

ملاحظاتِ دهگانه بر نگاه شکسته
دکتر محدثی در تحلیل
جامعه‌شناختی و تاریخی رویداد
عاشورا

تحلیل گفتمانی ناتوانی در انتقال
مسئله‌آميز قدرت به عنوان مشکل
سياسي اصلي در تمدن اسلامي

يوسف شيخي

(مدرسي فلسفه و کلام، نویسنده، منتقد و دين پژوه)

ملاحظاتِ ده‌گانه بر نگاهِ شکستهٔ دکتر محدثی در تحلیل

جامعه‌شناختی و تاریخی رویداد عاشورا

تحلیل گفتمانی ناتوانی در انتقال مسالمت آمیز قدرت به عنوان مشکل
سیاسی اصلی در تمدن اسلامی

به قلم: یوسف شیخی*

۴ شهریور ۱۴۰۳

حکیده

مقالهٔ حاضر مطالعه‌ای انتقادی است در تحلیل کیفی عناصر گفتمانی مقالهٔ بسیار مهم دکتر حسن محدثی گیلوایی با عنوان اصلی «تحلیل جامعه‌شناختی و تاریخی رویداد عاشورا» و عنوان فرعی «ناتوانی در انتقال مسالمت‌آمیز قدرت، مشکل سیاسی اصلی در تمدن اسلامی». دکتر محدثی در مقالهٔ یاد شده به تحلیل واقعهٔ عاشورا و تبیین ریشه‌های تاریخی این رویداد، از منظر فقدان راهکار انتقال مسالمت آمیز قدرت در تاریخ اسلام پرداخته‌اند و تأکید نموده‌اند که حتی با تصور شرطی خلاف واقع - فرض موفقیت قیام عاشورا -، این مشکل سیاسی همچنان حل نشده پا برجا می‌ماند. نگارنده با طرح ملاحظاتِ ده‌گانه کوشیده است از طریق تفصیل

* مدرس فلسفه و کلام، نویسنده، منتقد و دین پژوه، دانش پژوه سطح چهار (دکتری) رشته کلام مقارن و دانش آموخته سطح سه (ارشد) رشته کلام اسلامی گرایش سلفی پژوهی و کارشناس ارشد ادبیات نمایشی گرایش فیلمنامه نویسی. (Sheykhi_yusef@yahoo.com)

مجمولات گفتمان دکتر محدثی و فهم دقیق و همه جانبه مسئله ناتوانی به تحلیل گفتمانی ناتوانی در انتقال مسالمت آمیز قدرت به عنوان مشکل سیاسی اصلی در تمدن اسلامی یاری رساند. مقاله حاضر با رویکردی توصیفی، تحلیلی و انتقادی و پرتوافکنی بر برخی از مقاطع مهم، غامض و تاریک/روشن تاریخ اسلام از جمله تأسیس مدینه، اجرای سقیفه، غدیر و صلح حسن بن علی و رویداد عاشورا، در نهایت ادعای دکتر محدثی و دلایل ایشان مبنی بر ناتوانی ذاتی تمدن اسلامی در انتقال مسالمت آمیز قدرت را در ترازوی داور و سنجۀ پدیدارشناسانه قرار داده و به نحو موجبه جزئیۀ مخدوش می‌داند و بنابر شواهد ارائه شده در متن، برخلاف دکتر محدثی، ریشه‌های مسئله ناتوانی در انتقال مسالمت آمیز قدرت و شکل‌گیری رویداد عاشورا را در تضاد منافع بازیگران صحنۀ سیاست با مبنای قراردادگرایۀ مدینه و انحراف از دولت قراردادی به دولت رانتی خلافت و سپس از دولت رانتی خلافت به سلطنت، امری عارضی و تحمیلی ارزیابی می‌کند. در نتیجه دکتر محدثی نیازمند توجه به جامعه‌شناسی سیاسی و فقه سیاسی و منطری مدینه اندیشانه است تا به افقی وسیع‌تر در تحلیل رویداد عاشورا و مشکل اصلی سیاسی تمدن اسلامی دست یازد، لذا می‌توان جامعه‌شناسی تاریخی ارائه شده توسط دکتر محدثی از رویداد عاشورا را همچون بسیاری از روشنفکران ایرانی، نگاهی شکسته به مقطعی پیچیده در تاریخ اسلام به شمار آورد.

کلیدواژه: انتقال مسالمت آمیز قدرت، تحلیل گفتمان، جامعه‌شناسی تاریخی، جامعه‌شناسی سیاسی، عاشورا پژوهی، نگاه شکسته.

واقعۀ عاشورا همواره محمل روایت‌ها و خوانش‌های متفاوت و گاه متعارض بوده است و با زیست جمعی ما ایرانیان آمیختگی ویژه‌ای یافته است و لذا همچنان محل بحث و نظر محققان و پژوهشگران مختلف علوم نقلی و تاریخی و عقلی و تحلیلی است تا روایتی صحیح و جامع از آن ارائه نمایند. این روایت‌ها صرفاً در سطح نظر متوقف نمانده و واجد آثاری قابل ملاحظه در سرنوشت جوامع مسلمان از جمله ایران بوده است؛ همچنانکه عرضه‌ی روایتی انقلابی از حرکت حسین بن علی نزد گروهی از روشنفکران دینی را شاید بتوان عمده‌ترین عامل در بسیج توده مردم و پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ دانست.

مقاله حاضر مطالعه‌ای توصیفی-تحلیلی-انتقادی است مبتنی بر تحلیل کیفی عناصر گفتمانی مقاله دکتر حسن محدثی گیلوایی^۱ با عنوان «*تحلیل جامعه‌شناختی و تاریخی رویداد عاشورا*» و زیر عنوان «*توانی در انتقال مسالمت‌آمیز قدرت، مشکل سیاسی اصلی در تمدن اسلامی*»^۲، منتشر شده در سایت خبری تحلیلی «زیتون» و کانال تلگرامی «زیر سقف آسمان». دکتر محدثی در مقاله یاد شده به تحلیل واقعۀ عاشورا و تبیین ریشه‌های تاریخی این رویداد، از منظر فقدان راهکار انتقال مسالمت‌آمیز قدرت در تاریخ اسلام پرداخته‌اند و تأکید نموده‌اند که حتی با تصور شرطی خلاف واقع - فرض موفقیت قیام عاشورا -، این مشکل

^۱ جامعه‌شناس و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
^۲ این مقاله در اصل متن پیاده شده‌ی سخنرانی جناب دکتر محدثی گیلوایی است که به تاریخ ۱۹ مهر ۱۳۹۵ در دانشگاه شهید بهشتی تهران ایراد شده است که بعدها مقاله آن به تاریخ ۲۷ آبان ۱۳۹۵ در سایت زیتون نیز منتشر شد.

سیاسی همچنان حل نشده پا برجا می‌ماند.

نگارنده ضمن تحسین نگاه تحلیلی، زاویه دید تازه و تأملات ژرف و موشکافانه مؤلف محترم در توجه دادن به ریشه‌های این ناتوانی تاریخی، با طرح ملاحظاتی انتقادی کوشیده است به تفصیل مجملات کلام مؤلف محترم و فهم دقیق و همه جانبه مسئله ناتوانی یاری رساند. از نظر راقم این سطور نگاه دکتر محدثی به عاشورا به دلیل عدم توجه به مدینه اندیشی و فقه سیاسی اسلام، نگاهی شکسته به مقطعی مهم و پیچیده از تاریخ اسلام به شمار می‌رود.

تفاوت نگاه نگارنده در مقاله حاضر با دکتر محدثی در تبیین ریشه‌های ناتوانی و ذاتی یا عرضی انگاشتن آن در تمدن اسلامی است. به بیانی استعاری به نظر می‌رسد ایشان، تاریخ تمدن اسلامی را از نظرگاه مکانیزم انتقال مسالمت‌آمیز قدرت، به طور ذاتی ناتوان و سراسر تیره یا به عبارتی دیگر ایستا می‌بینند، اما نگارنده برخلاف ایشان، تاریخ تمدن اسلامی را از منظر مدینه اندیشی و فقه سیاسی، عرصه درخشش‌های تیره و جنب و جوش‌های ایستا می‌بیند؛ بدان معنا که نقاط درخشانی نسبت به دوران جاهلیت، در صدر اسلام دیده می‌شود، اما این کورسوه‌های امید و درخشش-های کوتاه با عارضه مداخله منفی برخی عوامل و متغیرهای درونی و تضاد منافع گروه‌های درگیر در کسب قدرت و بازتولید ارزش‌ها و سنت‌های جاهلیت، مع الأسف ناکام مانده و در تیرگی غالب محو گردید.

نگارنده بر این باور است که نقطه قوت مقاله دکتر محدثی، روش علمی و نوع روایتگری برشتی - برتولت برشت^۱ (۱۸۹۸-۱۹۵۶)؛ شاعر و

¹ Berthold Brecht

نمایشنامه‌نویس آلمانی - و فاصله‌گذارانه ایشان از عاشورا به مثابه یک رویداد - به معنای فلسفی کلمه - است، تا به جای تهییج احساسات مخاطب و استغراق او در متن رویداد و مواجهه نه‌ایتاً عقیدتی و دوگانه-سازی‌های ایدئولوژیک، به مواجهه‌ای پلی فونیک^۱ (چند صدایی)، عقلانی و خردورزانه با رویداد عاشورا دعوت کند، همان‌گونه که گاه شخصیت‌های برشت، با خیره شدن و مورد خطاب قرار دادن مستقیم مخاطب، او را از استغراق در متن نمایش بازداشته، دعوت به اندیشه می‌کنند. راقم این سطور این نوع روایت‌های اِبْژکتیو^۲ و پدیدارشناسانه^۳ از جنس روایت دکتر محدثی را - در صورت پایبندی کامل به روش علمی-، برای مخاطب امروز، مفید و سودمند می‌بیند. امروزه در رشته مطالعات اسلام که در فضاهای آکادمیک دنیا جایی برای خود باز کرده است، از همین مواجهه انتقادی و دانش‌پژوهانه استفاده می‌شود که در نسبت‌سنجی با نگاه‌های فرقه‌ای و درون‌دینی و اعتقادی^۴، لزوماً نیازمند ایمان - اعم از گزاره‌ای یا غیرگزاره‌ای - نیست و فارغ از انگاره‌های اسطوره‌ای، ماورای طبیعی و غلوآمیز به شخصیت‌های دینی، با تأسی از روش پدیدارشناسانه و به منظور فرارفتن از کیفیات ذهنی به سوی کشف پدیده‌ها - آن‌چنان که هستند، و نه آن‌چنان که می‌نمایند -، هرگونه ایمان و باورهای پیشینی را به قول ادموند هوسرل^۵ (۱۸۵۹-۱۹۳۸) - بنیانگذار پدیدارشناسی^۶ - داخل پرائتز قرار داده و موقتاً به حالت تعلیق^۷ در می‌آورد. این نوع پژوهش‌ها که در بستری طبیعی به

1 polyphonic

2 Objective

3 phenomenological research

4 Faithful insight

5 Edmund Husserl

6 Phenomenology

7 Epoché

بازخوانی تاریخ ماورای طبیعی دین می‌پردازند، حتی برای باورمندانی که در پی بیانی عینی و فارغ از ارزش‌داوری^۱ (قضاوت بر اساس نظرات شخصی و نه واقعیت‌های موجود) از رویدادهای تاریخ دین و شخصیت‌های دینی هستند نیز قابل استفاده است و در عصر ما از سوی مخاطبین بی‌تعصبی که دغدغه آنها دویدن در پی آواز حقیقت است، بسیار مورد استقبال واقع می‌شود، لذا به تأسی از دکتر محدثی، نگارنده نیز، عامدانه از کاربرد هرگونه القاب و عناوینی که شائبه ارزش‌داوری درباره پیشوایان دینی است، اجتناب نموده است و مصرانه تأکید دارد که تحلیل انتقادی گفتمان مقاله دکتر محدثی به معنای انکار اصل مدعای ایشان یا تقلیل و نادیده انگاشتن باریک‌بینی‌ها، سویه‌های پرمغز و مضامین ژرف آن نیست.

ملاحظه اول: مسئله‌ناستگاه اسلام به مثابه جنبش مؤمنان

در مقاله دکتر محدثی از اَمّت اولیه به عنوان «اَمّت اسلامی» یاد شده است (محدثی گیلوایی، ۲۷ آبان ۱۳۹۵، سایت زیتون، کد خبر: ۲۱۰۹۱)، درحالی‌که بر مبنای اسناد تاریخی، اساساً در صدر اسلام ما با اَمّت مؤمنان مواجه هستیم که شامل اهل کتاب نیز می‌شود و هنوز مرزبندی مشخصی با دیگر مذاهب وجود ندارد. بر اساس برخی یافته‌های آکادمیک، شکل‌گیری اسلام به‌عنوان یک نظام سامان‌مند مشخص، در عصر اموی صورت واقعیت به خود گرفت. بنابراین «اَمّت اسلامی» برساختی اجتماعی است که در مقاله مذکور به مثابه واقعیت جلوه داده شده است.

¹ Value Judgement

۹ فرد دانر^۱ (م. ۱۹۴۵) - استاد بازنشسته مطالعات اسلام دانشگاه شیکاگو - در فصل اول کتاب «محمد و مؤمنان: در باب خاستگاه‌های اسلام»^۲ عنوان می‌کند که محمد بن عبدالله در زمانه‌ای می‌زیست که محققان امروزی دوران «باستان متأخر» می‌نامند که سده‌های سوم تا هشتم میلادی را در بر می‌گیرد. همچنین یکی از بنیادین‌ترین ایده‌های تاریخی - تحلیلی خانم آنگلیکا نیویرت^۳ (م. ۱۹۴۳) - قرآن پژوه و اسلام‌شناس آلمانی - در کتاب «قرآن و باستان متأخر؛ میراثی مشترک»^۴ در تأیید همین گفته دانر که قرآن در بافتار است تاریخی «باستان متأخر» پدیدار شده و مضامینش واکنشی است به دغدغه‌ها و پرسش‌های الهیاتی - فلسفی آن دوران، در جغرافیای خاور نزدیک؛ جایی که پیش‌تر دو دین مسیحیت و یهودیت، با کتاب مقدسشان، با مسائل و پیروانشان، در آنجا حاضر بوده‌اند. از این رو قرآن نه فقط کتاب دینی مسلمانان، بلکه میراث مشترکی است که در شکل‌دهی جامعه اروپایی بعد از خود نقش داشته است (Neuwirth, 2019: 31). ویژگی خاص این دوران تحول‌تدریجی فرهنگ‌های کلاسیک دوران باستان، نظیر فرهنگ‌های رومی - یونانی و ایرانی است و در این تحول مذهب نقشی برجسته می‌یابد. در قرن ششم میلادی و نزدیک به عصر پیامبر اسلام، گرایش فزاینده‌ای به یکتاپرستی در عربستان دیده می‌شود و یهودیت و مسیحیت طرفدارانی پیدا می‌کنند و «ادعاهای پیامبری» یکی از پدیده‌های مذهبی زنده در عربستان آن دوران به شمار می‌آید. به‌طور خلاصه مدعای اصلی دانر، این است که دعوت محمد بن عبدالله لزوماً دعوت

¹ Fred Donner

² Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam (Harvard University Press; 2010)

³ Angelika Neuwirth

⁴ The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage (Oxford University Press; 2019)

به یک دین جدید نبوده است، بلکه او پیامبری بوده که همگام با اندیشه‌های معاصر خود انذار و تبشیر به آخرالزمان می‌کرده و لذا بسیاری از یکتاپرستان که تحت تأثیر نگره‌های آخرالزمانی دوره باستان متأخر بودند، در دعوت او همراهش شدند. ماهیت آخرالزمانی آموزه‌های پیامبر در کتاب «درگذشت یک پیامبر؛ پایان حیات محمد و آغاز اسلام»^۱ نیز مورد تأکید استفان شومیکر^۲ قرار گرفته است. بعدها در اثر رخدادهای سیاسی مختلف و در زمان عبدالملک مروان (۲۶-۸۶ق) است که اسلام به عنوان دینی جداگانه و مشخص نزج می‌گیرد. لذا می‌بایست میان اصطلاح «مؤمن» و «مسلم» تفاوت نهاد. داور معتقد است از مسلمانان نخستین می‌توان به عنوان «جنبش مؤمنان یا امت مؤمنان» یاد کرد که نخستین دلمشغولی آنها "رسیدن به رستگاری از طریق زندگی پرهیزکارانه" بوده است (Donner, 2011; 92).

داور تأکید می‌کند که امت اولیه خود را مؤمنان می‌دانستند نه مسلمانان و نباید نسبت به دیگر یکتاپرستان مرزبندی مشخصی برای آنها قائل شویم، درواقع بسیاری از یهودیان و مسیحیان و یکتاپرستانی که تحت تأثیر تحولات فرهنگی دوران باستان متأخر راه رستگاری را در تقوای پیشگی و پرهیزگاری می‌دانستند، درون این اجتماع مؤمنان تعریف می‌شدند. کاربرد محدود واژه «اسلام» و «مسلم» در قرآن که بیشتر به معنای تسلیم شده در برابر فرمان الهی است و گاه به یهودیان و مسیحیان نیز اطلاق شده است، مؤیداتی مؤثق بر مدعای داور است. از جمله اسناد دیگری که علاوه

¹ The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam (Penn State University Press; 2011)

² Stephen J. Shoemaker

بر قرآن، مؤید شمول اجتماع مؤمنان بر اهل کتاب می‌باشد متن توافقنامه محمد و مردم یثرب، به نام «دستور المدینه»^۱ یا قانون اساسی مدینه است که اکثر محققین وثاقت تاریخی آن را به رسمیت شناخته‌اند و داور آن را «سند امت»^۲ می‌نامد (Donner, 2011; 53).

ملاحظه دوم: تبدیل امارت به خلافت و تطور مفهوم خلافت در دوره جانشینی

در مقاله مورد بحث واقعیت تبدیل نظام امارت ابتدای دوره جانشینی پیامبر به خلافت نادیده انگاشته شده است. نبردها بر سر مسئله جانشینی (۳۴-۷۳ ق) که رویداد عاشورا حاصل این دوره است، درواقع نتیجه افول سنت قبیله‌ای و فراموشی «دستور المدینه» یا «سند امت» و تلاش‌های علی بن ابی‌طالب -در قامت حکومتی برآمده از حرکتی مردمی و شبیه به همه‌پرسی^۳- و حسین بن علی -در قامت اپوزیسیونی محکوم- در دو دوره مختلف برای احیای آن دستور و سند بوده است که نه تنها ناکام ماند، بلکه شکاف‌ها و اختلافات کهنه و قدیمی، عمیق و عمیق‌تر شد و به رویارویی تمار عیار انجامید. این نبردهای خونین نهایتاً با ظهور پرقدرت عبدالملک مروان (۶۵-۸۶ ق)، حاکم اموی پایان، و بازتعریف اصطلاحاتی چون اسلام و مسلم و مؤمن و خلیفه پایان می‌پذیرد. پس از درگذشت پیامبر، جانشینان

^۱ The Constitution of Medina

^۲ Ummah Document

^۳ بنا بر نظر هشام جعیت (۱۹۳۵-۲۰۲۱) متخصص تاریخ اسلام و روشنفکر اهل تونس، بلافاصله پس از قتل عثمان مردم مدینه به او هجوم آوردند تا با او بیعت کنند. این رفتار حکایت از موقعیتی حساس و اشقیه داشت که در آن امت به دنبال سرپرستی برای حکومت می‌گشت، اما این بار فرایند با دفعات قبل متفاوت بود؛ نه مانند خلیفه دوم انتصابی از جانب خلیفه وقت بود و نه شورایی تشکیل شده بود و نه تصمیم و موافقت بزرگان صحابه در میان بود. این بار جنبشی از توده مردم با حرکتی شبیه به همه‌پرسی و بدون هماهنگی قبیله‌ای علی را انتخاب کرده بود (الفتنة: جدلیة الدین والسیاسة فی الإسلام المبکر، ترجمة خليل احمد خليل، بیروت، دار الطليعة، طبعة الرابعة، ۲۰۰۰).

وی با عنوان «امیرالمؤمنین» روی کار می‌آیند که این عنوان از نظر دائر اولاً تأییدی است بر امت اولیه مؤمنان و دوم اینکه با توجه به معنای لفظ «امیر» در عربی به معنای فرمانده، ریاست جامعه برای خود نقشی نظامی قائل است، نه جانشین پیامبر. به گفته دائر، پذیرش این عنوان گامی در تمرکز دولت مسلمان نوپا بود، زیرا «امیرالمؤمنین» به عنوان مرجع مرکزی امپراتوری مسلمانان در حال گسترش شناخته شد و مسئول انتصاب و عزل فرماندهان نظامی و فرمانداران بود. اتخاذ تصمیمات سیاسی عمده و حفظ دیوان، فهرست مؤمنانی که حق سهمی از غنائم فتح را دارند، بر عهده وی بود (Donner, 2011; 135-136). به عبارت دیگر آتوریت‌های کاریزماتیک^۱ رهبر فرهمند^۲ و شئون مختلف وی (چهار شأن رسالت، امارت یا امامت، افتاء و قضاوت چنانکه ابوحنیفه؛ یکی از ائمه اربعه فقهی اهل سنت، تفصیل داده است) اجازه نمی‌داد، جانشینان غیرانتصابی پیامبر در ابتدای کار، ادعای جانشینی در همه ابعاد را داشته باشند. دائر تأکید می‌کند واژه خلیفه در هیچ یک از منابع قرن اول هجری وجود ندارد و احتمالاً بعدها و در جهت مشروعیت‌بخشی به حکومت در این معنا به کار رفته است. البته پس از رحلت آن حضرت نیز کسی جز علی بن ابی‌طالب ادعای جانشینی پیامبر را با اصطلاح «خلیفه‌الرسول» نداشته است، از این رو کسانی که در سقیفه برای انتخاب حاکم اسلامی جمع شده بودند از اصطلاح خلیفه استفاده نکردند، بلکه به جای آن واژه «امیر» را به کار بردند (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱؛ طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۶). ویلفرد مادلونگ^۳ -اسلام شناس

¹ Charismatic authority

^۲ رهبر فرهمند یا کاریزماتیک کسی است که به پیروان خود الهام می‌بخشد تا آنها منافع خود را فدای منافع سازمان کنند و این فرد می‌تواند اثر عمیق و وسیع بر پیروان خود داشته باشد. این دسته از افراد که می‌توانند تحول در دیگران ایجاد کنند، به عنوان رهبران فرهمند شناخته شده‌اند.

³ Wilfred Madelung

آلمانی - معتقد به تطوّر اصطلاح خلافت از «خلیفه النبی» در عهد شیخین به «خلیفه الله» در عهد عثمان است (Madelung, 2004, p:26). در روایات تمام مذاهب، در قرن اول و دوم قمری عبارت «خلیفه الله» یافت نمی‌شود و در این دوره واژه‌ی «خلیفه» به تنهایی یا به صورت عبارت «خلیفه رسول الله» مشاهده می‌گردد و از قرن سوم به بعد عبارت «خلیفه الله» در روایات به دفعات دیده می‌شود (شاورانی، ۱۳۹۹، سال ۱۶، ش ۵۴، ص ۱۹).

از میان نظریه پردازان معاصر در حوزه اندیشه سیاسی اسلام، مرحوم دکتر فیرحی با ابتکاری تحسین برانگیز به سیاست اندیشی اهتمام جدی و نظری داشتند و با بازگشت به مبنای مرحوم نائینی در اندیشه سیاسی اسلام و کاربست روش تبارشناسی دانش فوکویی و توجه به عنصر قدرت در تولید دانش روشی نو را در زمینه مطالعات اسلام سیاسی بنیان نهادند. فیرحی برخلاف استادش مرحوم سید جواد طباطبایی که به تفوق فلسفه سیاسی بر فقه و نیز تفوق ایران به اسلام معتقد بود، تذکار می‌داد که سرنوشت تراژیک جنبش‌های اصلاحی جهان اسلام ریشه در بی‌اعتنایی روشنفکران نسبت به فقه سیاسی دارد. ایشان قدرت سیاسی را مقدم بر تولید دانش می‌دانست و بر این اساس معتقد بود، دانش مسلمانان از دیرباز تا امروز همواره تابعی از نظام قدرت بوده است (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۳، ص ۱۸؛ فیرحی، ۱۳۸۰، ص ۱۲).

آنچه مسلم است، هیچ دانش‌پژوه فاضلی که داعیه مباحث جریان - شناختی صدر اسلام را دارد، بی‌نیاز از آثار فیرحی نمی‌تواند باشد، اما شاید مهم‌ترین وجه تفکرات فیرحی مدینه اندیشی اوست. دو کتاب مهم تازه انتشار یافته ایشان با عنوان «عاشورا: فساد و اصلاح» و نیز «پیامبری و قرارداد» ناظر بر همین گفتمان مدینه اندیشانه است. این استاد علوم

سیاسی دانشگاه تهران، در سخنرانی‌های عاشورایی دهه نود خورشیدی، به ویژه در سخنرانی «عاشورا و بحران خلافت» که متن مکتوب آن نیز در کتاب «عاشورا: فساد و اصلاح» منتشر گشته است، به طرح اضلاع مهمی از این گفتمان پرداخت. مرحوم فیرحی در این سخنرانی تبیین می‌کند که چگونه پیامبر اسلام کوشید تا آریستوکراسی مکه و حاکمیت اشراف در دوره پیش از اسلام را با تدوین سند امت و مبنایی قراردادگرایانه به نظام حقوقی مدینه تبدیل کند. از نظر فیرحی در دوره خلافت به تدریج با گسترش مرزهای جهان اسلام تا عمق اروپا و سراریز شدن سیل ثروت و غنائم به بیت المال، نظام حکمرانی اشرافی مکه در قالب دولت رانتیر^۱ بازتولید می‌شود. دولت رانت خوار یا تحصیلدار جدید، مبنای قراردادگرایانه مدینه النبی را به فراموشی می‌سپارد و بدین ترتیب حرکت اصلاحی حسین بن علی سرنوشتی تراژیک می‌یابد.

بنابر پژوهش‌های مرحوم فیرحی، قراردادها و پیمان‌های موجود از پیامبر اسلام، چنان تعدد و تواتر دارند که دولت آن حضرت را می‌توان «دولت قراردادی» نامید. ایشان در تبیین حکمرانی قراردادگرایانه پیامبر اسلام در کتاب «پیامبری و قرارداد» می‌نویسند:

"پیامبر چه عملکردی داشت که ظرف مدت ده سال، مدینه به قلب شبه‌جزیره عربستان تبدیل شد. مدینه شهر کوچکی بود و قبایل بزرگی مثل هوازن در اطراف آن ساکن بودند که از کل مدینه بزرگ‌تر بودند و اگر مسئله به قدرت نظامی بود، آنها می‌بایست بر مدینه تسلط پیدا می‌کردند. اگر مناسبات قدرت مطرح بود، مدینه خیلی رشد نمی‌کرد. اما همین مدینه کوچک و با قدرت نظامی ضعیف، به‌گونه‌ای از سوی پیامبر اداره شد که

¹ Rentier state

میل به جذب و توسعه پیدا کرد و دل‌ها را تصرف کرد. سیاست یعنی همین. ادارهٔ آزادانه نیروهای متعارض شهر. مدینه سابقه سی سال جنگ داخلی داشت و می‌دانید که آدم‌هایی که سابقه جنگ با هم دارند دلشان برای مدت‌ها از هم چرکین است و باید اتفاقی بیفتد که این‌ها بتوانند کنار هم قرار بگیرند و این یعنی سیاست" (فیرحی، ۱۴۰۳ش/الف، ص ۳۵).

از نظر فیرحی برای نیل به تجدد سیاسی و اصلاح نهاد دولت در جوامع اسلامی، تحلیل دقیق ماهیت دولت پیامبر اسلام می‌تواند اهمیت بسزایی داشته باشد، اما اکثر دولت‌پژوهی‌ها در جهان اسلام، بی‌آن‌که به سیرهٔ حکمرانی پیامبر توجه نمایند، ماجرای سقیفه و سنت سیاسی مبتنی بر این واقعه را مرجع ارزیابی دولت قرار می‌دهند. بدین‌سان، ماهیت دولت پیامبر و سیرهٔ حکمرانی ده سالهٔ او مورد «غفلتِ سیستماتیک» قرار گرفته و چندان در معرض پژوهش و ارزیابی قرار نداشته است.

ملاحظه سوم: دکروسی سنت قبیله‌ای با کارکرد انشایی پست

مقالهٔ «تحلیل جامعه‌شناختی و تاریخی رویداد عاشورا» تصویری از سنت قبیله‌ای عربستان به دست می‌دهد که در مقابل انگاره شورا قرار می‌گیرد. این دوگانه سازی سنت قبیله‌ای و شورا، همچنین نفی کامل وجود سازوکار و مکانیزمی برای انتقال قدرت از سوی دکت‌ر محدثی، در حالی است که بر اساس پژوهش‌های خانم پاتریشیا کرون - استاد سابق مطالعات اسلام دانشگاه پرینستون - در بخش دوم کتاب «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام» با عنوان "افول سنت قبیله‌ای"، نظام قبیله‌ای صدر اسلام به

دموکراسی شورایی نزدیک‌تر بوده است. به این ترتیب که رئیس قبیله یا شیخ وقتی در امور مداخله می‌نمود که اختلافی پیش می‌آمد و در پیشامدها شیخ قبیله مستقیماً اعلام نظر نمی‌کرد، تصمیم‌گیری‌ها به این صورت بود که رئیس قبیله همه نظرات را می‌شنید و سعی می‌کرد نوعی جمع‌بندی ارائه کند که اتحاد در قبیله حفظ شود. حتی حکومت مکه در دوره مشرکان به صورتی شورایی مشورتی از اشراف و بزرگان مکه در محلی به نام دارالندوه بوده است. بنابراین دوگانه شورا و سنت قبیله‌ای بر اساس مطالعات انجام شده دور از واقعیت است. هرچند انتقال قدرت بر مبنای مناسبات نژادی و طبقاتی بوده است و همواره پسر ارشد رئیس جانشین او می‌شد، اما این سنت قبیله‌ای در نظام تازه تأسیس مدینه النبی ادغام گردید و می‌رفت که به گفتمان اصلی حتی در انتقال قدرت تبدیل شود، اما کودتای سقیفه این پروژه را ناکام گذاشت. تفاوت حکمرانی مدینه النبی با حکمرانی مکه در شکستن نظام آریستوکراسی^۱ (اشراف سالاری) حاکم بر مکه و خارج ساختن این نظام شورایی محدود از سیطره اشراف، با الگو گرفتن از سنت قبیله‌ای اعراب و گستردن دایره شمول آن به گروه‌های اجتماعی مختلف بوده است، و اساساً موقعیت برتر پیامبر هنگام ورود به یثرب در جایگاه شیخوخیت و حل اختلاف دو قبیله اوس و خزرج بوده است. هرچند این سنت قبیله‌ای که با توجه به محیط بیابانی عربستان و فقر و بدویت جاری، عموماً خود را بی‌نیاز از مدلی از حکمرانی سازمان‌یافته همچون تمدن رومی-یونانی، یا تمدن ایرانی می‌دید، با شکل‌گیری نهاد خلافت که در ابتدا در قامت امارت مؤمنان بوده است به تدریج به افول سنت مدینه النبی و سنت شواری قبیله‌ای انجامید. شاید تعبیر بهتر این باشد که عواملی با

¹ Aristocracy

مداخله منفی خود مانع بسط مبنای قراردادگرایانه مدینه به مکانیزم انتقال مسالمت آمیز قدرت شدند. برای فهم بیعت انشایی به عنوان مکانیزمی جهت انتقال مسالمت آمیز قدرت که می توان آن را نوعی دگردیسی در سنت قبیله ای عرب به شمار آورد، نیازمند مفهوم شناسی اصطلاح بیعت هستیم. از نظر لغت عرب «بیعت» و «بیع» دو مصدر فعل «باع» هستند. از این رو معنای «بیعت» با «بیع» تناسب زیادی دارد. «بیع» و «بایع»، هم درباره خریدار و هم فروشنده به کار می روند؛ یعنی «بیع» نوعی معاوضه و مبادله است. در نتیجه، در بیعت هم نوعی مبادله صورت می گیرد. اعراب در هنگام خرید و فروش و برای قطعی شدن معامله، دست راست خود را بر روی یکدیگر می گذاشتند و آن را «صَفَقَه» یا «بیعت» می گفتند. برخی لغت-شناسان بیعت را قراردادی طرفینی شمرده اند و همان گونه که در بیع، کالا در برابر کالا یا پول قرار می گیرد، در بیعت نیز بیعت کننده برای اطاعت در برابر التزام حاکم به اجرای قوانین و تأمین مصالح اعلام آمادگی می کند (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۲۶؛ ابن اثیر، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۴). ابن خلدون هم مراد از دست در دست گذاشتن در بیعت را تشبیه به فعل بایع و مشتری و وجه تسمیه به بیعت را همین دانسته است (ابن خلدون، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۱). «بیعت» در معنای اصطلاحی آن، مصداقی از معنای لغوی این واژه است؛ یعنی اعلام آمادگی برای اطاعت از حاکم و پذیرش مسئولیت اداره جامعه از سوی وی. در بیعت، مردم آمادگی خود را برای تبعیت از حاکم ابراز می کنند تا او بتواند در شئون آنان تصرف کند و به اصلاح امور اجتماع بپردازد (ر.ک: ابن خلدون، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۱).

اساس زندگی جامعه عرب پیشین از اسلام بر سازمان عشیره ای و قبیله ای استوار بود و در واقع، قبیله یک واحد کوچک سیاسی در آن زمان

به شمار می‌آمد. در همین محدوده مفاهیمی رایج بود که بر اساس آنها، حیات سیاسی عرب جاهلی شکل می‌گرفت. یکی از آن مفاهیم «بیعت» بود. رئیس قبیله به عنوان برگزیدهٔ نسبی قبیله، همراه با صفاتی خاص، به عنوان سید قوم انتخاب می‌شد و مردم اطاعت از وی را بر خود لازم می‌دانستند. برای افراد تحت سلطهٔ قبیله این اطاعت امری اساسی برای حفظ هویت قبیله به شمار می‌آمد. فقط اطاعت بی‌چون و چرا بود که می‌توانست اتحاد قبیله را حفظ کند. اظهار این اطاعت به وسیلهٔ بیعت افراد با رئیس قبیله صورت می‌گرفت. این بیعت به صورت گذاشتن دست راست افراد بر دست راست رئیس قبیله بود. با این عمل، افراد قبیله به رئیس خود اطمینان می‌دادند که پیروی از او و پذیرش او به عنوان حاکم از نظر آنها تمام شده است و در واقع، بر اطاعت کامل از او متعهد می‌شدند. حاکم قبیله نیز در مقام ریاست، مدافع افراد به شمار می‌آمد و از منافع آنها دفاع می‌کرد. پس از اتمام بیعت، هیچ عربی حاضر به نقض عهد نبود. در نظر آنها، نقض عهد تخلفی سنگین به شمار می‌آمد (جعفریان، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان بیعت در دورهٔ جاهلیت و دورهٔ اسلامی وجود دارد. شباهت، بیشتر در شکل اجرا و برخی شرایط و خصوصیات و متولیان امر بیعت است. اما تفاوت مهم بیعت تفاوت کارکردی آن در دو عصر است که ریشه در نظام سیاسی و نوع حاکمیت موجود در آن دو زمان دارد. دو نوع کارکردی که برای بیعت تعریف شده عبارت است از: ۱. تأکیدی: به معنای پذیرش ریاست و حکومت و اعلام تعهد و وفاداری نسبت به شخص یا اشخاص؛ ۲. انشایی: به معنای اعطای حاکمیت و ریاست (انتخاب حاکم).

در زمان جاهلی، ریاست در بین قبایل غالباً از طریق وراثت جا به جا

می‌شد؛ یعنی رئیس قبیله با بیعت انتخاب نمی‌شد، بلکه پس از انتخاب او، مردم بر سر موضوعاتی با او بیعت می‌کردند؛ مثلاً، بیعت می‌کردند که فرامین او را بی‌چون و چرا انجام دهند و او نیز متعهد می‌شد که از منافع مردم حمایت کند. بنابراین، بیعت در عصر جاهلی، جنبه انشایی نداشت؛ یعنی برای اعطای حکومت نبود، بلکه صرفاً تأکیدی برای تعهد و ابراز وفاداری بود. اما پس از اسلام، شکل دیگری پیدا کرد. پس از پیامبر نخستین بار از بیعت به عنوان اثبات خلافت استفاده شد (مطهری، ش ۱۶، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹) البته در متون اسلامی از بیعت تنها برای ابوبکر و علی بن ابی طالب به عنوان اثبات خلافت یاد شده است، با این تفاوت که درباره علی بن ابی طالب اجباری مطرح نبود و برای عمر، عثمان و سپس بنی امیه، بیعت پس از اثبات خلافت مطرح می‌شد و تنها به معنای اظهار وفاداری بود و نوعی کارکرد تأکیدی داشت (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۹۰).

مفهوم بیعت در قرآن نیز آمده است به معنای دست شستن انسان با ایمان از مال و جان خویش برای خداوند است^۱، حتی در جایی که از بیعت با رسول خدا سخن به میان آمده، آن نیز بیعت با خداوند معرفی شده است^۲.

به بیان دیگر، بیعت نوعی عقد یا پیمان شرعی است و مشمول قانون کلی (اوفوا بالعقود) است و بر این اساس وفا به بیعت امام عادل، واجب بوده و شکستن آن حرام است، مگر آنکه بیعت‌پذیر اجازه فسخ بیعت دهد یا بیعت کننده ضمن بیعت، مجاز بودن به فسخ بیعت را شرط کند. همین وفاداری در خصوص بیعت‌پذیر نیز الزامی بوده و عمل کردن او به شروط

^۱ «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۱۱۱).
^۲ «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ...» (فتح: ۱۰).

بيعت، واجب و نقض شروط توسط وى حرام شمرده مى‌شد (احمد نژاد و داورپناه، دوره ۱۳، ش ۵۰، ۱۳۹۴، ص ۱۴۳). بيعت در دو سوى خود، بيعت‌کننده و بيعت‌شونده، داراى شرايطى است که در روايات به آن اشاره شده است:

۱. قدرت و توانايى انجام مفاد بيعت
۲. بلوغ
۳. اطاعت در غير معصيت خدا
۴. اختياري و آزادانه بودن (احمد نژاد و داورپناه، دوره ۱۳، ش ۵۰، ۱۳۹۴، ص ۱۴۷).

ملاحظه چهارم: مسئله جانشينى از سقيفه تا فدير

هر چند غالب مستشرقين از جمله استيون جى شومىکر (استاد مطالعات دينى دانشگاه اورگن آمريکا و متخصص در دوران قرون وسطى و اسلام اوليه)، محمود ايوب (۱۹۳۵-۲۰۲۱) و فرد داور با استناد به هشدارهاى آخرالزمانى قرآن و باورهاى آخرالزمانى محمد در انتظار نابودى جهان و فقدان تصورى دور از آينده براى امت، اساسا مسئله جانشينى را براى پيامبر موضوعى بى‌اهميت مى‌دانند و معتقدند ايشان جانشينى تعيين نکردند، اما اساسا انگاره آخرالزمان به مثابه نابودى جهان، ذيل انگاره‌هاى يهودى-مسيحى شکل گرفته است و ارتباطى با نصوص اسلامى ندارد، که آخرالزمان را به عنوان پايان طورى از اطوار عالم (به طور خاص دوره نبوت) معرفى مى‌کنند، نه پايان جهان، لذا اين انگاره مستشرقانه ناشى از نوعى سوء تفاهم در درک

اینکه دکتر محدثی با استناد به این دلیل که اگر نصی در مسئله جانشینی وجود داشت، نباید بحثی بر سر آن پیش می‌آمد، از کنار واقعه مهم غدیر به مثابه یک فرا رویداد (Superevent) به راحتی می‌گذرند، در حالی که اصل واقعه میان فریقین مورد اختلاف نیست، بر اساس اصل منطقی «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» استدلالی سست بنیاد به شمار می‌رود. فارغ از منازعات فرقه‌ای بلکه در کنکاشی دانش‌پژوهانه در رویدادهای صدر اسلام، کاش ایشان به احتمالات دیگر و پژوهش‌های مستقل صورت گرفته در این خصوص نیز توجه می‌نمودند، از جمله کتاب هنری لامنس (۱۸۶۲-۱۹۳۷) با عنوان «**مثلث قدرت**». این مستشرق مشهور بلژیکی از ابوبکر، عمر و ابوعبیده جراح تعبیر به مثلث قدرت کرده و گفته است که همکاری این سه نفر، خلافت ابوبکر و عمر را پایه ریزی کرد و در ادامه پیش بینی کرده است که اگر ابوعبیده در دوران خلافت عمر از دنیا نرفته بود، به عنوان جانشین و خلیفه بعدی توسط عمر انتخاب می‌شد (به نقل از یوسفی اشکوری، ۱۳۹۶ش، ص ۲۲۲). پژوهش دیگر نگاه نوآورانه نویسنده کتاب «**جانشینی محمد**»؛ ویلفرد مادلونگ - استاد سابق تاریخ اسلام در دانشگاه آکسفورد - به مسئله جانشینی است. هر چند ایشان نیز وجود نص در مسئله جانشینی را به دلیلی دیگر (عدم امکان مداخله اعتقاد به آگاهی پیشینی پیامبر به عنوان پدیده‌ای ماورای طبیعی در پژوهش) نمی‌پذیرند، اما با بررسی دقیق جزئیات تاریخی نهایتاً معتقدند علی بن ابی‌طالب براساس سنت قبیله‌ای آن زمان، جانشین طبیعی پیامبر اسلام محسوب می‌شد و ماجرای سقیفه، کودتایی پیچیده بود که به

جانشینی غیرطبیعی ابوبکر انجامید. مادلونگ اگر چه تصریح می‌کند که این سه نفر، قدرت را به زور از علی بن ابی طالب غصب کردند، ولی برخلاف لامنس معتقد است این کار با برنامه‌ریزی قبلی نبوده است و تعبیر فرصت طلبی را به کار می‌برد. مادلونگ در تأیید نظریه خود می‌گوید: "اگر این سه نفر برنامه‌ای مشخص برای خلافت داشتند، عمر نباید رحلت پیامبر را انکار می‌کرد. ولی می‌بینیم که رحلت پیامبر را انکار کرد. او حقیقتاً اعتقاد داشت که پیامبر مرده است و مانند موسی به آسمان رفته و بر می‌گردد و رهبری مردم را در دست خواهد گرفت. عمر، پس از سخنان ابوبکر از نظریه خود برگشت. اگر برنامه‌ریزی قبلی در کار می‌بود باید عمر این سخن را نمی‌گفت و یا اگر گفت، زود از سخن خود بر نمی‌گشت" (مادلونگ، ۱۳۷۷ش، ص ۷۵).

مادلونگ در ادامه می‌نویسد: "همچنین ابوبکر نیز برنامه خاصی از قبل تعیین شده برای خلافت نداشت، اگر چه آرزوی جانشینی پیامبر را داشت، اما به دنبال یک فرصتی بود و عمل انصار در سقیفه این فرصت را به ابوبکر داد، تا بتواند از این فرصت استفاده کند. ابوبکر از فرصت استفاده کرده و دو نفری که هیچ شانس برای خلافت نداشتند را مطرح کرد. عمر و ابوعبیده هیچ کدام از این دو نفر شانس برای خلافت نداشتند. و ابوبکر عمداً این پیشنهاد را داد تا خودش مورد اقبال قرار گیرد. او می‌دانست که اهل بیت پیامبر چنانچه در قرآن معرفی شده‌اند از مقامی بالاتر از دیگران برخوردار هستند و به همین جهت نمی‌خواست که آنان خلافت را برعهده گیرند" (همان، ص ۷۷). درواقع تفاوت نظر مادلونگ و لامنس در تعیین کارگردان اصلی کودتای سقیفه است، مادلونگ نقش ابوبکر را پررنگ می‌داند اما لامنس نقش عمر را. جالب است فیلسوف معاصر ایرانی، مرحوم

آرامش دوستدار که نگاهی رادیکال و ستیزه جویانه نسبت به دین و فرهنگ دینی داشت نیز در واپسین گفتگوهای خویش با استناد به کتاب «تاریخ اسلام» مرحوم دکتر علی اکبر فیاض و توصیه جوانان به مطالعه آن بر نمایشی بودن و طراحی شدن انتقال قدرت در ماجرای سقیفه صحه می‌گذارد. با این وجود دکتر محدثی ایده شورای تعیین خلیفه را از سوی خلیفه دوم می‌ستایند، درحالی‌که عمر به عنوان کارگردان اصلی نمایش سقیفه، شورای محدود را نیز طوری طراحی کرده بود که هرکس از آن برمی‌آمد، مطمئناً آن شخص غیر از علی بن ابی‌طالب بود، چرا که عبدالرحمن بن عوف به عنوان تعیین کننده ماجرا حامل شروطی است که یکی از آنها خط قرمز علی بن ابی‌طالب است و آن عمل بر اساس سنت شیخین است و اجبار دیگر گردن زدن اعضای شورا در صورت عدم اجماع بر انتخاب خلیفه است. اینکه در نظرگاه دکتر محدثی «جماعت» امیدوار به تحول و انقلابی برای بازگشت به شیوه حکمرانی مدینه النبی به دست علی بن ابی‌طالب در مقامی پایین‌تر از شورای حل و عقد عمر - با شرایط پیش گفته - و سابقه نقش عمر در کودتای سقیفه قرار داده شده است و اینکه از منظر ایشان جماعت فریب خورده نمایش سقیفه با جماعت انقلابی و عاصی از دولت رانت خوار و اشراف سالار عثمان یکسان انگاشته شده‌اند، نقطه مبهم و سؤال برانگیز دیگری است در تحلیل این . اگر حاصل یک پژوهش علمی با دیدگاه مذهبی یا باور شخصی پژوهشگر منطبق باشد لزوماً به معنای جانبداری یا فرقه‌گرایی نیست.

در مورد واقعه غدیر باید توجه نمود، پاره‌ای رویدادهای تاریخی (به معنای تغییر واقعی در وضعیت تاریخی) به دلیل عمق و محتوای جامع، و نیز پیوستگی با نیازهای جامعه و البته پیچیدگی‌های زمانه از لایه‌های صرفاً

تاریخی فراتر می‌روند و صد البته که واقعه غدیر از این جمله است. فرارویداد بودن غدیر به خاطر این است که عدم تمکین اهل سقیفه به آن منجر به انحراف مدینه النبی و مبنای قراردادگرایانه آن گردید که تداوم اثرات آن تا تغییر ماهوی جنبش امت مؤمنان به ژئوپلیتیک اسلام و ظهور اشرافیت طبقاتی از دل آن در قامت خلافت و در واقع تبدیل اسلام به ضد خودش قابل بررسی است. همچنین در مورد بیعت غدیر چند نکته حائز اهمیت است: اولاً بیعت غدیر بر اساس سنت مدینه انشائی است نه تأکیدی، ثانیاً قبل از انتقال قدرت است، نه بعد از انتقال قدرت، ثالثاً در زمان بازگشت از آخرین سفر معنوی حج در حیات پیامبر و گستره جمعیتی بزرگی (حدود ۱۲۰ هزار نفر از شهرها و مناطق مختلف جزیره العرب) اتفاق می‌افتد که نشان از اهمیت و وجه تأسیسی واقعه است.

به نظر می‌رسد می‌توان واقعه غدیر را در ادامه قراردادهای سیاسی عصر پیامبر و دولت قراردادی مدینه تحلیل نمود، هرچند این تحول با کودتای سقیفه ناکام ماند. نگاهی به متن مفاد اولین میثاق پیامبر با ساکنان مدینه (اعم از مشرکان، یهودیان، مسیحیان و مسلمانان) و اصول مندرج در آن، به خوبی نشانگر تحولی بزرگ در مبانی مشروعیت سیاسی حاکمیت مدینه نسبت به مکه است. مرحوم فیروزی با اشاره به سیره قراردادگرایانه پیامبر در مدینه را چنین شرح می‌دهد:

"پیامبر اسلام بالای ۱۳۰ پیمان و قرارداد دارد که سه مورد آن بسیار مشهور است، یکی از آنها قرارداد تأسیس دولت مدینه است. قراردادی ۴۸ ماده‌ای که اساس دولت مدینه را به صورت دموکراتیک شکل می‌دهد. در پیش‌نویس این قانون اساسی پیامبر چند نکته بود؛ اولین نکته این بود که این قراردادی است بین مهاجرین مسلمان قریش و مردم یثرب و کسانی

که هم‌پیمان مردم یثرب هستند. در بند دوم آمده، چه مسلمان و غیرمسلمان که قرارداد بسته‌اند امت واحد هستند. پیامبر نه‌تنها اصرار نمی‌کرد که آنها مسلمان شوند، بلکه آزادی مذهبی آنها را به رسمیت می‌شناخت. در بند ۲۵ این قرارداد می‌گوید: «یهود امتی هستند به همراه مؤمنان؛ یعنی آنها شهروندان مدینه هستند و تفاوت مذهب آنها هیچ ربطی به حقوق شهروندی آنها ندارد. آزادند که عرف و دین خودشان را داشته باشند. پیامبر می‌گوید هیچ‌کس حق ندارد به دین دیگری تعرض کند. هیچ‌کس حق ندارد اختلاف خود را با شمشیر حل کند و باید از طریق داوری حل کند» (فیرحی، ۲۴ آبان ۱۳۹۸). درواقع شیوه حکمرانی مدینه در پی ایجاد سازوکاری مسالمت آمیز برای پیشبرد قدرت بود تحت عنوان بیعت انشائی به مثابه قراردادی سیاسی که در نهایت توسط خلفا یا جانشینان امارت پیامبر به رسمیت شناخته نشد.

ملاحظه پنجم: رویکردهای چهارگانه مستشرقین در اعتبارسنجی روایات اسلامی

احتمال می‌رود مدعای دکتر محدثی در رد هرگونه نصی برای مسئله جانشینی باز می‌گردد به تأثیرپذیری ایشان از مطالعات حدیث شناختی در غرب با رویکرد شکاکانه که با روش اثبات‌گرایی به اعتبارسنجی منابع حدیثی در اسلام پرداخته‌اند، از جمله مقاله‌ی مهم یوزف شاخت (۱۹۶۹-۱۹۰۲) با عنوان «*ارزیابی مجدد روایات اسلامی*». در خصوص این نوع رهیافت شکاکانه به احادیث اسلامی و به ویژه واقعه غدیر، چند نکته حائز اهمیت است:

نکته اول: عمده پژوهش‌های تاریخی بنیاد مستشرقین در مطالعات اسلام مبتنی بر پیشفرض اشتباهی است و آن اینکه اعتبار نصوص اسلامی را هم‌تراز با انجیل ارزیابی می‌کنند. می‌دانیم که بر پایه پژوهش‌های زبان-شناسان در قرن هجدهم میلادی اعتبار انجیل و تورات زیر سؤال دفت. زیرا معلوم شد بسیاری از واژه‌های لاتین کتاب مقدس در عصر حیات پیامبرانی همچون موسی و عیسی کاربرد نداشته است و حداکثر مربوط به چند قرن بعد از زمان این پیامبران الهی است. این درحالی است که قرآن کلام خداست، اما انجیل همچون کتب حدیثی اسلام، روایات چند تن از حواریون و اصحاب عیسی درباره ایشان است. از همین روی ساخت بدون بررسی مستقل و کامل اسناد احادیث و صرفاً بر پایه بررسی محتوای آنها انتساب احادیث به پیامبر اسلام را زیر سؤال می‌برد.

نکته دوم: مطالعات حدیث شناختی با رویکرد شکاکانه، تنها یکی از رویکردهای چهارگانه مطالعات حدیث شناختی در غرب است. این رویکرد مطالعاتی از طرف رویکرد دفاع و رویکرد میانه‌رو یا فرهنگ‌محور مورد نقد جدی قرار گرفته است که در ادامه بدان اشاره خواهد شد. مطالعات حدیث شناختی در غرب را بر اساس تحولات شکل گرفته در فلسفه علم و روش-شناسی علوم را می‌توان در چهار رویکرد مختلف خلاصه نمود:

۱. مطالعات حدیث شناختی با رویکرد تاریخی بنیاد (روش تاریخی-انتقادی)

آثار کسانی مانند گوستاو ویل-الویس اشپلنجر- ویلیام میور- رینهرت دوزی. دانشمندان این جریان اعتقاد دارند که: روند انتقال حدیث در بسیاری موارد شفاهی است. این بدین معناست که انتقال روایت حدود یک قرن صرفاً متکی به حافظه افراد بوده و طبیعتاً شرایط جامعه اسلامی به

طور ناخودآگاه بر نحوه فهم افراد از احادیث و چگونگی روایت تأثیر داشته است. از سوی دیگر گرایش های مختلف فرقه‌ای نیز باعث جعل و تحریف بسیاری از احادیث شده است. با این همه نگرش تاریخی محور این دانشمندان باعث شده است، منابع اسلامی را تا حدودی معتبر بدانند.

۲. مطالعات حدیث شناختی با رویکرد شکاکانه (روش اثبات‌گرا)

آثار کسانی مانند ایگناس گلدتسیهر- یوزف شاخت- مایکل کوک- پاتریشیا کرونه- ونزو برو. مطالعات ایگناتس گلدتسیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱) خاورشناس مشهور مجاری، در منابع اسلامی، سرآغاز جریانی است که می- توان آن را تشکیک‌گرا نامید. این جریان که مقارن حاکمیت رویکرد اثبات- گرایی در فلسفه علم است تلاش می‌کند به هر تقدیری اصالت منابع حدیثی را مورد مناقشه قرار دهد. از نظر گلدتسیهر روایات، منابع تاریخی به شمار می‌آیند، اما نه برای شناخت دوره‌ای که وانمود می‌کنند به آن دوره متعلق‌اند، بلکه فقط برای شناخت تحولات جامعه اسلامی دردوران های بعد مناسب هستند. چند دهه بعد، یوزف شاخت (۱۹۰۲-۱۹۶۹) نیز با استفاده از راهبرد گلدتسیهر، اعتبار حدیث را جداً مورد تردید قرارداد. به اعتقاد او حجم فراوانی از روایات موجود در نخستین جوامع حدیثی و غیر از آنها تنها پس از عصر شافعی (یعنی در قرن سوم هجری) رواج و تداول یافتند.

۳. مطالعات حدیث شناختی با رویکرد دفاع از اعتبار تاریخی حدیث

اسلامی (روش اصالت‌گرا)

آثار کسانی مانند نابیا ابوت (۱۸۹۷-۱۹۸۱)- فواد سرزگین (متولد ۱۹۲۴)- محمد مصطفی اعظمی- یوهان فوک (۱۸۹۴-۱۹۷۴). در مقابل جریان شکاکیت، جریان نسبتاً قدرتمندی شکل گرفت که توجه آن

به اثبات اصالت و اعتبار تاریخی حدیث اسلامی معطوف شد. سردمداران این جریان عمدتاً مسلمانانی بودند که در دانشگاه‌های غربی تحصیل کرده بودند و با روش‌شناسی غربی و نیز زبان‌های اروپایی تقریباً آشنایی داشتند. البته در این جریان، شماری از دانشمندان غیرمسلمان غربی نیز حضور دارند که در مجموع مطالعات ارزنده‌ای انجام دادند. نتایج تلاش‌های این جریان در دو امر خلاصه می‌شود: اول اینکه حدیث اسلامی از همان آغاز پس از مرگ پیامبر (ص) و یا حتی در خلال حیات وی مکتوب بوده و تصور شفاهی بودن حدیث، ناشی از بدفهمی نگاشته‌های اسلامی است. دوم اینکه نظام اسناد احادیث، برخلاف گمان ساخت بسیار متقدم بوده است. این گروه، بدون آنکه تصریح کنند براین اعتقادند که هر حدیث، تا وقتی خلافتش ثابت نشده باشد اصیل و موثق است.

۴. مطالعات حدیث شناختی میانه رو (روش فرهنگ‌محور)

آثار کسانی مانند هارالد موتسکی (۱۹۴۷-۲۰۱۹) -خوتیر ینبل- گرگور شولر- یوزف فان اس. موتسکی در آثار خود نشان می‌دهد؛ مطالعات جریان شکاکیت به لحاظ مقدمات، و نیز روش‌شناسی قابل مناقشه است. ینبل، شولر و موتسکی به عنوان پیشگامان این جریان سعی کردند برای حجم عظیم مطالب حدیثی اعتبار تاریخی پیدا کنند و نتایج و پایه‌هایی را که ساخت و گلدتسیهر بنیاد کرده بودند، به تدریج فرو بریزند (پارسا، ۱۳۸۸، ش ۱۳۹).

نکته سوم: ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) متکلم شافعی که برخی اسلوب منطقی او در نقد فلسفه مشائی را با آرای دکارت و هیوم و کانت مقایسه نموده‌اند، در رساله «سرالعالمین» درباره اعتبار واقعه غدیر و روحیه ریاست طلب عمر می‌نویسد "از خطبه‌های رسول گرامی اسلام خطبه غدیر

خم است که همهٔ مسلمانان بر متن آن اتفاق دارند. رسول خدا فرمود: هر کس من مولا و سرپرست او هستم، علی مولا و سرپرست او است. خلیفه دوم پس از این فرمایش رسول خدا به علی این گونه تبریک گفت: تبریک، تبریک، ای ابوالحسن، تو اکنون مولا و رهبر من و هر مولای دیگری هستی. این سخن خلیفهٔ دوم حکایت از تسلیم او در برابر فرمان پیامبر و امامت و رهبری علی و نشانهٔ رضایتش از انتخاب علی به رهبری امت دارد؛ اما پس از گذشت آن روزها، ایشان تحت تأثیر هوای نفس و علاقه به ریاست و رهبری خودش قرار گرفت و استوانه خلافت را از مکان اصلی تغییر داد و با لشکر کشی‌ها، برافراشتن پرچم‌ها و گشودن سرزمین‌های دیگر، راه امت را به اختلاف و بازگشت به دوران جاهلی هموار کرد و از مصادیق این سخن شد: «فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً». پس، آن [عهد] را پشت سر خود انداختند و در برابر آن، بهایی ناچیز به دست آوردند، و چه بد معامله‌ای کردند" (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۸۳).

علاوه بر سخن غزالی اسناد روایی غیرشیعهٔ دیگری چون روایت براء بن عازب و روایت ابوهریره که با مبنای رجالی اهل سنت صحیح السند محسوب می‌شوند بیعت عمر را تأیید می‌کنند که طرح آنها از حوصله بحث خارج است. در این خصوص به منابع شیعه اشاره نمی‌کنیم که معتقدند توقف در غدیر و بیعت سه روز طول کشیده است تا همه اعم از زن و مرد بتوانند در این مراسم مشارکت کنند (بحار الانوار، ج ۲۸، ص ۱۸۶). هرچند غالب اهل سنت موضوع این واقعه را خارج از مسئلهٔ جانشینی تعریف می‌کنند اما فارغ از مباحث فرقه‌ای با توجه به شواهد و قرائن زمانی و مکانی و سنت پیامبر بر تعیین جانشین در مواقع و برهه‌های مختلف توجیهات

آورده شده برای این واقعه سست بنیاد بوده و اثبات بی‌ارتباطی این واقعه به مسئلهٔ جانشینی امری دشوار و حتی ممتنع به نظر می‌رسد. علاوه بر اینکه نص جانشینی فقط متکی بر حدیث غدیر نیست، بلکه نصوص دیگری بر اعلام وصایت و جانشینی وجود دارد که در جای خود قابل بررسی است.

از طرفی فارغ از صحت یا عدم صحت مدعای شیعیان در باب آسمانی بودن و منصوص بودن امر جانشینی به نظر می‌رسد می‌توان از واقعهٔ غدیر را تبیینی غیرفرقه‌ای نیز ارائه نمود و بعد سیاسی اندیشهٔ امامت را بر مبنای قرارداد و موقوف بر پذیرش مردم دانست، به این معنا که تحقق سیاسی و اجتماعی، نص ادعایی امامت متوقف بر پذیرش قرارداد از سوی مردم با بیعت انشایی است.

ملاحظه ششم: ریشهٔ نزاع‌های قبیلہ‌ای و نقش تفکر عثمانیه در شکل‌گیری رویداد

هاشورا

بهتر بود دکتر محدثی در کنار تبیین نزاع بنی‌امیه و بنی‌هاشم، به ریشه‌های این نزاع نیز می‌پرداختند. بر اساس منابع تاریخی از جمله «تاریخ اسلام» مرحوم دکتر فیاض، هاشم جد محمد بن عبدالله به دلیل نقش مهمی که در رهبری قبایل برای سپری نمودن دوران خشکسالی و کمبود آذوقه داشته است و اساساً نامش نیز برگرفته از همان نقش است به معنی خرد کننده و شکننده دانه گندم، از محبوبیت بسیاری برخوردار می‌شود و این مورد حسادت امیه فرزندان یا فرزندخوانده عبدشمس (برادر

دوقلوی هاشم) قرار گرفت و بر اساس سنتی وقتی امیه سر موضوعی با هاشم شرط را می‌بازد، بر اساس شرط به منطقه شامات تبعید می‌شود، او پس از سال‌ها تحمل تبعید بازمی‌گردد اما با کینه‌ای قوی‌تر و ثروت و جایگاهی که از راه تجارت در بازار شام یافته بود و لذا نوه‌اش ابوسفیان می‌تواند با ثروت خود در نظام آریستوکراسی مکه که قدرت بر مبنای نژاد و طبقه اجتماعی تقسیم می‌شد به ریاست دارالندوه دست یابد (فیاض، ۱۳۹۴، ص ۵۰). اینکه فرزندان امیه بعدها در شامات قدرت می‌یابند و نسبت به آل هاشم نفرت پراکنی می‌کنند ریشه در پیشینه تاریخی دارد. حتی انگیزه مخالفت ابوسفیان با جنبش مؤمنان که بعدها اسلام نام گرفت، بیش از اینکه اعتقادی باشد، انگیزه‌های سیاسی و اقتصادی و طبقاتی دارد. با این حال پیامبر دشمن دیرینه خانوادگی خود ابی‌سفیان و معاویه را -که جزو آخرین مشرکانی بودند که تسلیم شدند- پذیرفت.

موضوع دیگر که در تحلیل دکتر محدثی از رویداد عاشورا مغفول بود، تأثیر جریان عثمانیه در تحولات دوره علی بن ابی‌طالب تا دوره حسین بن علی بود. این جریان در مطالعات اسلام به فراموشی سپرده شده بود تا اینکه برای در پژوهش‌های خانم پاتریشیا کرون مورد توجه جدی قرار گرفت. عثمانیه اصطلاحی سیاسی و نام فرقه‌ای است که بستر تاریخی آن به ماجرای کشته شدن عثمان و پس از آن باز می‌گردد. علمای اهل سنت بر این باورند که مسلمانان تا پیش از کشته شدن عثمان امت واحد بودند؛ اما پس از این ماجرا به دو گروه مهم سیاسی عثمانی و علوی تقسیم شدند که منشأ پیدایش حوادثی در جهان اسلام گردید. (ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱، ص ۲۳۶). بر اساس اعتقاد عثمانیان، عثمان مظلومانه کشته شد. آنان معتقدند که علی (ع) مخفیانه با گروه‌های شورشی همکاری و یا رهبری آن را به

عهده داشته است (طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق/ب، ص ۲۱۰-۲۱۱ و ۲۱۸). عثمانیان دست کم می‌گفتند علی بن ابی‌طالب با سکوت و کناره‌گیری خود با آنان هم‌نوایی کرده است؛ در نتیجه تمام این گروه‌ها مجرم هستند و باید قصاص شوند و علی نیز در جرم آنان سهیم است. هم چنین خلافت او، به دلیل مخالفت و عدم بیعت گروهی از مسلمانان شام و بصره، مشروعیت نداشته و دوران خلافت او جز دوران فتنه نام دیگری ندارد. از نظر فضیلت و برتری نیز عثمان را بر علی مقدم می‌داشتند (ر. ک: عجلی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۰۸؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق/الف، ص ۸۵ و ص ۲۰۷-۲۱۱؛ ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ج ۶، ص ۱۳۲ و ج ۱۲، ص ۲۷۱). جریان عثمانیه اساساً از دوره حکمرانی علی بن ابی‌طالب به عنوان دوره فتنه و آشوب یاد می‌کند، لذا تا مدت‌ها تحت تأثیر این جریان نام خلیفه چهارم به عنوان یکی از خلفای راشدین پذیرفته نمی‌شد. درواقع جریان عثمانیه انقلاب اهل عراق را برنمی‌تابد و خلیفه یا امیر برآمده از آن را به رسمیت نمی‌شناسد. آقای محمدرضا هدایت پناه در کتاب «**بازتاب تفکر عثمانی در حادثه کربلا**» بدان اشارت داده است که حتی شیوه قتل عام حسین بن علی و یارانش در کربلا تحت تأثیر و در انتقام از نحوه قتل عثمان به زعم امویان بوده است، چرا که شورشیان کوفه آب را در روزهای آخر محاصره دارالخلافه بر عثمان و اهل خانه‌اش بسته بودند. بعدها در قرن سوم بود که احمد بن حنبل رئیس جریان اهل حدیث با طرح نظریه تربیع علی بن ابی‌طالب را به عنوان خلیفه چهارم مطرح کرد و این نظریه به جای نظریه تثلیث عثمانیه مورد قبول عموم قرار گرفت. دستور منع آب از حسین بن علی توسط یزید و ابن زیاد چندین بار تکرار شده است و این تکرار اهمیت این موضوع را در نزد امویان می‌رساند؛ اما

بارزترین و بهترین دستور در این زمینه نامۀ مشهور ابن زیاد است که در شب هفتم به دست ابن سعد رسید. مضمون این نامه چنین است: "میان حسین و اصحابش و آب جلوگیری کن و نگذار از آن قطره‌ای بچشند؛ چنان که با عثمان بن عفان، آن مرد پرهیزکار و پاک چنین کردند" (طبری، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۱).

ملاحظه، منقسم: آغاز تبدیل خلافت به سلطنت و صلح حسن بن علی به عنوان یادبودی

از دولت قراردادی مدینه

در رویکرد نوآورانه مرحوم فیرحی نسبت به تحلیل واقعه عاشورا دو عامل بسیار مهم هستند؛ عامل اول عبارت است از تبدیل خلافت به سلطنت در دوره معاویه و عامل دوم، رقابت‌های تاریخی کوفیان و شامیان یا اعراب جنوبی و اعراب شمالی. سال ۴۱ هجری را می‌توان سال استقرار نظم جدید سیاسی و تبدیل خلافت به سلطنت نامید. اهالی شام و دولت معاویه سال ۴۱ هجری را «عام‌الجماعه» می‌نامیدند (فیرحی، ۱۴۰۳ش/ب، ص ۱۸). در مقابل اهل شام، بسیاری از مردم کوفه و شخصیت‌های مستقل حجاز این سال را «عام‌السلطنه»؛ یعنی سال پیدایش پادشاهی در جهان اسلام می‌دانند. به‌زعم فیرحی، خلافت با پادشاهی دو تفاوت عمده دارد؛ اول اینکه بیعت در خلافت بیعت انشائی است، نه بیعت تأییدی. دومین تفاوت آنکه در خلافت خلیفه بیشتر توزیع‌کننده ثروت است؛ چیزی شبیه آنچه امروزه در دولت‌های رانتی یا تحصیلدار دیده می‌شود که مسئولیت توزیع ثروت را

برعهده دارد، اما در پادشاهی، شخص حاکم و دولتمردان هستند که ثروتمند می‌شوند (فیرحی، ۱۴۰۳ش/ب، ص ۲۰).

در دوره خلافت عثمان، نارضایتی در اهالی کوفه بالا گرفت. دلیل عمده این نارضایتی این بود که عثمان رفته‌رفته تمام مناطق این شهر و زمین‌هایی را که جزء اموال امام و خلیفه و بیت‌المال بود، خصوصی اعلام کرد و بخش عمده آنها را به قریش فروخت. بخشی را نیز خودش خرید. با این روند تبدیل شدن خلافت به دولتی رانتی در زمان عثمان، مهاجران کوفه به مستاجران قریش تبدیل شدند و بدین ترتیب شورش‌هایی نیز در گرفت که عثمان با تکیه بر بنی‌امیه آنها را سرکوب کرد. درنهایت گویی در سال ۴۱ هجری کوفیان شکست از شام و معاویه پذیرفتند و شکل‌گیری موازنه جدید قدرت مبتنی بر سلطنت اسلامی آغاز گردید (فیرحی، ۱۴۰۳ش/ب، ص ۳۱-۳۳).

در دولت معاویه برای نخستین بار شاهد احیای میراث ساسانی هستیم. ساسانیان دو منبع درآمد (اموال اسلامی مثل خمس و زکات مردم و خالصه سلطانی یا تصاحب بهترین زمین‌های کشور به نفع خلیفه) داشتند که در دوران خلفای راشدین هر دو منبع رسماً عمومی اعلام شده و مال مردم بود، اما در سال ۴۱ هجری این دو منبع جزو اموال شخصی خلیفه شمرده شدند (فیرحی، ۱۴۰۳ش/ب، ص ۲۳). خلیفه با این منابع مالی دو کار را انجام می‌داد: تطمیع مخالفان و حمایت موافقان. معاویه با چنین امکانی ارتش قوی شام را طراحی و تجهیز نمود (فیرحی، ۱۴۰۳ش/ب، ص ۲۷).

به نظر می‌رسد صلح حسن بن علی نیز نه صرفاً از سر جبر، بلکه تدبیری بود جهت یادآوری مبنای قراردادگرایانه مدینه که در دوره خلافت به فراموشی سپرده شده بود. در مقاله دکتر محدثی این صلحنامه تنها از منظر

ادامه زوال یکپارچگی امت اسلامی و تنازع اموی هاشمی مورد تحلیل قرار گرفته است، درحالی که می توان این قرارداد صلح را با یکی دیگر از قراردادهای مهم عصر پیامبر؛ یعنی صلح حدیبیه مقایسه نمود که در مقابل زمزمه های تقبیح و مخالفت های بخشی از مسلمانان، قرآن از این صلح تعبیر به «فتح مبین» نموده است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۶۶). این اولین بار است که در ادبیات و فرهنگ عرب که تأکیدی افراطی بر نزاع و درگیری قبیله ای دارد، کلمه فتح آن هم فتحی آشکار نه برای پیروزی در جنگ که برای صلح به کار می رود. حسن بن علی نیز در میان مخالفت هایی که از میان حتی نزدیکترین افراد بود (بر اساس نقل های موجود برادرش حسین بن علی و پسرعمویش عبدالله بن جعفر. حتی نقل است که حسین بن علی پس از صلح، بیعت با معاویه را نپذیرفت، ر. ک: تاریخ ایران، اقبال آشتیانی و پیرنیا، ۱۳۶۴ش، قسمت ایران بعد از اسلام؛ علی و فرزندان، حسین، ۱۳۶۷، ص ۲۰۹ و ۲۱۹،؛ فتوح البلدان، بلاذری، ۱۳۶۴ و تاریخ ایران بعد از اسلام، زرین کوب، ۱۳۶۸، ص ۳۲۷ تا ۳۳۲؛ تاریخ دمشق، ابن عساکر، ج ۴، ص ۲۱؛ زندگانی حسن بن علی، باقر شریف القرشی، ج ۲، ص ۳۰۲-۳۰۳) قرارداد صلح را پیش برد و حتی بنا بر تحلیل برخی مستشرقین مانند لارا ووسیا و گلیری و ویلفرد مادلونگ، حسن بن علی از ابتدا با نوع چنین فرمانده و مشاوران قشون جنگی اش نشان می دهد که از قبل در اندیشه صلح بوده است. عبیدالله بن عباس به عنوان فرمانده انتخاب می شود درحالی که سابقا در زمان حکومت علی بن ابی طالب استان یمن را بدون جنگ تسلیم دشمن نموده بود (Madelung, 2004, p: 26-27) و نیز مشاورانی مشهور به سرسختی در برابر معاویه همچون قیس بن سعد را با فرستادن به صحنه جنگ از خود دور می سازد

(Veccia Vaglieri, 1986, p: 240). صلح حسن بن علی موقتاً به نزاع پایان داد و معاویه بعد از ورود به کوفه، سال ۴۱ هجری را «عام الجماعة» نامید؛ زیرا امت به استثنای خوارج با یک خلیفه بیعت کردند، اما رویداد عاشورا نشان داد که این امر موقتی بوده است و نبردهای خونین داخلی پس از عاشورا نیز تا سال ۷۳ هجری و به قدرت رسیدن عبدالملک اموی و استحاله کامل جنبش مؤمنانه در نظام اسلامی ادامه داشت. اگر براساس تحلیل پیش گفته برخی مستشرقین، قصد ابتدایی حسن بن علی بر صلح را بپذیریم، بندهایی که از لزوم بازگشت حکومت بعد از معاویه به حسن و در ادامه حسین بن علی یا مسائل مالی خبر داده‌اند، مخدوش به نظر می‌رسند. بر اساس گزارش ابن اعثم کوفی در کتاب «الفتوح» مفاد مالی از طرف حسن بن علی در صلحنامه گنجانده نشده بود، حسن بن علی در ابتدا عبدالله بن نوفل بن حارث را برای مذاکره صلح نزد معاویه فرستاد و به معاویه پیام داد که به شرطی با او صلح می‌کند که شیعیان علی در امنیت باشند و آزاری نبینند. عبدالله هنگامی که نزد معاویه رفت علاوه بر شرط امام شروط دیگری را مطرح کرد از جمله پنج میلیون درهم خزانه از آن حسن بن علی باشد و خراج سالانه داربگرد نیز برای حسن باشد و خلافت بعد از معاویه به حسن برسد. معاویه نیز با همه شروط موافقت کرد و کاغذ سفیدی را امضا کرد و به عبدالله بن نوفل داد تا حسن بن علی هر شرطی را خواست در آن بنویسد، اما حسن با شرایطی که عبدالله مطرح کرده بود مخالفت کرد و شروط دیگری را در کاغذ صلح نامه نگاشت که هیچ یک مالی نبودند. این شروط چنین بود:

۱. معاویه باید بر اساس کتاب خدا، سنت پیامبر و روش خلفای راشدین رفتار کند.

۲. معاویه کسی را ولیعهد و جانشین خود نکند و انتخاب خلیفه را به شورای مسلمین واگذارد. از همین شرط حسن بن علی برخی از محققان استفاده کرده‌اند که این معاهده میان حسن و معاویه یک صلح پایدار نبوده است، بلکه نهایتاً می‌توان آن را یک آتش بس موقت تا زمان حیات معاویه برشمرد.

۳. همهٔ مردم هر جا هستند در امنیت باشند.

۴. شیعیان و اصحاب علی بر جان و مال خود و خانواده خود ایمن باشند.

۵. معاویه علیه حسن و برادرش حسین و سایر اهل بیت هیچ دسیسه‌ای به کار نبرد و به آنان آزاری نرساند.

بدین ترتیب در این صلح‌نامه حسن بن علی، معاویه را از انتخاب جانشین و ایجاد خلافت موروثی بر حذر داشته بود و امنیت شیعیان علی و مردم عراق را تضمین می‌کرد (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۹۰-۲۹۱).

ملاحظه ششم: عاشورا به مثابه شکست کامل قرار دادگرایی

وقتی محدثی از اصطلاح «رویداد عاشورا» بهره می‌برد، با توجه به لوازمی که کاربرد این اصطلاح فلسفی دارد، انتظار می‌رفت که از مفهوم رویداد (Event) ابهام‌زدایی شود. به طور مشخص رویداد را نوعی ابژهٔ زمانی دارای خاصیتی ویژه گفته‌اند که سبب تغییری واقعی در وضعیت تاریخی می‌شود. با این حال نظریه‌های مختلفی در تحلیل آن وجود دارد از جمله

هایدگر، دریدا، جیگون کیم، دونالد دیویدسون و جان لمون، دیوید لویس، آلن بدیو و ژیل دلوز هر کدام تئوری‌های مختلفی دربارهٔ رویداد بیان کرده‌اند. به طور خلاصه می‌توان گفت نیروها (forces) در روابط متنوعشان با یک گزاره یا پدیدار (phenomenon) و مداخله در وضعیت به خلق فقره-ای تکرارناپذیر یا جایگزین نشدنی منجر می‌شوند. بر اساس دیدگاه جیگون کیم (۱۹۳۴-۲۰۱۹) رویدادها دارای ساختار هستند و از چهار عنصر ابژه، حقایق، ویژگی خاص و زمان ساخته شده‌اند که در مورد عاشورا به این شکل می‌توان تطبیق نمود:

۱- ابژه (Objects): حسین بن علی

۲- حقایق (Facts): رئوس این حقایق را حسین بن علی در خطبه منا سال ۵۸ ق خطاب به عالمان و کارگزاران دینی (هفتصد نفر از تابعین و دویست نفر از صحابه پیامبر اسلام) بیان نمود که به طور خلاصه بیان فضایل خاندان پیامبر، دعوت به امر به معروف و نهی از منکر و انتقاد از سکوت عالمان و کارگزاران دینی در قبال ظلم ستمگران و مفاسد حکومت است.

۳- ویژگی (Properties): نوّهٔ پیامبر، فرزند خلیفهٔ چهارم و برادر خلیفهٔ پنجم.

۴- زمان یا بازه‌ای زمانی (Times): از سال ۶۰ تا ۶۱ ق. مرگ خلیفه قدرتمند وقت (معاویه) و انتقال قدرت به پسرش یزید بر خلاف مفاد صلحنامه حسن بن علی و معاویه و برخاستن صدای اعتراض‌ها علیه خلیفه جدید.

رویداد به وسیله عملکردی میان این سه $(X - P - t)$ تعریف می‌شود. لازمهٔ تحقق رویداد منحصر به فرد دارا بودن شرایط وجودی و هویتی است

که در عاشورا تحقق یافت. در رویداد عاشورا نیز ما با کارکرد انشائی بیعت و نوعی قرارداد سیاسی روبروئیم. حسین بن علی به درخواست کوفیان و پس از تأیید آن توسط فرستاده اش و بیعت ستادن از هزاران نفر حرکت کرد. منابع موجود تعداد نامه‌های کوفیان به حسین بن علی را تا ۱۵۰ نامه و تعداد امضا کنندگان را تا دوازده هزار نفر گفته‌اند. نامه‌ها مشخصاً به دو طیف تعلق داشت با دو ادبیات جداگانه؛ نامه علویان کوفه و نامه اشراف کوفه. اشراف کوفه که در کربلا مقابل حسین بن علی صف آرایی کردند کوفه بدون امضاست، از این رو امام از نامه‌رسان پرسید که این نامه را چه افرادی نوشته‌اند (خوارزمی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۳). اما نامه‌های علویان با امضا است. اشراف کوفه با این کار دو روی سکه را برای خود حفظ کرده بودند: چنانچه امام به کوفه می‌آمد و پیروز می‌شد، راه اشکال و ایراد را از طرف امام و مردم کوفه بر خود مسدود کرده بودند؛ و چنانچه قیام به شکست می‌انجامید، دلیل و مدرکی از خود بر جای نگذاشته بودند تا با استناد بدان از طرف حاکمان بنی امیه بازخواست شوند. شاید به همین دلیل حسین بن علی در کربلا وقتی این افراد را مورد خطاب قرار داد که «مگر شما نبودید که نامه نوشتید؟» و آنان انکار کردند؛ آن حضرت نامه آنان را حاضر نکرد؛ زیرا نامه بی‌نام و نشان را به راحتی می‌توانستند انکار کنند. حسین بن علی در پاسخ می‌نویسد "اکنون من برادرم و پسر عمویم و فرد مورد اعتمادم از میان خاندانم را به سوی شما می‌فرستم. اگر برایم بنویسد که رأی و نظر اکثر شما و خردمندان و بزرگان تنان مطابقت دارد با آنچه فرستادگان شما خبر دادند و در نامه‌هایتان خواندم، به زودی به سوی شما خواهیم آمد ان شاء الله، که به جان خودم سوگند «امام» کسی نیست جز آن کس که مطابق کتاب خدا حکم براند و به عدل و قسط به پا خیزد و به

دین حق پایبند باشد و خود را به آنچه که خداوند گفته و دستور داده مقید کند، والسلام" (رک: طبری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۹۷؛ طبری، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۹۲۴-۲۹۲۵). در تاریخ آمده که دوازده، هجده و یا به نقل از ابن کثیر، چهل هزار نفر با مسلم بیعت کردند. مسلم پس از چهل روز بررسی اوضاع کوفه، نامه ای به این مضمون به امام حسین (علیه السلام) نوشت: "اما بعد؛ پیشتاز به کسان خود دروغ نمی‌گوید. ۱۸ هزار نفر از مردم کوفه با من بیعت کرده‌اند. وقتی نامه من به تو رسید در کار آمدن شتاب کن که همه مردم با تو هستند و به خاندان معاویه عقیده و علاقه ندارند؛ والسلام" (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۶۳). درواقع حرکت حسین بن علی باز در نتیجه یک قرارداد سیاسی میان او و مردم عراق بوده است، بااین حال اهل عراق که از گذشته جایگاه شیعیان بود نیز به قرارداد خود پایبند نمی‌مانند. به نظر می‌رسد دلیل اصلی تمرد اهل عراق این بود که غالب شیعیان آن زمان، شیعه سیاسی بودند نه شیعه اعتقادی. شیعیان سیاسی علی و فرزند او حسین بن علی را برای حکومت کردن شایسته تر می‌دانستند تا عثمان و یزید، اما آنها را به عنوان امام و اسوه اعتقادی قبول نداشتند، اصطلاحی که حسین بن علی در پاشخ کوفیان خود را با آن توصیف نمود. البته بخش قابل توجهی از شیعیان اعتقادی و شناسنامه‌دار نیز علی رغم امضای خود، حسین بن علی و نماینده او مسلم بن عقیل را تنها گذاشتند، لذا بایستی رویداد عاشورا را از حیث کوششی اصلاحی به منزله شکست کامل و نقطه پایانی بر قراردادگرایی در تاریخ تمدن اسلامی در نظر گرفت.

ملاحظه‌نم: عاشوراپژوهی در پرتو دیالکتیک فساد و اصلاح

۴۱

۳۰
۳۱
۳۲

رویکرد عاشوراپژوهانه فیرحی جامع‌تر از رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی محدثی به نظر می‌رسد، لذا تحلیل جامعه‌شناختی- تاریخی محدثی از عاشورا را می‌توان به دلیل غفلت از فقه سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی معلول نگاهی شکسته به این مقطع مهم از تاریخ اسلام دانست.

مرحوم دکتر فیرحی، در زمینه عاشورا پژوهی صرفاً به نقل و دسته‌بندی رویکردهای گذشته بسنده نکرد، بلکه با رویکردی نوآورانه و استفاده از دو گونه از انواع جامعه‌شناسی (جامعه‌شناسی سیاسی^۱ و جامعه‌شناسی تاریخی^۲) در تحلیل وقایع سال‌های ۴۱ تا ۶۴ هجری که شامل ۲۴ سال از تاریخ اسلام می‌شود، مسیر تازه‌ای را در زمینه عاشوراپژوهشی گشود. علت انتخاب این برهه تاریخی این است که با شهادت علی بن ابی‌طالب در سال ۴۱ هجری دوران خلافت خلفای راشدین به پایان رسیده و با استعفا یا انزوای حسن بن علی شاهد نوع خاصی از تحولات سیاسی هستیم. علت توجه به سال ۶۴ هجری نیز با ایجاد شکاف سیاسی در دولت اموی قدرت از آل معاویه به آل مروان منتقل شد. این انتقال قدرت منجر به تغییر رژیم شد و با مرگ یا استعفای معاویه دوم سناریوی سیاسی جدیدی آغاز شد (فیرحی، ۱۴۰۳ش/ب، ص ۱۳ و ۱۴).

^۱ این نوع جامعه‌شناسی می‌کوشد یک پدیده را با توجه به روابط نیروهای سیاسی بررسی کند و برای این کار ابتدا توضیح دهد که در یک دوره چه نیروهای سیاسی وجود داشته‌اند و این نیروها چگونه زمینه و بستر یک پدیده را شکل داده‌اند (فیرحی، ۱۴۰۳ش/ب، ص ۱۳).
^۲ این نوع جامعه‌شناسی نوعی بازگشت به تحلیل یک نقطه از تاریخ است و برای آن باید برشی در تاریخ پدید بیاوریم. از آنجا که جامعه‌پدیده‌ای هم‌بسته و پیوسته است، در جامعه‌شناسی معمولاً تاریخ نادیده گرفته می‌شود و زمان حال بیشترین مورد توجه بود، اما در جامعه‌شناسی تاریخی بخشی از تاریخ برجسته می‌شود (فیرحی، ۱۴۰۳ش/ب، ص ۱۵).

دکتر فیرحی این تفتن را داشت که بداند، تمام متدولوژی علوم جدید و حتی نواندیشی دینی از فلسفه مدرن می‌آید و تلاش کانت و هگل به عنوان دو تن از منادیان فلسفه مدرن در عقلانی ساختن دین، فرجامی بهتر از بحران رو به تزاید سوژکتیویسم (ذهنیت‌گرایی) نداشت. انسان پسامدرن به تدریج آموخت که اساساً نه عقل استعلایی کانت و نه تاریخ هگلی وجود ندارد و هیچ راهی برای رهایی از بن بست مدرنیته نیست و زیستن با پرونده‌های گشوده و ناتوانی فلسفه‌های نظام ساز مدرن و بحران بی اعتباری متافیزیک سنتی را تجربه نمود. ظهور عصر تفسیر و ازدحام تصویر نتیجه‌ی بحران مدرنیته و سیطره فناوری است.

دکتر محدثی از طرفی بی‌توجه به دستاوردهای فلسفی و بن بست معرفت‌شناختی عقل مدرن، نگاهی هگلی و خطی به تاریخ داشته و هنوز به رهاوردهای مدرنیته و عقل مدرن خوشبین است، لذا برخلاف مرحوم فیرحی از امکان تحلیل واقعه عاشورا در افق تاریخ گسست برخوردار نیست. مرحوم فیرحی ضمن عنایت و آگاهی از بحران مدرنیته و عصر تفسیر، توجه داشت که عقل‌گرایی تحلیلی قادر به فهم ظهور ناگهانی واقعیت‌های نو و دگرگشت سنت تمدنی نیست و واقعیت‌های نو را به واقعیت‌های کهن تأویل می‌کند، لذا در عصر تفسیر نیازمند عقل‌گرایی دیالکتیکی هستیم که متوجه به ظهور ناگهانی واقعیت‌های نو است.

فیرحی به این مسئله پی برد که اگر بخواهیم نظام‌های اندیشه اسلامی را تشخیص دهیم باید به تکوین و متلاشی شدن این نظام‌ها توجه کنیم، لذا به سراغ روش تبارشناسانه و ساخت شکنانه میشل فوکو رفت و با

کنار گذاشتن معرفت شناسی ماتریالیستی فوکو، از روش تبارشناسانه او برای توضیح دیالکتیک اصلاح و فساد در معرفت دینی اسلام و نظام قدرت سیاسی برآمده از آن استفاده کرد. پیش از فیرحی اندیشمندان برجسته عرب چون سالم یفوت، محمد عابد الجابری، و نصر حامد ابوزید از متدولوژی فوکو در پیدایش عقل اسلامی-عربی و از جمله شالوده شکنی روش شناسی مکتب شافعی استفاده کرده بودند، اما فیرحی نخستین اندیشمند ایرانی است که در تحلیل وقایع مهم تاریخ اسلام، از جمله عاشورا، آگاهانه سراغ فوکو در روش و یورگن هابرماس (آخرین وارث مکتب انتقادی فرانکفورت) در مبنای قراردادگرایانه و دموکراتیک مدینه می‌رود.

ما در عاشورا پژوهی شاهد پنج نوع دسته بندی تفسیری هستیم که عبارتند از: تقدیرگرایی قدسی^۱، تفسیر اجتماعی-اخلاقی^۲، تفسیر حکومتی و سیاسی^۳، تفسیر انقلابی و شهادت طلب^۴، تفسیر مرحله‌ای از قیام^۵. اما دکتر فیرحی فرضیه دیگری را دنبال می‌کند که از حیث روشی بر دیالکتیک اصلاح و فساد و از حیث محتوایی بر مبنایی سیاست اندیشانه استوار است. دین ممکن است به دلایلی عارضی در مواقعی از تاریخ افول کند اما

^۱ این تفسیر متأثر از تصوف قرون میانه با حذف کارکردهای اجتماعی عاشورا سعی می‌کند این پدیده را در یک هدف قدسی («ان الله شاء ان يراک قتيلًا»؛ خدا خواست که امام حسین(ع) این‌گونه کشته شود) محض خلاصه کند.

^۲ بر مبنای این تفسیر امام حسین(ع)، مسیح اسلام است و همچنان که مسیح مصلوب شد که دیگران بخشیده شوند، پس امام حسین(ع) نیز باید کشته می‌شد. کارکرد این نگاه، اصلاح اخلاقی زندگی و اعمال با نگاهی دوباره بدان در ایام محرم است.

^۳ یعنی عاشورا حرکتی است برای تشکیل حکومت که حتی شکستش هم پیروزی است؛ به این معنا که اثبات می‌کند فارغ از نتیجه، پذیرش دعوت کوفیان بر امام شرعاً واجب بود. این تفسیر مهمی است که در دهه ۴۰ و ۵۰ در ایران رونق یافت.

^۴ این تفسیر کوشش می‌کند حرکت امام(ع) را در قالب الگوی شهادت طلبی انقلابی جای داده و از آنان انقلابیونی بسازند که با نوعی انتحار مقدس که با ایجاد یک بمب خبری و آگاهی سکون را به حرکت تبدیل کرده است.

^۵ مرحله اول یک نوع اعتراض خروج از مدینه تا اقامت در مکه؛ مرحله دوم تلاش برای تأسیس حکومت از مکه تا روبرو شدن با سپاه حر و آشنا شدن با وضعیت دگرگون کوفه؛ مرحله سوم؛ مصلحت‌گرایی امام که تلاش می‌کند از کمند قدرت عبیدالله ابن زیاد خود را رها کند. و مرحله چهارم هم شهادت قهرمانانه است.

هیچگاه حذف شدنی نیست و دکتر فیرحی این واقعیت را به نیکی دریافته بود. او می‌دانست که برای پیشبرد پروژه اصلاح ما نیازمند توجه به نقش دین در جامعه و سیاست هستیم. از نظر فیرحی عموم روشنفکران پس از مشروطه به نقد خرافات و دین عامیانه پرداخته‌اند، در حالی که این کار عملاً به برانگیختن حساسیت‌های عمومی منجر شد و کمکی به پیشبرد پروژه اصلاح نکرد. نقد نقش دین در گسترش اقتدارگرایی در سیاست و استبداد دینی برای فیرحی مهم‌تر از نقد خرافات بود، نکته‌ای که محدثی نیز بدان توجه داشته است لذا در این جهت محدثی با فیرحی همسو بوده و هر دو محقق در پارادایمی متفاوت با سایر پژوهش‌های انجام شده در باب عاشورا سیر می‌کنند.

فیرحی به عاشورا همچون یک مسئله می‌نگرد و نیز جزیی از نقطه‌های عطف تاریخ اسلام که در فرهنگ ما مرتباً مورد بازتفسیر قرار می‌گیرند و برای تأمل در مسائل کلان سیاست در کشور ما، ناگزیر از روشن ساختن تکلیف ما با این نقاط عطف تاریخ اسلام است، همچون عدم امکان تفکیک رابطه دولت مدرن اروپایی با کلیسا و رنسانس اروپایی. رویکرد فیرحی صرفاً وقایع نگاری نیست، بلکه با بررسی جامعه شناسی سیاسی عاشورا مطالعه‌ای میان رشته‌ای را پیش می‌برد.

با توجه به بررسی تحلیلی گزارش‌های تاریخی درباره عاشورا، دکتر فیرحی سه زمینه در تکوین این واقعه را بر می‌شمارد: او تبیین می‌کند که چگونه جدایی دولت از جامعه، در وضعیت آنومیک و بی‌هنجاری، گسلی خاموش میان دولت و ملت را در پی دارد، لذا زمینه اول گسل خاموشی

است که در فاصله دهه ۵۰ و ۶۰ ع، بین دولت و ملت شکل گرفته است، زمینه دوم اینکه در دهه ۶۰ ع این گسست در حال رانش اجتماعی است. و زمینه سوم اینکه این رانش اجتماعی به یک محور و مرکزیت نیاز دارد که در آن زمان شخصیت‌های مذهبی همچون امام حسین (ع) بودند.

مبنای شکل‌گیری عاشورا از دید فیرحی، فساد سیستماتیک است که در حوزه اقتصاد و سیاست و دین و فرهنگ اتفاق افتاده بود، نیز دستکاری عمیق ساختار فرهنگی به نفع قدرت سیاسی و سوءاستفاده از دین در انحراف از مبنای برابری و قراردادی مدینه به نابرابری‌های اجتماعی در دولت رانت خوار و تحصیلدار دوره خلافت.

مرحوم فیرحی معتقد است اسلام اموی (اسلام شام) با عدول کامل از حکمرانی قراردادگرایانه مدینه که شالوده افسون زدایی از سیاست^۱ را تأسیس می‌نمود، مسیری را رفت که به عدول از خلافت و حتی تبدیل خلافت به سلطنت بر مبنای اصل تغلب انجامید.

می‌توان نتیجه گرفت فیرحی با نگاهی انضمامی به مسئله عاشورا، برخلاف دکتر محدثی صرفاً در ایده‌پردازی متوقف نماند و به دنبال درس آموزی از آن برای حل معضلات امروزی جامعه ایران از جمله فساد سیستماتیک بود. لذا در منظومه عاشوراپژوهی فیرحی، امام حسین (ع) در شمایل «شهید اصلاحات» پدیدار می‌گردد.

^۱ یکی از ویژگی‌های جهان مدرن افسون زدایی از سیاست و بازگشت به خرد مصلحت محور یونانی است. یونانیان به اصل سیاست به معنای مناسبات شهروندی و مشارکت مردم در اداره شهر قائل بودند. لذا فلسفه سیاسی ارسطویی پای در نظریه مصلحت عمومی عقل یونانی داشت. در مقابل نظریه مصلحت عمومی، نظریه تغلب مبتنی بر افسون زدگی سیاست و برکشیدن حاکمان به جایگاه خدایان و تنزل دادن شهروندان به بندگان یا رعیت قرار دارد که هدف آن به بردگی کشیدن مردم است و نتیجه‌ی گریزناپذیر آن جز تیره روزی و شقاوت نخواهد بود.

ملاحظه دهم: وضع یک پرسش متدربا ندرکاری به ابطال پندار سیر خطی تاریخ در جهان تفسیر

ممکن است برخی بپرسند یا بر ملاحظات نگارنده ایراد بگیرند که مفاهیمی از سنخ شورا و دموکراسی و قرارداد، چه مناسبتی با عصر پیشامدرن دارند؟ به عبارت دیگر چرا با متر و معیارهای مدرن به سراغ توضیح مناسبات قبیله‌ای و سنتی عصر پیشامدرن رفته‌ایم؟

در صورت وجود چنین پرسش مفروضی، لازم است به این نکته توجه و تأکید شود که روند تحولات تاریخی مسیری خطی نپیموده است که بتوان میان این دوره‌های زمانی مرزبندی دقیق نمود. در واقع روند تحولات تاریخی مشحون است از تکرارها و بازگشت‌هایی که ماهیتی دیالکتیکی و حتی پارادوکسیکال دارند. لذا نگارنده نه در پی مفاهیم مبهم و متناقض نمایی چون دموکراسی دینی است، نه در پی زنده ساختن یا بازتولید سنت که امکان و مطلوبیت آن محل بحث است، غرض ارائه تصویری از واقعیت پیچیده پدیده‌هاست که گاه در نگاه‌های کتگوریک و طبقه بندی شده، مغفول می‌ماند، و الا مارکس در کتاب «هجدهم برومر؛ لوئی بناپارت» که موضوع اصلی آن تحلیل سرنوشت جمهوری دوم فرانسه است به پدیده تکرار تاریخ به تفصیل پرداخته است. وی کتابش را با این نقل قول از هگل آغاز می‌کند: «هگل در جایی بر این نکته انگشت گذاشته است که همه رویدادها و شخصیت‌های بزرگ تاریخ جهان به اصطلاح دو بار به صحنه می‌آیند؛ وی فراموش کرده است اضافه کند که بار اول به صورت تراژدی و بار دوم به صورت نمایش خنده‌وار» (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱). از نظر

مارکس این آدمیان هستند که تاریخ خود را می سازند ولی نه آنگونه که خودشان می خواهند یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند بلکه در شرایطی که میراث گذشته است و خود آنان به طور مستقیم با آن درگیرند. استناد مارکس به سخن کاردینال پیر دیلی در شورای کنستانتین کلیسای کاتولیک در فاصله سال‌های ۱۴۱۴-۱۴۱۸ برای احیای موقعیت پاپ‌ها، گویا بیان مذهبی ظهور استبداد از درون انقلاب و تکرار کمدی وار ناپلئون از دل و به نام جمهوری دوم فرانسه است، آنجا که می‌گوید: «نجات کلیسای کاتولیکی فقط از شخص شیطان ساخته است» (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۲۷). این جمله به تنهایی معرف کاملی است از موقعیت پاراکسیکال تکرار تاریخ. رویدادها نیز در تنگنای شرایط زمانی قابل فهم هستند. در فیلم «جنایت و جُنه»^۱ وقتی وودی آلن بنابر جبر معاش در حال ساخت مستندی درباره برادر همسر خود است، مصاحبه شونده در حین یکی از گفتگوهای خود در مقابل دوربین آلن، کمدی را این‌گونه تعریف می‌کند: «کمدی، یعنی تراژدی + زمان». سورن کی یرکگور، اندیشمند اگزیستانسیالیست دانمارکی، ۱۵ سال پیش از نگارش «هیجدهم برومر» توسط مارکس، در سال ۱۸۴۳م کتابی می‌نویسد با عنوان «تکرار: جستاری در روانشناسی تجربی» و روایتی اگزیستانسیال از مسئله تکرار ارائه می‌کند. وی به تحقیق این موضوع می‌پردازد که آیا «تکرار» از نظر فلسفی ممکن است یا نه؟ در آثار کی یرکگور شخصیت مسیح، همان آنتیگونه سوفوکل است در قامت جدید. همان گونه که زندگی عاشقانه خودش با رگینه را تکرار آزمون ایمان ابراهیم در ذبح فرزندش می‌بیند البته با فرجامی متفاوت. او ایمان ابراهیم را امری پارادوکسیکال در می‌یابد و تلاش اولین متأله مسیحی (پولس

¹ Crimes and Misdemeanors (1989)

قدیس) را برای دفاع عقلانی و کلامی از آموزه های مسیح، تکرار خیانت یهودا بلکه بدتر از آن می داند. تفاوت روایت کی یرگور از تکرار تاریخ با روایت مارکس در این است که به نظر می رسد برای کی یرگور تکرار در عین موقعیت کمیک و پارادوکسیکال خود عمق تراژیک بیشتری دارد، چیزی که مارکس از دیدن آن غافل است، اما با همه تفاوت های موجود در این نوع رهیافت های فلسفی به روند تحولات تاریخی، آنچه مشترک است مخدوش دانستن مرزبندی های سنت و تجدد و ابطال پندار سیر خطی تاریخ است.

هر چند بحث دکتر محدثی در مورد سنت و عصر پسادینی (پایان توقف نگاه دینی و از پستو درآمدن سایر نگاه های غیردینی یا ضد دینی در سپهر اجتماعی ایران معاصر) ظاهراً مطابق با آمارهای سنجش نگرش و گرایش ایرانیان به دین می نماید، اما ایشان در طرح مسئله افول دین گرایی در ایران معاصر و عصر پسادینی، نسبت به بن بست معرفت شناختی سوژه مدرن و انتقال گفتمانی در عصر پسامدرن بی اعتنا هستند. لازم به ذکر است که اومانیزم به عنوان یکی از مؤلفه های عصر مدرن، خدا را از زندگی انسان بیرون کرد و انسان را به عنوان تنها موجود آگاه از هستی اشیاء و سایر موجودات در جایگاه سوژه برتر و واجد عقل استعلایی نشانده، اما مشکل اینجا بود که سوژه مدرن غایتش را در خودش تعریف می کرد درحالی که خصلت سوژه، بیرونی بودن و محدودیت آن است.

سانتیاگو زابالا در مقدمه کتاب «آینده دین و خدا در مسیحیت» توضیح می دهد که چگونه فروپاشی سوژه مدرن و آشکارگی پارادوکس بنیادین آن در عصر تفسیر به ظهور نوعی ایمان گرایی در دل عدم قطعیت پسامدرن دامن زده است و جدایی دو فرهنگ علمی و دینی که در آغاز

عصر مدرن اتفاق افتاد با تبارشناسی نظام دانش مدرن و واضح گشتن نقش روابط قدرت در سیطره یک گفتمان و ساکت ساختن سایر گفتمان‌ها، رنگ باخته و مرزهای محکم گذشته در عصر تفسیر درنور دیده شده‌اند. در عصر تفسیر، گفتمان‌ها جانشین نظام‌های دانایی می‌شوند و آدمی به طور مستمر در حال انتقال گفتمانی است (ر.ک: رورتی و واتیمو، ۱۳۹۴، بخش مقدمه). استعاره راه رفتن روی دریاچه یخ شاید به فهم بهتر شرایط عدم قطعیت یاری رساند. در وضعیت شکنندگی یخ (عدم قطعیت) و فرو ریختن سازه‌های مدرن و نظام‌های دانایی مبتنی بر سوژکتیویسم و درون‌ماندگاری، آدمی از گفتمانی به گفتمان دیگر انتقال می‌یابد و گام‌هایی لغزان و نامطمئن بر می‌دارد که هر آن ممکن است زیر پایش خالی شود. در دوره انتقال، نه استدلال و منطق علمی، بلکه تنها اعتماد به گفتمان تازه‌ای که در اثر روابط قدرت بدان گرایش یافته‌ایم، راه‌هایی از اضطراب و تعلیق گفتمانی است و این اعتماد سرآغاز ایمانی است در ملکی خارج از نظام‌های بسته فراجامعه شناختی سنتی و مدرن که در آنجا آمیختگی افق‌ها را تجربه می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با طرح ملاحظات ده‌گانه در مسئله خاستگاه اسلام به مثابه جنبش مؤمنان، تبدیل امارت به خلافت و تطور مفهوم خلافت در دوره جانشینی، دگردیسی سنت قبیله‌ای با کارکرد انشایی بیعت، مسئله جانشینی از سقیفه تا غدیر، رویکردهای چهارگانه مستشرقین در اعتبارسنجی روایات اسلامی، ریشه نزاع‌های قبیله‌ای و نقش تفکر عثمانیه

در شکل‌گیری رویداد عاشورا، آغاز تبدیل خلافت به سلطنت و صلح حسن بن علی به عنوان یادبودی از دولت قراردادی مدینه، عاشورا به مثابه شکست کامل قراردادگرایی، و دفع یک پرسش مقدر با تذکاری به ابطال پندار سیر خطی تاریخ در جهان تفسیر، کوشید تا از طریق تفصیل مجملات گفتمان دکتر محدثی و فهم دقیق و همه جانبه مسئله ناتوانی به تحلیل گفتمانی ناتوانی در انتقال مسالمت آمیز قدرت به عنوان مشکل سیاسی اصلی در تمدن اسلامی یاری رساند. نگارنده هر چند مدعای اصلی دکتر محدثی؛ یعنی «ناتوانی در انتقال مسالمت‌آمیز قدرت، به عنوان مشکل سیاسی اصلی در تمدن اسلامی» را بر پایه شواهد و اسناد تاریخی به مثابه امری توصیفی می‌پذیرد، اما ذاتی بودن آن و تبیین و تحلیل ایشان از دلایل و ریشه‌های ناتوانی ذاتی تمدن اسلامی از جمله فقدان سنت انتقال مسالمت آمیز در تاریخ تمدن اسلامی، در کنار عوامل دیگری چون منازعات قبیله‌ای، بنا به دلایل پیش گفته (مبنای قراردادگرایانه پیامبر در در تدوین سنت امت و بازگشت‌هایی مقطعی و ناکام به آن همچون دوره حکمرانی علی بن ابی-طالب و صلح حسن بن علی) به نحو موجب جزئیة مخدوش دانسته و مبتنی بر نگاهی شکسته و صرفاً مبتنی بر جامعه‌شناسی تاریخی به مقطعی مهم و پیچیده از تاریخ اسلام ارزیابی می‌کند که نیازمند توجه به جامعه‌شناسی سیاسی و فقه سیاسی و منظری مدینه اندیشانه است تا به افقی وسیع‌تر در تحلیل رویداد عاشورا و مشکل اصلی سیاسی تمدن اسلامی دست یازد. نگارنده برخلاف دکتر محدثی، ریشه‌های مسئله ناتوانی در انتقال مسالمت آمیز قدرت و شکل‌گیری رویداد عاشورا را در تضاد منافع بازیگران صحنه سیاست با مبنای قراردادگرایی مدینه و انحراف از دولت قراردادی پیامبر اسلام به دولت رانتی خلافت و سپس از دولت رانتی خلافت به سلطنت

می‌داند، و از همین روی ناتوانی از انتقال مسالمت آمیز قدرت را امری عارضی و تحمیلی ارزیابی می‌کند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

ابن اثیر، مبارک بن محمد (بی‌تا)، *النهاية في غريب الحديث والاثار*،

بیروت: المكتبة الاسلاميه.

ابن اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، *الفتوح*، بیروت: دار الأضواء.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹ق)، *فتح الباری شرح*

صحیح البخاری، ط ۱، بیروت: دارالمعرفة.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (بی‌تا)، *مقدمه*، مراجعه: زکار سهیل،

تحقیق: شحاده خلیل، بیروت، دارالفکر.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۱۲ق)، *مناقب آل ابی طالب*،

تحقیق: یوسف بقایی، بیروت: دار الأضواء.

ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۲۱ق)، *تاریخ دمشق الكبير*، تحقیق:

على عاشور جنوبى، بيروت: دار إحياء التراث العربى.

ابن قتيبة الدينورى، ابومحمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق)، *الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء*، تحقيق: على شيرى، بيروت: دار الأضواء.

ابن كثير، اسماعيل بن عمر (۱۴۰۸ق)، *البدایة و النهایة*، ط ۱، بيروت: دار إحياء التراث العربى.

ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۳۶۳ش)، *لسان العرب*، قم: ادب الحوزه. احمد نژاد، محمود و داورپناه، نعمت (۱۳۹۴)، *مفهوم‌شناسى «بیعت» در فرهنگ اسلامى و نقش آن در اثبات امامت*، فصلنامه علمى پژوهشى شيعه شناسى، دوره ۱۳، شماره ۵۰.

اقبال آشتيانى عباس و پيرنيا حسن (۱۳۶۲ش)، *تاريخ ايران (از آغاز تا انقراض قاجاريه)*، تهران: انتشارات کتابفروشى خيام.

بلاذرى، احمد بن يحيى (۱۳۶۴ش)، *فتوح البلدان (بخش مربوط به ايران)*، مترجم: آذرتاش آذرنوش، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.

پارسا، فروغ (۱۳۸۸)، «درآمدی بر مطالعات حديث شناختى هارالد

موتسکی»، کتاب ماه دین، سال ۱۲، ش ۱۳۹.

جعفریان، رسول (۱۳۷۷)، *تاریخ تحول دولت و خلافت از برآمدن*

اسلام تا برافتادن سفیانیان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.

جعفریان، رسول (۱۳۸۰)، *تاریخ و سیره سیاسی امیرالمؤمنین*، قم،

دلیل ما.

جعیط، هشام (۲۰۰۰م)، *الفتنة: جدلیه الدین والسیاسة فی الاسلام*

المبکر، ترجمه: خلیل احمد خلیل، ط ۴، بیروت: دار الطلیعة.

حسین، طه (۱۳۶۷)، *علی و فرزندانش*، ترجمه: محمد علی شیرازی،

چاپ پنجم، تهران: انتشارات گنجینه.

خوارزمی، ابوالمؤید موفق بن احمد (۱۴۱۸ق)، *مقتل الحسین (علیه*

السلام)، تحقیق: محمد سماوی، قم: دارانوار الهدی.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق: شعیب

الانؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.

رورتی، ریچارد و واتیمو، جیانی (۱۳۹۴ش)، *آینده دین و خدا در*

- مسيحيت**، مترجمان: نادر نصيرى، كاوه حسين زاده‌راد، تهران: نشر علم.
- زرين كوب، عبدالحسين (۱۳۶۸ش)، **تاريخ ايران بعد از اسلام**، چاپ پنجم، تهران: انتشارات اميركبير.
- شاورانى، مسعود (۱۳۹۹ش)، **بررسى تاريخى عبارت خليفه الله در روايات مذاهب اسلامى**، مطالعات تقريبي مذاهب اسلامى، سال ۱۶، ش ۵۴، ص ۱۹-۲۹.
- شريف القرشى، باقر (۱۳۵۲ش)، **زندگاني حسن بن على عليه السلام**، مترجم: فخرالدين حجازى، تهران: بعثت.
- شيخ مفيد، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق/الف)، **الارشاد فى معرفه حجج الله على العباد**، قم: كنگره شيخ مفيد.
- شيخ مفيد، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق/ب)، **الجمال و النصره لسيد العتره فى حرب البصره**، تحقيق: على ميرشرifi، قم: كنگره شيخ مفيد.
- طبرسى، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، **مجمع البيان فى تفسير القرآن**، تصحيح: فضل الله يزدى طباطبايى و سيد هاشم رسولى محلاتى، بيروت: دار المعرفه.

طبری، محمد بن جریر (بی تا)، *تاریخ الطبری: تاریخ الأمم والملوک*،

تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت: دار سويدان.

عجلی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *تاریخ الثقات بترتیب نورالدین*

علی بن ابی بکر الهیثمی و تقی الدین السبکی، تحقیق: عبدالعلیم

عبدالعظیم البستوی، المدینة المنورة: مكتبة الدار.

غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی:*

رساله سر العالمین، بیروت: دار الفكر.

فیاض، علی اکبر (۱۳۹۴)، *تاریخ اسلام*، چاپ بیستم، تهران: انتشارات

دانشگاه تهران.

فیرحی، داود (۱۳۸۰ش)، *دولت اسلامی و تولیدات فکری دینی*،

بی جا: بقیه و مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.

فیرحی، داود (۱۳۸۳ش)، *قدرت، دانش و مشروعیت*، چاپ چهارم،

تهران: نشر نی.

فیرحی، داود (۱۴۰۳ش/الف)، *پیامبری و قرارداد (نظریه ای درباره*

سیره حکمرانی پیامبر اسلام بر اساس الگوی قرارداد)، تهران: نشر

نی.

فیرحی، داود (۱۴۰۳ش/ب)، *عاشورا؛ فساد و اصلاح*، تهران: نشر نی.

فیرحی، داود (۲۵ آبان ۱۳۹۸)، «پیامبر و میلاد یک اندیشه: آغازی برای

یک آرمان»، سخنرانی به مناسبت میلاد پیامبر (ص)، مسجد الحسین، ۲۴

آبان ۱۳۹۸، به گزارش انصاف نیوز، کد خبر: ۱۹۹۸۴۷، دسترس در:

www.ensafnews.com

کرون، پاتریشیا (۱۳۹۹ش)، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام*،

ترجمه: مسعود جعفری، تهران: انتشارات سخن، چاپ سوم.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷ش)، *جانشینی محمد (ص)*، مترجم: احمد

نمایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

مارکس، کارل (۱۳۷۷ش)، *هیجدهم برومر لوئی بناپارت*، ترجمه:

باقر پرهام، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، تهران: مکتبه الاسلامیه.

محدثی گیلوایی، حسن (۲۷ آبان ۱۳۹۵)، «تحلیل جامعه‌شناختی و

تاریخی روی داد عاشورا: ناتوانی در انتقال مسالمت آمیز قدرت، مشکل

سیاسی اصلی در تمدن اسلامی»، سایت خبری تحلیلی زیتون، کد خبر:

۲۱۰۹۱، دسترس در: www.zeitoons.com

مطهری، حمیدرضا، «بیعت و کارکردهای آن در عصر جاهلی و صدر

اسلام»، نشریه تاریخ اسلام، ش ۱۶، ۱۳۸۲.

هدایت پناه، محمدرضا (۱۳۸۸)، *بازتاب تفکر عثمانی در حادثه*

کربلا، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۹۶ش)، *جستارهایی در تاریخ هفتاد*

سال نخست اسلام، لندن: اچ انداس مدیا.

Neuwirth, Angelika (2019), *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage* (Oxford University Press; 2019).

Veccia Vaglieri, Laura (1986). "*Hasan b. Ali*". Encyclopaedia of Islam. Vol. 3. (2nd ed.). Leiden: E. J. Brill.

Shoemaker, Stephen J. (2011) *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Penn State University Press).

Donner, Fred (2010), *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Harvard University Press.

Madelung, Wilfred (2004). "*ḤASAN B. ʿALI B. ABI ṬĀLEB*". Encyclopædia Iranica. Vol. 12 (first ed.). Bibliotheca Persica Press. P26-27. Retrieved 5 July 2012

توضیح تکمیلی

این مقاله نخستین بار در *سایت خبری تحلیل زیتون* به آدرس
(<https://www.zeitoons.com/115380>) انتشار یافت و نیز در
کانال تلگرامی نویسنده به نام *عبارات* (<https://t.me/sheykhiyusef>)
و تارنمای *عبارات؛ نوشتارها و گفتارهای یوسف شیخی در عرصه*
فرهنگ و اندیشه (<https://sheykhiyusef.blog.ir>) برای علاقه
مندان قابل دسترس می‌باشد.

بااحترام

۴ شهریور ۱۴۰۳