

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی سخن تاریخ  
صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ العالمیة  
محل انتشار: مجتمع آموزش عالی تاریخ سیره و تمدن اسلامی  
سال هفدهم، شماره چهل و دوم، تابستان ۱۴۰۲  
مدیر مسؤول: ناصر رفیعی محمدی  
سر دبیر: نعمت‌الله صفری فروشانی

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

<b>نعمت‌الله صفری فروشانی</b> استاد مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعة المصطفیٰ العالمیة	<b>محسن خندان (الویری)</b> استاد گروه تاریخ دانشگاه باقر العلوم علیهم السلام
<b>حسین عبدالمحمدی</b> دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعة المصطفیٰ العالمیة	<b>ناصر باقری بیدهندی</b> استادیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعة المصطفیٰ العالمیة
<b>محمد امیر شیخ نوری</b> استاد گروه تاریخ دانشگاه الزهراء علیها السلام	<b>محمد رضا جباری</b> دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه
<b>اصغر منتظر القائم</b> استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان	<b>محمد علی چلونگر</b> استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
<b>سید علی رضا واسعی</b> دانشیار پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت علیهم السلام	<b>سیداحمد رضا خضری</b> استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران
	<b>محمد سپهری</b> استاد گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز
	<b>ناصر رفیعی محمدی</b> دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعة المصطفیٰ العالمیة

ویراستار: سیدجواد طباطبایی

مترجم: روح الله صمدی

چاپ: انتشارات جامعه المصطفیٰ (ص)

نشانی: قم / میدان جهاد / مجتمع جامع امام خمینی رضی الله عنه، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی

نمبر: ۳۷۱۱۰۶۳۳ - ۰۲۵

WWW.skh.journals.miu.ac.ir

قیمت: ۱۰۰۰/۰۰۰ ریال

مدیر داخلی: عبدالله استوار

صفحه آرا: عبدالله استوار

تلفن: ۳۷۱۱۰۶۳۳ - ۰۲۵

سامانه نشریات جامعة المصطفیٰ العالمیة

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

فصلنامه علمی سخن تاریخ بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۵۶۴۷۹۳ دفتر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در جلسه مورخ ۱۳۹۳/۱۱/۰۲ از شماره ۱۸ به درجه علمی - ترویجی (سابق) ارتقا یافته است.

فصلنامه علمی سخن تاریخ با هدف تعمیق و تقویت پژوهش، توسعه خلاقیت و نوآوری، فراهم کردن بستر تولید علم، گسترش ارتباط با مراکز علمی، پاسخ‌گویی به شبهات و نیازهای فکری، شناخت تحلیل و تبیین نارسایی‌ها و کاستی‌ها، ایجاد بستر لازم در جهت گسترش گفت‌وگوهای علمی و در عرصه‌های تاریخ اهل‌بیت علیهم‌السلام، تاریخ تشیع، تاریخ اسلام، تاریخ تمدن اسلامی و مباحث نظری اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه علمی سخن تاریخ در مرکز مطالعات جهان اسلام (ISC) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود.

## راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

### الف) ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان حاوی جذابیت و تازگی و ناظر بر مسأله مقاله؛
۲. درج نام و نام خانوادگی کامل بر اساس مندرجات شناسنامه، میزان تحصیلات، رشته تحصیلی، رتبه علمی، گروه آموزشی، نام دانشگاه، پست الکترونیکی، نشانی پستی، شماره همراه نویسنده مسئول و دیگر نویسندگان (تعیین نام نویسنده مسئول، لازم است)؛
۳. چکیده شامل تاریخچه موضوع، تبیین مسأله، پیشینه تحقیق، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته های تحقیق حداکثر در ۲۰۰ کلمه؛
۴. کلید واژه در بردارنده حداکثر ۵ واژه مرتبط و اساسی مقاله؛
۵. مقدمه ارائه دهنده چارچوب کلی مقاله در راستای پاسخ به سؤال اصلی و نحوه آزمودن فرضیه و دیگر مسائل مطروحه در چکیده حداکثر در یک صفحه؛
۶. بررسی مفاهیم اصلی مقاله به ویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلید واژه به منظور بسترسازی فهم آسان تر مطالب مقاله؛
۷. حتی الامکان ارائه چارچوب نظری با هدف حرکت در یک قالب مشخص، پرهیز از پراکنده گویی و اجتناب از خروج در موضوع؛
۸. متن یا بدنه مقاله مشتمل بر ۴ تا ۶ موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله منطبق بر چارچوب مطروحه در چکیده و مقدمه؛
۹. نتیجه گیری به معنای ارائه یافته های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز عرضه پیشنهاداتی برای بررسی یافته ها و موارد مرتبط؛
۱۰. تنظیم کتابنامه بر اساس شیوه نامه تنظیم آدرس ها؛
۱۱. درج نمودار، جداول و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جداول در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن).

## ب) شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع مورد استفاده در درون متن و به صورت ذیل درج شود:  
(نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال انتشار اثر: صفحه مورد استفاده)  
اگر منبع مورد استفاده دارای جلد‌های مختلف باشد، درج جلد استفاده شده لازم است.  
اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده بکار گرفته شود، با حروف الفبا متمایز گردد.  
نقطه‌ای که در پایان جمله می‌آید اگر به پراکنش آدرس برسد، قبل از پراکنش قرار گیرد، مثال:  
.... بوده است. (اصغری، ۱۳۹۲ الف، ج ۲: ۱۸)  
چنانچه منبع مورد استفاده بلافاصله تکرار شود از همان یا موارد مشابه استفاده نشود.  
آدرس دهی به آیات قرآن بدین صورت خواهد بود: (حج: ۱۸)  
استناد به سایت‌ها در آدرس دهی معتبر نیست.  
در آدرس دهی درون متنی، فرقی بین کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن نیست.  
برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری به اختصار در زیرنویس درج گردد.  
درج آدرس‌های منابع لاتین همانند آدرس‌های فارسی صورت گیرد، مانند:  
(Fukoyama, 1995:21)
۲. در فهرست منابع و مآخذ (کتابنامه) آدرس‌ها به صورت ذیل درج شود:  
برای کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر). نام اثر به صورت ایتالیک، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نام محل نشر، نام ناشر، جلد مورد استفاده.  
برای مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "نام مقاله"، نام نشریه به صورت ایتالیک، شماره مجله، ماه یا فصل انتشار، صفحات مقاله.  
سایر موارد: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "موضوع"، نوع اثر یا منبع (مصاحبه، سخنرانی)، تاریخ دقیق مصاحبه یا سخنرانی.  
منابع باید بر اساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی تنظیم گردد.  
درج "ش" به نشانه شمسی بعد از سال، لازم نیست مگر این که سال مندرج، شمسی نباشد که در این صورت، به تناسب از "ق" "م" به نشانه سال قمری و میلادی استفاده می‌شود.  
ضروری است معادل شمسی سال‌های میلادی و قمری همزمان درج گردد، مانند: ۱۳۹۱/۲۰۱۱ درج سال آغاز و پایان حکومت و نیز سال تولد و مرگ شخصیت‌ها و سلاطین لازم است، مثال: غوریان (۷۸۶-۶۷۳) و ابن سینا (۸۶۷-۷۹۱).  
استفاده از این نشانی‌ها در صورتی لازم است که عدم درج آن موجب اشتباه گردد.  
نقل قول‌های بیش از ۴۰ کلمه بدون علامت « » چپ چین شود. نقل قول‌های کمتر از ۴۰ کلمه با علامت « » در ابتدا و انتهای آن، در درون متن درج می‌گردد.

## ج) دیگر مسائل

۱. لازم است مقالات ارسالی پیرامون یک مسأله خاص در حوزه فعالیت مجله متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است.
۲. مقاله باید بر مؤلفه‌های مطروحه در چکیده شامل تاریخچه موضوع، تبیین مسأله، پیشینه تحقیق، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته‌های تحقیق استوار باشد.
۳. مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق و پژوهش نویسنده مسئول و نویسندگان بوده و از وجه نوآوری برخوردار باشد.
۴. تحریریه مجله در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات آزاد است و نیز، جزئیات ارزیابی‌های به عمل آمده به هیچ وجه در اختیار نویسنده مسئول و ... قرار نمی‌گیرد.
۵. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسندگان است و مجله، مسئول دیدگاه‌های مطروحه در مقالات نیست.
۶. مقالات ارسالی نباید کمتر از ۲۰ و بیشتر از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد.
۷. تهیه و ارسال ترجمه لاتین و عربی چکیده مقاله پس از نهایی شدن آن الزامی است.
۸. مقالات ترجمه و نقد پذیرفته نمی‌شود مگر آن که دارای نوآوری باشند.
۹. تنها مقالاتی قابل بررسی است که نویسنده مسئول متعهد شود قبلاً آن را منتشر و یا همزمان برای انتشار نشریه دیگری ارسال نکرده باشد.
۱۰. مقالاتی امکان چاپ می‌یابند که از منابع دست اول در موضوع مورد بررسی استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی و قلمی روان برخوردار و منطبق با رویکرد مجله باشد.
۱۱. تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۱۲. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن، بلامانع است. توصیه می‌شود نویسندگان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره‌های قبلی فصلنامه مراجعه نمایند.
۱۳. مجله از هرگونه نقد و پیشنهادی استقبال می‌کند.
۱۴. برای مقالاتی گواهی چاپ صادر می‌شود که همه مراحل ارزیابی آن به پایان رسیده باشد. تشخیص این موضوع تنها با سردبیر است.
۱۵. مقالاتی مورد بررسی قرار می‌گیرند که تنها از طریق سامانه نشریات دریافت شود.

- اعتبارسنجی جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» بررسی منبع‌شناختی..... ۷  
روح‌الله صمدی
- پیامد فرهنگی مفقود شدن منابع تاریخی امامیه از قرن اول تا هفتم..... ۳۵  
محمد زارع بوشهری
- تاثیر تنزل نظام تیمارلی در ساختار امپراتوری عثمانی ..... ۵۳  
حسن جوادی نیا | سمیه بیاتی
- تعاملات اقلیت مسیحی با مردم یزد، در ایران عصر پهلوی ( ۱۹۷۹م - ۱۹۲۶م / ۱۳۵۷-۱۳۰۴) و جمهوری اسلامی (۲۰۲۲ - ۱۹۷۹م / ۱۴۰۰-۱۳۵۷)..... ۷۰  
سید منصور امامی میبیدی
- کاربست رازداری در سیره معاشرتی امام صادق(ع) در راستای حفظ شیعیان از آسیب‌های اجتماعی با تکیه به روایات کتاب وسائل الشیعه ..... ۹۸  
صفرعلی قانونی | نعمت‌الله صفری فروشانی
- نقش سیاسی اجتماعی مطبوعات در فرایند نوسازی و تحولات دوره مشروطیت با رویکرد تحلیل محتوای گزارش‌های روزنامه صوراسرافیل..... ۱۲۰  
رامین رسول اف | کرامت الله راسخ | علی‌رضا بیابان‌نورد

## Validation assessment of the sentence "mesli la yobayeo le mesleh"; the sourceology investigation

*roohollah Samad*<sup>1</sup>

(DOI): [10.22034/SKH.2023.15724.1394](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.15724.1394)

**Original Article**

P 7 -34

### Abstract

The speech and sentences of historical figures can sometimes be interpreted as the manifestation of their true and inner beliefs and opinions, in this regard, in order to understand some historical facts, one can go through the path of discovering the meaning and interpretation of these sentences. In the meantime, there is a twofold need to study the statements that are attributed to the innocents (pbuh) in various other ways, including knowledge and infallibility. This essay, with a descriptive-analytical method and with historical, hadith and theological approaches, examines the phrase "Mashli la yabai'a lamshlah" which, according to a range of scholars, was used in the event of swearing allegiance to Imam Husayn (a.s.) before the governor of Medina and in the face of the threats of Marwan b. The sentence was passed on the tongue of the Imam (a.s.) and he is responsible for the consequences and teachings that come from the heart of that sentence. Based on the findings and considering the different speculations in this field, the validity of issuing this key sentence can be doubted. Without being committed to the allegiance of the imams (a.s.) with the caliphs; Because accepting the sentence will require various historical and theological justifications.

**Keywords:** Validation assessment of the sentence "mesli la yobayeo le mesleh"; the sourceology investigation

---

1 - PhD student of Ahl al-Bayt, Department of Islamic Civilization, Islamic History, Sira and Civilization Complex, Al-Mustafa International University, Afghanistan. (rohalah\_samadi@miu.ac.ir)

Received: 2022/09/01 | Accepted: 2022/11/11



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

## اعتبارسنجی جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ»

### بررسی منبع شناختی

روح الله صمدی<sup>۱</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.15724.1394](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.15724.1394)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۳۴/۷

گفتار و جملات شخصیت‌های تاریخی، گاه می‌تواند به مثابه بروز باورها و عقاید واقعی و درونی آنان تعبیر شود. در همین راستا، برای فهم برخی از حقایق تاریخی می‌توان از مسیر کشف مفهوم و تفسیر این جملات گذر کرد. در این میان، دقت پیرامون جملاتی که به معصومین (ع) منتسب می‌گردد، به جهات مختلف دیگر، اعم از علم و عصمت، ضرورتی دوچندان می‌یابد. این جستار، با روش توصیفی - تحلیلی و با رهیافت‌های تاریخی، حدیثی و کلامی، بررسی جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» را که به باور طیفی از علما در واقعه بیعت‌گیری از امام حسین (ع) در نزد حاکم مدینه و در مواجهه با تهدیدات مروان بن حکم بر زبان امام (ع) جاری شده و پیامدها و آموزه‌هایی را که از دل آن جمله به دست می‌آید، بر عهده دارد.

بر اساس یافته‌ها و با توجه به گمانه‌های متفاوت در این زمینه، می‌توان به صحت صدور این جمله کلیدی با دیده تردید نگریست؛ بدون آنکه ملتزم به بیعت امامان (ع) با خلفا باشیم؛ زیرا پذیرفتن جمله، مستلزم توجیهاات مختلف تاریخی و کلامی خواهد بود.

**واژگان کلیدی:** امام حسین (ع)، مقتل ابي مخنف، الفتح ابن اعثم، «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ»، بیعت.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری تاریخ اهل بیت (ع)، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص)، قم، ایران.

(rohalah\_samadi@miu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰





## مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث زندگانی ائمه معصومین (ع)، بحث از مشروعیت حکام از طریق بیعت و مواجهه این ذوات مقدسه با دستگاه‌های حکومتی هم‌عصر می‌باشد. در این زمینه، یکی از خلفایی که برای کسب مشروعیت و بیعت گرفتن از امامان (ع) تلاش بسزایی نمود، یزیدبن معاویه بود. منابع مختلف گزارش کرده‌اند که پس از وفات معاویه بن ابی‌سفیان در نیمه رجب سال ۶۰ قمری، امویان بدون فوت وقت، از چند تن از شخصیت‌های تأثیرگذار جامعه اسلامی همچون امام حسین (ع) بیعت با یزید را خواستار شدند. امام حسین (ع) نیز پس از این ماجرا، به منظور خودداری از بیعت با یزید، عزم هجرت به مکه و سپس کوفه نمود (یعقوبی، بی‌تا: ۲/۲۴۱-۲۴۲؛ طبری، بی‌تا: ۵/۳۳۸-۳۴۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۵/۳۰۲-۳۰۳). طبق نقل برخی منابع، پاسخ منفی و قاطعانه امام (ع) به نماینده یزید در مدینه، با جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» توأم شده بود (ابن‌أعثم، ۱۴۱۱ق: ۵/۱۴؛ خوارزمی، ۱۴۲۳ق: ۱/۲۶۷).

جمالات این‌چنینی، در صورتی که انتساب آنها به معصومین (ع) در وادی راست‌آزمایی قرار نگیرند، به دلیل همین انتساب محتمل، در فرهنگ عامه و اندیشه، و همچنین در باور و رفتار مسلمانان، به میزان یک حدیث «صَحِيحٌ لَا رَيْبَ فِيهِ» اهمیت پیدا می‌کنند. از این رو، ضروری به نظر می‌رسد که نسبت به این جمالات، حساسیت و دقت بیشتری به خرج داده شود که هرکدام به‌تنهایی می‌توانند حامل یک باور و آموزه دینی و اعتقادی هم‌قرار گیرند و بر مبنای باورمندی به این آموزه، می‌شود نسبت به برخی از امور دینی و سیاسی گذشته و حال جامعه، نظریه‌پردازی و تصمیم‌گیری کرد.

از طرفی دیگر، در صورتی که در صحت این جمله مورد بحث نقد و خللی مشهود نیفتد، بحث پُردامنه بیعت یا عدم بیعت امامان (ع) با خلفا، تا حدودی آشکار و روشن خواهد شد و در غیر این صورت، اگر چنانچه این جمله در تیررس آسیب و خدشه‌سندی و محتوایی قرار گیرد، با وجود پیراسته شدن مباحث عاشورا پژوهی از تحریفات و مطالبی که گاه ظهوری متأخر داشته‌اند، مطالب مهم دیگری نظیر اوضاع اجتماعی سیاسی زمانه مورخان و چندوچون تأثیرگذاری این شرایط بر آثار آنان، و همچنین چگونگی راهیابی این مطالب و شیوع آن در تعدادی از منابع، قابل احراز خواهد شد.

با توجه به آنچه گفته شد، بنای نگارنده در این تحقیق، بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی از طریق مطالعات نسبتاً وسیع کتابخانه‌ای، تحلیل و بررسی مختصری بر جریان بیعت‌گیری از امام حسین (ع) در منابع مختلف با تأکید بر جمله مزبور داشته باشد؛ به امید آنکه گوشه‌ای از صحت و سقم این جمله کلیدی آشکار و روشن گردد. بدین منظور، لازم است پس از کاوش در متون منابع

کهن تاریخی و غیرتاریخی و ارائه گزارشی از آن و بحث از امکان صحت انتساب این متون یا میزان اعتبار آنها، نتایج و پیامدهای تن دادن به این انتساب نیز مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. بدیهی است که ثقل بحث در این نوشتار، بر خود جمله مذکور متمرکز خواهد بود و رد و اثبات نظریه بیعت یا عدم بیعت امامان(ع)، تنها از طریق همین جمله مشهور بازنگری می‌گردد؛ وگرنه برای حل و فصل چنین بحث گسترده و دشواری، طبعاً به شواهدی فراتر از یک جمله منتسب و بستری فراخ‌تر از یک مقاله مختصر، نیاز خواهیم داشت.

### پیشینه تحقیق

آنچه از رهگذر تحقیق در این زمینه به دست می‌آید، این است که تاکنون در باره موضوع تحقیق پیش‌رو، پژوهش علمی مستقل قابل توجهی انجام نشده است. البته باید اذعان نمود که کلیت موضوع کتاب **معرفی و نقد منابع عاشورا** از سید عبدالله حسینی، با ایده نویسنده تحقیق حاضر نقاط اشتراک اندکی دارد؛ ولی به دغدغه اصلی راقم این سطور که همانا جمله مشهور منسوب به امام(ع) باشد، در هیچ بخشی از اثر آقای حسینی کوچک‌ترین اشاره‌ای نشده است. در اثر مذکور، تنها در دو مقطع، از جریان بیعت‌گیری حاکم مدینه از امام حسین(ع) یاد شده است که آن هم مربوط به کتاب **ترجمه الإمام الحسین و مقتله(ع)** اثر ابو عبدالله محمد بن سعد (م. ۲۳۰ق) و **الأمالی** نوشته شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) می‌باشد؛ حتی در همین دو مورد نیز ثقل بحث، به انتقاد از جانبداری ابن سعد از امویان و بررسی مشکلات سندی روایت شیخ صدوق ارتباط می‌یابد و مطالبی جز آن بیان نشده است. جالب است که آقای حسینی برخلاف این جمله مشهور، به دیگر جملات منسوب به امام(ع) همچون «حُطَّ الموت علی ولد آدم...» در چند جا اشاراتی را داشته است؛ گویا از ابتدا با پیش فرض صحت صدور و انتساب جمله «مثلی لا یبایع لمثله»، بحث را آغاز نموده است. همچنین، با توجه به اینکه آقای حسینی، بخشی از کتاب را به یازده مورد از مطالبی اختصاص داده که در سه قرن نخست و پیش از نویسنده کتاب **الفتوح** در هیچ اثر دیگری دیده نمی‌شد و از آنان با عبارت «مطالب اختصاصی الفتوح» عنوان کرده است، شایسته می‌نمود مورد بحث در این تحقیق را نیز در آن بخش از نظر بگذرانند؛ اما چنین اتفاقی نیفتاده است.

در این زمینه، حسین قاضی‌خانی نیز در قسمتی از کتاب **تبیین جایگاه کوفیان در فرایند نهضت امام حسین(ع)** به بیعت امام(ع) با یزید، و به تبع آن، بررسی جمله مدنظر با عنوان «چرایی مثلی لا یبایع لمثله» پرداخته است. به نظر می‌رسد که آقای قاضی‌خانی، بیشتر به نفس واقعه بیعت

نکردن امامان(ع) با خلفا محوریت داده و از کاوش در تمامی زوایا و لایه‌های زیرین خود جمله «مثلی لا یبایع لمثله» خودداری نموده است؛ بلکه می‌توان چنین گفت که بررسی متن‌شناسانه در این موضوع، اساساً در تحقیق آقای قاضی‌خان‌ی جایگاهی نداشته است. نویسنده این کتاب، باورمند است که بیعت امامان(ع) با خلفا، به‌خصوص دوره خلافت امویان، از آن جهت ممتنع پنداشته می‌شود که سیاست معاویه مبنی بر به انزوا کشانیدن جریان شیعه و گزینش فردی همچون یزید به عنوان ولی عهد، نباید مورد تقویت قرار گیرد. کلیه این مباحث، ضمن تمرکز بر این جمله مشهور بیان گردیده است؛ حال آنکه مسئله اصلی پیش از آغاز این مباحث، حول محور اعتبار یا عدم اعتبار این جمله می‌چرخد که از ارکان اصلی تحقیق حاضر به حساب می‌آید. تلقی نویسنده کتاب بر قبول انتساب این جمله، در حقیقت، ناشی از همان فقدان متن‌شناسی نسبت به این جمله کلیدی می‌باشد که موجب گشته است تا یکی از مهم‌ترین مباحث کتاب، یعنی بحث از بیعت امامان(ع) را بر پایه همین پیش‌فرض و تصور مطرح نماید. بنابراین، این اثر با تمام ارزش علمی تحقیقاتی که دارد نیز باعث بی‌نیاز شدن محققان از قلم زدن در این باب نمی‌گردد.

از دیگر مواردی که باید در پیشینه این تحقیق بدان اشاره کرد، مقاله «بازخوانی چند گزارش عاشورایی بر اساس بسترشناسی حوادث قیام» از ابراهیم گودرزی و همکاران وی می‌باشد. نویسندگان این مقاله، نخست به بحث در باره وصیت‌نامه امام حسین(ع) به محمدبن حنفیه پرداخته‌اند و به تبع آن، با اشاره‌ای مختصر به جمله مشهور منتسب به امام(ع)، تحلیلی از بیعت نکردن امام(ع) با یزید را ارائه نموده‌اند. در این بخش، ضمن نقل داستان بیعت‌گیری از امام(ع) می‌توان گفت مقاله بدین سو حرکت کرده است که قصد بیعت را از امام(ع) دور کند و هرگونه اعتراض علنی و سخن‌تنش‌زا از جانب وی در آغاز خلافت یزید را با مصلحت مسلمانان در تضاد می‌بیند. اساس کار تحقیق پیش‌رو، بر آن است تا به صورت جدی وارد کشمکش‌ها و گفت‌وگوهای درازدامن این‌چنینی نشود؛ بلکه در تلاش است که گرانیگاه بحث را به نقطه‌ای دیگر برده و از منظری نو بدان بنگرد که همانا بحث از چگونگی وقوع این جریان تاریخی و میزان اعتبار و صحت انتساب این جمله با توجه به منابع و مصادر مختلف می‌باشد.

### ماجرای بیعت‌گیری از امام حسین(ع) در اولین منبع تاریخی

پیش از آغاز بحث، بایسته گفتن است که جریان بیعت‌گیری از امام حسین(ع) را اولین بار ابومخنف لوط‌بن‌یحیی ازدی (م. ۱۵۷ق) در کتاب *مقتل‌الحسین* آورده است. این کتاب تقریباً هفت

دهه پس از واقعه عاشورا نگاشته شد و از ارزشمندترین آثار ابومخنف به حساب می‌آید. همچنین، برخی از دیگر منابع متأخرتر همچون **أخبار الطوال** ابوحنیفه دینوری (م. ۲۸۲ق)، **تاریخ الرسل والملوک** محمد بن جریر طبری (م. ۳۱۰ق)، **الإرشاد** شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) و **تذکره الأئمه بخصائص الأئمه** سبط بن جوزی (م. ۶۵۴ق) نیز بسیاری از مطالبشان را به وی مستند کرده و یا از آن تأثیر پذیرفتند (بستانی و علویان، ۱۳۹۲ش: ۶۱؛ مؤدب و ملاکاطمی، ۱۳۹۴ش: ۷۰). گفته می‌شود که **مقتل الحسین**، نخستین کتابی است که در باره واقعه کربلا نگارش یافت. اگرچه در مورد شخصیت ابومخنف اطلاعات اندکی یافت می‌شود، ولی برخی از علما از وی به نیکی یاد کرده‌اند. نجاشی، عالم بزرگ رجالی شیعه، ابومخنف را شیخ اخباریان کوفه و راوی معتمدی دانسته است و دقت وی در صحت اخبار و سندیت روایات را می‌ستاید (نجاشی، بی‌تا: ۳۲۰؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک: رنجبر، ۱۳۸۶ش: ۱۸۳ و رجایی، ۱۳۷۸ش: ۱۳۹).

اینک بخشی از متن کتاب **مقتل الحسین** ابومخنف را ذکر می‌کنیم:

«قال هشام بن محمد عن أبي مخنف: ... فدخل [الحسين] فسلم عليه [الوليد] بالإمرة و مروان جالس عنده، فقال حسين كأنه لا يظن ما يظن من موت معاوية: الصلوة خير من القطيعة، أصلح الله ذات بينكما فلم يجيباه في هذا بشيء و جاء حتى جلس، فأقرأه الوليد الكتاب و نعى له معاوية و دعاه إلى البيعة فقال حسين: إنا لله و إنا إليه راجعون و رحم الله معاوية و عظم لك الأجر. أما ما سئلتني من البيعة فإن مثلي لا يعطى بيعته سراً و لا أراك تجترئ بها مني سراً دون أن نظهرها على رؤوس الناس علانية، قال أجل. قال: فإذا خرجت إلى الناس فدعوتهم إلى البيعة دعوتنا مع الناس فكان أمراً واحداً، فقال له الوليد و كان يحب العافية: فانصرف على اسم الله حتى تأتينا مع جماعة الناس، فقال له مروان: والله لئن فارقت الساعة و لم يبايع لا قدرت منه على مثلها أبداً حتى تكثر القتلى بينكم و بينه، إحبس الرجل و لا يخرج من عندك حتى يبايع أو تضرب عنقه. فوثب عند ذلك الحسين فقال: يا بن الزرقاء أنت تقتلني أم هو؟ كذبت والله و أثمت، ثم خرج فمر بأصحابه فخرجوا معه حتى أتى منزله، فقال مروان للوليد: عصيتني لا والله لا يمكنك من مثلها من نفسه أبداً.» (ابومخنف، ۱۳۶۷ش: ۸۰-۸۱ و نسخه دیگر: ابومخنف، ۱۳۹۸: ۶۵).

نگاهی به این بخش از کتاب ابومخنف، ما را به چند نکته جالب توجه رهنمون می‌سازد. این نکات در حقیقت، به مطلوب‌تر جلوه دادن این نقل نسبت به دیگر نقل‌های رقیب یاری می‌رساند. اولاً، به نظر می‌رسد نقل ابومخنف از این جریان، مفصل‌ترین نقل همراه با جزئیات معتنا به از گفت‌وگوهای میان افراد باشد؛ چراکه سایر نقل‌ها که در فصل پسین از این تحقیق

بدان پرداخته خواهد شد، فاقد برخی از جزئیات مآوقع همچون گفت‌وشنود امام(ع) با ابن‌زبیر، مشاوره مروان‌بن‌حکم به حاکم مدینه برای بیعت‌گیری یا قتل امام(ع)، پاسخ امام(ع) به این تهدیدهای مروان و موارد دیگر می‌باشد. عجیب‌تر آنکه با وجود تفصیل و جامعیت متن منقول در مقتل ابومخنف، جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» و چند جمله ماقبل و مابعد مرتبط به آن؛ در این نقل نیامده است.

ثانیاً، ماجرای نقل‌شده در مقتل ابومخنف، گاه عیناً و یا با کمترین اختلاف در کلمات و واژگان، به سایر منابع متأخرتر شیعه و اهل‌سنت نیز راه یافته است (طبری، بی‌تا: ۳۳۹/۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۳/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۷: ۱۲۸/۳).

ثالثاً، فارغ از قضاوت در باره صحت و سقم متون تاریخی، فحوای روایت تاریخی ابومخنف برخلاف روایاتی که دربرگیرنده جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» می‌باشد، چهره‌ای مسالمت‌جو و صلح‌طلب و معقول از شخص امام(ع) را نمایان می‌سازد. در نقل ابومخنف برخلاف برخی دیگر از نقل‌ها که در ادامه خواهد آمد، امام(ع) از جملات قهرآمیز که باعث تنش و حساسیت دستگاه حاکمه می‌شد، پرهیز کرده است؛ حتی به این مورد می‌توان عبارت «فَسَلِّمْ عَلَيْهِ بِالْإِمْرَةِ»، یعنی سلام امارت از جانب امام(ع) را نیز اضافه کرد. جالب‌تر از این دو مورد، ادعای ابومخنف مبنی بر استرحام امام(ع) برای معاویه پس از شنیدن خبر مرگش می‌باشد که آن نیز از دیگر شواهد و قراین محسوب می‌گردد. البته از آنجایی که این شرایط ویژه امام(ع)، یعنی کتمان و پنهان داشتن ایمان و عقیده در قلب در موارد بروز خطر جانی را در فرهنگ دینی عمدتاً به تقیه تفسیر می‌کنند (فاضل مقداد، ۱۳۸۴: ۳۹۵/۱؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک: نصیریان، ۱۳۸۱ش: ۲۰) و با توجه به اینکه هنوز نامه حمایت‌آمیزی از طرف کوفیان به امام(ع) نرسیده است، می‌توان این رفتار آشتی‌خواهانه به‌موقع امام(ع) در آن شرایط را توجیه‌پذیرتر دانست.

به‌هرحال، به نظر می‌رسد که جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» در قدیمی‌ترین اثری که به بیان واقعه بیعت‌گیری از امام حسین(ع) پرداخته است و همچنین دیگر منابع متقدم، دست‌کم تا قرن چهارم قمری یافت نمی‌شود.

#### پیشینه نقل جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ»

پس از سال‌ها نقل جریان بیعت‌گیری از امام حسین(ع) به گونه‌ای مشابه با نقل ابومخنف، اولین بار احمدبن‌اعثم کوفی (م بعد از ۳۲۰ق) در کتاب ارزشمند *الفتوح* بدون ذکر سند و با طرح

ادعایی تازه، جمله «مثلی لا یبایع لمثله» را به امام حسین (ع) نسبت داده است و برخی دیگران نیز این جمله را به نقل از وی در آثارشان گنجانده‌اند. **الفتوح**، یکی دیگر از اسناد مهم تاریخی صدر اسلام است که دربرگیرنده مطالب مهمی در باره حوادث: عراق، فتح خراسان، ارمنستان، آذربایجان و... نیز می‌باشد. خود ابن‌اعثم نیز با وجود برخی عبارات جرح در مورد وی، توسط برخی چون شوشتری، از ثقات متقدمین دانسته شده است (رفیعی علامرودشتی، ۱۳۹۹ش: ۳۶/۴). متن کتاب **الفتوح** بدین شرح است:

«ثم دخل الحسين على الوليد بن عتبة فسلم عليه فرد عليه رداً حسناً ثم أدناه و قربه، و مروان بن الحكم هناك جالس في مجلس الوليد، و قد كان بين مروان و بين الوليد منافرة و مفاوضة، فأقبل الحسين على الوليد فقال: أصلح الله الأمير! و الصلاح خير من الفساد، و الصلة خير من الخشنة و الشحنة و قد أن لكما أن تجتمعا، فالحمد لله الذي ألف بينكما، فلم يجيباه في هذا بشيء. فقال الحسين: هل أتاكم من معاوية كائنه خبر فإنه كان عليلاً و قد طالت علته، فكيف حاله الآن؟ ... قال الوليد: أبا عبدالله! أجرك الله في معاوية فقد كان لك عمّ صدق و قد ذاق الموت. فقال الحسين: إنا لله و إنا إليه راجعون و عظم الله لك الأجر أيها الأمير، ولكن لماذا دعوتني؟ فقال: دعوتك للبيعة، فقد اجتمع عليه الناس. فقال الحسين: إن مثلي لا يعطى بيعته سراً و إنما أحب أن تكون البيعة علانية بحضور الجماعة، ولكن إذا كان من الغد و دعوت الناس إلى البيعة دعوتنا معهم فيكون أمرنا واحداً.

فقال له الوليد: أبا عبدالله لقد قلت فأحسنت في القول و أحببت جواب مثلك. فقال مروان: أيها الأمير! إنه إذا فارقك في هذه الساعة لم يبايع فإنك لن تقدر منه، فاحبسه عندك و لا تدعه يخرج أو يبايع و إلا فاضرب عنقه. و قال [الحسين]: و يلي عليك يا بن الزرقاء! أتامر بضرب عنقي، كذبت والله. و قال: أيها الأمير! إنا أهل بيت النبوة و معدن الرسالة و مختلف الملائكة و محل الرحمة و بنا فتح الله و بنا ختم، و يزيد رجل فاسق شارب الخمر قاتل النفس المحرمة معلن بالفسق، مثلي لا يبايع لمثله، و لكن نصبح و تصبحون و نتظر و تنتظرون أيأنا أحق بالخلافة و البيعة.» (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱۴۱۳/۵)

همان‌گونه که ملاحظه شد، با توجه به فاکتورهایی که در بخش قبل بدان اشاره شد، نقل ابن‌اعثم برخلاف متن منقول در مقتل ابومخنف، بیش از همه از جنگ طلبی و اهل نزاع بودن امام (ع) در برابر کارگزاران اموی پرده برمی‌دارد. گویی امام (ع) بدون امعان نظر نسبت به پیامدهای خطرآفرین رفتار و گفتارش، باصراحت تمام از یزید و حکومت وی انتقاد می‌کند. امام (ع) بی‌پروا از برتری دینی و منزلت الهی خاندان پیامبر (ص) که موجب تمایز و برتری امام (ع) نسبت به یزید و بیعت

نکردن با این خلیفه جوان می‌شد، سخن گفته است؛ به عبارتی دیگر، جملاتی همچون «إنا أهل بيت النبوة و معدن الرسالة و مختلف الملائكة و محل الرحمة و بنا فتح الله و بنا ختم، و یزید رجل فاسق شارب الخمر قاتل نفس المحرمة معلن بالفسق» (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۱۴/۵)، خود به‌تنهایی برای تبیین موضع رسمی امام(ع) نسبت به جانشین معاویه کفایت کرده و پیش‌زمینه خوبی برای بیان جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» می‌باشد. ادامه این جملات، با عبارتی مثل «نصبح و تصبحون و ننتظر و تنتظرون أیْنا أَحَقُّ بِالْخِلاَفَةِ وَ الْبِيعَةِ» (همان) همراه است که می‌توان آن را کنایه‌ای دیگر بر عدم احقیّت یزید برای خلافت، و صراحت امام(ع) در اعتراض بر شرایط سیاسی وقت برشمرد.

نکته دیگر، تناقض و تمایز آشکار ادبیات امام(ع) در این بخش از نقل با چند جمله قبل می‌باشد. امام(ع) در پاسخ به مروان اصل بیعت با یزید را از خود نفی می‌کند؛ حال آنکه دقایقی قبل، بیعت خود را منوط به حضور جماعت مسلمانان کرده بود. حتی اگر تناقض در این دو بخش از جملات امام(ع) را منتفی بدانیم، این دوگانگی رفتاری با شخصیت موجه امام(ع)، در تضاد و تناقض قرار خواهد گرفت که با یک جمله، هرچند تهدیدآمیز از جانب دشمن، از کوره به در شده، اختیار از کف بدهد و عقاید درونی و مکنونات قلبی خطرآفرین خود را بدون توجه به شرایط سیاسی ویژه وقت، آشکار سازد!

به هر روی، می‌توان گفت اولین مورخی که این جمله مشهور را برای امام(ع) ادعا می‌کند، احمدبن اعثم کوفی است که فارغ از تمام نقاط قوت و ضعف کتاب **الفتوح** (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: رحمان ستایش و رفعت، ۱۳۸۹ش)، نویسنده حدود دو و نیم قرن پس از وقوع این جریان می‌زیسته است.

### گونه‌شناسی آثار و منابع دیگر

پس از واکاوی دو اثر برجسته، یعنی **مقتل الحسین** ابومخنف و **الفتوح** ابن‌اعثم به عنوان اولین منابع بحث، این بخش را به معرفی دیگر منابعی که از جریان بیعت‌گیری از امام حسین(ع) یاد کرده‌اند، اختصاص داده‌ایم. برخی از این منابع همانند **الفتوح** در خلال نقل جریان بیعت‌گیری از امام حسین(ع)، باصراحت به جمله معروف «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» اشاره کردند؛ ولی در برخی دیگر، ردّ پایی از این جمله یا مضامین و مفاهیم مشابه آن دیده نمی‌شود.

#### ۱. آثار و منابع مؤید

جمله معروف «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ»، پس از کتاب **الفتوح** ابن‌اعثم تا قرن ششم هجری در هیچ اثری یافت نمی‌شود؛ تا اینکه موفق‌بن‌احمد خوارزمی (م. ۵۶۸ق) در کتاب **مقتل الحسین** به نقل از

همان ابن اعثم، ضمن نقل داستان بیعت‌گیری از امام حسین(ع)، این جمله را به امام(ع) منتسب می‌نماید (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۱).

پس از خوارزمی، نویسنده یکی دیگر از کتب مقاتل، یعنی ابوالقاسم سیدبن طاووس (م. ۶۶۴ق) در کتاب *المهوف علی قتلی الطفوف* به ذکر این جمله مشهور پرداخته است (سیدبن طاووس، ۱۴۱۷: ۹۸). یکی از عجیب‌ترین نقل‌ها، نقل کتاب *مثیر الأحران ومثیر سبل الأشجان* از جعفر بن محمد بن نما حلی (م. ۶۸۰ق) می‌باشد؛ به دلیل اینکه در این نقل، امام(ع) با صراحت بیشتری نسبت به نقل‌های دیگر، از بیعت در ملاء عام سخن می‌گوید. در این نقل، امام(ع) اذعان دارد که اولین فرد از بیعت‌کنندگان با یزید خواهد بود؛ ولی سپس بلافاصله از این موضع برمی‌گردد و صبح فردا در مقام پاسخ به مروان برای بار دوم با تأکید بیشتر بیعت با آل‌ابی‌سفیان را حرام اعلام می‌دارد (ابن نما حلی، بی‌تا: ۲۴).

این جمله، همچنین در نقل جریان بیعت‌گیری از امام(ع) در کتاب *تسلیة المجالس وزینة المجالس* از سید محمد کرکی حائری (م. قرن دهم ق) نیز آمده است (کرکی حائری، ۱۴۱۸: ۱۵۲/۲). قاضی نورالله شوشتری (م. ۱۰۱۹ق) با وجود ذکر جریان بیعت‌گیری، بدون اشاره به این جمله مشهور در بخشی از کتاب *إحقاق الحق وازهاق الباطل*، در یکی دیگر از بخش‌های همین کتاب، جریان را به گونه‌ای دیگر نقل کرده که در آن، امام(ع) در پاسخ به مروان از این جمله استفاده کرده است (شوشتری، ۱۴۰۹: ۶۷۴/۳۳).

سید محسن امین عاملی (م. ۱۳۷۱ق) در بخشی از کتاب *لواعج الأشجان فی مقتل الحسین(ع)* و همچنین در کتاب *المجالس السنیة فی مناقب و مناصب العترة النبویة* نیز به این جمله مشهور در لابه‌لای جریان بیعت‌گیری از امام(ع) اشاره‌ای داشته است (امین، بی‌تا: ۲۶؛ امین، ۱۳۸۶ش: ۵۲۸).

نویسنده دیگر در این بخش نیز از مقتل‌نگاران قرن چهاردهم، یعنی سید عبدالرزاق مقرر (م. ۱۳۹۱ق) می‌باشد که در کتاب *مقتل الحسین* جمله امام(ع) در پاسخ به تهدید مروان را ضمن نقل جریان بیعت‌گیری ذکر کرده است. ظاهراً نویسنده در این اثر، معتقد است که نوزده نفر از همراهان امام(ع)، وی را از این مهلکه نجات داده‌اند (مقرر، بی‌تا: ۱۳۱).

محمدباقر موحد ابطحی (م. ۱۳۹۲ش) و رای نقل این جریان، بدون ذکر جمله مشهور موردنظر در قسمتی از کتابش، یعنی *مستدرک عوالم العلوم والمعارف*، در بخش دیگری از همان کتاب، روایت تاریخی این داستان را از زبان سیدبن طاووس نیز نقل کرده که طبعاً شامل این جمله مشهور



نیز می‌گردد (موحد ابطحی، ۱۳۷۱ش: ۱۷۴/۱۷).

## ۲. آثار و منابع ساکت و غیر مؤید

### ۱-۲. منابع حدیثی

در میان منابع حدیثی شیعه، اولین بار ابن بابویه قمی ملقب به شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) بود که ماجرای مذکور را در کتاب *الأمالی* نقل کرد. سند این حدیث، به امام سجاد (ع) باز می‌گردد. محتوای نقل صدوق، با روایت‌های ابومخنف و ابن‌اعثم، دارای مغایرت‌هایی است.

اولاً، بنا به نقل صدوق، حاکم مدینه در زمان یزید، نه ولید، بلکه پدرش، یعنی خود عتبه بن‌ابی سفیان بود؛ «بعث عامله علی مدینه رسول الله و هو عمه عتبه بن‌ابی سفیان...» (صدوق، بی‌تا: ۲۱۶) ثانیاً، طبق این روایت، مروان بن حکم پس از اینکه توسط یزید از حکومت مدینه خلع شد، متواری و از دسترس حاکم جدید مدینه خارج شده بود. بنابراین، مروان در جلسه بیعت‌گیری از امام (ع) حضور نداشت؛ «جلس عتبه فیه [مروان] لینفذ فیه أمر یزید فهرب مروان فلم یقدر علیه...» (همان) ثالثاً، برخلاف دیگر نقل‌ها که امام (ع) بیعت را به زمان دیگری موکول می‌کرد، طبق متن امالی صدوق، امام (ع) اساساً با بیعت در آن جلسه مخالفت کرد و تمامی خاندان ابوسفیان را غاصب خلافت و حکومت معرفی نمود؛ «لقد سمعت جدی رسول الله (ص) یقول إنَّ الخِلافَةَ محرمةٌ علی ولد ابی سفیان و کیف أباع أهل بیتٍ قد قال فیهم رسول الله (ص) هذا...» (همان)

نکته درخور نگرش آنکه سند روایت از چند جهت دارای خدشه است: افرادی همچون ابراهیم بن عبیدالله بن موسی، مریسه بنت موسی بن یونس، صفیه بنت یونس بن ابی‌اسحاق همدانی، بهجه بنت حارث بن عبدالله تغلبی و عبدالله بن منصور، به لحاظ رجالی اصطلاحاً مجهول شمرده می‌شوند. علاوه بر آن، حسن بن عثمان بن زیاد تستری، مشهور به ابوسعید تستری، در عمده کتب رجالی شیعه، نه مورد توثیق و نه مورد تضعیف قرار گرفته است (رفعت، ۱۳۹۶ش: ۱۱۶). البته مشاهده می‌شود که در برخی از کتب کمتر شناخته شده و همچنین کتب رجالی اهل سنت، به وضع و جعل متهم شده است (عسقلانی، ۱۳۹۰: ۲۲۰/۲؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۵۰۲/۱؛ یوزبکی، ۱۳۸۶ش: ۱۶۵؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک: رنجبر، ۱۳۹۵ش: ۴۹-۵۰).

پس از صدوق، عالمان دیگری چون علامه مجلسی (م. ۱۱۱۰ق) در *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار* (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۰/۴۴) و شیخ عبدالله بن نورالله بحرانی (م. ۱۱۴۸ق) در بخشی از *عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآیات والأخبار والأقوال* (بحرانی، ۱۳۷۱ش:

(۱۶۰/۱۷) نیز این حدیث را به نقل از صدوق بیان کرده‌اند.

## ۲-۲. منابع تاریخی

تعدادی از منابع تاریخی عیناً همان متن مقتل ابومخنف را ذکر کرده‌اند و یا نقل آنها دست کم بیشترین تشابه را با متن مذکور دارد که در ذیل، اسامی آن منابع بیان خواهد شد:

**تاریخ الرسل والملوک** از محمد بن جریر طبری (م. ۳۱۰ ق) (طبری، بی تا: ۳۳۹/۵)، **المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک** از ابوالفرج بن جوزی (م. ۵۹۷ ق) (ابن جوزی، بی تا: ۳۲۳/۵)، **الکامل فی التاریخ** از ابوالحسن بن اثیر (م. ۶۳۰ ق) (ابن اثیر، ۱۴۱۷: ۱۲۸/۳)، **البدایة والنهایة** از اسماعیل بن کثیر دمشقی (م. ۷۷۴ ق) (ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۵۷/۸)، **دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ عرب والبربر** از عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (م. ۸۰۸ ق) (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۲۵/۳)، **إحفاق الحق وإزهاق الباطل** از قاضی نورالله شوشتری (م. ۱۰۱۹ ق) (شوشتری، ۱۴۰۹: ۶۵۳/۳۳)، **سمط النجوم العوالی فی أنباء الأوائل والتوالی** از عبدالملک بن حسین العصامی (م. ۱۱۱۱ ق) (العصامی، ۱۴۱۹: ۱۶۳/۳)، **مسند الإمام الشهید أبی عبدالله الحسین بن علی (ع)** از عزیزالله عطاردی (م. ۱۳۹۳ ش) (عطاردی، ۱۳۷۶ ش: ۲۵۷/۱).

تعدادی از منابع نیز بیان کننده حضور هم‌زمان امام حسین (ع) و عبدالله بن زبیر در نزد حاکم مدینه هستند. البته تقریباً تفاوت اندکی در کلیت ماجرا قائل شده‌اند؛ جز اینکه ایده موکول کردن بیعت به روز بعد را به هر دو شخصیت مزبور نسبت داده‌اند. این منابع، عبارت‌اند از: **بغیة الطلب فی تاریخ حلب** از احمد بن ابی جرادة الحلبی (م. ۶۶۰ ق) (ابن ابی جرادة الحلبی، بی تا: ۲۵۷۵/۶)، **تاریخ مختصر الدول** از ابوالفرج بن العبری (م. ۶۸۵ ق) (ابن العبری، ۱۹۹۲ م: ۱۱۰)، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان** از ابو محمد عبدالله بن سلیمان یافعی (م. ۷۶۸ ق) (یافعی، ۱۴۱۷: ۱۰۷/۱)، **المواعظ والإعتبار بذکر الخطط والآثار** از تقی الدین مقریزی (م. ۸۴۵ ق) (مقریزی، ۱۴۱۸: ۳۲۵/۲)، **تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس** از حسین دیاربکری (م. ۹۶۶ ق) (دیاربکری، بی تا: ۲۹۷/۲)، **شذرات الذهب فی أخبار من ذهب** از عبدالحی بن عماد حنبلی (م. ۱۰۸۹ ق) (ابن عماد الحنبلی، ۱۴۰۶: ۲۷۳/۱) و **الإتحاف بحب الأشراف** از جمال الدین شبرایوی (م. ۱۱۷۱ ق) (شبرایوی، ۱۴۳۰: ۱۳۰).

البته برخی از منابع، این ماجرا را به اهل سیره مستند کرده‌اند. شیخ مفید (م. ۴۱۳ ق) در کتاب **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد** این جریان را از: هشام کلبی، مدائنی و سایر سیره‌نویسان

نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۲/۲). جملاتی مشابه در کتاب *إعلام الوری بأعلام الهدی* از فضل بن حسن طبرسی (م. ۵۴۸ق) بیان شده و همچنین در آغاز، به اهل سیره منتسب گردیده است (طبرسی، ۱۴۱۷: ۴۳۴/۱).

تعدادی نیز همچون کتاب *التاریخ یعقوبی* (م. ۲۹۲ق) و *مسند الإمام الشهید أبي عبد الله الحسين بن علی (ع)* از عزیزالله عطاردی (م. ۱۳۹۳ش) به نقل از یعقوبی، از حضور امام (ع) در جلسه شبانه با حاکم مدینه صراحتاً سخنی به میان نیاورده است؛ مگر اینکه گاهی از سیاق محتوای متن، چنین برداشت گردد که امام (ع) در آن شب، در جلسه بیعت‌گیری حاضر شده است (یعقوبی، بی تا: ۲۴۱/۲؛ عطاردی، ۱۳۷۶ش: ۲۸۶).

گاهی نیز در برخی از آثار متقدم، مطالبی شاذ و تأمل‌برانگیز بیان شده که بررسی و دقت بیشتری را می‌طلبد؛ به طور مثال، طبق متن *الإمامة والسیاسة* از ابن قتیبه دینوری (م. ۲۷۶ق)، حاکم وقت مدینه، خالد بن حکم بود که مدتی بعد توسط یزید برکنار می‌گردد (دینوری، ۱۴۱۰: ۲۲۷/۱).

### ۳-۲. منابع رجالی و تراجم

به نظر می‌رسد که در میان منابع این بخش، اولین بار محمد بن سعد (م. ۲۳۰ق) در کتاب *ترجمه الإمام الحسين ومقتله (ع)* به ذکر جریان بیعت‌گیری پرداخته است. در نقل این جریان، برخلاف دیگر موارد، از همسر ولید بن عتبه، یعنی أسماء بنت عبد الرحمن بن حارث نیز نام برده شده است. خروج امام (ع) و ابن زبیر از مدینه در همان شب بیعت‌گیری نیز از دیگر مطالب اختصاصی این کتاب است (ابن سعد، بی تا: ۵۵).

گزارش علی بن حسن بن عساکر دمشقی (م. ۴۹۹ق) در کتاب *ترجمه الإمام الحسين (ع) من تاریخ مدینه دمشق* دقیقاً همان گزارش ابن سعد از این جریان است و تفاوت‌چندانی در آن مشاهده نمی‌شود (ابن عساکر، ۱۴۱۴: ۲۹۲).

*الإستیعاب فی معرفة الأصحاب* از ابو عمر بن عبدالبر نمری قرطبی (م. ۴۶۳ق) و *ترجمه الإمام الحسين (ع)* از احمد بن ابی جراده الحلبی (م. ۶۶۰ق)، دو اثر دیگری هستند که در این بخش می‌توان بدان اشاره کرد. این دو اثر، از حضور هم‌زمان امام (ع) و ابن زبیر در مجلس ولید حکایت می‌کنند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۹۶/۱؛ ابن ابی جراده الحلبی، ۱۴۲۳: ۴۰).

در کتاب *تهذیب التهذیب* از ابن حجر عسقلانی (م. ۸۵۲ق)، مشخصاً از حضور امام (ع) در جلسه نماینده یزید سخنی نگفته است (عسقلانی، ۱۴۲۵: ۹۷/۲).

#### ۴-۲. منابع نسب‌شناسی

**أنساب الأشراف** از احمد بن یحیی بلاذری (م. ۲۷۹ق)، از آثاری است که در این زمینه عیناً همان متن کتاب **مقتل الحسین** ابومخنف را تکرار نموده است (بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۰۲/۵).  
از مطالب جالبی که در آثار نسب‌شناسی نیز یافت می‌شود، خروج امام (ع) از مدینه در همان شب مذاکره با نماینده یزید است و آن در کتاب **الجوهرة فی نسب النبی** از محمد بن ابی بکر بری (م. بعد ۶۴۵ق) و برخلاف قول مشهور می‌باشد که زمان حرکت امام (ع) را دو شب بعد از جریان بیعت‌گیری می‌دانند (بری، ۱۴۰۳: ۲۱۵/۲).

#### ۵-۲. منابع مقتل

به نظر می‌رسد، اولین منبعی که در این بخش باید بدان اشاره کرد، **روضه الشهداء** ملاحسین کاشفی (م. ۹۱۰ق) است. از اختصاصات متن این کتاب، اقدام بنی‌هاشم به حضور در داخل دارالاماره مدینه برای یاری رساندن به امام (ع) می‌باشد که امام (ع) بلافاصله مانع از ورود آنان شد (کاشفی، بی‌تا: ۲۵۳).

شیخ عباس قمی (م. ۱۳۵۹ق) نیز اطلاعاتی قابل توجه در باره این جریان در کتاب **نفس المهموم** آورده است (قمی، بی‌تا: ۶۴). گمان می‌رود که نویسنده در این کتاب، از آثار مهمی همچون: **الإرشاد**، **مناقب آل ابی طالب و الکامل فی التاریخ** وام گرفته باشد.  
نقل کتاب **الصحيح من مقتل سيد الشهداء وأصحابه (ع)** از محمد محمدی ری‌شهری (م. ۱۴۰۱ش) نیز همان متن نقل ابومخنف برگرفته از تاریخ طبری می‌باشد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰ش: ۲۶۴).

#### ۶-۲. منابع ادبی و شبیه آن

یکی از آثار مهم متقدم در این بخش، کتاب **العقد الفرید** از ابو عمر احمد بن محمد بن عبدربه اندلسی (م. ۳۲۸ق) است که به این موضوع پرداخته است. نویسنده، معتقد است که امام (ع) و ابن‌زبیر با جمله «بالغد إن شاء الله علی رؤوس الناس»، از بیعت با یزید سر باز زدند (ابن عبدربه، بی‌تا: ۱۲۵/۵). در این کتاب، از همراهان امام (ع)، حضور مروان در کنار ولید و حتی زمان حرکت امام (ع) و ابن‌زبیر از مدینه به مکه، سخنی به میان نیامده است.  
از نکات جالب توجه در کتاب دیگر ادبی، یعنی **نهایة الأرب فی فنون الأدب** از

احمدبن عبدالوهاب نویری (م. ۷۳۳ق) استرجاع و استرحام توأمان امام(ع) برای معاویه است (نویری، ۱۴۲۳: ۳۷۸/۲۰).

## ۷-۲. منابع فضایل و مناقب

در این بخش، تا قرن ششم موردی یافت نمی‌شود؛ تا اینکه محمدبن احمد فتال نیشابوری (م. ۵۰۸ق) در کتاب *روضه الواعظین وبصیره المتعظین* به این جریان اشاره نموده و اگرچه نامی از روایان حدیث به میان نیاورده، ولی متن نقل شده عیناً همان متن *الإرشاد و اعلام الوری* است که به اهل سیره منتسب شده‌اند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش: ۱۷۱/۱).

از دیگر آثاری که می‌توان در این بخش از آن یاد کرد، کتاب *مناقب آل ابی طالب* از محمدبن علی بن شهر آشوب (م. ۵۸۸ق) می‌باشد. نویسنده، نقل کرده است که در جریان این جلسه، مروان بن حکم حتی دست به شمشیر برده و خون امام(ع) را به گردن می‌گیرد. پس از آنکه امام(ع) همراهانش را فراخواند، تعداد ۱۹ نفر وارد جلسه شدند و امام(ع) را از آن جلسه خارج کردند (ابن شهر آشوب، بی تا: ۲۴۰/۳).

منبع سوم، کتاب *الفصول المهمه فی معرفه الأئمه* از علی بن محمد مالکی، معروف به ابن صباغ (م. ۸۵۵ق) می‌باشد. وی در این کتاب، متنی مختصر، ولی جامع از اتفاقات مربوط به جریان بیعت‌گیری را بیان نموده است که شامل گفت‌وگوی امام(ع) با ابن زبیر پیش از رفتن به دارالاماره، حضور تعدادی از بنی هاشم برای یاری رساندن به امام(ع) در حین مذاکره با ولید، استرجاع امام(ع) برای معاویه، درخواست فرصت کافی از جانب امام(ع) برای بیعت در ملاء عام و درگیری لفظی امام(ع) با مروان حکم می‌شود (ابن صباغ مالکی، ۱۳۷۹ش: ۷۸۰/۲). نکته بسیار مهم در اینجا ذکر جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ» از جانب امام(ع) است. طبق این نقل، امام(ع) در ابتدا می‌فرماید که مثل من، بیعت نمی‌کند؛ ولی بلافاصله چنین بیان می‌کند که هرگاه مردم را به دعوت فراخواندی، من نیز یکی از آنان هستم! دلیل نقل این جملات متناقض در این کتاب، مشخص نیست.

یکی از دلایلی که این منبع در این بخش، یعنی جزئی از منابع، ساکت معرفی شده است، اساساً این می‌باشد که ذکر جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ» در این کتاب، ذاتاً با جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» در آثار دیگر تفاوت دارد. اگر نخواهیم نویسنده را به تصرف در متن متهم کنیم، شواهد و قراین کلام، از قبیل رفتار نسبتاً ملایم - برخلاف برخی دیگر از نقل‌ها - استرجاع برای معاویه و موکول کردن تصمیم نهایی به دعوت عمومی ولید، حاکی از آن است که پاسخ منفی قاطعانه به بیعت از جانب امام(ع)،

منتفی است و امام(ع) با جمله «مثلی لا یبایع»، احتمالاً بیعت در خفا را از خود نفی کرده است؛ به عبارتی دیگر، به نظر می‌رسد اگر واژه «سراً» در اینجا در تقدیر گرفته شود، با مشکلات کمتری نسبت به تقدیر عبارت «لمثله» مواجه خواهیم شد؛ به خصوص اینکه با فرض مورد اول، عملاً بحث تناقض میان کلمات امام(ع) نیز کأن لم یکن تلقی خواهد شد.

کتاب دیگری که در این بخش باید بدان پرداخت، *جواهر المطالب فی مناقب الإمام علی(ع)* از ابوالبرکات محمدبن احمد باعونی (م. ۸۷۱ق) می‌باشد. نظر وی در این کتاب، آن است که بین ولید و امام(ع) و ابن زبیر هیچ صحبت قابل توجهی ردوبدل نشده و این دو تن، فقط با جمله «بالغداة علی رؤس الناس»، در جلسه بیعت‌گیری حاضر شدند (ابوالبرکات باعونی، بی تا: ۲۶۳/۲). ناگفته نماند که این نقل، برگرفته از کتاب *العقد الفرید* می‌باشد.

یکی دیگر از آثار فضایل و مناقب، کتاب *ینابیع الموده لندوی القربی* از سلیمان بن ابراهیم قندوزی (م. ۲۹۴ق) است. مطلب اختصاصی این اثر، سکوت امام(ع) نسبت به پیشنهاد ولید مبنی بر بیعت می‌باشد. امام(ع) در این جلسه، هیچ پاسخی، اعم از مثبت یا منفی، به این پیشنهاد نمی‌دهد؛ تا اینکه مروان وی را تهدید به قتل می‌کند. امام(ع) نیز با پاسخ به این تهدیدها، از مجلس خارج می‌شود. عجیب آن است که چگونه ولید بدون بیعت‌گیری و حتی وعده‌ای از جانب امام(ع)، اجازه خروج از دارالاماره را صادر نموده است (قندوزی، بی تا: ۵۳/۳).

#### پیامدهای پذیرش صحت «مثلی لا یبایع لمثله»

با توجه به آنچه گذشت، تعداد کثیری از منابع متقدم و متأخر، از هرگونه و طبقه تاریخی از ذکر جمله «مثلی لا یبایع لمثله» خودداری کرده‌اند و برعکس، تعداد انگشت‌شماری از آثار تاریخی، این جمله را به امام(ع) نسبت داده‌اند که اکثر این آثار، غیر از کتاب *الفتوح* در قرن چهارم هجری، دیگران جزء نگاشته‌های نسبتاً متأخر قرن هفتم به بعد و از گونه مقاتل به حساب می‌آیند. خود کتاب *الفتوح* نیز به دلایل مختلف، از جمله مطالب فراوان غیراستنادی و ادبیات قصه‌گویی همانند نقل محتواوی رؤیای امام(ع) در جریان بیعت‌گیری و چند مورد دیگر، همواره مورد انتقاد اهل فن قرار گرفته است (ر.ک: حسینی، ۱۳۸۸ش: ۱۶۷؛ رحمان ستایش و رفعت: ۱۳۸۹ش: ۱۱۱). بنابراین، برخلاف منابعی که تا قرون چهار و پنج هجری نوشته شده و از *مقتل الحسین* ابومخنف بیشتر بهره برده‌اند، آن دسته از کتب و مقاتلی که مربوط به قرون متأخر می‌شده و اقتباسی از کتاب *الفتوح* می‌باشند نیز همچون خود *الفتوح* عمدتاً از دخل و تصرف و افزوده‌های داستانی مبرا نیستند

(حسینی، ۱۳۸۸ش: ۳۳۲).

التزام به صحت انتساب این جمله مشهور به امام(ع)، به معنای اعتقاد به متن آثار تاریخی قرون متأخر و عدم تعهد به اولویت‌بندی بر اساس تقدم زمانی نقل وقایع تاریخی می‌باشد که این مسئله، برخلاف اولیات تاریخ‌پژوهی به حساب می‌آید؛ به عبارت دیگر، چگونه و با کدام دلیل علمی باید تمامی نقل‌های تاریخی را که با زمان واقعه عاشورا فاصله‌چندانی ندارد، نادیده گرفته و به نقلی پایبند باشیم که مربوط به دست‌کم دو و نیم قرن پس از وقوع حادثه مذکور است؟ حتی به لحاظ کمی نیز عدم التفات به حجم عظیمی از منابع و باور به مطالب چند منبع انگشت‌شمار، توجیه علمی و منطقی چندانی نمی‌پذیرد.

از طرفی، معتقد شدن به صحت انتساب این جمله، اتکای یک باور دینی به تعدادی کتاب و منبع عمدتاً از نوع مقتل را در پی دارد که گویی دیگر طبقات تاریخ‌نگاری در این جریان، جایگاهی نداشته است. قطعاً برای استحکام این اتکای سست‌بنیان، نیاز به دلیلی استوارتر و قاطع‌تر از چند نقل تاریخی بحث‌برانگیز خواهیم داشت که بیشتر به اخبار واحد تشابه دارند. فارغ از تمام این مسائل مطرح‌شده، اگر اصل وقوع جریان بیعت‌گیری از امام(ع) در مدینه را پذیرا باشیم، با توجه به اضطراب بیش از اندازه‌ای که در متن کلیه این نقل‌ها، اعم از منابع مؤید و منابع ساکت وجود دارد، جزئیات و حواشی منقول این واقعه نباید با رویکردی خوش‌بینانه، بلکه با دقت بیشتر، به دست نقد و بررسی سپرده شود.

یکی دیگر از نکاتی که توجه بیشتری می‌طلبد، آن است که لازمه پذیرش صحت جمله «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ»، می‌تواند روبه‌رو شدن با نقل‌های متعارض تاریخی باشد. این تعارض، ورود و استعانت از مباحث سایر علوم همچون علم کلام و حدیث را نیز در پی خواهد داشت. با توجه به این جمله، مثل امام حسین(ع) که یقیناً شامل سایر ائمه اطهار(ع) نیز می‌گردد، با مثل یزید که بسیاری از خلفای اموی و عباسی را هم در برمی‌گیرد، بیعت نمی‌کند. مهم‌ترین نتیجه این جمله مورد بحث، بیان عدم مشروعیت یزید و دیگر خلفا برای حکومت بر مردم می‌باشد. این در حالی است که توجه برخی از متون درخور اعتنا و گاهی مشکوک و بحث‌انگیز تاریخی و غیرآن، به سوی بیعت تنی چند از ائمه(ع) با حاکمان وقت رفته است؛ هرچند غیراختیاری و ناخواسته بودن این بیعت‌ها، سخنی است که مشهور علما در طول قرون متمادی بدان معتقد بوده‌اند. بیعت امام علی(ع) با ابوبکر، عمر و عثمان (دینوری، ۱۴۱۰: ۳۳/۱؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۵۸۶/۱؛ مسعودی، ۱۴۲۵: ۲۳۸/۲؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۱۳۹/۵؛ طبری، بی‌تا: ۲۰۸/۳؛ مقدسی، بی‌تا: ۲۰/۵؛ یعقوبی، بی‌تا: ۱۲۶/۲؛ عبدالجبار معتزلی،

بی‌تا: ۲۸۲/۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۰۷؛ بحرانی، بی‌تا: ۱۵/۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۳/۳۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۶۵/۱۲؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۲ش: ۹۷/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش: ۲۱۸/۳، بیعت امام حسن(ع) و امام حسین(ع) با معاویه (دینوری، ۱۳۷۳ش: ۲۲۰؛ کشی، ۱۴۰۹: ۱۱۰/۱؛ طبری، بی‌تا: ۱۶۴/۵؛ صدوق، بی‌تا: ۲۱۲/۱؛ امین، ۱۴۲۱: ۵۶۵/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱/۴۴؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۹۷۲م: ۱۰۳؛ شوشتری، ۱۴۱۷: ۵۳۵/۸؛ حمیری، ۱۹۸۰م: ۲۱؛ خوئی، ۱۳۹۰: ۹۷/۱۵؛ یوسفی غروی، ۱۴۱۷: ۴۶۸/۵؛ عباس، ۱۴۳۸: ۸۱)، بیعت امام سجاد(ع) با یزید (یعقوبی، بی‌تا: ۲۵۱/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۵/۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۵۹/۳؛ حرّ عاملی، بی‌تا: ۴۹۷/۱۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۱۷/۲؛ بحرانی، ۱۳۷۱ش: ۱۶۶/۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۴۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۳۱: ۳۵۶؛ محسنی، ۱۴۳۴: ۲۳۳/۲؛ سعیدی، ۱۴۳۶: ۱۵۴) و تعامل و پذیرش ولایتعهدی مأمون از جانب امام رضا(ع) (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۴۶/۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۱/۲؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۷۳/۲؛ اربلی، بی‌تا: ۷۰/۳؛ بحرانی، ۱۳۷۱ش: ۲۵۱/۲۲؛ امین، ۱۴۲۱: ۲۴/۲؛ جزائری، بی‌تا: ۳۶۹/۲؛ شوشتری، ۱۴۱۷: ۱۵۰/۱۲؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۷۶/۱۸)، از همین موارد قابل بحث می‌باشد.

از طرفی، به گمان برخی محققان، رسم بیعت ستاندن، به‌ویژه در دوره پس از پیامبر(ص)، از آداب حیاتی و مهم هرکدام از مدعیان خلافت به حساب می‌آمد. با توجه به اهمیت این رسم در کسب مشروعیت، از دوره معاویه کار به گونه‌ای پیش رفت که اکراه و اجبار نیز به امر بیعت‌گیری اضافه شد (کتانی، بی‌تا: ۱۹۸/۱). بدین ترتیب، هر خلیفه برای مشروع جلوه دادن خلافت خویش، به بیعت مردم، حتی به اجبار، امید می‌بست. در این میان، شخصیت‌های متنفذ و علمای اسلامی در هر دوره که گاه از آنان به «اهل حل و عقد» و گاه به «اهل اجتهاد» تعبیر می‌گردید، از بیعت اجباری در امان و مصون نبودند؛ حتی بسیاری از فقهای عامه، بیعت این افراد تأثیرگذار را به‌تنهایی کافی و موجب انعقاد خلافت دانسته‌اند (قاسمی، بی‌تا: ۲۶۸؛ برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: هاشمی، بی‌تا: ۵، مدخل «بیعت»).

اگر برای بیعت برخی دیگر از ائمه(ع) نصوص خاصی همچون موارد فوق ذکر نشده، سؤال این است که خلفای وقت چگونه به بیعت نکردن امامان معصوم(ع) که از افراد شاخص جامعه بودند، راضی می‌ماندند؛ درحالی‌که مشروعیت‌شان زیر سؤال نمی‌رفت؟ به طور مثال، چگونه امکان دارد خلیفه‌ای چون متوکل عباسی (حک: ۲۳۲-۲۴۷ق) امام هادی(ع) را به دربارش احضار کرده باشد؛ ولی برای کسب مشروعیت خود از این امام(ع)، حتی بیعت ظاهری و مُکره نگرفته باشد؟ حتی اگر قائل به ظهور تغییراتی در شیوه و میزان اهمیت مسئله بیعت در دوره‌های بعد از معاویه و یزید باشیم



که توسط برخی محققان از آن با عبارت «تشریفاتی شدن بیعت» یاد می‌شود، باز هم مشکل همچنان پابرجاست؛ به دلیل اینکه جمله «مِثْلِي لَا يُبَاعُ لِمِثْلِهِ»، نفس بیعت کردن را از امامان (ع) نفی کرده است و از طرفی، رسم بیعت فارغ از شیوه انجام آن، تا سال‌ها پس از دوره امامان (ع) در میان خلفا رواج داشته و توجه ویژه‌ای به آن می‌شد (همان).

مسئله دیگر که زمینه کافی برای بررسی این موضوع را دارد، روایتی از امام حسن مجتبی (ع) است. ورای بررسی سندی این حدیث، امام (ع) در آن می‌فرماید: «هیچ‌یک از ما ائمه (ع) نیست، جز آنکه بیعت سرکش زمانه‌اش بر گردن اوست؛ مگر آن قائمی که روح الله عیسی بن مریم پشت سرش نماز می‌خواند.» (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۱۶/۱؛ خزار رازی، بی‌تا: ۲۲۴/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۸۹/۲؛ اربلی، بی‌تا: ۳۲۸/۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش: ۲۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۹/۵۲) روایتی دیگر شبیه به مورد فوق نیز از امام مهدی (ع) نقل شده است که فرمود: «هیچ‌کدام از پدران من نبود، جز آنکه در گردنش بیعت یکی از سرکشان زمانه واقع گردیده بود.» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۵/۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۹۲؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۲۷۱/۲؛ نیلی نجفی، ۱۳۶۰ش: ۱۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۵/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲/۵۲) دایره شمول مفهوم بیعت‌کنندگان از ائمه (ع) در این دو روایت، حتی شامل خود امام حسین (ع) نیز می‌شود که جمله معروف «مِثْلِي لَا يُبَاعُ لِمِثْلِهِ» را به وی نسبت می‌دهند! این نکته را نیز باید افزود که بنا به محتوای برخی روایات، همانند توقیع شریف امام مهدی (ع)، یکی از دلایل غیبت امام دوازدهم آن است که در زمان قیام، بیعتی بر گردنش نباشد (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۴۷/۲؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۰/۲؛ همان: ۴۸۳؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۹۲؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۲۷۲/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۷۱/۲؛ اربلی، بی‌تا: ۳۴۰/۳؛ بحرانی، بی‌تا: ۲۷۰/۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۱۰۳/۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۶/۵۲؛ ابومعاش، ۱۴۳۴: ۲۵؛ کورانی‌العاملی، ۱۴۱۱: ۲۹۴/۴). این طور به نظر می‌رسد که وقتی امام مهدی (ع) برای بیعت نکردن با طاغوت زمانه‌اش غائب شده است، لازمه منطقی این روایات، آن است که دیگر ائمه (ع) غیر از امام دوازدهم (ع) که همواره امام حاضر بوده‌اند، می‌تواند بیعت یکی از طاغوتیان بر گردنش نباشد.

مورد پایانی که بسیار پُر اهمیت می‌نماید، جریان پیشنهادات امام حسین (ع) پس از روبه‌رو شدن با سپاه حَزْبَن یزید ریاحی به عمر بن سعد است که ابومخنف و دیگران آن را نقل می‌کنند. طبق این نقل‌ها، امام (ع) سه طرح را برای جلوگیری از وقوع جنگ به دشمن پیشنهاد کرده است:

«إِخْتَارُوا مِنِّي خِصَالًا ثَلَاثًا إِمَّا أَنْ أَرْجِعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّتِي أَقْبَلْتُ مِنْهُ وَإِمَّا أَنْ أَضَعُ يَدِي فِي يَدِ يَزِيدِ بْنِ مَعَاوِيَةَ فَيَرِي فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَهُ رَأْيَهُ وَإِمَّا أَنْ تَسِيرُونِي إِلَى أَيِّ ثَعْرٍ مِنْ ثَعْرِ الْمُسْلِمِينَ شِئْتُمْ

فأكون رجلاً من أهله لي ما لهم و علي ما عليهم» (ابومخنف، ۱۳۶۷ش: ۱۸۶-۱۸۷؛ طبری، بی تا: ۴۱۳/۵؛ ابن اثیر، ۱۴۱۷: ۱۶۴/۳). تعدادی دیگر از منابع، ضمن حفظ محتوا، با اندکی تغییر در متن، به نقل این پیشنهادات پرداخته‌اند (علم الهدی، ۱۳۸۰ش: ۲۷۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۷۱/۲). اگر عبارت «أضع یدی فی ید یزید» در متن فوق را به معنای بیعت امام(ع) با یزید تفسیر نماییم، چنان که در برخی از کتب لغت چنین معنا شده است (فراهیدی، بی تا: ۳۶۵/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۶/۸)، هرچند این یک امر اجباری و اکراه‌آمیز بوده باشد، باز هم تناقض و تباینی میان این عبارت و اطلاق جمله «مثلی لا یبایع لمثله» احساس می‌گردد؛ ضمن اینکه شواهدی چند نیز توسط پژوهشگران ارائه شده است که ردّ جریان پیشنهادات متعدد امام(ع) را تا حدودی دشوار می‌سازد (برای اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک: اسفندیاری، ۱۴۰۰ش: ۱۱۴-۱۵۶).

بایسته گفتن است که توجه به روایات بخش اول، همچنین تحلیل تاریخی برخورد خلفا با امامان(ع) و چند روایت مهم در بخش پایانی این بحث، اولاً وبالذات به مفهوم پذیرش قطعی بیعت امامان(ع) با خلفای هر دوره نیست؛ اما نکته در نحوه مواجهه با این اخبار واردشده در منابع متعدد می‌باشد. واقعیت آن است که با وجود اینکه به عقیده بسیاری از پژوهشگران، به‌ویژه در دوره معاصر، چنانچه بیعت امامان(ع) حتی در صورت محقق شدن را به معنای پذیرش صلاحیت خلفا نگیریم، بلکه ضرورت‌های پیش آمده و رعایت مصالح جامعه را در تصمیم‌های این چنینی امامان(ع) دخیل بدانیم (واسعی، ۱۳۹۵ش: ۵۸)، باز هم مشکل به وجود آمده ناشی از تناقضی که در کلام این ذوات مقدسه به نظر نگارنده این تحقیق می‌رسد، حل و فصل نمی‌گردد؛ به دلیل اینکه حتی یک مورد از بیعت امامان(ع) در گزارشات فوق هم اگر رخ داده باشد، جمله معروف امام حسین(ع) به دلیل اطلاقی که دارد و شامل تمام موارد اعم از بیعت اجباری و بیعت اختیاری می‌شود، دچار خدشه و آسیب قرار خواهد گرفت؛ مگر آنکه در مجموع، به صحت اخبار یادشده در سطور قبل تردید کرده باشیم که ائمه(ع) حتی به صورت اجباری نیز تحت بیعت خلفای وقت قرار نگرفته‌اند که این امر نیز دشواری‌های خاص خود را در پی خواهد داشت؛ زیرا مواردی از این اخبار، در آثار مهم و معتبر شیعی نقل شده و مؤلفان آن آثار، اگر صحت آن اخبار را نپذیرفتند، دست کم نسبت بدان‌ها اظهار نظر منفی هم نکرده‌اند.

## نتیجه

برآیند تحقیق در باره صحت و سقم جمله مشهور «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ لِمِثْلِهِ» که در جریان بیعت‌گیری حاکم مدینه از امام حسین(ع) به این امام(ع) نسبت داده شده، حاکی از نکاتی چند است؛ اولاً، این جمله در متون منابع کهن و متقدم تاریخی تا قرن چهارم هجری یافت نگردید. اولین بار، ابن‌اعثم کوفی در کتاب *الفتوح* این جمله را به امام منتسب نموده و سپس، دیگر کتب - عمدتاً مقتل - این جمله را از وی به یادگار اقتباس نموده‌اند. ثانیاً، شمار منابعی که این جمله را مورد تأیید قرار دادند، به مراتب کمتر از منابعی است که در این زمینه سکوت پیشه کرده‌اند. ثالثاً، پذیرش این جمله، به نوعی تعارض گفتاری میان فرمایشات امامان معصوم(ع) منتهی می‌شود؛ چرا که در برخی از روایات دیگر، به صراحت از بیعت امامان(ع) با خلفا سخن گفته شده است؛ حال آنکه این جمله مشهور، به دلیل اطلاقی که در آن نهفته است، ائمه دیگر را نیز از بیعت با خلفای جائر و ستمکاری چون یزید منع می‌کند. با توجه به این مسائل و دیگر نکاتی که شرحش گذشت، باید نسبت به قبول یا عدم قبول این جمله، مراقبت بیشتری به خرج داده شود. شوربختانه، نه تنها موضوع مهم مورد بحث، در میان علمای شیعه و پژوهشگران معاصر مورد توجه نبوده که در برخی موارد، حتی تلقی به قبول شده و این باورمندی سهل‌انگارانه، عرصه عمل دینی و سیاسی شیعه را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است. چنانچه بناست که در امور سیاسی و دینی به سیره ائمه(ع) پایبند باشیم، باید این سیره از طریق معتبر و قابل اثبات رسیده باشد؛ نه همچون جمله مورد بحث که در انتشار آن، مقتل‌نویسان بیشترین نقش را ایفا نموده‌اند. مطلب واپسین نیز آنکه شایستگی و استحقاق ائمه معصومین(ع) برای جانشینی رسول خدا(ص) در تمام شئون، اعم از خلافت، هماره از مطالب آشکار و غیرقابل تردید بوده است. بنابراین، برای اثبات عدم مشروعیت خلفا و بیعت کردن یا بیعت نکردن ذوات مقدسه با آنان، نیازی به تمسک به برخی از مطالب ضعیف، غیرمستند و شبهه‌انگیز نیست. نقل این مطالب، نه تنها برای اثبات مقصود مورد نظر کمکی نخواهد کرد که حتی موجب پدید آمدن گفت‌وگوهای دامنه‌دار بی‌ثمر و خلق توجیهات مختلف با استمداد از دیگر علوم اسلامی خواهد شد؛ زیرا به نظر می‌رسد که علم تاریخ به تنهایی توان پاسخگویی به چنین مسائلی را ندارد.

### منابع

١. ابن أبي جرادة الحلبي، احمد، ١٤٢٣ق، ترجمه الإمام الحسين(ع)، قم، نشر دليل ما.
٢. —، بي تا، بغية الطلب في تاريخ حلب، بيروت، دار الفكر.
٣. ابن أبي الحديد، فخرالدين، بي تا، شرح نهج البلاغه، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
٤. ابن أثير، عزالدين، ١٤١٧ق، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الكتاب العربي.
٥. ابن أئتم، احمد، ١٤١١ق، الفتوح، بيروت، دار الأضواء.
٦. ابن جوزي، ابوالفرج، بي تا، المنتظم في تاريخ الأمم و الملوك، بيروت، دار الكتب العلمية.
٧. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ١٤٠٨، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ عرب والبربر، بيروت، دار الفكر.
٨. ابن سعد، ابوعبدالله محمد، بي تا، ترجمه الإمام الحسين ومقتله(ع)، قم، موسسه آل البيت لإحياء التراث.
٩. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، بي تا، مناقب آل أبي طالب، نجف الأشرف، مطبعة الحيدرية.
١٠. ابن صباغ مالكي، علي بن محمد، ١٣٧٩ش، الفصول المهمة في معرفة الأئمة، قم، دار الحديث.
١١. ابن عبدالبر، ابوعمر، ١٤١٢، الإستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت، دار الجيل.
١٢. ابن عبدربه، ابوعمر، بي تا، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٣. ابن العبري، ابوالفرج، ١٩٩٢م، تاريخ مختصر الدول، بيروت، دار الشرق.
١٤. ابن عساكر، علي بن حسن، ١٤١٤، ترجمه الإمام الحسين(ع) من تاريخ مدينة دمشق، بيروت، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
١٥. ابن عماد الحنبلي، عبدالحى، ١٤٠٦، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار ابن كثير.
١٦. ابن كثير، ابوالفداء، ١٤٠٨، البداية والنهاية، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٧. ابن منظور، جمال الدين، ١٤١٤، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
١٨. ابن نما حلي، جعفر بن محمد، بي تا، مثير الأحزان ومنيّر سبل الأشجان، قم، نشر مدرسة الإمام المهدي.

١٩. ابوالبركات باعونى، محمد بن احمد، بى تا، جواهر المطالب فى مناقب الإمام على (ع)، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
٢٠. ابومخنف، لوط بن يحيى، ١٣٩٨، مقتل الحسين، قم، منشورات المكتبة العامة.
٢١. —، ١٣٦٧ ش، وقعة الطف، تحقيق: الشيخ محمد هادى اليوسفى الغروى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.
٢٢. ابومعاش، سعيد، ١٤٣٤، توقيعات الناحية المقدسة، قم، نشر طوبأى محبت.
٢٣. اربلى، ابن أبى الفتح، بى تا، كشف الغمة فى معرفة الأئمة، بيروت، دار الأضواء.
٢٤. اسفنديارى، محمد، ١٤٠٠ ش، حقيقت عاشورا، تهران، نشر نى.
٢٥. امين، سيد محسن، ١٤٢١، أعيان الشيعة، بيروت، دار التعارف.
٢٦. —، بى تا، لوايح الأشجان فى مقتل الحسين (ع)، بيروت، دار الأمير.
٢٧. —، ١٣٨٦ ش، المجالس السنّية فى مناقب ومناصب العترة النبوية، قم، مكتبة الحيدرية.
٢٨. بحراني، سيد هاشم، بى تا، حلية الأبرار فى أحوال محمد وآله الأطهار، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
٢٩. —، بى تا، غاية المرام وحجة الخصام فى تعيين الإمام من طريق الخاص والعام، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى.
٣٠. بخارى، محمد بن اسماعيل، ١٤٢٢ ق، صحيح البخارى، دمشق، دار طوق النجاة.
٣١. برى، محمد بن ابى بكر، ١٤٠٣، الجوهرة فى نسب النبى و أصحابه العشرة، رياض، دار الرفاعى للنشر والطباعة والتوزيع.
٣٢. بستانى، قاسم؛ علويان، حنان، ١٣٩٢ ش، «ابومخنف و بررسى اسنادى و محتوايى اثر او «مقتل الحسين (ع)»، نشرية علوم حديث، شماره ٦٩.
٣٣. بلاذرى، احمد بن يحيى، ١٤١٧، أنساب الأشراف، بيروت، دار الفكر.
٣٤. جزائرى، سيد نعمت الله، بى تا، رياض الأبرار فى مناقب الأئمة الأطهار، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى.
٣٥. حرّ عاملى، محمد بن حسن، ١٤٢٥، إثبات الهداء بالنصوص والمعجزات، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٣٦. —، بى تا، وسائل الشيعة، بيروت، دار إحياء التراث العربى.

۳۰ سخن تاریخ / سال هفدهم، شماره ۴۲، تابستان ۱۴۰۲

۳۷. حسینی، سید عبدالله، ۱۳۸۸ش، معرفی و نقد منابع عاشوراء، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۸. حمیری، ابن عبدالمنعم، ۱۹۸۰م، الروض المعطار فی خبر الأقطار، بیروت، مؤسسه الناصر للثقافه.
۳۹. خزار رازی، علی بن محمد، بی تا، کفایه الأثر فی النص علی الأئمه الإثنی عشر، قم، نشر بیدار.
۴۰. خوارزمی، موفق بن احمد، ۱۴۲۳، مقتل الحسین، قم، نشر انوار الهدی.
۴۱. خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۳۹۰، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر الثقافه الإسلامیه فی العالم.
۴۲. دیاربکری، حسین، بی تا، تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس، بیروت، دار صادر.
۴۳. دینوری، ابن قتیبه، ۱۴۱۰، الإمامه والسیاسه، بیروت، دار الأضواء.
۴۴. دینوری، ابوحنیفه، ۱۳۷۳ش، أخبار الطوال، قم، منشورات الشریف الرضی.
۴۵. ذهبی، شمس الدین، ۱۳۸۲، میزان الإعتدال فی نقد الرجال، بیروت، دار المعرفه للطباعه و النشر.
۴۶. رجایی، عبدالله، ۱۳۷۸ش، «جایگاه ابومخنف ازدی در تاریخ نگاری اسلام»، نشریه مقالات و بررسی ها، شماره ۶۵.
۴۷. رحمان ستایش، محمد کاظم؛ رفعت، محسن، ۱۳۸۹ش، «روایات عاشورایی الفتوح ابن اعثم کوفی در میزان نقد و بررسی»، نشریه حدیث پژوهی، شماره ۳.
۴۸. رفعت، محسن، ۱۳۹۶ش، «روایات عاشورایی مقتل شیخ صدوق در میزان نقد»، نشریه شیعه پژوهی، شماره ۱۰.
۴۹. رفیعی علامرودشتی، علی، ۱۳۹۹ش، دائره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «ابن اعثم کوفی»، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۵۰. رنجبر، محسن، ۱۳۹۵ش، «بازشناسی انتقادی چند گزارش شیخ صدوق در باره واقعه عاشورا»، نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۱.
۵۱. —، ۱۳۸۶ش، «سیری در مقتل نویسی و تاریخ نگاری عاشورا»، نشریه تاریخ در آینه پژوهش، شماره ۲.

٥٢. سعيدى، سيد امين، ١٤٣٦، الوجيز فى سلوكيات شيخ المدينة على بن الحسين (ع) بين التناقض والإستقامة، قم، المجمع العالمى لأهل البيت.
٥٣. سيدبن طاووس، ابوالقاسم، ١٤١٧، الملهوف على قتلى الطفوف، بيروت، دار الأسوة للطباعة و النشر.
٥٤. شبراوى، جمال الدين، ١٤٣٠، الإتحاف بحبّ الأشراف، بيروت، دار المنهاج.
٥٥. شوشترى، محمدتقى، ١٤١٧، قاموس الرجال، قم، جامعه مدرسين حوزة علميه.
٥٦. شوشترى، قاضى نورالله، ١٤٠٩، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
٥٧. صدوق، محمدبن على، بى تا، الأمالى، قم، مؤسسه البعثه.
٥٨. —، بى تا، علل الشرايع، نجف الأشراف، منشورات المكتبة الحيدريه.
٥٩. —، ١٤٠٤، عيون أخبار الرضا (ع)، بيروت، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات.
٦٠. —، ١٣٩٥، كمال الدين وتمام النعمه، تهران، دار الكتب الإسلاميه.
٦١. طباطبايى، سيد محمدحسين، بى تا، الميزان فى تفسير القرآن، تهران، نشر اسماعيليان.
٦٢. طباطبايى حكيم، سيد محمدسعيد، ١٤٣١، فاجعه الطف: أبعادها ثمراتها توقيتها، بيروت، دار الهلال.
٦٣. طبرسى، احمدبن على، ١٤٠٣، الإحتجاج على أهل اللجاج، مشهد، انتشارات مرتضى.
٦٤. طبرسى، فضل بن حسن، ١٤١٧، إعلام الورى بأعلام الهدى، قم، نشر مؤسسه آل البيت.
٦٥. طبرى، محمدبن جرير، بى تا، تاريخ الرسل والملوك، قاهره، دار المعارف.
٦٦. طوسى، محمدبن حسن، ١٤١٤، الأمالى، قم، دار الثقافه.
٦٧. —، ١٤١١، كتاب الغيبه، قم، دار المعارف الإسلاميه.
٦٨. عباس، مريم رزوقى وليد، ١٤٣٨، الثورات العلويه فى مرويات المؤرخين المسلمين حتى نهايه العصر العباسى الأول، كربلاء، العتبه الحسينيه المقدسه.
٦٩. عبدالجبار معتزلى، ابوالحسين، بى تا، تثبيت دلائل النبوه، قاهره، دار المصطفى.
٧٠. —، ١٩٧٢م، المنيه والأمل، اسكندريه، دار المطبوعات الجامعيه.
٧١. عسقلانى، ابن حجر، ١٤١٥، الإصابه فى تمييز الصحابه، بيروت، دار الكتب العلميه.
٧٢. —، ١٤٢٥، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الكتب العلميه.
٧٣. —، ١٣٩٠، لسان الميزان، بيروت، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات.

٧٤. العصامى، عبدالملك بن حسين، ١٤١٩، سمط النجوم العوالى فى أنباء الأوائل والتوالى، بيروت، دار الكتب العلمية.
٧٥. عطاردى، عزيزالله، ١٣٧٦ ش، مسند الإمام الشهيد أبى عبدالله الحسين (ع)، تهران، نشر عطار.
٧٦. علم الهدى، على بن الحسين، ١٣٨٠ ش، تنزيه الأنبياء، تحقيق: على اكبر غفارى، تهران، نشر مدرسه على شهيد مطهرى.
٧٧. فاضل مقداد، جمال الدين، ١٣٨٤، كنز العرفان فى فقه القرآن، تهران، نشر مكتبة المرتضوية للإحياء الآثار الجعفرية.
٧٨. فتال نيشابورى، محمد بن احمد، ١٣٧٥ ش، روضة الواعظين وبصيرة المتعطين، قم، نشر شريف الرضى.
٧٩. فراهيدى، خليل بن احمد، بى تا، كتاب العين، بيروت، دار الهلال.
٨٠. فيض كاشانى، محمد محسن، ١٣٧١ ش، نوادر الأخبار فيما يتعلق بأصول الدين، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
٨١. —، ١٤٠٦، الوافى، اصفهانف كتابخانه امام اميرالمؤمنين (ع).
٨٢. قاسمى، ظافر، بى تا، نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى، بيروت، دار النفائس.
٨٣. قاضى خانى، حسين، ١٣٩٨ ش، تبين تاريخى جاىگاه كوفيان در فرايند نهضت امام حسين (ع)، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
٨٤. قمى، شيخ عباس، بى تا، نفس المهموم فى مصيبة سيدنا الحسين المظلوم، قم، نشر مكتبة الحيدرية.
٨٥. قندوزى، سليمان بن ابراهيم، بى تا، ينابيع المودة لذوى القربى، بيروت، دار الأسوة للطباعة والنشر.
٨٦. كاشفى، حسين بن على، بى تا، روضة الشهداء، قم، نشر نويد اسلام.
٨٧. كتانى، محمد عبدالحى، بى تا، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبى الأرقم.
٨٨. كركى حائرى، سيد محمد، ١٤١٨، تسلية المجالس وزينة المجالس، قم، مؤسسه المعارف الإسلاميه.
٨٩. كشى، محمد بن عمر، ١٤٠٩، رجال الكشى، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.



۹۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۹۱. کورانی عاملی، علی، ۱۴۱۱، معجم أحادیث الإمام المهدي، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
۹۲. گودرزی، ابراهیم؛ صفری فروشانی، نعمت‌الله؛ مقدس نیان، سید محمدحسین، ۱۳۹۸ش، «بازخوانی چند گزارش عاشورایی بر اساس بسترشناسی حوادث قیام»، نشریه تاریخ اسلام، شماره ۷۹.
۹۳. مؤدب، سید رضا؛ ملا کاظمی، علی، ۱۳۹۴ش، «ابومخنف و جایگاه اخبار عاشورا در «مقتل الحسین» او»، نشریه حدیث‌پژوهی، شماره ۱۳.
۹۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تهران، نشر مؤسسه الوفاء.
۹۵. محسنی، محمدآصف، ۱۴۳۴، معجم الأحادیث المعتمدة، قم، نشر ادیان.
۹۶. محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۲ش، دانشنامه امیرالمؤمنین بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۹۷. \_\_\_\_، ۱۳۹۰ش، الصحيح من مقتل سيد الشهداء واصحابه (ع)، قم، دار الحدیث.
۹۸. مسعودی، أبو الحسن بن علی، ۱۴۲۵، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بیروت، مکتبه العصریه.
۹۹. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۰۰. مقدسی، مطهر بن طاهر، بی‌تا، البدء والتاریخ، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
۱۰۱. مقرر، سید عبدالرزاق، بی‌تا، مقتل الحسین، قم، مؤسسه البعثه.
۱۰۲. مقریزی، تقی‌الدین، ۱۴۱۸، المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۰۳. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶ش، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۱۰۴. موحد ابطحی، سید محمدباقر، ۱۳۷۱ش، مستدرک عوالم العلوم والمعارف الأحوال من آیات والأخبار، تهران، مؤسسه اسلامی ولی عصر (عج).
۱۰۵. نجاشی، احمد بن علی، بی‌تا، رجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۰۶. نصیریان، یدالله، ۱۳۸۱ش، «تقیه: تاریخچه و احکام آن در اسلام»، نشریه مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۱.

١٠٧. نویری، احمد بن عبدالوهاب، ١٤٢٣ق، نهاية الأرب فی فنون الأدب، قاهره، دار الكتب والوثائق القومية.
١٠٨. نیلی نجفی، سید بهاء الدین، ١٣٦٠ش، منتخب الأنوار المضيئة فی ذکر القائم الحجة (ع)، قم، مطبعة الخيام.
١٠٩. واسعی، سید علیرضا، ١٣٩٥ش، «جستاری در رویارویی امام حسین (ع) با صلح امام حسن (ع)؛ رویکرد و کنش»، نشریه شیعه پژوهی، شماره ٦.
١١٠. هاشمی، سید رضا، بی تا، دانشنامه جهان اسلام، مدخل «بیعت»، تهران، بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
١١١. یافعی، عبدالله بن سلیمان، ١٤١٧ق، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، بیروت، دار الكتب العلمية.
١١٢. یعقوبی، احمد بن اسحاق، بی تا، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دار صادر.
١١٣. یوزبکی، رامی، ١٣٨٦ش، الوضاعون وأحاديثهم الموضوعه من کتاب الغدير للشيخ الأميني، قم، نشر الغدير للدراسات الإسلامية.
١١٤. یوسفی غروی، محمد هادی، ١٤١٧ق، موسوعة التاريخ الإسلامي، قم، مجمع الفكر الإسلامي.

## The cultural consequence of the disappearance of Imami historical sources from the first to the seventh century

*Mohammad Zare Bushehri*<sup>1</sup>

(DOI): [10.22034/SKH.2023.12762.1277](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.12762.1277)

### Abstract

Original Article

P 35- 52

The disappearance of Shiite historical sources in the first to seventh centuries due to various reasons and factors; It has had consequences in the political, social and cultural spheres. The answer to the question of what are the consequences of the loss of historical sources in the cultural field is the subject of this article. Examining the works, library resources and statements of fellow commentators by describing and analyzing data; Will achieve the desired goal to show the consequence of the missing sources of Imami history in the cultural field. It cannot be accepted that the loss of resources in the field of culture has not had serious consequences and that the available resources are sufficient to answer the doubts in the field of history. Among the consequences of the disappearance of historical sources is that the knowledge of history has been neglected or neglected. The obscurity of some sciences is the neglect of history, the use of history to prove theological issues, and the inclusion of meta-historical issues in the field of history of the findings of this article.

**Keywords:** Imami historical sources, missing sources, Shiite history, first century, seventh century

---

1 - Assistant Professor of the Department of Shia Studies, Religions and Religions, Qom,  
Iran.(m.zare@urd.ac.ir)

Received: 2022/01/12 | Accepted: 2022/11/13



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

## پیامد فرهنگی مفقود شدن منابع تاریخی امامیه از

### قرن اول تا هفتم

محمد زارع بوشهری<sup>۱</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.12762.1277](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.12762.1277)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۵۲/۳۵

چکیده

مفقود شدن منابع تاریخی شیعه در قرون اول تا هفتم به علل و عوامل فراوان، پیامدهایی در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی داشته است که موضوع این پژوهش است. بررسی آثار، منابع کتابخانه‌ای و اظهارات صاحب‌نظران، با روش توصیف و تحلیل داده‌ها، پیامد مفقودی منابع تاریخ امامیه را در حوزه فرهنگی نمایان می‌کند. نمی‌توان پذیرفت که از بین رفتن منابع در این حوزه پیامد جدی نداشته است و داده‌های موجود در منابع تاریخی نیازهای حوزه فرهنگی را کفایت می‌کند. یافته‌های این نوشتار نشان می‌دهد غبطه نسبت به آثار گذشته، دست یازیدن به مشهورات به دلیل فقدان منابع دست اول، فاصله گرفتن از گزاره‌های تاریخی و بهره‌گیری ابزاری از آن برای اثبات معتقدات کلامی، از پیامدهای مهم فرهنگی مفقودی منابع است.

**واژگان کلیدی:** منابع تاریخی امامیه، منابع مفقود، تاریخ تشیع، پیامد مفقودی منابع.

<sup>۱</sup> استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (m.zare@urd.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰



## مقدمه

سابقه تدوین و کتابت شیعیان مقدم بر اهل سنت است و شیعه دست کم یک قرن پیش از اهل سنت به نگارش دست یازیده است. (جلالی، ۱۳۷۶: ۱۵) داده‌های تاریخی این پیش‌گامی را تأیید می‌کند؛ به‌ویژه اینکه ائمه علیهم‌السلام نیز اصحاب خود را برای پرداختن به دانش تاریخ تشویق می‌کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۴۷۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۳: ۲۹۷) این اهتمام و توجه دلایل مختلفی داشته است؛ از جمله اینکه بخش مهمی از قرآن کریم به داستان‌های تاریخی اختصاص دارد و توجه به آن با هدف عبرت‌آموزی تأکید شده است؛ همچنین حفظ و نگهداری سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که به‌روشنی به عنوان الگو معرفی شده است،<sup>۱</sup> دلیل دیگری برای توجه شیعیان به تاریخ است.

در روایات نیز به تاریخ و ثبت آن توجه شده است؛ از جمله در خطبه‌های مختلف نهج‌البلاغه و کلمات امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و امام سجاد علیه‌السلام: «کُنَّا نَعْلَمُ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ كَمَا نَعْلَمُ السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ» (خطیب بغدادی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۸۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۳: ۲۴۲؛ شامی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۲۰) بررسی فهارس نشان می‌دهد که شیعیان در گونه‌های مختلف تاریخ‌نگاری، از جمله: تاریخ انبیاء، سیره و مغازی، تاریخ ائمه و اهل‌البیت، ایام‌العرب و تاریخ عرب پیش از اسلام، انساب، رجال و شرح حال‌نگاری، تاریخ عمومی، حروب فتن و ملاحم، مقاتل، مناقب و مثالب، فتوح و خراج، تاریخ‌نگاری محلی و جغرافیای تاریخی، تاریخ‌نگاری فرهنگی ادبی، فرق و مذاهب، تاریخ علوم و دانش‌ها، اخبار، تاریخ و تک‌نگاری، آثاری داشته‌اند.<sup>۲</sup>

در مقاله‌ای صرفاً با بررسی رجال نجاشی (م ۴۵۰) روشن شده است که دانشمندان شیعه تا زمان نگارش رجال نجاشی ۱۳۵۵ اثر تاریخی داشته‌اند. (مجیدی نسب، ۱۳۸۷: ۱۳۵ - ۱۷۰) همچنین در فهرست ابن‌ندیم (م ۳۸۰ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) ذکر شده است که شخصیت‌های شیعی، مانند جلودی (م ۳۳۲ ق)، شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) و شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) کتاب‌های تاریخی داشته‌اند که در دسترس نیست.

حجم آثار نامبرده شده کم نیست و پیش از وقوع سلسله حوادثی موجود بوده‌اند. باقی‌ماندن نام این آثار و اطلاعات مختصری از آثار مکتوب شیعه به کتاب‌شناسی و فهارس مرهون است. کار کتاب‌شناسی آثار مکتوب شیعه از اواخر قرن سوم شیوع یافت و محدثان امامیه از آن پس، کنار تدوین کتاب‌های رجال، که سابقه بیشتری دارند، به تألیف کتاب‌های فهرست روی آوردند. (عمادی حائری، ۱۳۸۸: ۳۶)

<sup>۱</sup>. ر. ک. قرآن کریم، سوره‌های احزاب آیه ۲۲، آل عمران، آیه ۳۱، حشر آیه ۷، نجم آیه ۳ و ۴.

<sup>۲</sup>. به رجال نجاشی، فهرست ابن‌ندیم و فهرست طوسی رجوع شود.

مؤلفان در آثار خود به کتبی استناد داده‌اند که در اختیارشان بوده، ولی اکنون اثری از آنها یافت نمی‌شود؛ برای نمونه، سید بن طاووس که از دانشمندان قرن هفتم است، به این آثار در تألیفات خویش اشاره کرده است. (کلیبرگ، ۱۳۷۱: ۱۶۱) در تحقیقی بیان شده است که از باقی ماندن بیش از یک سوم منابعی که ابن طاووس در تألیفاتش از آنها نقل می‌کند آگاهی نداریم. (کلیبرگ، ۱۳۷۱: ۱۴۹) از بین رفتن این منابع پیامدهایی را در حوزه‌های مختلف در پی داشته است که این نوشتار در صدد پاسخگویی به پیامد فرهنگی آن است.

### مفاهیم

#### منابع تاریخی

منبع در پژوهش تاریخی به آن دسته از آثار مکتوب گفته می‌شود که با موضوع اثر هم‌زمانی یا فاصله اندکی داشته باشد و داده‌های اولیه را درباره وقایع تاریخی در اختیار قرار دهد؛ به دیگر سخن زمانی که گزارش و حادثه تاریخی از نظر زمانی فاصله زیادی با یکدیگر نداشته باشند و به صورت منسجم تنظیم شده باشد به آن منبع تاریخی گفته می‌شود. (حضرتی، ۱۳۹۰: ۱۰۴). این منابع اشکال مختلفی دارد؛ از جمله شاهد، عکس، فیلم، کتیبه. اگر فاصله زمانی منابع با وقایع هیچ یا اندک باشد، جزء منابع دسته اول شمرده می‌شود و اگر فاصله زمانی بیشتری با وقایع داشته باشند منابع دسته دوم به شمار می‌آیند. (همان: ۱۰۵-۱۰۶). در این نوشتار با توجه به بررسی بازه زمانی مشخص، تقریب زمانی به وقایع مد نظر نیست و هر آنچه در بازه زمانی قرن نخست تا هفتم نوشته شده باشد منبع تاریخی قلمداد می‌شود.

#### منابع مفقود

مفقود از ریشه «فَقَدَ» به معنای از بین رفته، از دست رفته، گم شده و نابود شدن است. فقدالشی، یعنی نابود شد و از بین رفت. (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۵: ۱۶۶) در این پژوهش همین معنا از مفقود مورد نظر است و منظور منابعی هستند که در گذشته بوده‌اند و اکنون از دست رفته و در اختیار نیستند؛ اعم از اینکه اطلاعی از آنها در دست نباشد یا به طور کلی بر اثر حوادث مختلف نابود شده باشند. بنابراین مفقود چنانکه برخی گفته‌اند به معنای غیر موجود نیست بلکه به این معنی است که تا کنون اطلاعی از آن نیست و ممکن است آینده با بررسی کتب خطی و کتابخانه‌های جهان اثری از آنها یافت شود یا با بازسازی از میان سایر آثار احیا شود. (صدیق‌الحکیم، بی تا: ۹) محققان دانش

تاریخ معتقدند کتب مهمی از بین رفته، یا پیوسته مخفی مانده، یا برخی کتب نقص دارند. (احسان عباس، ۱۴۰۸: ۷) بنابراین کتاب‌های بازسازی شده در شمار آثار مفقود قلمداد خواهد شد.

### پیامد فرهنگی

مقصود از پیامد فرهنگی در این مقاله هر نوع اثرگذاری مستقیم یا غیر مستقیمی است که مفقود شدن منابع تاریخی در حوزه فرهنگ نگارش، استنادات تاریخی و تحولات این حوزه در پی دارد.

### پیشینه

درباره پیامدهای مفقود شدن منابع، کار درخور و مستقلی صورت نگرفته است. اگرچه برخی نوشته‌ها به صورت پراکنده به این موضوع اشاره دارند؛ از جمله تأسیس الشیعة الکرام لعلوم الاسلام<sup>۱</sup> سیدحسن صدر. این اثر در مواجهه با کم‌رنگ کردن نقش شیعیان در تأسیس علوم نگاشته شده است و پیشگامی شیعیان در بسیاری از علوم را در چهارده فصل بیان می‌کند که فصل هفتم آن به پیشگامی شیعیان در تاریخ‌نگاری اختصاص دارد. در مجموع به معرفی ۷۹ نفر از مورخان شیعی پرداخته است که در شناساندن آثار تاریخی مهم است. (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲: ۵۷۴-۷۰۴)

همچنین میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری،<sup>۲</sup> نوشته سیدحسین مدرسی طباطبایی، اثر دیگری است که نویسنده برای بسیاری از روایات، اصل و اساسی جز ضرورت عصر برای پاسخگویی به نیازهای مذهبی مسلمانان نمی‌داند. توجه وی به مسائل کلامی و نشان دادن تاریخچه برخی مباحث بر اساس ضرورت‌های به وجود آمده و برجسته شدن آن، نکته‌ای قابل دقت است. اگرچه در این اثر به پیامدهای مفقود شدن منابع اشاره‌ای نشده است. کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، نوشته اتان کلبرگ<sup>۳</sup> است. کلبرگ مستشرق شیعه‌پژوه، این اثر را در زمینه کتاب‌شناسی تألیف کرده که در چهار باب تنظیم شده است. باب نخست به زندگی و اندیشه، باب دوم به آثار، باب سوم، کتابخانه و باب چهارم به فهرست کتاب‌های کتابخانه ابن طاووس اختصاص دارد

۱. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعة الکرام لعلوم الاسلام، قم، موسسه کتابشناسی شیعه، ۱۳۹۵.

۲. مدرسی طباطبایی، سید حسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه سید علی قرایی و رسول جعفریان، اول، قم، اعتماد، ۱۳۸۶ ش.

۳. کلبرگ، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، ترجمه سید علی قرایی و رسول جعفریان، قم؛ کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۱.

(کلبرک، ۱۳۷۱: ۱۴۹) که برخی از آنها تا زمان وی بوده، به آن دسترسی داشته و در آثار خود از آن بهره گرفته است ولی اکنون در دست نیست. کلبرگ سید بن طاووس را نماینده آخرین نسلی می‌داند که نمایندگی ادبیات متقدم شیعی را در اختیار داشت. وی معتقد است ادبیات متقدم شیعی به طور برگشت‌ناپذیری از بین رفت. توجه دادن به ادبیات متقدم، که پیامد فرهنگی معرفی این نوع آثار است با موضوع این نوشتار سازگار است و در برخی موارد به آن ارجاع داده شده است. مقاله «عوامل و پیامدهای فقدان اسناد دیوانی از سده‌های نخستین اسلامی»<sup>۱</sup> نوشته علی بیات و خانم زینب فضلی، با هدف ضرورت حفظ و نگهداری اسناد نگاشته شده است و به علل و عواملی برای از بین رفتن اسناد دیوانی در سده‌های نخستین اشاره می‌کند. همچنین برخی پیامدها را برای مفقود شدن اسناد دیوانی و تأثیر آن بر پژوهش‌های تاریخی ذکر کرده‌اند. بعضاً علل و پیامدهای اشاره شده با برخی یافته‌های این نوشتار هم‌پوشانی دارد. مقاله «علل نابودی بخش مهمی از میراث فرهنگی»<sup>۲</sup>، اثر سیدمهدی رجائی در سه بخش تنظیم شده است. بخش نخست به نمونه‌هایی از آثار و کتابخانه‌های ویران‌شده اختصاص یافته است؛ بخش دوم به علل از بین رفتن کتب و ویرانی کتابخانه‌ها اشاره کرده است؛ بخش سوم مقاله به عوامل بازدارنده کتاب‌ها پرداخته است. این مقاله مستقیم به پیامد فرهنگی از بین رفتن آثار اشاره ندارد؛ ولی به موضوع این نوشتار نزدیک است. موضوع این مقاله تا کنون به صورت مستقل و همه‌جانبه بررسی نشده است. از این حیث تحقیقی نو و تازه است که پیش روی علاقه‌مندان حوزه تاریخ قرار می‌گیرد.

### پیامدهای فرهنگی مفقود شدن منابع تاریخی

مقصود از پیامد فرهنگی، تأثیرات مفقود شدن منابع در حوزه فرهنگ نگارش، استنادات تاریخی و تحولاتی است که در این حوزه رخ داده است. از این‌رو مهم‌ترین پیامد در دسترس نبودن منابع اولیه، در بعد فرهنگی است که میراث غنی و ارزشمندی در روشن شدن بسیاری از وقایع و حوادث صدر اسلام است. اگر این منابع در اختیار بود، غبطه‌ای که امروز دانشمندان این حوزه برای آن می‌خورند وجود نداشت و برای حل برخی از گزاره‌ها و منقولات تاریخی به مشهوراتی که اساسی ندارند

۱. بیات، علی و زینب فضلی «عوامل و پیامدهای فقدان اسناد دیوانی از سده‌های نخستین اسلامی» فصل‌نامه گنجینه اسناد، سال بیستم، دفتر اول، بهار ۱۳۹۱، ص ۶۲ - ۷۹.

۲. سید مهدی رجائی مقاله «علل نابودی بخش مهمی از میراث فرهنگی»، مجموعه مقالات کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸ - ۱۸۱.



تمسک نمی‌کردند. همچنین بی‌توجهی یا کم‌توجهی به تاریخ، فرهنگی برخی دانش‌ها، نادیده انگاشتن تاریخ، استفاده از تاریخ برای اثبات مباحث کلامی و وارد شدن مباحث فراتاریخی از همین نمونه است. بنابراین غبطه به آثار گذشته، استناددهی به مشهورات و فاصله گرفتن از گزاره‌های تاریخی سه‌عنوانی است که در حوزه پیامدهای فرهنگی از بین رفتن منابع تاریخی این مقاله بررسی می‌شود.

### ۱ - غبطه نسبت به آثار گذشته

از آنجاکه اساس مطالعات تاریخی بر منابع و مآخذ استوار است، نوع و اعتبار منابع برای دست یافتن به هدف مذکور اهمیت زیادی پیدا می‌کند. از این‌رو وجود منابع و شواهدی که گواه صادق گذشته باشند و پرده از روی واقعیت و حقیقت رویدادها بردارند و دستیابی محقق تاریخ را به چنین مطلبی را بهتر و ممکن‌تر کنند، اساس مطالعه تاریخ به شمار می‌رود. (استفورد، ۱۳۸۲: ۱۰۷-۱۱۲)

از بین رفتن بخشی از منابع شیعی پژوهش‌های تاریخی را در این خصوص با چالش روبه‌رو کرده است؛ به‌گونه‌ای که جدی‌ترین دشواری در بررسی تاریخ تشیع کمبود منابع یاد شده است و افزون بر آن وجود تناقضات جمع‌نشده در اطلاعات درباره حوادث بر این دشواری‌ها می‌افزاید.

این دشواری‌ها در سده‌های بعدی افزون، و برای معقول جلوه دادن ساختار گزارش‌ها عناصری به آن افزوده شده است؛ برای نمونه شهادت شهید اول، که با تحلیل‌های ارائه‌شده قرائت سیاسی از آن نشر یافته است یا گزارش شیخ حر عاملی درباره شهید ثانی، به‌رغم نزدیکی زمانی، جعلی است که بر اساس گزارش شاهدان عینی کاملاً روشن است. (رحمتی، کاظم، ۱۳۹۵: ۳۸۹)

در اختیار بودن برخی آثار مفقود موجب روشن شدن و شناخت بسیار بهتری از جوامع شیعی می‌شد. یکی از محققین با اظهار تأسف از آثار شیخ صدوق، که از بین رفته است و هیچ‌گونه اثری از آنها در کتاب‌های بعدی دیده نمی‌شود، معتقد است: «اگر آن دسته از آثار که پاسخ به پرسش‌های شیعیان و فرق مختلف و کتاب‌های رجال و برخی از رساله‌هایی که از عناوین آنها پیداست که نوشته‌های او بوده و نه صرفاً کتاب‌های درباره حدیث، بی‌تردید شناختی بسیار بهتر از جامعه شیعیان ری، قم، بغداد و خراسان و عقائد آنان در نیمه دوم سده چهارم حاصل می‌شد. (انصاری، ۱۳۹۰: ۷۷۲)

اگر به آثار مفقود دسترسی پیدا می‌شد، بسیاری از دانش‌های امروزی و آنچه از تاریخ فهمیده‌ایم تغییر می‌یافت. (احسان عباس، ۱۴۰۸: ۷) یکی از آثار مهم، که در دسترس نیست و در شناساندن تاریخ شیعه، به‌ویژه در منطقه شامات سودمندی‌های فراوان داشت، کتاب طبقات الامامیه در تاریخ تشیع است. (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۰۳) در قرن هفتم - دهم حتی فهرستی از کتاب‌های امامیه جز

آنچه به شکل بسیار محدود در کتاب رجال ابن داوود یا کتب رجالی علامه حلی یا نهایتاً در اجازات به طور پراکنده می‌بینیم وجود ندارد. (انصاری، ۱۳۹۰: ۶۳۰)

یکی از مورخان معتقد است که اگر شیعه کتاب‌های جلودی را استنساخ کرده بود و جمع می‌کرد، الآن شخصیتی بزرگ‌تر از طبری داشت و نیازی به طبری نبود. وی جلودی را بسیار بزرگ‌تر از طبری می‌داند؛ دلیل آن را تنوع آثار، جامع بودن و صاحب نظر بودن وی ذکر می‌کند؛ همچنین اگر کتاب‌های تاریخی مؤلفان شیعه در اختیار بود، به آثار اهل سنت مراجعه نمی‌شد تا ایجاد سؤال کند که چرا به آثار مخالفان مراجعه می‌شود. وی توجه اهل سنت را به تاریخ موجب زنده شدن برخی مورخان شیعه می‌داند و به عنوان نمونه به ابومخنف اشاره می‌کند که طبری و بلاذری مورخان اهل سنت او را زنده کردند؛ زیرا آنها به تاریخ توجه داشتند و شیعه به تاریخ توجه نداشت. (صفری فروشانی، ۱۳۹۵: [tarikh.imam.miu.ac.ir](http://tarikh.imam.miu.ac.ir)) با توجه به اظهارات بالا غبطه به آنچه از دست رفته مشهود است.

## ۲ - استناددهی به مشهورات تاریخی

برخی با قیاس به مشهورات فقهی و کلامی، شهرت روایی، شهرت فتوایی و اجتهادی قائل به مشهورات تاریخی هستند و آن را به چند نوع تقسیم می‌کنند:

الف) مشهورات روایی (نقلی)؛

ب) مشهورات نظری و اجتهادی؛

ج) مشهورات مردمی یا عرف.

با تمسک به قسم اخیر به عنوان مشهورات تاریخی یا مشهورات مردمی آن را دلیل صحت یک واقعه تاریخی یا مکان تاریخ یا حادثه تاریخی دانسته‌اند؛ (دشتی، ۱۳۹۵: [tarikh.imam.miu.ac.ir](http://tarikh.imam.miu.ac.ir)) هرچند اثری از آن در منابع مکتوب وجود نداشته باشد. زمینه این استناددهی مفقود شدن منابع تاریخی در قرون پیشین است که اگر در اختیار بود چنین ادعایی را غیر ممکن می‌نمود.

در منابع پسین، مثلاً در منابع قرن ششم، هفتم یا یازدهم، نوگزاره‌هایی است که در منابع پیشین نبوده است. برخی از این گزاره‌ها بدون سند و برخی با سند است. درباره این گزاره‌ها دو مبنا وجود دارد: یک مبنا این است که این گزاره‌ها در کتب علماست و علما، افرادی بزرگوار و ثقه هستند و «لایروون الّا عن ثقة». شاید این مطالب و گزاره‌ها شفاهی به آنها رسیده باشد. بنابراین شایسته نیست

به این گزاره‌ها به عنوان گزاره‌هایی که یک‌باره آمده‌اند بی‌توجهی شود و کنار گذاشته و از حیث ارتفاع بیفتند. بلکه باید از این گزاره‌ها استفاده شود.

بر مبنای برخی دیگر این نوگزاره‌ها باید با مبانی تاریخ‌شناسی و روش‌شناسی تاریخی سنجیده شود که آیا قابل اعتبار است یا خیر. شخصیت نقل‌کننده و کتابی که از آن نقل شده هیچ اثری در پذیرش آن ندارد. چون در بسیاری از موارد به مصادر مطالب دسترسی نیست و چیزی جز این نوگزاره‌ها وجود ندارد و در تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام، قسمت عمده‌ای از شناخت ما را همین نوگزاره‌ها تشکیل می‌دهند. (صفری فروشانی، پیشین) بر اساس این مبنا بدیهی است که تاریخ موجود دگرگون می‌شود و باید به گونه‌ای دیگر بازنویسی گردد.

مشهورات تاریخی، مردمی یا عرفی، اعم از اینکه در سطح کل جامعه اسلامی، منطقه‌ای یا فرقه‌ای باشد، یعنی میان شیعه یا منطقه خاص مشهور باشد، مثلاً آذربایجان، خراسان، هندوستان، یمن موضوعی شهرت داشته باشد. - آیا ارزش تاریخی دارد و قابل استناددهی هست یا خیر؟ نمونه‌های فراوانی برای این گونه مشهورات وجود دارد؛ از جمله: «رقیة بنت الحسین»، که مقبره وی در سوریه مشهور است و امامزاده ابراهیم محروق که مکانی در نیشابور و مرو به وی منسوب و مشهور است. قبر آل قنبر در نیشابور مشهور است. قدمگاه ائمه در شهرهای مختلف، حضور امام رضا علیه‌السلام در برخی مناطق، حضور امام کاظم علیه‌السلام در نیشابور، امامزاده‌ها، هیتل (هیاطله) در خراسان، قبر مادر سلیمان علیه‌السلام در پاسارگاد، قبر حضرت سلیمان علیه‌السلام در منطقه شیز آذربایجان در جنوب شرقی دریای ارومیه یا فریدون و ضحاک و ... که همه مشهورند.

برخی معتقدند نمی‌توان مشهورات مردمی را به راحتی کنار گذاشت، بلکه باید به عنوان یکی از ادله قابل اعتنا در تبیین مسائل تاریخی مورد توجه قرار گیرند. (دشتی، پیشین) البته شهرت مردمی، مانند ادله دیگر از جمله ادله مکتوب باید از ابعاد مختلف بررسی شود. برای پذیرش این نوع مشهورات سه شرط اساسی ذکر شده است؛ از جمله: اولاً امکان عقلی داشته باشد و جزء محالات نباشد. ثانیاً به لحاظ تاریخی ممکن باشد؛ ثالثاً قدح مسلمی برای آن وجود نداشته باشد. (همان)

بر اساس این دیدگاه در صورت تعارض مشهورات مردمی با منابع مکتوب، به لحاظ مصداقی گاهی مشهورات مردمی بر منابع مکتوب مقدم می‌شود؛ مانند، قبر محمد محروق در نیشابور، که همه منابع انساب جز تاریخ حاکم نیشابوری مدفن وی را مرو ذکر کرده‌اند.<sup>۱</sup> در این مورد تاریخ حاکم

۱ - محمد بن محمد بن زید بن علی بن الحسین (ع) دومین رهبر معنوی قیام ابوالسرایا در دوره مأمون عباسی است. وی خورش ریخته شده است نه اینکه سوزانده شده باشد. در واقع مهروق است ولی با گویش نیشابوری به شکل محروق تلفظ شده و به این صورت نوشته

نیشابوری با مشهورات مردمی پیش و پس از حمله مغول متعارض است. مشهور است که قبر محمد محروق در نیشابور است. (همان) این شهرت بر منبع مکتوب مقدم است. البته تقدم مشهورات مردمی بر مشهورات مستند به مقدماتی نیازمند است که عبارت‌اند از:

(الف) بسیاری از حوادث مخصوصاً حوادث تاریخ شیعه اصلاً ثبت تاریخی نشده است. خیلی از حوادث بزرگ در شهرها ثبت نشده است چه برسد به حوادثی که در یک روستا یا در یک منطقه دوردست اتفاق افتاده باشد.

(ب) بسیاری از آثار مشتمل بر این حکایت‌ها از میان رفته است و برای تحقیق جز شهرت روایی منبعی وجود ندارد؛ به خصوص درباره تاریخ شیعه که به طور گسترده از میان رفته است.

(ج) بسیاری از حوادث تاریخ شیعه و ائمه به دلائل مختلفی عمداً پنهان شده است.

(د) فعالیت‌های خارق‌العاده و معجزه‌آسای ائمه در مناطق مختلف، مانند حضور امام کاظم علیه السلام در نیشابور برای دفن بانو شتیته، که در نیشابور صاحب قبر و بارگاهی است؛ حضور امام حسن عسکری علیه السلام در استرآباد، حضور امام رضا و امام جواد علیهما السلام در طوس و نیز مأموریت، لطف و عنایت ائمه نسبت به پیروانشان را نمی‌توان کتمان کرد. طبعاً این روش و سیره خارق‌العاده، که عده‌ای دیده و به خاطر سپرده بودند، پنهان مانده است.

البته بعضی این مقدمات جنبه طبیعی و عرفی و روا بودن مسأله را اثبات می‌کند. (دشتی، پیشین) با این مقدمات برخی نوگزاره‌های تاریخی، که اصلی در منابع پیشین ندارند، توجیه می‌شود؛ مثلاً شاگردی معروف کرخی از امام رضا علیه السلام که نقلی در منابع برای مسافرت امام رضا علیه السلام به بغداد ذکر نشده است با استناد به همین مشهورات توجیه می‌شود. در صورت وجود منابع و از بین رفتن آنها نیازی به دست یازیدن به مشهورات نبود و این نظریه بی‌پایه می‌شد.

### ۳- فاصله گرفتن از گزاره‌های تاریخی

پیامد فرهنگی دیگری که از بین رفتن منابع تاریخی در پی داشته است، فاصله گرفتن از مباحث تاریخی و بهره گرفتن از تاریخ به حد ضرورت در تثبیت مباحث فراتاریخی است. در برخی آثار تاریخی باقی‌مانده بر اساس محتوای آنها آنچه مشهود است استفاده از تاریخ در حد ضرورت و اثبات مباحث کلامی است. روشن است نقل برخی گزاره‌های تاریخی بر حسب ضرورت برای اثبات دیدگاه کلامی

---

شده است و الا دلیلی وجود ندارد که سوزانده شده باشد و یا حتی کشته شده باشد. این یک واکنش مردمی بوده است؛ که او نمی‌توانسته به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد بلکه خودش ریخته شده است.

ذکر شده است و با معجزات، کرامات و امور خارق العاده یا مباحث اعتقادی ترکیب شده است؛ برای نمونه به آثاری از این دست و محتوای ادعایی اشاره می‌شود.

### ۱- عیون اخبار الرضا علیه السلام و کمال الدین و تمام النعمة، شیخ صدوق (م ۳۸۱)

۳۴ اثر تاریخی شیخ صدوق (۳۰۵ - ۳۸۱) همگی از بین رفته‌اند. میان آثار موجود وی می‌توان به نگاه تاریخی او پی برد. کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام و کمال الدین و اتمام النعمة، دو نمونه باقی‌مانده آثار وی است که به تاریخ زندگانی ائمه مربوط می‌شود. در کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام، وی دیدگاه‌های تاریخی و فراتاریخی را به هم آمیخته است. از این روش روشن می‌شود که صدوق از طرح دیدگاه‌های تاریخی برای اثبات دیدگاه کلامی خویش بهره برده است. او در ذکر حوادث تاریخی سیاسی مربوط به امام رضا علیه السلام با ذکر سلسله اسناد مانند یک مورخ پیش می‌رود. (صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۱۶۵) سایر حوادث هم‌زمان را نیز به همین شیوه مطرح می‌کند؛ اما میان این مطالب فراتاریخی از جمله معجزات را نیز وارد می‌کند و به معجزه حضرت در مجلس مأمون اشاره می‌کند. (صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۱) در آغاز باب ۱۹ در همین اثر سراغ روایتی می‌رود که درباره جایگاه امام و ویژگی‌های اوست که جنبه فرابشری دارد. (همان، ج ۱: ۲۱۳) ترکیب روایات تاریخی و کلامی در این اثر به گونه‌ای است که به سختی می‌توان تفکیک و مقایسه کرد.

اثر دوم ایشان، یعنی کتاب کمال الدین و اتمام النعمة، اگرچه با هدف پاسخگویی به شبهات پیرامون غیبت نگارش یافته است، اما به دلیل جای گرفتن مباحث فراوان تاریخی، آن را در شمار نوشته‌های تاریخی دانسته‌اند. (صفری فروشانی، ۱۳۸۶ الف: ۱۸۹) در این کتاب نیز مانند اثر پیشین عمل کرده است. از یک طرف استفاده از اخباریانی کرده که توجه به جنبه‌های فراتاریخی نداشته‌اند؛ از جمله عبدالعزیز جلودی (صدوق، ۱۳۶۳: ۱۵۹، ۳۹۴) و ابان بن عثمان احمر بجلی (همان، ۱۴۷ و ۱۷۹) را می‌توان ذکر کرد. از طرف دیگر کتاب جنجالی سلیم بن قیس نیز جز منابع آن است که مباحث فراتاریخی دارد. (همان، ۲۴۰ و ۲۶۲) روشن است وی از تاریخ به عنوان اثبات دیدگاه و بینش کلامی خود بهره برده است و بر اساس ضرورت برای پاسخگویی به شبهات کلامی، که تشیع به آن مبتلا بوده است از تاریخ استفاده کرده است. شایان دقت این است که این گونه آثار صدوق باقی مانده و در اختیار است؛ ولی ۳۴ اثر مهم تاریخی دیگر وی از بین رفته است.

## ۲- هدایة الکبری از حسین بن حمدان خصیبی (م ۳۵۸ ق)

نمونه دیگر اثر برجای مانده در قرن چهارم کتاب هدایة الکبری از حسین بن حمدان خصیبی (م ۳۵۸ ق) است که در ابتدای باب‌های چهاردهگانه این کتاب می‌توان از نکات تاریخی استفاده کرد؛ اما این اثر مطالب فراتاریخی و داستان‌سرایی دارد که در آثار بعدی خصوصاً آثار اخباریان استناد و استفاده شده است. (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۰ و ۷۰ و ۷۳ و ۷۷ و ۷۹ و ۸۲ و ...)

## ۳- الارشاد الی معرفة حجج الله علی العباد، شیخ مفید (م ۴۱۳ ق)

شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) از دیگر دانشمندان شیعی است که در حوزه تاریخ، در قرن پنجم از وی اثری بر جای مانده است. انگیزه اساسی وی برای گزینش و ارائه مباحث تاریخی اثبات و جانب‌داری از عقاید شیعه، به‌ویژه در حوزه مربوط به امامت دانسته شده است. (خانجانی، ۱۳۹۴: ۳۵) کتاب الارشاد الی معرفة حجج الله علی العباد درباره زندگانی ائمه علیهم‌السلام از متکلمی بزرگ است. در این کتاب با توجه به برخی دیدگاه‌های کلامی ایشان، از جمله آفرینش پیشینی امام انتظار این است که کمتر به مطالب فراتاریخی بپردازد و عمده بر گزارش‌های تاریخی متمرکز باشد. اما به طور کامل چنین نیست؛ گرچه تا حد زیادی این گونه است و از بیشتر آثار امامیه متمایز است. (صفری فروشانی، ۱۳۸۶: ب: ۱۹) وی در این اثر به نقل معجزات و کرامات، که جنبه فرابشری داشته است پرداخته است. شیخ مفید اثر دیگری با عنوان مسار الشیعه دارد که با توجه به محتوا تحت تأثیر علوم دیگر نیست.

## ۴- عیون المعجزات، حسین بن عبدالوهاب (قرن پنجم)

حسین بن عبدالوهاب، از دیگر نویسندگان قرن پنجم است که اثری با عنوان عیون المعجزات به وی منسوب است. در دوره رواج اخباری‌گری عیون المعجزات مورد توجه علمای اخباری قرار گرفت و از روایات آن استفاده می‌شد؛ چراکه با گرایش‌های کلامی قرن دوازدهم درباره ائمه علیهم‌السلام هماهنگی داشت. نویسندگان و محدثان برجسته‌ای، مانند علامه حلی (م. ۷۲۶ ق)، حر عاملی (م. ۱۱۰۴ ق)، سیدهاشم بحرانی (م. ح ۱۱۰۹ ق) به آن توجه کرده‌اند. این اثر نمونه‌ای از باورهای عامیانه شیعه است که در قرن پنجم نهادینه شده است و با طی فرایندی طولانی از قرن دوم پشتوانه کلامی داشته است. (صفری فروشانی، ۱۳۸۵: ج: ۱۵۹) مطالب فراتاریخی بسامد فراوانی در آن دارد؛ از جمله درباره حضرت امیر علیه‌السلام می‌توان به این موارد اشاره کرد: قصة الانیة و الجام النازلة من السماء (حسین بن عبدالوهاب، بی‌تا: ۱۱) اخباره علیه‌السلام بمساکن کسری و کلامه مع الاجمجمه (همان، ۱۶)، حدیث

الحوثین مع امیرالمؤمنین (علیه السلام)، (همان، ۲۰) شهادة الجمل له (علیه السلام) بالوصاية (همان، ۲۹). درباره سایر ائمه نیز از این گونه نقل ها آورده است: از جمله درباره امام صادق (علیه السلام) كشف عن حال السمكة الساقطة من السحاب عند المنصور (همان، ۸۸)، امام رضا (علیه السلام) الكرامه التي ظهرت حين دفنها (همان، ۱۱۵)، امام هادی (علیه السلام) ابرأوه الاكمه و احيأوه الحمار الميت (همان، ۱۳۴) و الامام (علیه السلام) لا يحتلم (همان، ۱۳۶) را می توان برای نمونه ذکر کرد. در عین حال برخی موارد تاریخی را نیز ذکر کرده است که نسبت به موارد فراتاریخی بسیار اندک است. (همان، ۴۸ و ۵۰ - ۵۱ و ...).

#### ۵- دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری آملی (قرن پنجم)

از گونه های تاریخ نگاری که میان آثار موجود باقی مانده است کتاب دلائل الامامه اثر منسوب به محمد بن جریر طبری آملی است.<sup>۱</sup> در این اثر مسائل تاریخی و فراتاریخی ذکر شده است که نشان دهنده فضای حاکم بر نگارش های مؤلفان شیعی است. مطالب تاریخی مربوط به ائمه (علیهم السلام) شامل سرگذشت، احوال ائمه، نقش انگشتی و باب های آنان است. (طبری آملی، ۱۴۱۳: ۵۳، ۷۶، ۷۹، ۸۸، ۱۵۷، ۱۶۲ و...) با توجه به محتوای کتب دلائل که به ذکر معجزات ائمه برای اثبات امامت نگاشته شده است، وجود مطالب فراتاریخی در آن طبیعی است. ترکیب گزارش های تاریخی و فراتاریخی در این اثر ادامه آثار پیشین است که از تاریخ در راستای تثبیت اعتقادات امامیه بهره گرفته شده است.

#### ۶- إعلام الوری بأعلام الهدی، امین الاسلام طبرسی (م. ۵۴۸ ق)

در این اثر روایی- تاریخی، که در چهار بخش تنظیم شده است، برخی مطالب تاریخی، که مربوط به تاریخ پیامبر و ائمه و اهل بیت (علیهم السلام) است را در بر دارد؛ از جمله به ولادت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، نسب ایشان، رحلت و مطالب دیگر تاریخی پرداخته است و در شش باب به تفصیل به سیره، مغازی و سایر وجوه زندگانی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و سپس حضرت زهرا (علیها السلام) اشاره کرده است. (طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱ - ۲۸۹) بخش دوم کتاب را به حضرت علی (علیه السلام) اختصاص داده است و مطالب تاریخی درباره زندگی ایشان را بیان کرده است. (همان، ج ۱، ص ۳۰۳ - ۳۰۵) بخش سوم نیز به سایر ائمه اختصاص دارد که در بردارنده مسائل تاریخی مربوط به هر امام است. (همان، ج ۱، ص ۳۹۹ به بعد؛ ج ۲، ص ۵ -

۱. برای آگاهی بیشتر درباره اثر و مؤلف آن ر. ک: به صفری فروشانی، «محمد بن جریر طبری آملی و دلائل الامامه»، مجله علوم حدیث، سال دهم، شماره سوم و چهارم، صص ۲۲۳ - ۲۴۰.

(۱۲۹) در بخش چهارم اثر به حضرت مهدی علیه السلام پرداخته شده است و مطالب تاریخی درباره ولادت، اسامی، القاب و غیره را آورده است. (همان، ج ۲، ۲۱۱-۲۲۳) کنار مطالب تاریخی و بشری سودمند به مطالب فراتاریخی و فرابشری هنگام ذکر معجزات و کرامات پرداخته است. (همان، ج ۱، ۳۳۵، ۴۸۵، ۵۲۰؛ ج ۲، ۱۶، ۵۳، ۹۶، ۱۱۴، ۱۳۷)

#### ۷- کشف الغمة عن معرفة احوال الائمة و اهل بيت العصمة، علی بن عیسی اربلی (م. ۶۹۲ ق)

این اثر به دلیل در بر داشتن مباحث تاریخی در زمره تاریخ ائمه و اهل بیت از گونه‌های تاریخ‌نگاری در این نوشتار شمرده شده است که به قرن هفتم مربوط است. اربلی در این اثر، که در دو جلد به چاپ رسیده است، با ذکر مختصری از زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله به زندگانی ائمه علیهم السلام پرداخته است. اگرچه اربلی سعی کرده به برخی موارد، که به شرح و تبیین روایتی پرداخته است، جنبه عقلانی بدهد، (اربلی، ۱۴۲۱ ج ۱: ۱۰۰) اما در اثر خود به تناسب به مسائل فراتاریخی و معجزات پرداخته است. (همان ج ۱، ۲۷۰؛ ج ۲، ۶۷۶، ۶۷۹، ۷۳۱، ۷۵۲، ۷۷۰، ۸۹۳، ۹۳۱، ۹۹۵) که در آثار مشابه پیش از وی نیز این گونه است.

از نمونه‌های بالا مشهود است که مباحث کلامی بر تاریخ مقدم شده است و دغدغه این گونه مباحث تاریخ را به حاشیه رانده است؛ کلام متورمی که تاریخ پاسخگوی آن نبود؛ همچنین جایگاه اسطوره‌ای برای ائمه علیهم السلام قائل شدند، نجات شیعیان را از آنها انتظار داشتند و نگاه فرازمینی به آنها که دیگر آثار تاریخی پاسخگوی آن نبود. مسائل فراتاریخی و معجزات و کرامات و مباحث دیگر کلامی تاریخ از اثبات آن عاجز بود و نوشته‌های مورخینی مانند جلودی کافی نبود و با آثار دیگری باید اثبات می‌شد. (صفری فروشانی، پیشین)



### نتیجه‌گیری

از مطالب پیش‌گفته روشن می‌شود که مفقود شدن منابع تاریخی امامیه در حوزه فرهنگی پیامدهایی در پی داشته که کار استناددهی و اتقان داده‌های تاریخی را در سده‌های پسین دشوار کرده است. این امر همچنین موجب غبطه دانشمندان حوزه تاریخ شد و زمینه استناددهی به مشهوراتی که بسیاری از آنها اصلی نداشتند را فراهم آورد و از تاریخ در حد ضرورت برای اثبات مباحث کلامی بهره برداری شد. افزون بر این مباحث فراتاریخی در آثاری که مقداری جنبه تاریخی داشتند راه یافت. از تاریخ محض غفلت شد و از گزاره‌های تاریخی فاصله گرفته شد.

## منابع

قرآن کریم.

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۳ ق)، معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و اسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا، نجف، مطبع الحیدریه.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۸ ق)، بدایة و النهایة، بیروت، دارالفکر، ج ۳.
۳. احسان عباس (۱۴۰۸ ق)، شذرات من کتب مفقودة فی التاریخ، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
۴. اربلی، ابی الفتح (۱۴۲۱)، کشف الغمة عن معرفة الائمة و اهل بیت العصمة، قم، رضی.
۵. استفورد، مایکل (۱۳۸۲)، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نشر نی.
۶. انصاری قمی، حسن (۱۳۹۰)، بررسی های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۷. انصاری حسن، کاتبان، <http://ansari.cateban.com>.
۸. جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، «تشیع در حلب و بازمانده کتاب الحاوی فی الرجال الشیعة الامامیة» مقالات تاریخی، قم، دلیل، دفتر هفتم.
۹. جلالی، سیدمحمد رضا (۱۳۷۶)، تدوین السنة الشریفة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. حسین بن عبدالوهاب (بی تا)، عیون المعجزات، قم، مکتبه الداوری.
۱۱. حسین بن حمدان خصیبی (۱۴۱۹ ق)، هداية الكبرى، قم، البلاغ.
۱۲. حضرتی، حسن (۱۳۹۰ ش)، روش پژوهش در تاریخ شناسی، اول، تهران، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
۱۳. خانجانی، قاسم (۱۳۹۴)، «اندیشه های حاکم بر تاریخ نگاری شیخ مفید»، پژوهش نامه تاریخ اسلام، شماره ۱۷، بهار، صص ۲۶-۴۶.
۱۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ ق) تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۳-۱۰.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ ق)، الجامع لاخلق الراوی، محقق محمود الطحان، ریاض، مکتبه المعارف، ج ۲.
۱۶. دشتی، محمد (۱۳۹۵)، «جایگاه منابع مفقود در تحلیل مسائل تاریخی» سایت سخن تاریخ،

<http://tarikh.imam.miu.ac.ir/index.aspx?siteid=60&fkeyid=&siteid=60&pageid=33189&newsview=82595>.

۱۷. رحمتی، محمدکاظم (۱۳۹۵)، تشیع تاریخ و فرهنگ، قم، مورخ.
۱۸. رجائی، سیدمهدی (۱۳۷۵)، «علل نابودی بخش مهمی از میراث فرهنگی» مجموعه مقالات کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، صص ۱۵۸ - ۱۸۱.
۱۹. شامی، ابوعبدالله (۱۴۱۴ ق)، سبیل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ج ۴.
۲۰. ۱۰۱. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۵، محقق علی شیری، بیروت، دارالفکر.
۲۱. صائب عبدالحمید (۱۴۲۴ ق)، معجم مورخی الشيعة الامامية - الزيدية - الاسماعيلية، قم، موسسة دائرة المعارف الاسلامی، ج ۱ - ۲.
۲۲. صدر، سید حسن (۱۳۹۵)، تأسیس الشيعة الكرام لعلوم الاسلام، قم، موسسه كتابشناسی شیعه.
۲۳. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۳)، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۲۴. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح سیدمهدی حسینی لاجوردی، تهران، جهان.
۲۵. صدیق‌الحکیم (بی‌تا) اسرار الکتب المفقودة، بی‌جا، بی‌نا، ۲۱۵ م.
۲۶. صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۶)، «بررسی دو اثر تاریخ‌نگاری شیخ صدوق»، نامه تاریخ پژوهان، شماره ۱۰ تابستان، صص ۱۶۶ - ۲۰۷.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، «محمد بن جریر طبری، آملی و دلائل الامامه»، علوم حدیث، شماره سوم و چهارم، صص ۲۲۳ - ۲۴۰.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، «شیخ مفید و تاریخ‌نگاری او در الارشاد» شیعه‌شناسی، شماره ۱۸، تابستان، صص ۷ - ۳۶.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، «حسین بن عبدالوهاب و عیون المعجزات»، علوم حدیث، شماره چهارم.

۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). «جایگاه منابع مفقود در تحلیل مسائل تاریخی» سایت سخن تاریخ، <http://tarikh.imam.miu.ac.ir/index.aspx?siteid=60&fkeyid=&siteid=60&pageid=33189&newsview=82595>
۳۱. طبری، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ ق)، دلائل الامامة، قم، بعثت.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۷ ق)، اختیار معرفة الرجال، قم، جامعه مدرسین.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ ق)، اعلام الوری باعلام الهدی، قم، آل البيت.
۳۴. عمادی حائری، سید محمد (۱۳۸۸)، بازسازی متون حدیث کهن شیعه: روش تحلیل نمونه، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۳۵. فضلی، زینب و بیات، علی (۱۳۹۱)، «عوامل و پیامدهای اسناد دیوانی از سده‌های نخستین اسلامی» فصل نامه گنجینه اسناد، دفتر اول، بهار. صص ۶۲ - ۷۹.
۳۶. کلبرگ، اتان (۱۳۷۱)، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، مترجمان سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، اول، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره).
۳۷. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، اول، قم، اعتماد، ۱۳۸۶ ش.
۳۸. مجیدی نسب، نرگس (۱۳۷۸)، «تاریخ نگاری شیعه در رجال نجاشی» نامه تاریخ پژوهان، شماره ۱۶، زمستان، صص ۱۱۱۷ - ۱۷۰.
۳۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۱ ق)، بحار الانوار، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۴۸.
۴۰. منتجب الدین، علی بن عبدالله (۱۳۶۶)، فهرست، به کوشش محمد سامی حائری، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۱. مهریزی، مهدی و علی صدرائی خوئی، میراث حدیث شیعه، دفتر ششم، قم، موسسه فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۸۰ ش.
۴۲. نور ولی عبدالعزیز محمد، اثر التشیع علی الروایات التاريخية فی القرن الاول الهجری، دارالخضیری، مدینه منوره، ۱۴۱۷ ق.
۴۳. یوسفی غروی، محمدهادی (۱۳۷۷)، گزارش مستند از نهضت عاشورا، قم، موسسه پژوهشی امام خمینی (ره).

## The effect of the decline of the Timarli system in the structure of the Ottoman Empire

Hassan Javadi <sup>1</sup> / Somia Bayati <sup>2</sup>

(DOI): [10.22034/SKH.2023.13293.1299](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.13293.1299)

Original Article

P 53 - 69

### Abstract

So far, extensive researches have been done in the field of Timarli system in the Ottoman Empire; But there are still many unsaid angles by historians and history researchers. What is supposed to be investigated in this article, the cavalry corps of the government were facing the problem of lack of metals and liquidity to cover the cost of the corps. In order to solve this problem, land was given to the cavalry corps as treatment. Timarlis, who were part of the formation of the state forces and played an important role in establishing the Ottoman power, became weak and decreased in number from the end of the 16th century. Some historians consider the decline of the Timarli system as one of the important factors of Ottoman decline. The current research is based on the descriptive-analytical method in order to explain the issue of how the reduction of the position of the Timarli institution had an effect on the governmental structure of the Ottoman Empire. The findings of the research indicate that the decline of the Timarli system resulted in the weakness of the military and defense organizations of the Ottomans and became the basis for the riots of the troops and ultimately the weakness of the empire. In this sense, the Ottomans lost their military structure of the cavalry regiments and prepared the ground for rebellion and protest of the Qapi-Qulu troops, including the cavalry corps and the Janissary infantry.

**Keywords:** Ottoman, decline, Timarli, landed cavalry, Timar.

---

1 - Assistant Professor, Farhangian University, Bushehr, Iran. (hasanjavadinia@yahoo.com)

2 - Department of Education, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. (bayatisomaye@yahoo.com)

Received: 2022/03/27 | Accepted: 2023/01/18



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

## تأثیر تنزل نظام تیمارلی در ساختار امپراتوری عثمانی

حسن جوادی نیا<sup>۱</sup> | سمیه بیاتی (نویسنده مسئول)<sup>۲</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.13293.1299](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.13293.1299)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۶۹/۵۳

تاکنون پژوهش‌های دامنه داری در زمینه نظام تیمارلی در امپراتوری عثمانی صورت گرفته است؛ اما هنوز زوایای ناگفته بسیاری نزد مورخان و محققان تاریخ وجود دارد. آنچه مقرر است در این وجیزه بررسی شود، سپاهیان سواره نظام حکومت با مشکل کمبود فلزات و نقدینگی جهت تامین هزینه سپاه مواجه بودند. بمنظور رفع این مشکل اراضی ای بعنوان تیمار به سپاهیان سواره نظام واگذار گردید. تیمارلی‌ها که جزء تشکیلات نیروهای ابالتی به شمار می‌رفتند و نقش مهمی در تثبیت قدرت عثمانی ایفا کردند از اواخر قرن شانزدهم میلادی ضعیف گردیدند و از تعدادشان کاسته شد. برخی از مورخین تنزل و کاهش نظام تیمارلی را از عوامل مهم انحطاط عثمانی می‌دانند. پژوهش حاضر بر اساس روش توصیفی-تحلیلی در پی تبیین این مساله است که کاهش جایگاه نهاد تیمارلی چه تاثیری در ساختار حکومتی امپراتوری عثمانی داشت. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که تنزل نظام تیمارلی ضعف تشکیلات نظامی و دفاعی عثمانی‌ها را در پی داشت و بستر ساز آشوب‌های سپاهیان و در نهایت ضعف امپراتوری گردید. به این معنا که عثمانی‌ها تیمارلی‌های سواره نظام ساختار نظامی خود از دست دادند و زمینه شورش و اعتراض سپاهیان قاپی‌قولو اعم از سپاهی سواره نظام و بینی‌چری پیاده نظام را نیز مهیا کردند.

**واژگان کلیدی:** عثمانی، تنزل، تیمارلی، سواره نظام زمین‌دار، تیمار.

<sup>۱</sup> - استادیار دانشگاه فرهنگیان، بوشهر، ایران. (hasanjavadinia@yahoo.com)

<sup>۲</sup> - گروه معارف دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران. (bayatisomaye@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸



## مقدمه

اقطاع عبارت بود از واگذاری زمین، آب، معدن یا منافع حاصل از آن، واگذاری خراج و مالیات و یا واگذاری محلی برای کسب و کار به طور محدود و در زمانی معین یا نامحدود. عثمانیان به جای واژه اقطاع اصطلاح ویژه ای به کار می بردند که «تیمار» رایج ترین و مشهورترین آنها بود. تیمار نوعی از اقطاع نظامی بود که صاحب آن را به شرکت در جنگ ها و اعزام تعدادی سپاهی به میدان نبرد ملزم می ساخت. سیستم تیمار در امپراتوری های عثمانی بر اساس نظام تیمار دوره سلجوقیان شکل گرفت. گرچه در دوره سلجوقیان بود که سیستم اقطاع داری رشد و تکامل یافت اما عثمانیان نیز به تبعیت از ایشان، در آناتولی و اروپا سرزمین هایی را که فتح می کردند بعنوان تیمار، میان سپاهیان سواره نظام تقسیم می کردند. مهم ترین هدف از ایجاد تیمار تامین منابع مالی و تدارک نیروی ارتش عثمانی بود. زیرا علی رغم سپاهی و نظامی بودن حکومت عثمانی، این دولت برای پرداخت مستمری و حقوق ارتش با کمبود فلزات طلا و نقره مواجه بود. با واگذاری اراضی به سپاهیان سواره نظام، از یک سو درآمد و هزینه های مالی سپاهیان تامین می شد و از سوی دیگر آنان را مکلف به شرکت در جنگ ها و اعزام نیرو در مواقع جنگ می کرد.

علی رغم اهمیت تیمار در امپراتوری عثمانی در تحقیقات فارسی تا کنون جز یک مورد پژوهش مستقلی به تیمار در عثمانی پرداخته است. سید مسعود شاهمرادی و کیومرث عظیمی در مقاله مشترکی با عنوان "کارکردهای نظام تیمار و علل فروپاشی آن در امپراتوری عثمانی" عملکرد و دلایل از میان رفتن نظام تیمار در عثمانی را مورد بررسی قرار داده اند. ضرورتی که موجب نگارش این تحقیق شد همانا کمبود تحقیقات مربوط به عثمانی در ایران و سعی بر رفع این نقصان بود. شایان ذکر است که در رابطه با تاریخ عثمانی، عدم دسترسی به منابع دست اول مربوط به این سلسله و عدم ترجمه آن منابع به زبان هایی نظیر انگلیسی و فارسی علی رغم روابط تنگاتنگ سیاسی، اقتصادی و نظامی بین حاکمان ایرانی و عثمانی ها، مانع عمده ای است که در راه تحقیقات علمی مربوط به امپراتوری عثمانی وجود دارد.

هدف اصلی در مقاله حاضر پرداختن به این سوال است که تنزل و کاهش جایگاه تیمارلی ها یا سواره نظام زمین دار چه تاثیری در امپراتوری عثمانی داشت؟

فرضیه پژوهش چنین است که علی رغم نقش تیمارلی ها در عظمت و اقتدار امپراتوری عثمانی، ایجاد امنیت و آرامش در ایالات و جلوگیری از شورش ها، رونق بخشیدن به کشاورزی و اقتصاد زراعی که منبع اصلی مالیات بودند و توسعه تجارت، از هم پاشیدگی این نظام در پایان سده شانزدهم میلادی

زمینه ساز زوال و انحطاط امپراتوری عثمانی گردید؛ چنانچه مفسران معاصر عثمانی، این تنزل را بعنوان بنیادی‌ترین علت زوال امپراتوری تلقی می‌کنند. با فروپاشی تیمارلی نه تنها نیروی نظامی و دفاعی عثمانی ضعیف شد بلکه تیمارلی‌ها که خود منبع ایجاد امنیت و آرامش بودند زیر علم شاهزادگان شورشی گرد هم می‌آمدند و به آشفتگی امپراتوری دامن می‌زدند. بعلاوه اینکه ضعف تیمارلی و کاسته شدن از تعداد آنان از یک سو باعث شد که سواره نظام قاپی‌قولو نه تنها فرصت را غنیمت شمردند و به اعمال قدرت و نفوذ خود بپردازند بلکه بارها و بارها به شورش علیه امپراتور و ایجاد آشوب‌های داخلی روی آورند و از سویی دیگر نیز منجر به قدرت‌گیری بینی‌چری‌ها شد که مدام به دنبال عدم توانایی امپراتوران عثمانی در پرداخت حقوق و مستمری آنان و یا به دلایلی نظیر مخالفت با امپراتور به شورش علیه حاکمیت دست می‌زدند.

### تیمار؛ اقطاع نظامی

اصطلاحاتی نظیر تیول و سیورغال در امپراتوری‌های مغول، ترک و واژگانی چون تیمار و زعامت در امپراتوری عثمانی، اصطلاحاتی بودند که به معنای اقطاع به کار می‌رفتند و کارکرد آن را داشتند که تیمار رایج‌ترین و مشهورترین آن بود (Pakalın, 1983: 497). اقطاع اصطلاحی در امور ارضی، مالیاتی و دیوانی در قلمرو اسلام بود. که خلیفه یا سلطان به یکی از امراء حکومتی به منظور بهره‌برداری از عواید زمین یا مالکیت ارضی آن واگذار می‌کرد، که غالباً بعنوان پاداش و بجای حقوق و مستمری او تلقی می‌شد (دایره‌المعارف فارسی، ۱۳۵۶: ۱/ ۱۸۳).

تیمار گونه‌ای اقطاع نظامی بود که صاحب آن به شرکت در جنگ‌ها و اعزام تعدادی سپاهی به میدان نبرد ملزم می‌ساخت. (خلیل اینجالی، ۱۳۸۸، ۳۳۴) بکارگیری اقطاع بعنوان نهادی اقتصادی و مالی در اسلام به دوره پیامبر (ص) برمی‌گردد؛ زمانی که آن حضرت بمنظور تالیف قلوب، اراضی‌ای را به نومسلمانان واگذار کرد (ابویوسف، ۱۹۹۰: ۱۷۴-۱۷۲). گرچه بنا به گفته بنداری بکارگیری اقطاع لشکری بطور گسترده و نخستین بار توسط خواجه نظام الملک طوسی در دوره سلجوقیان بکار گرفته شد؛ زمانی که بعلت مختل بودن امور و خرابی ولایتها و عدم پرداخت مالیات، خواجه نظام الملک شهرها را به عنوان تیول میان سپاهیان تقسیم کرد تا از محصول آنها استفاده کنند (بنداری، ۱۳۵۶: ۶۷)، اما گویا در دوره آل بویه بدنبال جمع مناصب نظامی و غیر نظامی در یک شخص، اقطاع لشکری بوجود آمد (فرای، ۱۳۶۵: ۱۷۸).

کلمه تیمار در زبان ترکی به معنای معیشت است (inalcik, 2012: 41/ 168) و اصطلاحاً



گونه‌ای از اقطاع نظامی و لشکری بود که صاحب آن را به شرکت در جنگ‌ها و تهیه نیروهای لازم در زمان جنگ مکلف می‌ساخت (دانش نامه جهان اسلام، ۱۳۸۳: ۸/ ۸۰۶). در واقع تیمار مخصوص نیروی سواره نظام بود (هامر پورگشتال، ۱۳۸۷: ۱۳۳۶). به عبارتی تیمار به اراضی‌ای اطلاق می‌شد که در ازای پرداخت حقوق و مستمری به سواره نظام واگذار می‌شد. در واقع تیمار نوعی تخصیص درآمد و حواله بود. اسناد واگذاری تیمار بیانگر واگذاری صلاحیت جمع‌آوری درآمدها و یک نوع وثیقه حواله بود که از سوی پادشاه و دولت به افراد داده می‌شد (Inalcik, 1978: 43).

درباره منشأ نظام تیمار در عثمانی اختلاف‌نظرهایی وجود دارد ولی در مجموع می‌توان این چنین ادعا کرد که این نظام با تاثیر گرفتن از سلاجقه و بیزانس وارد ساختار حکومتی عثمانی شده است؛ (Köprülü: 1981: 94; Acun, 2005: 900-901). طبق قانون نامه‌های اواخر سده پانزدهم میلادی، اصل بنیادین قانون عثمانی عبارت بود از اینکه "رعایا و زمین به سلطان متعلق هستند". در نتیجه این اصل به سلطان اجازه می‌داد نظام تیمار را برقرار کند و آن را به سپاهیان یا درباریان واگذار کند (اینالچق، ۱۳۸۸: ۱۲۵).

نخستین منبع مستند درباره نظام تیمار متعلق به زمان سلطان اورخان عثمانی است (Inalcik, 2012: 41/ 168) گرچه گزارش شده است که عثمان اول نیز تیمار می‌داده است اما بنظر می‌رسد که این نوع از اقطاع، شبیه یورت یا اولکه بوده است (عاشق پاشا زاده، ۱۳۳۲: ۲۰) که در میان عثمانیان به معنای اقطاع موروثی باقی ماند (دانش نامه جهان اسلام، ۱۳۸۳: ۸/ ۸۰۶) در صورتی که تیمار به معنای اقطاع لشکری و غیر موروثی بود.

تیمارهای عثمانی بر اساس مقدار درآمدی که از آنان به دست می‌آمد به سه نوع خاصه، زعامت و خود تیمار تقسیم می‌شدند. اصطلاح خاصه برای نخستین بار در زمان سلطان محمود غزنوی به کار رفت و بعد از آن در دولت سلاجقه بزرگ و سلاجقه روم نیز رایج بود. در عثمانی «خاصه» به آن دسته از تیمارهایی گفته می‌شد که مخصوص خاندان سلطنت و برخی وزرا بود (Orhonoğlu ve Göyünç, 1988: 268). تیمارهای خاصه سلطانی معمولاً از بین پر درآمدترین زمین‌ها انتخاب می‌شد (Acun, 2005: 902). از لحاظ مقدار درآمد تیمارهای زعامت در رتبه بعدی قرار می‌گرفتند. آنچنان که در قانون‌نامه علی چاوش ذکر شده است تیمارهایی که به اندازه بیست هزار آقچه و یا بیشتر ارزش دارند جزو تیمارهای «زعامت» محسوب شده و تیمارهایی که ارزشی کمتر از این حتی به اندازه یک آقچه داشتند فقط «تیمار» نامیده می‌شدند (Sahillioğlu, 1978: 408).

### تیمارلی (سواره نظام زمین دار)

نظام تیمار در عثمانی سبب بوجود آمدن سواره نظام زمیندار گردید که بعنوان نیرومندترین سنگ بنای امپراتوری عثمانی به شمار می‌رفت و نقش مهمی را در عظمت و قدرت‌گیری این امپراتوری ایفا کرد (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱ / ۵۸۲). سواره نظام مالک تیمار را "تیمارلی"، "توپراقلی سپاهی"، "ارباب تیمار" یا "سپاهی ارض" می‌نامیدند که در ازای خدمت نظامی به دولت و بجای دریافت حقوق و مستمری از رعایای خویش عَشْرِیَه و مالیاتی را بنام دیرلیک، از زمینی که بعنوان تیمار به او تعلق داشت دریافت می‌کرد (صولاق زاده، ۱۲۹۷: ۴۶۴؛ اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱ / ۵۸۲).

فرمانروایان عثمانی بیشتر اراضی آناتولی و اروپا را به نام تیمار به سپاهیان خویش واگذار می‌کردند و آنان متناسب با درآمد خود به سود دولت در جنگ شرکت می‌کردند (ووسینیچ، ۱۳۴۶: ۴۷). در واقع عثمانی‌ها تیمارها را میان مالکان اراضی سابق که بعنوان سواره نظام وارد ارتش عثمانی شدند و از طبقه اجتماعی بالاتری برخوردار بودند، توزیع می‌کردند (اینالجق، ۱۳۸۸: ۲۸). سواره نظام تیماردار (تیمارلی) بعنوان یک ارتش سنتی مجهز به سلاح‌های سنتی یعنی تیر و کمان، شمشیر و سپر، خود را یک طبقه نظامی تمام عیار در چهارچوب سنت‌های سده‌های میانه تلقی می‌کرد و استفاده از سلاح‌های آتشین را با روحیه جوانمردی خود منافی می‌دانست (اینالجق، ۱۳۸۸: ۱۸۵). سلطان سلیمان در خصوص تیولات سواره و تیمارلی اهتمام لازم را بعمل آورد و انتظاماتی که لازم بود، را داد و قانونی که شایسته و مناسب دانست معین نمود (هامر پورگشتال، ۱۳۸۷: ۱۳۳۶). در واقع برای حفظ قدرت مرکزی لازم بود تا اراضی به نحوی خاص به سپاهیان سپرده شود (Sabri, 1985: 30).

گرچه تیماردار حق نداشت زمین را بفروشد، به بازماندگان خود سپارد یا به سازمانهای دینی بخشد اما معمولاً تیمارداران زمین‌ها را میان برخی از فرزندان قبیله خود که در صحنه جهاد می‌درخشیدند به اقطاع یا تیول می‌سپردند (ووسینیچ، ۱۳۴۶: ۴۸).

هر تیمارلی سپاهی که بدون عذر موجه از شرکت در جنگ خودداری میکرد دیرلیکش از او گرفته میشد و در مقابل میزان دیرلیک افرادی که منشا خدمات ارزنده میشدند افزایش می‌یافت (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱ / ۵۸۳). تیولداران تا هنگامی که نیروهای مسلح را تقویت می‌کردند و جنایتی از آنان سر نزنده بود مالک زمین بودند (ووسینیچ، ۱۳۴۶: ۲۹) اما با کوتاهی تیمارلی از شرکت در جنگ، ارتکاب جرائم سنگین مانند قتل یا سرقت و رفتار ظالمانه با رعایا از مقام خود عزل می‌شدو دوباره تحت نظارت و ملازمت بیگلربیگی در جنگ شرکت می‌کرد تا دوباره شایسته دریافت

تیمار شود و اگر تا پس از هفت سال عزل در جنگ شرکت نمی‌کرد، صلاحیت خود را از دست می‌داد و رعیت ساده‌ای می‌شد که باید مالیات می‌پرداخت (مصطفی نوری پاشا، ۱: ۱۳۸/۱۲۹۶). طبق قانون تیمارلى می‌بایست در منطقه ای خود یعنی در شهری که تیمارش در حومه آن قرار داشت سکونت گزیند. قسمتی از زمین سپاهی متوفی به پسرش داده میشد و اگر فرزند ذکور نداشت این تیمار منحل میشد و آن را به یکی از عالیترین افسران سپاهی واگذار می‌کردند (اوزون چارشلى، ۱۳۶۸: ۱/ ۵۸۳). معمولا تیمار هر شخص در روستاهای مختلف یک ایالت توزیع می‌شد و این امر شاید برای جلوگیری از تبدیل روستا به ملک شخصی تیماردار بود (-Pakalın, 1983: 502). برای اینکه واگذاری تیمار شکل فتودالی به خود نگیرد اراضی تیمار را برای مدت طولانی به صاحبان تیمار نمی‌سپردند (amer, 1979: 192).

گرچه سپاهیان دریافت کننده تیمار از حق نظارت بر اراضی برخوردار بودند و از این حیث مالک زمین به شمار می‌آمدند ولی در واقع آنچه سپاهیان از حکومت دریافت می‌کردند نه زمین بلکه اختیار جبايت مبلغ معینی از عواید حکومتی از مردم در یک محدوده ارضی مشخص بود. حکومت این حقوق ارضی را به سپاهیان واگذار می‌کرد تا عواید خود را تضمین کنند (اینالچق، ۱۳۸۸: ۱۸۹). درآمد سالانه تیمارلى بسته به درجه لیاقت و شایستگی و سابقه خدمت آنان داشت. عشریه و مالیات زمین‌های تیمارلى سپاهی و سایر صاحبان دیرلیک به خزانه دولت واریز نمی‌شد. یعنی اینگونه صاحبان دیرلیک عشریه و مالیات روستاهایی را که به آنها اختصاص داده می‌شد شخصا یا توسط نماینده خود از دهقانان دریافت می‌کردند و در ازای آن خدمت نظامی‌گری می‌کردند و در جنگ‌ها شرکت می‌جستند. به این معنی که دولت مالیات زمین واگذار شده به این گونه افراد را از رعایا یعنی دهقانان آن زمین دریافت نمی‌کرد بلکه آن را در ازای خدمات نظامی به تیمارلى سپاهی اختصاص میداد (اوزون چارشلى، ۱۳۶۸: ۱/ ۵۸۲-۵۸۳). به این ترتیب سربازان جای محصلان مالیاتی را گرفتند و مسئولیت تبدیل عشریه به پول نقد بر عهده آنان قرار گرفت (اینالچق، ۱۳۸۸: ۱۸۵).

### کارکردهای تیمارلى در امپراتورى عثمانى

پایه و اساس امور اداری و نظامی حوزه عثمانی تیمارلى بود بارزترین ویژگی عثمانی‌ها که در طول تاریخ همیشه همراه آنان بود، خوی نظامی‌گری و تلاش‌های نظامیان آن بود که سرآغاز پیروزی و موفقیت آنان در آسیا و اروپا و آفریقا بود (احمدی‌اقی، ۱۳۸۵: ۱۹). لازم به ذکر است امور اداری و نظامی امپراتورى عثمانی ارتباط مستقیم با سیستم تیمار داشت.

سیستم تیمار یکی از پایه‌های اساسی تشکیل دولت و قدرت حکومت عثمانی بود، حکومت عثمانی جهت تامین مالی و درآمد ارتش خود با کمبود فلزات طلا و نقره و نقدینگی مواجه بود. در واقع اقتصاد عثمانی همواره گرفتار مشکل تهیه فلزهای قیمتی برای پرداخت حقوق به پول نقد بود (ایتسکویتس، ۱۳۷۷: ۷۳). در نتیجه شکل‌گیری نظام زمین‌داری و سپاه تیمارلی برای حفظ و بقای سواره نظام و ارتش عثمانی اجتناب‌ناپذیر بود (اینالچق، ۱۳۸۸: ۱۸۴)

هدف اصلی از ایجاد نظام تیمار تدارک نیرو برای ارتش عثمانی بود؛ بخصوص ایجاد یک نیروی سواره نظام گسترده که تحت نظارت حکومت مرکزی قرار می‌گرفت (اینالچق، ۱۳۸۸: ۱۹۵). حسن دیگر نظام تیمار در حکومت‌های محلی ایالتی و ولایتی گرفتن مالیات بود. گرفتن مالیات ارضی تیمار و واگذاری آنها از طرف حکومت مرکزی صورت می‌گرفت. (ایتسکویتس، ۱۳۷۷: ۷۵)

در واقع سواره نظام زمیندار بزرگترین بخش ارتش عثمانی را شکل می‌دادند (جی شاو، ۱۳۷۰: ۲۲۲/۱) تیمارلی‌ها در مقابل درآمدهای حاصل از زمینهایشان از دولت حمایت و حفاظت می‌کردند و ملزم بودند با گردآوری سرباز یا پیوستن به صفوف ارتش یا دادن اعانات مالی نیروهای مسلح عثمانی را تقویت کنند (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱ / ۵۸۲؛ ووسینیچ، ۱۳۴۶: ۲۹). اساسا نظام تیمار در عثمانی ارتباط تنگاتنگی با خدمات نظامی داشت و این را می‌توان در پس گرفتن تیمار افرادی که در جنگ‌ها شرکت نمی‌کردند فهمید. (İnalçik, 2012: 41 / 171)

تیمارلی در واقع موقوم سازمان اداری ارتش بود که دولت را در وقت جنگ با بهره‌گیری از نیروی سوارکاران بدون واگذاری پول، بار مالی خزانه را کم می‌کرد و به دولت در جهت پیشرفت خود کمک می‌کرد (اینالچق، ۱۳۸۸: ۱۸۴؛ الشناوی، ۱۹۸۲: ۱۴۵/۱-۱۳۵). در واقع برتری نظامی عثمانی، نه از فزونی کمی تیمارداران بلکه از برتری کیفی این نیروها در امر فرماندهی، برخورداری از انضباط و تاکتیک‌های نظامی ناشی می‌شده است (جی شاو، ۱۳۷۰: ۲۲۶/۱). مالکان تیمار می‌بایست تغذیه، آموزش و تدارک سربازان را در موقع نیاز ارتش برعهده بگیرند و بدین ترتیب خزانه دولت نیز از تحمل بار این هزینه‌رهای می‌یافت (جی شاو، ۱۳۷۰: ۶۲/۱).

بعلاوه سپاهیان تیمارلی مقیم ایالات، عهده‌دار نظام اداری ایالات امپراتوری، سیاست‌های مالی، اجتماعی و زراعی آنان بودند (اینالچق، ۱۳۸۸: ۱۸۵-۱۸۴) و زمینه را برای اداره ایالات و سرزمین‌های متعلق به امپراطوری در شرق و غرب، جلوگیری از شورش سرزمینها و در نهایت عظمت عثمانی مهیا کنند. تیمارلی‌ها پایه و اساس تشکیلات اداری امپراتوری در ایالات به شمار می‌رفتند. نظام تیمار به مثابه یک تشکیلات اداری از بیگلربیگی گرفته، سنجاق بیگ تا تیمارلی

نماینده اختیارات اجرایی سلطان در ایالات بود. سپاهیان وظایف اداری متعددی داشتند. تیمارلی نوعی نیروی انتظامی بودند که مسئولیت اداره ایالات، برقراری نظم، جلوگیری از شورش‌ها و حراست از رعایا در سراسر کشور را بر عهده داشت (اینالچق، ۱۳۸۸: ۲۰۱؛ جی شاو، ۱۳۷۰: ۶۳/۱). از منظر اقتصادی مهمترین کارکرد تیمار در دولت عثمانی مربوط به تولید و توزیع در عرصه کشاورزی بود (Şahinöz ve Teoman, 2002: 69). تیمارلی‌ها از یک سو زراعت زمین را تضمین می‌کردند (الشناوی، ۱۹۸۲: ۱۴۵/۱-۱۳۵) و از سویی دیگر عاملی تعیین‌کننده در نظام زمین‌داری میری و مالیات‌بندی به شمار می‌آمدند و در تعیین پایگاه اجتماعی دهقانان و اقتصاد زراعی در دوره اوج این اقتصاد در امپراطوری نقش موثری داشت (اینالچق، ۱۳۸۸: ۱۸۴) و در عین حال وظایف مهمی نیز در زمینه مالیاتها و اجرای قوانین ارضی انجام می‌دادند (اینالچق، ۱۳۸۸: ۲۰۱). در واقع نظارت بر امر کشاورزی و تحصیل مالیات‌های تیمار بر عهده سپاهی بود (ایتسکویتس، ۱۳۷۷: ۸۰-۸۱). همچنین تیمارلی‌ها بر بازرگانان نظارت می‌کردند تا به تجارت بپردازند (جی شاو، ۱۳۷۰: ۶۳/۱). ایجاد تیمارلی مشکل خزانه داری را در تهیه پول لازم برای پرداخت حقوق سربازان و مواجب بگیران دولت تخفیف داد و نیز صاحبان اقطاع را به رونق بخشیدن کشاورزی و تجارت تشویق کرد. آنان دیگر نمی‌توانستند به زمین‌ها حمله کنند و یا همچون عشایر ترکمن در گذشته از جایی به جایی کوچ کنند. (جی شاو، ۱۳۷۰: ۲۸/۱). بر این اساس در امپراتوری عثمانی در دوران متقدم (۱۳۰۰-۱۶۰۰م) نظام تیمار، بواسطه تاثیر عمده بر سامان نظامی، سیاسی، نظام مالیاتی و اشکال واگذاری اراضی، کلیت ساختار اجتماعی و سیاسی حکومت را تعیین می‌کردند (اینالچق، ۱۳۸۸: ۸۳).

### تنزل نظام تیمارلی و تاثیر آن در انحطاط و زوال امپراتوری عثمانی

سیستم تیمار به سبب برخی تحولات در شیوه تیمار داری ولایت‌های امپراتوری در دوران متاخر امپراتوری عثمانی بخصوص از اواخر قرن ۱۶ شروع به اضمحلال کرد (Cin, 1987: 106). در واقع این نظام نیز همانند سایر عناصر جامعه عثمانی همزمان با آغاز پیشرفت‌های تکنولوژیک در غرب دچار افول شد و به خاطر تغییر ندادن مکانیزم عملکردش در اواخر قرن ۱۶م دچار فروپاشی و تنزل گردید (Şahinöz ve Teoman, 2002: 71). ضعف عملکرد تیمارلی از سالهای پایانی سلطنت سلیم دوم (۱۵۷۴-۱۵۶۶م) و سالهای آغازین سلطنت مراد سوم (۱۵۹۵-۱۵۷۴م) مشخص شده بود به طرزیکه سپاهیان صاحب تیمار با پرداخت رشوه به وزرا از انجام وظایف خود شانه خالی می‌کردند (Üçok, 1944: 90). به گزارش پورگشتال دو تن از وزیران بی کفایت عثمانی، قوانین قدیمی

تیولت لشکری یعنی تیمار و زعامت را بر هم زدند تا سرانجام پس از انحلال سپاه ینی چری و جای‌گزینی نظام جدید در ۱۸۴۷ م به کلی لغو شد. (پورگشتال، ج ۱۳۳۷، ۲)

از اواخر قرن شانزدهم میلادی تیمارهای سپاهیان تیماردار که بدون وارث می‌ماند به جای آنکه در اختیار جنگاوران قرا گیرد به کوتوله‌ها و دلقک‌های دربار و سایر افراد غیرشایسته داده می‌شد. در نتیجه تعداد افراد سواره نظام کاهش یافت. از اواسط قرن هفدهم سواره نظام‌ها هم مثل پیاده نظام-ها به خدماتی چون حمل توب مهمات و لوازم جنگی و نیز اذوقه برای قلعه گمارده شدند. و این ضربه ای دیگر بود بر پیکر تشکلات سواره نظام تیماردار بود و جای یک چنین نیروی مهمی را قوای نامنظمی گرفت. در آغاز چنانکه یک سپاهی تیماردار که تیمار استحقاقی او را به دیگری واگذار کرده بودند می‌توانست به دیوان بیگلربیگی شکایت ببرد از اوایل قرن هفدهم چنین شکایتی هم به روی آنان بسته شد (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱۸۶/۵-۱۸۵). در واقع حضور بیش از حد رعایای مناطق تیمار در صنف سپاهیان تیمارلی، اعطای تیمارها به افراد فاقد صلاحیت، عدم تمایل صاحبان تیمار به حضور در جنگ‌های پرهزینه و دور و تورم فزاینده از مهمترین عوامل اضمحلال نظام تیمار در عثمانی بودند. (Acun, 2005:906). علاوه بر اینکه حکومت عثمانی برای ایجاد قوایی که بتواند با سواره نظام ژرمن مقابله کند از نقش سواره نظام تیماردار کاست و بر شمار ینی چری‌های مجهز به سلاح‌های آتشین افزود (اینالجق، ۱۳۸۸: ۸۵). در نتیجه زمانی رسید که تعداد تیمارلی‌ها به هفت هشت هزار تن کاهش یافت (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱۸۵/۵). بنابر نوشته ادیسی بدلیسی در ۱۴۷۳ م. / ۸۷۸ ه.ق. تعداد سپاهیان تیمار عثمانی رقمی بالغ بر بیست هزار نفر در آناتولی و بیست-وچهار هزار نفر در روم‌ایلی بود (inalcik, 2012: 41/ 169). مفسران معاصر عثمانی این عامل را بعنوان بنیادی‌ترین علت زوال امپراتوری تلقی می‌کنند (مصطفی نوری پاشا ج ۱، ۱۴۲-۱۳۸؛ اینالجق، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۴). بیشتر تاریخ‌نویسان معتقدند تا سده شانزدهم میلادی که نظام تیمار-سپاهی در طول آن تکامل یافت، رشد جامعه عثمانی را تسریع بخشیده شد. زیرا آنان نظم و آرامش را جایگزین آشفتگی ای کردند که قبل از استیلای آنان سراسر بالکان را فراگرفته بود (ووسینیچ، ۱۳۴۶: ۵۱).

مهم‌ترین پیامد تنزل جایگاه تیمارلی‌ها و کاهش تعداد آنان این بود که نیروی دفاعی و نظامی عثمانی سخت آسیب دید (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱۸۵/۵)؛ بخصوص از آن جهت که حکومت عثمانی پیش از هر چیز سپاهی بود و بزرگترین کارمندان دولت همزمان فرماندهان سپاه نیز بودند؛ چنانچه مشهور است که حکومت و سپاه عثمانی دو روی یک سکه هستند (احمدی‌اقی، ۱۳۸۵: ۷۹). پایین آوردن جایگاه سپاهیان سواره‌نظام زمین‌دار بعنوان پشتوانه و پایه اساسی ارتش و سواره‌نظام

عثمانی نه تنها باعث شورش تیمارداران شد بلکه سبب شد سایر سپاهیان اعم از سپاهیان سواره نظام قاپی قولو و پیاده نظام یینی چری از یک سو با ضعف حکومت مرکزی بر قدرت خود بیافزایند و از سویی دیگر به آشوب‌های داخلی و شورش علیه حاکمیت بپردازند که در نهایت ضعف و انحطاط امپراتوری عثمانی را در پی داشت. لازم به ذکر است که نیروی قاپی قولی شامل دسته سواره نظام و پیاده نظام یینی چری بودند (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۵۷۱/۱).

با تنزل سیستم تیمار، تیمارلی‌های فقیر یا برکنار شده و سایر کسانی که به دنبال کسب تیمار بودند، گرچه زمانی برقراری نظم و آرامش از وظایف آنان بود، زیر علم شاهزادگان شورشی جمع می‌شدند و خود منبع شورش و ایجاد آشوب در سراسر امپراتوری می‌شدند (اینالچق، ۱۳۸۸: ۲۰۰-۱۹۹). پس از آنکه از اهمیت و ارزش تیمارلی سپاهی کاسته شد چون درآمد این تیمارها نیز کاهش یافت با توجه به نیاز بسیار خزانه مقرر شد که از هر تیمار سالانه مالیاتی بنام بدل تیمار بگیرند که تقریباً به اندازه نیمی از درآمد هر تیمار می‌شد. این تصمیم در اناطولی به رودرویی تیمارلی سپاهی‌ها و در جنگ‌گیری به شورش آنان انجامید (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱۸۷/۵). در جنگی که بین عثمانی‌ها و ونیزی‌ها بر سر جزیره گرید از سال ۱۶۴۵ م. شروع شده بود (همان: ۳۷۴/۳) چون نیروهای عثمانی برخلاف رقیب در جزیره گرید از امکانات جنگی محروم بودند در آغاز سبب شد که تیمارلی سپاهی و زعیم‌های روملی و اناطولی نزد سردار عثمانی روند و شکایت کنند که سه سال است که در جزیره مانده‌اند و کمک به آنان نمی‌رسد. اما این جماعت تنها به شکایت و اعتراض اکتفا نکردند و پا را فراتر گذاشتند و به بهانه اینکه فرمانده سپاه تیمارها و زعامت‌ها را به افراد غیرنظامی و نالایق می‌سپارد شورش کردند (همان: ۳۸۲/۳-۳۷۶). مالکان تیمارها از این پس در ایالات مختلف همچون مقاطعه داران مالیاتی فقط به ارزیابی و تحویل مالیات‌ها مشغول بودند و مسئولیت حفظ نظم و امنیت را به سنجاق بیگ‌ها واگذار کرده بودند (جی شاو، ۱۳۷۰: ۲۹۶/۱). آنان نظام‌های برده‌داری خود را گسترش دادند تا از این طریق بتوانند مستقل از استانبول، نیروی انسانی لازم را فراهم آورند و با تحت سلطه گرفتن زندگی سیاسی و اقتصادی، بیشتر درآمدهای کشور را به خود اختصاص دهند (همان: ۳۰۰/۱).

از سویی دیگر حکومت عثمانی برای اینکه بتواند پول مورد نیاز را جهت پرداخت حقوق و مستمری ارتش خود که از این زمان بجای زمین، مزد دریافت می‌کردند، تهیه کند طی فرمانی زمین‌ها را تا پایان عمر به مردم بخشید تا به دولت مالیات دهند. با دگرگون شدن نظام مالکیت، تیمارداران تعهدات نظامی خویش را از میان بردند و زمین‌هایی را که در تصرف آنان بود ملک

همیشگی (چیف‌تلیک) خود ساختند. این امر به ضرر عثمانی بعنوان کشوری نظامی بود که از وسعت جغرافیایی بسیاری برخوردار بود (ووسینیچ، ۱۳۴۶: ۵۲)

بدنبال آشفته‌گی اقتصادی و ایجاد تورم الغای نظام تیمار و سواره نظام تیمارلی به مثابه پایه قدرت نظامی امپراتوری تسریع شد. تیمارهای کوچکتر متعلق به افراد سپاهی در هر حال چندان محدود بود که به دلیل بالا بودن قیمت آذوقه و جنگ افزار نمی توانستند هزینه شرکت در جنگها را تامین کنند. زمانی که عدم حضور سپاهیان در نبردها سرانجام دولت را به مصادره تیمارها ناگزیر کرد، آنان یا با پرداخت رشوه به مقام های مسئول از انجام مصادره جلوگیری می کردند یا خود به شورشیان ملحق می شدند و یا در مواردی نیروی شورشی را علیه حکومت در منطقه بر می انگیزتند. از سوی دیگر افزایش بهای محصولات کشاورزی زمین را بصورت یک منبع سرمایه داری سودآور درآورد و این امر خود به زمینداران بزرگ بیشتر امکان می داد که از تعهدات نظامی خود سرباز زنند و برای افزایش هرچه بیشتر منافع، املاک خود را توسعه دهند (جی شاو، ۱۳۷۰: ۲۹۹/۱). بعلاوه با افزایش سپاهیان چون ینی چری ها که از دولت مزد می گرفتند، نیاز مالی ارتش فزونی یافت و دولت ناگزیر گشت تیولها را از تیمارلی گرفته، به ملتزمان یا کشاورزانی دهد که به دولت مالیات می دادند. گرچه این امر به منظور ازدیاد درآمد دولت صورت گرفت ولی دولت در عمل از گردآوری مالیات بازماند و با انحطاط نظام تیمار و کاهش تیمارلی آسیب سختی به نیروی دفاعی عثمانی وارد شد (ووسینیچ، ۱۳۴۶: ۵۴).

مختصراً باید گفت که خارج شدن کنترل اداره امور از دست دولت به ویژه در ایالت ها، سقوط ارزش پول و آشفته‌گی روزافزون اوضاع اقتصادی، رها شدن مزارع توسط روستائیان به سبب وضع مالیات های سنگین و روی آوردن برخی از آنان به راهزنی، بحران های ناشی از رها کردن زمین توسط روستائیان هم چنین بدرفتاری کانون قایی قولی یعنی ینی چری ها در شهرها و قصبات و بی توجهی به تیمارلی سپاهی ها که اساس سواره نظام دولت عثمانی را تشکیل می دادند مواردی بود که در پی تنزل جایگاه تیمارلی دولت را متلاشی کرده بود. این عوامل که گاه شورش هایی را سبب می شد که با تدابیری موقتا سرکوب می گردید تا در فرصتی مناسب رخ نشان دهد. علت گسترش دامنه های شورش های تیمارداران در برخی دوره ها چون دوره عثمان دوم حضور و غیاب تیمارلی سپاهی ها پس از خاتمه جنگ هاچوا و گرفتن دیربلیک افراد غائب بود (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱۱۶/۳). به این ترتیب افرادی که مقری شان قطع شده بود و کسانی که به بهانه های مختلف هدف تیر تصفیه حساب های شخصی قرار گرفته بودند به اناطولی گریختند و در آنجا با توجه به محیط مساعدی که وجود داشت



به تشکیل گروه‌ها پرداختند و به شورشیانی که در آناتولی با تشکیلات گسترده‌ای دست به شورش زده بودند پیوستند (همان: ۱۱۷/۳)

همچنان که تیمارلی اهمیت خود را به مثابه یک سازمان اداری و نظامی از دست می‌داد سواره نظام قاپی‌قولو و پیاده‌نظام ینی‌چری که در ولایات عثمانی گسترده بود تا امنیت را برقرار کنند، از مقام خود استفاده کردند تا برای کسب منافع بیشتر، فرمانروایان و مردم را زیر سلطه خود درآورند و سهم هرچه بیشتری از درآمدهای مالیاتی را بخود اختصاص دهند و مبالغی اضافی از کشاورزان اخذ کنند (جی‌شاو، ۱۳۷۰: ۲۹۶/۱). بعلاوه اینکه آنان از ضعف سلاطین عثمانی نیز استفاده کردند و به شورش و اعتراض علیه حکومت مرکزی پرداختند.

زمانی که سلیم ثانی به قدرت رسید وزیر اعظم اعلام کرد چون پول کافی در خزانه نیست پاداش جلوس پرداخت نخواهد شد. ینی‌چری‌ها با دیدن این احوال اعتراض کردند که قانون و رسم دیرین در حق ما اجرا نگردیده و فرمان پاداش و ترفیعات ما صادر نشده است. در نتیجه آنان تصمیم به اعتراض و شورش گرفتند. امپراتور که شاهد این نافرمانی از سوی ینی‌چری‌ها بود سرانجام بنا به پیشنهاد اطرافیان دستور داد که پاداش و ترفیع ینی‌چری‌ها پرداخت شود تا فتنه از بین برود (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱-۶/۳).

در اثنای جنگ عثمان دوم با لهستان با مشاهده عدم تحرک لازم از سوی سواره نظام قاپی‌قولو سلطان بازتاب تندی از خود نشان داد و این امر آزرده‌گی خاطر آنان را فراهم آورد (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱۵۷/۳). همچنین ینی‌چری‌ها به چنان قدرتی رسیده بودند که عثمان دوم را در قصری منزوی کردند و تحت نظارت خود گرفتند و سپس به قتل رسانیدند (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱۶۶/۱). حتی بعد از قتل عثمان دوم به دنبال تحریکات برخی از مخالفین ینی‌چری‌ها سپاهی به قیام پرداختند (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۱۷۰/۳). از دوره عثمان دوم به بعد تاریخ عثمانی پیوند خورده است با شورش قاپی‌قولی‌ها بخصوص پیاده نظام ینی‌چری.

در دوره مراد چهارم نیز قاپی‌قولی‌ها اعم از سپاهیان سواره نظام و پیاده نظام ینی‌چری شورش کردند (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۲۰۸-۲۰۶/۳). شورش سپاهی‌های سواره نظام در دوره سلطان ابراهیم اول (۱۶۴۰-۱۶۴۸ م) (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۲۸۰/۳ و ۳۳۹ و ۳۴۷) و سپاهی‌ها در زمان محمد چهارم (۱۶۸۷-۱۶۴۸) در سال ۱۶۵۷ م (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۴۲۰/۳) از جمله شورش‌هایی بودند که در نیمه اول قرن هفدهم میلادی و بعد از ضعف و تزلزل نظام تیمار و کاهش تعداد تیمارلی‌ها رخ داد.

سلاطین عثمانی که با ضعف تیمارلی‌ها شاهد قدرت‌گیری و شورش‌های روزافزون سواره نظام قاپی قولو و پیاده نظام یینی‌چری بود درصدد انجام اصلاحاتی به منظور بهبود شرایط تیمارلی‌ها و جایگاه آنان برآمدند. در زمان سلطان احمد اول (۱۶۱۷-۱۶۰۳ م) تلاش‌هایی برای انتظام امور تیمار از سوی صدراعظم وی مراد پاشا و جانشینش نصوح پاشا انجام شد که هیچکدام نتیجه‌ای نداشتند (Akdag, 1958:410). سلطان مراد چهارم که شاهد شورش سپاهی و یینی‌چری‌ها بود در سال ۱۶۳۳ م وزیر خود را مامور کرد که بع بررسی و ارزیابی تیمارها بپردازد و دفاتری تنظیم کرد که در برگزیده مشخصات هر فرد تیمارلی بود. بذین ترتیب سلطان مراد چهارم تشکیلات درهم‌آشفته تیمارلی سپاهی را تا جایی که ممکن بود سروسامان بخشید (اوزون چارشلی، ۱۳۶۸: ۲۲۲/۳).

در زمان سلطان محمد چهارم (۱۶۸۷-۱۶۴۸ م) که دولت عثمانی با بحران‌های فزاینده مالی مواجه شده بود ملک احمد پاشا کوشید تا با مصادره نیمی از تیمارها اوضاع مالی دولت را سر و سامان دهد به همین دلیل در ۱۶۵۲ م. صاحبان تیمارها و زعامت‌ها را مجبور کرد که پس از صرف احتیاجات شخصی باقی مانده درآمد تیمارها را تسلیم دولت کنند. پس از آن و با تلاش‌های محمد پاشا کوپرولو بود که اوضاع تیمارها تا حدودی بهبود یافت (Üçok, 1944:91). کوپرولو بلافاصله پس از رسیدن به مقام صدر اعظمی دستور تجدید برات‌های تیمارها و زعامت‌ها را داد ولی نه او و نه فرزندانش که بعد از وی جانشین او شده بودند نتوانستند نظم و ترتیب سابق را بازگردانند (Acun, 2005:906).

سلطان مصطفی سوم (۱۷۷۴-۱۷۵۷ م) که در اندیشه اصلاح تیمارهای بود قبل از آنکه فرصتی برای انجام مقاصدش داشته باشد از دنیا رفت. پس از او برادرش عبدالحمید یکم (۱۷۸۹-۱۷۷۴ م) به دنبال انجام این اصلاحات بود که پس از مواجهه با مخالفت ذی‌نفعان این تیمارها از تصمیم خود منصرف شد. تلاش‌های سلطان سلیم سوم (۱۸۰۷-۱۷۸۹ م) هم نتوانست تغییری در وضعیت ایجاد کند تا اینکه در زمان سلطان محمود دوم (۱۸۳۹-۱۸۰۸ م) با از میان برداشتن تشکیلات سپاهیان تیماردار این نظام نیز به پایان عمر خود رسید (Üçok, 1944, 91-92).

در پایان باید افزود که نظام تیمارداری دچار دگرگونی‌های بنیادی شد، این دگرگونی نتیجه نبود سواد مرکانتلیسم مبتنی بر تحولات جهانی بود. همچنین این نظام تیمارداری طبقه‌ای به نام اعیان یا خوانین محلی را پدید آورد. نفوذ و قدرت خوانین سبب کسب امتیاز و گسترش ثروت این طبقه شد.

### نتیجه‌گیری

گروه سواره‌نظام زمین‌دار موسوم به تیمارلی در عصر متقدم امپراتوری عثمانی نقش گسترده‌ای را در تداوم ساختار قدرت این امپراتوری از لحاظ نظامی، مالی و اداری ایفا کرد. نظام تیمار پایه سازمان اداری ارتش بود عاملی تعیین کننده در نظام زمین داری به شمار می آمد و در تعیین پایگاه اجتماعی زارعان در امپراتوری عثمانی نقش موثری داشت.

اما در پایان سده شانزدهم میلادی نظام تیمار تزلزل و تعداد تیمارلی‌ها کاهش یافت. تنزل نهاد تیمارلی و کاهش تعداد سواره نظام زمین‌دار تاثیر مهمی در ساختار حکومتی امپراتوری عثمانی بر جای نهاد. بارزترین و مهم‌ترین نتیجه کاهش تیمارلی‌ها آسیب‌دیدگی شدید به تشکیلات ارتش و نیروی نظامی و دفاعی عثمانی بود. زیرا از این زمان به بعد سواره نظام زمین‌دار نه تنها به ایجاد امنیت و آرامش در ایالت و نظارت بر کشاورزان و توسعه کشاورزی نپرداختند بلکه خود به گروه‌های شورش می‌پیوستند و به آشفتگی امپراتوری دامن می‌زدند. ضعف تیمارلی‌ها همچنین باعث شد که قاپی‌قولوها اعم از سپاهیان سواره نظام و پیاده نظام ینی‌چری از یک سو به اعمال قدرت و نفوذ خود بپردازند و از سویی دیگر بارها و بارها به شورش علیه امپراتور و ایجاد آشوب‌های داخلی روی آورند بخصوص که سلاطین عثمانی در پرداخت حقوق و مستمری سپاهیان با خزانه خالی مواجه بودند. استقلال پاشاها در حوزه مصر و شمال افریقا، تصرف زمین‌های تیمار از طرف گروه فشار دولت مردان عثمانی، اقدامات خلاف روبه اداری، توقف فتوحات، افزایش جمعیت و مشکلات عدیده مالی در واگذاری مناصب از دلایل فروپاشی امپراتوری عثمانی به شما می‌آیند

### منابع و مأخذ

۱. ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، (۱۹۹۰). الخراج. بیروت: دارالحدائث.
۲. احمدیاقی، اسماعیل، (۱۳۸۵). دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال. ترجمه رسول جعفریان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۳. الشناوی، عبدالعزیز (۱۹۸۲). الدوله العثمانیه دوله اسلامیه مفتدی علیه. قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
۴. اوزون چارشلی، اسماعیل حقی (۱۳۶۸). تاریخ عثمانی. ترجمه ایرج نوبخت. تهران: انتشارات کیهان
۵. ایستسکوئیس، نورمن (۱۳۷۷). امپراتوری عثمانی و سنت اسلامی، ترجمه احمد توکلی. تهران: پیکان.
۶. اینالجق، خلیل، (۱۳۸۸)، امپراتوری عثمانی، عصر متقدم (۱۳۰۰-۱۶۰۰). ترجمه کیومرث قرقلو. تهران: انتشارات بصیرت
۷. بنداری، فتح بن علی، (۱۳۵۶)، تاریخ سلسله سلجوقی زبده النصره و نخبه العصره، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران
۸. جی شاو، استفورد (۱۳۷۰). تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید. دوجلدی. ترجمه محمود رمضانزاده. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۹. دانشنامه جهان اسلام، (۱۳۸۸). زیر نظر غلامعلی حداد عادل. جلد هشتم. تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۱۰. دایره المعارف فارسی (۱۳۵۶). تحت نظر غلامحسین مصاحب. بیجا: شرکت سهامی کتابهای جیبی
۱۱. عاشق پاشازاده، درویش احمد (۱۳۳۲)، تواریخ آل عثمان، استانبول: عالیبیگ.
۱۲. فرای، ریچارد، (۱۳۶۵). بخارا دستاورد قرون وسطی. ترجمه محمود محمودی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۱۳. نوری پاشا، مصطفی (۱۲۹۴-۱۲۹۶). نتایج الوقوعات، استانبول: بی نا
۱۴. هامر پورگشتال، یوزف فون (۱۳۷۸). تاریخ امپراتوری عثمانی. ترجمه میرزا زکی مازندرانی. بی جا: انتشارات اساطیر
۱۵. ووسینیچ، وین (۱۳۴۶). تاریخ امپراتوری عثمانی. ترجمه سهیل آذری. تهران: کتابفروشی تهران

16. İnalçık, Halil. (2012) "Timar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.41, S.168-173
17. Sahinöz, Ahmet; Teoman, Özgür. (2002) "Osmanlı Tarımında Bir Sistem Tartışması: " Timar" ", G.ü.İ.İ. B.F. Dergisi, 3, 2002, s. 67- 88
18. Pakalın, M. Z. (1983). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I-II-III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
19. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri. İstanbul: ötügen Nesriyat A.S. Matbassi, 1981
20. Acun, F. (2005). Klasik dönem eyalet idare tarzı olarak tımar sistemi ve uygulaması, Türkler Ansiklopedisi, 9, 899-908
21. Orhonoglu C. ve Göyünç N. (1988). Has. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 16, S. 267-268
22. Sahillioglu, H. (1978). Zeamet. İslam Ansiklopedisi, C. 13, S. 478-480
23. Üçok, C. (1944). Osmanlı Devleti Teskilatından Tımarlar. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1, 4, 525-551
24. Üçok, C. (1944). Osmanlı Devleti Teskilatından Tımarlar-II. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 2, 1, 73- 95
25. Akdag, M. (1979). Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi, C.2. İstanbul: Tekin Yayınevi.
26. Pakalın, M. Z. (1983). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I-II-III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 502-504
27. Halil Inalçık; "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Tesekkülü ve Osmanlı,Devrindeki Mukayesesi" , İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, c.1,s. 1,1978
28. Tamer Timur, Kurtuluş ve Yükseliş Döneminde Osmanlı Toplumsal Düzeni,2.b.Ankara,1979
29. Sabri Tekir, Maliye Tarihi(Teksir), İzmir: Deu-iibf Yayını 1985,
30. Halil Cin, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Ankara, 1978

**The interactions of the Christian minority with the people of Yazd, in Iran during  
the Pahlavi era (1926-1979/1357-1304 AD) and the Islamic Republic (1979-  
2022/1357-1400 AD)**

*Seyyed Mansoor Emami Meibodi*<sup>1</sup>

(DOI): [10.22034/SKH.2023.12765.1278](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.12765.1278)

**Original Article**

P 70 - 97

## Abstract

Considering the prominent position of Yazd in Iranian civilization, Islami, the present study tries to determine the role and place of the religious minority of Drizd in the Pahlavi era and the Islamic Republic of Iran<sup>1</sup>. In this research, the descriptive-analytical method of library materials and the examination of documents in the Pahlavi period and the Islamic Republic of Iran (1304-1400 A.H.) in the field of the interactions of the people of Yazd in various commercial-economic, cultural-social, religious-religious fields with Christians . One of the biggest peaceful relations and religious interactions happens in Yazd every year and it is in a small room which is apparently an ancient-historical holy place. Followers of all four active religions (Islam, Zoroastrianism, and Christianity) worship that shrine and, depending on their inner intentions, make vows, needs, light candles, pray, and ask for needs. While the Christians did not succeed in propagating Christianity under the shadow of colonialism, especially the British, and the people of Yazd did not show much interest. Few of the researches on the religious minorities of the Qajar period (1175-1304 A.H.) or information booklets, etc. were not found.

**Keywords:** Christians, Muslims, interaction, Yazd, Pahlavi period, Islamic Republic Iran.

---

<sup>1</sup> - Assistant Professor of Islamic Education Department, Farhangian University PO Box 889-14665, Tehran, Iran  
Sm.emami@cfu.ac.ir

Received: 2022/01/12 | Accepted: 2023/02/25



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

## تعاملات اقلیت مسیحی با مردم یزد، در ایران عصر پهلوی (۱۹۷۹م - ۱۹۲۶م / ۱۳۵۷-۱۳۰۴) و جمهوری اسلامی (۲۰۲۲ -

۱۹۷۹م / ۱۴۰۰-۱۳۵۷)

سید منصور امامی میبیدی<sup>۱</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.12765.1278](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.12765.1278)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۹۷/۷۰  
با توجه به جایگاه برجسته یزد در تمدن ایرانی-اسلامی، پژوهش حاضر می‌کوشد تا مشخص کند نقش و جایگاه اقلیت دینی مسیحی در یزد در عصر پهلوی و جمهوری اسلامی ایران، تا چه اندازه بوده است. در این پژوهش، روش کار توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و بررسی اسناد دوره پهلوی (۱۹۷۹م - ۱۹۲۶م / ۱۳۵۷-۱۳۰۴) و جمهوری اسلامی ایران (۲۰۲۲ - ۱۹۷۹م / ۱۳۵۷-۱۳۰۴) گردآوری شده است. از بزرگ‌ترین روابط مسالمت‌آمیز و تعاملات ادیان در یزد هر سال در یک اتاقک کوچک، که ظاهراً مکان مقدس باستانی-تاریخی هست، اتفاق می‌افتد. پیروان هر چهار دین فعال در یزد (اسلام، زرتشت، یهود و مسیحی) آن بقعه را اجر نهاده و بسته به نوع نیات درونی خود، در آن نذر و نیاز کرده و شمع روشن می‌کنند و دعا خوانده و حاجت می‌طلبند. درحالی‌که مسیحیان در تبلیغ مسیحیت، که در سایه استعمار، مخصوصاً انگلیس صورت می‌گرفت، موفقیتی حاصل نکردند و مردم یزد تمایل چندانی پیدا نکردند. در این زمینه غیر از تعداد اندکی از جمله پژوهش اقلیت‌های مذهبی دوره قاجار (۱۹۲۶م - ۱۷۵۲م / ۱۳۰۴-۱۱۷۵ق) یا کتابچه مخبری و... مورد جامعی یافت نشد.  
**واژگان کلیدی:** مسیحیان، مسلمانان، تعامل، یزد، دوره پهلوی، جمهوری اسلامی ایران.

<sup>۱</sup> استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان صندوق پستی ۱۴۶۶۵\_۸۸۹ تهران، ایران.

Sm.emami@cfu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶



## مقدمه

میان اطلاعات و اخبار اقلیت‌های جامعه یزد، بیشترین اطلاعات و اخبار، برای اقلیت زرتشتی، بعد یهودی و در مرحله سوم برای مسیحی است. به‌رغم فراز و نشیب‌های فراوان بیشتر تعاملات و تقابلات جامعه مسلمان یزد با مسیحیان بیگانه مقیم این منطقه در دوره پهلوی (۱۹۷۹م-۱۹۲۶م/۱۳۵۷-۱۳۰۴) و بسیار کم در دوره جمهوری اسلامی (۲۰۲۲م-۱۹۷۹م/۱۴۰۰-۱۳۵۷) بوده است. عواملی همچون دخالت بیگانگان در ایران و تحت فشار قراردادن حکومت پهلوی (۱۹۷۹م-۱۹۲۶م/۱۳۵۷-۱۳۰۴) و رعایت حقوق اقلیت‌ها توسط جمهوری اسلامی ایران باعث شده تا این تعاملات نسبت به دوره‌های قبل از نرمش و مسالمت بیشتری برخوردار باشند و این اقلیت، از زیر فشار تحقیرها و رفتارهای نامناسب و حتی قتل، غارت و لطمات جسمی، جانی، روحی و مالی خارج گردند. نکته مهم دیگر این است که جدا از شناخت صحیح روابط و تعاملات و برخورد و تضادها با اکثریت جامعه در هر دوره خاص، به‌ویژه روزگار گذشته، بر هر ملتی در ارتقای سطح آگاهی‌های آن جامعه ضروری به نظر می‌رسد.

## دیدگاه اسلام در مورد اقلیت‌ها

البته بین اهل ایمان و یهود و صابئان و نصارا و مجوس و آنان که به خدا شرک آوردند، محققاً روز قیامت میان آنها خدا جدایی افکند که او بر احوال همه موجودات عالم (بصیر) و گواه است. (حج: ۱۷) در اسلام اظهار عقیده افراد مادامی که مخلّ مبنای دین یا باعث سست شدن عقیده مسلمانان نشود آزاد است و ایجاد فرصت شغلی برای همه افراد صالح و متعهد و وظیفه حاکمان است. (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۰۱) پیروان ادیان آسمانی که مایل به مسلمان شدن نبوده‌اند، به عنوان اهل ذمه عقد و قراردادی میان آنها و اکثریت مسلمان جامعه منعقد می‌شد. اهل ذمه بر اساس آن شهروند جامعه محسوب می‌شدند و ملزم به پرداخت جزیه و رعایت شرایطی دیگر شده و برابر این تعهدات، حکومت اسلامی نیز موظف می‌شد تا از مال، جان و دیگر حقوق آنان حراست کند. (تسخیری، ۱۳۸۳: ۲۴، تاج پور، ۱۳۵۳: ۱۴۰)

مسیحیت در اواخر قرن ششم قمری و در نواحی مختلف چون اصفهان، یزد، تهران، شیراز و مشهد رواج یافت. (تاج پور، ۱۳۵۳: ۱۴۰) اصطخری (مرگ: ۳۴۰ ق.ه/۹۵۱م یا ۳۴۶ ق.ه/۹۵۷م) ذکر می‌کند: «مسیحیان بعد از زرتشتیان دومین جامعه بزرگ ایران هستند». (BRILL، 2004: 58) باید ورود مسیحیت را به ایران از همان قرن اول دانست. (ناشناس، اعمال رسولان ۹: ۲) نفوذ مسیحیت در ایران با جنگ‌های ایران و روم، وجود اسیران جنگی و مهاجرت محقق شد. (خزائی،



پائیز و زمستان ۱۳۹۸: ۸۹-۵۹ و موسوی، ۲۸ اسفند ۱۳۹۲: قانون) در اصل ۱۳ قانون اساسی تنها سه گروه دینی زرتشتی، کلیمی و مسیحی به عنوان اقلیت‌های دینی در چهارچوب قانون آزاد شناخته و معرفی شده‌اند. (قانون اساسی ایران: اصل ۱۳) منصوبین دین مسیحی در ایران به صورت رسمی از طرف جمهوری اسلامی به دو شاخه اصلی مسیحیان ارمنی و مسیحیان آسوری یا آشوری تقسیم می‌شوند.

مسیحیان ارمنی جمعیتی بین ۹۰/۰۰۰ الی ۱۰۰/۰۰۰ نفر در ایران دارند. جامعه ارمنی ایران با کمک دولت جمهوری اسلامی به نشر مجلات، روزنامه و... به زبان و فرهنگ خویش اقدام می‌کنند. بر طبق اصل ۶۴ قانون اساسی، ارامنه حق انتخاب دو وکیل در مجلس شورای اسلامی را دارند. ارامنه در ایران نزدیک به ۵۰ مدرسه دارند. این مدارس با بودجه مستقیم دولت ایران برای آموزش و تعلیم فرهنگ و زبان ارمنی اداره شده و استفاده می‌گردند. آشوریان از جمله قدیمی‌ترین اقوام غیر ایرانی هستند که از حدود دوهزارسال پیش، پس از فروپاشی تمدن و امپراتوری آشور در بین‌النهرین و عراق کنونی به وسیله پادشاهان هخامنشی، به ایران کوچ کرده‌اند. جمعیت ۵۰ هزار نفری آشوریان ایران در مجلس یک نماینده دارند. در سال ۱۳۸۷ شمسی نیز جمعیت آشوریان ایران حدود ۲۰'۰۰۰ نفر برآورد شده است. (آبراهامیان، ۱۳۷۷، بخش ۱: ۲۱ و سایت رسمی اینترنتی انجمن آشوریان ایران، رشد بیگی، زهراء، برگرفته از مقاله آشوریان ایران، [www.iid.org.ir/newweb/Resouece](http://www.iid.org.ir/newweb/Resouece)) فرقه‌های مذهبی آشوری‌ها عبارتند از: الف) کلیسای شرق آشوری؛ ب) کلیسای کاتولیک (کلدانی آشوری)؛ ج) کلیسای انجیلی آشوری). کلیسای جماعت خدا یا برادران آشوری (پنطیکاستی) (اخبار فرهنگ و هنر، چهارشنبه، ۲۸ اسفند ۱۳۹۲ ۰۹:۰۵، موسوی، ۲۸ اسفند ۱۳۹۲: قانون و مصاحبه سامه یح، رئیس انجمن کلیمیان تهران، قره‌خانین، سیامک مره صدق، موبد پدرام سروش پور، افتتاح، مشرق نیوز: ۴ دی ۱۳۹۷ - کد خبر ۹۲۲۶۷۸) و فرقه نسطوی و کلدانی‌های ایران (اخبار فرهنگ و هنر، چهارشنبه، ۲۸ اسفند ۱۳۹۲ ۰۹:۰۵)

### جمعیت اقلیت‌ها در ایران و یزد

سرشماری از اقلیت‌ها در ایران تقریباً از سال ۱۹۵۷م/ ۱۳۳۵ شروع شده است. (امانی، ۱۳۴۲: ۷۵ و ملکمیان، ۱۳۶۲: ۴۲) در کل جمعیت اقلیت‌ها از سال ۲۰۱۲م- ۱۹۷۷م / ۱۳۵۵ تا ۱۳۹۰م در ایران بنا به دلایلی، مثل تولید و مهاجرت رو به کاهش بوده است. تا زمان این پژوهش آخرین آمار تعداد مسیحیان یزد ۱۰۰ نفر بوده است. (فتحی، ۱۳۹۵: ۲۶-۲۳) در سال ۱۹۸۷م/ ۱۳۶۵ جمعیت

مسیحیان در ایران معادل ۷۸۷۴۵ نفر بوده است. بر اساس سرشماری مرکز آمار ایران در سال ۲۰۰۷م/ ۱۳۸۵ کل جمعیت ایران ۷۰۴۹۵۷۸۲ که از این تعداد، ۷۰۰۹۷۷۴۱ مسلمان، ۱۹۸۲۳ زرتشتی و ۱۰۹۴۱۵ مسیحی که نشان‌دهنده رشد قابل توجه جمعیت مسیحی کشور در دوره زمانی ۲۰۰۷م و ۱۹۹۷م / ۱۳۷۵ و ۱۳۸۵ است. (معظمی گودرزی و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۳) از این جمعیت ۲۵۰۰۰ نفر فقط در تهران ساکن هستند. (افشارسیستانی، ۱۳۸۷: ۲۴۹ و ۲۵۰) در سرشماری عمومی نفوس و مسکن، در سال ۲۰۱۷ میلادی / ۱۳۹۵ شمسی، ۲۳۱۰۹ نفر زرتشتی، ۷۸ نفر مسیحی و ۱۰۰ نفر کلیمی و ۷۰۴ نفر سایر ادیان وجود داشته‌اند. (مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۹۵ و امانی، ۱۳۴۲: ۷۵ و ملک‌میان، ۱۳۶۲: ۴۲)

اوضاع اقلیت‌های مذهبی و اقدامات فرهنگی میسیونرهای مسیحی در یزد (عضو هیأت مذهبی، مبلغ دینی)

تا پیش از پیروزی انقلاب مشروطه در ۱۸۶۸ میلادی / ۱۲۸۵ و وضع حقوقی اقلیت‌های دینی، همچون سایر مردم، بیشتر تابع مشی سیاسی حکومت‌ها، منش فردی پادشاهان و امرای محلی و برخی آرای عالمان مسلمان ۲۰۱۲ و غیرمسلمان بود. در عصر قاجار دو نوع محکمه با رویه و منابع متفاوت فعال بود: محاکم عرفی و محاکم شرعی. اقلیت‌های دینی، از یهودیان و مسیحیان و زردشتیان، برای دعاوی خود با صاحب‌منصبان حکومتی به محاکم عرفی، در دعاوی کیفری با مسلمانان به محاکم شرعی مسلمانان، و در دعاوی با هم‌کیشانان به محاکم ویژه شریعت خود به قضاوت روحانیان آن دین مراجعه می‌کردند. سه تقیصه مهم این محاکم عبارت بودند از: نداشتن قانون مدون، نبودن وحدت رویه در آرای قضایی و فقدان استقلال قاضی. قضاوت روحانیان اقلیت‌های دینی عمدتاً مستند به آداب و سنن شفاهی بود که از پیشینیان به آنها رسیده بود؛ جز روحانیان یهودی که از مجموعه‌ای مکتوب به نام «هالاخا»<sup>۱</sup> برخوردار بودند. آرای محاکم عرفی و

۱. هالاخا، (به عبری: הלכה)، به مجموعه قوانین شریعت یهود گفته می‌شود، قوانینی که از عهد عتیق مکتوب (تنخ)، تورات شفاهی (تلمود) و حاخام‌ها و همچنین آداب و رسوم یهودیان ناشی می‌گردد. هالاخا دارای ۶۱۳ میتزوت (دستور) است. قوانین یهودی که از تورات و تلمود و نوشتارهای حاخام‌ها اقتباس شده بود در کتاب شولحان عاروخ به صورت مکتوب درآمد. یهودیت دارای هیچ نوع فرقی بین زندگی مذهبی و غیرمذهبی نیست. سنت یهودی بین هویت مذهبی، ملی و نژادی یهودیان تفاوتی قائل نمی‌شود. هالاخا تنها درباره اعتقادات و اعمال مذهبی نیست و بلکه مربوط به بسیاری از مسائل زندگی روزمره نیز می‌شود. معمولاً هالاخا به قانون یهودی ترجمه می‌شود با اینکه ممکن است ترجمه صحیح‌تر برای آن «مسیر» یا «مسیر راه رفتن» باشد. ریشه لغت «ه ل خ» به معنی راه رفتن است. به صورت تاریخی هالاخا در دادگاه شرعی یهودی مسائل مربوط

شرایط ویژه آن دوره تاریخی، همدلی و وحدت حاصل از انقلاب مشروطه و طرح خواسته‌هایی چون برابری حقوقی و محدود شدن قدرت شاه، زمینه تدوین نخستین قانون اساسی مدون ایران را با توجه به حقوق همه مردم ایران، از جمله اقلیت‌ها، فراهم کرد. در انتخابات مجلس اول، انتخابات بیش‌تر ماهیت صنفی داشت و در نظام‌نامه آن، که بعدها قانون خوانده شد، وضع نمایندگان اقلیت‌ها مشخص نبود. ولی عملاً زرتشتیان، ارباب جمشید جمشیدیان را برگزیدند و سیدعبدالله بهبهانی و سیدمحمد طباطبایی (امام خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۷) به ترتیب، نمایندگی یهودیان (امام خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۰۳ و ۱۶۳) و مسیحیان را در مجلس شورای ملی پذیرفتند.

شرایط ویژه آن دوره تاریخی، همدلی و وحدت حاصل از انقلاب مشروطه و طرح خواسته‌هایی چون برابری حقوقی و محدود شدن قدرت شاه، زمینه تدوین نخستین قانون اساسی مدون ایران را با توجه به حقوق همه مردم ایران، از جمله اقلیت‌ها، فراهم کرد. در انتخابات مجلس اول، انتخابات بیش‌تر ماهیت صنفی داشت و در نظام‌نامه آن، که بعدها قانون خوانده شد، وضع نمایندگان اقلیت‌ها مشخص نبود. ولی عملاً زرتشتیان، ارباب جمشید جمشیدیان را برگزیدند و سیدعبدالله بهبهانی و سیدمحمد طباطبایی (امام خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۷) به ترتیب، نمایندگی یهودیان (امام خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۰۳ و ۱۶۳) و مسیحیان را در مجلس شورای ملی پذیرفتند.

(منصور، ۱۳۸۵، ج ۱: ۶۴۸-۶۴۷ و میرزاصالح، ۱۳۸۴: ۱۳۲۶-۱۳۲۴) موافقان این رویه، آن را برای دفاع از حقوق قانونی اقلیت‌های دینی در نظام قانون‌گذاری ایران امتیاز بزرگی می‌دانند؛ به‌ویژه آنکه همواره مجموع جمعیت آنان کمتر از یک درصد جمعیت ایران بوده است؛ ولی این نحوه‌گزینش نماینده، مخالفانی هم داشته است. (چلونگر، ۱۳۸۲: ۹۱) بر پایه اصل ۹۷ این قانون، درباره وظایف مالیاتی هیچ تفاوت و امتیازی میان افراد وجود ندارد. از سوی دیگر، مشروعه‌خواهان، با همراهی روحانیان مشروطه‌خواه، اصل دوم متمم قانون اساسی را درباره ضرورت تطبیق مواد قانونی با شریعت پیشنهاد کردند و به تصویب رساندند. با درج این اصل، آرای فقهی مشهور درباره اهل کتاب هم به قوانین جدید راه یافت.

پیشنهاد دیگر، که در اصل هشتم متمم قانون اساسی برای کلمه قانون، وصف دولتی ذکر شود، موجب شد که تساوی همه افراد برابر قانون، به قانون دولتی انحصار یابد و تفاوت‌های حقوقی میان مسلمانان و غیرمسلمانان در منابع اسلامی پابرجا باشد. با این تغییرات، قانون اساسی مشروطیت

---

به زندگی یهودیان را مدیریت می‌کرد. از قرن پانزدهم و عصر روشنفکری به تدریج قدرت هلاخا در کنترل زندگی روزمره یهودیان کم شد.

درباره حقوق اقلیت‌ها دچار مشکلات جدی و ساختاری شد. (طوسی، ۱۴۱۷-۱۴۰۷، ج ۶: ۲۷۲) در قانون مجازات عمومی مصوب ۱۹۲۶م/ ۱۳۰۴، محتوای مواد، عام بود و میان مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی مقرر نشده بود. ولی ماده اول آن، میان محاکم عدلیه و محاکم شرعی تفکیک قائل شد که غرض از درج این موضوع را در این ماده، جلوگیری از مخالفت عالمان دینی با وضع قوانین جدید دانسته‌اند. (نوری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۵۵) البته در عمل، اجرای قوانین پیشنهادی، به‌ویژه اصل دوم متمم، ناکام ماند و از این رو عالمان دینی دوره پهلوی، قوانین و احکام صادره از محاکم را فاقد مشروعیت می‌دانستند.

به‌رغم تصویب قانون اساسی مشروطه و متمم آن، قوانین و مقررات حاکم بر روابط حقوقی، تجاری، مدنی و اداری تا ۱۹۲۶م/ ۱۳۰۴ تغییر عمده‌ای نیافت. در این دوره، اوضاع سیاسی ایران بسیار ناپایدار بود. در ماده دوازدهم قانون اصلاحی انتخابات (۱۹۱۱م/ ۱۲۹۰) مقرر شد که یهودیان، زردشتیان، مسیحیان ارمنی شمال و جنوب و مسیحیان آشوری، هر یک، نماینده‌ای در مجلس داشته باشند. در دوره محمدشاه قاجار (۵ سپتامبر ۱۸۴۸ - ۵ ژانویه ۱۸۰۸ / ۱۸۰۸ ذی قعدة ۱۲۲۲ه.ق - ۶ شوال ۱۲۶۴ه.ق) اجازه تأسیس یک باب مدرسه دخترانه توسط اقلیت‌ها در تهران گرفته شد. فقط به شرط آنکه دختران مسلمان در آن راه نداشته باشند. گرچه بعداً درخواست آموزش دختران مسلمان هم دادند. گرچه هیأت آمریکایی، که مسئول آموزش بودند، نپذیرفتند. چون از روحانیون می‌ترسیدند. ولی نهایت با فرمان شاه حل شد. (ناطق، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۸۶) ولی در سال ۱۹۰۳م/ ۱۳۲۱ قمری طوبی رشدیه مدرسه دخترانه پرورش را تأسیس کرد که در چهارمین روز تشکیل به دلیل مخالفت به تعطیلی کشیده شد. تا پایان حکومت مظفرالدین شاه (۱۸۶۹-۱۸۱۷م/ ۱۲۳۲-۱۲۸۵) تربیت دختران منحصر به مدارس خارجی بود. (ترابی، ۱۳۷۸: ۲۹-۲۸) در پی بروز انقلاب مشروطه، صدور برخی فتاواهای شرعی و از جمله فتوای آخوند خراسانی در حرمت ایذا و تحقیر اقلیت‌ها و اهل ذمه‌ای که در حمایت اسلام باشند و لزوم مراعات وصایای خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم و شایسته بودن برخورد و تعاملات مسلمانان در حسن سلوک و تألیف قلوب و حفظ نفوس و اعراض و اموال این اقلیت‌ها انجامید. (اشیدری، ۱، ۱۳۵۵: ۵۲) پس از پیروزی مشروطه دریافت جزیه از زرتشتیان و بعد به تدریج از مسیحیان و یهودیان نیز لغو گردید. (امینی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۹، ۵۱، ۶۹، لوی، ۱۳۳۹-۱۳۳۴ ش، ج ۳: ۸۵۵-۸۵۴) در این زمان کلیساها نیز بر پایه ضوابط خود، مقام

<sup>1</sup>. Ashdry

روحانی صلاحیت‌دار را تعیین می‌کردند. (همان، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۸۵-۲۸۴) تشکیل انجمن مخفی ایران به سال ۱۹۰۵ میلادی در پایتخت و تأسیس مجلس ملی متشکل از ایرانیان مسلمان و غیرمسلمان، تلاشی از سوی مشروطه‌خواهان بود. (کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۳۷) دوران ناصرالدین شاه (۱۸۹۶م - ۱۸۳۱م / ۱۲۷۵-۱۲۱۰) امیر کبیر اقلیت‌های مذهبی ایران، به‌ویژه مسیحیان را، با وجود مخالفت و دشمنی روس‌ها با آنها، مورد توجه قرار می‌داد. (مری شیل، ۱۳۶۸، ۱: ۸۰)

### مدارس مسیحیان در یزد

#### الف) دبستان دخترانه ابتهاجیه

مدرسه‌ای برای دختران یزد در سال ۱۹۰۳م / ۱۲۸۲ از طرف میسیون مسیحی، به‌وسیله خانمی انگلیسی، به نام الینه برایتی (Elina Brighty) تأسیس شد. در ۱۹۱۵م / ۱۲۹۴ موقعی که جنگ جهانی اول در گرفت، همه انگلیسی‌ها مجبور به تخلیه یزد شده، به تهران رفتند و استاد گوهر<sup>۲</sup> تا چند ماه دختران را در منزل خود جمع کرده، درس می‌داد و با وجود ضدیت‌ها و دشمنی‌های زیاد نگذاشت که دانش‌آموزان متفرق شوند. پس از چند ماه خانمی دیگر به نام میس مور (MISS Moore) برای مدرسه آمد و الینه مدرسه را به او تحویل داد و بالاخره در سال ۱۹۲۱م / ۱۳۰۰ آرمو هی ایدین (Armeno Hey Idin) به مدیریت مدرسه معین و از طرف میسیون مسیحی به یزد فرستاده شد. خانم ایدین مدرسه‌ای نیز برای دختران مسلمان دایر کرد. بنابراین با موافقت عده‌ای از متنفذین شهر در محله شاهد باز در خانه آقای حاجی علی اکبر قلمسیاه مدرسه‌ای برای دختران مسلمان باز کرد و برای معلمی این مدرسه دو نفر را از اصفهان دعوت کرد. این دو تن یکی، خانم بیرجوهی استپانیان (Ber juhi Stepanian) و دیگری عزت خانم بدری بودند. در این موقع دو مدرسه متعلق به میسیون مسیحی در یزد وجود داشت: یکی برای دختران اقلیت‌ها و دیگری برای دختران مسلمان و تا زمانی که قانون اتحاد شکل تصویب و اجرا شد، این دو مدرسه با آنکه اداره آنها اشکالات زیادی داشت، از هم جدا بودند. از آن زمان یکی شدند و در این موقع خانم ایدین به جمع‌آوری کمک شروع کرد تا مدرسه‌ای به یادگار مادر خود بنا کند. در این راه دوستان اروپایی و ایرانی وی با او همراهی

<sup>۱</sup> . Mary Shale

<sup>۲</sup> . معاون مدرسه خانم برایتی بود

کردند تا توانست زمین دبیرستان را بخرد و به‌زودی با کمک کشیش شارپ، که در معماری تجربیات خوبی داشت، آن را ساخت و در شهریور ۱۳۰۶ دو مدرسه را به هم ضمیمه کرده، مدرسه‌ای بنام دبیرستان ایزدپیمان تشکیل داد. چون نام مادر خانم ایدین ایزابلا بوده و این کلمه، که اصلاً اسپانیایی است، به معنای عهد خداوند است، کلمه فارسی ایزدپیمان را برای مدرسه انتخاب کردند تا از لحاظ معنا و آهنگ همانند با لغت اصلی (ایزابلا) باشد.

### ب) جمعیت مرسلین و مدارس مرسلین

در سال ۱۳۲۲ قمری جمعیت مرسلین انگلیسی چند مدرسه به نام استارت مموریال کالج ( Start Memoial Callege) به ترتیب در اصفهان و بعد در شیراز و یزد و کرمان به وجود آوردند. (طاهری، مهرماه ۱۳۹۱، فرهنگ یزد: ۲۵-۲۱، ترابی، ۱۳۷۸: ۲۹-۲۸، ترابی، بهار ۱۳۹۹، دوره ۱۲: ۲۰-۱) مدرسه مرسلین انگلیسی‌های یزد احتمالاً در دوره سلطنت مظفرالدین شاه یا در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه تأسیس شده است. مدرسه مرسلین یکی از قدیمی‌ترین مدارس نوین یزد بود که به‌وسیله استاد جعفر مجیبیان، معمار برجسته یزد، ساخته شد و فرخی در سال ۱۹۰۴م / ۱۲۸۳ در این مدرسه تحصیل می‌کرده است. در دوره قاجار مرسلین در یزد علاوه بر بنیاد بیمارستان و کلیسای جمیع مقدسین، کتابخانه مرسلین را نیز در محله گازرگاه بنیان نهاد که برخی کتاب‌های برجای مانده از آن دوران، مهر کتابخانه را دارند. کتابخانه باغ معین که تقریباً خصوصی بوده، در برزن گازرگاه بوده و بیشتر محل آموشد اعیان و بزرگان و کارمندان انگلیسی بیمارستان و کنسولگری یزد بود. این باغ در چند سال اخیر محل دبیرستان معمار اکبر اربابی بود. تأسیس مریض‌خانه مرسلین در سال ۱۸۹۹م / ۱۳۱۷ قمری است.

از شاگردان معروف این مدرسه فرخی یزدی، علی‌اکبر بافقی، علی مجیبی، پسر استاد جعفر مجیبیان، ولاری تاجر بود. کنار مدرسه، کلیسای مرسلین بود که مردم را با تبلیغات خود به مسیحیت دعوت می‌کرد. مردم یزد یکشنبه‌ها در کلیسای پای صحبت کشیش‌های انگلیسی می‌نشستند و آن‌گاه که گوینده به نام حضرت محمد ﷺ می‌رسید، جمعیت یکصد صلوات می‌فرستادند. جالب است بدانیم تا زمانی که این هیأت در یزد فعالیت می‌کرد، هیچ یزدی به آیین مسیحیت نگرکید. فعالیت کشیش‌های انگلیسی تا سال ۱۳۵۸ قمری به‌گونه‌ای نیمه‌علنی ادامه داشت. حتی گوهر خانم، خدمتکار آن مکان، هم که تا سال‌ها در آنجا خدمت می‌کرد تعریف می‌کرد: «من با اینکه از آنها مزد می‌گرفتم همیشه صلوات می‌فرستادم. برخی از اعضای این هیأت در مدرسه ایزدپیمان و چند مدرسه

دیگر درس می‌دادند. مدرسه مرسلین توسط عیسویان اداره می‌شده است. چنانچه گذشت با شروع جنگ جهانی اول (۱۹۱۸ م - ۱۹۱۴ م / ۱۲۹۶-۱۲۹۲) در سال ۱۹۱۵ م / ۱۲۹۴ انگلیسی‌ها از یزد خارج شدند و مدرسه مرسلین تعطیل شد. (شمس اسفند آبادی، ۱۳۹۴: ۴۱)

### اوضاع اقلیت‌های مذهبی مسیحی در یزد در دوره پهلوی (۱۹۷۹ م - ۱۹۲۶ م / ۱۳۵۷-۱۳۰۴)

رویکرد حکومت پهلوی، توجه به ملی‌گرایی ایرانی بود و آن را بر گرایش‌های قومی، زبانی و دینی ترجیح می‌داد. از این رو غیرمسلمانان از سال ۱۳۰۵ / ۱۹۲۶ توانستند در قالب خدمت سربازی یا استخدام، به ارتش راه یابند. قانون مدنی ایران، که جلد نخست آن در ۱۳۰۷ م / ۱۹۲۸ و جلد دوم و سوم آن در سال‌های (۱۹۳۵ م - ۱۹۳۴ م / ۱۳۱۴ - ۱۳۱۳) به تصویب رسید، جز در مواردی معدود (مانند ماده ۱۰۵۹ درباره جایز نبودن ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان)، عام است و برای غیرمسلمانان حکمی برابر با مسلمانان دارد. مقررات احوال شخصیه نیز شامل مسلمان و غیرمسلمان می‌شود. حکومت وقت با تدوین این قانون می‌خواست بهانه نبودن قانون در ایران را از خارجیان و پناهندگان به سفارتخانه‌ها بگیرد و بتواند قانون مصونیت قضایی یا کاپیتولاسیون را، که از عهدنامه ترکمنچای باقی‌مانده بود، لغو کند. از این رو مواد آن به‌گونه عام تنظیم شد. (اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران ۱۹۵۷-۱۹۰۶ / ۱۳۳۸-۱۳۵۸ / ۱۳۸۰/۲۰۰۱)

مؤلفان قانون مدنی، ظاهراً به همین منظور، شماری از احکام فقهی مربوط به اقلیت‌ها را در این قانون نیاوردند؛ احکامی مانند مانع بودن کفر برای ارث و شرط بودن برای ادای شهادت در دادگاه. (لوی، ۱۳۳۹ - ۱۳۳۴، ج ۳: ۸۴۷) به موجب ماده واحده الحاقی «قانون اجازه رعایت احوال شخصیه» مصوب ۱۰ مرداد ۱۳۱۲، ایرانیان غیرشیعه اجازه یافتند در احوال شخصیه بر طبق مقررات آیین خود رفتار کنند. نکته حایز اهمیت دیگری که در مطالعات محققین و نویسندگان امروزی یزد مشخص است، بزرگ‌ترین روابط دوستانه ادیان در یزد اتفاق افتاده است. (پاپلی یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۲۷) سیدمحمد رضوی (نواب وکیل)، نماینده یزد در مجلس شورای ملی در دوره پهلوی اول می‌نویسد: «در اعیاد یهودی و نصارا تغییری ندادند؛ ولی در اعیاد مسلمان تغییر دادند. قوانین عدلیه بر ضد اسلام است. قبلاً اگر زن مسلمان با مرد مسلمان زنا می‌کرد و با او ازدواج می‌کرد و الان زن مسلمان می‌تواند دوباره با گبر و یهودی هم زنا کند درحقیقت ژنده او می‌شود». (رضوی، ۱۳۱۷: ۵۶۲ و ۵۷۵ و ۶۱۳ و ۷۱۸ و ۷۷۸ و ۷۱۹) مدت ۲۸ سال طول کشید تا حکومت محلی یزد میان مخالفت‌های آشکار و نهان مردم و

روحانیت سنتی، به خود جرأت داد که مدرسه آلیانس را در یزد تأسیس کند. (ابرامی، ۱۹۹۷: ۱۹۴، شمس اسفندآبادی، ۱۳۹۴: ۱۹۴) جشن عید مسیح یهودیان به مدت هشت روز به مناسبت نجات قوم بنی اسرائیل توسط حضرت موسی عليه السلام در کنیسه «هاداش» یزد از طرف اقلیت کم تعداد یهودی برگزار می‌شود. (حسینی، ۱۳۸۲: ۵۸ و ۵۷)

اولین تلاش‌ها برای تبلیغ مسیحیت در یزد در اواخر قرن ۱۹ میلادی توسط فردی بنام مالکوم صورت گرفت. ولی موفقیتی حاصل نشد و مردم یزد گرایشی نداشتند. (بهار، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۳ و قدیانی، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۹۷) در مدارس مسیحی علاوه بر آموزش عقاید مسیحی و زبان انگلیسی، انواع فنون و هنرهای پسرانه و دخترانه نیز آموزش داده می‌شد. مبلغین، نخست تلاش می‌کردند کودکان مسیحی ایرانی را به این مدارس بکشانند و هدف آنان از ثبت نام کودکان مسلمان، دعوت آنها به آیین مسیحی بود. ولی کمتر به آرای مبلغان توجه می‌کردند و حتی با آنها مخالفت می‌ورزیدند. از این بین می‌توان به میرزا محمد فرخی یزدی<sup>۱</sup> (۱۹۳۹ م/۱۲۶۸ خورشیدی-۲۵ مهر ۱۳۱۸) از شاعران مشهور این دوره اشاره کرد. وی در یزد متولد شد و پس از فراگیری تحصیلات مقدماتی در مدرسه مبلغان انگلیسی (مرسلین) در این شهر به تحصیل پرداخت. اما مدتی بعد با تعلیمات آنان، به مخالفت پرداخت و در پانزده سالگی اشعاری به این مضمون به ضد فعالیت‌های آنان سرود:

سخت بسته با ما چرخ عهد سست پیمانی	داده او به هر پستی دستگاه سلطانی
دین ز دست مردم برد فکرهای شیطانی	جمله طفل خود بردند در سرای نصرانی
صاحب الزمان <small>علیه السلام</small> یک ره سوی مردمان بنگر	کز پی لسان گشتند جمله تابع کافر
پس از نمازشان خوانند ذکر عیسی اندر بر	پا رکاب کن از مهر ای امام بحر و بر

فرخی یزدی به سبب سرودن این اشعار از مدرسه اخراج، و تحصیلات او متوقف شد. (ره‌دار، ۱۳۴۸: ۴۸ و ۴۹) نواب وکیل می‌گوید:

در مریض‌خانه مرسلین - این مریض‌خانه و مدرسه وابسته به آن از آن انگلیسی‌ها بود - روزهای یکشنبه برای نماز حاضر می‌شوند. مریض‌های مسلمانان هم باید حاضر شوند. آن وقت یک نفر

۱ - میرزا محمد فرخی یزدی ملقب به تاج الشعرا (۱۲۶۸ خورشیدی - ۲۵ مهر ۱۳۱۸) شاعر و روزنامه‌نگار آزادی‌خواه و دموکرات صدر مشروطیت است. او همچنین نماینده مردم یزد در دوره هفتم مجلس شورای ملی بود و در زندان قصر گفته شده به دست پزشک احمدی و به دستور رضاشاه کشته شد مدفن او ناشناخته است.



می‌رود بالای کرسی و کتاب انجیل می‌خواند و همه را دعوت به دیانت خود می‌کند و از قراری که شنیدم جماعت بسیاری اهل یزد از تجار و رعیت و غیره رفته‌اند عیسوی شده‌اند و غسل تعمید کرده‌اند؛ از جمله غلامحسین معین تجار و پسرش، خان بهادر که غسل تعمید کرده‌اند و مسیحی شده‌اند. (رضوی، ۱۳۱۷: ۵۶۲) همه مظاهر اسلامی برداشته شد. اعیاد مذهبی برداشته شد و فقط تولد حضرت حجت علیه السلام و تولد پهلوی را نگه داشتند. هنوز ۵ سال بیشتر نیست که علناً وارد شدند. اگر ۴۰ شود که بیشتر از اینها خواهد بود. (همانجا: ۵۷۵) اویسی حاکم یزد (۱۳۰۷-ه.ش) می‌رود منزل کشیش و در کلیسای کله منار نماز می‌خواند و به طور عیسویان و موافق رسم آنها با کشیش رفتار می‌کند. حتی یک فرد ایرانی حاضر نیست بیماری خودش که خطرناک هم بود توسط پزشکی انگلیسی درمان شود. (رضوی، ۱۳۱۷: ۵۶۲ و ۵۷۵ و ۶۱۳ و ۷۱۸ و ۷۷۸)

بنابر نوشته تاریخ کمبریج «در مقابل علما، که در ایران جدید، منزلت و اقتدارشان آشکارا کاهش یافته بود، اقلیت‌های مذهبی... از اهمیت بیشتر و فرصت‌های بهتر برای پیشرفت اقتصادی برخوردار شده بودند که نتیجه حرکت‌های دولت رضاشاه برای برخورد برابر با کلیه شهروندان بود». این وضعیت ناشی از احساسات آزادی‌خواهانه یا مساوات‌طلبانه رضاشاه نبود. بلکه بیشتر از تمایل او به قرار دادن کلیه ایرانیان در یک سطح در مقابل دولتی نیرومند سرچشمه می‌گرفت. به هر حال نتیجه این سیاست بهبود وضع اکثر مسیحیان ارمنی، یهودی‌ها و زرتشتی‌ها بود که باب تعداد زیادی از مشاغل و حرفه‌های جدید به روی آنها گشوده شد». (دزفولی، ۱۳۷۱: ۴۱ و ۴۲)

### نقش انقلاب اسلامی در تحقق همدلی و حقوق اقلیت مسیحیان در ایران

اقلیت‌ها در محدوده قانون در ایران محترم‌اند و در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه به عمل کردن بر طبق آیین خود مجاز. ضمناً با وقوع انقلاب اسلامی ایران، هرگونه فعالیت تبلیغی مسیحیان فارسی‌زبان غیرقانونی اعلام شد. (تاج پور، ۱۳۵۳: ۱۴۰) مسیحیان در نظام جمهوری اسلامی ایران در چاپ مجله، روزنامه، هفته‌نامه، ماهنامه و فصلنامه آزاد هستند. هفته‌نامه آراکس، دوهفته‌نامه هویس، فصلنامه پیمان و... از ارگان‌های رسمی ارمنه ایران هستند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی تعداد زیادی از ابنیه مسیحیان در شهرهای مختلف ایران در فهرست آثار ملی قرار گرفته‌اند. در دوره جمهوری اسلامی ایران سه کلیسای ارمنه ایران ثبت یونسکو شده است: (قره کلیسا، کلیسای استفانوس مقدس و کلیسای زُر زُر) خلاف دوره پهلوی که بسیاری از مدارس ارمنی تعطیل شدند، در نظام جمهوری اسلامی ایران مدارس اقلیت‌های دینی رونق گرفتند.

پس از انقلاب اسلامی دگرگونی اساسی در مدارس ارمنی صورت گرفت و خلاف رژیم شاهنشاهی کم‌کم مدیران مدارس از میان اقلیت‌های دینی انتخاب شد. پس از انقلاب اسلامی میزان ساعات درسی ارامنه در مدارسشان افزایش یافت. در دوران چهل‌ساله انقلاب اسلامی شرایط آموزش زبان مادری برای ارامنه ایرانی همواره مناسب‌تر از ارامنه سایر کشورها بوده است. در دوران چهل‌ساله انقلاب اسلامی بیش از نُه دوره نشست بین ادیبانی با محوریت همبستگی و همدلی ادیبان توحیدی در کشور برگزار شده است.

در نظام جمهوری اسلامی ایران، ورزشکاران مسیحی در تیم ملی و باشگاه‌های ایران حضور گسترده و بدون محدودیتی دارند. (ادموند بزیک، آندرانیک تیموریان در فوتبال، آرن داودی چگانی و اوشین ساهاکیان در بسکتبال و...) هنرمندان مسیحی در عرصه‌های گوناگون هنری همچون سینما، موسیقی، تئاتر، رادیو و تلویزیون جمهوری اسلامی ایران، فعالیت برجسته و مستمری دارند. (خانم پطروسیان، مرحوم زاون قوکاسیان، مرحوم لوون هفتوان، لوریس چکناوریان و...) پس از انقلاب اسلامی بسیاری از خیابان‌های کشور به نام شهدا و مفاخر مسیحی نام‌گذاری شده است. (خیابان شهید گاگیک طومانیان و...)

امروزه مسیحیان ارمنی در نظام جمهوری اسلامی ایران فعالیت آزادانه و بدون محدودیت اقتصادی دارند. (تولیدی کتوشلوار هاکوپیان) مسیحیان با شیعیان در ایام سوگواری ائمه اطهار علیهم‌السلام همدلی و همنوایی دارند. ارامنه هر ساله ماه محرم در میدان هفت‌تیر تهران هیأت‌نارالله را که متعلق به خود آنهاست، فعال می‌کنند. از برگزاری جشن و شادمانی در این ایام خودداری می‌کنند و در تاسوعا و عاشورای حسینی هر ساله نذری می‌دهند. مسیحیان کشور در طول هشت سال دفاع مقدس به اعتبار دل‌بستگی به میهن دوشادوش هم‌وطنان مسلمان خود اعم از شیعه و سنی، در صحنه‌های دفاع از عزت ایران تاریخ‌سازی کردند. آمار شهدای مسیحی اعم از ارمنی و آشوری در جنگ تحمیلی نود نفر، جانبازان ۲۹۵ نفر و آزادگان مسیحی ۵۸ نفر است. ارامنه ایران با تقدیم ۲۰۰ شهید، جانباز و مفقودالاثر بالاترین آمار شهدا و جانبازان را میان اقلیت‌های دینی دارند.

خلیفه ارامنه (شادروان اسقف اعظم آرداک مانوکیان)، از همان نخستین روزهای جنگ تحمیلی با تمام توان خود در خدمت نظام جمهوری اسلامی ایران بود. در دوران دفاع مقدس نخستین ستادهای کمک‌رسانی توسط شورای خلیفه‌گری در شهرهای تبریز، اصفهان، تهران و ارومیه تشکیل شد. به دلیل جنگ تحمیلی، شوراهای سه‌گانه خلیفه‌گری ارامنه ایران با انتشار اطلاعیه‌های

رسمی، آرامنه ایران را از برگزاری مراسم جشن سال نو مسیحی بر حذر داشتند. در دوران دفاع مقدس ۴۰۰ ارمنی، که قبلاً دوران خدمت خود را سپری کرده بودند، به صورت داوطلبانه راهی جبهه‌های حق علیه باطل شدند. هرساله در دهه فجر مراسم یادبود شهدای مسیحی (مهمانی لاله-ها) در کشور برگزار می‌شود. در چهار دهه انقلاب اسلامی هرساله برای برگزاری آیین مذهبی سالانه مسیحیان جهان در قره کیسای چالدران امکانات خدماتی و رفاهی فراهم می‌شود. مسیحیان کشور به صورت آزادانه برای برگزاری آیین‌های مذهبی خود اقدام می‌کنند. (برگزاری آیین جهانی باداراک در قره کیسای چالدران) پس از پیروزی انقلاب اسلامی تعداد زیادی از ابنیه آشوری در شهرهای مختلف ایران در فهرست آثار ملی قرار گرفته‌اند. تأسیس نهادهایی همچون دانشگاه ادیان و مذاهب، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و... نشانه اهمیت موضوع تقریب ادیان در جمهوری اسلامی ایران است.

در نظام جمهوری اسلامی ایران دانش‌آموزان و کارمندان آشوری از تعطیلات خاص خود استفاده می‌کنند. در دوران چهل ساله انقلاب اسلامی بیش از نُه دوره نشست بین ادیانی با محوریت همبستگی و همدلی ادیان توحیدی در کشور برگزار شده است. پس از انقلاب اسلامی بسیاری از خیابان‌های کشور به نام شهدا و مفاخر آشوری نام‌گذاری شده است: (شهید آلفرد سرکیس اردوشاهی و... جامعه سی هزار نفری آشوریان ۶۵ کلیسا در جمهوری اسلامی ایران دارند. یعنی هر ۴۶۱ نفر یک کلیسا که این آمار در مقایسه با کشورهای دیگر بی‌سابقه است. در دوره جمهوری اسلامی ایران جوانان آشوری خلاف گذشته که بیشتر به مشاغل فنی و خدماتی روی می‌آوردند، به تخصص‌گرایی سوق پیدا کرده‌اند؛ یعنی دارای مشاغل هستند که دروس تخصصی آن را در دانشگاه‌ها خوانده‌اند. امروزه به برکت انقلاب اسلامی مدارس تخصصی در زمینه آموزش خط و زبان آشوری وجود دارد. با حمایت و همراهی نظام جمهوری اسلامی ایران به‌طور متناوب اجلاس سراسری جوانان کلیسای شرق آشور ایران در آذربایجان غربی برگزار می‌شود. حضور همه‌ساله رهبر آشوریان جهان میان آشوریان کشور نشانگر تعاملات دینی و آزادی فعالیت‌های مذهبی این اقلیت دینی در جمهوری اسلامی ایران است. (نشست سی ششم شنبه‌های انقلاب، ۱/۱۰/۱۳۹۷ سخنرانی نواب، مفتاح، مارنرسای بنیامین، داویدیان، سامه‌یح، مره صدق، سروش‌پور، خداداد کوچکی)

رئیس دانشگاه ادیان و مذاهب قم (سیدابوالحسن نواب) در این نشست به نقش انقلاب اسلامی در تحقق همدلی و همبستگی با پیروان دین الهی مسیحیت (آشوری) اشاره کرد و دستاوردهای

چهل ساله انقلاب اسلامی در این بخش را این‌گونه معرفی کرد:

- ۱- کلیساها و معابد اقلیت‌های دینی برای یک‌بار و یک انشعاب از پرداخت حق انشعاب آب، دفع فاضلاب، برق و گاز و حق الثبت معاف هستند؛
- ۲- دیدارهای متعدد مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) از خانواده‌های شهدا، جانبازان و آزادگان اقلیت‌های دینی مخصوصاً مسیحیان؛
- ۳- آزادی انجام مراسم و شعائر دینی، امنیت معابد و اماکن مقدسه، حرمت شخصیت‌های روحانی، استقلال قضایی، فعالیت‌های اقتصادی و آزادی در روابط اجتماعی، به‌طور مساوی برای همه شهروندان، از جمله پیروان اقلیت‌های دینی؛
- ۴- اقلیت‌های دینی همچون مسلمانان، از مزایای اقتصادی برخوردارند و مانعی برای فعالیت‌های آنان وجود ندارد؛
- ۵- قانون اساسی برای حفظ و استمرار هویت گروه‌های اقلیت دینی، زمینه‌های مشارکت عمومی اقلیت‌های دینی را در حوزه‌های انتخابات ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و شورای شهر و روستا فراهم ساخته است؛
- ۶- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران حقوق شهروندی اقلیت‌های دینی همچون تساوی برابر قانون، محفوظ بودن جان، مال، شغل، مسکن، آزادی عقیده، انتخاب شغل، برخورداری از روند عادلانه دادرسی، داشتن تابعیت، مشارکت در اداره امور کشور و... را محترم شمرده است؛
- ۷- خلاف کشورهای غربی و بخصوص آمریکا، که بر ساختن فیلم‌های سینمایی با هدف اسلام‌هراسی و واگرایی میان ادیان اصرار دارند، انقلاب اسلامی در این چهار دهه در تولیدات سینمایی خود به تکریم اقلیت‌های دینی و همگرایی با آنان توجه داشته است؛
- ۸- باوجود جمعیت اندک اقلیت‌های دینی در کشور آنان دارای پنج نماینده در مجلس شورای اسلامی هستند. نکته قابل توجه اینکه این نمایندگان حتی اگر جمعیت اقلیت‌های ایرانی کمتر از سه درصد هم شود، باز هم در همه دوره‌های مجلس حضور دارند؛
- ۹- طبق قانون اساسی اقلیت‌های دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران از حق تشکیل احزاب، تشکل‌ها و سازمان‌های مردم‌نهاد برخوردار هستند؛
- ۱۰- وجود مدارس اختصاصی برای اقلیت‌های دینی در جمهوری اسلامی ایران نشانه بارزی از وجود عدالت تحصیلی برای آنان است؛
- ۱۱- به برکت انقلاب اسلامی استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های

- گروهی و تدریس ادبیات آنها کنار زبان فارسی، در مدارس اقلیت‌های دینی آزاد است؛
- ۱۲- امروزه در راستای تحقق برابری و آزادی آموزشی برای همه افراد جامعه، اقلیت‌های دینی نیز می‌توانند مدارس غیرانتفاعی تأسیس کنند؛
- ۱۳- امتیاز تأسیس آموزشگاه فنی و حرفه‌ای به اشخاص حقیقی یا حقوقی پیرو یکی از اقلیت‌های دینی؛
- ۱۴- پیروان اقلیت‌های دینی از حق ورود به دانشگاه و تحصیل در مقاطع مختلف دانشگاهی برخوردار هستند؛
- ۱۵- دانشجویان اقلیت‌های دینی می‌توانند دروس مورد نظر خود را بدون هیچ‌گونه محدودیتی از بین کلیه دروس مندرج در جدول دروس عمومی معارف اسلامی انتخاب کرده و بگذرانند؛
- ۱۶- برای بهبود کیفیت آموزش در مدارس ویژه اقلیت‌های دینی، سهمیه‌هایی برای استخدام معلم در نظر گرفته شده است که بیانگر توجه جمهوری اسلامی ایران به حقوق آموزشی آنان است؛
- ۱۷- اقلیت‌های دینی می‌توانند در محدوده فعالیت‌های اجتماعی خود، مراکز و مؤسسات فرهنگی تأسیس نمایند؛
- ۱۸- پیروان ادیان مسیحی، کلیمی و زرتشتی با داشتن کلیساها، کنیسه‌ها و آتشکده‌های متعدد، می‌توانند مراسم و آیین‌های مذهبی خود را به صورت فردی و جمعی آزادانه برگزار کنند؛
- ۱۹- صداوسیما جمهوری اسلامی ایران در راستای همبستگی با پیروان ادیان توحیدی، مراسم مذهبی آنان را پخش می‌کند؛
- ۲۰- سینمای اخلاق‌گرای انقلاب اسلامی همواره تولیداتی با موضوع ارج نهادن به اقلیت‌های دینی داشته است؛ از جمله آنها «سرو زیر آب» ساخته محمدعلی باشه آهنگر، بهترین فیلم با نگاه ملی ۳۶ امین دوره فیلم فجر می‌توانیم نام ببریم؛
- ۲۱- دانش‌آموزان اقلیت‌های مذهبی شاغل به تحصیل در مدارس عادی مجاز خواهند بود از اعیاد مذهبی و مناسبت‌های ویژه خود استفاده کنند؛
- ۲۲- در جمهوری اسلامی ایران زندانیان پیرو هر یک از ادیان توحیدی علاوه بر مرخصی پیش‌بینی شده می‌توانند در اعیاد رسمی مرخصی دریافت کنند؛
- ۲۳- طبق قوانین جمهوری اسلامی ایران هر زندانی که دارای یکی از ادیان رسمی کشور باشد، می‌تواند در آسایشگاه عمومی یا انفرادی خود یک جلد کتاب آسمانی، کتاب دعا، سجاده نماز برای انجام فرایض دینی داشته باشد؛

- ۲۴- هر یک از پیروان اقلیت‌های دینی می‌توانند نماینده مذهبی‌شان در زندان حضور یافته و در اجرای آداب و مسائل مذهبی، آنان را هدایت و ارشاد کند؛
- ۲۵- کارمندان اقلیت‌های دینی می‌توانند علاوه بر مرخصی استحقاقی در موقع مراسم و اعیاد مذهبی خود با استفاده از حقوق و فوق‌العاده‌های مندرج در حکم کارگزینی از مرخصی برخوردار شوند؛
- ۲۶- اقلیت‌های دینی برای آگاهی جامعه و هم‌کیشان خود روزنامه و ماهنامه دارند؛
- ۲۷- اقلیت‌های دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران از حق اخذ مجوز چاپ و نشر کتاب برخوردار هستند. اقلیت‌های دینی با اخذ مجوز دوازده نشریه، مورد حمایت مادی و معنوی جمهوری اسلامی ایران هستند؛
- ۲۸- نخبگان و دانش‌آموختگان اقلیت‌های دینی از امکان اشتغال در پست‌های دولتی و دانشگاهی بهره‌مند هستند؛
- ۲۹- پس از انقلاب اسلامی تسهیلاتی برای مرمت و بازسازی اماکن مذهبی-تاریخی اقلیت‌های دینی در نظر گرفته شده است؛
- ۳۰- در جمهوری اسلامی ایران پیروان اقلیت‌های دینی کشور از قبرستان‌های اختصاصی بهره‌مند هستند؛
- ۳۱- امروزه به برکت انقلاب اسلامی موقوفات، کمک‌ها و هدایای دریافتی نقدی و غیر نقدی انجمن‌ها و هیأت‌های مذهبی مربوط به اقلیت‌های دینی از پرداخت مالیات معاف هستند؛
- ۳۲- پیروان اقلیت‌های دینی سردفتر ازدواج و طلاق خاص خود را دارند؛
- ۳۳- اقلیت‌های دینی کشور می‌توانند مجوز پروانه کارشناسی رسمی دادگستری دریافت کنند؛
- ۳۴- اقلیت‌های دینی از اسامی خاص متعلق به زبان خود در نام‌گذاری محصولات، مؤسسات و اماکن مربوطه استفاده می‌کنند؛
- ۳۵- اقلیت‌های دینی می‌توانند عضو هیئت‌های نظام پرستاری شهرستان‌ها و شورای عالی نظام پرستاری باشند؛
- ۳۶- در نظام جمهوری اسلامی ایران کلیه وقایع مدنی اقلیت‌ها از جمله ازدواج، طلاق و ارث، که مهم‌ترین وقایع شخصیه تلقی می‌شوند، تابع اصول و قوانین فقهی دین آنهاست؛
- ۳۷- اصناف و کسبه پیروان اقلیت‌های دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران می‌توانند مجوز فعالیت دریافت نمایند؛

۳۸- اقلیت‌های دینی از حق خرید و فروش آزادانه و تملک اموال منقول و غیرمنقول برخوردار

هستند؛

۳۹- پیروان اقلیت‌های دینی مانند دیگر افراد جامعه حقوق و مزایای بازنشستگی دریافت می-

کنند؛

۴۰- پس از پیروزی انقلاب اسلامی اقلیت‌های دینی علاوه بر بودجه و اعتبارات دولتی، از ردیف

بودجه اختصاصی نیز بهره‌مند هستند. (سخنرانی رئیس دانشگاه ادیان و مذاهب قم سیدابوالحسن

نواب درسی و ششمین نشست شنبه‌های انقلاب، ۱۳۹۷/۱۰/۱ و تسخیری، ۱۳۸۳: ۲۴. جعفری

لنگرودی، ۱۳۸۸: ۲۳۶)

در ۱۳۶۱ شمسی ماده الحاقی ۸۸۱ قانون مدنی، آزمایشی به اجرا درآمد که بر طبق آن، کافر از

مسلمان ارث نمی‌برد و اگر میان وارثان متوفای کافر، مسلمانی وجود داشته باشد، وارثان کافر ارث

نمی‌برند. این ماده در ۱۳۷۰ شمسی تصویب قطعی شد، ولی در شهریور ۱۳۷۲، به حکم مجمع

تشخیص مصلحت نظام، به حالت تعلیق درآمد و دادگاه‌ها ملزم شدند قواعد و عادات مسلم اقلیت-

های دینی رسمی را رعایت کنند. از این رو تقسیم اموال متوفای غیرمسلمان، براساس قواعد مسلم،

در هنگام مرگ او صورت می‌گیرد، نه به موجب ماده ۸۸۱ مکرر قانون مدنی (منصور، ۱۳۸۵، ج ۱

: ۸۹۳-۸۸۸) موضوع دیگر، افزوده شدن ماده ۱۳۱۳ مکرر قانون مدنی است که به موجب آن، وجود

«عدالت» و «ایمان» برای اثبات و پذیرش شهادت گواهان لازم شمرده می‌شود. مفاد این ماده

مقتبس از آرای فقهی است که مسلمان بودن و عدالت را برای شاهد، ضروری انگاشته‌اند. (

طوسی، ۱۴۱۷-۱۴۰۷، ج ۶: ۲۷۲) در جمهوری اسلامی، اهتمام مسئولان متوجه تدوین قوانینی

بوده که هر چه بیش‌تر همزیستی مسالمت‌آمیز همه ایرانیان را فراهم آورد. (امام خمینی، ج ۲، ۱۳۷۰

: ۱۶۳ و ۱۰۳ و ۳۷ و ۱۶۵ و ۲۹۵ و ۲۹۶) بر این اساس، با تنظیم برخی قوانین، زمینه فعالیت‌های آزاد

دینی اقلیت‌ها در ایران فراهم شده است. بر پایه اصل ۶۷ قانون اساسی، نمایندگان اقلیت‌های دینی

هنگام ادای سوگند در مجلس می‌توانند به کتاب مقدس خود قسم بخورند. مواد ۳۷ و ۳۸ قانون

فعالیت احزاب و انجمن‌ها، مصوب ۱۳۶۱ شمسی پاره‌ای فعالیت‌های دینی (برگزاری مراسم

مذهبی، تعمیر معابد و...) و فعالیت‌های اجتماعی (تأسیس باشگاه‌های ورزشی و مراکز درمانی و

خانه‌های سالمندان) و فرهنگی (تأسیس مدارس و هنرکده‌ها و آموزش زبان خاص) را برای اقلیت‌ها

جایز شمرده و یارانه نقدی برای انجمن‌های اقلیت‌های دینی نیز پیش‌بینی شده است. مفاد قانون

معافیت مالیاتی معابد و انجمن‌های دینی مصوب ۱۹۳۳/م ۱۳۱۲، در سال ۱۹۸۷/م ۱۳۶۶ تمدید و

ابقا شد. شرط التزام عملی به احکام اسلام، که برای استخدام مسلمانان در قانون گزینش مصوب ۱۳۷۴ / ۱۹۹۵ مطرح شده، در مورد اقلیت‌ها تغییر یافته و اجرای این قانون درباره آنها تابع شرایط و ضوابط خاص متناسب با آنان است؛ البته اقلیت‌های دینی نباید آشکارا احکام اسلامی را نقض کنند.

اقلیت‌های دینی علاوه بر استفاده از تعطیلات رسمی کشور، می‌توانند مطابق بخشنامه مورخ ۳ دی ۱۳۶۶ سازمان امور اداری و استخدامی کشور، از مرخصی‌های ویژه در روزهای عید و جشن خاص خود، مانند روز تولد حضرت مسیح (علیه السلام) و عید پاک هم استفاده کنند. در این بخشنامه این تعطیلات خاص برای مسیحیان آشوری هشت روز، مسیحیان ارمنی کاتولیک هفت روز و مسیحیان ارمنی گریگوری شش روز پیش‌بینی شده است.

در قلمرو قوانین حدود و دیات و قصاص، به سبب پیروی قانون‌گذار از آرای مشهور فقهی، گاهی میان احکام مسلمانان و غیرمسلمانان تفاوت‌هایی دیده می‌شود؛ برای مثال در ماده ۸۲ در بخش حدود، مجازات زنا برای مرد غیرمسلمان نسبت به زن مسلمان قتل مقرر شده، خلاف کیفر زانی مسلمان، میان زانی مُحَصَّن و غیرمحصن تفاوتی وجود ندارد. تبصره ماده ۱۲۱ ماده ۱۷۴ همان قانون مجازات شراب‌خواری را هشتاد تا زیاده اعلام کرده، ولی تبصره آن، مجازات شراب‌خوار غیرمسلمان را مشروط به این کرده است که وی به شراب‌خواری تظاهر کرده باشد. ماده ۲۰۷، حق قصاص را تنها برای اولیای دم مقتول مسلمان قائل شده و در حق غیرمسلمان، حکم به پرداخت دیه کرده است. پیشتر تا ۱۳۷۰ / ۱۹۹۱ م / ۱۳۷۰ شمسی، ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی فقط دیه مقتول مسلمان را مشخص کرده بود و درباره دیه غیرمسلمان ساکت بود ۱۹۹۱ م / ۱۳۷۰، در تبصره دوم این ماده، تعیین میزان دیه اقلیت‌های دینی رسمی به نظر ولی امر موکول شد. با توجه به ابهام موجود و مشکلات اجرایی آن، مجمع تشخیص مصلحت نظام در ۶ دی ۱۳۸۲ دیه اقلیت‌های دینی شناخته شده را با دیه مسلمان برابر دانست؛ در عین حال، بخشنامه ۸ خرداد ۱۳۸۷ قوه قضائیه، دیه مسلمان و غیرمسلمان را به طور مطلق صرفاً در تصادفات رانندگی طبق قوانین شرکت‌های بیمه برابر اعلام کرد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی مهم‌ترین تغییرات قوانین مدنی مربوط به اقلیت‌های دینی دو مورد است: مانع بودن کفر از ارث بردن و شرط ایمان برای گواهی دادن در دادگاه. به نظر مشهور فقها، کفر یکی از موانع ارث است. پیشتر از اجرای این حکم در ایران سوءاستفاده‌هایی شده است. ثلاً برخی سودجویان میان غیرمسلمانان، به گونه صوری یا واقعی، مسلمان می‌شدند تا یگانه وارث خویشان و نزدیکان خود باشند. برخی اسناد موجود در وزارت امور خارجه نشان می‌دهد که از



۱۹۴۵م - ۱۹۰۰م / ۱۲۷۹ تا ۱۳۲۴ شماری از حاکمان محلی، با همدستی برخی روحانیان دون پایه، در شورش ضد غیرمسلمانان دخالت داشته‌اند تا اموال آنان را تصرف کنند. اینان هیچگاه به آرای فقهی عالمان بزرگ شیعه درباره رعایت حقوق غیرمسلمانان ملتزم نبودند. (مجموعه قوانین و مقررات کشور، لوح فشرده، ۱۳۷۸، مرکز پژوهشها)

### تأکید امام بر احترام به اقلیت‌های مذهبی از بدو پیروزی انقلاب اسلامی ایران

«آرداک مانوکیان»، اسقف اعظم ارامنه ایران همراه جمعی از هموطنان ارمنی در روز هفتم اسفندماه ۱۹۷۹م / ۱۳۵۷ با امام خمینی(ره)، ملاقات کردند. حضرت امام(ره) مسائل اساسی انقلاب را در این دیدار به همگان گوشزد فرمودند. این دیدارها که به‌رغم هیاهوی تبلیغاتی غرب و تشنج آفرینی‌های گروهک‌های ضد انقلاب، در داخل کشور برای بیعت با رهبر انقلاب انجام می‌شد. بیاناتی از امام راحل از این قرار است: «در این لحظه حساس که به لطف خداوند مبارزات قهرمانانه شما سدهای استبداد و استعمار را یکی پس از دیگری می‌شکند و انقلاب اسلامی شما شکوفه‌ها و میوه‌های خود را آشکار می‌سازد، لازم می‌دانم، ضمن ابراز تشکر و قدردانی از یک یک شما برادران و خواهران، چند نکته را یادآوری کنم: شما در جریان مبارزات گذشته، رشد اسلامی و انقلابی خود را آشکار کرده‌اید؛ اکنون بیش از پیش لازم است این رشد را به جهانیان نشان دهید تا جهانیان بدانند مردم مسلمان ایران می‌توانند بدون قیمومت این و آن، راه سعادت خود را انتخاب نمایند... توجه داشته باشید که هنوز انقلاب ما از نظر پیروزی بر دشمن به پایان نرسیده است... افرادی از دشمن که به عنوان اسیر در اختیار شما قرار می‌گیرند، هرگز مورد خشونت و آزار قرار ندهید. همچنان که سنت اسلامی است به اسیران محبت و مهربانی کنید و البته دولت اسلامی به موقع آنها را محاکمه و عدالت را درباره آنها اجرا خواهد کرد». (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۱۲۵-۱۲۶)

در پانزدهمین روز پیروزی، رهبر انقلاب اسلامی که نه در کاخ و قصر بلکه در اطاق محقر مدرسه اقامت گزیده است، خطاب به ارامنه‌ای که کنار ایشان نشسته‌اند با تأکید بر اینکه ما برای اقلیت‌های مذهبی احترام قائل هستیم و اینها اهل ملت ما هستند و اهل مملکت ما هستند، برای آنها در سایه اسلام، زندگانی مرفه و آزاد همراه سربلندی آرزو می‌کند. در طول سال‌های دفاع غرورانگیز ملت ایران برابر متجاوزین بعث، معدود جاسوسانی بودند که در پوشش فعالیت‌های دینی در جامعه اقلیت‌های مذهبی به هموطنانشان خیانت کردند و البته این امر اختصاص به اقلیت‌ها نداشته و ستون پنجم دشمن در هر لباس و موقعیتی، یافت می‌شوند. اکثریت جامعه اقلیت‌ها در

ایران دوشادوش نیروهای نظامی و مردمی مسلمان در پشت جبهه و خطوط مقدم آن، به دفاع از کشور و نظامشان برخاستند و عزیزانی چند از ایشان خون خودشان را نثار انقلاب کردند. امام خمینی -رحمه‌الله‌علیه- در سال ۵۷ طی مصاحبه‌ای که با مجله‌ای آلمانی داشتند فرمودند: «دین اسلام بیش از هر دین و مسلکی به اقلیت‌های مذهبی آزادی داده است. آنان باید در کشورهای اسلامی از حقوق طبیعی خودشان که خداوند برای همه انسان‌ها قرار داده است بهره‌مند شوند. تمام اقلیت‌های مذهبی در حکومت اسلامی می‌توانند به کلیه فرائض مذهب خود آزادانه عمل کنند و حکومت اسلامی موظف است از حقوق آنان محافظت کند. (امام خمینی، ۱۳۶۳: ۳۸۱) در دیدار نمایندگان ارامنه، اسقف اعظم نامه‌ای به رهبر انقلاب تقدیم کرد که در قسمتی از آن آمده است: «دشمنان ایران نه فقط ثروت این ملک را به یغما می‌برند، بلکه روح و دین و ایمان و اخلاق فرزندان این آب و خاک را تاراج می‌کردند و فساد را رواج می‌دادند. مبارزه نه فقط مبارزه‌ای است علنی بر ضد استعمار و استبداد، بلکه مبارزه‌ای است عمیق علیه پلیدی‌ها و مبارزه حق است با باطل». در جای دیگر این نامه آمده است: «برخی هنوز به عمق و کنه نهضت اسلامی پی نبرده‌اند و با ابراز نگرانی درباره حفظ جان و مال و حقوق مسیحیان سعی دارند تخم نفاق بین مسیحیان و مسلمین بپاشند. ارامنه ایران هشیار بوده و چنین دسایسی را در نطفه خنثا خواهند کرد. ارامنه ایران با فروتنی ولی با خلوص نیت و با اعتقادی راسخ از روزهای نخست انقلاب همگام با برادران مسلمان خود با صدور بیانیه‌ها و تشکیل اجتماعات و شرکت در اعتصابات و تظاهرات و راهپیمایی و منعکس نمودن اخبار انقلاب در روزنامه ارمنی‌زبان «آلیک» و دادن شهید به مبارزه برخاستند و مفتخرند که در این نهضت عظیم سهمی گرچه بی‌نهایت کوچک بر عهده گرفتند. ارامنه ایران همگام با برادران مسلمان خود مبارزه را ادامه خواهند داد و در ریشه کن کردن ظلم و تبعیض و بیدادگری با برادران مسلمان خود همراه خواهند بود... ارامنه ایران پاکسازی و نوسازی مملکت را فریضه دینی و ملی خود می‌دانند و حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور در ایران را سرلوحه مجاهدات خود قرار می‌دهند». (روزنامه کیهان، ۱۰ / ۱۲ / ۱۳۵۷ : ۳۲۰ و جعفری، ۱۳۷۷، ج ۳: ۵۸۰ - ۵۹۱) جشن عید مسیح یهودیان به مدت هشت روز به مناسبت نجات قوم بنی‌اسرائیل توسط حضرت موسی علیه‌السلام در کنیسه «هاداش» یزد از طرف اقلیت کم یهودیان یزد برگزار می‌شود. (حسینی، ۱۳۸۲: ۵۸۰ و ۵۷)

### تشکل‌های دینی مسیحیت

برابر ماده ۴ قانون فعالیت احزاب، جمعیت‌ها و انجمن‌های صنفی و اقلیت‌های دینی مصوب

سال ۱۹۸۲م/ ۱۳۶۰ و قانون جدید ابلاغی سال ۲۰۱۷م/ ۱۳۹۵ تاکنون ۵۸ تشکل اقلیت‌های دینی شامل ۲۹ تشکل در حوزه زرتشتیان، ۱۶ تشکل در حوزه آرامنه، ۱۰ تشکل از مسیحیان آشوری و ۳ تشکل مربوط به کلیمیان مجوز فعالیت دارند. این انجمن‌ها با هدف حل مشکلات و مسائل دینی، فرهنگی، اجتماعی و رفاهی اقلیت‌های دینی تأسیس شده‌اند و هر یک به‌نحوی سرپرستی امور در حوزه‌های اجتماعی و برگزاری مناسبت‌های دینی و فرهنگی اقلیت‌ها را بر عهده دارند. هموطنان اقلیت‌های دینی به ازای هر ۲۶۰۰ نفر جمعیت یک انجمن دارند و البته درخواست جدیدی برای مجوز فعالیت واصل نشده است. همچنین برای توجه خاص وزارت کشور به حقوق اقلیت‌های دینی و ارتقا سطح هم‌اندیشی و گفتگو با آنان در سال گذشته نمایندگان معاونت سیاسی در ۱۱ جلسه هم‌اندیشی با اقلیت‌های دینی در سطوح مختلف شرکت کردند. (ملانوری، گزارش پایگاه اطلاع‌رسانی وزارت کشور: ۱۳۹۸/۲/۷)

### آزادی مذهب مسیحیان در ایران

به نوشته خبرگزاری فرانس (۲۰۱۶/۱۲/۲۵) پس از انقلاب اسلامی تعداد قابل توجهی مسیحی ایرانی به آمریکا و کشورهای دیگر مهاجرت کردند. بر اساس آخرین آمار، در حال حاضر بیش از ۱۲۰ هزار مسیحی در ایران باقی نمانده است. ماریو گالگانو، یکی از نمایندگان کنفرانس اسقف‌های سوئیس، نیز در گزارش خود از وضعیت مسیحیان ایران می‌آورد: «مسیحیان ایران می‌توانند آزادانه عبادت کنند و آیین عشاء ربانی خود را انجام دهند». گفتنی است دولت جمهوری اسلامی ایران برای دسترسی هموطنان مسیحی به برپایی مراسم ویژه کریسمس، تعداد پنج‌هزار درخت کاج به مسیحیان اهدا کرد. (زمری گرمو اسقف اعظم آشوریان، ۱۳۹۷، خبرگزاری فرانسه).

### وضعیت مسیحیان یزد در زمان فعلی (۱۴۰۰/م۲۰۲۲)

یزد به دیار زندگی همزیستی ادیان معروف است. یکی از جاذبه‌های کمتر دیده‌شده در یزد، که با زندگی مسالمت‌آمیز ادیان الهی در این شهر نیز رابطه دارد، سکونت پیروان دین الهی مسیحیت در یزد است؛ به طوری که آثار به جای مانده از زندگی این پیروان شامل کلیسا، آرامستان و بیمارستان مرسلین، همچنان در این شهر وجود دارد. کلیساهای یزد، خلاف دیگر کلیساهای دنیا، از معماری ایرانی اسلامی و منطبق با بناهای دیگر یزد برخوردار هستند و برخورداری از سازه بادگیر شاید یکی از وجوه تمایز آنها با دیگر کلیساهای ایران و جهان است. هم‌اکنون دو کلیسا از مسیحیان

در یزد وجود دارد که هر دوی این سازه‌ها توسط «ناپیرمالکوم»، مبلغ دینی مسیحیان پروتستان در یزد ایجاد شده است. کلیسای مسیحیان در یزد با قدمتی متعلق به اواخر قاجار و اوایل دوران پهلوی و پس از جنگ جهانی اول ایجاد شده است؛ چراکه در این دوران، جمعیت مسیحیان در ایران زیاد بود و در همین راستا نیز افرادی تحت عنوان مبلغ دینی به شهرهای مختلف ایران از جمله یزد می‌آمدند. مقصد ابتدایی مبلغان دینی پروتستان شهرهایی مانند تهران و اصفهان بود. ولی در ادامه پای مبلغان دینی، با توجه به تصمیم آنها برای گسترش فعالیت‌های خود به شهرهایی مانند کرمان، فارس و یزد نیز گشوده شد. ناپیرمالکوم به عنوان یکی از مبلغان مسیحیت به یزد سفر می‌کند. البته در این دوران تعدادی از انگلیسی‌ها، که غالباً نیز مسیحی بودند، در یزد سکونت داشتند.

اولین حضور اروپایی‌ها در یزد به افتتاح بانک شاهی در سال ۱۳۱۰ مربوط بوده که در این دوران افرادی مانند رئیس بانک شاهی، وابسته کنسولگری اصفهان در یزد، نماینده کارخانه منچستر انگلیس و نمایندگی زیگلز در یزد و همین‌طور بخشی از کارکنان بانک نیز اروپایی و غالباً مسیحی بودند و مبلغین پروتستان نیز به این جمع اضافه شدند. آرامستان مسیحیان یزد لزوماً مخصوص مسیحیان پروتست نبوده و بیشتر آرامستانی برای اروپایی‌ها است؛ به طوری که رئیس بانک شاهی نیز بنا بر اسناد متعلق به زرتشتیان. پس از مرگ در سال ۱۳۱۴ شمسی در این آرامستان دفن شده است. آرامستان و کلیساهای یزد اکنون جزو بناهایی هستند که مقرر شده تا طرحی برای مرمت و بهسازی آنها انجام شود. (مالکوم، ۱۳۹۸: ۱۲۵ و خبرگزاری ایسنا یزد، کد خبر ۱۳۸۲۵۱۳۲۰۲۲۰۱۴۰۰، ۲۰ اردیبهشت ۱۴۰۰ منتشرشده توسط عصر توریسم در تاریخ دسامبر ۲۴، ۲۰۲۱).

### نتیجه‌گیری

در دوره پهلوی روابطی مبتنی بر تعاملات و تقابلات بین اقلیت مسیحیان یزد با اکثریت مسلمانان ساکن در آنجا، برقرار و محسوس بوده است که این وضعیت در دوره بعد، یعنی جمهوری اسلامی دچار تغییرات اساسی مبتنی بر روابط حسنه‌ای (باوجود برخی اختلاف‌ها) می‌شود. اقلیت مسیحیان یزد با اکثریت مسلمانان ساکن در یزد می‌شود. در زمینه آزادی‌های تحصیلی و انجام امور مذهبی در مجموع دوره رضاشاه اقلیت مسیحی آزادی‌های زیادی داشتند. در دوران بعد از انقلاب فراتر از انتظار و حتی برخی از قوانین به مسیحیان حقوقی به صورت قانونی چه از نظر نماینده در مجلس چه از نظر آزادی‌های دینی و حقوق مدنی و اجتماعی و کسب و کار (البته تاجایی که مخالف شرع و قانون نباشد) داده می‌شود. اقلیت مسیحی چه در کشور و چه در یزد خود را بیگانه حساب نمی‌کنند و هم‌دوش هم‌وطنان دیگر خود در رشد و تعالی کشورشان ایران همه سعی و کوشش خود را انجام می‌دهند که همچنان هم ادامه دارد. این گروه‌های مسیحی، که عموماً پروتستان بودند، در شهرهای مختلف ایران شروع به ساخت کلیساهایی کردند. با وقوع انقلاب اسلامی ایران، هرگونه فعالیت تبلیغی مسیحیان فارسی‌زبان غیرقانونی اعلام شد. دو سوم مسیحیان ایران نژادارمنی و یک سوم دیگر کلانی و آشوری هستند. از جمله عواملی که پیشنهاد می‌شود و جای بحث و پژوهش بیشتر دارد عبارتند از: مهاجرت و علت‌یابی و رفع این دلایل.

حفظ و نگهداری اماکن مذهبی منحصر به فرد اقلیت‌ها در یزد و مرمت آنها  
 ایجاد زمینه‌های مناسب و مسالمت‌آمیز و احترام متقابل بین مسلمانان و رفع هرگونه مشکل یا  
 احیاناً زمینه‌های اختلاف بین همه اقلیت‌ها با مسلمانان و سایر گروه‌ها.

## فهرست منابع و مآخذ

### اسناد

۱. امینی، تورج (۱۳۸۰) اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۳۳۸-۱۳۵۸ش)، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ج ۱.
۲. ترابی، سهیلا (۱۳۷۸) اسنادی از مدارس دختران از مشروطیت تا پهلوی (۱۳۲۸-۱۳۲۷)، تهران: اسناد ملی ایران.
۳. مخبر دزفولی (۱۳۷۱) ساواک و روحانیت، بولتن‌های نوبه‌ای ساواک، مورخ ۱۳۴۲/۶/۱ به نقل از یاران امام به روایت اسناد ساواک، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات.
۴. کتاب‌ها، گزارش‌های مکتوب و پایان‌نامه
۵. قرآن کریم (۱۳۷۶) ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای (تهران بنیاد نشر قرآن) حج: ۱۷.
۶. آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷) پیشینه تاریخی ایران بین دو انقلاب، بخش یکم، مترجم احمد گل محمدی، محمد ابراهیم فتّاحی، تهران، نشر نی.
۷. آدمیت، فریدون (۱۳۵۴) امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی، ج ۱.
۸. آربین‌پور، محمدرضا (۱۳۹۷) قانون اساسی ایران، تهران، نشر چهاردرخت.
۹. ابرامی، هوشنگ (۱۹۹۷) جهودنجس، لس آنجلس، نشر کتاب.
۱۰. افشارسیستانی، ایرج (۱۳۸۷) شناخت استان یزد: مجموعه‌ای از تاریخ، جغرافیا، آثار باستانی، جاذبه‌های جهانگردی، شهرستان‌ها...، تهران، انتشارات هیرمند.
۱۱. امام خمینی (۱۳۶۳) بیانات و اعلامیه‌ها از سال ۴۱ تا ۶۱، در جستجوی راه از حکام امام (آزادی-اقلیت‌های مذهبی)، تهران، امیرکبیر.
۱۲. امام خمینی (۱۳۷۰) صحیفه نور، پیام در روز ۲۲ بهمن خطاب به ملت ایران، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲.
۱۳. امام خمینی (۱۳۷۸) صحیفه نور، پیام در روز ۲۲ بهمن خطاب به ملت ایران، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۶.
۱۴. امانی، مهدی (۱۳۴۲) بررسی دموگرافیک درباره اقلیت‌های مذهبی در ایران بر اساس داده-های سرشماری ۱۳۳۵، آمار عمومی، بی جا، وزارت کشور.
۱۵. بهار، مهرداد (۱۳۸۴) ادیان آسیایی، تهران، نشر چشمه.

۱۶. پاپلی یزدی، محمدحسین (۱۳۸۸) شازده حمام، مشهد، نشر پاپلی، ج ۳ و ۲.
۱۷. تاج پور، محمدعلی (۱۳۵۳) تاریخ دو اقلیت مذهبی یهود و مسیحیت در ایران، تهران، فراهانی.
۱۸. تسخیری، محمدعلی (۱۳۸۳) اقلیت‌های مسلمانان و راهکارها، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۸) ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش.
۲۰. جعفری، یعقوب (۱۳۷۷) تفسیر کوثر، تهران، انتشارات هجرت، ج ۳.
۲۱. چلونگر، محمدعلی (۱۳۸۲) کاپیتولاسیون در تاریخ ایران، تهران، نشر مرکز.
۲۲. حسینی، اکرم، با همکاری محمدرضا شجاع (۱۳۸۲) سیمای میراث فرهنگی استان یزد، تهران، (پژوهشگاه) انتشارات و تولیدات فرهنگی سازمان میراث فرهنگی کشور.
۲۳. رضوی، سیدمحمد (نواب وکیل) (۱۳۱۷) کشف الحقایق یزد، نسخه خطی موجود در کتابخانه وزیری
۲۴. شریعتی، علی‌اکبر (۱۳۸۱) شهر من یزد، یزد، لاله کویر.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷-۱۴۱۷) کتاب الخلاف فی الاحکام، قم، نشر اسلامی، ج ۶.
۲۶. قدیانی، عباس (۱۳۸۴) تاریخ ادیان و مذاهب در ایران، تهران، نشر فرهنگ مکتوب.
۲۷. کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۶۲) تاریخ بیداری ایرانیان، به تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، نشر امیرکبیر.
۲۸. لوی، حبیب (۲۰۰۱) (۱۳۳۴-۱۳۳۹ ش) فرزندان استر و تاریخ یهود ایران، به کوشش هومن سرشار، تهران، انتشارات گنج دانش، ج ۳.
۲۹. مالکوم، ناپیر (۱۳۹۸) سفرنامه یزد، مترجم علی محمد طرفداری، یزد، انتشارات مهریادین.
۳۰. مجلس شورای اسلامی (۱۳۷۸) مجموعه قوانین و مقررات کشور (لوح فشرده)، برای متن مواد قانونی مورد اشاره در متن مقاله لوح حق، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
۳۱. مرکز آمار ایران، گزیده نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۹۵)
۳۲. مری شیل، لیدی (۱۳۶۸) خاطرات لیدی شیل، مترجم حسین ابوترابیان، تهران، نشر نو.
۳۳. معظمی گودرزی، ابراهیم و همکاران مجری طرح، شیما حسینی، اعظم السادات میری،

سپیده قیوم اصغری، یوسف بشیری (آبان ۱۳۸۷) پایان‌نامه تحلیل و بررسی ویژگی‌های اجتماعی-اقتصادی برحسب دین در سرشماری ۱۳۸۵، تهران، گروه پژوهشی آمارهای اقتصادی پژوهشکده آمار.

۳۴. ملکیمان، لینا (۱۳۶۲) بررسی جمعیت‌شناسی اقلیت‌های مذهبی در ایران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۳۵. منصور، جهانگیر (۱۳۸۵) ایران، قوانین و احکام، ۸۹۳-۸۸۸، مجموعه قوانین و مقررات حقوقی همراه آراء وحدت رویه، نظریات شورای نگهبان، نظریات مشورتی اداره حقوقی دادگستری، نظریات مجمع تشخیص مصلحت نظام، آراء دیوان عدالت اداری، تهران، ج ۱.

۳۶. میرزاصالح، غلامحسین (۱۳۸۴) ایران، مجلس شورای ملی، مذاکرات مجلس اول: ۱۳۲۶-۱۳۲۴، توسعه سیاسی ایران در ورطه سیاست بین‌الملل، (گردآوری) تهران، مازیار.

۳۷. ناشناس (لوقا انجیل نگار)، (قرن ۲ م) عهد جدید، اعمال رسولان، ج ۹.

۳۸. ناطق، هما (۱۹۸۸) ایران در راه‌یابی فرهنگی، ۱۸۴۸-۱۸۳۴، لندن، ج ۱.

### نشریات و مقاله‌ها

۳۹. اشیدری، جهانگیر (۱۳۵۵) تاریخ پهلوی و زرتشتیان، تهران، ماهنامه هوخ: ۲۰-۴.

۴۰. بابایی زارچ، احمد، ترابی فارسانی، سهیلا و میرحسینی، محمدحسن (بهار ۱۳۹۹) عوامل مؤثر بر رشد و استقرار نظام آموزش نوین در یزد از مشروطه تا پایان پهلوی اول، پژوهش‌های تاریخی، سال ۱۲ شماره ۱ (پیاپی) ۴۵: ۲۰-۱.

۴۱. خزایی، سهم‌الدین و محمدی، حسین (پاییز و زمستان ۱۳۹۸) مسیحیت از ورود به ایران تا انتقال به چین، دوفصلنامه پژوهشنامه تمدن ایرانی، شماره ۱، دوره ۲: ۸۹-۵۹.

۴۲. رهدار، احمد (۱۳۸۴) مبلغان مسیحی و تبلیغ علیه اسلام در ایران عصر قاجاریه، مجله رواق اندیشه، ش ۴۹: ۵۳-۳۰.

۴۳. شمس اسفندآبادی، حمیدرضا، ناصر جدیدی، فیض‌الله بوشاسب گوشه (زمستان ۱۳۹۴) تعاملات اقلیت یهود یزد با مسلمانان در دوره قاجار، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه تاریخ، سال یازدهم، ش ۴۱: ۱۷-۴۲.

۴۴. طاهری، احمد (مهرماه ۱۳۹۱) مدارس دوره پهلوی، فرهنگ یزد، ۲۵-۲۱.

۴۵. فتحی، الهام (۲۱ آذر و دی ۱۳۹۵) نگاهی به وضعیت دین و جمعیت ایران در نیم قرن اخیر، دوماننامه تحلیلی-پژوهشی آمار، مرکز آمار ایران، نتایج تفصیلی سرشماری‌ها ۱۳۹۵-



۱۳۹۰: ۲۳-۲۶.

### مصاحبه‌ها

۴۶. گارمو، رمزی (۱۳۹۷) مصاحبه با اسقف اعظم آشوریان، خبرگزاری فرانسه، ۱۳۹۷/۱۰/۴.  
 ۴۷. ملانوری، حمید (۱۳۹۸) مصاحبه مدیرکل سیاسی وزارت کشور، گزارش پایگاه اطلاع‌رسانی وزارت کشور، ۱۳۹۸/۲/۷.

### سایت‌ها و خبرگزاری‌ها

۴۸. اخبار فرهنگ و هنر، صفحه اول، تاریخچه ورود مسیحیت به ایران، چهارشنبه، ۲۸ اسفند ۱۳۹۲، ۰۹:۰۵.  
 ۴۹. خبرگزاری ایسنا یزد، کد خبر ۱۳۸۲۵۱۳۲۰۲۲۰۱۴۰۰، ۲۰ اردیبهشت ۱۴۰۰، منتشرشده توسط عصر توریسم در تاریخ دسامبر ۲۴، ۲۰۲۱.  
 ۵۰. رشد بیگی، زهرا، برگرفته از مقاله آشوریان ایران، مؤسسه گفتگوی ادیان به آدرس اینترنتی:

[www.iid.org.ir/newweb/Resouece](http://www.iid.org.ir/newweb/Resouece)

روزنامه کیهان، ۱۰ / ۱۲ / ۱۳۵۷: ۳۲۰

۵۱. سایت رسمی اینترنتی انجمن آشوریان ایران  
 ۵۲. سی و ششمین نشست شبه‌های انقلاب، ۱۳۹۷/۱۰/۱، سخنرانی سیدابوالحسن نواب، رئیس دانشگاه ادیان و مذاهب قم، احمدرضا مفتاح رئیس دانشگاه ادیان و مذاهب، مارنرسای بنیامین، اسقف اعظم کلیسای شرق آشور ایران، اسقف اعظم سرکیس داویدیان رهبر آرامنه کاتولیک ایران، همایون سامه‌یح رئیس انجمن کلیمیان تهران، سیامک مره صدق نماینده کلیمیان در مجلس شورای اسلامی، موبد پدram سروش‌پور عضو انجمن موبدان تهران، تاج گوهر خداداد کوچکی رئیس کمیسیون روابط عمومی و امور اجتماعی انجمن زرتشتیان تهران، کومیتاس قره خانیان، کشیش کلیسای سرکیس مقدس، مشرق نیوز-تاریخ انتشار: ۴ دی ۱۳۹۷- کد خبر ۹۲۲۶۷۸.  
 ۵۳. موسوی، صدیقه، روزنامه قانون، ۲۸ اسفند ۱۳۹۲.

## The use of secrecy in the social life of Imam Sadiq (a.s.) in order to protect Shiites from social harm Relying on the narrations of the book Wasael al-Shia

*Safar Ali Qanouni<sup>1</sup> | Nematullah Safari Forushani<sup>2\*</sup>*

(DOI): [10.22034/SKH.2023.13933.1317](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.13933.1317)

Original Article  
P 98 - 119

### Abstract

One of the dimensions of the life of Imam Sadiq (a.s.) is his social life with the Shiites. In the course of his association with the Shias, Imam (a.s.) dealt with their social pathology and in order to protect the Shias from such harms, with the use of secrecy and taqiyyah and hiding the secret, he acted on the principles and solutions and the effects and consequences of these harms. This article is responsible for the role of secrecy in the social life of Imam Sadiq (a.s.) in order to protect Shiites from social harms by relying on the narrations of the Book of Wasael al-Shia. For this purpose, with the descriptive-analytical method and with reference to historical-narrative sources, the social pathology of Shiites has been discussed and then, we have discussed the needs, solutions and consequences. The examination and analysis of the narrations of Taqiyyah, Concealment of Secrets, and Broadcasting from the Book of Wasael al-Shi'a by Sheikh Hurr Amili (1104 AH), showed that some of the social harms of Shiites are: lack of unity and peaceful coexistence between Muslims, lack of capacity of companions and lack of secrecy of companions which Imam Sadiq (a.s.) identified these harms with the strategy of secrecy, and proceeded to remedy them in order to preserve the Shiites.

**Keywords:** Imam Sadiq (AS), secrecy, social life, Shiites, social harms.

1 - Assistant Professor, Golpayegan Islamic Azad University, Golpayegan, Iran (ganon1356@gmail.com)

2 - Ahl al-Bayt History Group, Islamic Civilization and History Complex, Al-Mustafi (PBUH) Al-Alamiya University, Qom, Iran (nematollah\_safariforushani@miu.ac.ir)

Received: 2022/06/18 | Accepted: 2022/09/06



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

## کار بست رازداری در سیره معاشرتی امام صادق (ع) در راستای حفظ شیعیان از آسیب‌های اجتماعی

با تکیه به روایات کتاب وسائل الشیعه

صفر علی قانونی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup> | نعمت‌الله صفری فروشانی<sup>۲</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.13933.1317](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.13933.1317)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۱۱۹/۹۸

چکیده

یکی از ابعاد سیره امام صادق (ع)، سیره معاشرتی حضرت با شیعیان است. امام (ع) در سیره معاشرتی خود با شیعیان، به آسیب‌شناسی اجتماعی آنان پرداخت و در راستای حفظ شیعیان از چنین آسیب‌هایی، با کار بست رازداری و تقیه و کتمان سر، به بایسته‌ها و راهکارها و آثار و پیامدهای این آسیب‌ها اقدام نمود. این نوشتار، عهده‌دار نقش رازداری در سیره معاشرتی امام صادق (ع) در جهت حفظ شیعیان از آسیب‌های اجتماعی با تکیه به روایات کتاب وسائل الشیعه است. برای این هدف، با روش توصیفی - تحلیلی و با ارجاع به منابع روایی - تاریخی، به آسیب‌شناسی اجتماعی شیعیان پرداخته شده و سپس، به بایسته‌ها و راهکارها و پیامدها پرداخته‌ایم. بررسی و تحلیل روایات باب تقیه، کتمان سر و اذاعه از کتاب وسائل الشیعه شیخ حرّ عاملی (۱۱۰۴ق)، نشان داد برخی از آسیب‌های اجتماعی شیعیان، عبارت است از: عدم وحدت و همزیستی مسالمت‌آمیز بین مسلمانان، عدم ظرفیت اصحاب و عدم رازداری اصحاب که امام صادق (ع) با شناسایی این آسیب‌ها با راهبرد رازداری، به رفع و درمان در جهت حفظ شیعیان پرداخت.

**واژگان کلیدی:** امام صادق (ع)، رازداری، سیره معاشرتی، شیعیان، آسیب‌های اجتماعی.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گلپایگان، گلپایگان، ایران (ganon1356@gmail.com)

۲. گروه تاریخ اهل بیت، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران

(nematollah\_safariforushani@miu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵



## مقدمه

سیره امام صادق(ع)، دارای ابعاد گوناگون: سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است و سیره اجتماعی حضرت نیز دارای ابعاد مختلفی بوده که یکی از این ابعاد، سیره معاشرتی ایشان با شیعیان خاص است حضرت در بخشی از سیره معاشرتی خود، به رازداری پرداخته و با این روش، به آسیب‌شناسی اجتماعی شیعیان، بایسته‌ها، راهکارها و پیامدها اقدام نموده است. از همین رو، رازداری در سیره معاشرتی حضرت، ابعاد گسترده‌ای پیدا کرده و در باره رازداری، تقیه، کتمان سر و اذاعه، بیشترین روایات از ایشان نقل شده است؛ به‌عنوان نمونه، تعداد روایات رازداری، تقیه، کتمان سر و اذاعه کتاب وسائل الشیعه تألیف شیخ حرّ عاملی (۱۱۰۴ق) که به‌طور مستقیم از هشتاد کتاب اصول اصحاب ائمه، و به‌طور غیرمستقیم از نودوشش منبع روایت نموده، به ۱۴۵ روایت رسیده است. از این مقدار، ۸۱ روایت از امام صادق(ع) صادر شده که ۳۴ مورد آن، در حوزه معاشرت امام صادق(ع) با شیعیان خاص بوده است. از این رو، نگارنده با فرض صدور و صحت این تعداد از روایات کتاب وسائل الشیعه در ارتباط معاشرتی با شیعیان، با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع روایی-تاریخی، در پی بررسی نقش رازداری در سیره معاشرتی امام صادق(ع) در جهت حفظ شیعیان از آسیب‌های اجتماعی است. سپس، به بایسته‌ها، راهکارها و آثار و پیامدها می‌پردازد.

در ارتباط با این موضوع، هیچ‌گونه تألیفی یافت نشد؛ هرچند به‌صورت پراکنده و موردی می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد؛ به‌عنوان مثال، مقاله‌ای با عنوان «ائمه(علیهم‌السلام) و رازداری» نوشته حسن عاشوری لنگرودی. در این مقاله، بدون اینکه به آسیب‌شناسی اجتماعی شیعیان بپردازد، تنها به رازداری برخی اصحاب امام صادق(ع) اشاره کرده است؛ از جمله: زرارۀ بن‌اعین، معلی بن‌خنیس، نصر بن‌قابوس لخمی از وکلا و کارگزاران حضرت که رازداری آنان موجب حفظ جان‌شان شد. مقاله بعدی، «راهبردهای اجتماعی امام صادق(ع) برای ایجاد همگرایی اسلامی» اثر حمیدرضا مطهری و مصطفی نادری است. در این مقاله، تنها به مهم‌ترین راهبردهای اجتماعی امام صادق(ع) برای ایجاد انسجام اسلامی پرداخته شده؛ بدون اینکه به نقش رازداری در سیره معاشرتی حضرت اشاره کند. مقاله دیگر با عنوان «اقدامات امام صادق(ع) در جهت رفع آسیب‌های فرهنگی شیعیان با تکیه به روایات تقیه»، تألیف صفرعلی قانونی و نعمت‌الله صفری است؛ چنان‌که از عنوان مقاله پیداست، در این مقاله، فقط به آسیب‌شناسی فرهنگی شیعیان، آن‌هم با توجه به روایات تقیه پرداخته شده است. در مقاله «تأملی در سیره اجتماعی امام صادق(ع)» تألیف علی جواهر دهی نیز نویسنده صرفاً به درمان بخشی از آسیب‌های اجتماعی که مربوط به عموم جامعه است، اشاره نموده است.

### مفهوم‌شناسی واژگان

**- کتمان سِر یا رازداری:** یکی از واژگانی که در اینجا باید توضیح داده شود، «رازداری» است که در لغت، به معنای: حفظ سِر، نگهداری، امانتداری، پنهانی و پوشیدگی است. در اصطلاح نیز به معنای مخفی کردن عمدی اطلاعات از دیگران آمده و دارای سه ویژگی: اجتماعی بودن، آگاهانه بودن و فعالانه بودن است (داعی‌الاسلام: ۴۰/۲). بر این اساس، راز، موضوعی است که حداقل یک نفر آگاهانه آن را حداقل از یک نفر دیگر پنهان می‌کند. بنابراین، رازداری، موضوعی اجتماعی است که به واسطه آن، اطلاعات خاصی از عده‌ای از افراد پنهان می‌شود و تنها گروه خاصی از افراد می‌توانند از آن آگاه شوند.

نگارنده در این مقاله، رازداری را مترادف کتمان سر، ستر و بطانه و تقیه قرار داده است، از این رو «کتمان» اسم مصدر عربی به معنای پنهان داشتن چیزی یا امری است (عمید: ۲۴۰). همچنین به معنای پوشیده داشتن سخن و پنهان کردن است (راغب اصفهانی: ۴۲۵). تقیه نیز در لغت به معنای صیانت و نگه‌داری (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق: ۳۷۷/۱۵؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۶۸)، در اصطلاح عبارت است از مخفی کردن حق و مخفی نگاه داشتن اعتقاد به حق و همچنین پرده‌پوشی از مخالفان و اینکه در مقابل آنان کاری را که به دین یا دنیای انسان ضرر می‌رساند انجام داده نشود (شیخ مفید، ۱۳۱۷ق: ۶۶).

**- سیره:** «سیره»، در لغت از کلمه «سیر» به معنای رفتن است و خود کلمه «سیره»، به معنای روش و رفتار و سنت و طریقت و هیئت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۹/۶). در اصطلاح، به آن بخش از رفتار و روش عملی هر شخص گفته می‌شود که از حالت وحدت و یک‌بار یا چند بار محدود انجام گرفتن بیرون آمده باشد و به مرحله تکثر و مداومت رسیده باشد و به صورت یک سبک و متد درآمده باشد.

**- معاشرت:** «معاشرت»، به معنای: مصاحبت و مخالطه (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۰/۵)، تبادل افکار و زندگی اجتماعی و همچنین به معنای شایسته رفتار کردن در تمام امور زندگی با مردم است؛ چنان‌که مراد قرآن نیز همین معناست (نساء، آیه ۱۹).

### آسیب‌شناسی اجتماعی شیعیان

سیره معاشرتی امام صادق (ع)، دارای ابعاد گسترده‌ای بوده است؛ چراکه ارتباط امام (ع)، تنها با اصحاب و شیعیان و یاران خاص نبوده است؛ بلکه امام (ع) با مسلمانان و غیرمسلمانان و حتی زنداقه

و ملحدان ارتباط داشته است. این ارتباطها، دارای ثمرات فراوانی است. یکی از این برکات، حفظ دیگران و از جمله شیعیان امامی، از انواع آسیب‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و عقیدتی است، از این رو، به جهت اهمیتی که امام صادق(ع) برای یاران و اصحاب خود قائل بوده، در برخی موارد با روش رازداری، اهداف خود را دنبال کرده است. در این بخش، تنها به آسیب‌شناسی اجتماعی شیعیان که در سیره معاشرتی امام صادق(ع) و با روش رازداری بوده، پرداخته شده است.

### ۱. آسیب‌ها

یکی از آسیب‌های اجتماعی در زمان امام صادق(ع)، عدم ظرفیت وجودی افراد برای شنیدن معارف الهی بوده است؛ زیرا ظرف وجودی انسان‌ها با هم یکسان نیست. در همین راستا، امام صادق(ع) به ابن‌ابی‌یعفور فرمود:

«به خاطر حفظ دینتان، تقیه کنید و آن را با تقیه زیر پرده دارید؛ زیرا هرکه تقیه ندارد، ایمان ندارد. همانا شما در میان مردم مانند زنبور عسل در میان پرندگان هستید. اگر پرندگان بدانند در درون زنبور عسل چیست، همه آنها را می‌خورند و اگر مردم بدانند آنچه در دل شماست که ما اهل بیت را دوست دارید، شما را با زبان‌شان می‌خورند و در نهان و آشکار ناسزا می‌گویند.» (کلینی، بی‌تا: ۳/۳۰۹)

روشن می‌شود که سیره معاشرتی امام صادق(ع) بر اساس زمان و مکان و شرایط بوده و به همین دلیل، رازداری و تقیه، در سیره معاشرتی ایشان قرار گرفته است؛ زیرا در این زمان، جو سنگینی بر اصحاب خاص حضرت حاکم بوده و مردم ظرفیت نداشتند تا با اصحاب امام(ع) مواجه شوند و چنین امری، برای امام و اصحاب ایشان مشکلات فراوانی را به وجود می‌آورد. مهم‌ترین این مشکلات، از دست دادن دین و سپس جان آنان بود؛ چراکه مردم با شناختن اصحاب، آنان را مورد تهدید و اتهام قرار داده، موجب آزار و نابودی آنها را فراهم می‌کردند.

یکی دیگر از آسیب‌های اجتماعی که توسط امام صادق(ع) شناسایی شد، عدم رازداری اصحاب است؛ به عنوان مثال، حضرت خطاب به معلی بن خنیس که یکی از اصحاب و موالیان (طوسی، ۱۴۱۵ق:

۳۱۰) ایشان بوده، سفارش می‌کند که: «چیزی از ما را آشکار نکنید.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: باب ۳۱) ابوبصیر، نمونه دیگری است که مورد توصیه امام(ع) برای رازداری و کتمان سر قرار گرفته است.

در جایی، ابوبصیر از امام صادق(ع) گلایه می‌کند که چرا در این زمان، کسی نیست مانند حضرت علی(ع) که بعضی از اسرار را برای یاران خود بیان کند. امام(ع) فرمود: «در این زمان نیز کسی هست؛ اما تو یک حدیث برای من شاهد بیاور که از من شنیده و کتمان کرده باشی.» ابوبصیر

می‌گوید: «سوگند به خدا! حدیثی نیافتم که کتمان کرده باشم.» (همان: ۲۵۳/۱۶)

توصیه‌های امام (ع) به این جهت است که اوضاع سیاسی در زمان ایشان، به نحوی بود که فشارهای زیادی در مدینه از طرف عباسیان به امام (ع) وارد گردید؛ به گونه‌ای که امام (ع) تحت کنترل جاسوسان حکومتی قرار داشت و هرکسی به امام (ع) نزدیک می‌شد، مورد شکنجه و آزار و اذیت قرار می‌گرفت. به همین جهت، حضرت پی به وجود چنین آسیبی برده و به تقیه و رازداری و کتمان سیر اقدام نموده است.

یکی دیگر از آسیب‌های اجتماعی در زمان امام صادق (ع)، عدم همزیستی مسالمت‌آمیز بین مسلمانان است؛ به طوری که برخی از اصحاب امام (ع) معاشرت با اهل سنت را ترک کرده و معتقد بودند اگر در برخورد با آنها عقیده خود را بیان کنند، موجب کینه و دشمنی خواهد شد و اگر عقیده خویش را مخفی و تقیه نمایند، خود را مقصر در ادای حق دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۰۵/۱-۴۱۰)؛ زیرا اوضاع اجتماعی در این عصر، به گونه‌ای بود که فرقه‌های متعدد با تعصبات نژادی به وجود آمده بودند و این تعدد فرقه‌ها، باعث کم‌رنگ شدن هم‌بستگی بین مسلمانان گردیده بود (اسد حیدر، ۱۴۲۲: ۱۸۵). امام صادق (ع) نیز در پی همین آسیب، خطاب به هشام بن حکم، یکی از شاگردان و اصحاب خاص خود (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۴۳۳) می‌فرماید:

«در میان مردم نماز بخوانید و از بیمارانشان عیادت کنید و بر جنازه آنها حاضر شوید. مبدا آنان در هیچ خیری از شما پیشی گیرند که شما نسبت به خیر از آنها سزاوارترید. به خدا سوگند که پروردگار به چیزی محبوب‌تر از تقیه عبادت نشده است.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۹/۱۶)

روشن است که در نگاه امام صادق (ع) همزیستی مسالمت‌آمیز، از مهم‌ترین عوامل در جهت حفظ شیعیان از آسیب‌های اجتماعی است.

آسیب اجتماعی دیگر، عدم حفظ آبروی اصحاب امام صادق (ع) بوده است؛ زیرا حفظ آبروی هر دین و مذهبی، از مهم‌ترین مسائل آن دین است و از میان ادیان و مذاهب اسلامی، مذهب امامیه به جهت اینکه منتسب به ائمه اثناعشر است، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. به همین جهت، حفظ آبروی این مذهب توسط خود امامیه، از مهم‌ترین موضوعات آن بوده و در سفارش‌های امام صادق (ع) تأکید فراوانی به آن شده است؛ به عنوان مثال، امام صادق (ع) در روایتی خطاب به هشام کندی می‌فرماید:

«کاری نکنید که ما را به آن سرزنش کنند؛ زیرا به خاطر رفتار بد فرزند، پدرش را سرزنش می‌کنند. برای امام خود زینت باشید و عیب و ننگ او نباشید.» (همان)

و یا در روایت دیگر می‌فرماید:

«ای گروه شیعه! موجب زینت ما باشید؛ نه باعث ملامت و سرزنش ما. با مردم نیکو سخن بگویید و زبانتان را حفظ کنید و آن را از زیاده‌روی و زشت‌گویی بازدارید.» (همان: ۲۱۸)

همچنین، امام صادق (ع) از قول پیامبر نقل می‌کند که فرمود:

«جبرئیل هیچ‌گاه برای موعظه من نیامد، مگر اینکه آخرین سخنش این بود که از درگیری با مردم بپرهیز که باعث کشف عورت و از بین رفتن حرمت آدمی می‌شود.» (همان: ۲۳۹/۱۲)

بر این اساس، روشن می‌شود که علت توصیه امام صادق (ع) به حفظ آبروی امامیه، بدین جهت بوده است که عده‌ای در اجتماع با نسبت دادن خود به شیعیان، خواسته یا ناخواسته در پی تخریب چهره اجتماعی شیعیان بودند و شیعیان را بدنام و منزوی جلوه می‌دادند (صدوق، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷).

برخی نیز با زبان موجب بدنامی یاران و اصحاب امام و یا خود امام می‌شدند. عبدالله بن سلمان می‌گوید: «امام صادق (ع) به من گفت: همواره راز ما پوشیده بود تا آنکه به دست اولاد کیسان افتاد و آن را سر هر راه و ده‌کوره‌ای برده و برملا ساختند.» (کلینی، بی‌تا: ۲۲۳/۲) بنابراین، اهتمام امام صادق (ع) در سیره معاشرتی خود برای شناخت آسیب‌های اجتماعی، بیانگر آثار و پیامدهای خطرناک آن بوده که در پی رفع آن آسیب‌ها، حضرت در سیره معاشرتی خود با راهبرد رازداری، به بایسته‌ها و راهکارها و پیامدها اقدام نمود.

## ۲. بایسته‌ها

امام صادق (ع) بعد از آنکه آسیب‌های اجتماعی شیعیان را شناسایی نمود، برای رفع چنین آسیب‌هایی، به بایسته‌ها اشاره می‌کند. مراد از بایسته‌ها، آن دسته از دستوراتی است که امام (ع) در قالب التزام عملی برای اصحاب بیان می‌کند. یکی از بایسته‌هایی که امام صادق (ع) به آن می‌پردازد، رعایت رازداری و کتمان سِر است؛ به نحوی که بیشترین روایاتی که در این پژوهش از باب‌های موردنظر کتاب وسائل الشیعه در حال بررسی است، به تقیه و رازداری و کتمان سِر تعلق دارد. این بایسته‌ها جهت رازداری و ظرفیت‌سازی اصحاب بیان گردیده است؛ به‌عنوان نمونه، امام (ع) خطاب به معلی بن خنیس، از اصحاب و یاران خاص که قریب هشتاد روایت از او نقل گردیده است (حلی، ۱۳۸۱: ۲۵۹)، تأکید می‌کند که: «امر ما را پنهان کنید و آن را آشکار نسازید.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۶/۲۱۰ و ۲۳۶) در جای دیگر، به طور تلویحی به سلیمان بن خالد می‌فرماید که: «شما بر دین کسی هستید که کتمان می‌کند.» (همان: ۲۴۸ و ۲۵۴) در این روایات، امام (ع) گاهی از فعل امر



و یا از فعل نهی و در مواردی از جملات خبری استعمال می‌کند که در هر صورت، اصحاب را ملزم به این امر می‌نماید؛ زیرا برخی معتقدند صیغه امر نهی در اصل وضعشان، دلالت بر وجوب و حرمت دارند (ر.ک: سید محمدباقر صدر، بحوث فی علم الاصول: ۱۸/۲؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۱۱۶). امام صادق (ع) تقیه و کتمان سِر را از راهبردی‌ترین بایسته‌ها برای حفظ اصحاب دانسته است.

برخی معتقدند اگر در روایت لفظ امر نیز نبود و به صورت جملات خبریه بیان شده بود، باز هم دال بر وجوب یا حرمت است؛ زیرا دلالت جملات خبریه بر وجوب، آن قدر واضح است که این عده، دلالت آن را بر وجوب قوی‌تر از دلالت خود صیغه امر بر وجوب دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۸: ۹۳/۱). از این رو، به بایسته دیگری که به صورت جمله خبری و در پی همزیستی مسالمت‌آمیز و حفظ آبروی اصحاب بیان شده است، اشاره می‌شود. امام (ع) در روایتی به اصحاب خود سفارش می‌کند که: «با اهل باطل با خوش رفتاری و مدارا رفتار کنید و ظلم و آزار آنها را تحمل نمایید.» (حزّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۰۷/۱۶) حضرت در این روایت، از لفظ «علیکم» و «ایاکم» به بایسته‌ها پرداخته و اصحاب خود را ملتزم کرد که با اهل باطل برخورد منطقی داشته باشید. اگرچه در این روایت امر وجود ندارد، اما گاهی امر با صیغه خبری بیان شده و با توجه به قرآنی که وجود دارد، از آن امر وجوبی فهمیده می‌شود؛ به عنوان شاهد، عمار بن موسی از امام صادق (ع) در باره مردی پرسید که در حال روزه با زن خود از روی فراموشی هم‌بستر شده بود. امام (ع) فرمود: «او غسل به جای می‌آورد و چیزی بر ذمه ندارد.» (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۱۱۸/۲)

بایسته دیگری که امام صادق (ع) به آن می‌پردازد، این است که به اصحاب خود می‌فرماید: «از آوردن نام علی و فاطمه نزد مردم بپرهیزید؛ زیرا آنها یادآوری این را از هر چیز دیگر ناخوش‌تر می‌دانند.» (حزّ عاملی: ۲۳۶/۱۶) از این رو، حضرت در سیره معاشرتی خود، اصحاب را ملزم به برخی از بایسته‌ها نمود که با رعایت آنها بسیاری از آسیب‌ها قابل دفع است.

### ۳. راهکارها

امام صادق (ع) بعد از آنکه در سیره معاشرتی خود به شناسایی آسیب‌ها پرداخته و بایسته‌هایی را در نظر گرفت، به راهکارهای آن نیز می‌پردازد. حضرت جهت رفتار مسالمت‌آمیز، بهترین راهکار را رازداری و تقیه دانست؛ به عنوان نمونه، در یک روایت فرمود: «مراد خداوند از حسنه در آیه سی و چهارم سوره فصلت، تقیه است و منظور از سیئه، آشکار کردن است (همان) و قول خداوند که

می‌فرماید: «ادْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّبِيَّةِ»<sup>۱</sup>، [مراد از] «أَحْسَنُ» همان تقیه است و زمانی که بین شما و دیگری دشمنی وجود دارد، تقیه شمارا یاری می‌کند. (حزّ عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۰۷/۱۶)

همچنین، حضرت در روایت دیگر، مجامله و برخورد نیکو را جهت رفتار مسالمت‌آمیز ارائه می‌دهد (همان: ۲۰۶)؛ زیرا مجامله، از باب مفاعله و برای امور طرفینی استعمال می‌شود؛ اما گاهی نیز در باب تفعیل استعمال می‌گردد و در این روایت، به معنای تجمیل است. حال، وقتی امام(ع) اصحاب خود را به مجامله با اهل باطل توصیه کرد، همچنین آنان را سفارش نمود که با مؤمنان و حتی مردم عادی و مسلمانان دیگر، باید چنین رفتار کنند. نکته دیگر این روایت، آن است که سفارش امام(ع) به مجامله با اهل باطل، از باب اخلاق پسندیده نیست؛ زیرا اهل باطل پایبند به اخلاق نیک نیستند؛ بلکه از باب دفع بدی به واسطه نیکی است؛ چراکه امام(ع) در چندین روایت با مضامین گوناگون، به این موضوع اشاره نمود و اصحاب را به آن الزام کرد.

راهکار امام صادق(ع) برای التزام بیشتر اصحاب به همزیستی مسالمت‌آمیز، روش برخورد و تقیه خود ایشان به‌عنوان الگوهی است؛ چنان‌که وقتی یکی از یاران امام از حضرت پرسید: ما شیعیان در معاشرت با اقوام و عشیره خود و سایر طبقات مردم که در سلک مذهب ما نیستند، چه وظیفه‌ای داریم؟ ایشان جواب داد: «به رهبران خود بنگرید که مقتدای شما هستند و با مردم همان‌گونه معاشرت کنید که رهبران شما معاشرت می‌کنند. به خدا سوگند که رهبران شما از بیماران مردم عیادت می‌کنند، جنازه‌هایشان را تشییع می‌کنند، در محضر قضاتشان حاضر می‌شوند و به سود و ضرر آنها گواهی می‌دهند و امانت آنان را نگهداری می‌کنند و باز پس می‌دهند.» (همان: ۶/۱۲)

رفتار مسالمت‌آمیز امام(ع) با اهل سنت، به‌گونه‌ای بوده است که آنان احساس نمی‌کردند با شخصیتی روبه‌رو هستند که ریاست مذهب مخالف آنها را به عهده دارد؛ به حدی که شیفته امام می‌شدند و در منزل امام رفت‌وآمد داشتند. مالک بن انس می‌گوید: مدتی به حضور جعفر بن محمد می‌رسیدم. آن حضرت اهل مزاح بود و همواره تبسم ملایمی بر لب‌هایش نمایان بود و در طول مدتی که به خانه حضرت رفت‌وآمد داشتیم، او رانیدیم، جز آنکه در حال نماز و یا در حال روزه و یا در حال قرائت قرآن بود و من ندیدم که حضرت بدون وضو و طهارت، از رسول خدا حدیثی نقل کند و ندیدم سخنی بی‌فایده بگوید. او از عالمان زاهدی بود که از خدا خوف داشت و ترس از خدا سرتاسر وجودش را گرفته، هر گز نشد که به محضرش شرفیاب شوم، جز اینکه زیراندازی که زیر پای آن حضرت

۱. «بدی را به بهترین راه و روش، دفع کن.»

گسترده بود، آن را از زیر پایش برمی داشت و زیر پای من می گستراند (قاضی عیاض، بی تا: ۵۵/۱).

سفارش به رازداری در کلام حضرت، دارای چندین مؤلفه است:

اول اینکه شما به عنوان اصحاب جعفر بن محمد معاشرت کنید.

دوم آنکه معاشرت، رابطه ای اجتماعی و بین مذاهبی بوده است.

سوم اینکه معاشرت، همه جانبه بوده است؛ مثل معاشرت در نماز جماعت ها و عبادت ها؛ زیرا مسجد اجتماعی ترین محل بوده و از نظر اسلام دارای اهمیت است و از سوی دیگر، معاشرت در تمام امور روزمره شادی، غم، تشییع جنازه و غیره فرقی ندارد و هدف امام از این نوع تقیه، همزیستی مسالمت آمیز و وحدت بین امت بوده است.

راهکار امام صادق (ع) جهت دفع ناسزاگویی های مخالفان به حضرت علی (ع) از زبان ابن مسکان این است که می گوید: روزی امام صادق (ع) به من فرمود: «چنین گمان می کنم که اگر کسی نزد تو به حضرت علی (ع) ناسزا بگوید، اگر بتوانی بینی شخص را بخوری، این کار را خواهی کرد!» گفتم: جانم به فدایت! آری، به خدا سوگند که من و خاندانم این گونه هستیم. حضرت فرمود: «این کار را نکن. گاه من از کسی می شنوم که به حضرت علی (ع) ناسزا می گوید؛ درحالی که میان من و او تنها یک ستون فاصله است. من پشت آن ستون مخفی می شوم و مشغول نماز می گردم. هنگامی که از نماز فارغ شدم، می روم و از کنار آن مرد می گذرم و به او دست می دهم و سلام می کنم.» (برقی، ۱۳۷۱: ۳۱۳/۱)

از این رو، امام صادق (ع) تقیه و مدارا با دشمنان خدا را از برترین صدقه های انسان برای حفظ خود و برادرانش دانسته است و نتیجه عالی مدارا را چنین بیان می فرماید: «کسی که با مردم مدارا کند و از برخورد شدید با مردم دوری گزیند، در حقیقت، او تنها یک دست (نفر) را از آزار مردم دور داشته؛ اما دست های (افراد) فراوانی را از اذیت و آزار خود باز داشته است.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۱۵: ۳۰۱)

از این روایات روشن می شود که حضرت علاوه بر اینکه به راهکارهای حفظ اصحاب از انواع آسیب ها اقدام نمود، برای حفظ جان خود نیز اقدام کرده است؛ چراکه هرگونه تهدید برای امام (ع)، آسیب برای اصحاب نیز بوده است. حماد بن واقد لحام کوفی گوید: با ابوعبدالله صادق (ع) در راه مواجه شدم؛ اما روی خود را بازگردانده و رفتم. سپس، روزی به خدمت او شرفیاب شدم و گفتم: قربانت گردم! من با شما مواجه می شوم؛ اما روی خود را بازمی گردانم و می روم؛ مبادا مایه گرفتاری و سختی شما گردم. ابوعبدالله (ع) گفت: «خدایت رحمت کند؛ ولی دیروز در فلان جا مردی مرا دید و گفت: علیک السلام یا اباعبدالله! او کار شایسته ای نکرد.» (کلینی، ۱۴۰۹: ۲۱۹/۲)

حضرت در روایات مختلف و با مضامین گوناگون و به‌طور مکرر به تقیه توصیه نموده و آن را از بهترین راهکارها جهت حفظ جان و دین و ایمان و دفع بدی و همزیستی مسالمت‌آمیز دانسته است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۰/۱۶، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۵۰ و ۲۵۳).

اقدام دیگر امام صادق(ع) در سیره معاشرتی خود در جهت حفظ شیعیان، لعن آنان از روی تقیه است (همان: ۱۸۵-۱۸۶/۸)؛ به‌عنوان نمونه، حضرت زراره را در میان جمعی مورد مذمت و لعن قرار داد (کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۸) و در جای دیگر، امام صادق(ع) به عبدالله فرزند زراره می‌فرماید: «سلام مرا به پدرت برسان و بگو اینکه من از تو بدگویی کردم، به جهت دفاع از تو بوده است؛ زیرا مردم و دشمنان هرگاه بدانند ما کسی را دوست داریم و خوبی او را می‌گوییم، به‌سرعت به اذیت و آزار او اقدام می‌نمایند.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۸۵-۱۸۶/۸، ح ۱۱)

تدبیر دیگر امام صادق(ع)، بیان احکام و معارف الهی به گونه‌های مختلف است که با این کار، ائمه بین اصحاب خود ایجاد اختلاف کردند تا شیعه به‌عنوان یک جمعیت مشخص از سوی دشمنان شناخته نشوند. در این باره زراره می‌گوید: مسئله‌ای از امام باقر(ع) پرسیدم و حضرت پاسخ داد. سپس، مرد دیگری آمد و همان سؤال را پرسید و حضرت پاسخ دیگری داد. همچنین، مرد دومی آمد و امام(ع) پاسخی متفاوت از دو پاسخ قبلی داد. زراره در این هنگام تاب نیاورد و از امام باقر(ع) سؤال کرد که دو نفر از عراق آمده و از شما یک سؤال پرسیدند؛ ولی شما جواب‌های متفاوت دادید؟ امام(ع) در پاسخ فرمود: «ای زراره! چنین عملی برای ما بهتر است و موجب بقای شما (شیعیان) خواهد شد و اگر شما همگی یک سخن بگویید و اختلافی نداشته باشید، مردم شما را تصدیق کرده و این به ضرر ما و شما خواهد بود و برای بقای ما و شما، خطرناک‌تر است.» زراره در ادامه این روایت می‌گوید: همین مسئله را در نزد امام صادق(ع) مطرح نمودم و این جواب‌های متفاوت را دلیل جدایی شیعیان از امام(ع) دانستم؛ ولی امام صادق(ع) جوابی همانند جواب پدرشان به من داد (کلینی، بی‌تا: ۶۵/۱).

بنابراین، از آنچه بیان گردید روشن می‌شود که رازداری و تقیه برای حفظ شیعیان، از جایگاه بالایی برخوردار بوده است.

#### ۴. آثار و پیامدها

چنان‌که بیان شد، یکی از آسیب‌های اجتماعی که در زمان امام صادق(ع) جان و آبروی شیعیان را تهدید می‌کرد، عدم ظرفیت اصحاب حضرت بود. از همین رو، امام صادق(ع) در خطاب خود به

ابن ابی‌یعفور<sup>۱</sup> به این آثار اشاره کرد و فرمود:

«به خاطر حفظ دینتان تقیه کنید و آن را با تقیه زیر پرده دارید؛ زیرا هرکه تقیه ندارد، ایمان ندارد. همانا شما در میان مردم مانند زنبور عسل در میان پرندگان هستید. اگر پرندگان بدانند در درون زنبور عسل چیست، همه آنها را می‌خورند و اگر مردم بدانند آنچه در دل شماست که ما اهل بیت را دوست دارید، شما را با زبانشان می‌خورند و در نهان و آشکار ناسزا می‌گویند (از شما سعایت و سخن‌چینی کنند و به شما تهمت زنند تا گرفتار زندان و شکنجه و اعدام شوید)». (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۰۵/۱۶)

روشن شد که یکی از آثار مهم عدم ظرفیت اصحاب، در خطر افتادن جان آنان بوده و علاوه بر اینکه امام (ع) آثار را به آنان گوشزد کرد، خود نیز معارف الهی را برای همگان به شکل یکسان بیان نکرد. به همین جهت، عدم بیان معارف و کتمان ماندن بسیاری از مسائل، اثر دیگری است که بر عدم ظرفیت اصحاب مترتب شد تا جایی که برخی از اصحاب آن حضرت، مانند عبدالله بن سنان، به امام (ع) گلایه کرد که چرا برخی از معارف را برای ذریع محاربی بیان کرد؛ ولی از عبدالله پنهان نمود. امام (ع) در پاسخ عبدالله فرمود: «چه کسی می‌تواند آنچه را که ذریع تحمل می‌کند، تحمل نماید.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۵۳/۱۰، ح ۴) همان طوری که امام سجاد (ع) فرمود: «اگر ابوذر آنچه را در قلب سلمان بود می‌دانست، او را می‌کشت؛ درحالی که پیامبر اکرم (ص) بین آن دو، عقد اخوت و برادری بسته بود.» (همان: ۱۹۰/۲، ح ۲۵)

بنابراین، روش رازداری امام صادق (ع) در سیره معاشرتی خود، تأثیر بسزایی در حفظ جان شیعیان داشت؛ چنان‌که در مورد معلی بن خنیس اتفاق افتاد (شیخ مفید، ۱۳۸۰: ۱۸۴/۲-۱۸۵). همچنین، اقدام اساسی آن حضرت در مورد زراره، بسیار در حفظ جان وی مؤثر بود؛ چراکه زراره یکی از برجسته‌ترین یاران و راویان امام صادق (ع) بود که بیش از دو هزار و نود و چهار روایت از طریق او به ما رسیده است (باقری بیدهندی، ش ۹). تلاش امام برای حفظ شیعیان، به این جهت است که اگر در زمان امام (ع) امکان انتشار احادیث و معارف وجود ندارد، این روایات به واسطه شیعیان حفظ گردیده و در زمان‌های بعد، برای شیعیان و نسل‌های دیگر بیان گردد.

یکی دیگر از آسیب‌های اجتماعی اصحاب امام صادق (ع)، عدم رازداری است؛ زیرا عدم توجه به آن، موجب تهدید جان اصحاب گردیده و حتی به کشته شدن آنان منجر می‌شد؛ چنان‌که امام (ع) معلی بن خنیس را امر به کتمان و رازداری نمود و در موارد مختلفی به او گوشزد کرده بود که احادیث

۱. از اصحاب خاص که بسیار در نزد حضرت محبوب بوده و حضرت از او رضایت داشته است. (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۱۸/۲)

را برای ناهلان بازگو نکند (حرّ عاملی: ۲۰۷/۱۶ و ۲۱۰)؛ چراکه مخالفان در پی شناسایی اصحاب خاص امام بودند تا آنان را از بین ببرند و همین امر، باعث قتل معلی به دست فرماندار مدینه، داوود بن علی شد؛ زیرا از معلی خواست تا نام اصحاب خاص امام را بگوید؛ ولی او امتناع نمود و بدین جهت، کشته شد (طوسی: ۲۱۰؛ شیخ مفید: ۱۸۴/۲-۱۸۵). گرچه به نظر برخی علت قتل معلی، همدمستی و همراهی و حمایت مالی و سیاسی او از نفس زکیه بوده است (مجلسی: ۱۲۷)؛ اما با پذیرش نظریه اول، می‌توان از توصیه و تأکید امام پی برد که حضرت به دنبال دفع چنین آسیب‌هایی بوده که در عمل، حفظ جان اصحاب را به دنبال داشته است.

اما آشکار نمودن اسرار علاوه بر اینکه به کشته شدن اصحاب می‌انجامد، پیامدهای دیگری نیز داشت؛ چراکه امام صادق (ع) فرمود: «کسی که اسرار ما را کتمان کند، خدا او را عزیز کرده و وارد بهشت می‌کند؛ ولی کسی که اسرار ما را آشکار کند، خدا او را ذلیل نموده و وارد جهنم می‌گرداند.» سپس، امام (ع) فرمود: «کسی که راز ما فاش نماید، همچون کسی است که بر روی ما شمشیر کشیده است.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۶/۲۱۰، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۵۰ و ۲۵۳)

رازداری اصحاب در نزد امام صادق (ع)، از چنان جایگاهی برخوردار است که امام بارها با لفظ اذاعه (آشکار کردن) در قالب تعابیر مختلف، به پیامدهای آن اشاره کرد. امام (ع) در روایتی می‌فرماید: «کسی که روزش را به فاش کردن راز ما آغاز کند، خداوند داغی آهن و تنگنای زندان‌ها را بر او چیره خواهد کرد.» (همان: ۲۴۷) به فرموده امام (ع): «کسی که چنین عملی را مرتکب شود، خداوند ایمان را از او خواهد گرفت.» (همان: ۲۵۰) و حتی فرموده‌اند که از دین، خارج است (همان: ۲۵۳) و یا در روایت دیگر می‌فرماید: «کسی سزّ ما را فاش کند، او در ما شک داشته و اگر نزد ناهلان بیان کند، کافر است؛ اما کسی که به عروة الوثقی چنگ بزند، اهل نجات است.» وقتی سؤال شد: آنان چه کسانی هستند؟ امام (ع) فرمود: «کسانی که در برابر دستورات و فرامین تسلیم هستند.» (همان: ۲۵۰) همچنین، کسی که رازدار باشد، مثل فردی است که در راه خدا می‌جنگد (همان)؛ اما افرادی که این گونه نیستند، به‌طور عمدی، ما را به قتل رسانده‌اند (همان: ۲۵۱-۲۵۲). به نظر امام صادق (ع)، رنج و زحمت چنین کسانی، از سختی و زحمت دشمن بیشتر است (همان: ۲۵۲). مطابق از بیانات امام، روشن شد که تنها عدم رازداری می‌تواند آثار زیانبار و آسیب‌هایی همچون: جنگ با خدا، شک در اهل بیت، جنگ با آنان و کشتن آنها از روی عمد، ورود به جهنم، چشیدن داغی آهن و تنگنای زندان، کفر و خروج از دین و ایمان و از بین رفتن عزت را در پی داشته باشد.

یکی دیگر از آسیب‌های اجتماعی که امام صادق (ع) آن را شناسایی نمود، عدم همزیستی

مسالمت‌آمیز است؛ چراکه آثار همزیستی مسالمت‌آمیز، وحدت بین مسلمانان و جذب قلوب یکدیگر، عدم نفوذ دشمنان در میان آنان و عدم حساسیت میان آنها، حفظ و تداوم جامعه شیعی از خطرات احتمالی مخالفان و حکومت‌ها و گسترش معارف اصیل امامان در جامعه است. امام (ع) در روایتی به آثار همزیستی مسالمت‌آمیز این‌طور پرداخته است که: «خدا بنده‌ای را رحمت کند که دوستی مردم را (به‌واسطه حسن معاشرت و صحت روش) به خود جلب نماید و سپس، در حدود فهم و درک آنها نقل احادیث نموده و از نقل اموری که مورد انکار آنهاست، خودداری کند.» (همان: باب ۲۶، ص ۷۸؛ همان: کتاب حج، باب ۱ از ابواب احکام العشرة) اگر امام صادق (ع) به هشام کندی توصیه کرد: «در میان مردم نماز بخوانید و از بیمارانشان عیادت کنید و بر جنازه آنها حاضر شوید و مبادا آنها در هیچ خیری از شما پیشی گیرند که شما نسبت به خیر از آنان سزاوارترید» (کلینی، بی‌تا: ۳/۳۱۱)، به جهت این است که چنین رفتاری، اثر عمیقی را در دل آنان ایجاد می‌کند.

مرحوم آقای خوئی نیز معتقد است که این‌گونه دستورات از امام (ع)، به جهت خوف از ضرر نبوده؛ بلکه برای رعایت مصلحت و اتحاد میان مسلمانان است؛ چراکه در آن عصر، یاران امام صادق (ع) به تشیع معروف بودند و دستور امام به شرکت در نماز آنان، به جهت شناخته نشدن اصحاب نبوده است؛ بلکه برای مؤدب کردن آنها به اخلاق نیکو بوده تا با این رفتار، اصحاب و یاران امام با اوصاف زیبا و به‌دوراز تعصب و عناد و لجاجت ممتاز شده و متخلق به اخلاق شایسته شیعه بودن شوند تا گفته شود خدا رحمت کند جعفر را چه اصحاب خوبی تربیت کرده است (خوئی، بی‌تا: ۴/۳۱۶).

همچنین، قلمرو تقیه اجتماعی جهت ایجاد همبستگی و وحدت در جامعه مسلمانان، به موازات وسعت مصلحتی است که در جامعه بر آن مترتب می‌شود. از این‌رو، تقیه مداراتی، یک فعالیت پویاست که از ضرر تفرقه جلوگیری می‌کند و تلاش می‌نماید به اسلام آبرو دهد و برای پیشبرد اهداف بزرگی است که به نفع همه خواهد بود. به همین دلیل، ممکن است با ترک این نوع تقیه، ضرری متوجه خود فرد نباشد؛ اما با این حرکت، موجب تغییر در آیین و برنامه اسلامی گردیده که سود و نفع آن، برای وی قابل لمس نیست؛ اما در سطح کلان تأثیرگذار خواهد بود (صفری، ۱۳۹۴: ۵۲).

در مورد پیامد همزیستی مسالمت‌آمیز، امام خمینی (ره) نیز وقتی تقیه را به: مداراتی، کتمانیه و خوفیه تقسیم می‌کند، می‌گوید: مراد از تقیه مداراتی، این است که خواسته اصلی در آن، خود وحدت کلمه و اتحاد بین مسلمانان بر اساس دوستی با مخالفان، و جلب محبت آنهاست؛ بدون آنکه خوف از ضرر مطرح باشد؛ آن‌گونه که این شرط، در تقیه خوفیه است (خمینی، بی‌تا: ۲/۱۷۴-۱۸۰). به همین جهت، وقتی از امام خمینی (ره) در مورد اقامه نماز جماعتی که جداگانه و به‌صورت محرمانه از

اهل سنت برگزار گردد، سؤال می‌کنند، آن را اجازه نداده و چنین کاری را خلاف تقیه شمرده و به هیچ وجه، جایز نمی‌داند (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۶۹/۱).

بنابراین، توصیه امام صادق(ع) در سیره معاشرتی، آن هم در قالب تقیه، به جهت درمان تفرقه و ایجاد وحدت بین مسلمانان و در مسیر حفظ شیعیان بوده است. اگر چنین تقیه‌ای اتفاق نمی‌افتاد، مسلمانان دچار پراکندگی شده و وحدت کلمه بین آنان از بین رفته و موجب سربلندی و پیروزی مسلمانان در جامعه بین‌المللی و خارج شدن از سلطه بیگانگان نمی‌شد و همچنین، عظمت امت اسلامی از بین می‌رفت و تبدیل به یک قدرت ضعیف می‌گشت. تقیه اجتماعی، به این دلیل وضع شده است که مذهب حق باقی بماند و اگر تقیه نبود، این اقلیت دینی در طول تاریخ در میان اکثریت باطل بارها در معرض زوال و نابودی قرار می‌گرفت (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۴۷/۲). به همین جهت، امام(ع) با توجه به فضای سیاسی، با سیره معاشرتی خود و با راهبرد تقیه و رازداری، در پی حفظ شیعیان از آسیب‌ها بوده است. اگر امام صادق(ع) آسیب‌شناسی از شیعیان نکرده بود و از طرف دیگر، تلاش برای حفظ آنان نمی‌کرد، اکنون جمعیت شیعه در حدّ اندکی قرار داشت؛ زیرا در این دوره، شیعیان بسیار کم بودند و دشمن نیز در پی نابودی آنان بود و این تدبیر امام صادق(ع) است که شیعه را حفظ نمود و باعث شد که امروز شیعه به‌عنوان دین رسمی شناخته شود و ندای اسلام راستین و اصیل را سر دهد.



## نتیجه

یکی از اهداف سیره معاشرتی امام صادق (ع)، حفظ شیعیان بوده است؛ اما در برخی مواقع، حضرت قادر نبوده به طور آشکارا به حفظ و هدایت و رهبری آنان بپردازد. به همین جهت، از راهبرد رازداری که در بخشی از سیره معاشرتی ایشان بوده، استفاده نموده است. حضرت ابتدا آسیب‌های اجتماعی و مشکلات اصحاب را که عبارت از: عدم همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگران، عدم وحدت و برادری بین مسلمانان، عدم حفظ آبروی اصحاب، عدم رازداری و عدم ظرفیت آنان در شنیدن معارف الهی بود، شناسایی نمود و سپس، به وسیله رازداری و تقیه و کتمان سر، به رفع این آسیب‌ها اقدام کرد. یکی از اقدامات حضرت در سیره معاشرتی، ملزم کردن اصحاب به برخی از بایسته‌ها بوده است. ایشان در جهت وحدت و همزیستی مسالمت‌آمیز و حفظ آبروی اصحاب، آنان را به رازداری و تقیه و شرکت در مراسم عبادی، سیاسی و اجتماعی دیگران، و همچنین خوش رفتاری و مدارا و تحمل ظلم اهل باطل ملزم نموده و رازداری را از مهم‌ترین بایسته‌ها دانسته است.

اقدام دیگر امام صادق (ع) در جهت رفع آسیب‌های اجتماعی، ارائه راهکار بوده است. حضرت رازداری و تقیه و برخورد نیکو و حسن معاشرت و مدارا با مردم، و همچنین شرکت در مراسم عبادی و اجتماعی و شادی و غم‌ها و به عبارت دیگر ارتباط همه‌جانبه را از بهترین و مهم‌ترین راهکارهای همزیستی مسالمت‌آمیز بیان کرده است. امام (ع) برای رازداری و ظرفیت‌سازی اصحاب، آنان را به رعایت تقیه و کتمان سر توصیه کرد و حفظ زبان را از راهکارهای آن عنوان نمود. اقدام دیگر سیره معاشرتی امام صادق (ع)، بیان آثار و پیامدهای آسیب‌های اجتماعی بوده است. حضرت آثار عدم همزیستی مسالمت‌آمیز را موجب ضرر و زیان و پراکندگی مسلمانان و تضعیف قدرت آنان در برابر قدرت‌های سلطه و از دست رفتن عظمت امت‌های اسلامی دانسته و آثار عدم رازداری و عدم ظرفیت اصحاب را موجب از دست رفتن جان و آبروی اصحاب و باعث کتمان ماندن بسیاری از معارف الهی بر شمرده است. همچنین، وجود آسیب‌ها موجب ذلت و خواری انسان و ورود وی به جهنم و به مثابه شمشیر کشیدن بر امام (ع) و عامل زحمت ایشان و حتی موجب قتل او از روی عمد خواهد بود.

بنابراین، رازداری از مهم‌ترین راهبردهای سیره معاشرتی حضرت برای حفظ شیعیان بوده و اگر امام راهی جز این انتخاب می‌کرد، آن همه دانش‌ها و فضیلت‌ها را نمی‌توانست انتشار دهد و از سوی دیگر، مقام و منزلت اهل بیت (ع) ناشناخته باقی می‌ماند و حقایق قرآنی و علوم دینی زیر ابره‌های تیره پنهان می‌گشت و بشریت از این معارف بلند محروم شده و فرهنگ اسلامی تا این حد رشد نمی‌کرد؛

درحالی که با رازداری و تقیه می‌توان حتی با کافران ارتباط مسالمت‌آمیز داشت و آنان را با آموزه‌های اسلامی آشنا کرد و فرهنگ اسلامی را نشر داد و شکی نیست که سفارش امام(ع) به تقیه با مخالفان، زمانی بوده که شیعه در اقلیت و امکانات محدود بوده است و اگر آن جمیعت اندک هم در اثر بی‌باکی و ترک محافظه‌کاری از بین می‌رفت، اکنون به این اندازه از اهل‌بیت(ع) و دانش‌هایشان و این همه احادیث و معارف خبری نبود؛ اما امروزه در جهان شاهد دگرگونی و رشد و اعتلای فرهنگ اسلامی بوده، به گونه‌ای که تقریباً مذهب شیعه سروسامان یافته و کتاب‌های مختلف آنان در دنیا منتشر شده است و کمتر کسی یافت می‌شود که بگوید مذهب امامیه را نمی‌شناسم و از اصول فکری و اعتقادی آنان اطلاعی ندارم. باید توجه داشت که بخش عمده‌ای از این دگرگونی‌ها، در سایه تقیه و رازداری بوده است.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ق، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، مصصح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین.
۳. ابی الحدید، عبد الحمید، ۱۳۷۷، شرح نهج البلاغة، به کوشش: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبة آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۳۷۷، خصال، تهران، کتابچی.
۵. —، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، محقق و مصصح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶. —، ۱۳۷۶، امالی، تهران، کتابچی.
۷. ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، تحقیق: علی شبیری، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. پیشوایی، مهدی، ۱۳۸۲، سیره پیشوایان، چاپ یازدهم، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۹. تهرانی، علی، ۱۳۵۴ش، تقیّه در اسلام، مشهد، چاپ فیروزیان.
۱۰. جانشین سردبیر، ۱۳۹۱، «فضای صدور»، علوم حدیث، زمستان، ش ۶۶.
۱۱. جعفریان، رسول، ۱۳۸۶، حیات فکری سیاسی امامان شیعه، چاپ دهم، قم، انتشارات انصاریان.
۱۲. جعفری هرنندی، محمد، ۱۳۹۳، «ملاک و چگونگی به کارگیری تقیه در دوره حضور معصومان (علیهم السلام)»، پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، بهار، ش ۳۵.
۱۳. جعفری، محمد حسین، ۱۳۸۲، تشیع در مسیر تاریخ، تهران، دفتر نشر اسلامی.
۱۴. حیدر، اسد، ۱۴۲۲ق، امام صادق و مذاهب چهارگانه، مترجم: حسن یوسفی اشکوری، بیروت، دار التعارف.
۱۵. خوئی، سید محمد تقی، ۱۴۰۹ق، مبانی العروة الوثقی (تقریرات درس سید ابوالقاسم خوئی)، چاپ اول، قم، مدرسه دار العلم.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۳۷۲ش، معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواة، قم، مرکز نشر الثقافة الاسلامیة.

۱۷. خمینی، سید روح‌الله، بی‌تا، الرسائل العشرة، قم، اسماعیلیان.
۱۸. —، ۱۳۷۸، صحیفه امام، تهران، انتشارات عروج وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۳۷، لغت‌نامه، زیر نظر: محمد معین، تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
۲۰. داوری، شیخ مسلم، ۱۳۹۵، التقیة فی فقه اهل‌البيت، مترجم: محمدعلی صالح‌المعلم، چاپ اول، قم، دار زین‌العابدین.
۲۱. دشتی، محمد (مترجم)، ۱۳۸۵، نهج‌البلاغه، چاپ اول، قم، نشر بیت‌الأحزان.
۲۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسن‌بن‌محمد، بی‌تا، مفردات فی غریب القرآن، تحقیق: سید گیلانی، تهران، المكتبة المرتضوية.
۲۳. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۸ش، الوسيط فی اصول الفقه، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
۲۴. شیخ مفید، ۱۳۸۰ش، ارشاد، مترجم: محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران، اسلامیه.
۲۵. —، ۱۳۷۱ق، شرح عقائد الصدوق او تصحیح الاعتقاد (ضمیمه اوائل المقالات)، تصحیح و تعلیق: عباسقلی واعظ چرنداپی، چاپ دوم، تبریز.
۲۶. فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، نضد القواعد الفقهية علی مذهب الامامية، تحقیق: سید عبداللطیف کوه‌کمره‌ای، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۷. شیخ حرّ عاملی، محمدبن‌حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، مصحح: مؤسسه آل‌البيت(علیهم‌السلام)، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آل‌البيت(علیهم‌السلام).
۲۸. شریف قرشی، باقر، ۱۴۱۳ق، حیات امام موسی‌بن‌جعفر، بیروت، دار‌البلاغه.
۲۹. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الأصول، مقرر: سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرة‌المعارف فقه اسلامی.
۳۰. صفری فروشانی، نعمت‌الله، ۱۳۷۸، غالیان، مشهد، آستان قدس رضوی.
۳۱. —، ۱۳۹۴، نقش تقیه در استنباط، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۳۲. طوسی، محمدبن‌حسن، ۱۳۸۸، امالی، قم، اندیشه هادی.
۳۳. —، ۱۴۱۵ق، رجال، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۴. —، ۱۴۱۱ق، الغیبة، چاپ چهارم، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۳۵. عاملی جزینی دمشقی، ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن جمال‌الدین مکی (شهید اول)، القواعد والفوائد فی الفقه والاصول والعربية، تحقیق: سید عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه المفید.
۳۶. عالمی دامغانی، ۱۳۷۱، شاگردان مکتب ائمه، قم، صاحب اثر.
۳۷. علامه مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، مصصح: جمعی از محققین، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۸. —، زندگانی امام محمدباقر و امام صادق (علیهما السلام)، مترجم: موسی خسروی، چاپ دوم، تهران، اسلامیه.
۳۹. عبدالحلیم الجندی، ۱۳۹۷ق، الامام جعفر الصادق (ع)، قاهره.
۴۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۱، ترتیب خلاصة اللقوال فی معرفة علم الرجال، مشهد، آستان قدس رضوی.
۴۱. عراقی عبدالنسی، ۱۳۶۴ق، رسالة اعلام العامة فی الصحة الحج مع العامة، نجف، مطبعة الغری.
۴۲. عباسی جامد، مسعود، ۱۳۸۶ش، «تقیه در قرآن کریم و کلام معصومین»، کوثر، تابستان، ش ۲۴.
۴۳. عمید، حسن، ۱۳۶۳، فرهنگ عمید، تهران، امیرکبیر.
۴۴. عمیدی، ثامر هاشم حبیب، ۱۴۱۶ق، واقع التقیة عند المذاهب والفرق الاسلامیة، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
۴۵. فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۷۴، رسالة فی التقیة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت دوستمین سالگرد شیخ انصاری.
۴۶. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۱۶ق، قواعد الفقهیة، چاپ اول، قم.
۴۷. فتحی‌نیا، ۱۳۸۸، «نگاهی تاریخی به تقیه مداراتی»، میقات حج، بهار، ش ۶۷.
۴۸. فیاض، محمدصادق، ۱۳۸۶، «با دیگران مدارا؛ بررسی تقیه مداراتی، یکی از راهکارهای انسجام اسلامی در فقه شیعه»، فلسفه و کلام، سفیر نور، زمستان، ش ۴.
۴۹. قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، بی‌تا، اصول الکافی، چاپ اول، قم، انتشارات دار الحدیث للطباعة والنشر.

۵۱. —، ۱۳۶۹ش، اصول الکافی، ترجمه: مصطفوی، چاپ اول، تهران، نشر کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۵۲. کشی، محمدبن عمر، ۱۴۰۹ق، رجال الکشی (إختیار معرفة الرجال)، چاپ اول، مشهد.
۵۳. کرکی، علی بن حسین، ۱۴۰۹ق، رسائل المحقق کرکی، تحقیق: محمد حسون، چاپ اول، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۴. کاشف الغطاء، جعفر، بی تا، کشف الغطاء، چاپ سنگی، بی جا، بی نا.
۵۵. مامقانی، عبدالله، ۱۳۸۹، تنقیح المقال، محقق: محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۵۶. مبلغی، احمد، ۱۳۷۹، «کاوشی در مواضع فرهنگی امام صادق(ع)»، فرهنگ کوثر، شهریور، ش ۴۲.
۵۷. مظفر، محمدحسین، ۱۴۲۱ق، الإمام لصادق(ع)، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین.
۵۸. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷ش، اصول الفقه، قم، بوستان کتاب.
۵۹. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۸ش، منتخب میزان الحکمة، ترجمه: حمیدرضا شیخی، قم، انتشارات مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۳، القواعد الفقهیة، قم، مدرسة الامام علی بن ابی طالب.
۶۱. — و دیگران، ۱۳۷۵ش، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۶۲. مطیع، حسین، ۱۳۸۶، «تقیه در قرآن کریم و نقش آن در انسجام اسلامی»، کوثر، زمستان، ش ۲۶.
۶۳. معین، محمد، ۱۳۶۴، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
۶۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲ش، یادداشت های استاد مطهری، قم، انتشارات صدرا.
۶۵. مفید، محمدبن نعمان، ۱۴۱۴ق، الاختصاص، بی جا، دار المفید.
۶۶. منتظرالقائم، اصغر، ۱۳۸۶، تاریخ امامت، قم، دفتر نشر معارف.
۶۷. نجاشی، ابوالعباس احمدبن علی بن احمدبن عباس، ۱۴۱۸ق، رجال، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، چاپ ششم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۶۸. نوبختی، حسن بن موسی، ۱۳۶۱، فرق الشیعه، مترجم: محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۹. ولایی، عیسی، ۱۳۸۷ش، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران، نشر نی.

۷۰. همایون مصباح، سید حسین، ۱۳۹۳، «تقیه؛ راهبرد اصلاحی و صیانت از حق»، پژوهشنامه کلام، پاییز و زمستان، ش ۱.
۷۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب، بی تا، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر.
۷۲. یافعی، عبدالله بن أسعد، ۱۴۱۷ق، مرآة الجنان، محقق: خلیل منصور، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۷۳. یحصبی، قاضی ابی الفضل عیاض، بی تا، ترتیب المدارک و تقریب المسالک، تصحیح: احمد بکیر محمود، بیروت، منشورات دار المکتبة الحیة.

## The social political role of the press in the process of modernization and changes of the constitutional period with the approach of analyzing the content of Sorasrafil newspaper reports<sup>1</sup>

Ramin Rasoulov<sup>1</sup>, Karamatullah Rasikh<sup>3</sup>, Alireza Biaban nvard<sup>4</sup>  
(DOI): [10.22034/SKH.2023.14696.1360](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.14696.1360)

### Abstract

#### Original Article

P 120 - 136

In determining and explaining the political and social direction of the newly established constitutional system, Sourasrafil newspaper had a special reading and was influenced by the ideology of modernization and developments. What was the understanding of the writers of this newspaper about the ideology of modernization and transformations and how did they combine it with Islam and Iranian traditions? According to the writings of Sorasrafil newspaper, it can be said that the process of modernization and changes in the form of national government is based on political and social vision. Sourasrafil newspaper emphasizes on components such as people's sovereignty and rule, independence, freedom and legal equality of individuals and assumes the realization of these issues as a necessary condition for the transition to the process of modernization and transformations. In addition, socialism has been mentioned as the ultimate goal and horizon of this political system, which will be realized little by little by reforming the existing situation. This newspaper, with a desire to put an end to religion and a new perception of religion in the form of a monotheistic worldview, has combined socialism with a monotheistic vision and made it the theoretical and philosophical basis of its reading. Although the evidence shows that this integration has not been able to establish a natural connection between these aspects and build a new discourse, but this effort can be mentioned as the starting point of the thought of creating a discourse in the process of modernization and transformations in Iran.

**Keywords:** Surasrafil, constitutionalism, press, social political role, modernization.

1 - This article is taken from the doctoral dissertation of the first author in the field of communication with the title "The social political role of the press in the process of modernization and changes of the constitutional period with the approach of analyzing the content of the newspapers Rooh Al-Quds, Surasrafil and Mosavat".

2 - Ph.D student of communication, Islamic Azad University, Shiraz branch, Shiraz, Iran (raminrasulf9@gmail.com).

3 - Associate Professor of Sociology, Jahrom branch, Islamic Azad University, Jahrom, Iran (corresponding author) (krasekh@gmail.com)

4 - Assistant Professor of Political Science, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran (bhya1979@gmail.com)

Received: 2022/09/01 | Accepted: 2022/11/11



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



## نقش سیاسی اجتماعی مطبوعات در فرایند نوسازی و تحولات دوره مشروطیت با رویکرد تحلیل محتوای گزارش‌های روزنامه صوراسرافیل<sup>۱</sup> رامین رسول اف<sup>۲</sup>، کرامت الله راستخ (نویسنده مسئول)<sup>۳</sup>، علی رضا بیابان‌نورد<sup>۴</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.14696.1360](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.14696.1360)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

روزنامه صوراسرافیل در تعیین و تبیین جهت‌گیری سیاسی و اجتماعی نظام تازه‌تأسیس مشروطه، خوانشی ویژه و متأثر از ایدئولوژی نوسازی و تحولات داشته است. فهم نویسندگان این روزنامه از ایدئولوژی نوسازی و تحولات چه بود و چگونه آن را با دین اسلام و سنت‌های ایرانی تلفیق کردند؟ بنابر نگاه‌های روزنامه صوراسرافیل می‌توان گفت که فرایند نوسازی و تحولات در شکل حکومت ملی، بر بینشی سیاسی و اجتماعی استوار است. روزنامه صوراسرافیل بر مؤلفه‌هایی، نظیر حاکمیت و حکومت مردم، استقلال، آزادی و تساوی حقوقی افراد تأکید دارد و تحقق این امور را شرط لازم برای گذار به فرایند نوسازی و تحولات فرض می‌کند. افزون بر این، از سوسیالیسم به عنوان هدف و افق نهایی این نظام سیاسی یاد شده است که کم‌کم و با اصلاح وضع موجود محقق خواهد شد. این روزنامه با تأسی به امر خاتمیت و دریافت تازه از دین در شکل جهان‌بینی توحیدی، سوسیالیسم را با بینش توحیدی ترکیب کرده و آن را مبنای نظری و فلسفی خوانش خود قرار داده است. اگرچه شواهد نشان می‌دهد این تلفیق نتوانسته است ارتباط طبیعی بین این وجوه برقرار سازد و گفتمان تازه‌ای را بنا کند، اما می‌توان از این تلاش برای نقطه آغاز اندیشه ایجاد گفتمان در فرایند نوسازی و تحولات در ایران یاد کرد.

**کلیدواژه‌ها:** صوراسرافیل، مشروطیت، مطبوعات، نقش سیاسی اجتماعی، نوسازی.

۱ این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول در رشته ارتباطات با عنوان «نقش سیاسی اجتماعی مطبوعات در فرایند نوسازی و تحولات دوره مشروطیت با رویکرد تحلیل محتوای روزنامه‌های روح‌القدس، صوراسرافیل و مساوات» است.

۲ - دانشجوی دکتری گروه علوم ارتباطات، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (ramin257@yahoo.com)

۳ - دانشیار جامعه‌شناسی، واحد جهرم، دانشگاه آزاد اسلامی، جهرم، ایران (نویسنده مسئول). (krasekh@gmail.com)

۴ - استادیار علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (bhya1979@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰



### ۱- مقدمه و بیان مسأله

وظیفه مطبوعات شکل دادن به افکار عمومی، هدایت و جهت‌دهی مردم، تصویرسازی ذهنی و قالبی در مردم، اطلاع‌رسانی و خبررسانی، بالا بردن آگاهی جامعه و کمک کردن به آنها در سازمان‌دهی اوقات فراغت است. (مولانا، ۱۳۵۸: ۱۱۱-۱۲۹) (ساروخانی، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۱۱۵) (خانیک، ۱۳۸۱: ۲۶-۴۰) مطبوعات، همزمان با آغاز عصر جدید در تاریخ بشر رواج یافته و بر تغییر ساختار حوزه عمومی در جوامع مغرب‌زمین اثر بنیادی گذاشته است. (هابرماس<sup>۱</sup>، ۱۳۹۲: ۲۴-۵۸) مطبوعات در واقع پاسخی به نیازهای محافل ادبی با عنوان «کانون‌های مطالعاتی»<sup>۲</sup> بود که از اواخر قرن هجدهم کم‌کم در جوامع اروپایی شکل گرفتند. مطبوعات به شکل‌های گوناگون پیش از این تاریخ وجود داشت؛ اما با تشکیل این محافل رونق یافت و به عصر جدید وارد شد؛ به طوری که بسیاری به خواندن روزنامه «معتاد» شدند. بنابراین مطبوعات با وجود این محافل نه فقط رونق پیدا کرد، بلکه نقش سیاسی و اجتماعی پیدا کرد. (هابرماس، ۱۳۹۲: ۱۰۵-۱۹۳)

از دیدگاه پیر آلبر<sup>۳</sup> و فرناندو ترو<sup>۴</sup>، چهار گروه از عوامل، بر این تحول نقش تعیین‌کننده داشتند: الف) عوامل سیاسی و اجتماعی، مانند پیشرفت پارلمان‌تاریسم، وسعت و افزایش زمینه‌های انتخاباتی و اساساً توجه وسیع عموم به امور سیاسی، تعمیم آموزش و رشد شهرنشینی؛

ب) عوامل اقتصادی، مثل صنعتی شدن روش‌های تولید و تهیه مطبوعات؛

ج) عوامل فنی، از قبیل تحول در فن‌های صنعت چاپ، حمل‌ونقل، دریافت و انتقال اطلاعات، تولد خبرگزاری‌ها و آژانس‌های خبری. (آلبروترو<sup>۵</sup>، ۱۳۶۴: ۵۳-۹۶) (معمد نژاد، ۱۳۷۰: ۱۶۰-۱۷۰) آشنایی ایرانیان با مطبوعات از اوایل قرن نوزدهم و با آشنایی و تماس آنها با جوامع غربی آغاز شد. میرزا صالح شیرازی، که در دهه دوم قرن نوزدهم برای تحصیل به انگلستان سفر کرد، در آنجا صنعت چاپ را آموخت تا مسیب تأسیس نخستین روزنامه ایرانی شود. او ناچار شد نزدیک دو دهه منتظر چنین فرصتی باشد تا برای نخستین بار در دهه چهارم قرن نوزدهم در عصر محمدشاه قاجار (۲۸ دی ۱۲۸۵ - ۲۵ تیر ۱۲۸۸)، روزنامه‌ای منتشر کند. (راسخ، ۱۳۹۸: ۶۷-۹۳) اهمیت مطبوعات در ربع آخر قرن نوزدهم افزایش یافت. در این دوران روزنامه‌های ملی و مستقل زیادی

<sup>1</sup> -Habermas

<sup>2</sup> -reading societies

<sup>3</sup> -Pierre Albert

<sup>4</sup> -Fernando Trou

<sup>5</sup> - Alberotro

توسط روشن‌فکران انقلابی عمدتاً در خارج کشور چاپ شدند. این‌گونه روزنامه‌ها، از قبیل «قانون»، «عروه‌الوثقی» و «حبل‌المتین» درگیر مبارزه سیاسی با دربار قاجار شدند. این چالش و رویارویی سرانجام به تأسیس مجلس قانون‌گذاری و به رسمیت شناخته شدن آزادی‌ها، همچون آزادی مطبوعات توسط قانون منجر شد. (مولانا، ۱۳۵۸: ۹۴-۱۴۸) (بشیر، ۱۳۸۸: ۱۸۰) با پیروزی انقلاب مشروطیت، نقش اجتماعی و سیاسی مطبوعات افزایش یافت. روزنامه صوراسرافیل همراه روح‌القدس و مساوات میان روزنامه‌های انقلابی و مخالف، نقش آگاهی‌دهنده و روشنگر ایفا کردند. بنابراین ما در این تحقیق درصدد پاسخ به پرسش اساسی زیر هستیم:

تأثیر روزنامه صوراسرافیل از ایدئولوژی نوسازی و تحولات به چه میزان بود و چگونه آن را با دین اسلام و سنت‌های ایرانی تلفیق کرد؟

## ۲- پیشینه پژوهش

- قربانی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با موضوع «بررسی اندیشه‌های اجتماعی در مطبوعات دینی عصر مشروطیت و پهلوی اول» تا حدودی به این موضوع پرداخت. براساس یافته‌های پژوهش، گردانندگان مطبوعات دینی به دو گروه تقسیم شده و در دو جریان فکری قرار گرفتند. عده‌ای سعی کردند برخی از این مؤلفه‌ها را با دین اسلام تطبیق دهند و در این زمینه مقاله‌های گوناگونی منتشر کردند. مجله الاسلام مازندرانی لاریجانی، که خود از اعضای هیأت اتحاد اسلام رشت بود، نمونه برجسته این دسته است. گروه دوم، همچون نشریه جریده اسلامی، نمایندگان فکری مکتبی بودند که برابر ورود اندیشه جدید ایستادگی کردند و مفاهیمی، همچون آزادی را مغایر با اسلام دانستند. در عصر پهلوی اول با وجود حاکمیت مطلق رضا شاه، برخی مطبوعات دینی همچون دعوت اسلامی و الاسلام با نفی کامل برخی از این اندیشه‌ها، روش سلبی در پیش گرفتند.

- رحیمیان، گنابادی، حسینی، (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با موضوع «انقلاب مشروطه و مروری بر روزنامه‌ها و مطبوعات در آن دوره» روی تأسیس چاپخانه و انتشار روزنامه‌ها و مطبوعات تمرکز کرده‌اند. در این راستا نخست به طور خلاصه به انقلاب مشروطه پرداخته شده است، سپس دو عامل نخست از بین عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن، یعنی تأسیس چاپخانه و انتشار روزنامه‌ها و مطبوعات، بررسی شده‌اند. در این مسیر روزنامه‌های مهم و مؤثر معرفی و بررسی شده‌اند. این روزنامه‌ها و مقالات سهم بسزایی در شکل‌گیری نهضت مشروطه بر عهده داشتند. از انتشار اولین روزنامه در سال ۱۲۱۲ قمری تا پیروزی نهضت بیش از هشتاد نشریه در ایران به چاپ رسید. در این مدت،

مطبوعات به زبان مردم نزدیک‌تر شدند و بیشتر بیانگر عقاید و آرای سیاسی و اجتماعی بودند. همچنین چندین نمونه از این دست روزنامه‌ها، که نقش زیادی در افشاگری و روشنگری اذهان عمومی داشتند، از جمله روزنامه‌های «اختر»، «قانون»، «حکمت»، «ثریا»، «پرویش» و «حبل المتین» بحث و بررسی شدند.

- زنجانی‌زاده، باغدار دلگشا (۱۳۹۴) مقاله‌ای با موضوع «بررسی جامعه‌شناختی روزنامه‌نگاری زنان در عصر مشروطه» به شیوه اسنادی و به روش تحلیل محتوا نوشته‌اند. پرداختن به این دوره به دلیل حضور فعال اجتماعی زنان برای نخستین بار به شکل شبه‌صنفی اهمیت دارد؛ دوره‌ای که زنان به مطرح کردن درخواست‌های اجتماعی خود می‌پردازند و در این بین ایجاد مدرسه برای دختران از اصلی‌ترین درخواست‌های آنان است. این تحقیق به ثمر رسیدن تلاش اجتماعی و احقاق حقوق اجتماعی زنان را نشان می‌دهد.

- نجفی (۱۳۹۱) مقاله‌ای با موضوع «ضرورت شناخت تاریخ سیاسی عصر مشروطیت و تفاوت سطح تحلیل رسائل و مطبوعات عتبات عالیات با تاریخ‌نگاری مدرن عصر پهلوی» دارد. این مقاله، با معرفی گوشه‌ای از آثار و مقایسه آن با برخی تاریخ‌نگاری‌های مدرن مشروطه، درصدد است به قسمتی از این تحریف‌ها بپردازد. نقد این ناراستی‌ها می‌تواند به‌نوعی اصول شناخت تاریخ سیاسی ایران را در ابعاد گوناگون برای ما بازگو کند. به نظر می‌رسد هرچه از عمر مشروطیت ایران می‌گذرد و از طرف دیگر هرچه مباحث عمیق‌تری در انقلاب اسلامی معاصر پیش می‌آید، می‌توانیم با مقایسه جریان‌شناسی و اندیشه‌ی این دو حلقه تاریخی به شناخت بهتری از تاریخ سیاسی ایران دست یابیم.

- کتیری و باقری (۱۳۹۰) مقاله‌ای با موضوع «زبان زنان، نشریه‌ای متفاوت در عرصه روزنامه‌نگاری زنان عصر مشروطه» نوشته است. در این نوشتار کوشیده است تا پس از مقدمه‌ای کوتاه درباره حضور زنان در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی به نقش روزنامه‌ها و مطبوعات دوران مشروطه در ارتقای آگاهی زنان اشاره شود و فعالیت‌های آنان در عرصه مطبوعات آن زمان بررسی شود. سپس به بررسی و شرح روزنامه و مجله زبان زنان می‌پردازد و ضمن توضیح دوره‌های مختلف چاپ آن محتوای مطالب در آن را بر می‌رسد و می‌کوشد تا این‌گونه قسمت‌های ناگفته تاریخ مطبوعات و بخشی از فعالیت‌های اجتماعی فرهنگی صدیقه دولت‌آبادی بیان شود.

بررسی پژوهش‌های مختلف در حیطه نقش سیاسی-اجتماعی مطبوعات در فرایند نوسازی و تحولات در دوره مشروطه نشان‌دهنده لزوم بررسی‌های بیشتر در این حوزه است. مطالعات محدود

انجام شده در این زمینه به‌ویژه در داخل کشور، نبود راهکار مناسب، که فرایند نوسازی و تحولات را برای آن دوره زمانی نشان دهد، احساس می‌شود. این موضوع هم به عنوان خلاء پژوهشی و هم به عنوان نبود راهکاری عملی و مناسب منطبق با فرهنگ و شرایط موجود شناسایی شد و هدف اصلی این پژوهش قرار گرفت.

### ۳- چارچوب نظری تحقیق

#### ۳-۱- روزنامه صوراسرافیل

صوراسرافیل، مهم‌ترین، اثرگذارترین و پرشمارگان‌ترین روزنامه ایران در دوره مشروطه اول است که میرزا قاسم خان تبریزی، میرزا جهانگیرخان شیرازی (صوراسرافیل) و میرزا علی‌اکبر خان قزوینی معروف به دهخدا آن را منتشر کرده‌اند. جمعاً ۳۲ شماره از این روزنامه در ایران چاپ شده که نخستین شماره در تاریخ هفدهم ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ قمری و آخرین شماره آن، سه روز پیش از به توپ بستن مجلس شورای ملی در تاریخ بیستم جمادی‌الاول ۱۳۲۶ قمری منتشر شده است. داشتن قلمی توانا و متعهد بودن به رسالت روزنامه‌نگاری را می‌توان نزد میرزا جهانگیرخان شیرازی و میرزا علی‌اکبر دهخدا به‌خوبی درک کرد؛ به‌گونه‌ای که این ویژگی‌ها را از همان عبارت درج‌شده در زیر سرلوحه نشریه می‌توان دید. آن عبارت این است:

«هفتگی [،] سیاسی [،] تاریخی [،] اخلاقی [،] مقالات و لویحی که موافقت با مسلک ما داشته باشد با امضا پذیرفته می‌شود و در طبع و عدم طبع [،] اداره مختار است. پاکت‌های بدون تمبر قبول نخواهد شد.»

در سرلوحه روزنامه، تصویر فرشته آزادی است که در حال دمیدن در صور است و گروه انبوهی او را به یکدیگر نشان می‌دهند. در داخل سرلوحه، اسم روزنامه (صوراسرافیل) به خط نسخ درشت و کلمات (حریت، مساوات و اخوت) با خط ریز نوشته شده است. (صدرهاشمی، ۱۳۶۳: ۱۳۰) صوراسرافیل با شمارگان پنج هزار نسخه، مردمی‌ترین نشریه ایرانی در آغاز تشکیل مجلس بود. شمارگان این روزنامه تا ۲۴ هزار نسخه (باری‌یر، ۱۳۶۳: ۳۸) نیز گزارش شده است. اما مهم‌تر از فروش، شدت و دایره نفوذ آن میان مردم است. صوراسرافیل در مکان‌های عمومی، مثل قهوه‌خانه‌ها برای بی‌سوادان خوانده می‌شد و در برخی مناطق کشور بهترین سوغاتی به شمار می‌آمد (دردیان، ۱۳۷۸: ۱۳۸) و توسط برخی تهی‌دستان برای ثواب خریداری می‌شد. (دبیرسیاقتی، ۱۳۶۴: ۳۳۰) صوراسرافیل از وضع موجود کشور و نظام سیاسی به‌شدت انتقاد می‌کرد و بی‌محابا از

ظلم ستمگران مستبد سخن می‌گفت. سرنوشت ناگوار میرزا جهانگیرخان به هنگام دستگیری و شکنجه شدن توسط عمال استبداد، همانند شیخ احمد تربتی، نشانگر میزان زیاد کینه و نفرت شاه، درباریان و عوامل وابسته به استبداد از وجود چنین روزنامه‌نگاران عدالت‌خواه، مشروطه‌طلب و آزادی‌خواه است. (صدرهاشمی، ۱۳۶۳: ۱۳۰)

### ۳-۲- نقش سیاسی اجتماعی روزنامه صوراسرافیل در فرایند نوسازی و تحولات دوره مشروطیت

روزنامه صوراسرافیل جامعه را چون انسانی فرض کرده است که دوره‌های تکامل را یکی پس از دیگری طی کرده و اکنون که به دوران بلوغ رسیده و توان اداره زندگانی خویشتن را به دست آورده است، خواهان استرداد حقوق طبیعی خود است. (درودیان، ۱۳۸۴) از این رو به مشروطه کردن مملکت و ایجاد مجلس شورای ملی به عنوان دوره «رهایی» از ذلت و رقیبت، نکبت و فترت، خوف و وحشت و مملوک این و آن بودن و رسیدن به دوره سعادت و ترقی، که در آن زبان و قلم در مصالح امور ملک و ملت آزاد و جرابید و مطبوعات برای انتشار نیک و بد مملکت حریت می‌یافتند، می‌نگریست؛ (دولت‌آبادی، ۱۳۸۱) به عبارت دیگر این بلوغ اجتماعی جامعه ایران و به تعبیری این «آدم شدن»، که معادل حکم اسلامی «بدالله مع الجماعه» ذکر شده، به عنوان پایه و بنیان و اساس ترقی معرفی شده است. تحقق این امر در استقرار نظام مشروطه تجلی یافته است (سلیمانی، ۱۳۸۸) تا زیر چتر آن حقوق طبیعی بشر به ملت بازگردانده شود. بشر در مسیر ترقی خود، این حقوق طبیعی را تدوین کرده و بعدها نیز به وسیله انبیا امضا شده و احکام الهی خوانده شده است؛ حقوقی که اکنون با مداومت بر اضداد فراموش شده و وضعی را پیش آورده که حاصل زحمت برزگر، حق ثابت ارباب و ملت بنده هوی هوس شخصی و ثروت مملکت سرمایه شهوترانی رئیس الوزرا شده است. (سیف، ۱۳۸۲)

حق حاکمیت و حکومت در این تفسیر از حقوق طبیعی مهم است که تا پیش از بلوغ اجتماعی به دیگران واگذار شده بود و اکنون باید به صاحب اصلی‌اش، یعنی مردم، مسترد شود. با تأسی به همین برداشت، از میان اشکال مختلف حکومت، به نظام مشروطه به عنوان نظم تازه‌ای که جایگزین نظم کهنه شده و در مسیر ترقی و اعمال حق حاکمیت و حکومت مردم حرکت می‌کند، توجه دارد. (کسروی، ۱۳۹۰)

شیوه اعمال حق حاکمیت و حکومت مردم در نظام مشروطه نیز در شکل دموکراسی پارلمانی- نمایندگی اجرا می‌شد. نمایندگانی که با حضور در مجلس قوانین مربوط به اداره مملکت را وضع می-

کنند تا قوه مجریه که انتصاب آنها نیز با رأی و تأیید نمایندگان مردم خواهد بود، این قوانین را به طور مساوات در حق همه احاد مملکت اجرا کنند. این نقش مردم در تعیین مجریان شامل همه متصدیان امور اداره کشور حتی مقام سلطنت نیز می‌شد؛ چراکه به باور دهخدا و گردانندگان صوراسرافیل امتیاز سلطنت نیز به اجماع اختیاری مردم بر اطاعت از یک تن محدود شده و در زمره قراردادهای بومیه قرار گرفته است؛ به عبارتی حق سلطنت امتیازی تلقی شده است که نه تنها قابل استرداد یا قابل انتقال به دیگری است، بلکه در مواقعی نیز وجود آن غیر لازم است. (سلیمانی، ۱۳۸۸)

در این نظام مشروطه وظیفه مردم تنها به انتخاب مستقیم نمایندگان و انتصاب غیرمستقیم کارگزاران قوه مجریه محدود نمانده است. به زعم وی هر یک از احاد جامعه در صورت شایستگی و کسب اعتماد مردم یا نمایندگانشان می‌توانست در نظام مشروطه مسئولیتی را در اداره امور جامعه عهده‌دار شود؛ به عبارتی در این نظم تازه دیگر همچون نظم کهنه «وزارت ارثی نیست و وزیر همیشه منحصر به خانواده‌های مخصوص نیست و ممکن است از احاد و افراد اهالی مملکت انتخاب شود. (درودیان، ۱۳۸۴) گذشته از این، ملت حق اعتراض دارند و مجموعه حاکمیت برابر آنها مسئول و پاسخگو است. مکاتبات بین فرمانفرما و روزنامه صوراسرافیل، درباره موضوع تظلم‌خواهی مردم کرمان، گواه همین باور است: «...ملت نه فقط بر حضرت والا بلکه بر همان وکلای محترم و وزرای دولت و همان میدادی عالیه که نمی‌دانم معنیش چیست قانوناً حق اعتراض دارند». (درودیان، ۱۳۸۴).

تحقق نظام مشروطه مورد نظر گردانندگان روزنامه صوراسرافیل تجسم یک حکومت ملی برای حفظ استقلال ملی بوده است. دهخدا که از فشار دولت‌های استعماری انگلیس و روس آگاهی داشت و این نفوذ کمی پیش از تصویب متمم قانون اساسی در قالب معاهده ۱۹۰۷ به بار نشسته بود، به موضوع حکومت ملی و استقلال ملی توجه ویژه‌ای داشت. به زعم وی استقلال ملی اساس نظام مشروطه تلقی شده که تنها از رهگذر قطع سلطه استعمار و استعمار خارجی (روس و انگلیس) محقق می‌شد. به عبارت روشن‌تر، به زعم دهخدا، نهضت مشروطه نهضتی با ماهیت استقلال طلب و ضد استثماری بوده است که برای جلوگیری از واگذاری امتیاز به روس و انگلیس بنا شده بود. به همین منظور بارها در خلال نوشته‌هایش، دخالت کشورهای خارجی و همراهی خائنان داخلی با آنها را در خیانت به وطن سرزنش کرده است. این سرزنش گاهی تا جایی پیش می‌رود که عاملان حکومتی نظام موجود را وابسته به دولت‌های خارجی قلمداد می‌کند. (دولت‌آبادی، ۱۳۸۱)

در این منظومه نظری نکته بسیار مهم این است که به رغم همه تکریمی که روزنامه صوراسرافیل از نظام مشروطه دارد، با این حال تحقق و تثبیت آن را تنها مقدمه و مبنای گذار به دوره‌ای می‌داند

که به نام دوره «سعادت و ترقی» معرفی شده است. گویاست که رسیدن به آزادی سیاسی و برقراری حکومت ملی در شکل دموکراسی یا حکومت مردم همه آن چیزی نبود که منظور نظر گردانندگان صوراسرافیل بوده باشد. آنها از مشروطه و دست‌آورد اولیه آن در شکل آزادی، به عنوان مقدمه و مرحله گذار برای نیل به دوره‌ای دیگر تحت عنوان دوره «سعادت» و «ترقی» یاد کردند که برای افراد جامعه سعادت، برابری، برادری و مساوات را به ارمغان می‌آورد و «معنای مشروطه» را تکمیل می‌کرد.

گزارش‌های این روزنامه نشان می‌دهد که رویه برقراری پیوند میان مفاهیم و صور دوره مدرنیته غرب با مفاهیم و قواعد دین اسلام درباره مؤلفه‌های دیگر نظیر آزادی و قانون را تکرار می‌کند. به‌زعم آن گزارش‌ها آزادی یا حریت از ثمرات دوره‌هایی است که انسان برای طی فرایند نوسازی و تحولات جامعه به آن نیازمند است. از همین رو با تحلیل وضع موجود بیان می‌کند که بشر اکنون در مسیر نوسازی و تحولات خود روی به سوی معبود دارد. از این‌رو برای طی این راه و رسیدن بشر به «ناحیه قدس و علم نامتناهی الهی» تنها «واگذارن انسان به خود او» کافی است. (درودیان، ۱۳۸۴) با تأسی به همین برداشت وضع موجود را که در آن استبداد جسمانی و روحانی اختیار انسان را به گروگان گرفته، طی فرایند نوسازی را بر او مسدود ساخته و انسان را از درجه انسانیت تنزل و در ردیف اسباب و اشیا و حیوانات قرار داده و انتقاد می‌کند و از رؤسای «روحانی و جسمانی» جامعه می‌خواهد که حق «مختار بودن» انسان را به او واگذارند (سلیمانی، ۱۳۸۸)

بنا به آنچه گفته شد، گردانندگان روزنامه صوراسرافیل با اطلاع از بیان‌های سنتی موجود و درک شرایط سیاسی و اجتماعی، و با بهره‌گیری از زمینه‌های فکری موجود همچون مخالفان و موافقان مشروطه بر وجود وضعیت بغرنج و گرفتاری‌ها و مصایب زمانه خود مهر تأیید زده و ضرورت پذیرش اندیشه‌های جدید تمدن غربی و بازگشت به آموزه‌های قرآنی و اسلام اصیل را به عنوان راهکار عبور طرح کردند. نگاه مثبت به تحولات دوره مدرن غرب و تلاش در برقراری پیوند میان آموزه‌های اصیل اسلامی و صور مدرنیته نقطه مهم اندیشه این روزنامه است. آنها کوشیدند تا از خلال مفاهیم و صور مدرنیته به تفسیر آموزه‌های قرآنی و دینی بپردازند. از همین رو به دموکراسی و آزادی به عنوان برآورده‌های تمدن غربی توجه کرده و آن را در پیوند با دین قرار می‌دهند تا مورد پذیرش جامعه قرار گیرند. این دموکراسی در شکل حکومت ملی، بر بینشی سیاسی و اجتماعی استوار است. او بر مؤلفه‌هایی نظیر حاکمیت و حکومت مردم، استقلال، آزادی و تساوی حقوقی افراد تأکید می‌کند و تحقق این امور را شرط لازم برای گذار به دوره ترقی فرض می‌کند. (کسروی، ۱۳۹۰)



#### ۴- روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، تحلیل محتواست. از دیدگاه برنارد برلسون، (۱۹۱۲-۱۹۷۹) پژوهشگر معروف آمریکایی، تحلیل محتوا یک روش پژوهشی است که برای تشریح عینی، منظم و مقداری محتوای آشکار پیام‌های ارتباطی به کار می‌رود. (ساروخانی، ۱۳۸۲: ۲۸۵) در دوره حیات روزنامه صوراسرافیل، جمعاً ۳۲ شماره از این روزنامه منتشر شده که با در نظر گرفتن شاخص‌های لازم برای تشخیص گزارش از سایر سبک‌های روزنامه‌نگاری، تعداد نه گزارش در دوره حیات این روزنامه بوده است. با توجه به اینکه گزارش در روزنامه‌های دوره مشروطه به شیوه امروزی هنوز مرسوم نبود، برای تشخیص تفاوت گزارش از سایر اشکال روزنامه‌نگاری، شاخص‌های زیر در نظر گرفته شده است: بیان چگونگی وقوع حوادث و رویدادها برای آگاهی خوانندگان از رویدادی خاص و تکمیل اطلاعات آنها. در این پژوهش سه تقسیم‌بندی شامل ساختار موضوعی، ساختار اهداف و جهت انتقادی برای تحلیل محتوای گزارش‌های روزنامه صوراسرافیل در نظر گرفته شده است. در این تحقیق سعی شده که محتوای متون گزارش‌های روزنامه مذکور، که نشان‌دهنده ماهیت روزنامه‌نگاری صوراسرافیل است، ارزیابی شود. خصوصیت این شیوه تحقیقی آن است که می‌توان به کمک آن برداشت نسبتاً واقع‌بینانه‌ای از متون قدیمی به دست آورد و محتوای متون متنوع در زمان‌های قدیم را بررسی، و به خصوصیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... آن روزگاران پی برد. برای تحلیل محتوای گزارش‌های روزنامه صوراسرافیل، نخست همه گزارش‌ها در دوره حیات مطبوعاتی این نشریه بررسی شد. در این ارزیابی نخست فراوانی موضوع گزارش‌ها و سپس ساختار اهداف گزارش‌ها و پس از آن جهت‌گیری انتقادی گزارش‌های روزنامه مذکور محاسبه و تحلیل شد.

#### ۹- یافته‌های تحقیق درباره روزنامه صوراسرافیل

از تاریخ ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۲۵ تا ۲۰ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ هجری قمری - ۹ خرداد ۱۲۸۶ تا ۳۰ خرداد ۱۲۸۷ - ۳- مه ۱۹۰۷ تا ۲۰ ژوئن ۱۹۰۸ میلادی، در کمتر از یک سال تعداد ۳۲ شماره از روزنامه صوراسرافیل منتشر شده است.

جدول (۱). توزیع فراوانی ساختار موضوعی گزارش‌های صوراسرافیل

ردیف	ساختار موضوعی گزارش‌های صوراسرافیل	تعداد	فراوانی
۱	سیاسی	۸	۸۹٪
۲	اجتماعی	۱	۱۱٪
	جمع کل	۹	۱۰۰٪

جدول (۲). توزیع فراوانی ساختار اهداف گزارش‌های صوراسرافیل

ردیف	ساختار اهداف گزارش‌های صوراسرافیل	تعداد	فراوانی
۱	نقد نظام سیاسی	۷	۷۸٪
۲	آگاهی افکار عمومی	۲	۲۲٪
	جمع کل	۹	۱۰۰٪

جدول (۳). توزیع فراوانی جهت‌گیری گزارش‌های صوراسرافیل

ردیف	جهت‌گیری گزارش‌های صوراسرافیل	تعداد	درصد
۱	انتقادی	۷	۷۸٪
۲	خنثی (بی‌طرف)	-	-
۳	ایجاد حالت مشارکت	۲	۲۲٪
	جمع کل	۹	۱۰۰٪

### نتیجه‌گیری

بیشتر گزارش‌های روزنامه صوراسرافیل در چارچوب مشروطه‌خواهی بوده است و مضمون عمده گزارشات مخالفت با خودکامگی، استبداد جسمانی و روحانی، پشتیبانی از حقوق مردم، مسئولیت قوه مجریه برابر مجلس، تفکیک قوای سه‌گانه و نقد چیرگی اشراف و اعیان و زمین‌داران بر جامعه بوده است. در تشریح این امور به بحث‌های نظری و فلسفه سیاسی فیلسوفان سده هجدهم اروپا و مکتب قرارداد اجتماعی توجه داشته است. با این حال روح و بینش حاکم بر گرداندگان روزنامه صوراسرافیل به سوسیالیسم گرایش دارد. بیشتر این گزارش‌ها در سویه دموکراتیک به حکومتی ملی، سیاسی و اجتماعی و مؤلفه‌هایی نظیر استقلال، آزادی و تساوی حقوقی افراد توجه دارد و تحقق این امور را شرط لازم برای گذار به دوره نوسازی و تحولات فرض کرده است. از نقش سیاسی و اجتماعی نیز به عنوان چشم‌انداز و حاصل این دوره نوسازی و تحولات یاد می‌کند که کم‌کم و با اصلاح وضع موجود قابل تحقق خواهد بود. در تشریح این وجه به امر اصلاحات اجتماعی به‌ویژه برنامه تقسیم زمین، توجه شده است. از این‌رو با ارائه تحلیل طبقاتی از جامعه و استناد به توفیق سوسیالیسم با اصول شریعت اسلامی و کمی تعداد سرمایه‌داران، ایران را مستعد گذار به دوره نوسازی و تحولات دانسته است. سپس با تأسی به امر خاتمیت و دریافتی تازه از دین در شکل جهان‌بینی توحیدی، از مذهب به مثابه پشتوانه نظری و فلسفی خود کمک می‌گیرد. تا بدین صورت امکان توفیق اصول شریعت با مقتضیات دوره زیسته خود را فراهم کند؛ چنان‌که میان صور، مفاهیم و برآورده‌های تمدن غرب و احکام و قواعد مذهب اسلام پیوند برقرار کرده و برای نمونه هر مسلمان حقیقی را یک سوسیالیست معرفی می‌کند. به نظر میرسد، این گزارش‌ها مبتنی بر ترکیب و تلفیق این سه وجه است. این وجوه را در نسبت با چشم‌انداز و آرمان روزنامه، یعنی دوره نوسازی و تحولات، سعادت و پیشرفت، تبیین و تعریف کرده است.

اگرچه شواهد نشان می‌دهد، این تلفیق نتوانسته است ارتباط طبیعی و ارگانیکی بین وجوه مذکور برقرار سازد و گفتمان تازه‌ای را پایه‌ریزی کند، اما می‌توان از این تلاش به عنوان نقطه آغازین اندیشه ایجاد گفتمان نوسازی و تحولات ملی و مذهبی یاد کرد که در دوره‌های بعد بر جنبش‌هایی نظیر جنبش جنگل، جنبش خیابانی و جریان‌هایی نظیر جریان نوسازی و تحولات و روشنفکران مذهبی اثر گذاشت.

یافته‌های این تحقیق طبق جدول (۱) نشان می‌دهد که در روزنامه صوراسرافیل تعداد نُه گزارش به چاپ رسیده است که بیش‌ترین حجم این گزارش‌ها، یعنی ۸۹ درصد آن به موضوع

سیاسی پرداخته شده است. با بررسی دومین جدول این پژوهش می‌توان اظهار داشت که نقد نظام سیاسی بیش‌ترین حجم را به خود اختصاص داده است؛ یعنی ۷۸ درصد، هدف مورد بحث گزارش‌های این روزنامه بوده است. با توجه به جدول شماره ۳ می‌توان نتیجه گرفت که بیش‌ترین سهم جهت‌گیری‌های گزارش‌های صوراسرافیل، انتقاد از وضع موجود مملکت است که ۷۸ درصد را به خود اختصاص داده است و ایجاد حالت مشارکت، که بیشتر شامل آگاهی افکار عمومی است، فقط ۲۲ درصد را به خود اختصاص داده است.

می‌توان گفت روزگار مشروطیت یا روزگار مشروطیت اول، که از پیروزی این نهضت شروع می‌شود و با کودتای محمدعلی شاه قاجار فرجام می‌یابد، با دیگر دوره‌های عصر قاجار تفاوت‌های اساسی دارد. پیروزی مشروطیت سیمای ایران را برای همیشه دگرگون ساخت. برقراری مجلس قانون‌گذاری و وزیدن نسیم آزادی، بزرگ‌ترین ثمرات آن بود. از این رو این موقعیت برای بالیدن و رشد مطبوعات آزاد و غیر وابسته بسیار مفید بود. در شرایطی این‌گونه، روزنامه صوراسرافیل پدیدار شد و با بهره بردن از فرصت به دست آمده و با بیان اندیشه‌های آزادی‌خواهانه خود، شخص محمدعلی شاه، درباریان فاسد و عوامل وابسته به استبداد را مورد نقدهای آتشین قرار داد. پیروزی انقلاب مشروطه، افزون بر اینکه آزادی را همراه داشت، راه را برای روزنامه‌نگاران و روشنفکران ایرانی باز کرد تا افکار و نظرات خود را درباره نهادینه ساختن آزادی و مردم‌سالاری در کشور بیان کنند و برنامه‌های مختلفی را برای اصلاح امور مملکت و نوسازی و ترقی آینده کشور ارائه کنند. بنابراین وجه تفاوت عمده بین این دوره و دیگر دوره‌های قاجار، افزون بر برقراری آزادی بیشتر و حاکمیت نظام مشروطه، همانا شکوفایی افکار و اندیشه‌ها و افزایش مشارکت عقیدتی، سیاسی و فرهنگی مردم بود. (بشیر، ۱۳۷۹: ۲۲۸)

## منابع

۱. آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۹)؛ *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی
۲. آلبر، پیر و فرناند ترو (۱۳۶۴)، *تاریخ مطبوعات جهان*، ترجمه هوشنگ خجسته فر، تهران، انتشارات پاسارگاد.
۳. باری یر، ج (۱۳۶۳)، *اقتصاد ایران*، تهران: مؤسسه حسابرسی سازمان صنایع ملی ایران.
۴. بدیعی، نعیم (۱۳۷۷)، «تحلیل محتوای ۱۰ روزنامه تهران»، رسانه، شماره ۳۳، سال ۹، شماره اول، ۲۲-۳۳.
۵. براون، ادوارد (۱۳۸۶)؛ *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت*، ترجمه محمد عباسی، تهران: نشر علم.
۶. بروجردی علوی، مهدخت (۱۳۷۹)، *مطبوعات، روشنفکران و جامعه- بررسی نقش عوامل سیاسی، اجتماعی در حضور نخبگان در مطبوعات*. رساله دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.
۷. بشیر، حسن (۱۳۸۸)؛ *نقش مطبوعات در فرایند نوسازی سیاسی و اجتماعی ایران در دوره قاجاریه*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۸. بهرامپور، شعبانعلی (۱۳۷۹)، *غیرسازی در نشریات حزبی. رسانه، سال ۱۱، شماره ۲، ۲۲-۳۳*.
۹. پروین، ناصرالدین (۱۳۷۷)؛ *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی نویسان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. تیموری، الهه (۱۳۸۰)، پایان‌نامه «بررسی تحلیل محتوای پوشش رسانه‌ای بحران افغانستان در روزنامه‌های جمهوری اسلامی، حیات، نو، نوروز، ۲۱ شهریور تا ۳۱ آذر ۱۳۸۰»، دانشکده علوم ارتباطات، گرایش روزنامه‌نگاری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز.

۱۱. ذاکر حسین، عبدالرحیم (۱۳۷۵)؛ *مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. حاجیلری، عبدالرضا (۱۳۷۶)، *بررسی تطبیقی ارزشهای اجتماعی مردم ایران در مطبوعات ایران در سالهای ۱۳۶۰ و ۱۳۷۵*. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران.
۱۳. خانیکی، هادی (۱۳۸۱)؛ *قدرت، جامعه مدنی و مطبوعات*، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۴. دبیر سیاقی، سید محمد (۱۳۶۴)، *مقالات دهخدا*، تهران: انتشارات تیرازه.
۱۵. درودیان، ولی الله (۱۳۷۸)، *دخوی نایبغه*، تهران، گل آقا.
۱۶. راسخ، کرامت اله (بهار و تابستان، ۱۳۹۸)، «میرزا صالح شیرازی و سنت گرایی بازتابی»، *مطالعات ایرانی* (دانشگاه کرمان)، شماره ۳۵، ۶۷-۹۳.
۱۷. رسول اف، رامین و راسخ، کرامت الله (۱۳۹۷)، «نقش سیاسی اجتماعی مطبوعات در انقلاب مشروطیت با رویکرد تحلیل محتوای سرمقاله‌های روزنامه‌های روح‌القدس و صوراسرافیل»، *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، سال چهاردهم، شماره ۵۰.
۱۸. ساروخانی، باقر (۱۳۹۱)؛ *جامعه‌شناسی ارتباطات*، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۹. صدرهاشمی، محمد (۱۳۶۳)؛ *تاریخ جراید و مجلات ایران*. (ج ۲)، اصفهان: انتشارات کمال.
۲۰. فدائی، غلامرضا (۱۳۸۷)، *روزنامه مجلس*، اولین روزنامه ملی دوران مشروطیت. گنجینه اسناد، شماره ۱۸، ۳۵-۵۰.
۲۱. قائدی، محمدرضا و گلشنی، علیرضا (۱۳۹۵)، «روش تحلیل محتوا، از کمی گرایی تا کیفی گرایی»، *فصلنامه روش‌ها و مدل‌های روان‌شناختی*، سال هفتم، شماره بیست و سوم.
۲۲. قاضی‌زاده، علی‌اکبر (۱۳۷۹)؛ *جان‌باختگان روزنامه‌نگار*، تهران: انتشارات جامعه ایرانیان.
۲۳. قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۴)؛ *نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران*، تهران، نشر اختران.

۲۴. کریپندورف، کلوز (۱۳۸۳)؛ *تحلیل محتوا*، ترجمه: هوشنگ نائبی، تهران، نشر نی.
۲۵. کسروی، احمد (۱۳۵۷)؛ *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
۲۶. کهن، گوئل (۱۳۶۲)؛ *تاریخ سانسور در مطبوعات ایران*، (ج ۲)، تهران: انتشارات آگاه.
۲۷. لرنر، دانیل (۱۳۸۳)؛ *گذر جامعه سنتی*، ترجمه: غلام رضا خواجه سروی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۸. محسنیان راد، مهدی (۱۳۷۵)؛ *انقلاب، مطبوعات و ارزش‌ها*، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۹. محسنیان راد، مهدی (۱۳۷۵)؛ *بررسی مقایسه‌ای ارزشهای القاشده در سرمقاله‌های روزنامه‌های مشروطیت و روزنامه‌های ابتدای انقلاب اسلامی*. رساله دکتری، دانشگاه امام صادق (ع). تهران.
۳۰. معتمد نژاد، کاظم (۲۵۳۶)؛ *روش تحقیق در محتوای مطبوعات*، تهران: انتشارات دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی.
۳۱. معتمد نژاد، کاظم (۱۳۷۰)، «سلطه ارتباطی و اطلاعاتی غرب»، *رسانه*، سال ۷، شماره ۵، ۱۲-۲۵.
۳۲. معتمد نژاد، کاظم (۱۳۸۶)؛ *وسایل ارتباط جمعی*، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۳۳. ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳)؛ *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، نشر سخن.
۳۴. مولانا، حمید (۱۳۵۸)؛ *سیر ارتباطات اجتماعی در ایران*، تهران: انتشارات دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی.
۳۵. مهرداد، هرمز (۱۳۸۰)، *نظریات و مفاهیم ارتباطات جمعی*، تهران: انتشارات فاران.
۳۶. هابرماس، یورگن (۱۳۹۲)؛ *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی*، ترجمه: جمال محمدی، تهران، نشر افکار.
۳۷. یزدانی، سهراب (۱۳۸۶)؛ *صویراسرافیل، نامه آزادی*، تهران، نشر نی.

۳۸. قربانی، حسینعلی (۱۴۰۱)، بررسی اندیشه‌های اجتماعی در مطبوعات دینی عصر مشروطیت و پهلوی اول، پژوهش در تاریخ، دوره ۱۲، شماره ۱، صفحه ۲۳-۴۹.
۳۹. رحیمیان، هرمز و پروین گنابادی، بهرام و حسینی، فرزانه، (۱۳۹۵)، انقلاب مشروطه و مروری بر روزنامه‌ها و مطبوعات در آن دوره، کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات، مشهد.
۴۰. زنجانی زاده، هما، باغدار دلگشا، علی (۱۳۹۴)، بررسی جامعه‌شناختی روزنامه نگاری زنان در عصر مشروطه، مسائل اجتماعی ایران، سال ششم، شماره ۱.
۴۱. نجفی، موسی (۱۳۹۱)، ضرورت شناخت تاریخ سیاسی عصر مشروطیت تفاوت سطح تحلیل رسائل و مطبوعات عتبات عالیات با تاریخ نگاری مدرن عصر پهلوی، جستارهای سیاسی معاصر، دوره ۳، شماره ۲.
۴۲. کثیری، مسعود؛ باقری، الهه (۱۳۹۰)، زبان زنان، نشریه‌ای متفاوت در عرصه روزنامه نگاری زنان عصر مشروطه، سخن تاریخ، شماره ۱۳.
۴۳. درودیان، ولی‌الله (۱۳۸۴)، *دهخدا، شاعر، تهران*، امیرکبیر.
۴۴. دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۸۱)، *حیات یحیی*، ج ۳، تهران، انتشارات عطار-فردوسی.
۴۵. سلیمانی، بلقیس (۱۳۸۸)، *همینوا با مرغ سحر (زندگی و شعر دهخدا)*، تهران، نشر ثالث.
۴۶. سیف، احمد (۱۳۸۲)، در انکار خودکامگی؛ چند مقاله درباره دهخدا، چاپ اول، تهران، نشر رسانش.
۴۷. سروی، احمد (۱۳۹۰)، *تاریخ مشروطه/ایران*، تهران، انتشارات امیرکبیر.

#### ب: روزنامه‌ها

۴۸. روزنامه صوراسرافیل (تهران ۱۳۲۵-۱۳۲۶ هجری قمری) از شماره ۱ تا ۳۲.



In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful  
Quarterly Journal of History Department  
at Imam Khomeini Specialized University  
Vol.17, No.42, Summer 2023

License Holder:  
Imam Khomeini Specialized University  
(affiliated to the Jame'at-al-mustafa al-Alamiyyah)

**Director:** Naser Rafiei Mohammadi  
**Editor-in-chief:** Nematollah Safari Froushani

---

Editorial staff of "Sokhan-e-Tarikh magazine"

**Mohsen Khandan(Alviri)**  
professor of history department in Bagher-al-  
oloom University

**Naser Baqeri Bidhendi**  
Assistant professor of history department in Almostafa  
University

**Naser Rafiei Mohammadi**  
Associate professor of Shia department in Almostafa  
University

**Mohammadreza Jabbari**  
Associate professor of history department in Imam  
AlmostafaKhomeini research education institute

**Sayyed Ahmad Reza Khezri**  
Professor history group department University of Tehran

**Sayyed Alireza Vase'ei**  
Associate professor of Ahl al-Bayt history college in  
Sciences and culture University

**Mohammad Amir Sheikh noori**  
Professor History group Al-Zahra University

**Nematollah Safari Froushani**  
professor of history department in Almostafa  
University(Editor-in-chief)

**Hadi Alemzadeh**  
professor of history department in Islamic Azad  
University (researches sciences of Tehran)

**Hosein Abdolmuhammadi**  
Assistant Professor of history department in  
University

**Asghar Montazer Al-Ghaem**  
Professor, Department of History, University of Isfahan

**Mohammad Sepehri**  
Professor History group Islamic Azad University Tehran  
Branch

---

**Executive director:** Abdullah Ostovar

**Editor:** Seyyed Javad Tabatabai **English Editor:** Ruhollah Samadi

**Page designer:** Abdullah Ostovar

**Address:** Imam Khomeini Specialized University, Jiaad square, Qom, Iran.

**Tel:** 025-37110633

**Website:** www.journals.miu.ac.ir

**Circulation:** 500

**Price:** 1.000.000 Rials