص خواهند شد، می پذیرد. (ر.ک.، عطار، ۱۴۳۷ ه.ق)

- کتاب امام الرحمة (کتاب اول از مجموعه «یسیر بسيرة جده»): محتوای کتاب امام

الرحمة در مورد سخنرانی های مکتوب سیدمنیر خباز است. ایشان معتقد است که دین امری مبتنی بر فطرت است، قابل تحمیل از بیرون نیست و روز ظهور، روز پیروزی به مدد فکر است نه شمشیر. در فصل دوم این کتاب، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مقایسه و بیان شده است همانطور که حقیقت پیامبر صلی الله علیه و آله رحمت است، حقیقت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز چنین است. مؤلف این کتاب، پنج روایت قهرآمیز را براساس اسناد و محتوا نقد کرده است. او دولت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را برای همه، اعم از مطیع و سرکش، دولت حنان و مهربانی می داند و اعتقاد دارد که جنگ های امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف دفاعی است نه هجومی. همچنین معتقد است اکثر اهل زمین اسلام را می پذیرند و منطق امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را رأفت، علم و معرفت برمی شمارد و می گوید: «امام با عده کمی مقابله می کند». وی به روایت کشته شدن بتریه نیز اشاره کرده است و آنها را نواصب می داند. در فصل آخر کتاب های این مجموعه، استفتائات برخی علما درباره شیوه عملکرد امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف که رویکردی نقدآمیز به این روایات دارند، جمع آوری شده است. (ر.ک.، خباز، ۱۴۳۵ ه.ق)

- کتاب شمیم رحمت: سید صادق حسینی شیرازی در کتابی با عنوان شمیم رحمت، ذیل سه مرحله روایات قهرآمیز را نقد و تنقیح کرده است؛ نخست براساس راوی روایات که باعث تضعیف روایات شده اند. در مرحله بعد به بیان روایات صحیحی می پردازد که شیوه حکومت و رفتار امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را مطابق با سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام می داند و نیز روایات صحیحی که فضای مثبتی را پس از ظهور ترسیم کرده اند. در مرحله آخر، میان این دو دسته روایات متعارض براساس ادله عقلی و نقلی، روایات خشونت آمیز را کنار می گذارد. (ر.ک.، حسینی شیرازی، ۱۳۸۳)

- مقاله «بررسی چند حدیث شبهه ناک درباره عدالت آفتاب عالمتاب»: در این مقاله، مهدی پور با بررسی راویان، روایات خشونت آمیز را نقد کرده است که آن را مغایر با سیره معصومین علیهم السلام و چنین رفتارهایی را از ساحت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف دور می داند. وی این گونه



احادیث را در سه دسته قرار داده است: نخست، احادیثی که افراد کذاب، حقه باز و طرد شده از جامعه شیعه، جعل و منتشر کرده‌اند؛ دوم، احادیثی که افراد مجهول و ناشناخته انتشار داده‌اند؛ و سوم، احادیثی که از افراد وابسته به یکی از مذاهب باطل نقل شده است. همچنین نویسنده برای هر یک از این سه گروه، مثال‌هایی آورده و ضمن بررسی رجالی، به نقد محتوایی احادیث نیز پرداخته است. (ر.ک.، مهدی‌پور، ۱۳۸۳)

- کتاب موعود ادیان: پاسخ به شبهاتی پیرامون امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف: حسینعلی منتظری در بخشی از فصل پنجم و ششم کتاب خود با عنوان موعود ادیان: پاسخ به شبهاتی پیرامون امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، در جوابیه کتاب ملازاده، از عالمان اهل سنت، روایات کشتار وسیع در زمان ظهور را بررسی کرده است. وی در این کتاب، ضعف اسنادی بسیاری از این روایات را بیان و در تحلیل و نقد محتوای آنها نیز به احادیثی استناد کرده است. همچنین این روایات را با محکمات قرآن و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله مخالف می‌داند. ایشان معتقد است که چنین روایاتی که در فروع نمی‌توانند مورد استناد قرار بگیرند به طریق اولی در اصول به‌ویژه درباره موضوعات مهدوی، قابل استناد نیستند. برخی عالمان و محدثان پیشین برای از بین رفتن احادیث، دست به جمع‌آوری آنها زدند و هر حدیثی که در منابع روایی آمده است، صحیح نیست. (ر.ک.، منتظری، ۱۳۸۷)

- پایان‌نامه بررسی و نقد روایات خشونت‌های قیام مهدوی: داود ملاحسینی در پایان‌نامه خود روایات افراطی و تفریطی در جنگ در آغاز ظهور را بررسی نموده است. ایشان روایاتی را که مبتنی بر فتنه‌ها و جنگ‌های قبل از ظهور می‌باشد تفکیک کرده است و آنها را از جزایان ظهور و منجی جدا می‌داند. تمرکز اصلی ملاحسینی بر بررسی رجالی روایات است و گاهی نسبت به محتوا نیز نقدهایی بیان کرده است. وی در این پایان نتیجه می‌گیرد که اسناد بسیاری از روایاتی که ناظر به کشتارهای وسیع در زمان ظهور است و نیز روایاتی که می‌گویند: «هیچ خونی ریخته نمی‌شود»، ضعیف است. (ملاحسینی، ۱۳۹۲) نقد کلی بر پژوهش‌هایی که به بررسی رجالی متمرکز می‌باشند، این است که بررسی رجالی فقط یک زاویه از نقد و تحلیل روایات است و صرف ضعف و صحت اسناد نمی‌تواند مبنای پذیرش یا رد احادیث باشد. - کتاب دلیل روشن: آیتی در کتاب خود با عنوان دلیل روشن، به رد فصل «المهدیه

والغیبة» از کتاب اصول مذهب الشیعة الإمامیة الاثنی عشریة (قفاری، ۱۴۱۴ هـ.ق) پرداخته است. آیتی ذیل شبیهه ۵۰ تا ۵۷ کتاب خود، به روایاتی که قفاری برای نشان دادن چهره خشن حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ارائه کرده، پاسخ داده است. وی با نقد اسنادی روایات نشان می‌دهد که قفاری برخلاف ادعایش مبنی بر استناد به روایات متواتر و مستفیض شیعه، روایات راگزینشی و بدون بررسی مبنا قرار داده است. آیتی، برای هر دسته از روایات مشابه‌یابی کرده است و انتقام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را ناظر به دشمنان و سرکشان و معاندان می‌داند (رک.، آیتی، ۱۳۹۳).

- کتاب **لله وللحقیقة**: علی آل محسن در کتاب خود با عنوان **لله وللحقیقة** به طور مبسوط به بررسی و پاسخ به شبهات مهدویت که در کتاب **لله ثم للتاریخ** اثری از سید حسین موسوی، بیان شده است، پرداخته و به سخنان مؤلف پاسخ داده است. وی ضمن زیر سؤال بردن پیشینه مجهول نویسنده این کتاب به عنوان نویسنده‌ای شیعی، وجود این شخصیت را منکر می‌شود. سپس روایات را از نظر اسنادی و محتوایی بررسی نموده و گاهی تأمل‌های تاریخی نیز به روایات دارد. برای مثال، ایشان درباره روایاتی درباره کشتار عرب در زمان ظهور، ضمن بیان ضعف اسناد این روایات و شاهد آوردن از منابع روایی اهل سنت، جنگ امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را در برابر آغازگران نبرد می‌داند. از نظر وی، این سخن امام صادق علیه السلام که فرمود: بین ما و عرب چیزی جز ذبح نیست، مرتبط با ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نمی‌باشد و بیانگر شرایط عصر امام صادق علیه السلام و سخت‌گیری‌های حکومت نسبت به علویین بوده است. (آل محسن، ۱۳۸۲)

کتاب **روش نقد و بررسی روایات مهدویت**: خدامراد سلیمیان در کتاب خود با عنوان **روش نقد و بررسی روایات مهدویت**، بر روایات خشونت‌ی متمرکز نیست، سنجه‌هایی برای ارزیابی اسناد و متن روایات مهدویت ارائه کرده است. وی در تبیین سخن خود نمونه‌هایی از روایات را می‌آورد که با این سنجه‌ها سازگار نیست که در میان آنها موارد متعددی از روایات خشونت‌ی نیز ذکر شده است؛ عرضه به قرآن، یکی از این سنجه‌هاست. سلیمیان، برخی روایات خشونت‌ی در مورد ظهور را خلاف روح حاکم بر قرآن دانسته است؛ از جمله روایاتی که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را نقیمت در برابر رحمت بودن پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی کرده است، روایاتی که بر شدت کشتار قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف دلالت دارد، روایاتی که درباره قطع دست بنی



شبهه و آویزان کردن بر خانه کعبه است، روایات عدم پذیرش توبه، و روایات کشتن کسانی که اسلام را نپذیرد. وی سنت را پس از قرآن به عنوان سنجه‌ای دیگر معرفی کرده است و روایاتی را که با آن در تعارض اند قابل نقد دانسته است؛ از جمله روایت قتل مانع الزکاه.

(ر.ک.، سلیمیان، ۱۳۹۶)

- مقاله «حکومت مهدوی برآیند کشتار وسیع یا فراهم شدن زمینه‌ها و ظهور حقیقت؛ بررسی تحلیلی روایات مدعی کشتار وسیع»: سیدعلی حسنی در این مقاله به شواهد تاریخی در نقد روایات توجه کرده است. وی یکی از علل شکل‌گیری چنین روایاتی را گسترش فتوحات پس از پیامبر ﷺ و کشتارهای حین کشورگشایی می‌داند تا تضادی میان رفتار حضرت مهدی ﷺ و مجریان فتوحات دیده نشود؛ چنان‌که تألیف کتاب‌هایی با عنوان *الفتن* را نیز به همین دلیل می‌داند. حسنی، با این استدلال که تعدد روایات قهرآمیز، دلیل بر صحت محتوای آنها نیست و نباید موجب چشم‌پوشی از بررسی‌شان شود، ۲۷ روایت را از نظر سندی بررسی کرده و ضعف آنها را اثبات نموده است. سپس محتوای آنها را با عناوینی مانند مخالفت با عقل، قرآن و روایات نقد کرده است. نکته مهمی که در این مقاله به آن اشاره و بدون تحلیل رها شده است، حضور راویانی از فرقه‌هایی مانند واقفه و زیدیه در اسناد این روایات است. حسنی اگرچه در مقاله خود به این موضوع اشاره کرده است، اما این مشاهده را به تحلیلی کاربردی برای تقویت استدلال‌های خود تبدیل نکرده است.

(ر.ک.، حسنی، ۱۳۹۶)

- کتاب *استراتژی منجی: جنگ جهانی یا صلح جهانی*: در این کتاب، با دو رویکرد متن‌محور و زمینه‌محور که از روش‌های هرمنوتیک الگو گرفته شده است، روایات کشتار وسیع در زمان ظهور تحلیل شده است. مؤلف این کتاب، با طراحی اصولی مبتنی بر ادله عقلی و نقلی و برخی نظریات جامعه‌شناسان و روان‌شناسان، معیارهایی برای سنجش محتوای روایات ارائه کرده است که می‌تواند ابزاری برای فهم و نقد روایات باشد. سپس برخی از روایات قهرآمیز را براساس اصول یاد شده، بررسی کرده و وضعیت اسنادی آنها را نیز ضمن جداولی ارائه داده است. وی در فصل آخر کتاب با اتخاذ رویکردی زمینه‌محور به بررسی بسترهای تاریخی پرداخته و معتقد است که اخبار ملاحم یا مهدیان دروغین با

اخبار مهدوی خلط شده است. در ادامه با بیان تأثیر بافت تاریخی بر روایات مهدوی نشان داده است که از اندیشه‌های مهدوی در مشروعیت‌سازی، تقابل فرقه‌ها و جریان‌های اجتماعی و نیز رقابت‌های قبیله‌ای استفاده‌های ابزاری و کارکردی شده است. همچنین از نظر ایشان، اهداف سیاسی و نیازهای اجتماعی سبب سوءاستفاده از اصل مهدویت شده است. (ر.ک.، پاکروان، ۱۴۰۱ الف)

از جمله نقدهای وارد بر این کتاب و نیز سایر آثاری که در حوزه نقد و بررسی روایات خشونت‌ی دوران ظهور معرفی شد، آن است که در این اثر، واژه خشونت و شاخصه‌های آن تعریف نشده است و مؤلف، مفهوم خشونت را به عهده درک کلی خواننده از این کلمه واگذار نموده است. این در حالی است که در چنین مباحث حساسی واژگان کلیدی باید به دقت تعریف و شاخص‌گذاری شود. افزون بر این، باید سایر روایات خشونت‌آمیز نیز ذیل دو رویکرد محوری کتاب بررسی و شبهات ناظر بر آنها پاسخ داده شود تا بتوان به تصویر کامل‌تری درباره روش و سیره منجی رسید.

- پایان‌نامه وضعیت سنجی/ اخبار خشونت‌گرا/ در منابع شیعی مرتبط با مهدویت (قرن سوم تا هفتم هجری): در این پایان‌نامه که پژوهشی نوآورانه است، روایات خشونت‌آمیز آخرالزمانی تا قرن هفتم هجری، گونه‌شناسی شده است. با این حال، عدم تفکیک دقیق میان خشونت‌های طبیعی و انسانی قبل و بعد از ظهور و نیز به‌شمار آوردن همه اخباری که با ملاحم و فتن مرتبط می‌باشند ذیل مباحث مهدوی، به این پژوهش لطمه زده است. افزون بر این، برخلاف تعریف واژگانی و محدود کردن واژه شیعه به شیعه اثنی عشر در طرح مسئله، آثار شیعیان زیدی و اسماعیلی نیز در منابع دیده می‌شود. در این پژوهش، تحلیل آماری اطلاعات ارائه نشده که البته در رسالت پایان‌نامه نیز نبوده است. (ر.ک.، فرجو، ۱۳۹۲)

۴. محدودیت‌های پژوهش

گفتنی است گونه‌شناسی، زمانی جامع خواهد بود که آثار به لحاظ رویکردهای فکری، سیاسی، علمی مؤلف متن و نیز شرایط زمینه‌ای تولید متن نیز دسته‌بندی و ارزیابی شوند. بررسی نگرش‌های فکری و علمی مؤلفان، شرایط زمینه‌ای تولید متون، جغرافیای تألیف آثار



و نسبت اینها با تصویری که از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ارائه می‌شود، دارای اهمیت بسزایی است. ضمن اذعان به اهمیت شاخص‌های یاد شده، در پژوهش حاضر، به دلیل محدودیت حجم مقاله، فقط متن آثار مبنای گونه‌شناسی و تحقیق قرار داده شد. همچنین تحقیق در آثار اسلام‌پژوهان و محققان غربی نیز لازمه تکمیل و غنای این پژوهش است که علیرغم بررسی، به دلیل تفصیل، از جامعه هدف این مقاله خارج و به پژوهشی دیگر واگذار شد.

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بر پایه گونه‌شناسی و بررسی آثاری استوار است که روایات قهرآمیز مهدوی را محور مطالعه قرار داده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که مخالفان مهدویت در میان محققان اسلامی (مانند سلفی‌ها)، بیشتر به دلیل تمرکز بر نفی اعتقاد مهدویت شیعی، به این روایات توجه نکرده‌اند و در مواردی محدود، فقط به بررسی چند روایت خاص بسنده کرده‌اند. این آثار که به صورت گزینشی روایات را استخراج کرده‌اند ارزیابی تاریخی و اسنادی ندارند و حتی به نقدهایی که خود شیعیان به این روایات دارند نیز وقعی ننهاده‌اند.

آثار و پژوهش‌های محققان مسلمان و موافق مهدویت، بیشتر توصیفی است، اما بر آثار تحلیلی نیز نقدهای مختلفی وارد است. برخی از این نقدها عبارتند از: در این آثار، خشونت و چهارچوب آن به صورت دقیق تعریف نشده است، روایات خشونت‌گرایانه سنخ‌شناسی دقیق و کاملی نشده‌اند، تاکنون هیچ پژوهشی به این سؤال که این روایات در چه قرن و دوره و یا در چه آثار و کتبی دارای افزایش یا کاهش است، پاسخ نداده است، چگونگی تطور این روایات در منابع شیعی و دلایل آن بررسی نشده است، مقایسه این روایات براساس نقل از معصومین علیهم‌السلام به لحاظ کمی و کیفی حائز اهمیت است که در این پژوهش‌ها انجام نشده است، در این آثار از روش‌های جدید حدیث‌پژوهی برای تاریخ‌گذاری و کشف بسترهای تولید چنین روایاتی نیز استفاده نشده است؛ چراکه استفاده از این روش‌ها در فهم بهتر بسترهای تاریخی و تأثیر آن بر سوء استفاده از مفاهیم مهدوی و شکل‌گیری برخی روایات بسی ضروری است. همچنین برخلاف رویکرد محققان غربی که در پژوهش حول آخرالزمان در اسلام و شیعه، بیشتر بر بسترهای تاریخی تمرکز دارند، محققان اسلامی

به زمینه‌های تاریخی توجه چندانی نکرده‌اند؛ حال آنکه می‌توان شاخصه‌های مهمی را در بسترهای تاریخی کشف و شناسایی کرد؛ شاخصه‌هایی که می‌توانند در قالب فرضیاتی برای شکل‌گیری روایات خشونت‌گرایانه ارائه شوند.

هر یک از نقدهای مذکور می‌تواند بستری برای تولید آثار متعدد مسئله‌محور و نوآورانه در موضوع مهدویت باشد. نتایج این پژوهش نشان داد که برخلاف اهمیت مسئله مهدویت و توجه بسیاری از محققان به این موضوع، همچنان خلأ آثار روشمند و مسئله‌محور مشاهده می‌شود؛ زیرا تصویر خشونت‌آمیزی که نسبت به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و ظهور ایشان در اذهان وجود دارد و نیز سؤالات پیرامون آن به‌طور جامع مورد واکاوی و بررسی نشده است. استخراج خلأ پژوهشی در این موضوع، انگیزه‌ای برای نگارنده بود که در رساله دکتری به‌سنگ‌شناسی، تطوّر‌سنجی و مقایسه نقل معصومین در موضوع روایات خشونتی بپردازد و گامی برای تحلیل تاریخی و ریشه‌یابی فرقه‌شناختی آنها بردارد و این مقاله‌ماخوذ از پیشینه همین رساله است (پاکروان، ۱۴۰۱). تکمیل این پژوهش‌ها نیازمند توجه بیشتر محققان و مهدوی‌پژوهان است.

جدول ۱. آثار مورد استناد در مقاله

مؤلف	نام اثر	رویکرد	کتاب مورد نقد
آل محسن، علی	کتاب الله وللحقیقة	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	نقد کتاب الله ثم للتاریخ (کشف الاسرار و تبرئة الائمة الاطهار)
آهنگر داودی، مژگان	کتاب در انتظار کدام منجی	بررسی دلالتی / موافقان مهدویت	
آیتی، نصرت‌الله	مقاله «امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و توبه پذیری»	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
آیتی، نصرت‌الله	کتاب دلیل روشن	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	نقد کتاب أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية (عرض و نقد)
پاکروان، مهدیه	کتاب استراتژی منجی: جنگ جهانی یا صلح جهانی	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
حسنی، سیدعلی	مقاله «حکومت مهدوی برآیند کشتار وسیع یا فراهم شدن زمینه‌ها و ظهور حقیقت (بررسی تحلیلی روایات مدعی کشتار وسیع)»	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
حسینیان قمی، مهدی	مقاله «دفاع از روایات مهدویت ۲»	بررسی دلالتی / موافقان مهدویت	نقد کتاب مشرعه بحار الانوار



حسینیان قمی، مهدی	مقاله «دفاع از روایات مهدویت ۳»	بررسی دلالتی / موافقان مهدویت	نقد کتاب شمیم رحمت
حسینی شیرازی، سیدصادق	کتاب شمیم رحمت	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
حلو، سیدمحمدعلی	کتاب فقه الحوار و نبذ العنف فی حركة الامام المهدي در: یسیر بسیره جده ۲	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
خباز، سیدمنیر	کتاب امام الرحمة در: یسیر بسیره جده ۱	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
سعدمحمد، حسن	کتاب المهدیه فی الاسلام منذ اقدم العصور حتی اليوم	بررسی دلالتی / مخالفان مهدویت	
سقاف، علوی بن عبدالقادر	کتاب موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام	بررسی دلالتی / مخالفان مهدویت	
خدآمراد، سلیمیان	کتاب پرسمان مهدویت	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
خدآمراد، سلیمیان	کتاب روش نقد و بررسی روایات مهدویت	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
صدر، سیدمحمد	کتاب تاریخ ما بعد الظهور	بررسی دلالتی / موافقان مهدویت	
طیبسی، نجم‌الدین	کتاب تا ظهور	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
عطار، بهجت قیس	کتاب تساؤلات فی سیره الإمام الحجة در: یسیر بسیره جده ۴	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
قفاری، ناصر بن عبدالله بن علی	أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية (عرض و نقد)	بررسی دلالتی / مخالفان مهدویت	
کارگر، رحیم	کتاب آینده جهان (دولت و سیاست در اندیشه مهدویت)	بررسی دلالتی / موافقان مهدویت	
مدرسی، سیدحسین	کتاب ذلك يوم الخروج. دراسة عن نهضة الامام المهدي عليه السلام	بررسی دلالتی / موافقان مهدویت	
ملاحسینی، داود	پایان نامه بررسی و نقد روایات خشونت‌های قیام مهدوی	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	
ملازاده، عبدالرحیم	کتاب مهدی موعود یا مهدی موهوم	بررسی دلالتی / مخالفان مهدویت	
منتظری، حسینعلی	کتاب موعود ادیان: پاسخ به شبهاتی پیرامون امام زمان عجل الله تعالی فرجه	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	جوابیه به کتاب مهدی موعود یا مهدی موهوم
موصلی، عبدالله	کتاب حقيقة الشيعة «حتى لا نخدع»	بررسی دلالتی / مخالفان مهدویت	
موسوی، سیدحسین (نام مستعار)	کتاب لله ثم للتاريخ (کشف الاسرار و تبرئة الائمة الاطهار)	بررسی دلالتی / مخالفان مهدویت	
مهدی‌پور، علی‌اکبر	مقاله «بررسی چند حدیث شبهه‌ناک درباره عدالت آفتاب عالم‌تاب»	بررسی دلالتی - اسنادی / موافقان مهدویت	

- * قرآن کریم (۱۳۷۶). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. تهران: دارالقرآن الکریم.
۱. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۰۸ هـ.ق). دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر. تحقیق خلیل شحادة. بیروت: دار الفکر.
 ۲. ابن داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۴۲). الرجال. به کوشش میاموی، محمد کاظم. تهران: دانشگاه تهران.
 ۳. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۱۲ هـ.ق). الرجال. به کوشش محمدرضا حسینی جلالی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر.
 ۴. ابن مشهیدی، محمد بن جعفر (۴۱۹ هـ.ق). المزار الکبیر. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۵. احمد بن حنبل (۱۴۱۶ هـ.ق). مسند. بیروت: مؤسسة الرسالة.
 ۶. اسلامی، ابوالفضل (۱۴۲۸ هـ.ق). مع الدكتور ناصر القفاری فی أصول مذهبه. قم: نشر الفقاهة.
 ۷. آل محسن، علی (۱۳۸۲). لله وللحققة. تهران: نشر مشعر.
 ۸. آهنگر داودی، مژگان (۱۴۰۱). در انتظار کدام منجی. تهران: پناه.
 ۹. آیتی، نصرت الله (۱۳۸۶). امام مهدی علیه السلام و توبه پذیري. نشریه مشرق موعود، (۳)، ۹-۴۲.
 ۱۰. آیتی، نصرت الله (۱۳۹۳). دلیل روشن. قم: آینده روشن.
 ۱۱. پاکروان، مهدیه (۱۴۰۱ الف). استراتژی منجی: جنگ جهانی یا صلح جهانی. تهران: پناه.
 ۱۲. پاکروان، مهدیه (۱۴۰۱ ب). تحلیل تاریخی «بنداره مهدی خشونت‌گر»، (مبنتی بر منابع روایی شیعه دوازده امامی تا قرن هفتم هـ.ق). پایان نامه دوره دکتری تاریخ. دانشکده تاریخ، دانشگاه الزهرا.
 ۱۳. پاکروان، مهدیه.، ولوی، علی محمد.، و نیلساز، نصرت (۱۴۰۱ الف). ریشه یابی تفکرات غالبانه و شعوبی روایات مجازات شیخین در متون نصیری. نشریه پژوهش دینی، (۴۵)، ۷۵-۱۰۸.
 ۱۴. پاکروان، مهدیه.، ولوی، علی محمد.، و نیلساز، نصرت (۱۴۰۱ ب). ریشه یابی فرقه شناختی و تطورسجی روایات مجازات شیخین پس از ظهور در متون روایی شیعی. پژوهشنامه قرآن و حدیث، (۳۱)، ۲۹-۶۲.
 ۱۵. تجلیل تبریزی، ابوطالب (۱۴۱۳ هـ.ق). تنزیه الشیعة الإثني عشریة عن الشبهات الواهیه. بی جا: المجمع العالمي لاهل البيت علیه السلام. المعاونة الثقافية.
 ۱۶. جمعی از علما (۱۳۶۳). الاصول الستة عشر. قم: دار الشیستری للمطبوعات.
 ۱۷. حسینی، سید علی (۱۳۹۶). حکومت مهدوی برآیند کشتار وسیع یا فراهم شدن زمینه ها و ظهور حقیقت؛ بررسی تحلیلی روایات مدعی کشتار وسیع. نشریه مشرق موعود، (۴۱)، ۷۹-۹۹.
 ۱۸. حسینی قزوینی، سید محمد (۱۴۳۰ هـ.ق). نقد کتاب اصول مذهب الشیعة. قم: مؤسسه ولی العصر علیه السلام للدراسات الإسلامية.
 ۱۹. حسینیان قمی، مهدی (۱۳۸۲). دفاع از روایات مهدویت ۲ (نقد کتاب مشرعه بحار الانوار). نشریه انتظار موعود، (۱۰)، ۱۹۹-۲۲۶.
 ۲۰. حسینیان قمی، مهدی (۱۳۸۳). دفاع از روایات مهدویت ۳. نشریه انتظار موعود، (۱۱-۱۲)، ۴۹۵-۵۱۸.
 ۲۱. حسینی شیرازی، سید صادق (۱۳۸۳). شمیم رحمت. قم: یاس زهرا علیه السلام.
 ۲۲. حلو، سید محمد علی (۱۴۳۵). فقه الحوار ونبد العنف فی حركة الامام المهدی در: بسیر بسیره جده ۲. نجف: مرکز الدراسات التخصصية فی الإمام المهدی.
 ۲۳. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ هـ.ق). رجال. به کوشش محمد صادق بحر العلوم. قم: الشریف الرضی.
 ۲۴. خباز، سید منیر (۱۴۳۵ هـ.ق). امام الرحمة در: بسیر بسیره جده ۱. نجف: مرکز الدراسات التخصصية فی الإمام المهدی.
 ۲۵. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ هـ.ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا.
 ۲۶. سعد محمد، حسن (۱۳۷۳). المهدیه فی الاسلام منذ اقدم العصور حتی اليوم. مصر: دار الكتاب الغربی.
 ۲۷. سقاف، علوی بن عبدالقادر (بی تا). موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام. موقع الدرر السنية علی الإنترنت. مرقم آلیا.
 ۲۸. سلیمیان، خدامراد (۱۳۸۵). پرسمان مهدویت. قم: شباب الجته.
 ۲۹. سلیمیان، خدامراد (۱۳۹۶). روش نقد و بررسی روایات مهدویت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۳۰. صدر، سید محمد (۱۴۱۲ هـ.ق). تاریخ ما بعد الظهور. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
 ۳۱. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ هـ.ق). تاریخ الامم والملوک (تاریخ الطبری). به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.



۳۲. طبسی، نجم‌الدین (۱۳۸۸). *تا ظهور*. تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۳۳. عسکری، مرتضی (۱۳۸۷). *تهمت‌ها و دروغ‌پردازی‌ها در کتاب‌الله ثم للتاریخ*. قم: دانشکده اصول‌الدین.
۳۴. عطّار، بهجت قیس (۱۴۳۷ هـ.ق). *تساؤلات فی سیرة الإمام الحجة در: سیر سیرة جده ۴*. نجف: مرکز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي.
۳۵. فرجو، ستاره (۱۳۹۲). *وضعیت سنجی اخبار خشونت‌گرا در منابع شیعی مرتبط با مهدویت (قرن سوم تا هفتم هجری)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. گروه تاریخ اسلام. دانشکده ادبیات. دانشگاه الزهراء ع.
۳۶. فقهی‌زاده، عبدالهادی. و صادقی، سیدجعفر (۱۳۹۳). *نقش عباسیان در جعل و تحریف روایات مهدوی*. نشریه مشرق موعود، ۸ (۲۹)، ۱۶۴-۱۳۵.
۳۷. قفاری، ناصر بن عبدالله بن علی (۱۴۱۴ هـ.ق). *أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية (عرض و نقد)*. ریاض: بی‌نا.
۳۸. کارگر، رحیم (۱۳۸۷). *آینده جهان (دولت و سیاست در اندیشه مهدویت)*. قم: مرکز تخصصی مهدویت.
۳۹. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ هـ.ق). *اختیار معرفة الرجال*. مخلص: محمد بن حسن طوسی. به کوشش محمدباقر بن محمد میرداماد، و مهدی رجایی. قم: مؤسسه آل‌البيت ع.
۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ هـ.ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۴۱. محسنی، محمدآصف (۱۴۲۳ هـ.ق). *مشرعة بحار الانوار*. قم: مکتبه العزیزی.
۴۲. مدرسی، سیدحسین (۱۳۸۴). *ذلک يوم الخروج دراسة عن نهضة الامام المهدي علیه السلام*. قم: انصاریان.
۴۳. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ هـ.ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. به کوشش یوسف اسعد داغر. قم: مؤسسه دارالهجره.
۴۴. مسعودی، علی بن حسین (اثر منسوب) (۱۳۸۴). *اثبات الوصية*. قم: انصاریان.
۴۵. ملاحسینی، داود (۱۳۹۲). *بررسی و نقد روایات خشونت‌های قیام مهدوی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. گروه علوم قرآن و حدیث. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه تهران.
۴۶. ملازاده، عبدالرحیم (بی‌تا). *مهدی موعود یا مهدی موهوم*. بی‌جا: بی‌نا.
۴۷. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷). *موعود ادیان: پاسخ به شبهاتی پیرامون امام زمان علیه السلام*. تهران: مؤسسه فرهنگی خرد آوا.
۴۸. مهدی‌پور، علی اکبر (۱۳۸۳). *بررسی چند حدیث شبهه‌ناک درباره عدالت آفتاب عالم‌تاب*. نشریه انتظار، ۴ (۱۴)، ۸۹-۱۳۰.
۴۹. مؤسسه الکوتر للمعارف الاسلامیه (۱۴۲۴ هـ.ق). *حقیقه (الله ثم للتاریخ)*. قم: مؤسسه الکوتر للمعارف الاسلامیه.
۵۰. موسوی، سیدحسین (نام مستعار) (بی‌تا). *الله ثم للتاریخ (کشف الاسرار و تیرة الائمة الاطهار)*. بی‌جا: بی‌نا.
۵۱. موصلی، عبدالله (بی‌تا). *حقیقه الشيعة «حتى لا نخدع»*. اسکندریه: دار الإیمان للطبع و النشر و التوزیع.
۵۲. نعمانی، ابن‌ابی‌زینب محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷). *الغیبة*. تهران: نشر صدوق.
۵۳. الهی‌نژاد، حسین (۱۳۹۸). *رویکرد شناختی پاسخ علمای اهل سنت به مخالفان مهدویت*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۴. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ هـ.ق). *المغازی*. به کوشش: مارزدن جونز. بیروت: اعلمی.
۵۵. الویری، محسن (۱۳۹۱). *گونه‌شناسی انتقادی دیدگاه‌ها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع*. فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۳ (۸)، ۷-۵۲.

تحلیل تاریخی تاکتیک‌های جنگی یهودیان خیبر در نبرد با مسلمانان

وحیده حیران^۱، حسین ایزدی^۲، زهرا روح‌اللهی امیری^۳

چکیده

نبرد خیبر در سال هفتم هجری (۶۲۸م) نقطه عطفی در تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی امت نوپای اسلامی بود. این فتح، پایه‌های حکومت پیامبر اسلام (ص) را مستحکم کرد و راه را برای گسترش اسلام در شبه جزیره عربستان هموار نمود. پژوهش حاضر با هدف آشکار نمودن راهبردهای پنهان یهودیان در جنگ خیبر برای مقابله با پیامبر اسلام (ص) و مسلمانان انجام شد. در این پژوهش ابعاد مختلف و ویژگی‌های نبرد خیبر به روش اسنادی - تحلیلی با رویکرد تاریخی بررسی شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که در این نبرد، یهودیان نسبت به مسلمانان از امکانات دفاعی و نظامی مثل استفاده از قلعه‌های مستحکم، طرح و نقشه‌های دفاعی غیرمستقیم، روان‌شناسی جنگ (ترساندن مسلمانان از قدرت نظامی خیبر) و همکاری با قبایل عرب برای رویارویی با پیامبر (ص) برخوردار بودند، اما به دلیل نقاط ضعف راهبردی از جمله عدم انعطاف در طرح و نقشه، وابستگی بیش از حد به استحکامات دفاعی، شکست در جنگ روانی و عدم هماهنگی کامل با متحدان عرب، زمینه شکست آنها در برابر مسلمانان فراهم شد.

کلیدواژه‌ها: جنگ خیبر، راهبرد نظامی، یهودیان خیبر، غزوه‌های پیامبر (ص)،

غزوه خیبر.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۲
۱. دانشجوی دکتری رشته تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشکده تاریخ، تمدن و مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: salambarzahra@gmail.com

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۲۲۳۷-۰۵۴۲

۲. استادیار گروه تاریخ، دانشکده تاریخ، تمدن و مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

Email: Mountain.damavand@gmail.com

ORCID: ۰۰۰۹-۰۰۰۶-۹۳۳۹-۸۴۷۷

۳. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده تاریخ، تمدن و مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

Email: z.rooholahiamiri@bou.ac.ir

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۱-۹۷۷۷-۷۲۵۱

۱. مقدمه

غزوه خیبر از رویدادهای مهم صدر اسلام است که در سال هفتم هجری (۶۲۸ میلادی) بین مسلمانان به رهبری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و یهودیان ساکن در دژهای خیبر رخ داد. این نبرد به دلایل متعدد تاریخی، سیاسی و اقتصادی شکل گرفت که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

- اختلافات پیشین یهودیان مدینه با مسلمانان: پس از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه، یهودیان بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه پیمان‌های خود با مسلمانان را نقض کردند و با دشمنان اسلام هم‌پیمان شدند. پس از شکست احزاب در غزوه خندق در سال پنجم هجری، برخی از یهودیان به خیبر رفتند و به تحریک قبایل عرب علیه مسلمانان پرداختند.

(ابن اثیر، ۱۴۰۰ ه.ق، ۲/۱۴۵)

- تحریک قبایل عرب و تهدید امنیت مدینه: یهودیان خیبر، به‌ویژه سلام بن ابی الحقیق و کنانه بن ربیع، با قبایلی مانند غطفان و هوازن متحد شدند تا علیه مسلمانان اقدام کنند. همچنین، آنها تجار مدینه را مورد حمله قرار دادند و امنیت منطقه را تهدید کردند. (طبری،

۱۹۷۷، ۲/۱۱۲)

- تبدیل شدن خیبر به پایگاه توطئه علیه اسلام: خیبر منطقه‌ای حاصل خیز با دژهای مستحکم بود و یهودیان آنجا از ثروت و نفوذ زیادی برخوردار بودند. آنها نه تنها به دشمنان اسلام پناه می‌دادند، بلکه برای جنگ‌های آینده برنامه‌ریزی می‌کردند. (ابن هشام، بی تا، ۲/۲۸۵)

- نقض پیمان حدیبیه توسط متحدان یهود در سال ششم هجری: پیامبر صلی الله علیه و آله پیمان حدیبیه را با مشرکان مکه امضا کرد تا صلح برقرار شود، اما یهودیان خیبر به‌طور غیرمستقیم مشرکان را علیه مسلمانان تحریک کردند. (ابن هشام، بی تا، ۲/۲۱۵) اقدامات یهودیان خیبر، موازنه امنیتی ناشی از صلح حدیبیه را مختل کرد.

- نیاز اقتصادی مسلمانان: پس از صلح حدیبیه، مسلمانان به منابع اقتصادی نیاز داشتند؛ زیرا مهاجرین بسیاری در مدینه زمین و مالکیتی نداشتند. فتح خیبر می‌توانست این مشکل را حل کند. (طبری، ۱۹۷۷، ۲/۱۲۰)

نبرد خیبر نقطه عطفی در تاریخ نظامی صدر اسلام به‌شمار می‌رود. این نبرد نه تنها از نظر گسترش قلمرو اسلامی، بلکه از نظر طرح‌ها و نقشه‌های جنگی به‌کار رفته از سوی



دو طرف درگیری نیز حائز اهمیت است. از جمله دلایل اهمیت این نبرد می‌توان به پایان قدرت یهودیان در مدینه و تثبیت حاکمیت اسلام، نمایش طرح‌ها، نقشه‌ها و راهبردهای نوین نظامی، تقویت اقتصاد مسلمانان، آزمایش وفاداری قبایل و تقویت اتحاد مسلمانان، الگوبودن برای فتوحات آینده و تأثیرات روانی و سیاسی این نبرد اشاره کرد. پژوهش حاضر درصدد است با بررسی راهبردها و نقشه‌های جنگی یهودیان، از جمله استفاده از موقعیت جغرافیایی، محاصره اقتصادی و تبلیغات روانی، و مقایسه راهبردهای یهودیان با اقدامات نظامی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، همچنین بررسی ویژگی‌های دفاعی قلعه‌های خیبر و نقش آنها در این نبرد، چگونگی و چرایی شکست این راهبردها را تبیین کند. براین اساس، پرسش اصلی پژوهش آن است که یهودیان خیبر از چه راهبردها و نقشه‌های نظامی و روانی برای مقابله با مسلمانان استفاده کردند و چرا این راهبردها با شکست مواجه شد؟ این پژوهش با گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از شیوه تحلیلی - اسنادی با رویکرد تاریخی انجام شد.

واقعۀ خیبر در منابع گوناگون از جنبه‌های مختلف نظامی، سیاسی و اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته است؛ از جمله در منابع تاریخی کهن، همانند سیره ابن اسحاق، المغازی و اقدی، السیره النبویه و تاریخ الامم و الملوک، که به توصیف کلی این نبرد، تعداد نیروها، قلعه‌های خیبر و شخصیت‌های مؤثر در این نبرد مانند حضرت علی علیه السلام و رهبران یهودی مانند مَرَحَب، پرداخته‌اند، اما تحلیل نظامی عمیقی از راهبردها و نقشه‌های جنگی یهودیان ارائه نکرده‌اند. همچنین پژوهش‌های معاصر درباره تحلیل نظامی نبرد خیبر، همچون کتاب رسول اکرم در میدان جنگ (حمیدالله، ۱۳۶۶) و کتاب غزوات پیامبر صلی الله علیه و آله (میرمعزی، ۱۳۸۹)، که عملکرد مسلمانان و دشمنان آنان را بررسی کرده‌اند و بیشتر بر اقدامات مسلمانان تمرکز دارد. با بررسی پیشینه تحقیقاتی موضوع مورد بررسی، مشخص شد اگرچه نبرد خیبر از جنبه تاریخی بارها مورد بررسی قرار گرفته است، تحلیل نظامی راهبردها و نقشه‌های یهودیان خیبر، همچنان نیازمند مطالعه‌ای عمیق‌تر است. مقاله حاضر می‌تواند ابعاد جدیدی از این نبرد را روشن کند. این مقاله در پنج بخش شامل غزوه خیبر، موقعیت ژئوپلیتیک قلعه‌ها، سلاح و راهبردهای نظامی یهودیان خیبر، انگیزه‌های یهودیان خیبر و مقایسه



تطبیقی میان مواضع و عملکرد مسلمانان و یهودیان، موضوع را بررسی کرده است. از آنجا که این مقاله نخستین مطالعه نظامی جامع درباره راهبردها و نقشه‌های یهودیان خیبر است، از اهمیت و نوآوری برخوردار است. این مقاله با پرکردن خلأهای پژوهشی موجود، گامی جدید در راستای فهم بهتر تاریخ نظامی صدر اسلام برمی دارد و می تواند مبنایی برای تحقیقات آتی در این مورد باشد.

۲. گزارش چگونگی نبرد خیبر

پیامبر اسلام ﷺ در محرم سال هفتم هجری به سوی خیبر حرکت کرد و در صفر همان سال آنجا را فتح نمود. (ابن هشام، بی تا، ۳/۳۴۲ و ۲۵۵) روایت‌های دیگری نیز درباره تاریخ وقوع این غزوه وجود دارد (ر.ک.، ابن سعد، بی تا، ۲/۱۰۶-۱۰۸؛ بلاذری، ۱۹۵۹/۱، ۴۲۰). در این نبرد که تعداد مسلمانان حدود ۱۴۰۰ نفر بود (واقعی، ۱۹۶۵/۲، ۶۸۹)، یهودیان خیبر با ۲۰ هزار جنگجو و دژهای مستحکم، خود را شکست ناپذیر می پنداشتند (یعقوبی، ۱۳۷۹-ه.ق، ۲/۵۶). یهودیان خیبر ثروتمندترین و مجهزترین یهودیان حجاز بودند (ابن هشام، بی تا، ۳/۴۳۷) و از حمایت قبیله غطفان برخوردار بودند (واقعی، ۱۹۶۵/۲، ۵۶۶-۵۶۸). پیامبر اکرم ﷺ برای جنگ با خیبریان از عنصر غافلگیری بدین شرح استفاده کرد: نخست، حرکت شبانه (ابن هشام، بی تا، ۳/۳۴۳-۳۴۴) و مسدود کردن راه‌های فرار یهودیان به سمت شام و قطع ارتباط با غطفان (واقعی، ۱۹۶۵/۲، ۶۳۹-۶۴۰؛ ابن هشام، بی تا، ۳/۳۴۴)؛ دوم، تقسیم نیروها به دو گروه، یکی برای مقابله با غطفان و دیگری برای محاصره قلعه‌های خیبر (خطاب، ۱۹۶۰)، و سوم، محور قرار دادن قلعه نطاه به مثابه نقطه ثقل نبرد (واقعی، ۱۹۶۵/۲، ۶۴۳-۶۴۵).

پس از ناکامی ابوبکر و عمر در فتح نخستین قلعه (یعنی، قلعه ناعم)، پیامبر ﷺ پرچم را به امام علی (ع) داد. (بلاذری، ۱۹۵۹/۲، ۸۶ و ۹۲-۹۳). حضرت علی (ع) با کشتن مرحب، سردار یهودی، (ابن حنبل، بی تا، ۴/۵۲؛ طبری، ۱۹۷۷/۳، ۱۳-۱۲) و فتح قلعه قموص که مهم‌ترین دژ خیبر بود، روحیه یهودیان را درهم شکست. پس از کشته شدن تعدادی از سرداران یهود و برخی از سپاهیان آنها، فتح کامل خیبر آسان شد (واقعی، ۱۹۶۵/۲، ۶۵۴، ۶۵۷-۶۵۸). محاصره و فتح تدریجی دیگر قلعه‌های خیبر مانند دژ صعب بن معاذ (که در آن چهارپایان، آذوقه، کالا

و ۵۰۰ جنگجو بود) (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۵۸/۲-۶۵۶)، دژ شق (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۸/۲-۶۴۸)، دژ وطیح و سلالم (بلاذری، ۱۹۵۹، ۲۳/۱) نیز پس از مقاومت شدید یهودیان انجام شد. پس از حدود یک ماه نبرد و محاصره، یهودیان تسلیم شدند و با پیامبر صلح کردند (بلاذری، ۱۹۵۹، ۲۳/۱). در جنگ خیبر ۱۵ یا ۱۸ تن از مسلمانان به شهادت رسیدند و از یهودیان نیز ۹۳ مرد کشته شدند (واقعی، ۱۹۶۵، ۷۰۰/۲؛ ابن هشام، بی تا، ۳۵۷/۳-۳۵۸). پس از فتح خیبر این قلعه به عنوان غنیمت جنگی بعد از جدا کردن خمس بین افرادی تقسیم شد که در غزه حدیبیه حضور داشتند (ابن هشام، بی تا، ۳۶۴/۲). پیامبر ﷺ پس از فتح خیبر، به درخواست یهودیان به آنها اجازه داد در سرزمین خیبر به پرورش نخل که در آن تخصص داشتند، ادامه دهند و در مقابل، نصف زراعت خیبر و محصول خرما را برای خود بردارند؛ چه بسا خدا دل‌های آنها را به نور ایمان هدایت کند. زهری می‌گوید بعضی قسمت‌های خیبر به جنگ فتح شد و برخی به صلح (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۷۰/۲-۶۷۱؛ سعد المرصفی، ۲۰۰۲).

۳. موقعیت بومی-سیاسی قلعه‌های خیبر با اهداف راهبردی نظامی

منطقه خیبر امروزی در ۱۶۵ کیلومتری شمال مدینه در جاده منتهی به شام با مرکزیت شهر الشریف واقع شده است. روستاها، مزارع، آب و جمعیت فراوان از ویژگی‌های این منطقه است. (بلاذری، ۱۹۵۹، ۲۳/۱) به گفته یاقوت حموی، این منطقه را به سبب وجود قلاع هفتگانه، «خیابر» نیز می‌گفتند (حموی، ۱۹۹۵، ۴۰۹/۲). نام‌گذاری قلعه‌ها چنین بود که به نام شخصیت یا رهبری مهم از شخصیت‌های بانفوذ یهود، نام عشیره یهود، نام وادی از وادی‌های خیبر، نام کوهی از کوه‌های خیبر یا نامی که معنای خاصی نزد یهود داشت، نام‌گذاری می‌شد. از لحاظ سیاسی نیز یک نفر بر تمام ساکنان قلعه‌های خیبر حکومت می‌کرد و در مجموع، همگی پیرو فرمان رئیس قلعه قموص بودند (محمود سلام، بی تا). تعداد قلعه‌های خیبر را با اختلاف به تعداد شش، هفت و ده قلعه بیان کرده‌اند (ر.ک.، یعقوبی، ۱۳۷۹، ۵۶/۲؛ یاقوت حموی، ۱۳۹۷، ذیل واژه خیبر؛ آیتی، ۱۳۶۶). شمار فزونتر قلعه‌ها در برخی منابع، به سبب آن است که بعضی قلعه‌ها دربردارنده دژهای کوچک‌تری در درون خود بوده‌اند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۸/۲-۶۴۸). سرزمین خیبر به پنج منطقه نظامی تقسیم می‌شد و در هر منطقه تعدادی دژ وجود داشت که قلعه‌های



نظامی، بالای خیبر و جزء سرزمین‌های بالای خیبر بود. غیر از این دژهای نظامی، قلعه‌های دیگری هم وجود داشت که برای حمایت از مردم عادی بود که در موقع نیاز به آن قلعه‌ها پناه می‌بردند که این قلعه‌ها کوچک‌تر از قلعه‌های نظامی بود (ابن کثیر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۳/۳۷۶).

۳-۱. منطقه نطاه

منطقه نطاه، اولین خط دفاعی سرزمین خیبر است. (باشمیل، ۱۳۹۹) در منابع اولیه تعداد دژهای منطقه نطاه دقیق مشخص نشده است، اما مشهورترین آنها دژ ناعم می‌باشد. اول) دژ ناعم: نام این دژ به همین نام در کتاب‌های تاریخی زیادی آمده است. این دژ در کتاب مغازی واقدی یک بار به اسم ناعم و بار دیگر به اسم نطاه آمده است. این دژ متعلق به فردی ثروتمند از یهودیان بود. این دژ که بزرگ‌ترین دژ منطقه بود اهمیت راهبردی داشت و خط دفاع اول خیبر به شمار می‌رفت؛ زیرا اطراف آن نخلستان‌ها و مرداب‌هایی وجود داشت که مانع نفوذ دشمنان می‌شد. (شیبانی، ۱۹۷۱/۱، ۷۲-۷۳؛ بیهقی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۲۱۶/۴) جنگاوران مشهور یهود مانند عشیره آل مرحب در آنجا استقرار داشتند (ابن هشام، بی‌تا، ۳/۳۴۸) و اولین دژی بود که توسط مسلمانان فتح شد؛ مرحب (یکی از سرداران یهود)، توسط حضرت علی (علیه السلام) در آنجا کشته شد (واقعی، ۱۹۶۵، ۲/۶۵۷-۶۵۸).

دوم) دار بنی قمه: نام دار بنی قمه ابتدا در کتاب معجم بکری و سپس در السیره الحلبیه حلبی ذکر شده است. این دژ در مجاورت دژ ناعم قرار داشت و متعلق به بنی قمه (از یهودیان ثروتمند) (ولفسون، ۱۳۴۵) و محل سکونت یاسر یهودی، برادر مرحب بود (دیار بکری، بی‌تا، ۲/۵۲۳) این دژ اولین مکانی بود که پیامبر ﷺ در نطاه فتح کرد (حلبی، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۳/۷۴۰).

سوم) دژ صعب بن معاذ: نام این دژ در کتاب‌های تاریخی زیادی همچون سیره النبویه، جوامع ابن حزم، طبقات ابن سعد آمده است و دومین دژ مهم نطاه از نظر نظامی و خط دفاع دوم منطقه بود. (باشمیل، ۱۳۹۹ هـ.ق) شهرت این مکان به دلیل استحکام و موقعیت جغرافیایی آن که بر روی صخره‌ها بود، می‌باشد (ولفسون، ۱۳۴۵ هـ.ق). این دژ متعلق به سلام بن مشکم، رهبر نظامی یهودیان خیبر، بود (واقعی، ۱۹۶۵، ۲/۶۴۰) که دیوارهای تودرتو، انبارهای تسلیحاتی (منجنیق، زره و...) و ذخایر غذایی فراوان داشت (واقعی، ۱۹۶۵، ۲/۶۶۳-۶۶۶).

دژ دار بنی قمه و دژ صعب بن معاذ نقش کلیدی در دفاع از خیبر داشتند و فتح آنها

توسط مسلمانان نقطه عطفی در تاریخ اسلام بود. (ابن هشام، بی تا، ۳۳۵/۲) می توان تحلیل نمود که فتح این دژها به دو دلیل، یک تحول کلیدی بود:

- از بین رفتن پایگاه نظامی متحدان: با فتح این دو دژ، «دژ خیبر» که مانند سدی مانع نفوذ مسلمانان به شمال حجاز بود فرو ریخت و پیوند میان یهودیان خیبر و قبایل غطفان (که متحدان جنگی یهود بودند) برای همیشه قطع شد.

- تغییر توازن قوا: این پیروزی، مسلمانان را از وضعیت «دفاعی» (که در جنگ خندق داشتند) به وضعیت «تثبیت حاکمیت» رساند.

چهارم) دژ زبیر: در منابع تاریخی مانند سیره النبویه، طبقات ابن سعد، والبدایه ابن کثیر، دژ زبیر با نام های حصن القله (به دلیل قرار گرفتن بر قله کوه) و حصن الزبیر (به دلیل تعلق به زبیر بن عوام پس از فتح خیبر) ذکر شده است. (ر.ک.، ابن حزم، بی تا؛ الحری، ۱۳۸۹ هـ.ق؛ دیار بکری، بی تا، ۵۱۷/۲ - ۵۲۴) این دژ سومین قلعه مستحکم نظامی در منطقه نطاه خیبر بود و نقش دفاعی مهمی داشت (باشمیل، ۱۳۹۹ هـ.ق). از ویژگی های این دژ می توان به موقعیت صعب العبور آن (واقدی، ۱۹۶۵، ۶۶۶/۲) بر فراز کوه (النویری، بی تا، ۲۵۵/۱۷)، داشتن برج های نظارتی برای تأمین امنیت راه ها و دروازه های مستحکم (باشمیل، ۱۳۹۹ هـ.ق) اشاره نمود به گونه ای که دسترسی به آن برای انسان و حیوان را دشوار می کرد. این دژ، پس از تخلیه دیگر دژهای خیبر، پناهگاه یهودیان در برابر محاصره مسلمانان بود (واقدی، ۱۹۶۵، ۵۰۸۰/۲) که فتح آن فقط با قطع آب ممکن شد (واقدی، ۱۹۶۵، ۵۰۸۰/۲).

۳-۲. منطقه الشق (وادی صویر)

اول) دژ ابی: نام این دژ در کتاب های مغازی واقدی، طبقات ابن سعد، دلائل النبوه بیهقی، کتاب البدایه ابن کثیر آمده است، اولین دژی بود که بعد از دژ نطاه فتح شد. (واقدی، ۱۹۶۵، ۶۶۷/۲) طراحی آن همانند دژ صعب بن معاذ بود؛ یعنی دیوارهای بسیاری داشت که استحکام و پایداری آن را بیشتر می کرد (واقدی، ۱۹۶۵، ۶۶۸/۲). دژ ابی بر روی بالاترین کوه منطقه الشق خیبر واقع (باشمیل، ۱۳۹۹ هـ.ق) شده بود و به دلیل داشتن دیوارهای بلند، درهای محکم و سواران ماهر، مانع نفوذ مهاجمان (حلبی، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۷۴۳/۳) می شد.

دوم) دژ سمران (شمران/سموان): دژ الشق، از مستحکم ترین دژهای منطقه الشق در



خیبر و خط اول دفاعی، به شمار می‌رفت. (فیروزآبادی، ۱۳۸۹)

سوم) دژ نزار (حصن البزاه/البزار/البریء): این دژ در عبری به معنای «التاج» است که مستحکم‌ترین دژ خیبر بود. (باشمیل، ۱۳۹۹) دژ نزار بر بالای کوه قرار داشت و راهبرد جنگی ممتازی ارائه می‌داد (واقدی، ۱۹۶۵، ۶۶۹/۲). یهودیان پس از سقوط دیگر دژها به آن پناه بردند و با مسلمانان درگیر شدند (واقدی، ۱۹۶۵، ۵۱۰۰/۲).

۳-۳. منطقه کتیبه

دژ قموص (مرحب/الغموص): این دژ در منطقه کتیبه قرار داشت و متعلق به بنی ابی الحقیق بود. (واقدی، ۱۹۶۵، ۶۹۳/۲؛ یاقوت حموی، ۱۳۹۷ هـ.ق، ۴۳۷/۴) تنها دژ باقی‌مانده از آن دوران با معماری مستحکم و برج‌های دیده‌بانی، دژ قموص است (دیاریگری، بی‌تا، ۴۸/۲) که توسط امام علی (علیه السلام) فتح شد (حمیری، ۱۹۷۵).

۳-۴. منطقه الوطیح

دژ الوطیح در منطقه الوطیح واقع شده و که متعلق به بنی ابی الحقیق بود (ابن کثیر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۳۷/۳) که بزرگ‌ترین و مستحکم‌ترین دژ منطقه الوطیح به شمار می‌رفت (البلادی، ۱۹۸۲، ۱۴۴/۹).

۳-۵. منطقه سلالم

دژ سلالم از دژهای مستحکم خیبر (دیاریگری، بی‌تا، ۴۷/۲) به شمار می‌رفت و انبارهای سلاح و اموال فراوان داشت (ابن الدیب، بی‌تا، ۶۴۱/۲). دژهای دیگری هم در خیبر بود مانند دژ المریطه که یعقوبی آن را مشهورترین دژ خیبر می‌داند (یعقوبی، ۱۳۷۹ هـ.ق، ۵۶/۲). همچنین دژهای حصن الظهار که یاقوت حموی (۱۳۹۷ هـ.ق، ۶۳/۴) و فیروزآبادی (۱۳۸۹ هـ.ق) از آن نام بردند، و دژ حصن القصاره که فقط یعقوبی (۱۳۷۹ هـ.ق، ۵۶/۲) آن را ذکر کرده است. دژهایی که ذکر شد مشهورترین دژها در منابع بودند که نام آنها یا به دلیل جنگ‌ها و کشته شدن افراد در آن، یا به دلیل جایگاه راهبردی و اهمیتی که داشتند معروف شده است.

۴. سلاح و تدبیر نظامی یهودیان خیبر

۴-۱. سلاح و تجهیزات جنگی خیبریان

غیر از موقعیت ژئوپلیتیک قلعه‌های خیبر که تأثیر زیادی برای یهودیان خیبر در جنگ

داشت، آنها با توسعه ابزارهای جنگی به سلاح‌های پیشرفته‌ای دست یافتند که تا آن زمان، استفاده از این سلاح‌ها برای عرب حجاز و نجد مشاهده نشده بود. سلاح‌های آنها شامل منجنیق، تیر و کمان، سپر، شمشیر، نیزه، چیزی شبیه تانک امروزی و ادوات جنگی دیگر بود. اول (منجنیق: ماشینی که با آن سنگ پرتاب می‌شد و از سلاح‌هایی بود که در حمله به قلعه‌های یهودیان به کار گرفته شد که به قلعه‌های یهود حمل می‌شد. زمانی که یهودیان در محاصره بودند از منجنیق برای پرتاب سنگ به دشمن و تخریب دیوارها، قلعه‌ها، برج‌ها و آتش زدن جای دشمن استفاده می‌کردند. (عبدالرئوف عون، ۱۹۶۱) واقدی می‌گوید: «یهودیان در حصن ناعم در نطاه، منجنیق را در یک انبار مخفی که بعضی از ابزار جنگی را آنجا نگه می‌داشتند، قرار داده بودند». طبق گفته واقدی، هنگام جنگ خیبر، منجنیق‌ها جدا شده بودند. بنابراین، پیامبر ﷺ پیش از آنکه آنها منجنیق‌ها را آماده کنند، آنها را غافلگیر نمود و بعد از تسخیر این قلعه، منجنیق‌ها به دست مسلمانان افتاد و با آن توانستند دژهای دیگر را تسخیر کنند (واقدی، ۱۹۶۵، ۲/۶۴۸).

برخی محققین استدلال کرده‌اند که در دوران جاهلیت از منجنیق در جزیره العرب استفاده نشده است؛ این استدلال به دلیل عدم اشاره به این سلاح در اشعار جاهلی است. (عبدالرئوف عون، ۱۹۶۱) برخی دیگر بیان کرده‌اند که عرب‌ها از این سلاح تا اواسط قرن اول هجری استفاده نکردند (زیدان، بی‌تا، ۱/۱۸۸) و گروه سوم معتقدند که عرب‌ها ساخت این سلاح را برای استفاده در جنگ‌ها از روم شرقی (بیزانس) آموختند (عبدالرئوف عون، ۱۹۶۱). براساس پژوهش‌ها، استناد استفاده از این ابزار توسط خیبریان عبارتند از:

الف) موقعیت راهبردی و استحکامات خیبر: خیبر منطقه‌ای با قلعه‌های مستحکم و متعدد بود که پناهگاه یهودیان و مرکز تجاری و کشاورزی مهمی به شمار می‌رفت. این قلعه‌ها به گونه‌ای ساخته شده بود که مدافعان می‌توانستند به راحتی از داخل آن دشمن را هدف قرار دهند. در چنین محیطی، داشتن ابزارهای دفاعی پیشرفته مانند منجنیق، برای دفع حملات و محاصره، منطقی و ضروری به نظر می‌رسد. قلعه‌های خیبر، به قدری مقاوم بودند که تصرف آنها بدون ابزارهای محاصره‌ای قوی بسیار دشوار بود.

ب) مهارت یهودیان در ساخت و نگهداری سلاح: یهودیان خیبر به دلیل توانایی‌هایشان



در صنعت فلزکاری و ساخت سلاح مشهور بودند؛ (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۵۴/۲؛ ابن اثیر، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۱۳۷/۲) این مهارت به آنها امکان می داد که ابزارهای نظامی پیچیده مثل منجنیق را تولید یا نگهداری کنند. برخی منابع حتی اشاره می کنند که آنها این سلاح ها را به قبایل عرب همسایه نیز قرض می دادند که نشان دهنده فراوانی و در دسترس بودن این ابزار در میان آنهاست (ر.ک.. العمری، ۱۳۸۵ هـ.ق؛ جواد علی، ۱۹۸۰، ۵۳۵/۷-۵۴۰).

ج) شواهدی از غنیمت های جنگی: برخی از منابع اولیه اسلامی، از جمله آثار مورخان و سیره نویسان معتبر (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۵۴/۲؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۲۲۲/۵؛ حلبی، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۱۶۷/۳)، اشاره دارند که پس از فتح قلعه های خیبر توسط مسلمانان، ابزارهای محاصره ای از جمله منجنیق، در میان غنائم یافت شده است. این موضوع به صراحت نشان می دهد که یهودیان خیبر این سلاح ها را در اختیار داشتند و از آن برای دفاع از خود استفاده می کردند. مسلمانان نیز پس از غنیمت گرفتن این منجنیق ها از آن برای ادامه محاصره و فتح سایر قلعه ها بهره بردند. د) نقش منجنیق در جنگ های محاصره ای آن دوران: در سال هفتم هجری، منجنیق یک سلاح استاندارد و حیاتی در جنگ های محاصره ای به شمار می رفت. (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۳۵/۲) هر گروهی که قصد دفاع از استحکامات خود را داشت، به احتمال زیاد به این ابزار مجهز بود. پرتاب سنگ های بزرگ یا مواد آتش زا با منجنیق، راهی مؤثر برای تخریب دیوارها و جلوگیری از نزدیک شدن مهاجمان بود. بنابراین، وجود منجنیق در خیبر، با توجه به ماهیت نبرد و وجود قلعه های مستحکم، متناسب با فنون نظامی آن زمان است.

با توجه به دلایل مذکور که از منابع تاریخی و منطق نظامی آن دوره استخراج شده است، می توان پذیرفت که یهودیان خیبر در جریان جنگ خیبر، منجنیق در اختیار داشته اند و از آن به مثابه بخشی از راهبرد دفاعی خود استفاده می کردند. این سلاح نه تنها برای دفاع اولیه کاربرد داشت، بلکه پس از تصرف قلعه های خیبر نیز به دست مسلمانان افتاد و در ادامه نبرد نیز به کار گرفته شد.

دوم) تیر و کمان: از قوی ترین و تأثیرگذارترین سلاح های خیبریان در نبردهای آنها، تیر و کمان بود که بهترین نوع آن در دست یهودیان خیبر قرار داشت. تیراندازان خیبر در قدرت، توان و دقت تیراندازی معروف بودند. آنها در اصول و فنون تیراندازی با کمان مهارت

داشتند و دقیق‌ترین اهداف را با تیرهایشان می‌زدند. (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۳/۲) یهودیان قلعه نطاه به دلیل سرعت تیراندازی معروف بودند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۶۷/۲).

سوم) سپر: این سلاح، به دلیل اهمیت دفاعی برای جنگنده، از گران‌قیمت‌ترین سلاح‌ها بود. در قبل از اسلام، فقط رؤسا و رهبران، برای حفظ جان خود از سپر استفاده می‌کردند. (الدقو، ۱۴۰۶ هـ.ق) با این حال، با توجه به قدرت مالی و اقتصادی یهودیان ساکن قلعه‌های خیبر، حضور سازندگان اسلحه در آنجا و علاقه یهودیان به حفظ مبارزان، تعداد زیادی از آنها هنگام جنگ زره‌پوش بودند و سپر داشتند (صالحی، ۱۳۹۵ هـ.ق، ۲۰۴/۵).

چهارم) شمشیر: شمشیر سلاح‌هایی بود که یهودیان از قدیم در جنگ‌ها استفاده می‌کردند. یهودیان خیبر به ساختن شمشیرهای برنده معروف بودند و بیشتر جنگجویان خیبر دو شمشیر داشتند. (عبدالرئوف عون، ۱۹۶۱، ۱۴۸/۴۹)

پنجم) تانک: یکی از ماشین‌های جنگی برای محاصره قلعه‌هاست و یهودیان ناعم و صعب بن معاذ در نطاه در حمله‌ها از چیزی شبیه تانک استفاده می‌کردند. مردان جنگی از روی قلعه‌ها وارد این وسیله می‌شدند و آن را به پایین قلعه‌ها و دیوارها می‌راندند (صالحی، ۱۳۹۵ هـ.ق، ۵۹۹/۵)، چون این وسیله میان تهی بود، آنها داخل این وسیله مخفی شده و آهسته راه می‌رفتند تا به قلعه‌های محاصره شده برسند (رک، ابن منظور، بی‌تا، ۹۳۸/۱). از نظر باشمیل، در آن دوران فقط نظامیان روم و ایران از تانک استفاده می‌کردند و مشخص نیست که یهودیان خیبر چگونه به تانک دست یافتند. (باشمیل، ۱۳۹۹ هـ.ق). یهودیان از تبر و عصا نیز در نبردهای خود استفاده می‌کردند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۶۲/۲-۶۶۳).

۴-۲. راهبردها و نقشه‌های جنگی خیبریان

۴-۲-۱. راهبردها و نقشه‌های رهبران و جنگجویان

ایجاد قلعه، مسلح و آماده کردن قلعه‌ها با جنگجویان و ابزار جنگی، جنگیدن از طریق برج‌های قلعه و کمک گرفتن از متحدانشان، اساس آموزه‌های جنگی و برنامه‌های جنگی یهودیان خیبر را تشکیل می‌داد. (ابن هشام، بی‌تا، ۳۴۰/۳-۳۴۵) نشانه‌ای مبنی بر وجود ارتش منظم اختصاص داده شده به جنگ در خیبر وجود ندارد. مردان هر طایفه از یهودیان





خیبر، فقط از قلعه‌ای متعلق به خود دفاع می‌کردند. گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که قبل از اسلام، بین قبایل یهودی ساکن خیبر درگیری و دشمنی وجود داشت (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۷/۲). وقتی واحه‌ها و روستاهای خیبر مورد تعرض قرار می‌گرفت، برای دفاع از آنها، همه افراد قلعه‌ها و قبایل یهودی بسیج می‌شدند (ابن حجر، ۱۴۰۷ هـ.ق)؛ زیرا دفاع از روستاها، واحه‌ها و قلعه‌های خیبر به همبستگی و تعداد زیادی جنگجو که در آنجا اقامت داشتند نیاز داشت؛ آرایش جنگی این جنگجویان برای ایجاد ترس در دشمنان یا ترس از غافلگیر شدن (جواد علی، ۱۹۸۰، ۴۰۳/۵ - ۴۱۶) به گونه‌ای بود که پیش از طلوع آفتاب برمی‌خاستند و سلاح برمی‌گرفتند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۲/۲). این مبارزان یک فرمانده کل (رهبر) از اشراف و بزرگان آنها و خبره در اسلوب جنگیدن بود، داشتند (واقعی، ۱۹۶۵، ۴/۱). سلام بن ابی الحقیق، اسیر بن رزام، سلام بن مشکم، حارث بن ابی زینب و کنانه بن ابی الحقیق (واقعی، ۱۹۶۵، ۴/۱؛ واقعی، ۱۹۶۵، ۶۵۰/۲) از بزرگان قبیله بنی نضیر بودند (بلاذری، ۱۹۵۹، ۲۸۳/۱ - ۲۸۵) که برنامه جنگی را تدوین می‌کردند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۳۷/۲) و تهییج مردم قبل از جنگ را به عهده داشتند (دیار بکری، بی‌تا، ۵۰/۲).

برخی از یهودیان خیبر برای کمک به جنگجویان خود هنگام حمله ناگهانی، بر فراز دیوارها می‌ایستادند. (ابن عبدالبر، ۱۴۰۳ هـ.ق) گروهی نیز برای غافلگیر کردن دشمن در هنگام تعرض به قلعه‌هایشان، بین نخل‌ها پنهان می‌شدند. جاسوسی کردن، از ابزارهای یهودیان در جنگ‌ها بود (شنوده، بی‌تا). آنان مردان قبایل مختلف را به این کار وامی‌داشتند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۷/۲) و برای تأمین امنیت و ثبات خیبر، از هم‌پیمانان خود یعنی، غطفانی‌ها، یهودیان (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۷/۲) و منافقان مدینه (دیار بکری، بی‌تا، ۴۴/۲)، بهره می‌گرفتند تا از شرایط و نقشه‌های دشمنان و اطلاعات مربوط به نیروها، مواضع و میزان آمادگی آنان در جنگ آگاه شوند. آن جاسوسان در قالب بازگان (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۲/۲)، چوپان (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۷/۲) یا به صورت گروه شناسایی (حلبی، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۷۳۲/۲) وارد عمل می‌شدند. یهودیانی که پس از هجرت بنی نضیر در مدینه ماندند، چشم و گوش خیبریان بودند.

هرگاه یهودیان ناچار می‌شدند برای جنگ با دشمن از قلعه‌های خود بیرون بروند، شجاع‌ترین افراد خود را که در کار جنگ خبره و نیرومند بودند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۷۹/۲، ۶۵۷)، با انواع سلاح جنگی که سراسر بدنشان را می‌پوشاند، به میدان می‌فرستادند؛ همان‌گونه که در

توراتشان چنین آمده است. در بیشتر اوقات، نبرد با رجزخوانی آغاز می‌شد و مبارزان یهود در خیبر هنگامی که از قلعه‌های خود برای جنگ بیرون می‌آمدند، نسخه‌هایی از تورات همراه داشتند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۸۰/۲-۶۸۱). شعارها و ارتباطات فردی (مذاکرات چهره‌به‌چهره با رؤسای قبایل و بزرگان) از جمله شیوه‌های بسیج کردن مردم برای جنگ، در میان یهودیان قبل از اسلام و صدر اسلام بود (ظاظا و عاشور، ۱۹۷۶). آنها با این شعارها و فریادها، یکدیگر را هنگامی که به نبرد می‌رفتند، می‌شناختند؛ به‌ویژه در تاریکی شب (صالحی، ۱۳۹۵ هـ.ق، ۲۴۵/۵). همچنین با این فریادها و شعارها از یکدیگر در میدان جنگ یاری می‌طلبیدند.

یهودیان خیبر به ساخت سلاح اشتغال داشتند و تجارت سلاح می‌کردند. همچنین برخی سلاح‌ها را از یمن (بیهقی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۲۱۱/۴) و برخی را از شام (باشمیل، ۱۳۹۹ هـ.ق) تهیه می‌کردند تا آنها را به اعراب بفروشند یا اجاره دهند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۷۰/۲) و برخی از آنها را نیز برای ترساندن کسانی که طمع داشتند یا سلاح‌ها را به هنگام جنگ استفاده می‌کردند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۴۰/۲). یهودیان خیبر از این طریق ثروت زیادی به دست آورده بودند که آن را برای جنگ و کمک به هم‌بیمانان‌شان به کار می‌بردند (ابن سید الناس، بی‌تا، ۱۳۸/۲). برنامه یهود برای شکست و تضعیف دشمن این بود که رهبران حریف را ترور کنند؛ مثل مسموم کردن گوشتی که برای پیامبر آوردند (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۷۷/۲). همچنین آنها می‌کوشیدند جنگ با دشمنان را به درازا بکشاند تا حریفشان ناامید شود و دست از جنگ بکشد (واقعی، ۱۹۶۵، ۶۵۱/۲).

۴-۲-۲. مشارکت زنان در جنگ

اول (نقش زنان در دفاع از قلعه‌ها: در نبرد خیبر، زنان و غیرنظامیان یهودی نیز نقش‌هایی ایفا کردند که اگرچه کمتر مورد توجه قرار گرفته است، در تحلیل کلی نبرد حائز اهمیت است. این نقش‌ها شامل مشارکت در دفاع از قلعه‌ها، تأمین آذوقه و پشتیبانی از جنگجویان و حتی مشارکت مستقیم جنگ بود. زنان یهودی خیبر، در دفاع از قلعه‌ها نقش فعالی داشتند. آنها با پرتاب سنگ و کمک به جنگ‌جویان، در دفاع از دیوارهای قلعه‌ها مشارکت می‌کردند. این مشارکت به‌ویژه در زمان‌هایی که مردان درگیر نبرد بودند، بسیار حیاتی بود.

(طبری، ۱۹۷۷، ۵۶۵/۲؛ ابن اثیر، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۴۹/۲)

دوم) تأمین آذوقه و پشتیبانی از جنگجویان: زنان و غیرنظامیان یهودی خیبر در





تأمین آذوقه و پشتیبانی از جنگجویان نقش مهمی داشتند. آنها مسئولیت تهیه غذا، آب و سایر نیازهای ضروری برای جنگجویان را بر عهده داشتند. این نقش به ویژه در زمان های محاصره قلعه ها بسیار حیاتی بود. (ابن کثیر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۲۰۹/۴: طبری، ۱۹۷۷، ۵۶۵/۲)

سوم) مشارکت مستقیم در نبرد: در برخی موارد، زنان یهودی خیبر به طور مستقیم در نبرد شرکت می کردند. آنها با استفاده از سلاح های ساده مانند چوب و سنگ از قلعه ها دفاع می کردند. همچنین، برخی از زنان نقش جاسوس یا پیام رسان داشتند و اطلاعات مهم را به جنگ جویان منتقل می کردند. (ابن اثیر، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۵۰/۲: طبری، ۱۹۷۷، ۵۶۷/۲)

چهارم) نقش زنان در مذاکرات صلح: پس از شکست یهودیان خیبر، برخی از زنان یهودی در مذاکرات صلح با مسلمانان شرکت کردند. آنها با عنوان نمایندگان جامعه یهودی، با پیامبر ﷺ و مسلمانان مذاکره کردند تا شرایط صلح را تعیین کنند. (ابن اثیر، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۵۱/۲: طبری، ۱۹۷۷، ۵۶۹/۲)

۴-۲-۳. نقش غیرنظامیان در زمان محاصره

غیرنظامیان یهودی خیبر در زمان محاصره قلعه ها، نقش مهمی در حفظ روحیه جنگجویان و مقاومت در برابر مسلمانان داشتند. آنها با تشویق جنگجویان و تأمین نیازهای آنها، به حفظ مقاومت در برابر محاصره کمک می کردند. (ابن کثیر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۲۱۰/۴: طبری، ۱۹۷۷، ۵۶۸/۲)

۵. انگیزه های یهودیان خیبر برای مقاومت در برابر پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان

اول) انگیزه های اقتصادی: یهودیان خیبر به دلیل کنترل منابع اقتصادی مانند نخلستان ها و زمین های حاصلخیز، از موقعیت اقتصادی قدرتمندی برخوردار بودند. آنها از این منابع برای تقویت نیروهای نظامی خود استفاده می کردند. همچنین، خیبر به عنوان یک مرکز تجاری مهم، نقش کلیدی در تجارت بین مدینه و شام داشت. یهودیان نمی خواستند کنترل این منطقه را از دست دهند. (ابن اثیر، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۴۵/۲: ابن کثیر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۲۰۵/۴)

دوم) انگیزه های مذهبی: یهودیان خیبر به دلیل اعتقادات مذهبی خود، جنگ را مقدس می دانستند. آنها براساس آموزه های تورات، خود را موظف به دفاع از سرزمین های خود می دیدند. (طبری، ۱۹۷۷، ۵۶۰/۲) همچنین، آنها به دلیل اختلافات مذهبی با مسلمانان،

به شدت در برابر گسترش اسلام مقاومت می کردند (ابن کثیر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۴/۲۰۶).

سوم) انگیزه های سیاسی: یهودیان خیبر به دلیل موقعیت ژئوپلیتیکی خیبر، نقش مهمی در سیاست منطقه داشتند. آنها با قبایل عرب مانند قبایل بنی غطفان و بنی اسد متحد شده بودند تا در برابر مسلمانان مقاومت کنند. (ابن اثیر، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۲/۴۶؛ طبری، ۱۹۷۷، ۵۶۱/۲) همچنین، آنها نمی خواستند کنترل منطقه خیبر را از دست دهند؛ زیرا این منطقه یک پایگاه نظامی و اقتصادی مهم برای آنها بود.

۶. تحلیل روان شناختی و اجتماعی یهودیان خیبر

اول) روحیه جنگندگی: یهودیان خیبر به دلیل اعتقادات مذهبی و تاریخی خود، روحیه جنگندگی قوی ای داشتند. آنها خود را وارثان سرزمین های مقدس می دانستند و براساس آموزه های تورات، جنگ را مقدس می پنداشتند. این روحیه جنگندگی باعث می شد که آنها با تمام قوا در برابر مسلمانان مقاومت کنند. (ابن کثیر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۴/۲۰۷)

دوم) نقش رهبران یهودی: رهبران یهودی خیبر، نقش کلیدی در سازماندهی مقاومت و تاکتیک های جنگی داشتند. برخی از این رهبران عبارتند از:

- کنانه بن ابی الحقیق: او یکی از رهبران اصلی یهودیان خیبر بود که به دلیل ثروت و نفوذ خود، نقش مهمی در سازماندهی نیروهای یهودی داشت. (ابن اثیر، ۱۴۰۰ هـ.ق، ۲/۴۷) همچنین، او در جایگاه فرمانده نظامی، شیوه ها و راهبردهای دفاعی را طراحی می کرد (طبری، ۱۹۷۷، ۵۶۳/۲).

- سلام بن مشکم: وی یکی دیگر از رهبران یهودی خیبر بود که نقش مهمی در مقاومت در برابر مسلمانان داشت. او به عنوان یک راهبردشناس نظامی، از نقشه ها و راهبردهایی مانند جاسوسی و استفاده از متحدان عرب استفاده می کرد. (طبری، ۱۹۷۷، ۵۶۲/۲؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۴/۲۰۸)

۷. مقایسه تطبیقی مواضع و عملکرد مسلمانان و یهودیان در جنگ خیبر

۷-۱. تبیین علل و انگیزه های درگیری

اول) تبیین علل و انگیزه های جنگ خیبر از نظر مسلمانان: برخورد با یهودیان خیبر، بیش



از آنکه یک نبرد توسعه طلبانه باشد، یک ضرورت راهبردی برای صیانت از حریم امن مدینه تلقی می‌شد. حضور قبایل یهودی در خیبر به مثابه یک کانون تمرکز قدرت، امکان اتحاد میان آنها با دشمنان خارجی (مانند قریش و برخی قبایل عرب) و ایجاد جبهه‌ای علیه اسلام را فراهم آورده بود. بنابراین، خنثی‌سازی تهدیدهای ناشی از پیمان شکنی‌های مکرر و جلوگیری از شکل‌گیری یک ائتلاف نظامی در شمال مدینه، از انگیزه‌های اصلی مسلمانان برای جنگ با یهودیان خیبر به شمار می‌رفت.

دوم) تبیین علل و انگیزه‌های جنگ خیبر از منظر یهودیان: انگیزه‌های یهودیان در این نبرد، بیشتر مبتنی بر حفظ حیات سیاسی و پایداری اقتصادی بود. پس از اخراج قبایل یهودی (مانند بنی قینقاع و بنی نضیر) از مدینه، خیبر به کانون استقرار و پناهگاه امن آنها تبدیل شده بود. حفظ حاکمیت بر این منطقه حاصلخیز که منبع اصلی درآمد و قدرت یهودیان بود، عامل اصلی مقاومت آنها در برابر مسلمانان به شمار می‌رفت.

۷-۲. تحلیل راهبردها و تاکتیک‌های نظامی

اول) راهبردهای نظامی مسلمانان: مسلمانان با بهره‌گیری از عناصر غافلگیری و جابه‌جایی‌های استراتژیک، بر قلعه‌های مستحکم خیبر فشار وارد کردند. برخلاف نبردهای کلاسیک، تمرکز مسلمانان بر تقسیم نیروها و استفاده از واحدهای پیشرو (مانند نقش محوری حضرت علی (علیه السلام) در فتح قلعه‌های اصلی) بود تا با کمترین تلفات ممکن، استحکامات دفاعی دشمن را در هم بشکنند. هدف بومی - سیاسی مسلمانان، از میان برداشتن مرکز ثقل نظامی یهودیان بدون آسیب رساندن گسترده به زیرساخت‌های غیرنظامی بود. ب) راهبردهای نظامی یهودیان: راهبرد اصلی یهودیان، «دفاع قلعه محور» بود. آنها با اتکا به استحکامات مهندسی شده و تجهیزات نظامی پیشرفته، قصد داشتند با طولانی کردن جنگ و ایجاد بن بست نظامی برای مسلمانان، ایشان را به مذاکره وادار کنند. با این حال، فقدان هماهنگی میان قبایل مختلف یهودی و عدم وجود یک فرماندهی واحد، کارآمدی این راهبرد دفاعی را کاهش داد.

۷-۳. بررسی رفتار یهودیان و مسلمانان پس از جنگ خیبر

اول) رویکرد مسلمانان با نیروهای مغلوب: مواجهه با شکست خوردگان در خیبر، الگوی

مشخصی از «صلح مشروط» را نشان می‌دهد. پیامبر اکرم ﷺ با پیشنهاد قراردادهای کشاورزی (مزارعه)، امکان تداوم فعالیت اقتصادی یهودیان را فراهم آورد؛ مشروط بر آنکه بخشی از محصولات به بیت‌المال تعلق گیرد. این رویکرد، نشان‌دهنده گذار از نبرد محض به سمت ایجاد ثبات اجتماعی و سیاسی در منطقه بود.

دوم) رویکرد یهودیان پیش از شکست: رفتار یهودیان پس از شکست، با تضادهای رفتاری همراه بود. درحالی‌که برخی پیشنهاد پیامبر ﷺ را پذیرفتند، برخی دیگر همچنان به اقدامات خصمانه (مانند حادثه مسمومیت) ادامه دادند. این پراکندگی رفتاری نشان‌دهنده عدم انسجام فکری و سیاسی میان گروه‌های یهودی بود.

۴-۷. پیامدها و نتایج راهبردی جنگ خیبر

اول) پیامدها و نتایج برای مسلمانان: پیروزی در جنگ خیبر، منجر به تحول در موازنه قدرت در شبه جزیره عربستان شد. این پیروزی علاوه بر تثبیت امنیت مدینه و تأمین منابع اقتصادی، اعتبار نظامی مسلمانان را در سطح منطقه ارتقا داد و مسیر را برای فتوحات بعدی هموار کرد. دوم) پیامدها و نتایج برای یهودیان: جنگ خیبر نقطه عطفی در کاهش نفوذ سیاسی و نظامی یهودیان در حجاز بود. اگرچه حضور فیزیکی آنها در برخی مناطق باقی ماند، اما قدرت برتر آنها از دست رفت و از یک بازیگر سیاسی-نظامی به یک گروه تحت حاکمیت یا تحت قرارداد تبدیل شدند.

۵-۷. تقابل‌های کلیدی در ماهیت جنگ

تفاوت بنیادین میان دو طرف در ماهیت انگیزه و رفتار نهفته است؛ مسلمانان با هدف «تثبیت حاکمیت و امنیت جامعه» وارد نبرد خیبر شدند و پس از پیروزی، به دنبال «ادغام یا قراردادهای پایدار» بودند. در مقابل، یهودیان در پی «حفظ وضع موجود و منافع اقتصادی» بودند و از تقابل‌های پیش‌دستانه برای تحریک مسلمانان خودداری نکردند.

۸. نتیجه‌گیری

غزوه خیبر در سال هفتم هجری-قمری، آخرین رویارویی بین مسلمانان و یهودیان در زمان پیامبر اسلام ﷺ بود. یهودیان خیبر با استفاده از موقعیت جغرافیایی، استحکامات





نظامی و سلاح‌های پیشرفته جنگی، تلاش کردند تا در برابر مسلمانان مقاومت کنند. زنان و غیرنظامیان یهودی ساکن در خیبر نیز نقش مهمی در نبرد با مسلمانان ایفا کردند؛ آنها نه تنها در دفاع از قلعه‌ها مشارکت داشتند، بلکه در تأمین آذوقه و پشتیبانی از جنگ جویان نقش حیاتی ایفا نمودند. همچنین، برخی از زنان در نقش جاسوس یا پیام‌رسان به طور مستقیم در نبرد شرکت کردند. در جنگ خیبر، خیبریان از هیچ اقدامی علیه پیامبر اسلام ﷺ و مسلمانان دریغ نمودند، اما پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان با استفاده از نقشه‌ها و راهبردهای هوشمندانه و مدیریت نظامی قوی و نیز استفاده از نیروهای متخصص مثل حضرت علی که در فتح قلعه‌های خیبر، به ویژه قلعه‌های قموص و ناعم نقش کلیدی داشتند، توانستند بر مقاومت یهودیان غلبه کنند.

شکست یهودیان خیبر در تاریخ اسلام از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا این رویداد نشان دهنده قدرت روزافزون مسلمانان در مدینه بود. قلعه‌های خیبر که در اختیار یهودیان بود، مرکزی برای تحریک قبایل علیه مسلمانان شناخته می‌شد. پیروزی مسلمانان در این نبرد نه تنها امنیت منطقه را تأمین کرد، بلکه موقعیت سیاسی و نظامی پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان را تقویت نمود. رفتار مسلمانان در جنگ خیبر، نشان دهنده عدالت و رحمت اسلامی بود؛ زیرا پس از فتح خیبر، پیامبر اکرم ﷺ با یهودیان به طور مشروط صلح کرد و به آنان اجازه داد در ازای پرداخت بخشی از محصولات کشاورزی خود، در زمین‌هایشان باقی بمانند. این رویکرد، تعامل اسلام با اهل کتاب را در صورت عدم توطئه و خیانت نشان می‌دهد. این نبرد که نشان دهنده اهمیت راهبردی و مدیریت نظامی در جنگ‌هاست، می‌تواند الگویی مناسب برای مسلمانان در مقابله با دشمنان باشد.

۹. پیشنهادات پژوهشی

با توجه به اهمیت راهبرد و مدیریت نظامی در غزوہ خیبر، پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های بیشتری با رویکردی نوآورانه و تحلیلی، ابعاد مدیریتی و استراتژیک این نبرد، از جمله اولویت‌بندی اهداف، انتخاب و سازمان‌دهی نیروها، زمان‌بندی اقدامات و تاکتیک‌ها، شیوه بهره‌گیری از استحکامات و تجهیزات نظامی و نیز اشتباهات تاکتیکی یهودیان بررسی

شود. همچنین، با توجه به اهمیت راهبردهای نظامی و مدیریتی در نبرد خیبر، پیشنهاد می‌شود مطالعات تطبیقی میان این نبرد و نبرد طوفان الاقصی، از ابعاد مختلف، به‌ویژه در زمینه راهبردهای نظامی، مدیریت نبرد، بهره‌گیری از ظرفیت‌های دفاعی و نقاط قوت و ضعف طرفین، انجام شود.

منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۶). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: انتشارات دارالقرآن الکریم.
۱. ابن اثیر (۱۴۰۰ هـ.ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دارالکتب العربی.
۲. ابن حجر عسقلانی (۱۴۰۷ هـ.ق). *فتح الباری بشرح صحیح بخاری*. قاهره: دارالریان للتراث.
۳. ابن حزم، علی بن احمد (۱۳۷۵ هـ.ق). *جوامع السیره*. محقق: احسان عباس، و ناصرالدین اسد. مصر: دارالمعارف.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۳۹۸ هـ.ق). *مسند الإمام احمد بن حنبل*. بیروت: دارصادر.
۵. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۳۸۸ هـ.ق). *طبقات الکبری*. قاهره: دارالفکر العربی.
۶. ابن سید الناس، محمد بن محمد (۱۴۱۴ هـ.ق). *عیون الأثر*. بیروت: دارالمعرفه.
۷. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۹۵۶). *مناقب آل ابی طالب*. نجف: المطبعة الحیدریه.
۸. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۰۳ هـ.ق). *الدرر فی اختصار المغازی والسیر*. محقق: شوقی ضیف. مصر: دارالمعارف.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (عمادالدین) (۱۳۹۸ هـ.ق). *البدایه و النهایه*. بیروت: دارالفکر.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (عمادالدین) (۱۴۰۳ هـ.ق). *سیره النبویه*. محقق: مصطفی عبدالواحد. بیروت: دارالمعرفه.
۱۱. ابن هشام، عبدالملک بن هشام (بی تا). *السیره النبویه*. محقق: مصطفی السقا، و دیگران. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. آیتی، محمد ابراهیم، و گرجی، ابوالقاسم (۱۳۶۶ هـ.ق). *تاریخ پیامبر اسلام*. تهران: بی تا.
۱۳. باشمیل، محمد احمد (۱۳۹۹ هـ.ق). *غزوه خیبر*. بیروت: بی تا.
۱۴. بلادی، عاتق بن غیث (۱۹۸۲). *معجم المعالم الجغرافیه فی السیره النبویه*. مکه: بی تا.
۱۵. بلاذری، احمد بن حبیبی (۱۹۵۹). *انساب الاشراف*. محقق: محمد حمیدالله. مصر: دارالمعارف.
۱۶. بیهقی، احمد بن حسین (ابوبکر) (۱۴۰۵ هـ.ق). *دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه*. محقق: عبدالمعطی قلجی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. جواد علی (۱۹۸۰). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۸. الحریری، ابراهیم بن اسحاق (۱۳۸۹ هـ.ق). *کتاب المناسک و اماکن طرق الحج و معالم الجزیره*. محقق: حمد الجاسر. ریاض: منشورات دارالیمامه.
۱۹. حلبی، علی بن برهان الدین (۱۴۰۰ هـ.ق). *إنسان العیون فی سیره الأئمنین المأمون*. بیروت: دارالمعرفه.
۲۰. حمیری محمد بن عبدالمنعم (۱۹۷۵). *الروض المعطار فی خبر الاقطار*. بیروت: بی تا.
۲۱. خطاب، محمود شیت (۱۹۶۰). *الرسول القائد*. بغداد: مکتبه النهضه.
۲۲. الدقدوقی (۱۴۰۶ هـ.ق). *الجندیه فی عهد الدوله الامویه*. بیروت: بی تا.
۲۳. دیار بکری، حسین بن محمد (بی تا). *تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس*. بیروت: مؤسسه شعبان.
۲۴. شیبانی، محمد بن حسن (۱۹۷۱). *شرح کتاب السیر الکبیر*. قاهره: مطبعه شرکه الاعلانات الشرقیه.
۲۵. صالحی، محمد بن یوسف (۱۳۹۵ هـ.ق). *سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد*. تحقیق: عادل احمد عبدال موجود، و علی محمد معوض. بیروت: دارالکتب العلمیه. قاهره: بی تا.
۲۶. طبری، محمد بن جریر (۱۹۷۷). *تاریخ الرسل و الملوک*. مصر: دارالمعارف.
۲۷. ظاظا، حسن، و عاشور، سعید عبدالفتاح (۱۹۷۶). *شریعت الحرب عند الیهود*. قاهره: بی تا.
۲۸. عبدالرؤف، عون (۱۹۶۱). *الفن الحربی فی صدر الاسلام*. مصر: دارالمعارف.
۲۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (مجدالدین) (۱۳۸۹ هـ.ق). *المغانم المطابه فی معالم طابه*. محقق: حمد الجاسر. ریاض: منشورات دارالیمامه.
۳۰. مبارکفوری، صفی الرحمن (۲۰۰۴). *الرحیق المختوم*. بیروت: دارالمعرفه.



٣١. محمود سلام، شافعي (بي تا). حصون خيبر في الجاهلية وعصر الرسول. اسكندرية: منشآت المعارف.
٣٢. المرصفي، سعد (٢٥٠٢). الرسول واليهود وجهاً لوجه. كويت: مكتبة ابن كثير.
٣٣. مفيد، محمد بن محمد (بي تا). الإرشاد. مترجم: محلاتي، رسول. تهران: الاسلاميه.
٣٤. مقريزي، احمد بن علي (تقي الدين) (١٤٠١ هـ ق). امتاع الاسماء بما للرسول من الابناء والاموال والحفده والمتاع. محقق: محمد النميسي. قاهره: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٣٥. نويري، احمد بن عبد الوهاب (شهاب الدين) (١٤٢٣ هـ ق). نهاية الارب في فنون الادب. قاهره: مؤسسه مصريه.
٣٦. وات، ويليام مونتهغمري (١٩٨٣). محمد در مدينه. مترجم: شعبان بركات. بيروت: المكتبة العصريه.
٣٧. واقدى، محمد بن عمر (١٩٦٥). مغازي. تحقيق: مارسدن جونز. بيروت: عالم الكتب.
٣٨. ولفنسون (ابو ذؤيب)، اسرائيل (١٣٤٥ هـ ق). تاريخ اليهود في بلاد العرب. قاهره: بي تا.
٣٩. ياقوت حموي، ابن عبدالله (شهاب الدين) (١٣٩٧ هـ ق). معجم البلدان. بيروت: دارصادر.
٤٠. يعقوبي، احمد بن اسحاق (١٣٧٩ هـ ق). تاريخ يعقوبي. بيروت: بي تا.

بازکاوی ابعاد صلح امام حسن (ع) براساس نظریه چالش و پاسخ آرنولد توین بی

شهناز کریم زاده^۱، زهرا ضیایی^۲

چکیده

صلح امام حسن (ع) از مهم ترین نقاط عطف تاریخ سیاسی اسلام است که بیشتر در چارچوب های فقهی یا گزارش های تاریخی، حدیثی و کلامی بررسی شده و کمتر در قالب الگوی تبیینی کلان تحلیل گردیده است. خلأ نظری در تبیین تمدنی این رخداد، ضرورت بازخوانی آن براساس نظریه «چالش و پاسخ آرنولد توین بی» را آشکار می کند. پژوهش حاضر با هدف تحلیل صلح امام حسن (ع) به مثابه یک «پاسخ تمدنی» به مجموعه ای از چالش های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر اموی انجام شد. در این پژوهش، به روش تاریخی-تحلیلی و با بهره گیری از تحلیل تطبیقی میان گونه های چالش و نوع پاسخ راهبردی امام حسن (ع)، داده های برگرفته از منابع دست اول و پژوهش های معتبر، در چارچوب مفهومی نظریه توین بی صورت بندی و تحلیل شد. یافته ها نشان داد که صلح امام حسن (ع) نه کنشی فقط سیاسی، بلکه راهبردی تمدنی برای حفظ انسجام جامعه اسلامی، صیانت از سرمایه هویتی و جلوگیری از فروپاشی ساختاری بوده است. براین اساس، صلح امام حسن (ع) را می توان نمونه ای از ترجیح «بقای تمدنی» بر تقابل نظامی دانست که به استمرار تاریخی جریان های فکری از جمله جریان فکر شیعی در دوره های بعد انجامید. این پژوهش با ارائه خوانشی نظری از این رخداد، امکان فهم الگوهای واکنش تمدنی در شرایط بحران را فراهم می کند.

کلیدواژه ها: صلح امام حسن (ع)، نظریه آرنولد توین بی، شبهات صلح امام

حسن (ع)، دوران معاویه، تمدن اسلامی.

- نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳
۱. استادیار گروه تاریخ اسلام، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.
Email: Karimzadeh@hoda.miu.ac.ir Email: sh.karimzadeh۳۹۱@gmail.com
ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۳۷۸۸-۰۵۶۱
۲. استادیار گروه کلام اسلامی، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: ۳۶۲۱۱۴@gmail.com ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۰۷۶۹-۱۹۷۰

صلح امام حسن (علیه السلام) با معاویه در سال ۴۱ هجری - قمری از نقاط عطف تاریخ اسلام و تشیع به شمار می‌رود که در بستر تثبیت قدرت سیاسی و نظامی امویان و کناره‌گیری امام حسن (علیه السلام) از تقابل نظامی شکل گرفت. مسئله اصلی پژوهش حاضر، تبیین چالش‌های ساختاری قدرت اموی و تحلیل راهبرد امام حسن (علیه السلام) در مواجهه با این شرایط است. این پژوهش با رویکرد تاریخی - تحلیلی و براساس منابع دست اول و تحقیقات معاصر انجام شد و داده‌ها در چارچوب نظریه «چالش و پاسخ» آرنولد توین بی تحلیل شد. در این چارچوب، چالش‌ها شامل فشارهای سیاسی، نظامی و فرهنگی تهدیدکننده بقا و هویت تشیع و پاسخ امام حسن (علیه السلام) به عنوان کنشی راهبردی برای مدیریت بحران و حفظ انسجام و تداوم تاریخی جامعه شیعی تعریف شده است. ضرورت این پژوهش، در پرکردن خلأ مطالعاتی موجود در بازخوانی صلح امام حسن (علیه السلام) در سطح نظریه‌های تمدنی و فراتر رفتن از تحلیل‌های فقط سیاسی و کلامی است. همچنین در پژوهش حاضر، تقابل نهاد امامت و خلافت در دوره اموی و پیامدهای بلندمدت صلح در تداوم تاریخی تشیع به طور نظام‌مند تحلیل و بررسی شد که می‌تواند به درک عمیق‌تری از راهبردهای امام حسن (علیه السلام) در مواجهه با چالش‌های سیاسی و فرهنگی آن دوره منجر شود.

پیشینه مطالعاتی مربوط به صلح امام حسن (علیه السلام) را می‌توان با توجه به سه رویکرد اصلی دسته‌بندی کرد که هر یک بخشی از ابعاد این رخداد را روشن می‌کند:

الف) منابعی با رویکرد تاریخ نگارانه: در این دسته از رویکردها، آثاری همچون کتاب *صلح الحسن (علیه السلام)*، اثر شیخ راضی آل یاسین که از متقن‌ترین تحقیقات تاریخی در تبیین زمینه‌ها، علل و پیامدهای صلح به شمار می‌رود. این اثر با رویکردی مستند و تحلیلی، صلح امام حسن (علیه السلام) را در چارچوب شرایط سیاسی و اجتماعی عصر اموی توضیح می‌دهد. همچنین کتاب *صلح الامام الحسن بین الواقع و ظلم التاريخ*: دراسه تحلیلیه، نوشته یحیی عبدالحسن الدوخی که شبهات تاریخی و مسئله تفاوت سیره حسنین (علیه السلام) را بررسی نموده و تلاش کرده است از عقلانیت تصمیم امام حسن (علیه السلام) دفاع کند. در این رویکرد، تمرکز اصلی بر چرایی وقوع این صلح و پاسخ به انتقادات تاریخی است و تحلیل ایشان در سطح رخداد سیاسی باقی مانده است.



ب) منابعی با رویکرد هویتی - کارکردی: در این طیف، آثاری نظیر کتاب فلسفه صلح امام حسن علیه السلام، اثر علی راجی با تبیین جایگاه جنگ و صلح در اسلام، صلح امام حسن علیه السلام را در منظومه‌ای ارزشی - اعتقادی تحلیل کرده است. مقاله «صلح امام حسن علیه السلام و تأثیر آن بر تثبیت تشیع» (رضوی، ۱۳۹۸) نیز بر آثار بلندمدت صلح امام حسن علیه السلام در تحکیم پایه‌های تشیع و حفظ جان شیعیان تأکید دارد. در این آثار، صلح امام حسن علیه السلام به مثابه راهبردی برای صیانت از جامعه شیعی و استمرار خط امامت معرفی شده است، اما این استمرار بیشتر در سطح هویتی - مذهبی تبیین شده است.

ج) منابعی رویکرد جامعه‌شناختی و سیاسی: مقاله «واکاوی دلایل صلح امام حسن علیه السلام از منظر جامعه‌شناسی سیاسی» (نوروزی، ۱۳۹۰) با تمرکز بر ساختار قدرت، رفتار سیاسی کنشگران و شرایط اجتماعی، انگیزه‌ها و زمینه‌های صلح امام حسن علیه السلام را تحلیل کرده است. همچنین مقاله «دلایل و انگیزه‌های انعقاد صلح امام حسن علیه السلام با معاویه بن ابی سفیان» (طهماسبی، ۱۳۹۱) به بررسی تطبیقی منابع روایی و تاریخی شیعه و سنی پرداخته و حفظ مصالح مسلمانان را به مثابه وجه مشترک تحلیل‌ها معرفی کرده است. در این دسته از پژوهش‌ها، صلح در چارچوب کنش عقلانی سیاسی و مدیریت بحران قدرت تبیین شده است. با وجود ارزشمندی آثار مذکور، دو خلأ تحلیلی در ادبیات پژوهشی قابل شناسایی است: نخست آنکه سطح تحلیل این آثار در حد رخداد سیاسی یا پیامد هویتی باقی مانده است. حتی در پژوهش‌هایی که بر «حفظ تشیع» تأکید دارند، این مفهوم در سطح بقای اجتماعی یا امنیتی جامعه شیعی تمرکز دارد و کمتر به مثابه راهبرد کلان تاریخی برای حفظ ظرفیت تمدنی جریان امامت تحلیل شده است. دوم آنکه، در ادبیات موجود، چارچوب نظری تمدنی منسجمی برای تبیین نسبت چالش و پاسخ در افق بلندمدت تاریخی ارائه نشده است. مطالعات پیشین بیشتر به بررسی علل صلح امام حسن علیه السلام پرداخته‌اند و کمتر این رخداد را در منطق تحولات تاریخی بلند مدت و الگوی واکنش تمدنی به بحران‌های ساختاری بررسی کرده‌اند.

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از دستاوردهای مطالعات پیشین، تلاش می‌کند تحلیل‌های مربوط به صلح امام حسن علیه السلام را از سطح تحلیلی فقط سیاسی - اجتماعی به سطحی





کلان‌تر یعنی، سطح تحولات تمدنی، منتقل کند. چارچوب نظری این تحقیق بر نظریه چالش و پاسخ آرنولد توین بی استوار است؛ نظریه‌ای که تحولات تاریخی را بر پایه نوع مواجهه یک جامعه با چالش‌های اساسی و ساختاری تبیین می‌کند. براین اساس، نوآوری پژوهش حاضر تنها در به کارگیری عنوان نظری جدید نیست، بلکه در تغییر زاویه نگاه و سطح تحلیل مسئله نهفته است.

در این پژوهش، مفاهیم اصلی نظریه توین بی از حالت کلی و انتزاعی خارج شده و متناسب با شرایط تاریخ صدر اسلام توضیح داده شده‌اند. مفاهیمی مانند چالش ساختاری، پاسخ خلاق و بقای تمدنی، به صورت مشخص تعریف شده و بر داده‌های تاریخی مربوط به عصر امام حسن (علیه السلام) تطبیق داده شده است. بنابراین، نظریه توین بی در پژوهش حاضر فقط قالبی صوری نیست، بلکه ابزاری برای فهم بهتر منطق تصمیم‌گیری و کنش تاریخی امام حسن (علیه السلام) در شرایط بحران به شمار می‌آید. از طرف دیگر، این پژوهش در صدد تفکیک مفهومی میان بقای اجتماعی و بقای تمدنی است. در بخش عمده‌ای از ادبیات موجود، حفظ شیعه بیشتر به معنای صیانت از جان پیروان یا جلوگیری از فروپاشی یک جماعت مذهبی در کوتاه‌مدت تلقی شده است. پژوهش حاضر به خوبی نشان می‌دهد که راهبرد امام حسن (علیه السلام) را می‌توان در سطحی کلان‌تر فهم کرد؛ سطحی که در آن، هدف اصلی، حفظ امکان تاریخی جریان امامت، صیانت از سرمایه نمادین و فراهم کردن ظرفیت بازتولید گفتمان در افق بلندمدت است. بدین ترتیب، مفهوم بقا از سطح امنیتی - اجتماعی به سطح تاریخی - تمدنی ارتقا می‌یابد. همچنین پژوهش حاضر نگاه تازه‌ای به ماهیت صلح دارد؛ یعنی صلح را نه فقط عقب‌نشینی سیاسی، بلکه انتقال آگاهانه بحران از عرصه حذف نظامی به میدان رقابت تاریخی و گفتمانی تفسیر می‌کند. براین اساس، سهم مقاله حاضر در ادبیات پژوهشی موجود در مسئله مورد بررسی، فقط افزودن چارچوبی نام‌گذاری شده نیست، بلکه ارائه سطحی متفاوت از تبیین تاریخی است که می‌کوشد منطق راهبردی صلح امام حسن (علیه السلام) را در افق تحولات تمدنی صدر اسلام بازخوانی کند.

۲. چارچوب نظری پژوهش

نظریه «چالش و پاسخ» توین بی، یکی از چارچوب‌های مهم در مطالعات تاریخی و تمدنی است که بر خلاف رویکردهای جبرگرایانه، بر نقش مواجهه خلاقانه تمدن‌ها با چالش‌های محیطی در روند شکوفایی یا انحطاط آنها تأکید دارد. (توین بی^۱، ۱۹۴۷؛ اسمیت^۲، ۲۰۰۹) در این دیدگاه، چالش‌های سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی جزو محرک‌های اصلی تحول تمدنی شناخته می‌شوند و پاسخ‌های خلاقانه به آنها مسیر بقا یا فروپاشی تمدن‌ها را تعیین می‌کند (توین بی، ۱۹۵۴؛ جونز^۳، ۲۰۱۱). در این چارچوب، سه مؤلفه «چالش، پاسخ و نتیجه» در تعامل مستمر قرار دارند؛ چالش‌ها می‌توانند داخلی یا خارجی باشند (براون و جانسون، ۲۰۱۴) و پاسخ‌ها، بیشتر توسط نخبگان فکری و سیاسی با ویژگی‌هایی مثل خلاقیت و انطباق فرهنگی ارائه می‌شوند (علوی، ۲۰۱۷)؛ برآیند این تعاملات، مسیر تاریخی جوامع را به سوی انسجام یا فروپاشی سوق می‌دهد (دیویس^۵، ۲۰۱۰). این نظریه، ظرفیت تبیین هویت‌بخشی و انسجام جامعه شیعه در عصر امام حسن (علیه السلام) را فراهم می‌کند، به‌گونه‌ای که چالش‌های خارجی، داخلی و ایدئولوژیک این صلح، قابل شناسایی خواهد بود (مطهری، ۱۹۹۰؛ مادلونگ^۶، ۱۹۹۷). پاسخ امام حسن (علیه السلام) در قالب صلح و تغییر راهبرد از تقابل مستقیم به مقاومت هوشمندانه، بیش از اینکه کنشی سیاسی باشد، اقدامی برای حفظ هویت جمعی و استمرار انسجام جامعه شیعه بوده است (سچدینا^۷، ۱۹۸۸). این چارچوب تحلیلی، با تأکید هم‌زمان بر ابعاد مادی، فرهنگی و هویتی، امکان تحلیل چندلایه را فراهم می‌کند (گلنر^۸، ۲۰۰۴)؛ هرچند کاستی‌هایی مانند کم‌توجهی به نقش رخدادهای تصادفی و کنشگران کلیدی دارد (کالینگوود^۹، ۱۹۹۳). از این رو، تلفیق آن با رویکردهایی مثل تاریخ‌نگاری انتقادی و جامعه‌شناسی تاریخی، می‌تواند تحلیل دقیق‌تری از فرآیند هویت‌بخشی و انسجام اجتماعی ارائه دهد (والرشتاین^{۱۰}، ۲۰۰۰؛ تیلی^{۱۱}، ۲۰۰۶).

1. Toynbee, A. J.
2. Smith, A.
3. Jones, M.
4. Brown, D., & Johnson, R.
5. Davies, N.
6. Madelung, W.
7. Sachedina, A.
8. Gellner, E.
9. Collingwood, R. G.
10. Wallerstein, I.
11. Tilly, C.





۳. نظریه چالش و پاسخ توین بی و کاربرد آن در تحلیل صلح امام حسن (علیه السلام)

۳-۱. چالش‌های پیش روی امام حسن مجتبی (علیه السلام) و سیاست‌های پس از صلح

خلفای اموی با اتکا به نیروی نظامی، ساختار اداری و کنترل منابع مالی، در پی تحکیم قدرت سیاسی خود بودند. با این حال، به دلیل موقعیت اجتماعی خاص جامعه شیعه و پایبندی نسبی حکومت به مفاد صلح‌نامه امام حسن (علیه السلام)، امکان اعمال خشونت مستقیم علیه شیعیان محدود شده بود. از این رو، سیاست امویان به سوی اعمال فشارهای غیرمستقیم و تدریجی برای محدودسازی نفوذ اجتماعی و سیاسی شیعیان سوق یافت. در چنین شرایطی، خلافت اموی مجموعه‌ای از چالش‌ها را برای مهار جامعه شیعه طراحی و اجرا کرد که در ادامه بررسی شده است.

اول، چالش‌های برون‌زا؛ تهدید نظامی و سیاسی معاویه

در تحلیل رفتار سیاسی امام حسن مجتبی (علیه السلام) و صلح با معاویه، توجه به تهدید سازمان‌یافته از سوی حکومت شام اهمیت اساسی دارد. معاویه با بهره‌گیری از قدرت نظامی، جنگ تبلیغاتی و بهره‌برداری از شرایط شکننده عراق، تلاش کرد مشروعیت دینی و سیاسی امام حسن (علیه السلام) را تضعیف کرده و خود را تنها گزینه‌ای برای ایجاد ثبات سیاسی معرفی کند. در منابعی مانند الفتوح، به استفاده او از شایعات و تبلیغات منفی علیه حکومت امام حسن (علیه السلام) اشاره شده است؛ (ابن اعثم کوفی، ۱۴۲۱ ه.ق، ۴/۲۳۰) در حالی که کوفه نیز از نظر اقتصادی و نظامی در وضعیت ناپایدار قرار داشت (الطبری، ۱۳۸۷، ۵/۲۰۷). همچنین معاویه با بهره‌گیری از شکاف‌های قبیله‌ای و اجتماعی عراق و از طریق وعده‌های مالی و سیاسی، بخشی از نیروهای نظامی امام حسن (علیه السلام) را به تزلزل و حتی خیانت کشاند (البلاذری، ۱۴۱۷ ه.ق، ۳/۱۵۶؛ مسعودی، ۱۳۸۵، ۲/۴۲). افزون بر این، شبکه اطلاعاتی گسترده معاویه، امکان دسترسی به اطلاعات دقیق از وضعیت سپاه عراق، از جمله آرایش نظامی و روحیه نیروها را فراهم کرده بود (الدینوری، ۱۳۶۸). در چنین شرایطی، تهدید معاویه فقط نظامی نبود، بلکه شامل مجموعه‌ای از فشارهای سیاسی، اجتماعی و اطلاعاتی نیز می‌شد که انسجام جبهه امام (علیه السلام) را هدف قرار داده بود. بر این اساس، پذیرش صلح از سوی امام حسن (علیه السلام) نه نشانه ضعف، بلکه تصمیمی راهبردی برای جلوگیری از جنگ داخلی، حفظ انسجام جامعه و

تداوم نهاد امامت در شرایط نابرابر قدرت بود.

دوم، چالش‌های درون‌زا؛ ایجاد تفرقه در جامعه اسلامی

الف) ایجاد تفرقه با اقدامات اداری و قانونی: معاویه با هدف محدودسازی شیعیان، سیاست انتصاب نیروهای مخالف آنان را در ساختار اداری اجرا کرد. در این چارچوب، انتصاب‌ها مشروط به معیارهایی مانند لعن امام علی (ع)، تجدید نظر در مواضع نسبت به عثمان و تقویت حامیان او بود. نمونه آن در دستورهای معاویه به مغیره بن شعبه، هنگام ولایت کوفه گزارش شده است (الطبری، ۱۳۸۷، ۱۴۱/۶). این سیاست‌ها سبب محرومیت عملی شیعیان از حقوق اداری و افزایش فشار بر آنان شد (مفید، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۲۲۱/۲-۲۲۳). در چنین شرایطی، امام حسن (ع) صلح را به مثابه راهبردی برای جلوگیری از فروپاشی اجتماعی، حفظ انسجام امت و صیانت از نهاد امامت برگزید.

ب) ایجاد تفرقه با فشار بر نخبگان شیعه: بخش دیگر سیاست معاویه، تمرکز بر نخبگان شیعه به مثابه عناصر اثرگذار اجتماعی، بود. هدف این سیاست، تغییر گرایش یا تضعیف جایگاه این افراد و در نتیجه کاهش نفوذ اجتماعی تشیع بود. این رویکرد، به دلیل نقش تعیین‌کننده نخبگان در هدایت افکار عمومی، از ابزارهای کلیدی معاویه در تضعیف جامعه شیعه به شمار می‌رفت. این اقدام‌ها عبارتند از:

- ایجاد موانع برای حذف و ممنوعیت استخدام نخبگان شیعه در پست‌های دولتی: معاویه به صورت هدفمند با کنار گذاشتن نیروهای وابسته به دوره حکومت علوی و محدود کردن دسترسی آنان به مناصب اداری، در پی تضعیف پایگاه‌های شیعی بود. (ر.ک.، البلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۲۳/۴، طبری، ۱۳۸۷، ۹۸/۶) این سیاست، علاوه بر حذف سیاسی، با هدف ایجاد تردید در باورها و کاهش اثرگذاری اجتماعی نخبگان شیعه دنبال می‌شد و می‌توانست ساختار اجتماعی شیعه را به‌ویژه در کوفه، تضعیف کند.

- فشار بر نخبگان شیعه: معاویه با برگزاری جلسات رسمی و ایجاد فضای انتقاد و تحقیر، بر نخبگان شیعه فشار روانی وارد می‌کرد تا وفاداری آنان را تضعیف کند. در این جلسات، جایگاه امام علی (ع) به‌طور مستمر مورد نقد قرار می‌گرفت و هدف از آن، ایجاد تزلزل در انسجام فکری نخبگان بود. (البلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۹۴/۵-۱۰۹؛ الطبری، ۱۳۸۷، ۱۵۸/۵-۱۶۲؛ احمد ذکی صفوت، بی‌تا.



۹۴/۲-۱۰۶) افرادی مانند عبدالله بن جعفر، ولید بن جبیر طائی، ابوالطفیل امیر بن وائل و عقیل بن ابی طالب در معرض فشارهای سیاسی و پرسش‌های تحقیرآمیز قرار می‌گرفتند که هدف آن، تضعیف روحیه و کاهش انسجام نخبگان شیعه بود (البلاذری، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۲۷/۲-۱۲۹؛ الطبری، ۱۳۸۷، ۲۱۰/۵-۲۱۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۱۴۷/۱۵-۱۵۶؛ اصفهانی، ۱۳۸۵، ۱۴۷/۱۵-۱۵۶؛ ابن سعد، ۱۴۰۵ ه.ق، ۳۱/۴-۳۳؛ ابن عبدربه، ۱۴۱۷ ه.ق، ۹۱/۴). این فشارها به دیگر شخصیت‌هایی مانند سعید بن عارض، عدی بن حاتم و ابوالاسود دوئلی نیز تسری یافت (ابن عبدربه، ۱۴۱۷ ه.ق، ۹۱/۴؛ الطبری، ۱۳۸۷، ۲۱۵-۲۰/۵؛ اصفهانی، ۱۳۸۵، ۱۲۲/۲۲-۱۲۶؛ ابن عبدربه، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۱۳/۴؛ ابن عبدالبکر، ۱۴۱۲ ه.ق، ۱۶/۳). این مجموعه اقدامات نشان‌دهنده الگویی نظام‌مند برای تضعیف هویت و انسجام جامعه شیعه بود که در کنار سایر فشارهای سیاسی و تبلیغاتی، زمینه‌ساز تصمیم راهبردی امام حسن (ع) برای پذیرش صلح و حفظ بقای جامعه شیعی شد (سیوطی، ۱۳۸۵؛ ابن عبدربه، ۱۴۱۷ ه.ق، ۹۷/۵؛ البلاذری، ۱۴۱۷ ه.ق، ۲۲۱/۳).

ج) سیاست تضعیف مشروعیت و مرجعیت امام حسن (ع) پس از صلح: معاویه برای تضعیف جایگاه دینی امام علی (ع) و در ادامه محدودسازی مرجعیت امام حسن (ع)، مجموعه‌ای از اقدامات تبلیغاتی و سیاسی را به کار گرفت؛ از جمله، نشر روایات جعلی توسط برخی چهره‌ها مانند ابوهریره، مغیره بن شعبه، عمرو بن عاص و عروه بن زبیر. (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷، ۶۳/۴) همچنین در برخی موارد، شأن نزول آیات و روایات به گونه‌ای بازتفسیر شد که به تضعیف جایگاه امام حسن (ع) بینجامد (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷، ۳۶۱/۱) و حتی برخی فضایل ایشان به دیگران نسبت داده شود (سیوطی، ۱۳۸۵؛ ثقفی کوفی، ۱۳۵۵، ۲۵۱/۱).

در ادامه این سیاست، تلاش شد نام امام علی (ع) در نام‌گذاری‌های افراد کمتر استفاده شود (ابن عماد حنبلی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۱۴۸/۱)؛ هم‌زمان، معاویه با محدود کردن حضور سیاسی امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و تلاش برای کاهش ارتباط آنان با پایگاه‌های شیعی، در پی کم‌رنگ کردن نقش اجتماعی آنان بود (مفید، ۱۴۰۵ ه.ق، ۱۰۱/۲-۱۰۹؛ البلاذری، ۱۴۱۷ ه.ق، ۲۲۱/۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷، ۱۲۹/۱۶). در کنار این رویکردها، سیاست «ترکیب نرم و سخت» نیز دنبال می‌شد؛ از سویی با ارسال هدایا و اظهار احترام به اهل بیت (ع) در نزد عموم مردم، تصویری مثبت از خود ارائه می‌داد (اصفهانی، ۱۳۸۵، ۱۶۷/۹-۱۷۳؛ البلاذری، ۱۴۱۷ ه.ق، ۴۱/۳-۴۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۱۷۵/۳)، از سوی دیگر فشارهایی سیاسی برای حضور اجباری افراد در مجالس تحقیر امام حسن (ع) برای تضعیف جایگاه

ایشان اعمال می‌کرد (البلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق/۱۵۶؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ۱۶/۴؛ مسعودی، ۱۳۸۵، ۴۲/۲؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ۱۰۳/۲؛ اصفهانی، ۱۳۸۵؛ البلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۲۶/۵). این سیاست‌ها با هدف کنترل جامعه شیعه و کاهش نفوذ امامان طراحی شده بود، هرچند به طور کامل به هدف نهایی خود دست نیافت.

۳-۲. پاسخ امام حسن علیه السلام به چالش‌های ایجاد شده از طرف معاویه

امام حسن علیه السلام در برابر چالش‌های ایجاد شده از طرف معاویه، با اتخاذ راهبردهایی برای حفظ جامعه شیعه و کاهش آسیب‌ها واکنش نشان داد. با این حال، به دلیل نابرابری در قدرت، منابع و جمعیت، امام حسن علیه السلام در شرایط دشوارتر نسبت به سیاست‌های سازمان یافته معاویه قرار داشت و ناگزیر به اتخاذ تصمیم‌های دقیق و سنجیده برای صیانت از تشیع بود.

اول، راهبرد حفاظتی امام حسن علیه السلام در چارچوب صلح با معاویه

گرچه امام حسن علیه السلام در جریان صلح با معاویه با اتهاماتی مثل «مذل المؤمنین؛ خوارکننده مؤمنان»، «سودت وجوه المؤمنین او یا مسود وجوه المؤمنین؛ تیره‌کننده چهره مؤمنان» یا «عار المؤمنین؛ ننگ مؤمنان»، مواجه شد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۳۸۶/۱)، اما ایشان با راهبردی چند جانبه با برنامه‌های معاویه مواجهه شد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۱۷۸-۱۷۹). ضرورت حفظ جان شیعیان وفادار، تأمین امنیت مؤمنان و جلوگیری از بحران‌های مذهبی و اجتماعی از مهم‌ترین دلایل اتخاذ روش صلح توسط امام حسن علیه السلام بود (ابن اعثم کوفی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۱۵۸/۴-۱۶۰). امام حسن علیه السلام احترام به مؤمنان و ایجاد صلحی با الگوبرداری از سنت‌های پیامبر صلی الله علیه و آله را از اصول اساسی مذاکراتش با معاویه مطرح کرد (الطبری، ۱۳۸۷، ۲۱۰/۵-۲۱۵). ایشان همچنین بر این نکته تأکید کرد که در پذیرش قضا و قدر الهی، هماهنگی با سنت‌های نبی و برقراری توافقات صلح، گامی به سوی انضباط بیشتر در جامعه شیعه است (الطبری، ۱۳۸۷، ۲۱۰/۵؛ البخاری، بی‌تا، ۱۱۸/۲؛ ابن کثیر، ۱۳۵۱، ۹/۸). این تلاش‌های امام حسن علیه السلام نه تنها برای تأمین آرامش و ثبات جامعه شیعه ضروری بود، بلکه برای ثبت عنوان شیعیان در تاریخ حدیث، به مثابه گروه مذهبی صلح‌جو، اثر داشت (ابن اعثم کوفی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۱۵۸/۴).

هرچند پذیرش صلح از سوی امام حسن علیه السلام در کوتاه‌مدت به کاهش درگیری نظامی





و حفظ جان بسیاری از مسلمانان انجامید، این تصمیم در همان زمان و نیز در نسل‌های بعد، محل نقد و مناقشه قرار گرفت. برخی از شیعیان، عراقیان و حتی بنی‌هاشم آن را نوعی کوتاهی در صیانت از خلافت تلقی کردند؛ چنانکه بازتاب این نگاه را می‌توان در قیام‌های حسینیان در اواخر عهد اموی و اوایل عهد عباسی و نیز در نامه منصور عباسی به نفس زکیه مشاهده کرد. (ابن کثیر، ۱۳۵۱، ۱۶/۸) این امر نشان می‌دهد که صلح امام حسن (ع) ، نه یک اقدام ساده و بی‌چالش، بلکه تصمیمی پیچیده با پیامدهای چندلایه سیاسی و هویتی بوده است.

دوم) تغییر پاسخ نظامی به راهبرد مقاومت هوشمندانه

امام حسن (ع) در شرایط دشوار سیاسی با بهره‌گیری از خطبه‌ها و سخنرانی‌ها، با روایات جعلی و تبلیغات اموی به مقابله پرداخت و هم‌زمان معارف اعتقادی، اخلاقی و فقهی را در میان شیعیان گسترش داد. این رویکرد، نقش مهمی در تقویت مکتب شیعه داشت. در منابع اهل سنت نیز به نخستین خطبه ایشان پس از شهادت امام علی (ع) اشاره شده است؛ دینوری بر عظمت این خطبه تأکید کرده است (الدینوری، ۱۳۶۸)، حاکم نیشابوری آن را مشتمل بر فضائل اهل بیت (ع) و معرفی امام حسن (ع) دانسته است (الحاکم النیشابوری، ۱۴۰۶ هـ.ق، ۱۷۲/۳) و بلاذری نیز محورهایی مانند تقوا، حق اهل بیت (ع) و فضائل امام علی (ع) را در آن گزارش کرده است (البلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۲۸/۳). دومین راهبرد مقاومتی امام حسن (ع)، استفاده از اصل تقیه در برابر فشارهای تبلیغاتی اموی بود. این اصل، ریشه در قرآن دارد (سیوطی، ۱۳۸۵، ۱۳۱/۴) و در سنت پیامبر (ص) نیز تأیید شده است (ابن ماجه، ۱۳۷۹، ۶۵۹/۱؛ سیوطی، ۱۳۸۵، ۲۸۱/۸). همچنین در سیره امام علی (ع) نیز مورد توجه قرار گرفته است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ۶۲/۱۷) که اجرای مؤثر آن نیازمند هماهنگی اجتماعی میان شیعیان بود. چنین هماهنگی نیاز به عواملی داشت که عبارتند از:

- پابندی امام حسن (ع) به تقیه و هم‌راستایی با نزدیکانش: انتظار می‌رفت امام حسن (ع) در جایگاه یک رهبر، به آموزه‌ها و موعظه‌های خود پایبند باشد تا تأثیر آن بر پیروانش عمیق‌تر و ماندگارتر شود. ایشان به خوبی می‌دانست که التزام به اصول قرآن که بر عدم تضاد گفتار و کردار تصریح دارد، رسالتی مهم است. افزون‌براین، ایشان به سنت‌های پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) درباره ضرورت رعایت تقیه در شرایط بحرانی آشنا بود و

ضمن درک این اصول، آنها را عملی می‌کرد (طبرسی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱۲/۲-۱۳).

- حضور منظر در مسجد و احترام به حاکمان منصوب از طرف حکومت: امام حسن علیه السلام به‌طور منظم در مساجد و گردهمایی‌های مسلمانان حضور داشت و به حاکمی که از سوی حکومت منصوب شده بود، احترام می‌گذاشت.^۱ ایشان هرگاه در مسجد از جانب سخنرانان توهین‌های نسبت به امام علی علیه السلام می‌شنید، ساکت می‌ماند و خشم خود را به خداوند واگذار می‌کرد. (سیوطی، ۱۳۸۵) همچنین ایشان با افرادی که تحت تأثیر تبلیغات منفی معاویه قرار گرفته و به مدینه آمده بودند، با محبت و همدلی رفتار می‌کرد؛ این افراد با لعن به امام حسن علیه السلام و امام علی علیه السلام، سخن می‌گفتند، اما امام حسن علیه السلام با رفتارهای خود سعی می‌کرد آنها را از دیدگاه منفی‌شان دور کرده و ذهن و روحشان را متحول کند (ابن سعد، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۳۱۹/۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۱۲۲/۱۳).

اگرچه اجرای تقیه از سوی امام حسن علیه السلام ضروری و مؤثر بود، اما برای موفقیت کامل آن نیازمند پذیرش عمومی و درک عمیق از سوی شیعیان بود تا از اختلافات و پیامدهای منفی آن جلوگیری شود. همراهی نخبگان نزدیک به امام حسن علیه السلام، به‌ویژه امام حسین علیه السلام، نقش مهمی در تحقق این راهبرد داشت و موجب آرامش نسبی در جامعه شیعه شد (ابن عبدربه، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۳۱/۱؛ ابن طیفور، ۱۴۰۷ هـ.ق). در برخی موارد، نخبگان شیعه ناگزیر در مجالس عمومی شرکت می‌کردند و با سکوت یا رفتار هوشمندانه از تشدید تنش جلوگیری می‌کردند. در برخی موارد، نخبگان شیعه ناگزیر از حضور در مجالس عمومی حکومت اموی بودند و می‌کوشیدند با سکوت، تقیه یا استفاده از شیوه‌های غیرمستقیم، از تشدید فشارها و درگیری‌ها جلوگیری کنند. با این حال، مقاومت در برابر سیاست‌های ضدشیعی همواره بدون پیامد نبود. شهادت حجر بن عدی که در پی اعتراض وی به سیاست‌های ضد علوی و رفتارهای توهین‌آمیز علیه امام علی علیه السلام رخ داد، نمونه‌ای از محدودیت‌های این شیوه‌های

۱. اگرچه در برخی منابع تاریخی، رفتار امام حسن علیه السلام با حاکمیت اموی و هواداران آن همراه با مدارا، سکوت و احترام توصیف شده است و در مقابل، روایاتی نیز بر اعتراض، موضع‌گیری‌های انتقادی و پرهیز از مشروعیت‌بخشی به خلافت معاویه دلالت دارند، اما این دودسته گزارش، در تضاد واقعی با یکدیگر نیستند. تفاوت آنها ناشی از تمایز در موقعیت‌های زمانی، نوع مخاطب و ملاحظات راهبردی امام است. در مواجهه با عموم مردم، به‌ویژه فریب‌خوردگان از تبلیغات اموی، رویکرد امام حسن علیه السلام بر پایه مدارا و جذب حداکثری بود، اما در برابر حاکمیت و عملکرد سیاسی آن، به‌ویژه پس از نقض مفاد صلح‌نامه، رفتار آن امام از سکوت حکیمانه به سمت افشاگری و مرزبندی نرم سوق یافت. بدین‌سان، رفتارهای ظاهراً متناقض امام حسن علیه السلام را باید در چارچوب تدبیر سیاسی و حکمت علوی و نه تغییر در اصول و مواضع بنیادین تحلیل کرد. (ر.ک.، شهیدی، ۱۳۸۵)





احتیاطی و شدت فشار سیاسی بر نخبگان شیعه در آن دوره است (الطبری، ۱۳۸۷، ۴/۱۸۹).
 - همراهی نخبگان با امام حسن (ع) در اجرای تقیه: اجرای تقیه در دوران امام حسن (ع) توسط عناصر اثرگذار شیعه، سبب آرامش نسبی و امکان حضور محدود آنان در فضای عمومی شد. در این چارچوب، برخی افراد با سکوت یا بیان‌های دوپهلوی از مشارکت مستقیم در لعن خودداری می‌کردند و حتی از روش‌های زبانی مبهم برای دوری از تأیید آشکار استفاده می‌نمودند (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳/۴۰۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳/۴۰۵؛ مسعودی، ۱۳۸۵، ۳/۸؛ الطبری، ۱۳۸۷، ۵/۲۵۴).
 این شیوه‌ها در مجموع به حفظ و تداوم هویت شیعه در شرایط فشار سیاسی کمک کرد.

سوم، پاسخ‌گفتمانی نخبگان شیعه در چارچوب رهبری امام حسن (ع)

با توجه به اعتماد به اینکه امام حسن (ع) در جایگاه رهبر شیعه امکان تداوم فعالیت‌های اجتماعی از طریق راهبردهای هدفمند را دارد، زمینه برای طراحی اقدامات مشخص در فضای عمومی فراهم شد. اگرچه این ظرفیت‌ها با دستگاه تبلیغاتی گسترده اموی قابل مقایسه نبود، می‌توانست در تعدیل فضای ضدشیعی مؤثر باشد. بهره‌گیری از فرصت‌های محدود تبلیغاتی، به‌ویژه برای امام حسن (ع) و نخبگان شیعه، امکان پاسخ به اتهامات معاویه را فراهم کرد. از سوی دیگر، معاویه با برگزاری تجمعات عمومی و جلسات خاص، ناخواسته فضایی برای طرح مباحث و روشن‌سازی نسبت امام حسن (ع) و امام علی (ع) ایجاد نمود (الطبری، ۱۳۸۷، ۲/۶؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ۴/۱۶). این نشست‌ها همچنین به محلی برای شکل‌گیری و تثبیت‌گفتمان هویتی شیعه در قالب گفت‌وگوهای مستقیم با حاکم اموی تبدیل شد. در ادامه، مهم‌ترین نقدها و محورهای مطرح‌شده در این جلسات بررسی شده است.
 الف) انتقاد از تمسخر معاویه: نخبگان شیعه با نقد رفتارهای اخلاقی معاویه، او را به دلیل عملکردهای غیر اخلاقی، مورد اعتراض قرار می‌دادند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷) عدی ابن حاتم نیز در واکنش به تمسخر شهادت‌فرزندان‌ش در رکاب امام علی (ع)، معاویه را به بی‌اخلاقی، تحقیر خانواده شهدا و فقدان شرافت اسلامی متهم کرد و با تأکید بر ارزش شهادت در راه حق، این تمسخر را بی‌اعتبار دانست (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ۱۱/۴۸-۴۹؛ ابن‌عثم کوفی، ۱۴۲۱، هـ.ق. ۵/۳۱۷-۳۱۸). این مواضع، علاوه بر دفاع از اهل بیت (ع)، افشای انحراف اخلاقی ساختار اموی را نیز در بر داشت.
 ب) تحلیل سابقه ایمانی معاویه: نخبگان شیعه، با برجسته کردن ضعف‌های ایمانی

معاویه، او را فاقد پشتوانه دینی ریشه‌دار معرفی می‌کردند. (الطبری، ۱۳۸۷، ۳/۳۳۲) برای نمونه، ابن عباس در پاسخ به ادعای معاویه درباره مشروعیت خلافت گفت: «تو و پدرت از آخرین مسلمانان بودید؛ آن هم از سر اجبار نه ایمان» (الطبری، ۱۳۸۷، ۵/۲۴۹). عدی بن حاتم نیز با اشاره به عدم حضور او در غزوه‌های بدر، احد و خندق، او را بیگانه با فرهنگ جهاد دانست و گفت: «تو اسلام را نه در میدان نبرد، بلکه بر سر سفره قدرت شناختی» (ابن اعثم کوفی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۵/۳۲۲). قیس بن سعد نیز به معاویه تصریح کرد: «تو از کسانی هستی که با اسلام جنگیدند و سپس با نیرنگ به قدرت رسیدند» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ۱۶/۱۳۲).

ج) برتری امام علی علیه السلام بر رقبا: نخبگان شیعه با برجسته کردن فضایل امام علی علیه السلام، جایگاه او را در برابر دیگران تبیین می‌کردند. از جمله، حجر بن عدی در مناظره با مغیره بن شعبه، با استناد به جهاد، علم، تقوا و عدالت امام علی علیه السلام، او را برتر دانست و به دشمنی مغیره با وی انتقاد کرد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ۱۱/۱۹) همچنین قیس بن سعد در مجلس شام، با تأکید بر زهد، علم و عدالت امام علی علیه السلام، او را از سایرین متمایز دانست (ابن عبدربه، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۴/۲۸). ابن عباس نیز در برابر تحریف‌های معاویه، با اشاره به سوابق مهم امام علی علیه السلام در اسلام، از او دفاع کرد (الطبری، ۱۳۸۷، ۵/۲۴۹) و عدی ابن حاتم نیز بر برتری مطلق او در اسلام و عدالت تأکید نمود (ابن اعثم کوفی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۵/۳۲۲).

د) مخالفت با بیعت اجباری: نخبگان شیعه با سیاست بیعت اجباری و لعن امام علی علیه السلام مخالفت کردند. قیس بن سعد با وجود فشار معاویه، از لعن امتناع کرد و با موضعی دوپهلواز درگیری مستقیم پرهیز نمود (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ۱۶/۱۳۳؛ ابن عبدربه، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۴/۲۸). این مواضع، بیانگر ایستادگی در برابر تحمیل سیاسی و تحقیر اعتقادی بود.

ه) بی‌اعتنایی به هدایای معاویه: نخبگان شیعه با رد هدایای معاویه، بر پایبندی به اصول خود تأکید کردند و او را به نقض تعهدات نسبت به شیعیان متهم نمودند. (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۸؛ شوشتری، ۱۳۷۴، ۲/۵۲۱؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۸؛ شوشتری، ۱۳۷۴، ۲/۵۲۱) نمونه آن، پاسخ قاطع عدی بن حاتم به تلاش معاویه برای تطمیع مالی بود.

و) استناد و اشاره به تعهدات معاویه در صلح با امام حسن علیه السلام: حجر بن عدی در جلسه‌ای رسمی با استناد به مفاد صلح‌نامه، معاویه را به نقض تعهداتش در قبال شیعیان



متهم کرد. (سیوطی، ۱۳۸۵) در مجموع، این مواضع به افزایش تردید نسبت به مشروعیت خلافت معاویه و تقویت هویت مستقل شیعه انجامید (الطبری، ۱۳۸۷، ۹۸/۴؛ امین، ۱۴۰۶ هـ.ق، ۳۴۴/۷) و به تثبیت انسجام درونی جامعه شیعه در برابر فشارهای اموی کمک کرد.

۳-۳. ارزیابی و تحلیل پاسخ‌ها به چالش‌های امام حسن (علیه السلام) در صلح با معاویه

با استفاده از چارچوب توین‌بی، چالش‌های پیش‌روی امام حسن (علیه السلام) در فرآیند صلح با معاویه و پاسخ‌های ایشان بررسی شد. هدف این مرحله، ارائه جمع‌بندی تحلیلی برای فهم عمیق‌تر پیامدهای تاریخی این رویداد است. امام حسن (علیه السلام) در مواجهه با اختلافات داخلی، تهدید نظامی معاویه و خطر انشقاق امت اسلامی، راهبرد صلح با معاویه را برگزید. (ابن قتیبہ الدینوری، ۱۳۶۸) ممکن است در نگاه نخست، این تصمیم عقب‌نشینی تلقی شود، اما در تحلیل دقیق‌تر، اقدامی مبتنی بر محاسبه سیاسی و در راستای اهداف بلندمدت بوده است (البلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۴۱/۳).

در سطح کوتاه‌مدت، صلح امام حسن (علیه السلام) را می‌توان نوعی راهبرد دفاعی برای کاهش هزینه‌های درگیری نظامی دانست. با توجه به پیشنهاد صلح از سوی معاویه و فقدان انسجام در سپاه عراق (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۴۰۶/۳)، امام حسن (علیه السلام) پس از ارزیابی شرایط میدانی، این گزینه را به مثابه کم‌هزینه‌ترین راه انتخاب نمود. اگرچه این تصمیم به تثبیت خلافت اموی انجامید، از یک رویارویی فرسایشی و تضعیف جدی جریان علوی جلوگیری کرد. در سطح بلندمدت، صلح امام حسن (علیه السلام) در چارچوب راهبرد کلان ائمه برای حفظ تداوم خط امامت قابل تحلیل است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد امام حسن (علیه السلام) با آگاهی از پیامدهای این تصمیم، زمینه‌ساز تحولات بعدی شد (ابن خلدون، ۱۴۰۶ هـ.ق). این صلح در عمل به افشای تدریجی ماهیت حکومت اموی کمک کرد و با تضعیف مشروعیت معاویه و یزید، زمینه اجتماعی قیام امام حسین (علیه السلام) و واقعه عاشورا را فراهم نمود. از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، صلح امام حسن (علیه السلام) نوعی مدیریت بحران در شرایط عدم توازن قوا بود که هدف آن بیش از کسب قدرت، حفظ هویت و سرمایه اجتماعی جریان علوی بود. این صلح، همچنین تمایزی اخلاقی میان دو الگوی حکمرانی ایجاد کرد که در تاریخ اسلام اثرگذار شد (ابن خلدون، ۱۴۰۶ هـ.ق). همچنین مقایسه آن با صلح حدیبیه نیز از حیث منطق پرهیز از

تقابل فرسایشی و ترجیح آینده‌نگری بر پیروزی فوری، قابل توجه است (ابن هشام، ۱۲۱۸ هـ.ق،

۳/۳۳۰؛ الواقدی، ۱۲۰۷ هـ.ق، ۲/۵۷۳).

۴. دلیل تفوق امام حسن مجتبیٰ (ع) در تقابل با حکومت اموی

با وجود آنکه بسیاری از افراد، تضعیف جریان شیعه را در برابر قدرت اموی اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند، امام حسن (ع) با اتخاذ راهبردهایی واقع‌بینانه و سنجیده، نه تنها از فروپاشی جامعه شیعه جلوگیری کرد، بلکه زمینه تداوم تاریخی آن را فراهم نمود.

۴-۱. واقع‌گرایی به جای آرمان‌گرایی

امام حسن (ع) با شناخت دقیق توازن قوا و شرایط سیاسی موجود، به جای پیگیری گزینه‌های پرهزینه و کم‌ثمر، صلح را به مثابه راهکاری برای حفظ موجودیت شیعه و جلوگیری از خون‌ریزی مسلمانان برگزید. از این رو، صلح نه نشانه ضعف، بلکه جلوه‌ای از آینده‌نگری و تدبیر سیاسی ایشان بود.

۴-۲. اقناع جامعه شیعه با استدلال‌های متقن

امام حسن (ع) برای تبیین مشروعیت صلح، به آموزه‌های دینی و تجربه‌های تاریخی استناد کرد؛ از جمله آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ هَآ» (انفال: ۶۱) و صلح حدیبیه (ابن اعم کوفی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۴/۱۵۰؛ الدینوری، ۱۳۶۸). با این حال، برخی شخصیت‌های کوفه مانند حجر بن عدی و سلیمان بن صرد نسبت به این تصمیم انتقاد یا شگفتی نشان دادند. با وجود این مخالفت‌ها، جریان علوی دچار انشقاق سازمان‌یافته نشد و امام حسن (ع) توانست انسجام سیاسی و اجتماعی شیعیان را حفظ کند (مفید، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۲/۱۲-۱۳).

۴-۳. تقویت همبستگی درونی شیعیان

امام حسن (ع) در دوران پس از صلح، با ایجاد انسجام درونی، مانع از تفرقه و پراکندگی شیعیان شد. ایشان با تعریف نقشه راهی روشن، جامعه را حول محور «حیات هوشمندانه در شرایط دشوار» متحد و از فروپاشی جلوگیری کرد.



۴-۴. خنثی کردن سیاست‌های تفرقه افکنانه معاویه

معاویه با بهره‌گیری از سیاست‌های تفرقه افکنانه و فشارهای اقتصادی، درصدد تضعیف پایگاه اجتماعی شیعه بود. امام حسن (علیه السلام) با تکیه بر اصل تقیه و دعوت شیعیان به خویشنداری و پرهیز از درگیری‌های فرسایشی، ضمن جلوگیری از تقابل‌های پرهزینه، زمینه تداوم فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی آنان را فراهم نمود. از این منظر، صلح امام حسن (علیه السلام) نه نشانه شکست، بلکه راهبردی برای حفظ انسجام جامعه شیعی و صیانت از نهاد امامت بود. این سیاست، بستر تداوم هویت و حیات اجتماعی شیعه را در دوره‌های بعدی فراهم کرد و نشان داد که در شرایط عدم توازن قوا، مدیریت هوشمندانه بحران می‌تواند اثربخش‌تر از رویارویی نظامی باشد.

۵. نتیجه‌گیری

تحلیل تطبیقی راهبردهای امام حسن (علیه السلام) و معاویه نشان می‌دهد که صلح سال ۴۱ هجری فقط یک توافق سیاسی نبود، بلکه مواجهه دو الگوی حکمرانی متفاوت را بازتاب می‌داد: الگوی مبتنی بر تمرکز قدرت و الگوی مبتنی بر حفظ هویت اجتماعی و معنوی جامعه شیعه. امام حسن (علیه السلام) با درک نابرابری قوا، به جای ورود به رویارویی فرسایشی، راهبردی را برگزید که امکان تداوم نهاد امامت و انسجام جامعه شیعی را فراهم کرد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این راهبرد، نوعی «قدرت نرم اخلاق‌محور» را مدیریت می‌کرد؛ قدرتی که بدون اتکا به زور نظامی، توانست مشروعیت فرهنگی و معنوی جریان شیعی را حفظ و تقویت کند. از این منظر، صلح امام حسن (علیه السلام) را می‌توان نمونه‌ای از مدیریت بحران در شرایط عدم توازن قوا دانست که در آن عقلانیت سیاسی با پایبندی به ارزش‌های دینی و اخلاقی تلفیق شده است. صلح امام حسن (علیه السلام) نه نقطه پایان، بلکه نقطه آغاز بازتعریف ظرفیت‌های اجتماعی و فرهنگی شیعه بود. این رویکرد، زمینه‌ساز تداوم تاریخی هویت شیعی، شکل‌گیری جنبش عاشورا و تأثیرگذاری تمدنی ائمه بعدی شد که می‌تواند به مثابه الگویی تحلیلی در مطالعات رهبری دینی، مدیریت بحران و راهبردهای قدرت نرم، مورد توجه قرار گیرد.

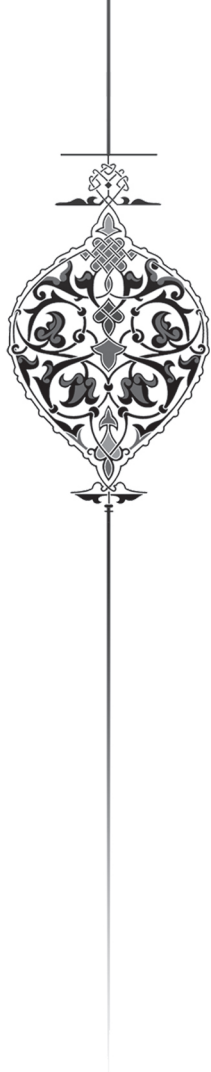


- * قرآن کریم (۱۳۸۲). مترجم: الهی قمشه‌ای، مهدی. قم: نگارش.
۱. ابن ابی الحديد (۱۳۸۷). شرح نهج البلاغه. محقق: محمد اقبال ابراهيم. بيروت: دار احياء التراث العربي.
۲. ابن أثير، علي بن احمد (۱۳۸۵). الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر.
۳. ابن اعثم كوفي، احمد (۱۴۲۱ هـ.ق). الفتوح. مترجم: محمد بن احمد بن مستوفي هذلي. مصحح: طباطبائي مدد، غلامرضا. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي.
۴. ابن العماد، حبيب الله (۱۴۱۶ هـ.ق). شذرات الذهب في الاخبار من ذهب. حاشيه نوسي: ارناتو محمود. بيروت: دار ابن كثير.
۵. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۰۶ هـ.ق). تاريخ ابن خلدون. محقق: عبد السلام هارون. بيروت: دار صادر.
۶. ابن سعد، ابو عبدالله (۱۴۰۵ هـ.ق). طبقات الكبرى. بيروت: دار الاحياء التراث العربي.
۷. ابن طيفور، احمد بن ابي طاهر (۱۴۰۷ هـ.ق). بلاغات النساء. قم: انتشارات شريف راضي.
۸. ابن عبدالبر، ابو عمر يوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ هـ.ق). الاستيعاب في معرفة الاصحاب. محقق: علي محمد البجاوي، الطبعه الاولى. بيروت: دار الجليل.
۹. ابن عبدالربه اندلسي، احمد بن محمد (۱۴۱۷ هـ.ق). العقد الفريد. محقق: دكتور عبد الجيد الموريني. بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۰. ابن عساکر، علي بن حسن (۱۴۱۵ هـ.ق). تاريخ مدينه دمشق. محقق: شيرى، علي. بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
۱۱. ابن قتيبه الدينوري، ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۳۶۸). الامامه و السياسه المعروف بتاريخ الخلفاء. محقق: شيرى، علي. بيروت: دار الاضواء.
۱۲. ابن كثير، عز الدين (۱۳۵۱). البدایة و النهایة. مصر: بی نا.
۱۳. ابن ماجه، محمد بن یحیی (۱۳۷۹). سنن ابن ماجه. مصر: بی نا.
۱۴. ابن هشام، عبدالملك (۱۳۱۸ هـ.ق). السيرة النبوية. بيروت: دار المعرفة.
۱۵. اصفهانی، ابوالفرح (۱۳۸۵). مقاتل الطالبیین. محقق: كاظم الموفق. نجف: انتشارات حیدریه.
۱۶. امين، محسن (۱۴۰۶ هـ.ق). الأعيان الشيعة. بيروت: دارالتعارف.
۱۷. البخاری، محمد بن اسماعيل (بی تا). صحيح بخاری. بيروت: دار السلام.
۱۸. البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر (۱۴۱۷ هـ.ق). أنساب الأشراف. محقق: سهيل زكار و رياض زركلي. بيروت: الطبعه الاولى.
۱۹. ثقفی كوفي، ابواسحاق ابراهيم بن محمد بن سعيد (۱۳۵۵). الغارات. محقق: محدث، مير جلال الدين. تهران: بی نا.
۲۰. الحاكم النيشابوري، محمد بن عبدالله (۱۴۰۶ هـ.ق). المستدرک على الصحيحين. محقق: يوسف عبدالرحمن المرعشلي. بيروت: دارالمعرفة.
۲۱. الدينوري، ابوحنيفه احمد بن داود (۱۳۶۸). الخبار الطوال. محقق: عبدالمنعم عامر مراجعه جمال الدين شيبال. قم: منشورات الرضى.
۲۲. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن ابوبكر (۱۳۸۵). تاريخ الخلفاء. محقق: مير محيي الدين بن عبد المجيد. بی جا: بی نا.
۲۳. شوشتری، محمدرضا (۱۳۷۴). احكام امام علي. مترجم: موسوی جزایری، علی محمد. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۲۴. صفوت، احمد زکی (بی تا). جمهوره خطب العرب في عصر العربيه الزاهره. بيروت: دارالعلوميه.
۲۵. طبرسي، احمد بن علي (۱۴۱۳ هـ.ق). الاحتجاج على أهل اللجاج. تحقيق: خراسان، سيد محمد باقر. قم: دار النعمان.
۲۶. طبري، ابوجعفر محمد بن جرير (۱۳۸۷). تاريخ الامم و الملوك. محقق: محمد ابوالفضل ابراهيم. بيروت: دار التراث.
۲۷. مسعودی، عبدالله بن مسعود (۱۳۸۵). مروج الذهب و معادن الجواهر. بيروت: دارالاندلس.
۲۸. مفيد، محمد بن نعمان (۱۴۰۵ هـ.ق). مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة. بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۹. الواقدي، محمد بن عمر (۱۲۰۷ هـ.ق). المغازي. بيروت: دار الأعلمی.
30. Alavi, M. (2017). *Dynamics of Civilizational Response in Islamic Thought*. Oxford University Press.
31. Brown, D., & Johnson, R. (2014). *Historical Patterns and Civilizational Challenges*. Cambridge University Press.

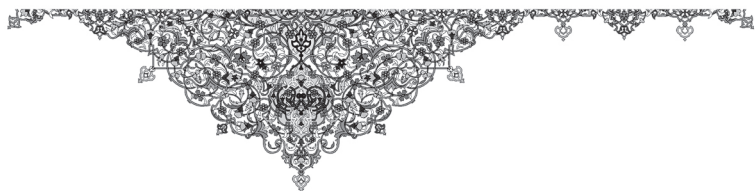


32. Collingwood, R. G. (1993). *The Idea of History*. Oxford University Press.
33. Davies, N. (2010). *The Rise and Fall of Civilizations*. Penguin History.
34. Gellner, E. (2004). *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*. Routledge.
35. Jones, M. (2011). *Civilizational Encounters and Response Theory*. Palgrave Macmillan Press.
36. Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad*. Cambridge University Press.
37. Motahhari, M. (1990). *Imam Hasan: Peace and Patience*. Sadra Publication.
38. Sachedina, A. (1988). *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. New York: State University Press.
39. Smith, A. (2009). *Modern Theories of Civilizational Change*. Sage Press.
40. Tilly, C. (2006). *Why? What Happens When People Give Reasons... and Why*. Princeton University Press.
41. Toynbee, A. J. (1947). *A Study of History*. Oxford University Press.
42. Toynbee, A. J. (1954). *The World and the West*. Oxford University Press.
43. Wallerstein, I. (2000). *The Essential Wallerstein*. The New Press.





چکیده انگلیسی



A Conceptual Analysis of Knowledge from the Perspective of Imam Sadiq

Hussein Husseinian Moghadam¹

From the perspective of Imam Sadiq, knowledge holds a fundamental position in shaping religious identity and organizing both individual and social life. Far from being merely an abstract concept or a tool for learning, knowledge is deeply intertwined with ethical, spiritual, and practical dimensions. However, common interpretations often reduce knowledge to a mere cognitive phenomenon or educational instrument, overlooking its revitalizing and responsibility-inducing nature, as well as its inextricable link to religion and practice. Employing an interdisciplinary approach and a documentary-narrative methodology, this study analyzed the historical implications and profound concepts of knowledge to delineate its nature and application in the view of Imam Sadiq and to highlight its prominent status within the Shia intellectual framework. To this end, foundational data were extracted from authentic Shia narrative texts and historical sources, enabling a re-examination of Imam Sadiq's intellectual system regarding knowledge, the scholar, the recording and the transmission of knowledge within the Imami epistemological framework. The findings revealed that, for Imam Sadiq, knowledge is purposeful, guiding, and revitalizing; it elevates the human condition in both this world and the Hereafter while elucidating the foundations of understanding. Furthermore, the Imam emphasizes knowledge that is accompanied by self-awareness, a monotheistic worldview, and divine obedience, thereby safeguarding society against belief deviations and damages.

Keywords: Imam Sadiq, knowledge from the perspective of Imam Sadiq, the scholar within the intellectual framework of Imam Sadiq, the transmission of knowledge, the recording of knowledge from a religious viewpoint.

A Historical Analysis of the Rationale for Appointment, Duties, and Characteristics of Officials during the Administrative Life of the Prophet Mohammad

Mohammad Javad Yavari Sartakhti¹

Throughout history, Muslim rulers have appointed officials and defined their duties to establish governance and achieve their objectives; the designation of positions and responsibilities, the rationale behind appointments, and the criteria for selection were all aligned with the political ideology and goals of the ruler or the government. Since the progress of any government depends on having officials who can assist rulers in realizing their objectives, a comprehensive model for this process is essential. This study aims to analyze the logic governing the selection of officials, the definition of their duties, the provision for their needs, the oversight of their performance, and the core criteria involved in this process; thus, the study employed an analytical–historical approach to address the question of whether a systematic model for contemporary political systems could be derived from the life of the Prophet of Islam, as both a religious–political leader and the founder of the Islamic state. The findings indicated that, across all governmental affairs, the Prophet Mohammad appointed officials based on divine logic and criteria to facilitate public affairs and implement divine laws; furthermore, alongside ensuring their remuneration and rights, he paid close attention to evaluating and supervising their performance. Based on these findings, the study identified the logic and criteria for selecting Islamic officials and their activities within the Islamic society.

Keywords: officials during the life of the Prophet Mohammad, governmental duties during the life of the Prophet Mohammad, the rationale behind the appointment of officials, characteristics of officials and oversight during the life of the Prophet Mohammad.

Paper Type: Research Reception Data: 16/10/2025 Revision Data: 15/01/2026 Acceptance Date: 22/02/2026

1. Associate Professor, Department of History, Baqir al–Olum University, Qom, Iran.

Email: javadyavari@yahoo.com





The Role of the Prophet of Islam in Realizing Social Convergence Based on Ethics

Ramezan Mohammadi ¹, Mohammad Bagher Khazaili ²

This study was conducted to explore and explain the role of the Messenger of God in fostering social convergence and bridging ethnic and tribal divides based on ethics, which constitutes a core Islamic objective and ideal. Employing a documentary-analytical method and drawing upon sources of Sirah and history, the research examined the Prophet Mohammad's role in this regard. The findings indicated that, rather than engaging in outright opposition to the tribal system to foster unity, the Prophet Mohammad managed it. To eliminate divisiveness and cultivate cohesion, he utilized strategies such as tolerance, affection, prioritizing ethics in thought and action, engaging people in social activities, instilling a sense of responsibility and a constructive spirit, establishing general pacts and the Covenant of Brotherhood, fostering affinity between the Muhajirin (emigrants) and Ansar (helpers), eliminating tribal fanaticism, practicing consultation and forming councils, and ensuring the well-being and elevated status of women. The outcome of this approach was the establishment of social justice and the realization of enduring solidarity within the Islamic society.

Keywords: the ethical conduct of the Prophet Mohammad, the Prophet Mohammad's Hijrah (migration), Prophetic ethics, social convergence.

Paper Type: Research **Reception Data:** 14/10/2025 **Revision Data:** 16/02/2026 **Acceptance Date:** 16/03/2026

1. Associate Professor, Department of History, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: rmohammadi@rihu.ac.ir

ORCID: 0000-0002-1637-5785

1. Ph.D. in History, Research Associate in Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran.

Email: m.khazaili@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-1737-7885

A Critical Typology of Approaches to Violence-Oriented Narratives in Contemporary Mahdism Studies

Mahdieh Pakravan¹, Ali Mohammad Valavi²

In Twelver Shia narratives, alongside the glad tidings of the advent of Imam Mahdi, there are passages depicting warfare and violent slaughter. In recent decades, these narratives have become a contentious subject within eschatological studies. The present study aims to critically categorize and evaluate the approaches taken by Muslim scholars regarding these narratives and to identify research gaps in this field; thus, the works of Muslim scholars (Shia, Sunni, and Wahhabi), who have directly critiqued, defended, or interpreted these narratives over the past four decades, were examined using a descriptive-analytical approach; they were then categorized and evaluated based on the nature of their engagement with the material. These works were first classified into two categories as "implicit analysis" and "implicit-attributional analysis" after which the views of both proponents and opponents of the Shia Mahdism concept were analyzed within these frameworks. The findings showed that opponents, particularly the Wahhabis, have selected and highlighted only a few specific narratives from the Mahdavi narratives that provide a suitable basis for taunting and criticizing the Shiites, by ignoring attributional analysis, historical contexts, or internal sectarian critiques. Conversely, scholars supporting the concept have examined those narratives that lack sufficient analytical comprehensiveness from implicit or implicit-attributional perspectives. So far, no comprehensive typology of these narratives has been conducted that incorporates an analysis of their evolution, historical context, social background, and a comparison of narratives attributed to the Innocents; furthermore, modern Hadith studies methodologies have not been utilized to date these narratives or uncover the contexts of their emergence. Therefore, by identifying and extracting existing gaps, the present research paves the way for designing methodical, problem-oriented, and historically grounded studies within the field of Mahdism.

Keywords: Mahdi, Mahdism studies, Mahdism narratives, violence-oriented narratives, messianism.

Paper Type: Research **Reception Data:** 03/10/2025 **Revision Data:** 10/01/2026 **Acceptance Date:** 31/01/2026

1. Ph.D. in History of Islam, Researcher of Puyafekr Research Center, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: pakravan.vela@gmail.com

ORCID: 0009-0003-1820-1337

2. Professor, Department of History, Alzahra University, Tehran, Iran.

Email: a.valavi@alzahra.ac.ir

ORCID: 0000-0001-7585-9395



A Historical Analysis of the War Tactics of the Jews of Khaybar in the Battle against the Muslims

Vahideh Heiran¹, Hussein Izadi², Zahra Rouhollahi Amiri³

The battle of Khaybar in the seventh year of the Hijrah (628 CE) marked a turning point in the political, economic, and social evolution of the nascent Islamic community. This victory consolidated the foundations of the Prophet Mohammad's rule and paved the way for the spread of Islam across the Arabian Peninsula. The present study aimed to uncover the covert strategies employed by the Jews during the Battle of Khaybar to counter the Prophet of Islam and the Muslims. Utilizing a documentary-analytical method with a historical approach, the study examined the various dimensions and characteristics of the battle. The findings revealed that, compared to the Muslims, the Jews possessed significant defensive and military advantages, such as fortified strongholds, indirect defensive tactics, psychology of war (aimed at intimidating Muslims with Khaybar's military might), and alliances with Arab tribes. However, strategic weaknesses, including tactical inflexibility, over-reliance on fortifications, failure in psychological warfare, and a lack of full coordination with Arab allies, ultimately led to their defeat by the Muslims.

Keywords: battle of Khaybar, military strategy, Jews of Khaybar, battles of the Prophet Mohammad.

Paper Type: Research **Reception Data:** 20/10/2025 **Revision Data:** 30/01/2026 **Acceptance Date:** 11/02/2026

1. Ph.D. Student in History of Islam, Department of History, Faculty of History, Civilization, and Political Studies, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: salambarzahra@gmail.com ORCID: 0000-0002-2237-0542

2. Assistant Professor, Department of History, Faculty of History, Civilization, and Political Studies, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.

Email: mountain.damavand@gmail.com ORCID: 0009-0006-9339-8477

3. Associate Professor, Department of History, Faculty of History, Civilization, and Political Studies, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. Email: z.rooholahiamiri@bou.ac.ir ORCID: 0000-0001-9777-7251

Exploring the Dimensions of the Peace Treaty of Imam Hassan Based on Arnold Toynbee's Challenge and Response Theory

Shahnaz Karimzadeh¹, Zahra Ziaei²

The Peace Treaty of Imam Hassan stands as a pivotal moment in the political history of Islam; while frequently examined through jurisprudential, historical, Hadith-based, or theological lenses, it has rarely been analyzed within a macro-explanatory framework. The theoretical gap regarding a civilizational interpretation of this event underscores the necessity of re-examining it through Arnold Toynbee's "challenge and response" theory. This study aims to analyze the Peace Treaty of Imam Hassan as a "civilizational response" to the array of political, social, and cultural challenges characterizing the Umayyad era. Employing a historical-analytical method and a comparative analysis between the types of the challenge and the Imam's strategic response, the study organizes and analyzes data which were derived from primary sources and authoritative research, within the conceptual framework of Toynbee's theory. The findings revealed that the Peace Treaty was not merely a political act but a civilizational strategy designed to preserve the cohesion of the Islamic community, safe its identity, and avert structural collapse. Consequently, the treaty exemplifies the prioritization of "civilizational survival" over military confrontation, a move that facilitated the historical continuity of intellectual movements, including Shia thought, into subsequent eras. By offering a theoretical interpretation of this event, the study sheds light on patterns of civilizational response during times of crisis.

Keywords: Peace Treaty of Imam Hassan, Arnold Toynbee's theory, controversies surrounding the Peace Treaty, Mu'awiyah era, Islamic civilization.

Paper Type: Research **Reception Data:** 01/10/2025 **Revision Data:** 13/02/2026 **Acceptance Date:** 14/03/2026

1. Assistant Professor, Department of History of Islam, Bent al-Hoda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: karimzadeh@hoda.miu.ac.ir sh.karimzadeh1391@gmail.com ORCID:0000-0002-3788-0561

2. Assistant Professor, Department of Islamic Theology, an Afghan, Bent al-Hoda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: 1362114@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0769-1970

Bi-Annual Scientific Journal of History of Ahl Bayt

6st Year/ no.10 / Spring- Summer 2026

Proprietor: Al-Mustafa International University

Published: BintulHoda Higher Education Complex

Chief Director: Seyed Mahmoud Kaviani

Editor-in-Chief: Hussein Abdolmohammadi Bonchenari

Director Editor: Sara Shafe'i

Executive Manager: Atiyeh Moradi

Members of the Editorial Board (in alphabetical order)

Hussein Husseinian Moghadam / Associate Professor of History of Islam, Research Institute of Hawzah and University

Ghasem Khanjani / Assistant Professor of History of Islam, Research Institute of Hawzah and University

Mohammad Dashti / Assistant Professor of History of Islam, Al-Mustafa International University

Naser Rafiei Mohammadi / Associate Professor of Shiite Studies, Al-Mustafa International University

Nematollah Safari Foroushani / Professor of History of Islam, Al-Mustafa International University

Hussein Abdolmohammadi Bonchenari / Associate Professor of History of Islam, Al-Mustafa International University

Seyed Hussein Falahzadeh / Associate Professor of History of Islam, Baqir al-Olum University

Seyed Ali Reza Vasei / Associate Professor of History of Islam, Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Reza Hedayatpanah / Associate Professor of History of Islam, Islamic Sciences and Culture Academy

Editing & Layout: Sahar Printing and Graphics House

Translators: Kamal Barzegar Bafrouei

Email: ahlbeyt.history@gmail.com

Address: Bent al-Hoda University, The Beginning of Imamat Boulevard, Pardisan, Qom

Office Telephone: 02357183226 / Postal Code: 64462-37166