

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## تاریخ نو

فصلنامه علمی - تخصصی

سال چهارم/ بهار ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی گروه تاریخ/ دانشگاه تربیت مدرس

مدیر مسئول و سردبیر: هادی بیاتی

هیأت تحریریه:

دکتر صادق آئینه وند..... استاد دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر سید هاشم آقاجری..... دانشیار دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر مهدی گلجان ..... دانشیار دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر محمدحسین منظورالاجداد..... استادیار دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر حسین مفتخری..... دانشیار دانشگاه خوارزمی  
دکتر ابوالفضل رضوی..... دانشیار دانشگاه خوارزمی  
دکتر محمدحسن رازنهان..... دانشیار دانشگاه خوارزمی  
دکتر کامران اسکات آقایی..... استاد دانشگاه آستین ویرجینیا

مدیران اجرایی:

آرمان فروهی، کامران حمانی.

مترجم انگلیسی:

توحید شریفی

حروفنگار و صفحه آرا:

ابوالفضل بیاتی

همکاران نشریه:

دکتر مجتبی گراوند، دکتر یونس قربانی فر. دکتر جمال رزمجو.

نشانی:

بزرگراه چمران - تقاطع بزرگراه جلال آل احمد- دانشگاه تربیت مدرس- دانشکده علوم انسانی-  
گروه تاریخ.

پست الکترونیک: [h\\_bayati52@yahoo.com](mailto:h_bayati52@yahoo.com) [newhistory52@yahoo.com](mailto:newhistory52@yahoo.com)

قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال

شماره مجوز: ۶۰/۲۶۳۶۲



## فهرست مطالب

۵..... سیری در حقوق اقلیتهای دینی در اسلام

محمد امامی، حسین نورالدینی

۲۴..... دیرینه شناسی و تبارشناسی فوکو: گذر از تاریخنگاری متدوال

یونس اکبری

۵۱..... شیعه در ایران؛ زمینه ها و دلایل بالندگی تشیع در عهد گورکانیان

سید محمدعلی پورموسوی، علی اصغر رجیبی

۸۳..... بررسی نقش بشیر بن سعد و پسرش نعمان در حوادث صدر اسلام

عباس حسن خانی

۱۰۳..... نگاهی به لباس اندرونی زنان در سفرنامه سیاحان عصر قاجار

زهرا سموعی

۱۲۱..... ایدئولوژی و تاریخ ( خاستگاهها، نگرشها، کارکردها و نمونه ها )

هادی کشاورز، مهدی دهقان حسام پور



## سیری در حقوق اقلیت‌های دینی در اسلام

### اکرم(ص) و امام علی(ع) در دوره پیامبر

محمد امامی<sup>۱</sup>

حسین نورالدینی<sup>۲</sup>

#### چکیده

یکی از مسائل مهم حقوق بشری در دوره کنونی پرداختن به مسأله‌ی اقلیت هاست. دین مبین اسلام از همان ابتدا توجه خاصی را به مسأله‌ی اقلیت‌های دینی داشته است. پیامبر اسلام(ص) از بدو تشکیل حکومت نبوی در مدینه پیمان‌هایی را با گروه‌های اهل کتاب منعقد کردند و حقوق و امتیازات فراوانی را برای اهل کتاب در نظر گرفتند به گونه‌ای که می‌توان گفت بنیان‌گذار به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌ها در جهان ما پیامبر اسلام(ص) بوده است. در این مقاله پس از تعریف اقلیت و اقسام آن به بررسی تاریخچه حقوق اقلیت‌ها در قرآن کریم سپس در زندگی رسول اکرم(ص) بر اساس انعقاد پیمان‌های ایشان با غیر مسلمانان و یا رفتار آن حضرت با یهود و نصاری پرداخته شده است و پس از آن جایگاه حقوق اقلیت‌ها در حاکمیت امیرالمومنین(ع) مورد مطالعه قرار گرفته است.

**واژه‌های کلیدی:** تعالیم اسلام، قرآن، پیامبر(ص)، اقلیت‌های دینی، حقوق، اهل ذمه.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی. Dr.imami@razavi.ac.ir

۲. دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۵

## مقدمه

امروزه کمتر دولت و کشوری وجود دارد که همه افراد و اتباع آن کشور از یک نژاد بوده و دارای مذهب واحد و زبان یکسانی باشند. در غالب کشورهای دنیا، اکثریتی وجود دارد که از نظر زبان، مذهب، ملیت، فرهنگ و تاریخ دارای اشتراکاتی می‌باشند. در این کشورها گروه‌های کوچکتری نیز وجود دارند که در مسائل مذهبی، زبانی، فرهنگی و تاریخی ویژگی‌های مشترک خود را دارند بری آشنا شدن با مسائل اقلیت‌ها لازم است تا شناختی اجمالی از آنها داشته باشیم. اقلیت در لغت به معنای «کم بودن، قسمت کم تر» و در اصطلاح، «گروهی از افراد یک کشور یا یک شهر می‌باشند که از لحاظ دین و مذهب یا نژاد، از اکثریت متمایز باشند.» (معین محمد، ۱۳۸۲: ۲۳۶)

در ادبیات حقوقی، اقلیت به اجتماعی از شهروندان اطلاق می‌شود که به واسطه‌ی داشتن ویژگی یا ویژگی‌های خاص، از گروه اکثریت متمایز باشد. مطابق تعریف دیگر، اقلیت اجتماعی از افراد است که از حیث فرهنگ، قومیت، زبان و یا مذهب، هویت متفاوتی را تشکیل دهند. معمولاً گروه اقلیت، در مقایسه با موقعیت خود در کشور محل سکونت تعریف می‌شود، ولی ممکن است در یک منطقه‌ی بسیار بزرگ مانند یک قاره و یا منطقه‌ای کوچک مانند یک استان نیز شناسایی شود. (آریامنش بشیر، ۱۳۹۰: ۷۷)

در ایدئولوژی جهانی اسلام، ملاک شهروندی «ایمان و عقیده» است، نه خون و زبان و یا عناصر مادی دیگر. بدین روی، در یک جامعه ایده آل اسلامی، هر فردی که به اسلام معتقد باشد، عضوی از خانواده بزرگ اسلام به شمار می‌-

آید. شاید به همین دلیل، در قرآن کلمه «امت» به کار رفته است، نه «ملت». قرآن کریم در این باره می‌فرماید: (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) (آل عمران: ۱۱۰؛ انبیاء: ۹۲)

این دیدگاه اصیل اسلامی است که بر اساس آن امت را جامعه معتقدان تشکیل می‌دهد، نه مجمع شهروندان، و در چنین جامعه‌ای، ملاک فضیلت و برتری «تقوا» است. (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (حجرات: ۱۳)

علامه طباطبائی معتقد است: «اسلام جامعه‌ای را بنیان نهاده که مرزهای آن راعقیده تعیین می‌کند، نه وطن و نژاد و امثال آن». (سید محمدحسین طباطبائی، ۱۳۸۵: ۱۳۳) امت در عرف اسلامی، همواره مفید نوعی هم‌ریشگی است که نه با مکان و خون، بلکه با داشتن یک ریشه معنوی مشترک (عقیده) تأمین می‌شود. در پرتو این بینش، معیار تابعیت و شهروندی هم عقیدگی است که در اثر گرایش به اسلام حاصل می‌آید. (خلیل خلیلیان، ۱۳۶۲: ۱۳۴)

### اقلیت‌های نژادی

در مکتب تربیتی پیامبر اسلام تعلق فرد به نژاد یا قبیله‌ی خاصی موجب امتیاز او بر دیگران نبود. سخنان پیامبر در فتح مکه مؤید این ادعا است. زیرا، آن حضرت فرمودند: «ای مردم، خداوند در پرتو اسلام افتخارات دوران جاهلیت و مباحات به وسیله انساب را از میان شما بر داشته است. همگی از آدم به وجود آمده‌اید و او نیز از خاک آفریده شده است. بهترین بندگان خدا با تقوا

ترین آنها است». (قرطبی، ۱۳۷۴ق: ۳۴۱؛ سبحانی جعفر، بی تا: ۷۳۳ - ۷۳۴؛ ابن هشام عبدالملک، ۱۴۱۰ق: ۵۴) حضرت برای این که به جهانیان اعلام کند که ملاک شخصیت و برتری، تنها تقوی است در فراز دیگری از سخنان خود تمام مردم را به دو دسته تقسیم کردند و فضیلت را از آن کسانی دانستند که پرهیز کار باشند و با این تقسیم بندی خط بطلان بر سایر ملاک‌های موهوم برتری کشیدند. «انما الناس رجالان: مؤمن تقی کریم علی الله و فاجر شقی هین علی الله» همانا مردم دو دسته‌اند: گروهی مؤمن که نزد پروردگار گرامی و با کرامتند و گروهی ستمکار که نزد خداوند ذلیل و خوارند. پیامبر در حجه الوداع نیز نظیر جمله‌ی اخیر را بر زبان جاری فرمودند: «... ایها الناس ان ربکم واحد و ان اباکم واحد، کلکم لآدم و آدم من تراب ان اکرمکم عندالله اتقیکم و لیس لعربی علی عجمی فضل الا بالتقوی» «ای مردم، پروردگار شما یکی و پدر شما یکی است. همگی شما از آدم و آدم از خاک است. برای عرب بر عجم هیچ برتری و فضیلتی نیست مگر به واسطه تقوی. (ابن شعبه، ۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۵۰) چنان که ملاحظه می‌شود تنها عامل برتری انسان‌ها بر یک دیگر تقوی می‌باشد. یکی از نمونه‌های بارز برخورد مساوی پیامبر با نژادهای مختلف تقسیم مساوی بیت المال بین تمام مسلمانان اعم از عرب و عجم بوده است. حضرت علی<sup>(ع)</sup> نیز که شاگرد و تربیت یافته‌ی مکتب نبوی است، این چنین عمل می‌کرد. در یک مورد، دو زن نزد آن حضرت آمدند که یکی عرب و دیگری غیر عرب بود. حضرت به آن‌ها سهم مساوی داد. زن عرب در اعتراض گفت من عرب و آن دیگری عجم است. حضرت فرمود در



بیت المال فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق برتری ندارند. (المتقی الهندی، ۱۴۱۳ق: ۱۷۳)

حضرت علی<sup>(ع)</sup> در عملکرد خود نسبت به برخورد مساوی با نژاد های مختلف و عدم تبعیض بین آنها به سیره‌ی نبوی استناد می‌کرد. به عنوان مثال، وقتی عده‌ای از اصحاب آن حضرت نزد او آمدند و اظهار داشتند علت پیمان شکنی برخی افراد این است که شما آنها را با عجم مساوی دانسته‌اید و سهم آنها را در بیت المال مساوی با بقیه افراد قرار داده‌اید، حضرت فرمود: من اولین کسی نیستم که این کار را آغاز کرده باشد پیامبر نیز این چنین می‌کرد. (ابن عساکر، ۱۴۰۷ق: ۲۰۱) پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> فرمودند: «این را بدانید که مردم از زمان حضرت آدم تاکنون مانند دندان‌های شانه برابر و مساوی هستند. هیچ عربی بر غیر عرب و هیچ سرخ پوستی بر سیاه پوست برتری و فضیلتی نخواهد داشت مگر اینکه دارای تقوای بیشتری باشد...» (متقی، ۱۴۱۳ق: ۶۹۹)

خطابات قرآن در دادن حق به انسان‌ها و خواستن تکلیفی از آنها عموماً با «یا ایها الناس» است نه خطاب به فلان قبیله و نژاد خاص. اصولاً از آن جا که دین مبین اسلام برای هدایت تمام انسان‌ها آمده است لذا در دیدگاه اسلام حتی تصور فرق گذاشتن میان نژادهای مختلف انسانی یا تبعیض بر اساس زبان مورد تکلم آنها نمی‌رود چه رسد به اینکه در جامعه، نژادی با جمعیت کمتر به عنوان اقلیت مصطلح امروز کشورها و مجامع بین المللی، شناخته و بعد درباره حقوق آنها بحث شود.

### اقلیت‌های دینی

نکته‌ای که در اینجا قابل ذکر است این است که منظور از اقلیت‌های دینی آیا عموم غیر مسلمانان است یا اینکه شامل گروه خاصی از غیر مسلمانان می‌شود. ما در اینجا غیر مسلمانان را به ۲ گروه اهل کتاب و مشرکان تقسیم بندی می‌کنیم. اصطلاح اهل کتاب ۳۱ بار در قرآن کریم آمده است و در بسیاری از موارد در مقابل مشرکان ذکر شده است و این خود نشانه مغایرت مفهوم آن دو می‌باشد. قرآن در بسیاری موارد احکام آن دو گروه را از هم تفکیک کرده است. این تفکیک را به روشنی می‌توان در آیات اول سوره توبه ملاحظه نمود؛ زیرا پس از آنکه خداوند در آیات اول این سوره به بیان احکام مشرکان و بت پرستان می‌پردازد و به کشتار آنان فرمان می‌دهد. سپس حکم ویژه اهل کتاب را بیان و تازمانی که تسلیم نشوند و حاضر به پرداخت جزیه نگردند جنگیدن با آنان را جایز می‌داند اما در صورت تسلیم شدن و پرداخت جزیه در امان خواهند بود بنابراین اهل کتابی که در قلمرو اسلام زندگی کنند و مطابق قرارداد «ذمه» از حکومت اسلامی تبعیت نمایند، «اهل ذمه» یا «اقلیت‌های دینی» نامیده می‌شوند. در تبیین اهل کتاب نیز باید گفت، اهل کتاب گروه‌هایی هستند که از آیین‌های «یهود»، «مسیحیت»، «صابئیت» و «مجوسیت» پیروی می‌کنند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۴۰۱ به بعد)

درباره الحاق «مجوسیت» به اهل کتاب، اختلاف نظر وجود دارد. که نظر مشهور این است که آنان اهل کتابند (محقق‌حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۹۸/ نجفی محمد حسن، بی تا: ۲۲۸) در هر حال، اسلام خواهان ایجاد محیط امن و هم زیستی

مسالمت آمیز بین اقلیت‌های دینی گوناگون در قلمرو حکومت اسلامی است که از طریق انعقاد قرارداد «ذمه» بین آنان و حکومت اسلامی حاصل می‌شود. اختصاص قرارداد «ذمه» به اهل کتاب، هرگز به معنای نداشتن روابط با گروه‌های دیگر غیرمسلمان نیست؛ زیرا در اسلام، برای تحکیم صلح و تأمین امنیت بین المللی، قراردادهای گوناگونی پیش بینی شده‌اند که هر یک از آنها در مورد خاص خود و مطابق شرایط و مقررات ویژه آن منعقد می‌گردند، و قرارداد «ذمه» یکی از آنهاست که در نظام حقوق اسلامی مطرح است. برخی از فقیهان عامه از جمله اوزاعی، ثوری و مالک معتقدند که انعقاد قرارداد «ذمه» اختصاص به اهل کتاب ندارد، بلکه هر فرقه غیرمسلمان، اعم از اهل کتاب و غیر آن، می‌تواند از این قرارداد بهره مند شود. (طوسی، ۱۳۷۵: ۵۳۹) اما با توجه به مباحث مطرح شده باید گفت که انعقاد قرارداد ذمه تنها با اهل کتاب ممکن است زیرا اسلام تنها اهل کتاب را به عنوان اقلیت‌های دینی به رسمیت می‌شناسد.

### تاریخچه حقوق اقلیت‌ها در اسلام

مسلمانان از همان آغاز شکل‌گیری حکومت اسلامی در مدینه با پیروان ادیان دیگر روبرو شدند و قرارداد هایی نیز با آنها منعقد کردند. قرآن کریم نیز در چندین آیه از پیروان ادیان دیگر یاد می‌کند و مسائلی را در رابطه با آن‌ها ذکر می‌کند. پس می‌توان گفت که دین اسلام از همان آغاز رسالت پیامبر (ص) به مسالمت آمیز بین اقلیت‌های دینی توجه خاصی داشته است. اما سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که توجه اسلام به پیروان ادیان دیگر در جهت به

رسمیت شناختن حقوق خاص و همیشگی برای اقلیت‌های دینی می‌باشد یا خیر؟ به عبارت دیگر باید گفت پیمان‌های منعقد شده بین پیامبر اسلام (ص) و سایر حکومت‌های اسلامی با اقلیت‌های دینی تنها معاهدات سیاسی و موقتی بوده‌اند که بخاطر مصالح زمان بوده است یا اینکه این امر ناشی از به رسمیت شناخته شدن حقوق اقلیت‌های دینی از جانب اسلام بوده است. در پاسخ باید گفت آیین اسلام از همان ابتدا یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و صابئین را به عنوان اقلیت‌های دینی در جامعه اسلامی به رسمیت شناخت و پیروان خویش را به رعایت حقوق آنان ملزم ساخت. مسلمانان نیز در طول تاریخ هر جا زمام امور را در دست می‌گرفتند حقوق اقلیت‌های دینی را رعایت می‌کردند. حقوق و تعهدات این اقلیت‌ها از همان آغاز تحت عنوان پیمانی به نام «قرارداد ذمه» شناخته می‌شد.

### قرارداد ذمه

قرارداد ذمه قراردادی است که حکومت اسلامی با کفار اهل کتاب منعقد می‌کند براساس این قرارداد اقلیت‌های مذهبی اهل کتاب متعهد می‌شوند که سالانه مالیاتی به نام «جزیه» به حکومت اسلامی بپردازند. در مقابل دولت اسلامی نیز متعهد می‌شود که آنها را تحت پوشش حمایتی خود در آورد و امنیت، آسایش و برخورداری از حقوق لازم را برایشان فراهم کند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰: ۱۹۸)

در رابطه با مقدار جزیه روایاتی وجود دارد که دو روایت مهم را ذکر می‌کنیم:

(عاملی، ۱۹۸)

از حضرت امیر روایت شده است که ایشان بر توانگر ۴۸ درهم و برافراد متوسط الحال ۲۴ درهم و بر افراد کم بضاعت ۱۲ درهم مقرر فرمود. قبل از ایشان عمر بن خطاب نیز به همین ترتیب عمل می‌کرد و این کار با مشورت حضرت علی<sup>(ع)</sup> انجام می‌داد. (عاملی، بی تا: ۱۹۸)

در حدیث دیگری آمده است، زراره می‌گوید: «به امام صادق<sup>(ع)</sup> گفتم: جزیه که بر اهل کتاب بسته می‌شود چه مقدار است؟ فرمود: این در اختیار امام است تا هر چه بخواهد از هر یک آنان بگیرد ... جزیه تا مقداری که توان دارند از آنها گرفته می‌شود» (همانجا)

بر این اساس تعیین میزان جزیه تنها به اختیار امام است. علامه حلی نیز در این باره می‌گوید: «جزیه از نظر حداقل و حداکثر تعیین نشده بلکه مقدار آن منوط به نظر امام است». (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۴۴۰)

### اقلیت‌های دینی در قرآن

قرآن کریم در چندین سوره از پیروان ادیان دیگر دیگر یاد می‌کند: یکی از این سوره‌ها سوره‌ی حج می‌باشد. «الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»

کسانی که ایمان آوردند و کسانی که یهودی شدند و صابئی‌ها و مسیحیان و زرتشتیان و کسانی که شرک ورزیدند. البته خدا روز قیامت میانشان داوری خواهد کرد زیرا خدا بر هر چیزی گواه است. (حج/ آیه ۱۷) همانطور که مشخص شد در این آیه به صراحت ۳ گروه از اقلیت‌های دینی عنوان شد. در

رابطه با یهودیان نیز باید گفت که قرآن از پیروان حضرت موسی<sup>(ع)</sup> با عنوان «بنی اسرائیل» (بقره، آیه ۱۲۲-۱۴۰) و گاهی نیز با عنوان «یا ایها الذین هادوا» یاد می‌کند (جمعه، آیه ۶) البته قرآن کریم در آیات دیگری نیز از پیروان دیگر ادیان یاد می‌کند مانند این آیه «ان الذین آمنوا والذین هادوا و النصارى والصابئين من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لاخوف علیهم و لاهم یحزنون». (بقره، آیه ۶۲) همانا هر مسلمان و یهود و نصاری و صابئی که از روی حقیقت ایمان به خدا و روز قیامت آورد و عمل شایسته کند از جانب پروردگار به اجر و ثواب رسند و هیچگاه بیمناک و اندوهگین نخواهند شد

#### پیامبر اسلام و اقلیت‌های دینی

در زمان پیامبر یهود و نصاری از اقلیت‌های دینی بودند که در سرزمین‌های اسلامی زندگی می‌کردند و به آن‌ها اهل ذمه می‌گفتند. هر چند از نظر اسلام دین حق و توحید باید سراسر عالم را فرا گیرد و هر انسانی مسؤول است که با درک و اندیشه خود به مبدأ و قیامت ایمان بیاورد هرگز پیروان سایر ادیان را به پذیرش دین اسلام اجبار نمی‌نماید. خداوند در آیه ۹۹ سوره یونس نیز آمده است: «و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا أ فأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین» اگر خداوند بخواهد تمام ساکنین زمین ایمان می‌آورند آیا می‌خواهی مردم را مجبور کنی تا ایمان بیاورند؟ بر اساس این تعالیم بود که پیامبر حتی کنیز خود ریحانه را که یک یهودی بود وادار به پذیرش اسلام نکرد. او بر دین خود باقی ماند تا آن که به دلخواه خود مسلمان شد. (ابن کثیر، ۱۳۸۳ ق:

پیامبر نه تنها پیروان سایر ادیان را وادار به پذیرش اسلام نمی‌کرد بلکه هرگز اجازه اذیت و آزار آنها را نمی‌داد. حتی در روایات آمده که آن حضرت فرمود: «قتل قیلا من اهل الذمه لم یرح رائحه الجنه» (بیهقی، السنن الکبری، ۱۳۵۶ق، ج ۹: ۲۰۵) هر کس ذمی را بکشد بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد» و «من قتل معاهدا بغیر حق لم یرح رائحه الجنه» (همانجا) هر کس شخصی را که در پناه اسلام است به ناحق بکشد بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد». همچنین فرمود: «من ظلم معاهدا و انقصه و کلفه فوق طاعته او اخذ منه شیئا بغیر طیب نفسه منه فأنا حجیجه یوم القیامه» (همانجا) هر کس به انسانی که در پناه اسلام است ظلم کند و او را کم انگارد و بیش از طاقتش بر او تکلیف کند یا چیزی را بدون رضایت از او بگیرد من روز قیامت در برابر او خواهم بود و علیه او سخن خواهم گفت. این سخنان و رفتارهای کریمانه پیامبر بود که به اهل کتاب جرئت می‌بخشید او را به پیروی از دین خود دعوت نمایند. در نشستی که بزرگان یهود و نصاری با پیامبر داشتند عبدالله بن صریا یهودی خطاب به آن حضرت می‌گوید: «ای محمد، هدایت همان است که ما بر آنیم تو هم از ما پیروی کن تا هدایت شوی» مسیحیان نیز همین سخن را تکرار کردند. در این جا بود که این آیه نازل شد: «و قالوا کونوا هوداً او نصاری تهتدوا قل بل مله ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین» (بقره، ۱۳۵)

#### رفتار پیامبر با یهود

پیامبر<sup>(ص)</sup> با یهودیان دو گونه پیمان منعقد کردند که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

الف - پیمان عمومی:

پیامبر در آغاز هجرت قراردادی با تمام گروه‌های مدینه منعقد کردند که در آن از یهود نیز یاد شده است. در این جا تنها آن قسمت از پیمان نامه را که به یهودیان مرتبط است، نقل می‌کنیم:

«...هر یهودی که از ما تبعیت کند یاری می‌شود و با مسلمان مساوی است. به او ستم نمی‌شود و به دشمن او یاری نمی‌شود ... مادام که مسلمانان در جنگ باشند یهود به همراه آن‌ها هزینه جنگ را می‌پردازند. یهود بنی عوف و بندگانشان با مسلمانان یک امت محسوب می‌شوند. یهود دین خود را دارند و مسلمانان دین خود را مگر اینکه ستم کنند که در این صورت خود و خانواده‌شان را به هلاکت خواهند افکند. برای یهود بنی نجار، بنی حارث، بنی ساعده، بنی جشم، بنی اوس، بنی ثعلبه و بنی شطیبه همان حقوق بنی عوف ثابت است. نزدیکان ایشان نیز از این مزایا برخوردارند... کسی بدون اجازه محمد<sup>(ص)</sup> از مدینه خارج نمی‌شود. از قصاص جراحی کوچک هم گذشت نخواهد شد. هر کس دیگری را ترور کند خود و خانواده اش را در معرض ترور قرار داده است مگر این که به او ستم شده باشد ... یهود و مسلمانان هزینه‌ی جنگ را به سهم خود می‌پردازند ... اگر به یکی از طرفین این قرارداد حمله شود همگی او را یاری خواهند کرد ... یهود اوس، خود و بندگانشان، نیز از این حقوق برخوردارند ...» (طبرسی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۷)

چنان که ملاحظه می‌شود پیامبر در پیمان مزبور به صراحت به آزادی یهودیان در حفظ آیین خود و دفاع از آن‌ها در صورت وقوع جنگ اشاره نموده‌اند.



ب - پیمان اختصاصی با یهود:

یکی دیگر از پیمان‌های پیامبر با یهود پیمان آن حضرت با یهود بنی قریظه، بنی نضیر و بنی قینقاع می‌باشد. آن‌ها نزد پیامبر آمدند و قراردادی به شرح ذیل نوشته شد:

«یهود نباید علیه پیامبر<sup>(ص)</sup> یا یکی از یارانش با زبان، دست، اسلحه، مرکب (نه در پنهانی و نه آشکارا، نه در شب و نه در روز) اقدامی انجام دهد و خداوند بر این پیمان گواه است. پس، اگر یهود این تعهدات را نادیده بگیرد رسول خدا می‌تواند خون ایشان را بریزد، زن و فرزندانشان را اسیر و اموالشان را غنیمت بگیرد»  
(همانجا)

چنانکه ملاحظه می‌شود پیامبر در پیمان مزبور نیز به یهودیان اجازه داد دین خود را در برابر تعهداتی که به عهده گرفتند، حفظ نمایند. (صادق، ۱۳۸۵: ۴۳)

#### رفتار پیامبر با نصاری

پیامبر چنانکه با یهود پیمان‌هایی را منعقد کرده بود با مسیحیان نیز پیمانی را منعقد نمود. پیمان مزبور پس از داستان مشهور مباهله بین مسیحیان نجران و پیامبر امضا شد. نکات اصلی پیمان مزبور شامل موارد زیر است: الف - اموال جنگی که اهل نجران در اختیار سپاه اسلام قرار می‌دهند به صورت عاریه مضمونه است. یعنی، چنانچه از بین برود یا آسیب ببیند باید جبران شود. ب - مردم نجران در حفظ آیین خود آزاد هستند و امنیت جان و مال آنها به رسمیت شناخته می‌شود. ج - راهبان و کشیشان از شغل و مقام خود برکنار نخواهند شد و به کار خود ادامه خواهند داد. د - مسیحیان نجران از سرزمین

خود تبعید نمی‌شوند و مسلمانان به سرزمین آن‌ها لشکر کشی نخواهند کرد.  
(سبحانی، [بی تا]: ۸۲۰ - ۸۱۹)

پیامبر در نامه‌ای به اسقف‌های نجران و کاهنان و راهبان اعلام داشت که اینان می‌توانند در جوار و پناه خدا زندگی کنند. هیچ اسقفی از مقام خود و هیچ راهبی از شأن خود و هیچ کاهنی از شغل خود بر کنار نخواهد شد (ابن سعد، ۱۴۰۵ ق: ۲۶۶). پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> برای احوال‌پرسی و عیادت بیماران آنان به بالینشان می‌رفتند و در تشییع جنازه مردان آنان حضور می‌یافتند تا آنجا که در مرگ عبد الله بن اُبی، که از سوی یهودیان برگزار شده بود، شرکت کردند و به یهودیان و فرزندان وی تسلیت گفتند. (عمید زنجانی، ۱۳۷۰: ۲۲۴)

### امام علی<sup>(ع)</sup> و اقلیت‌های دینی

زمانی که حضرت علی<sup>(ع)</sup> حاکم جامعه اسلامی بودند، در راه خود به سوی کوفه با مردمی از اقلیت‌های مذهبی برخورد نمودند و چون بخشی از مسیر هر دو مشترک بود، توافق کردند که این مسافت را با هم بپیمایند. آن گاه به دو راهی رسیدند، مرد با کمال تعجب دید که رفیق مسلمانش از راه کوفه نرفت و به مصاحبت خویش ادامه داد. با شگفتی تمام پرسید: مگر نگفتی به قصد کوفه می‌روی؟ مصاحبش با کمال مهربانی پاسخ داد: بلی. مرد که قانع نشده بود، پرسید: پس چرا از این سو می‌آیی؟ حضرت در پاسخ فرمود: می‌خواهم قدری تو را مشایعت کنم؛ پیامبر ما فرموده است که هر گاه دو نفر در راهی با یکدیگر مصاحبت کنند حقی بر یکدیگر پیدا می‌کنند. اکنون تو حقی بر من پیدا کردی. من به سبب این حق، چند قدمی تو را مشایعت می‌کنم، سپس به

راه خود می‌روم. تعجب آن مرد زمانی بیشتر شد که متوجه شد رفیق مسلمان او حاکم کوفه است. (کلینی، ۱۳۸۸ق: ۴۹۱) در نظر حضرت، اموال و اعراض اهل کتاب همانند مسلمان محترم است و از این رو، پس از آن که خبر حمله سپاه معاویه به شهر انبار و تعرض آنان به زنان مسلم و غیر مسلم (اهل ذمه) را شنیدند، فرمودند: (به من خبر رسیده که یکی از آنان به خانه زن مسلمان و زن غیرمسلمانی که در پناه اسلام جان و مالش محفوظ بوده، وارد شده و خلخال، دستبند، گردنبند و گوشواره‌های آنها را از تنشان بیرون آورده، در حالی که هیچ وسیله‌ای برای دفاع جز گریه و التماس نداشته‌اند. آنها بدون پرداخت کوچک‌ترین هزینه‌ای با غنیمت فراوان برگشته‌اند. اگر به خاطر این حادثه، مسلمانی از تأسف بمیرد ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است). (سید رضی، ۱۳۷۳: ۱۱۸) احترام ذمی در اسلام به قدری است که می‌تواند علیه حاکم اسلامی اقامه دعوا کند و از او بینه بخواهد؛ چنانچه در مورد زره حضرت چنین اتفاقی افتاد و قاضی نیز به نفع مرد ذمی حکم کرد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵۶)

### نتیجه‌گیری

اقلیت به معنای گروهی از افراد یک جامعه می‌باشد که به لحاظ دین، مذهب یا نژاد از اکثریت جامعه متمایز باشند. اما در آموزه‌های اسلامی اقلیت تنها به گروهی اطلاق می‌شود که از یکی ادیان الهی پیروی کند. آنچه در این مقاله نیز دنبال می‌شود اقلیت‌های دینی می‌باشد. از دیدگاه آموزه‌های اسلامی انسان آزاد آفریده شده است. هر فرد و گروهی می‌تواند با اختیار خود، هر عقیده‌ای را

برگزیند گرچه تنها دین پذیرفته شده نزد خداوند، چیزی جز اسلام نمی‌باشد. (آل‌عمران، آیه ۱۹) پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> با انعقاد قرار داد صلح با اهل کتاب به ویژه یهود و نصاری و با حفظ حقوق اقلیت‌های دینی و نیز جامعه و حاکمیت اسلامی این حق را به رسمیت شناختند. همچنین در زمان حاکمیت امیر المؤمنین علی<sup>(ع)</sup> نیز حقوق اقلیت‌های دینی مورد احترام بوده است، که نمونه‌هایی از آن نیز در ضمن مطالب گذشته ذکر شد. با توجه به مطالب بیان شده می‌توان گفت که دین اسلام از همان ابتدا ضمن به رسمیت شناختن اقلیت‌های دینی مطرح شده در قرآن حقوق مشخصی را نیز برای آن‌ها در نظر گرفت.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

آریامنش، بشیر، «حقوق اقلیت‌ها از منظر قانون اساسی و موازین بین المللی»، فصلنامه تعالی حقوق، سال چهارم، شماره‌های ۱۳ و ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، تهذیب تاریخ دمشق الکبیر، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۷ ق.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، السیره النبویه، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ ق.

ابن هشام، عبدالملک بن هشام، السیره النبویه، ج ۲، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ ق.

امامی، محمد جعفر، شرح و ترجمه نهج البلاغه، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.

بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت: دار المعرفه، ۱۳۵۶ ق.

جمعی از نویسندگان، حقوق در آینه فقه، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰.

حرانی، ابن شعبه ابو محمد حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تهران: میرمحمد صادق خوانساری، ۱۳۰۳ ق.

حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی)، شرایع الاسلام، ج ۱، تهران: موسسه کتابسرای اعلمی، ۱۳۸۲.

حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، ج ۱، قم: عروج، ۱۳۸۵.

خلیلیان، خلیل، حقوق بین الملل اسلامی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.

سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی تا.

طباطبائی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۴، قم: معراج، ۱۳۸۵.

طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری باعلام الهدی، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۷ ق.

طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، الخلاف، ج ۵، قم: مکتب اسلام، ۱۳۷۵.

عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعه، ج ۱۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

عمید زنجانی، عباسعلی، حقوق اقلیت‌ها، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰، چ ۵.

قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۶، بیروت: دار حیاء التراث العربی، ۱۳۷۴ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، بیروت: منشورات المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.

متقی، علی بن حسام‌الدین، کنز العمال، ج ۳، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۱۳ ق.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۷۶، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: بهزاد، ۱۳۸۲.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، پیام قرآن، ج ۱۰، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۳۷۴.

نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲۱، تهران: [بی نا]، ۱۳۷۴.

واقدی، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، بیروت: دار صادر، ۱۴۰۵ ق.

## دیرینه شناسی و تبارشناسی فوکو: گذر از تاریخ‌نگاری متدوال

یونس اکبری<sup>۱</sup>

### چکیده

مقاله حاضر درصدد واکاوی آراء فوکو درباره دیرینه شناسی تاریخ و تبارشناسی تاریخ می‌باشد. در این راستا کوشش شده نگاهی به جریان‌های فکری غالب در عصر فوکو انداخته و تأثیر این جریان‌ها را بر تفکرات وی نشان داده شود. فوکو در تحلیل تبارشناسی تاریخ، خود را وامدار نیچه می‌داند و در کاربست این مفهوم تحت تأثیر این فیلسوف قرار دارد، به همین منظور خطوط فکری نیچه در زمینه تبارشناسی مطرح شده و تفاوت مفهوم حاضر در نزد دو متفکر مورد بررسی قرار گرفته است. در زندگی فکری فوکو شاهد گسست و تغییر جهت از دیرینه شناسی به تبارشناسی هستیم، در این رابطه، نوشتار حاضر سعی در نشان دادن چگونگی این گسست فکری و همچنین مشخص نمودن تمایزات مفهومی بین دو روش دیرینه‌شناسی و تبارشناسی را دارد. فوکو به شیوه تاریخ‌نگاری متداول انتقاد می‌کند و این رویکرد به تاریخ را تمامیت‌گرا می‌داند و بر انقطاع و گسست در تاریخ تأکید دارد و خواهان نوعی تاریخ‌نگاری موردی در بررسی پدیده هاست.

**واژه‌های کلیدی:** فوکو، تبارشناسی، دیرینه شناسی، تاریخ، گسست.

۱. کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی. [u\\_akbari1987@yahoo.com](mailto:u_akbari1987@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۳



فضای فکری و اندیشه در فرانسه روزگار فوکو تحت تأثیر پدیدارشناسی<sup>۱</sup> مرلوپونتی و هوسرل و همچنین اگزیستانسیالیسم<sup>۲</sup> سارتر از یک سو و اندیشه‌های پرنفوذ مارکس و فروید از دیگر سو قرار داشت. میشل فوکو در عین تأثیرپذیری کوتاه مدت از همه این جریان‌های فکری تأثیر ماندگار و ژرفی از هیچ یک از آنها نپذیرفت. (فاکس، ۲۰۰۳: ۱۶۹). ساختارگرایی<sup>۳</sup> دیگر رویکرد فکری غالب در فرانسه آن زمان بود، ساختارگرایی به لحاظ فکری مدیون کارهای دورکیم و فردیناند دو سوسور، زبان‌شناس معروف، بودند. سوسور این ایده را مطرح کرد که زبان نوعی ساختار «رابطه‌ای» خودکفاست که در آن ارزش زبانی هر واژه فقط در رابطه با سایر واژگان مشخص می‌شود. ایده اصلی ساختارگرایان «مرکز زدایی از سوژه»<sup>۴</sup> است و در این راستا بر آن شدند که از طریق کشف اصول بنیادین رفتار افراد و قواعد یا قوانین حاکم بر نحوه ترکیب این اصول، به مطالعه علمی رفتار بشری بپردازند (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۱۹۱). فوکو تحلیل ساختاری را به این دلیل که مسئله «معنا» را به کلی نادیده می‌گرفت، نمی‌پسندید؛ همچنین تحلیل‌های پدیدار شناختی را که معتقد به سوژه مستقل و استعلایی به مثابه منبع معنا بود، رد می‌کرد و سرانجام از این پرهیز داشت که به شیوه‌ای هرمنوتیکی به کشف معنای عمیق، که کنشگران کمتر از آن آگاه بودند بپردازد. دریفوس و رابینو معتقدند که او قصد داشت روش‌های مسلط موجود

---

۱: Phenomenology

۲: Existentialism

۳: Structuralism

۴: Decentered subject

در عصر خود را هم «نقد کند» و هم «به کار گیرد» (همان، ۱۹۲). اندیشه و نگرش فوکو به شدت متأثر از نگرش و اندیشه فیلسوف آلمانی، نیچه بود، این تاثیر چنان بود که فوکو در مصاحبه‌ای اعلام کرد " من یک نیچه‌ای هستم"، وی در سال ۱۹۵۱ برای نخستین بار با آثار هایدگر آشنا شد و از رهگذر آثار هایدگر با اندیشه نیچه آشنا گردید و مجذوب آراء وی بخصوص در زمینه قدرت شد (فاکس، ۲۰۰۳: ۱۶۹). فوکو در بحث از گفتمان<sup>۱</sup> و تحلیل گفتمان<sup>۲</sup> از روش ویژه خویش با عنوان دیرینه-شناسی<sup>۳</sup> بهره می‌گرفت اما پس از آشنایی با آثار نیچه، بویژه کتاب تبارشناسی اخلاق<sup>۴</sup>، روش شناسی ویژه نیچه، یعنی تبارشناسی<sup>۵</sup> را از او وام گرفت و آن را در جهت مقاصد خود، بویژه در تحلیل گفتمان و مناسبات معرفت و قدرت بسط داد و به کار گرفت، چنان که این اصطلاح، با اشاره‌ای مستقیم به کتاب نیچه، در عنوان کتاب مهم او، یعنی تبارشناسی معرفت، برجستگی خاصی یافته است. البته در کاربست روش تبارشناسی از سوی نیچه و فوکو باید به ناهمسانی‌های سبک آنان توجه کرد: نیچه در آثارش به گزیده‌گویی، قطعه‌نویسی و مجمل‌نگاری و عدم بهره‌گیری از استشهاد و استناد آکادمیایی می‌پردازد، در صورتی که تحلیلی‌های فوکو تفصیل پرداز، مشروح و مستندند و نگرش نیچه‌ای با سبکی غیرنیچه‌ای پیوند یافته و نبوغ فوکو در نویسندگی را به نمایش گذاشته شده است (اکرمی، ۱۳۹۰: ۸). فوکو با بهره‌گیری از روش دیرینه‌شناسی و تبارشناسی سبکی جدید را در تاریخ‌نویسی

---

۱: Discourse

۲: Discourse Analysis

۳: Archeology

۴: Genealogy of Ethics

۵: Genealogy

پدیده‌ها به وجود آورد که مفهوم قدرت در آن نقش برجسته‌ای دارا می‌باشد. در این بخش ابتدا ضرورت روشهای تحقیق تاریخی و شیوهی تاریخ‌نگاری ماقبل دیرینه‌شناسی و تبارشناسی در تحقیقات تاریخی تشریح می‌گردد، سپس به مفهوم دیرینه‌شناسی فوکو که رویکرد مسلط دوره اول حیات فکری اوست نظری افکنده و شرح مفهومی، شیوهی کاربست و وجوه آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت. به علاوه در ادامه مقاله تبارشناسی را که مشخصه دوران دوم، که دوران بلوغ فکری فوکو نیز می‌باشد مورد کنکاش و بررسی قرار می‌گیرد و سعی شده که وجوه مخلف آن به طرز دقیق نشان داده شود و شیوهی کاربست آن در تحلیل تاریخی به وضوح نشان داده شود و در انتها نسبت میان مفاهیم دیرینه‌شناسی و تبارشناسی مشخص می‌گردد.

### ضرورت روشهای تاریخی

علت رجوع به گذشته چیست؟ در این رجوع در پی چه هستیم؟ از لابه لای ورقه پاره‌های کهنه تاریخ به کندکاو پرداخته می‌شود تا پدیده‌هایی که یکتا، واحد و منحصر به فرد هستند و شاید هیچگاه تکرار نشوند مورد شناسایی قرار بگیرند. در واقع تحقیقات علوم انسانی باید به گونه‌ای خاص خود از تاریخ بهره گیرند و به معنایی، اکثریت دانشمندان علوم انسانی در دوره‌های حیات خود جز روش تاریخی روش دیگری را در تحقیقاتشان مورد استفاده قرار نداده‌اند (مرتضوی، ۱۳۵۲: ۱۷۳).

متخصصین علوم انسانی برای تبیین<sup>۱</sup> پدیده‌ها باید دارای دو نوع درک باشند، یکی درک تاریخی، تا دقیقاً آنچه را خاص هر دوره و هر هیأت حقوقی است درک کند و دیگری درکی نظام‌بخش تا هر مفهوم و هر قضیه را در ارتباط و مقابله زنده‌اش با

۱: Explanation

کل، یعنی در هیات رابطه یا مناسبتی که تنها مقدم امر حقیقی و امر واقعی است در نظر بگیرد (فروند، ۱۳۶۲: ۳۰). شناخت پدیده‌های تاریخی از جهاتی چند حائز اهمیت است:

الف) ضرورت شناخت تغییرات اجتماعی

ب) شناخت گذشته و دستیابی به توان لازم برای پیش‌بینی آینده

ج) پیوست واقعیت و امتداد تاریخی.

با توجه به مفروضات ذکر شده، اگر گذشته را بازبایم کلیه آینده را دست گرفته‌ایم. وایتهد<sup>۱</sup> در مقام دانشمند، بدین نکته تاکید دارد که هر حادثه که پیش می‌آید، در خود گذشته‌ای و جوانه‌ای از آینده دارد. از طرف دیگر همانگونه که در شناخت واقعیت اجتماعی به ابعاد زمانی و مکانی بایستی توجه شود به همان سیاق نیز گذشته، بعد اجتناب ناپذیر واقعیت است و بدون آن شناخت ناقص خواهد بود (ساروخانی، ۱۳۸۳: ۱۹۹-۲۰۰). در این نوع رویکرد به تبیین تاریخی و تاریخ‌گرایی<sup>۲</sup> در معنای محدود کلمه بینش و آموزه‌ای به شمار می‌رود که به موجب آن تغییرات اجتماعی یا توسعه تاریخی تابع قانون توالی جبری است که به تاریخ جهت می‌دهد. در حالت کلی این روند به نوعی تاریخ‌گرایی و تکامل‌گرایی<sup>۳</sup> را مترادف هم قرار می‌دهد و تفاوت این دو تنها در این امر است که مرجع قرار دادن تکامل زیست‌شناختی<sup>۴</sup> (به معنای پیشرفت در پیچیدگی) در تکامل‌گرایی مستقیم‌تر است تا در تاریخ‌گرایی (بودن و بوریکو، ۱۳۸۵: ۱۵۲). مطابق این نگرش، تاریخ و حوادث تاریخی در یک

۱: Whitehead

۲: Historicism

۳: Evolutionism

۴: Biological evolution

فرآیند ویژه‌ای قرار داده می‌شوند تا یک واقعه خاص تولید گردد. برحسب تبیین تاریخی (به شیوه تکاملی) واقعه خاص در زمینه تاریخی معین قرار داده می‌شود، آنگاه از طریق سلسله حوادثی خاص که در مرحله پایانی، به تولید آن واقعه منجر شده‌اند، تبیین می‌گردد. به منظور تبیین تاریخی واقعه‌ها، تبیین باید از زمینه فرهنگی خود واقعه برآمده آمده و هویت هستی‌ها و کنش تاریخی در سایه درک تحول تاریخی فهمیده شوند. حوادث خاص در یک فرایند و شرایط خاص تاریخی رخ می‌دهند و ممکن است میان آن حوادث نظم و قاعده خاصی وجود نداشته باشد و گذار از یک مورد به مورد دیگر تابع یک قانون خاص نباشد. اما نهایتاً طی فرایندی این حوادث واقعه خاصی همچون (K) را تبیین نمایند. مدل تحلیلی در این رویکرد تکاملی به تبیین تاریخی به صورت زیر می‌باشد (ساعی، ۱۳۸۶: ۲۶)

$$a \longrightarrow b \longrightarrow c \longrightarrow d \longrightarrow k$$

ممکن است مدل فوق در یک زمان خاص  $t_1$  درست باشد، اما در زمان دیگر  $t_3$  صادق نباشد. در اینجا در مطالعه یک واقعه، آن واقعه در درون زمینه فرهنگی - تاریخی خود قرار داده می‌شود و علت یا علتهای آن به صورت عمیق، تاویل و تحلیل می‌گردد. مصداق این گفتار کار ماکس وبر در تحلیل رشد سرمایه داری است (همان، ۲۷).

دیرینه‌شناسی فوکو در برابر این شیوه از تحلیل و تبیین تاریخی می‌ایستد، او تاریخ را یک خط سیر تکاملی و بلاانقطاع نمی‌داند، بلکه تحت تاثیر اندیشه‌های گاستون باشلار<sup>۱</sup>، این خط سیر را نامستمر تفسیر می‌کند. فوکو هیچگونه پیوستگی و امتدادی

۱: Gaston Bachelard

در تاریخ ملاحظه نمی‌کند و بر گسستها<sup>۱</sup>، انقطاع<sup>۲</sup> و ویژگیهای خاص هر دوره تاکید دارد. رخداد واقعه‌ای است که اتفاق می‌افتد بدون اینکه هیچ نیت‌مندی<sup>۳</sup> آگاهانه‌ی استعلایی در کار باشد و روحی که در هر لحظه به واقعیت بپیوندد، بر تاریخ حاکم نیست. به نظر فوکو اتفاقی که امروز حادث می‌شود، لزوماً پیشرفته‌تر از اتفاقی که دیروز واقع شده نمی‌داند و معتقد نیست در بستر تاریخ و در تاریخ حوادث تکرار می‌شوند. وی معتقد است هر دورانی گفتمان خاص خود را داراست و هر حادثه‌ای در درون گفتمان خودش قابل تحمیل است و نمی‌توان دو حادثه را در طول تاریخ تکراری دانست، بلکه هر حادثه‌ای هویت خاص خود را دارد. بنابراین در دیرینه شناسی تاکید فوکو بر طبیعت خودمختار گفتمان است و می‌توان گفت بافت محور یا context محور است (مطهر نیا، ۱۳۸۸: ۶). دیرینه شناسی مشخصه دوران اول تفکر فوکو می‌باشد که شرح مبسوط آن در ادامه مقاله ذکر شده است.

### دیرینه‌شناسی

دیرینه‌شناسی نزد فوکو تلاش برای تعریف افکار، تصورات، بازنمایی‌ها و درونمایه‌ها و اشتغالاتی که در گفتمان، پنهان یا آشکار می‌گردند نیست، بلکه در پی خود آن گفتمان‌ها، چونان اعمالی که از قواعد پیروی می‌کنند، است. در حوزه دیرینه‌شناسی موضوع‌های مورد بررسی فوکو عبارتند از معرفت، اندیشه‌ها، گونه‌ها و شیوه‌های گفتمان (ریتزر، ۱۳۷۴: ۵۵۶). از این رو اولین دستورالعمل یا اصل دیرینه‌شناسی،

۱: Split

۲: Discontinuity

۳: Intentionality

تبدیل زبان و گفتمان به نقطه آغاز تحلیلی تاریخی یا دیرینه‌شناختی می‌باشد (کچوئیان، ۱۳۸۲: ۴۶). بنا به نظر فوکو، دیرینه‌شناسی نسبتی با تاریخ اندیشه‌ها یا علم تاریخ ندارد، بلکه پژوهشی است که هدف آن کشف این مطلب است که بر چه اساسی شناخت و نظریه ممکن شده، در درون چه فضایی از نظم معرفت بنیادیافته، بر اساس چه مقولات پیشین تاریخی اندیشه‌ها پدید آمده‌اند، علوم تاسیس شده‌اند، تجربه در فلسفه‌ها بازتاب یافته و عقلانیت‌ها شکل گرفته‌اند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۸۳). بر این اساس، دیرینه‌شناسی در پی تاسیس دانش‌هاست و یا درست‌تر آنکه، دیرینه‌شناسی را باید کوششی بدانیم که در جستجوی قواعد شکل‌گیری گفتمان‌هاست (خالقی، ۱۳۸۲: ۲۶۴). این به معنای نوشتن تاریخی ویژه است که در آن انواع خاصی از کنش‌های گفتمانی متمایز می‌شوند، و عناصر یک مجموعه معرفتی، حدود و آغاز و پایان آن، قوانین آن و سپس روابط میان مجموعه‌ها تعیین می‌شوند.

دیرینه‌شناسی شیوه تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه تشکیل گفتمان‌ها در علوم انسانی است. هدف آن توصیف آرشیوی از احکام است که در یک عصر و جامعه خاص رایج‌اند. آرشیو<sup>۱</sup>، خود موجد مجموعه قواعدی است که اشکال بیان، حفظ و احیای احکام را مشخص می‌کنند. دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد که چه مفاهیمی معتبر یا نامعتبر، جدی یا غیر جدی شناخته می‌شوند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۱).

موضوع‌های مورد بررسی فوکو در دیرینه‌شناسی دانش، افکار و روابط میان آنهاست. «آلن شریدان»<sup>۱</sup> معتقد است که دیرینه‌شناسی فوکو درصدد پیدا کردن یک رشته از قواعد شکل‌گیری است که شرایط امکان‌پذیری همه آن چیزهایی را تعیین می‌کنند که می‌توان در چهارچوب یک بحث معین در یک زمان مشخص سخن گفت. (رتیزر، ۱۳۷۴: ۵۵۷)

دیرینه‌شناسی نگاشتن تاریخ به شیوه‌ای، غیر از شیوه متداول تاریخ‌نگاری است. در تلاش برای نوشتن چنین تاریخی باید انواع معینی از کردارهای گفتمانی را متمایز ساخت که «مشخصه‌های آنها، تعیین حدود حوزه‌ی از موضوعات، تعریف منظر شروع برای عاملان دانش و ساخت و پرداخت مفاهیم و نظریات خواهد بود. بنابراین هر کردار گفتمانی متضمن قواعدی است که استثناها و انتخاب‌ها را طرح ریزی می‌کنند». (دیویدسون: ۱۳۸۰-۶۲) بنابراین هدف فوکو در دیرینه‌شناسی «مساله تشکیل مجموعه‌هاست» یعنی، تعریف عناصری که متعلق به یک مجموعه باشند، نشان دادن نقاط آغاز و پایان یک مجموعه، ضابطه‌مندسازی قوانین یک مجموعه و توصیف روابطی که میان مجموعه‌های متفاوت برقرار است. (همان، ۶۴) در این رویکرد ایجاد گسیختگی میان وحدتها امری مانوس می‌باشد. البته این نکته به این معنی نبود که هیچ‌گونه وحدتی در علم و فلسفه نیست. بلکه وحدت‌های موجود در گفتمانها حاصل از برنامه‌های دیرینه‌شناسانه است تا با در پرانتز گذاشتن وحدت تصور شده، هیچ نوع وحدت از پیش اندیشه شده بر رخدادها تحمیل نگردد (تنهایی، ۱۳۷۴: ۳۵۶). به عقیده فوکو دیرینه‌شناس کسی است که خارج از حلقه‌های

---

<sup>۱</sup>: AlanSheridan



حقیقت آرمانی، با تمایل اندک به نگارش یا عدم نگارشِ تضمین‌هایی دربارهٔ حقیقت، به پرسشی در این باره می‌پردازد که چه چیزی سبب ظهور معارف مختلف شده است. در توصیف دیرینه‌شناسی باید گفت که این روش دقیقاً عبارت از نفی نظامند اصول موضوعه و رویه‌های آن و تلاش برای به کار بستن یا ایجاد تاریخی کاملاً متفاوت دربارهٔ آنچه که انسانها گفته‌اند (مکدائل، ۱۳۸۰: ۱۶۷). همانطور که در مقدمه بحث ذکر شد دیرینه‌شناسی مظهر دوره اول حیات فکری فوکو است. در دههٔ ۱۹۷۰، موضوع مورد علاقه‌ی وی از گفتمان به مسئله قدرت و از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی تغییر یافت و در آثار بعدی خود در پی تحلیل روابط قدرت، دانش و بدن در جامعه مدرن است. اما قبل از اینکه به تبارشناسی از دیدگاه فوکو پرداخته شود نظری هر چند اجمالی به ریشه تبارشناسی در آثار بنیانگذار آن یعنی نیچه لازم به نظر می‌رسد.

### تبارشناسی نیچه

تبارشناسی از نظر نیچه دیدگاهی نظری راجع به تاریخ به شمار می‌رود که موضعی صراحتاً انتقادی دارد، اما به کلی از نظریه انتقادی مجزاست. نظریهٔ انتقادی موضعی است که به دقت تعریف شده و برداشت کاملاً خاصی از انتقاد دارد. در واقع همانگونه که الکساندر نهاماس<sup>۱</sup> اشاره می‌کند، از نظر نیچه تبارشناسی یک رویکرد خاص، حال انتقادی یا غیر انتقادی به تاریخ نیست، بلکه تبارشناسی «خود تاریخ است، تاریخی که به درستی نگاشته شده است» (ceuss, ۱۹۹۹: ۱۷) به نقل از شرت، ۱۳۹۰: ۱۸۳). تبارشناسی نیچه را می‌توان به دو معنا رویکردی فلسفی به

۱: Alexander Nhamas

شمار آورد؛ اول اینکه، تبارشناسی نظریه‌ای راجع به معرفت نیست، یعنی چیزی راجع به نحوهٔ دستیابی به حقایق جهان به ما نمی‌گوید. بلکه بر عکس، رویکردی هستی‌شناسی است. یعنی نظریه‌ای است راجع به اینکه جهان حقیقتاً چگونه است و در واقع نگرشی است درباره ماهیت جهان به مثابه یک هستی تاریخی.

دوم اینکه، می‌توان نظریه تبارشناسی نیچه را نام‌انگارانه به شمار آورد. نام‌انگاری در تقابل با ذات‌انگاری<sup>۱</sup> قرار دارد. ذات‌انگاری، همانگونه که از نامش برمی‌آید، قائل به وجود «ذات<sup>۲</sup>» برای پدیده‌هاست. به تعبیری، آن چه یک پدیده «حقیقتاً هست»، آن ویژگی‌ای که در طول زمان در پدیده‌ها بدون تغییر می‌ماند. ویژگی‌ای که بدون آن پدیده ماهیت یا تعریفش را از دست می‌دهد. حال اگر نگاه ذات‌گرایانه را در فهم تاریخ به کار ببریم، تاریخ چگونه چیزی می‌تواند باشد؟ بديهی است که تاریخ از نظر کسی که ذات‌گراست ذات و جوهری دارد. برای مثال، کارل مارکس جوهر تاریخ را دیالکتیک ماتریالیسم می‌دانست که بر این اساس جوهر تاریخ عبارت بود از تحقق تضاد نیروهای مادی که به سمت غایتی در حرکت بودند. طبیعتاً نگرش غالب به تاریخ در دوران نیچه نیز ذات‌باورانه بود. البته این ذات‌گرایی رویکردی سکولار نداشت که تاریخ را توالی ادوار مختلف بر اثر نیروهای مادی بدانند، بلکه ذات‌گرایی مسیحی بود که معتقد بود تاریخ تحقق خواست الهی است. به بیان خود نیچه "تعبیر تاریخ بر حسب جلال و عظمت عقل الهی و به عنوان گواه جاویدان نظم اخلاقی جهان" (شرت، ۱۳۹۰: ۱۸۳-۱۸۵) به طور کلی دیدگاه ذات‌گرا مستلزم وجود سه مولفه است که بر طبق این مولفه‌ها، هر پدیده‌ای تعریفی دارد که در طول زمان ثابت

۱: Fundamentalism

۲: Essence

است و این تعریف با معنا یا هدف ذاتی‌اش پیوند دارد. نام‌نگاری که ویژگی تبارشناسی نیچه است نقطه مقابل ذات‌نگاری است. در نام‌نگاری، ذاتی برای پدیده‌ها قائل نیستیم. اول اینکه بر این اساس پدیده‌ها هیچ تعریفی ندارند. ما نمی‌توانیم آنها را تعریف کنیم بلکه صرفاً آنها را توصیف<sup>۱</sup> می‌کنیم. نکته دوم این است که هیچ جنبه‌ای از هویت پدیده‌ها در طول زمان بدون تغییر نیست، طبق تاریخ‌نگاری نام‌گرایانه تمام پدیده‌های اطراف، حتی نفس آدمی هیچ خصوصیت ذاتی ندارد و در طول زمان بدون تغییر باقی نمی‌ماند و نکته آخر اینکه ذات‌گرایان معتقدند تعریف تغییرناپذیر از پدیده معنای آنرا نشان می‌دهد اما نام‌گرایان معنا را مانند ذات‌گرایان اینطور ثابت و بدون تغییر نمی‌دانند (همان، ۱۸۶-۱۸۷). نظریه تبارشناسی نیچه هم هستی‌شناختی و هم نام‌نگارانه است می‌توان اینطور ادعا کرد که او هستی را امری تاریخی به شمار می‌آورد: تمامی پدیده‌های موجود در تاریخ شکل گرفته‌اند. علاوه بر این تاریخ‌نگاری او نام‌نگار است. پدیده‌ها در طول تاریخ تعریفی واحد و سرشت و معنایی ثابت و تغییرناپذیر ندارد. اگر امروز پدیده‌هایی وجود دارند ناشی از تکوین تاریخی آنهاست، اما این تکوین به شکل سلسله‌ای از رویدادهای تصادفی رخ داده است نه به شکل بسط یک جوهر در طول تاریخ (همان، ۱۸۷). تبارشناسان در پژوهش‌های تبارشناسی خویش از آثار تاریخی، وراثت پژوهی، سنت شفاهی و دیگر منابع مرتبط با پدیده مورد نظر بهره می‌گیرند. در معنای گسترده‌تر می‌توان تبارشناسی را در پژوهش پدیدآیی و خاستگاه و تحول تاریخی امر تاریخمند، از جمله دین‌ها، فلسفه‌ها، دانش و... به کار برد. از این رو می‌توان انواع تبارشناسی‌ها،

---

۱: Description

با موضوعات و روش‌ها و اهداف گوناگون داشت. نیچه ضمن نقادی روش تبارشناسان، خود در سنجش اخلاق مدرن از فلسفه‌ای تاریخی بهره گرفت که به موجب آن اخلاق از طریق مناسبات قدرت تحول یافته و به صورتی درآمد است که نیچه خود شاهد آن بود. البته این فوکو بود که به بسط تجربی و روشمند تبارشناسی پرداخت و در آثار دوره دوم حیات فکری خویش از این روش در آثارش بهره گرفت.

### تبارشناسی فوکو

فوکو برای اولین بار در مقاله «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» مفهوم تبارشناسی را توضیح داد. این مقاله در حقیقت بعد از انتشار چهار اثر دیرینه شناسانه فوکو و قبل از دو اثر تبارشناسانه وی در سال ۱۹۷۱ به زبان فرانسه منتشر شد (اسچوریچ و مک-کنزی، ۲۰۰۰: ۸۵۰). تبارشناسی، جنبه‌هایی از روش‌شناسی فوکو را که به آشکارترین وجه در آثار متأخر او مورد استفاده قرار گرفته، دامنه‌ی گسترده‌تر از دیرینه‌شناسی دارد. هسته اصلی تبارشناسی، روابط متقابل میان نظام‌های حقیقت و وجود قدرت است، یعنی شیوه‌هایی که از آن طریق یک «سامان سیاسی»<sup>۱</sup> تولید حقیقت موجودیت می‌یابد (دیویدسون: ۱۳۸۰، ۶۵)

فوکو در طرح مفهوم تبارشناسی، آشکارا خود را وام دار نیچه دانسته است. مورخ نیچه‌ای، کار خود را با زمان حال شروع می‌کند و سپس آنقدر به گذشته‌نقب می‌زند تا به یک خط تمایز برسد؛ سپس در حالی که مراقب است گسست‌ها و پیوست‌های گذشته و حال از نظر او دور نماند، دوباره به سوی حال باز می‌گردد.

---

۱: Political Order

شکاف میان گذشته و حال اصل تمایز را در تاریخ‌نگاری فوکو تشکیل می‌دهد. تبار‌شناختی فوکو از چند جهت با قالب‌های سنتی تحلیل تاریخی متفاوت است. در حالی که تاریخ سنتی با کلی‌گرایی حوادث تاریخی را در قالب نظام‌ها با تشریح روندهای تاریخی توضیح می‌دهد، از لحظات سرنوشت ساز و چهره‌های تاریخی تجلیل می‌کند و به دنبال اسناد و مدارک آغازین می‌گردد. تحلیل تبارشناختی سعی دارد به رخدادهای صیغه‌ای منحصر به فرد بپردازد و از حوادث بزرگ به نفع جزئیات ریز فراموش شده و پدیده‌هایی که تاکنون هیچ کس تاریخی برایشان قائل نشده بگذرد (میلز: ۱۳۸۲، ۸۶) بنا به تعریف خود فوکو «تبارشناسی عبارت است از ثبت و ضبط باستانی دقیق و صبورانه وقایع باستانی و کهنه ... که مستلزم صبر و حوصله و آگاهی از جرئیات می‌باشد و به جمع‌آوری حجم وسیعی از مواد خام تاریخی متکی است (نش، ۱۳۹۱: ۵۲). زمانی فوکو تبارشناسی را ضد علم خوانده بود به نوعی که تبارشناسی کاوش معرفت عینی، بنیادهای مطمئن فکری، ذوات الگوهای معنایی عمیقاً یکپارچه‌کننده، و نظریه‌های کلانی را تلاش می‌کنند تا بدایت و نهایت تاریخ را در برگیرند، کنار می‌گذارد (سیدمن، ۱۳۹۰: ۲۳۷). تبارشناسی به شکلی روشمند توضیح می‌دهد که هر پدیده در بستر تاریخی چگونه شکل گرفته و با چه ساختار و سازمانی شناخته می‌شود. تبارشناسی دارای وجوه چندگانه‌ای است که ذکر آنها حائز اهمیت می‌باشد:

الف) وجهه تاریخی؛ بر مبنای این ویژگی، پدیده‌های اجتماعی و انسانی از نقطه آغاز به طور تدریجی مراحل تطوری خود را از رهگذر ادوار تاریخی طی کرده، به نقطه اوج یا افول خود می‌رسند. به بیان دیگر، تبارشناسی از منظر تاریخی دانشی است که

به واکاوی زمینه‌های تاریخی یک پدیده اجتماعی پرداخته تا دریابد که تاریخ آن از کجا شروع شده و به کجا ختم می‌گردد.

ب) وجه گسست‌ها و گسل‌ها؛ بر اساس این ویژگی، تبارشناسی، مطالعه چرخش-هایی است که در روند تاریخی پدیده‌های اجتماعی رخ داده، موجب گسست و شکاف میان وضع قبل و بعد آن می‌گردد. به تعبیر دیگر، تبارشناسی بررسی چرایی و چگونگی زوایایی است که پدیده‌ها در فرآیند تاریخی خود پیدا می‌کنند.

ج) وجه معرفتی؛ در چهارچوب این ویژگی تبارشناسی بررسی و مطالعه تعامل و تاثیر نظام‌های دانایی بر پدیده اجتماعی است. به بیان دیگر، شکل‌گیری و رشد هر دانشی از مجرای تعامل، تضارب و جدال با دیگر دانش‌های هم عصر خود که به نقد پرداخته، متولد و متأثر می‌شود.

د) وجه قدرت؛ از این منظر تبارشناسی به معنای مطالعه رابطه دانش با قدرت مسلط زمانه است. به تعبیر دیگر، پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان بدون توجه به روابط قدرت در نظر گرفت (باقری چوکامی و عابدینی، ۱۳۹۲: ۹۶-۹۵). دریفوس و رابینو نیز در شرحی که به آثار فوکو داشته‌اند به نکات فوق پرداخته و عنوان می‌دارند که تبارشناسی در پی یافتن گسستها در حوزه‌هایی است که دیگران در آنها چیزی جز روند تکامل نیافته‌اند. تبارشناسی در جایی که دیگران پیشرفت و ترقی و جدیت می‌یابند، چیزی جز تکرار و بازیچه نمی‌یابد و تاریخ گذشته بشریت را ثبت و ضبط می‌کند تا ماهیت واقعی سرود پرهیبت و پیشرفت و ترقی را برملا کند. تبارشناسی از جستجو در اعماق می‌پرهیزد و در عوض به سطح وقایع، جزئیات کوچک، جابه-جایی‌های جزئی و خطوط ظریف می‌پردازد (رابینو و دریفوس، ۱۳۸۷: ۲۰۶). این

شیوه در مطالعه پدیده‌های تاریخی نوعی تاریخ‌نگاری جدید را پایه‌گذاری کرد که بیشتر به تاریخ موردی شبیه است، که البته از بستر نقدی پدید آمد که فوکو بر شیوه تاریخ‌نگاری متدوال زمان خود روا داشت.

### نقد فوکو بر تاریخ‌نگاری متدوال

اگرچه روشن ساختن اشکالات فوکو بر دید تاریخ‌نگاری متدوال مشکل است، اما بی‌تردید تمامیت‌گرایی، غایت‌گرایی، انسان‌شناسی یا انسان‌گرایی در مجموعه مشکلاتی که فوکو به آنها می‌پردازد، جایگاه ویژه‌ای دارند (کچوئیان، ۱۳۸۲: ۳۷). در واقع فوکو به شدت تاریخ‌سنتی را ناکارآمد می‌داند. وی دلایل متعددی در رد روش تاریخ‌متداول برای انجام مطالعات تاریخی، مخصوصاً مطالعه دانش و گفتمان‌های علمی ارائه می‌کند. از نظر وی درک این نوع از تاریخ هنوز به شیوه فلسفه‌های قرن نوزدهمی است و بیشتر از آنکه پرتوی بر تاریخ بیندازد، آن را در محاق تاریکی فرو می‌برد و مانع از آن می‌شود که واقعیت‌های تاریخی در تفرد خاص درک و فهم شوند (همان، ۳۶). از نظر فوکو تاریخ‌سنتی تمامیت‌گراست یعنی در گستره زمان و مکان می‌کوشد همه رخدادها و تحولات تاریخی را در چهارچوب یک کلیت به هم بسته و منسجم جا دهد. از نظر زمانی نتیجه این تمامیت‌گرایی این است که خط واحدی از نقطه فرضی در ابتدای تاریخ تا پایان آن کشیده می‌شود و بدین ترتیب رویدادهای تاریخی همچون دانه‌های تسبیح حول این خط و در طول آن به رشته کشیده می‌شوند.

از نظر مکانی تصویری که تمامیت‌گرایی از یک دوره و عصر خاص ترسیم می‌کند، مجموعه به هم بسته‌ای از اجزاء، عناصر و بخش‌های مختلف است که حول یک نقطه مرکزی سازمان و انسجام یافته‌اند. در این تصویر تمامیت‌گرا، وجود نهادها، نظام‌ها و ساخت‌های مختلف انکار نمی‌شود؛ بلکه تمامی اینها علی‌رغم کثرت و تنوعشان در ذیل چتر واحدی با مفاهیمی نظیر روح زمان، روح قومی، جهان‌بینی ... وحدتی خدشه‌ناپذیر می‌بایند (همان، ۳۸). فوکو اگرچه در تحلیل تبارشناسی خود، صورتهای متفاوت دانش و کارکردهای غیرگفتمانی را مطرح و در درون آن قدرت را معرفی می‌کند، ولی این تحلیل را به سود «نوعی نقد محلی و نه جهانی» بحث می‌کند. از دید فوکو این رویکرد تمامیت‌گرا به تاریخ که در تاریخ‌نگاری متداول مرسوم است دیدی نادرست از تاریخ به دست می‌دهد که در نتیجه آن امکان فهم تفرد و خاص بودگی رویدادهای تاریخی از بین می‌رود. در این تصویر تمامیت‌گرا از تاریخ، هر رویداد پیش از آنکه در زمان و مکان خاص خویش و به مثابه حادثه منحصر به فرد درک شود، در پوشش معنایی از پیش تحمیل شده قرار دارد. مهمتر این که، دید تمامیت‌گرا، جایی برای انقطاع و گسست در تاریخ باقی نمی‌گذارد، از این رو ناتوان از درک چرخش‌های تاریخی و رویدادهایی است که این کلیت را در هم می‌ریزد. در حالی که از نظر فوکو، تاریخ به معنای واقعی کلمه در این انقطاع‌ها و گسست‌ها خود را نشان می‌دهد. از سوی دیگر تاریخ‌نگاری متداول به جای درک گسست‌ها، کل تغییرات گذشته تاریخی را به قصد جا دادن در طرح واحد خود به منزله جفت و جور کردن مجدد حوادث تاریخی در تطبیق با طرح واحد تمامیت‌گرا معنا می‌کند (کچوئیان، ۱۳۸۲: ۴۲). فوکو در مقابل رویکرد متداول به تاریخ که همان



دید تمامیت‌گراست، ابتدا در دوران اولیه حیات فکری خود از روش دیرینه‌شناسی بهره‌گرفت و سپس از دهه ۱۹۷۱ که خود، هم می‌تواند به نوعی گسستی در کار فوکو باشد و هم می‌تواند به طریقی روشی در تکمیل روش دیرینه‌شناسی برای توصیف پدیده‌های تاریخی باشد از تبارشناسی سود جست.

### هدف و چگونگی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی

فوکو اعتقاد دارد که روش تحلیلی که در دیرینه‌شناسی دنبال کرده یک بنیان پژوهشی ویژه‌ای است که از هر گونه خوشیفتگی متعالی به دور می‌باشد. دیرینه‌شناسی نوعی روش توصیف تاریخی است که اندیشه را به نیرویی شبه الهی نسبت نمی‌دهد. این کنار گذاشتن اندیشه متعالی، آغازگر پژوهش در مورد عدم تداوم تاریخ و نیز تمایزهایی در سخن و اندیشه است که با این شیوه در ویژگی و جزئیات مشخص قابل شناخت می‌شوند (برنز، ۱۳۷۳: ۶۵). در حقیقت دیرینه‌شناسی، روشی کاملاً توصیفی است، و به دنبال علل بروز و ظهور قواعد گفتمانی نیست و فقط صرفاً چگونگی ظهور و حضور و محو شدن تاریخی این گفتمانها را در سطح توصیف دنبال می‌کند، البته توصیفی در عمق در نه در سطح (کچوئیان، ۱۳۸۲: ۶۲). اگر چه دیرینه‌شناسی برای فوکو شیوه‌ای بدیع در پژوهش‌های تاریخی و اجتماعی است، لکن هدف آن کشف حقیقت نیست؛ زیرا فوکو تحت تأثیر نیچه به حقیقت بیرونی و مستقل از شرایط تفسیری و هرمنوتیک گفتمانی اعتقاد ندارد. اساساً مفهوم دیرینه‌شناسی در برابر تاریخی‌گرایی قرار می‌گیرد. این روش در پی آن است که انسان را نه تنها از هر گونه خودشیفتگی برهاند بلکه می‌خواهد او را به جای غور و تأمل در خودِ والا، به علت تاریخی، و علت پیشرفت و همگونی، آن هم از طریق

گفتمان متوجه سازد (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۰). دریفوس و رابینو به بهترین وجه ممکن هدف و شیوه دیرینه شناسی را بیان می‌کنند؛ دیرینه شناسی با تکوین، تداوم و تکامل نظام احکام سرو کاری ندارد و نمی‌خواهد به اجزای پراکنده گفتمان وحدت بخشد و یا با کشف خط مرکزی کلی و عامی تنوعات را تقلیل دهد. بلکه هدف آن صرفاً توصیف قلمرو وجود و عملکرد کردارهای گفتمانی و نهادهایی است که صورتبندی گفتمانی بر روی آنها تشخیص و قطعیت می‌یابد. هر گفتمان تاریخت خاصی دارد. از این نگاه، گفتمانها در مسیر اجتناب ناپذیر واحدی قرار نمی‌گیرند بلکه اشکال و رشته‌های مختلفی از توالی و پیوستگی در کار است. در دیرینه‌شناسی، سخن از گسسته‌ها، شکافها، خلاءها و تفاوتهاست، نه از تکامل و ترقی و توالی اجتناب ناپذیر (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۱). بر طبق استدلال فوق، در دیرینه شناسی قواعد حاکم بر گفتمان می‌باید عناصر درونی خود آن گفتمان باشد. در نتیجه کردارهای غیر گفتمانی، اجتماعی، سیاسی، و نهادی و نقش آنها در تشکیل گفتمانها نادیده گرفته شده‌اند. در همین نقطه است که تفاوت بین دیرینه شناسی و تبارشناسی مشخص می‌گردد و یا به نوعی گسستی در دوران حیات فکری فوکو به وجود می‌آید. فوکو به منظور بررسی تأثیر کردارهای غیرگفتمانی بر گفتمانها از تبارشناسی بهره می‌گیرد. در واقع برعکس دیرینه شناسی بحث از روابط میان صورتهای غیرگفتمانی و حوزه‌های غیر گفتمانی کانون اصلی تبار شناسی را تشکیل می‌دهد (همان، ۲۲-۲۱). لازم به ذکر است که بسیاری از شارحین فوکو بر آنند که دیرینه شناسی در آثار بعدی فوکو به صورت روش مکمل تبار شناسی برای تحلیل «گفتمان های موردی» همچنان به کار گرفته شد. بنابراین گسستی در کار نیست بلکه تنها می‌توان از تکمیل

دیرینه‌شناسی بوسیله تبارشناسی و تاکید بیشتر بر روابط غیر گفتمانی سخن گفت (بشیریه: ۱۳۸۴، ۲۲) هدف فوکو از تبارشناسی آشکار کردن این است که ما چگونه با تولید حقیقت بر خود و دیگران حکومت می‌کنیم. فوکو با علوم انسانی دست به تحلیل رابطه قدرت و حقیقت زده و به این نتیجه رسیده که نظام قدرت هم شرط تولید حقیقت درباره انسان و پیامد آن است. مطالعات او در رشته‌های مختلف رابطه دو جانبه میان قدرت و حقیقت را نشان می‌دهد (حقیقی، ۱۳۸۳: ۱۹۰). مسئله اساسی در تبارشناسی فوکو این است که چگونه انسانها به واسطه قرار گرفتن در شبکه‌ای از روابط قدرت و معرفت به عنوان سوژه و ابژه پدیدار می‌شوند. به طور خلاصه موضوع تبارشناسی فوکو تحلیل شرایط تاریخ پیدایش و وجود علوم انسانی، روابط آنها با فن‌شناسی‌های و قدرت ابژه‌ساز آنها است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۲۲-۲۴). تبارشناسی برخلاف نگرشهای تاریخی مرسوم، در پی کشف منشأ اشیاء و جوهر آنها نیست و لحظه ظهور را نقطه عالی فرآیند تکامل نمی‌داند بلکه از هویت باسازی شده اصل و منشأ و پراکندگی‌های نهفته در پی آن و از تکثیر باستانی خطاها سخن می‌گوید. فوکو تحت تأثیر نیچه، به جای اصل و منشأ از تحلیل تبار و ظهورات، سخن به میان می‌آورد. تحلیل تبار، وحدت را در هم می‌شکند و تنوع و تکرار رخدادها را نهفته در پس آغاز و منشأ تاریخی را برملا می‌سازد و فرض تداوم ناگسسته پدیده‌ها را نفی می‌کند. تبارشناسی به عنوان تحلیل تبارتاریخی، تداوم‌های تاریخی را نفی می‌کند و برعکس ناپایداریها، پیچیدگیها و احتمالات موجود در پیرامون رویدادهای تاریخی را آشکار می‌سازد. این رویکرد تاریخت پدیده‌ها و اموری را که فاقد تاریخ تلقی شده‌اند باز می‌نماید و نشان می‌دهد که دانش وابسته

به زمان و مکان است. روش تبارشناسی به منظور کشف کثرت عوامل موثر بر رویدادها و بر بی‌همتایی آنها تأکید می‌گذارد یعنی از تحمیل ساختارهای فراتاریخی بر آنها خودداری می‌کند. فوکو این نگرش را «حادثه سازی تاریخ» خوانده است (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). تبارشناس تاریخ بالفعل را می‌نگارد. او مخالف نگرش ماوراء تاریخی است که در پی کلی‌سازی تاریخ و پیگیری روند تکامل درونی آن و بازشناسی انسان در گذشته به شیوه‌ای سهل و ساده و عرضه نظری اطمینان بخش درباره پایان تاریخ باشد. تاریخ تاریخ‌نگار شواهد پشتیبان خود را در خارج از زمان جستجو می‌کند و وانمود می‌سازد که داوریه‌های خود را بر عینیتی مُنزَل و وحی شده استوار ساخته است. در مقابل تاریخ بالفعل همه چیز را در روند حرکت تاریخی می‌بیند. کل آرمانهای ما در زمینه حقیقت و زیبایی، پیکرهای خودمان، غرایزمان و احساساتمان ممکن است و رای نسبت به نظر برسند، اما تاریخ‌نگار بالفعل در پی در هم شکستن چنین توهم آرامش‌بخشی درباره هویت، استحکام و انسجام است. از دیدگاه تبارشان امور ثابت و پایدار وجود ندارد (همان، ۲۱۱). به طوری کلی می‌توان چنین گفت که تفاوت بین تاریخ‌نگاری معمولی و کارهای فوکو در تبارشناسی، در استفاده او از «تاریخ موردی» نهفته است، روشی که بیشتر بر فهم پذیری مبتنی است تا بر جامع بودن تاریخ‌نگاری متداول (جلایی‌پور و

محمدی، ۱۳۸۷: ۱۹۴)

## نتیجه‌گیری

تبارشناسی از نظر نیچه دیدگاهی نظری راجع به تاریخ به شمار می‌رود که موضعی صراحتاً انتقادی دارد، اما به کلی از نظریه انتقادی مجزاست. تبارشناسی نیچه را می‌توان به دو معنا رویکردی فلسفی به شمار آورد؛ اول اینکه، تبارشناسی نظریه‌ای راجع به معرفت نیست، یعنی چیزی راجع به نحوه دستیابی به حقایق جهان به ما نمی‌گوید. بلکه بر عکس، رویکردی هستی‌شناسی است. تبارشناسی را نیچه در تحلیل تبار مفاهیم اخلاقی و نشان دادن تاریخ‌مندی اخلاق به کار گرفت. این روش را فوکو چونان روشی خاص برای تحلیل پدیده‌ها در علوم انسانی به کار برد. این روش در حقیقت گونه‌ای تحلیل تاریخی است که با رجوع به گذشته از آن پرده برمی‌گیرد و توهمات ایدئولوژی‌ها درباره اعمال و تمامی انواع نهادهای فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی را بی‌اعتبار می‌کند. تبارشناسی مشخصه دوره دوم حیات فکری فوکو است، در اولین دوره فکری فوکو دیرینه‌شناسی روشی بود که در تحلیل پدیده‌ها و وقایع به کار می‌گرفت. دیرینه‌شناسی نزد فوکو تلاش برای تعریف افکار، تصورات، بازنمایی‌ها و درونمایه‌ها و اشتغالاتی که در گفتمان، پنهان یا آشکار می‌گردند نیست، بلکه در پی خود آن گفتمان‌ها، چونان اعمالی که از قواعد پیروی می‌کنند، است. در حوزه دیرینه‌شناسی موضوع‌های مورد بررسی فوکو عبارتند از معرفت، اندیشه‌ها، گونه‌ها و شیوه‌های گفتمان. در دیرینه‌شناسی قواعد حاکم بر گفتمان می‌باید عناصر درونی خود آن گفتمان باشد. در نتیجه کردارهای غیر گفتمانی، اجتماعی، سیاسی، و نهادی و نقش آنها در تشکیل گفتمانها نادیده گرفته

شده‌اند. تحول از دیرینه شناسی به تبارشناسی در واقع توجه به تاثیر نهادها و حوزه-های غیرگفتمانی بر گفتمان می‌باشد. فوکو در دوره متأخر زندگی فکری‌اش، به تأسی از نیچه، تمامی ویژگی‌های تبارشناسی را یک جا گرد آورد. به نظر او یافتن تبار بنا نهادن یک بنیان نیست، بلکه به عکس زدودن توهم ثابت بودن است، تکه تکه کردن آن چه پیش از این واحد به نظر می‌رسید؛ ناهمگن بودن آن چیزی را نشان می‌دهد که همگن به نظر می‌رسید. فوکو به تاریخ نگاری متدوال انتقاد می‌کند چرا که به نظر او تاریخ سستی تمامیت‌گراست یعنی در گستره زمان و مکان می‌کوشد همه رخدادها و تحولات تاریخی را در چهارچوب یک کلیت به هم بسته و منسجم جا دهد. وی در نگاه به تاریخ، روند تکامل و پیشرفت را نوعی حرکت از جوامع پیشرفته عصر حاضر تلقی نمی‌کند بلکه تاریخ را مثابه نوسان از یک نظام سلطه به نظام‌های سلطه می‌داند. در واقع فوکو به تاریخ نگاری بالفعل تاکید دارد که برعکس تاریخ نگاری متدوال می‌باشد. تاریخ نگاری که فوکو بنیانگذار آن می‌باشد به نوعی تاریخ موردی پدیده‌هاست که به شکل کاملی در آثارش از آن بهره گرفته است.

## منابع

- اکرمی، موسی و اژدریان شاد، زلیخا (۱۳۹۰)، «تبارشناسی از نیچه تا فوکو»، فصلنامه علمی پژوهشی روشناسی علوم انسانی، سال هیجدهم، شماره ۷۰، بهار ۱۳۹۱.
- باقری چوکامی، سیامک و عابدینی، فرامرز (۱۳۹۲)، «تبارشناسی معرفتی جنگ نرم»، فصلنامه پژوهش‌های حفاظتی - امنیتی دانشگاه جامع امام حسین (ع)، سال دوم، شماره ۵، بهار ۱۳۹۲.
- برنز، اریک (۱۳۷۳)، میشل فوکو، تهران: قلم، ۱۳۷۳.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴)، هرمنوتیک، تهران: نی، ۱۳۸۴.
- بودن، ریمون و بوریکو، فرانسوا (۱۳۸۵)، فرهنگ جامعه‌شناسی انتقادی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۵.
- تنهایی، ابوالحسن (۱۳۷۴)، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، گناباد: مرندیز، ۱۳۷۴.
- جلایی پور، حمید رضا و محمدی، جمال (۱۳۸۷)، نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، تهران: نی، ۱۳۸۷.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳)، گذار از مدرنیته، تهران: آگه، ۱۳۸۳.
- خالقی، احمد (۱۳۸۲)، قدرت، زبان، زندگی روزمره، تهران: گام نو، ۱۳۸۲.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۸۷)، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی، ۱۳۸۷.

- دیویدسون، آرنولد (۱۳۸۰)، *فوکو در بوتع نقد*، به کوشش دیوید کورنر، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز، ۱۳۸۰.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- ساروخانی، باقر (۱۳۸۳) *روشهای تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: موسسه تحقیقات اجتماعی و علوم انسانی، ۱۳۸۳.
- ساعی، علی (۱۳۸۶) *روش تحقیق در علوم اجتماعی با رهیافت عقلانیت انتقادی*، تهران: سمت، ۱۳۸۶.
- سیدمن، استیون (۱۳۹۰)، *کشاکش در آراء جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی، ۱۳۹۰.
- شرت، ایون (۱۳۹۰) *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، هرمنوتیکف تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی، ۱۳۹۰.
- فروند، ژولین (۱۳۶۲) *آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴)، *فلسفه معاصر*، ترجمه‌ی علی اصغر حلبی، تهران: زوار، ۱۳۸۴.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۲)، *فوکو و دیرینه‌شناسی دانش*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.



مرتضوی، جمشید (۱۳۵۲)، *روشهای جامعه شناسی*، تهران: موسسه تحقیقات اجتماعی و علوم انسانی، ۱۳۵۲.

مطهر نیا، مهدی (۱۳۸۸)، «دیرینه شناسی و تبارشناسی گفتمان امنیت و ایران

*اسلامی*»، فصلنامه پژوهشی اندیشه‌ی انقلاب اسلامی، تابستان ۱۳۸۲ شماره ۶.

مکدائل، دایان (۱۳۸۰)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰.

میلز، سارا (۱۳۸۲)، *گفتمان*، ترجمه فاتح محمدی، تهران: هزاره سوم، ۱۳۸۲.

نش، کیت (۱۳۹۱)، *جامعه شناسی سیاسی معاصر، جهانی شدن، سیاست*،

قدرت، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران: کویر، ۱۳۹۱.

Fix, Nik Farrell (۲۰۰۳), **the new Sartre: Explorations in postmodernism**, continuum international publishing group.

Scheurich, J, Joseph and B. Kathryn Mckenzie (۲۰۰۰),

“Foucault Methodologies: Archaeology and Genealogy”, in **Handbook of Qualitative Research**, second edition, Norman K. Denzin and S. Yvonna, London: sage publication.



## شیعه در ایران؛ زمینه‌ها و دلایل بالندگی تشیع در عهد گورکانیان

سید محمدعلی پورموسوی<sup>۱</sup>علی اصغر رجیبی<sup>۲</sup>

## چکیده

مقاله شیعه در ایران؛ زمینه‌ها و دلایل بالندگی تشیع در عهد گورکانیان در پی آن است تا ضمن بررسی تاریخی تحلیلی وضعیت شیعیان و مشخص نمودن جایگاه تشیع در عصر تیموری به این پرسش پاسخ دهد که روند حرکتی شیعه در این دوران چه سمت و سویی داشته و چه عوامل و زمینه‌هایی در شکل‌گیری آن دخیل بوده‌اند. نگارنده بر این باور است که شیعه در عصر گورکانیان با توجه به مشارکت در قدرت و ایجاد زمینه‌های رشد در عصر مغولان موجب شد که شیعیان به عنوان یک بازیگر فعال در عرصه سیاست و اجتماع مورد توجه تیمور و جانشینان وی قرار گیرند و همین امر موجبات حرکت استعلایی تشیع را فراهم آورد. به عبارت بهتر می‌توان گفت شیعه در عصر تیموریان با توجه به قدرت اکتسابی خود و نیز نوع رفتار و سیاست‌های تیمور و جانشینانش توانست زمینه‌ی ایجاد نماید که به تأسیس دولت مستقر شیعی در عهد صفوی منجر گردد.

واژه‌های کلیدی: گورکانیان، تیمور، تشیع، صوفیان، مدارا .

۱. دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران اسلامی .

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران دانشگاه خوارزمی تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۲

## مقدمه

با درهم شکستن اقتدار مغولان و مرگ ابوسعید، هرج و مرج سراسر ایران را فرا گرفت « و رایت دولت ابوسعید معکوس و باب دولت آن خسرو سعادت‌مند مدروس گشت» (سمرقندی، ۱۳۸۵، ۸۶۵) و در هر قسمت از ایران امیری علم استقلال برافراشت و درگیری های منطقه یی و جنگ بین ملوک الطوایف از همه سو زبانه کشید.

دولت‌شاه این وضعیت را چنین تشریح می کند. « چون سلطان را خلفی و ولی عهدی نبود که بر مستقر خانی قرار گیرد و امرای اطراف تغلب بنیاد کردند و دم از استقلال زدند، هر سرداری سلطانی شد و هر شهنه‌ای به امیری قانع نمی شد. ملوک طوایف عبارت از این است. در آذربایجان شیخ حسن امیر چوپان و شیخ حسن جلایر خروج کردند و در عراق و فارس، محمد مظفر ظفر یافت و در خراسان سربداران بدیل خانان شدند و علاء الدین وزیر را بکشتند و بجای او در خراسان امیر گشتند و غوغای جانی قربان در مرو و طوس و بدر و سرخس از ملک هرات غریو کوس بود، عیش مردم ختلان از شورش و غوغا تلخ و همواره آشوب تا ملک بلخ بود القصه از تاریخ سنه ست و ثلاثین و سبعمائه تا حدود سنه احدی و ثمانین و سبعمائه قریب پنجاه سال در ایران زمین ملوک اطراف یکدیگر را گردن نمی نهادند» (همان، ۳۹۷).

در این دوره پنجاه ساله فترت توأم با عدم ثبات سیاسی و جنگهای بی وقفه بین مدعیان رقیب، دولتهای متفاوت و کوچک و بزرگی نظیر سلسله امرای ایلکانی یا

آل جلایر (۷۴۰ - ۸۱۳) در بغداد و عراق عرب، سلسله امرای چوپانی (۷۴۴ - ۷۵۹) در آذربایجان، سلسله آل مظفر (۷۴۰ - ۷۹۵) در یزد و کرمان، خاندان اینجو (۷۴۳ - ۷۵۸) در فارس و مضافات و سرداران (۷۳۸ - ۷۸۸) در سبزواری و قسمتهایی از خراسان حاکمیت یافتند.

غیر از این پنج سلسله که پس از فروشکستن حکومت مغولان سر برافراشتند امرای دیگری در هرات و فارس و کرمان و یزد و لرستان به صورت نیمه مستقل پیش از فروپاشی اقتدار مغولان حاکمیت داشتند که کم و بیش تا دوران فترت پس از مغول باقی ماندند (پیرنیا - اقبال، ۱۳۶۴، ۵۵۳).

دوران فترت پس از مغول بیش از همه برای مردم ایران مصیبت بار و فاجعه آمیز بود. عدم ثبات سیاسی و جنگهای بی سرانجام، اقتصاد و معیشت مردم ایران را تحت تأثیر قرار داده و مردم در اوج ناامیدی به دنبال کورسوئی از امید و امنیت و رفاه بودند.

پیروز این میدان کسی است که از استقامت، صبر و قدرت تصمیم‌گیری و در عین حال فرماندهی بهره مند بوده و توانایی استفاده از زر و تزویر را نیز داشته باشد.

### تیمور پسر امیر توغای

تیمور لنگ فردی گمنام بود که با دزدی و چپاول هم نوعان خویش رشد یافته و طی سالها اعجاز ستم، کشتار، غارت و نابودی برای فرو کشیدن انسانها و ایجاد رعب، وحشت و اشمئزاز برای فرمانبری بدون قید و شرط را تجربه نموده و در

سنین بالا به شرق و غرب حمله می‌آورد و بر قدرت و شکوه ستمگرانه خویش می‌افزود.

مورخین نسب تیمور را به خاندان چنگیز رسانده‌اند. (میرخواند، ۱۳۸۵، ۴۵۳۱) ولی صحت این ادعا معلوم نیست. حتی در اینکه امیر قراجارنویان برلاس نیز جد پنجم او باشد شک وجود دارد. تیمور در شعبان سال ۷۳۶ یعنی بعد از فوت سلطان ابو سعید در یکی از قرای شهرکش (در جنوب سمرقند) متولد شد و دوران کودکی را در بین قبیله برلاس گذراند (پیرنیا- اقبال، ۱۳۶۴، ۶۲۲) او آداب سواری و تیراندازی را همچون سایر افراد ایلات بیابانگرد و جنگجو آموخت. از وضعیت تیمور در اوایل زندگی گزارش معتبری در دست نیست و در این موضوع همه مورخین متفقند (سمرقندی، ۱۳۸۵، ۵۷۲ - ۵۷۱) ولی از سال ۷۶۱ وقایع زندگی تیمور مرتباً یادداشت و گزارشهای متفاوتی در اختیار قرار می‌گیرد.

تیمور ابتدا در دستگاه حاکم محلی حاجی برلاس خدمت می‌نمود و به همراه وی به خراسان عزیمت نمود. او سپس به خدمت تغلق خان درآمد و بالاخره توسط تغلق به حکومت شهرکش رسید و پس از مدتی بدلیل استقرار تغلق خان در کاشغر، تیمور در قلمرو حکومتی خویش مستقل شد و کم‌کم به دایره متصرفات خویش افزود.

کلاویخو در سفرنامه خویش از قول مردم کش نقل می‌کند که تیمور در جوانی با چهار و پنج نفر از همراهانش به دزدی و راهزنی می‌پرداخت و چون به خانه برمی‌گشت، بساط ضیافت می‌آراست و آنچه به غنیمت گرفته بود در بین

یاران تقسیم می‌کرد و بدین ترتیب سیصد سوار بر او گرد آمد. (کلاویخو، ۱۳۷۴، ۲۱۵)  
 آغاز ترقی تیمور با اتحاد با امیر حسین فرمانروای ماورالنهر و ازدواج او با خواهر  
 امیرحسین شروع شد. بعدها این دو سردار به خدمت ملک معزالدین حسین کورت  
 درآمدند و بدلیل دشمنی تغلق تیمور حاکم خوارزم به قندهار و سپس به سیستان  
 گریختند. والی سیستان با حيله به این دو حمله برد و در این گیر و دار تیمور زخم  
 خورد به لقب لنگ در تاریخ معروف شد.

مرگ تغلق، باعث گردید که تیمور به ماوراءالنهر حمله برده و به آن خطه  
 مسلط گردد. بعدها تیمور امیرحسین را نیز رها و سپس امیرحسین و دو پسرش را  
 به خدعه کشت (خواندمیر، ۱۳۳۳، ۳۷۴). وی در دوازدهم رمضان ۷۷۱ - ۱۳۶۹ م  
 به سمرقند وارد شد و در قوریلتایی از بزرگان و امرا رسماً عنوان سلطنت اختیار  
 نمود (کلاویخو، ۱۳۷۴، ۱۸).

سلطان تیمور که مثل او شاه نبود

در هفتصد و سی و شش وی آمد بوجود

در هفتصد و هفتاد و یکی کرد خروج

در هشتصد و هفت کرد عالم بدرود

(سمرقندی، ۱۳۸۵، ۵۷۷)

پس از تثبیت قدرت تیمور در سمرقند، جهان با کشور گشایی خونریز و در  
 عین حال مدیر و قدرتمند مواجه گردید که شرق و غرب را آماج حملات خود قرار

داد. به خوارزم لشگر کشید و در چهار هجوم خوارزم را به تصرف آورد (۷۳۳ - ۷۸۱) مغولستان را از کشتار و خونریزی بی نصیب نگذاشت (۷۷۶ - ۷۷۹) به خراسان قشون کشانید و مؤید سربدار را از امیران خویش ساخت، سپس مازندران و گرگان را آماج حملات خود قرار داد و خاندان سید قوام الدین مرعشی را که بر مازندران حکم می‌راندند برانداخت و آنان را به سمرقند فرستاد و بالاخره در چند یورش ایران را آماج حمله و هجوم و ویرانی ساخت تیمور سپس به هندوستان هجوم برد و بعد از آن منطقه شام را منکوب کرد و بغداد را قتل عام و ویران ساخت او سپس به انقوره یا همان انکارا پایتخت فعلی ترکیه حمله کرد.

#### سیاست‌های دینی تیمور

تیمور به عنوان کشورگشایی خونریز و مسلمان، همچون اسلاف مغولش به صوفیان علاقمند بود، عالمان را بر دیگران برتری می‌داد و برای سادات نیز احترام ویژه قائل بود. وی همه این امور را تا جایی که به اقتدار و شوکت و عظمت سلطانی او صدمه‌ای وارد نشود محترم می‌دانست. او در عین حال در بزم های شاهانه شراب می‌نوشید و برای میهمانان خاص در روزهای پایانی عمر شراب به تحفه می‌فرستاد. (کلاویخو، ۱۳۷۴، ۲۳۳).

برافراخت اعلام دین پروری

چو نشست بر مسند سروری

در انعام و اکرام ایشان فزود

به تعظیم سادات کوشش نمود



کرم کرد با اهل فضل و هنر دانشوران بلاغت اثر در سفر و حضر

(خواندمیر ، ۱۳۳۳ ، ۳۹۷)

سیاست‌های دینی تیمور برآیندی از وقایع پیرامون قدرت رو به تزاید او می‌باشد. پایان دوره مغول و آغاز دوره تیموری عصر قیام‌های صوفیانی است که با اسلام خاص، مردمی و درعین حال متأثر از آموزه‌های شیعی که به شدت مورد توجه مردم است، گاهاً برای تصاحب قدرت تلاش می‌نمایند. بر این اساس تیمور به عنوان فردی مسلمان مجبور بود به موضوعات مورد توجه عامه مسلمانان اظهار التفات و برای بهره برداری و در جهت تقویت قدرت روز افزون خویش به بعضی از این امور به صورت نمادین توجه نماید. بناتریس فوربرمنز درباره باورهای مذهبی تیمور می‌نویسد: روشهای مذهبی تیمور ترکیبی بود از عناصر شمنی - ترکی - مغولی، که ریشه در سنت صوفیانه داشت و وفاداری اولیه دینی او تقریباً و بی هیچ تردیدی در پیوند با فرقه صوفی نقشبندیه بود (منز ، ۱۳۷۷ ، ۲۳).

پذیرش این موضوع که تیمور یک حاکم شمنیسم و صوفی نقشبندی است چندان واقعی به نظر نمی‌رسد، بلکه صورت معتدل آن یعنی مسلمانی که براساس باورهای قبایل تاتار به موضوعات خارق العاده و پر رمز و راز باور داشته و به شدت واقع گرا بود، باور پذیرتر می‌نماید. واقعیت‌های دوران تیمور، قدرت قیام‌های صوفیان شیعه و اهمیت اماکن اسلامی شیعی است. کلاویخو به عنوان یک مسیحی که شراب خواری تیمور را ملامت می‌کند، درباره مشهد می‌نویسد: مشهد شهر عمده زیارتی همه این حوالی است و سالانه گروه بیشماری به زیارت آن می‌آیند. هر

زایری که به آنجا رفته باشد، چون بازگردد، همسایگانش نزد او می آیند و لبه قبای او را می بوسند. چون دریافته اند که وی از زیارت چنین محل محترمی بازگشته است. چون به این شهر رسیدم ما را برای زیارت این مکان مقدس و آرامگاه بردند. سپس چون در ایران راه می پیمودیم و بر سر زبانها افتاده بود که ما به زیارت مشهد مشرف شده و آن مکان مقدس را دیده ایم مردم همه می آمدند و لبه قبای ما را بوسه می زدند با این بهانه که ما از گروهی هستیم که فیض زیارت مرقد و بارگاه قدیس بزرگ خراسان را درک کرده ایم. این ایالت نیز از نام سلطان خراسان که از بازماندگان و فرزندان محمد(ص) است نام یافته (کلاویخو، ۱۳۷۴، ۱۹۳ - ۱۹۲).

تیمور به عنوان سلطان صاحبقران می بایست در مسیر ایجاد امپراطوری بزرگ گورکانی حوزه های مختلف اعتقادی و حدود اعتقادات و باورهای خویش را با تأکید بر سنی بودن خویش توجیه می نمود. (یزدی، ۱۳۸۷، ۶۹۱).

هر چند هماهنگی خاصی در بررسی این اظهار علاقه ها به همین دلیل مشاهده نمی گردد. به عنوان مثال پس از تسخیر بغداد و کشتار مردم آنجا مشهد مقدس امیرالمؤمنین علی (ع) را زیارت و روی نیاز به آن درگاه مالیده و ساکنان بقعه شریفه را استمالت و دلجویی داد (میرخواند، ۱۳۸۵، ۵۰۰۳) و همچنین به زیارت شیخ المشایخ اویس قرنی رفت (حافظ ابرو، ۱۳۷۴، ۳۵۵ - ۳۵۴) و در خراسان به دیدار شیخ زین الدین ابوبکر خوافی رفت و در سجاده گاه شیخ خویشتن بر پای وی افکند (ابن عربشاه، ۱۳۶۵، ۲۶).

این موارد و اقداماتی از این دست سیاست‌های دینی تیمور و چگونگی استفاده وی از باورهای مذهبی برای توجیه دست اندازی و کشتار مسلمانان و افزایش قدرت خود مشخص می‌سازد.

تیمور از همه امکانات و نیروهای وفادار سود می‌جست. در سپاه وی خبری از دیانت رسمی نبود. ابن عربشاه گواهی می‌دهد که در لشگریان تیمور از همه گونه مردمان ترک، بت پرست، آتش پرست، مشرک، کافر، غیبگو و افسونگر بسیار بودند (همان، ۳۲۱).

ولی همین تیمور بعد از فتح مازندران سادات آل کیا را تهدید می‌کند و سخنان قهرآمیز می‌گوید و آنان را به تبعیت اهل سنت و جماعت تشویق می‌کند. (علی یزدی، ۱۳۸۷، ۶۹۱).

البته تیمور در همه موارد در مواجهه و مقابله با سادات سعی در احتراز از برخوردهای سفاکانه دارد. در موضوع سادات آل کیا و در قیام ابوالمعالی ترمذی که خود را طلایه دار قیام قریب الوقوع مهدی آخرالزمان می‌پنداشت پس از شکست و درهم کوبیدن قیام از گناه آنان گذشت (میرخواند، ۱۳۸۵، ۴۶۲۹). کلاویخو نیز از عزت و احترام سادات در دربار تیمور سخن می‌گوید (کلاویخو، ۱۳۷۴، ۲۷۸ - ۲۷۷).

مزاوی معتقد است که تشخیص نظرات مذهبی تیمور مشکل است، لیکن تردیدی نیست که وقتی تیمور وارد مباحث مذهبی می‌شود راه ابن الوقتی و فرصت طلبی را برمی‌گزیند (مزاوی، ۱۳۸۸، ۱۴۲).

متعادل‌ترین ارزیابی در مورد تیمور را می‌توان از ابن خلدون که در سال (۸۰۳ هـ - ۱۴۰۰ م) در دمشق با تیمور ملاقات داشته دانست او می‌نویسد: تیمور شاهی است در میان شاهان و فراعنه، بعضی‌ها خیال می‌کنند که او یک نفر دانشمند است، در حالی که دیگران معتقداند که او یک رافضی است چون دیده‌اند که او بر اهل بیت پیامبر ارجحیت قائل است. و حال آنکه بعضی اعتقاد دارند که او معتقد به زردشتی‌گری است. او هیچ کدام از اینها نیست او بیش از اندازه زرنگ و باهوش است (همان، ۱۴۲).

با توجه به مسایل فوق می‌توان گفت تیمور به عنوان یک سیاستمدار سنی مذهب با اتکا به نوعی سیاست مدارا و همراهی با همه ادیان و مذاهب به ویژه توجه به مذهب تشیع سعی دارد با حرکت بر مدار مذهب تسنن از ظرفیت سایر ادیان و مذاهب نیز برای افزایش قدرت خویش بهره گرفته و به اهداف سیاسی و نظامی خود و تسلط به بخش اعظمی از جهان و ایجاد امپراطوری بزرگ مدنظر خود دست یابد.

نهضت‌های صوفیان شیعه در عهد تیمور

دوران حکم رانی تیمور با شکل‌گیری حرکت‌ها و قیام جریان‌های صوفی با گرایشات شیعی در ایران همراه است. برخی از این قیام‌ها از زمان مغولان و برخی دیگر نیز در دوران خود او شکل گرفته‌اند. حرکت‌هایی که هر کدام به نوعی در سرنوشت جامعه و نیز نوع حرکت و تصمیم‌گیری‌های جهانگشای گورکانی تأثیرگذار بوده‌اند و به همین دلیل از اشاره به آنها گریزی نیست.

## سربداران خراسان

بی‌شک یکی از بزرگترین قیام‌های مردمی و در عین حال نهضت‌های دینی ایرانیان نهضت سربداران خراسان است که به رهبری دراویش شیعه بپاخاستند و اشغالگران مغول و سران ایرانی وابسته را به یک چوب راندند. بررسی نهضت سربداران نشان می‌دهد، این قیام با نفی اشغالگری شروع گردید و در دوره علی مؤید به نفی کامل مذهب اهل سنت انجامید. گواهی‌های مورخانی مانند احمد غفاری قزوینی (غفاری، ۱۳۴۳، ۲۳۱) و بررسی سکه‌های این دوره این تغییر را نشان می‌دهد (اسمیت، ۱۳۶۱، ۱۸۰). جهانگیری تیمور مصادف با شیعی‌ترین دوران نهضت سربداران خراسان به رهبری خواجه علی مؤید است که توانسته بود رقیب دینی خویش یعنی درویش عزیز را کنار گذاشته و با اقتدار بر قلمرو سربداران حکومت کرده و برای تضعیف جبهه شیوخ صوفی سربدار با علمای اصیل شیعه از جمله ابن مکی مکاتبه و مراوده نماید (غفاری، ۱۳۴۳، ۲۳۱).

علی مؤید در مواجهه با هجوم تیمور به خراسان به دلیل دشمنی جناح شیخی و خیانت مخالفان در پیوستن به تیمور چاره کار را در همراهی با جبار خونریز دید (سمرقندی، ۱۳۸۵، ۵۰۵) و در قبال این خیانت آشکار به نهضت سربداران سلامت خود و مردم شیعه قلمرو سربداران را تضمین نمود.

## سادات آل کیا در مازندران

ظهیرالدین مرعشی بیان می‌کند که سید اعظم عزالدین سوغندی پدر سید قوام الدین مرعشی بنیانگذار نهضت مرعشیان در مازندران مرید و شاگرد حسن جوری بوده

و بواسطه او لباس فقر که نساجان کارخانه عنایت الهی بافیده و به سوزن معرفت یزدانی برهم دوخته بودند در برداشت (مرعشی، ۱۳۶۱، ۳۲۸ - ۳۲۷) امیرقوام الدین به طریقه پدر به طاعت و عبادت مشغول شد و اهالی ساری و مازندران مرید او شدند (سمرقندی، ۱۳۸۵، ۴۹۵) اظهار علاقه و ارادت نسبت به سید قوام الدین به حدی رشد یافت که افراسیاب چلاوی حاکم نیز در زمره یاران سید قوام الدین قلمداد گردید. و در مسلک درویشان درآمد لیکن افراسیاب بزودی از گسترش نفوذ درویش قوام الدین بیمناک شده و سید و جمعی از یاران او را به زندان انداخت. زندانی شدن سید منجر به خیزش مردمی برای دفاع از قوام الدین شد و این خیزش به شکست و کشته شدن افراسیاب منجر گردید. در سال ۷۶۰ هـ پس از کشته شدن افراسیاب چلاوی، سید قوام الدین حاکم مازندران گشت و پسران او مناطقی از گیلان، فیروزکوه و کلار را ضمیمه قلمرو خویش کردند. سید کمال الدین جانشین سید قوام در رویارویی با تیمور که به قصد تصرف خراسان به حرکت درآمده بود درحوالی بهشهر و در جنگلهای کبود شکست خورد و تسلیم تیمور گردید. (یزدی، ۱۳۸۷، ۶۸۹).

### آل مشعشع

یکی از شاگردان ابن فهد عالم نام آور شیعی که تلاشهای زیادی برای تثبیت و گسترش شیعه اثنی عشری انجام داد، محمدبن فلاح معروف به المشعشع است. ابن فهد با مادر بیوه شاگرد خویش محمد ازدواج نمود و ضمناً دختر خود را به همسری محمد درآورد و محمد فلاح بدین صورت در زمره نزدیکترین شاگردان استاد

درآمده بود او از محضر ابن فهد استفاده جست و علوم اسلامی و شیعی را در نزد او فرا گرفت (مزاوی، ۱۳۸۸، ۱۴۶).

مشعشع توانست هواداران زیادی در قبایل عرب جنوب ایران بدست آورد. موفقیت محمد مشعشع مرهون دعاوی افراطی و سپس دوری هویزه از مراکز قدرت آن دوره است (هدایت، بی تا، ۶۳۶۰ - ۶۳۶۶). محمد فلاح ابتدا خود را به عنوان والی مهدی منتظر معرفی نمود و سپس در ۸۴۰ هـ ادعای نیابت و باب امام دوازدهم را نمود (هالم، ۱۳۸۵، ۱۴۸) به حکومت آل مشعشع بر منطقه هویزه از زمان تیمور و پس از آن پایدار ماند و حتی تا روزگار شاه اسماعیل اول تداوم یافت.

### حروفیه

نهضت حروفیه یک جریان صوفیانه بود که بر پایه نتایجی که جستجوگران حروف از دیرباز بدان پرداخته بودند شکل گرفت. موضوع حروف موضوعی بود که غالبان صوفی به صورت گسترده از آن بهره می جستند پایه دعوی حروفی‌ها بر این اساس شکل می پذیرفت که اساس شناخت خدا عبارت است از لفظ، زیرا خدا محسوس نیست و به همین لحاظ ارتباط میان خالق و مخلوق جز از راه لفظ انجام نمی پذیرد. به این شرح که «هیچ» بی لفظ انسان معلوم نمی شود (الشیبی، ۱۳۸۷، ۲۰۰) و سپس چنین نتیجه گرفته اند که لفظ مقدم بر معناست و متضمن صفت ذات احدیت می باشد. حروفیه بر همین اساس تأویلاتی راجع به آیات قرآن، خلقت انسان و احکام و اصول و فروع و موضوعات مختلف ارایه می نمودند که برای شنونده جالب بود. مثلاً نماز معمولی ۱۷ رکعت و نماز مسافر ۱۱ رکعت است که جمعاً ۲۸

می‌شود از طرف دیگر نماز روز جمعه که ۱۵ رکعت است به اضافه نماز روزهای عادی که ۱۷ رکعت است مجموعاً ۳۲ می‌شود که این همان تعداد حروف فارسی و عربی است (همان، ۲۰۵).

بنیان‌گذار این نهضت شخصی است به نام فضل‌اله استرآبادی معروف به حروفی. فضل‌اله حروفی به زهد و عبادت مشغول و از دسترنج خویش که طاقه دوزی یا کلاه دوزی بود روزگار می‌گذرانید. او در بین مردم به حلال‌خور شهرت داشت. فضل‌اله در عین ساده‌زیستی و زهد و کسب معاش از دسترنج خویش، مرد اندیشه و تأویل و نظریه‌پردازی نیز بود. پطروشفسکی می‌نویسد: فضل‌متفکری مستقل بود و افکار تازه داشت و نویسنده‌ای پرکار بود (پطروشفسکی، ۱۳۴۶، ۳۲۲)

در مورد حروفیان تحقیقات وسیعی انجام و عقاید مختلفی دال بر دهری بودن، مادی و الحادی بودن تا ملی‌گرا بودن و تجلی روح جستجوگر ایرانی و معارضه روح آریایی ایرانیان با ارواح سامی اعراب، تأثیر‌پذیری از نو افلاطونیان در تقدم روح بر شیء، خارجی‌گری، اباحه‌گری و ... ابراز شده است.

می‌توان گفت: جنبش حروفیه یکی از فرق صوفیه با اعتقاد به بخشی از عقاید شیعه امامیه است. لیکن قدرت و گسترش این جنبش بستگی تام به مواضع اجتماعی رهبران حروفی از جمله فضل‌اله حروفی داشته است. حروفیان با اعلام مواضع توحیدی خواستار عدالت در برخورداری از نعم مادی بوده و تصریح کرده‌اند که باید اموال و ارزاق به تساوی میان مردم قسمت گردد (ورداسبی، ۱۳۸۵، ۴۴). آنها با اصحاب مدرسه و خانقاه لجاج ورزیده و با درباریان و علما از در ستیز درآمده‌اند و



به صورت خاص تاتاران و تیموریان را دشمن داشته‌اند. پطروشفسکی می‌نویسد: حروفیان می‌گفتند که دجال به صورت میرانشاه تیموری (پسر تیمور گورکانی) ظهور کرده و هلاک شده است و باید ظهور قائم را که مهدی نیز هست به همین زودیه‌ها منتظر بود (پطروشفسکی، ۱۳۴۶، ۳۲۴ - ۳۲۲).

فضل اله حروفی در شروان به میرانشاه تیموری پناه برد لیکن بعد از مدتی و بدلیل اعتراضات مردمی و به دستور شخص تیمور و بوسیله میرانشاه کشته شد. مبارزه حروفیان با تیموریان همچنان ادامه یافت در دوران فرومانروایی شاهرخ تیموری شخصی که متهم به حروفی‌گری بود به نام احمدلر به شاهرخ حمله نموده و او را کارد زد. و بالاخره حروفیان در دوران جهانشاه قراقویونلو در تبریز به رهبری دختر فضل اله و یوسف نامی علم قیام برافراشتند که با جمعی نزدیک به پانصد تن قتل عام گردیده و سوزانده شدند. (ورداسبی، ۱۳۸۵، ۶۲).

#### نقشبندیه

همانگونه که پیش از این نیز بیان گردید تیمور برای آرام نمودن اوضاع و ایجاد ثبات پایدار سیاسی، هوشمندان در یافته بود که در میان‌های و هوی نهضت‌های مختلف دراویش و مدعیان و داعیان مختلف می‌بایست به یک سوی متمایل و ضمن ابراز احترام به سادات و دراویش خود نیز در کنار یک گروه از آنان قرار بگیرد و با آنان همراهی و معاضدت نماید.

به هر روی تیمور گورکانی با رهبران دراویش به احتیاط رفتار می‌نمود و نسبت به گروه نقشبندی نیز ارادت ویژه ابراز می‌داشت. نویسنده روضات الجنات

فی اوصاف مدینه الہرات از ارادت بی چون و چرای تیمور به سید جمال الدین برکہ سخن گفته و می نویسد (سیدجمال الدین برکہ) رحمۃ اللہ است کہ پیرو مقتدای حضرت امیر بزرگ امیر تیمور گورکان بوده است و حضرت امیر را به موجب وصیت در تحت اقدام او دفن کرده اند (الاسفزاری، ۱۳۸۰، ۱۳۰). روشن است کہ گورکانیان بدان گروه از متصوفه مایل بوده اند کہ حرکت نظامی تیمور را تأیید و در مسیر ہم افزایی یا همکاری با دولت گورکانی گام بردارند و رہبران صوفیہ نقشبندی نیز بہ دلیل رفتار مثبت و ہم افزایی اقتصادی فرهنگی با تیمور مورد توجہ او قرار گرفتند.

وجہ تمایز نقشبندیہ با سایر طریقت‌ها تأکید و توجہ آنها بہ آموزہ‌هایی برای تقویت اقتصاد و بنیان‌های معیشتی مردم است. عجدوانی می‌گوید: گرانی از خلق بر می‌باید داشت و این نمی‌شود الا بہ کسب حلال، دست بہ کار و دل بہ یار (اللہیاری - نورایی - رسولی، ۱۳۸۸، ۹) همچنان کہ سمنانی ملازمت امرا و حکام را وسیلہ مناسبی برای رسیدگی بہ کار ستمدیدگان دانست (جامی، ۱۳۷۲، ۹۰ - ۴۸۲).

مؤسس این سلسلہ خواجہ بہاءالدین نقشبند (۷۱۸ - ۷۹۱) بود کہ در واقع یک مجدد و مصلح عمدہ طریقہ و مؤسس بعضی اصول تازه در آن طریقہ است (زرین کوب، ۱۳۸۰، ۲۰۸).

بہرحال فرقه نقشبندیہ در دوران عبیدالہ احرار کہ معاصر با پادشاهی شاہرخ تیموری است بہ بالاترین درجہ قدرت رسیدہ و نقش صورت مذہبی ہیأت حاکمہ

و گرایش مذهبی دولت تیموری را به خود گرفت (اللهیاری - نورائی - رسولی ، ۱۳۸۸، ۱۷) .

ارتباط معنوی و اقتصادی تیموریان و نقشبندیه به تقویت قدرت حکومت تیموری از یک سو و به رواج کار و تلاش، کشاورزی و بازرگانی در قلمرو تیموری انجامید لیکن ثروت و قدرت شیوخ نقشبندی نیز به تبع آن افزایش یافت.

موضوع دیگری که در این بحث می بایست مورد توجه قرار گیرد شخصیت کمال الدین حسین بن علی کاشفی واعظ و نزدیکی او به عنوان یکی از بزرگان طریقه نقشبندی به شیعه و بخصوص موضوع عزاداری برای امام حسین (ع) است. الشیبی اشاره دارد که کاشفی صوفی نقشبندی کتاب خود را با حکمت مصیبت و مشقت آغاز کرده و از ذکر مصیبت های پیامبران و اولیاء نیز غافل نشده و به گفته حلاج استناد جسته که خدایا درد و شکنجه مرا بیفزا تا عشقم فزونتر گردد و همین نشان می دهد که کاشفی فلسفه خود را از یک سرچشمه صوفیانه برداشته و این نقطه مشترکی است که تصوف و تشیع در آن به هم می رسد (الشیبی ، ۱۳۸۷، ۳۲۷).

به هر روی منطبق طریقه نقشبندی بوسیله کاشفی و در موضوع مصیبت و اشتیاق به شدائد و مصیبتها به شیعه و بزرگترین منادی عدل و شهید هدایت یعنی امام حسین (ع) می رسد.

## نعمت الهیه

نعمت الهیه - سلسله‌ی است شیعی که مؤسس آن صوفی، شاعر و سید نامی شاه نعمت اله کرمانی است که از اعقاب امام پنجم شیعیان محمد باقر (ع) شمرده می‌شود (پطروشفسکی، ۱۳۴۶، ۳۸۲). نعمت اله در حلب به دنیا آمد در ۲۴ سالگی برای انجام حج عازم مکه شد و در مکه در حلقه مریدان عبدالله یافعی وارد شد. نعمت اله پس از ۷ سال برای سودجستن از اوضاع مساعد دوران تیمور که در کمک به علویان، سادات و صوفیه مشهور گردیده بود به ایران آمد و در سال ۷۶۲ سال دوم سلطنت تیمور در سمرقند مستقر شد. نعمت اله در سمرقند به موقعیت رشک آوری رسید چنانکه اضطراب تیمور را برانگیخت و بسیاری از مردم حتی مغولان را به خود متمایل نموده بود (الشیبی، ۲۳۳، ۱۳۸۷). و تیمور به اکراه نعمت اله را از سمرقند مجبور به مهاجرت نمود، خواندمیر در معرفی نعمت اله می‌نویسد: امیر نورالدین نعمت اله ولی مقتدای سادات عرب و عجم بود در میدان اظهار کرامات و خوارق عادت از جمیع مشایخ صاحب سعادت گوی مسابقت می‌ربود. سلاطین زمان و حکام نافذ فرمان سر ارادت بر آستان هدایت آشیانش می‌داشتند و علماء اعلام و فضلاء گرام و سایر اکابر و معارف آن ایام درگاه کعبه آشیانش را قبله حاجات می‌پنداشتند (خواندمیر، ۱۳۳۳، ۷). نعمت اله پس از تأسیس خانقاهایی در کوهبنان با حمایت اسکندر نواده تیمور در یزد و بالاخره در ماهان کرمان مستقر شد او قریب ۱۰۰ سال عمر کرد و به عنوان یک صوفی وحدت وجودی تأثیر گسترده‌ی بر تصوف و رشد و توسعه شیعه در ایران گذاشت.

نحاوی نعمت اله را حنفی دانسته است. واعظی به عنوان نخستین شرح حال نویسنده نعمت اله ولی در رساله خود آورده است: که عبدالله یافعی استاد نعمت اله در مذهب حنفی و شافعی فقیه مبرز بوده است (شوشتری، بی تا، ۲۶۳). لیکن نعمت اله متمایل به شیعه و دوستدار اهل بیت و به تعبیر مخالفان سستی اهل بیت شیعه بوده است (الشیبی، ۱۳۸۷، ۲۳۵).

اگرستی محب آل علی مؤمن کاملی و بی بدلی

(نعمت الله ولی، ۱۳۳۶، ۴۸۴)

پس از مرگ شاه نعمت اله ولی در سن ۱۰۰ سالگی، سوءظن شاهرخ و بعد از سوء قصد نافرجامی که به وی شد، باعث گردید که شاه خلیل جانشین و فرزند نعمت اله مجبور به مهاجرت به دکن در هند گردید. (زرین کوب، ۱۳۸۰، ۱۹۹).

اوج انتشار طریقت نعمت الهی در قرون دهم هجری است که شیعه در ایران مستقر و پیروز گشته است (پطروشفسکی، ۱۳۴۶، ۳۶۷).

#### نوربخشیه

سید محمدنوربخش به سال ۷۹۵ در قائن به دنیا آمد. او در ۷ سالگی قرآن را از برکرد و سپس از محضر بزرگانی همچون سید شریف جرجانی و چندی نیز از درس ابن فهد حلی (۸۴۱ هـ) که از اعیان و علمای بزرگ شیعه عراق است بهره جست. سید محمد بعدها در تمام علوم داعیه دار گردید و به تصوف نیز گرایش پیدا نمود.

موضوعی که سید محمد نوربخش را در تاریخ متصوفه ممتاز می‌سازد خروج از دایره مذهب سنت و اعلام قبول مذهب حقه شیعه و خروج از دایره تبلیغ و ارشاد و اعلام مخالفت با دستگاه گورکانی در عهد شاهرخ تیموری است.

در جریان حرکت سیاسی مذهبی سید محمد نوربخش حادثه ترور شاهرخ بوسیله شخصی نمد پوش به نام احمد لر که از مریدان فضل الله استرآبادی بود اتفاق افتاد (میرخواند، ۱۳۳۳، ۵۳۹۶) شاهرخ از حادثه جان بدر برد ولی به دنبال این حادثه سخت گیری و فشار بر همه کسانی که احمد لر با آنها رابطه داشت آغاز گردید. به همین گمان امیر قاسم انوار تبعید گردید (همان، ۵۳۹۹) و خواجه اسحاق به دلیل سوءظن مقتول (۸۲۶ هـ) و انشعاب در طریقه کبرویه همدانیه (سیدعلی همدانی شاگرد علاء الدوله سمنانی) اتفاق افتاد و سید محمد نوربخش خود را شیخ صوفی و مرشد کبرویه همدانیه دانست و در خراسان هم سید عبدالله برزش آبادی کسانی از صوفیه را که در جریان خروج سید محمد نوربخش با او همراهی نکرده بود تحت تعلیم قرار داد. (زرین کوب، ۱۳۸۰، ۱۸۳).

آنچه که از بررسی مختصر و جهت تأکید بر این گروه صوفیه مدنظر است، این است که بالاخره و پیش از نهضت صوفیان صفوی یک گروه از قلندران ضمن ورود به حیطه مذهب شیعه حرکت سیاسی اقتدارگرایانه خویش را برای نفی نظام حاکم و رسیدن به دولت شیعی در میانه قدرت دولت تیموری آغاز نمودند. البته این حرکت با کناره گیری سید محمد نقشبند از دعوی های سیاسی به دلیل مضایق و

فشارهای حاکمان وارد مرحله سکون و سکوت گردید و لیکن با آغاز نهضت صفویان با رهبری شیخ احمد اسیری لاهیجی مجدداً اوج گرفت (همان، ۱۸۳).

### صفویه

شیخ صفی الدین اردبیلی مؤسس سلسله صوفیه صفوی بعد از پیوستن به شیخ زاهد گیلانی به مدت ۲۵ سال ملازم شیخ زاهد گیلانی گردید. دختر شیخ را به زنی گرفت و بعد از مرگ شیخ زاهد به جانشینی شیخ در رأس طریقت شیخ زاهد که از طریق افرادی چون ابونجیب و سهروردی و حسن بصری به علی (ع) می رسید، قرار گرفت و مریدان او فزون از شمار گردیدند (مزاوی، ۱۳۸۸، ۱۲۸).

طریقت صفویه در دوران شیخ صفی الدین اردبیلی و سه نفر از جانشینان بلافصل وی از احترام زیاد حکام و قدرتمندان مغول برخوردار بود. ایلخان و وزرای ایلخانی به شیخ صفی الدین اردبیلی ابراز ارادت و احترام می نمودند. نویسنده جهان آرا نقل می کند، امیر چوپان منتفذ ترین شخصیت دربار ابوسعید آخرین سلطان ایلخانی یکروز از شیخ صفی الدین سؤال کرد آیا تعداد مریدان تو بیشتر است یا سربازان من و شیخ در جواب گفت در ایران امروز برای هر نفر سپاهی یکصد نفر سرسپرده وجود دارد و این افراد سرسپرده با آرامش در زادگاه خود اردبیل از دنیا می روند (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳، ۲۶۰). حمدالله مستوفی نیز در موضوع اردبیل از شیخ صفی الدین نام می برد و می نویسد مردم آنجا اکول تمام باشند و اکثر بر مذهب امام شافعی اند و مرید شیخ صفی الدین علیه الرحمه ولایتش صد پاره دیه است و همه سردسیر (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۹، ۸۱). اظهار ارادت به خاندان شیخ صفی

الدین اردبیلی در دوره ال جلایر نسبت به شیخ صدرالدین نیز معمول داشته می شد و بالاخره تیمور و اعقاب او نیز به این خاندان ارادت می ورزیدند.

دوره تیمور با تغییر مذهب طریقت نور بخشیه و عنصر برجسته آن شاه قاسم انوار و گسترش فعالیت این طریقت در عراق عجم و خراسان مشخص می شود (خواندمیر ، ۱۳۳۳ ، ۲۳ - ۴۲۰) طریقه صفویه در دوران تیمور به عنوان بزرگترین مرکز توسعه و اشاعه آیین صوفیگری در شرق قلمرو تیموریان شناخته می شد. در حالی که هنوز هیچ گواهی بر اعلام شیعه به عنوان مذهب اصلی طریقت وجود نداشت (سمرقندی ، ۱۳۸۵ ، ۴۰۸). نویسنده گمنام عالم آرای صفوی از دیدار امیر تیمور با سلطان علی معروف به سیاهپوش فرزند صدرالدین صفوی را نقل و ذکر می کند که سلطان علی به تیمور نوید قدرت، شوکت و فرمانروایی بر سه اقلیم عالم را بشارت داد و آب را برای عبور سپاهیان تیمور بست و براساس همین کرامت ها چون تیمور در اردبیل مجدداً با او ملاقات نمود. وقایعی افسانه آمیز برای سلطان علی ذکر نمود. در این دیدار سیاه پوشی از تیمور درخواست کرد که اسیرانی را که تیمور با خود آورده بود. به درویش اردبیلی ببخشد. صاحب قران گفت منت به جان دارم فرمود تمام بندیان را آوردند به خدمت سلطان خواجه علی، آن سرور بخشید (عالم آرای صفوی ، ۱۳۶۳ ، ۱۸ - ۲۷). دوره سلطان علی که تقریباً ۲۵ سال طول کشید طریقت اردبیل به عنوان طریقتی صوفیانه به بالاترین قدرت معنوی و گسترش فرهنگی رسید. آنچنانکه همه اسیران جنگ آنقره به شفاعت او بخشیده و در خدمت سلطان علی درآمدند و چون به موطن خویش بازگشتند هسته های مریدان صفویه را برای ظهور مذهب اثنی عشری مهیا نمودند (همان ، ۱۸ - ۲۷).



تیمور به این خاندان ارادت بسیار ابراز و دهات و مزارع بسیار از مواضع تلوار و قزل اوزن و کمره اصفهان و همدان و غیره خرید و وقف اولاد ذکور حضرت سلطان خواجه علی نمود (زاهدی، ۱۳۴۳، ۴۸). طریقت صفویه که قدرت و اعتبار فراوانی در سرتاسر ایران و اناتولی یافته بود، با روی کار آمدن شیخ جنید به صورت یک نهضت دینی و نظامی ظهور پیدا کرد که بسان تند بادی در زمان حیدر و سلطان علی پسر حیدر توسعه یافت این دوران بیش از نیم قرن و تا ظهور دولت اسماعیل به طول انجامید.

#### شیعیان در دوره تیمور

سردار خونریز و جهانگشای تاتار به عنوان یک سنی معتقد از ذکر تمایلات شیعی و ارادت به سادات و مشایخ صوفیه به هیچ وجه ابایی نداشت. همانگونه که از انجام مناهای دینی ابایی نداشت (کلاویخو، ۱۳۷۴، ۳۳). بدیهی است شیعیان نیز بر حفظ موقعیت سیاسی و مذهبی بدست آمده پای فشرده و در مواردی نیز روی خوش به تیمور و تیموریان نشان می دادند (رویمر، ۱۳۷۸، ۶۸). همکاری علی مؤید سربداری با تیمور و اهدای کتاب عمدالمطالب در مورد شیعیان و علویان تألیف ابن عتبه به تیمور خود گواهی بر موقعیت سیاسی و مذهبی شیعیان و ارادت و توجه و آسان گیری تیمور در مقابل شیعیان است. پیش از این ذکر شد که نهضت های صوفیان و حرکت آرام علمای شیعه در تغییر فضای فرهنگی ایران سبب گردیده بود که تیمور که خواه ناخواه تداوم دهنده جریان حکومت ایلیخانان است، در همین مسیر و با ویژگیها و مؤلفه های خاص خودش قرار بگیرد. در مقابل

سادات سر تعظیم فرو آورد و وصیت نماید که در زیر پای سید برکه مدفونش سازند ، در دوران زندگی به زیارت مشاهد امامان شیعه بشتابد و روی نیاز به آن استان مالیده و از مجاوران آن بقعه معظمه استمداد همت نماید. (میر خواند ، ۱۳۸۵ ، ۵۰۰۲ - ۵۰۰۳). البته بدیهی است که شیعیان نیز نسبت به حکومت تیمور ملاحظت نشان دادند. مؤلف حبیب السیر می نویسد: سادات عظام و واجب الاحترام مانند افتخار اولاد خیرالانام سید برکه و قدوه احفاد ائمه اثنی عشر خان زاده ابوالمعالی ... از اشراف و اعیان خلائق انسانی که در قبه الاسلام بلخ مجتمع بودند بر سلطنت آن امیر کشور گیر اتفاق نمودند (خواندمیر ، ۱۳۳۳ ، ۴۱۹).

شیعیان با روش های مختلف و یا سود جستن از موقعیت هایی که در اختیارشان قرار می گرفت، در طول این دوره به پاسداری از ارزشها و آرمانهای شیعه پرداختند عمارت و نوسازی اماکن متبرکه در ایران و عراق و انجام عزاداری امام حسین (ع) و همچنین ورود دانشمندان، مشاهیر و شاعران شیعه به دستگاه های حکومتی تیموریان و شرکت آنان در تولیدات صنعتی همچون پارچه بافی و تجارت ، شیعیان را در برابر حکومت مسؤولیت پذیر و در کنار حکومت حفظ می نمود. می توان گفت شیعیان با همین روش بر توسعه قدرت فرهنگی و توان سیاسی خویش افزودند. آنها در این دوره هیچ تلاشی برای تغییر مذهب حکومت - حتی در دوره جانشینان آسان گیر تیمور - انجام ندادند و بیشتر به تبلیغ و اشاعه اندیشه های خود پرداختند. مرزهای غیرقابل نظارت دنیای اسلام و ایجاد جامعه باز فرهنگی برای حرکت و حتی سکنی در آن دوران باعث شد که کشورهای مختلف و قلمروهای سیاسی متفاوت عرصه تبلیغات شیعه قرار گیرد (مزاوی ، ۱۳۸۸ ، ۵۳). شکل گیری

جنبش‌ها و نحله‌های عدیده صوفیان که همگی با استفاده از سیاست‌های خاص دوران تیمور تقویت و گسترش یافتند موجب گردید جایگاه شیعیان در سرزمین‌های عصر تیمور ارتقاء یابد. در این زمینه تغییر مذهب نحله نوربخشیه به مذهب شیعه دوازده امامی، نگارش کتاب روضه الشهداء با موضوع عزاداری بر امام حسین(ع) و یارانش توسط کاشفی یکی از صوفیان فرقه نقشبندی که آشکارا سنی مذهب بودند، نیز نشان دهنده قدرت مردمی و تبلیغی شیعه و توان هدایت مردمی گروه‌های شیعه در این دوره است. قدرت شیعیان در این دوران تیمور سرکش و سخت کش را به تعمیر حرم امامان شیعه (امام رضا(ع)) و اعلام خلوص و خاکساری نسبت به صاحبان این بقاع مجبور می‌نماید (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳، ۱۰۲).

تیمور در یورش و کشتار دمشق، شیعیان را مورد تفقد قرار داده و حتی تسخیر دمشق را نوعی خونخواهی از نسل یزید و انتقام از کشتگان امام حسین(ع) تعبیر می‌نماید. باید توجه نمود که تیمور با چنین رویکردی توانست جریان‌های غلات شیعه را از مواجهه و رویارویی محافظت نماید و شیعیان خراسان و سربداران را با خود همراه سازد که همین نکته نیز کمکی شد تا شیعیان بتوانند با بهره‌گیری از فضای پیش آمده بر قدرت خود افزوده و ایران را برای پذیرش یک حکومت شیعی آماده نمایند.

## نتیجه‌گیری

دوران تیمور تداوم متفاوتی از مدارای دینی مغولان است، چرا که تیمور خود مسلمان و در دیانت خویش نیز مدعی بود. در این دوره دیوانسالاری سنتی سنیان همچنان برقرار بوده و زمام حکومت تیموریان را در دست داشت. مذهب رسمی گورکانیان تسنن بوده و قاضیان و واعظان از این مذهب انتخاب می‌گردیدند. چنانچه در مواجهه تیمور با علی مؤید سبزواری تیمور به سنی بودن خویش تأکید نموده و از کنار پاسخ زیرکانه علی مؤید می‌گذرد. و یا بعد از فتح مازندران سادات را جمع کرده و به واسطه عقاید بد که نسبت به ایشان می‌کردند همه را تهدید می‌نماید (یزدی، ۱۳۸۷، ۶۹۱) این رویکرد مذهبی تیمور توانست از رویارویی تیمور با جریان‌های شیعی در مناطق مختلف و بخصوص غلات شیعه جلوگیری نماید و حتی آنها را نسبت به حرکت مذهبی تیمور راضی ساخته و آنان را همچنان که گفته شد، در بعضی مواقع در کنار تیمور قرار دهد. به هر روی تیمور را نمی‌توان بی‌علاقه به شیعیان و صوفیه و سادات و شیوخ متصوفه دانست. رویکرد مذهبی خاص تیمور از سوی دیگر به گسترش و تعمیق جریان صوفیان در ایران انجامید. طرائقی مانند نقشبندیه، نوربخشیه، حروفیه و حتی صفویه و نعمت‌اللهیه در این دوران به سرعت توسعه یافته و در مواردی مرزهای حکومت تیموری را نیز پشت سر گذاشتند. جالب توجه است که همه این طرائق تحت تأثیر فرهنگ شیعی حاکم بر ایران و توجه ویژه ایرانیان به اهل‌البیت حرکت در مسیر تغییر مذهب را از تسنن متمایل به شیعه تا اعلام مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی طریقت آغاز نموده بودند. تمایل نوربخشیه به شیعه یک نمونه از این تغییر و دگرگونی است. باید اذعان

نمود همه این طرائق در مسیر تبدیل به نهضت‌های سیاسی و دینی و رویارویی نظامی گام بر می‌داشتند و تکرار نهضت سربداران به رهبری شیخ حسن جوری در بین طرائق مختلف دور از انتظار نبود. کما اینکه حروفیه به رهبری فضل‌الله استرآبادی حروفی در دوران تیمور خروج کردند. همچنانکه نوربخشیه و پیش از آن شائبه‌هایی در مورد شاه نعمت‌الله ولی وجود داشت و نهضت شیعیان غالی آل مشعشع در مناطقی از خوزستان همچنان باقی بود و صفویان نیز بر قدرت و امکانات فرهنگی و اقتصادی خویش می‌افزودند. در کنار این تحولات قدرت عمومی شیعه رو به تزاید و باورهای فرهنگی مردم به سرعت به سود شیعیان در حال تغییر بود. دقت در ادبیات و کتابهای این دوره و حتی نحوه نگارش پیرامون نمادهای شیعه در کتابهای مربوط به سنیان، ادب و تواضع نسبت به این قدرت رو به تزاید را نشان می‌دهد. شرف‌الدین علی یزدی در مورد سادات مورد تهدید سلطان صاحبقران به دلیل بد دینی می‌نویسد همه را تهدید کرد و سخنان قهرآمیز گفت و در آخر به سبب سیادت ایشان را به حسن اکرام و بذل انعام نوازش تمام ارزانی داشت (همان، ۶۹۱).

تصویری که کلاویخو از مشهد امام رضا(ع) ارایه می‌دهد به خوبی عمق تمایلات شیعی مردم خراسان و ایران را ارایه می‌دهد. همین رویه در دوره جانشینان تیمور به صورتی بسیط تر و قوی تر ادامه یافت و پایتخت‌های حاکمان تیموری را به پناهگاه عالمان و هنرمندان ایرانی تبدیل نمود. تعمیر بقاع مقدس، ساخت و احداث ابنیه اسلامی، تأسیس مراکز علمی و توجه به خانقاه‌ها در دوران شاهرخ تیموری و شخصیت‌های تیموری دیگری مثل حسین بایقرا ادامه یافت. با کمی مدارا می‌توان عصر تیمور ویرانگر و جانشینان او را عصر حرکت بر مدار نهضت‌های صفویان

شیعی و دوران دگرگونی و تغییرات وسیع اجتماعی و فرهنگی، مذهبی ایران قلمداد نمود.

### منابع

ابن عربشاه، زندگی شگفت آور تیمور (عجایب المقدور فی اخبار تیمور)، تصحیح محمد علی نجاتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ۳، ۱۳۶۵.

اسمیت، جان ماسون، خروج و عروج سربداران، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.

اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میر آفتاب، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۸.

الشیبی، کامل مصطفی، تصوف و تشیع، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.

اقبال آشتیانی، عباس، ظهور تیمور، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی ایران، به کوشش میر هاشم محدث، ۱۳۵۱.

الاسفزاری، معین الدین محمد الزمعی، روضات الجنات فی اوصاف مدینه الیهات، به سعی و اهتمام محمد اسحاق، چاپخانه در پاسری کلکته، انتشارات دانشگاه علیگر هند، ۱۳۸۰ هجری ۱۹۶۱ م.

اللهیاری، فریدون / نورایی، مرتضی / علی، رسولی، طریقت و تجارت، کارکردهای تجاری نقشبندیه در دوره تیموری، فصلنامه علمی و پژوهشی تاریخ اسلام در ایران، دانشگاه الزهراء سال نوزدهم، دوره جدید، شماره ۴، ۱۳۸۸.

بئاتریس، فوربز، برآمدن و فرمانروایی تیمور، ترجمه منصور گل صفت، تهران، انتشارات رسا.

بیات ، عزیز الله ، تاریخ مختصر ایران ، انتشارات دانشگاه ملی ، ۱۳۵۷.

پطروشفسکی ، ایلیا پاولویچ ، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول ، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات نیل ، چاپ سوم ، ۱۳۵۷.

پطروشفسکی و دیگران ، تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم ، ترجمه کریم کشاورز، ج ۲ ، تهران ، ۱۳۴۶.

پطروشفسکی ، نهضت سربداران خراسان ، ترجمه کریم کشاورز ، مستخرج از ج ۱۰ ، فرهنگ ایران زمین ، تهران ، شرکت سهامی افست ، ۱۳۴۱ .

پیرنیا ، حسن / اقبال ، عباس، تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه ، انتشارات کتابفروشی خیام، نوبت چهارم ، ۱۳۶۴.

توین بی ، آرنولد ، تاریخ تمدن ، ترجمه یعقوب آژند ، تهران ، انتشارات مولی ، چاپ چهارم، ۱۳۷۸.

حافظ ، ابرو، زبده التواریخ ، به اهتمام سید کمال الدین حاج سید جوادی ، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ، نشر نی ۱۳۷۲ .

جامی ، نورالدین ، عبدالرحمن ، نامه و منشآت جامی ، تصحیح عصام الدین اورنبایف و اسرار رحمانف ، تهران ، انتشارات میراث مکتوب.

جعفریان، رسول، دین و سیاست در دوره صفوی، قم، انتشارات انصاریان ، چاپ اول، ۱۳۷۰ قم.

خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین الحسنی، تاریخ حبیب السیر، انتشارات کتابخانه خیام، جلد سوم و چهارم، ۱۳۳۳.

- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، انتشارات نگاه، جلد ۴، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- رضایی، عبدالعظیم، تاریخ دو هزار ساله ایران، تهران، انتشارات اقبال، چاپ ششم، ۱۳۷۳.
- رویمر، تاریخ ایران در دوره تیموریان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات جامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- زاهدی، ابدال، سلسله النسب صفویه، بولتن، ۱۳۴۳.
- زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۸۰.
- سمرقندی، دولت‌شاه، تذکره الشعرا، تصحیح فاطمه علاقمند، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- سومر، فاروق، ظهور آق قویونلو و قراقویونلو، ترجمه وهاب ولی، تهران، جلد ۱، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، انتشارات کتاب فروشی اسلامیة، تهران، بی تا.
- طباطبایی، علامه سید محمد حسین، شیعه در اسلام، به تصحیح و... محمد علی کوشا، انتشارات قدس رضوی، صدر الادیائی، چاپ ششم، ۱۳۸۵.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد، تاریخ جهان آرا، انتشارات کتابفروشی حافظ، چاپ نیکپور، دی ۱۳۴۳.
- فرهانی منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۸.



کاتب یزدی، احمدبن حسین، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۵.

کاشفی، فخرالدین علی بن حسین واعظ، رشحات عین الحیات، تصحیح علی اصغر معینان، جلد ۱ و ۲، تهران، بنیاد نیکوکاری نوریانی، ۱۳۵۶.

کلاویخو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب نیا، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۴.

مرعشی، میرسید ظهیرالدین بن سید نصیرالدین، با مقدمه محمدجواد مشکور به کوشش محمد حسین تسیحی، انتشارات شرق، چاپ دوم ۱۳۶۱.

مزاوی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات گستره، ۱۳۸۸.

مستوفی قزوینی، حمداله، نزهة القلوب، تصحیح گای لیسترنج، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۹.

میراحمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۶۳.

میرخواند، محمدبن خاوند شاه بن محمود، تاریخ روضه الصفا، تصحیح جمشید کیان فر، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۵.

مؤلف مجهول، عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

مؤلف ناشناس، تاریخ قزلباشان، اهتمام میر هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۱.

نعمه الله ولی ، ابن عبدالله محمد ، دیوان، تهران، ۱۳۳۶.

نقی زاده ، محمد، تاریخ اهواز، مؤسسه فرهنگی و هنری بشیر علم و ادب ، چاپ اول ، ۱۳۸۴ تهران.

نیازمند ، سیدرضا ، شیعه در تاریخ ایران ، تهران ، نشر حکایت قلم نوین ، ۱۳۸۳.

ورداسبی ، ابوذر ، نمد پوشان ، انتشارات امام ، چاپ دوم ، ۱۳۸۵.

ولایتی ، علی اکبر ، نقش شیعه در فرهنگ و تمدن اسلام و ایران ، تهران ، انتشارات امیرکبیر ، چاپ اول ، ۱۳۸۹ .

هالم ، هاینس ، تشیع ، ترجمه محمد نقی اکبری ، انتشارات نشر ادیان ، ۱۳۸۵ .

هدایت ، رضاقلی ، تاریخ روضه الصفای ناصری ، تصحیح جمشید کیان فر، تهران ، انتشارات اساطی .

یاسمی ، رشید ، کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او ، مؤسسه انتشارات امیرکبیر ، تهران ، چاپ دوم ، ۱۳۶۳.

یزدی ، شرف الدین علی ، ظفرنامه ، به تصحیح سعید میرمحمد صادق ، عبدالحسین نوایی، انتشارات کتابخانه و موزه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی ، جلد ۲ ، تهران ، ۱۳۸۷ .

بررسی نقش بشیر بن سعد و پسرش نعمان در حوادث صدر اسلام

(۶۶-۱۱ق)

عباس حسن خانی<sup>۱</sup>

چکیده

با پذیرش اسلام توسط اوس و خزرج و مهاجرت پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> به یثرب، این شهر به مدینه النبی و مردم آن به انصار معروف شدند. انصار در وقایع قبل و بعد از رحلت پیامبر<sup>(ص)</sup> مواضع تقریباً مشخصی در قبال تحولات جهان اسلام داشتند. در دوره‌ی پیامبر<sup>(ص)</sup> تابع ایشان بودند و در دوره‌ی پس از پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز، چه در سقیفه و چه در جنگ‌های رده و فتوحات حاضر بوده و در کنار مهاجران، از تصمیم گیرندگان و مجریان اصلی این حوادث محسوب می‌شدند. در این میان بعضاً افرادی از انصار نیز پیدا می‌شدند که خلاف میل عمومی آنها حرکت کرده و مواضع متفاوتی از سایر انصار در پیش می‌گرفتند. در این نوشتار سعی شده با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع دست اول، مواضع متفاوت دو تن از انصار؛ بشیر بن سعد و پسرش نعمان در مخالفت با میل عمومی این گروه، مورد ارزیابی و نقد قرار گیرد. نتایج حاصله خصوصاً در مورد نعمان بن بشیر، گرایش به امویان و مخالفت با علویان را نشان می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: انصار، اوس و خزرج، بشیر بن سعد، نعمان بن بشیر.

۱. کارشناسی ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی.

## مقدمه

اعضای دو قبیله‌ی اوس و خزرج، پس از هجرت پیامبر<sup>(ص)</sup> به یثرب و بواسطه‌ی مساعدت‌هایی که در حق اسلام و مسلمانان داشتند، به انصار معروف شدند. آنها قبل و بعد از رحلت پیامبر<sup>(ص)</sup> در معرکه‌های مهمی از بدر و احد گرفته تا جنگ‌های رده و فتوحات ایران و روم، در کنار سایر مسلمانان حضور داشتند و همواره یک پای تصمیم‌گیری‌ها و فعالیت‌های پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای پس از وی بودند. انصار در دوران نبوی مانند سایر مسلمانان در خدمت پیامبر<sup>(ص)</sup> و تحت امر ایشان بودند و از جان و مال و خانواده‌ی خود برای تعالی اسلام مایه گذاشتند. پس از رحلت پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز نقش آفرینی انصار پا به پای مهاجران ادامه داشت. این نقش آفرینی در مسائل و حوادث گوناگون صدر اسلام وجود داشته است.

بشیر بن سعد انصاری و پسرش نعمان که از خزرجیان بودند از جمله شخصیت‌های اهل یثرب‌اند که نقش آفرینی آنها در حوادثی که پس از رحلت پیامبر<sup>(ص)</sup> و در دوران خلفای راشدین و امویان روی داد، تأثیرگذار و قابل بررسی است. باید توجه داشت، در دوران پس از رحلت پیامبر<sup>(ص)</sup>، انصار به سبب اختلافاتی که به دلایل مختلف از جمله جانشینی آن حضرت در میان مسلمانان رخ داد، در اکثر منازعات و جنگ‌ها طرفدار علی<sup>(ع)</sup> و فرزندان وی شدند. اینکه دلیل این مسئله به خلافت نرسیدن سعد بن عباده انصاری در سقیفه باشد یا امید انصار به احقاق حقوقشان توسط علی<sup>(ع)</sup> و فرزندان آن حضرت، از موضوع این نوشتار بیرون است. آنچه مهم است این است که این طرفداری وجود داشت. اما بعضاً افرادی از انصار نیز از در مخالفت با اهل بیت<sup>(ع)</sup> در آمده‌اند و در حوادث گوناگونی به خیل دشمنان و

مخالفان ایشان پیوسته‌اند. بشیر و پسرش نعمان از جمله‌ی این مخالفانند. حتی علی<sup>(ع)</sup> یکبار مخالفت نعمان با ایشان را گوشزد کرده و به او فرمودند: «آیا تو از همه‌ی عشیره‌ی خود بهتر راه هدایت را گرفته‌ای؟... همه‌ی انصار از من پیروی می‌کنند، مگر گروهی اندک که سه یا چهار نفر می‌باشند و تو هم یکی از آنها می‌باشی». (ثقفی کوفی، ۱۳۷۳: ۲۴۲) سایر مسلمانان و انصار نیز این عمل بشیر و نعمان، در پشت کردن به علی<sup>(ع)</sup> را تعجب آور می‌دانستند. مالک بن کعب ارحبی، حاکم علی<sup>(ع)</sup> در عین التمر، نعمان را هنگام عزیمت به سمت شام و پیوستن به معاویه دستگیر و حبس کرده بود، هنگامی که قرظۀ بن کعب انصاری برای شفاعت و رهایی نعمان به حضور مالک رسید، مالک به قرظۀ چنین گفت: «ای قرظۀ! از خداوند بترس و درباره‌ی این مرد سخن نگو و از او حمایت نکن. او اگر از عابدان و ناسکان انصار می‌باشد، چگونه امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> را ترک می‌کند و نزد امیر منافقان می‌رود». (ثقفی کوفی، ۱۳۷۳: ۲۴۳).

از سوی دیگر اختلاف نظری که میان تعداد کمی از انصار با اکثریت آنها در تبعیت یا عدم تبعیت از علی<sup>(ع)</sup> و فرزندان او وجود داشت، برای این افراد نیز عواقب خوبی به همراه نداشت. آنها هم از خانواده و هم قبیله‌های خود دور افتاده بودند و هم مکرراً اهانت‌های افرادی چون معاویه را به انصار و عشیره‌ی خود می‌شنیدند در حالیکه موقعیت پاسخگویی را نداشتند. نمونه‌هایی از این موارد در کتاب «وقعة صفین» موجود است. (منقری، ۱۳۷۰: ۶۱۰).

از آنجایی که در مورد شخصیت‌های صدر اسلام پژوهش‌های گوناگونی انجام شده است اما در مورد بشیر و نعمان اثر خاصی به رشته‌ی تحریر در نیامده است؛ بر آن

شدیم در این نوشتار برخی از مهمترین رویدادهایی که این پدر و پسر در آنها حضور داشته‌اند را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. طبیعی است که بواسطه گستردگی مطلب از پرداختن به جزئیات و آوردن همه‌ی حوادثی که این دو در آنها حضور داشته‌اند، خودداری کرده و به مواقعی از تاریخ که نقش بشیر و نعمان در آنها مهم و تأثیرگذار بوده است، اشاره می‌کنیم. منابعی که برای نگارش این مقاله مورد استناد قرار داده‌ایم؛ کتب تاریخی، طبقات و رجال و روش پژوهش، کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی - تحلیلی می‌باشد.

#### نسب شناسی بشیر و نعمان

بشیر بن سعد بن ثعلبه بن خلاس انصاری (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۱، ۱۷۲، ابن اثیر، أسدالغابه، ۱۴۰۹، ج ۱، ۲۳۱) از اصحاب پیامبر<sup>(ص)</sup> و از قبیله ی خزرج است. از وضعیّت او قبل از اسلام اطلاعی نداریم (کاتبی، ۱۴۲۴: ص ۱۸۸). کنیه‌ی او بواسطه ی داشتن پسری به نام نعمان<sup>۱</sup>، ابو نعمان است (ابن عبد البر، الاستیعاب فی معرفه الأصحابه، ج ۱، ۱۴۱۲، ۱۷۲). بشیر پسر عموی سعد بن عباده خزرجی، نامزد انصار در سقیفه برای خلافت است که با هم نیز رقابت داشتند. وی از نخستین یثربیان بود که با پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> دیدار کرد و در پیمان عقبه‌ی دوم نیز حضور یافت (ابن اثیر، أسد الغابه، ۱۴۰۹، ج ۱، ۲۳۱). وی در دوران مدنی همواره در کنار پیامبر<sup>(ص)</sup> بود و در جنگ‌های مهمی چون بدر و أحد (ابن عبد البر، الاستیعاب فی معرفه الأصحابه ، ۱۴۱۲، ج ۱، ۱۷۲، ابن اثیر، أسد الغابه، ۱۴۰۹، ج ۱، ۲۳۱) در صف مسلمانان قرار داشت. علاوه بر این وی توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> به سربیه‌هایی فرستاده شد. یکی از آنها سربیه‌ای در منطقه ی فدک بود که در شعبان سال هفتم به قصد قبیله‌ی بنی مرّه

فرستاده شد و رهبری سی نفر را بر عهده داشت. او در این سریه به سختی مجروح شد و حتی تا پای مرگ نیز پیش رفت (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۱۷؛ واقعی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۷۲۳؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۳، ۱۱۵۶). بشیر بن سعد در شوال همین سال طی یک سفر جنگی دیگر، توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> به یمن فرستاده شد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۳، ۱۱۵۷). «در ماه شوال از سال هفتم هجرت، پیامبر<sup>(ص)</sup> بشیر بن سعد را به یمن و جَبَّار<sup>i</sup> گسیل فرمود. به پیامبر<sup>(ص)</sup> خبر رسید که گروهی از غطفان... گرد آمده‌اند و عیینة بن حصن نیز آنان را وعده داده است که با آنان باشد و به جنگ رسول خدا<sup>(ص)</sup> بروند. پیامبر<sup>(ص)</sup> بشیر بن سعد را فراخواند و لوائی برای او بست و سیصد تن را با او فرستاد و آنان شب‌ها می‌رفتند و روزها کمین می‌ساختند تا خود را به یمن و جَبَّار رساندند... مسلمانان خود را به نزدیک آن گروه رساندند و چند شتر به غنیمت گرفتند و ساریان‌ها گریخته به دیگران هشدار دادند و همگی در بلندی‌های سرزمین خود پناه گرفتند. بشیر با یاران خود به جایگاه آنان آمد و کسی آنجا نبود، اما دو مرد از آنان را دید و به اسیری گرفت و با شتران به مدینه باز گردید و به حضور پیامبر<sup>(ص)</sup> رسید» (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۱۸).

بشیر پس از رحلت پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز در رویدادهای مهمی چون سقیفه و فتوحات حضور داشت و نهایتاً به روزگار خلافت ابوبکر که همراه خالد بن ولید در نبرد عین التمر شرکت داشت، کشته شد. (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۴، ۴۴۸؛ ابن عبد البر، الاستیعاب فی معرفة الأصحابه، ۱۴۱۲، ج ۱، ۱۷۳).

اما نعمان بن بشیر، مادرش عمره دختر رواجه و خواهر عبدالله بن رواجه و او هم از قبیله‌ی خزرج است. (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۶، ۵۰۰). کنیه‌ی نعمان، ابو عبدالله است.

بنابر برخی روایات او نخستین نوزاد انصار است که پس از هجرت رسول خدا<sup>(ص)</sup> در آن شهر به ماه ربیع الثانی که چهارده ماه پس از هجرت بوده متولد شده است. ولی به گفته‌ی ابن سعد مردم کوفه روایت‌های بسیاری از او نقل می‌کنند که در آنها می‌گویند: «خود از رسول خدا<sup>(ص)</sup> شنیدم» و این نشان آن است که در آن هنگام بزرگتر از چیزی است که مردم مدینه می‌گویند. (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۶، ۵۰۰). در این مورد باید گفت معمولاً چنین ادعاهایی توسط برخی نویسندگان با اهداف مختلفی چون بزرگداشت قبیله یا گروهی خاص مطرح شده است و نباید خیلی به وثاقت این گفته‌ها اعتنا کرد، چنانکه در مورد عبدالله بن زبیر نیز گفته‌اند: «او نخستین کودکی است که در اسلام بعد از هجرت متولد شده است». (مقدس، ۱۳۷۴، ج ۲، ۶۷۸).

نعمان همچنین توسط معاویه بن ابی سفیان حکومت کوفه را عهده دار و مدتی ساکن آن شهر شد. یزید پس از شروع ماجرای امام حسین<sup>(ع)</sup> و از ترس اینکه نعمان نتواند مقابل حرکت آن حضرت ایستادگی کند، او را برکنار و عبیدالله بن زیاد را جایگزینش کرد. سپس نعمان به شام رفت.

پس از مرگ یزید بن معاویه (۶۶هـ. ق)، نعمان که حاکم و کارگزار حمص بود، مردم را به بیعت با عبدالله بن زبیر فراخواند و چون در ماه ذی حجه سال شصت و ششم ضحاک بن قیس، حامی زبیریان در مرج راهط کشته شد و این کار به روزگار حکومت مروان بود، نعمان بن بشیر از حمص گریخت. مردم حمص از پی او رفتند و به او رسیدند و او را کشتند و سرش را جدا کردند و در دامن همسرش که از قبیله‌ی کلب بود، نهادند. (بلاذری، انساب الأشراف، ۱۴۱۷، ج ۱، ۲۴۴).



بشیر بن سعد و نعمان بن بشیر در دوران پس از پیامبر<sup>(ص)</sup>

اولین مسئله‌ی مهمی که پس از رحلت پیامبر<sup>(ص)</sup> ذهن مسلمانان را به خود مشغول کرد، ماجرای سقیفه بود که بشیر بن سعد نیز در رقم خوردن نتیجه‌ی آن نقش داشت. ماجرای سقیفه و چگونگی به خلافت رسیدن ابوبکر همواره از موضوعات مورد علاقه‌ی پژوهشگران عرصه‌ی تاریخ بوده است و در زمینه‌ی آن آثار متعددی به نگارش در آمده است. در این بین نقش برخی افراد در ظهور و بروز مجدد اختلافات قدیمی انصار در قالب دو قبیله‌ی اوس و خزرج که قدرت‌گیری ابوبکر را تسریع کرد، نیز از دیگر زمینه‌های پژوهشی است که نقش برخی از این افراد مورد اهتمام و بررسی قرار گرفته و در مورد برخی دیگر هنوز زمینه‌ی کار علمی وجود دارد. بشیر بن سعد انصاری پسر عموی سعد بن عباده از کسانی است که در تغییر مواضع انصار و نهایتاً تغییر مسیر مذاکرات سقیفه و انتخاب خلیفه، نقش تأثیرگذاری داشت. سعد بن عباده که مقدمات خلافتش با اجتماع ظاهری اوس و خزرج بر او در سقیفه بنی ساعده فراهم گشته و سنّ بالا و تجربه‌ی زیاد، ریاستش بر قبیله‌ی خزرج و تلاش‌هایش در کنار پیامبر<sup>(ص)</sup>، این موضوع را تکمیل می‌کرد، به ناگاه از عرصه‌ی خلافت کنار زده شد و ابوبکر به قدرت رسید. در حالی که مناظره میان مهاجران و ابوبکر از یک سو و انصار از سوی دیگر در جریان بود، به ناگاه ورود بشیر بن سعد در موضعی مخالف حباب بن منذر که در حمایت از انصار سخن می‌گفت، مسیر را عوض کرد و زبان اسید بن حضیر، بزرگ اوس را هم به حمایت مهاجران باز کرد که او هم در دل، هوای اطاعت از خلیفه‌ای خزرجی را نداشت و مهاجران را مطمئن‌تر از خزرجیان می‌دانست. بشیر هنگامی که به قدرت رسیدن سعد را نزدیک

دید، به دلیل حسادت و رقابتی که با پسرعموی خود داشت و جهت تغییر نظر انصار، برخاست و گفت: «ای گروه انصار، سوگند به خدا، اگرچه ما در جهاد با مشرکان و سبقت در دینداری دارای فضیلت هستیم، این کارها را انجام ندادیم مگر برای رضایت و خشنودی خداوند و پیروی از پیامبر<sup>(ص)</sup>. سزاوار نیست که به واسطه ی این کارها بر مردم مسلط شویم. ما در عوض این کارها از دنیا هیچ نمی‌خواهیم، خداوند ولی نعمت ماست و بر ما به واسطه‌ی پذیرش دین مانت دارد. محمد<sup>(ص)</sup> مردی از قریش است و قوم و قبیله‌اش به میراث او از دیگران سزاوارترند، سوگند به خدا، خداوند هرگز ما را در حالی نخواهد یافت که با مهاجران در کار خلافت به مخالفت برخیزیم. با تقوا باشید و با مهاجران در کار خلافت به نزاع و مخالفت برنخیزید». (ابن قتیبه، ۱۳۸۰، ۲۴). تأثیر سخنان سعد و بیعتش با ابوبکر را بر انصار خصوصاً اوسیان، زمانی بهتر متوجه می‌شویم که بدانیم؛ «قبیله ی اوس وقتی کار بشیر بن سعد را که از بزرگان قوم بود و همچنین تلاش خزرجیان را برای امیر کردن سعد بن عباده دیدند، بعضی از آنان به بعضی دیگر که اسید بن حضیر از آن جمله بود، گفتند: اگر فقط یکبار سعد بر شما امیر شود، هیچ فضیلتی و هیچ نصیبی از کار خلافت برای شما باقی نخواهد ماند. بنابراین برخیزید و با ابوبکر بیعت کنید». (ابن قتیبه، ۱۳۸۰، ۲۵).

آنچه در سقیفه گذشت باید با نگاهی بی غرض بررسی شود. جایگاه بشیر بن سعد انصاری در این حادثه و نقش آفرینی او به نفع مهاجران نیز تأمل بیشتری می‌طلبد. بشیر در سقیفه همان معیارهای جاهلی را برای انتخاب خلیفه مطرح کرد و از قوم و

خویشی قریش با پیامبر<sup>(ص)</sup> سخن گفت. سخنانی که مؤثر واقع شد و کار را به ضرر انصار تمام کرد.

به عقیده اکثر نویسندگان نخستین کسی از انصار که با ابوبکر بیعت کرد، بشیر بن سعد بود (ابن عبد البر، الاستیعاب فی معرفة الأصباه، ۱۴۱۲، ج ۱، ۱۷۲؛ ابن اثیر، أسد الغابه، ۱۴۰۹، ج ۱، ۲۳۱) و او بود که با این کار خود، راه را برای سایر انصار از جمله اسید بن حضیر و قبیله‌ی اوس برای دور شدن از نامزد اصلی انصار برای خلافت یعنی سعد بن عباده باز کرد. در واقع با ورود ابوبکر، عمر و ابو عبیده جراح و مباحثی که خصوصاً توسط ابوبکر در فضیلت مهاجران و قرابت و خویشاوندی آنان با پیامبر<sup>(ص)</sup> ایراد شد، کفه‌ی ترازوی رقابت به نفع مهاجران سنگین شد اما در هر صورت هنوز از اوس و خزرج، کسی جرأت مخالفت با رأی اکثریت انصار را نداشت که بشیر با رساندن خود به ابوبکر، قبل از عمر و ابو عبیده با وی بیعت کرد و کار را بر انصار سخت نمود. (ابن قتیبه، ۱۳۸۰، ۲۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۵، ۲۴۷؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ۴۷۲) تلاش‌های برخی دیگر از انصار مانند حباب بن منذر برای منصرف کردن بشیر نیز راه به جایی نبرد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴، ۱۳۴۷؛ بلعمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ۳۴۱). بشیر خود به اهمیت نظرش در تغییر مواضع انصار واقف بود؛ «پس بشیر بن سعد انصاری گفت: نه به خدای که کس از انصار وی را بیعت نکند پیش از من». (بلعمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ۳۴۱). جایگاه بشیر بعنوان نخستین بیعت کننده‌ی سقیفه در کتب مختلف مورد تأکید نویسندگان است. (ابن عبد البر، ۱۳۶۹، ج ۱، ۱۷۳؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۳۷۱، ج ۱، ۲۳۱).

در این که چرا بشیر با رأی انصار در سقیفه مخالفت کرد، سخن بسیار است اما مهمترین عامل آن با تکیه بر منابع، حسادت وی نسبت به پسر عمویش سعد در رسیدن به خلافت بود. او اصطلاحاً چشم دیدن سعد در جایگاه خلافت را نداشت (ابن قتیبه، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۵)؛ مسئله‌ای که حباب بن منذر نیز در همان جلسه آن را به وی گوشزد کرد. (ابن قتیبه، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۶). در واقع انصار قبل از اینکه در سقیفه دور هم جمع شوند در مورد نامزد نهایی خلافت به توافقی اصولی و محکم نرسیده بودند و احتمالاً سعد بن عبادۀ بواسطه‌ی سنّ بالا، فزونی جمعیت خزرج نسبت به اوس و دیگر مواردی که ذکر شد تلویحاً از سوی سایر انصار از جمله اُسَید بن خُضَیر بزرگ اوسیان و حتّی پسر عموی سعد، بشیر برای تصاحب این جایگاه انتخاب شده بود.

پس از ماجرای سقیفه بشیر در موارد مختلفی خصوصاً در مسائل مربوط به انصار و بیعت گیری از سعد بن عبادۀ، مورد مشورت خلیفه‌ی اوّل بود. هنگامی که عمر قصد داشت به زور از سعد بن عبادۀ بیعت بگیرد با مشورت بشیر مبنی بر اینکه این کار خشم خزرجیان را به همراه دارد، از این کار منصرف شد. (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۴، ۵۲۲؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۳۷۱، ج ۸، ۲۱).

حضور دیگر بشیر در حوادث صدر اسلام مربوط به شرکت وی در فتوحات به فرماندهی خالد بن ولید است. (نک به بلاذری، فتوح، ۱۳۳۷، ج ۲، ۳۴۹ و ۳۵۴). یکی از نبردهای مهمّی که بشیر در آن شرکت داشت، نبرد عین‌التّمَر است که در زمان ابوبکر رخ داد. در این جنگ مسلمانان با ایرانیان ساکن منطقه‌ی عین‌التّمَر و هم پیمانان عربشان جنگیدند. در این جنگ فرماندهی ایرانیان مهراَن بن بهرام چوبین

بود. نتیجه ی این جنگ پیروزی مسلمانان و اسارت افرادی چون سیرین(شیرین) پدر محمد بن سیرین، از دانشمندان مسلمان، نصیر پدر محمد بن نصیر، سردار بزرگ اسلام و حمران غلام عثمان بود. (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴، ۱۵۱۵-۱۵۱۳؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۳۷۱، ج ۸، ۱۲۲-۱۲۱). بشیر بن سعد از جمله کشتگان مسلمان در این جنگ بود. (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۴، ۴۴۸؛ ابن عبد البر، الاستیعاب فی معرفة الأصحابه، ۱۳۶۹، ج ۱، ۱۷۳).

مواضع تقابلی بشیر با انصار و حرکتی که در سقیفه از خود به نمایش گذاشت، هنگامی جالب تر به نظر می رسد که موضع گیری های پسر او، نعمان را نیز کنکاش کنیم؛ چرا که مواضع نعمان نیز ادامه ی مواضع بشیر است. نعمان در جبهه ی امویان بود و این مسئله در ماجراهای مربوط به قتل عثمان، جنگ صفین و امارت یافتن وی در دوره ی معاویه آشکار است. ابن سعد به عثمانی بودن نعمان تصریح داشته و می گوید: «از طرفداران عثمان بن عفان بود». (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۶، ۵۰۰). نویسنده ی دیگری نیز او را چنین توصیف کرده است: «نعمان بن بشیر انصاری همواره از معاویه طرفداری می کرد و با علی<sup>(ع)</sup> ستیز داشت و از قاتلان عثمان بدگویی می کرد و آنها را تعقیب می نمود». (ثقفی کوفی، ۱۳۷۳، ۲۴۴). نعمان یک بار هم که بعنوان قاصد معاویه پیامی مبنی بر تسلیم قاتلان عثمان برای علی<sup>(ع)</sup> آورده بود با عتاب آن حضرت روبرو شد. (ثقفی کوفی، ۱۳۷۳، ۲۴۱).

اما اولین نقش آفرینی تاریخی نعمان شاید به ماجرای قتل عثمان برگردد؛ هر چند او در حوادث دیگری قبل از آن نیز حضور داشته است.

ثروت اندوزی عثمان خلیفه‌ی سوم و حمایت‌های بی دریغانه‌ی وی از بنی امیه و سپردن مناصب مهم حکومتی به آنها که با حذف سایر افراد و قبایل همراه بود، نهایتاً باعث شورش مردم خصوصاً اهالی مدینه، کوفه و مصر شد و به قتل وی انجامید. نعمان بن بشیر در این ماجرا قاصدی است که خبر قتل عثمان را با آب و تاب فراوان برای حاکم اموی شام می‌برد و نامه‌ی همسر وی را تسلیم معاویه می‌کند. «نعمان بن بشیر نزد معاویه آمد و نامه‌ی زن عثمان را که در آن چگونگی حمله‌ی مردم به عثمان و اعمال و رفتار محمد بن ابی بکر را توضیح داده بود، به معاویه رساند، به طوری که اگر شنونده‌ای آن را می‌شنید گریه می‌کرد، تا جایی که قلبش جریحه دار می‌شد. نعمان، پیراهن خونین عثمان و مقداری از ریش وی را که در تکه‌ای پارچه پیچیده شده بود نیز به معاویه رساند». (ابن قتیبه، ۱۳۸۰، ۱۰۹). برخی گفته‌اند؛ پیراهن خونی عثمان را امّ حبیبه دختر ابوسفیان و همسر پیامبر<sup>(ص)</sup> به نعمان داد تا به شام ببرد. (بلاذری، فتوح، ۱۳۳۷، ج ۵، ۵۷۹؛ مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۷۱۰؛ ثقفی کوفی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۸۷۶). برخی نیز رفتن وی را برای طلب دادخواهی از معاویه دانسته‌اند. (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ۵۹۲). با توجه به خشم و نفرتی که مردم از عثمان داشتند و حتی در مورد کفن و دفن وی نیز محدودیت‌های زیادی قائل شدند و فقط چند نفر آن هم بعد از سه روز با وساطت علی<sup>(ع)</sup> اجازه‌ی دفن جسد وی را یافتند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶، ۲۳۱۴)، ارادت نعمان به امویان در رساندن این پیام آشکار است. بردن چنین نامه‌ای با این محتویات یقیناً خطر جانی برای حامل آن داشت، خصوصاً که نعمان از انصار بود و انصار نیز از مخالفین اصلی عثمان بودند.

اما نعمان به گواه تاریخ از بیعت با علی<sup>(ع)</sup> هم خودداری کرد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶، ۲۳۳۱؛ مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۷۰۹) و با عزیمت به شام در صف مخالفین آن حضرت در آمد و در صفین با معاویه همراه شد. قبلاً گفتیم انصار به‌رغم اینکه در طول تاریخ صدر اسلام و در وقایع مختلف سیاسی و نظامی طرفدار اهل بیت<sup>(ع)</sup> بوده‌اند، بعضاً مخالفینی با اهل بیت<sup>(ع)</sup> نیز از میان آنها برخاسته‌اند. یکی از این موارد جنگ صفین است که بنا به نقل تواریخ در حالیکه همه‌ی انصار در جبهه‌ی علی<sup>(ع)</sup> بودند، دو نفر از آنها یعنی نعمان بن بشیر و مسلمة بن مخلد در سپاه معاویه حضور داشتند. (منقری، ۱۳۷۰، ۶۰۹؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ۱۸۹). نعمان در این جنگ مأموریت‌هایی از طرف معاویه داشت از جمله مأمور شد بر مالک بن کعب ارجحی عامل علی<sup>(ع)</sup> بر نیروهای مستقر در عین التمر حمله برد. (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴، ۶۶۵؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ۱۰۱). در همین جنگ بود که معاویه در حضور نعمان و مسلمة به انصار اهانت کرد.

همزمان با مرگ معاویه و قیام امام حسین<sup>(ع)</sup> علیه حکومت یزید، نعمان بن بشیر حاکم کوفه بود. (ابوحنیفه، ۱۳۷۱، ۲۷۶؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ۲۷۵). هنگامی که خبر مرگ معاویه و بیرون رفتن امام حسین<sup>(ع)</sup> از مدینه به سوی مکه به اطلاع مردم کوفه رسید، گروهی از کوفیان در خانه‌ی سلیمان بن صرد جمع شدند و اتفاق کردند که برای امام حسین<sup>(ع)</sup> نامه بنویسند و بخواهند پیش ایشان آید تا حکومت را به ایشان تسلیم کرده و نعمان بن بشیر را از کوفه بیرون رانند. (دینوری، ۱۳۷۱، ۲۷۷). ناتوانی و عافیت طلبی نعمان در برابر کوفیان و تسامح او نسبت به فعالیت‌های مسلم بن عقیل فرستاده‌ی امام حسین<sup>(ع)</sup> به کوفه، باعث شد تا به تشویق جاسوسان یزید در

کوفه، وی از حکومت آن شهر عزل شده و عبیدالله بن زیاد جانشین وی گردد. (دینوری، ۱۳۷۱، ۲۸۰). نعمان نیز پس از برکناری از حکومت کوفه به شام رفت. (دینوری، ۱۳۷۱، ۲۸۱). شاید این آخرین همکاری نعمان با امویان بوده است چرا که از این پس از او چهره‌ی متفاوتی در تواریخ ترسیم شده است. نعمان با مسلم با مسالمت برخورد کرد و نتوانست خواسته‌ی امویان را در برخورد با او برآورده کند. او منشی آرام و عافیت طلبانه داشت. «نعمان بن بشیر امیر کوفه از مکان او [مسلم بن عقیل] آگاه شد. او مردی بردبار و مسالمت جوی بود. برای مردم سخن گفت و آنان را از اینکه فتنه‌ای برانگیزند، بیم داد و گفت که من با کسی که با من نجنگد، نمی‌جنگم و کسی را از روی گمان و تهمت دستگیر نمی‌کنم». (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ۳۲، همچنین ن ک به طبری، ۱۳۷۵، ج ۷، ۲۹۲۷). این موضع‌گیری ضعیف نعمان، خشم حلیفان بنی امیه را برانگیخت و آنها، او را به اتخاذ تصمیمی بی‌خردانه و از روی ناتوانی متهم کردند و با نامه‌نگاری‌های افرادی چون عبدالله بن مسلم و عماره بن ولید و عمر بن سعد بن ابی وقاص، یزید متقاعد به برکناری او شد و با نظر مشاوره خود سرجون، عبیدالله بن زیاد را امیر کوفه کرد. (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ۳۲، همچنین ن ک به طبری، ۱۳۷۵، ج ۷، ۲۹۱۷).

### نعمان بن بشیر و چرخش به سمت آل زبیر

آخرین مطلب مهمی که در مورد نعمان وجود دارد و همان چهره‌ی متفاوت وی نیز در آن مشخص شده، این است که وی در کشمکش‌های میان امویان و زبیریان به سمت عبدالله بن زبیر رفته و با او بیعت کرد. چرخشی که نعمان در این مقطع از زندگی خود داشت با توجه به گرایش‌ات عثمانی و اموی او و پدرش قابل تأمل



است. چنانکه تواریخ نوشته‌اند؛ یزید ده تن از بزرگان شام از جمله نعمان بن بشیر و مسلم بن عقبه مرّی را برای مجاب کردن عبدالله بن زبیر به آرامش، به حجاز گسیل داشت، هنگام بازگشت؛ «مسلم بن عقبه مرّی به یزید گفت: ای امیر مؤمنان، ابن زبیر با نعمان بن بشیر خلوت کرد و سخنانی به او گفت که ما نفهمیدیم و اکنون فکر و نیت نعمان در بازگشت غیر از فکری است که به هنگام حرکت از پیش تو داشت».

(دینوری، ۱۳۷۱، ۳۱۰) گزارش تاریخی دیگری که در امتداد گزارش بالا قابل بررسی است، مربوط به بیعت‌گیری مروان بن حکم برای خلافت و نبرد مرج راهط است؛ نبردی که میان مروان بن حکم و ضحاک بن قیس فرماندهی زبیریان رخ داد و با شکست ضحاک به پایان رسید. در این مورد چنین آمده است: «چون مردم با مروان بیعت کردند از جایه<sup>ii</sup> به مرج راهط رفت. ضحاک بن قیس با هزار مرد جنگی در آنجا بود. ضحاک از نعمان بن بشیر که در حمص بود، یاری طلبید. او شرحبیل بن ذی کلاع را به یاری‌اش فرستاد. نبرد مرج راهط بیست روز مدّت گرفت. نبردی سخت بود. این واقعه در محرم سال ۶۵ بود. بعضی گویند در اواخر سال ۶۴ [هجری]. چون مروان در مرج راهط پیروز شد، نعمان بن بشیر نیز به سویی گریخت».

(ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ۴۲-۴۱).

در زندگی نعمان بن بشیر فاصله‌ی میان به قدرت رسیدن یزید تا پیروزی مروان بن حکم در نبرد مرج راهط، دوره‌ی گذار است. گذار از امویان و پشت کردن به آنها. در همین فاصله او هم با عبدالله بن زبیر وارد مذاکره می‌شود و هم شرحبیل بن ذی کلاع را به یاری وی می‌فرستد. اما پایان این مرحله چنانکه گفتیم کشته شدن وی به

دست مردم حمص و طرفداران امویان است، چرا که او را خائن به حاکمان اموی خود می‌دانستند.

در رویگردانی نعمان بن بشیر از امویان می‌توان عواملی چند را دخیل دانست: اولین عامل، بی‌مهری امویان به او در برکناری‌اش از امارت کوفه است در حالیکه وی مراتب خدمت را در عرصه‌های مختلف در حق آنها روا داشته بود. عامل دیگر به سرزنش‌های انصار از وی بر می‌گردد که او را بواسطه‌ی دور شدن از آنها و گرایش به امویان نکوهش می‌کردند. در دوره‌ی مورد بحث گرایش وی به اهل بیت<sup>(ع)</sup> به دلیل دشمنی‌های قبلی او با آنها ممکن نبود، اما رفتن به سوی آل زبیر این محدودیت را نداشت و می‌توانست کمی از تیرگی چهره‌ی او در میان انصار بکاهد، چرا که بسیاری از انصار نیز در صف پیروان عبدالله بن زبیر بودند، چنانکه به دستور عمرو بن سعید بن عاص کارگزار یزید در مدینه، بسیاری از انصار به جرم حمایت از پسر زبیر به تازیانه بسته شدند. (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۵، ۳۰۰). همچنین عبدالله بن یزید انصاری نیز والی پسر زبیر در کوفه بود. (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۶، ۶۶۴). لذا نعمان صلاح را در آن دید که جانب ابن زبیر را بگیرد. واقعه‌ی حرّه و اهانتی که در آن واقعه به مسلمانان شد نیز قلب نعمان را از امویان جریحه دار کرده بود و او دیگر نمی‌توانست خود را در ادامه‌ی فجایع آنها شریک کند، خصوصاً که قربانیان اصلی این حادثه نیز انصار و مردم مدینه بودند. اما شاید مهمترین عامل تغییر نظر نعمان، حادثه‌ی کربلا باشد. برای نعمان همکاری با خانواده‌ای که حرمت اهل بیت<sup>(ع)</sup> و حریم رسول الله را شکسته بودند، از نظر اجتماعی جلوه‌ی بدی داشت، لذا او دیگر نمی‌توانست خود را برای همکاری در فجایع بعدی امویان قانع سازد، خصوصاً که

دخترش عمره نیز همسر مختار ثقفی بود، فردی که به خونخواهی امام حسین<sup>(ع)</sup> به پاخواست و خود و همسرش در این راه کشته شدند. هرچند نعمان در مقابل علی<sup>(ع)</sup> ایستاده بود اما کشتن حسین<sup>(ع)</sup> نواده‌ی پیامبر<sup>(ص)</sup> گناه بزرگتری بود که بخشش نداشت. مجموعه‌ی این عوامل نعمان را از امویان ناامید و روگردان کرده بود و او را مجاب ساخته بود که علی رغم همکاری‌های گذشته به آنها پشت کند.

به هر روی نعمان بن بشیر حاکم حمص که خطبه به نام زبیریان خوانده بود، وقتی خبر شکست آنها به او رسید، از حمص فراری شد. جمعی از مردم حمص به دنبال وی شتافتند و او را یافته و پس از کشتن، سرش را پیش مروان بن حکم فرستادند. (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۹۲) و این چنین پرونده‌ی این پدر و پسر در تاریخ اسلام بسته شد.

### نتیجه‌گیری

بشیر بن سعد از روزی که در سقیفه با رأی انصار مبنی بر خلافت سعد بن عباده مخالفت کرد، در مسیری متفاوت از انصار قرار گرفت. این حرکت بشیر هرچند دلیلش حسادت و رقابتی بود که میان او و پسرعمویش سعد وجود داشت اما مسیر او را از انصار جدا کرد. این رویکرد بعدها در پسرش نعمان نیز بوجود آمد و از او شخصیتی ساخت که علی رغم همه‌ی انصار که در ماجراهای دوران خلفا و امویان، حامی علی<sup>(ع)</sup> و اهل بیت<sup>(ع)</sup> بودند، به حمایت از امویان پردازد. ماجرای سقیفه، قتل عثمان و جنگ صفین از مهمترین عرصه‌های مخالفت این پدر و پسر با سایر انصار است. بشیر در نبرد عین التمر در حالی که در رکاب خالد بن ولید بود، کشته شد؛ اما

نعمان همچنان در میان هواداران اموی بود تا اینکه پس از مرگ معاویه و در دوران حکومت یزید، جنایت‌هایی از جمله حادثه‌ی عاشورا و واقعه‌ی حرّه روی داد که نعمان را مجاب کرد از امویان دور شده و جانب عبدالله بن زبیر را بگیرد. طرفداری او از ابن زبیر باعث ناراحتی مردم حمص که خود حاکم شهرشان بود، شد و نهایتاً منجر به قتل وی به دست آنها گردید.

#### پی نوشت‌ها:

۱. این نعمان بن بشیر همان کسی است که توسط معاویه حاکم کوفه شد و تا زمانی که عبیدالله بن زیاد به حکومت آنجا رسید، در این جایگاه بود. (دینوری، اخبارالطوال، ۲۷۳؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۷، ۲۸۷۹)
۲. از قرای اطراف یمن می‌باشد. (حموی، معجم البلدان، ج ۲، ۹۹)
۳. دیه‌ی است در کارگزاری دمشق در بخش جولان نزدیک «مرج الصفر» در شمال «حوران». (حموی، همان، ج ۲، ص ۳)

#### منابع

- ابن اثیر جزری، عزالدین، *أسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.
- \_\_\_\_\_، *الکامل فی التّاریخ*، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، *العبر*، ترجمه عبدالمحمدآیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴.

ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحابه، تحقیق: علی محمد البجاوی، ط الأولى، بیروت: دارالجمیل، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.

ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، البداية و النهایة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م.

بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الأشراف، تحقیق: سهیل زکّار و ریاض زرکلی، ط الأولى، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.

\_\_\_\_\_، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران: نقره، ۱۳۳۷.

بلعمی، ابوعلی، تاریخنامه طبری، تحقیق: محمد روشن، تهران: البرز، چ ۳، ۱۳۷۳.

ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، ترجمه عزیز الله عطاردی تهران: عطارد، ۱۳۷۳.

حموی بغدادی، یاقوت، معجم البلدان، تهران: نشر سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۸۳.

دینوری، ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۰.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، اخبار الطّوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی، ۱۳۷۱، چ ۴.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر،

۱۳۷۵، چ ۶.

عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الأعظم، الطبعة السابعة، قم:

دار الحديث، ۱۳۸۵.

کاتبی، محمد علی، من أعلام المدينة بشیر بن سعد الأنصاری، نشریه المدینة

المنورة، العدد ۷، شوال و ذوالقعدة و ذوالحجّة ۱۴۲۴ق.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه

ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، چ ۵.

مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ (آفرینش و تاریخ)، ترجمه

محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، ۱۳۷۴.

منقری، نصر بن مزاحم، وقعة الصّیفین (بیکارصفین)، ترجمه پرویز اتابکی،

تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، چ ۲.

واقدی، محمد بن عمر، مغازی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز

نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، چ ۲.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی،

تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، چ ۶.

## نگاهی به لباس اندرونی زنان در سفرنامه سیاحان عصر قاجار

زهرا سموعی<sup>۱</sup>

### چکیده

دوره قاجار به واسطه حوادث مهم بین المللی و روابط تازه ایران با سایرکشورها، سفیران و سیاحان زیادی به این کشور وارد شدند و مشاهدات خود را به صورت سفرنامه باقی گذاشته‌اند. مُد واژه‌ای امروزی نیست و همیشه قابل رویت بوده است. با توجه به اینکه اوضاع اجتماعی و فرهنگ ایران در این سفرنامه‌ها قابل بررسی است، لباس یکی از جنبه‌های فرهنگی هر ملتی است که همیشه مورد توجه سیاحان بوده است.

این مقاله بر آنست که ضمن پاسخ گویی به سؤالات پایین دیدگاه این بیست و پنج سیاح را در مورد پوشش و لباس اندرونی زنان ایرانی دوره قاجار مورد ارزیابی قرار دهد و این مسئله را بررسی کند که لباس زنان قاجار از فرهنگ ناب ایرانی نشأت گرفته است. این پژوهش به دنبال پاسخگویی به این سؤالات است:

۱. چه نکته‌ای در طرز پوشش اندرونی زنان قاجاری توجه سیاحان را به خود جلب کرده است؟
۲. سیاحان چه تصویری از فرم و شکل لباس اندرونی زنان ایرانی در سفرنامه‌ها ارائه داده‌اند؟
۳. در طول دوره قاجار لباس اندرونی زنان چه تغییری کرده است؟

واژه‌های کلیدی: لباس، زنان، سفرنامه، قاجار، خارجی.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۳

## مقدمه

لباس و مُد از جنبه‌های فرهنگی و هویتی هر ملتی است که به بهترین شکل فرهنگ حاکم بر هر کشوری را نشان می‌دهد که همواره توجه سیاحان را به خود جلب کرده است و انعکاس نوع پوشش، فرم و شکل لباس، رنگ لباس و... در نوشته‌های این سیاحان، نشان دهنده اهمیت این موضوع است. سفرنامه‌های باقی مانده از دوره قاجار از این قاعده مستثنی نیست. موضوع از آنجا بیشتر اهمیت می‌یابد که ایران دوره قاجار، جامعه‌ای اسلامی و سنتی بود و طبعاً پوشش مردان و زنان آن با پوشش مردم کشور سیاحان خارجی بسیار متفاوت بوده است. آنچه بیشتر توجه این سیاحان را به خود جلب کرده، نوع پوشش زن ایرانی و محدودیتی است که جامعه برای آنها فراهم آورده است.

لباس زنان از آغاز دوره قاجار تا انتهای آن تحولاتی را پشت سر گذاشته است که این نکته هم از دید سفرنامه نویسان خارجی نیز به دور نمانده است. این نوشتار قصد دارد دیدگاه سیاحان این دوره را در خصوص لباس و پوشش اندرونی زنان ایرانی را مورد بررسی قرار دهد. البته این نکته قابل توجه است که لباس اندرونی زنان با سفر ناصرالدین شاه به اروپا دچار تحولی گشت و از اصالت پیشین خود خارج شد. در مورد لباس اندرونی زنان دوره قاجار نسبت به لباس بیرونی آنها مطالب بسیار کمی در سفرنامه‌ها آمده است، زیرا همه این افراد قادر نبوده‌اند تا به اندرون خانه‌های ایرانی که مردمانی متعصب و غیرت مند هستند وارد شوند. افرادی که در مورد لباس اندرونی سخن گفته‌اند یا زن هستند و یا طیبیانی هستند که به واسطه شغل موفق به دیدن لباس بانوان ایرانی گشته‌اند و یا مردانی هستند که



همسرانشان به اندرون خانه‌ها راه یافته اند. البته مواردی هم مشاهده می‌شود که سفرنامه نویس به طور اتفاقی توانسته لباس زنان را ببیند و نظرات خود را ابراز نماید.

ضرورت این پژوهش بازشناسی بخشی از هویت ایرانی از طریق لباس می‌باشد. به نظر می‌رسد با تقاضای روزافزون بازگشت به سنت‌ها و لباس‌های سنتی در ایران، افراد زیادی به دنبال شناخت چگونگی لباس‌های زنان در دوره‌های گذشته تاریخ مملکت خود باشند تا شاید فرهنگ پر بار گذشته ایران احیا شود و فرهنگ ناب ایرانی جایگزین فرهنگ غربی که امروزه در کشور بیداد می‌کند، شود.

این مقاله در هفت بخش به لباس اندرونی زنان در دوره‌های هر شاه قاجار پرداخته است. با اینکه سفرنامه‌های زیادی در دوره قاجار نوشته شده است ولی در این مورد آنگونه که انتظار می‌رود توصیفی نیامده است. یکی دیگر از عیوب این سفرنامه‌ها این است که مطالب لباس اندرونی زنان بیشتر مربوط به دوره ناصری است و اطلاعات دیگر دوره‌ها کمتر است.

#### ۱. دوره آقا محمد خان قاجار

تنها سفرنامه انتخابی از این دوره، سفرنامه اولیویه است که اطلاعات جالبی از لباس زنان به دست می‌دهد. او لباس زنان را متفاوت از لباس مردان دانسته است. او از معدود افرادی است که با دقت تمام جزئیات لباس را بیان می‌کند. با اطلاعاتی که سفرنامه وی به ما می‌دهد این نکته قابل ذکر است که منظور از شلوار همان دامن زنان است که در دوره آقا محمد خان هنوز قد دامن تا زمین می‌رسیده است. او می‌-

نویسد:

«شلوار گشادتر، اما آکنده از آستر [ است ] و تا پای ساقین، هیچ نمایان نباشد و معلوم نگردد. پیراهن که از پیش شکم گشاد است و از بالا تکمه شود، از ابریشم و... باشد. لباسی که از روی پیراهن در بر کنند، از پیش گشاده شود و به وسیله تکمه‌های ابریشمی یا فلزی بسته شود و تا به زانو برسد... همچنان به عوض کمربند، شال کشمیری یا پارچه پشمی استعمال کنند، که با آستری از همان پوست، و یا سفید، یا خاکستری رنگ و نوک آن با ماهوت یا ترمه کشمیری، و یا پوست ساده سفید قبه دوزی شده که بر سنگینی و گرمی آن می افزاید... لباس را تصرفی بس قوی در حالت و اعمال شخص است». (اولیویه، ۱۳۷۱: ۱۵۷)

## ۲. دوره فتحعلی شاه قاجار

لباس اندرونی زنان در نزد سیاحان این دوره جذابیتی نداشته است، البته می‌توان گفت شاید پوشش آنها به خاطر پوشیده بودن به مذاق فرد خارجی خوش نیامده است. جیمز موریه لباس مادر شاه را مجموعه‌ای گوهر دوزی شده دانسته که راه رفتن با آن به خاطر سنگینی آن سخت بوده است و آن را به قطعه‌ای موزائیک تشبیه کرده است تا لباس و در آن شکل ساق‌های پا پیدا نبوده است. (موریه، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۷) او لباس زنان عامه را پرچین و شلووارهایشان را گشاد توصیف کرده است. (همان، ج ۲: ۱۰۴) در اینجا باز منظور از شلووار همان دامن است او می‌نویسد «زنان تنها یک پیراهن یا یک زیر شلواری، یک ژاکت و یک چارقد که سرشان را پوشانده و همیشه پوشیده اند دارند». (همان: ۳۰۰) و جنس لباس آنها را «دبیت گلدان و زربفتی که زود پاره می‌شود». (همان: ۳۹۴) تشخیص داده است.

تانکوانی سیاح دیگری است که لباس زنان در تابستان را اندک و محدود به «پیراهنی نازک از کتان یا ابریشم و شلواری گشاد از پارچه طلایی رنگ یا کشمیری» انباشته با پنبه دانسته است. (تانکوانی، ۱۳۸۳: ۲۳۶) به عقیده او مردان به خاطر حسادت و با الگو برداری از کفش‌های تنگ زنان چینی این نوع شلواری یا تنبان را برای زنان ایجاد کرده‌اند. (همان) البته دید او بسیار کوتاه بینانه است چون فکر کرده است به خاطر پوشانده شدن ساق‌ها و قسمتی از بدن بانوان ایرانی در تنبان، سرعت آنها گرفته می‌شود و آنها از خیرگردش در بیرون از خانه به خاطر نوع پوششان می‌گذرند. (همان: ۲۳۷) سیاح بعدی ژوبر است که در توضیح لباس زنان ایرانی آن را با لباس زنان ترک مقایسه نموده است و لباس این زنان را به طور کلی شامل پیراهنی کرشه، پیراهنی ابریشمی و جورابی گشاد که احتمالاً منظور همان دامن است گفته است. (ژوبر، ۱۳۴۷: ۳۶۲) دوکوتز بوئه نیز لباس زنان برایش جذابیتی نداشته است و می‌نویسد: «شلواری گشادی دارند که تا قوزک پا را می‌پوشاند و نیم تنه‌ای که تا زانو می‌آید... زنان اعیان و متمولین به البسه فاخره ملبسند و زنان فقرا با قمشه پنبه‌ای». (دوکوتز بوئه، ۱۳۶۵: ۱۸۷)

اما گاسپار دروویل در دوره سلطنت فتحعلیشاه قاجار سیاحی است که با دقت، توضیحات مفصل تری نسبت به دیگران ارائه داده است و از این لحاظ نوشته‌هایش دارای اهمیت است. او لباس زنان را این گونه شرح می‌دهد:

«پیراهن زنان مانند مردها بسیار کوتاه و بدون یقه است. تا حدود وسط سینه چاک دارد و روی گردن با یک دگمه طلا مزین به مروارید یا سنگهای قیمتی بسته می‌شود. جنس پیراهن‌ها معمولاً از پارچه‌ی موسیلین است که به طرز بسیار ظریف

قلابدوزی می‌شود و دور یقه را با دو سه ردیف مرواریدهای ریز حاشیه دوزی می‌کنند. زنها مانند مردها پیراهن را بر روی شلوار می‌کشند. آنها نیم تنه‌های بلندی به تن می‌کنند که آرخالق نامیده می‌شود. جنس آرخالق‌ها معمولاً از اطلس پنبه دوزی شده است و آن را در زیر لباس می‌پوشند. لباس‌هایی را که شاپکین می‌نامند شاید بد شکل‌ترین و مضحک‌ترین لباسی باشد که برای زن‌ها اختراع شده است. این لباس از انواع لباس رو است که یقه ندارد و در جلو باز است به طوری که سینه را کاملاً نمودار می‌سازد و فقط به وسیله‌ی سه دگمه، که نیم پوس با یک دیگر فاصله دارند، بسته می‌شود. این دگمه‌ها در محاذات کمرگاه دوخته می‌شود و لباس که جیب‌های بسیار بزرگ دارد کمر را خیلی بیشتر از واقع بزرگ جلوه می‌دهد. شاپکین در زیر دگمه‌ها از چپ به راست روی هم می‌افتد و دنباله‌ی تخته‌ی دامن سمت چپ آن که شبیه به پیش بند بچه‌ها است به دگمه‌هایی که در یک پوسی کمرگاه راست دوخته شده متصل می‌گردد. قد این لباس‌ها در نتیجه‌ی مرور زمان تغییر بسیار یافته است. لباس‌ها در سابق بسیار بلند بوده، به پاشنه‌ی پا می‌رسیده است اما بنا به مقتضای زمان کوتاه و کوتاه‌تر شده، به طوری که سرانجام به نوعی نیم تنه مبدل گردیده که به زحمت زانو‌ها را می‌پوشاند. جنس این لباس‌های فاخر از زربفت‌های بسیار گرانبه‌است که با قلابدوزی‌های فوق‌العاده زیبا و مروارید و الماس که گاهی اوقات به آن می‌دوزند جلوه‌ی خاصی پیدا می‌کند». (دروویل، ۱۳۶۷: ۵۷ - ۵۸)

دروویل تنها کسی است که از قد دامن یا لباس زنان در این بازه زمانی قبل از سلطنت ناصرالدین شاه صحبت کرده است. به گفته‌ی او دوخت شلوار زنان مانند شلوار مردان بوده است، اما با این تفاوت که جنس شلوار زنان از زری یا پارچه‌های

ابریشمی بوده است که با نخ طلا یا نقره و مروارید تزئین می‌شده است. به نظر او یکی از ویژگی‌های این شلوار پنبه دوزی مضحک آن است به طوری که ساق‌های پا مانند دو ستون بد فرم به نظر می‌آمده است و اضافه می‌کند این نوع دوخت لباس مد روز بوده است و هر اندازه پف شلوار بیشتر می‌شد نشان دهنده تشخیص صاحب آن لباس بوده است. (همان: ۵۸)

### ۳. دوره محمد شاه قاجار

گویا در زمان سلطنت محمد شاه لباس زنان تغییری نکرده است که با همان ویژگی‌های دوره قبل توصیف شده است. اوژن فلاندن لباس اندرونی را این گونه توصیف کرده است: «زنان ایرانی پیراهن به تن نمی‌کنند و نیم تنه‌ای در تن می‌نمایند که بالا تنه و کمی پاجینشان را مستور می‌دارد. در وسط این نیم تنه بر روی سینه به فاصله بیش از یک کف دست تکه پارچه دیگر قرار می‌دهند که بوسیله قزنقفلی با اولی ارتباط می‌یابد. تنبانی خیلی گشاد از کمر تا روی پاهایشان را می‌پوشاند». (فلاندن، ۱۳۲۶: ۶۹)

سولتیکف نیز سیاح دیگری است که در دوره سلطنت محمدشاه به ایران آمده است و عنوان می‌کند که زنان پیراهنی از پارچه‌ای لطیف و نازک به رنگ قرمز و آبی به تن کرده و شلواری عریض به نام زیر جامه به پا می‌کنند. (سولتیکف، ۱۳۳۶: ۹۴-۹۵)

### ۴. دوره ناصرالدین شاه قاجار

همان طور که در آغاز گفتیم سیاحان بسیاری در این دوره به ایران آمدند که به این دلیل تلاش بر این بوده است که تعداد بیشتری توصیف در این قسمت آورده شود. به همین علت این دوره توصیف لباس توسط سیاحان طولانی‌تر است. مادام دیولافوا

در سفرنامه‌اش در ابتدا حجاب همیشگی خانم‌ها را بیان می‌کند که چهارقدی ابریشمی و سفید که با سنجاق زیر گلو بسته می‌شود و پیراهنی نازک که در جلو آن چاک داشته و سینه زنان را نمایان می‌سازد و تنبانی که ممکن است از جنس ابریشم بنارس باشد و تا زانو می‌رسد و تنها زنان مسن تنبان‌های بلند از جنس متقال و چلووار سفید می‌پوشند. (دیولافوا، ۱۳۷۱: ۱۹۲)

لیدی شیل، همسر وزیر مختار انگلیس نیز در تفسیر لباس اندرونی بانوان ایرانی از شلیته سخن می‌گوید که بسیار گشاد است و هر لنگه آن از دامن‌های زنان اروپایی بزرگ‌تر بود و چون دامن فنر دار در ایران جا نیافتاده است زنان شیک پوش، ۱۰ الی ۱۱ شلیته می‌پوشند که با بندی قیطانی در بالای کمر بسته می‌شود و پیراهن زنان را یک زیر پوش دانسته است که بدن زن را خیلی بیشتر از زنان اروپایی به نمایش می‌گذارد که رویش جلیقه‌ای که تا کمر می‌رسد و از مخمل است می‌پوشند و روسری که با سنجاق به هم وصل می‌شود بر سر دارند. (لیدی شیل، ۱۳۶۲: ۷۲)

دکتر فووریه پزشک مخصوص ناصرالدین شاه در توصیف لباس زنان به جای واژه جلیقه یا ارخالق از واژه «یل» استفاده کرده است:

«یلی بر تن دارند که جلوی آن را از سینه به پائین با دکمه می‌بندند و تا پائین کمر می‌آید و از زیر آن پیراهن کوتاه پیداست و زیر جامه‌ای می‌پوشند که از زانو پائین‌تر نمی‌آید و روی آن شلیته پربادی است. نیم تنه و پیراهن به قدری کوتاه است که با هر تکان مختصری قسمتی از بالاتنه نمایان می‌شود. زن‌ها غالباً چهارقدی بر سر می‌اندازند و آن را در زیر چانه گره می‌زنند». (فووریه، ۱۳۶۶: ۲۰۳)

دکتر ویلز که به صورت تصادفی موفق به دیدن لباس زنان شده است دامن آنها را به چتر تشبیه کرده است که با پوشیدن چند زیر دامنی و لباس‌های دیگر به این شکل در آمده است که جنس دامن اصلی و روئی از ابریشم با رنگ‌های متفاوت است که این دامن از چند ترک با رنگ‌های متفاوت مثل بنفش و سرخ و طلائی است که قد آنها به بالای زانو می‌رسیده است. (ویلز، ۱۳۶۸: ۷۹) به نظر او مردم ایران مردمی هستند که همیشه لباس تمیز و مرتبی می‌پوشند. (همان: ۳۵۷) ویلز می‌نویسد: «در حال حاضر اولین لباس زیر زنان ایرانی عبارت از «پیراهن» کوتاه زنانه است که در زنان طبقه پائین‌تر از پارچه‌های چیت به رنگ سفید یا آبی تهیه می‌گردد و درازای آن تا به قسمت بالای ران می‌رسد که در زنان بالاتر جنس آن بیشتر از پارچه‌های ابریشمی می‌باشد.... در زنان ثروتمند و اعیان جنس پیراهن از پارچه‌های توری نازک.... که اندازه این نوع پیراهن‌ها کاملاً کوتاه تر است و حداکثر تا به بالای ناف می‌رسد. سرانداز زنان عبارت از پارچه چهارگوش اغلب برودری دوزی شده از جنس ابریشم یا نخی به نام «چارقد» است که از زیر چانه و گلو به وسیله سنجاقی محکم می‌گردد. (همان: ۳۶۵) او در مورد «یل» نیز توضیح داده است که نوعی ژاکت جلو باز کوتاه رنگی است با آستینی تنگ با تعدادی دکمه‌های برنجی و مخصوص تابستان و فصل گرم است و تنبان را شلواری گشاد و کوتاه از پارچه‌هایی مثل شال و مخمل و ابریشم دانسته است که جنس آن به اوضاع مالی شخص بستگی دارد. در نزد طبقات پائین جامعه جنس آن از چیت است که اندازه آن در نزد طبقات بالای جامعه حداکثر تا بالای ران است و عقیده دارد به خاطر پوشیدن این همه لباس پائین تنه زنان قاجاری بزرگ و پف کرده به نظر می‌رسد. در مورد لباس زمستانی می‌-

نویسد: «کتی شبیه به «کولجه» یا کت مردان است که آستین‌های کوتاه آستر داری دارد». (همان: ۳۶۷ - ۳۶۸)

هنری موزر سیاح بعدی که به شرح لباس زنان ایرانی پرداخته است و می‌نویسد: «ظاهراً سبک لباس زن‌های تماشاخانه اروپا، مطلوب طبع اهالی مشرق زمین شده است که زن‌های ایرانی زیرجامه‌های کوتاه می‌پوشند. شکی نیست که زن‌های متشخصه ایران لباس رقاصان زنانه فرنگستان را می‌پوشند» (موزر، ۲۵۳۶: ۲۶۸)

کنت دوروششوار هم در این باره می‌نویسد: «زن‌ها در خانه یک پیراهن به تن می‌کنند و یک شلیته مانند زن‌های هندی» (دوروششوار، ۱۳۷۸: ۱۷۳) فرد بعدی جرج کُرن است که در این باره با گفتن اینکه آنچه می‌نویسد تکرار آنچه شایع است، می‌گوید قسمت فوقانی لباس زنان یک کت کوتاه است که زیر آن پیراهنی پوشیده و دامن‌های کوتاه و جادار می‌پوشند. (کُرن، ۱۳۶۲: ۵۳۸) ارنست اورسل هم با نگاه‌های کنجکاوش در بازار با کنار رفتن چادر یک زن این‌گونه به شرح لباس او می‌پردازد که نیم تنه‌ای چسبان سفت بالاتنه زنان را در بر می‌گیرد که در زیرش پیراهنی لطیف و بلندتر از نیم تنه بوده و دامن‌های کوچک پف کرده روی این پیراهن می‌پوشند که به لباس رقاصه‌ها شباهت دارد و گاه شلوارهای تقریباً بدن‌نمایی از جنس ابریشم با بافت توری کلفت هم می‌پوشند. (اورسل، ۱۳۵۳: ۱۳۱)

پولاک یکی از سیاحانی است که در دوره ناصری به طور مفصل تری به شرح لباس زنان می‌پردازد:

«در خانه زن معمولاً سر خود را با پارچه شالی می‌پوشاند که گوشه‌های آن از پشت آویزان است. پیراهن عبارت است از پارچه‌ای نازک و ابریشمین به رنگ صورتی یا



آبی ... کلیجه‌ای که به کلیجه مردان شبیه است پوشش بالا تنه را تکمیل می‌کند. زن ایرانی معمولاً چند زیر شلواری می‌پوشد که به زیرجامه موسوم است و روی آن باز شلوار گشاد چین دار دیگری به پا می‌کند موسوم به جامه که از جنس ابریشم لطیفی است و این تا هم تا حدود ثلث ساق پا می‌رسد. در اثر زیادی زیرجامه‌ها و جامه پرچین روی آنها لباس خانم‌ها به صورت لباسی پف کرده، در می‌آید». (پولاک، ۱۳۶۱: ۱۱۶)

مادام کارلاسرنا نیز در توصیف لباس اندرونی زنان آن را با لباس‌های اروپایی قیاس کرده است و لباس زن در اندرون را عبارت از شلیته که شبیه لباس‌های رقاصه‌ها دانسته است. او همچنین بیان می‌دارد، زن‌ها گاهی چادرهای شب خیلی سبک در خانه سر می‌کنند و سرشان با چارقدی از ململ سفید که در زیر چانه گره خورده پوشیده است و جنس لباس زنان را از مخمل، زری‌های دست دوزی شده و ابریشم می‌داند. (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۷۴-۷۵)

ساموئل بنجامین نخستین سفیر آمریکا در ایران معتقد است لباس زنان را در دوره ناصرالدین شاه با دوره‌های قبل مقایسه نموده و لباس‌های اندرونی زمان‌های گذشته را مجلل‌تر و شیک‌تر دانسته است و لباس‌های حال را ساده‌تر و ارزان‌تر از لباس مردان می‌داند. او می‌نویسد: «فرم و شکل لباس خانم‌ها از طبقات بسیار عالی تا فقیر مشابه یکدیگر است و فقط از نوع پارچه، رنگ، قلابدوزی، گلدوزی و کارهای دستی که روی آنها شده است از یکدیگر مشخص می‌شوند». (بنجامین، ۱۳۶۹: ۸۴)

## ۵. دوره مظفرالدین شاه قاجار

در سیاحان مربوط به این دوره کلودانه در سفرنامه‌اش به جای شرح چگونگی لباس زنان به طرح و نقش و جنس توجه نشان داده است و می‌نویسد:

«یکی از نقش‌های محبوبی که روی اکثر پارچه لطیف ابریشمی دیده می‌شد طوطی بزرگی با رنگ‌های گوناگون و چشم نواز بود... که به صورت‌های گوناگون گلدوزی، قلابدوزی یا ملیله دوزی شده است». (کلودانه، ۱۳۷۰: ۱۵۰)

هنری لندور که در دوره مظفرالدین شاه به ایران آمده است زن ایرانی را بد لباس ترین و بی ذوق ترین زنان جهان دانسته است. او بر خلاف بقیه در توضیح دامن عقیده دارد دامن زنان مثل دامن‌های بالرین‌های اروپایی نیست، فقط کوتاه است و روی باسن قرار می‌گیرد و چند عدد از این دامن‌ها روی هم پوشیده می‌شوند که اغلب رنگ آنها روشن است و جنس آنها با توجه به ثروت پوشنده از ساتن، ابریشم و پنبه است. هرچه زنان رو به متمدن شدن رفته‌اند، دامنشان کوتاه تر شده است و کوتاهی این دامن‌ها را دست آورد سفر ناصر الدین شاه به اروپا می‌داند و لباس زنان از نوع پوشش درباریان تقلید می‌کنند. پوشنده دامن‌ها اگر جوراب‌های خارجی نپوشند، شلواری تنگ و نخ‌ی به پا می‌کنند و تنها زینت زن در خانه را کت آستین دازی می‌داند که روی آن تزئین شده است و به آن یل می‌گویند و در زمان مهمان دار شدن چادری به کمر بسته می‌شود که مانع افتادن دامن‌ها به زمین می‌شود و جنس آن بدن نماست. (لندور، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۶۳)

## ۶. دوره محمد علی شاه قاجار

جان ویشارد بیست سال از عمر خود را به واسطه شغل پزشکی در ایران به سر برده است که همزمان با سلطنت سه شاه دوره قاجار یعنی ناصرالدین شاه، مظفرالدین شاه و محمد علی شاه بوده است. او در مورد توصیف لباس خانۀ زنان می‌گوید: «فقط دامن کوتاه و شلوار می‌پوشند که اگر به غیر آن بپوشند مایهٔ رسوائی است و آن را به اعتقادات ایرانیان نسبت داده است». (ویشارد، ۱۳۶۳: ۹۴)

## ۷. دوره احمد شاه قاجار

هانری رنه دالمانی آخرین سیاح انتخابی در توصیف لباس زنان است که زمان سفرش به ایران با سلطنت سه شاه قاجار یعنی مظفرالدین شاه، محمد علی شاه و احمد شاه آخرین شاه دوره قاجار همزمان شده است. او در مورد لباس اندرونی زنان ایرانی می‌نویسد: «زنان در خانه دو یا سه زیر جامهٔ کوتاه می‌پوشند که تقلید از رقصه‌های اروپائی در ایران مد شده است و نیم تنه‌ای هم می‌پوشند که آن را یل می‌گویند... آستین درازی دارد که سر آن بشکل مثلث برگشته و با مروارید زینت شده است. خانم‌ها در موقع پذیرائی از مهمانان پارچه‌ای بکمر می‌بندند که موسوم است به چادر نماز و دنباله‌ی آن روی زمین کشیده می‌شود، زنان با پارچهٔ گاز سفید آهار زده‌ای بر سر دارند که بی شباهت به باشلق کشیشان نیست و آن را چهارقد می‌گویند». (دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۸۹) دالمانی در مورد جنس لباس‌ها نیز سخن گفته است و آنها را از مخمل، زری و تافته دانسته است و در ادامه می‌گوید علاوه بر این لباس‌ها در تهران لباس‌های بلندی که باز از اروپا گرفته شده است، معمول شده است. (همان: ۲۹۱)

### نتیجه‌گیری

از مواردی که در لباس‌های اندرونی توجه سیاحان را به خود جلب کرده است، از لایه‌دار بودن آنها، نازکی، مدل لباس‌ها و رنگ و جنس پارچه‌های مورد استفاده است.

به نظر می‌رسد تا قبل از تغییر لباس زنان در دوره ناصری، لباس‌های بانوان مورد توجه سفرنامه‌نویسان اروپایی نبوده است؛ ولی بعد از آن هم باز با اینکه تغییر شکل دامن‌ها از خود آنها گرفته شده بود آن را مضحک می‌دانستند. البته می‌توان گفت که شاید این ابراز نظر به خاطر متفاوت بودن شکل لباس اندرونی و بیرونی باشد. زنان ایرانی در اندرون به خاطر این که هیچ فرد غریبه و نامحرمی وارد نمی‌شده است، لباس‌های باز و نازک که مطابق مُد آن روز بوده است می‌پوشیده‌اند ولی برعکس آن در هنگام از خروج از خانه به خاطر کامل پوشیده بودن حجابشان هیچ کس قادر به تشخیص زنان از هم نبود.

در طول دوره قاجار به غیر از فرم دامن زنان و زیاد و کم شدن و تغییر تزئینات لباس و تغییر جنس لباس‌ها تغییر آنچنانی در آنها رخ نداد فقط در آخر دوره قاجار برخی زنان پایتخت از لباس‌های اروپایی استفاده می‌کردند. دامن زنان ایرانی با سفر ناصرالدین شاه به اروپا تبدیل به دامن زنان رقاصه اروپایی شد که نتیجه طبع بد این شاه است و شخص شاه با این تغییر که به دید بسیاری سیاحان اروپایی مضحک است، اولین گام را برای الگوبرداری زنان مسلمان ایرانی از زنان مسیحی اروپایی برداشت. در دوره‌های بعدی این الگو برداری به اوج رسیده است و امروزه به مشکل غرب زدگی فرهنگ ایرانی تبدیل شده است.

حال در پایان این نکته قابل عرض است دامنی که به این مقدار بد شکل و بد فرم توسط سیاحان دانسته شده از فرهنگ خود آنها گرفته شده است و خود آنها نیز به این نکته اشاره کرده‌اند. البته باید قبول کرد که دامن زنان ایرانی با توجه به عکس‌ها و نقاشی‌های باقی مانده قبل از کوتاه شدن بسیار زیباتر بوده است نه به خاطر پوشیده بودن به خاطر اینکه این نوع دامن متعلق به خود فرهنگ ناب ایرانی بوده است.

## منابع

- اورسل، ارنست، سفرنامه اورسل، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: زوآر، ۱۳۵۳.
- اولیویه، سفرنامه اولیویه تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران در دوران آغازین عصر قاجار، ترجمه محمد طاهر میرزا، مصحح غلامرضا ورهرام، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۱.
- بنجامین، ساموئل گرین ویلر، ایران و ایرانیان، ترجمه محمد حسین کردبچه، چ دوم، تهران: جاویدان، ۱۳۶۹.
- پولاک، یاکوب ادوارد، ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱.
- تانکوانی، ژی . ام، نامه‌هایی درباره ایران و ترکیه، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: چشمه، ۱۳۸۳.
- دالمانی، هانری رنه، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه فره‌وشی، تهران: چاپ گیلان، ۱۳۳۵.
- دروویل، گاسپار، سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتمادی مقدم، چ سوم، تهران: شب‌اویز، ۱۳۶۷.
- دوروششوار، کنت ژولین، خاطرات سفر ایران، ترجمه مهران توکلی، تهران: نی، ۱۳۷۸.
- دوکوتز بوئه، موریس، مسافرت به ایران دوران فتحعلیشاه قاجار، ترجمه محمود هدایت، تهران: جاویدان، ۱۳۶۵.

دیولافوا، مادام ژان، ایران، کلد و شوش، ترجمه علی محمد فره‌وشی، به کوشش بهرام فره‌وشی، چ پنجم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

ژوبر، پ. ام، مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود صاحب، تبریز: فرانکلین، ۱۳۴۷.

سولتیکف، پرنسس الکسیس، مسافرت به ایران، ترجمه محسن صبا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.

شیل، لیدی ماری، خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو، ۱۳۶۲.

فلاندن، اوژن، سفرنامه اوژن فلاندن به ایران، ترجمه حسین نور صادقی، چ دوم، تهران: نقش جهان، ۱۳۲۶.

فووریه، جیمز، سه سال در دربار ایران خاطرات دکتر فووریه، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، به کوشش همایون رشیدی، چ دوم، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۶.

کارلا سرنا، آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: چشمه، ۱۳۸۳.

کرزن، جرج. ن. ایران و قضیه ایران، ترجمه ع وحید مازندرانی، ج ۱، چ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

کلودانه، گل‌های سرخ اصفهان (ایران با اتومبیل)، ترجمه فضل الله جلوه، تهران: روایت، ۱۳۷۰.

موریه، جیمز، سفرنامه جیمز موریه، ترجمه ابوالقاسم سّری، ج ۱-۲، تهران: توس، ۱۳۸۶.

موزر، هنری، سفرنامه ترکستان و ایران، ترجمه علی مترجم، به کوشش محمد گلبن، تهران: سحر، ۲۵۳۶.

ویشارد، جان، بیست سال در ایران، مترجم علی پیرنیا، تهران: نوین، ۱۳۶۳.

ویلز، ایران در یک قرن پیش (سفرنامه دکتر ویلز)، ترجمه غلامحسین قراگوزلو، تهران: اقبال، ۱۳۶۸.



## ایدئولوژی و تاریخ ( خاستگاه‌ها، نگرش‌ها، کارکردها و نمونه‌ها )

هادی کشاورز<sup>۱</sup>مهدی دهقان حسام پور<sup>۲</sup>

## چکیده

ایدئولوژی مفهومی اختلاف برانگیز هست که برخلاف بسیاری از واژگان بحث انگیز دیگر مانند مردمسالاری یا آزادی کمتر از ۲۰۰ سال عمر دارد. ایدئولوژی ثمره دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و فکری، انقلاب صنعتی در غرب بود. در این دوره با گسترش آموزش و پرورش، توسعه شهرنشینی، گسترش شبکه‌های حمل و نقل و ارتباطات و نیاز جامعه به مشارکت مردم در امور سیاسی و رشد تفکر سیاسی آنها، نیاز به نظامهای فکری و سیاسی به وجود آمد. جریانهای ایدئولوژیک که از این زمان شکل گرفته بود، در نیمه اول قرن بیستم در اروپا به اوج خود رسید و به صورت ایسم‌های گوناگون مارکسیسم، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم... متجلی گردید. ایدئولوژی در رقابت‌های سیاسی به عنوان سلاح فکری مورد استفاده قرار گرفت و به صورت شیوه تفکر سیاسی مناسب عصر جدید درآمد. از آنجا که ایدئولوژی بر تحلیلی از گذشته و تاریخ مبتنی بود و دستورالعملهایی برای سیاستگذاری در بر داشت و چون ایدئولوژی در فضایی تاریخی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به ظهور

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز. [hadekeshavarz88@yahoo.com](mailto:hadekeshavarz88@yahoo.com)

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز. [md6998@gmail.com](mailto:md6998@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱۸

می‌رسید، نیازی مبرم به تاریخ داشت. بر همین اساس هست که می‌بینیم هر نوع ایدئولوژی تاریخ نگری خاص خود را دارد. در ایدئولوژی، گذشته و تاریخ به شکلی ارادی و از نظر نیازهای زمان حال، از نو توصیف می‌شود، به همین سبب است که بیشتر حکومت‌ها سعی می‌کنند کنترل کامل گذشته و تاریخ را در دست داشته و پیوسته آن را برحسب مقاصد سیاسی زمان حالشان از نو تعبیر کنند. در این پژوهش سعی شده است ابتدا با دادن تعریفی از ایدئولوژی و سپس بررسی خاستگاههای تاریخی و کارکرد سیاسی ایدئولوژی در غرب به چگونگی رابطه ایدئولوژی و تاریخ بپردازد.

**واژه‌های کلیدی:** ایدئولوژی، خاستگاه تاریخی، نگرش تاریخی، نمونه‌های تاریخی.

## مقدمه

واژه ایدئولوژی، برای اولین بار توسط دوستوت دوتراسی یکی از پیشگامان فرانسوی پوزیتویسم و پیرو مکتب اصالت حس کندیاک در سال ۱۷۹۶ به کار برده شد. دوتراسی با ایدئولوژی می خواست علم جدید ایده شناسی را بنیان کند. او معتقد بود که باید ایده‌ها را به مثابه ابژه‌هایی مستقل از هر نوع معنای متافیزیکی در نظر گرفت و ریشه‌ها و روابط آنها را با یکدیگر با روشهای تجربی مورد مطالعه قرار داد (احمدی، ۱۳۷۹: ۳-۳۶۲)

اما کارل مارکس این واژه را در مفهوم دیگر بکار برد. در نظر کارل مارکس ایدئولوژی محصول طبقات اجتماعی است. او در کتاب فقر فلسفه در سال ۱۸۴۷ نوشت: « همان کسانی که بر حسب قدرت تولیدی مادی خود، روابط اجتماعی را بر قرار می‌کنند اصول و افکار و مقوله‌های روشنفکری را هم بر همان اساس به وجود می‌آورند » (مارکس، بی تا: ۱۱۶). مارکس در مقدمه کتاب دیگرش نقدی بر اقتصاد سیاسی از ایدئولوژی به همین مفهوم یاد می‌کند و می‌گوید که ایدئولوژی می‌تواند « صورتهای حقوقی، سیاسی مذهبی، هنری، فلسفی به خود بگیرد » (مارکس، ۱۳۷۹: ۳). به نظر می‌رسد که حتی می‌تواند از جهت محتوا علم را هم دربرگیرد.

به طور خلاصه، ایدئولوژی از دید مارکس می‌تواند تمامی تجلیات و آثار تمدن را شامل شود. در عین حال مارکس از ایدئولوژی برداشت تحقیر آمیز دارد. مارکس بعدها در کتاب ایدئولوژی آلمانی مفهوم ایدئولوژی را آنچنان بسط داد که تمامی

عناصر روبنایی از جمله حقوق، اخلاق، زبان و غیره را دربرگرفت. از آن زمان در ادبیات علوم اجتماعی میان فرهنگ و ایدئولوژی تداخل پیدا شد، زیرا مرز مشخصی بین آنها وجود نداشت. کارل مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی می گوید « افکار طبقه حاکم در هر دوره ای عقاید رایج بوده است، و این بدان معنی است که طبقه‌ای که قدرت مادی را در دست دارد، قدرت معنوی را هم در دست دارد» (مارکس، ۱۹۷۶: ۶۱).

بنابراین از دیدگاه مارکس ایدئولوژی آگاهی و تصوراتی است که طبقه حاکم از واقعیتها بنابر موقعیت و منافع خود دارد و جز کسانی را که فاقد ابزار تولید فکری هستند نمی تواند جذب کند، زیرا که آنها از وسایل تولید مادی بیگانه شده‌اند. در نتیجه ایدئولوژی چیزی جز آگاهی دروغین درباره واقعیت و جز برداشتی انحرافی و نادرست از تاریخ بشر نیست. برداشتی که مارکس از ایدئولوژی داشت تأثیر عمیقی بر تفکر جدید سیاسی بر جای گذاشت که تا به امروز دیده می شود و باعث شد این واژه در ادبیات سیاسی وارد شود.

در خارج از سنت مارکسیستی، ایدئولوژی از یک سو معنای محدودی به خود گرفت یعنی به جای آنکه تمامی فرهنگ تلقی شود، تنها بخشی از فرهنگ، منتهی به عنوان هسته اصلی در نظر گرفته شد و از سوی دیگر از معنای تحقیر آمیزی که پیدا کرده بود رها شد. در این پژوهش سعی شده است ابتدا با دادن تعریفی از ایدئولوژی سپس بررسی خاستگاههای تاریخی و کارکرد سیاسی ایدئولوژی در غرب به چگونگی رابطه ایدئولوژی و تاریخ بپردازد.

## تعریف ایدئولوژی

ایدئولوژی، دیرفهم‌ترین مفهوم در کل علوم اجتماعی است. تاریخ مفهوم ایدئولوژی در واقع تاریخ تلاش‌های گوناگون برای یافتن یک نقطه ثابت در بیرون از قلمرو گفتمان ایدئولوژیک است، که از این نقطه بتوان عوامل دست‌اندر کار ایدئولوژی را تماشا کرد. برای پیدا کردن این نقطه غیر ایدئولوژیک، مکاتب مختلف راهکارهای گوناگون ارائه داده‌اند بطور نمونه در سنت مارکسیسم اصلی - مارکسیسم کلاسیک - این نقطه عبارت است از جستجو برای یافتن یک گروه یا طبقه خاص که نمایندگان آنها دارای حرفه‌ای بخصوص و به لحاظ تفکر غیر ایدئولوژیکی باشند. یا در سنت جنبش‌های روشنگری، خردگرا و تجربه‌گرا این نقطه عبارت است از جستجو برای یافتن یک علم اجتماعی مورد اعتماد که بایستی نقاب از چهره خرد‌گریز مفاهیم ایدئولوژی بردارد. هر دو سنت مزبور، امکان ایجاد یک جامعه‌عاری از ایدئولوژی را را پیش‌بینی می‌کنند (مک‌للان، ۱۳۸۰: ۱۲-۱۱)

ایدئولوژی ثمره دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و فکری است که پیامد انقلاب صنعتی بود. در انقلاب صنعتی، میزان سواد به موازات ارزانی بی‌سابقه کتاب‌ها و روزنامه‌ها افزایش یافت. با افزایش اطلاعات در دسترس که ناشی از منابع بسیار مختلف بود، تفسیر این اطلاعات مشکل‌ساز شد. پس نظام‌های رقیب یکدیگر که نشانگر منافع متفاوت بودند، ظاهر شدند تا به تمامی این اطلاعات معنا بدهند. اما این نظام‌ها یا ایدئولوژی‌ها به رغم منش جانبدارانه اجتناب‌ناپذیرشان، ناگزیر بودند که یک جاذبه عمومی داشته باشند. زیرا همزمان با مشارکت فزاینده توده‌ها در سیاست

باید دستور کار این ایدئولوژی‌ها متقاعد کننده می بود. چون در این عصر که شعار آن آزادی، برابری و برادری بود، تنها رهیافت‌هایی می توانستند مقبولیت جهانی یابند که بر عقاید جهانشمول درباره علم و عقل استوار بودند.

امروزه ایدئولوژی بافاصله گرفتن از معنای اولیه خود به جای اینکه مطالعه کننده ایده‌ها و نظرات باشد تبدیل به مجموعه عقاید و ایده‌هایی شده است که می‌خواهد میان تفکر و عمل ارتباطی ایجاد کند. به عبارت دیگر ایدئولوژیها می‌خواهند چگونگی فکر کردن دیگران را شکل بدهند و روی اعمال و رفتار تاثیر بگذارند هر ایدئولوژی یک بخش علمی - منطقی دارد و با اتکا به همین بخش است که می‌کوشد احکام خود را مرکب از تصورات درستی درباره واقعیت کند. همچنین، از آنجا که نظام گفتمانی ایدئولوژی در برگیرنده‌ی احکام ارزشی است، خود به خود و همواره ناظر بر یک آرمان نیز است و با اتکا به آن آرمان است که معیاری برای ارزشمندی ارزش‌های خود به چنگ می‌آورد. اما این معیار زمانی می‌تواند مطمئن باشد که آن آرمان عقلایی جلوه کند (خسروی، ۱۳۸۲: ۲۲۷)

بنابراین می‌توان گفت یک ایدئولوژی مجموعه آرا و عقاید جامعی است که شرایط اجتماعی را توضیح می‌دهد و آنها را ارزیابی می‌نماید، به اشخاص کمک می‌کند تا از جایگاه خود در جامعه اطلاعاتی بدست آورند برنامه‌ای برای اقدام اجتماعی و سیاسی تدارک ببینند. بنابراین و به زبان دقیق‌تر ایدئولوژی برای کسانی که صاحب آن هستند چهار وظیفه و عملکرد را انجام می‌دهد:

- ۱- توضیح: یک ایدئولوژی توضیح می‌دهد که چرا شرایط اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی، بخصوص در مواقع بحران به این شکل هستند.
- ۲- ارزیابی: وظیفه و عملکرد دوم ایدئولوژی مطالعه معیارها و استانداردها برای ارزیابی شرایط اجتماعی است. به هر صورت تفاوت است میان توضیح اینکه چرا بعضی از این حوادث اتفاق می‌افتند و تصمیم‌گیری در این زمینه که آیا اینها خوب یا بد هستند.
- ۳- جهت‌گیری: ایدئولوژی به دارنده خود یک سمت‌گیری و احساسی از هویت می‌دهد - اینکه او کیست و به چه گروهی (نژاد، ملیت، جنسیت و نظایر آن) متعلق است، با بقیه دنیا در چه رابطه‌ای بسر می‌برد.
- ۴- برنامه‌ریزی: یک ایدئولوژی به پیروانش می‌گوید چه کنند و چگونه این کار را انجام دهند. این ایدئولوژی یک اقدام سیاسی و اجتماعی را سبب می‌شود (بال و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۷)

### خاستگاه‌های تاریخی ایدئولوژی

چنانچه گفته شد واژه ایدئولوژی نخستین بار در پایان سده هجدهم به ابتکار دستوت دو تراسی به کار رفت و در طی سده نوزدهم به عنوان یک مفهوم گسترش یافت اما اشتغال ذهن انسان به برخی از مسائلی که در پوشش این مفهوم قرار داشتند بسیار زودتر آغاز شد. از این لحاظ، ایدئولوژی پدیده‌ای تازه در تاریخ بشر نیست.

نیکولوماکیاوی (۱۴۶۹-۱۵۲۷) نماینده بورژوازی، شاید نخستین نویسنده‌ای باشد که به موضوعاتی پرداخت که با پدیده‌های ایدئولوژیک رابطه مستقیم داشتند. اگر چه

وی هرگز واژه ایدئولوژی را به کار نبرد اما برای نمونه او سوگیری یا تعصب قضاوت‌های انسانی را به تمایلات و منافع ربط می‌دهد. نکته مهم دیگری که ماکیاولی به آن اشاره می‌کند، نحوه پیوند دین با قدرت و حاکمیت است او به روشنی هر چه تمامتر معنایی تکراری از مفهوم ایدئولوژی، یعنی نقد کارکردهای اجتماعی اندیشه دینی را پیش بینی می‌کند.

جنبه دیگر عقاید ماکیاولی که می‌توان آن را به ایدئولوژی مربوط ساخت ملاحظات او درباره استفاده از زور و فریب برای دست یافتن به قدرت و حفظ آن است. بنا به عقیده ماکیاولی « شاهزادگان باید بیاموزند که نیرنگ را پیشه کنند زیرا زور هرگز بسنده نیست. مشکل می‌توان مرد فروتنی را سراغ گرفت که صرفاً با استفاده از زور آشکار و بی نقاب قدرت وسیعی به دست آورد، حال آن که بخوبی می‌توان تنها با استفاده از نیرنگ به چنین هدفی رسید». (ماکیاولی، ۱۳۶۶: ۸-۸۷). این تمایز میان نمود و واقعیت بعداً در معنی جدیدی بسط یافت و در برداشت مارکس از ایدئولوژی بیشترین اهمیت را کسب کرد.

کمک‌های موثر ماکیاولی به عمل سیاسی با پیشرفتهای دیگری در حوزه علم تکمیل می‌شوند. با فروپاشی جامعه قرون وسطایی، رویکرد علمی جدیدی در مورد شناخت طبیعت پدید آمد و شروع به پس زدن فلسفه اسکولاستیک کرد. تفکر نظری درباره جهان لاهوتی و مبتنی بر سلسله مراتب جای خود را به استنباطی داد که بر کار عملی اندیشه ارجح می‌نهد. پیشرفت بازرگانی، مبادله پول، آموزش و پرورش غیرمذهبی، پیدایش شهرها و از این قبیل، موجب شد که شناخت در چشم انداز



اجتماعی و تاریخی مد نظر قرار گیرد. شناخت دقیق و عاری از تعصب درباره طبیعت لازم بود تا تسلط عملی بر آن حاصل شود و این امر به عنوان مشغله فکری همه جانبه روشنفکران درآمد. در برابر نظام فئودالی و جهان بینی دینی آن، گرایشهای جدیدی به ظهور رسید. پیشرفت دانش دقیق درباره طبیعت تاپیش از این دوره گرفتار محدودیت بود، نه به این دلیل که آدمیان اصولاً از شناخت جهان ناتوان بودند، بلکه به این علت که برخی از موانع ساختگی سد راه شناخت جهان بود.

در دوره رنسانس موازی با رشد سریع علوم، شکوفایی مشابهی در زمینه فلسفه روش یا روشناسی ملاحظه می کنیم در این دوره همراه با شیوه استقرایی و آزمایشی، که به وسیله علوم طبیعی، پزشکی و مهندسی ارائه می شد، روش قیاسی کشف قوانین جهان که به وسیله فلاسفه و ریاضیدانهای بزرگ مانند دکارت، لایپ نیتز و کانت اجرا می شد، وجود داشت. بطوریکه کپرنیک در مورد مساله حرکت زمین، نه در رصد خانه با تلسکوپ بلکه در تحقیقاتش از نوشته‌هایی استفاده می کرد که پر از محاسبات تجربیدی بود. اما این دو صورت فکر، استقرایی و قیاسی هیچگاه از هم جدا نبودند و نمی توانستند جدا باشند. ترکیب شیوه فلسفی و علمی را می توان در آثار دو متفکر بزرگ فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) و رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) ملاحظه کرد (اولیچ، ۱۳۷۵: ۸۶-۸۵).

ارغنون نو بیکن (۱۶۲۰)، مانند گفتار در روش دکارت (۱۶۳۷)، در زمره نخستین نوشته‌های روش شناسانه‌ای هستند که به طرز منظم و اصولی در رویکردهای سنتی به علم شروع به تردید می کنند. این دو کتاب درباره نیاز به روش شناسی جدید به

بحث می پردازند تا بتواند بر کاستیهای اندیشه ارسطویی - قرون وسطایی غلبه کند. با وجود این دکارت در سطحی قیاسی و فلسفی باقی می ماند، در حالی که بیکن بر نقش علم اثباتی و خصلت مشاهده ای آن تاکید می ورزد. بیکن می خواهد ارغنون ارسطو را با ارغنون نو کنار بزند که در برخورد با واقعیت، دیگر به منطق صوری قیاسی تکیه نکند بلکه رویکردی استقرایی را جانشین آن بکند.

در نظر بیکن شناخت طبیعت از راه مشاهده به نتیجه موفقیت آمیز نمی رسد مگر اینکه ذهن بشر از برخی عوامل غیر عقلی یعنی بتها یا رویه های نادرست که جلوی ادراک آن را می گیرد و مانع از به حقیقت رسیدنش می شود رهایی یابد. از نظر او « چهار دسته بت ذهن انسان را احاطه می کنند. بتهای قبیله ای در طبیعت انسان قرار دارند، در قبیله یا نژاد واقعی انسان (Bacon, ۱۸۴۲: ۳۴۷). دسته دوم بتهای غاری هستند » ... این بتها مربوط به هر فرد هستند. .... که از گرایش مخصوص و فردی خود، یا از تعلیم و تربیت خود یا آمیزش با دیگران .... بدست آمده» (همان: ۳۴۷).

نوع سوم بتها، بتهای بازاری هستند. آنها در اثر « تجارت و اتحاد افراد با یکدیگر» یعنی همنشینی مردمان با یکدیگر شکل می گیرند. آنها خود را در کلمات، مفاهیم و قضاوتهایی که «هر چیزی را در ابهام و درهمی قرار می دهند» نشان می دهند (همان: ۳۴۷). به عبارتی چنین بتهایی در ارتباط با زبان به وجود می آیند، زیرا از راه گفتگو است که آدمیان با هم ارتباط می یابند. تشخیص بیکن در مورد بتهایی که از ارتباط متقابل آدمیان بواسطه زبان به وجود می آیند به طور ضمنی، نشان دهنده این است که ایدئولوژی تحریفی است که به اعتبار وجود جامعه تعین می یابد.

آخرین گروه بتها، بت‌های نمایشی هستند که از اصول جزمی نظام‌های خاص فلسفی و همچنین از « قوانین تحریف شده استدلال » وارد ذهن می‌شوند. در اینجا بیکن به قدرتی که به وسیله « نظامها، گروه‌های فکری یا به وسیله عناصر و اصول علوم، که از سنت، باورهای ضمنی و غفلتها » ریشه گرفته‌اند، اشاره می‌کند (همان: ۳۴۷). به عبارتی دیگر آدمیان مایلند که جهان را از دریچه چشم نظام‌های فلسفی پیشین، که از جزمها و قاعده‌های نادرست سرشارند بنگرند. نظام‌هایی که همچون نمایشنامه‌ها دنیا‌های ساختگی و خیالی می‌آفرینند. بیکن می‌خواهد شناخت را از قید سرسپردگی کورکورانه به عقاید قدرتهای پیشین برهاند. به نظر بیکن آدمیان فقط با اطاعت از قوانین طبیعت می‌توانند، بر آن چیره شوند. برای رسیدن به این غایت، درک درستی از آن قوانین لازم است. به همین دلیل علم باید ذهن را از بتها پاک کند تا ذهن بتواند به حقیقت نائل گردد. در آن صورت علم ممکن است همچون بازتابی از واقعیت جلوه نماید که پیشداوری‌های کهن، خرافات، احساسات و انفعالات سد راهش نباشند.

نظریه بت‌های بیکن منشاء علوم اجتماعی نوین را تشکیل می‌دهد. این نظریه تاثیر عظیمی هم بر مکتب تجربی انگلستان، هابز و لاک و هم بر جنبش روشنگری فرانسه که در نهایت مفهوم ایدئولوژی را آفرید دارد. فیلسوفان جنبش روشنگری فرانسه ناگزیر بودند با نظامی استبدادی متحد با یک کلیسای مستبد پیکار کنند در حالی که انگلیسیها چنین مشکلی را نداشتند چونکه قدرت تخت و تاج سلطنت و اقتدار کلیسا در انگلستان مدتها پیش بشدت محدود شده بود. بنابراین در حالی که از نگاه ماکیاولی و بیکن، دین یک نیروی بالقوه وحدت بخش به شمار می‌آمد از منظر

اندیشمندان برجسته روشنفکری در فرانسه، دین یک مانع اصلی روبروی سامان دهی خردمندان جامعه بود. آنها کاربرد عقل و شناخت قوانین طبیعت را وسایل اصلاح اجتماعی می‌دانستند (مک للان، ۱۳۸۰: ۱۷).

اندیشمندان جنبش روشنگری طلایه داران فکری انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه بودند و از نتایج مستقیم انقلاب بود که واژه ایدئولوژی برای نخستین بار باب شد. خالق این واژه، آنتوان دستوت دوتراسی بود. او هنگامی که انقلاب هنوز در اوج خود بود به عضویت انیستیتو ناسیونال درآمد یعنی انجمنی متشکل از دانشمندان و فیلسوفان که وظیفه بازسازی اجتماعی فرانسه را از لحاظ نظری برعهده داشتند. تراسی در بخش علوم اخلاقی و سیاسی انیستیتو، در قسمت تحلیل دریافتهای حسی و ایده‌ها کار می‌کرد. ناپلئون، پیش از آن که عهدنامه‌ای را با کلیسا امضا کند و قبل از آن که استبداد فزاینده او باعث سلب حمایت وی از این موسسه شود. از این موسسه بطور مختصر حمایت می‌کرد و عضویت افتخاری آن را داشت و حتی از تراسی دعوت کرد که به عنوان سرباز در جنگ مصر او را همراهی کند (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۱۱۴).

دوتراسی عقیده داشت که یک تحقیق منطقی درباره عقاید، که فارغ از پیشداوری دینی یا متافیزیکی باشد، می‌تواند بنیان یک جامعه عادل و خوشبخت را تشکیل دهد. زیرا تحقیق درباره عقاید فردی، نشانگر خاستگاه مشترک آن عقاید در نیازها و آمال عمومی بشر است. این نیازها، چارچوب قوانین جامعه را بر مبنایی طبیعی شکل می‌دهد. چرا که بنیانهای طبیعی و اجتماعی بر یکدیگر منطبق هستند. این تطابق از راه ارزیابی معقول خاستگاه عقاید توسط ایدئولوژی آشکار خواهد شد. لذا مفهوم ایدئولوژی به لحاظ خاستگاهش، جنبه مثبت و مترقی داشت. با این حال از نگاه

ناپلئون به سرعت جنبه منفی پیدا کرد. همزمان با تکامل حکومت او به سمت یک امپراطوری که از پشتوانه یک مذهب رسمی (کلیسای کاتولیک) بهرمنند بود. انتقاد از ایدئولوگ‌های لیبرال و جمهوری خواه - که واژه ایدئولوگ در مورد آنها به کار می‌رفت - امری گریز ناپذیر شد. ناپلئون حتی تقصیر عقب نشینی نیروهای خود را از مسکو به گردن آنان انداخت. ناپلئون در ۱۸۰۲ بخش علوم اخلاقی و سیاسی انیستیتو ناسیونال را تعطیل کرد و اعضای آن را به کار تعلیم تاریخ و شعر گماشت (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

در خلال سده نوزدهم همگرایی میان واژه ایدئولوژی و محتوای منفی آن کامل گردید. اما طی شدن این راه بدون پیچیدگی نبود. اصطلاح ایدئولوژی مدتهای مدید هم به عنوان علم عقاید و هم به عنوان نظریه‌ای خیالی و غیر واقع بینانه همچنان اهمیت ناچیزی داشت. در عین حال، انتقاد از دین و متافیزیک - ، مهمترین پیشینه مفهوم منفی ایدئولوژی - بدون داشتن هیچ پیوند صوری با اصطلاح ایدئولوژی، همچنان گسترش می‌یافت. در واقع، دو خط عمده اندیشه‌ای که از سنت انتقادی عصر جدید پیروی می‌کند، یعنی اثبات‌گرایی «پوزیتیویسم» فرانسوی و انگاره‌گرایی «ایدئالیسم» آلمانی هنوز نقدشان با مفهوم ایدئولوژی رابطه ندارد (لارین، ۱۳۸۰: ۲۶).

اگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷)، یکی از بنیانگذاران پوزیتیویسم، نقد خود را در مسیرهایی گسترش می‌دهد که بیکن دو قرن پیش از آن ایجاد کرده بود. همان گونه که بیکن بر ضد بتها مبارزه می‌کرد و می‌خواست علمی بیافریند مبتنی بر مشاهده تجربی، کنت درصدد بود که علم را از بند تخیل برهاند تا بتواند قوانین طبیعی تغییر

ناپذیر همه نمودها را کشف کند. او معتقد بود همچنان که نوع بشر از طریق سه مرحله معین پیشرفت می کند که هر مرحله آن مبتنی بر دستاوردهای مرحله پیشین است. دانش علمی نیز مراحل تحول مشابهی را پشت سر می گذارد. همه رشته‌های گوناگون در آن واحد از عهد الهی، به عهد مابعدالطبیعی، و سرانجام به عهد علوم اثباتی گذر می‌کنند (آرون، ۱۳۷۷: ۹۰). اما علوم گوناگون به نسبت‌های متفاوتی پیشرفت می‌کنند. هر دانشی که عمومیت سادگی و استقلال آن از انواع دیگر دانش بیشتر باشد زودتر به مرحله اثباتی می‌رسد و علوم اجتماعی که از همه علوم دیگر پیچیده تر است و پیدایش آن بیشتر از هر علم دیگری به تحول همه علوم پیشین وابسته است در بالاترین پله سلسله مراتب علوم جای دارد (کوزر، ۱۳۷۳: ۳۱-۱۸).

ایدئالیسم آلمانی نیز هرچند در راستائی کاملاً متفاوت، بدون بکار بردن اصطلاح ایدئولوژی به انتقاد از دین ادامه می‌دهد. توجه هگل به رابطه میان فلسفه و دین که در سر تا سر زندگیش (۱۷۷۰-۱۸۳۱) ادامه داشت برای نقدی بنیادی تر و ژرف تر - با وجود ابهام ذاتیش - مقدماتی را چید. منظومه فلسفی هگل سه جزء اصلی داشت که شامل منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه ذهن بود. هر یک از این سه جزء با یکی از تجلیات سه گانه چیزی که « مثال » یا « روح مطلق » نامیده می‌شود، همراه است. روح یا عقل در دنیای زمان و مکان جای دارد بنابراین این تاریخ بشر داستان تحقق روح یا عقل، از رهگذر مراحل مختلف تکاملی است (هگل، ۱۳۳۶: ۱۸۶).

هگل از سوئی گمان می‌کند که موضوع فلسفه و الهیات یکی است، و آن عبارت است از مطلق یا درست تر بگوییم، رابطه میان متناهی و نامتناهی (هگل، ۱۳۶۶:

۱۳۵). از سوی دیگر او از خصلت منفی‌ای، که شکل‌های مشخص و تاریخی دین پیدا می‌کنند، نیز آگاه است. بدین ترتیب تغییر شکل مسیحیت به نظامی جزم اندیش و سلطه جو برای نخستین بار عامل اصلی بیگانگی انسان از خویشتن حقیقی خود توصیف می‌کند. اما این تضاد غیر قابل حل نیست فلسفه باید، نه از طریق تائید شکل منسوخ تاریخی مسیحیت بلکه به وسیله توضیح تکامل دیالکتیکی تقابل میان نامتناهی و متناهی به فریاد مسیحیت برسد و برای اصول آن دلایل عقلی بترشد.

ابهام‌های نمودار در اندیشه هگل را تعدادی از پیروان او، موسوم به هگلیان چپ در انتقادی بنیادی از دین رفع کردند. مهم‌ترین و با نفوذترین این پیروان، لودویگ فوئر باخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) بود که به جای ایدئالیسم هگل، برداشت خود را از ماتریالیسم قرار داد و به صراحت اعلام کرد نقطه آغاز مطالعه انسان باید انسان واقعی باشد که در دنیای مادی واقعی زندگی می‌کند. نوشته‌های فوئر باخ به مذهب محدود ماند او با واران‌سازی اندیشه ایده‌آلیستی هگل کوشید نشان بدهد که الوهیت محصول وهم آمیز واقعیت است. نتیجه دیدگاه فویرباخ این بود که مذهب بازنمایی نمادین آرزوهای بشری است و تنها راه از بین بردن از خود بیگانگی انسان، رمززدایی از مذهب و قرار دادن آن بر برپایه ای عقلانی بود (گیدنز، ۱۳۷۸: ۸۴).

انتقاد فویر باخ از دین بسیار عمیق تر از نظریه دغلبازی کشیشی - نظریه اکثر دانشمندان عصر روشنگری- بود. در حالی که نظریه دغلبازی کشیشان، علیه پیشداوریهای دینی که گویی از خارج بر مردم تحمیل می‌شوند مبارزه می‌کرد، نظریه فویرباخ به رابطه بسیار ژرف تری میان دین و ذات انسان پی برد. دین دیگر

پدیده مطلق و مستقلی تصور نمی شد که بتواند جهل و تیره بختی مردم را توضیح دهد. فویرباخ رابطه را وارانه کرد و دین را با ذات انسان توضیح داد، پس دین یک اساس واقعی دارد، نه اختراع دلخواه کشیشان ریاکاری است که می‌کوشند مردم را بفریبند و نه اعتقادی یکسره غیر عقلانی است. این مهم‌ترین نقطه عطف در نقد دین است زیرا نظام موجیبت را واژگونه کرد و امکان داد خود دین به اعتباری غیر از دروغ، فریب یا تخیل بوالهوسانه تبیین شود تا این حد، دین پیامدهای بسیار زیادی برای پیدایش مفهوم ایدئولوژی دارد.

مارکس این استنباط را از آن رو مورد انتقاد قرار داد که شور دینی را از تاریخ انتزاع می‌کند و آن را - به عنوان چیزی به خودی خود مستقل - ثابت می‌انگارد. به گفته او « فویرباخ در نمی‌یابد که شور دینی خود فراورده ای است اجتماعی و فرد متزعی که او به تجزیه و تحلیل وی می‌پردازد تعلق به شکل خاصی از جامعه دارد.» (مارکس، بی تا: ۸). اصطلاح ایدئولوژی سرانجام با مارکس به پایه نقد دین رسید و از آن هم فراتر رفت و به این ترتیب سرشت منفی و انتقادیش را نمایاند. سرانجام مارکس به مفهوم عامی از ایدئولوژی رسید که، نه فقط روی مضمون منفی آن تاکید نهاد بلکه با وارد کردن عنصر قاطع جدیدی در تعریف آن یعنی اشاره به تضادهای تاریخی در جامعه، بر نیروی انتقادی اش نیز افزود.

از ماکیاولی و بیکن تا کنت و فویرباخ، پدیده ای که تحت نام بت، پیشداوری، دین، یا ایدئولوژی تجزیه و تحلیل می‌گردید تقریباً همیشه نوعی کژدیسی روان شناختی و مساله‌ای در سطح شناخت انگاشته می‌شد. رابطه میان کژدیسیهای ذهنی



و تحول تاریخی مناسبات اجتماعی آدمیان در نظر گرفته نشده بود. کژدیسپهای ایدئولوژیک بر پایه انفعالات، خرافه پرستی‌ها، منافع فردی، پیشداوریهای دینی یا از خودبیگانگی ضروری آدمیان تبیین می‌شدند، اما هرگز به تضادهای اجتماعی که از لحاظ تاریخی ضروری بودند مرتبط نمی‌گردیدند. نظریه دغلبازی کشیشی با تاکید گذاشتن بر دروغهای آگاهانه و دوز و کلکهای روحانیون، شکلی افراطی از این روان شناسی گرایی را مطرح می‌کرد. این نظریه می‌توانست بدبختی بشر را با هستی دین توضیح دهد، اما نمی‌توانست دین را جز به عنوان قصه‌ای جعلی تبیین نماید. فویر باخ از این هم پا فراتر نهاد و دین را بر ذات انسان توضیح داد.

اما وقتی که مارکس مفهوم ایدئولوژی خود را به وجود آورد حتی از این مردم شناسی فویر باخی هم فراتر رفت و دین را به عنوان فراورده‌ای اجتماعی تعبیر کرد. در حقیقت نقد ماتریالیستی پدیده‌های دینی آنها را با نگرشی تاریخی مطالعه نکرده بود. ایدئولوژی و خرد همچون نمودهایی غیر تاریخی جلوه می‌کردند که در پهنه نظری با یکدیگر در کشمکش بودند. به همین دلیل آموزش و پرورش درمان کژدیسپهای ایدئولوژیک محسوب می‌شد. مارکسیسم گرایشهای فرانسوی و آلمانی را یکی کرد یعنی اینکه مفهوم ایدئولوژی را در سرلوحه گفتمان سیاسی قرار داد. مارکس کوشید تا تحولات صورت گرفته در عقاید اجتماعی و سیاسی را از حیث تقسیم بندیهای اجتماعی تبیین نماید. این تقسیم بندی‌ها زاینده شیوه‌های مختلفی بودند که افراد بشر از طریق آنها ایجاد کرده بودند. بعدها بویژه از طریق انگلس سنت پوزیتویستی دوتراسی یعنی تلاش برای ایجاد یک علوم اجتماعی واقعی اهمیت بیشتری یافت. به هر تقدیر تا چند دهه پیش مطالعه ایدئولوژی هر چند که بصورت

یک باور درآمده بود اما اصولاً در انحصار آن کسانی بود که خود را به گونه‌ای با سنت مارکسیسم ربط می‌دادند. با این حال مطالعه علمی درباره ایدئولوژی به شیوه دوتراسی از تجدید حیاتی توانمند در غرب پس از جنگ جهانی دوم - به ویژه در ایالات متحده - به‌رمنده شد. بلایی که جنبش نازی بر سر دنیا آورد، سرخوردگی افراد بی‌شمار از زیاده‌طلبی‌های استالین و کمونیسم شوروی که به عنوان یک تهدید خطرناک برای دموکراسی به شیوه غربی به شمار می‌آمد. باعث شد که در میان نویسندگان علاقه‌ای برای تبیین خاستگاه و قدرت افکار مزبور به وجود آید (مک‌للان، ۱۳۸۰: ۲۲).

### نسبت سنجی ایدئولوژی و تاریخ

چنانکه گفته شد ایدئولوژی اغلب به عنوان نظام اعتقادی تعریف می‌شود که بر تحلیلی از گذشته مبتنی بوده و متضمن دستورالعملهایی برای سیاستگذاری است. این اعتقادات در فضایی تاریخی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به ظهور می‌رسند نه در نظامی متافیزیکی که از اینگونه شاخصه‌ها فراتر می‌رود. از طرفی از آنجا که ایدئولوژی بر تحلیلی از گذشته مبتنی است این تفسیر گذشته نشان می‌دهد که چگونه این گذشته، وضعیت کنونی فرد و گروه را به وجود آورده و شکل بخشیده است. از این تفسیر نظریه‌ای در باب تحول اجتماعی که تحولات اجتماعی آینده را پیش‌بینی می‌کند، نتیجه گرفته می‌شود.

از آنجا که ایدئولوژیها برنامه‌هایی که جامعه را در جهت مطلوب حرکت می‌دهند تعیین می‌کنند، جنبه دستوری دارند. اگر چه برخی از ایدئولوگها در صدد ایجاد

جهان بینی‌ای برآمده‌اند که از فضای فرهنگی ویژه فراتر رود اما افکار آنان عموماً برگرفته از تاریخ بوده و این تمایل را نشان می‌دهد که تفسیری از گذشته‌ای خاص، اعتبار جهانی یابد. در واقع میراث فرهنگی خاص گروهی که ایدئولوژی را پذیرا می‌شود، اغلب موجب می‌شود تا ایدئولوژی به طور چشمگیری تغییر شکل یابد. مثلاً صورت چینی مارکسیسم و خط مشی‌های برخاسته از آن منعکس کننده میراث فرهنگی و شرایط محیطی، جغرافیایی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی چین است.

ایدئولوژی چون به عمل توجه دارد و نظری محض نیست، از آن برای هدایت سیاستگذاری‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و تربیتی استفاده می‌شود. حتی از آموزش و پرورش نهادینه شده بویژه تحصیلات رسمی به صورت ابزاری برای نیل به این سیاستها استفاده می‌شود. از ایدئولوژی برای مشروعیت بخشیدن به شیوه نگرش، آرمانها، برنامه‌ها و اعمال گروهی بهره‌گیری می‌شود. به نظر نمی‌رسد که توجیه یا مشروعیت ایدئولوژی برپایه مصالح خاص شخصی یا گروهی صورت پذیرد، بلکه متضمن تمسک به مرجعی عالی‌تر و بظاهر قابل تعمی‌تر است. غالباً برای مشروعیت بخشیدن به سیاست‌ها و عملکردها به اسطوره و تاریخ تمسک به عمل می‌آید (گوتک، ۱۳۸۰: ۶-۲۰۵).

در درجه نخست، ایدئولوژی گذشته گروه را بررسی می‌کند، گروه ممکن است شامل شهروندان یک ملت همچون ایران، آلمان یا روسیه باشد یا مراد از گروه می‌تواند اعضای طبقه اجتماعی - اقتصادی خاصی همچون طبقه کارگر یا طبقه متوسط باشد یا گروه ممکن است شامل اصناف شغلی و حرفه‌ای مانند معلمان، روحانیان یا

پزشکان گردد. ایدئولوگ « نظریه پرداز » گذشته گروه را به منظور تفسیری که روشن کننده موقعیت زمانی و مکانی گروه باشد و به عضویت در گروه معنی و مفهوم بخشد بررسی می‌کند. به این ترتیب این تفسیر برای اعضای گروه نوعی هویت مشترک و همبستگی به وجود می‌آورد. مولفه تفسیری ایدئولوژی که علاوه بر تفسیر گذشته، موقعیت کنونی گروه را نیز به منظور تعیین خط مشی آینده ارزیابی می‌کند عنصر مهم ایدئولوژی را تشکیل می‌دهد. این مولفه بر شکل‌گیری معتقدات و اعمال آنها در تعیین سیاست‌ها اثر می‌گذارد. وجه تفسیری گویای آن است که تفسیر صحیحی از نظام عقیدتی، راهنمای عمل نظام در گروه است.

تفسیر ایدئولوژیک گذشته ممکن است از نظر تاریخی دقیق باشد یا نباشد. ایدئولوژیست، گذشته گروه را به منظور انجام تفسیر یا توجیه خاص مطالعه می‌کند این معنی پژوهشی بغایت گزینشی، اغلب به دیدگاه مخدوشی از تاریخ منتهی می‌شود که غالباً موجب آمیخته شدن اسطوره با تاریخ و پندار با واقعیت می‌گردد. ایدئولوژیست با اعمال روشی که مورخ آن را به عنوان اکنون باوری محکوم می‌داند از گذشته برای تهیه توصیفی از نحوه شکل‌گیری حال گروه بهره می‌گیرد. اگر لازم باشد ممکن است وقایع گذشته طوری سازمان داده شوند که با اصل از پیش مفروضی که برنامه حال یا آینده را توجیه می‌کند، همخوانی داشته باشند. به طور نمونه جان لاک در نظریه سازی کلاسیک به وضع طبیعی استناد جست که در آن «انسان‌ها در کارها و نظم و ترتیب دادن به داری‌ها و شخص خود، همانطور که مناسب می‌دانند آزادی کامل دارند و تنها قانونی که بر آنها حاکم است قانون طبیعت است. در این وضعیت، انسانها نه نیازمند اجازه گرفتن از کسی و نه تابع اراده

شخص دیگری هستند. وضعیت طبیعی همچنین وضعیت مساوات و برابری است وضعیتی که در آن همه قدرت و اختیارات قانونی دو سویه است و هیچ کس نسبت به دیگری برتری ندارد.» (لاک، ۱۳۸۷: ۷۳). اگر چه تعیین جایگاه چنین وضع طبیعی در محدوده دوره مشخصی از تاریخ غیر ممکن است مع الوصف از وضع طبیعی افسانه‌ای به عنوان منشا و خاستگاه آموزه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که مدعی تقدم فرد بر جامعه هستند بهره‌گیری شد.

آنگاه که ایدئولوگ از گذشته برای ایجاد حس همبستگی و هویت گروهی بهره‌گیری کرده باشد، ارزیابی شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و تربیتی گروه میسر می‌گردد. مثلاً می‌توان نحوه جهت‌گیری ارزشی طبقه متوسط اروپا را که بر ارزشهایی همچون فردیت، رقابت، حق مالکیت و حکومت انتخابی مبتنی است بر اساس تاریخچه مبارزه این طبقه علیه اشراف و حکومت سلطنتی سرکوب‌گر که با این ارزشها معارضه داشتند، تبیین و توجیه نمود. مثال دیگر از کاربرد گذشته برای تبیین موقعیت فعلی می‌توان از مفاهیمی که برخی از مردمان تحت ستم پدید آورده‌اند، به دست داد. مثلاً باسکهای اسپانیا خود را چنین ورنانداز می‌کنند که روزگاری تاریخ با عظمت و ممتازی داشتند. حوادث تاریخی موجب شدند که این فرهنگ باسابقه درخشان‌شان در فرهنگ اسپانیایی محصور مانده و تحت شعاع آن قرار گیرد. به این ترتیب بخشی از جنبش آزادی یا خودمختاری باسک از تلقی مردم آن نسبت به گذشته نشأت می‌گیرد. این ایده تاریخی یا اسطوره‌ای که گروه نژادی یا قومی خاص به واسطه آنکه در گذشته سرکوب شده اکنون درصدد تأمین آزادی از دست رفته

خویش بر آمده است نیروی محرکه مهمی از ایدئولوژی ناسیونالیسم قومی معاصر به شمار می آید.

در هندوستان داستان مبارزات گاندی برای استقلال آن کشور شخصیتی قهرمانی پدید می آورد که به طور شور انگیزی جوانان هندی را هم به گذشته و هم به زمان حال مرتبط می کند. از همین نمونه چهره مارتین لوتر کینگ برای سیاه پوست امریکایی است او نیز به شخصیتی قهرمانی بدل می شود که تبلور ارزشهایی است که پیروی از آنان برای جوانان سیاهپوست ارجمند است. بخش مهمی از ایدئولوژی ناسیونالیسم قومی این است که احساسی درباره عظمت و شکوفایی از دست رفته در نسل جوان پرورش یابد و زنده نگهداشته شود تا لحظه رهایی از چنگال ستمگر فرا رسد. بسیاری از ملت های مستعمره سابق افریقا و آسیا تمایل دارند که به نقطه ای از روزگار گذشته خود اشاره کنند که امپریالیستهای اروپایی ملت بزرگشان را مقهور ساخته فرهنگ غنی آنها را منکوب کردند. در چنین کشورهایی ایدئولوژیها بر عظمت نهفته ای تأکید می نهند که باید به منظور بیداری و توسعه ملی احیا شده و به کار گرفته شود.

در پیوند زدن زمان گذشته به حال، فرایندهای تربیتی اهمیت زیادی پیدا می کنند. منابع غیررسمی آموزش و پرورش مانند رسانه های همگانی نقش وسیله را برای ایجاد حلقه های رابط بین عظمت گذشته وضعیت فعلی و آنچه باید باشد ایفا می کنند. وظیفه آموزش و پرورش نهادینه شده در مدارس ایجاد حس هویت گروهی در اذهان کودکان یعنی اعضای نارس جامعه است تا آنان را با گذشته متصل سازد.

در چنین پیوندی اسطوره‌ها، داستانها و حماسه پردازیه‌ها مخصوصاً مفید خواهد بود (گوتک، ۱۳۸۰: ۱۵-۲۱۴).

به عبارتی یکی شدن هویتها به وسیله یکی شدن تاریخیتها، اهمیت تاریخ را برای هر جامعه ای نشان می‌دهد و بیشترین استفاده و سوءاستفاده از تاریخ نشان می‌دهد. حکومتها برای محافظت از اینکه تنها تاریخ مناسب عموم مردم باید در اختیار آنها قرار گیرد تاکنون از هیچ کوششی فرو گذار نکردند. حکومتهای محدودی از هر نوع - دینی یا سیاسی - می‌توانند در مقابل میل شدید شکل دادن به نگرشهای اعضای جامعه خود مقاومت کنند (استنفورد، ۱۳۸۴: ۱۰۳). مورخان وظیفه عمومی دارند تا از این تلاشها پرده بردارند.

در طول تاریخ می‌توان نمونه‌های بسیاری از این برداشتهای ایدئولوژیکی از تاریخ ارائه داد. شاید یکی از زیانبارترین این تفسیرها را ما در دوره‌ای می‌بینیم که شماری از متفکران آلمانی، از جمله یوهان گات لیب فیخته (۱۷۶۲-۱۸۱۴) فیلسوف و فردریش ماینکه (۱۸۶۲-۱۹۵۴) مورخ، به دیدگاه برتری اخلاقی دولت چسبیدند. بطوریکه در سال ۱۸۰۷ فیخته ادعا کرد که در روابط بین الملل هیچ حق و قانونی جز حق قوی تر وجود ندارد در واقع او دولت و نه مسیحیت و خانواده را به آموزگار اخلاقی و دینی ملت آلمان تبدیل کرد. (Iggres, ۱۹۸۳: ۴۲) با اینکه هم تاریخ ریشه‌های تاریخ باوری را نوشت و چندین کتاب دیگر درباره تاریخ فرهنگی را به مفاهیم و تصورات سیاست بدون اخلاق اختصاص داد. از دیدگاه او دولت معیارهای اخلاقی خاص خود را داشت که در چارچوب آن معیارها نمی‌توانست کار

خطایی بکند. زیرا آنچه از ماهیت عمیق فردی یک موجود سرچشمه بگیرد نمی‌تواند غیراخلاقی باشد. (همان: ۲۰۳). او فقط پس از مصیبت‌های نازیسم و نابودی آلمان قدیم در جنگ جهانی دوم در ارزشهای خود تجدید نظر کرد. قدرت پرستی و دولت پرستی را کنار گذاشت و به ارزشهای فرهنگ عالی تجلی یافته در گوته که شاید بزرگترین شخصیت آلمان باشد روی آورد. (Cannon, ۱۹۸۸: ۲۷۴-۶)

هر نوع ایدئولوژی تاریخ‌نگری خاص خود را دارد. از منظری دیگر نمی‌توان چیزی را بر زمینه محکم و مطمئن - یا حداقل بر مبنایی که خیلی هم مورد اختلاف و اعتراض نباشد - بنیان نهاد مگر با توسل به سه عامل: ۱- عالم غیب ۲- عقل ۳- گذشت زمان و تاریخ.

۱- عالم غیب: محکمترین تکیه‌گاه هر نوع تفسیری ملکوت‌اعلی یا عالم غیب است که از هرگونه حجت و دلیلی بی‌نیاز است و - حجت آن خواست خداست - و با آن نمی‌توان مخالفت کرد مگر به کمک عالم غیب دیگری.

۲- عقل: عقل کمتر قابل اطمینان است، زیرا حوزه‌هایی که عقل بتواند در آن به وحدت نظر برسد - جز در مورد ریاضیات - بسیار محدود است.

۳- گذشت زمان و تاریخ: گذشت زمان و تاریخ از جهت اخلاقی تکیه‌گاه خوبی است، ولی در هر لحظه می‌توان آن را به سوال گذاشت: احترام به حق کسانی که چیزی را از اول در تصاحب داشتند، احترام به پیشینیان، قبول آداب و رسوم که از قبل رایج بوده و غیره. همه این احتجاجات و شواهد پذیرفتنی ولی پا در هوا هستند، زیرا هر لحظه ممکن است کسی زمان تازه‌ای را مبدا قرار دهد.



ایدئولوژی نمی‌تواند خود را به عالم ملکوت یا عالم غیب بیاویزد. زیرا در حوزه دنیوی ظاهر می‌شود. نمی‌تواند بر عقل استوار شود؛ زیرا دربرگیرنده پرسشهایی است درباره ارزشها که از جهت عقلی پاسخی برای آنها وجود ندارد. تنها گذشت زمان یعنی تاریخ برایش می‌ماند.

بنابراین ایدئولوژی به تاریخ رنگ اسطوره‌ای می‌زند. هر چند که تاریخ نه مقوله‌ای اسطوره‌ای و نه ایدئولوژیکی است. مثلاً تاریخی را که ناسیونالیسم به وجود آورده است، در نظر بگیرد. این تاریخ مقطع خاصی از تاریخ بشر را که « ملت » هست در نظر می‌گیرد. در زمینه تاریخ علمی، همه چیز به مسئله مورد بحث وابسته است. با پیدایی ملت، تاریخ جهان محوری پیدا می‌کند و این همان محوری است که تمام رویدادها به دور آن شکل می‌گیرد، و بدان معنی می‌دهد ( بشلر، ۱۳۷۰: ۵۱-۲۵۰).

دلیل تمایز تاریخ علمی از چنین تاریخ ناسیونالیستی این نیست که به رویدادها بهایی نمی‌دهد، بلکه از این جهت است که به هیچ رویداد خاصی بها نمی‌دهد. به عبارتی هیچ دیدگاه محوری وجود ندارد که بگوید این تاریخ از سایر تاریخها برتر است. اگر چنین دیدگاهی هم وجود داشته باشد دیدی است مذهبی و یا در جهان دنیوی شده امروز دیدی ایدئولوژیکی است. تصدیق اینکه تاریخ واقعی تاریخ طبقات زحمتکش است یا تاریخ اقتصاد یا تاریخ زورمندان و اقویا خصلت ایدئولوژیکی دارد. برای تاریخ علمی ملتها واقعیت تاریخی محسوب می‌شوند. ولی فقط مرحله‌ای مشخص از تاریخ بشریت را در بر می‌گیرند حتی در طول این مرحله هم ملتها اساس همه چیز نیستند.

### نمونه هایی از کارکردهای ایدئولوژیک تاریخ

تأکیدات سیاسی در تاریخ و رویکردهای ایدئولوژی به تاریخ مورد توجه دانشمندان زیادی در طول تاریخ قرار گرفته. نمونه بارز این موضوع خوان لوئیس ویوس است که در اواسط سده شانزدهم، اولویت‌های وطن پرستانه تاریخ نگاران ملی گرای اروپایی را به نقد می‌کشد. او ضمن اذعان به این موضوع که فرانسویان از فرانسه، ایتالیایی‌ها از ایتالیا، اسپانیایی‌ها از اسپانیا، آلمانیها از آلمان و انگلیس‌ها از انگلیس و بقیه به همین سان به خاطر ملتی خاص می‌نویسند. اظهار می‌دارد که نویسندگان این تواریخ تصور می‌کنند که تنها تکلیفی که به عهده دارند دمیدن به درون آن ملت تا حد توان است و چشمان خود را نه به روی حقیقت، که به آوازه آن ملت می‌کشایند. ویوس الگوی کلی این مورخان را: تاکید، انبساط، آرایش، تجلیل در صورتی که ملت کار فوق العاده‌ای انجام داده باشد و در مقابل: پوشاندن، بالا بردن، کاستن از تقصیر، دفاع و بخشیدن اگر به شکلی ننگین عمل کرده باشد (ساگیت، ۱۳۷۹: ۷۷).

تأکیدات سیاسی و رویکردهای ایدئولوژیک به تاریخ به ویژه در سده بیستم آشکارا و به خوبی تبلیغ شد، مخصوصاً زمانی که بازنویسی با انگیزه ایدئولوژیک تاریخ همه گیر شد. از جمله این برداشتهای ایدئولوژیک، برداشت ایدئولوژی سوسیالیسم ملی آدولف هیتلر (نازیسم) است که نمایانگر برداشتی از تاریخ آلمان است که بر افسانه برتری نژادی آریا (آلمانی) استوار است. هیتلر با قائل شدن ماهیتی غریزی برای، خاک و خون، مضمون ماهیت قومی را پیش کشید. او مدعی بود که نظریاتش درباره نژاد، خون و خاک، فضای حیاتی، ریشه کنی یهودیان و تسخیر جهان- نظریاتی که

نازیها بعدها تلاش کردند آنها را بطورهولناکی جامه عمل بپوشانند - مبتنی بر مطالعه‌اش درباره تاریخ بوده است (استنفورد، ۱۳۸۲: ۳۷۱). او می‌گفت: « تاریخ دلایل بیشماری برای اثبات این مدعا بدست می‌دهد و ثابت می‌کند که وقتی نژاد آریایی خون خود را با خون اقوام فرودست مخلوط کرد به تمدن آن شکست وارد آمد. سکنه آمریکای شمالی غالباً از نژاد ژرمن می‌باشند و چون با اقوام پست محلی کمتر اختلاط کرده‌اند. انسانیت و تمدنی غیر از آنچه در امریکای مرکزی و جنوبی هست دارا می‌باشند زیرا که اهالی امریکای مرکزی و جنوبی به دلیل اختلاط با سکنه نخستین آن مرز و بوم پایه ارزش خود را اندکی خلل رسانیده‌اند.» (جهانسوز، ۱۳۱۷: ۶۷). به نظر او « اگر عالم انسانیت را به سه طبقه تقسیم کنند یکی کسانی باشند که تمدن را خلق کرده‌اند و دیگر کسانی که آن را پاس داشته‌اند و سه دیگر کسانی که آن را بباد داده‌اند طبقه اول مصداقی جز نژاد آریایی ندارد » (همان : ۷۲). برداشت او از برتری نژادی قوم آلمانی برای تبیین تاریخ آلمان و ایجاد رسالتی به کار گرفته شد که بر پایه آن ملت آلمان می‌بایست نظم نژادی نوینی را در اروپا تأسیس کند. آدولف هیتلر تاکید می‌کند که تاریخ نباید به صورت یک فهرست فراگرفته شود، باید الهام ببخشد. تاریخ باید به صورت مبارزه‌ای مداوم علیه دسیسه چینی‌های مردم پست‌تر برای ابقای پاکی نژادی، نشان داده شود. بخصوص باید بخش قهرمانان آلمانی مطالعه شود. بنابراین در این تاریخ آرمان ملتی متمایز، بزرگ و متحد از عصر رومی‌ها، از طریق شخصیت‌های قهرمانی مانند شارلمانی، لوتر، بیسمارک، تا شخص هیتلر که تاریخ شکوهمند با او به اوج می‌رسد، تکامل می‌یابد. در این میان اهمیت وقایع بیرون آلمان را می‌توان به حداقل رساند، تا به این ترتیب، انقلاب

فرانسه، برای مثال، از دروس مطالعاتی تاریخ حذف شود تا حدی به این دلیل که انقلاب لوتر به هر حال پیش از آن به وقوع پیوست و تا حدی به این دلیل که مبادا وسوسه پرداختن به بحث‌های فلسفی مربوط در حیطه نظریه سیاسی شکل بگیرد (ساگیثت، ۱۳۷۹: ۷۸).

در همین رابطه می‌توان نمونه‌ای هم از تاریخ ایران مورد توجه قرر داد. در دوران پهلوی اول مولفان کتابهای درسی تاریخ با داشتن اندیشه ناسیونالیسم باستانگرایی این دوران، برای شناساندن گذشته ایران از تمامی عناصر فرهنگی عصر باستان، خواه دین و خواه سیاست، بهره می‌گرفتند تا بتوانند میهن پرستی و غرور ملی را ایجاد و افزایش دهند. ناسیونالیسم این روزگاران به شکل‌های باستانگرایی، شاه پرستی و میهن دوستی در کتابهای تاریخ تبلور و نمود یافت. اختصاص صفحات بیشتر به شرح تاریخ ایران باستان و برجسته سازی این دوران با تمجید از پادشاهان و ذکر صفات آنان، بخصوص توجه به گستردگی مرزها که به منظور ارائه گذشته‌ای پر افتخار از ایران صورت می‌گرفت. از جمله ویژگیهای کتابهای درسی تاریخ بود. اهمیت دادن به نژاد آریا و ایجاد حس برتری نژادی با ذکر افتخارات آریایی و تأکید بر تفوق نژاد سفید در کتابهای تاریخی، بازتابی از تفکر باستانگرایی حاکمیت محسوب می‌شد.

در برخی از کتابهای درسی تاریخ ابتدایی، بخشی را به تعریف تاریخ و لزوم مطالعه و بهرمندی و سودمندیهای آن اختصاص داده بودند. تاریخ در این کتابها به ذکر رخدادهای ایران در دوران باستان منحصر می‌شد. بر همین اساس آمده است: «بر

ماست که بر وقایع ایران که وطن عزیز ماست، آشنا شده و به گذشته با شرافت ایرانیان باستان، که نیاکان، ما هستند پی ببریم. این مقصود به وسیله تاریخ حاصل می‌شود.» (قویم، ۱۳۰۷: ۸). آنچه درباره سلسله‌های دوران اسلامی ارائه شده، بیان احیای شعایر ملی و گسترش مرز هاست، از همین رو، سامانیان را زنده کننده آیین-های باستان (که در روزگار استیلای عرب از بین رفته بود) می‌شناختند (همان: ۳۴). و سلجوقیان را به سبب رساندن قلمرو ایرانیان به حدود دوره ساسانیان، با عظمت می‌خواندند (همان: ۳۷). و نادر شاه را از شاهنشاهان سترگ ایران و کشور گشای نامی دنیا معرفی می‌کرد (همان: ۵۱).

پیوند میان میهن دوستی و شاه دوستی و باستانگرایی به این مفهوم که میهن دوست باید شاه پرست نیز باشد در متن کتابهای تاریخی تعبیه شده و نسبت دادن ویژگیهای فره‌مندی «کاریزمایی» به رضا شاه و قداست بخشی به وی همچون نجات دهنده کشور و برانگیخته شدن از سوی خدا به منظور اعتبار دهی و مشروعیت بخشی، به حاکمیت پهلوی در همین راستا عرضه شد (وطن دوست و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

نمونه دیگر از این چنین تاریخنگاری ایدئولوژیک را می‌توان در محو تروتسکی که یکی از تئوریسین‌ها و مبارزان انقلاب روسیه بود از تاریخ رسمی انقلاب ۱۹۱۷ و جایگاه برجسته‌ای را که به استالین داده شد، مورد توجه قرار داد. یکی از طنزهای تاریخ این است که این رویکرد ایدئولوژیک به تاریخ دامن خود استالین را هم گرفت و نقش استالین در تاریخ روسیه، از آن زمان تا فصل پایین کشیدن مجسمه‌ها

و باز بینی کتابهای تاریخی، پیوسته مورد ارزیابی قرار گرفت تا اینکه کمابیش کاملاً محو شد (ساگیت، ۱۳۷۹: ۸۰-۷۹).

در جهت کاهش رویکردهای ایدئولوژیک به تاریخ در سراسر جهان کارهایی انجام شده بر این اساس در ۱۹۹۲ جشن های سالگرد کشف آمریکا، به عنوان دستاورد کلمب، از دیدگاهی غیر اروپایی از نو بررسی شد. در استرالیا نیز گذشته آبورجین ها از اقوام بومی این قاره که مدتها به عنوان مردمی بی تاریخ در نظر گرفته می شدند و کشتار وسیع شان هیچ کجا به درستی ثبت نشده بود به یاری سنت شفاهی آنان دوباره مورد باز بینی قرار گرفت. در افریقا از زمان استقلال، تاریخ ابزار مهمی برای کوچک جلوه دادن روانشناسی استعماری و وابستگی بوده است. به منظور متعادل کردن دلمشغولی های ملی گرایانه، برخی از تاریخ نگاران خود آگاهانه کوشیده اند تا در سر تا سر آثارشان به ارتقا آرمانهای جهان شمول پردازند. یک نمونه از این تاریخی که از سمت گیری بین المللی تری پشتیبانی می کند، کتابهای جدید تاریخ است که در اواخر قرن بیستم اختصاصاً برای مدارس اروپایی نوشته شدند. این کتابها به شش زبان منتشر شدند و فرضا باید در سراسر اتحادیه اروپا استفاده می شدند (ساگیت، ۱۳۷۹: ۸۱-۲). گفته شده که در این تاریخ که در حضور نمایندگان تمامی اعضای اتحادیه اروپا به جز لوکزامبورگ تهیه شد، سعی بر این بوده که با برابر نشان دادن کشورها و، بازنویسی گذشته به صورتی که به نظر رسد که اروپای متحد سرنوشت قاره است، هیچیک از خوانندگان گوناگونش را آزرده نکند ممکن است، این برخورد از آنچه که از جانب گروههای ملی ستیز عنوان می شود، بهتر باشد، اما به هر حال باز هم تاریخ برای موضعی ایدئولوژیک است. خواه هدف مقامات

سیاسی گونه‌ای میهن پرستی تنگ نظرانه باشد یا ملی‌گرایی یا حتی جهان وطنی به هر حال گذشته می‌تواند پیوسته از نو تعبیر شود (همان: ۴-۸۳).

### نتیجه‌گیری

ایدئولوژی پدیده تازه در تاریخ بشر نیست. با این حال میل به تحلیل و بررسی اصولی ایدئولوژی در عصر جدید به دنبال فروپاشی جامعه قرون وسطایی به ظهور رسید. در این عصر شناخت به عنوان تولید جای تفکر محض را گرفت و نظم سلسله مراتبی و دین مدارانه که در قرون وسطی پذیرش انفعالی یافته بودند، جای خود را به رویکردی انتقادی داد که معیار جدید حقیقت را در خرد آدمی و در حاکمیتش بر طبیعت جستجو می‌کرد. بنابراین از همان آغاز مسأله ایدئولوژی هم در ارتباط نزدیک با عمل سیاسی و هم در رابطه با پیشرفت علم به ظهور رسید. بر اساس یہ دید کلی مشخصه تمام تاریخ مفهوم ایدئولوژی، نوسان میان معنای ضمنی مثبت ایدئولوژی و معنای ضمنی منفی آن است. در طی دو قرن اخیر واژه ایدئولوژی کاربرت‌های گوناگون داشته است. اما دو خط فکری اصلی یعنی دیدگاه خردگرایی فرانسوی دوستوت تراسی و دیدگاه آلمانی. که مرتبط با عقاید هگل و مارکس بود، و سپس از مانهایم تا هابرماس ادامه می‌یابد در آن مشخص شده‌اند. البته تنوع وسیعی از موضع‌گیری‌ها، در میان این دو نوع خط فکری متفاوت وجود دارد.

در رابطه با ایدئولوژی و تاریخ چنانکه ذکر شد. ایدئولوژی بر تحلیلی از گذشته مبتنی بوده و در فضایی تاریخی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به ظهور می‌رسد نه در نظامی متافیزیکی. در نتیجه مؤلفه تفسیری ایدئولوژی که علاوه بر تفسیر گذشته

موقعیت کنونی گروه را نیز به منظور تعیین خط مشی آینده ارزیابی می‌کند عنصر مهم ایدئولوژی را تشکیل می‌دهد. ایدئولوژیست با اعمال روشی که مورخ آن را به عنوان اکنون باوری محکوم می‌داند. از گذشته برای تهیه توصیفی از نحوه شکل‌گیری حال گروه بهره می‌گیرد. ممکن است وقایع گذشته طوری سازمان داده شوند، که با اصل از پیش مفروضی که برنامه حال یا آینده را توجیه می‌کند، همخوانی داشته باشند. با این حال کنترل ایدئولوژیکی و سیاسی جنبه جوهری مطالعات تاریخی است و نه تنها با آن نوع از دستکاریهای آگاهانه و عمدی سروکار دارد، بلکه همچنین کنترل‌های ناخودآگاهانه‌ای را در بر می‌گیرد که در زبان یا گفتمانی که تاریخ در آن نوشته می‌شود به کار می‌رود.



## منابع

آرون، ریمون، (۱۳۷۷)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

احمدی، بابک، (۱۳۷۹)، مارکس و سیاست مدرن، تهران، نشر مرکز.

استنفورد، مایکل، (۱۳۸۲)، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نشر نی.

\_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، تهران، سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، دانشگاه امام صادق، معاونت پژوهشی.

اولیچ، رابرت، (۱۳۷۵)، مریبان بزرگ (تاریخ اندیشه‌های تربیتی)، ترجمه علی شریعتمداری، اصفهان، معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان.

ایکن، هنری، (۱۳۴۵)، عصر ایدئولوژی، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

ایگلتن، تری، (۱۳۸۱)، درآمدی بر ایدئولوژی، ترجمه معصوم بیگی، تهران، آگه. بال، ترانس وداگر، ریچارد، (۱۳۸۴)، ایده‌آل‌های سیاسی و ایده‌آل دموکراتیک، ترجمه رویا منتظمی، تهران، پیک بهار.

برونوفسکی، ج، (۱۳۷۹)، روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل، ترجمه لی لا سازگار، تهران، آگه.

بشلیر، ژان، (۱۳۷۰)، ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژیهای غربی، ترجمه علی اسدی، شرکت سهامی انتشار.

پلامناتس، جان، (۱۳۷۳)، ایدئولوژی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

پولادی، کمال، (۱۳۸۲)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب از ماکیاولی تا مارکس، تهران، نشر مرکز.

جهان‌نسوز، محسن، (۱۳۱۷)، خاطرات هیتلر، انتشارات شرکت تضامنی علمی.

خسروی، کمال، (۱۳۸۲)، نقد ایدئولوژی، تهران، اختران.

سائگیت، بورلی، (۱۳۷۹)، تاریخ چیست و چرا؟ دورنماهای باستانی. مدرن و پست مدرن، ترجمه رویا منجم، تهران، انتشارات نگاه سبز.

سینگر، پیتر، (۱۳۷۹)، مارکس، ترجمه محمد اسکندری، تهران، انتشارات طرح نو.

فروغی، محمد علی، (۱۳۶۲)، سیر حکمت در اروپا (به ضمیمه گفتار در روش نوشته رنه دکارت)، به تصحیح و تحشیه، امیر جلال الدین اعلم، تهران، نشر البرز.

قویم، امیر علی خان، (۱۳۰۷)، تاریخ سوم و چهارم ابتدایی، مطبوعه ترقی، تهران.

کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

کوزر، لیوئیس، (۱۳۷۳)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.

گوتک، جرال د آل، (۱۳۸۰)، مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، ترجمه محمد پاک سرشت، تهران، سازمان تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).

گیدنز، آنتونی، سیاست، (۱۳۷۸)، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.

لارین، خورخه، (۱۳۸۰)، مفهوم ایدئولوژی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.

لاک، جان، (۱۳۸۷)، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی.

مارکس، کارل، (۱۹۷۶)، ایدئولوژی آلمانی، هیئت تحریریه نشریه کارگر، بی جا.

\_\_\_\_\_، (بی تا)، فقر فلسفه، بی جا

\_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، گروندریسه مبانی نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه باقر پرهام و

احمد تدین، انتشارات آگاه.

\_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، هجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.

\_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، پیشگفتار نقدی بر اقتصاد سیاسی (پیوست کتاب مارکس و سیاست مدرن)، ترجمه بابک احمدی، تهران، نشر مرکز

ماکیاولی، نیکولو، (۱۳۶۶)، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر، پرواز .

مک للان، دیوید، (۱۳۸۰) ایدئولوژی، ترجمه محمد رفیعی مهر آبادی، تهران، آشیان.

وطن دوست، غلامرضا و دیگران، (۱۳۷۸)، نمود های ناسیونالیسم در کتابهای درسی تاریخ دوره ی پهلوی اول، فصلنامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال نوزدهم، دوره جدید، شماره ۱، دوره پیاپی ۷۶

وینسنت، اندرو، (۱۳۷۸)، ایدئولوژی های مدرن سیاسی، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، ققنوس.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، (۱۳۳۶)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات دانشگاه آریامهر.

هیتلر، آدولف، (بی تا)، نبرد من، ترجمه فرشاد، انتشارات قائم، بی جا.

Bacon ,Franci,(۱۸۴۲), Works ,with a life of the author by  
**Basi Montagu** .۳ vols Philadelphia

Cannon .John .Davis.R.H.C, Doyle ,William and Greene ,  
Jack P.( eds),( ۱۹۸۸), **The Blackwell Dictionary of  
Historians** ,Blackwell

Graham,Keith,(۱۹۹۲),**Karl Marx** ,Our Contemporary, H  
arvester –W heatsheaf

Iggers .Georg,(۱۹۷۵), **New Direction in European H  
istoriography**. Wesleyan University Press.

Iggers.Georg G,(۱۹۸۳),**The German Conception of History  
:the National Tradition of Historical Thought from Herder  
to the Present** .Wesleyan University Press

Jacket ,Eberhard ,(۱۹۸۱),**.Hitler's World View:A Blueprint  
for Power** , Harvard University Press .



---

**An overview on the rights of religious minorities in Islam****During the periods of prophet Mohammad and Imam Ali (PBUH)****Mohammad Emami<sup>۱</sup>****Husain Nooroddini<sup>۲</sup>****Abstract:**

One of the most important human rights issues in the current period is the problem of minorities. Islam, from the beginning, given special attention to the problem of religious minorities.

Since the formation of the Islamic government in Medina, the Prophet had signed treaties containing many rights and privileges about the People of the Book. So it can be said that the founder of the recognition of the rights of minorities in the world is the Prophet Muhammad. This article defining minority and its categories deals with the history of the rights of minorities and how the Quran encounters the question. It also studies the subject in the practical life of the holy prophet through his conclusion of treaties with non-Muslims and his behavior to the Jews and Christians. And finally the subject is studied during the time of the ruler ship of Imam Ali.

**Keyword:** Islamic instructions, Quran, Prophet, the rights of minorities, Ahl-e-zimmeh.

---

<sup>۱</sup> . Assistant Professor of Jurisprudence and Principles of Islamic Law at Razavi University of Islamic Sciences Dr.imami@razavi.ac.ir

<sup>۲</sup> . Seminary graduate and M.A of Jurisprudence and Principles of Islamic Law at Razavi University of Islamic Sciences.

## Ideology and history

(Origins, approaches, instances)

Hadi Kwshavarz<sup>۱</sup>

Mahdi Dehghan Hasanpur<sup>۲</sup>

### Abstract

Unlike many other controversial words such as democracy or freedom, ideology is a disputed concept that has emerged less than ۲۰۰ years old. Ideology is the result of social, political, intellectual changes obtained from industrial revolution in the West. as well as educational, urban transportation and communications and network developments, need of society for people participation in politics and increase of their political thought in this course, need to political systems was felt. Ideological trends, which were formed in this period, reached their acme during the twentieth century first half and manifested in various “isms” such as “Marxism”, “Nationalism”, “Socialism” and “Fascism”. Ideology was used as an intellectual weapon in political competitions and changed into a proper political thinking method for the modern era. Ideology needs to history because it has been based on historical analysis and guaranteed instructions for lawmakers, and also emerged in historical, social, political and economic contexts. As a result, any given ideology has its own historical retrospections. In ideology, history is re-described autonomically and countered on present perceived needs. Therefore, most powers try to completely control the past and history along with reinterpreting their present political purposes. The following research is an effort to study the relation between ideology and history

---

<sup>۱</sup> . PH.D student of History of Islamic Iran at University of Shiraz  
hadekeshavarz^^@yahoo.com

<sup>۲</sup> . PH.D student of History of Islamic Iran at University of Shiraz  
md۶۹۸@gmail.com



---

through defining and studying historical origins, and political functions of ideology in the West.

Keywords: ideology, historical origin, historical approach, political function, historical instances

**Evaluation of the rule of Bashir ibn Saad and his son Nu'mān,  
in the events of early Islamic years (۶۶-۱۱ A.H/ ۶۸۵-۶۳۲ A.D)**

Abbas Hasankhani<sup>۱</sup>

**Abstract:**

By accepting the Islam by Aus and Khazraj and migration of prophets (PBUH) to Yathrib, this town renamed as Madinah and its people to Ansār (means the helpers). Ansār took almost certain positions about the developments of Islamic world both before and after the death of prophet. During the period of prophet they always followed him and after his demise, they always was present either in Saghifah or Radah wars or the conquests, and side by side with the Mohājirs (means Immigrants) was considered one of main decision-makers and performers of this events. In the meantime, some of the Ansār were also found, acting against the general desire and taking different positions from them. In this article we try to evaluate and review different positions of two of the Ansār; Bashir ibn Sa'd and his son Nu'man, In opposition to the general desire, using descriptive - analytic method and relying on primary sources. The results, especially about Noman ibn Bashir, showing an orientation to Umayyads and opposition to Alavis.

**Keywords:** Ansār, Aus and Khazraj, Bashir ibn Sa'd, Noman ibn Bashir.

---

<sup>۱</sup> . M.A in history of Islamic culture and civilization.

---

## **Foucault's archeology and genealogy: the transition from regular Historiography**

Younes Akbari<sup>۱</sup>

### **Abstract**

This paper seeks to explore Foucault's ideas about history, archeology and genealogy date. This context, attempts to look at the dominant intellectual currents of Foucault throw out of his thoughts on the impact of these flows are shown. Foucault's genealogy of history, Nietzsche considers himself indebted to the application of this concept is influenced by this philosopher Therefore; in the context of Nietzsche's genealogy lines of thought concerning the differences in the two theorists are examined. Foucault's intellectual life we witnessed breaks and shifts from archeology to genealogy. In this respect, the present paper tries to show how the dissociation of mind is, and also to clarify the conceptual distinction between the two methods of archeology and genealogy. Foucault's critique of conventional historiography style and approach considers the totality of history and the emphasis on discontinuity and rupture, and want a case history of the phenomenon of review.

**Keywords:** Foucault, genealogy, archeology, history, breaking

---

<sup>۱</sup> . MA in sociology from Kharazmi University Tehran. u\_akbari<sup>۱۹۸۷</sup>@yahoo.com

## **Shiites in Iran; backgrounds and reasons of the growth of Shi'a in the Gurkanyan testament**

Sayyed Mohammad Ali Pur Musa<sup>۱</sup>

### **Abstract:**

This article tries to during the Historical- analytical approach of Shiia's situation and declaring their position in Tymurid period, finds the answer to the question: what was the direction of Shiia movement in this period and what was the effective element and backgrounds in its formation.

The author believes that Siia's share in power and creating the bases of growth in the Mongols period, caused to, in the Gurkanid era, Teymur and his successors look upon them as an active element in the political sphere, and this prepared the Shiias for an upbeat move.

In other word, it can be said that Shiia in the Teymurid era was able to create a background leading to establishing a Shiia independent government in the Safavid era, by considering their earned power and the political behavior of Teymur and his successors.

**Keywords:** Gurkanids, Teymur, Shiite, Sufias, compromise.

---

<sup>۱</sup> . PH.D in History of Islamic Iran.

---

**A look at women's indoor dresses in the Ghajar era travelogues****Zahra Samuii<sup>۱</sup>****Abstract**

In the Qajar Era, due to major international events and Iran's new relationship with other countries, a large number of ambassadors and travelers visited Iran, and left their observations in the form of travelogues. Fashion isn't a recent word and always was visible. Given that the social and cultural situation in Iran can be investigated through these travelogues, clothing is one of the cultural aspects of any nation that always been in interest of travelers.

This paper tries to evaluate the viewpoint of this twenty five travelers and survey this point that the origin of Qajar women's indoor dresses droves from pure Iranian couture while answering these questions:

۱. What point in Qajar women's indoor dresses attracts the attention of the travelers?
۲. How travelers picture the shape of Iranian women indoor dresses in their travelogues?
۳. How women indoor dresses changed during the Qajar period?

**Keywords:** dress, Women, travelogue, Qajar, foreigner.

---

<sup>۱</sup> . M.A student of History of Islamic Iran at Isfahan University.

## راهنمای تهیه و شرایط ارسال مقالات علمی

### فصلنامه «تاریخ نو»

فصلنامه تاریخ نو، مجله علمی - تخصصی انجمن علمی دانشجویان تاریخ دانشگاه تربیت مدرس می‌باشد. در این مجله، مقالات علمی، تحلیلی، پژوهشی و توصیفی در زمینه های تاریخ اسلام و ایران به چاپ خواهند رسید.

- مقالات ارسالی نباید قبلاً در جای دیگر به چاپ رسیده باشند.

- مقالات پس از تأیید هیئت داوران به چاپ خواهند رسید. هیأت داوران در پذیرش یا عدم پذیرش مقالات آزاد است.

- مقاله باید دارای بخش چکیده (حداکثر ۲۰۰ کلمه) و واژگان کلیدی فارسی، چکیده، مقدمه، بحث اصلی، نتیجه گیری، پی نوشت، و فهرست منابع باشد.

- در بخش چکیده فارسی باید به اهداف، روش انجام تحقیق و نتیجه اشاره شود.

- مقاله باید به صورت فایل رایانه ای و با برنامه word ۲۰۰۳ یا word ۲۰۰۷ و حداکثر

در ۲۵ صفحه به آدرس پست الکترونیکی مجله به نشانی ([newhistory02@yahoo.com](mailto:newhistory02@yahoo.com))

ارسال شود. پس از تأیید اولیه مقاله لازم است دو نسخه از آن به آدرس تهران، تقاطع

بزرگ چمران و جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، دفتر گروه

تاریخ، مجله تاریخ نو ارسال شود. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی نگارنده یا

نگارندگان، سمت و رتبه علمی ایشان، آدرس پست الکترونیکی و شماره تلفن باید در

صفحه ای جداگانه به همراه اصل مقاله ارسال شود.

- به همراه مقالات ترجمه شده باید اصل مقاله و مشخصات کتاب شناسی آن ارسال شود.

- ارجاع مقالات باید به شیوه درون متنی و داخل پرانتز شامل (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: شماره صفحه) باشد و در انتهای مقاله نیز در بخش فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا (براساس نام خانوادگی نگارنده) مشخصات کامل کتاب شناسی منبع ذکر شود روش ذکر منابع در انتهای مقاله به صورت زیر است:

کتاب: نام خانوادگی نگارنده، نام نگارنده، نام و نام خانوادگی سایر نگارندگان، سال انتشار، عنوان کتاب، جلد، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، ناشر.  
مقاله: نام خانوادگی نگارنده، نام نگارنده، نام و نام خانوادگی سایر نگارندگان، سال انتشار، «عنوان مقاله»، نام مجله، ترتیب انتشار و نوبت چاپ، شماره صفحات مقالات در مجله.

شماره تماس: ۰۲۱-۸۲۸۸۳۶۱۰- همراه: ۰۹۳۶۲۰۰۵۰۶۱