



ISSN-Print: 2228 - 706X

ISSN-Online: 2538 - 4341

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی
دوفصلنامه علمی

۱۱۲

پیاپی ۱۴۰۳



تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی

پروانه انتشار: ۷۸۵۶۷

سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۲ - بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شاپا چاپی: ۷۰۶۸ - ۲۲۲۸ شاپا آنلاین: ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸

مدیر مسئول و سردبیر: عبدالرحیم قنوات

مدیر داخلی: عباس اقدسی

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

ویراستار علمی: مرتضی دانشیار

ویراستار ادبی: مریم اورعی

نویسه گردان: مریم اورعی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: مینا ملاتی

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نمونه خوان: مریم اورعی

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی

مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۳۸۸۰۳۸۶۳ (۵۱) ۹۸+

نشانی اینترنتی:

<https://jhistory.um.ac.ir/index.php/culture>

این نشریه بر اساس نامه مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری شماره ۳/۱۱/۱۷۵۸ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۲۲، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

هیئت تحریریه

محمد تقی ایمانپور

استاد گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

احمد بادکوبه هزاوه

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

عبدالرحیم قنوات

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

سید جمال موسوی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

مرتضی نورائی

استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

اندرو ج. نیومن

استاد ممتاز گروه مطالعات اسلامی و خاورمیانه دانشگاه ادینبرو

انگلستان

دکتر محمدباقر وثوقی

استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران

عبدالله همتی گلیان

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه در پایگاه های زیر نمایه شده است:

- پایگاه استنادی علوم ایران (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (RICeST)
- Google Scholar

بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای نویسندگان نشریه تاریخ و فرهنگ

نشریه «تاریخ و فرهنگ» دو فصلنامه علمی مربوط به تاریخ فرهنگ و تمدن در جهان اسلام است که مقالات نوآورانه با موضوعات تاریخ سیاسی و اقتصادی-اجتماعی، همچون تاریخ علم و آموزش، جغرافیای تاریخی، تاریخ‌نگاری، تاریخ تشکیلات و تاریخ هنر در سرزمین‌های اسلامی را تا سده اخیر به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را رعایت فرمایند:

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
۲. زبان نشریه فارسی است. در مواردی، و بنا به تشخیص هیئت تحریریه، مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی، در قالب شماره‌هایی خاص و با اعلام پیشین، منتشر خواهد شد.
۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۷۵۰۰ است. این واژگان صرفاً شامل متن اصلی مقاله است. در موارد نادر و به تشخیص تحریریه، مقاله‌های خارج از این تعداد، ارزیابی خواهد شد.
۴. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. حداکثر شمار واژگان چکیده ۱۸۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴-۶ کلیدواژه است.
۵. رعایت «دستور خط فارسی»^۱، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»^۲، افزونه «ویراستیار»، سامانه برخط «ویراست لایو» و یا افزونه «پاک‌نویس» استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر جدی در چاپ، پرداخت هزینه بیشتر و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.
۶. نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»^۳ برای مقالات فارسی و سرویس‌های انگلیسی برای مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشار یافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد.

^۱ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

^۲ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

^۳ <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.

۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی^۴، استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.
۹. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش **پانویست و منابع** پایانی تنظیم شود.
۱۰. نویسه‌گردانی در این نشریه، بر پایه راهنمای جدول «IJMES»^۵ است. توضیحات بیشتر در این صفحه^۶ قابل مطالعه است. تمام منابع پایانی مقاله باید دقیقاً نویسه‌گردانی شود. نشریه مقالات پذیرفته‌شده را برون‌سپاری خواهد کرد و هزینه نویسه‌گردانی بر عهده نویسنده است.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویست-منابع»

در شیوه «پانویست-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویست درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

۱. اجزای اصلی در ساختار پانویست

- a. قسمت‌های پانویست با ویرگول جدا شود؛
- b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. شماره صفحه ارجاعی درج شود.

۲. اجزای اصلی در ساختار منابع

- a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
- b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

⁴ <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

⁵ <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf>

⁶ <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/information/author-resources/ijmes-translation-and-transliteration-guide>

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانوشتهای هر صفحه نباید از نو آغاز شود.
۴. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.
۵. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.
۶. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی هستند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.
۷. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.
۸. برای مقاله‌های منتشر شده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

نمونه‌های ارجاع:

توجه: اجزای اصلی پانوشته با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

- ✓ پانوشته: اسعدی، مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان، ۱۲.
- ✓ منابع: اسعدی، مرتضی، مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان، تهران: سمت، ۱۳۸۱.

مقاله:

- ✓ پانوشته: جعفرپور، «اثرگذاری آموزش‌های نوین مهندسی بر صنعت معدن در دوران قاجاریه»، ۲۳۰.
- ✓ منابع: جعفرپور، امیر، «اثرگذاری آموزش‌های نوین مهندسی بر صنعت معدن در دوران قاجاریه»، تاریخ و فرهنگ ۵۲، ش. ۱۰۴ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۲۲۳-۲۳۸.

مدخل:

- ✓ پانوشته: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».
- ✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:
آذرنوش، آذرتاش، «ابن بابک»، در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.

فصلی از کتاب:

- ✓ **Footnote:** Kennedy, "The Coming of Islam to Bukhara", in *Living Islamic History*.

- ✓ **Bibliography:** Kennedy, Hugh. “The Coming of Islam to Bukhara”. In *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenband*, edited by Yasir Suleiman, 77-91. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۱۱	جای‌گزین الکسیس کارل برای علوم تمدن غربی بازفهم پیام اصلی انسان موجود ناشناخته دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش)
۴۱	موضع مأمون عباسی نسبت به امام علی (ع) دکتر مجتبی سلطانی احمدی - دکتر مصطفی گوهری فخرآباد - داود فتح الهی
۷۱	نقد و تحلیل روایت «عطاء المؤلفه قلوبهم» (روایت ابن اسحاق در السیره النبویه ابن هشام) محمدعلی مقدم - دکتر رمضان محمدی - دکتر سینا فروزش - دکتر معصومعلی پنجبه
۹۹	نقش حکومت در اشاعه فرهنگی در ترکیه دوره مصطفی کمال دکتر محمدحسن مهدوی
۱۲۷	نقد و معرفی کتاب ابن حوقل (مطالعه‌ای تاریخی در کتاب صورة الارض او) رحیم پاک‌نژاد
۱۳۵	نقد و بررسی کتاب ظهور کتاب در زبان عربی رقیه مظلوم



Alexis Carrel's Alternative for the Sciences of Western Civilization: Reinterpreting the Core Message of *Man, the Unknown*

Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash) 

Associate Professor, Department of Theology, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran

Email: Hamed.Khani@IAU.ac.ir

Abstract

Alexis Carrel's *Man, the Unknown* is one of the most widely read works of the 20th century. The book garnered attention worldwide after its publication in 1314 A.S./1935 A.D., including in Iran. The author's fame as the winner of Nobel Prize in Medicine added credibility to the book's claims and led to many intellectual movements with diverse ideologies to cite it as a reference. The book remained a subject of global discussions until late 20th century, and evidence of its widespread influence is still found in various parts of the world, such as Iran. Almost 90 years after its publication, disagreements about understanding the core message of the book still persist. Supporters and critics have highlighted or neglected certain messages. For instance, some Persian translators have distorted parts of the content. Given the existing ambiguities and the extensive references made to the book, scholarship on the topic falls short of understanding the fundamental ideas of the book. In addition, the cultural context of the book's formation, the sociocultural consequences of its publication on a global level, and the various criticisms addressed toward its content have been scarcely analyzed. The present study aims to take the lead in making an effort towards advancing these goals by conducting an interpretive and conceptual analysis of the book's content, in order to achieve a more accurate understanding of the author's fundamental ideas.

Keywords: History of humanities, Science of the Mind, Science of the spirit, Eugenics, criticism of humanities, qualitative research methods





جای‌گزین الکسیس کارل برای علوم تمدن غربی بازفهم پیام اصلی انسان موجود ناشناخته

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)^{1b}

دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Email: Hamed.Khani@IAU.ac.ir

چکیده

کتاب انسان، موجود ناشناخته اثر الکسیس کارل یکی از پرخواننده‌ترین آثار سده ۲۰ میلادی است که پس از انتشار در سال ۱۹۳۵م/۱۳۱۴ش، در سراسر جهان از جمله ایران مورد توجه قرار گرفت. شهرت نویسنده به‌عنوان برنده جایزه نوبل پزشکی اعتبار ادعاهای کتاب را افزود و سبب شد جریان‌های فکری مختلف با اندیشه‌های متنوع به محتوای آن استناد کنند. تا پایان سده ۲۰ میلادی، این کتاب همچنان موضوع بحث‌های جهانی بود و شواهدی از تأثیر گسترده آن هنوز در برخی نقاط جهان، از جمله ایران، مشاهده می‌شود. با گذشت حدود ۹۰ سال از انتشار کتاب، اختلاف‌نظرها در فهم پیام اصلی آن ادامه دارد. حامیان و منتقدان پیام‌هایی را برجسته کرده یا نادیده گرفته، و مثلاً برخی مترجمان فارسی بخش‌هایی از محتوا را تحریف کرده‌اند. در قیاس با ابهامات موجود از یک سو و حجم بزرگ استنادات به کتاب از دیگر سو، تلاش کمی برای شناخت ایده‌های بنیادی کتاب صورت گرفته، و زمینه فرهنگی شکل‌گیری کتاب، پی‌آمدهای اجتماعی و فرهنگی انتشار آن در سطح جهانی، و نقدهای مختلف بر محتوای اثر نیز کم‌تر تحلیل شده است. در این مطالعه همچون تلاشی آغازگرانه برای پیشبرد این اهداف بناست با تحلیل استنباطی و مفهومی محتوای کتاب و آثاری که در پیوند با آن نوشته شده‌اند به درک دقیق‌تری از افکار بنیادی نویسنده دست یابیم.

کلیدواژه‌ها: تاریخ علوم انسانی، علوم ذهن، علوم روح، اصلاح‌نژاد، نقد علوم انسانی، روش‌های کیفی پژوهش.

مقدمه

کتاب انسان موجود ناشناخته مشهورترین اثر الکسیس کارل (۱۸۷۳-۱۹۴۴م/۱۲۵۲-۱۳۲۳ش) دانشمند فرانسوی زیسته در ایالات متحده آمریکا است. مؤلف که خود یک پزشک و زیست‌شناس برنده جایزه نوبل ۱۹۱۲م/۱۲۹۱ش است می‌خواهد نگرانی‌های اجتماعی خود را در این کتاب مطرح، و راه‌حل‌هایی نیز ارائه کند. این اثر نخستین‌بار در ۱۶ سپتامبر ۱۹۳۵م/۲۵ شهریور ۱۳۱۴ش هم‌زمان در اروپا و آمریکا توزیع شد،^۱ چند ماه بعد نسخه فرانسوی آن^۲ هم انتشار یافت، به‌زودی در جایگاه پرفروش‌ترین کتاب سال قرار گرفت، و بیش از یک میلیون نسخه تنها در اولین سال نشر آن در آمریکا به فروش رفت.^۳ یگانه اثری که سال بعد (۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش) اندک فروشی بیشتر از کتاب کارل پیدا کرد رمان مشهور بر بادرفته اثر مارگارت میچل بود.^۴ کتاب سال‌های بعد نیز در صدر فهرست کتاب‌های غیرداستانی پرفروش‌تر نیویورک تایمز جای گرفت^۵ و پرفروش‌ترین کتاب آمریکا در دهه ۱۹۳۰م بود.^۶ این کتاب تا آخر دهه ۱۹۳۰م/۱۳۱۰ش به چهارده،^۷ و در دهه بعد نیز به بیش از بیست زبان ترجمه شد.^۸ فروش گسترده کتاب کارل در ششمین سال رکود بزرگ اتفاق افتاد و این فروش عظیم برای آن دوران غرابتی مضاعف داشت.

فروش کتاب در خارج از جامعه انگلیسی‌زبان را هم گسترده ارزیابی کرده‌اند. برپایه یک برآورد که با نظر به ترجمه‌های آلمانی و اسپانیایی و عربی اثر صورت گرفته، تا اوائل دهه ۱۹۹۰م دست‌کم یک میلیون نسخه از ترجمه‌های کتاب انتشار یافته است.^۹ این برآورد البته ترجمه‌های فارسی کتاب را در بر نمی‌گیرد و آمار دقیقی نیز درباره شمارگان بازنشر اثر یا احیاناً انتشارهای غیررسمی نسخه‌ها به‌دست نمی‌دهد. آگاهی‌های نسبی ما از چاپ گسترده این کتاب در ایران^{۱۰} به‌تنهایی کافی است متقاعد شویم آمار احتمالی استقبال از اثر در سطح جهانی بسی فراتر از این برآورد باشد.

وقتی انسان موجود ناشناخته منتشر شد، گروه‌های مختلف اجتماعی آمریکا هریک در کتاب سوژه‌ای به

1. Reggiani, "Drilling Eugenics into People's Minds: Expertise, Public Opinion, and Biopolitics in Alexis Carrel's *Man, the Unknown*", 71.

2. *L'Homme, cet inconnu* (Paris, Librairie Plon, 1936).

3. Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 341.

4. Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 341.

5. Adnan, *Impossible Heights Skyscrapers, Flight, And The Master Builder*, 147.

6. Brierley, *A Natural History of Man*, 17.

7. Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 341.

8. Friedman, *The Immortalists: Charles Lindbergh, Dr. Alexis Carrel, and Their Daring Quest to Live Forever*, 89.

9. Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 341, footnote no. 28.

۱۰. نک: مهروش، «نظریه انسان در الهیات ایران معاصر: بازخوانی درک‌ها از انسان موجود ناشناخته»، ۳۵-۳۷.

نفع خود یافتند: روحانیان مسیحی و یهودی آن را سرشار از یادآوری جایگاه مهم دین برای سعادت شناختند، هزاران زن از اروپا و آمریکا به کارل نامه نوشتند و او را به خاطر قدرشناسی از جایگاه و وظیفه مادری — و ترویج این معنا که همسر ایده‌آل باید خانه‌داری کند نه کارمندی — سپاس گزار شدند، مارکسیست‌ها نقد کارل به «ازخودبیگانگی» انسان‌ها در اثر صنعت و «ماشینیسم» را ستودند، محافظه‌کاران تحقیر او از دموکراسی را پسندیدند....^{۱۱}

از کتاب استقبال شد؛ چون مسائلی را باز می‌نمود که در فاصله دو جنگ جهانی مایه نگرانی همه بود. رهبران دینی مسیحی و یهودی هم در ترویج کتاب نقش مهمی داشتند. آن‌ها محتوای این کتاب را مطابق با مطلوب خویش در نقد تمدن نوین غربی شناخته بودند و آن را در سطحی گسترده ترویج می‌کردند.^{۱۲} عباراتی از کتاب چنان اعتبار یافت که در همان سال نخست نشر آن را با نوشته‌های حکیمانه ادیب و فیلسوف مشهور انگلیسی توماس کارلایل^{۱۳} (درگذشته ۱۸۸۱م / ۱۲۶۰ش) مقایسه کردند.^{۱۴}

طرح مسئله

از نگاه نخستین تحسین‌گران انسان موجود ناشناخته، این کتاب هشدار می‌داد همه مشکلات اجتماعی بشر با راه‌حل‌های زیست‌شناختی و درمان‌های پزشکی و شاهکارهای فن‌آوری و مهندسی قابل حل نیست و پیشرفت‌های خارق‌العاده علم تجربی نباید سبب شود فراموش کنیم چه حد با شناخت صحیح انسان فاصله داریم.^{۱۵} از منظر اینان کتاب صرفاً دعوتی بود به یافتن راهی علمی برای شناخت بهتر انسان. برخی دیگر از کتاب این پیام علمی را دریافتند که مطالعات روان‌شناختی رایج در آن دوره — همچون رویکردهای فروید و دیگر پایه‌گذاران روان‌شناسی در اوایل سده ۲۰م — راه به جایی نمی‌برد و باید نخست روان انسان را از دیدگاه زیستی بهتر شناخت.^{۱۶} برخی نیز کتاب را همسو با آثار فیلسوفانی مثل آلفرد نورث وایتهد، آرتور استنلی یدینگتون، جیمز هابوود جینز،^{۱۷} جان اسکات هالدن و امثال ایشان مروج این معنا دانستند که دانش تجربی از اساس بر نوعی شهود شاعرانه متکی است و اگر این شهود نباشد راه به جایی نخواهد برد.^{۱۸}

11. Friedman, *The Immortalists: Charles Lindbergh, Dr. Alexis Carrel, and Their Daring Quest to Live Forever*, 91-92.

12. Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 341.

13. Thomas Carlyle.

14. Keith, "Life Through a Laboratory Window", 1057.

15. Review of *Man, The Unknown* by Alexis Carrel, 314.

16. Hodgkinson, "Paintings by Alvar Aalto", 81.

17. James Hopwood Jeans.

18. Waggoner, "The Humanistic Idealism of Robert Frost", 214.

بااین حال، منتقدان دیگری نیز در جامعهٔ امریکا به اثر طور دیگری نگرستند و در جزئیات آن محتواهایی از جنس استناد به «مشهورات عامه» و «تأدیبات صلاحیه» و «آراء محموده» دیدند. آن‌ها اجزاء استدالات مؤلف در این کتاب را گزاره‌هایی فاقد دقت علمی برشمردند که بیش از آنکه بازگوکنندهٔ حقایقی علمی باشند، گزاره‌هایی ابطال‌ناپذیراند^{۱۹} و بیش از آنکه مشاهدات علمی و دقیق کارل در زندگی حرفه‌ای‌اش به‌سان یک دانشمند علوم تجربی را بازتابانند، حاصل تربیت و سبک نگارش فرانسوی او هستند.^{۲۰} بر این پایه، او را متهم کردند که در فلسفه عاقی و ناتوان است و بااین حال از تربیون علم سوءاستفاده می‌کند، آرائی نامربوط به تخصص خود بیان می‌دارد،^{۲۱} و در شیوهٔ بیان کلی‌گویانه و نامستندش هم از بینش و تواضع علمی خبری نیست.^{۲۲}

همهٔ انتقادات نخستین از کتاب دربارهٔ ضعف استدلال‌ش نبود. کتاب در حُدفاصل دو جنگ جهانی میان غوغای مارکسیست‌ها و فاشیست‌ها منتشر شده بود. منتقدان اغلب نگران این بودند که قرار است کتاب از کدام ایدئولوژی حمایت کند. این البته چیزی بود که نمی‌شد با نگاهی ساده به کتاب درباره‌اش قاطعانه حکم کرد. یک هفته پس از انتشار انسان موجود ناشناخته عکس کارل روی جلد مجلهٔ تایم با اشاره‌ای ضمنی به جمله‌ای از کتاب تصویر شد: «انسان‌ها برابراند؛ اما افراد چنین نیستند».^{۲۳} این جمله قرار بود فلسفه‌ای سیاسی به کارل منتسب کند که او مثل فاشیست‌ها تساوی حقوق انسان‌ها را یک توهم می‌داند و معتقد است زن و مرد و ضعیف و نابغه نباید پیش قانون برابر باشند.^{۲۴} برخی می‌گفتند «کشیش‌های مسیحی و شارلاتان‌ها» این کتاب را بسیار جذاب خواهند یافت.^{۲۵} از قضا برخی کشیش‌های کاتولیک نشانه‌هایی از انحراف مذهبی در کتاب جستند؛^{۲۶} گرچه البته برخی دیگر نیز آن را واجد تعالیم عالی دانستند.^{۲۷} برخی دیگر او را با صراحت بیشتری متهم به طرف‌داری از ایدئولوژی فاشیسم کردند که به‌تازگی در آلمان

19. See: Bain, "Review of four books together", 815-816; Friedman, *The Immortalists: Charles Lindbergh, Dr. Alexis Carrel, and Their Daring Quest to Live Forever*, 86-87.

20. Keith, "Life Through a Laboratory Window", 1057.

21. Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 341; Also see: Volpi, *Islam and Democracy: The Failure of Dialogue in Algeria*, 143.

22. Carlson, "review of *Man the Unknown*", 677.

۲۳. برای عین عبارت مؤلف، نک:

Carrel, *Man, The Unknown*, 235.

24. See: *Time*, September 16, 1935, cover page: "Medicine: Carrel's Man".

25. Keith, "Life Through a Laboratory Window", 1058.

26. Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 341.

27. MacDonagh, "The Position of Woman in Modern Life", 399; Brophy, "Hermann Keyserling, Knight of the Holy Ghost", 880.

و ایتالیا پدید آمده بود. از دید ایشان مؤلف می‌گفت اصلاحات جامعه بشری باید بر اساس اهدافی تعریف شود که یک سازمان فاشیستی با گردآوری شماری نخبه‌نما تجویز می‌کند.^{۲۸} مارکسیست‌ها نیز می‌گفتند نویسنده یک فاشیست طالب آرمان‌شهر سرمایه‌داران^{۲۹} است.^{۳۰} گفتند نویسنده می‌خواهد به ترویج این بینش مدد رساند که باید بنیاد علمی راکفلر به چنین سازمانی فاشیستی بدل شود.^{۳۱} این بنیاد همانی است که کارل را استخدام کرده بود و مخارج مطالعات زیست‌شناسانه او را که به دریافت جایزه نوبل انجامید می‌پرداخت. منتقدانی تمسخرکنان گفتند اگر قرار باشد صرفاً یک نفر از تمدن کنونی خرسند باشد او کارل است که رونقی برای تجارتش پدید آمده، بالاترین جوایز علمی را در جوانی گرفته، و کتابش هم فروش خوبی داشته است.^{۳۲} همین تفاوت نگرش‌ها به اثر و تفسیرهای متنوع از آن در دهه‌های بعد نیز ادامه یافت. برخی گفتند کارل خواستار استقرار یک دیکتاتوری تکنوکراتیک به رهبری پزشکان است.^{۳۳} برخی وی را به ترویج عوام‌گرایی متهم کردند و گفتند می‌خواست بر موج بحران‌ها در فاصله میان دو جنگ جهانی سوار شود، دولت آمریکا را به تخصیص بودجه برای حمایت از سیاست‌های اصلاح‌نژادی^{۳۴} وادارد، پایه‌ای برای ایجاد «الیگارشی نخبگان روشن‌اندیش»^{۳۵} پدید آورد،^{۳۶} و خلاصه، تفکری استبدادی را ترویج کند.^{۳۷} برخی وی را متهم کردند که صادقانه و واضح مدعایش را مطرح نمی‌کند و مثلاً برای جذب حمایت کاتولیک‌ها باور خویش به «نظریه تکامل» را که پایه همه مطالعات علمی اوست پنهان می‌دارد.^{۳۸}

برخی وی را مروج اندیشه‌های فاشیستی دانستند و به حمایت از عقیم‌سازی‌ها و دیگر سیاست‌های اصلاح‌نژادی دولت آلمان متهم کردند^{۳۹} یا حتی او را نظریه‌پرداز نخستین این برنامه‌ها شناساندند.^{۴۰} برخی با پذیرش اینکه وی مروج آرانی فاشیستی بوده است، گفتند نباید خدمات علمی و اجتماعی مؤلف و

28. Keith, "Life Through a Laboratory Window", 1057.

29. bourgeois utopia.

30. Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 341.

31. Keith, "Life Through a Laboratory Window", 1057; Also see: Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 341.

32. Keith, "Life Through a Laboratory Window", 1057.

33. Selcer, "Standardizing Wounds: Alexis Carrel And The Scientific Management Of Life In The First World War", 107.

34. Eugenics.

35. the oligarchy of an enlightened elite.

36. Adnan, *Impossible Heights Skyscrapers, Flight, And The Master Builder*, 147.

37. Ozkan, "Alexis Carrel: The Known, the Unknown and the Unknowable", 811.

38. Pearl, "Some Biological Considerations About War", 488.

39. MacKellar and Bechtel, *The Ethics Of The New Eugenics*, 19.

40. Ryan and Schuchman, *Deaf People in Hitler's Europe*, 41; Lotringer, *Mad Like Artaud*, 19.

مهروش؛ جای‌گزینِ الکسیس کارل برای علوم تمدن غربی بازفهم پیام اصلی انسان موجود ناشناخته/۱۷

دستاورد‌های کتابش را به‌خاطر این رویکرد اشتباه نادیده گرفت.^{۴۱} برخی اصل این اتهام را باطل دانستند و حتی از این گفتند که نازی‌ها در اواخر عمر کارل اقداماتی کارشکنانه را در مخالفت با برنامه‌های او دنبال کرده‌اند.^{۴۲} برخی وی را حتی الهام‌بخش گروه‌های تندرو بنیادگرا در مناطقی از جهان اسلام همچون شمال آفریقا دانستند.^{۴۳}

بحث‌ها دربارهٔ مبانی و نگرش‌های فلسفی مهم بازتابیده در کتاب هم ادامه پیدا کرد. برخی کتاب را واجد اندیشه‌های متعالی اگزیستانسیالیستی شناساندند که می‌خواهد بگوید ما انسان‌ها چنان در اطلاعات جزء‌نگرانهٔ حاصل از فناوری‌های عصر جدید غرق شده‌ایم که نمی‌توانیم درکی کلی از انسان داشته باشیم و بدانیم برای شناخت انسان باید کدام حوزه از دانش را اصلی، و کدام‌ها را پیرامونی تلقی کرد.^{۴۴} از آن‌سو، برخی در آراء او نه نگرشی اگزیستانسیالیستی، که بینشی از جنس باورهای عامیانهٔ جناح محافظه‌کار شناختند و گفتند او همه را به «خودبود» موهومی دعوت می‌کند که عملاً معنایی فراتر از بازگشت به یک دورهٔ سلف که بی‌دلیل درخشان انگاشته می‌شود ندارد.^{۴۵}

با توجه به تأثیر عمیق کتاب بر فضای فرهنگی ایران،^{۴۶} و با نظر به تنوع تحلیل‌ها دربارهٔ آن می‌باید پرسید که ۱. پیام اصلی این اثر چیست؟ ۲. بحث‌های مؤلف بر چه مبانی ایدئولوژیکی بنا شده است؟ ۳. پیامدهای نظری و عملی انتشار کتاب چه بوده است؟ ۴. آراء بنیادین مؤلف در این اثر با چه نقدهایی روبه‌رو است؟

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است هم خود اثر، هم دیگر آثار مؤلف، هم اشارات مؤلفان دیگر به اثر بازخوانی و مرور و سپس نقد شوند. مطالعهٔ کنونی گامی آغازین در این مسیر است. بنا داریم با کوشش برای نظم‌بخشی به مدّعیات بنیادین اثر اصلی‌ترین پیام آن را صورت‌بندی کنیم. به طبع در مرحلهٔ بعد و با مطالعات تکمیلی دیگر می‌توان دربارهٔ اعتبار این آراء و نقدها بر آن‌ها نیز قضاوت کرد و پیامدهای عملی انتشار کتاب را هم بازکاوید.

اینکه اثر در دوران معاصر و به زبانی ظاهراً قابل‌فهم برای عموم نوشته شده است نباید سبب شود بپنداریم

41. Roland, "Alexis Carrel by Robert Soupault", 56.

42. Moseley, "Alexis Carrel, the Man Unknown: Journey of an Idea", 1121.

43. Euben, "Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism", 33; Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 186-196.

44. Romin, "Knowledge and the Experiential Context: Towards a Critical Perspective", 193.

نیز، برای عبارات کارل در این باره، نک:

Carrel, *Man, The Unknown*, 4.

45. De Beauvoir, *Political Writings*, 155.

۴۶. مهروش، «نظریهٔ انسان در الهیات ایران معاصر: بازخوانی درک‌ها از انسان موجود ناشناخته»، سراسر مقاله.

فهم آن آسان است. یک سبب آن همه اختلاف نظر در تحلیل محتوای کتاب که ذکرش رفت متعدد بودن پیام‌های آن است. فهم دقیق محتوای اثر مستلزم آن است که محتوای آن دقیق مرور و دسته‌بندی، و تفصیل بحث مؤلف در تکمیل این مباحث نیز در آثار دیگرش، و همچنین در اضافاتی که برخی چاپ‌ها و ترجمه‌ها در قیاس با دیگر نسخه‌ها دارند پی گرفته شود. گذشته از مشکلات عمومی فهم اثر برای همه مخاطبان، عواملی همچون تعدد ترجمه‌های فارسی و گزینش محتوای برخی از آن‌ها نیز بر درک مخاطبان فارسی‌زبان از پیام کتاب تأثیر نهاده است.

این کتاب را پرویز دبیری (۱۳۲۹ش) و عنایت‌الله شکیباپور (۱۳۳۶ش) به فارسی ترجمه کرده‌اند. از این دو ترجمه شکیباپور دقیق نیست، همه کتاب را دربر نمی‌گیرد و اضافاتی را نیز به متن اصلی در بر دارد. کوشش دبیری دقیق است و سه تحریر مختلف از آن با سه ادبیات متفاوت باقی است؛ یکی ترجمه دبیری در جوانی، دیگری ویراست خود او در اواخر عمر، و دیگری، ویراست نشر نگاه معاصر.^{۴۷} گذشته از آنکه این ترجمه‌ها در قیاس با نسخه اصلی اثر از دست‌کاری‌هایی متعمدانه آسیب دیده است،^{۴۸} همگی بر اساس چاپ اول کتاب کارل در سال ۱۹۳۵م صورت گرفته‌اند و مقدمه مهم چاپ بعدی اثر در ۱۹۳۹م، و محدود عبارات افزوده به کتاب در این ویراست، و همچنین، عباراتی که مؤلف به تحریر آلمانی کتاب افزوده است را هم در بر ندارند. برای گذار از ابهام‌های ناشی از ترجمه و دست‌کاری‌های مترجمان، مطالعه کنونی بر پایه اصل انگلیسی دو نسخه کتاب (چاپ ۱۹۳۵ و ۱۹۳۹م) و اندک اضافات تحریر آلمانی صورت می‌گیرد.

۱- توضیح مشکلات انسان از نگاه الکسیس کارل

کارل در کتاب خود می‌کوشد نشان دهد علم تجربی در اوایل سده ۲۰م چه چیزهایی را درباره انسان آشکار کرده، و چه بحث‌هایی را فرو گذاشته است. او می‌خواهد راه‌های رفع مشکلات امروزی و بهبود زندگی را با آسیب‌شناسی دانش موجود بازشناسد. کارل بر اساس تجربیات زیسته خود همچون یک انسان غربی و پزشک این مسائل را توضیح، و تنها به سه متن فرانسوی غیرعلمی ارجاع می‌دهد؛^{۴۹} یک ارجاع به نوشته‌ای از ژرژ آلفونس دومای روان‌شناس^{۵۰} و دو دیگر به نوشته‌ای از هانری برگسون فیلسوف.^{۵۱}

۴۷. مهرش، «نظریه انسان در الهیات ایران معاصر: بازخوانی درک‌ها از انسان موجود ناشناخته»، ۴۳.

۴۸. مهرش، «نظریه انسان در الهیات ایران معاصر: بازخوانی درک‌ها از انسان موجود ناشناخته»، ۴۲-۴۳.

49. Carrel, *Man, The Unknown*, 165, 190, 244.

50. Georges Alphonse Dumas (1866-1946 AD/ 1245-1325 SAH).

51. Henri Bergson (1859-1941 AD/ 1238-1320 SAH).

۱-۱- تأثیر تمدن غربی بر سبک زندگی

کارل معتقد است که نژاد سفیدپوست در سده ۲۰م تمدنی باشکوه بر پایه علم تجربی و فناوری‌های حاصل از آن پدید آورده، اما این تمدن به افزایش رضایت از زندگی نینجامیده است. با توسعه فناوری‌ها، سبک زندگی انسان تغییر کرده است: آسانسورها جای‌گزین پله‌ها شده‌اند و امکان کم‌ترین تحرکات ساده روزانه از انسان سلب شده است.^{۵۲} جوانان درس می‌خوانند و ثروتمند می‌شوند؛ ولی پشت‌میزنشین و کم‌تحرک و در معرض بیماری‌های مختلف‌اند.^{۵۳} با توسعه پزشکی متوسط عمر انسان طولانی‌تر نشده است؛ فقط افراد بیشتری به همان سنین بالای معهود می‌رسند.^{۵۴}

زندگی استاندارد شده و یک‌نواخت عصر مدرن که در آن ساعت کار و استراحت و دمای محیط تنظیم شده، آسیب‌رسان است.^{۵۵} بدن‌ها مجبور نیستند خود را با دماهای پایین تطبیق دهند و کوشش عضلانی بسیار کم‌تر شده،^{۵۶} قدرت تطبیق انسان با محیط کاهش یافته،^{۵۷} و علت آن هم تلاش برای تطبیق با محیط با بهره‌جویی از فناوری‌ها به جای بهره‌جویی از روان و بدن است.^{۵۸}

علوم جدید نه فقط زندگی و سلامت، بلکه باورهای دینی و ارزش‌های اجتماعی را هم تغییر داده‌اند.^{۵۹} مردم دیگر برای دانشمندان و کارشناسان ارزش کم‌تری قائل‌اند و با توسعه رسانه‌ها به هواهای ارباب ثروت پرورده، و ساعت‌ها مخاطب شیادان و هنرپیشه‌های کم‌خرد می‌شوند.^{۶۰}

این‌ها همه روان انسان را در هم شکسته است: همه ظاهراً سالم و خوش‌ظاهر و قدبلندتر از والدین خود شده‌اند؛ اما پایداری در برابر نگرانی‌های زندگی کاهش یافته است.^{۶۱} زندگی مدرن به جای تقویت قوای ذهنی به توانایی‌های روحی و شهود معنوی لطمه زده، و حس زیبایی‌شناختی انسان‌ها را به ابتذال کشانده است. روحیه مذهبی هم در این فضا آسیب می‌بیند: توریست‌ها به تماشای کلیسا می‌آیند؛ یعنی کلیسا و زندگی دینی از نظر آن‌ها امری مربوط به گذشته‌های دور است.^{۶۲}

52. Carrel, *Man, The Unknown*, 13.

53. Carrel, *Man, The Unknown*, 13-14.

54. Carrel, *Man, The Unknown*, 15.

55. Carrel, *Man, The Unknown*, 226.

56. Carrel, *Man, The Unknown*, 227.

57. Carrel, *Man, The Unknown*, 227.

58. Carrel, *Man, The Unknown*, 226.

59. Carrel, *Man, The Unknown*, 226.

60. Carrel, *Man, The Unknown*, 16.

61. Carrel, *Man, The Unknown*, 19.

62. Carrel, *Man, The Unknown*, 134.

۱-۲- نتیجه این تأثیرات بر سرنوشت نژاد برتر

کارل از نتیجه این وضع نگران است. می‌گوید ما در وسط یک دوره گذار مهم و مبهم هستیم و نمی‌دانیم قرار است از کجا سر دریاوریم و تا کجا قرار است مصنوعات را جای‌گزین چیزهای طبیعی کنیم.^{۶۳} او می‌پرسد آیا واقعاً از این پیشرفت سود برده‌ایم؟^{۶۴} به باور وی باید پاسخ را با بررسی وضعیت متمدن‌ترین کشورها جست؛ همان‌ها که مهاجرت از روستا به شهر و از قاره‌ای به قاره دیگر و شکل‌گیری جوامع صنعتی را سبب شدند.^{۶۵} این کشورهای صنعتی نژادی را در خود جای داده‌اند که مردانش از همه نژادها سرسخت‌تر و دارای مغز برتر و مصونیت طبیعی در برابر خستگی و ترس‌اند.^{۶۶}

این نژاد همان بود که توانست با تلاش بی‌حد و حصر خود خواب اسلام‌گرایی را از سر اروپاییان بیرون کند و معجزه شکل‌گیری علم تجربی را از دل دانش مَدْرَسی پدید آورد.^{۶۷} با این حال، اکنون جوامع متمدنی که همه را نژاد سفید پدید آورده^{۶۸} با بحران‌های پرشماری روبه‌رو شده، و حتی بقاء نژاد برتر نیز با مخاطراتی روبه‌رو است: ضعیفان امکان بقاء یافته‌اند و به‌زودی جامعه‌ای پیر با نیروی کار اندک پدید می‌آید.^{۶۹} زنان تمایل به فرزندآوری ندارند^{۷۰} و از آن‌سو آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها به سرعت زادوولد می‌کنند.^{۷۱} اگر جنگی سر بگیرد این رقیبان با سلاح‌های جدید جهانی شده می‌توانند نه تنها کشورهای پیشرفته، بلکه نژاد برتر سفید را براندازند.^{۷۲}

مشکلات زیست‌محیطی، زندگی در خانه‌های متراکم و شهرهای پر دود و مشکلات روانی حاصل از آن^{۷۳} بر این مشکلات می‌افزاید و حتی اگر جنگ نشود همه را از پا درمی‌آورد.^{۷۴} مردم آمریکا دچار ضعف عصبی، بی‌اخلاقی و بی‌ثباتی روانی‌اند، میلی به فرزندآوری ندارند و به سمت انقراض می‌روند.^{۷۵} با این

63. Carrel, *Man, The Unknown*, 17.

64. Carrel, *Man, The Unknown*, 17.

65. Carrel, *Man, The Unknown*, 17.

66. Carrel, *Man, The Unknown*, 109.

67. Carrel, *Man, The Unknown*, 277.

68. Carrel, "Introduction", XI.

69. Carrel, *Man, The Unknown*, 20.

70. Carrel, *Man, The Unknown*, 22.

71. Carrel, "Introduction", XI.

72. Carrel, "Introduction", XI.

73. Carrel, *Man, The Unknown*, 24 ff.

74. Carrel, "Introduction", XII.

75. Carrel, "Introduction", XII.

مهروش؛ جای‌گزینِ الکسیس کارل برای علوم تمدن غربی بازفهم پیام اصلی انسان موجود ناشناخته/۲۱

همه هزینه که صرف تحصیل می‌شود نخبگان افزایش نیافته‌اند،^{۷۶} دست‌کم نیمی از جامعهٔ آمریکا تباه شده‌اند، جنایت‌کاران و عوضی‌ها^{۷۷} و اختلاس‌گران بسیاراند^{۷۸} و گسترش ظاهری اشتیاق‌ها به هنر معنایی جز توسعهٔ ابتدال نداشته است.^{۷۹}

۱-۳- ضرورت تغییر جدی سبک زندگی

کارل شیوهٔ ایتالیایی‌ها و آلمانی‌های فاشیست آن دوره را به رخ مردم آمریکا می‌کشد؛ رقیبان تمدن آمریکایی که از دید او شانس بیشتری برای برتری تمدنی دارند. او می‌گوید ایتالیایی‌ها و آلمانی‌ها حاضراند برای آرمان‌شان جان بدهند؛ اما پروردگان تمدن نوین آمریکایی از انگیزه برای تلاش آرمان‌گرایانه تهی هستند.^{۸۰} وی می‌افزاید وقتی تمدن خود را خواهیم توانست حفظ کنیم که ایدئولوژی ما، دموکراسی آمریکایی، شوری در دل‌ها بیافریند و از این شور نیز شعور و معرفت حاصل شود؛ نه آنکه جوانان را — مثل کشورهای مارکسیستی — به شوری بی‌شعور و بی‌حاصل بکشانیم.^{۸۱} برخلاف این انتظار، مغز جوانان با همان سرعت که نهادهای اجتماعی در تمدن آمریکایی رویده‌اند رشد نکرده، و ادارهٔ امور به دست رهبران سیاسی نااهل افتاده است.^{۸۲}

کارل می‌گوید این شواهد نشان می‌دهد که بشر — یعنی همان انسان سفیدپوست غربی — دیگر نمی‌تواند همانند گذشته‌ها مشکلات خود را حل کند.^{۸۳} وی در مقدمه‌ای بر یکی از چاپ‌های بعدی کتاب در ۱۵ ژوئن ۱۹۳۹م/ ۲۵ خرداد ۱۳۱۸ش نیز می‌گوید هرچه زمان از انتشار کتاب گذشته، سخنان آن به‌موقع‌تر شده است؛ زیرا اکنون (با نزدیکی تدریجی به زمان وقوع جنگ جهانی دوم) اینکه وضعیت جهان بحرانی است را ساده‌تر می‌توان فهمید.^{۸۴}

۲- لزوم آسیب‌شناسی و چاره‌جویی در سطح تمدنی

مشکل از نظر کارل همان است که تمدن‌های بزرگ یونان و روم را از پا درآورد: مشکل تمدن؛ اینکه در

76. Carrel, *Man, The Unknown*, 20.

77. misfits.

78. Carrel, "Introduction", XII.

79. Carrel, *Man, The Unknown*, 20-21.

80. Carrel, "Introduction", XV.

81. Carrel, "Introduction", XV.

82. Carrel, *Man, The Unknown*, 22.

83. Carrel, "Introduction", XII.

84. Carrel, "Introduction", IX.

تمدن‌ها کوشش برای فراهم کردن زندگی بهتر سبب رفاه‌زدگی و بی‌میلی به تولید نسل و بی‌مسئولیتی و گسترش جنایات^{۸۵} می‌شود و این‌ها بالاخره به ناممکنی زندگی^{۸۶} می‌انجامد. تمدن مدرن هم به تلاشگری و مسئولیت اخلاقی انسان‌ها آسیب زده است.^{۸۷}

۲-۱ - ضعف معارف کنونی برای شناخت انسان

انسان‌ها باید برای برون‌رفت از این وضعیت و بقاء دانشی بیابند که محیط‌شان را با عادات بدنی و ذهنی‌شان سازگار کند.^{۸۸} مشکل نبود چنین علمی است. رشد دانش‌های طبیعی مثل فیزیک، شیمی، نجوم و مکانیک بسی گسترده‌تر از دانش‌های مرتبط با شناخت انسان بوده است.^{۸۹} علوم شناخت موجودات بی‌جان رشد کرده، ولی شناخت موجود جاندار در مراحل مقدماتی مانده است.^{۹۰} علوم کنونی مشکلات مادی ما را تا حدودی حل می‌کنند؛ اما نمی‌توانند امنیت اقتصادی، شادی، احساس مسئولیت اخلاقی و آرامش به ما بدهند.^{۹۱} علوم انسانی مثل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز حداکثر شاید بتوانند به حل مشکلات جزئی مدد رسانند؛ اما همه مشکل نبود علمی کل‌نگر است.^{۹۲} یک آسیب این جزئی‌نگری این است که ما نمی‌توانیم با روش‌های علمی کنونی تحولات دراز دامنه زندگی انسان را رصد کنیم.^{۹۳}

ایدئولوژی‌های مختلف نیز نمی‌توانند این کمبود را جبران کنند. نظریه‌پردازی‌های مارکس و لنین یا دانش‌هایی مثل اقتصاد و جامعه‌شناسی تنها گزاره‌هایی درباره انسان انتزاعی باز می‌نمایند و بیشتر حدس‌هایی از جنس شبه‌علم‌اند.^{۹۴} این علوم در مقام رویارویی با پیچیده‌ترین مشکلات بشر به ایدئولوژی بدل شده‌اند و گزاره‌هایی به سختی جزمیات یک دین عرضه می‌دارند.^{۹۵} چنین دانش‌هایی واقعیات زندگی انسان را در پشت انبوهی از تعاریف، مشاهدات، آموزه‌ها، خواسته‌ها و رویاها می‌پوشانند.^{۹۶}

85. Carrel, *Man, The Unknown*, 28.

86. Carrel, "Introduction", XIII.

87. Carrel, *Man, The Unknown*, 226.

88. Carrel, "Introduction", XIII.

89. Carrel, *Man, The Unknown*, 10.

90. Carrel, *Man, The Unknown*, 27.

91. Carrel, "Introduction", XI.

92. Carrel, "Introduction", XV-XVI.

93. Carrel, *Man, The Unknown*, 187.

94. Carrel, *Man, The Unknown*, 27.

95. Carrel, *Man, The Unknown*, 34.

96. Carrel, *Man, The Unknown*, 31.

۲-۲- مشکلات کنونی، نتیجه‌ناشناختگی انسان

به باور کارل، تمدن مدرن غربی نیز بدون آگاهی از ماهیت واقعی انسان و بر پایه هوس‌های مطالعاتی دانشمندان و کشف‌های تصادفی بنا شده است؛ نه بر پایه شناخت مشکلات واقعی انسان و کوشش برای حل آن‌ها. علم البته هرگز برنامه‌ریزی شده پیش نمی‌رود؛^{۹۷} اما نتیجه بی‌برنامگی مطلق برای توسعه آن این است که اکنون ما قربانی عقب‌ماندگی علوم حیات نسبت به علوم ماده باشیم.^{۹۸}

مشکلات کنونی نتیجه عملکرد سیاست‌مداران نیست. آن‌ها معلول این وضع‌اند؛ نه علت آن. مشکل مسئله انسان و جهل او به خود است.^{۹۹} انسان دیگر نمی‌تواند جهانی را که با هوس‌ورزی علمی توسعه داده است اداره کند: درحالی‌توان تسلط بر هستی را یافته است که هنوز خود را نمی‌شناسد. اگر این مشکل چاره نشود تمدن مدرن به تمدن‌های باستانی ویران خواهد پیوست.^{۱۰۰} غرور کاذب حاصل از تمدن موجب شده است شیوه‌های نیکوی قدیم برای هماهنگ شدن با محیط‌زیست فراموش بشوند. ما به اعتماد علوم طبیعی حقایقی را که پدران‌مان دانسته بوده‌اند کنار نهاده، و علمی نیز که بگوید چگونه باید زیست پدید نیآورده‌ایم.^{۱۰۱}

کارل از بخش سوم تا ششم کتاب را به توضیح این معنا اختصاص می‌دهد که با همه تلاش‌ها عوامل مادی و غیرمادی مؤثر بر انسان هنوز ناشناخته‌اند. یک بحث مهم او در این فصول درباره تمهیدات تطبیقی بدن انسان برای بقاء است. وی می‌گوید هنوز نحوه عملکرد بدن انسان و هماهنگ شدن اجزاء مختلف آن با همدیگر دانسته نیست.^{۱۰۲} همین‌توان تطبیق است که سبب می‌شود بدن انسان بتواند با عوامل بیماری‌زای خطرناک هم‌آوری کند،^{۱۰۳} یا بدن بیماران بتواند خود را بازپرورد. جراحی‌های پیشرفته نیز که مستلزم نقاهتی طولانی‌اند فقط با بهره‌جویی از همین‌توان تطبیق بدن امکان‌پذیر می‌شوند.^{۱۰۴}

بدن انسان، بسی فراتر از توان ایجاد نوعی تطبیق میان اجزاء خود، حتی می‌تواند با بدنی دیگر هماهنگ شود: رویدادی مثل لقاح تخمک با اسپرم نتیجه هماهنگی‌هایی میان اجزاء بدن دو فرد است.^{۱۰۵} نحوه

97. Carrel, *Man, The Unknown*, 23.

98. Carrel, *Man, The Unknown*, 28.

99. Carrel, "Introduction", XIII.

100. Carrel, *Man, The Unknown*, XIV.

101. Carrel, *Man, The Unknown*, 10.

102. See: Carrel, *Man, The Unknown*, 58 ff.

103. Carrel, *Man, The Unknown*, 209-211.

104. Carrel, *Man, The Unknown*, 199.

105. Carrel, *Man, The Unknown*, 199.

هماهنگ شدن بدن ما با محیط و تمهیدات تطبیقی‌اش در برابر محرک‌های محیطی نیز به‌درستی شناخته نیست. بدن ما به شیوه‌هایی بسیار متنوع خود را با انواع تهدیدها و محرک‌های محیطی سازگار می‌کند و توانایی غریبی برای چنین تطبیقی دارد.^{۱۰۶}

۲-۳- ناشناختگی عوامل محیطی مؤثر بر بدن انسان

کارل معتقد است که بااین‌همه، نه تمهیدات بدن برای چنین تطبیقی شناخته شده‌اند، نه ما بر پایه دانش امروزین می‌دانیم چرا همین توان تطبیق را بدن ما در برابر بیماری‌هایی مثل سرطان و سفلیس بروز نمی‌دهد.^{۱۰۷} یا مثلاً چرا برای تاب‌آوری در برابر برخی محرک‌ها همچون اعتیاد به مواد مخدر این‌قدر ضعیف است.^{۱۰۸}

به باور او نه فقط شیوه تطبیق بدن با محیط، که تأثیر بسیاری از عوامل محیطی نیز بر بدن انسان مجهول‌اند. هنوز نمی‌دانیم پرتوهای خورشید که از طریق پوست جذب می‌شود چه تأثیری بر سلامتی انسان می‌توانند بگذارند.^{۱۰۹} فراتر از پرتوهای خورشید، پرتوهای کیهانی هم از پوست می‌گذرند و از بدن عبور می‌کنند؛ اما اطلاع نداریم چه تأثیراتی ممکن است بر بدن و مغز انسان بگذارند. چه‌بسا روشن‌بینی‌ها^{۱۱۰} یا ادراکات فراحسی خارق‌عادت نتیجه همین قبیل عوامل باشند و اگر مطالعه گسترده‌تری روی بدن انسان صورت بگیرد بتوان تبیین علمی کرد.^{۱۱۱}

عملکرد ذهن انسان هم شناخته نیست. مثلاً یکی از عجائب وجود انسان همین است که کار فکری نیاز به انرژی ندارد یا دست‌کم انرژی لازم برای آن به قدری کم است که با ابزارهایی که تا این زمان شناخته شده‌اند سنجیده نمی‌شود. کارهای فکری عظیم دانشمندان بزرگ به اندازه کنش‌های چند باکتری هم انرژی مصرف نمی‌کند.^{۱۱۲}

به باور کارل، دانش‌های ما نه تنها از درک ارتباط بدن انسان با محیط پیرامونی عاجزاند که از درک ارتباطش با زمان هم بازمانده‌اند. وی بخش پنجم از کتاب خود را به بحثی مفصل درباره نسبیت زمان اختصاص می‌دهد.^{۱۱۳} وی می‌خواهد از این دفاع کند که اندازه‌گیری استاندارد زمان با سنجه‌ای همگانی

106. Carrel, *Man, The Unknown*, 212 ff.

107. Carrel, *Man, The Unknown*, 211.

108. Carrel, *Man, The Unknown*, 215.

109. Carrel, *Man, The Unknown*, 67.

110. clairvoyance.

111. See: Carrel, *Man, The Unknown*, 67.

112. Carrel, *Man, The Unknown*, 81.

113. Carrel, *Man, The Unknown*, 159 ff.

سبب شده است از یاد ببریم که مفهوم زمان برای همه یک اندازه نیست: یک ساعت انتظار برای کودک خردسال بسی طولانی‌تر از همین مقدار زمان برای یک پیرمرد است.^{۱۱۴}

زمان فیزیکی با سرعت ثابتی پیش می‌رود؛ اما زمان فیزیولوژیک^{۱۱۵} چنین نیست.^{۱۱۶} سنجش زمان با معیاری همگانی همراه‌کننده است. اگر می‌شد کمیت زمان را برای هر فردی بر پایه تحولات یک امر فیزیولوژیک در بدن خودش محاسبه می‌کردیم، چه‌بسا درک‌ها از همه چیز دگرگون می‌گشت. چه‌بسا با شناخت زمان فیزیولوژیک می‌توانستیم سبب رویدادهای خارق عادت را هم بدانیم؛ رویدادهایی که شخص در آن‌ها از مانع زمان عبور می‌کند و از گذشته یا آینده‌های دور خبر می‌آورد.^{۱۱۷}

۳- راه‌حل: تأسیس علم انسان

کارل برای حل مشکل پایه‌گذاری دانش جدیدی برای شناخت انسان را پیشنهاد می‌کند؛^{۱۱۸} معرفتی گسترده که همه آگاهی‌های مرتبط با انسان را در برگیرد.^{۱۱۹} این دانش قرار است انسان را «بسازد»؛ شبیه مجسمه‌ای که انسانی پُتک به دست را در حال تراشیدن نقش خویش تصویر می‌کند.^{۱۲۰} این دانش باید ذهن، بدن و روح انسان را بر اساس قوانین طبیعت بشر شکل دهد، نه تعصبات مکاتب مختلف.^{۱۲۱}

۳-۱- فردیت، نخستین مسئله علم انسان

کارل می‌گوید این اولین بار در تاریخ بشر است که یک تمدن رو به فروپاشی می‌تواند به کمک دانش علل زوال خود را تشخیص دهد و باید این فرصت را قدر بداند.^{۱۲۲} مریان، روحانیون، اقتصاددانان و جامعه‌شناسان باید پیش از محدود کردن آگاهی خود به حیطه تخصص‌شان این علم را تحصیل کنند تا از اظهارنظرهای واهی بهره‌زنند و مثل ادیسون که به خود اجازه می‌داد از فلسفه و دین بگوید نباشند.^{۱۲۳} این علم باید رفتارها و مسائل انسانی را با رویکردی متفاوت بررسی کند و به موضوعاتی درباره جسم و روان

114. Carrel, *Man, The Unknown*, 159.

115. physiological duration.

116. Carrel, *Man, The Unknown*, 184.

117. Carrel, *Man, The Unknown*, 161.

118. Carrel, *Man, The Unknown*, 28.

119. Carrel, *Man, The Unknown*, 39.

120. Carrel, *Man, The Unknown*, 274.

121. Carrel, *Man, The Unknown*, 286.

122. Carrel, *Man, The Unknown*, 321.

123. Carrel, *Man, The Unknown*, 46.

انسان پردازد که از دایره علوم رایج خارج مانده‌اند.^{۱۲۴}

در علوم کنونی، تحت تأثیر «عادات فکری عصر جدید»، بدن انسان مورد توجه بوده است. عالمان این علم جدید باید به شناخت بدن انسان همت گمارند؛ اما باید روی شناخت «فردیت‌های انسانی» تمرکز کنند، نه اینکه به شیوه علوم رایج رفتارهای مشابه و هنجارهای انسان‌ها را بررسی کنند و فردیت‌شان را نادیده بگیرند.^{۱۲۵} برای نوسازی تمدن، باید «عادات فکری» خود را نو کنیم؛ یعنی به مطالعه فردیت انسان پردازیم.^{۱۲۶}

کارل در بخش هفتم کتاب خود به ضرورت مطالعه «فردیت انسان» می‌پردازد.^{۱۲۷} او توضیح می‌دهد که انسان یک مفهوم انتزاعی است و در طبیعت این فرد است که اصالت دارد.^{۱۲۸} ویژگی‌های فردی انسان‌ها سبب می‌شود واکنش بدن‌ها در بیماری‌ها و زمان فیزیولوژیک نیز برای هر کس متفاوت باشد.^{۱۲۹} تفاوت‌های فردی سبب می‌شود توانایی‌های ادراکی افراد متفاوت باشد و برخی بتوانند با تله‌پاتی و دوربینی معلوماتی کسب کنند که دیگران نمی‌توانند.^{۱۳۰}

کارل معتقد است هر انسان برای کاری ساخته شده است و می‌تواند کار خود را به شیوه‌ای خاص انجام دهد. با شناخت این فردیت‌ها می‌توان بر مشکلات ناشی از یک‌نواختی زندگی مدرن غلبه کرد.^{۱۳۱} کارل می‌افزاید چون همه در سطوح بالا نمی‌توانند با هم برابر باشند اکنون دموکراتیزه شدن جامعه به این انجامیده است که همگی در پایین‌ترین سطح برابر شوند و شخصیت فردی به نابودی بگراید.^{۱۳۲}

۳-۲- شناخت قوای ذهنی، مسئله دوم

به جز مطالعه ویژگی‌های جسمانی با تأکید بر فردیت انسان، دومین موضوعی که باید دانش پیشنهادی کارل برای مطالعه انسان پی بگیرد، گسترش معرفت‌های مرتبط با شناخت ذهن است. او می‌گوید مشکل مهم زندگی بشر امروزی و علوم نوین این است که به مطالعه ابعاد مادی حیات بیش از ذهن انسان توجه

124. Carrel, *Man, The Unknown*, 46.

125. Carrel, *Man, The Unknown*, 260, 269.

126. Carrel, *Man, The Unknown*, 278.

127. Carrel, *Man, The Unknown*, 235 ff.

128. Carrel, *Man, The Unknown*, 235.

129. Carrel, *Man, The Unknown*, 241.

130. Carrel, *Man, The Unknown*, 260.

131. Carrel, *Man, The Unknown*, 245.

132. Carrel, *Man, The Unknown*, 272.

شده است.^{۱۳۳} انسان‌ها باید نیازهای فراطبیعی و معنوی خود را بشناسند تا بتوانند جسم و روح خود را در خدمت زندگی کامیاب قرار دهند.^{۱۳۴}

کارل می‌گوید از زمان رنسانس به جنبه‌های خاصی از وجود انسان توجه، و به دیگر ابعاد وجودی انسان بی‌توجهی شده است:^{۱۳۵} دکارت با تمایز نهادن میان ذهن و ماده مسیر دانش بشری را دچار انحراف کرد و بحث‌های بیهوده‌ای بر سر نوع رابطه روان و بدن پدید آورد. واقعیت این است که روح و جسم دوگانگی ندارند و نمی‌توان‌شان جداگانه بازکاوید.^{۱۳۶} تأکید نابجا بر ساحت جسمانی انسان نتیجه روش‌های مشاهده‌ما^{۱۳۷} و «عادت فکری غلط» این همان‌انگاری مفاهیم انتزاعی با واقعیات خارجی بود که از رنسانس حاصل شد^{۱۳۸} و دنیای شناخت روح را نابود کرد.^{۱۳۹} در نتیجه اکنون نه تنها در پزشکی و فیزیولوژی، که در جامعه‌شناسی نیز، عمده توجهات بر مطالعه توانایی‌های مکانیکی انسان است.^{۱۴۰}

کارل توضیح نمی‌دهد مراد از توانایی‌های مکانیکی که در جامعه‌شناسی مطالعه می‌شود چیست. او می‌افزاید علوم تربیتی هم روی توسعه قوای عضلانی و فکری تمرکز دارد تا روی پرورش قوای روحی.^{۱۴۱} تأکید بر شناخت روح انسان نباید به معنای نادیده گرفتن جسم انسان تلقی شود. تحلیل‌های روان‌کاوانه فروید که عامل رفتارهای انسان را تنها در ساحت ذهنی می‌جویند نیز تقلیل‌گرایانه و نادرست‌اند.^{۱۴۲}

کارل باور دارد روح ناظری درون انسان است، ماهیتی غیرمادی دارد و خود را در قوای ذهنی مثل هوش و شهود، و در شکل‌گیری افکار، احساسات زیبایی‌شناختی، تمایلات، عواطف، و احساسات دینی آشکار می‌کند.^{۱۴۳} او توضیح نمی‌دهد قوای روح چیست و برای پرورش آن‌ها چه باید کرد. نسبت علوم شناخت روح که کارل از آن سخن می‌گوید با اصطلاح «گایست‌وِیسِنشافتین»^{۱۴۴} در سنت آلمانی — که در لغت به معنای علوم روح، و شاید بتوان گفت به معنای علوم مرتبط با ساحت معنوی وجود انسان است و معمولاً با

133. Carrel, *Man, The Unknown*, 120.

134. Carrel, "Introduction", X.

135. Carrel, *Man, The Unknown*, 120.

136. Carrel, *Man, The Unknown*, 118.

137. Carrel, *Man, The Unknown*, 59-60.

138. Carrel, *Man, The Unknown*, 279.

139. Carrel, *Man, The Unknown*, 177.

140. Carrel, *Man, The Unknown*, 120.

141. Carrel, *Man, The Unknown*, 120.

142. Carrel, *Man, The Unknown*, 281.

143. Carrel, *Man, The Unknown*, 59, 132.

144. Geisteswissenschaften.

تسامح معادل «علوم انسانی» فرض می‌شود — نیز معلوم نیست. شاید نمونه مسائل این علم همان‌ها باشد که کارل در سال‌های آخر عمرش در کتاب راه و رسم زندگی بیان داشته است: قوانین طبیعی اصلی حاکم بر زندگی و رشد انسان،^{۱۴۵} ارتباط نیک و بد اخلاقی با وضعیت جسمی و روحی بدن هر فرد و نسبت آن،^{۱۴۶} و قوانین اخلاقی که می‌توان و باید برای زندگی با هدف تثبیت قوانین طبیعی زندگی وضع کرد.^{۱۴۷}

۳-۳- روش و رویکرد علم انسان

کارل در تبیین روش چنین علمی سخن واضحی نمی‌گوید؛ اما اوصافی برای آن برمی‌شمرد. از عبارات او می‌توان دریافت وی در کوشش برای تأسیس دانشی تجربی است؛ علمی بنا شده بر آگاهی‌های عینی و آزمون‌پذیر که تاکنون قدرتش را در شناساندن طبیعت به ما نشان داده است.^{۱۴۸} و باید انتظار داشت با کاربرد آن انسان را هم شناخت.^{۱۴۹} وی تأکید می‌کند علم انسان هرگز یک «دانش دینی» مدعی قطعیت و عصمت نیست؛ بلکه دانشی تجربی، تقریبی، ناقص و قابل فهم و مشارکت‌پذیر برای همه است.^{۱۵۰}

کارل می‌گوید روشی که در علم انسان باید پی گرفته شود همان است که در دانش‌های تجربی مختلف با تکنیک‌های مختلفی کار بسته می‌شود. در علم انسان باید به همه آن تکنیک‌ها نظر داشت و البته در کنار سنجش کمیت‌ها به سنجش کیفیت‌ها هم اندیشید: رنج بیمار سرطانی مثل خود بیماری او امری آشکار است؛ گرچه بر پایه علم کنونی قابل سنجش کمی نباشد.^{۱۵۱} نکته دیگر اینکه هرچند کاربرست روش تجربی در شکل کنونی آن کاستی‌هایی دارد، نباید گمان بریم بهره‌جویی از آن برای شناخت انسان بی‌ثمر است.^{۱۵۲}

علم انسان به باور کارل باید هم‌زمان رویکردی ترکیبی و تحلیلی را دنبال کند؛^{۱۵۳} به این معنا که دستاوردهای علوم مختلف برای شناخت انسان گردآوری، و سپس با روشی ویژه تحلیل شوند. وی در

145. Carrel, Chapitre III, *Reflexions sur la conduite de la vie*

146. Carrel, *Reflexions sur la conduite de la vie*, Chapitre IV.

147. Carrel, *Reflexions sur la conduite de la vie*, Chapitre V.

148. Carrel, "Introduction", XIV.

149. Carrel, *Man, The Unknown*, 57.

نیز برای نمونه‌ای دیگر از تأکید وی بر لزوم شناخت تجربی انسان، نک:

Carrel, *Man, The Unknown*, 179.

150. Carrel, *Man, The Unknown*, 57.

نیز برای نمونه‌ای دیگر از تأکید وی بر لزوم شناخت تجربی انسان، نک:

Carrel, *Man, The Unknown*, 179.

151. Carrel, *Man, The Unknown*, 37.

152. Carrel, *Man, The Unknown*, 40.

153. Carrel, "Introduction", X.

توضیح ماهیت ترکیبی علم انسان می‌گوید همان قدر که یک پزشک حاذق باید حکیم جامع علوم باشد، عالم علم انسان هم به آگاهی از دانش‌های مختلف نیاز دارد.^{۱۵۴} سبب‌کندی پیشرفت و دشواری توسعه علم انسان همین است که بر پایه دانش‌های متعددی بنا می‌شود.^{۱۵۵} مشکل کمبود داده‌های دقیق یا وفور داده‌های نادرست نیست؛ بلکه انباشتگی داده‌های صحیح در خلال دوران‌ها^{۱۵۶} و تخصصی شدن بیش از حد مطالعات برای شناخت انسان سبب دشواری ترکیب آن‌ها^{۱۵۷} و تعمیم ناموجه نتایج یک علم به حوزه علمی دیگر و سوءاستفاده از مفاهیم علمی^{۱۵۸} شده است.

در دوران کنونی می‌توان با بررسی انتقادی داده‌های مربوط به انسان در علوم مختلف اطلاعات فراوانی حاصل کرد، فهرست کاملی از فعالیت‌های انسانی پدید آورد، و بر پایه آن‌ها الگوهای غنی‌تری از شخصیت و رفتار و مسائل انسان باز نمود.^{۱۵۹} باین حال، نباید از یاد برد که شناخت تقلیل‌گرایانه انسان به نتیجه درستی نمی‌انجامد؛ زیرا نمی‌شود وجود انسان را به یک نظام فیزیولوژیکی یا موجودی صرفاً دارای روان فروکاست.^{۱۶۰}

گذشته از آنکه تقلیل‌گرا نباید بود، صرف مرور داده‌های دیگر علوم و ترکیب آن‌ها نیز پیشرفتی در پی نخواهد داشت. باید علم جامعی پدید آورد که بتواند هم‌زمان همه جنبه‌های وجودی ما را بازکود.^{۱۶۱} برای این منظور، علم انسان به زعم کارل افزون‌بر رویکرد ترکیبی و تحلیلی باید رویکردی انضمامی^{۱۶۲} نیز داشته باشد.^{۱۶۳} کارل در توضیح ماهیت انضمامی این علم انضمام را در تقابل با انتزاع^{۱۶۴} می‌نشانده^{۱۶۵} و می‌گوید که نباید پنداشت با کنار هم نهادن شناخت‌های انتزاعی می‌توان واقعیات خارجی را به درستی فهمید.^{۱۶۶}

به زعم کارل گاه دانشمندان دچار چنین خطایی می‌شوند و درباره یک فرد به خصوص بر اساس

154. Carrel, *Man, The Unknown*, 249.

155. Carrel, *Man, The Unknown*, 44.

156. Carrel, *Man, The Unknown*, 30.

157. Carrel, *Man, The Unknown*, 46.

158. Carrel, *Man, The Unknown*, 34.

159. Carrel, *Man, The Unknown*, 41-42.

160. Carrel, *Man, The Unknown*, 9.

161. Carrel, *Man, The Unknown*, 41-42.

162. Concrete.

163. Carrel, *Man, The Unknown*, 279.

164. Abstraction.

165. Carrel, *Man, The Unknown*, 236.

166. Carrel, *Man, The Unknown*, 236.

چیزهایی که دربارهٔ جنس انسان — به مثابهٔ مفهومی انتزاعی — می‌داند قضاوت می‌کنند. گرچه توجه به مفاهیم انتزاعی برای رشد علم ضروری است، نباید از یاد برد که مفاهیم انتزاعی مکشوف با علم به نحو کامل با زندگی تک‌تک افراد هماهنگی ندارند.^{۱۶۷} این را اکنون پزشکان خوب دریافته‌اند که بر اساس دانسته‌های کلی دربارهٔ فیزیولوژی جنس انسان نمی‌شود واقعیت عینی حال تک‌تک بیماران را دریافت.^{۱۶۸}

کارل معتقد است رویکرد انضمامی به شناخت انسان به کار بست «روشی کیفی» در علم تجربی خواهد انجامید که از کاربرد «روش‌های تحلیل کمی» بسی کارآتر است.^{۱۶۹} گرچه تاکنون توجه به این نکته مغفول مانده است، به نظر می‌رسد الکسیس کارل از نخستین کسانی باشد که به کاربرد روش کیفی در تقابلی آشکار با روش کمی اشاره دارد و برای آن باز معنایی مثبتی نیز قائل می‌شود. این کاربرد وی بسی پیش از آن است که کاربرد روش‌های کیفی پژوهش در دههٔ ۱۹۶۰ م/ ۱۳۴۰ ش نظریه‌مند شود.^{۱۷۰} باری، کارل در ادامه می‌افزاید که این رویکرد به پژوهش سبب خواهد شد ماده‌گرایی جایگاه کنونی خود را در مطالعات علمی از دست بدهد و مطالعهٔ فعالیت‌های ذهنی به اندازهٔ فعالیت‌های فیزیولوژیک، و مطالعهٔ کارکردهای اخلاقی، زیبایی‌شناختی و دینی به اندازهٔ مطالعات ریاضی و فیزیک و شیمی مهم تلقی شوند.

به‌زعم وی هرگاه چنین شود همهٔ علوم بشری دچار تحول خواهند گشت: شیوهٔ تعلیم و تربیت عوض می‌شود و همچنان‌که افراد مبتلا به بیماری‌های مُسری را از بقیه جدا می‌کنند، صاحبان امراض روحی و مُروّجانِ انحرافات اخلاقی را هم خطرناک می‌شناسند.^{۱۷۱} پاتولوژیست‌ها خواهند آموخت که اخلاط^{۱۷۲} را که در طب سنتی مهم انگاشته می‌شد بازشناسند. اقتصاددانان نیز می‌آموزند به نیازهای غیر جسمانی و رنج انسان‌ها بیندیشند و آن‌ها را مثل کار، غذا و اوقات فراغت جدی بگیرند؛ همچنان‌که می‌آموزند بسیاری از بحران‌های اقتصادی در اصل نتیجهٔ بحران‌های اخلاقی و فکری‌اند.^{۱۷۳} کارل دربارهٔ نظام مفهومی^{۱۷۴} علم انسان تنها توضیحاتی مختصر دارد.^{۱۷۵}

167. Carrel, *Man, The Unknown*, 236.

168. Carrel, *Man, The Unknown*, 248.

169. Carrel, *Man, The Unknown*, 278-279.

۱۷۰. برای پیشینهٔ روش‌های کیفی پژوهش، نک:

Vidich and Lyman, "Qualitative methods: Their History in Sociology and Anthropology", 37-84.

171. Carrel, *Man, The Unknown*, 280.

172. Humors.

173. Carrel, *Man, The Unknown*, 281.

174. Terminology.

175. See: Carrel, *Man, The Unknown*, 33.

۴- راهکار عملی تأسیس علم انسان

کارل معتقد است پیچیدگی‌های روانی انسان و تداخل آن‌ها با فعل و انفعالات شیمیایی بدن سبب می‌شود هیچ دانشمندی به تنهایی نتواند بر همهٔ تکنیک‌های ضروری برای مطالعه یک مسئله انسانی مسلط شود.^{۱۷۶} از همین رو پیشبرد علم انسان مُحتاج تلاش هم‌زمان متخصصان مختلف است.^{۱۷۷} از آن‌سو، نمی‌توان معطل کشف‌های پراکندهٔ دانش‌های مختلف ماند.^{۱۷۸} ایجاد این هم‌گرایی و هم‌افزایی با میزگرد و همایش حاصل نمی‌شود و نیازمند تلاشی گسترده با تأسیس یک سازمان عظیم است.^{۱۷۹}

۴-۱- تأسیس مرکزی نخبه‌گرا

کارل بر این پایه معتقد است برای دستیابی سریع به علم انسان باید مرکزی تأسیس کرد و همهٔ دانشمندان علوم مختلف را در آن گرد آورد؛ مرکزی که در آن بتوان با تفکر جمعی و ادغام داده‌های تخصصی دانش جدیدی را ایجاد کرد.^{۱۸۰} برای اینکه چنین مرکزی بتواند اقدامات درخوری انجام دهد، باید تنها نخبگان و نوابغ در آن جمع شوند.^{۱۸۱} باید نخبگانی استخدام شوند که حدود ۲۵ سال از عمر خود را صرف یادگیری علم انسان کنند و در این مدت نیز نه مثل استادان دانشگاه در سیر و سفر به همایش‌های سیاست‌زده برای ارائهٔ مقالاتی در موضوعات پسند روز در زمینه‌هایی زودبازده، بلکه همچون راهبان بی‌هیاهو وقف هدف شناخت انسان و فداییِ آرمان جامعه باشند.^{۱۸۲}

باید شمار اینان بسیار اندک باشد، بسیار سخت‌گیرانه برگزیده شوند،^{۱۸۳} و تنها افرادی به این جمع راه یابند که سر در لاک تخصص خود نداشته باشند و عمرشان را صرف مطالعهٔ جزئیات بی‌اهمیت نکنند؛ کارگر علمی نباشند؛ بلکه عالم واقعی باشند.^{۱۸۴} اعضاء شورای عالی و تیم نخبگانی گردانندهٔ این مؤسسه قرار است حقوق بگیرند؛ ولی هیچ سخنرانی، مقاله‌نویسی، تدریس یا کوشش مشابهی را مجبور نباشند بکنند و وقت‌شان کاملاً در اختیار خودشان باشد.^{۱۸۵}

176. Carrel, *Man, The Unknown*, 45.

177. Carrel, *Man, The Unknown*, 45.

178. Carrel, "Introduction", XVI.

179. Carrel, *Man, The Unknown*, 47.

180. Carrel, "Introduction", XVI.

181. Carrel, *Man, The Unknown*, 47.

182. Carrel, *Man, The Unknown*, 39, 285.

183. Carrel, *Man, The Unknown*, 49.

184. Carrel, *Man, The Unknown*, 47-48.

185. Carrel, *Man, The Unknown*, 292.

کارل در توصیف این تیم نخبگانی می‌گوید یک اقلیت زاهد و عارف به‌سرعت قدرتی مقاومت‌ناپذیر بر اکثریت منحل‌شده و منحط به دست می‌آورد. چنین اقلیتی در موقعیتی است که با اقناع یا شاید با زور، شیوه‌های دیگر زندگی را بر اکثریت جامعه تحمیل کند. برای آن‌ها هیچ‌یک از کارخانه‌ها، ساختمان‌های غول‌پیکر و دیگر تأسیسات و نهادهای مدرن قداست ندارد و اگر لازم باشد همه را از میان خواهند بُرد تا با دستیابی به فرهنگ بدون راحت‌طلبی، زیبایی بدون پزدادن، ماشین‌آلاتی که ما را برده کارخانه‌ها نکنند، و علمی که ما را به مادی‌گری نکشاند — بتوانند انسان و هوش و قدرت‌اش را به تکامل رسانند.^{۱۸۶}

۴-۲- نمونه‌های این مرکز در جهان

کارل به این هم اشاره می‌کند که تأسیس سازمانی برای مطالعه انسان البته نمونه‌هایی دارد. مثلاً در دانشگاه پیل مؤسسه مطالعه روابط انسانی^{۱۸۷} ایجاد شده است.^{۱۸۸} اشاره او به مؤسسه‌ای است که در سال ۱۹۲۹-۱۹۶۳م/۱۳۰۸-۱۳۴۲ش در این دانشگاه دائر بود و با تأمین بودجه از بنیاد فور، انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان، و روان‌شناسانی را برای مطالعه درباره روش‌های توسعه رفاه بشر گرد آورده بود.^{۱۸۹} همچنین کارل به مؤسسه‌ای اشاره می‌کند که نیکلا پنده،^{۱۹۰} دانشمند و سناتور فاشیست ایتالیایی با هدف اصلاح‌نژاد انسان در جنوا تأسیس کرده،^{۱۹۱} و البته به نظر کارل در قیاس با مؤسسه دانشگاه پیل پیشرفت بهتری نیز داشته است.^{۱۹۲} او در تحریری از کتاب نیز که در آستانه جنگ جهانی دوم به ناشر آلمانی سپرد،^{۱۹۳} افزود که آلمان اقدامات مؤثری در برابر گسترش افراد عقب‌مانده، بیماران روانی و جنایت‌کاران انجام داده، و البته راه‌حل ایده‌آل و نهایی نیز همین از میان بردن چنین افرادی است؛ زیرا تنها با رد احساسات می‌توان جنایت و جنون جلوگیری کرد.^{۱۹۴}

کارل می‌گوید که اساساً این کتاب را هم به قصد تبیین ضرورت‌های تأسیس چنین سازمانی نوشته

186. Carrel, *Man, The Unknown*, 296.

187. Institute of Human Relations.

188. Carrel, *Man, The Unknown*, 288.

۱۸۹. برای این مؤسسه، نک:

Archives at Yale, Doc. RU 483.

190. Nicola Pende Nicola Pende.

191. Istituto di Biotipologia individuale e ortogenesi.

192. See: Carrel, *Man, The Unknown*, 288.

193. *Der Mensch, das unbekannte Wesen*, Übers. v. W. E. Süskind, Berlin, Deutsche Verlags Anstalt, 1936.

194. Friedman, *The Immortalists: Charles Lindbergh, Dr. Alexis Carrel, and Their Daring Quest to Live Forever*, 89; Reggiani, "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy", 339.

است؛^{۱۹۵} زیرا در کشورهای دموکراتیکی مثل امریکا، این قبیل نوسازی‌ها باید از مردم سرچشمه بگیرد؛ نه از سوی رهبران.^{۱۹۶} کارل در مسیر توسعه علم انسان این را برای کشورهای دیکتاتوری مثل ایتالیا و آلمان و شوروی مزیت می‌داند که به سادگی می‌توانند با صدور یک دستور، مؤسساتی را که برای توسعه علم انسان ضروری است پدید آورند؛ اما در کشورهای دموکراتیک چنین روندی بسیار زمان‌بر است و به این نیاز دارد که مردم بالعیان شکست سیاست‌های آموزشی، پزشکی و اقتصادی کنونی را مشاهده کنند.^{۱۹۷} از همین رو کارل در پایان مقدمه خود بر چاپ ۱۹۳۹م تأسف می‌خورد که علی‌رغم فوریت ضرورت اصلاح مطلوب وی و ضرورت همکاری همگانی برای چنین اصلاحی، هنوز تنها چند میلیون نفر کتابش را خوانده، و با این اندیشه آشنا شده‌اند!^{۱۹۸}

۴-۳- برنامه‌های احتمالی مرکز

کارل سخنان مفصلی نیز درباره برنامه‌هایی دارد که باید این مرکز دنبال کند. وی می‌گوید که اکنون درباره ماهیت برنامه‌ها جز بر سیل حدس نمی‌توان اظهارنظر کرد. این حدس‌ها چنان برای ماده‌گرایان، معنویت‌گرایان، دانشمندان و البته عموم ناپذیرفتنی خواهد نمود که ممکن است حتی در عقل او نیز تردید کنند. با این حال، نمی‌توان به‌خاطر غرابت حقایق آن‌ها را نادیده گرفت.^{۱۹۹} اصلاحاتی که این مرکز قرار است پی بگیرد قطعاً دردناک است و به آن می‌ماند که مجسمه‌ای مرمرین بخواهد خود را بسازد: برای آشکار کردن چهره خود راهی جز این ندارد که ماده سازنده خود را با ضرباتی سنگین خرد کند.^{۲۰۰}

برنامه‌هایی که کارل حدس می‌زند چنین مرکزی پی خواهد گرفت را می‌توان ذیل سه محور گنجانند: اول، اصلاح طبقات اجتماعی و جنسیتی به نحوی که هر کس کاری متناسب استعدادهای ذاتی خودش داشته باشد، دوم، ازمیان بردن افرادی که در این اصلاحات تعریف‌شده جایی ندارند و عناصر نامطلوب شناخته می‌شوند، و سوم، کوشش برای اصلاح‌نژادی به نحوی که نسلی توانا تر پدید آید. گویی کارل معتقد است که طبقات اجتماعی با طبقات زیستی گره خورده‌اند، بدون اصلاح‌نژاد نمی‌توان مشکلات اجتماعی-جامعه مدرن را حل کرد، و تنها با مهندسی طبقات زیستی خواهیم توانست هماهنگی اجتماعی-زیست

195. Carrel, *Man, The Unknown*, 47.

196. Carrel, "Introduction", XVII.

197. Carrel, *Man, The Unknown*, 286.

198. Carrel, "Introduction", XVII.

199. Carrel, *Man, The Unknown*, 259.

200. Carrel, "Introduction", XVII.

شناختی‌ای را — که به‌زعم او در دوره پیشامدرن وجود داشته است — احیاء کنیم.^{۲۰۱}

کارل در توضیح محور اول می‌گوید که نباید اجازه داد صنوف مشاغل مختلف اجتماعی به کارگرانی مبدل شوند که درآمد دارند؛ اما نه هنر می‌دانند نه صنعت نه کشاورزی نه علم. توسعه چنین طبقه‌ای خانواده و هوش و شعور اخلاقی را از میان می‌برد و مایه شرم ابدی تمدن مدرن خواهد بود.^{۲۰۲} جنسیت نیز باید بازتعریف و مشخص شود هریک از مرد و زن دقیقاً قرار است چه شغلی بگیرند.^{۲۰۳} زنان هم باید آموزش عالی دریافت کنند؛ اما نه برای اینکه پزشک، وکیل یا استاد دانشگاه بشوند، بلکه برای آن‌که بتوانند فرزندان ارزشمند پرورند.^{۲۰۴}

در سخن از لزوم نابود سازی عناصر نامطلوب، نخست از این می‌گوید که معاینه‌های پزشکی پیشازناشویی کافی نیست و باید به سمت عقیم‌سازی داوطلبانه دارندگان بیماری‌ها و معلولیت‌های ارثی برویم. گرچه همه پسران گرایش به ازدواج با دختران ثروتمند دارند، باید بدانند عمده بدبختی‌ها نتیجه نادیده گرفتن قانون طبیعت و تولید فرزندان است که از معلولیت و دیوانگی و بیماری‌های روانی جنایت‌آفرین و امثال آن رنج می‌برند و سرنوشت‌شان بدبختی است.^{۲۰۵}

وی سپس می‌افزاید که در مرحله بعد باید راهی بیابیم تا جامعه به نحوی اقتصادی‌تر از شر مجرمان خلاص شود؛^{۲۰۶} مجرمانی که با قتل، دزدی و جنایات مشابه برای بشر ایجاد مشکل می‌کنند یا بیماری‌های روانی جنایت‌آفرین موروثی دارند.^{۲۰۷} اینان باید به نحوی متمدنانه، مثلاً با کاربرد اتاق گاز، نابود شوند و نژاد بشر از آسیب‌شان محفوظ بماند.^{۲۰۸} نباید اجازه دهیم عواطف یا تعصبات دینی بی‌جا مانع این عمل بشود.^{۲۰۹}

سومین محور برنامه‌های مهم مرکز مطالعه انسان اصلاح‌نژادی است. کارل در توضیح ضرورت این امر می‌گوید اکنون تولیدمثل در حال کاهش است، از یک سو زنان درگیر رژیم‌های خطرناک لاغری، الکل و تنباکو شده‌اند و فرزندآوری را متأثر از تحصیلات، فمینیسم، خودخواهی کوتاه‌بینانه و مشکلات روانی و

201. See: Geroulanos, "The Sovereignty Of The New Man After Wagner: Artist and Hero, Symbolic History, and The Staging Of Origins", 457.

202. Carrel, *Man, The Unknown*, 302.

203. Carrel, *Man, The Unknown*, 314.

204. Carrel, *Man, The Unknown*, 302.

205. Carrel, *Man, The Unknown*, 300.

206. Carrel, *Man, The Unknown*, 318-319.

207. Carrel, *Man, The Unknown*, 318.

208. Carrel, *Man, The Unknown*, 318-319.

209. Carrel, *Man, The Unknown*, 318.

اقتصادی خوش ندارند. مهاجران امریکا البته فرزند بسیار می‌آورند؛ اما اینان کیفیت نژاد اصیل ساکنان امریکای شمالی را ندارند.^{۲۱۰}

از دیگر سو، رشد پزشکی به بقاء «افراد پایین‌تر»^{۲۱۱} و تولیدمثل و تکثیر ایشان انجامیده، و به انتخاب طبیعی لطمه زده است.^{۲۱۲} اگر در دنیا افرادی ضعیف دیده می‌شوند به خاطر بی‌عدالتی نظام هستی نیست؛ نتیجه ازدواج‌های نامناسبی است که افراد را دچار ضعف ارثی جسمانی و روانی می‌کند. یگانه راه غلبه بر این مشکل نیز آن است که با اصلاح‌نژادی «اشرافیت زیستی» پدید آید.^{۲۱۳} باید کودکان دارای توانایی‌های بالقوه بالا را از خانواده‌ها جدا کرد و به نحو مقتضی آموزش داد تا بتوانند برای ملت خود اشرافیتی غیرموروثنی پدید آورند.^{۲۱۴}

نتیجه‌گیری

کارل در انسان موجود ناشناخته می‌خواهد بگوید اصلی‌ترین مشکل بشر غربی امروز آن شده که تمدن مدرن رو به انحطاط رفته است و دیگر نمی‌شود با آن زیست. این تمدن به زیور دانش آراسته، و زشتی‌هایش نهان گشته، اما به‌راستی خطرآفرین است. انسان غربی امروزی نمی‌داند قوانینی بر سراسر عالم هستی و طبیعت و زندگی انسان حاکم است که اگر از آن‌ها درگذرد، پیامدهای ناگواری برای او و دیگران دارد. او از ارتباطات میان اجزاء کیهان با عالم درون خویش بی‌خبر افتاده است. برای برون‌رفت از این بحران هم انسان باید به جای ارتقاء ماشین‌ها به ارتقاء روح خود بیندیشد و فرایندهای جسمی و روحی-روانی خاصی را بیابد که نوابغ در اثر آن پدید آمده‌اند. روش پیشنهادی او نیز آن است که تأسیس علمی نو برای شناخت انسان به نخبگان سپرده شود؛ علمی که در کنار برنامه‌های دیگر، اصلاح‌نژاد را هم دنبال کند و به حذف ناتوانان بینجامد.

کارل در این کتاب استدلال‌ات نظری محکمی به نفع تأسیس علم انسان نمی‌کند. سخنانش درباره رویکرد و روش علم انسان بسی کلی‌گویانه است. وی بیش از آنکه دغدغه‌مند تبیین رویکرد و روش و نظام مفهومی چنین دانشی باشد به دنبال توضیح ضرورت تأسیس سازمانی برای پیشبرد این هدف با تکیه بر مشکلات موجود است. مؤلف خود نیز تصریح می‌کند کتاب را برای تبیین همین ضرورت نوشته است.

210. Carrel, *Man, The Unknown*, 299.

211. inferior individuals.

212. Carrel, *Man, The Unknown*, 296.

213. See: Carrel, *Man, The Unknown*, 221.

214. Carrel, *Man, The Unknown*, 217.

می‌توان در کتاب رگه‌هایی از دین‌گرایی، سنت‌گرایی، شهودگرایی، تحسین علم تجربی، آرمان‌شهرگرایی، نژادپرستی، اصلاح‌نژاد، نقد مدرنیته و هم‌زمان تمجید تمدن مدرن بازشناخت. فرضیه‌ای که می‌توان با نظر به این رویکرد اثر عرضه کرد این است که مؤلف می‌خواهد به هر نحو ممکن همه اقشار جامعه را با ضرورت تأسیس مؤسسه‌ای برای مطالعه انسان با هدف اصلاح‌نژاد و تخصیص بودجه به آن همراه کند. از همین رو سخنانی عامه‌پسند می‌گوید. البته، پیش از قضاوت نهایی در این باره باید نسبت گفتمان‌های فکری ایالات متحده آمریکا در دهه ۱۹۳۰م/ ۱۳۱۰ش با آراء کارل در این کتاب سنجیده شود.

مؤلف همچنان که خود نیز گفته در عصری می‌زید که دوره‌گذاری مبهم است. هنوز دموکراسی، علم تجربی و ماده‌گرایی با هم پیوند مستحکمی نخورده‌اند و می‌شود یکی را پذیرفت و دیگری را رد کرد. بعدها که در اروپا و آمریکا این سه با هم تداعی شدند درک شخصیت کارل پیچیده شد؛ چون معلوم نبود چگونه می‌شود علم‌گرا بود؛ اما دموکراسی را بدبینانه نگریست و ماده‌گرا نیز نبود. زندگی او در همین دوره گذار چیزی است که باید هنگام تفسیر نقدهایش بر علوم انسانی هم در نظر داشت. کارل در حالی علوم انسانی را نقد می‌کند و از غلبه نگاه کمیت‌گرا بر دانش‌هایی مثل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد می‌گوید که هنوز بسیاری از تکنیک‌ها و روش‌های مطالعه در این دانش‌ها که بعدها به آن شناخته شدند شکل نگرفته‌اند. او این دانش‌ها را به فقدان دقت علمی متهم می‌کند؛ اما خود هم البته وقتی می‌خواهد مشکلات جامعه آمریکا را شرح بدهد آمارهایی نامستند و گزافه بر پایه کاربرد اصطلاحاتی تعریف نشده — مثل روانی، عوضی، هنر مبتذل... — می‌دهد و رویکرد و روش کارآتر و دقیق‌تری سراغ ندارد.

سنجش کیفیت‌ها در مطالعه انسان که کارل دغدغه خود را درباره‌اش کلی‌گویانه بیان می‌دارد، البته بعدها در حوزه علوم انسانی با توسعه روش‌های کیفی پژوهش تکامل یافت. بسیاری از آنچه کارل درباره ضرورت مطالعه قوای ذهن انسان و علوم روح یا لزوم کاوش علمی درباره توانایی‌های غریبی همچون تله‌پاتی می‌گفت بعدها با توسعه مطالعات فرهنگی و دیگر علوم انسانی و زیستی دقیق‌تر کاویده شدند. زیستن او در همین دوره ابهام و گذار سبب شده است نقصان‌هایی در علوم انسانی ببیند که بسیاری از آن‌ها در مراحل بعدی تکامل این دانش‌ها مرتفع شدند.

به هر حال، آشکار است که نویسنده با مهم‌ترین آثار در حوزه‌های مختلف علوم انسانی آشنا نیست. او در حالی دارد از دانش تجربی مطالعه قوای ذهنی انسان و علوم روح می‌گوید که به نظر می‌رسد می‌خواهد بر این تأکید کند باید «فرهنگ» را نیز به اندازه زیست‌شناسی جدی گرفت و مطالعه کرد. بالین حال، هرگز اصطلاح «فرهنگ» را برای رساندن منظور خود به کار نمی‌برد؛ اصطلاحی که در زمان تألیف کتاب دست‌کم ۶۴ سال از نخستین کاربردهای آن در زبان انگلیسی می‌گذرد.

به‌خاطر زندگیِ کارل در همین دوران گذار باید در انتساب هر اندیشهٔ دینی و سیاسی به‌خصوصی به او نیز احتیاط کرد. باین‌حال، آشکار است که کارل از اینکه اصلاحات پیشنهادی او به دیکتاتوری بینجامد پروایی ندارد و حتی دیکتاتوری یک عده نخبه را بسی برتر از وضعیتی مثل حکومت ایالات متحدهٔ امریکا می‌داند که در آن باید نخبگان برای اصلاحی خُرد مجبور شوند میلیون‌ها نفر را متقاعد کنند و انتشار چندمیلیونی کتاب خود را تا رسیدن به مرحلهٔ قبول عام سخن خود ناچیز بدانند. از آن سو، در حالی گفتارهای او مقبول روحانیان ادیان مختلف می‌افتد که آشکارا هنر بزرگ نژاد برتر را سدّ توسعهٔ گرایش‌ها به اسلام، پیروزی بر حاکمیت دینی کلیسا در سده‌های میانه، و عرضهٔ روش تجربی همچون شیوه‌ای بهتر از روش‌های دینی برای شناخت جهان می‌انگارد.

فهرست منابع

- مهروش، فرهنگ. «نظریهٔ انسان در الهیات ایران معاصر: بازخوانی درک‌ها از انسان موجود ناشناخته». پژوهش‌نامهٔ انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۳، ش. ۲ (تابستان ۱۴۰۲): ۳۳-۶۰.
- Adnan, Morshed. *Impossible Heights Skyscrapers, Flight, And The Master Builder*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Archives at Yale, Institute of Human Relations, Yale University web site²¹⁵, retrieved at December 29, 2022.
- Bain, Read. "Review of four books together". *American Sociological Review*, vol. 1, no. 5 (October 1936): 814-817.
- Brierley, John. *A Natural History of Man*. Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1970.
- Brophy, Liam. "Hermann Keyserling, Knight of the Holy Ghost". *The Irish Monthly*, vol. 74, no. 879 (September 1946): 376-383.
- Carrel, Alexis. "Introduction". in *Man, The Unknown*, New York/ London, Harper & Brothers Publishers, 1939.
- Carrel, Alexis. *Man, The Unknown*. New York/ London, Harper & Brothers Publishers, 1935.
- Carrel, Alexis. Paris, Plon. *Reflexions sur la conduite de la vie*. 1950,
- Carlson, Anton Julius. "review of *Man the Unknown*". *American Journal of Sociology*, vol. 41, no. 5 (March 1936): 677-678.

215. <https://archives.yale.edu/repositories/12/resources/2813>.

- Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*. London: Pinter, 1990.
- De Beauvoir, Simone. *Political Writings*. Edited by Margaret A. Simons and Marybeth Timmermann. Chicago: University of Illinois Press, 2012.
- Euben, Roxanne L. "Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism". *The Journal of Politics*, vol. 59, no. 1 (February 1997): 28-55.
- Friedman, David M. *The Immortalists: Charles Lindbergh, Dr. Alexis Carrel, and Their Daring Quest to Live Forever*. New York, Ecco, 2007.
- Geroulanos, Stefanos. "The Sovereignty Of The New Man After Wagner: Artist and Hero, Symoolic Histay, and The Staging Of Origins". *The Scaffolding Of Sovereignty: Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept*, ed. Zvi ben-Ocr Benite, Stefanos Geroulanos, and Nicole Jerr, New York, Columbia University Press, 2017.
- Hodgkinson, Patrick. "Paintings by Alvar Aalto". *AA Exhibition Gallery, 13 January –13 February 1988, AA Files*, no. 17 (Spring 1989): 81-85.
- Keith, Sir Arthur. "Life Through a Laboratory Window". *The British Medical Journal*, November 30 1935.
- Lotringer, Sylvere. *Mad Like Artaud*, tr. Joanna Spinks, Minneapolis, Univocal Publishing , 2015.
- MacDonagh, W. P. "The Position of Woman in Modern Life". *The Irish Monthly*, vol. 67, no. 792 (June 1939): 389-399.
- MacKellar, Calum & Bechtel, Christopher. *The Ethics Of The New Eugenics*. New York: Berghahn, 2014.
- Moseley, Jack. "Alexis Carrel, the Man Unknown: Journey of an Idea". *Journal of American Medical Association (JAMA)*, vol. 244, no. 10 (September 1980): 1119-1121.
- doi:10.1001/jama.1980.03310100037027.
- Ozkan, Kudy. "Alexis Carrel: The Known, the Unknown and the Unknowable". *European Heart Journal*, vol. 41 (2020): 810–811. doi:10.1093/eurheartj/ehaa060.
- Pearl, Raymond. "Some Biological Considerations About War". *American Journal of Sociology*, vol. 46, no. 4 (January 1941): 487-503.
- Reggiani, Andrés H. "Drilling Eugenics into People's Minds: Expertise, Public Opinion, and Biopolitics in Alexis Carrel's *Man, the Unknown*". *Popular Eugenics: National Efficiency and American Mass Culture in the 1930s*, ed. Susan Currell and Christina Cogdell, Athens, Ohio University Press, 2006.

Reggiani, Andrés Horacio. "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy". *French Historical Studies*, vol. 25, no. 2 (spring 2002): 331-356.

Review of *Man, The Unknown* by Alexis Carrel, *Journal of Educational Sociology*, vol. 9, no. 5, January 1936.

Roland, Albert. "Alexis Carrel by Robert Soupault". *Books Abroad*, vol. 27, no. 1 (Winter 1953): 56.

Romin, A. R. "Knowledge and the Experiential Context: Towards a Critical Perspective". *Sociological Bulletin*, vol. 24, no. 2 September 1975.

Ryan, Donna F. and Schuchman, John S. *Deaf People in Hitler's Europe*. Washington, D.C., Gallaudet University Press, 2002.

Selcer, Perrin. "Standardizing Wounds: Alexis Carrel And The Scientific Management Of Life In The First World War". *British Journal of History of Science*, 41 (2008): 73-107.

Time, September 16, 1935: "Medicine: Carrel's Man".

Vidich, A. J., and Lyman, S. M. "Qualitative methods: Their History in Sociology and Anthropology". *Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 2nd ed., Thousand Oaks, Sage, 2000.

Volpi, Frédéric. *Islam and Democracy: The Failure of Dialogue in Algeria*. London: Pluto Press, 2003.

Waggoner, Hyatt Howe. "The Humanistic Idealism of Robert Frost". *American Literature*, vol. 13, no. 3 (November 1941): 207-223.

Transliterated Bibliography

Mehrvash, Farhang. "Nazariyah-yi Insān dar Ilāhiyāt Irān Mu'āṣir: Bāzkhvānī Dark-hā az Insān Mawjūd Nāshinākhtah". *Pazhūhishnāmah-yi Intiqādī Mutūn va Barnāmāh-hā-yi 'Ulūm Insānī*, yr. 23, no. 2 (summer 2023/1402): 33-60.



Ma'mūn 'Abbāsī's Stance Toward Imām 'Alī (Peace be Upon him)

Dr. Mojtaba Soltani Ahmadi (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic, Payam-e Noor University, Tehran, Iran

Email: msoltani94@pnu.ac.ir

Dr. Mostafa Gohari Fakhrabad

Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Davod Fathabadi

MA Student, History of Shi'ism, Payam-e Noor University, Tehran, Iran

Abstract:

The Abbasids, similar to their ancestor 'Abbās, the prophet's paternal uncle, were Shī'a and among the supporters of *Ahl al-Bayt* prior to the victory of their movement. However, after gaining power by overthrowing the Alids and dealing with their uprisings, they abandoned their previous stance and aligned themselves with the majority, placing 'Alī (peace be upon him) and his family in a rank lower compared to early caliphs, and converting to *Tasannun*. Almost all of the early Abbasid caliphs held the same position on this matter, with the only exception being Ma'mūn (r. 198-218 A.H. / 813-833 A.D.). Therefore, the present research seeks to discover Ma'mūn's position toward 'Alī (peace be upon him), and his reasons for adopting this position.

The study concludes that Ma'mūn believed in Imām 'Alī's (peace be upon him) legitimacy for the caliphate after the Prophet, considered him to be superior to other companions of the Prophet (*ṣaḥāba*), and believed in his administration (*Viṣāyat*). However, the Shī'a showed little interest in his position, or denied it altogether. This is because Ma'mūn was responsible for the martyrdom of Imām Riḏā (peace be upon him). Ma'mūn made significant efforts to elevate the name and memory of Imām 'Alī, and can therefore be considered a believer and a devotee of the *Ahl al-Bayt* and 'Alī, although he took different measures regarding the Alids in order to protect his own rule, for instance by appointing Imām Riḏā as his heir apparent and then planning his martyrdom. It seems that Ma'mūn's *Mu'tazilī* beliefs, coupled with the influence of his advisors (including his Shī'ī teacher, Kasā'ī) played a key role in the expression of these Shī'ī interests.

Keywords: Ma'mūn's Shī'ism, Imām 'Alī, The Abbasids, The Alids.



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۲ - بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۶۹ - ۴۱	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2024.83902.1245

موضع مأمون عباسی نسبت به امام علی (ع)

دکتر مجتبی سلطانی احمدی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

Email: msoltani94@pnu.ac.ir

دکتر مصطفی گوهری فخرآباد

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

داود فتح الهی

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ تشیع، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

چکیده

عباسیان به مانند نیای خود عباس، عموی پیامبر، تا پیش از پیروزی نهضتشان، شیعه و جزء موالیان اهل بیت بودند، اما پس از دستیابی به قدرت با کنار زدن علویان و در نتیجه مواجه شدن با شورش های آنان موضع پیشین خود را ترک گفتند و هم‌نوا با اکثریت، علی (ع) و خاندانش را در مقامی فروتر از خلفای نخستین نشانند و به تسنن گرویدند. تقریباً مواضع خلفای عصر اول عباسی در این باره یکسان است و تنها استثنا در این میان مأمون (حک. ۱۹۸-۲۱۸ ق) است. از این رو این پژوهش در پی پاسخ بدین سؤال است که مأمون چه موضعی نسبت به علی (ع) گرفت و دلایل اتخاذ این موضع چه بود؟

بر اساس یافته های این پژوهش مأمون معتقد به حقانیت امام علی (ع) برای خلافت پس از پیامبر بود و او را بر دیگر صحابه برتری می بخشید و اعتقاد به وصایت ایشان داشت، اما شیعیان به سبب مسئولیت او در شهادت امام رضا (ع) کمتر به این موضوع علاقه نشان داده اند و یا درصدد انکار آن برآمده اند. مأمون تلاش گسترده ای برای اعتلای نام و یاد امام علی (ع) صورت داد؛ از این رو می توان مأمون را معتقد و محب اهل بیت و شخص علی (ع) دانست؛ هرچند که او برای بقای حکومت خود در موقع لزوم دست به اقدامات متفاوتی نسبت به علویان می زد؛ از جمله ولیعهد کردن امام رضا (ع) و سپس به شهادت رساندن ایشان. به نظر می رسد معتزلی بودن مأمون در کنار تأثیر اطرافیان از جمله معلم شیعی او کسای نقی را در بروز این علایق شیعی داشته اند.

کلیدواژه ها: تشیع مأمون، امام علی (ع)، عباسیان، علویان.

مقدمه

قضاوت‌های فرقه‌های شیعه و سنی - به استثنای معتزله - درباره مأمون نوعاً منفی بوده است. شیعیان به خاطر به شهادت رساندن امام رضا (ع) او را ملعون و مطرود می‌دانستند و سنیان هم به سبب حمایت او از جریان معتزله و آزار و اذیت رساندن به اهل حدیث در ماجرای محنه (نزاع و سخت‌گیری بر سر موضوع حادث یا قدیم بودن قرآن) از او ناخشنود بودند. در روزگار خلافتش عباسیان او را به خاطر خلیفه‌کشی و برادرکشی (امین) و اعطای ولایتعهدی به علویان دشمن می‌دانستند و عرب‌ها هم به سبب نژاد نیمه ایرانی‌اش و قرار دادن مقر حکومتش در مرو و حمایت از ایرانیان از او روی‌گردان شدند. تنها معتزلیان بودند که از او حمایت کردند که آنان نیز با روی کار آمدن خلفای حدیث‌گرا به مرور کنار زده شدند.

مأمون، خلیفه دانش‌دوست عباسی،^۱ از شخصیت‌های پیچیده و هنوز ناشناخته برای مورخان محسوب می‌شود. یکی از وجوه چالش‌برانگیز شخصیت او، گرایش و علاقه او به علویان است که در مقابل سایر خلفای عصر اول عباسی قرار می‌گیرد که رفتار خصمانه‌ای در قبال علویان در پیش گرفتند. عباسیان دست‌کم از دوره منصور سعی داشتند ادعای مشروعیت خلافت را از خاندان علی (ع) بستانند و عباس را جانشین بر حق پیامبر معرفی کنند.^۲ در این میان مأمون یک استثنا بود و معتقد به افضلیت امام علی (ع) برای جانشینی پیامبر و وصایت ایشان بود.^۳ او در تجلیل و تکریم امام علی (ع) گوی سبقت را از سایر خلفای عباسی ربود و دقیقاً در نقطه مقابل آنان نشست. با این حال با به شهادت رساندن امام رضا (ع) موجب شد تا عده زیادی از شیعیان نوعاً اظهار علاقه‌های او را به اهل بیت (ع) دروغین و از سر فرصت طلبی سیاسی بدانند.^۴ با مراجعه به کتاب‌های تاریخ و ادب معلوم می‌شود که موارد ابراز محبت او از حد معمول فراتر است و غیر قابل باور می‌نماید که او تمامی این اقدامات را از سر ریا و دروغ انجام داده

۱. ر.ک: الرفاعی، عصر المأمون، ۳۵۹-۳۶۲.

مأمون آن کز ملوک دولت اسلام هرگز چون او ندید تازی و دهقان (بیهقی، تاریخ بیهقی، ۹۶۷/۳).

۲. به عنوان نمونه ر.ک: نامه منصور به نفس زکیه که در آن منکر حق علویان برای خلافت شد؛ با این استدلال که حق خلافت متعلق به عموی پیامبر بود نه دختر او (طبری، تاریخ الرسل والملوک، ۵۶۸/۷). مسعودی هم می‌نویسد: عباسیان در استدلال خود در برابر شیعه علوی می‌گویند: «زنان که در امامت سهمی ندارند، پس فاطمه (س) و فرزندان او در امامت حقی ندارند و در جایی که عمو زنده باشد سهمی برای پسر عموها باقی نمی‌ماند، پس نه علی (ع) و نه فاطمه (س) و نه فرزندان او زمانی که عباس زنده بود حقی در امامت ندارند. تنها عباس و فرزندان او هستند که در این امر بر همه مردم برتری دارند» (مسعودی، مروج الذهب، ۲/۲۴۱).

۳. وی در مناظرات خود با متکلمان و محدثان سنی که شرح آن‌ها در منابع شیعی هم آمده است بر این موضوع پای می‌فشرد. به عنوان نمونه ر.ک: صدوق، عیون اخبار الرضا، ۲/۱۸۵-۲۰۰؛ در مورد وصی بودن امام علی (ع) از نظر مأمون ر.ک: بیهقی، المحاسن و المساوی، ۳۱؛ سید بن طاووس، الطرائف فی معرفة مذهب الطوائف، ۱/۲۷۵.

۴. به عنوان نمونه ر.ک: صدوق، عیون اخبار الرضا، ۲/۱۸۵؛ الخضران، «دعوی تشیع المأمون فی المیزان»، سراسر مقاله؛ قس. فضل الله، تحلیلی از زندگانی امام رضا (ع)، ۹۶-۹۸؛ امین، الرضا و المأمون و ولایة العهد و صفحات من التاریخ العباسی، ۱۲۷ که گرایش‌های شیعی مأمون را دروغ ندانسته‌اند.

باشد، مخصوصاً که گاه این اظهار علاقه‌ها به ضرر او بود یا دست‌کم سودی برایش به همراه نداشت. ازاین‌رو شاید چنین بتوان فرض گرفت که اکثر شیعیان یک عمل مأمون را که همانا به شهادت رساندن امام رضا (ع) است مبنا و پایه‌ای برای قضاوت در مورد تمام رفتارهای او در نظر گرفته‌اند و تمام اقدامات قبلی و بعدی وی را در اظهار محبت به علویان کذب فرض کرده‌اند.

داوری شیعیان نسبت به گرایش‌های علوی مأمون متفاوت بوده است. یعقوبی (د. ۲۹۲ق) دراین‌باره به کلی سکوت کرده است و حتی از ولایتعهدی امام رضا (ع) هم به سرعت گذشته است.^۵ کلینی (د. ۳۲۹ق) هم نفیاً یا اثباتاً درباره‌ی گرایش‌های علوی مأمون و حتی شهادت امام رضا (ع) توسط او سخنی به میان نیاورده است،^۶ اما مسعودی (د. ۳۴۶ق) به «اظهار تشیع مأمون»^۷ و هجو عمویش ابراهیم بن مهدی بدان سبب که «اظهار تسنن» می‌کرد، تصریح دارد.^۸ ابوالفرج اصفهانی (د. ۳۵۶ق) گزارشی ارزشمند درباره‌ی گرایش‌های شیعی مأمون نقل کرده است که طبق آن هنگامی که ابوصلت هروی از امام رضا (ع) با یکی از کنیه‌های ایشان یعنی «ابوبکر» یاد کرد، مأمون پرسید: «کدام ابوبکر را می‌گویی؟ ابوبکر ما یا ابوبکر عامه»؟^۹ که به خوبی حساب خود را از خلیفه نخست جدا می‌کند.

شیخ صدوق (د. ۳۸۱ق) از میان متقدمان مهم‌ترین کسی است که تندترین مواضع را نسبت به مأمون گرفت و تمام تلاش‌های او را برای نزدیک شدن به امام رضا (ع) از طریق واگذاری ولایتعهدی به ایشان و برگزاری جلسات بحث و مناظره و پرسش‌های شخصی‌اش از امام را از سر ریا و به قصد تخریب شخصیت ایشان دانسته است. هرچند او با نقل گزارش‌هایی مبنی بر اینکه ریشه‌های «تشیع» مأمون چه بود، شیعه بودن او را به رسمیت شناخته است.^{۱۰} شیخ مفید (د. ۴۱۳ق) هم در کتاب الارشاد نکته‌ای در باب اظهار علاقه مأمون به امام علی (ع) بیان نکرده است،^{۱۱} اما در همان سده یکی از ائمه زیدی به نام المرشد بالله شجری (د. ۴۷۹ق)^{۱۲} گزارش مفصلی از اظهار ارادت مأمون به امیرالمؤمنین (ع) نقل کرده است.^{۱۳}

۵. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ۴۴۸/۲.

۶. کلینی، الکافی، ۵۶۷/۲، ۵۷۳، ۵۸۲.

۷. أظهر التشیع (مسعودی، مروج الذهب، ۴۱۷/۳).

۸. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ۴۵۴/۳.

۹. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ۴۵۳-۴۵۴.

۱۰. صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱۸۵/۲.

۱۱. مفید، الارشاد، ۲۷۲-۲۵۹/۲.

۱۲. امام زیدیه در منطقه جبل و دیلم و ری و جرجان به روزگار خلافت المستظهر بالله عباسی (حک. ۴۸۷-۵۱۲ق). او در ری سکونت داشت و در همان‌جا نیز درگذشت. ازجمله آثارش کتاب الامالی الاتنینه (امالی روزهای دوشنبه) معروف به الانوار فی فضائل آل البيت است که فضائل خاندان نبوت را از پیامبر تا زید بن علی در بر دارد. دیگر کتاب معروفش الامالی الخمیسیه (امالی روزهای پنجشنبه) در مکارم اخلاق و فضایل است (رحمتی، «المرشد بالله شجری و کتاب الامالی الاتنینه»، ۴۸-۵۰).

سید بن طاووس (د. ۶۶۴ق) گزارش منحصر به فردی از علی دوستی مأمون را در کتاب الطرائف آورده است.^{۱۴} علی بن عیسی اربلی (د. ۶۹۲ق) که به گفته خودش به آثار سید بن طاووس دسترسی نداشته است از شخص موثق شنیده است که سید، مأمون را از شهادت امام رضا (ع) تبرئه کرده است. این در حالی است که سید بن طاووس در عین نقل فضائل امام علی (ع) از طریق مأمون و دفاعیات او از امام^{۱۵} چنین مطلبی را بیان نکرده است. اربلی با تعاریفی که از سید بن طاووس کرده است، گویا خود معتقد به عدم شهادت امام بوده است.^{۱۶} عمادالدین ادریس (د. ۸۷۲ق)، از داعیان اسماعیلی و صاحب کتاب ارزشمند عیون الاخبار و فنون الآثار، نیز مأمون را در قتل امام مقصر می‌داند؛ هرچند به‌خاطر باور خود معتقد است که مأمون توسط یکی از پیروان عبدالله بن محمد بن اسماعیل^{۱۷} متوجه شده بود که حق امامت مختص به اسماعیلیه است، اما با بی‌توجهی به این موضوع علی بن موسی الرضا (ع) را به ولایتعهدی خود برگزید.^{۱۸} این اختلاف‌نظر درباره گرایش‌های علویانه مأمون تا دوره معاصر ادامه داشته است که در بخش پیشینه بدان پرداخته شده است.

پژوهش‌هایی که تاکنون از سوی شیعیان در مورد مأمون صورت گرفته است تنها به دنبال محکوم کردن اعمال مأمون و تردید در صداقت او برآمده‌اند و استقصای کاملی از شواهد علی دوستی مأمون و استنتاج درستی از آن‌ها به دست نداده‌اند. این پژوهش می‌کوشد موضع مأمون را نسبت به امام علی (ع) و دلایل اتخاذ آن را باز نماید.

پیشینه پژوهش

در دوره معاصر محسن امین، دانشمند شیعه لبنانی (د. ۱۳۷۱ق)، از جمله کسانی است که علوی دوستی مأمون را تأیید کرده است و حتی او را در واگذاری ولایتعهدی به امام رضا (ع) صادق می‌داند و آن را مستند

۱۳. هارونی و شجری، عاشورا به روایت زبیدی، ترجمه مصطفی گوهری فخرآباد و مجتبی سلطانی احمدی، ۱۵۸-۱۶۱.

۱۴. سید بن طاووس، الطرائف فی معرفة مذهب الطوائف، ۲۷۶/۱-۲۷۸.

۱۵. همو، ۶۱/۱، ۲۴۸، ۲۷۶-۲۷۸ و ...

۱۶. اربلی، کشف الغمّه فی معرفة الأئمة، ۸۰۵/۲.

۱۷. اطلاعات ما درباره این شخص و پیروانش چنان‌که فرهاد دفتری متذکر شده ناچیز است (دفتری، تاریخ و عقائد اسماعیلیه، ۱۲۳)؛ اگر به گفته داعی عمادالدین ادریس اطمینان کنیم وی پس از وفات محمد بن اسماعیل به امامت اسماعیلیه برگزیده شد و ملقب به امام رضی گردید. وی نخست به نهاوند رفت و هنگامی که یکی از داعیان او به نام ابن مکیال متمرّد شد و در پی تبلیغ دعوت برای خود برآمد از ترس لورفتن جایش به همراه سی و چند تن از داعیانش به شالوس (چالوس) گریخت و در همان‌جا رحل اقامت گزید. وی در آنجا با زنی علوی ازدواج کرد و از او صاحب پسری به نام احمد شد که امام بعدی اسماعیلیه شد - که به باور داعی عمادالدین نویسنده رسائل اخوان الصفا هموست (عمادالدین ادریس، عیون الاخبار و فنون الآثار، ۵۲۵/۴-۵۲۶) عبدالله سپس در لباس تاجر به شام رفت و تا پایان عمر در سلمیه ساکن شد. مولف به سال وفات او اشاره‌ای نکرده است (همو، ۵۱۱/۴-۵۱۳).

۱۸. عمادالدین، عیون الاخبار و فنون الآثار، ۵۱۳/۴.

به گزارش شیخ صدوق و خبر ابوالفرج اصفهانی و شیخ مفید کرده است.^{۱۹} به گفته او مأمون «شیعه» بود و آن را آشکارا بیان می‌کرد. محسن امین از جمله دلایل شیعه بودن مأمون به موارد زیر اشاره می‌کند: آشکار ساختن عقیده خود به تفضیل علی (ع) بر خلفا، ولیعهد کردن امام رضا (ع)، به ازدواج درآوردن دختران خود برای امام رضا (ع) و امام جواد (ع)، اعتقاد به حلال بودن متعه زنان، سرودن اشعاری در مدح امام علی (ع)^{۲۰} و موارد دیگری که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است. در عین حال به باور او تردیدی نیست که مأمون، امام رضا (ع) را به شهادت رساند.^{۲۱}

پس از او فرزندش حسن امین در کتاب مستقلی که درباره امام رضا (ع) نوشت، مأمون را از تمامی اتهاماتی که شیعیان به او وارد می‌سازند مبرا ساخت و با نگاهی کاملاً مثبت به او نگریست. او واگذاری ولیعهدی را به امام کاملاً از روی اعتقاد و با توجه به مصالح واقعی عباسیان و شایستگی امام برای این منصب می‌داند که تنها خلیفه با زیرکی آن را دریافته بود.^{۲۲} او منکر شهادت امام به دست مأمون است و اتفاقاً آن را مستند به کتاب الکافی کلینی می‌کند.^{۲۳} وی حتی بازگرداندن امام از نماز عید را به درخواست خود ایشان به سبب ازدحام جمعیت و خطر جانی برای ایشان می‌داند.^{۲۴}

محمد جواد فضل الله، دیگر نویسنده شیعه لبنانی، هم در کتاب خود درباره امام رضا (ع)، مأمون را از «نیرومندترین، باهوش‌ترین، دانشمندترین و میانه‌روترین خلفای عصر عباسی» می‌داند^{۲۵} که بررسی اعتقادات و رفتارشان نشان از تشیع او دارد^{۲۶} و نمی‌توان اجبار ولایتعهدی به امام رضا (ع) و سپس به شهادت رساندن ایشان را منافی این اعتقاد دانست؛ چرا که سیاست و اداره امور مقوله‌ای جدا از باور قلبی افراد است و «الملک عقیم»^{۲۷} به نوشته او مأمون از جنبه نظری و نه از لحاظ عملی به تشیع گرایش داشت.^{۲۸}

دکتر فاروق عمر در کتاب محققانه خود با عنوان بحوث فی التاریخ العباسی گرایش مأمون به علویان را

۱۹. امین، اعیان الشیعه، ۱۶/۲.

۲۰. همو، ۱۵/۲-۱۶.

۲۱. همو، ۳۰/۲، ۳۲.

۲۲. امین، الرضا و المأمون و ولایة العهد و صفحات من التاریخ العباسی، ۱۲۳-۱۲۷.

۲۳. همو، ۱۴۵.

۲۴. همانجا.

۲۵. فضل الله، تحلیلی از زندگانی امام رضا (ع)، ترجمه سید محمد صادق عارف، ۹۷.

۲۶. همو، ۹۷-۹۸.

۲۷. همو، ۹۹.

۲۸. همو، ۱۰۷.

ناشی از عقیده معتزلی او می‌داند و مشکل بغدادی‌ها را با او ناشی از گرایش‌های علوی و معتزلی او می‌داند.^{۲۹} وی در مورد شیعه بودن مأمون به برخی منابع شیعی مانند تاریخ یعقوبی، مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی و الفخری ابن طقطقی^{۳۰} استناد می‌کند و به مانند گابریلی^{۳۱} می‌پذیرد که مأمون گرایش دینی و قلبی به سوی علویان داشت، ولی برخلاف او واگذاری ولایتعهدی را به امام رضا (ع) یک امر عاطفی نمی‌داند.^{۳۲} توضیحات نویسندگان عرب در مورد انگیزه‌های مأمون در واگذاری ولایتعهدی به امام رضا (ع) در حوصله این مقال نمی‌گنجد و باید در پژوهش دیگری مورد بررسی قرار گیرد.^{۳۳}

مرتضی مطهری هم با تأیید گرایش‌های شیعی مأمون، او را «شیعه امام‌کش» خوانده است.^{۳۴} جلالی هم از گرایش «محدود» امین و مأمون به تشیع سخن گفته است و دوران ولایتعهدی امام رضا (ع) را تا پایان دوره واثق عصر طلایی گسترش تشیع دانسته است.^{۳۵}

در مقابل مقالات و کتاب‌های متعددی علیه مأمون توسط شیعیان به نگارش درآمده که همان خط سیر فکری شیخ صدوق را دنبال کرده‌اند. از مهم‌ترین این آثار کتاب کشف الظنون عن خیانة المأمون نوشته سید حسن صدر (د. ۱۳۵۴ق)، صاحب کتاب تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام است. چنان‌که از عنوان کتاب هم هویدا است، کتاب در اثبات شهادت امام رضا (ع) به دست مأمون است؛ البته تنها در سه باب پایانی کتاب از منابع تاریخی برای کار خود بهره گرفته است. مؤلف بر موضوع ولایتعهدی امام رضا (ع) و قطعی بودن شهادت ایشان متمرکز شده و از کنار گرایش‌های شیعی مأمون بی تفاوت گذشته است.

عباسقلی شریف رازی (د. ۱۳۷۴ق) هم رساله بسیار مختصری با عنوان «الرسالة المأمونية» نوشته است که در آن به صورت نه‌چندان رضایت‌بخشی به انکار صداقت مأمون در واگذاری ولایتعهدی به امام برآمده است، اما به دیگر موضوعات نپرداخته است.

شاید مهم‌ترین مقاله‌ای که در نقد دیدگاه تشیع مأمون نوشته شده است متعلق به نویسنده معاصر شیعی

۲۹. فاروق عمر، بحوث فی التاريخ العباسی، ۱۳۳.

۳۰. همو، ۱۳۵؛ برخلاف ادعای مؤلف در سه کتاب مذکور تصریحی به شیعه بودن مأمون نشده است.

31. Gabrieli.

۳۲. همو، ۱۳۵.

۳۳. برای نمونه، رک: الدورى، العصر العباسی الاول: دراسة فی التاريخ السیاسی و الاداری و المالی، ۲۱۲-۲۱۴. وی ولایتعهدی را اندیشه و طرح فضل بن سهل برای کشاندن قدرت به سوی ایرانیان می‌داند و دلایل متعددی برای آن اقامه می‌کند. فاروق عمر نظر وی را نپذیرفته است و فرضیه‌های دیگری مطرح کرده است (فاروق عمر، بحوث فی التاريخ العباسی، ۱۳۸-۱۳۹).

۳۴. مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار (ع)، ۱۱۸.

۳۵. جلالی، درس‌نامه تاریخ تشیع، ۳۰۰، ۳۱۸.

و عرب بحرینی، عزیز حسن الخضران باشد.^{۳۶} وی در مقاله‌ای تحت عنوان «دعوی تشیع المأمون فی المیزان»^{۳۷} بدین موضوع پرداخته است. این مقاله در نقد دیدگاه‌های محسن امین نوشته شده است. مؤلف ضمن ابراز شگفتی از محسن امین که چگونه گول عوام‌فریبی‌های مأمون را خورده است، یک‌به‌یک دلایل وی را نقل و رد کرده است. گرچه مؤلف از منابع به خوبی استفاده کرده است، اما در رد ادعاهای محسن امین - که بعضی از آن‌ها نیز خالی از ضعف نیست (مانند اعتقاد مأمون به حلال بودن متعه نساء و عقیده به خلق قرآن) - به درستی عمل نکرده است. به عنوان نمونه هر گاه دلیلی برای رد علوی دوستی مأمون نیافته است در نیت او تردید کرده است و احتمال داده شاید وی این اعمال را از سر اخلاص انجام نداده است! مانند اشعاری که از مأمون در منقبت امیرالمؤمنین (ع) رسیده است.^{۳۸} مؤلف در همان آغاز بحث می‌نویسد که منظور او از تشیع معنای اصطلاحی آن در نزد شیعه است که همانا اعتقاد به امامت الهی با همه شئون آن مانند علم و عصمت است، وگرنه در تشیع مأمون به معنای تفضیل امام علی (ع) بر خلفا تردیدی نیست.^{۳۹}

در میان پژوهش‌های غربی درباره باورها و گرایش‌های مأمون به شیعه به سه مورد از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌گردد. در مدخل دایرة المعارف اسلام، چاپ دوم، نویسنده بر روی واقعه ولیعهدی امام رضا (ع) مخصوصاً تمرکز کرده و اقدام مأمون را از دو جنبه قابل تحلیل دانسته است؛ نخست خاموش کردن قیام‌های علوی که با شعار «الرضا من آل محمد» صورت می‌گرفت و مأمون با انتخاب امام رضا (ع) به عنوان ولیعهد خود درصدد برقراری پیوند مجدد میان عباسیان و علویان برآمد که از هم گسسته شده بود و دوم معتزلی بودن مأمون؛^{۴۰} چنان‌که به باور مؤلف اعتقاد مأمون به برتری امام علی (ع) بر همه صحابه متأثر از عقاید معتزلی او بود.^{۴۱} علی بویوکارا در مقاله‌ای که اختصاصاً درباره ولایتعهدی امام رضا (ع) نوشته است، دو احتمال دیگر را درباره گرایش‌های شیعی مأمون و انتخاب امام رضا (ع) به ولایتعهدی خود طرح کرده است. به نظر وی ممکن است این اقدام مأمون یک نوع دهن کجی به اهل حدیث باشد که مخالف سرسخت او بودند و در مسئله امامت پیرو دیدگاه رایج میان اهل سنت و جماعت بودند که مشروعیت خلفا را به همان صورت انجام گرفته صحیح می‌دانستند. انگیزه دیگر مأمون می‌تواند یکی کردن قدرت دینی و

۳۶. از دیگر آثارش می‌توان به کتاب امامة علی (علیه السلام) فی القرآن الکریم اشاره کرد.

۳۷. الخضران، عزیز حسن. «دعوی تشیع المأمون فی المیزان». رسالة القلم، العدد ۵۹ (رجب ۱۴۴۰ق): ۱۰۳-۱۳۹.

۳۸. الخضران، «دعوی تشیع المأمون فی المیزان»، ۱۲۲.

۳۹. همو، ۱۳۴.

40. Rekaya, "Al-Mamun B. Harun Al-Rashid", 6/ 334,336.

41. Ibid, 6/337.

دنیایی در خود (با استناد به مفهوم شیعی امام) باشد؛ که در دوران خلفای پیشین عباسی تضعیف شده بود یا به تعبیر مؤلف از هم گسسته شده بود.^{۴۲} ناواس در مقاله جامع خود که به انگیزه‌های مأمون از به راه انداختن ماجرای محنه و عقیده به خلق قرآن سخن می‌گوید سه انگیزه و احتمال برای این کار بر می‌شمارد که دومین آن گرایش‌های شیعی مأمون بوده است. البته خود این انگیزه را رد می‌کند. وی به نقل از سوردل^{۴۳} چهار نشانه بر تشیع مأمون اقامه می‌کند: ۱. باور داشتن مأمون به متعه زنان ۲. ابراز علاقه و احترام به امام علی (ع) ۳. تکبیرهای نماز میت و نمازهای یومیه به شیوه شیعیان ۴. اعتقاد او به امامت به مفهوم شیعی آن.^{۴۴} مؤلف هر چهار نشانه مورد استناد سوردل را ناکافی می‌داند؛ بدین صورت که اولاً عده‌ای از زیدیان متعه را قبول ندارند و ثانیاً اگر گزارش خطیب بغدادی را بپذیریم هنگامی که مأمون از یحیی بن اکثم شنید که علی (ع) متعه را در دوران خلافتش ممنوع کرد، از اعلام آن منصرف شد. ابراز علاقه مأمون به امیرالمؤمنین (ع) تنها برای به دست آوردن دل علویان بود که در دوره‌های قبل دچار بی‌عدالتی‌های فراوانی از سوی خلفا شده بودند. تعداد تکبیرهای نماز میت و یومیه میان خود شیعیان اتفاقی نیست و بنابراین نمی‌توان بدان استناد کرد. اعتقاد به امامت به مفهوم شیعی آن برای اولین بار از سوی مأمون مطرح نشد و نهایتاً می‌توان گفت که او بر آن تأکید بیشتری کرد.^{۴۵} از این رو ناواس گرچه انگیزه‌های شیعی مأمون را رد نمی‌کند، اما آن‌ها را ناکافی می‌داند.^{۴۶}

در این مقاله نگارندگان برای بررسی تشیع مأمون به صورت موردی در پی شناخت موضع او نسبت به امام علی (ع) برآمده‌اند. چنین به نظر می‌رسد که از سوی شیعیان، علائق علویانه مأمون تحت‌الشعاع شهادت امام رضا (ع) به دست او قرار گرفته است، اما می‌توان فرض کرد که مأمون به عنوان یک شخصیت سنی معتزلی موضعی تقریباً یکسان با شیعیان در مورد امیرالمؤمنین (ع) اتخاذ کرده باشد. البته موارد متعدد دیگری هم از چشم محسن امین و الخضران پنهان مانده است که در این مقاله بدان‌ها پرداخته خواهد شد. با توجه به این پیشینه باید گفت تمامی این آثار بر روی شیعه یا سنی بودن مأمون متمرکز شده است، حال آنکه یکی از مؤلفه‌های اصلی این بررسی باید مطالعه در موضع خلیفه عباسی در قبال امام علی (ع) می‌بود که مغفول مانده است.

42 . Buyukkara, "Al-Mamuns choice of Ali al- Rida as his heir", 446.

43 . Sourdel.

44 . Nawas, "Reexamination of three current explanation for al-Mamuns of the Mihna", 617.

45 . Ibid, 618- 619.

46 . Ibid, 619.

۱- تکریم علی (ع) و خاندانش

مأمون در موقعیت‌های مختلف بر احترام و تکریم امام علی (ع) پای می‌فشرد؛ از جمله اعتقاد به اسلام ابوطالب، پدر امام علی (ع). توضیح آنکه یکی از برنامه‌های نواصب برای خدشه‌دار خدمات امیرالمؤمنین (ع) تأکید افراطی بر کافر بودن پدر بزرگوارشان ابوطالب بود. اصرار عجیب آنان بر این موضوع قابل تأمل است، به طوری که در مورد پدر هیچ کدام از صحابه چنین حساسیتی وجود ندارد. شاید اعتقاد شیعیان به موحد بودن اجداد امامان موجب این تأکید شده باشد. تقریباً تمامی اهل سنت بر کفر ابوطالب اتفاق نظر کردند که معروف‌ترین جلوه آن در حدیث «ضَحَضاح» قابل مشاهده است که در مجامع حدیثی اصلی اهل سنت مانند صحیح بخاری و مسلم آمده است.^{۴۷} اما مأمون به مسلمانی ابوطالب اعتقاد داشت و به اشعاری از ابوطالب در این باره استناد می‌کرد.^{۴۸} همچنین در نامه خود به عباسیان تلاش‌های ابوطالب را در جهت دفاع از اسلام و پیامبر اکرم ستود.^{۴۹}

در منابع تاریخی و ادبی، اشعاری از مأمون در اظهار ارادت به امیرالمؤمنین (ع) آمده است که در میان خلفای عباسی بی‌سابقه است. او در این اشعار صریحاً امام علی (ع) را وصی پیغمبر و جانشین او معرفی می‌کند و او را بر شیخین برتر می‌نهد. همچنین به موضوع به ولایت گماردن بنی عباس در زمان حکومتش هم اشاره می‌کند. این اشعار که در منابع تقریباً موثق آمده است، مؤید دیدگاه‌های کلامی اوست که در مناظراتش با علمای اهل سنت بیان می‌کرد.^{۵۰}

وی در این اشعار رسماً امام علی (ع) را «خلیفه» بلافصل و از آن مهم‌تر «وصی» پیامبر می‌داند که اصطلاحی خاص شیعه است و هیچ‌گاه دیده نشده که اهل سنت و جماعت، ابوبکر را وصی پیامبر (ص) بخوانند. از این رو می‌توان مأمون را با توجه به عقیده‌اش به افضلیت امام و وصایت، شیعه دانست: «مرا بر سپاسگزاری از وصی یعنی ابوالحسن سرزنش می‌کنند، به درستی که این موضوع از نظر من از شگفتی‌های روزگار است!

او جانشین بهترین مردم (پیامبر) است و رسول خدا را در نهان و آشکار یاری رساند.

۴۷. بخاری، الجامع المسند الصحيح، ۵/ ۵۲، ۸/ ۴۶؛ مسلم، المسند الصحيح، ۱/ ۱۹۴-۱۹۵. برای نقد این حدیث ر.ک: مرتضوی، سید محمد. «بررسی روایات ضحَضاح». مجله علوم قرآن و حدیث، سال چهل و یکم، ش. ۸۳ (زمستان ۱۳۸۸): ۱۵۳-۱۷۳؛ برای اثبات ایمان ابوطالب کتب و مقالات زیادی نوشته شده است؛ از جمله ر.ک: قنوت، دانشنامه امام علی (ع)، «در کنار پدر»؛ برزنجی حسینی، محمد بن عبدالرسول. تراز ایمان: ترجمه بغیة الطالب لایمان ابی طالب. ترجمه مجتبی سلطانی و مصطفی گوهری. تهران: کتابخانه تخصصی امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۹۹.

۴۸. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۱۴/ ۷۴.

۴۹. سید بن طاووس، الطرائف فی معرفة مذهب الطوائف، ۱/ ۲۷۶.

۵۰. بیهقی، المحاسن و المساوی، ۳۱؛ سید بن طاووس، الطرائف فی معرفة مذهب الطوائف، ۱/ ۲۷۵.

اگر علی (ع) نبود برای آل هاشم حکومتی فراهم نمی‌شد و تا پایان روزگار خوار و سرافکننده بودند.^{۵۱} مأمون امام علی (ع) را ثقل اکبر و افضل صحابه می‌داند که باز تعبیر از امام به عنوان «ثقل» مخصوص شیعه است:

«به راستی که علی ثقل بزرگ‌تر است و پس از رسول الله افضل مردم است».^{۵۲}

الخضران اشعار مأمون را دالّ بر تشیع او نمی‌داند؛ نخست آنکه در صداقت او تردید دارد و دوم آنکه اشعاری از دیگر شخصیت‌های سنی همچون شافعی می‌آورد که در سنی بودنشان تردیدی نیست.^{۵۳} ولی باید توجه داشت اشعار شافعی و دیگران که به مدح و منقبت اهل بیت پرداخته‌اند، فاقد باورهای اعتقادی نسبت به اصل امامت است که مأمون در این باره عرضه کرده است.

در مجامع حدیثی متقدم شیعی، احادیثی منقول از خلفای عباسی وجود دارد که راوی آخر آن‌ها همواره مأمون است که نشان می‌دهد وی برخی از احادیث فضائل را در شأن امیرالمؤمنین (ع) و خانواده‌اش نقل کرده است؛ از جمله اینکه پیامبر (ص) به علی (ع) فرمود: «توارث من هستی»^{۵۴} و وجه تسمیه حضرت زهرا (س) به فاطمه (س).^{۵۵}

امثال این روایات که تعداد آن هم کم نیست نشان می‌دهد که خلفای عباسی فضائل امیرالمؤمنین (ع) و فاطمه زهرا (س) را از همین طریق که سندشان به ابن عباس می‌رسد نقل می‌کرده‌اند. البته فرض دیگر این است که این‌گونه احادیث جعلی است و جاعلان حدیث برای فضیلت‌سازی برای اهل بیت (ع) از این کانال و سلسله روات خلفای عباسی استفاده می‌کرده‌اند تا آن‌ها را درست جلوه دهند.

یکی از روایات نابی که به نقل از ائمه زیدیه آمده است حاکی از آن است که مأمون در خلوت برای شهادت امام علی (ع) و امام حسین (ع) سوگواری می‌کرده است. این روایت منحصر به فرد را المرشد بالله شجری در کتاب امالی خود آورده است. عمرو بن مسعده (د. ۲۱۷ق)^{۵۶} می‌گوید بر مأمون وارد شدم و دیدم که در مقابلش کتابی است که آن را می‌خواند و اشک از رخسارش روان است. گفتم: «ای امیرالمؤمنین! در این کتاب چه نوشته شده است که چشمانت را گریان ساخته است؟ خدا چشمانت را گریان نکند». مأمون گفت: «ای عمرو! این کتاب درباره شهادت امیرالمؤمنین علی (ع) و حسین بن علی

۵۱. سید بن طاووس، الطوائف فی معرفة مذهب الطوائف، ۱/ ۲۷۵.

۵۲. بیهقی، المحاسن و المساوی، ۳۱.

۵۳. الخضران، «دعوی تشیع المأمون فی المیزان»، ۱۲۲.

۵۴. صدوق، الامالی، ۳۶۴.

۵۵. همو، عیون اخبار الرضا، ۲/ ۷۳.

۵۶. یکی از دبیران بزرگ عصر عباسی و از ارکان حکومت مأمون (ابن قتیبه دینوری، المعارف، ۳۹۱؛ بیهقی، المحاسن و المساوی، ۵۶، ۷۳، ۸۲، ۱۰۰).

(ع) است». گفتیم: «ای امیرالمؤمنین! شیعه و سنی درباره کار او مختلف شده‌اند. امیرالمؤمنین درباره اهل کساء چه نظری دارد؟» مأمون آهی از دل کشید و گفت: «دست نگه دار ای عمرو! به خدا سوگند، ایشان خاندان خداوندند و خانواده ابراهیم (ع)، پیامبر بسیار زاری‌گر، و کشتی نجات و ماه شب چهارده در تاریکی‌های سنگین. در یاری مؤمنان، همچون باران‌های سیل‌آسایند و برای هر جنبنده‌ای بارانند...».^{۵۷}

در مجلسی نیز که بزرگان دربار بر سر سفره حاضر بودند، قاضی القضاات وی، یحیی بن اکثم، او را مدح نمود و در ضمن تعریف‌اش، وی را در فقه همچون علی بن ابی طالب (ع) دانست که موجب خرسندی مأمون شد.^{۵۸}

مأمون در مجالس مناظره امام رضا (ع)، ایشان را فرزند زهرا (س) و علی (ع) و بدین جهت شایان احترام معرفی کرد^{۵۹} که علم پدرانش به او رسیده است.^{۶۰}

احترام مأمون نسبت به امام علی (ع) شامل خاندان ایشان نیز می‌شد. بر اساس احادیث متعدد اسلامی، با دوستان خاندان پیامبر (ص) دوستی باید کرد و با دشمنانش، دشمنی.^{۶۱} شماری از رفتارهای مأمون نسبت به علویان و خاندان نبوت را می‌توان مصداقی از این آموزه دانست.

یکی از منت‌هایی که عباسیان پس از رسیدن به قدرت بر علویان می‌نهادند این بود که ما انتقام کشتگان شما را از بنی امیه گرفتیم و شما خود قادر بر این کار نبودید.^{۶۲} از این رو هیچ‌گاه خویش را مدیون علویان قلمداد نمی‌کردند. گرچه درباره اهداف مأمون از واگذاری ولایتعهدی به امام رضا (ع) بسیار سخن گفته‌اند و نیازی به تکرار آن نیست، اما سخن مأمون در این باره شایان توجه است. وی هنگامی که از سوی عباسیان مورد شتمات قرار گرفت که چرا چنین کرده است، آن را به پاداش الطافی دانست که امام علی (ع) نسبت به فرزندان عباس در دوران خلافتش مبذول داشت و پسر عموهایش را به ولایت مناطق مختلف گمارد.^{۶۳}

شاید مهم‌ترین ایرادی که بر این گزارش بتوان گرفت، عدم ذکر آن در منابع متقدم باشد که پذیرش آن را به سادگی میسر نمی‌سازد، اما صرف‌نظر از اعتبار روایت، سخن معقولی به نظر می‌رسد.

یکی دیگر از اقدامات قابل توجه مأمون باز پس دادن فدک به علویان بود که پیش از این توسط هادی از

۵۷. هارونی و شجری، عاشورا به روایت زیدیه، ترجمه مصطفی گوهری فخرآباد و مجتبی سلطانی احمدی، ۱۵۸-۱۶۱.

۵۸. زبیر بن بکار، الاختیار الموفقیات، ۴۰-۴۱.

۵۹. صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱/۱۵۶.

۶۰. همو، ۲/۲۰۲.

۶۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: فیروزآبادی، فضائل الخمسة من صحاح ستة و غیرها من الکتب المعتمدة، ۲۵۱/۱-۲۵۳.

۶۲. ر.ک: خطبه منصور پس از دستگیری عبدالله بن حسن و سایر علویان (مسعودی، مروج الذهب، ۳/۲۴۹).

۶۳. سبط بن جوزی، تذکره الخواص، ۳۱۹؛ ابن طقطقی، الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة، ۲۱۷؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، ۲۲۶.

علویان گرفته شده بود و هارون و امین هم آن را به آنان برنگرداندند. این مأمون بود که آن را به خاندان علی (ع) باز گرداند و دعبل با اظهار خرسندی از این عمل در شعری اقدام او را ستود^{۶۴} و ابیاتی سرود که بیت آغازینش چنین است:

«چهره روزگار شاد شد؛ آن گاه که مأمون فدک را به بنی هاشم بازگرداند»

و این تا زمان متوکل پابرجا بود تا آنکه او فدک را باز پس گرفت.^{۶۵}

الخضران این واقعه مهم را اتفاقاً دلیل بر تسنن مأمون دانسته است؛ زیرا اگر وی شیعه راستین می بود باید آن را تحویل امام معصوم زمان خود یعنی امام جواد (ع) می داد نه یکی از علویان. افزون بر این او علت بازگرداندن فدک را امری سیاسی می داند، گرچه در این باره توضیحی نداده است.^{۶۶} پاسخ الخضران روشن است؛ مأمون هیچ اعتقادی به امامت امام جواد (ع) و حتی امام رضا (ع) نداشت و به مانند سایر خلفای عباسی امامت را حق خود می دانست؛ از همین رو هم خلافت را به دست گرفته بود. از این رو هیچ ضرورتی احساس نمی کرد که فدک را به «امام معصوم زمان خود» بدهد.

یکی از بهترین شواهدی که احساسات مأمون را نسبت به علویان بیان می کند، مطالبی است که در وصیت خود به ولیعهدش معتصم کرده است: «این ها عموزادگان تو و فرزندان علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - هستند. با آنان به نیکی مصاحبت کن و بدکارشان را عفو بنما و از نیکوکارشان بپذیر. از بخشش به آنان در موعد مقرر هر سال غافل مشو که حقشان به دلایل گوناگون واجب است».^{۶۷}

مأمون آن گاه که متوجه شد محمد بن جعفر (ع) معروف به دیباج^{۶۸} مردم مناطق مختلف را به سوی خود دعوت می کند، او را به نزد خویش فرا خواند و کارش را جلوی چشمش آورد، اما گفت: «من این گناه را به خاطر علی (ع) و فاطمه (س) بخشیدم. برخیز و به خانه ات رو و هر خطایی که خواستی در قبال ما مرتکب شو که ما آن را خواهیم بخشید»^{۶۹} و زمانی که او درگذشت بر پیکرش نماز گزارد و دیون او را ادا کرد.^{۷۰}

علاقه مأمون نسبت به پنج تن آل عبا چنان برای مردم واضح و آشکار بود که حتی عده ای از آن برای

۶۴. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲۱۷/۱۶.

۶۵. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۲۱۷/۱۶.

۶۶. الخضران، «دعوی تشیع المأمون فی المیزان»، ۱۱۲-۱۱۳.

۶۷. طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ۶۴۹/۸-۶۵۰.

۶۸. در گزارش ابن ابی الحدید، محمد بن اسماعیل بن جعفر آورده است، اما در منابع دیگر محمد بن جعفر دیباج آمده است.

۶۹. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۱۱/۱۶.

۷۰. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ۴۴۱؛ قمی، تاریخ قم، ۶۰۹.

رفع حوائج خود استفاده می‌کردند. به‌عنوان نمونه زنی برای گرفتن حق خود به نزد مأمون آمده بود و او را به پنج تن قسم داد.^{۷۱}

گرچه شیعیان نظر مثبتی درباره علوی دوستی مأمون نداشته و آن را از سر ضرورت و ظاهرسازی‌های سیاسی دانسته‌اند، اما یکی از ایشان به نام ابوالعباس احمد عبدالله (عبدالله) بن عمار^{۷۲} درباره مأمون گفته بود: «مأمون به علویان بسیار علاقه‌مند بود و به آن‌ها نیکی می‌کرد و این کار را بدون تکلف و از روی طبع خود می‌کرد».^{۷۳}

او در جهت وصلت با خاندان پیامبر (ص) پس از ولایتعهد کردن امام، دخترش ام حبیب را به ازدواج امام رضا (ع) و دختر دیگرش ام فضل را به ازدواج امام جواد (ع) در آورد.^{۷۴} مأمون زمانی که دخترش ام فضل را به ازدواج امام جواد (ع) درآورد دستور داد تا به ایشان دو میلیون درهم بدهند و گفت: «من دوست دارم که جد مردی باشم که پیامبر خدا و علی بن ابی طالب (ع) پدران او باشند»، اما دخترش صاحب فرزندی از امام جواد (ع) نشد.^{۷۵} نکته قابل تأمل این است که میان دیگر خلفای عباسی و خاندان علی (ع) و زهرا (س)، ازدواجی صورت نپذیرفته است.

۲- دشمنی کردن با دشمنان علی (ع)

یکی از اقدامات قابل توجه مأمون در حمایت از امام علی (ع) تصمیم برای لعن معاویه بر منابر بود. در سال ۲۱۲ق منادی مأمون ندا در داد که «هر کس معاویه را به نیکی یاد کند یا او را بر یکی از یاران پیامبر مقدم دارد، ذمه‌ام را از او بری کرده‌ام».^{۷۶} مورخان در مورد علت کار مأمون اختلاف کرده‌اند. ازجمله اینکه گفته‌اند که یکی از ندیمنانش حدیثی از پسر مغیره بن شعبه درباره دشمنی معاویه با علی (ع) و خاندانش نقل کرد که موجب این کار شد. مأمون هنگامی که این ماجرا را شنید، دستور داد تا بر منابر معاویه را لعنت کنند، اما مردم این کار را ناپسند شمردند و آشوب میان مردم افتاد. یحیی بن اکثم و ثمامه بن اشرس، که هر

۷۱. راغب اصفهانی، محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء، ۱/ ۵۶۷-۵۶۸.

۷۲. ابن عمار (د. پس از ۳۱۰ق)، کاتب، محدث و مؤلف شیعی بغدادی. وی از بزرگان شیعه بود و برخی او را از قدریه دانسته‌اند. از او قاضی ابوبکر بن جعابی، ابن زنجی کاتب، ابن حیویه، ابوالفرج اصفهانی و ابن اثیر روایت کرده‌اند (یاقوت حموی، معجم الادباء (ارشاد الاریب الی معرفة الادیب)، ۳۶۴-۳۶۷؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: شعار، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابن عمار»).

۷۳. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۵/ ۵۸۵.

۷۴. صدوق، عیون اخبار الرضا، ۲/ ۱۴۴.

۷۵. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ۲/ ۴۵۴.

۷۶. مسعودی، مروج الذهب، ۴/ ۳۵؛ ابن طیفور، بغداد، ۵۴-۵۵؛ زبیر بن بکار، الاخبار الموقفیات، ۴-۵.

دو از معتزلیان بودند، به او توصیه کردند که از این کار دست بردارد و او نیز چنین کرد.^{۷۷}

الخضران در جهت تضعیف این اقدام مأمون منکر وجود هرگونه جایگاهی در میان اهل سنت آن زمان برای معاویه شده و تنها ناصبیان را دوستدار او معرفی می‌کند.^{۷۸} اما این ادعا بی‌اساس و کاملاً با شواهد تاریخی معارض است و مهم‌ترین دلیل بر بطلان آن هم اینکه به سبب حرمت معاویه در میان عامه و ترس از طغیان آن‌ها بود که مأمون از این کار منصرف شد. از دیگر دلایل بر این موضوع رسائل جاحظ (د. ۲۵۵ق) است که در آن‌ها باور شماری از مردم به معاویه مشهود است. به نوشته مسعودی، جاحظ رساله‌ای در دفاع از معاویه و بنی‌امیه و استحقاق آن‌ها برای خلافت نوشته بود.^{۷۹} نابتة هم می‌گفتند که دشنام دادن به معاویه درست نیست، زیرا او از یاران پیامبر (ص) بوده، و کینه‌توزی و ناسزاگفتن به وی، بدعت و مخالفت با سنت است.^{۸۰} سفیانیة ولایت ۴۰ ساله معاویه بر شام را تحسین می‌کنند^{۸۱} و معاویه را منصوب عمر و عثمان می‌دانند، درحالی‌که از دید آن‌ها خلافت علی (ع) نه از طریق شورا بود، نه اجماع و نه نص.^{۸۲} آن‌ها خون‌خواهی عثمان را حق معاویه می‌دانستند؛ همچنان که سران توابین هم به خون‌خواهی حسین (ع) برخاستند.^{۸۳} به عقیده آن‌ها در زمان معاویه از میان صحابه‌ای که مانده بودند هیچ‌یک لیاقت و شایستگی او را برای خلافت نداشتند.^{۸۴}

به نظر می‌رسد اقدام مأمون را در لعن معاویه - علاوه بر گرایش او به امام علی (ع) - می‌توان به سبب دشمنی با اهل حدیث بغداد دانست که معاویه را بسیار احترام می‌نهادند و با امام علی (ع) خصومت می‌ورزیدند. نشانه دشمنی اهل حدیث بغداد آن بود که از نگاه آنان دوران خلافت امام به سبب بروز جنگ‌های داخلی و عدم بیعت عده‌ای از صحابه مانند اسامة بن زید، عبدالله بن عمر و سعد بن ابی وقاص فاقد مشروعیت بود و از آن با عنوان «فتنه» یاد می‌کردند.^{۸۵} در میان آنان احمد بن حنبل یک استثنا بود که

۷۷. همانجاها.

۷۸. الخضران، «دعوی تشیع المأمون فی المیزان»، ۱۲۴-۱۲۵.

۷۹. مسعودی، مروج الذهب، ۲/ ۲۴۲-۲۴۳.

۸۰. جاحظ، «رسالة فی النابتة الی ابی الولید محمد بن احمد بن ابی ذؤاد»، در الرسائل السیاسیة، ۱۲/۲.

۸۱. همو، «رسالة عمرو بن بحر الجاحظ فی الحکمین و تصویب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب فی فعله»، در الرسائل السیاسیة، ۳۸۵.

۸۲. همان، ۳۸۵-۳۸۶.

۸۳. همان، ۳۸۷.

۸۴. همان، ۳۹۱.

۸۵. ابن قتیبہ، الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیة، ۵۴.

در تحقیقات جدید به موضع او نسبت به امام علی (ع) و اهل بیت پرداخته شده است.^{۸۶} در میان عباسیان هم عده‌ای نسبت به امیرالمؤمنین (ع) عداوت می‌ورزیدند، از جمله ابراهیم بن مهدی، عموی مأمون، معروف به ابن شکله (د. ۲۲۴ق). ابوالفرج اصفهانی داستانی در مورد خوابی که او دید و آن را برای مأمون بازگو کرد نقل کرده است که دال بر دشمنی او با امام علی (ع) است. در این خواب او از امام می‌پرسد: «مردم درباره تو و ابوبکر و عمر زیاد سخن می‌گویند (که کدامین برترید)، نظر خودت در این باره چیست؟» علی (ع) به او گفت: «گم شو» و سخن دیگری نیفزود.^{۸۷} فضل بن ربیع از پدرش همین خبر را به شکل دیگری نقل کرده است که در آن امام او را «جاهل» نامید. ابراهیم پس از روشن شدن تعبیر خوابش از سوی مأمون از اینکه آن را برای وی تعریف کرده است، اظهار پشیمانی نمود.^{۸۸} مأمون در شعری او را چنین هجو نمود:

«اگر می‌خواهی مرجئی را پیش از مرگ مرده ببینی،

پیش او علی (ع) را یاد کن و بر پیامبر و خاندانش درود فرست.»^{۸۹}

مأمون با کسانی که نسبت به امیرالمؤمنین (ع) اسائه ادب می‌کردند یا در پنهان کردن فضائلش می‌کوشیدند برخورد می‌کرد. یکی از این برخوردها با مردی به نام سلیمان خطابی قاص (قصه‌گو) بود که او را از بصره احضار کردند. جرمش این بود که هنگامی که شیعیان بر روی دیوارهای مسجدش نوشته بودند:

رحم الله علیاً انه کان تقياً

دستور داده بود تا آن را پاک کنند. خطابی در صدد انکار ماجرا برآمد، ولی مأمون آن را نپذیرفت. پس خطابی متوسل به سخنی از امام علی (ع) مبنی بر برتری عفو و گذشت و پرهیز از ظلم شد. مأمون از عقوبت او صرف نظر کرد، ولی هیچ‌گاه هم او را به دربار راه نداد.^{۹۰}

گرچه انصار هیچ‌گاه با امام علی (ع) دشمنی نورزیده بودند، اما به سبب برپایی سقیفه و رها کردن امام مورد سرزنش مأمون قرار گرفتند. روزی مأمون در مدینه در حال سوار شدن بر اسب بود که انصار بر او بانگ زدند. او گفت: «در روز سقیفه بنی ساعده که علی (ع) و عباس به یاری شما نیاز داشتند، کجا بودید؟

۸۶. میرزایی، علیرضا. احمد بن حنبل و اهل بیت. تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۶؛ زارعی، مهدی و علی الله بدشتی. «علی (ع) در نگاه احمد بن حنبل». پژوهشنامه

مذاهب اسلامی، ش. ۱۴ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹): ۱۶۴-۱۸۵.

۸۷. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۳۲۹/۱۰.

۸۸. همانجا.

۸۹. مسعودی، مروج الذهب، ۷/۴.

۹۰. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۱۰۰/۱۶.

پس از ما انتظار راستی نداشته باشید».^{۹۱}

۳- دفاع از حقانیت امام علی (ع) برای خلافت

یکی از مهم‌ترین اقدامات مأمون، دفاع از حقانیت امام علی (ع) در مقام مقایسه با سایر صحابه برای خلافت بود. مأمون در زمان حیات امام رضا (ع) و پس از شهادت ایشان با برپایی جلسات بحث و مناظره در موضوع تفصیل علی بن ابی طالب (ع) بر صحابه از این عقیده در برابر متکلمان و محدثان سنی دفاع کرد. البته به نظر می‌رسد گاه خود در این زمینه شبهاتی داشته است که با امام رضا (ع) مطرح می‌کرد. در جلسه‌ای خطاب به ایشان گفت: «ای ابوالحسن! من در مورد کار خودمان و شما و نسیمان اندیشیدم و دیدم فضیلت هر دوی ما یکی است و این شیعیان ما هستند که از روی هوا و گناه با یکدیگر اختلاف می‌کنند» که در ادامه امام نظر او را رد کرد.^{۹۲}

مفصل‌ترین مناظره در موضوع تفصیل امیرالمؤمنین (ع) بر خلفا احتمالاً در بغداد و پس از شهادت امام رضا (ع) در برابر چهل تن از عالمان سنی صورت گرفت. مأمون موضوع مناظره را چنین عنوان کرد: «من معتقدم که علی (ع) بهترین انسان بعد از پیامبر بود. اگر عقیده‌ام درست است مرا تأیید کنید و اگر نه مرا رد کنید». آنان یک‌به‌یک احادیثی را که دلالت بر جانشینی و افضلیت شیخین می‌کرد، ذکر می‌کردند و مأمون آن‌ها را رد می‌کرد.^{۹۳}

در مقام نقد این مناظره باید گفت که در آن نظراتی از سوی مأمون مطرح شده است که متعلق به شیعیان است نه مأمون معتزلی، مثل انکار عشره مبشره. گویا مناظره‌ای صورت گرفته است، اما شیعیان هم باورهای خود را در دهان مأمون گذاشته‌اند، غافل از اینکه مأمون به صحابه پیامبر احترام می‌نهاد و فقط معتقد به افضلیت امام علی (ع) بر ایشان بود. بنابراین ممکن است اصل مناظره اتفاق افتاده باشد، اما شیعیان بر آن چیزهایی افزوده باشند.

برگزاری مناظرات دیگری با حضور امام رضا (ع) یا امام جواد (ع) در موضوع امامت از جمله اقدامات مورد علاقه مأمون بود که با پیروزی ائمه شیعی (ع) همراه می‌شد. از جمله مناظره کوتاهی که میان امام رضا (ع) و یحیی بن ضحاک سمرقندی و شماری دیگر از متکلمان سنی برپا شد و در آن امام رضا (ع) به سخنان ابوبکر و عمر در جایزالخطا بودن خود و فلتة بودن سقیفه استناد کرد. به باور صدوق، هدف مأمون

۹۱. زبیر بن بکار، الاخبار الموقفیات، ۲۸۵.

۹۲. مفید، الفصول المختارة، ۱/۳۷.

۹۳. صدوق، عیون اخبار الرضا، ۲/۱۸۵-۲۰۰.

شکست خوردن امام و از چشم مردم افتادن ایشان بوده است.^{۹۴} مستمسک شیخ صدوق سخن اسحاق بن حماد^{۹۵} است که او این مجالس را ریایی و حاصل نیرنگ مأمون می‌داند. وی می‌گوید: مأمون مجالس مناظره تشکیل می‌داد و مخالفین اهل بیت را در آن گرد می‌آورد و با آن‌ها درباره «امامت امیرالمؤمنین علی (ع) و برتری اش بر صحابه» سخن می‌گفت و این کار را برای نزدیکی به امام رضا (ع) انجام می‌داد و امام رضا (ع) به یارانش که بدیشان اعتماد داشت، می‌فرمود: «فریب سخنان او را نخورید. به خدا سوگند جزء او کسی مرا نخواهد کشت، ولی چاره‌ای جز صبر نیست تا آنچه مقرر است انجام شود».^{۹۶}

البته امام رضا (ع) در اینجا سخنی از هدف مأمون برای تخریب شخصیت وی با برگزاری این مناظرات نمی‌گوید و تنها سخن از عدم باور اظهار محبت مأمون است و اینکه او قاتل ایشان خواهد بود، اما شیخ صدوق از این روایت چنین برداشتی کرده است که چندان درست به نظر نمی‌رسد.

مناظره دیگری هم به همت مأمون این بار میان امام جواد (ع) و یحیی بن اکثم صورت گرفت و امام تمام فضایی را که اهل سنت برای شیخین نقل کرده بودند، انکار کرد.^{۹۷}

الخضران معتقد است که اعتقاد مأمون به افضلیت امام به لحاظ سیاسی به سود او بوده است؛ چرا که او هم از بنی هاشم بوده و ترجیح می‌داده از خلیفه‌ای هاشمی در برابر خلفای دیگر طوایف قریش حمایت کند.^{۹۸} الخضران همچنین نسبت به برگزاری جلسات مناظره میان امام رضا (ع) و اهل سنت بدبین بوده و موضعی نظیر شیخ صدوق اتخاذ کرده است.^{۹۹} با این حال چنین به نظر می‌رسد که این موضوع جزء دغدغه‌های همیشگی مأمون بوده است، از این رو فارغ از مناظره‌ها نیز گاه سؤالات خود را با امام رضا (ع) به صورت شخصی مطرح می‌کرد. به علت خصوصی بودن این مجالس احتمال ظاهرسازی منتفی است و اتفاقاً این موارد را خود شیخ صدوق نقل کرده است. به عنوان نمونه روزی مأمون درباره علت «قسیم الجنه و النار بودن امام علی (ع)» سؤال کرد.^{۱۰۰} در مجلسی دیگر مأمون از امام رضا (ع) خواهان توضیح در این باره می‌شود که چگونه ادعای امامت کسی را می‌توان پذیرفت.^{۱۰۱}

سید بن طاووس در کتاب الطوائف به نقل از کتاب ندیم الفرید مسکویه که برجای نمانده است،

۹۴. همو، ۲/ ۲۳۱.

۹۵. در منابع رجال شیعه نامی از این شخص نیست!

۹۶. همو، ۲/ ۱۸۴-۱۸۵.

۹۷. طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ۲/ ۴۴۶ به بعد.

۹۸. الخضران، «دعوی تشیع المأمون فی المیزان»، ۱۲۶.

۹۹. همو، ۱۲۷-۱۲۸.

۱۰۰. صدوق، عیون اخبار الرضا، ۲/ ۸۶.

۱۰۱. همو، ۲/ ۲۰۰.

ماجرای نامه‌ای را بازگو می‌کند که عده‌ای از بنی‌هاشم (در اینجا منظور بنی‌عباس است که جزء بنی‌هاشم بودند) به مأمون در اعتراض به عمل او در ولیعهد کردن امام رضا (ع) نوشتند. مأمون آن‌ها را به شدت توبیخ کرد، امام علی (ع) را بسیار ستود و از عمل خود در ولیعهد کردن امام رضا (ع) دفاع کرد. او در این نامه نخست از تلاش‌های ابوطالب برای حفاظت از اسلام یاد کرد که به معنای اعتقاد او به ایمان ابوطالب بود. سپس تلاش‌های امام علی (ع) را برای حفظ اسلام برشمرد و حق خلافت را مخصوص او و نه عباس دانست. به گفته او اینکه شما عباس را بر او مقدم می‌کنید (بدون اینکه هیچ‌یک از خدمات امام را انجام داده باشد) مصداق آیه «أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...» است. او در این نامه همچنین به شدت عباسیان را به سبب کشتن علویان توبیخ کرد و آنان را از این جهت بدتر از بنی‌امیه دانست، چون بنی‌امیه تنها علویانی را که قیام می‌کردند می‌کشتند، اما بنی‌عباس همه علویان را (حتی آنان که بدان‌ها مشکوک بودند) از دم تیغ گذاراندند.^{۱۰۲}

۴- دلایل علاقه مأمون به امیرالمؤمنین (ع) و خاندانش

اگر بتوان فرض گرفت که اظهار ارادت مأمون به اهل بیت (ع) و شخص امیرالمؤمنین (ع) واقعی بوده است آن‌گاه می‌توان این سؤال را طرح کرد که دلایل این علاقه چه بوده است؟ در پاسخ به چند عامل می‌توان اشاره کرد.

۴-۱- معتزلی بودن مأمون و دشمنی با اهل حدیث بغداد

مأمون در دوران خلافت خود پایه‌گذار سیاست مذهبی بود که تا روی کار آمدن متوکل اجرا شد و اموری چون رسمیت بخشیدن به معتزله، جدال با اهل سنت و حدیث، جریان محنه و گرایش به شیعیان (علویان) در رأس آن‌ها قرار داشت.^{۱۰۳} وی با تمایل به متکلمان معتزله درصدد کاهش قدرت فقها و محدثینی برآمد که آنان را تهدیدی جدی برای حکومتش می‌دانست. پانزده سال ایام محنه، تضاد بین معتزله و اهل حدیث را تشدید و مردم را به فقها و محدثان نزدیک‌تر کرد؛ زیرا توده مردم فقها را آگاه به احکام دین، سنت پیامبر و کتاب خدا دانسته و خود را از بدو تولد تا مرگ برای پاسخ‌های شرعی نیازمند آنان می‌دانستند.^{۱۰۴} مأمون در پی متمرکز کردن قدرت در دست خود بود. قدرت پنهان مرجعیت دینی و مذهبی جامعه در اختیار محدثان بود. بنابراین او در پی آن بود با ترویج دیدگاه‌های معتزله مانند اعتقاد به خلق قرآن (و تفصیل امام علی)

۱۰۲. سید بن طاووس، الطرائف فی معرفة مذهب الطوائف، ۱/ ۲۷۶-۲۷۸.

۱۰۳. الرفاعی، عصر المأمون، ۱/ ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۹۶-۳۹۷.

۱۰۴. آذرفر، «خط مشی دستگاه خلافت عباسی در برخورد با جریان‌های هم‌اندیش (۲۳۲-۴۲۲)»، ۱۶۲.

قدرت را در دستان خود متمرکز سازد.^{۱۰۵} باید توجه داشت که در آن هنگام عقیده‌ای نو در میان معتزلیان بغدادی مبنی بر جواز امامت مفضول بر فاضل به ابتکار بشر بن معتمر (د. ۲۱۰ق) پدید آمده بود. این عقیده که معنای ضمنی آن اعتقاد به برتری امام علی (ع) بر سه خلیفه پیشین بود، تحت تأثیر مناسبات گسترده و وثیق میان زیدیه و معتزله شکل گرفته بود^{۱۰۶} که در میان گروه زیادی از معتزلیان بغداد پذیرفته شد. در گزارشی واحد و استثنایی از اسکافی (د. ۲۴۰ق) - که در شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید وجود دارد - آمده است: «عقیده بشر بن معتمر و ابوموسی صبیح و جعفر بن میسر و سایر قدماء بغدادیان این است که برترین مسلمانان (پس از پیامبر) علی بن ابی‌طالب (ع) بود، سپس پسرش حسن (ع)، سپس حسین (ع)، سپس حمزه، سپس جعفر، سپس ابوبکر بن ابی‌قحافه، سپس عمر و سپس عثمان.^{۱۰۷} پس از اسکافی از بغدادیان، ابوالحسین خیاط (د. ح ۳۰۰ق) و ابوالقاسم کعبی (د. ۳۱۹ق) بر عقیده تفضیل امام بر سایر صحابه رفتند.^{۱۰۸} بعداً در بصره ابوعلی جُبَّانی (د. ۳۰۳ق) و ابوعبدالله حسین بن علی بصری (د. ۳۶۹ یا ۳۹۹ق) همین عقیده را یافتند.^{۱۰۹}

۴-۲- نقش کسای معلّم او و امین

علی بن حمزه بن عبدالله بن بهمن بن فیروز معروف به کسای (د. ۱۸۹ق) از ایرانیان ساکن کوفه بود. وی به سبب مهارت در ادبیات عرب و نحو به معلّمی هارون برگزیده شد و در دوران خلافت هارون نیز به معلّمی امین و مأمون گماشته شد.^{۱۱۰} کسای شیعه مذهب بود و با استفاده از روش تقیه به تعلیم برخی از آموزش‌های شیعی به آنان پرداخت و شاید همین امر در کاستن فشار امین و مأمون بر علویان مؤثر بوده است.^{۱۱۱}

۴-۳- نقش هارون

در کتاب عیون اخبار الرضا داستانی منقول از مأمون آمده است که وی در آن به علت «شیعه» شدن خود اشاره می‌کند. در این حکایت مأمون خطاب به مخاطبانش می‌گوید: «أَتَدْرُونَ مَنْ عَلَّمَنِي التَّشِيعَ؟» (آیا می‌دانید چه کسی به من تشیع را آموخت)؟ بعد می‌گوید: یک بار که هارون به مدینه آمده بود، امام موسی

۱۰۵. گوتاس، اندیشه یونانی، فرهنگ اسلامی، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، ۱۴۴، ۱۴۷.

۱۰۶. ملطی، التنبيه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، ۳۴. ملطی (د. ۳۷۷ق) ضمن اشاره به این موضوع، معتزله بغداد را به عنوان یکی از فرق زیدیه بر می‌شمارد (همانجا).

۱۰۷. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۱۹/۱۱.

۱۰۸. (همانجا).

۱۰۹. همو، ۷/۸-؛ برای اطلاع کافی از دسته‌بندی‌های موجود در مورد اعتقاد به تفضیل ر.ک: همو، ۷/۹.

۱۱۰. ابن خلکان، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ۳/۲۹۵-۲۹۶.

۱۱۱. خواجه‌نویان، تاریخ تشیع، ۱۱۹.

کاظم (ع) را بسیار گرامی داشت و پرداخت تمام مخارج و قرض‌های ایشان را برعهده گرفت و بعد از رفتنشان، در نزد مأمون از امام بسیار تعریف کرد. البته بعداً خلف وعده کرد و جزء ۲۰۰ دینار چیزی به امام نداد. مأمون چون علت این کار را از پدرش پرسید، او پاسخ داد که می‌ترسد امام این پول را صرف قیام و شورش علیه او و تجهیز شیعیانش کند.^{۱۱۲} طبق همین گزارش هنگامی که هارون امام کاظم (ع) را بسیار احترام کرد، مأمون از او علت این کار را جویا شد و هارون جواب داد: «این شخص وارث علم پیامبران است. اگر علم صحیح را می‌خواهی در نزد اوست». مأمون می‌گوید: «از آن هنگام بود که محبت این خاندان در دلم رخنه کرد».^{۱۱۳}

شاید ذهبی (د. ۷۴۸ق) بهترین قضاوت را درباره‌ی مذهب مأمون کرده است. به نوشته‌ی او مأمون در تشیع مبالغه می‌کرد (اظهار ارادت نسبت به امام علی (ع) و خاندانش)، ولی در مورد شیخین چیزی نمی‌گفت و برای آنان رضایت الهی را می‌جست («رضی الله عنه» می‌گفت) و معتقد به صحت خلافتشان بود.^{۱۱۴} او در اشعار خود تأکید دارد که خلفای راشدین و طلحه و زبیر و عایشه را (برخلاف شیعیان) شتم نمی‌کند.^{۱۱۵}

نتیجه‌گیری

در مورد شخصیت مأمون تقریباً یک دو دستگی کامل در میان عالمان شیعی وجود داشته است؛ عده پرشماری از ایشان کوشیده‌اند با فرض گرفتن شهادت امام رضا (ع) به دست او، منکر علائق شیعی او شوند و آن‌ها را دروغ و از سر فرصت طلبی سیاسی بدانند و گروه کم‌شمارتی با درست دانستن علائق شیعی مأمون او را از قتل امام رضا (ع) مبرا کرده‌اند و یا دست کم اعطای ولایتعهدی را از سر صدق پنداشته‌اند. اما باید توجه داشت که هیچ تضادی میان علائق شیعی مأمون و به شهادت رساندن امام رضا (ع) وجود ندارد و اثبات هر یک مستلزم انکار دیگری نیست. مأمون در امور سیاسی و حکومتی به مانند دیگر حاکمان به اقتضای شرایط زمانه عمل می‌کرد، از این‌رو گاه افرادی را می‌نواخت و اگر سیاست اقتضا می‌کرد همان‌ها را از سر راه بر می‌داشت. رفتاری که نسبت به فضل بن سهل در پیش گرفت مؤید این موضوع است. از این‌رو از یک سو با به هم خوردن شرایط، امام رضا (ع) را به شهادت رساند، ولی در عین حال به خاطر تربیش که با حبّ علی (ع) و خاندانش همراه شده بود و به سبب معتزلی بودنش، در میان خلفای عباسی بیشترین علاقه و احترام را نسبت به اهل بیت و مخصوصاً امیرالمؤمنین (ع) ابراز داشت و در

۱۱۲. صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱/ ۸۹-۹۳.

۱۱۳. همو، ۱/ ۹۳.

۱۱۴. ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ۶/ ۱۵.

۱۱۵. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۳۳/ ۲۸۷.

این عرصه کاملاً در مقابل محدثان بغدادی ایستاد.

در مورد باورهای شیعی مأمون هم نویسندگان معتقدند که در صورت صحت محتوای مناظرات مأمون با علمای سنی که در مجامع حدیثی شیعی نیز آمده است و دلیلی بر انکارش وجود ندارد و نیز اشعار منتسب به او که در منابع کهن تاریخی آمده است، می‌توان عقیده او را درباره امامت چیزی فراتر از اعتقاد رایج معتزلیان دانست که تنها قائل به تفضیل امام علی (ع) بر خلفا بودند. از جمله آنکه او اعتقاد به وصایت حضرت علی (ع) داشت که مفهومی کاملاً شیعی است و هیچ‌یک از معتزلیان چنین اعتقادی در حق امام نداشتند. از این رو به نظر می‌رسد گذشته از آنکه شمار زیادی از نویسندگان شیعه تقریباً بر تشیع سیاسی وی (به معنای شایسته‌تر دانستن امام علی برای جانشینی پیامبر) اتفاق نظر دارند، عقیده مأمون را در موضوع امامت حضرت علی (ع) می‌توان همچون شیعه - و نه معتزله - دانست.

فهرست منابع

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله. شرح نهج البلاغه. بی‌جا: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۹م.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن کرم. الکامل فی التاریخ. به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۷ق.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمد بن محمد. وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان. به‌کوشش احسان عباس. بیروت: دار صادر، ۱۹۷۱م.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا. الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة. به‌کوشش عبدالقادر محمد مایو. بیروت: دارالقلم العربی، ۱۴۱۸ق.
- ابن طیفور، ابوالفضل احمد بن طاهر الکاتب. بغداد. به‌کوشش سید عزت العطار الحسینی. بی‌جا: مکتبه نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۶۸ق.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن. تاریخ دمشق. به‌کوشش عمرو بن غرامه العمروی. بی‌جا: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۵م.
- ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم. الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیة. بی‌جا: دارالرایه، ۱۴۱۲ق.
- ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم. المعارف. به‌کوشش ثروت عکاشه. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۲م.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. مقاتل الطالبیین. بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. الاغانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
- اربلی، علی بن عیسی. کشف الغمّه فی معرفة الاثمة. قم: رضی، ۱۴۲۱ق.

- امین، حسن. الرضا و المأمون و ولاية العهد و صفحات من التاريخ العباسی. بیروت: دارالجدید، ۱۹۹۵م.
- امین، محسن. اعیان الشیعه. به کوشش حسن امین. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- آذفر، طاهره و محبوبه شرفی. «خط مشی دستگاه خلافت عباسی در برخورد با جریان های هم اندیش (۲۳۲-۴۲۲)». فصلنامه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات، ش. ۵۸ (پاییز ۱۳۹۹): ۱۵۹-۱۷۸.
- بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل. الجامع المسند الصحيح. به کوشش محمد زهیر بن ناصر الناصر. بی جا: دارطوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- برزنجی حسینی، محمد بن عبدالرسول. تراز ایمان: ترجمه بغیة الطالب لایمان ابی طالب. ترجمه مجتبی سلطانی و مصطفی گوهری. تهران: کتابخانه تخصصی امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۹۹.
- بیهقی، ابراهیم بن محمد. المحاسن و المساوی. بی جا: بی نا، بی تا.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین. تاریخ بیهقی. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: مهتاب، ۱۳۸۱ق.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. «رسالة عمرو بن بحر الجاحظ فی الحکمین و تصویب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب فی فعله». در الرسائل السیاسیة، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۲م.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. «رسالة فی النابتة الی ابی الولید محمد بن احمد بن ابی دؤاد». در الرسائل السیاسیة، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۲م.
- جلالی، سید لطف الله. درس نامه تاریخ تشیع. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۶ش.
- الخضران، عزیز حسن. «دعوی تشیع المأمون فی المیزان». رسالة القلم، العدد ۵۹ (۱۴۴۰ق): ۱۰۳-۱۳۹.
- خواجهویان، محمد کاظم. تاریخ تشیع. مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد، ۱۳۷۶ش.
- دفتری، فرهاد. تاریخ و عقاید اسماعیلیه. تهران: نشر فرزاد روز، ۱۳۸۶ش.
- الدوری، عبدالعزیز. العصر العباسی الاول دراسة فی التاريخ السیاسی و الاداری و المال. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۶م.
- ذهبی، شمس الدین ابوعبدالله محمد بن احمد. تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام. به کوشش عمر عبدالسلام التدمری. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء. بیروت: شركة دار الارقم بن ابی الارقم، ۱۴۲۰ق.
- رحمتی، محمد کاظم. «المرشد بالله شجرى و کتاب الامالی الاثنینیه». آینه پژوهش، ش. ۱۲۱ (۱۳۸۹ش): ۴۶-۵۰.
- الرفاعی، احمد فريد. عصر المأمون. قاهره: دارالکتب المصریة، ۱۳۴۶ق.
- زارعی، مهدی و علی الله بدشتی. «علی (ع) در نگاه احمد بن حنبل». پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ش. ۱۴ (پاییز و

زمستان ۱۳۹۹: ۱۶۴-۱۸۵.

زبیر بن بکار القرشی الاسدی. الاخبار المؤقتات. به کوشش سامی مکی العانی. قم: الشریف الرضی (افست)، ۱۴۱۶ق.

سبط بن جوزی. تذکرة الخواص. قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۸ق.

سید بن طاووس. الطوائف فی معرفة مذهب الطوائف. قم: خیام، ۱۴۰۰ق.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابوبکر. تاریخ الخلفاء. به کوشش حمدی الدمرداش. بی جا: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۲۵ق.

شریف رازی، عباسقلی. «الرسالة المأمونية». به کوشش محمد حسین نجفی. فصلنامه تخصصی سفینه، سال دهم، ش. ۳۹ (۱۳۹۲ش): ۱۵۳-۱۷۲.

شعار، جعفر. «ابن عمار». در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰ش.

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. الامالی. تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. عیون اخبار الرضا. به کوشش مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.

طبرسی، احمد بن علی. الاحتجاج علی اهل اللجاج. به کوشش محمد باقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.

طبری، محمد بن جریر. تاریخ الرسل و الملوك. بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق.

عمادالدین ادریس بن حسن الانف. عیون الاخبار و فنون الآثار. به کوشش مأمون الصاغرجی. لندن: معهد الدراسات الاسماعیلة بالتعاون مع المعهد الفرنسی للشرق الادنی، ۲۰۰۷م.

فاروق عمر. بحوث فی التاریخ العباسی. بیروت: دار للطباعة؛ بغداد، مکتبة النهضة، ۱۹۷۷م.

فضل الله، محمد جواد. تحلیلی از زندگانی امام رضا (ع). ترجمه سید محمد صادق عارف. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲ش.

فیروزآبادی، مرتضی. فضائل الخمسة من صحاح ستة و غيرها من الكتب المعتمدة. تهران: اسلامیه، ۱۳۹۲ق.

قمی، حسن بن محمد. تاریخ قم. به کوشش محمدرضا انصاری. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۵ش.

قنوت، عبدالرحیم. «در کنار پدر». در دانشنامه امام علی (ع)، زیر نظر علی اکبر رشاد. به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.

گوتاس، دیمیتری. اندیشه یونانی، فرهنگ اسلامی. ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی. تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۹۰ش.

مرتضوی، سید محمد. «بررسی روایات ضحضاح». مجله علوم قرآن و حدیث، سال چهل و یکم، ش. ۸۳ (زمستان ۱۳۸۸): ۱۵۳-۱۷۳.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. مروج الذهب و معادن الجواهر. به کوشش کمال حسن مرعی. بیروت: المکتبة

العصرية، ۱۴۲۵ق.

مسلم بن حجاج نیشابوری. المسند الصحيح. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي. بيروت: دار احیاء التراث العربی، بی-تا.

مطهری، مرتضی. سیری در سیره ائمه اطهار (ع). تهران: صدرا، ۱۳۸۳ش.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان. الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان. الفصول المختارة. قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

ملطی عسقلانی، ابوالحسن محمد بن احمد. التنبيه و الرد علی اهل الاهواء و البدع. مصر: الكتبة الازهرية للتراث، بی-تا.

میرزایی، علیرضا. احمد بن حنبل و اهل بیت. تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۶.

هارونی، یحیی بن حسین و یحیی بن حسین شجری. عاشورا به روایت زیدیه (ترجمه مقتل الحسین من امالی السیدین). ترجمه مصطفی گوهری فخرآباد و مجتبی سلطانی احمدی. اصفهان: نشر آرما، ۱۴۰۰ش.

یاقوت حموی، شهاب الدین ابوعبدالله. معجم الادباء (ارشاد الارب الی معرفة الادیب). به کوشش احسان عباس. بيروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. تاریخ یعقوبی. بيروت: دار صادر، بی-تا.

Buyukkara, M. Ali. "Al-Mamuns choice of Ali al- Rida as his heir". *Islamic Studies*, 41: 3 (2002): 445- 466.

Nawas, John. A. "Reexamination of three current explanation for al-Mamuns of the Mihna". *Internatinal Journal of Middle East Studies*, v. 26, n. 4 (nov. 1994): 615- 629.

Rekaya, C. m. "Al-Mamun B. Harun Al-Rashid". *EF*, Leiden: E. J. Brill, 1991.

Transliterated Bibliography

Abū al-Faraj Iṣfahānī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *al-Aghānī*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1995/1415.

Abū al-Faraj Iṣfahānī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*. Beirut: Dār al-Ma’rifā, s.d.

Al-Dūrī, ‘Abd al-‘Azīz. *‘Aṣr al-‘Abbāsī al-Awwal Dirāsa fī al-Tārīkh al-Siyāsī wa al-Idārī wa al-Mālī*. Beirut:

Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiya, 2006/1384.

Al-Khuḍrān, ‘Azīz Ḥasan. “Da’wā Tashayyū‘ al-Ma’imūn fī Mīzān”. *Risālah al-Qalam*. no. 59 (2019/1440): 103-139.

Al-Rifā’ī, Aḥmad Farīd. *‘Aṣr al-Ma’imūn*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriya, 1927/1346.

Amīn, Ḥasan. *al-Riḍā wa al-Ma'mūn wa Wilāya al-'Ahd wa Ṣafāḥāt min al-Tārikh al-'Abbāsī*. Beirut: Dār al-Jadīd, 1995/1415.

Amīn, Muḥsin. *A 'yān al-Shi'ah*. researched by Ḥasan Amīn. Beirut: Dār al-Ta'aruf li-l-Maṭbū'āt, 1983/1403.

Āzarfar, Ṭāhirah va Maḥbūbah Sharafī. "Khaṭṭ-i Mashy Dastgāh-i Khilāfat-i 'Abbāsī dar Barkhūrd bā Jaryān-hā-yi Hamandish (846/1031/232-422)". *Faṣlnāmih-yi Tārikh Islamic Azad University, Mahallat branch*, no. 58 (autumn 2020/1399): 159-178.

Barzanjī Ḥusaynī, Muḥammad ibn 'Abd al-Rasūl. *Tarāz Īmān: Tarjamah-yi Bughya al-Ṭālib li-Īmān Abī Ṭālib*. translated by Muḥtabā Sulṭānī va Muṣṭafā Guharī. Tehran: Kitābkhānih-yi Takhaṣuṣī Amīr al-Mu'minīn(AS), 2021/1399.

Bayhaqī, Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Ḥusayn. *Tārikh-i Bayhaqī*. Researched by Khalīl Khaṭīb Rahbar. Tehran: Maḥṭab, 2003/1381.

Bayhaqī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *al-Maḥāsīn wa al-Masāwī*. s.l. s.n. s.d.

Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il. *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*. Researched by Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. s.l. Dār Ṭawq al-Najāt, 2001/1422.

Daftari, Farḥād. *Tārikh va 'Aqāyid Ismā'īliyah*. Tehran: Nashr Farzān Rūz, 2008/1386.

Dhahabī, Shams al-Dīn 'Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Tārikh al-Islām wa wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lam*. researched by 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1993/1413.

Faḍl Allāh, Muḥammad Jawād. *Taḥlīlī az Zindigānī Imām Rizā(AS)*. translated by Sayyid Muḥammad Ṣādiq 'Arīf. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Āstān-i Quds-i Raḍavī, 2004/1382.

Fārūq'Umar. *Buḥūth fī al-Tārikh al-'Abbāsī*. Beirut: Dār li-l-Ṭibā'a; Baghdād: Maktaba al-Nihḍa, 1977/1397.

Firūzābādī, Murtaẓā. *Faḍā'il al-Khamsa min Ṣiḥāḥ sittah wa Ghayri-hā min al-Kutub al-Mu'tabara*. Tehran: Islāmīya, 1972/1392.

Gutas, Dimitri. *Andishih-yi Yūnānī, Farhang Islāmī*. translated by 'Abd al-Rizā Sālār Bihzādī. Tehran: Nashr Farzān Rūz, 2012/1390.

Hārūnī, Yaḥyā ibn Ḥusayn wa Yaḥyā ibn Ḥusayn Shajarī. *'Āshūrā bi Riwayāt Ziydiyah (Tarjamah-yi Maqṭal al-Husayn min Amālī al-Sayyidiyn)*. translated by Muṣṭafā Gūharī Fakhrābād va Muḥtabā Sulṭānī Aḥmadī. Iṣfahān: Nashr Ārmā, 2022/1400.

Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Hiba Allāh. *Sharḥ-i Nahj al-Balāgha*. s.l. Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiya, 1959/1378.

Ibn ‘Asākīr, Abū al-Qāsim ‘Alī ibn Ḥasan. *Tārīkh-i Dimashq*. researched by ‘Umar ibn Gharāmah ‘Amrawī. s.l. Dār al-Fikr li-l-Ṭabā’a wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1995/1415.

Ibn Athīr. Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Karam. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. researched by ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1996/1417.

Ibn Khallikān, Abū al-‘Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad. *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*. researched by Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār al-Ṣāsir, 1971/1391.

Ibn Qutaybah Dīnawārī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muslim. *al-Ikhtilāf fī al-Lafz wa al-Radd ‘alā al-Jahmiya*. s.l. Dār al-Rāyah, 1991/1412.

Ibn Qutaybah Dīnawārī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muslim. *al-Ma‘ārif*. researched by Tharwat ‘Ukāshah. Cairo: al-Hayāt al-Miṣriya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1992/1412.

Ibn Ṭayfūr, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn Ṭāhir al-Kātib. *Baghdād*. researched by Sayyid ‘Izzat al-‘Aṭṭār al-Ḥusaynī. s.l. Maktaba Nashr al-Thaqāfa al-Islāmiya, 1949/1368.

Ibn Ṭiqṭaqā, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ṭabāṭabā. *al-Fakhrī fī al-Ādāb al-Sulṭāniyah wa al-Duwal al-Islāmiya*. researched by ‘Abd al-Qādir Muḥammad Māyu. Beirut: Dār al-Qalam al-‘Arabī, 1997/1418.

‘Imād al-Dīn Idrīs ibn Ḥasan al-Anf. *Uyūn al-Akḥbār wa Funūn al-Āthār*. researched by Maḥmūd al-Ṣaghari. Landan: Ma’had al-Dirāsāt al-Ismā’iliya bi-al-Ta’awun ma’a al-Ma’had al-Faransī li-l-Sharq al-Adnā, 2007/1385.

Irbili, ‘Alī ibn ‘Isā. *Kashf al-Ghumma fī Ma‘rifa al-‘Āmma*. Qum: Raḍī, 2000/1421.

Jāhīz, Abū ‘Uthmān ‘Amr ibn Baḥr. “Risālah ‘Amr ibn Baḥr al-Jāhīz fī al-Ḥakamayn wa Taṣwīb Amīr al-Mu’minīn ‘Alī ibn Abī Ṭālib fī Fi’liḥ”. *al-Rasā’il Siyāsīyah*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 2002/1423.

Jāhīz, Abū ‘Uthmān ‘Amr ibn Baḥr. “Risālah fī al-Nābita ilā Abī al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Duwād”. dar *al-Rasā’il Siyāsīyah*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 2002/1423.

Jalālī, Sayyid Luṭ Allāh. *Darsnāmah Tārīkh Tashayyu’*. Qum: Markaz-i Bayn al-Milālī Tarjamah wa Nashr al-Muṣṭafā, 2017/1396.

Khvājaviyān, Muḥammad Kāzim. *Tārīkh Tashayyu’*. Mashhad: Jahād Dānishgāhi Mashhad, 1998/1376.

Kulaynī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *al-Kāfi*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2008/1429.

- Malatī ‘Asqalānī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Tanbīh wa al-Radd ‘alā Ahl al-Ahwā’ wa al-Bida’*. Egypt: al-Kutuba al-Azhariya li-l-Tūrāth, s.d.
- Mas‘ūdī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ḥusayn. *Murūj al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*. researched by Kamāl Ḥasan Mur‘ī. Beirut: al-Maktaba al-‘Aṣriya, 2004/1425.
- Mīrzāyī, ‘Alī Rizā. *Aḥmad ibn Ḥanbal va Ahl-i Bīyt (AS)*. Tehran: Nashr Mash‘ar, 2017/1396.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu‘mān. *al-Fuṣūl al-Mukhtārah*. Qum: Kungirah Shaykh Mufid, 1993/1413.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu‘mān. *al-Irshād fi Ma‘rifā Hujaj Allāh ‘alā al-Tbād*. Qum: Kungirah Shaykh Mufid, 1993/1413.
- Murtaẓavī, Sayyid Muḥammad. “Barrisī Rivāyāt Ḍaḥḍāḥ”. *Majallah-yi ‘Ulum Qurān va Ḥadīth*, yr. 41, no. 83 (winter 2010/1388): 153-173.
- Muslim ibn Ḥajjāj Nayshābūrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*. Researched by Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d.
- Muṭaharī, Murtaẓā. *Sayrī dar Sirah-yi A‘imah Aṭḥār(AS)*. Tehran: Ṣadrā, 2005/1383.
- Qanavāt. ‘Abd al-Raḥīm. “dar Kinār Pidar”. Dar *Dānishnāmīh-yi Imām ‘Alī (AS)*, zir naẓar ‘Alī Akbar Rashād. bi Ihtimām Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, Tehran: Markaz-i Nashr Āṣār Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2002/1380.
- Qummī, Ḥasan ibn Muḥammad. *Tārīkh Qum*. researched by Muḥammad Rizā Anṣārī, Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 2006/1385.
- Raghib Iṣfahānī, Abū al-Qāsim Ḥusayn ibn Muḥammad. *Muḥāḍarāt al-Uḍabā’ wa Muḥāwarāt al-Shu‘arā’ wa al-Bulaghā’*. Beirut: Shirka Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, 1999/1420.
- Raḥmatī, Muḥammad Kāzim. “al-Murshid billāh Shajarī wa Kitāb al-Amālī al-Ithnayniyah”. *Āyīnah Pizhūhish*, no. 121 (2010/1389): 46-50.
- Ṣadūq, Abū Ja‘far Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī, 1997/1376.
- Ṣadūq, Abū Ja‘far Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Uyūn Akhbār al-Rizā*. researched by Mahdī Lājivardī. Tehran: Nashr Jahān, 1999/1378.
- Sayyid ibn Ṭāwūs. *al-Ṭarā’if fi Ma‘rifā Madhhāb al-Ṭawā’if*. Qum: al-Khayām, 1980/1400.
- Sharīf Rāzī, ‘Abbāsquḥī. “Risālah Ma‘mūniyah”. Researched by Muḥammad Ḥusayn Najafī. *Faṣlnāmīh-yi*

Takhasuṣī Safīnīh. yr. 10, no. 39 (2014/1392): 153-172.

Shu'ār, Ja'far. "Ibn 'Ammār", dar *Dā'ira al-Ma'ārif Buzurg Islāmī*. Tehran: Markaz Dā'ira al-Ma'ārif Buzurg Islāmī, 1992/1370.

Sibṭ ibn Jawzī. *Tadhkira al-Khawāṣṣ*. Qum: Manshūrāt-i al-Sharīf al-Raḍī, 1997/1418.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr. *Tārikh al-Khulafā'*. Researched by Ḥamdī al-Dimirdāsh. S.l. Maktaba Nazār Muṣṭafā al-Bāz, 2004/1425.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārikh al-Rusul wa al-Mulūk*. Beirut: Dār Tūrāth, 1967/1387.

Ṭabarsī, Aḥmad ibn 'Alī. *al-Iḥtijāj 'alā ahl al-lajāj*. Ed. Muḥammad Bāqir Kharsān. Mashhad: Nashr Murtizā, 1983/1403.

Ya'qūbī, Aḥmad ibn abī Ya'qūb. *Tārikh al-Ya'qūbī*. Beirut: Dār al-Ṣadir, s.d.

Yāqūt Ḥamawī. Shahāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh. *Ma'jam al-Udabā' (Irshād al-Arib ilā Ma'rifa al-adib)*. Researched by Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār al-Gharb Islāmī, 1993/1414.

Zārī'ī, Mahdī va 'Alī Allāh Bidashtī. "'Alī(AS) dar Nigāh Aḥmad ibn Ḥanbal". *Pazhūhishnāmāh-yi Mazāhib Islāmī*. no. 14 (autumn and winter 2021/1399): 164-185.

Zubayr ibn Bakkār al-Qurashī al-Asadī. *al-Akhhbār al-Muwaffaqiyāt*. researched by Sāmī Makkī al-Ānī. Qum: al-Sharīf al-Raḍī, 1995/1416.



A Critique and Analysis of the Narration “*Āṭā’ al-Mu’allaḥatū Qulūbuhum*” (the Narration of ‘Ibn Ishāq in ‘Ibn Hishām’s *Al-Sīra al-Nabawīyya*)

MohammadAli Moghaddam

PhD candidate, History of Islam, Faculty of Literature, Humanities, and Social Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Dr. Ramezan Mohammadi (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of History, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran

Email: rmazan_mh@yahoo.com

Dr. Sina Foroozesh

Associate Professor, Department of History and Archaeology, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Dr. Ma’soom Ali Panjeh

Assistant Professor, Department of History and Archaeology, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

A narration is mentioned by ‘Ibn Ishāq, cited in *al-Sīra al-Nabawīyya* by ‘Ibn Hishām, that says the Prophet gifted portions of the spoils from the *Hawāzin* tribes to the “*Mu’allaḥatū Qulūbuhum*” (a group of chiefs and aristocrats) after the battle of *Hunayn*, in order to win their affection and console them. The phrase “*Mu’allaḥatū Qulūbuhum*” comes from Qur’an 9:60, which, according to Ibn Hishām, was revealed during the Battle of *Tabūk* in the 9th year of the Hijra (630 A.D.) and among other *Āyahs* concerning *Munāfiqīn*. Explaining the *Āyah*, Ibn Hishām writes: “These *Āyahs* clarify who the rightful recipients and deserving groups for the alms (*Ṣadaqāt*) are.” The present study uses *Sīra* sources, historians’ works, and *Tafsīr* (interpretation), and employs the historical-comparative method in a qualitative manner to analyze the extent of alignment between the narration of “*Mu’allaḥatū Qulūbuhum*” with historiographical principles, such as the authenticity of documents, and alignment with other historical accounts. The study also explores the purpose behind the prominence of this narration in the accounts of the Prophet’s *Sīra*. It is concluded that the narration of “*Mu’allaḥatū Qulūbuhum*” does not align temporally or contextually with the cited *Āyah*, “*Innamā al-ṣadaqāt...*”. The narration has been included in *Sīra* accounts based on a requested historiographical approach.

Keywords: *Mu’allaḥatū Qulūbuhum* (*ta’līf-i qulūb*), Alms, Spoils, *Hunayn*, *Tabūk*, *Umayyads*.





نقد و تحلیل روایت «عطاء المؤلفه قلوبهم» (روایت ابن اسحاق در السيرة النبوية ابن هشام)

محمدعلی مقدم

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

دکتر رمضان محمدی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه تاریخ، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران

Email: rmazan_mh@yahoo.com

دکتر سینا فروزش

دانشیار گروه تاریخ و باستان شناسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

دکتر معصومعلی پنجه

استادیار گروه تاریخ و باستان شناسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

روایتی از ابن اسحاق در کتاب السيرة النبوية ابن هشام نقل شده که پس از جنگ حنین، رسول خدا (ص) به «مؤلفه قلوبهم» که اشراف مردم بودند، از غنائم قبایل هوازن چیزهایی بخشید تا سبب الفت و دلجویی آنان شود. عبارت «مؤلفه قلوبهم» برگرفته از آیه ۶۰ سوره توبه است که ابن هشام زمان نزول آن را ذیل حوادث جنگ تبوک در سال نهم هجرت و در میان آیاتی که درباره منافقین نازل شده، نقل کرده و در توضیح آن نوشته «این آیات بیان می‌کند که مستحقان و گروه‌های شایسته دریافت صدقات چه کسانی هستند». این نوشتار با تکیه بر منابع سیره‌نگاری و آثار مورخان و بهره‌گیری از تفاسیر، به روش تاریخی-تطبیقی و به صورت کیفی درصدد بررسی این مسئله است که روایت مؤلفه قلوبهم، تا چه اندازه با مبانی تاریخ‌نگاری مانند اصالت سند، انطباق با دیگر گزارش‌های تاریخی قابل پذیرش است و با چه هدفی در اخبار سیره نبوی شهرت یافته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، روایت «مؤلفه قلوبهم» با آیه مورد استناد گزارش «انما الصدقات...»، سازگاری زمانی و محتوایی ندارد و با رویکرد تاریخ‌نگاری سفارشی، در اخبار سیره جای گرفته است.

کلیدواژه‌ها: مؤلفه قلوبهم (تألیف قلوب)، صدقات، غنائم، حنین، تبوک، امویان.

مقدمه

برخی حوادث و رخداد‌های روزگار پیامبر(ص)، از همان ابتدا، در نزول آیات بازتاب یافته و در کنار دیگر موضوعات، بخشی از قرآن را به خود اختصاص داده است. قرآن افزون بر تقدس و جایگاه الهی، به سبب دور ماندن از تحریف و دگرگونی، دارای اعتبار و ارزش بی‌بدیلی است. از این رو پیوند رخداد‌های تاریخی با قرآن موجب ارزشمندی و اعتبار روایات شده و از سوی دیگر منجر به شرح و تفسیر آیات قرآنی و بیان اسباب یا شأن نزول آن‌ها می‌شود. بدیهی است همان‌گونه که پیوستگی و همراهی اخبار صحیح با آیات قرآنی به تفسیر و فهم بیشتر آن یاری می‌رساند، موجب اعتبار و وثاقت روایات تاریخی نیز می‌شود. بنابر همین ضابطه، اخبار ساختگی می‌توانند با انضمام به آیات قرآنی از زمره اخبار بی‌ارزش و کم‌اعتبار خارج شده و در رتبه گزارش‌ها و روایات موثق، ارزش‌گذاری شوند. همچنین «باید بدین نکته نیز توجه داشت که همواره باید میان استفاده تاریخی از متن قرآن و استفاده از گزارش‌های کتب تفسیری - به عنوان شرح نزول آیات - تفاوت قائل شد و نباید اعتبار شأن نزول‌ها را که غالباً تحت تأثیر مسائل فرقه‌ای مطرح شده‌اند، هم‌پایه آیات قرآن قرار داد».^۱

بیان مسئله

گردآوری اخبار عصر نبوی، از اواخر دوره امویان و زمانی آغاز شد که اکثر صحابه پیامبر(ص) و بزرگان تابعین در دسترس نبودند. این روش از طریق انتقال گزارش‌های سماعی و شفاهی در آغاز دوره عباسیان پایه و اساس نگارش و تدوین سیره رسول خدا(ص) قرار گرفت. نفوذ و تسلط جریان‌های سیاسی و فرهنگی امویان تأثیر بسزایی در گردآوری و نگارش سیره نبوی داشت. از پیامدهای مهم این روش تاریخ‌نگاری، ورود روایات سفارشی و بر ساخته در منابع نخستین و نشر و گسترش آن‌ها در متون اصلی تاریخی بوده است. به نحوی که تکرار فراوان یک گزارش در منابع و دوره‌های گوناگون تاریخی موجب شهرت و اعتبار آن شده و آن را به بخشی از مستندات قطعی تاریخ تبدیل کرده است.

گاهی نگاه تردیدآمیز به این مشهورات و آزمودن آن‌ها در بوته نقد، می‌تواند منجر به یافته‌های نوین در ساحت تحقیق و پژوهش شود؛ و این‌گونه مواجهه، سازگارتر به مبانی تاریخ‌پژوهی بوده و خردمندانه‌تر از پذیرش بی‌چون و چرای روایتی است که اعتبار آن برآیند شهرت و بازگویی فراوان آن بوده است.

روایت «عطاء المؤلفه قلوبهم» در واگذاری سهم غنایم جنگ حنین به اشراف تازه مسلمان قریش و انتساب آن به آیه شصت سوره توبه از جمله روایاتی است که شهرت و تکرار آن موجب اعتبار و تأثیر گسترده

۱. قنوت، «جایگاه قرآن در مطالعات تاریخ صدر اسلام»، ۲۴.

آن بر منابع تاریخی و تفسیری شده است.

فرضیه پژوهش

با توجه به رویکرد فرهنگی و سیاسی عصر تدوین سیره نبوی و تبیین زمانی و محتوایی روایت «مؤلفه قلوبهم» با آیات سوره توبه، به نظر می‌رسد این روایت در زمره روایات ساختگی است؛ افزون بر اینکه در متن و سند آن نشانه‌هایی از گرایش به قریشیان و امویان قابل مشاهده است.

ضرورت و اهمیت پژوهش

در روایت ابن اسحاق، به گروهی از اشراف اشاره شده که هنگام تقسیم غنایم به هر یک از آن‌ها صد شتر با تعبیر «مؤلفه قلوبهم» از سوی رسول خدا (ص) داده شده است.^۲ این در حالی است که آیه «اتّما الصدقات...» بنابر گزارش دیگری از ابن اسحاق، ذیل آیات نازل شده در جنگ تبوک و در باب «صدقات» نازل شده است و با موضوع غنایم حنین مطابقت زمانی و محتوایی ندارد.

با توجه به نفوذ اندیشه‌های امویان و گسترش اخبار ساختگی با هدف منزلت‌بخشی، بازخوانی این گزارش و همچنین سنجش آن با برخی آیات قرآنی و سیره پیامبر (ص) ضروری به نظر می‌رسد. از سوی دیگر شهرت و به تبع آن، اعتبار این روایت تاریخی، موجب گسترش آن در منابع تفسیری و تأثیرگذاری آن در مبانی فقهی و احکام اسلامی شده است.

پیشینه پژوهش

مقاله «تألیف قلوب در فقه امامیه و چگونگی اجرای آن در عصر غیبت»،^۳ به بررسی دامنه اجرای این اصل فقهی با اتکاء بر نظریات دانشمندان امامیه پرداخته و ضمن تبیین دیدگاه‌های مختلف در مورد مصادیق و مصارف زکات در باب تألیف قلوب یعنی اختصاص به کفار، اختصاص به مسلمانان و نظریه تعمیم، نتیجه گرفته که نظریه تعمیم از قوت بیشتری برخوردار است.

مقاله «تألیف قلوب؛ مفهوم، قلمرو و کاربست آن در وضعیت معاصر»^۴ به مفهوم و قلمرو عنوان تألیف قلوب پرداخته و این موضوع را به عنوان یکی از مصارف زکات از دیدگاه فقه تطبیقی و فقه سیاسی مورد

۲. ابن هشام، السیره النبویه، ۱۳۵/۴-۱۳۶.

۳. پورمولا، سید محمد هاشم و ریحانه طاهری. «تألیف قلوب در فقه امامیه و چگونگی اجرای آن در عصر غیبت». مجله پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۴، ش. ۴ (زمستان ۱۳۹۷): ۹۴۹-۹۷۹.

۴. میرمحمدی، سید مصطفی و محمدحسین شریفی. «تألیف قلوب؛ مفهوم، قلمرو و کاربست آن در وضعیت معاصر». مجله حکومت اسلامی، سال ۲۱، ش. ۱ (بهار ۱۳۹۵): ۲۷-۵۲.

بررسی قرار داده است. همچنین مقاله «تألیف قلوب و سیاست»^۵ نیز با رویکردی سیاسی و فقهی در پی اثبات حکم تألیف قلوب و استمرار آن در فقه اسلامی حاضر بوده و منسوخ بودن آن در عصر حاضر را مورد نقد قرار داده است. مقاله «تفسیر تطبیقی آیه زکات (ائما الصدقات)»^۶ به بررسی نظرات و دیدگاه‌های فریقین درباره چگونگی اختصاص سهم صدقات به گروه‌های هشت‌گانه پرداخته و آن را از منظر فقهی و تفسیر مورد نقد و ارزیابی قرار داده است.

بررسی‌ها حاکی از آن است که بیشتر پژوهش‌ها در موضوع تألیف قلوب، در گستره فقهی و روایی انجام یافته است. اساس این پژوهش‌ها، اصالت و اعتبار روایت «مؤلفه قلوبهم» و مباحث متأثر از آن موضوع تحقیق قرار گرفته است، در حالی که این پژوهش به نقد و اعتبارسنجی این روایت می‌پردازد.

روش تحقیق

گام نخست این نوشتار، نقد این روایت به روش تاریخی-تطبیقی با بهره‌گیری از منابع سیره‌نگاری، تاریخی و تفسیر و اعتبارسنجی الحاق آن به آیه ۶۰ سوره توبه است. در گام دوم در پی پاسخگویی به این پرسش هستیم که در صورت بی اعتبار بودن، این روایت با چه هدفی بر ساخته و در اخبار سیره نبوی جای گرفته است؟

۱- رویکرد سیره‌نگاری

همان‌گونه که اشاره شد پایه و اساس سیره‌نگاری از اواخر دوره امویان آغاز شد و راویان و سیره‌نگاران تحت تأثیر حاکمیت و ملاحظات سیاسی و اجتماعی مبادرت به گردآوری گزارش‌های عصر نبوت نمودند. روند سیره‌نگاری در دوره‌های بعدی نیز متأثر از همین اسلوب ادامه پیدا کرد.

برساختن روایات تاریخی و جعل حدیث از عصر معاویه آغاز شد و در دوره مروانی استمرار یافت. از نخستین اقدامات معاویه پس از نشستن بر سریر قدرت و تحکیم پایه‌های سیاسی، گماشتن افرادی بود تا با بهره‌گیری از آنان به اهداف خود دست یابد. ابن ابی‌الحدید (د. ۶۵۶ ق) در شرح نهج البلاغه از اسکافی نقل می‌کند که معاویه گروهی از صحابه و گروهی از تابعین را وادار کرد که اخبار زشتی را درباره علی (ع) که مقتضی طعن و تبری از او باشد جعل کنند و برای ایشان پاداشی مقرر داشت که قابل توجه بود و آنان چیزهای که او را راضی کند ساختند. از جمله اصحاب ابوهریره، عمرو بن عاص و مغیره بن شعبه بودند و از

۵. مبلغ دایمیردادی، محمد امین. «تألیف قلوب و سیاست». معرفت سیاسی، سال چهارم، ش. ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۱): ۸۷-۱۰۶.

۶. میبدی، فاکر و سیده معصومه فاطمی. «تفسیر تطبیقی آیه زکات (ائما الصدقات)». دوفصلنامه علمی-ترویجی مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، سال ششم، ش. ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷): ۱-۲۳.

تابعین عروه بن زبیر است.^۷

هرچند تدوین و کتابت سیره در زمان عباسیان انجام گرفت، اما غالب روایان نخستین در عصر اموی می‌زیستند و شالوده سیره‌نویسی در دوره اموی و مروانی پدید آمد و شماری از سرشناسان ایشان از جمله عروه بن زبیر^۸ و ابن شهاب زهری^۹، هشام بن عروه بن زبیر^{۱۰}، موسی بن عقبه و ... وابسته به دربار امویان بودند. سیره‌نگارانی همچون ابن هشام، واقدی و ابن سعد نیز به اتکای اخبار و گزارش‌های روایان عصر اموی به نگارش متون سیره و مغازی دست زده‌اند. وجود سلسله روایان اموی در اسناد آنان حاکی از گرایش و اعتماد به روایان عصر اموی است.

نفوذ امویان و تأثیرپذیری شماری از سیره‌نویسان دوره اموی از بافت فکری و اجتماعی به اندازه‌ای بود که سیره‌نویسان دوره عباسی نیز در نگارش سیره رسول خدا (ص) به غزوات و سرایا اصالت دادند و به ندرت دیگر مسائل اجتماعی و اقتصادی مورد توجه قرار گرفت. نگارش و تدوین سیره در این زمان، برآیند و دستاورد روایانی بود که از عصر اموی آغاز به گردآوری احادیث و گزارش‌های عصر نبوت کرده و نسل به نسل تا عصر عباسیان آن را انتقال داده‌اند. در نهایت سیره‌نگارانی همچون موسی بن عقبه، واقدی، ابن اسحاق و ابن هشام، این روایات را در قالب کتاب‌های سیره یا مغازی مدون و تألیف نموده‌اند. عباسیان از جنبه سیاسی امویان را کنار زدند، اما به روایان عصر اموی اجازه دادند تا فعالیت‌هایشان را عرصه فرهنگی ادامه دهند، از جمله این موارد روایان خاندان زبیری هستند که در عصر عباسی با دستگاه خلافت پیوند فرهنگی داشتند. آثاری چون نسب قریش از مصعب بن عبدالله بن مصعب زبیری (د. ۲۳۶ ق) و الاخبار الموفقیات از زبیر بن بکار (د. ۲۵۶ ق) در این عصر نگاشته شد.

از جمله مسائلی که در سیره رسول خدا اصالت و عمومیت داشت، عدالت و قسط، به‌ویژه در تقسیم ثروت میان مسلمانان بود؛ قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».^{۱۱} باور پیامبر (ص) با تبعیت از قرآن اتفاق، یعنی پر کردن شکاف‌های طبقاتی میان مسلمانان بود.

افزون بر آیات قرآن، تعدادی از روایت‌های نبوی ناظر به همین معناست. از جمله در ستیز با تفاوت انسان‌ها و نفی هرگونه امتیاز طبقاتی آمده است: انسان‌ها همانند دندان‌های شانه با هم برابرند. «وَقَالَ

۷. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۶۵/۴.

۸. برای بررسی نقش عروه در دستگاه اموی، نک: هوروفتنس، المغازی الاولى و مؤلفوها، ۲۷-۴۱.

9. Goldziher, Ignas. *Muslim Studies*. translated from the German by C.R. Barber and S. M. Stern, N.Y: State University of New York Press, 1977.

۱۰. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۳۲۱/۷.

۱۱. نحل، ۹۰.

النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ وَالْمَرْءُ كَثِيرٌ بِأَخِيهِ وَلَا خَيْرَ فِي صُحْبَةٍ مَّنْ لَمْ يَرِ لَكَ مِثْلَ الَّذِي يَرَى لِنَفْسِهِ».^{۱۲}

۲- «المؤلفة قلوبهم» در قرآن

آیات ۵۸ تا ۶۰ سوره توبه که با موضوع خرده گیری به رسول خدا (ص) در مورد توزیع صدقات آغاز شده و با دستور چگونگی تقسیم آن پایان می پذیرد چنین است:

«وَمِنْهُمْ مَّنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ* وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ* إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».^{۱۳}

ابن هشام (د. ۲۱۸ق) ذیل حوادث «جنگ تبوک» و در بخش آیاتی که درباره منافقان نازل شده، به آیه «ومنهم من يلمزك في الصدقات...» اشاره کرده و پس از عبارت مختصری درباره مشخص نمودن سهم صدقات، متن آیه شصت سوره توبه را آورده و در ادامه موضوع آزار و اذیت رسول خدا (ص) از سوی منافقان را پیگیری نموده است.^{۱۴} واقدی (د. ۲۰۷ق) هم در بخش آیات نازل شده در غزوه تبوک، می نویسد: این آیات درباره ثعلبة بن حاطب نازل شده که منافقانه به تقسیم صدقات به رسول خدا (ص) اعتراض می کرده و هنگامی که رسول خدا (ص) از صدقات چیزی به او بخشیده خشود و هنگامی که چیزی نداده، خشمگین شده است. وی در ادامه، آیه شصت سوره توبه را نقل کرده است.^{۱۵} طبری^{۱۶} (د. ۳۱۰ق) و واحدی^{۱۷} (د. ۴۶۸ق) آیات مورد اشاره را درباره منافقین تعبیر کرده اند و داستان اعتراض حرقوص بن زهير به رسول خدا (ص) را نقل کرده اند. ابن هشام پس از نقل روایتی که در آن به توزیع غنائم حنین به بیعت کنندگان اشاره کرده، داستان اعتراض ذی الخویصره تمیمی به رسول خدا (ص) را آورده، اما به آیه ای اشاره نکرده است.^{۱۸}

ارتباط این آیات با «غزوه تبوک»، «توزیع صدقات» و «اعتراض منافقان به رسول خدا (ص) در تقسیم صدقات» از موضوعات مشترک و مورد اتفاق این منابع است. شایان ذکر است که آیات ۲۵ تا ۲۷ همین

۱۲. ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۳۷۹/۴، حدیث ۵۷۹۸؛ حلوانی، نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، ۳۹.

۱۳. توبه، ۵۸-۶۰.

۱۴. ابن هشام، السيرة النبوية، ۱۹۴/۴-۱۹۵.

۱۵. واقدی، المغازی، ۱۰۶۳/۳-۱۰۶۵.

۱۶. طبری، تاریخ الطبری، ۱۰۹/۱۰.

۱۷. واحدی، اسباب النزول، ۲۵۳.

۱۸. ابن هشام، السيرة النبوية، ۱۳۹/۴.

سوره به حوادث یوم حنین پرداخته و سخنی از تقسیم غنائم یا مؤلفه قلوبهم به میان نیامده است.

۳- روایت «عطاء المؤلفه قلوبهم»^{۱۹} در سیره ابن هشام

«ابن اسحاق می گوید: رسول خدا (ص) به مؤلفه قلوبهم که از اشراف مردم بودند چیزهایی بخشید تا از آنان و افراد قومشان دلجویی شود، چنان که به ابوسفیان بن حرب صد شتر و به پسرش معاویه صد شتر و به حکیم بن حزام صد شتر و به حارث بن حارث بن کلدی صد شتر داد. به حارث بن هشام هم صد شتر و به سهیل بن عمرو صد شتر و به حویطب بن عبدالعزی صد شتر و به علاء بن جاریه ثقفی، هم پیمان بنی زهره صد شتر و به عیینه بن حصن بن حذیفه بن بدر صد شتر و به اقرع بن حابس تمیمی صد شتر داد. همچنین به مالک بن عوف نصری صد شتر و صفوان بن امیه صد شتر داد که این ها مجموعه کسانی بودند که صد شتر دریافت داشتند. آن گاه آن حضرت به افرادی دیگر از قریش نیز کمتر از صد شتر داد که برخی از آنان عبارتند از مخرمه بن نوفل زهری و عمیر بن وهب جمحی و هشام بن عمرو، برادر بنی عامر بن لوی، که یادم نیست به آنان چند شتر داد و فقط همین را می دانم که کمتر از صد شتر بود. و به سعید بن ربیع بن عنکبة بن عامر بن مخزوم و به سهمی نیز پنجاه شتر داد».^{۲۰}

در ادامه، ابن هشام روایت دیگری را نقل کرده که با عبارت «قال ابن هشام: وحدثني من أثق به من اهل العلم في أسناد له، عن ابن شهاب الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس»^{۲۱} آغاز شده است. او در ادامه افرادی از قریش و دیگران را به تفکیک قبایل آن ها نام برده که با رسول خدا بیعت کرده بودند و آن حضرت در جعرانه از غنائم حنین به آن ها چیزهایی بخشید؛ برای نمونه می نویسد: «از بنی امیه بن عبد شمس: ابوسفیان بن حرب، طلح بن سفیان بن امیه و خالد بن اسید بن ابی العیص بن امیه».^{۲۲}

ابن هشام در ادامه همین روایت پس از نقل اعتراض ذی الخویصره، به موضوع اعتراض انصار در تقسیم غنائم اشاره کرده و می نویسد: هنگامی که رسول خدا (ص) این عطایا را در میان قریش و دیگر قبایل عرب تقسیم کرد و انصار را در زمره آن ها قرار نداد، گروهی از انصار احساس کردند که حق آن ها رعایت نشده و سعد بن عباد به حضور آن حضرت رسید و عرض کرد: «ای رسول خدا! این گروه از انصار در دل خود درباره شما اندیشه هایی می کنند و می گویند که وقتی از این قوم به غنائمی دست یافتی آن را بین قوم خود

۱۹. باتوجه به اینکه سیره یا مغازی ابن اسحاق به صورتی که خود او تدوین کرده بود، امروزه در دسترس نیست، در این پژوهش مورد استناد قرار نگرفته است. نک: مقدمه سهیل زکار، سیره ابن اسحاق (کتاب السیر والمغازی)، ۱۸-۲۰.

۲۰. ابن هشام، السیره النبویه، ۱۳۵/۴-۱۳۶.

۲۱. ابن هشام، همان، ۱۳۷/۴-۱۳۸.

۲۲. همو.

تقسیم کردی و برای انصار سهمی مقرر نداشتی». پس رسول خدا (ص) به سعد فرمود: «قوم خود را جمع کن».

آن‌گاه رسول خدا (ص) به نزد آنان آمد و پس از حمد و ستایش الله گفت: «ای گروه انصار! این چه سخن نازیبنده‌ای است که از شما به من رسیده است و نسبت به من کدورتی یافته‌اید؟» سپس ضمن اشاره به روابط گذشته خویش با انصار و هجرت به مدینه، فرمود: «ای گروه انصار! شما به این خاطر بداندیشی در دل آوردید که گروهی از مردم از خرمی دنیا برخوردار شده‌اند، من با این کار از گروهی دلجویی کرده‌ام تا آنان مسلمان شوند و شما را به اسلام خودتان واگذارده‌ام. ای گروه انصار! آیا خشنود نمی‌شوید که مردم با گوسفند و شتر به خانه‌هایشان بازگردند و شما همراه با رسول خدا (ص) به سرزمین خویش بازگردید؟ سوگند به ذاتی که جان محمد به دست قدرت اوست، اگر هجرت نمی‌بود، من هم یکی از انصار بودم و اگر همه مردم به راهی روند و انصار به راهی دیگر روند، من به راه انصار می‌روم».^{۲۳}

به نظر می‌رسد با توجه به سیاق آیات ۵۸ تا ۶۰ سوره توبه، آیه «أَتِمَّا الصَّدَقَاتِ»، با موضوع تقسیم غنایم بین اشراف قریش ارتباطی ندارد و گزارش جنگ تبوک که ابتدا با عیب‌جویی منافقان آغاز شده و در نهایت با نزول آیه «أَتِمَّا الصَّدَقَاتِ» و پاسخ قرآن درباره حکم تقسیم صدقات فرجام یافته، سازگاری و مطابقت بیشتری دارد. افزون بر اینکه تأویل «مؤلفه قلوبهم» به اشراف و توانگران قریش، درحالی‌که گروه‌های هشت‌گانه مستحق صدقات، نیازمندان و گروه‌های فرودست اقتصادی هستند، خالی از اشکال نیست.

در روایت نخست، ابن اسحاق خبر خود را بدون ذکری از راویان نقل کرده و به‌رغم استفاده از عبارت «المؤلفه قلوبهم» که برگرفته از آیه ۶۰ سوره توبه است، به منشأ اخذ روایت اشاره‌ای نکرده است؛ و این در حالی است که برخی از مورخان و بسیاری از مفسران، همین روایت را در شأن نزول آیه ۶۰ سوره توبه نقل کرده‌اند. همان‌گونه که اشاره شد، ابن اسحاق زمان نزول این آیه را مقارن با حوادث جنگ تبوک که حدود یک سال بعد رخ داده، آورده است.

در روایت دوم، ابن هشام در ابتدای سلسله راویان، از عبارت «من أثنى به من اهل العلم» بهره گرفته و در نهایت روایت را از ابن عباس نقل کرده است. روایت ابن هشام از جهات دیگر نیز قابل تأمل است؛ نخست، این افراد را «بیعت‌کنندگان» نامیده و از عبارت مؤلفه قلوبهم استفاده نکرده، و شمار افرادی که نام برده ۲۷ نفر هستند و از سهم هریک سخنی به میان نیامده است، درحالی‌که ابن اسحاق نام ۱۷ را ذکر کرده و سهم

هر یک را مشخص نموده است. در مجموع تعداد افراد مشترک هر دو روایت از ۹ تن تجاوز نمی‌کند. همچنین بکارگیری عبارت «مؤلفه قلوبهم» توسط ابن اسحاق با در نظر گرفتن روایات مربوط به غزوه تبوک و توزیع صدقات، مناسبتی ندارد، در حالی که ابن هشام در گزارش خود از واژه «مبايعين» استفاده کرده است. اختلاف دیگر در روایت ابن هشام، تأکید وی بر دسته‌بندی قریشیان و مشخص نمودن قبایل آن‌هاست. افزون بر اینکه در سلسله راویان، از ابن شهاب زهري نام برده که در شمار سیره‌نگاران وابسته به دستگاه اموی است و به وضع حدیث شناخته می‌شود.^{۲۴}

به جهت آشنایی با سیره پیامبر (ص) و سابقه تقسیم غنائم، رجوع به دو گزارش در غزوه بدر و بنی‌نضیر ضروری است. همراهی آیات قرآنی با این دو رویداد نیز موجب تأیید و اهمیت دوچندان آن شده است.

تقسیم غنائم غزوه بدر

ابن‌هشام در روایتی از توزیع غنیمت‌های جنگ بدر، نقل کرده که پیامبر (ص) فرمان داد که آنچه را که در اردوگاه برجای مانده جمع کنند، اما بین مسلمانان اختلاف افتاد. جمع‌کنندگان غنائم، نبردکنندگان با دشمنان و کسانی که از رسول خدا (ص) پاسداری کرده بودند، سه گروهی بودند که هریک مدعی تصاحب غنائم بودند. او در ادامه روایتی از ابن اسحاق آورده که هنگامی که مسلمانان درباره تقسیم غنائم اختلاف کردند آیاتی از قرآن نازل شد و خداوند آن را از دستان ما گرفت و اختیار آن را به پیامبرش سپرد و رسول خدا (ص) آن را به طور برابر، بین مسلمانان تقسیم کرد.^{۲۵}

غنائم غزوه بنی‌نضیر

به گزارش واقفی، پیامبر (ص) هنگام تقسیم غنائم بنی‌نضیر، تصمیم گرفت تا آن را بر مبنای روش خویش میان مهاجرین نیازمند و دو تن از انصار توزیع کند، با انصار سخن گفت و پیشنهاد زیر را مطرح کرد: می‌دانید که مهاجرین گرفتار تنگدستی هستند و از ابتدای مهاجرت بدون برخورداری مالی، در خانه‌های شما انصار به سر می‌برند. می‌خواهم اموال بنی‌نضیر را میان ایشان تقسیم کنم تا گرفتاری‌های مالی ایشان رفع شود. اگر چنین نمی‌خواهید و حاضر به ادامه زندگی مهاجرین در خانه‌های خود هستید، آنان در همان خانه‌ها بمانند و اموال بنی‌نضیر میان تمام شما تقسیم شود. انصار، نه تنها از سیاست اقتصادی پیشوای سیاسی و اعتقادی خود استقبال کردند، بلکه پاسخ دادند که ما موافقیم تا پیامبر (ص)

24. Lecker, Michael. "Biographical Notes on Ibn Shihab Al-Zuhri". *Journal of Semitic studies*, XLI/1, spring, 1996.

۲۵. ابن‌هشام، السیره النبویه، ۲/۲۹۵.

اموال بنی نضیر را در میان مهاجرین تقسیم کند و علاوه بر این، آنان همچنان در خانه‌های ما بمانند. پیامبر در حق ایشان دعای خیر کرد و کرامت آنان را ستود.^{۲۶}

پیروزی مسلمانان بر یهود بنی نضیر، بدون برخورد نظامی و به تعبیر قرآن،^{۲۷} بدون آنکه اسب و استری تاخته شده باشد، ثروت قابل توجهی را به دنبال آورد. در جنگ‌های قبلی، غنائم به دست آمده به عنوان انفال که ثروت عمومی متعلق به مسلمانان محسوب می‌شد، بر اساس مساوات میان مسلمین تقسیم می‌شد، اما در غزوه بنی نضیر، برخلاف چنین روشی، چنانکه آیات سوره حشر^{۲۸} نیز بر همین معنی دلالت دارد، به دستور پیامبر، تمام غنائم میان مهاجرین و دو نفر از انصار تقسیم شد و هیچ سهمی از آن به دیگر انصار داده نشد. چنین شیوه‌ای از تقسیم ثروت عمومی مسلمین، آشکارا با سیاست قبلی که مبتنی بر مساوات بود تضاد ظاهری داشت، اما آیا می‌توان گفت که پیامبر از این زمان به بعد مبنای توزیع ثروت را تغییر داد؟ یا آنکه برخلاف استنباط ظاهری اولیه، کارکرد همین تقسیم به ظاهر نابرابر نیز تأمین همان هدف اصلی رویکردهای اقتصادی نظام اقتصادی اسلام و تأمین هدف غایی آن بود و لاغیر.

پس پیامبر درست به دلیل اعتقاد به ضرورت تحقق عدالت میان مسلمین، غنائم بنی نضیر را میان مهاجرین تقسیم کرد تا فاصله‌های مالی جدی میان آنان و انصار را از میان بردارد. خداوند در آیه هفتم سوره حشر^{۲۹} صراحتاً به ضرورت گردش ثروت میان تمام مسلمین اشاره کرده و از سیاست تمرکز و تکاثر یا چرخش ثروت میان اغنیای جامعه انتقاد می‌کند.

با توجه به گزارش‌های تقسیم غنائم در غزوات بدر و بنی نضیر می‌توان چنین نتیجه گرفت، که گزارش سیره‌نویسان در توزیع غنائم جنگ حنین با سیره و سنت رسول خدا (ص) موافقت ندارد. اگرچه مساوات در بهره‌مندی از غنائم اصالت دارد اما در شرایط استثنایی مانند غنائم بنی نضیر که بدون جنگ و کارزار نصیب مسلمانان شد نیز رسول خدا (ص) با رعایت حقوق نیازمندان به دنبال از بین بردن شکاف‌های اقتصادی و طبقاتی جامعه بود. پس چگونه ممکن است اصل عدالت و مساوات در بهره‌مندی از درآمدهای اقتصادی در روایت «تألیف قلوب» نادیده گرفته شود و ثروت‌های عمومی به طبقه اشراف و توانگران جامعه تعلق گیرد؟ تضاد آشکار این روش با تعالیم قطعی قرآن مبنی بر عدم گردش ثروت‌های مسلمین در دست اغنیاء نیز قابل پذیرش نیست.

۲۶. واقدی، المغازی، ۳۷۸/۱-۳۸۱.

۲۷. وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَسْلُطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ ... حشر، ۶.

۲۸. حشر، ۸-۹.

۲۹. مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

نکته حائز اهمیت دیگر، روش برخورد و تعامل پیامبر(ص) با انصار در تقسیم غنائم بنی نضیر بود. اگرچه واگذاری تمام غنائم از جمله سهم انصار به مهاجرین فقیر، اقدامی مدبرانه و شایسته در جهت رفع شکاف‌های اقتصادی بود و می‌توانست بدون مشورت با انصار انجام پذیرد؛ اما پیامبر(ص) با رعایت حقوق انصار، آن‌ها را برای پذیرش پیشنهادات خود منخیر گذاشت؛ و پس از اعلام رضایت آن‌ها، اقدام خود را عملی نمود. افزون بر اینکه جایگاه مهاجرین هم در گزارش تألیف قلوب نادیده انگاشته شده و ذکری از آن‌ها به میان نیامده است. مهاجرین به‌عنوان سابقین در اسلام و بخشی از مجاهدین تأثیرگذار در غزوه حنین نه در میان سهم‌برندگان هستند و نه طرف شور و مشورت پیامبر(ص) قرار دارند.

در روایت تقسیم غنائم حنین هیچ‌یک از رفتارهای گذشته رسول خدا(ص) قابل مشاهده نیست. نه اجرای الگوی مساوات و برابری همچون جنگ بدر، نه توجه به طبقات فرودست و نیازمند جامعه مانند توزیع غنائم بنی نضیر و نه رفتار بزرگوارانه و توأم با احترام با انصار دیده نمی‌شود. با توجه به شواهد و قرائن ارائه شده، محتوای روایت «مؤلفه قلوبهم»، تناسبی با آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی ندارد و تمرکز آن بر روی قریش و تلاش برای بازیابی جایگاه گذشته آن‌ها در مناسبات و موقعیت جدید است. به نظر می‌رسد این روایت با هدف تطهیر سوابق قریشیان و اعتباربخشی به آن‌ها در اخبار سیره نبوی جای گرفته است.

بخش پایانی روایت ابن‌هشام مبنی بر اعتراض انصار در پی محرومیت از غنائم حنین نیز مسئله قابل تأملی است. سخنانی که در این روایت به رسول خدا(ص) نسبت داده شده از جهات گوناگونی قابل بررسی است. در متن روایت ابن‌هشام نقل شده که رسول خدا به انصار فرمود: «... سوگند به ذاتی که جان محمد به دست قدرت اوست، اگر هجرت نمی‌بود، من هم یکی از افراد انصار بودم و اگر همه مردم به راهی روند و انصار به راهی دیگر روند، من به راه انصار می‌روم.» این در حالی است که قرآن در آیه هفت سوره حشر تأکید می‌کند که هر آنچه رسول خدا(ص) برای شما آورده را اجرا کنید و هر آنچه نهی کرده از آن خودداری کنید. در آیات ۳۰ متعدد دیگر هم اطاعت از خدا و پیامبر در یک ردیف قرار گرفته و مسلمانان را موظف به رعایت آن نموده است. بنابراین تبعیت پیامبر(ص) از انصار و دنباله‌روی از مسیری که آن‌ها می‌روند موضوعیت ندارد، افزون بر اینکه از منظر سیاسی و اجتماعی، با توجه به منزلت و جایگاه رهبری رسول خدا(ص)، چنین سخنی نامعقول و بعید به نظر می‌رسد.

همان‌گونه که اشاره شد رویکرد سیره‌نگاران و راویان نخستین متأثر از فضای سیاسی و فرهنگی عصر امویان و عباسیان بود. تعصب و باورهای زمامداران قریشی این روزگار بازتاب و تأثیر گسترده‌ای در جعل و

۳۰. قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَجِبُ الْكَافِرِينَ. آل‌عمران، ۳۲؛ (مانده، ۹۲؛ انفال، آیات ۱، ۲۰ و ۴۶؛ نور، ۵۴؛ محمد، ۳۳؛ تغابن، ۱۲).

گزینش این اخبار بر روی راویان و سیره‌نگاران گذاشته است.

سلیمان بن عبدالمک در سفر به مدینه با مشاهده فضایل انصار در سیره و مغازی أبان بن عثمان، اظهار داشت که من این فضایل را برای این قوم نمی‌دانستم؛ یا در نظر خاندان ما آنان را کوچک می‌پنداشتند یا این مسائل درست نیست. در نهایت سلیمان که در آن روزگار ولیعهد خلیفه اموی بود، دستور داد نسخه‌های نوشته شده از روی سیره أبان را آتش زدند. همچنین وی نقل کرده که در بازگشت به شام، پدرش را از موضوع سیره أبان مطلع کرده و عبدالمک در پاسخ او گفته: «تو به کتابی که فضایل ما را در آن نوشته‌اند چه نیازی داری؟ از این گذشته به شامیان چیزهایی از فضایل انصار را می‌شناساند که ما نمی‌خواهیم». سلیمان گفت: به همین سبب من امر کردم تمام نسخه‌هایی را که از روی آن نوشته شده، بسوزانند تا از نظر امیرالمؤمنین آگاه شوم. سلیمان در ادامه به دیدارش با قبیصة بن ذؤیب^{۳۱} اشاره کرده و ماجرای سیره أبان و گفتگو با پدرش را برای او نقل کرده و دلیل بیزاری امویان و خلیفه را از او پرسیده که پاسخ قبیصة چنین است: «ای برادرزاده، این اولین کاری است که معاویه و بعد از آن پدر عبدالمک و بعد از آن پدر تو انجام دادند. سلیمان گفت: این، چه کاری بوده است؟ قبیصة گفت: به خدا سوگند، این را نگفتم جز با علم و شناختی که از آن دارم. برای آنکه با قومی از انصار جنگیدند، درحالی‌که عثمان را خوار و ذلیل کرده بودند و بر او کینه و خشم گرفته و او را کشتند»^{۳۲}.

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، قریش و اشراف مکه در کانون توجه روایت تألیف قلوب قرار دارند؛ اما محرومیت انصار و در نهایت پذیرش آن‌ها به بهره‌مندی قریش از مواهب مادی، یادآور رقابت‌های دوگانه قریشی - غیرقریشی یا عدنانی - قحطانی است.

۴- نگاهی به منابع سیره و تاریخ

در این بخش با نگاهی به دیگر منابع سیره و برخی منابع تاریخی، به مطالعه و مقایسه روایت «مؤلفه قلوبهم» می‌پردازیم. بدیهی است، در مطالعه اخبار سیره نبوی، غالباً رجوع به منابع اصلی و متقدم سیره‌نویسان ما را از مراجعه به منابع تاریخی بی‌نیاز می‌کند؛ اما با هدف نگاهی دقیق‌تر و پیگیری نحوه گسترش روایت‌های سیره‌نویسان، برخی از منابع مهم تاریخی نیز مورد مطالعه قرار گرفته است. موسی بن عقبه (د. ۱۴۱ق) می‌گوید: آن‌گاه رسول خدا(ص) غنائیم یا هر آن چه از آن را می‌خواست

۳۱. ابو اسحاق قبیصة بن ذؤیب بن حلحلة الخزاعی یکی از افراد مورد اطمینان عبدالمک بن مروان بود که زهری از او روایت کرده است. او زهری را به عبدالمک نزدیک ساخت. (ابن قتیبه، المعارف، ۴۴۷؛ طبری، تاریخ الطبری، ۴۳/۶ و ۱۸۰).

۳۲. زبیر بن بکار، الاختیار الموفیات، ۳۲۱-۳۲۴.

میان مردم تقسیم نمود. بیشتر غنیمت‌ها را به اهالی قریش مکه اختصاص داد. و به آن‌ها بسیار بخشید؛ بخشی را هم به دیگران که به حنین رفته بودند به جهت انس با آن‌ها بخشید؛ حتی به یکی صد شتر و به دیگری یک گوسفند داد.^{۳۳} موسی بن عقبه در روایت خود عبارت «مؤلفه قلوبهم» را به کار نبرده و به اختصار روایتی در توزیع غنایم حنین نقل کرده است.

واقدی روایت مؤلفه قلوبهم را بدون راوی و با شرح و بسط بیشتری نسبت به روایت ابن اسحاق نقل کرده است. او می‌نویسد: ابوسفیان درحالی که مقدار چهل هزار اوقیه^{۳۴} از غنایم نزد رسول خدا (ص) انباشته بود، نزد ایشان آمد و گفت: اکنون ثروتمندترین مرد قریش شده‌ای! چیزی از این مال به من ببخش. رسول خدا (ص) چهل اوقیه نقره و یک صد شتر به او داد. سپس او همین درخواست را برای پسران خود یزید و معاویه نیز نمود، و رسول خدا (ص) به هر یک از آنها نیز چهل اوقیه و یک صد شتر بخشید. «ابوسفیان گفت: به راستی که تو کریم و بزرگواری، پدر و مادرم فدای تو باد! در آن هنگام که با تو جنگ و ستیز می‌کردم بهترین جنگجو و هم‌اورد بودی و بعد که با تو از در صلح و دوستی درآمدم بهترین دوست هستی، خدا به تو پاداش دهد!».^{۳۵}

ابن سعد (د. ۲۳۰ق) هم در طبقات روایتی نقل کرده که بخش نخستین آن مشابه روایت واقدی است و سهم ابوسفیان و فرزندان را یک صد شتر و چهل اوقیه نقره آورده اما در مجموع، روایت او در افراد و تعداد سهم‌برندگان با روایت واقدی در مغازی مطابقت ندارد.^{۳۶}

در روایت واقدی و شاگردش ابن سعد، ابوسفیان چهل اوقیه نقره و یک صد شتر سهم، از رسول خدا (ص) دریافت کرده که در روایت ابن اسحاق تنها به یک صد شتر اشاره شده است. افزون بر اینکه ابوسفیان برای فرزندان خود یزید و معاویه هم درخواست سهم نموده که پیامبر (ص) به هر یک از آن‌ها نیز چهل اوقیه نقره و یک صد شتر بخشیده است؛ موضوع سهم چهل اوقیه نقره و نام یزید بن ابوسفیان از مواردی است که تنها در مغازی واقدی و طبقات ابن سعد آمده و در روایت ابن اسحاق وجود ندارد. واقدی آیه «مؤلفه قلوبهم» را در جای دیگری از مغازی خود که درباره آیاتی که در غزوه تبوک نازل شده نیز آورده و در آن گروه‌های هشت‌گانه مستحق دریافت صدقات را با نقل روایتی از رسول خدا (ص) نقل کرده است.^{۳۷}

واقدی میزان غنایم را تا بیست و چهار هزار شتر و حدود چهل هزار گوسفند و انباشته‌ای از نقره، نقل

۳۳. موسی بن عقبه، المغازی، ۲۸۸-۲۸۹.

۳۴. وزنی حدود ۲۶ گرم.

۳۵. واقدی، المغازی، ۹۴۴/۳.

۳۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۱۶/۲.

۳۷. واقدی، المغازی، ۱۰۶۵/۳-۱۰۶۶.

کرده است.^{۳۸} با توجه به اینکه وی نام ۱۶ نفر را به عنوان سهم برندگان ذکر کرده و سهم هر یک را حدود صد شتر دانسته،^{۳۹} مجموع غنائم دریافتی آن‌ها از دو هزار شتر تجاوز نمی‌کند. به بیان دیگر با یک محاسبه ساده می‌توان دریافت که، تنها در تقسیم شتر، حدود دویست و چهل نفر می‌توانند در فهرست سهم‌برندگان قرار گیرند. این مقدار غنائم از قبیله‌ای در ۲۶ کیلومتری مکه،^{۴۰} با توجه به موقعیت جغرافیایی و توان اقتصادی آن روزگار دور از واقعیت و مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد. همچنین مقدار چهل هزار اوقیه، وزنی بیش از هزار کیلوگرم نقره است و طبق روایت واقدی چیزی معادل یک کیلوگرم نقره و یک‌صد شتر به ابوسفیان و به همین میزان به هر یک از پسرانش معاویه و یزید اعطاء شده است.

مطلب درخور توجه دیگر اینکه روایت واقدی بدون راوی و متن آن مفصل‌تر از ابن اسحاق و با جزئیات بیشتری نقل شده که با توجه به تأخر زمانی او نسبت به ابن اسحاق، به نظر می‌رسد متن روایت اصلی دچار تطور تاریخی^{۴۱} شده و مطالب جدیدی به آن افزوده شده است.^{۴۲}

یعقوبی (د ۲۸۶ق) نیز در تاریخ خود به مؤلفه قلوبهم اشاره کرده و از دوازده مرد نام برده که به هر یک از آنان صد شتر داده شده و در ادامه به اعتراض و درخواست انصار بر دریافت غنائم اشاره کرده که پیامبر(ص) در پاسخ آن‌ها گفت: «همانا من به مردمی می‌بخشم تا دلشان را به دست آورم و شما را با ایمان‌تان وامی‌گذارم». اما برخی از انصار به نارضایتی خود ادامه داده و گفتند: «محمد به همراهی ما نبرد کرد تا آنکه کارش پیش رفت و پیروز گشت. آن‌گاه نزد خویشان خود آمد و ما را رها کرد». یعقوبی در نهایت عنوان کرده که پس از این رخداد خداوند سهم انصار را انداخت و برای مؤلفه قلوبهم بخشی در صدقات قرار داد.^{۴۳} یعقوبی نیز مانند واقدی روایت خود را بدون راوی نقل کرده و افرادی را که نام برده با روایت ابن اسحاق همخوانی دارد با این تفاوت که تعداد افراد روایت ابن اسحاق هفده و روایت یعقوبی دوازده مرد ذکر شده است.

گزارش یعقوبی از اعتراض انصار، با روایت ابن هشام همخوانی و سازگاری ندارد. در روایت ابن هشام اعتراض و گفتگوی انصار با رسول خدا (ص) در نهایت با رضایت آن‌ها خاتمه می‌یابد؛ اما روایت یعقوبی حاکی از نارضایتی انصار و ادامه اعتراض آن‌ها پس از سخنان پیامبر(ص) است. افزون بر اینکه پاسخ

۳۸. واقدی، همان، ۹۴۳/۳.

۳۹. واقدی، همان، ۹۴۴/۳.

۴۰. شراب، المعالم الاثيرة في السنة و السيرة، ۱۰۴.

۴۱. نک: محمدی، رمضان. سیر تطور و تحول اخبار سیره از بعثت تا هجرت. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.

۴۲. امینی در کتاب الغدير نوشته است که واقدی سی هزار حدیث که اصل ندارد، روایت کرده است. امینی، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، ۴۶۶/۵.

۴۳. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ۶۴-۶۳/۲.

رسول خدا (ص) در این دو روایت نیز دارای تفاوت‌های اساسی است. بی‌گمان تحلیل و توضیحات ارائه شده در پایان بررسی روایات غزوه بدر و بنی‌نضیر و بی‌اعتباری داستان اعتراض انصار، در روایت یعقوبی نیز قابل انطباق و استناد بوده و اختلاف بنیادی در این دو روایت، تأیید دیگری بر بی‌اعتباری اصل ماجراست.

طبری هم در تاریخ خود روایتی مشابه روایت ابن‌اسحاق نقل کرده؛ با این تفاوت که راوی روایت ابن‌اسحاق را عبدالله بن ابی‌بکر می‌داند،^{۴۴} اما ابن‌هشام در السیره النبویه تنها ابن‌اسحاق را به عنوان راوی نام برده است. طبری سلسله راویان را این‌گونه آورده: «حدثنا ابن حمید، قال: حدثنا سلمه، عن ابن‌اسحاق، عن عبدالله بن ابی‌بکر» که از نظر طبری راوی اصلی، عبدالله بن ابی‌بکر است. این در حالی است که در سیره ابن‌هشام، هنگام نقل روایت از ابن‌اسحاق، به هیچ روایت‌کننده‌ای اشاره نشده است.

طبری در نقل روایات سیره، برخلاف ابن‌هشام از گزارش‌های سلمه بن الفضل نیز بهره جسته و آن‌ها را در کتاب خود نقل کرده است. در روایت «مؤلفه قلوبهم» طبری از طریق شاگرد سلمه، محمد بن حمید، روایت ابن‌اسحاق را نقل کرده که راوی اصلی آن عبدالله بن ابی‌بکر بن عمرو بن حزم است. متن روایت طبری با روایت ابن‌اسحاق در سیره ابن‌هشام در تعداد و نام سهم‌برندگان هماهنگی دارد.^{۴۵} همچنین به نظر می‌رسد، نقل روایت دوم از جانب ابن‌هشام که با سلسله راویان نیز توأم شده، با قصد تأکید بیشتر روایت نخست و مقبول جلوه دادن گزارش تألیف قلوب انجام پذیرفته باشد. اگرچه به اختلافات و ضعف‌های آن نیز پیش‌تر اشاره شد.

۵- آراء و نظرات مفسران

مقاتل بن سلیمان (د. ۱۵۰ق) در ابتدای تفسیر خود ذیل آیه «اتّما الصدقات» می‌نویسد: «رسول خدا (ص) فرمود: صدقه بر محمد و اهل بیت او حلال نیست؛ و نیز بر توانگران و کسانی که توانایی جسمی دارند جایز نیست». در ادامه روایتی مشابه روایت ابن‌اسحاق در تقسیم غنائم آورده و تعداد آن‌ها را سیزده نفر دانسته اما نام دوازده نفر را نقل کرده است.^{۴۶}

علی بن ابراهیم قمی (د. بعد ۳۰۷ق) در تفسیر آیات ۵۸ تا ۶۰ سوره توبه می‌نویسد: این آیات هنگامی نازل شد که صدقات را حضور پیامبر اکرم (ص) آوردند تا تقسیم بفرمایند. جمعی از توانگران هم

۴۴. طبری، تاریخ الطبری، ۹۰/۳-۹۱.

۴۵. جهت مقایسه تعداد و افراد این دو روایت به جدول ۲ مراجعه نمایید.

۴۶. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۱۷۶/۲-۱۷۷.

منتظر بودند تا سهمی از اموال مزبور دریافت دارند ولی بر خلاف انتظار دیدند که آن حضرت صدقات را بین بینوایان تقسیم فرمود و آن‌ها از مشاهده چنین رفتاری مشغول خرده‌گیری و عیب‌جویی شدند. لذا آیات «وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ...»^{۴۷} و «وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمْ...»^{۴۸} در نکوهش آن‌ها نازل شد. آن‌گاه خداوند متعال صدقات را تفسیر کرده و توضیح داد که این صدقات را چه کسانی باید بپردازند و به چه کسانی باید داده شود و فرمود: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» خداوند همه مردم را از مشمولیت صدقات بیرون نموده، تنها هشت گروه را مستحق آن دانست و از ایشان اسم برد.^{۴۹}

در ادامه نیز روایتی از ابی‌الجارود از امام باقر(ع) نقل کرده که ده نفر از قریشیان هر یک صد شتر با چوپانش که گاهی بیشتر و کمتر هم می‌شد، از رسول خدا (ص) دریافت کرده‌اند.^{۵۰}

راوی این روایت، زیاد بن منذر معروف به ابوالجارود یکی از اصحاب امام باقر و امام صادق و بنیان‌گذار فرقه جارودیه است. بین علمای شیعه اختلاف و نظرات متناقضی درباره وی وجود دارد. محمد بن عمر کشی معتقد است او مورد لعن امام باقر و امام صادق بوده و از سوی ایشان به «سرحوب» به معنای شیطان کور و ساکن دریا ملقب بوده است.^{۵۱} ابوالجارود در قیام زید بن علی از جمله همراهان او بوده که نشان‌دهنده تغییر عقیده وی از امامیه به زیدیه است.^{۵۲} از سوی دیگر برخی علمای شیعه مانند ابن قولویه و شیخ مفید نقل روایت از او را جایز دانسته‌اند.^{۵۳}

قمی در ابتدای تفسیر خود روایتی^{۵۴} مشابه روایت دوم ابن اسحاق که در حوادث جنگ تبوک رخ داده را نقل کرده و ضمن اشاره به آیات مرتبط با نزول آیه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ» موضوع را با منافقین و عیب‌جویی آن‌ها مرتبط دانسته است. سپس به روایتی از ابی‌الجارود استناد کرده که با توجه به سوابق راوی آن قابل اعتماد نیست.

طبری (د. ۳۱۰ق) در جامع‌البیان در تفسیر آیه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...» روایتی از یحیی بن ابی‌کثیر آورده و در آن سهم مؤلفه قلوبهم را به تفکیک قبایل مشهور قریشی و افراد آن‌ها نقل کرده است؛ افزون بر اینکه نام

۴۷. توبه، آیه ۵۸.

۴۸. توبه، آیه ۵۹.

۴۹. قمی، تفسیر القمی، ۲۹۸/۱.

۵۰. قمی، همان، ۲۹۹/۱.

۵۱. کشی، رجال الکشی، ۴۹۵/۲.

۵۲. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۷۰/۱.

۵۳. ابن‌قولویه، کامل‌الزیارات، ۴۷؛ مفید، جوابات اهل‌الموصل فی‌العدد و‌الرؤیه، ۳۰.

۵۴. قمی، تفسیر القمی، ۲۹۸/۱.

معاویه بن ابوسفیان در روایت تفسیر نیامده و سفیان بن حرث بن عبدالمطلب که در گزارش تاریخی ذکر از او نشده در این روایت آمده است.^{۵۵} ذکر دو نکته در مورد اختلاف روایت تاریخی و تفسیری طبری ضروری است. نخست اینکه سلسله راویانی که طبری در تفسیر^{۵۶} خود آورده با راویان روایت کتاب تاریخی اش^{۵۷} مطابقت ندارد و تعداد افراد در روایت تفسیر، سیزده نفر و در گزارش تاریخی، هفده نفر ذکر شده است.

واحدی (د. ۴۶۸ ق) معتقد است، آیات ۴۹ تا ۵۹ سوره توبه همگی درباره منافقین نازل شده است. وی سپس در ذیل آیه ۵۸ سوره توبه «وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ...» به روایتی از ابوسعید خدری اشاره می کند که رسول خدا (ص) در حال تقسیم اموالی بود که حرقوص بن زهیر ملقب به ابن ذی الخویصره ضمن اعتراض به ایشان گفت: یا رسول الله (ص) عدالت را بین ما رعایت کن. پیغمبر فرمود: وای بر تو، اگر من رعایت عدل نکرده باشم پس عادل کیست؟^{۵۸} او اضافه می کند که بخاری نیز این روایت را آورده است.^{۵۹} واحدی در ادامه، روایت دیگری از کلبی نقل کرده که آیه «المؤلفة قلوبهم» درباره منافقین نازل شده که از جمله آن ها مردی بود ملقب به ابوالخواصر، که به رسول خدا (ص) گفت: رعایت مساوات نکردی؛ و آیه در تشنیع وی نازل شد.^{۶۰} واحدی تنها روایتی مشابه روایت ابن اسحاق در حوادث جنگ تبوک را نقل کرده و از ذکر روایت تقسیم غنایم حنین ذکرى به میان نیاورده است.

زمخشری (د. ۵۳۸ ق) هم به روایت ابن اسحاق و روایتی مشابه آن در باب تقسیم غنایم حنین اشاره نکرده و در تفسیر مؤلفه قلوبهم می نویسد: بخشی از اشراف عرب بودند که رسول خدا (ص) برای تألیف قلوب چیزهای به آن ها می داد به شرط آنکه اسلام را پذیرفته و اعلام وفاداری کنند، زیرا در آن زمان تعداد مسلمان اندک بود.^{۶۱}

طبرسی (د. ۵۴۸ ق) در تفسیر مجمع البیان به توضیح گروه های هشت گانه مشمول صدقات پرداخته و در مورد «والمؤلفة قلوبهم» می نویسد: «و آن ها مردمانی از اشراف زمان پیغمبر (ص) بودند که آن حضرت سهمی از زکات بدان ها می داد تا به وسیله آن به دین اسلام علاقه مندشان سازد و در مواقع لزوم از آن ها برای

۵۵. طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۱۲/۱۰.

۵۶. حدثنا عبد الأعلى، قال: ثنا محمد بن ثور، عن معمر، عن يحيى بن أبي كثير.

۵۷. حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، عن ابن اسحاق، عن عبد الله ابن ابي بكر.

۵۸. واحدی، اسباب النزول، ۲۵۲-۲۵۳.

۵۹. بخاری، صحیح بخاری، ۱۲۲/۲.

۶۰. واحدی، اسباب النزول، ۲۵۲-۲۵۳.

۶۱. زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، ۲۸۳/۲.

جنگ با دشمنان دین کمک بگیرد». او روایت عیب‌جویی منافقان در تقسیم صدقات را ذیل آیه ۵۸ نقل کرده اما به روایت مشهور ابن اسحاق در تقسیم غنایم به اشراف قریش یا مشابه آن اشاره‌ای نکرده است.^{۶۲} فخر رازی (د. ۶۰۶ ق) معتقد است این آیه هنگامی نازل شد که منافقان از رسول خدا (ص) در مورد صدقات عیب‌جویی کردند، آن حضرت به آن‌ها فهماند که این صدقات در جای مشخص خود مصرف می‌شود و من به آن‌ها دلبستگی ندارم و سهمی از آن برای خود نمی‌گیرم.^{۶۳} او در ادامه به شرح و تفسیر هر یک از گروه‌های هشت‌گانه دریافت‌کننده صدقات پرداخته و درباره «مؤلفة قلوبهم» روایتی از ابن عباس را نقل می‌کند که مضمون آن مشابه روایت ابن اسحاق است با این تفاوت که تعداد سهم‌برندگان را پانزده نفر می‌داند.^{۶۴}

سیوطی (د. ۹۱۱ ق) در الدر المنثور روایت یحیی بن ابی‌کثیر در پرداخت مؤلفة قلوبهم به قریش نقل کرده^{۶۵} اما در الاتقان تنها به ذکر حدیث «لا تحل الصدقة لغنی ولا لذی مّره سوی» بسنده کرده و مطلب دیگر نقل نکرده است.^{۶۶}

مفسرین دیگری مانند قرطبی^{۶۷} (د. ۶۷۱ ق)، ابوالفتوح رازی^{۶۸} (د. ۵۵۶ ق) نیز متن روایت ابن اسحاق یا بخشی از آن و یا روایتی مشابه آن را نقل کرده‌اند. افزون بر اینکه راویان و متن روایت آن‌ها دارای اختلاف است.

در جدول زیر به مقایسه منابع سیره، تاریخ و تفسیر و تعداد سهم‌برندگان روایت «مؤلفة قلوبهم» اشاره شده و اختلاف راویان و گزارش‌های بدون راوی مشخص شده است. از نکات مهم این بررسی اجمالی، اختلاف در تعداد سهم‌برندگان، اختلاف در راویان و فقدان راوی در برخی از گزارش‌هاست.

۶۲. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۶۵/۵.

۶۳. فخر رازی، تفسیر الکبیر، ۷۷/۱۶.

۶۴. فخر رازی، همان، ۸۵/۱۶-۸۶.

۶۵. سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۲۵۱/۳.

۶۶. سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۶۳۸/۱.

۶۷. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۷۹/۸.

۶۸. ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۲۰۳/۹.

جدول ۱ - مقایسه منابع روایت «مؤلفه قلوبهم» و تعداد سهم‌برندگان

ردیف	سیره‌نویس/مورخ/مفسر	راوی	تعداد سهم‌برندگان (نفر)
۱	ابن اسحاق	---	۱۷
۲	ابن هشام	ابن عباس	۲۹
۳	موسی بن عقبه	---	---
۴	واقدي	---	۱۶
۵	ابن سعد	---	۲۰
۶	يعقوبی	---	۱۲
۷	تاریخ طبری	عبدالله بن ابی بکر	۱۷
۸	مقاتل بن سلیمان	---	۱۲
۹	علي بن ابراهيم قمي	ابی الجارود	۱۰
۱۰	طبری (جامع البیان)	یحیی بن ابی کثیر	۱۳
۱۱	فخر رازی	ابن عباس	۱۵
۱۲	سیوطی (الدر المنثور)	یحیی بن ابی کثیر	۱۳

بررسی و دقت در آراء تفاسیر بیانگر آن است که شهرت روایت «مؤلفه قلوبهم» در منابع تاریخی سبب اعتماد برخی از مفسرین شده و با تأثیرپذیری از همین شهرت به نقل این روایت یا روایت مشابه آن، ذیل تفسیر و شرح آیه «أَتَمَّا الصَّدَقَاتِ» مبادرت ورزیده‌اند؛ و خواسته یا ناخواسته سبب گسترش بیش از پیش آن شده‌اند.

گروه دیگری مانند واحدی در اسباب النزول، زمخشری در الکشاف، طبرسی در مجمع البیان و سیوطی در الاثقان، روایت مشهور ابن اسحاق را ذیل آیه «أَتَمَّا الصَّدَقَاتِ...» ذکر نکرده و آراء و نظرات ایشان درباره تأویل و تفسیر «مؤلفه قلوبهم» با روایت تقسیم غنائم به اشراف قریش دارای اختلاف بنیادی است. اغلب مفسرین این دسته، به حوادث پیرامون جنگ تبوک اشاره کرده‌اند و گزارش عیب‌جویی منافقین در آیه «وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ...» مورد توجه قرار داده و شأن نزول آیه «أَتَمَّا الصَّدَقَاتِ...» را در نتیجه آن دانسته‌اند و تلویحاً روایت ابن اسحاق در خصوص حوادث پیرامون جنگ تبوک را معتبر دانسته‌اند؛ و برخی بدون اشاره به هیچ‌یک از آن‌ها به موضوع صدقات و مباحث فقهی یا بازخوردهای اجتماعی آن پرداخته‌اند.

در پی کثرت نقل این روایت و شهرت آن، موضوع دیگری رخ داده و آن مترادف انگاشتن کلمه صدقات با غنائم جنگی است. از منظر آیات قرآنی، نگاهی دقیق‌تر به عبارت «صدقات» در قرآن و جستجو و بررسی در آیاتی که در این خصوص نازل شده نیز نشان می‌دهد که مفهوم صدقات، با مفاهیمی همچون

انفال، فیء یا غنائم جنگی، اشتراک و ارتباط معنایی ندارد. در ادامه به آیاتی که عبارت «صدقات» در آن‌ها آمده اشاره شده و مفهوم آن به اختصار بیان می‌شود.

- ۱- بقره، ۲۶۴: دستور پرداخت صدقات به مؤمنین بدون منت و آزار و برابری مفهوم صدقات با انفاق؛
 - ۲- بقره، ۲۷۱: توصیه به پرداخت در نهان و آشکار و «اختصاص آن به نیازمندان»؛
 - ۳- بقره، ۲۷۶: ارزش و پاداش پرداخت صدقات نزد خداوند و نهی از ربا؛
 - ۴- توبه، ۵۸: خرده‌گیری و عیب‌جویی منافقان در تقسیم صدقات از پیامبر (ص)؛
 - ۵- توبه، ۶۰: حکم قطعی گروه‌های هشت‌گانه مستحق صدقات.
 - ۶- توبه، ۷۹: عیب‌جویی و استهزاء مؤمنینی که با میل و رغبت پرداخت صدقات می‌کنند؛
 - ۷- توبه، ۱۰۳: دستور دریافت صدقات از مؤمنین با هدف تزکیه و طهارت آن‌ها و دعای رسول خدا برای پرداخت‌کنندگان صدقات؛
 - ۸- توبه، ۱۰۴: اخذ صدقات و پذیرش توبه فقط از جانب خداست؛
 - ۹- مجادله، ۱۲-۱۳: دستور پرداخت صدقات قبل از نجوا با پیامبر (ص)، پرداخت صدقه برای مؤمنین امری نیکو و موجب پاکیزگی آن‌هاست.
- بررسی در آیاتی که عبارت «صدقات» در آن‌ها به کار رفته، دلالت بر انفاق یا زکاتی می‌کند که برعهده افراد بی‌نیاز و توانگر است. افزون بر اینکه سازگاری با مفهوم غنائم یا موارد مشابه آن نیز وجود ندارد. موارد مصرف صدقات در آیه ۶۰ سوره توبه مشخص شده و گروه‌های هشت‌گانه مستحق دریافت آن اغلب از طبقات نیازمند جامعه هستند و ثروتمندان در آن سهمی ندارد. بلکه در آیات دیگر، طبقات برخوردار موظف و سفارش‌شده به پرداخته صدقات هستند نه در گروه دریافت‌کنندگان آن. از دیدگاه قرآن ثروتمندان و اغنیاء از پرداخت‌کنندگان صدقات هستند و در روایت «مؤلفه قلوبهم» اشراف قریش به‌عنوان دریافت‌کنندگان آن معرفی می‌شوند و سهم بسزایی به آن‌ها داده می‌شود؛ به نحوی که در روایت فخر رازی، حکیم بن حزام در حالی از دنیا رفت که ثروتمندترین مرد قریش بود.^{۶۹}

جدول ۲- مقایسه روایات سیره‌نویسان، مورخین و مفسران با ذکر اسامی سهم‌برندگان

[illegible]

نتیجه‌گیری

به گواهی ابن اسحاق آیه «انّما الصدقات ...» هنگام نزول آیات مربوط به جنگ تبوک در سال نهم هجری و درباره صدقات نازل شده و کاربرد عبارت «مؤلفه قلوبهم» که تنها در همین آیه وجود دارد و در آیات دیگر آن را نمی‌توان یافت، در مورد تقسیم غنائم جنگ حنین در سال هشتم هجری تناقض زمانی و محتوایی روایت «عطاء المؤلفه قلوبهم» را تأیید می‌کند. به نظر می‌رسد سیره‌نگاران نخستین و به تبع آنان ابن اسحاق متوجه ناسازگاری تاریخی و تفاوت این دو رویداد شده‌اند و آگاهانه در مورد آیه «انّما الصدقات ...» سکوت کرده و بدون شرح و توضیح، آن را در میان آیات نازل شده پیرامون جنگ تبوک رها کرده‌اند. موضوعی که با سهل‌انگاری و اعتماد مورخان و مفسران، سبب الحاق روایت «مؤلفه قلوبهم» به آیه «انّما الصدقات ...» شده و موجب شهرت روزافزون آن شده است. اگرچه برخی مفسرین بدون توجه به روایت ابن اسحاق، گزارش عیب‌جویی منافقان در خصوص توزیع صدقات را معتبر دانسته و شأن نزول آیه «انّما الصدقات ...» را پاسخ استوار در تعیین گروه‌های مستحق صدقات دانسته و عقیده سیره‌نگاران را تأیید نکرده‌اند. افزون بر اینکه آراء آنان با محتوای روایت عیب‌جویی منافقان و گزارش ابن اسحاق در خصوص زمان نزول آیه مطابقت و سازگاری بیشتری دارد.

بررسی گزارش «مؤلفه قلوبهم» نشان می‌دهد، این روایت در مقایسه با روایات مشابه دیگر دارای اختلافات متعدد و غیرقابل اعتماد است. وجود گزارش‌های پراکنده و مختلفی که تقریباً در هیچ‌یک از اجزاء روایت با هم اشتراکی ندارند؛ اختلاف در مقدار سهم غنائم، اختلاف در اسامی و اختلاف در تعداد سهم‌برندگان از موارد قابل اشاره هستند. برای نمونه تعداد نفرات نام برده شده از ۱۰ تا ۲۹ نفر در نوسان بوده و تنها نام دو تن یعنی ابوسفیان و صفوان بن امیه در تمام روایت‌ها تکرار شده و تعداد بدون تکرار سهم‌برندگان در مجموع به ۴۸ نفر می‌رسد.

تحلیل متن، نشان‌دهنده ناسازگاری این روایت با دیگر گزارش‌های تاریخی است و تعارض با سیره قطعی رسول خدا (ص) و تأکیدات قرآنی به روشنی در آن مشاهده می‌شود. افزون بر اینکه اختلافات فراوان در متن‌ها نظریه ساختگی بودن آن را بیش از پیش تقویت می‌کند. تحلیل سند نیز نشان می‌دهد، خاستگاه و مبدأ شکل‌گیری روایت دوره اموی است و راویان نخستین که در عصر اموی می‌زیسته‌اند، نقش عمده در شکل‌گیری و گسترش آن در بین اخبار سیره نبوی داشته‌اند و سیره‌نگاران، تحت تأثیر آن‌ها، این روایت را در منابع بعدی سیره نبوی ثبت و ضبط نموده‌اند. افزون بر اینکه مضمون و درون‌مایه روایت را می‌توان بازگوکننده اغراض پدیدآورندگان آن به شمار آورد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين. شرح نهج البلاغه. به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهيم. مصر: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۷ق.
- ابن اسحاق، محمد بن اسحاق بن یسار المطلبی. سيرة ابن اسحاق (کتاب السير و المغازی). به تحقیق سهیل زکار. بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
- ابن بابویه، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه. به تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
- ابن قتیبه. ابو محمد عبدالله بن مسلم. المعارف. به تحقیق ثروت عکاشه، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۲.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. کامل الزیارات. به تحقیق عبدالحسین امینی. نجف: دارالمرتضویه، ۱۳۵۶ش.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک بن هشام. السيرة النبویه. به تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الایاری و عبدالحفیظ الشلبی. القاهرة: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- امینی، عبدالحسین. الغدير فی الکتاب و السنة و الادب. قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل ابو عبدالله. صحیح بخاری. دمشق: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- پورمولا، سید محمد هاشم و ریحانه طاهری. «تألیف قلوب در فقه امامیه و چگونگی اجرای آن در عصر غیبت». مجله پژوهش های فقهی، دوره ۱۴، ش. ۴ (زمستان ۱۳۹۷): ۹۴۹-۹۷۹.
- حلوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر. نزهة الناظر و تنبيه الخاطر. به تصحیح مدرسه الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف. قم: مدرسه الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۱۴۰۸ق.
- زبیر بن بکار. الاخبار الموفقیات. قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۶ق/۱۳۷۴ش.
- زمرشیری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. به تحقیق مصطفی حسین احمد. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الإیتقان فی علوم القرآن. به تحقیق فواز احمد زمرلی. بیروت: دارالکتب العربی،

۱۴۲۱ق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالماثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.

شراب، محمد محمدحسن. المعالم الاثیره فی السنة و السیره. بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
طبری، ابوجعفر بن محمد بن جریر. تاریخ الامم و الملوک (تاریخ الطبری). به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.

طبری، ابوجعفر بن محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. به تحقیق موسوی جزایری. قم: دارالکتب، ۱۳۶۳ش.
قنوت، عبدالرحیم. «جایگاه قرآن در مطالعات تاریخ صدر اسلام». تاریخ و فرهنگ ۵۱، ش. ۱۰۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۸): ۲۵-۹.

کشی، محمد بن عمر. رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال. به تحقیق مهدی رجایی. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۶۳ش.
مبلغ دایمیردادی، محمد امین. «تألیف قلوب و سیاست». معرفت سیاسی، سال چهارم، ش. ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۱): ۸۷-۱۰۶.

محمدی، رمضان. سیر تطور و تحول اخبار سیره از بعثت تا هجرت. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان. جوابات اهل الموصل فی العدد و الرؤیه. به تحقیق مهدی نجف. قم: دارالمفید، ۱۴۱۳ق.

مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. به تحقیق عبدالله محمود شحاته. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.

موسی بن عقبه. المغازی. به تحقیق محمد باقشیش ابومالک. مغرب: جامعه ابن زهر، ۱۹۹۴م.
میبدی، فاکر و سیده معصومه فاطمی. «تفسیر تطبیقی آیه زکات (انما الصدقات)». دوفصلنامه علمی-ترویجی مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، سال ششم، ش. ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷): ۲۳-۱.
میرمحمدی، سید مصطفی و محمدحسین شریفی. «تألیف قلوب؛ مفهوم، قلمرو و کاربست آن در وضعیعت معاصر». مجله حکومت اسلامی، سال ۲۱، ش. ۱ (بهار ۱۳۹۵): ۲۷-۵۲.

نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسين بقم المشرفه، ۱۳۶۵ش.

واحدی، علی بن احمد. اسباب النزول (واحدی). به تحقیق کمال بسیونی زغلول. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۱ق.

واقدی، محمدبن عمر. المغازی. به تحقیق مارسدن جونز. بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.
هوروفتس، یوسف. المغازی الاولى و مؤلفوها. ترجمه حسین نصار. قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.
یعقوبی، ابن واضح. تاریخ یعقوبی. بیروت: دارصادر، بی تا.

Goldziher, Ignas. *Muslim Studies*. translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern, N.Y: State University of New York Press, 1977.

Lecker, Michael. "Biographical Notes on Ibn Shihāb Al-Zuhri". *Journal of Semitic studies*, XLI/1, spring, 1996.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-jinān wa Rūḥ al-Janān fi Tafsīr al-Qurān*. Mashhad:, Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Āstān-i Quds-i Raḥavī, 1988/1408.

Amīnī, ‘Abd al-Ḥusayn. *al-Ghadīr fi al-Kitāb wa al-Sunna wa al-Adab*. Qum: Markaz al-Ghadīr li-l-Dirāsāt al-Islāmīya, 1995/1416.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. Damascus: Dār Ṭūq al-Najāh, 2001/1422.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥāṣin al-Ghayb)*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.

Ḥalawānī, Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Ḥasan ibn Naṣr. *Nuzhat al-Nāẓir wa Tanbīh al-Khāṭir*. ed. Madrasah-yi al-Imām al-Mahdī ‘ajjala Allāh Ta‘ālā Farajahu al-Sharīf. Qum: Madrasah-yi al-Imām al-Mahdī ‘ajjala Allāh Ta‘ālā Farajahu al-Sharīf, 1988/1408.

Horovitz, Josef. al-Mghāzī al-Awlā wa Muḥāḥā. translated by Ḥusayn Naṣār. Cairo: Maktaba al-Khānjī, 2001/1421.

Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Hiba Allāh ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. researched by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Egypt: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabīya. 2009/1387.

Ibn Bāwayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum:

Daftar Intishārāt-i Islāmī Vābastih bi Jāmi'ah-yi Mudarrisīn Ḥawzah-yi 'Ilmiyah Qum, 1993/1413.

Ibn Hishām, Abū Muḥammad 'Abd al-Malik ibn Hishām. *al-Sira al-Nabawiya*. Researched by Muṣṭafā al-Saqqā wa Ibrāhīm al-Ibyārī wa 'Abd al-Ḥafīẓ al-Shalabī. Cairo: Shirka Maktaba wa Maṭba'a Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Awlādah, 1936/1355.

Ibn Ishāq, Muḥammad ibn Ishāq ibn Yasār al-Muṭṭalibī. *Sira Ibn Ishāq (Kitāb al-Siyar wa al-Mghāzī)*. researched by Suhayl Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr, 1978/1398.

Ibn Qūlawwayh, Ja'far ibn Muḥammad. *Kāmil al-Ziyārāt*. researched by 'Abd al-Ḥusayn Aminī. Najaf: Dār al-Murtaẓawīya, 1977/1356.

Ibn Qutaybah Dīnawarī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim. *al-Ma'arif*. researched by Tharwat 'Ukāshah. Cairo: al-Hay'at al-Miṣriya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1992/1412.

Ibn Sa'd, Muḥammad. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990/1410.

Kashshī, Muḥammad ibn 'Umar. *Rijāl al-Kashshī-Ikhtiyār Ma'rifa al-Rijāl*. researched by Mahdī Rajā'ī. Qum: Mū'assisa Āl al-Bayt(AS), 1985/1363.

Mīr Muḥammadī, Sayyid Muṣṭafā va Muḥammad Ḥusayn Sharifī. "Ta'lif Qulūb; Mafhūm, Qalamrū va Kārbast ān dar Vaẓ'iyat Mu'aṣṣir". *Majallah-yi Ḥukūmat Islāmī*, yr. 21, no. 1 (Spring 2017/1395): 27-52.

Miybudī, Fākir va Sayyidah Ma'sūmah Fātimī. "Tafsīr-i Taṭbīqī Āyah Zakāt (Innamā al-Ṣadaqāt)". *Dū Faṣlnāmāh -yi 'Ilmī -Tarvījī Muṭālī'āt Taṭbīqī Qurān va Ḥadīth*, yr. 6, no. 11 (autumn and winter 2019/1397): 1-23.

Mubaligh Dāymīrdādī, Muḥammad Amīn. "Ta'lif Qulūb va Siyāsāt". *Ma'rifa Siyāsī*, yr. 4, no. 1 (spring and summer 2013/1391): 87-106.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *Jawābāt Ahl al-Mawṣil fī al-'Adad wa al-Ru'yah*. researched by Mahdī Najaf. Qum: Dār al-Mufid, 1993/1413.

Muḥammadī, Ramazān. Sayr Taṭawwūr va Taḥawwul Akhbār Sīrah az Bi'sat tā Hijrat. Qum: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Ḥawzah va Dānishgāh, 2019/1397.

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. researched by 'Abd Allāh Maḥmūd Shihātah. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 2002/1423.

Mūsā ibn 'Uqbah. *al-Maghāzī*. researched by Muḥammad Bāqashīsh Abū Mālik. Maghrib: Jāmi'a ibn Zuhr, 1994/1415.

Najāsh, Aḥmad ibn ‘Alī. *Rijāl al-Najāsh*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī al-Tābi‘ah li- Jāmi‘ah al-Mudarrisīn bi Qum al-Musharafah, 1986/1365.

Pūrmulā, Sayyid Muḥammad Hāshim va Rayḥānah Ṭāhirī. “Ta’līf Qulūb dar Fiqh Imāmīyah va Chigūnigī Ijra-yi ān dar ‘Aṣr Ghiybat”. *Majallah-yi Pazhūhish-hā-yi Fiqhī*, Durīh-yi 14, no. 4 (winter 2019/1397): 949-979.

Qanavāt, ‘Abd al-Raḥīm. “Jāyghā Qurān dar Muṭālī‘āt Tārīkh Ṣadr Islām”. *Tārīkh va Farhang* 51, no. 102 (spring and summer 2020/1398): 9-25.

Qummī, ‘Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qummī*. researched by Musawī Jazāyri. Qum: Dār Kutub, 1985/1363.

Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1985/1364.

Shurrāb, Muḥammad Muḥammad Ḥasan. *al-Ma‘ālim al-Athīra fī al-Sunna wa al-Sira*. Beirut: Dār al-Qalam, 1991/1411.

Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma’thūr*. Qum: Kitābkhānah-yi ‘Umūmī Ḥadrat-i Āyat Allāh al-‘Uzmā Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.

Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*. researched by Fawwāz Aḥmad Zamarlī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 2000/1421.

Ṭabarī, Abū Ja‘far ibn Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān (Tafsīr al-Ṭabarī)*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1992/1412.

Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk (Tārīkh al-Ṭabarī)*. researched by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Tūrāth, 1967/1387.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusrū, 1994/1372.

Wāḥidī, ‘Alī ibn Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl*. researched by Kamāl Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, 1991/1411.

Wāqidi, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Mghāzī*. Researched by Marsden Jones. Beirut: Mū’assisa al-A‘lamī, 1989/1409.

Ya‘qūbī, ibn Wāḍiḥ. *Tārīkh Ya‘qūbī*. Beirut: Dār al-Ṣadir, s.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. researched by Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1987/1407.

Zubayr ibn Bakkār. *al-Akhbār al-Muwaffaqiyāt*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī, 1995/1416.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir/>

Vol. 56, No.1: Issue 112, Spring & Summer 2024, p.99-125

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 19-04-2024

Revise Date: 05-08-2024

Accept Date: 17-08-2024

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2024.87537.1299>

Article type: Promotional Article

Government's Role in Cultural Dissemination in Turkey, During Mustafa Kemal's Era

Dr. Mohammad Hasan Mahdavi

PhD Graduate, Higher Education Complex of History, Sira, and Islamic Civilization, Al-Mustafa International University, Ghazni, Afghanistan

Email: hasan1267258@gmail.com

Abstract:

Cultural influence is a natural and to some extent inevitable phenomenon. It is often a process that comes as a result of proximity and expansion of communications. The expansion of Western culture through this process can be witnessed in contemporary Islamic world, including in Ottoman Turkey. With Kemal Atatürk (1923-1938 A.D.) rising to power in Turkey, a phenomenon is encountered in which the government itself seeks to accelerate cultural dissemination through planning and particular directives. This can be referred to as directive dissemination. Although this phenomenon is more or less present in the entire Islamic world, it is pioneered in Turkey during Atatürk's reign, where all aspects of traditional-Islamic culture underwent significant changes. Atatürk successfully brought about relatively significant transformations, particularly in the fields of modern education, literature, arts, and communications. These changes are studied in the present research through the descriptive-analytical method. Unlike in other places where directive dissemination led to failure, in the case of Turkey, due to its proximity to the West and existing political grounds, it achieved relative success. Mustafa Kemal's efforts in this regard, although often positive and in line with the demands of the time, also caused significant cultural damage, because they were merely imitations and were rooted in a sense of alienation. Hence, they cannot be considered purely reformist movements aimed at improving the culture of Islamic society.

Keywords: cultural dissemination, cultural transformation, Turkey, Mustafa Kemal



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۲ - بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۹۹ - ۱۲۵	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۳۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵
نوع مقاله: ترویجی	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۷
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2024.87537.1299	

نقش حکومت در اشاعه فرهنگی در ترکیه دوره مصطفی کمال

دکتر محمدحسن مهدوی

دانش آموخته دکتری مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، غزنی، افغانستان

Email: hasan1267258@gmail.com

چکیده

تأثیرپذیری فرهنگ‌ها امر طبیعی و تا حدودی غیرقابل اجتناب است و معمولاً فرایندی است که از طریق هم‌جواری و گسترش ارتباطات رخ می‌دهد. چنانچه در جهان اسلام معاصر از جمله در ترکیه عثمانی به‌وضوح می‌توان گسترش فرهنگ غربی را در این فرایند مشاهده نمود. با روی کار آمدن کمال آتاترک (۱۹۲۳-۱۹۳۸م) در ترکیه با پدیده‌ای مواجهیم که خود حکومت با برنامه و دستور درصدد تسریع اشاعه فرهنگی است و می‌توان از آن به اشاعه دستوری یاد نمود. پدیده اشاعه دستوری هرچند کم‌وبیش در تمام قلمرو جهان اسلام مشاهده می‌شود، اما پیش‌تاز این امر ترکیه زمان کمال آتاترک است که به صورت گسترده تمامی عرصه‌های فرهنگ سنتی-اسلامی در این زمان دستخوش تحول اساسی شد. وی توانست به‌خصوص در عرصه آموزش جدید، ادبیات، هنر و ارتباطات تغییر نسبتاً جدی را ایجاد نماید که در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است. برخلاف جاهای دیگر که برنامه اشاعه دستوری با شکست مواجه شد، در ترکیه به‌علت هم‌جواری با غرب و زمینه‌های سیاسی موجود به موفقیت نسبی انجامید. تلاش‌های مصطفی کمال در این عرصه هرچند در موارد بسیاری مثبت و همگام با اقتضائات زمان بوده است، اما بدان سبب که این امر صرفاً تقلیدی بوده و ریشه از خودیگانگی می‌گرفت، آسیب‌های فرهنگی زیادی نیز به همراه داشت. به همین خاطر نمی‌توان آن را یک حرکت اصلاحی محض در راستای بهبود فرهنگ جامعه اسلامی قلمداد نمود.

کلیدواژه‌ها: اشاعه فرهنگی، تحول فرهنگی، ترکیه، مصطفی کمال.

مقدمه

نبیل به‌سوی مدرن شدن به سبک غربی هر چند از مدت‌ها در ترکیه عثمانی جریان داشته است، اما زمان حکومت کمال آتاترک نقطه عطف در تحول فرهنگی این کشور به سمت غربی شدن به حساب می‌آید. اقدامات فرهنگی وی گستره وسیعی دارد که پرداختن به تمامی آن در یک مقاله امکان‌پذیر نیست. بنابراین در نوشتار حاضر مشخصاً سه محور علمی- آموزشی، ادبیات و هنر و ارتباطات، مورد بررسی قرار می‌گیرد که از مسائل زیر بنایی به حساب آمده و نقش تعیین‌کننده در تغییرات ذهنی افراد جامعه به‌سوی تحول جدید دارند. با توجه به اهمیت پرداختن به مسائل یادشده، در ادامه ضمن اشاره به نظریه اشاعه، اقدامات مصطفی کمال را در راستای اشاعه فرهنگی در ترکیه در دوره حکومتش بررسی می‌کنیم.

اشاعه فرهنگی

اشاعه فرهنگی یکی از زیرشاخه‌های نظریه اشاعه است که در قرن نوزدهم میلادی ظهور کرد و تا قرن بیستم میلادی ادامه داشت. اشاعه فرایندی است که عناصر یا صفاتی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر، پخش می‌شوند و بر این نکته توجه می‌کند که ممکن است گاهی منشأ تغییر در جامعه در جای دیگر باشد که در آن مسائل فرهنگی از جامعه مبدأ گرفته شده و از سوی جامعه مقصد پذیرفته می‌شود.^۱ این نظریه در واقع می‌خواهد به این پرسش‌ها پاسخ دهد که چرا پدیده‌های فرهنگی تغییر می‌کنند و به چه صورت تغییر می‌کنند؟ و چرا پدیده‌های فرهنگی در فرهنگ‌های متفاوت، به یکدیگر شباهت دارند، میزان شباهت یا تفاوت در میان آن‌ها تا چه اندازه است و در چه اجزایی بیشتر یا کمتر دیده می‌شوند؟ اگر تکامل‌گرایی پاسخ به این سوال‌ها را در تغییر ذاتی علوم و قوانین طبیعی می‌بیند، اشاعه‌گرایی دلیل تغییر را ناشی از تأثیر پذیری از محیط بیرونی می‌داند که به نوعی از خلال هم‌جواری یا انتقال و حرکت، پدیده‌های فرهنگ مبدأ به محیط فرهنگ مقصد می‌رسند.^۲

ژان پواریه، مردم‌شناس فرانسوی چهار باور فکری برای اشاعه‌گرایی برمی‌شمارد که عبارتند از: ۱. باور به محدود بودن قدرت ابداع در انسان و فراوانی اشاعه. ۲. باور به تماس و هم‌جواری فرهنگ‌ها به مثابه دلیل تغییر فرهنگی. ۳. دگرگونی پدیده‌های واردشده در فرهنگ جدید، تحت شرایط خاص آن فرهنگ و شرایط خاص انتقال. ۴. وجود وابستگی میان عناصر فرهنگی اشاعه یافته.

اورت راجرز نیز اشاعه را فرایندی می‌داند که اندیشه و نظر نو، از جایی به جای دیگر سرایت می‌کند که

۱. عبیدی، چهار پژوهش در جامعه‌شناسی فرهنگ، ۲۴، فکوهی، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، ۱۴۴.

۲. همان، ۱۴۴، ۱۴۵.

طی سه مرحله انجام می‌گیرد؛ آگاهی، آزمایش و قبول. فرایند قبول یک اندیشه نو هم متضمن یادگیری آن اندیشه و هم تصمیم‌گیری درباره آن است که در چند مرحله عینیت پیدا می‌کند؛ آگاهی، علاقه، ارزشیابی و قبول.^۳

اشاعه ممکن است از دو طریق صورت گیرد: ۱. از راه تماس مستقیم؛ به این صورت که بخش‌های از فرهنگ جامعه ممکن است ابتدا به وسیله جوامع همسایه اخذ و سپس به تدریج در جاهای دیگر گسترش پیدا کند. در این مورد اشاعه تولید کاغذ مثال خوبی برای تماس مستقیم است که ابتدا همسایه‌های چین و بعد وارد قلمرو اسلام سپس وارد اروپا و جاهای دیگر گردید. ۲. تماس غیرمستقیم؛ اشاعه از این طریق توسط گروه ثالث انجام می‌گیرد و آن هم اغلب بازرگانان و سیاحان هستند که خصوصیات را از جامعه گرفته و به جامعه دیگر انتقال می‌دهند.^۴ نمونه این مورد را می‌توان به گسترش اسلام به جنوب شرق آسیا ذکر کرد که توسط بازرگانان و تجار به آن سامان راه یافته و مورد پذیرش مردم قرار گرفت و نیز فعالیت مسیونرهای تبلیغ دین مسیح، که نقش زیادی در گسترش این دین در جاهای دیگر داشتند.^۵

در مورد اشاعه مستقیم یا غیرمستقیم آنچه دانسته می‌شود، اهمیت هم‌جواری است که هر گونه تحول در فرهنگ جامعه یا ابتدا همسایه نزدیک را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از آنجا به جاهای دیگر سرایت می‌کند. اگرچه این اهمیت امروزه به خاطر انواع و سائل ارتباطی پیشرفته کم‌رنگ شده است، اما در زمان‌های دورتری مثل ابتدای قرن بیستم میلادی که وسائل ارتباطی محدود بود، هم‌جواری در انتقال افکار و پدیده‌های جدید اهمیت فوق‌العاده داشته است. نمونه ترکیه در مقایسه با دیگر کشورهای اسلامی ابتدای قرن بیستم میلادی، مثال خوبی بر اهمیت هم‌جواری است که ترکیه عثمانی خیلی زودتر از جاهای دیگر با افکار، مسائل و تغییرات به وجود آمده در غرب آشنا شده و تحت تأثیر قرار گرفت و به مرور خود تبدیل به مبدأ اشاعه تجدید به دیگر قلمرو اسلامی گردید.

دانیل لرنر از نظریه‌پردازان اشاعه معتقد است به واسطه بسط و نشر عناصر فرهنگی کشورهای غربی در کشورهای جهان سوم جریان نوسازی و تجدید به وقوع می‌پیوندد. وی در مطالعه خود در رابطه با تحول جوامع اسلامی و خاورمیانه، بین نوسازی و تجدید تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید «دو مرحله قابل تشخیص است؛ گرایش به اروپا که صرفاً متوجه قشرهای بالای جامعه بوده و به دگرگونی نوع زندگی آنان نظر داشته و تجدید که جمعیت وسیع‌تری را در بر می‌گرفت. جریان گرایش به اروپا در وسائل خبری ممتاز منعکس

۳. گلدنورپ، جامعه‌شناسی کشورهای جهان سوم، ترجمه جواد طهوریان، ۳۵۳-۳۵۴.

۴. ر.ک: عسکری خانقاه، تحول فرهنگی و الگوهای آن، ۱۱۱-۱۱۲.

۵. برای تفصیل ر.ک: بشیریه، فرهنگ از دیدگاه انسان‌شناسی و قوم‌شناسی، ۱۲۷-۱۴۰.

می‌شد. در صورتی که تجدد توسط وسائل ارتباط جمعی نشر یافت. سه عامل اصلی در جریان تجدد وجود داشت؛ شهرگرایی، سواد آموزی و توسعه وسائل ارتباط جمعی».^۶

با توجه به آنچه از نظریه اشاعه فرهنگی یادآور شدیم می‌توان گفت پدیده مورد بحث در ترکیه دوره کمال آتاترک در این چهارچوب قابل تبیین و بررسی است. اما باید به این نکته اشاره کرد که نظریه اشاعه نظر به فرایند طبیعی و آگاهانه اشاعه پدیده‌ها از مسیر مبدأ به مقصد دارد، درحالی‌که آنچه در ترکیه و دیگر کشورهای اسلامی تا زمان پیدایش اسلام‌گرایی معاصر در حال رخ دادن بود، اشاعه اجباری و از بالا بود که با تصمیم و برنامه حکومتی به وقوع می‌پیوست. به همین جهت در این نوشتار از آن به "اشاعه دستوری" نام برده شده است. نکته‌ای دیگر اینکه نظریه اشاعه چنانچه اشاره شد قلمرو وسیعی از تغییرات در عرصه فرهنگ و زندگی مردم را در بر می‌گیرد که در ترکیه هم شاهدش بودیم.^۷ اما در این نوشتار اقدامات کمال آتاترک در عرصه‌های بنیادی‌تری چون علمی-آموزشی، ادبیات و هنر و ارتباطات مورد بررسی قرار گرفته است که از اهمیت بیشتری در نهادینه کردن تغییر فرهنگی به سمت غربی شدن جامعه ترکیه داشته‌اند.

۱- اشاعه علمی-آموزشی

در تغییر و اصلاح هر جامعه به نقش کلیدی آموزش تأکید شده است. آموزش، سبب تغییر در بینش و نگرش انسان نسبت به زندگی و دنیای پیرامون شده و ایستادگی در برابر تحول اجتماعی را به تدریج کمتر می‌کند و «بدین طریق، به تسریع و توفیق جنبش اجتماعی مدد فراوان می‌رساند».^۸ گوی روش، هم معتقد است در کشورهایی که بی‌سوادی گریبان‌گیر اکثریت مردم جامعه است، آموزش به عنوان عامل پر قدرت و مطمئن در دگرگونی‌های فرهنگی تلقی می‌گردد. آموزش در این جوامع باعث ایجاد اشکال جدیدی از تفکر و موجب اسطوره زدایی در ارتباط با محیط طبیعی شده و عقل‌گرایی را در شناخت و در عمل، توسعه می‌دهد.^۹

از طرف دیگر، آموزش اگرچه باعث تحول در نگرش افراد جامعه می‌شود، در عین حال بهترین وسیله برای حفظ اندوخته‌های فرهنگی گذشته به حساب می‌آید. به تعبیر یونسکو «آموزش و پرورش نه تنها سازوکاری طبیعی برای انتقال فرهنگ است بلکه قدرتمندترین عامل برای ایجاد توسعه یا تغییر فرهنگی نیز به شمار می‌رود. برای مثال سواد مهم‌ترین ابزار حفظ و انتقال گنجینه تجارب است. به این ترتیب فرهنگ‌های

۶. توسلی و دیگران، جامعه‌شناسی کشورهای اسلامی، ۳۰۴.

۷. ر.ک: مهدوی، بررسی تطبیقی اصلاحات فرهنگی در افغانستان و ترکیه (دوره امان‌الله و مصطفی کمال)، ۱۳۷ به بعد.

۸. مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۳۴۵.

۹. روش، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، ۱۷۹-۱۸۰.

که به ارتقای سطح سواد اقدام نمی‌کنند با کاهش ظرفیت و گنجایش لازم برای تغییر مواجه می‌شوند و در مقابل نفوذ فرهنگ‌های خارجی ناتوان و آسیب‌پذیر خواهند بود.^{۱۰}

تأکید هر چه بیشتر بر اهمیت آموزش بیانگر این مطلب اساسی است که برای رسیدن به هر نوع توسعه در عرصه اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی در هر کشوری، علم و آموزش زیر بنای اساسی محسوب می‌شود. با این وصف مصطفی کمال که به‌خوبی اهمیت کلیدی علم و آموزش را در نهادینه کردن اصلاحات فرهنگی‌اش درک کرده بود، اصلاحات در این عرصه را جدی گرفته و بعد از پیروزی جنگ یادآور می‌شود «... باید همچنان کوشید، لکن کوشش‌های ما اکنون باید در زمینه دانش، آموزش و پرورش و اقتصاد ملی باشد» و «مهم‌ترین وظیفه ما به‌دست آوردن پیروزی در میدان مبارزه آموزش و پرورش است». ^{۱۱} برای رسیدن به این هدف اقدامات زیر انجام گرفت:

۱-۱- گسترش آموزش همگانی

در ترکیه عثمانی تا قرن نوزدهم میلادی، در حیطه آموزش عمومی سه نوع آموزش وجود داشت که مبتنی بر آموزش‌های سنتی و تعلیمات مذهبی بود. آموزش ابتدایی خصوصی، که به‌عنوان مکتب‌خانه در مساجد برگزار می‌شد، به آموزش خواندن و نوشتن، فراگیری قرآن و تعالیم اسلامی، می‌پرداختند. نوع دیگر، مدارس مذهبی بودند که امکان فراگیری دانش در سطوح بالاتر را فراهم می‌نمود. در مدارس، که جنبه علمی و مذهبی داشت علاوه بر علوم معقول و منقول، طب، فن و صنعت، زبان‌های ترکی، عربی و فارسی تدریس می‌شد. مدارس حکومتی نوع دیگر از آموزش مخصوص تربیت دولتمردان و نظامیان بود که در اختیار دولت بوده و از سطح بهتری برخوردار بود.^{۱۲}

طی قرن نوزدهم میلادی، برای اولین بار کارآمدی چنین سیستم آموزشی زیر سؤال رفت و برای چاره آن، سیستم آموزشی غیردینی متأثر از غرب و ابتدا در عرصه نظامی پدیدار شد. در پی این احساس، اصلاحاتی در زمان محمود دوم و تنظیمات در نظر گرفته شد. اما به تعبیر خالده ادیب «مکتب‌ها تا آخر قرن نوزدهم همان چیزی بودند که در قرن ۱۳ بودند و تغییر زیادی نکرده بودند».^{۱۳} هرچند تلاش‌ها در راستای اصلاح نظام آموزش جدید و گسترش آن از زمان تنظیمات به بعد رو به فزونی بود، ازجمله اینکه در سال ۱۸۶۹ میلادی قانونی وضع شد که در آن آموزش ابتدایی اجباری شد؛ تعداد مراکز علمی و ادبی

۱۰. یونسکو، فرهنگ و توسعه، ۶۳-۶۴.

۱۱. ایگدمیر و دیگران، آتاتورک، ترجمه حمید نطقی، ۱۱۵-۱۱۶.

۱۲. قاسمی، جمهوری ترکیه، ۴۱-۴۴.

۱۳. لرنر، گذر جامعه سنتی: نوسازی خاورمیانه، ترجمه غلامرضا خواجه‌سروی، ۱۷۷.

افزایش یافت؛ مراکز آموزشی رتبه‌بندی گردید؛ مدارس رشدیه برای سیکل اول در تمام شهرهای بیش از ۵۰۰ خانوار ایجاد گردید؛ مدارس رشدیه خصوصی برای دختران در محل‌های مناسب ایجاد شد.^{۱۴} باوجود این آن طور که باید پاسخگوی نیازهای شدید جامعه در این زمینه نبود و آمار بالای بی‌سوادی تا زمان روی کار آمدن ترکان جوان همچنان باقی بود. در زمان ترکان جوان (۱۹۰۸ تا ۱۹۱۹م)، ضرورت و توجه بیشتری در نوسازی آموزشی صورت گرفت و آن اینکه به جای کمیت به کیفیت توجه بیشتری شد. ایده‌های جدید مطرح شد که هدف از آموزش را سازگار نمودن افراد با محیط فرهنگی و اجتماعی می‌دانست و به همین منظور مراکز و مدارس فنی و حرفه‌ای متعددی ایجاد گردید اما با این وصف تا زمان جمهوری کمالی، روش سنتی حاکم بر نظام آموزشی به طور کامل از بین نرفت و همچنان در کنار آموزش مدرن خود نمایی می‌کرد.^{۱۵}

گام‌های اولیه در جهت اصلاح و غربی‌سازی که تاکنون به آن اشاره نمودیم، راه را برای تحول اساسی در زمان کمال آتاترک هموار نمود و اقدامات بنیادی و جدی‌تری در این زمینه انجام شد. اولین قانون اساسی ۱۹۲۴ میلادی، کلیه مؤسسات و مراکز آموزشی را تحت کنترل و نظارت دولت قرار داده و مدارس دینی را به تعطیلی کشاند. آموزش درس‌های دینی ممنوع و منحصر به خانواده‌ها و احیاناً خواجه‌هایی می‌شد که بدون حمایت دولت و به‌صورت پراکنده و بیشتر در مناطق روستایی اقدام به این کار می‌کردند. برای اولین بار به وزارت خانه‌های متعدد امکان ایجاد مدارس تخصصی داده شد. آموزش ابتدایی برای کلیه مردم اجباری و رایگان گردید. شعار اصلی کمال آتاترک ریشه‌کن نمودن بی‌سوادی بود که قریب به مطلق مردم گرفتار آن بودند. آمار سال ۱۹۲۷ میلادی، نشان می‌داد ۸۹/۴٪ از کل جمعیت ترکیه از نعمت خواندن و نوشتن محروم‌اند که این امر نسبت به زنان ۹۶٪ بوده است.

حکومت کمالی، به دنبال تغییر در الفبای زبان ترکی از عربی به لاتین، روش‌های تئیهی و تشویقی برای ریشه‌کن کردن معضل بی‌سوادی در نظر گرفت. تقلیل خدمت نظام برای پسران باسواد، پرداخت ۲۰۰ لیره انعام به دختران باسواد هنگام ازدواج، اعزام آموزگاران به مناطق فاقد مدرسه، تعقیب قانونی اولیاء که کودکان خود را به مدرسه ارسال نمی‌کردند، از جمله این اقدامات بود. آمار سال ۱۹۳۵ میلادی، که آمار باسوادان را نسبت به قبل دو برابر یعنی ۲۰/۴٪ نشان می‌داد، حاکی از آن است که تلاش‌های پیگیر حکومت در امر آموزش نتیجه‌بخش بوده است و این ارقام تا سال ۱۹۴۰ میلادی، به ۲۲/۴٪ رسید (۳۳/۹٪ مردان و ۱۱/۲٪ زنان). این آمار در سال ۱۹۴۵ میلادی به ۳۰٪ رسید و حتی در استانبول تا سال

۱۴. قاسمی، جمهوری ترکیه، ۴۶-۴۷.

۱۵. همان، ۴۰-۴۴؛ شادان و سبحانی، زمینه شناخت جامعه و فرهنگ ترکیه، ۱۳۹-۱۴۰.

۱۹۴۰ میلادی آمار باسوادان به نیمی از جمعیت ساکن در آن رسید، اگرچه نیمی دیگر از سواد در حد خواندن هم محروم بودند. آمار و ارقام گسترش مدارس و دانش آموزان هم حاکی از موفقیت سیاست آموزشی کمال بود. شمار مدارس طی سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۴۰م، از ۱۲۴۵۸ تن به ۲۸۲۹۸ تن رسید. شمار دانش آموزان هم چیزی کمتر از ۳۰۰ درصد افزایش یافت یعنی ۳۵۲۶۶۸ نفر به ۱۰۵۰۱۵۹ نفر افزایش پیدا کرد.^{۱۶} جدول زیر هم به خوبی روند رو به افزایش مدارس و دانش آموزان را نشان می‌دهد.^{۱۷}

سال تحصیلی	تعداد دبستان	تعداد دانش آموزان
۱۹۲۴ - ۲۵	۵۹۸۷	۳۹۰۳۶۸
۱۹۳۰ - ۳۱	۶۵۹۸	۴۸۹۲۲۲
۱۹۴۰ - ۴۱	۱۱۰۴۰	۱۱۰۹۹۱۰

مدارس فنی و حرفه‌ای

سال تحصیلی	تعداد مدارس	تعداد دانشجویان
۱۹۲۴ - ۲۵	۶۸	۹۰۴۲
۱۹۳۰ - ۳۱	۷۱	۱۱۰۷۰
۱۹۴۰ - ۴۱	۱۲۷	۳۰۸۰۸

در کنار رشد کمی، توجه به کیفیت آموزش هم در دستور کار قرار گرفت. مصطفی کمال معتقد بود که برنامه‌های درسی آموزشگاه‌ها از مهم‌ترین عوامل انحطاط کشور است که باید به سمت برنامه‌های کارآمد و منطبق با شرایط و اوضاع روز اصلاح شوند.^{۱۸} سیستم آموزشی دوره کمال، شامل دوره ابتدایی ۵ ساله و دو دوره ۳ ساله متوسطه می‌شد. هدف از دوره ابتدایی، بیشتر آموزش مهارت‌های خواندن و نوشتن، حساب، دانستنی‌های فرهنگی و اجتماعی و مبانی علوم پایه بود. توجه به کیفیت و محتوای درسی مقطع ابتدایی از دیگر سیاست‌های آموزشی بود تا صرفاً به عنوان سطوح مقدماتی برای ورود به سطوح بالاتر تلقی نشود. در دوره اول متوسطه، فرد برای مهارت‌های فنی و حرفه‌ای تربیت می‌شد که بعد از فارغ شدن بتواند برای خود شغلی به دست آورند. اما دوره دوم متوسطه برای کسانی بود که بخواهند ادامه تحصیل داده و به تخصص

۱۶. جی شاول، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ۶۴۱/۲-۶۴۲؛ قاسمی، جمهوری ترکیه، ۴۰-۴۱؛ شادان و سبحانی، زمینه شناخت جامعه و فرهنگ ترکیه، ۱۴۳؛ موفقی، «بررسی تجربه نوسازی فرهنگی و سیاسی در ترکیه»، ۱۶۰.

۱۷. میربهاء، نگاهی به ترکیه امروز، ۱۴۰-۱۴۱.

۱۸. ر.ک: ایکدمیر و دیگران، آتاتورک، ترجمه حمید نطقی، ۱۴۸-۱۴۱.

بالاخر نایل آیند و برای این هدف می‌توانستند یکی از مراکز فنی - حرفه‌ای، یا عمومی را انتخاب نمایند. توجه به آموزش فنی، از اقدامات مهم در این دوره است. به همین منظور متخصصینی از اروپا و آمریکا از جمله جان دیوئی، دعوت شدند تا در جهت توسعه مدارس حرفه‌ای موجود و تأسیس مراکز جدید با توجه به نیازهای اقتصادی هر منطقه، و برنامه‌های گسترده تربیت معلم، دولت را در تحقق رؤیای آموزش همگانی یاری دهند. با تمام سعی و تلاشی که در این مورد صورت می‌گرفت، اما هنوز کمبود معلمین در مناطق دور دست یکی از مشکلات این طرح بود.^{۱۹}

آموزش بزرگسالان از اقدامات مهم دیگر در این دوره است. در سال ۱۹۲۳ میلادی، مراکزی با عنوان «خانه مردم» در شهرها و برخی روستاها تأسیس گردید که مراکز فرهنگی و اجتماعی و محل تشکیل کلاس‌های شبانه محسوب می‌شدند. به دنبال تحولات در رسم الخط زبان ترکی، نیاز به ایجاد مراکز یاددهی خواندن و نوشتن به سبک جدید برای بزرگسالان، احساس شد. لذا برای این هدف مدارس جدید دیگری به نام مدارس مردم در سراسر ترکیه ایجاد گردید که در زمینه‌های خواندن، صنایع دستی و هنرهای ظریفه، بهداشت و سلامت و امور دیگر، فعالیت می‌کردند.^{۲۰}

در سطوح بالاتر تحصیلی هم نسبت به گذشته، نوسازی‌های صورت گرفت که بیشتر جنبه ارتقاء کیفی داشت و در این امر از کارشناسان و مربیان خارجی کمک گرفته می‌شد. دارالفنون عثمانی در سال ۱۹۳۳ میلادی، به صورت دانشگاه استانبول تجدید سازمان شد. وزارت آموزش و پرورش، نظارت بیشتر خود را اعمال می‌کرد و بسیاری از اعضای دبیرخانه قدیمی را از کار برکنار و جای آنان از پناهندگان آلمانی استفاده نمود. در سال ۱۹۳۶ میلادی دانشکده تاریخ و جغرافیا، به عنوان هسته اولیه دانشگاه جدید آنکارا، افتتاح شد. مدرسه خدمات کشوری (مکتب ملکیه) استانبول، که در مدرسه علوم سیاسی ادغام شده بود، به آنکارا منتقل شد. شمار مدارس فنی و حرفه‌ای و تربیت معلم افزایش یافت و آکادمی‌های فنی توسعه پیدا نمود. دانشکده‌ها و مدارس فنی عالی از ۹ به ۲۰ رسید و شمار دانشجویان هم از ۲۹۱۴ به ۱۲۱۴۷ نفر افزایش یافت و معلمان نیز از ۳۲۸ معلم به ۱۰۱۳ معلم رسید.^{۲۱} این ارقام اگرچه نشان از کافی بودن نیست و هنوز تنها تعداد کمی از کودکان روستایی می‌توانستند به سطوح عالی راه پیدا نمایند، اما بی‌انگیز توجه جدی در زمینه علم و دانش جدید در آن زمان ترکیه بود.

۱۹. جی شاول، تاریخ عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ۶۴۱/۲-۶۴۲.

۲۰. همان، ۶۴۲-۶۳۶؛ قاسمی، جمهوری ترکیه، ۴۷-۵۰.

۲۱. جی شاول، تاریخ عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ۶۴۲/۲-۶۴۳.

۱-۲- ایجاد و گسترش مؤسسات علمی و تحقیقاتی

در کنار تحول کمی و کیفی در نظام آموزشی دوره مصطفی کمال، توجه جدی به مراکز علمی و تحقیقاتی از دیگر اقدامات اصلاحی آن دوره به حساب می آید. اولین کوشش ها در عثمانی برای ایجاد آکادمی و انجمن علوم، به منظور تشویق تحقیقات و علوم، به سال ۱۸۵۱ میلادی، برمی گردد که اولین «انجمن دانش» برای اولین بار بنا گردید. انجمن مذکور که دقیقاً مطابق مدل آکادمی فرانسه بود، ۴۰ عضو ترک و تعدادی از شرق شناسان اروپایی مثل هامر و بیانکی و ردهاوس، از اعضای آن بودند. برنامه انجمن، تشویق ادبیات و علوم و پیشبرد زبان ترکی بود. طی نطقی که مصطفی رشید پاشای نوگرا، در افتتاحیه آن ایراد نمود، قرار بود این انجمن نقشی مهم در نوسازی کشور ایفا نماید اما به علت عدم ثبات سیاسی بعد از آن، در سال ۱۸۶۲ میلادی بدون کسب توفیقی جز انتشار محدود کتاب، تعطیل شد.^{۲۲}

نمونه دیگر از این دست، تشکیل جمعیت علمیه عثمانیه در سال ۱۸۶۱ میلادی بود که از انجمن سلطنتی انگلستان الگو می گرفت. مهم ترین اقدام و دستاورد این جمعیت انتشار «مجموع فنون» بود که اولین مجله علمی به زبان ترکی به شمار می رفت. این مجله دارای مقالات درباره تاریخ، زمین شناسی، جغرافیا، فلسفه و علوم طبیعی بود و تصویری زنده از پیشرفت های غرب در این عرصه ها را ارائه می داد. این مجله هم با فراز و فرودهایی، سرانجام در سال ۱۸۸۲ میلادی، به دستور عبدالحمید تعطیل شد.^{۲۳}

این روند به مرور و با تشویق و حمایت دولت های غربی، رو به افزایش نهاده و دستاوردهای مهمی داشته است. بیشترین زمینه این تحقیقات را تاریخ، باستان شناسی، زبان و ادبیات به خود اختصاص می داد که به منظور بازسازی گذشته ترک ها انجام می گرفت. در این خصوص می توان از مؤسسه تاریخ ترک، فرهنگ، زبان و ترک شناسی یاد نمود که در سال ۱۹۳۴ میلادی تأسیس شد و هدف آن تدوین تاریخ، بازیافت فرهنگ ملی، تنقیح زبان ترکی از واژه های بیگانه، ابداع واژه های جدید و بررسی ماهیت نژاد ترک بوده است.^{۲۴}

از دیگر مراکز و مؤسسات تحقیقاتی ایجاد شده در زمان کمال، می توان از مراکز زیر یاد نمود: مرکز شورای آموزش (آنکارا، ۱۹۲۰م)، مؤسسه اقتصاد ترکیه (آنکارا، ۱۹۲۰م)، مؤسسه باستان شناسی ترک (استانبول، ۱۹۳۴م)، اداره کل بررسی های معدن (آنکارا، ۱۹۳۵م)، رصدخانه دانشگاه استانبول (۱۹۳۵م) و مؤسسه تحقیقات شرق شناسی (۱۹۳۸م) در استانبول، که هر کدام سهمی بسزا در تحقق ترکیه

۲۲. لوتیس، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، ۶۰۳.

۲۳. همان، ۶۰۴.

۲۴. همان، ۶۰۳-۶۰۶؛ قاسمی، جمهوری ترکیه، ۵۲؛ شادان و سبحانی، زمینه شناخت جامعه و فرهنگ ترکیه، ۱۰۷.

نوین ایفا نمودند.^{۲۵}

۱-۳- توجه به آموزش زنان

بحث آموزش زنان، مثل دیگر امور اجتماعی و حقوقی مربوط به آنان، به زمان عثمانی بر می‌گردد. در سال ۱۸۵۹م، اولین مدرسه دخترانه به سبک مدارس اروپایی در استانبول تأسیس شد و در پی آن مدارس و هنرستان‌های مختلف در گوشه و کنار آغاز به فعالیت کردند. در سال ۱۸۷۰م اولین دانشسرای تربیت معلم برای زنان امکان تحصیل آنان را فراهم نمود به گونه‌ای که تعداد این مؤسسات تا سال ۱۹۱۴م، به هزار عدد می‌رسید. به علاوه اینکه سیصد مدرسه دیگر نیز با هزینه کشورهای خارجی ایجاد شدند. اولین دانشکده ویژه زنان هم در سال ۱۹۱۵م در استانبول احداث شد. اولین مؤسسه انتشاراتی زنان هم در سال ۱۸۹۳م به فعالیت آغاز نمود که نقش مهمی در روند غربی‌سازی مسائل زنان ایفا نمود. در این مؤسسه زنان باسواد دست به انتشار مقالاتی می‌زدند که در آن آداب و وضعیت زنان در زمان عثمانی مورد نکوهش قرار می‌گرفت و پذیرش سبک غربی تشویق می‌شد. به مرور تعداد زیادی از این گونه نشریات نشر می‌شد، «دنای زن»، «زندگی زن»، «خانه‌داری» و «احساس زن» از نمونه این نشریات به حساب می‌آید.^{۲۶} اقدامات صورت گرفته نسبت به آموزش زنان تا قبل از زمان کمال، اگرچه نسبت به دیگر کشورهای اسلامی آن دوره، اقدامات منحصر به فرد به حساب می‌آید، اما با توجه به تعداد قریب به اتفاق زنان فاقد سواد، رسیدگی به این مشکل، تلاش جدی و همه جانبه لازم داشت. مصطفی کمال در رابطه با آموزش زنان این شعار را سر لوحه اقدامات بعدی قرار داد «دوران ما نیازمند آن است که زنان تا آخرین حد امکان پیش بروند و از میان زنان ما باید دانشمندان و استادان ماهر بریزند؛ آنان باید همه مدارج علمی و فنی را دوشادوش مردان پیمایند و همدیگر را یاری کنند».^{۲۷} به همین منظور بود که قانون ۱۹۲۴م آموزش ابتدایی را برای کلیه افراد بالای ۶ سال بدون توجه به جنسیت آن اجباری و رایگان اعلان نمود. تفکیک جنسیتی در مدارس متوسطه هم به بهانه ایجاد فضای رقابتی، از بین رفت. این امر باعث شد، تا سال ۱۹۳۶م، یک سوم کودکان مدرسه را دختران تشکیل دهند.^{۲۸}

گذشته از تحصیل در مقطع ابتدایی، در سطوح عالی هم، زنان می‌توانستند به ادامه تحصیل بپردازند. به همین خاطر، آمار دانشجویان زن در دانشگاه‌های ترکیه در سال ۱۹۲۷-۱۹۲۸م، از تعداد ۳۹۱۸

۲۵. قاسمی، جمهوری ترکیه، ۵۳-۵۴.

۲۶. همان، ۳۹؛ رضائی سیاوشانی، سیمای زن در جهان ترکیه، ۷۴-۷۵.

۲۷. ایگدمیر و دیگران، آتاتورک، ترجمه حمید نطفی، ۱۵۰.

۲۸. رضائی سیاوشانی، سیمای زن در جهان ترکیه، ۸۰.

دانشجو، ۴۴۱ نفر آن (۱۱/۲٪)، دانشجوی زن بوده است و این رقم به ۱۵۶۴ نفر از مجموع ۹۳۸۴، یعنی ۱۶/۶٪ در سال ۳۸-۱۹۳۷م، افزایش یافت. در دانشگاه‌های استانبول یک چهارم کل دانشجویان، دختران بودند.^{۲۹}

۴-۱- تعطیل کردن آموزش و مدارس دینی

روند غربی‌سازی آموزش اگرچه از مدت‌ها در ترکیه دنبال می‌شد، اما در کنار آن، مدارس دینی هم به کار خود ادامه می‌دادند و در نتیجه بسیاری از کارکنان دولت آموزش‌دیدگان مدارس دینی بودند. ادامه این روند به عقیده ترنر، منجر به شکاف بین آموزش دینی و عرفی می‌گردید و در نتیجه به یک شکاف سه جانبه اجتماعی منجر می‌شد؛ مردم بی‌سوادی که اصلاً تعلیم ندیده بودند، کارکنان آموزش‌دیده در مدارس دینی و نخبگان مدنی آموزش‌دیده در مدارس عرفی به سبک غربی.^{۳۰} ضیاء گوک آلپ، شاعر، جامعه‌شناس و نویسنده ترک و از طرفداران جدی پان ترکیسم با اشاره به این وضع می‌گوید «یک بخش از ملت در عصر باستان، بخش دیگر در قرون وسطی و بخش سوم در عصر جدید می‌زیند. چگونه حیات یک ملت با چنین زندگی سه‌گانه عادی باشد؟».^{۳۱} به بهانه خلاصی از این وضعیت مصطفی کمال تصمیم به یکسان‌سازی آموزش می‌گیرد. اما این بار آموزش دینی بود که باید قربانی روند غرب‌گرایی می‌شد.

در سال ۱۹۲۴م و در پی قانون جدید آموزش، تمامی آموزش دینی که معمولاً در مکتب‌خانه‌ها دایر می‌شد، برچیده شدند و باقی‌مانده مدارس دینی هم تحت نظارت آموزش و پرورش قرار گرفت. همچنین برای تربیت نیروی دینی سازگار با اهداف غرب‌گرایی حکومت وقت، تصمیم به ایجاد دانشکده الهیات در دانشگاه استانبول گرفت. آزمایش این تجربه موفقیت‌آمیز نبود، زیرا استادان این دانشکده اغلب با کمالیسم مخالف بودند و از طرف دیگر کیفیت آموزش دینی هم به علت تعطیلی دروس عربی و فارسی در مقطع دبیرستان‌ها، رو به زوال نهاد. به همین علت تعداد دانشجوی این رشته هم از ۲۸۴ نفر در سال ۱۹۲۵م به ۲۰ نفر در سال ۱۹۳۰م، کاهش پیدا نموده و در این زمان دانشکده تعطیل گردید. در همین زمان انحطاطی در مدارس تربیت امام و واعظ پدید آمد و آخرین این مدارس در سال ۱۹۳۲م تعطیل شد. سیاست تعطیلی مدارس مذهبی و تحت کنترل آوردن آموزش دینی، اگرچه از نگاه ترنر «تجهیز اسلام با یک محتوای جدید و عقلانی» تفسیر شده است، اما می‌توان آن را به تیری تعبیر کرد که در آن واحد چند هدف را دنبال می‌کرد، و مهم‌ترین آن کاهش نفوذ نهاد مذهبی بود که آموزش دینی در انحصار آنان بود. این سیاست در

۲۹. همان، ۸۰؛ پی‌یردرینیک، خاورمیانه در قرن بیستم، ۱۰۴.

۳۰. ترنر، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، ۲۸۳.

۳۱. همان، ۲۸۳.

نهایت هم، به انقطاع عرضه متخصصین امور مذهبی انجامید و این خود «میدان عمل را به متعصبین و بی‌سوادان وا نهاد ... اغلب با نتایج تاسف‌آور».^{۳۲}

۲- اشاعه دستوری در عرصه ادبیات و هنر

دوره کمال در حقیقت فصل جدیدی در تحولات ادبی و هنر ترکیه محسوب می‌شود. تحول در این عرصه از طرفی تأثیرپذیر از سیاست‌های تجددطلبانه حکومت بود و از طرف دیگر خود یکی از ابزار مهم پیشبرد تحول فرهنگی کمال آتاترک به‌سوی غربی شدن به حساب می‌آمد. در واقع رابطه حکومت با ادب و هنر این دوره، یک رابطه دوسویه بود؛ درحالی‌که حکومت از نویسندگان و ادیبان در راستای اصلاحات فرهنگی خط می‌گرفت، در عین حال خود پیش‌تاز تحول در این دوره بوده و با ایجاد تماشاخانه، تئاتر و مراکز دیگر به هنرمندان و نویسندگان جهت می‌داد.

ادبیات و هنر دوره عثمانی همانند دیگر نقاط اسلامی، متأثر از اسلام و سنت حاکم بر جامعه بود. علم و تاریخ از منظر دینی ارائه می‌شد. داستان و رمان خیلی مرسوم نبود. اشعار هم بیشتر جنبه تفریحی داشت و با محتوای وصف شاهان، عشق و اشتیاق و آن هم با سبک بسیار پیچیده و مغلق که افراد عادی از درک و فهم آن عاجز بودند. در اواخر قرن نوزدهم میلادی بود که تأثیرپذیری از غرب در این عرصه هم راه یافت. زبان ادبیات به زبان کوچه و بازار نزدیک شد و در محتوا هم نویسندگان بیشتر به مسائل روز اعم از سیاسی و زندگی مشقت‌بار طبقه روستایی، میهن‌دوستی، عدالت اجتماعی می‌پرداختند و این مسائل درون‌مایه نوشته‌ها، رمان‌ها، اشعار و نمایشنامه‌های آنان گردید. در عرصه هنر هم، به خاطر ماهیت اسلامی دوره عثمانی، هنر سمت و سوی خاص داشت؛ مجسمه‌سازی ممنوع بود و در مقابل هنر خطاطی و هنرهای که جنبه مذهبی داشت رونق گسترده داشت. اما کم‌کم تحول در این عرصه پدیدار شد و هنر همانند دیگر عرصه‌ها، سمت و سوی نزدیک شدن به غرب را برگزید و در زمان مصطفی کمال این روند تشدید شد.^{۳۳}

آغاز ادبیات جدید ترک را که متأثر از غرب است، از سال ۱۸۵۹م، ذکر کرده‌اند که ابراهیم افندی، کتابی را به چاپ سنگی انتشار داد و در آن، حدود صد ترجمه از اشعار نویسندگان مطرح غربی، منعکس شده بود. منیف پاشا، بنیان‌گذار انجمن علمی هم، با ترجمه‌های بعضی افکار غریب و دور از ذهن، وطن‌پرستی، اخلاق اجتماعی و تحصیلات زنان را ترویج می‌کرد.^{۳۴} به غیر از ابراهیم افندی، دو شاگرد

۳۲. همان، ۲۸۲-۲۸۴؛ لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، ۵۷۴.

۳۳. ابوک، ترکیه، ترجمه مهسا خلیلی، ۹۲-۱۰۲.

۳۴. لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، ۶۰۶.

وی نامق کمال و ضیا پاشا، هم که هر دو تبعیدی و در فرانسه زندگی می‌کردند سهم زیادی در راه اندازی ادبیات نوین ترکیه داشتند، عبدالحق حامد از شاگردان نامق کمال، انقلابی در شعر پدید آورد؛ در حدی که شروع شعر جدید را با وی می‌دانند. آن‌ها بودند که با ترجمه و خلق آثار زیادی روند «هنر برای هنر» را به سمت «هنر برای زندگی» و البته با ماهیت غربی آن تغییر دادند که در ادامه این روند شتاب بیشتری پیدا نمود.

گذشته از محتوا و مضامین جدید در ادبیات این دوره که همخوانی با واقع، مسائل روزمره سیاسی و اجتماعی از صفات مهم آن بود، در قالب بیان هم، نویسندگان با پیروی از غرب قالب‌های جدیدی برای بیان اندیشه‌های خود برگزیدند.^{۳۵} در ادامه به اهم عرصه‌های ادب و هنر این دوره اشاره می‌کنیم:

۱-۲- نمایش‌های عمومی و ترویج فرهنگ غربی

اولین نمایشنامه در زمان عثمانی به سال ۱۸۵۹م بر می‌گردد که در آن ابرهیم افندی پیشتاز ادبیات نوین ترکیه، به انتشار نمایشنامه خود به نام «ازدواج شاعر» اقدام نمود. این نمایشنامه علاوه بر استفاده از زبان ساده و عرضه در قالب جدید ادبی، دارای یک مضمون اجتماعی بود و ازدواج‌هایی را که بدون در نظر گرفتن احساسات زوجین برگزار می‌شد، به طنز گرفته بود.^{۳۶} نمایشنامه دیگر در این زمان از آن نامق کمال شاگرد افندی است که به نام «سیلیستریا یا خود وطن»، در سال ۱۸۷۳م در استانبول به نمایش درآمد و اولین بار بود که مردم را با مضامینی مانند حب وطن و مسائل جدید آشنا می‌نمود. این نمایش در حضار چنان تأثیر گذاشت که فریاد می‌زدند زنده باد وطن، زنده باد ملت، و همین امر باعث شد نامق کمال تبعید گردد.^{۳۷}

ادامه و گسترش روند نمایشنامه‌نویسی در دوره جمهوری کمالی، این امکان را فراهم نمود که با دخالت فعالانه در تمام شئون فرهنگی و هنری کشور، از نمایشنامه‌ها در راستای نمایش‌های عمومی استفاده گردد. به همین منظور در زمان حکومت کمال، تماشاخانه‌های مردمی، به صورت وسیع و گسترده در سراسر ترکیه ایجاد گردید. هدف از تماشاهای عمومی، اصلاح سطح فرهنگی شهروندان و ضمناً تشویق و پیشرفت نمایشنامه‌نویسان و بازیگران بود. این نمایشنامه‌ها که بر روی صحنه می‌آمدند باید «عشق به میهن و ملت را تشدید می‌کرد و احساسات برای اصلاحات را نیز تشحیذ می‌نمود، شکوه و شوکت تاریخ گذشته ترکیه را احیا می‌کرد و از سلحشوران جنگ آزادی بخش تمجید به عمل می‌آورد، زشتی‌ها و

۳۵. ک. کی، «جریان‌های ادبیات نوین ترکیه»، ۴۳ به بعد.

۳۶. آژند، ادبیات نوین ترکیه، ۱۶۳.

۳۷. همان، ۷۱-۷۲.

نارسایی‌های سنن نامطلوب را آشکار می‌ساخت، بر اخلاقیات در همه زمینه‌ها پای می‌فشرد و علاقه به مردم‌گرایی را تقویت می‌کرد». از ویژگی‌های دیگر نمایش این دوره حضور زنان در صحنه نمایش بود و زنان بازیگر ترکیه از بازیگران مهم صحنه نمایش گردیدند. علاقه روز افزون به نمایش در این دوره باعث شد گروه‌های دیگر نمایشی با نام‌های مختلف؛ «ملی صحنه»، «تئاتر ترکیه/ تورک تیاتر سو» و «آکادمی تئاتر ترکیه / تورک آکادمی تیاتر سو» شروع به نمایش‌های عمومی نموده و در نقاط مختلف ترکیه سفر نمایند.^{۳۸} به نظر می‌رسد ایجاد نمایش‌خانه عمومی و نمایش‌هایی که انجام می‌شد بیش از دیگر عرصه‌های هنری ادبی در تغییر رفتار مردم نقش داشته باشد. نویسندگانی، نمایش‌های عمومی را از قوی‌ترین عوامل نوزایی در جامعه ترکیه می‌دانند چون از نظر وی؛ «هیچ‌یک از شعب ادبیات به اندازه تئاتر به صورت جمعی و مستقیم نتوانسته بود همه مردم را در بر بگیرد».^{۳۹}

۲-۲-۲- بیان مسائل اجتماعی

رمان که نوع ادبی برخاسته از غرب است، همانند دیگر عرصه‌های ادبی وارد ترکیه شد و با تقلید از آثار نویسندگان غربی مثل هوگو و دیگران به کار خود ادامه داد تا اینکه به‌عنوان یکی از انواع ادبی مطرح در ترکیه عصر جمهوری جایش را باز نمود. اگرچه مثنوی را که نوع ادبی پذیرفته شده در عصر عثمانی بود، نوعی رمان منظوم شمرده‌اند، اما تفاوت اساسی که مثنوی و یا داستان‌های عامیانه با رمان دارد این است که مثنوی و داستان عامیانه با واقعیت فاصله داشتند، اما در ادبیات جدید از جمله رمان، پدیده‌ها و موجودات با همان حقیقت و صفاتشان بیان می‌شوند. احمد مدحت، نامق کمال، رجایی زاده، محمود اکرم از اولین نویسندگان رمان در ترکیه به حساب می‌آیند.^{۴۰} نویسندگان مطرح این عرصه در دوره جمهوری و آثاری که خلق کردند، چنان زیادند که در این مختصر امکان توضیح و معرفی آن نیست، لذا به نام بردن چند نفر آنان به‌عنوان نمونه بسنده می‌کنیم:

پیام صفا در موضوعات جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه می‌نوشت و بعد از احمد مدحت افندی بیشترین نوشته‌های رمان را از آن خود کرده است. از جمله رمان‌های وی در زمان کمال، می‌توان از دخترها (۱۹۲۳م)، صاعقه (۱۹۲۳م)، محشر (۱۹۲۴م)، جرم یک دختر جوان (۱۹۲۳م)، خاطرات دختر جوان از حضور در میان بکناشی‌ها (۱۹۲۷م)^{۴۱} یاد کرد. حسین رحمی کورپینار از دیگر نویسندگان رمان است که

۳۸. ر.ک: همان، ۱۸۸-۱۹۴.

۳۹. همان، ۱۰۴.

۴۰. کارا علی اوغلو، نگاهی به صد سال رمان‌نویسی در ترکیه، ترجمه داود وفایی، ۳۸ به بعد.

۴۱. همان، ۲۲۹-۲۳۰.

در استانبول به دنیا آمد و تمام زندگی خود را صرف نویسندگی نمود. از رمان‌های وی می‌توان موارد زیر را نام برد: واپسین آرزو (۱۹۲۳م) (درباره اوضاع و احوال محله‌های استانبول)، پدر افسون‌شده (۱۹۲۴م)، زنان در میکده (۱۹۲۵م)، چگونه مادر شوهرم دیوانه شد (۱۹۲۷م).^{۴۲} خالده ادیب ادیوار نویسنده مطرح زن این عرصه است که توانست در سطح بین‌المللی مطرح شود و بعضی از آثارش به زبان‌های دیگر هم چاپ شد. رمان بقال و مگس از خالده ادیب (۱۹۳۶م)، با چاپ سی‌امین‌اش رکورد شمارگان در ترکیه را شکست و جایزه بهترین کتاب را در سال ۱۹۴۲ میلادی، از حزب جمهوری خلق دریافت نمود.^{۴۳}

۲-۳- شعر جدید و ترویج ملی‌گرایی

ملی‌گرایی از مضامینی بود که از دیرباز وارد ادبیات ترکیه شده بود. ضیا گوکالپ، از چهره‌هایی است که در راستای ترویج ملی‌گرایی در نوشته‌ها و سروده‌هایش، کوشش بسیار نمود و واژه‌هایی چون فدا شدن در راه وطن و ملت را وارد ادبیات ترکیه ساخت. این روند در شعر دوره کمال حفظ شد و با توجه به اهداف حکومت، شعر وسیله برای اشاعه ملی‌گرایی به کار گرفته شد. قالب و اوزان شعر دیوانی قدیم رها شد و قوالب محلی شعر و اوزان سیلابی عمومیت یافت و نیز تلاش زیاد برای تهذیب منظم زبان ترکی انجام گرفت. بش هجی جیلر (شعرا پنج‌گانه سیلابی)، یعنی فاروق نافذ چاملی بل، اورخان سفی اورخون، انیس بهیچ کوریورک، حالت فخری اوزن سوی و یوسف ضیا اورتاق و شاعران دیگر، از شعرای این دوره بودند که اشعار ساده و بی‌تکلف درباره عشق، زیبایی‌های طبیعت و عظمت قوم ترک می‌سرودند. گذشته از آن بعضی افکار مارکسیستی هم توسط شاعرانی چون ناظم حکمت ران، وارد عرصه شعر و شاعری شده بود.^{۴۴}

۲-۴- تاریخ‌نگاری جدید و کاوش در ریشه‌های ترک

تأسیس انجمن تاریخ عثمانی (۱۹۰۹م) و انتشار نخستین مجله تاریخ ترکی عثمانی، رونق تازه به تاریخ‌نگاری ترکی بخشید. در خلال جنگ جهانی اول توجه به تاریخ پیش از عثمانی ترک‌ها تقویت شد. در زمان آتاترک با توجه به هدف ملی‌گرایی وی، این توجه تقویت شد. وی تاریخ‌نویسان را به بررسی تاریخ پیش از عثمانی آتاتولی تشویق نمود. انجمن تاریخ عثمانی که در سال ۱۹۲۳م، به انجمن تاریخ ترک تغییر نام داده بود، در سال ۱۹۳۲م «ترک تاریخ کورومو» (بنیاد تاریخ ترک) نام گرفت. این نهاد از حمایت

۴۲. همان، ۱۲۱-۱۲۲.

۴۳. همان، ۲۵۹.

۴۴. آزند، ادبیات نوین ترکیه، ۱۴۸.

مصطفی کمال برخوردار بود و هدف آن تأکید بر باستان شناسی آناتولی و آناتولی در دوره سلجوقیان بود.^{۴۵} خلیل ادهم الدم، رئیس موزه باستان شناسی استانبول، با انتشار مطالب زیادی درباره سکه‌ها، مهرها و نقوش معماری قبل از عثمانی سهم مهمی در روند تاریخ نگاری این دوره ایفا نمود. دیدگاه محمد فواد کوپرولو، مورخ مشهور درباره ماهیت ترکان آناتولی در قرون وسطا مشوق و راهنمای جدیدی در روند تاریخ نگاری دوره جمهوری گردید. وی در «خاستگاه امپراتوری عثمانی»، امیرنشین های ترک آناتولی را عامل اصلی موفقیت عثمانی در سده های هفتم و هشتم، قلمداد نمود و در این رابطه نظر غربیان که قدرت عثمانیان را به خاطر تسلط شان بر بالکان می دانستند، به چالش کشید.^{۴۶}

موضوعات مطرح در تاریخ نگاری دوره کمالی، باعث الهام گیری مورخان زیادی شد؛ از جمله مکرمین خلیل اینانچ، عثمان توران، ابراهیم قفس اوغلو، که درباره سلجوقیان روم و دیگر ترکان آناتولی تحقیق می کردند، و زکی ولیدی طوغان، که درباره تاریخ ترک های آسیای مرکزی و روش تاریخی می نوشت، و عبدالحق عدنان آدیوار، که کتاب «علم در میان ترکان عثمانی» را درباره تاریخ تفکر عثمانی در سال ۱۹۴۰م، منتشر نمود.^{۴۷}

۲-۵- دیگر عرصه های هنری

گذشته از ادبیات، در عرصه های هنر این دوره هم تحول جدی به وجود آمد. در این زمان به هنرهایی توجه شد که یا اساسا در گذشته ممنوع بود و یا اینکه اهمیتی به آن داده نمی شد. که مختصرا به آن اشاره می کنیم:

۲-۵-۱- ترویج مجسمه سازی

مجسمه سازی در دوره عثمانی به خاطر ماهیت اسلامی هنرها، ممنوع بود. در دوره کمال به خاطر سیاست های غرب گرایانه که بریدن از آداب و سنن گذشته را تقاضا داشت، ترویج شد. در سال ۱۹۲۶م، اولین مجسمه از کمال آتاترک توسط مجسمه ساز وینی در میدان سراکلیو در استانبول پرده برداری شد. متعاقبا دو مجسمه دیگر هم از وی در آنکارا و بعدا تعداد بیشتری در سراسر ترکیه پرده برداری شدند. به خاطر ماهیت سنت شکنی و قطع ارتباط با گذشته این اقدام بود، که لوئیس معتقد است؛ «اهمیت این کار به خاطر کنار گذاشتن یکی از عمیق ترین تعصبات اسلامی بیشتر اجتماعی و سیاسی بود تا هنری».^{۴۸} هنر نقاشی ترکی، هم که سابقا برای تزیین بود و از طبیعت الهام می گرفت، در دوره کمال به نمایش

۴۵. وود هد، «تاریخ نگاری عثمانی و ترکیه»، ۱۷۹.

۴۶. همان، ۱۷۹.

۴۷. ر.ک: همان، ۱۷۹؛ ناجی و دیگران، تاریخ و تاریخ نگاری، ۲۱۲-۲۱۴.

۴۸. لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، ۶۰۸؛ پل رو، ترکیه، ترجمه خانابا بیانی، ۳۱۲.

انسان‌ها از جمله تصاویر انسان‌های برهنه که قرن‌ها در اروپا رواج داشت، روی آورد.^{۴۹}

۲-۵-۲- غربی سازی موسیقی

شروع موسیقی غربی در ترکیه، از زمان انهدام ینی چریان (۱۸۲۶م)، دانسته شده است که خلیفه وقت در صدد برآمد دسته موسیقی جدیدی را جایگزین موسیقی ینی چری کند. در سال ۱۸۳۱م، جوزبه دوتیزی، به استانبول دعوت شد تا یک گروه موسیقی تشکیل دهد و نیز در مدرسه موسیقی همایونی تدریس کند. کمی بعد فردینان دیوید و چند نفر دیگر به پایتخت آمدند و از اینجا بود که آشنایی با موسیقی غربی صورت گرفت. در دوره مصطفی کمال، موسیقی به سبک غربی گسترش یافت. در سال ۱۹۲۳م، کنسرواتوار موزیک شهرداری استانبول تأسیس شد. بعداً کنسرواتوار کشوری در آنکارا تأسیس گردید و نیز اپرای ملی، دو ارکستر سمفونیک و تعداد مدرسه و گروه کوچک‌تر موسیقی شکل گرفت.^{۵۰} شخص کمال آتاترک یکی از حامیان اصلی موسیقی غربی بود، وی که روزی برحسب تصادف کار هیئت برگزیده موسیقی‌دانان شرقی را دیده بود، ضمن احساس خرسندی از آن محفل، اظهار کرد: با تمام احساس ترکی خودم معتقدم این موسیقی ساده (موسیقی سنتی ترکی) برای رضایت روح بسیار بلند ترک کافی نیست. وی در حمایت از موسیقی غربی اظهار داشت: «... { مردم } حالا با شنیدن موسیقی غربی، بلافاصله به حرکت و جنبش در می‌آیند، همه شادند و می‌رقصند و آنچه لازمه طبیعت‌شان است انجام می‌دهند. این بسیار عادی است، ترک‌ها فطرتاً قومی شاد و خوش هستند».^{۵۱}

۲-۵-۳- تأسیس موزه و سینما

در دوره مصطفی کمال یکی از کارهای مهمی که انجام شد، ایجاد موزه‌های مختلف بود که به منظور نگهداری و جمع‌آوری آثار گذشته در نشان دادن ریشه‌ها و فرهنگ اصیل ترک، اقدام گردید. از موزه‌های مختلف این دوره می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: موزه آدانا (۱۹۲۶م)، موزه آماسیه (۱۹۲۶م)، موزه تمدن‌های آناتولی در آنکارا (۱۹۲۱م)، موزه قوم‌شناسی در آنکارا (۱۹۳۰م)، موزه آتالیا (۱۹۲۰م)، موزه ایاصوفیه در استانبول (۱۹۳۴م)، موزه پیکرتراشی و نقاشی در استانبول (۱۹۳۷م)، موزه باستان‌شناسی از میر (۱۹۲۷م)، موزه باستان‌شناسی اسکی‌شهر (۱۹۳۵م)، موزه افسوس در از میر و موزه حتای (۱۹۳۴م).^{۵۲} آشنایی جامعه ترکیه با مقوله سینما هم، به سال ۱۸۹۶م برمی‌گردد که در آن وقت تعدادی از فیلم‌سازان

۴۹. ابوک، ترکیه، ترجمه مهسا خلیلی، ۱۰۰.

۵۰. لوتیس، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، ۶۰۹؛ پل رو، ترکیه، ترجمه خانابا بیانی، ۲۸۷.

۵۱. وفانی، ریشه‌های غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی در ترکیه، ۸۵-۸۶.

۵۲. شادان و سبحانی، زمینه شناخت جامعه و فرهنگ ترکیه، ۱۵۵-۱۶۰.

اروپایی برای تهیه فیلم مستند از خاورمیانه و خاور دور به این مناطق سفر می‌کردند. اولین نمایش فیلم هم در همین زمان توسط یک شرکت فرانسوی در بیگلو صورت گرفت و با استقبال مردم مواجه شد. سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۳۹م، یعنی زمان حکومت مصطفی کمال توجه جدیدی به هنر سینما شد. این دوره به‌خاطر تسلط یک هنر پیشه تناتر یعنی محسن ارطغرل، بر هنر سینمای ترکیه، به دوره مردان تناتر مشهور شده است. سه فیلم «تراژدی عشق در استانبول»، «قاصدی از آنکارا» و «پیراهن آتش»، ساخته ارطغرل هستند که به صورت صامت نمایش داده شد. در فیلم اخیر وی، برای اولین بار از یک هنرپیشه زن استفاده گردید؛ درحالی‌که قبلاً از زنان ارمنی و یونانی در فیلم استفاده می‌شد.^{۵۳} از آن پس زنان بیشتری جذب این هنر شدند و سنت دیرینه ممنوعیت بازیگری زن بدین ترتیب منسوخ گردید. فیلم‌های ناطق هم در سال ۱۹۳۱م به بعد رواج یافت. اولین فیلم‌های ناطق «خیابان‌های استانبول» و «قاجاقچی» بودند که در پاریس صدا گذاری شده بود و از این به بعد با تأسیس استودیوهای صداگذاری در استانبول، امکان تهیه فیلم ناطق برای ارطغرل فراهم شد و فیلم‌های بعدی را به این ترتیب به نمایش درآورد.^{۵۴}

در مجموع می‌توان گفت ادبیات و هنر در دوره کمال، یکی از ابزارهای مهم برای تحقق آرمان‌های ملی‌گرایی و غرب‌گرایی وی به حساب می‌آمد. آنچه را که مصطفی کمال با زور و زر و با وضع قوانین می‌خواست بر مردم تحمیل نماید، ادب و هنر این عصر آن را از طریق نمایش‌های تناتر، فیلم، موسیقی، شعر و دیگر جنبه‌های هنری و ادبی، در لایه‌های زیرین جامعه تزریق نموده و مردم را با سیاست‌های فرهنگی حکومت سازگار می‌ساختند. این عمل اگرچه در کوتاه مدت محسوس نبود، اما در دراز مدت از عوامل اساسی تحول در زندگی و فرهنگ مردم ترکیه به حساب آمدند.

۳- مطبوعات و ارتباطات و نقش آن در اشاعه فرهنگ غربی

به عقیده لرنر، نوسازی در هر جامعه با ارتباطات که وسیله اصلی جامعه‌پذیری و عامل اصلی تغییر اجتماعی است، شروع می‌شود. رسانه‌های گروهی با ساده‌سازی ادراک «آنچه می‌بینیم» و پیچیده‌سازی پاسخ‌ها «آنچه را انجام می‌دهیم»، معلمان بزرگ دست‌کاری درونی محسوب می‌شوند.^{۵۵} راجرز، هم وسائل ارتباط جمعی را جادوی فزاینده‌ای می‌داند که فضا را برای نوسازی آماده می‌کند. لوسین پای می‌گوید وسائل ارتباط جمعی می‌توانند از طریق افزایش خواسته‌های مردم و پیشنهاد راه‌های احتمالی

۵۳. کی، «سینمای ایران، ترکیه و مصر»، ۲۸۲.

۵۴. همان، ۲۸۱؛ شادان و سیحانی، زمینه‌شناخت جامعه و فرهنگ ترکیه، ۲۲۸-۲۲۹، قاسمی، جمهوری ترکیه، ۶۲.

۵۵. لرنر، گذر جامعه سنتی؛ نوسازی خاورمیانه، ترجمه غلامرضا خواجه‌سروی، ۹۱.

مناسب‌تر زندگی، موجبات نارضایتی مردم را از وضع موجود فراهم کنند.^{۵۶} گی‌روشه، هم معتقد است «وسائل ارتباط جمعی خصوصاً مطبوعات و رادیو در کشورهای در حال توسعه به همان اندازه دارای کارکرد مهم اجتماعی هستند که مدرسه، این وسائل در عین حال که باعث نشر اطلاعات می‌گردد، موجب استاندارد شدن آن‌ها نیز می‌شود».^{۵۷}

۳-۱- گسترش نشریات در زیراختناق حکومتی

از زمان انتشار اولین روزنامه‌های رسمی در عثمانی (جریده حوادث (۱۸۴۰م)، ترجمان احوال (۱۸۶۰م) و تصویر افکار (۱۸۶۲م) و روزنامه‌های دیگر)، اهمیت روزنامه و نشریات در آگاهی بخشی و ارتباطات بین مردم پدیدار شد و از این پس روزبه‌روز بر تعداد آن افزوده شد. اما در این بین به‌خاطر انعکاس مطالب خلاف توقع حکومت‌ها، با مشکلات زیادی چون سانسور و توقیف نیز مواجه بوده است.^{۵۸}

در زمان ترکان جوان (۱۹۰۸م) که قانون ممیزی از سر مطبوعات برداشته شد، نشریات از رشد قابل ملاحظه‌ای برخوردار شدند و در همان سال بالغ بر ۲۰۰ امتیاز روزنامه واگذار گردید. بدین ترتیب تعداد نشریات منتشره در سال‌های ۱۹۰۸-۱۹۰۹م، به ۳۵۳ عنوان رسید که البته در سال‌های بعد کاهش پیدا کرد. در زمان جمهوری کمالی، قانون سانسور برچیده شد و شعار اساسی این گفته کمال راجع به مطبوعات شد؛ «محظوراتی که از راه آزادی مطبوعات پیش می‌آید، یگانه وسیله از بین بردن آن همان آزادی مطبوعات است».^{۵۹} به همین خاطر اقبال به نشر مطبوعات به‌صورت گسترده شروع شد. در عمل اما پابندی چندانی به این شعار صورت نگرفت و به‌زودی حکومت به سانسور و توقیف‌های متعددی روی آورد.

تنها یک ماه بیشتر از جمهوری نگذشته بود که حسین جاهد سردبیر روزنامه طنین، احمد جودت سردبیر اقدام و کسانی دیگر به اتهام چاپ نامه آقاخان و امیرعلی هندی که نسبت به موضع حکومت علیه دستگاه خلافت معترض بودند، بازداشت شدند. روند تعقیب و توقف مطبوعات بعد از قیام شیخ سعید، شدت گرفته و قانون برقراری نظم، به دولت اجازه می‌داد روزنامه‌های مخالف را متوقف کند. قانون مطبوعات در سال ۱۹۳۲م هم سانسور و توقیف را از سوی دولت مجاز دانست. بعد از تصویب قانون نظم، جراید زیر متوقف شدند: روزنامه توحید، به‌علت انتقاد شدید از برخی نمایندگان، روزنامه صون تلگراف

۵۶. زارع، نظریه‌های نوسازی، ۴۰۳.

۵۷. روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، ۱۸۰.

۵۸. ر.ک: رئیس‌نیا، «جراید ترکیه»، ۷۸-۹۱؛ رئیس‌نیا، مطبوعات در جهان اسلام، ۹-۲۸؛ اسعدی، جهان اسلام، ۴۴۴/۲.

۵۹. میربهاء، نگاهی به ترکیه امروز، ۱۱۶.

(تلگراف آخر)، به علت انتقادهای تند سیاسی، مجله اسلام‌گرای سبیل الرشاد، روزنامه استقلال، مجله فرهنگی- ادبی آیدینلق (روشنگری)، که وابسته به حزب کمونیست ترکیه بود، روزنامه اوراق چکچیچ (داس چکش)، روزنامه‌های چپ مجبور به فعالیت‌های زیر زمینی شدند و از مجموع ۱۴ عنوان نشریه چاپ استانبول ۸ عنوان توقیف گردید. روزنامه‌های طنین، وطن، ملت و مجله رسمی آی (ماه مصور) در ماه‌های بعد متوقف شدند، که در مجموع حاکی از سانسور و توقیف و اختناق در آزادی بیان در این دوره است.^{۶۰}

اتهام وارده در توقیف بسیاری از این نشریات امر جزئی بود و این نشان می‌داد که حکومت کوچک‌ترین مخالفت و اعتراض را از سوی نشریات قبول نخواهد کرد. مثلاً حسین جاهد و همکارانش تنها به علت درج خبر تفتیش دفتر حزب جمهوری ترقی پرور، در سال ۱۹۲۵م، بازداشت و تبعید شدند. مجله رسمی آی که از جذابیت و مقبولیت خاص بین مردم برخوردار بود، فقط به علت چاپ گزارش درباره مجازات‌های سربازان فراری متوقف گردید. وطن، که روزنامه مطرح و پرطرفدار بود، فقط به علت انتشار اخبار و مطالب درباره روزنامه‌نگاران در بند محاکم از انتشار بازماند، به گونه‌ای که هیچ روزنامه مخالفی باقی نماند.^{۶۱}

با تمام این اوصاف، اما روند نشر جراید و مطبوعات از گسترش قابل ملاحظه و تیراژهای خوبی برخوردار بود. تنها در خارج از استانبول تعداد ۹۰ عنوان روزنامه وجود داشت که البته به علت مشکلات مالی تیراژها نسبتاً پایین بود؛ یک سوم آن ۲۵۰ تا ۵۰۰، یک سوم دیگر بین ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ بود. در استانبول هم روزنامه‌های مهم و شمارگان آن‌ها از سال‌های ۱۹۲۶-۱۹۲۴م، از این قرار بود: اقدام، با شش هزار نسخه، وطن، بین هفت تا هشت هزار، استقلال، سه هزار، وقت، هفده هزار و صون ساعت (ساعت آخر)، هشت هزار. روزنامه جمهوریت با هفت هزار نسخه و روزنامه ملت که در آن خاطرات مسلسل کمال به چاپ می‌رسید از دیگر روزنامه‌های مهم این کشور بودند.^{۶۲}

۳-۲- گسترش مجلات مختلف

در کنار روزنامه‌ها، انتشار مجلات مختلف خصوصی و تخصصی از دیگر اقدامات این دوره است که نسبتاً رونق خوبی داشته است. در سال ۱۹۲۳م؛ ۳۹ عنوان، سال ۱۹۲۴م؛ ۵۲ عنوان، سال ۱۹۲۵م؛ ۵۴ عنوان، سال ۱۹۲۶م؛ ۳۸ عنوان، سال ۱۹۲۷م؛ ۴۷ عنوان، و در سال ۱۹۲۸م؛ ۲۸ عنوان مجله در کشور ترکیه شناسایی شده است که مهم‌ترین و پرتیراژترین آن‌ها عبارت بودند از: آنتاولی (دو هزار نسخه)، مادیات (پنج هزار)، ترکیه اقتصاد مجموعه سی (مجله اقتصاد ترکیه) (شش هزار)، حیات (شش هزار)،

۶۰. رئیس‌نیا، «جراید ترکیه»، ۷۸، رئیس‌نیا، مطبوعات در جهان اسلام، ۳۹.

۶۱. همان، ۴۴.

۶۲. همان، ۴۴؛ رئیس‌نیا، «جراید ترکیه»، ۸۰.

سالن و اعلانات (شش هزار)، ترکیه ادمان مجموعه سی (مجله ورزش ترکیه) (سه هزار)، ینی چفتچلیک (کشاورزی جدید) (پنج هزار) و مجلات زیاد دیگر. در کنار این آثار مجلات تخصصی هم منتشر می‌شدند که البته تیراژ آن‌ها تا ۵۰۰ نسخه بوده است؛ مثل مجله دارالفنون ادبیات فاکولته سی مجموعه سی (مجله دانشکده ادبیات دارالفنون) و دیش طبیلر جمعیتی مجموعه سی (مجله جمعیت دندان‌پزشکان). در دیگر شهرها معمولاً تیراژ مجلات کمتر از ۵۰۰ نسخه بوده‌اند.^{۶۳}

۳-۳- تغییر الفبا و مشکلات مطبوعات

به دنبال تغییر الفبا از عربی به لاتین در سال ۱۹۲۸م، نشریات نیز با مشکلاتی مواجه شدند. به علت انتشار روزنامه‌ها با خط جدید و ناآشنا بودن مردم با این خط، دچار رکود در فروش بودند. تعداد زیادی نتوانستند به کار خود ادامه دهند و تعدادی دیگر مجبور بودند تا مدتی با دو الفبا منتشر نمایند. نشریات تنها با کمک یارانه دولت می‌توانستند به کارشان ادامه دهند. با این حال شمارگان مطبوعات به اندازه قبل از سال ۱۹۲۸م نشد. بدین ترتیب زمان تغییر الفبا تا جنگ جهانی دوم را سال‌های رکود مطبوعات در ترکیه دانسته‌اند. در سال ۱۹۳۵م، در سراسر ترکیه فقط ۳۸ روزنامه روزانه، ۷۸ روزنامه غیرروزانه و ۱۲۷ مجله منتشر می‌شد. علت رکود را گذشته از مشکل تغییر الفبا، می‌توان در عدم آزادی بیان دانست که قانون مطبوعات بر نشریات تحمیل می‌کرد. در مجموع، این قانون برای مطبوعاتی که از سلطنت، خلافت، آنارشیزم و کمونیسم هواداری می‌نمود مجازات‌های را تعیین می‌کرد و هر نوع مخالفت با اصلاحات آتاترک با توقیف روبه‌رو می‌شد.^{۶۴}

در مجموع می‌توان گفت اگرچه مطبوعات در زمان مصطفی کمال از آزادی بیان برخوردار نبوده و اجازه نشر مطالب مخالف سیاست‌های حکومت را نداشتند، اما با این وصف به جهت تسهیل ارتباطات نقش عمده در تغییر زندگی مردم داشتند. به خصوص اینکه در بسیاری از موضوعات فرهنگی از جمله لزوم آموزش، ادب و هنر جدید با حکومت هم‌نوا بوده و به اشاعه سیاست فرهنگی مورد نظر حکومت در بین مردم می‌پرداختند.

نتیجه‌گیری

تجدد و غربی شدن در عرصه‌های مختلف از جمله فرهنگی که از مدت‌ها در قلمرو عثمانی اشاعه یافته بود، در زمان مصطفی کمال به نقطه عطف خود رسید و این امر با برنامه و دستور حکومتی تمامی

۶۳. همان، ۸۰؛ رئیس‌نیا، مطبوعات در جهان اسلام، ۳۹-۴۴.

۶۴. برای تفصیل ر.ک: رئیس‌نیا، «جراید ترکیه»، ۷۸-۸۳؛ اسعدی، جهان اسلام، ۲/۳۹-۵۰؛ آزند، ادبیات نوین ترکیه، ۱۵۶-۱۵۹.

جنبه‌های فرهنگی کشور ترکیه اعم از امور اساسی و بنیادی مانند آموزش، هنر، ارتباطات و امور ظاهری مانند نحوه پوشش مردان و زنان را با تحول ماندگاری روبه‌رو ساخت. مصطفی کمال اقدامات گسترده‌ای در راستای علم و آموزش جدید انجام داد که علاوه بر مبارزه با بی‌سوادی و کارآمد کردن آموزش، از آن به‌عنوان ابزاری در جهت غربی شدن فرهنگ جامعه بهره می‌برد. به همین جهت در کنار تغییر سیستم آموزشی محتوای آن نیز از آموزه‌های دینی و مذهبی گذشته پاک‌سازی شد و آموزش درس‌های دینی ممنوع گردید. همین نگاه آتاترک به آموزش بود که نویسندگانی چون جی. شاو معتقد است؛ یکی از عوامل مهم دین‌زدایی در جامعه ترکیه، گسترش نظام آموزشی جدید در سراسر ترکیه دوره مصطفی کمال بوده است.^{۶۵} در کنار علم و آموزش، دیگر عرصه‌های فرهنگی مانند ادبیات، هنر و ارتباطات، نیز به‌عنوان ابزاری در راستای اهداف حکومت با تحول اساسی مواجه شد. تغییر در تمامی این عرصه‌ها هماهنگ با پروژه اشاعه فرهنگی مد نظر حکومت پیش می‌رفت و اگر با اهداف مد نظر مخالفت می‌شد، به شدت با آن برخورد می‌گردید. چنانچه در عرصه مطبوعات و توقیف جراید مخالف حکومت شاهد بودیم. تمامی این اقدامات هر چند نتایج مثبتی زیادی برای جامعه ترکیه؛ از جمله ارتقاء و گسترش کمی و کیفی آموزش، گسترش سواد عمومی، گسترش نهادها و مؤسسات علمی، گسترش ارتباطات، مردمی شدن هنر و ادبیات به همراه داشته است، با وجود این آسیب‌های جدی فرهنگی نیز به دنبال داشته است. به‌عنوان نمونه چنانچه جی. شاو می‌نویسد در اصلاحات مصطفی کمال یک نسل از ترک‌های مسلمان از هر گونه تحصیل علوم و معارف اسلامی به‌جز مواردی محدود، محروم شدند؛ «ناسیونالیسم توانست تمامی تعهدات معنوی را که زمانی در انحصار مذهب بود تحت نظارت گیرد، اما نتوانست آرامش روحی و جامعیت فلسفی را که دستاورد اسلام بود، به مردم اعطا کند».^{۶۶}

با تمام این اوصاف، مصطفی کمال توانست به فرایند اشاعه فرهنگی که به صورت طبیعی یک امر زمان‌بر است، با برنامه و سیاست‌های فرهنگی مد نظرش سرعت بخشیده و جامعه ترکیه را در مدت زمان کوتاهی در یک مسیر بدون بازگشت، به سوی غربی شدن سوق دهد. برایان ترنر در وصف چنین وضعیتی می‌گوید «آنچه مسلم است ارزش‌ها و التزامات اسلامی مربوط به دوره عثمانی قدیم هرگز نمی‌توانند به طور کامل تجدید گردند، زیرا اعتبار نظام سنتی از بنیاد دگرگون شده است».^{۶۷} سوسر هال از حقوق‌دانان سوئیس با تعجب از تغییراتی که در مدت زمان کوتاه در ترکیه زمان مصطفی کمال به وجود آمد می‌نویسد؛

۶۵. جی. شاو، تاریخ عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ۶۴۱/۲.

۶۶. همان، ۶۴۳.

۶۷. ترنر، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، ۲۹۰.

از اصلاحاتی که در ترکیه صورت گرفت امکان ندارد انسان تعجب خود را به زبان نیاورد؛ قدرتمندترین دولت اسلامی، ظرف چند ماه همه رسوم و آیین هزار ساله خود را بی اعتبار کرد. در هیچ کشوری تغییرات چنین آنی و ریشه دار صورت نگرفته است.^{۶۸}

فهرست منابع

- آژند، یعقوب. ادبیات نوین ترکیه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- ابوک، کریس. ترکیه. ترجمه مهسا خلیلی. تهران: ققنوس، ۱۳۸۴.
- اسعدی، مرتضی. جهان اسلام. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- ایگدمیر، الوغ و دیگران. آتاتورک. ترجمه حمید نطقی. تهران: موسسه فرهنگی منطقه ای، ۱۳۴۸.
- بشیری، حمید. فرهنگ از دیدگاه انسان شناسی و قوم شناسی. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
- پلرو، ژان. ترکیه. ترجمه خانبابا بیانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
- پی‌یردرینیک، ژان. خاورمیانه در قرن بیستم. ترجمه فرنگیس اردلان. بی جا: انتشارات جاویدان، ۱۳۶۸.
- ترنر، برایان. ماکس وبر و اسلام. ترجمه سعید وصالی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷.
- توسلی، غلامعباس و دیگران. جامعه شناسی کشورهای اسلامی. تهران: نشر جامعه شناسان، ۱۳۸۹.
- جی‌شاو، استنفورد. تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید. ترجمه محمود رمضان زاده. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.
- رضایی سیاوشانی، صدیقه. سیمای زن در جهان ترکیه. تهران: برگ زیتون، ۱۳۷۷.
- رئیس‌نیا، رحیم. مطبوعات در جهان اسلام (۲). تهران: کتاب مرجع، ۱۳۸۹.
- رئیس‌نیا، رحیم. «جراید ترکیه». در دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۵.
- روشه، گی. تغییرات اجتماعی. ترجمه منصور وثوقی. تهران: نی، ۱۳۸۹.
- زارع، بیژن. نظریه‌های نوسازی. تهران: سمت، ۱۳۷۳.
- زارع، محمدرضا. علل رشد اسلام‌گرایی در ترکیه. تهران: نشر اندیشه سازان نور، ۱۳۸۳.
- شادان، پروند و زهرا سبحانی. زمینه شناخت جامعه و فرهنگ ترکیه. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی، ۱۳۷۳.
- عبدی، عباس. چهار پژوهش در جامعه‌شناسی فرهنگ. تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۹.
- عسکری خانقاه، اصغر. تحول فرهنگی و الگوهای آن. تهران: سمت، ۱۳۷۳.
- فکوهی، ناصر. تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان شناسی. تهران: نی، ۱۳۸۸.

۶۸. زارع، محمدرضا، علل رشد اسلام‌گرایی در ترکیه، ۱۳۶.

- قاسمی، صابر. جمهوری ترکیه. تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۴.
- کارا علی اوغلو، کمال. نگاهی به صدسال رمان نویسی در ترکیه. ترجمه داود وفایی. تهران: میترا، ۱۳۸۷.
- ک. کی، کریم. «جریان‌های ادبیات نوین ترکیه». ترجمه یعقوب آژند. کیهان فرهنگی، ش. ۱۲ (اسفند ۱۳۶۳): ۴۳-۴۶.
- کی، هرموز. «سینمای ایران، ترکیه و مصر». ایران‌نامه، ش. ۵۸ (بهار ۱۳۷۶): ۲۸۱-۲۹۸.
- گلدتورپ، جی. ای. جامعه‌شناسی کشورهای جهان سوم. ترجمه جواد طهوریان. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳.
- لرنر، دانیل. گذر جامعه سنتی: نوسازی خاورمیانه. ترجمه غلامرضا خواجه‌سروی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳.
- لوئیس، برنارد. ظهور ترکیه نوین. ترجمه محسن علی سبحانی. بی‌جا: مترجم، ۱۳۷۲.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- مهدوی، محمدحسن. بررسی تطبیقی اصلاحات فرهنگی در افغانستان و ترکیه (دوره امان‌الله و مصطفی کمال). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۱.
- موثقی، احمد. «بررسی تجربه نوسازی فرهنگی و سیاسی در ترکیه (۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰)». دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش. ۵۲ (تابستان ۱۳۸۰): ۱۵۱-۱۸۴.
- میربهاء، ابوالفضل. نگاهی به ترکیه امروز. تهران: انجمن دولتی و روابط فرهنگی ایران و ترکیه، ۱۳۳۸.
- ناجی، محمدرضا و دیگران. تاریخ و تاریخ‌نگاری. تهران: کتاب مرجع، ۱۳۸۹.
- وفائی، داود. ریشه‌های غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی در ترکیه. تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
- وودهد، ک. «تاریخ‌نگاری عثمانی و ترکیه». در دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۰.
- یونسکو. فرهنگ و توسعه. ترجمه نعمت‌الله فاضلی و محمد فاضلی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.

Transliterated Bibliography

- ‘Abdī, ‘Abbās. *Chahār Pazūhish dar Jāmi’ahshināsī Farhang*. Tehran: Nashr Thālith, 2010/1389.
- As‘adī, Murtaẓā. *Jahān-i Islām*. Tehran: Nashr-i Dānishgāhī, 1990/1369.
- ‘Askarī Khānqāh, Aṣghar. *Taḥavvul Farhangī va Ulgū-hā-yi ān*. Tehran: Samt, 1995/1373.
- Āzhand, Ya‘qūb. *Adabiyāt-i Navīn-i Turkīyah*. Tehran: Amīr Kabīr, 1985/1364.
- Bashīriyah, Ḥamīd. *Farhang az Dīdgāh Insānshināsī va Qūmshināsī*. Tehran: Nigāh Mu‘āṣir, 2008 /1387.
- Eboch, Chris. *Turkiyah*. translated by Mahsā Khalilī. Tehran: Quqnūs, 2005/1384.
- Fukūhī, Nāṣir. *Tārīkh Andishih va Nazariyah-hā-yi Insānshināsī*. Tehran: Niy, 2010/1388.

- Goldthorpe, J. E. *Jāmi'ahshināsī Kishvarhā-yi Jahān-i Sivvum*. Translated by Javād Ṭahūriyān. Mashhad: Astān-i Quds-i Rażavī, 1994/1373.
- Igdemir, Ulug et al. *Atatürk*. translated by Ḥamid Nuṭqī. Tehran: Mū'assisah-yi Farhangī Maṇṭaqah-i, 1969/1348.
- Jay Shaw, Stanford. *Tārikh-i Impirātūrī-i 'Uṣmānī va Turkiyah Jadīd*. Translated by Maḥmud Ramażānzādih. Mashhad: Āstān-i Quds-i Rażavī, 1991/1370.
- K. Kiy, Karīm. "Jarīyān-hā-yi Adabiyāt-i Navīn-i Turkiyah". Translated by Ya'qūb Āzhand. *Kiyhān Farhangī*, no. 12 (Isfand 1984/1363): 43-46.
- Karaalioglu, Kemal. *Şad Sāl Rumānnivīsī dar Turkiyah*. Translated by Dāvūd Vafā ī. Tehran: Mitra, 2008/1387.
- Kiy, Hurmūz, "Sīnimā-yi Irān, Turkiyah va Mişr". *Irān Nāmah*, no. 58 (Spring 1997/1376): 281-298.
- Lerner, Daniel. *Guzar Jāmi'ah Sunatī: Nawsāzi Khāvar Miyānah*. Translated by Ghulām Rizā Khvājah Sarvī. Tehran: Pazhūhishkadīh-yi Muṭālī'āt-i Rāhburdī, 2005/1383.
- Lewis, Bernard. *Zuhūr Turkiyah Navīn*. Translated by Muḥsin 'Alī Subḥānī. s.l. Mutarjam, 1993/1372.
- Mahdavi, Muḥammad Ḥasan. *Barrisi Taṭbiqī Islāhāt Farhangī dar Afghānistān va Turkiyah (Dūrih-yi Amānallāh va Muṣṭafā Kamāl)*, Master Thesis, Al-Mustafa International University, 2012/1391.
- Miṣbah Yazdī. Muḥammad Taqī. *Jāmi'ah va Tārikh az Didgāh-i Qurān*. Qum: Sāzimān-i Tablighāt-i Islāmī, 2000/1378.
- Mirbahā', Abū al-Faḍl. *Nigāhī bi Turkiyah Imrūz*. Tehran: Anjuman Dawlatī va Ravābiṭ Farhangī Irān va Turkiyah, 1960/1338.
- Mūvassaḡī, Aḥmad. "Barrisi Tajribah-yi Nawsāzi Farhangī va Siyāsī dar Turkiyah (1920-1950)". *Faculty of Law and Political Sciences, University of Tehran*, no. 52 (summer 2002/1380): 151-184.
- Nāji, Muḥammad Rizā et al. *Tārikh va Tārikhnigāri*. Tehran: Kitāb Marja', 2010/1389.
- Paul Roux, Jean. *Turkiyah*. translated by Khānbābā Bayānī. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb, 1973/1352.
- Pierre Derrinnic, Jean. *Khāvar Miyānah dar Qarn Bistum*. translated by Farangīs Ardalān. s.l. Intishārāt-i Jāvidān, 1989/1368.
- Qāsimī, Šābir. *Jumhūrī Turkiyah*. Tehran: Vizārat-i Umūr-i Khārijah, 2005/ 1384.

Ra'fsniyā, Raḥīm. "Jarāyid Turkīyah". Dar *Dānishnāmah Jahān Islām*, Tehran: Bunyād-i Dā'ira al-Ma'ārif Islāmī, 2006/1385.

Ra'fsniyā, Raḥīm. *Maṭbū'āt dar Jahān-i Islām (2)*. Tehran: Kitāb Marja', 2010/1389.

Rizāyī Siyāvashānī, Šiddīqah. *Simā-yi Zan dar Jahān Turkīyah*. Tehran: Barg Ziytūn, 1998/1377.

Rocher, Guy. *Taghyirāt Ijtima'i*. Translated by Maṣṣūr Vuṣṣūqī. Tehran: Niy, 2010/1389.

Shādān, Parvand va Zahra Subḥānī. *Zamīnih-yi Shinākht Jāmi'ah va Farhang Turkīyah*. Tehran: Markāz Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī bayn al-Millālī, 1995/1373.

Tavassulī, Ghulām 'Abbās et al. *Jāmi'ahshināsī Kishvarhā-yi Islāmī*. Tehran: Nashr Jāmi'ahshināsān, 2010/1389.

Turner, Bryan. *Max Weber and Islām*. translated by Sa'id Viṣālī. Tehran: Nashr Markaz, 2008/1387.

Unesco. *Farhang va Tawsi'ah*. Translated by Ni'mat Allāh Fāzili va Muḥammad Fāzili. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī, 1998/1376.

Vafā ī, Dāvūd. *Rishih-hā-yi Gharbgarāyī va Islāmgarāyī dar Turkīyah*. Tehran: Nashr Farhang Islāmī, 2001/1380.

Woodhead, C. "Tārikhnigāri 'Uṣmānī va Turkīyah". Dar *Dānishnāmah Jahān Islām*, Tehran: Bunyād-i Dā'ira al-Ma'ārif Islāmī, 2001/1380.

Zārī, Muḥammad Rizā. *'Ilal Rushd Islāmgarāyī dar Turkīyah*. Tehran: Nashr Andishihsāzān Nūr, 2004/1383.

Zārī, Bizhan. *Naẓariyah-hā-yi Nawsāzi*. Tehran: Samt, 1995/1373.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir/>

Vol. 56, No.1: Issue 112, Spring & Summer 2024, p.127-133

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 29-02-2024

Revise Date: 15-04-2024

Accept Date: 15-04-2024

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2024.87094.1291>

Article type: Book Review

Analysis and Introduction of 'Ibn Ḥawqal's Book (A Historical Study of his book *Ṣūrat al- 'Arḍ*)

Rahim Pak Nejad 

Visiting Lecturer and PhD Candidate, Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran

Email: Am72.paknejad@gmail.com



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir>

سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۲ - بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۳۳ - ۱۲۷

شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱-۲۵۳۸



شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2024.87094.1291>

نوع مقاله: نقد کتاب

نقد و معرفی کتاب ابن حوقل (مطالعه‌ای تاریخی در کتاب صورة الارض او)

رحیم پاک‌نژاد 

مدرس مدعو و دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم و انسانی، دانشگاه تهران

Email: Am72.paknejad@gmail.com

مقدمه

ابن‌حوقل ازجمله جغرافی‌نویسان نامدار جهان اسلام است که کتاب مشهور او با عنوان صورة الارض (المسالك و الممالك و المفاوز و المهالك) ازجمله متون متقدم در این حوزه به حساب می‌آید. انتشارات تموز در سال ۲۰۰۶ میلادی کتابی ذیل عنوان ابن‌حوقل (مطالعه‌ای تاریخی در کتاب صورة الارض او) درباره او منتشر کرد که نام سعد عبود سمار را به‌عنوان نویسنده بر پیشانی دارد.^۱ عبود سمار استاد تاریخ عرب باستان در دانشگاه واسط عراق است که ازجمله آثار او می‌توان به کتاب آناهیتا: الهة آب و باروری در اساطیر ایران باستان،^۲ امر مقدس در نزد عرب پیش از اسلام،^۳ و قبایل مذحج پیش از اسلام (و دوره‌های نخستین اسلامی)^۴ اشاره کرد.

این کتاب شامل یک مقدمه و چهار فصل و نتیجه‌گیری است که جزئیات هر فصل بدین ترتیب است:

۱. زندگی ابن‌حوقل، گرایش‌های سیاسی او، نسخه‌ها و چاپ‌های کتاب صورة الارض، روش ابن‌حوقل، تطبیق دو کتاب مسالك و ممالك اصطخری و صورة الارض، ابن‌حوقل و اندیشه‌های بطلمیوسی در جغرافیا و تفکرات هندی در این علم، اهمیت ابن‌حوقل در اندیشه جغرافی عربی؛^۲ جنبه‌های اداری (اصطلاحات و تقسیم‌بندی‌های اداری و...)، جنبه‌های اجتماعی (قبایل و اقوام، زبان‌ها، پراکندگی ادیان و مذاهب)؛^۳ جنبه‌های اقتصادی (کشاورزی، صنعت، تجارت و...)؛^۴ نگاه ابن‌حوقل به [مقوله] شهرنشینی (مفهوم شهرنشینی، وسعت شهرها، برنامه‌ریزی شهری، [وضعیت] آب آشامیدنی و...).

توصیف

عبود سمار در مقدمه کتاب خود ضمن اشاره به اهمیت ابن‌حوقل در تاریخ علم جغرافیا و تأثیراتی که بر نویسندگان پس از خود نهاده، به این نکته می‌پردازد که علی‌رغم جایگاه ویژه این عالم مسلمان چنان‌که شایسته و بایسته است به او پرداخته نشده و این کتاب را در راستای جبران این خلاء نوشته است. دیگر نکته مهم مقدمه کتاب، ذکر منابع و مراجعی است که اشاراتی درباره ابن‌حوقل داشته‌اند و منابع تفصیلی نیز در پایان کتاب آمده است.

در بخش زندگی‌نامه ابن‌حوقل تلاش شده تا عمده سوانح حیات او در منابع متقدم مورد واکاوی قرار گیرد و البته به مقالات جدید و غربی در این موضوع هم اشاره رفته است. مؤلف در قسمت گرایش‌های

۱. سمار، سعد عبود. ابن‌حوقل (دراسة تاريخية في كتابه صورة الارض). دمشق: دار تموز، ۲۰۰۶م.

۲. سمار، سعد عبود. آناهیتا: الهة المياه و الخصب في الميثولوجيا الإيرانية القديمة. دمشق: دار تموز، ۲۰۱۸م.

۳. سمار، سعد عبود. المقدس عند العرب قبل الإسلام. دمشق: دار تموز، ۲۰۱۹م.

۴. سمار، سعد عبود. قبائل مذحج قبل الإسلام و العصور الإسلامية الأولى. دمشق: دار تموز، ۲۰۱۷م.

سیاسی ابن حوقل، فرضیه انتساب او به فاطمیان را رد می‌کند و می‌نویسد ابن حوقل نیازی نداشت تا در هیئت و صورت تاجران (اما در حقیقت به عنوان جاسوس فاطمیان) وارد اندلس شود؛ چرا که در آن دوره برای ورود به اندلس مانع و ملاحظه خاصی وجود نداشت.^۵ در قسمت نسخه‌ها و چاپ‌های صورة الارض به سال‌های چاپ و به خصوص ترجمه‌های مختلف این کتاب اشاراتی شده است. در قسمت منابع اطلاعاتی ابن حوقل در تألیف صورة الارض نیز درباره سفرها و مشاهدات میدانی او، روایات شفاهی و متون تخصصی و عمومی که از آن استفاده کرده، بحث شده است. نویسنده ابن حوقل را جزء در یک مورد متأثر از اندیشه بطلمیوسی نمی‌داند و درباره تأثیرپذیرفتن ابن حوقل از اندیشه‌های جغرافیایی هندی نیز چنین نظری دارد.

در نظر عبود سمار جایگاه رفیع ابن حوقل در تاریخ علم به جهت توجه به جنبه‌های گوناگون اداری، اجتماعی، دینی، اقتصادی و ... همچنین مشاهده عینی وقایع و پدیده‌هاست. در فصل دوم به تقسیم‌بندی ابن حوقل از شهرها و نواحی توجه شده که شامل اقلیم، کوره، ناحیه، جند (واحد ویژه تقسیم‌بندی شامات)، شهر (قصبه)، دهستان (رستاق)، روستا و منبر است.^۶

تقسیم‌بندی ابن حوقل از مناصب سیاسی نیز بدین ترتیب است: والی، قاضی، عامل، نیروی نظامی ویژه (صاحب‌المعونه)، شهردار، مسئول ضراب‌خانه و اقوام مورد بحث ابن حوقل نیز به تفکیک در کتاب عبود سمار آمده و آداب اجتماعی هریک از آنها (با تأکید بر فرهنگ‌های متنوع پوشش در قرن چهارم هجری) به صورت مختصر مورد بحث قرار گرفته است. نویسنده در فصل سوم - که موضوع آن مسائل اقتصادی مورد توجه ابن حوقل است - در تلاش است تا جزئیات کشت و زرع در بلاد اسلامی را از صورة الارض استخراج کند و البته به مقوله صنایع و معادن و تجارت نیز عنایت دارد.

فصل فرجامین کتاب عبود سمار مباحث مربوط به کمیت و کیفیت شهرهای مورد نظر ابن حوقل را در بر دارد و جنبه‌های تمدنی و فرهنگی صورة الارض را نشان می‌دهد. علاوه بر این، تعریف ابن حوقل از پدیده شهر به تعریفی که در دوره معاصر از آن می‌کنیم نزدیک است.^۷ به باور نویسنده ابن حوقل در وصف بناهای شهری معمولاً به معماری داخلی، بناهای مذهبی، بناهای اداری، بازارها و ساختمان‌های نظامی توجه دارد و همچنین جنبه‌های طبیعی شهرها را نیز مورد تدقیق قرار می‌دهد. از سوی دیگر به عواملی که منجر به افول و نزول شهرها می‌شوند مانند عامل طبیعی، سیاسی، تجاری، نظامی و اجتماعی اشاره کرده است که تأثیر

۵. سمار، ابن حوقل (دراسة تاريخية في كتابه صورة الارض)، ۱۹.

۶. منظور از منبر شهری است که در آن نماز جمعه برگزار می‌شد.

۷. سمار، ابن حوقل (دراسة تاريخية في كتابه صورة الارض)، ۲۱۷.

آن‌ها را به ترتیب در وضعیت شهرهای کاث، منصوریه، بالس، حلب و طبنه می‌توان دید.

تحلیل

عبود سمار در کتاب خود تلاش کرده است تا با مرور جزئی مسائل و مطالب کتاب ابن‌حوقل، اندیشه‌ها و آرای او را صورت‌بندی کند و در نهایت به این سؤال اساسی پاسخ دهد: چرا صورة الارض اهمیت دارد؟ از آنجا که کتاب ابن‌حوقل به ابعاد گوناگون حیات انسانی در قرن چهارم هجری می‌پردازد، عبود سمار نیز ناگزیر از طرح مسائل مختلف در موضوعات این کتاب است. به نظر می‌رسد که تقسیم‌بندی مطالب صورة الارض به چهار موضوع کلیات، اجتماع، اقتصاد و شهرنشینی، تقسیم‌بندی معقولی است. این تقسیم/ صورت‌بندی از یک سو ذهن مخاطب را در مطالعه و ارزیابی کتاب ابن‌حوقل از پراکندگی باز می‌دارد و از سوی دیگر نشانی از جامع‌الاطراف بودن ذهن ابن‌حوقل هم هست؛ چرا که کمتر موضوعی در جامعه قرن چهارم هجری وجود دارد که ابن‌حوقل بدان توجه نکرده باشد.

نویسنده در مقدمه کتاب به انبوهی از آثار متقدم و متأخر که به نحوی به ابن‌حوقل و اثر مهم او پرداخته‌اند، اشاره می‌کند و بدین ترتیب کتاب‌شناسی ابن‌حوقل نیز در ضمن کتاب عبود سمار در دسترس قرار گرفته است. وی به نقد منابع و متون مرتبط با زندگی و کارنامه علمی ابن‌حوقل نیز عطف نظر دارد و به‌ویژه نقد آثار مستشرقین در این موضوع، حائز اهمیت است.^۸

یکی از موضوعات مهم درباره کتاب صورة الارض شباهت‌های چشمگیری است که در برخی موارد با متن مسالک و ممالک اصطخری دارد و این مطلب از دیرباز مورد توجه محققان قرار گرفته است.^۹ عبود سمار با تطبیق برخی مطالب این دو کتاب نشان می‌دهد که حجم اضافات و محاسن کتاب ابن‌حوقل نسبت به کتاب اصطخری روشن است و این نکته را به‌ویژه در مطالب مربوط به دریای خزر و جنبه‌های اقتصادی اقلیم عراق به‌وضوح می‌توان دید.^{۱۰}

به‌طورکلی تلاش نویسنده بیشتر معطوف به این بوده است که اثری جامع و مستقل درباره صورة الارض فراهم کند و همچنین نقد نوشته‌های متقدم و متأخر در این موضوع را پیش چشم دارد. ایده محوری او و نتایجی که معمولاً از بررسی آراء مختلف ابن‌حوقل می‌گیرد، تصویری از ابن‌حوقل را برای خواننده ترسیم می‌کند که سازگار با اندیشه‌های معاصر باشد و خصوصاً در تلاش است تا نگاه ابن‌حوقل به مقوله مدنیت و

۸. سمار، ابن‌حوقل (دراسة تاريخية في كتابه صورة الارض)، ۱۷.

۹. ابن‌حوقل، سفرنامه (ایران در صورة الارض)، ترجمه و توضیح جعفر شعار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶، مقدمه، ۱۱.

۱۰. سمار، ابن‌حوقل (دراسة تاريخية في كتابه صورة الارض)، ۵۴.

شهرنشینی را همخوان با مطالعات و تحقیقات جدید در این حوزه نشان دهد.

مهم‌ترین محدودیت نویسنده در فراهم‌آوردن این اثر، قلت منابع مرتبط با موضوع پژوهش اوست و چنانچه خود یادآوری می‌کند بسیاری از کتاب‌های تراجم درباره ابن حوقل سکوت و یا به‌اختصار و به‌اجمال بحث کرده‌اند. با این‌همه، جست‌وجوی دقیق و فحوص در مآخذی که به شکل غیرمستقیم به ابن حوقل مربوط‌اند و به‌ویژه استفاده از نسخه‌های خطی عراق سبب شده است که کتاب عبود سمار مهم‌ترین و مفصل‌ترین پژوهش پیرامون زندگی و کارنامه ابن حوقل گردد.

ارزیابی و نتیجه‌گیری

علی‌رغم اهتمام ویژه و شایسته نویسنده در معرفی جامع ابن حوقل، روشن ساختن جایگاه او در تاریخ علم و نیز تفکیک و طبقه‌بندی دقیق مطالب صورة الارض، کاستی‌ها و کمبودهایی در کتاب عبود سمار وجود دارد که در ذیل مورد اشاره قرار می‌گیرد: ۱. هرچند نویسنده در ارزیابی ایده‌ها و عملکرد منتقدان ابن حوقل (به‌ویژه شرق‌شناسان) موفق عمل کرده است، درباره آراء ابن حوقل صرفاً به توصیف داده‌ها اکتفا کرده، از دریچه انتقادی با آن مواجه نمی‌شود. شایسته بود که بینش انتقادی نویسنده در سرتاسر کتابش نمود می‌یافت و بدین ترتیب مطالب از حالت وساحت توصیفی صرف خارج می‌شد.

۲. یکی از مهم‌ترین فواید تاریخی متن صورة الارض برای روزگار ما، اشاره صریح ابن حوقل به خلیج فارس و استفاده از عبارت «بحر فارس» است: «والذی یجب ان یذكر بعد الدیار العرب، بحر فارس. لأنه یشتمل علی اکثر حدودها و تتصل دیار العرب به و بکثیر من بلدان الاسلام و تعتوره...»^{۱۱} بی‌اعتنایی نویسنده به این قسمت از صورة الارض جای تأمل و تأنی فراوان دارد و یکی از مهم‌ترین فواید اثر ابن حوقل در کتاب مورد بحث ما ناگفته باقی مانده است.

۳. پرواضح است که کتاب صورة الارض ابن حوقل سرشار از اسامی متعدد و مختلف است که از نام نواحی و شهرهای مختلف تا نام پدیده‌های طبیعی (نظیر کوه‌ها، رودها، دریاها و...) را دربرمی‌گیرد. همچنین عبود سمار (به‌ویژه در مباحث مقدماتی کتاب) به نویسندگان و مورخان و آثار بسیاری ارجاع داده است که تنوع آن را در فهرست منابع کتاب می‌توان دید. با در نظر گرفتن این ملاحظات، ضرورت تهیه فهرست‌های راهنما (نام کسان، نام‌های جغرافیایی، عنوان کتاب‌ها و...) برای این کتاب بدیهی به نظر می‌رسد تا خواننده در میان انبوه نام‌ها و نوشته‌ها به سهولت بتواند به مطلب مورد نظر خود رجوع کند، اما این فهرست‌ها برای کتاب تهیه نشده است.

۱۱. ابی القاسم بن حوقل النصیبی. صورة الارض. بیروت: منشورات دار مکتبة الحیاء، ۱۹۹۲م، ۴۸.

با این همه، کتاب عبود سمار قطعاً منبع پرفایده‌ای درباره‌ی ابن‌حوقل و سهم او در تاریخ علم در جوامع اسلامی است که با نثری روشن و عاری از خودنمایی نوشته شده است. طیف مخاطبان این کتاب نیز گسترده است و پژوهشگران و دانشجویان رشته‌های جغرافیا، تاریخ، جامعه‌شناسی تاریخی، انسان‌شناسی و ... را دربرمی‌گیرد که هر کدام به فراخور رشته و حوزه مطالعاتی‌شان می‌توانند از مطالب آن بهره‌مند گردند.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir/>

Vol. 56, No.1: Issue 112, Spring & Summer 2024, p.135-140

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 25-06-2024

Revise Date: 23-07-2024

Accept Date: 23-07-2024

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2024.88660.1313>

Article type: Book Review

Analysis of the Book *Zuhūr-i Kitāb* (Emergence of the Book) in Arabic

Roqayyeh Mazlum , PhD Candidate, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi university of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: roghayeh.mazlom@mail.um.ac.ir



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir>

سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۲ - بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۴۰ - ۱۳۵

شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۳۴۱



شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2024.88660.1313>

نوع مقاله: نقد کتاب

نقد و بررسی کتاب ظهور کتاب در زبان عربی

 رقیه مظلوم

دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: roghayeh.mazlom@mail.um.ac.ir

مقدمه

ظهور کتاب در زبان عربی نوشتهٔ بناتریس گروندلر در انتشارات دانشگاه هاروارد^۱ در سال ۲۰۲۰ میلادی در ۲۶۲ صفحه به چاپ رسیده است.^۲ گروندلر، پژوهشگر مطالعات عربی و استاد زبان و ادبیات عربی در دانشگاه آزاد برلین^۳ و رئیس انجمن شرقی آمریکاست.^۴ او در سال ۲۰۱۷ میلادی جایزهٔ لایب نیتس^۵ را از بنیاد تحقیقات آلمان دریافت کرد. علایق پژوهشی گروندلر بر ادبیات کهن عرب، تاریخ کتاب و نگارش عربی و مراحل گسترش آن متمرکز است. او غیر از کتاب حاضر، آثار دیگری مانند فرهنگ کتاب قبل از چاپ^۶ و توسعه خطوط عربی: از عصر نبطی تا قرن اول اسلامی^۷ نیز در این زمینه دارد. پژوهشگران دیگری نیز چون گروندلر به بررسی ظهور کتاب در زبان عربی پرداخته‌اند که ازجمله آن‌ها می‌توان به گریگور شولر^۸ و مقالات او در کتاب شفاهی و مکتوب در صدر اسلام^۹ و جاناتان بلوم^{۱۰} نویسنده کتاب تاریخ و تأثیر کاغذ در جهان اسلام^{۱۱} اشاره کرد.

توصیف

این کتاب به دوران شکوفایی تمدن اسلامی^{۱۲} طی قرن‌های دوم و سوم هجری می‌پردازد. نویسنده با ردیابی دست‌نوشته‌های علما، شعرا، وراقان و مالکان کتاب، توسعهٔ شیوه‌های نوشتاری به زبان عربی در این دوره از عصر عباسی را به تفصیل شرح می‌دهد که نویسنده آن را دورهٔ «انقلاب کتاب در خاور نزدیک عربی - اسلامی» می‌نامد. کتاب حاضر شامل مقدمه و چهار فصل است: ۱. علما ۲. شعرا ۳. وراقان ۴. مالکان و خوانندگان کتاب. در پایان کتاب نیز نتیجه، علانم و اختصارات، یادداشت‌ها، فهرست منابع،

1. Harvard University.

2. Gruendler, Beatrice. *The Rise of the Arabic Book*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020.

3. Free University of Berlin.

4. American Oriental Society.

5. Leibniz-Prize.

6. *Book Culture before Print: The Early History of Arabic Media*. The American University of Beirut, The Margaret Weyerhaeuser Jewett Chair of Arabic. Occasional Papers, 2012.

7. *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century*. Harvard Semitic Studies 43, Atlanta: Scholars Press, 1993.

8. Gregor Schoeler.

9. *The Oral and the Written in Early Islam*.

10. Jonathan Bloom.

11. *The History and Impact of Paper in the Islamic World*.

۱۲. اگرچه نویسنده در متن از واژهٔ «Arabic» استفاده کرده است، مراد وی در مثال‌های متعدد، تمدن شکل گرفته در جهان اسلام و فراتر از چند کشور عربی است.

سپاسگزاری، فهرست تفصیلی مطالب و اشکال، فهرست نام‌ها و آثار، فهرست موضوعات و اصطلاحات قرار دارد.

گروندلر در مقدمه خود بر نقش محوری انقلاب کتاب در خاور نزدیک عربی - اسلامی به عنوان یکی از نقاط عطف نادیده گرفته شده در تاریخ ارتباطات تأکید می‌کند و تأثیر آن را با تأثیر صنعت چاپ با حروف متحرک و اینترنت مقایسه می‌کند. وی اشاره می‌کند که در آن زمان، بزرگ‌ترین کتابخانه اروپا بیش از ۲۰۰ جلد کتاب نداشت؛ در حالی که کتابخانه‌های جهان اسلام در آن زمان بدون شک دارای مجموعه بسیار بزرگی بودند و تنها پنج کتابخانه در بغداد بین ۲۰۰/۰۰۰ تا ۱/۰۰۰/۰۰۰ کتاب، از جمله چندین نسخه از هر اثر را در خود جای داده بودند تا خوانندگان متعدد بتوانند به طور هم‌زمان به آن‌ها دسترسی داشته باشند. نویسنده برای درک چگونگی دستیابی نسخه‌های خطی در زبان عربی به این پیشرفت و گسترش سریع می‌کوشد تعدادی از عوامل مؤثر بر این امر را ارائه دهد که از جمله آن‌ها می‌توان به وجود یک زبان نوشتاری یک‌پارچه، ادبیات متداول شفاهی و در دسترس بودن کاغذ اشاره کرد. وی در ادامه، به ترسیم خطوط اصلی پژوهش خود پرداخته و بحث‌ها و مسائلی را که در فصول بعدی به آن‌ها می‌پردازد را بیان کرده است.

نویسنده در فصل اول با عنوان «علما» با تمرکز بر دو لغت‌شناس مهم، الأصمعی (د. ۲۱۶ق/ ۸۳۱م) و ابوعبیده معمر بن مثنی (د. حدود ۲۱۰ق/ ۸۲۵م)، جهت‌گیری‌های متفاوت علما به کتاب به عنوان وسیله‌ای برای انتقال دانش را نشان می‌دهد. در فصل دوم، با تمرکز بر دو شاعر عباسی، دعبل خزاعی (د. ۲۴۶ق/ ۸۶۰م) و ابو تمام طایی (د. ۲۳۱ق/ ۸۴۵م) به رابطه شاعران با کتاب می‌پردازد. در فصل سوم به سهم وراقان در تولید کتاب عربی و رابطه آن‌ها با نویسندگان کتاب و انواع وراقان می‌پردازد که به گفته گروندلر، نقش این وراقان در کتاب‌های تراجم و اخبار ادبی اغلب نادیده گرفته شده است. با وجود این چالش‌ها که گروندلر بر آن‌ها تأکید می‌کند، او از اندک داده‌های موجود در مورد آن‌ها در کتاب تاریخ اسلام ذهبی (د. ۷۴۸ق/ ۱۳۴۷م) و از معدود گزارش‌های ادبی درباره آن‌ها استفاده می‌کند.

گروندلر پس از بحث درباره این عناصر مؤثر و کلیدی در انقلاب کتاب در عصر عباسیان، در فصل چهارم به مبحث استفاده از کتاب می‌پردازد و برخی از مفاهیم رایج در مورد کتاب در آن دوره را روشن می‌سازد. برخی از این مفاهیم عبارت‌اند از: مالکان و خوانندگان کتاب که مشتاق جمع‌آوری کتاب‌ها بودند؛ ساخت کتابخانه‌های شخصی و چگونگی تبدیل شدن آن‌ها به یک ویژگی که نشان‌دهنده وضعیت اجتماعی بود؛ و اینکه چگونه داشتن برخی کتاب‌ها، بهانه‌ای برای اتهام به برخی از افراد می‌شد.

تحلیل

گروندلر در کتاب حاضر به دوران شکوفایی تمدن اسلامی در سده‌های دوم و سوم هجری می‌پردازد و بر نقش محوری کتاب به زبان عربی در این شکوفایی تأکید می‌کند.

کتاب حاضر حاصل سال‌ها تحقیق و مطالعه نویسنده در منابع عربی است که در یادداشت‌ها و فهرست منابع کتاب مشهود است. تأکید نویسنده بر منابع گوناگون به زبان عربی چون الأغانی، الفهرست، تاریخ بغداد و غیر آن، ارزش علمی کتاب را افزایش می‌دهد و تلاش او برای ارائه تصویری درونی از فرهنگ کتاب اسلامی را نشان می‌دهد.

نویسنده، از بسیاری از مطالعات غربی نیز استفاده می‌کند که درباره کتاب و نگارش به زبان عربی و رابطه آن با روایت شفاهی نگاشته شده‌اند. گروندلر کتاب حاضر را به شیوه‌ای نو و با تکیه و تمرکز بر شخصیت‌های برجسته نگاشته است. وی خاطر نشان می‌کند که در هر فصل، بر شخصیت‌های برجسته‌ای تمرکز می‌کند که این شخصیت‌ها به روشن شدن نمونه‌های بسیاری از شخصیت‌های دیگر کمک می‌کند که جزئیات کمتری درباره آن‌ها موجود است. این گزارش‌ها، تصویری چند وجهی و جامع ارائه می‌کنند که نشان‌دهنده بسیاری از موارد مشابه است. به نظر گروندلر، این روش ترجیح دارد به جمع‌آوری پاره‌هایی از متون کوچک با نام‌های مختلف که متن را مغشوش و خواندن را دشوار می‌کند. لازمه این رویکرد تأمل است و چه بسا استدلال شود که شروع از شخصیت‌های محدود و مهم و ردیابی اخبار آن‌ها در منابع به جای شخصیت‌های مختلف، همواره به تصویری جامع از این موضوعات منجر نخواهد شد. با این حال، این مسئله افق‌هایی تازه را برای پژوهش‌های جدید می‌گشاید و تحقیقات، مقایسه و بررسی بیشتری را می‌طلبد.

ارزیابی و نتیجه‌گیری

شایسته بود که نویسنده در استفاده از واژه «عربی» احتیاط بیشتری می‌کرد و به جای «ظهور کتاب به زبان عربی»، از عباراتی چون «ظهور کتاب در جهان اسلام» یا «ظهور کتاب عربی - اسلامی» و غیر آن، و به جای «فرهنگ عربی» از «فرهنگ اسلامی» استفاده می‌کرد تا خواننده درباره مفهوم این واژه دچار سردرگمی نشود، یا حداقل در مقدمه اشاره می‌کرد که منظور از «کتاب عربی» در این کتاب، آثار نویسندگان مسلمان با ملیت‌های گوناگونی است که به زبان عربی تألیف شده‌اند و وجه اشتراک و وحدت این آثار، زبان عربی است نه قومیت عربی. همچنین بهتر بود که نویسنده به جای یادداشت‌های پایان کتاب از پانویست استفاده می‌کرد تا خواننده را از صرف زمان برای پیدا کردن ارجاعات بی‌نیاز می‌کرد که البته

می‌توان احتمال داد بخشی از سیاست ناشر اثر باشد. نویسنده در تألیف اثر تنها به استفاده از متون کهن عربی بسنده کرده و از پژوهش‌های متأخر در زبان عربی و نیز فارسی در این زمینه استفاده نکرده است. نویسنده همچنین در برخی از موارد از واژگان تخصصی استفاده نکرده که باعث سردرگمی خواننده برای یافتن معادل برای آن‌ها می‌شود.

از دیگر نقدهای وارد بر کتاب اینکه علی‌رغم مقدمه جامع کتاب، مقدمه آغاز هر فصل بسیار مختصر نوشته شده است. گذشته از این، با اینکه در پایان هر فصل نتیجه‌ای مختصر از مطالب ارائه شده است؛ فصل‌های دو و چهار فاقد نتیجه هستند.

از نقاط قوت کتاب اینکه نویسنده متنی ساده و روان ارائه کرده است. در پایان کتاب، علائم و اختصارات، فهرست اشکال، نام‌ها، آثار، موضوعات و اصطلاحات قرار دارد که بازایی اطلاعات را برای خواننده آسان می‌نماید. از آنجا که فصول چهارگانه کتاب از نظم خاصی پیروی نمی‌کنند و لزوماً در ادامه یکدیگر نیستند؛ می‌توان هر فصل را به‌طور جداگانه مطالعه کرد. نویسنده در تألیف اثر حاضر از شواهد شعری، به‌خصوص در فصل مربوط به شعرا، بهره برده است. استفاده از داستان‌ها و گزارش‌ها در ضمن موضوعات کتاب، باعث جذابیت کتاب و ترغیب خواننده به خواندن آن شده است. کتاب همچنین شامل تصاویری از خطوط و نسخه‌های خطی مربوط به دوره مورد بحث است و ذیل هر تصویر، توضیحات کاملی درباره آن ارائه شده است و کتاب نه تنها برای متخصصان زبان عربی، بلکه برای هر خواننده علاقه‌مندی به تاریخ نگارش کتاب نوشته شده است.

مطالعه این اثر نه تنها به پژوهشگران حوزه مطالعات اسلامی، بلکه به پژوهشگران و علاقه‌مندان تاریخ کتاب توصیه می‌شود.

Table of Contents

Alexis Carrel's Alternative for the Sciences of Western Civilization: Reinterpreting the Core Message of Man, the Unknown	11
Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash)	
Ma'mūn 'Abbāsī's Stance Toward Imām 'Alī (Peace be Upon him)	
Dr. Mojtaba Soltani Ahmadi - Dr. Mostafa Gohari Fakhrabad- Davod Fathabadi	41
A Critique and Analysis of the Narration “Āṭā' al-Mu'allafatu Qulūbuhum” (the Narration of 'Ibn Ishāq in 'Ibn Hishām's Al-Sira al-Nabawiyya)	71
MohammadAli Moghaddam - Dr. Ramezan Mohammadi - Dr. Sina Foroozesh - Dr. Ma'soom Ali Panjeh	
Government's Role in Cultural Dissemination in Turkey, During Mustafa Kemal's Era	99
Dr. Mohammad Hasan Mahdavi	
Analysis and Introduction of 'Ibn Hawqal's Book (A Historical Study of his book Šūrat al- 'Arz)	127
Rahim Pak Nejad	
Analysis of the Book Zuhūr-i Kitāb (Emergence of the Book) in Arabic	
Roqayyeh Mazlum	135

In the Name of Allah



Journal of History & Culture

Semi – Annual Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 56, No.1: Issue 112, Spring & Summer 2024

Director & Editor in chief

Abdolrahim Ghanavat

Editorial Board

Mohamad Taghi Imanpour, Prof of the
Department History, Ferdowsi University of
Mashhad

Ahmad Badkubeh Hazaveh, Associate Prof
of the Department of History and Civilization of
Islam, University of Tehran

Abdolrahim Ghanavat, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
Ferdowsi University of Mashhad

Sayyid Jamal Moosavi, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
University of Tehran

Morteza Nouraei, Prof of the Department
History, University of Isfahan

Andrew J. Newman, Personal Chair of Islamic
and Middle Eastern Studies

Mohammad Bagher Vosoghi, Prof of the
Department History, University of Tehran

Abdullāh Himmatī Gulyān, Associate Prof of
History and Civilization of Islam, Ferdowsi
University of Mashhad

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

ISSN-Print:2228 – 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Managing Editor: Abbas Aghdassi

Editorial Assistant: Shahsaman Shahrokh Shahian

Academic Editor: Morteza Daneshyar

Language Editor: Maryam Oraee

Transliterator: Maryam Oraee

Translation of Abstracts: Mina Mollaie

Layout Designer: Hussein Zekavatizadeh

Proof Reader: Maryam Oraee

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Zip Code: 9177948955

Tel: +98(51) 38803863



Ferdowsi University of Mashhad

ISSN-Print: 2228 - 706X

ISSN-Online: 2538 - 4341

Journal of History and Culture

Faculty of Theology and Islamic Studies

Semi – Annual Research Journal

112

Spring & Summer 2024