

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پنجم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۸۸، ص ۱۵۷-۲۰۰

دو تأویل از یک تمدن:

بازخوانی دو اثر عبدالحسین زرین کوب؛ دو قرن سکوت و کارنامه اسلام^۱

سیاوش شوهانی، دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
siavash.shohani@gmail.com

چکیده

تاریخ‌نگاری اسلامی فراز و نشیب بسیاری داشته و از شرایط و ویژگی‌های اجتماعی و تاریخی بسیاری تأثیر پذیرفته است، تا آنجا که می‌توان از مؤلفه‌هایی یاد کرد که به مثابه مجموعه یک گفت‌وگو تاریخی، تاریخ‌نگاری یک دوره را رقم می‌زند. آثار دکتر عبدالحسین زرین کوب درباره تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، طی نیم قرن گذشته در حوزه دانشگاهی از مقام و مرجعیت شایانی برخوردار بوده است. دو قرن سکوت، محصول دهه سی خورشیدی، اثری که بیش از آثار دیگر وی زبانزد عام و خاص است، روایتی متفاوت با روایت کارنامه اسلام، محصول دهه پنجاه خورشیدی، ارائه می‌دهد. در روایت نخست بر دستاورد تمدن اسلامی در قرون نخست می‌تازد و ورود اعراب مسلمان را منشأ نگون‌بختی ایرانیان می‌نامد و در روایت دیگر به آن می‌بالد و این تلاقی را موجب باروری و شکوفایی دو تمدن می‌داند. مقاله پیش‌رو سعی دارد به مقایسه این دو روایت از تمدن اسلامی و واکاوی تناقض پیش‌آمده از منظر هرمنوتیک بپردازد.

کلیدواژه‌ها: تسامح، تعاسر، جهان وطنی، همزیستی مسالمت‌آمیز، اهل‌ذمه، فرهنگ و تمدن اسلامی، جهان اسلام، عبدالحسین زرین کوب.

۱. تاریخ وصول: ۸۸/۷/۱۰ تاریخ تصویب: ۸۸/۹/۱۵.

مقدمه

تاریخ‌نگاری یک پدیدار فرهنگی، آنجا که مورخ خود بخشی از آن فرهنگ به شمار رود، بارها پیچیده‌تر از بررسی هر موضوع تاریخی دیگری است، چرا که موضوع مورد شناسایی^۱ و فاعل شناسایی/ ناظر^۲ چنان به هم می‌آمیزند که تفکیک یکی از دیگری ناممکن می‌شود. به بیانی دیگر فاعل شناسایی، موضوع آن نیز هست؛ گویی مورخ، خود را می‌نگارد، چرا که مورخ نمی‌تواند از دغدغه‌های سیاسی، مذهبی، قومی، سرزمینی و حتی زیبایی‌شناختی خود برکنار بماند و هرچند هم جوانب بی-طرفی را رعایت کند، نمی‌تواند بی‌طرف بماند. به تعبیری دیگر، آنجا که انسانی قصد دارد درباره فعالیت انسان یا انسان‌های دیگر سخن بگوید، باید با تردید و وسواس به گفته و نوشته او نگرست، تا چه رسد به آن‌که راوی، به این انسان‌ها و مانده‌های فرهنگی آن‌ها تعلق خاطر نیز داشته باشد؛ پیچیده‌تر آن‌جاست که موضوع مورد شناسایی او - امر واقع - به «بوده‌های مفقود»^۳ تاریخی بدل شده باشند. بنابراین نمی‌توان کار مورخ را کاملاً فهمید یا قدر نهاد، مگر آن‌که دیدگاهی را که اساس برداشت او بوده است، دریابیم. از این هم پیچیده‌تر آن‌که این دیدگاه خود ریشه در پیشینه اجتماعی و تاریخی دارد، چنان‌که مارکس گفته بود: "معلم خود باید تعلیم یابد." و به اصطلاح امروزی مغز کسی که شست‌وشوی مغزی می‌دهد خود ابتدا شست‌وشو شده است. باری «مورخ پیش از آن‌که شروع به نگارش تاریخ کند، خود محصول تاریخ است».^۴

ئی.اچ.کار^۵ در ادامه همین جمله پیشنهاد می‌کند که پیش از مطالعه تاریخ، به مطالعه مورخ بپردازید و پیش از مطالعه مورخ، محیط تاریخی و اجتماعی او را

1. Object.
2. Subject.

۳. نک: ملاحی، ۷۳-۷۸.

۴. کار، ۷۰.

5. E. H. Carr.

بررسی کنید.^۱ چگونه می‌توان انتظار داشت مورخ که پیش از هر چیز خود یک انسان است از ارزش‌های خود دست بردارد؟ شاید به همین علت، ماینکه^۲ بر این باور بود که جست‌وجوی علیت در تاریخ، بدون مراجعه به ارزش‌ها ناممکن است و در ورای جست‌وجو، ارزش‌ها نهفته است.^۳ از همین روی، تفسیر در تاریخ همواره مقید به ارزش‌داوری، و علیت مقید به تفسیر است، بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت: علیت مقید به ارزش‌داوری است.

با این مقدمه مجمل، پرسشی که مطرح می‌شود این خواهد بود که چاره ارزش-داوری مورخان چیست؟ آیا باید به استناد آن، علیت در تاریخ و به تبع آن بنیاد علم تاریخ را مورد تردید قرار داد و یکسره آن را به کناری نهاد؟ و یا با روش و رویکردی استوار، مؤلفه‌های ارزشی مورخ را دریافت و آنها را در تفسیر امر واقع به کار گرفت؟ گریزی از تاریخ‌نگاری نیست، چرا که بشر تاریخ‌مند به تبع تاریخ‌نگار است، خواه کنده‌کاری روی دیوار غار، مصداق تاریخ‌نگاری او باشد، خواه نگارش کتابی قطور در دفاع از این حکومت و رد آن تمدن و خواه دستاوردی فرهنگی که به آخلاف می‌سپارد؛ بنابراین، جز برگزیدن روشی به منظور نقد ارزش‌های مورخ و اثر او راه دیگری نخواهد ماند.

فلسفه تحلیلی تاریخ، قائل به دو قسم تاریخ می‌باشد: تاریخ روی داده شده یا تجربه زیسته بشر، تاریخ به مثابه رویداد^۴ که به تاریخ یک نیز معروف است؛ و قسم دیگر، روایت‌راویان از تجربه زیسته، تاریخ به مثابه گزارش^۵ که به تاریخ دو نیز معروف شده است.^۶ مثلاً جنگ دندانتان در سال ۴۲۱ هـ. در دوره غزنویان یک رویداد بود و روایت بی‌هقی از آن، که امروزه پابرجاست، گزارش آن رویداد است

۱. همو، ۷۶.

2. Meinke.

۳. همو، ۱۵۱.

4. History as event.

5. History as account.

۶. استنفورد، فلسفه تاریخ، ۲۲؛ همو، تاریخ پژوهی، ۲۱-۲۵.

(فارغ از آن که بیهقی در مقام تاریخ‌نگار، خود یک رویداد تاریخی نیز محسوب می‌شود). جای هیچ تردید نیست که دستیابی به تاریخ یک تنها از طریق تاریخ دو میسر است و نیز گذر از تاریخ یک به دو (گزارش یک رویداد) با عبور از نظرگاه مورخ امکان می‌یابد، در واقع این مورخ است که یک رویداد یا پدیدار را رصد و روایت می‌کند، در غیر این صورت، تاریخ یک هرگز به دست نمی‌آید و مانند همه خاطرات شخصیِ نانوشته روزمره به بوته فراموشی سپرده می‌شود. اما پرسش این-جاست که تا چه میزان می‌توان به صحت گزارش بیهقی اطمینان داشت؟ اگر تنها شاهد ما برای اثبات جنگ دندانقان، گزارش بیهقی باشد چگونه می‌توان پذیرفت که اساساً چنین رخدادی با همان جزئیات و کیفیت به وقوع پیوسته باشد؟ نقد مورخ و اثر، یگانه پاسخ به این سؤال ویرانگر است، و هرمنوتیک یکی از روش‌هایی است که می‌توان به مدد آن به نقدی خردورزانه دست زد.

گفته شد که گذر از رویداد به گزارش، گذری است از نظرگاه مورخ، اما چنین گذری هرمنوتیکی است؛ یعنی هیچ رویدادی گزارش نمی‌شود مگر آن که از دلان پیچیده تفسیر مورخ عبور کند.^۱ گزارش بیهقی از دوره غزنوی تأویلی است و خوانش ما از تاریخ بیهقی، و با واسطه بیهقی دریافت ما از آن دوره، باز هم تأویلی است. چنین است که ما خود اقدام به گزارش می‌کنیم و تأویلی نو به دست می‌دهیم. برای مثال وقتی واقعه کشته شدن عده‌ای را گزارش می‌کنیم ممکن است بگوییم؛ آنها کشته شدند/ به قتل رسیدند/ اعدام شدند/ به هلاکت رسیدند/ به شهادت رسیدند. در واقع زبان بی‌طرف نیست، در بی‌طرف نبودن زبان تردیدی نداریم، اما فراموش نباید کرد که زبان بی‌تاریخ نیز نیست. مفهوم شاه برای یک ایرانی با مفهوم شاه^۲ برای یک انگلیسی همان قدر تفاوت مفهومی و تأویلی دارد که مفاهیمی چون فرهنگ، تمدن، قانون، دموکراسی، کشور و....

۱. گر چه تفسیر (interpretation) کارکرد هرمنوتیک دارد و برابر نهادن تأویل برای هرمنوتیک نارساست، اما با مصطلح شدن واژه تأویل در برابر هرمنوتیک، ناچاریم همانگونه آن را به کار بندیم.

2. King.

مسئله زمان را نیز نمی‌توان دست کم گرفت، انسان در پی یافتن معنا و گاه خلق معنا از داشته‌هایش (خاطره مشترک، فرهنگ و تاریخ خود) مدام در حال روایت کردن است. تصور و فهم یک ایرانی نسبت به پدیدار شدن اسلام و ورود آن به ایران در ابتدای قرن نخست (ورود عرب‌ها) با قرن چهارم (عصر سامانی) با قرن هفتم (هجوم مغول) با قرن دهم (عصر صفوی) و با امروز متفاوت است. بی‌علت نیست که کروچه^۱ تاریخ را تمامی تاریخ معاصر می‌داند. بنابراین همه داشته‌های بشر تابع تاریخی / تاریخ‌نگری معینی است که دستخوش تأویل‌های پی‌درپی قرار می‌گیرد.

بخش دیگری از تأویل، نظام‌گزینش است، بی‌تردید مورخ در ثبت رویدادها، آن دسته از رخدادهایی را گزارش می‌کند که برای او واجد اهمیت است؛ اما به واقع به این پرسش که «چه چیزی واجد اهمیت است» نمی‌توان پاسخ دقیقی داد، چه بسا امروز ما از طریق تاریخ بیهقی واقعیت‌هایی^۲ از دوره غزنوی می‌یابیم که بیهقی حتی به آنها نیندیشیده بود؛ و چه بسا فردا واقعیت‌هایی بیابند که ما هرگز آنها را به خواب هم ندیده ایم. به گفته تالکوت پارسونز^۳ «تاریخ، نظام‌گزینش نه تنها جهت‌یابی آگاهانه، بلکه جهت‌یابی علی به سوی حقیقت است»^۴. همان گونه که مورخ از اقبانوس بی‌کران امور واقع، آنهایی را برمی‌گزیند که وافی به مقصود اوست، از میان انبوه توالی علت‌ها و معلول‌ها هم تنها و تنها آنهایی را دست‌چین می‌کند که از نظر تاریخی واجد اهمیت است. در پاسخ به این‌که چه چیز واجد اهمیت است و چه چیز نیست، به مؤلفه‌های تأویل مورخ (تأویل‌گر) بسته است.

در واقع در تأویل متون می‌باید به پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های تأویل‌گر (مورخ) از موضوع متن (تاریخ)، علایق، انتظارات، انگیزه‌ها و دغدغه‌های هدایت‌کننده

1. Benedetto Croce.
2. Facts.
3. Talcott Parsons.

تأویل‌گر، پرسش‌های وی از متن و امکاناتی که این پرسش‌ها به او می‌دهد، و افق تاریخی تأویل‌گر (محدوده جغرافیایی فکری و تاریخی تأویل‌گر که شامل زبان، اقلیم، نژاد، خاطره مشترک و ... می‌شود)، به مثابه مؤلفه‌های تأویل‌گر، توجه نشان داد.^۱

تردیدی نیست که در فهم تاریخ، به مثابه گزارش، با یک مسئله بنیادین مواجه می‌شویم، و آن عدم داوری در مورد درستی یا نادرستی رویدادها و رخدادهای تاریخی روایت شده است. در واقع تحلیل هرمنوتیکی به نقد درستی یا نادرستی خود رویدادها نمی‌پردازد، بل به مؤلفه‌هایی می‌پردازد که به موجب آن‌ها مورخ چنین تأویلی ارائه داده است؛ مثلاً اگر یک گزارش تاریخی با علایق قومیتی روایت شده باشد، نقد ما در فهم این مؤلفه و تأثیری که در گزارش وی داشته، محدود می‌شود؛ به بیانی دیگر، رویکرد هرمنوتیکی در تاریخ راه هرگونه نقد و ارزیابی را در ماهیت امر واقع می‌بندد.

اگر بپذیریم که رویکرد هرمنوتیکی به متون و تاریخ، به مثابه گزارش، رویکرد و روشی مناسب برای فهم مؤلفه‌های مؤثر در گذر از امر واقع به گزارش و گزینش آن توسط مورخ (یا راوی) است، مسأله پژوهش حاضر این خواهد بود که چه مؤلفه‌هایی سبب تأویل متفاوت استاد زرین‌کوب از تمدن اسلامی در دهه سی با دهه پنجاه گردید؟ به بیانی دیگر چرا زرین‌کوب *کارنامه اسلام*، دیگر زرین‌کوب *دوقرن*-سکوت نیست؟^۲

زرین‌کوب در *آغاز کارنامه اسلام* و در فصلی با عنوان «تسامح، مادر تمدن اسلامی» تمدن اسلامی را دارای چنین مختصاتی می‌داند:

۱. شبستری، ۱۷-۳۱.

۲. برای آشنایی با روش‌شناسی تاریخ‌نگاری دکتر زرین‌کوب نک: کتاب *ماه تاریخ و جغرافیا*، سال نهم، ش ۳۵ (ویژه تاریخ‌نگاری دکتر عبدالحسین زرین‌کوب).

« تمدن اسلامی که لااقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول، قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، سطح زندگی، سعه صدر و اجتناب نسبی از تعصب و توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرن‌های دراز پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مربی فرهنگ عالم انسانیت قرار داد، بی شک یک دوره درخشان از تمدن انسانی است و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان مدیون است، اگر از دینی که به یونان دارد بیشتر نباشد کمتر نیست.»^۱

دوره‌ای که از تمدن اسلامی به عنوان پیشاهنگ تمام دنیای مدرن و مربی فرهنگ عالم انسانیت در برتری سطح زندگی و دوری از تعصب یاد شده است، هفت قرن را در بر می‌گیرد (از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول) یعنی مقارن با قرون هفتم تا چهاردهم میلادی در اروپا. درباره این پیشگامی، چندین پرسش وجود دارد؛ چه شاخصی برای پیشگامی در سطح زندگی جهان اسلام و جاهای دیگر وجود دارد؟ شاخص اقتصادی، قدرت سیاسی یا رفاه عمومی؟ آیا جهان اسلام از شام تا یمن و از اندلس تا هند، کلیتی یکپارچه داشت؟ یعنی هر مملکتی که در قلمرو اسلامی واقع شده بود، به صرف داشتن یک حکومت دینی مسلمان، پیشگام در سطح زندگی، نظم و اخلاق، علم و ادب و ... در دنیا بوده است؟ آیا در تمام این قرون یکم تا هفتم هجری / هفتم تا چهاردهم میلادی، تمدن اسلامی (و نه تمدن‌های جوامع اسلامی) پیشگام بوده است؟ و اساساً آیا مقایسه‌ای تطبیقی بین این تمدن با تمدن غرب یا هر جای دیگر - درکارنامه اسلام - انجام شده است که ما بتوانیم به پرسش‌های بالا پاسخ دهیم؟ به نظر می‌رسد مؤلف از همان ابتدا گرفتار یکسان‌انگاری و کل‌انگاری^۲

۱. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ۲۱.

شده است و این کلی‌گویی‌ها آشکارا در سراسر کتاب سیطره دارد که در ادامه، نمونه‌هایی از آن را پی خواهیم گرفت.

”تسامح“ یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم کارنامه اسلام به شمار می‌رود که مؤلف، به عنوان «مادر تمدن اسلامی» و رمز حیات و وحدت فرهنگ اسلام، تأکیدی ویژه بر آن دارد:

«در چنین دنیایی [جهان ایرانی و رومی] که اسیر تعصبات دینی و قومی بود، اسلام نفع تازه‌ای دمید. چنان که با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود - نه شام و عراق - تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع جهان‌وطنی چاره کرد و در مقابل تعصبات دینی نصارا و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به علم و حیات را»^۱.

دو فرض اصلی زرین‌کوب: تفوق کامل اسلام بر جنبه‌های نژادی و قومی نامتجانس و دیگر دوری از تعصب و ظهور تسامح دینی است. پادزهر تعصبات قومی و نژادی، «جهان‌وطنی» و درمقابل تعصبات مسیحی و زرتشتی، «مدارا با اهل کتاب»، نسخه‌ای بود که به زعم مؤلف، اسلام در روزگار خود پیچید، اما چنین نسخه‌ای دو دهه پیش‌تر توسط وی، به گونه‌ای دیگر توصیف شده بود:

«... وحشی طبعی و تندخویی فاتحان، وقتی بیشتر معلوم گشت که زمام قدرت را در کشور فتح شده به دست گرفتند. ضمن فرمانروایی و کارگزاری در بلاد مفتوح بود که زبونی و ناتوانی و در عین حال بهانه‌جویی و درنده‌جویی عربان آشکار گشت. روایت‌هایی که در این باب در کتاب‌ها نقل کرده‌اند طمع‌ورزی و تندخویی این فاتحان را در معامله با مغلوبان نشان می‌داد... این داستان‌ها ... رفتار مسخره آمیز دیوانه‌وار

۱. زرین‌کوب، همان، ۲۲.

قومی فاتح، اما عاری از تهذیب و تربیت را به خوبی بیان می-
کند...»^۱

این درنده‌خوییِ دو قرن سکوت به یک باره در برابر جهان‌وطنی و مدارا با مغلوبانِ کارنامه / اسلام رنگ می‌بازد. پیش از پی گرفتن این روایت‌های متقابل، ضروری به نظر می‌رسد، در تسامحِ اسلامی، کلیدی‌ترین مفهومِ کارنامه / اسلام، بیشتر به تأمل بنشینیم.

بسیار گفته شده است که «پیامبر اکرم بر اساس تعلیم قرآن، مبنای روشنی از تساهل و مدارا را در برابر پیروان دین یهود و مسیح بنیان گذاشت و علی‌رغم حسادت‌ها و دشمنی‌ها که خصوصاً یهودیان نسبت به پیامبر و مسلمانان از خود بروز می‌دادند، در مقابل بدرفتاری آنان صبور بود و به آنان احترام می‌گذاشت».^۲

کارنامه / اسلام نیز رفتار پیامبر با دگراندیشان را در چنین فضایی ترسیم می‌کند:

«... اسلام آزادی و آسایش آنها [اهل ذمه] را تا حدّ ممکن،

تضمین می‌کرد و به ندرت ممکن بود بدون نقض عهدی مورد

تعقیب باشند، پیغمبر درباره آنها توصیه کرده بود به رفق و

مدارا».^۳

یهودیانِ صدر اسلام از اهل کتاب بودند و چگونگی مواجهه پیامبر با آنها، با روایت زرین‌کوبِ دهه پنجاه چندان یکسان نیست، هر عنوانی که بتوان به حذفِ نیروهای غیرمسلمان همچون قبایل بنی‌قینقاع (سال دوم)، بنی‌نضیر (سال چهارم) و بنی‌قریظه (سال پنجم) به منظور دست‌یابی به قدرت کامل در مدینه داد، تسامح برای آن نارواست، اما زرین‌کوبِ کارنامه / اسلام بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به این وقایع اصرار دارد که تسامح را به عنوان الگوی اصلی در رفتار مسلمانان با نیروها و

۱. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۸۱-۸۲.

۲. فرزانه پور، پانزده.

۳. زرین‌کوب، کارنامه / اسلام، ۲۳.

گروه‌های غیر مسلمان، معرفی کند؛ از این رو در گزینش او از رویدادها تنها آن دسته اجازه ورود به کارنامه اسلام می‌یابند که با الگوی تسامح در تعارض قرار نگیرند.

تعبیر "تسامح" به عنوان "مادر تمدن اسلامی"، یک تأویل از اسلام و پیش‌تر یک تأویل از خود مفهوم تسامح است. نقطه مقابل این تأویل از اسلام، تأویل اسلام به تعاسر، تعصب و جزمیت است که در دو قرن سکوت شاهد آنیم و امروزه نیز تأویلی است رایج (قرائتی که غرب از بنیادگرایی اسلامی دارد). پس چاره این دو روایت چیست؟ تسامح مادر تمدن اسلامی است یا جزمیت و تعصب؟

هرمنوتیک خود ره‌گشای فهم هر پارادوکسی است، باورمندان به نظریه هرمنوتیک بر این ادعایند که هیچ پارادوکسی وجود ندارد. وقتی یک کلمه، مفهوم، جمله یا متن می‌تواند تأویل‌های گوناگونی به دست دهد، چرا تمدنی همچون اسلام، موضوع تأویل قرار نگیرد؟ برای چنین دریافتی از روایت‌ها، به جای آن‌که از ماهیت امر واقع انتظار حل پارادوکس‌های راویان را داشته باشیم، باید به سراغ مؤلفه‌های دیگر رفت؛ گرچه ماهیت تأویلی متون، ارجاعی است و مدام به امر واقع رجوع می‌شود. در نوشتار حاضر نیز سعی بر آن شده که این ماهیت ارجاعی رعایت شود. بدین منظور، ابتدا مفهوم تسامح را مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

"تسامح"، مفهومی است که به معانی با یکدیگر آسان گرفتن، همدیگر را آسانی کردن، سهل‌انگاری، اغماض، چشم‌پوشی، بی‌احتیاطی و بی‌پروایی، بی‌همتایی، نرمی، ملایمت به پاس خاطر کسی، جوانمردی کردن؛ و برابر نهاد مفهوم "تساهل" و متضاد آن تعاسر به معانی سخت و استوار گردیدن، دشوار شدن، با یکدیگر دشوار گرفتن و با هم دشواری کردن به کار رفته است.^۱

۱. دهخدا؛ معین، ذیل واژه.

در زبان انگلیسی، Tolerance و Toleration از مصدر Tollo، بودن، تحمل کردن، تاب آوردن، در برابر درد یا سختی معنا می‌دهد.^۱ در متون فارسی و عربی از واژگان تساهل و مدارا به عنوان برابر نهادِ واژه «Tolerance» استفاده می‌کنند، که به نظر، معنایی ناروا و نارساست، زیرا Tolerance یک اصطلاح محض سیاسی است و تساهل و تسامح و مدارا به عنوان صفاتی اخلاقی و عرفانی مطرح می‌باشند. این نارسایی از آنجا ناشی می‌شود که تساهل در گذشته به معنای مدارا در معامله به کار می‌رفته و با برخورد تمدن غرب به برابر نهادِ Tolerance تبدیل شده، بنابراین تساهل به طور دقیق معنای Tolerance غربی را نمی‌رساند، چنین مسئله‌ای به دلیل مشکل دشواری‌های زبانی ما در دنیای جدید پدید آمده است.^۲

به هر روی، معنای اصطلاحی تسامح چنین است: «عدم مداخله و ممانعت، اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال، عقاید و رفتاری است که مورد پسند شخص نباشد و در اصطلاح سیاسی به معنای مدارا نمودن و خویشتن‌داری نسبت به مخالفین، رقبای سیاسی و فکری و نیز بسط و بیان تفکر در فضای باز... می‌باشد».^۳ تحول و دگرگونی مفهوم تسامح در طول تاریخ نیز به پیچیدگی مفهوم آن افزوده است؛ تسامح در دوران‌های مختلف از نظر مفهومی تحولات مهمی را پشت سر گذاشته و در طول این مراحل مختلف، از واژه تساهل معنا و مفهوم واحدی استنباط نشده، بلکه در کاربرد نظری، حقیقی، مذهبی، سیاسی و حتی اقتصادی معنا و مفهوم خاص خود را پیدا کرده است. گاهی به مفهوم وسیع آن، به آزادی عقیده و فکر تعبیر

۱. آریان پور، ذیل واژه.

۲. توضیح این نکته ضروری است که واژگان زبان‌های اقوام غیر اروپایی دارای تاریخی است که در فهم ما از مفاهیم تأثیر چشم‌گیری دارد، با برخورد با تمدن ناسخ غرب این واژگان نیز دچار دگرگونی شدند. از جمله بی‌آمدهای این دگرگونی می‌توان به فهم نادرست ما از مفاهیم جدید از طریق احاله آن به الفاظ قدیم و همچنین زایل نمودن مفهوم قدیم اشاره کرد.

۳. فرزانه پور، ۵.

شده و زمانی به صورت دقیق‌تر مفهومی محدودتر از آن استنباط شده است. اما بیان ساده و مشترک تساهل در زمان‌های متفاوت عبارت است از: «اجازه دادن به بیان عقاید، اعمال یا روش‌هایی که فرد متساهل آن را خوش نمی‌دارد».

مایکل والزر^۱ به تفاوت تساهل در مقام یک نگرش برابر نهاد *Tolerance* و تساهل در مقام عمل برابر نهاد *Toleration* اشاره می‌کند و شکل‌های مختلفی را که *Tolerance* به خود می‌گیرد و گونه‌هایی را که *Toleration* سامان می‌یابد، در اثر خود توضیح می‌دهد.^۲

از دیدگاه دکتر بشیریه چهار شرط ذیل برای پدیدار شدن تساهل در یک جامعه ضروری است:

۱. تساهل در جوامع متنوع و متکثر از لحاظ عقیدتی و رفتاری قابل تصور است؛ اگر در جامعه‌ای تعدد عقاید و اختلاف عقیده وجود نداشته باشد، تساهل اصلاً بروز نمی‌کند.

۲. باید میل اصلی به مخالفت و مقاومت وجود داشته باشد، اما سرکوب و مهار شود، در واقع عامل تساهل (فرد یا گروه متساهل) ضمن اینکه با موضوع و یا عمل مورد تساهل مخالف است، مخالفت خود را برای نیل به هدفی والاتر (تساهل) نادیده می‌گیرد. در واقع عامل تساهل هم مخالف ملحدان و هم مخالف کشتن ملحدان است و نتیجه کار او تساهل است.

۳. در تساهل، قصد و اراده به منزله یک عنصر اساسی مطرح است؛ بدین معنی که عدم مداخله در کار دیگران تا تحمل عقیده، گفتار و کردار آنها، روی قصد، اراده و اختیار است و هیچ‌گونه اجباری در آن راه ندارد. تساهل با زور، خود به ضدّ تساهل (تعاسر) تبدیل می‌شود.

1. Michael Walzer.

۲. والزر، ۱-۱۰.

۴. علاوه بر تمایل به مخالفت و مقاومت در برابر امر مورد تساهل و سرکوب این میل باید قدرت و امکانات لازم برای جلوگیری از آن وجود داشته باشد، اما از این توانایی استفاده نشود. به عبارت دیگر تساهل باید از موضع قدرت باشد، چرا که مدارای عاجزانه از حوزه تساهل خارج است.^۱

داوری اردکانی نیز بیان می‌کند که «تساهل و تسامح متعلق به جامعه‌ای است که مردم آن کم و بیش اعتقاد دینی یا شبه دینی دارند و دین، اصل اساسی و بنیانگذار آن جامعه نیست».^۲

در واقع تسامح به لحاظ نظری برگرفته از پلورالیسم^۳ است. پلورالیسم مفهومی است که ابتدا در الهیات کلیسایی راه یافت و به روحانیونی اطلاق می‌شد که چندین وظیفه و سمت را هم‌زمان عهده‌دار بودند. اما این مفهوم در دوران جدید به مانند همه مفاهیم، تغییر چهره معنایی داد و معنای کثرت‌گرایی فلسفی به خود گرفت. «این اصطلاح نظریه‌هایی را در بر می‌گیرد که به لزوم کثرت عناصر و عوامل در جامعه و مشروعیت منافع آنها باور دارند».^۴

نکته‌ای که باید انگشت تأکید بر آن نهاد این است که کثرت‌باوری، مولود تمدن جدید و بخش غربی تاریخ جهانی است و از این‌رو، دارای سرشتی یکسان با اندیشه‌های توحیدی (چون اسلام و یهود) نیست. کثرت‌باوری مستلزم نسبی دانستن حقیقت است، امری که با اندیشه‌های توحیدی در تقابل و تضاد قرار دارد، همچنین کثرت‌باوری با اندیشه‌ی اسلامی ناسازگار است، چرا که اندیشه توحیدی اسلام به هیچ وجه نسبی‌گرایی حقیقت را بر نمی‌تابد؛ بلکه بر حقایقیت تام خود تأکید دارد، چنان که دلیل ظهور خود را نسخ آرا و اندیشه‌های باطل می‌داند. حال آن که این

۱. بشیریه، ۳۹.

۲. داوری اردکانی، ۱۲.

3. pluralism.

۴. آشوری، ۲۵۸.

مفهوم، یعنی اندیشه‌های باطل، از منظر کثرت‌باوران موضوعیتی نمی‌تواند داشته باشد.

بنابراین، سرشت اندیشه اسلامی که به حقانیت و رستگاری مطلق دین اسلام معتقد است، با Tolerance غربی در تضاد قرار می‌گیرد؛ همین تضاد عده‌ای را بر آن داشته تا از تسامح اسلامی سخن بگویند و آن را هم‌سرشت با Tolerance غربی ندانند و برای هر یک مبنایی متفاوت بیابند: «...چنانکه در مبحث تسامح، در قرآن نیز به هیچ عنوان به معنای Tolerance به کار نرفته است... تسامح اسلامی [در عالم نظر] به دو اصل اساسی استوار است. یکی اصل آزادی و اختیار تمام‌عیار انسان در پذیرش دین و دیگری اصل تحمل عقیده مخالف و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز... با اندیشه غیر مسلمانان و متدینان به ادیان غیر اسلامی که همانند ما نمی‌اندیشند»^۱.

در صدر اسلام نیز تسامح به معنای امروزی، آن گونه‌که مؤلف کارنامه اسلام مدعی آن است، به کار نمی‌رفت. هیچ کجا نه در قرآن و نه در سیره پیامبر، تساهل کاربست‌های پیشتر گفته شده را دارا نیست، روایتی معروف از پیامبر اسلام هست که وی شریعت خود را شریعت «سمحه سهله» توصیف می‌کند،^۲ اما معنی آن، نه به معنای تساهل و تسامح (Tolerance) که به آن معنی است که دستورات و احکام دین اسلام بر سهولت و آسان‌گیری استوار شده و از جهت اجرای تکالیف دینی دشوار و طاقت‌فرسا نیست. بعضی از مفسران در «فُئِیْسِرُکَ لِلْیُسْرِی»^۳ (و تو را بر آسان‌ترین راه قرار می‌دهیم) «یُسْرِی» را همان شریعت سمحه و سهله دانسته‌اند.^۴ در واقع «یُسْرِی» در مقابل حرج و برابر با نفی حرج است که در سوره حج آیه ۷۸ آمده که: «خداوند در مقام تکلیف بر شما مشقت و رنج ننهاد...» و عده‌ای آن را به

۱. فرزانه پور، هشت.

۲. کلینی، ج ۲، کتاب ادیان و الکفر، حدیث ۱.

۳. سوره اعلی، آیه ۸.

۴. فخر رازی، ۱۴۲/۳۱-۱۴۳، به نقل از فرزانه پور، ۵۵.

این معنا می‌گیرند که خداوند هیچ انسانی را فوق طاقتش مکلف نساخته و در این مسیر به هیچ‌کس سخت نگرفته بلکه در حد توان او، تکلیف کرده و بنابراین بهانه‌ای برای ترک تکلیف نیست.^۱ چنان‌که پیداست مفهوم آسان‌گرفتن در قرآن به هیچ روی به معنای تسامح در مفهوم امروزی آن به کار نرفته است، اما زرین‌کوب در کارنامه اسلام با نگاه و زبانی امروزی، تسامح را در قرون نخستین اسلامی می‌جوید، این جستجو او را بر آن می‌دارد تا در رفتار با اهل کتاب بنگارد:

«... این تسامح نسبت به اهل کتاب که نزد مسلمین اهل ذمه و معاهد خوانده می‌شدند مبتنی به یک نوع همزیستی مسالمت‌آمیز بود... این تسامح با اهل کتاب سبب می‌شد که آنها در قلمرو اسلامی غالباً خود را در امنیت و آسایش حس کنند... یک شاهد عمده بر وجود روح تسامح در اسلام این است که اهل ذمه در امور اداری و بعضی مناصب حکومت هم با وجود کراهت عامه، وارد بودند و روی هم‌رفته شواهد موجود نشان می‌دهد که این روح تساهل در صدر اسلام و قرون نخستین آن خوب تر و مؤثرتر بوده است... تا در ادوار متأخر»^۲.

اما چنین شاهد تاریخی، یعنی حضور اهل ذمه امور اداری، در دو قرن سکوت، گواهی دیگری صادر می‌کند:

«حکومت و قضاوت نیز همه جا مخصوص عرب بوده، هیچ مولایی به اینگونه مناصب و مقامات نمی‌رسید... [چرا که] نزد آنها اشتغال به مقامات و مناصب حکومت در خور مولی

۱. طبرسی، ۹۷/۷، وی این مطلب را در تفسیر آیه ۷۸ سوره حج «ان الله سبحانه لایفیک علیکم امرالدین فلن یکلفکم ما لا تطیقون» بیان نموده است.

۲. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ۲۳.

نبود، زیرا که با اصل سیادت فطری نژاد عرب منافات داشت...»^۱.

چنان که گفته شد، تسامح مفهومی مدرن و مولود بخش غربی تاریخ جهان و برگرفته از پلورالیسم بوده است و اطلاق مدارا به منزله امری اخلاقی به آن، به هیچ روی مناسبت ندارد. اما ما رویدادها را از چشم اکنون می‌نگریم و گزارش می‌کنیم. بنابراین شاید گزیری نباشد که امری اخلاقی و تاریخی را - اگرچه مفقود هم باشد - به مفهومی فلسفی و مدرن احاله و تأویل کنیم، چنان که دیگر بار سخن کروچه را یادآور خواهد شد که «تمام تاریخ، تاریخ معاصر است»^۲.

زرین‌کوب از ورود اسلام به ایران که رویدادی دوران‌ساز در تاریخ این سرزمین است، در این دو اثر، دو روایت از بنیان متفاوت ارائه می‌کند. روایت وی از انگیزه حمله اعراب در دو قرن سکوت چنین است:

«باری، در چنین پیکاری، عرب را هم امید غنیمت بود و هم آرزوی ثواب، وقتی خلیفه [عمر] بر منبر رفت و خطبه کرد و گفت: ای مردم خداوند شما را به زبان رسول خویش گنج خسروان و قیصران وعده داده است، برخیزید و جنگ با فرس را ساز کنید. مردم چون اسم فرس را شنیدند ساکت شدند»^۳.

قلم شیوای زرین‌کوب به مدد او می‌آید تا در دهه سی درباره رفتار فاتحان چنین سخن سر دهد:

«هیچ چیز مضحک‌تر و شگفت‌انگیزتر و در عین حال ظالمانه‌تر از رفتار این فاتحان خشن و ساده‌دل نسبت به مغلوبان نبود... نوشته‌اند که فاتح سیستان، عبدالرحمن بن سمره، سنتی نهاد که راسو و جز را نباید کشت، اما گویا

۱. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۸۵.

۲. (B. Croce, *History as the Story of Liberty*, 1941, p.19) به نقل از کار، ۴۸.

۳. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۴۶.

سوسمارخواران گرسنه چشم از خوردن راسو و جز نیز نمی توانستند خودداری کنند. در فتح مدائن نیز عربان نمونه‌هایی از سادگی و کودنی خویش، نشان دادند؛^۱ اما چنین کودنی اعراب در دهه پنجاه در کتاب *کارنامه اسلام* به ساده زیستی تأویل و تبدیل می‌شود که ایرانیان ناخشنود از جامعه طبقاتی تشنه آن بودند. بنابراین فتح ایران، چندان با جنگ صورت نپذیرفت: «فتح اسلامی البته با جنگ حاصل شد، اما نشر اسلام در بین مردم کشورهای فتح شده به زور جنگ نبود».^۲ گویی وی فراموش کرده که کمتر از دو دهه پیش چنین گفته بود: «یزیدین مهلب، سردار عرب، در گرگان سوگند خورده بود که از خون عجم آسیاب بگرداند و آسیاب هم گرداند و گندم آرد کرد و نان‌ش هم خورد...».^۳

در جای دیگر در *کارنامه اسلام* این ادبیات اخلاق مدار باز هم به کار می‌آید تا چنین بنگارد:

«...بدین گونه، مایه اصلی این معجون که تمدن و فرهنگ اسلامی خوانده می‌شود، در واقع اسلام بود که انسانی بود و الهی - نه شرقی و نه غربی».^۴

این تقسیم مرز جغرافیایی فکری - فرهنگی به خودی (اسلام) و غیر خودی (شرق و غرب) آنچنان ژورنالیستی است، که اگر کسی مؤلف را نشناسد تصور می‌کند در حال شنیدن یک مانیفست سیاسی است و نه متنی تاریخی: «... بین مسلمانان نه اختلاف جنسیت مطرح بود و نه اختلاف تابعیت، همه جا یک دین بود و یک فرهنگ. فرهنگ اسلامی که فی المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی و بازویش ترکی، اما دل و جان‌ش اسلامی بود و انسانی... زادگاه آن همه

۱. زرین کوب، دو قرن سکوت، ۸۰-۸۱، همچنین نک تاریخ سیستان، ۱۱۵.

۲. همو، *کارنامه اسلام*، ۱۱.

۳. همو، دو قرن سکوت، ۲۳۱.

۴. همو، *کارنامه اسلام*، ۲۹.

جا بود و هم هیچ جا. در هر جا از آن نشانی بود و در هیچ جا، رنگ خاصی بر آن قاهر نبود. اسلامی بود، نه شرقی و نه غربی».^۱

زرین کوب هم چنین در تبیین وحدت سیاسی جهان اسلام در سده نخستین در کارنامه اسلام چنین می آورد: «وسعت کم سابقه قلمرو اسلامی و تنوعی که از لحاظ نژاد، آداب، و رسوم گوناگون در جامعه وسیع مختلط اسلامی وجود داشت، اداره چنین توده عظیم انسانی را دشوار می کرد و توفیق بزرگ مسلمین در این نکته بود که تمام این قلمرو پهناور را با یک قانون واحد اداره کردند - شریعت اسلامی. در واقع نزد مسلمین دین و قانون یک چیز بود - شریعت».^۲ وی جهان اسلام را چنان یک پارچه تلقی می کند که مایه اعجاب مورخان شده است:

«پیچیدگی عظیم نژادی و فرهنگی دنیای اسلام حتی در آن روزهای آمیختگی اقوام و فرهنگ ها چنان غریب می نماید که مورخ از خود می پرسد: روابط دینی باید چقدر استوار باشد تا این مایه عناصر نامتناجس را با هم نگه دارد...».^۳

چنین وحدتی در روایت متقابل آن به نزاعی بدل می شود که تاریخ دو قرن نخست را به خود اختصاص داده است و تمام روایت دو قرن سکوت جز روایت این تنازعات نیست. وجود این تنازع را در فتح ایران - آغاز یک فاجعه^۴ - از سر می گیریم: «سقوط نهاوند در سال ۲۱ هجری، چهارده قرن تاریخ پر حادثه و باشکوه ایران باستان را که هفت قرن قبل از میلاد تا هفت قرن بعد از آن کشیده بود، پایان بخشید».^۵ بی انصافی است اگر نگوییم وی در ادامه بیان می کند که: «این حادثه فقط سقوط دولتی با عظمت نبود، سقوط دستگامی فاسد و تباه بود».^۶ و از جور

۱. همو، کارنامه اسلام، ۳۱.

۲. همو، کارنامه اسلام، ۱۳۴. در ادامه این نوشتار خواهیم دید که از دیدگاه مؤلف کارنامه اسلام وحدتی یک پارچه در سراسر قلمرو اسلامی در دوره های خلفای راشدین، امویان و عباسیان حضور دارد.

۳. همو، کارنامه اسلام، ۲۱.

۴. همو، دو قرن سکوت، ۷۰-۷۴. بخشی از این کتاب با این عنوان به فتح نهاوند اختصاص یافته است.

۵. همو، دو قرن سکوت، ۷۰.

۶. همانجا.

خسروان، کژخویی موبدان، نفوذ دین ترسایان در غرب و پیشرفت آیین بودا در شرق که هر دو موجب کاستی قدرت آیین زردشت و تزلزل وحدت دینی می‌شد به مثابه بستری یاد می‌کند که: «کمترین قومی می‌توانست آن را از هم بپاشد».^۱ اما هیچ یک از این دلایل او را باز نمی‌دارد که از سقوط نهایند به عنوان «آغاز یک فاجعه» یاد نکند. اما چنین فاجعه‌ای در روایت کارنامه اسلام موجب باروری و شکوفایی هر دو تمدن شده است.^۲

مؤلف دو قرن سکوت از مقاومت‌های محلی ایرانیان در برابر اعراب که «چندان با رشادت و گستاخی مقرون بود که فاتح عرب را از خشم و کینه دیوانه»^۳ می‌کرد و به فتح چندباره برخی شهرها منجر می‌شد، یاد می‌کند: «نوشته‌اند که چون عبدالله بن عامر فاتح مزبور، از پیمان شکستن مردم استخر آگاه شد و دانست که مردم بر ضد عربان به شورش برخاسته‌اند و عامل وی را کشته‌اند. "سوگند خورد که چندان بکشد از مردم استخر که خون براند. به استخر آمد و به جنگ بستند... و خون همگان مباح گردانید و چندان که می‌کشتند خون نمی‌رفت، تا آب گرم بر خون می‌ریختند. پس برفت و عدد کشتگان که نام‌بردار بودند چهل هزار کشته بود، بیرون از مجهولان».^۴ مقاومت‌های مردم دلاور ایران با چنین قساوت و جنایتی در هم شکسته می‌شد، اما این سخت‌کشی‌ها هرگز نمی‌توانست اراده و روح آن عده معدودی را که در راه دفاع از یار و دیار خویش خون و عمر و زندگی خود را نثار می‌کردند، یکسره خفه و تباه کند؛ از این رو همه جا، هر جا که ممکن بود ناراضیان در برابر فاتحان درایستادند. هر شهر که یک بار اسلام آورده بود و تسلیم شده بود، وقتی ناراضیان در آن شهر، دوباره مجال سرکشی می‌یافتند در شکستن پیمانی که با

۱. همو، دو قرن سکوت، ۷۱.

۲. نک: زرین‌کوب، کارنامه اسلام، فصل شانزدهم؛ ملل و نحل.

۳. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۷۵.

۴. ابن بلخی، ۹۵.

عربان بسته بود دیگر لحظه‌یی تردید و درنگ نمی‌کرد. در تاریخ فتوح اسلام در ایران مکرر با اینگونه صحنه‌ها می‌توان برخورد^۱.

اما روایت کارنامه اسلام حکمی دیگر می‌دهد: «اگر عامه مردم این ممالک با مهاجمان به چشم عداوت می‌نگریستند، این فتوح چنین آسان دست نمی‌داد.»^۲ و در مقابل، در واکنش‌های متفاوت ایرانیان به آیین تازه اسلام می‌نویسد:

«... برخی دیگر، هم از اول با آیین مسلمانی به مخالفت و ستیز برخاستند، گویی گرویدن به دینی را که عرب آورده بود، اهانتی و ناسزایی در حق خویش تلقی می‌کردند. از این رو اگر در ظاهر خود را مسلمان فرا می‌نمودند، در نهان از عرب و آیین او به شدت بیزار بودند، و هر جا فرصتی و مجالی دست می‌داد سر به شورش برمی‌آوردند و عربان مسلمان را از دم تیغ می‌گذراندند.»^۳

وی هم‌چنین از بین رفتن مقاومت‌های محلی و تسلط تازیان بر ایرانیان و تغییر در وضع زندگی آنها را چنین بیان می‌کند: «... عرب با همه ناتوانی و درماندگی که داشت بر اوضاع مسلط گشت و از آن پس، محراب‌ها و مناره‌ها جای آتشکده‌ها و پرستشگاه‌ها را گرفت. زبان پهلوی جای خود را به لغت تازی داد. گوش‌هایی که به شنیدن زمزمه‌های مغانه و سرودهای خسروانی انس گرفته بودند، بانگ تکبیر و طنین صدای مؤذن را با حیرت و تأثر تمام شنیدند. کسانی که مدت‌ها از ترانه‌های طرب‌انگیز باربد و نکیسا لذت برده بودند، رفته رفته با بانگ حدی و زنگ شتر مأنوس شدند... به جای باژ و برس و کستی و هوم و زمزمه، نماز و غسل و روزه و زکات و حج به عنوان شعائر دینی رواج یافت. باری مردم ایران، جز آنان‌که به شدت تحت تأثیر تعالیم اسلام واقع گشته بودند، نسبت به عربان با نظر کینه و نفرت می‌نگریستند... این جماعت، [که] عرب را پست‌ترین مردم می‌شمردند... سلطه عرب

۱. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۷۵-۷۶.

۲. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ۱۴.

۳. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۳۰۳.

برای آنان هیچ‌گونه قابل تحمل نبود، خاصه که استیلای عرب، بدون غارت و انهدام و کشتار انجام نیافت»^۱.

در چنین شرایطی است که مؤلف در نتیجه‌گیری از قتل عمر توسط فیروز ایرانی می‌نویسد:

«بدین گونه، ایرانیان کینه ضربتی را که از دست عمر، در قادسی و جلولاء و نهاوند دیده بودند در مدینه از او باز ستاندند»^۲. وی در رفتار عرب با دستاوردهای فرهنگی و تمدنی قوم مغلوب در روایت فوق، می‌نویسد:

«تیسفون با کاخ‌های شاهنشاهی و گنج‌های گرانبهای چهارصد ساله خاندان ساسانی به دست عربان افتاد و کسانی که نمک را از کافور نمی‌شناختند و توفیر بهای سیم و زر را نمی‌دانستند، از آن قصرهای افسانه آمیز جز ویرانی هیچ بر جای ننهادند»^۳.

ولی در مقابل در کارنامه / اسلام بدون هیچ اشاره‌ای به نابودی هنر قومی که گرچه از نظر سیاسی مغلوب بود، اما فرهنگی غالب و قابل عرضه داشت؛ به همسویی هنر با آنچه اعراب در کف داشتند، رو می‌آورد: «که گفت که در اسلام دین را با هنر سازگاری نیست؟ برعکس، این هر دو با یکدیگر ملاقات می‌کنند و آن هم در مسجد»^۴.

تفاوت‌های روایت مؤلف در دو کتاب تا حدی است که می‌توان برای هر مورد و مصداق که در یکی از این دو اثر بدان پرداخته، نمونه نقضی در اثر دیگر جست. در نمونه ذیل - در کارنامه / اسلام - توجه به علم و دانش به مثابه معجزه فرهنگ اسلامی تلقی و برابر معجزه یونانی خوانده شده است: «تمدن و فرهنگ اسلامی در دوره اوج عظمت خویش وضع تمدن انسانی را در یک مرحله طولانی از تحول آن عرضه می

۱. همو، ۸۲-۸۴.

۲. همو، ۸۰.

۳. همو، ۵۵.

۴. زرین کوب، کارنامه / اسلام، ۱۴۴.

دارد. اما سرگذشت پیدایش این فرهنگ و عظمت و کمال آن چیزی است مثل اعجاز، و از این حیث می‌توان از معجزه اسلامی هم مثل آن چیزی که معجزه یونانی خوانده می‌شود، سخن گفت... در بین مسلمین، سبب عمده حصول آنچه معجزه اسلامی خوانده می‌شود بی‌شک و تردید ذوق معرفت‌جویی و حس کنج‌کاوی بود که تشویق و توصیه قرآن و پیغمبر آن را در مسلمین بر می‌انگیخت...^۱

این ذوق معرفت‌جویی مسلمانان که برابر با معجزه یونانی قرار گرفته، در دو قرن سکوت به گونه‌ای دیگر، جلوه می‌یابد: «آن چه از تأمل در تاریخ برمی‌آید، این است که عربان هم از آغاز حال شاید برای آن که از آسیب زبان ایرانیان در امان بمانند و آن را همواره چون حربه تیزی در دست مغلوبان خویش نبینند، درصدد بر آمدن زبان‌ها و لهجه‌های رایج در ایران را از میان ببرند... به همین سبب هر جا که در شهرهای ایران به خط و زبان و کتاب و کتابخانه برخوردند با آن‌ها سخت به مخالفت برخاستند. رفتاری که تازیان در خوارزم با خط و زبان مردم کردند بدین دعوی، حجت است. نوشته‌اند که وقتی قتیبه بن مسلم، سردار حجاج، بار دوم به خوارزم رفت و آن را بازگشود هرکس را که خط خوارزمی می‌نوشت و از تاریخ و علوم و اخبار گذشته آگاهی داشت از دم تیغ بی‌دریغ در گذاشت و موبدان و هیربدان قوم را یکسر هلاک نمود و کتاب‌هاشان همه بسوزانید و تباه کرد تا اینکه رفته‌رفته مردم امی ماندند و از خط و کتابت بی‌بهره گشتند و اخبار آنها اکثر فراموش شد و از میان رفت».^۲

چنین علم ستیزی در *کارنامه اسلام* «شوق معرفت‌جویی و حس کنج‌کاوی» قلمداد می‌شود که قلمرو اسلام را در اندک مدتی کانون انوار دانش قرار داد،^۳ و دلیل آن چیزی جز تسامح و همزیستی مسالمت‌آمیز نبود که زمینه رشد فرهنگ، در آن

۱. همو، ۳۴-۳۵.

۲. بیرونی، ۵۷، ۷۵. همچنین زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۱۱۳.

۳. زرین‌کوب، *کارنامه اسلام*، ۴۰.

میسر می‌گشت: «در واقع همین تسامح و بی‌تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم گوناگون تعاون و معاضدت را که لازمه پیشرفت تمدن واقعی است به وجود آورد و همزیستی مسالمت‌آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. اما آن چه استفاده از این «همزیستی» را در زمینه علم و فرهنگ بیشتر میسر می‌ساخت، علاقه مسلمین بود به علم که منشأ آن تأکید و توصیه اسلام بود در اهمیت و ارزش علم».^۱ از دیدگاه مؤلف چنین تسامحی حتی دلیل رشد تاریخ‌نویسی گردید: «در تاریخ‌نویسی مسلمین، یک خاصیت بارز عبارت است از علاقه‌یی که قوم به احوال امم مختلف دیگر داشته‌اند».^۲ «در واقع این توصیه و تشویق مؤکدی که اسلام در توجه به علم و علما می‌کرد، از اسباب عمده بود در آشنایی مسلمین با فرهنگ و دانش انسانی... این تأکید و تشویق پیغمبر، هم علاقه مسلمین را به علم افزود و هم علما و اهل علم را در نظر آنان بزرگ کرد... تدریجاً هر علم که در قوام امور از آن‌گزیری نبود، آموختنش فرض کفایه به‌شمار می‌آمد».^۳

توجه به دانش و علم‌آموزی مسلمانان تا اندازه‌ای است که خلفا تحت تأثیر ذوق کنجکاوی، دستور می‌دادند به دنبال کیمیا، محل غار اصحاب کهف و سدّ یا جوج تحقیق کنند:

«این اقدامات لا اقل شوق و علاقه بی‌شائبه مسلمین را به دانستن و کشف کردن مجهولات می‌رساند، خاصه در اموری که فایده عملی بر آنها مترتب نیست».^۴ و اموری از این دست «شاهدی شد بر اثبات علاقه مسلمین به جستجوی علم - ولو در چین».^۵

۱. همو، ۲۵.

۲. همو، ۸۷.

۳. همو، ۲۶-۲۸.

۴. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ۳۷.

۵. همو، ۳۸.

اما چنین کانون دانش‌محوری که محصول عصر تسامح اسلامی قلمداد شد، در دو قرن سکوت از «کتاب سوزی» سر بیرون آورد: «بدین‌گونه شک نیست که در هجوم تازیان بسیاری از کتاب‌ها و کتاب‌خانه‌های ایران دستخوش آسیب و فنا گشته است. این دعوی را از تاریخ می‌توان حجت آورد و قراین بسیار نیز از خارج آن را تأیید می‌کند... برای عرب که جز کلام خدا هیچ سخن را قدر نمی‌دانست کتاب‌هایی که از آن مجوس بود و البته نزد وی دست کم مایه ضلال بود، چه فایده داشت که به حفظ آن عنایت کند؟ در آیین مسلمانان آن روزگار آشنایی به خط و کتابت بسیار نادر بود و پیداست که چنین قومی تا چه حد می‌توانست به کتاب و کتابخانه علاقه داشته باشد... نام بسیاری از کتاب‌های عهد ساسانی در کتاب‌ها مانده است که نام و نشانی از آنها باقی نیست. باری [از] همه قراین پیداست که در حمله عرب بسیاری از کتاب‌های ایرانیان از میان رفته است، گفته‌اند: وقتی سعد ابن ابی وقاص بر مداین دست یافت در آنجا کتاب‌های بسیار دید، نامه به عمر بن خطاب نوشت و در باب این کتاب‌ها دستور خواست. عمر در پاسخ نوشت که همه را به آب افکن که اگر آنچه در آن کتاب‌ها هست سبب راهنمایی است، خداوند برای ما قرآن فرستاده است که از آنها راه‌نماینده‌تر است و اگر در آن کتاب‌ها جز مایه گمراهی نیست، خداوند ما را از شر آنها در امان داشته است. از این سبب آن همه کتاب‌ها را در آب یا آتش افکندند»^۱.

روایت کتاب‌سوزی که «قراین بسیار نیز آن را تأیید می‌کند» و در دو قرن - سکوت از زبان ابن‌خلدون و بیرونی، مؤلف آثار الباقیه، نقل شده است، در کارنامه - اسلام مورد انکار واقع می‌شود: «اما این که بعضی محققان گفته‌اند، کتابخانه اسکندریه را عمرو عاص به دستور عمر بن خطاب خلیفه ثانی نابود کرد، اصل روایت از عبداللطیف بغدادی و ابن‌القفطی - قرن هفتم هجری - فراتر نمی‌رود و روایت آنها نیز به نقل افسانه بیشتر می‌ماند تا یک روایت تاریخی. ابن‌عبری هم که در مختصر -

۱. ابن‌خلدون، مقدمه، چاپ مصر، ۶-۲۸۵ به نقل از زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۱۱۶.

الدول عربی آن را نقل می‌کند، ظاهراً خودش آن قدر به صحت آن اعتماد نداشته است تا در تاریخ سریانی خویش هم آن را تکرار کند. حق آنست که قرن‌ها قبل از اسلام قسمت اعظم این کتاب‌ها از بین رفته بود و دیگر آن قدر کتاب در اسکندریه نمانده بود تا عمروعاص به قول ابن‌عبری آن را بین حمام‌های شهر برای تأمین سوخت تقسیم کند. روایتی هم که گفته‌اند کتاب‌خانه مدائن را اعراب نابود کردند، ظاهراً هیچ اساس ندارد و مآخذ آن تازه است. آنچه هم بیرونی راجع به نابود شدن کتب خوارزمی گفته است مشکوک است و بهر حال مؤید این واقعه نمی‌تواند بود.^۱

اشاره شد که «تسامح» یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم روایت دهه پنجاه زرین‌کوب است و در خصوص بنیان آن در صدر اسلام به اجمال اشاراتی رفت. این مفهوم همچنین مهم‌ترین دریچه او در روایت از برخورد اعراب مسلمان در برابر اهل کتاب نیز تلقی می‌شود: «چنان‌که یهود بی‌شک در قلمرو اسلام راحت‌تر و مرفه‌تر بودند تا در قلمرو نصارا. بعلاوه، نصارای شرق نیز - نسطوریان، یعقوبیان و جز آنها - در قلمرو اسلام بیش‌تر از روم آسایش داشتند. چنان‌که مجوس هم جزیه‌ای که به اسلامیان می‌پرداختند به مراتب سبک‌تر و راحت‌تر از مالیات سرانه‌یی بود که پیش از آن به حکومت خویش - ساسانیان - می‌دادند. لیکن احساس راحت در همراهی با اکثریت یا علاقه به کسب امتیازات اجتماعی که فقط با گرویدن به اسلام برای آنها ممکن می‌شد...»^۲.

این تسامح در رفتار با اهل کتاب از چنان قوتی برخوردار است که حتی آنها در دوره اموی در آسایش و آزادگی تمام زندگی می‌کنند و مناصب اداری را عهده‌دارند: «حتی از همان دوره اموی به قسمی از وجود این ذمی‌ها - خاصه نصارا - در امور اداری با تسامح و گشاده نظری استفاده می‌شد، که از هیچ حیث برای آنها در قلمرو اسلام جای نگرانی نمی‌ماند. در قلمرو اسلامی وجود اقلیت‌های یهودی و مسیحی -

۱. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ۴۲-۴۳.

۲. همو، ۱۲.

به عنوان اهل کتاب - قابل تحمل بود، اما مسیحیت قرون وسطی، در اندلس و سیسیل صقیله نمی توانست اقلیت مسلمان را در داخل قلمرو خویش تحمل کند... از این روست که معامله مسلمین با این اقلیت‌ها از هر حیث قابل تحسین بود و در خور اعجاب. این اقلیت‌ها در جامعه اسلامی تا حدّ امکان در حمایت قانون بودند - در حمایت شریعت. در اجرای مراسم دینی خویش تا آنجا که معارض حیات اسلام نباشد، غالباً آزادی کامل داشتند اگر جزیه‌ای از آنها دریافت می‌شد، در ازای معافیته بود که از جنگ داشتند و در ازای حمایت و امنیتی که اسلام به آنها عرضه می‌کرد»^۱.

همچنین این تسامح در رفتار با اهل کتاب، موجب بحث و فحص نظری بین آنها و مسلمانان و تولید دانش، آن‌هم در سراسر دوره اسلامی گردید: «به سبب مدارا و مسامحه‌ای که مسلمین در معامله با اهل کتاب رعایت می‌نمودند و به سبب ارتباط و مراوده‌ای که در بیشتر امور و شؤون طبعاً بین آن‌ها و اهل کتاب پیش می‌آمد، مکرر در مجالس و اسواق فرصت‌هایی پیش می‌آمد که در برتری ادیان بین آنها بحث و مناظره درگیرد و غالباً کار مناظرات شفاهی به تألیف کتب و رسالات منجر می‌شد و این امر مستلزم آشنایی طرفین بود به کتب و عقاید یکدیگر»^۲.

اما روایت او در دهه سی در دو قرن سکوت از برخورد اعراب مسلمان با زردشتیان که از اهل کتاب تلقی می‌شدند، حاکی از چیز دیگری بوده است، به گونه‌ای که به آن‌ها حتی اجازه بحث و گفتگو به آنها داده نمی‌شد: «آیین زردشت را مسلمانان به نام مجوس شناختند و پیروان آن را به دستور پیغمبر در شمار اهل کتاب پذیرفتند، از این رو، از آن‌ها جزیه قبول کردند و معامله‌ای را که با کفار و مشرکین روا می‌داشتند با آن‌ها نمی‌کردند. با این همه البته اجازه بحث و گفتگو به آن‌ها داده نمی‌شد. و هیچ‌گونه حق نشر و تبلیغ آیین خویش را نداشتند. در مقابل

۱. همو، ۱۳۶.

۲. همو، ۹۴.

بانگ اذان که از مناره‌های مسجد برمی‌خاست، سرود مغ نمی‌توانست اوج بگیرد. و در برابر آنچه قرآن می‌گفت، گائنه زردشت را جای خودنمایی نبود.^۱

و از دیگر سو نگاه زرین‌کوب دهه پنجاه وی را بر آن می‌دارد تا به مقایسه وضع این اقلیت‌ها در سایر حکومت‌های غیراسلامی بپردازد و اختلافات امت را از نظر مسلمین صدر اسلام، رحمت تلقی کند: «در قلمرو اسلام، مثلاً احوال یهود بهتر از احوال آن‌ها بود در قلمرو کلیسا. بعلاوه، چنانکه گفته شد نصارای شرقی، آن تساهل و تسامحی را که در قلمرو اسلام می‌دیدند در حوزه کلیسا نمی‌یافتند و این نکته از اسباب عمده بود در ایجاد رفاه و آسایش، که تمدن و فرهنگ انسانی بدان نیاز دارد. در حقیقت اسلام، در غیر مورد اهل کتاب نیز، آن خشونت را که سایر ادیان آن اعصار داشته‌اند، نداشت. با وجود اختلاف نظری در ماهیت ایمان، در عمل، غالباً همان شهادت لسانی، ملاک اسلام به‌شمار می‌آمد و حتی خود پیغمبر با منافقین، که آن‌ها را می‌شناخت نیز رفتارش توأم با اغماض بود و تسامح. بعد از وی نیز اسلام نه تشکیلات انگیزسیون اروپا را به‌وجود آورد نه سیاه‌چالهای آن‌را. اختلاف امت را - مگر در مواردی که اساس اسلام را تهدید کند - مسلمین غالباً نوعی رحمت تلقی می‌کردند و مذاهب فقهی به همین دستاویز بدون تعارض و تعصب با مسالمت در کنار هم می‌زیستند».^۲

اما وضع این اقلیت‌ها - اهل ذمه - از زبان وی در دو دهه پیش‌تر به کلی دگرگون است: «گذشته از وزیران و امیران که با استصفا^۳ و مصادره و رشوه‌ستانی ثروت و مکنّت به چنگ می‌آوردند، عاملان خراج و جزیه نیز از راه جبایت این اموال، جنایت بسیار بر خلق روا می‌داشتند... عاملان خراج، در اخذ و جبایت این اموال، هرگز از آزار و شکنجه مردم دریغ نمی‌کردند و اهل ذمه که بار سنگین جزیه

۱- زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۳۱۷.

۲- زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ۲۴.

۳- مصادره اموال وزیر را «استصفا» می‌گویند، و وزرا نیز برای پرداخت آن، اموال عمال زیر دست و آنها نیز، اموال مردم را مصادره می‌کردند. این روال به جایی رسید که حکومت، اقدام به تأسیس دیوان استصفا نمود.

و خراج بر دوش آنان بود، از این رهگذر جفا بسیار کشیدند. در حقیقت، این اهل ذمه، هرچند در کنف حمایت مسلمانان به شمار می‌آمدند اما غالباً در کار آنها هیچ مسامحه را جایز نمی‌شمردند. تأکید می‌شد که در دولت مسلمانی، هیچ آنها را به عمل نگمارند، در روزگار خلفایی که تا آن اندازه‌ای پای‌بند دین بودند، کار کتابت نیز، جز به ندرت بدانها سپرده نمی‌شد و خلفا آن را زشت و ناروا می‌شمردند.^۱ و حتی طبق کلام وحی^۲ باید با خواری و ذلت جزیه پرداخت کنند: «در پرداخت جزیه نیز در حق آنها تحقیر و استحقاف بسیار می‌رفت، زیرا که لازم بود این جزیه را با خاکساری و فروتنی به مسلمانان بپردازد، از این رو ... وقتی برای ادای این جزیه او را پیش می‌خواندند، عامل، او را قفایی سخت می‌زد و می‌گفت: جزیه بده، ای کافر! و ذمی بیچاره ناچار بود دست به جیب برد و جزیه خویش را برآورد و بر کف دست نهد و با نهایت شکستگی و خاکساری بپردازد. هنگام گرفتن جزیه لازم بود که دست گیرنده بر فراز دست آن‌کس باشد که جزیه می‌دهد. غالباً بعد از آن‌که این جزیه ادا می‌شد، مَهری از سرب به‌جای رسید جزیه، بدان ذمی می‌دادند که برائت نام داشت و آن را بر گردن می‌آویخت تا از مطالبه مجدد مصون بماند. عامه مسلمانان حق داشتند در این مجلس حاضر شوند، و این زبونی و حقارت ذمی‌ها را که نشانه قدرت و پیروزی آیین مسلمانان بود، تماشا کنند».^۳

این همان آزادی و آسایشی بود که اهل ذمه در دارالاسلام داشتند، و به گفته مؤلف *کارنامه اسلام* از آنجا ناشی می‌شد که «پیغمبر درباره آن‌ها توصیه کرده بود به رفق و مدارا». اما نباید فراموش کرد که پیامبر اسلام، در مقام یک کنش‌گر

۱. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۳۵۵-۳۵۶.

۲. "فَاتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" سوره توبه - آیه ۲۹، بهاء‌الدین خرمشاهی، *الجزية عن يد و هم صاغرون* را اینگونه ترجمه نموده است: «با دست خویش و خاکسارانه جزیه بپردازند» (نیلوفر و جامی، ۱۳۷۴)، ابوالقاسم پاینده «جزیه دهند و حقیر شوند» (جاویدان، ج پنجم، ۱۳۵۷) و عبدالحمید آیتی «در عین مذلت جزیه دهند» (سروش، ۱۳۶۷) ترجمه کرده‌اند.

۳. زرین کوب، دو قرن سکوت، ۳۵۷-۳۵۸.

سیاسی به منظور دستیابی به قدرت تام در مدینه و سپس انتشار و توسعه آن در سرتاسر جزیره العرب از به کار بردن قوه قهریه ناگزیر بود، خاصه آنکه اهل کتاب همان دعوی را داشتند که پیامبر نیز داشت: اتصال به منبع وحی. در چنان ساختار قدرتی امکان نداشت نظام سیاسی واحدی با دو ایدئولوژی و حیانی قائم گردد، پس ناچار به حذف یکی از آن دو از صحنه سیاسی منجر می‌شد. در واقع نیروی اصلی مخالف با تشکیل یک حکومت دینی واحد در شبه جزیره، مشرکان نبودند، بلکه اهل کتاب بودند که با ایمانشان می‌جنگیدند و دعوی پیامبر برایشان تازگی نداشت. اما زرین کوب بدون حتی اشاره کوتاهی به چنین ساختار قدرت و چنان پاک‌سازی نیروهای معارض با اسلام، تسامح را رویکرد پیامبر با اهل کتاب می‌داند که نتیجه‌ای جز آزادی و آسایش برای آنها به همراه نداشت. گویی این آیه از قرآن را نیز فراموش کرده است: «ای اهل ایمان با هر یک از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده است و آنچه را که خدا و رسولش حرام کرده حرام نمی‌دانند و به دین حق نمی‌گروند کارزار کنید تا آن‌گاه که با ذلت و خواری و تواضع به اسلام جزیه دهند»^۱.

در نهایت، زرین کوب خود در دو قرن سکوت می‌پرسد: «آیا عربان، که ایران و دیگر کشورهای جهان را به اسلام درآورده‌اند، و بر بسیاری از اقوام جهان پیروزی یافته‌اند، بر دیگر اقوام جهان برتری دارند؟»^۲ و پاسخ می‌دهد:

۱. سوره توبه، آیه ۲۹. بررسی این آیه‌های جهاد ما را به تسامحی که زرین کوب کارنامه اسلام از آن سخن گفته بیشتر رهنمود می‌سازد، نکته قابل تأمل اینکه همگی این آیات از سوره‌های مدنی است، یعنی سوره‌هایی که در بازده سال بعد از هجرت حضرت محمد از مکه به مدینه نازل شده‌اند. بی‌شک دستیابی کامل به شهر مدینه در چنین گفتاری که امر به کارگیری قوه قهریه می‌داد، بی‌تأثیر نبوده است؛ «ای مومنان، کافرانی را که نزدیک شمایند (به شما نزدیک‌ترند) بکشید و باید در شما صلابت بیابند و بدانید که خدا با پرهیزگاران است.» (سوره توبه، آیه ۱۲۳)؛ «و هر جا به آنان دست یافتید بکشیدشان و از همان جا که بیرونشان راندند، بیرونشان کنید و بدانید که آشوب از کشتار (کشتاری که شما از آنها می‌کنید) بدتر است.» (سوره بقره، آیه ۱۹۱)؛ «آنان را بکشید تا خداوند آنها را به دست شما عذاب کند و خواریشان گرداند و شما را بر آنان پیروزی دهد و دل‌های گروهی مؤمن را خنک کند.» (سوره توبه، آیه ۱۴).

۲. زرین کوب، دو قرن سکوت، ۳۳۶.

«البته عربان خود در این باب شک نداشتند... به دلاوری و جوانمردی و مهمان-نوازی و سخن‌وری خویش بسی می‌نازیدند. از بابت سعی و مجاهدتی نیز که در کار نشر اسلام کرده بودند، خویشان را بر دیگر مسلمانان، صاحب حقی می‌شمردند. بدان سبب که پیغامبر از اعراب برخاسته بود، و قرآن هم به زبان عرب بود، گمان می‌کردند عرب را بر همه اقوام جهان برتری است و ... چندان این برتری را به رخ‌ها کشیدند، که مایه رنج و ملال گشت...»^۱

قرائت‌های دوگانه زرین‌کوب از تاریخ عصر اموی و عباسی نیز در دو اثر او قابل پی‌گیری است؛ وی در *کارنامه اسلام* بارها و بارها واژه تسامح را به کار می‌برد، چنان‌که به گونه‌ای ناروا این روح تسامح را به سرتاسر دوره اسلامی تعمیم می‌دهد:

«اقدام هشام اموی در قتل غیلان دمشقی و جعدبن درهم و سعی مهدی عباسی در تعقیب زنداقه بیشتر جنبه سیاسی و اداری داشت و همچنین قضایایی مثل محنه به وسیله معتزله و تعقیب معتزله و غلاة و صوفیه هم که گاه در عالم اسلام پیش آمد، در تاریخ اسلام غالباً استثنایی بود و به روح کلی تساهل و تسامح آن لطمه‌ای نمی‌زد».^۲

چنان‌که مشهود است این روح تسامح به کل تاریخ اسلام - حتی در دوره‌های اموی و عباسی که حذف مخالفان توسط آنها امری معمول بود - تعمیم داده شده که در آن تعقیب و قتل، گه‌گاه و به طور استثنایی رخ می‌داد. در روایت مقابل آن در دو قرن سکوت، تعاسر به جای تسامح، سرتاسر تاریخ عصر اموی را فراگرفته است:

«... حدّ و رجم و قتل و حرق، تنها جوابی بود که عرب، خاصه در عهد امویان به هر گونه اعتراضی می‌داد... طبقات پایین‌تر نیز به سختی می‌توانستند آن را تحمل نمایند. زیرا آنها نه از خلیفه و عمال او آسایشی دیده بودند و نه تعصبات دینی دیرینه را فراموش کرده بودند... خشونت و قساوت عرب نسبت به مغلوب شدگان بی‌اندازه بود، بنی‌امیه که عصبیت عربی را فراموش نکرده بودند حکومت خود را بر

۱. همو، ۳۳۷.

۲. زرین‌کوب، *کارنامه اسلام*، ۲۴.

اهل سیادت عرب نهاده بود. عرب با خودپسندی کودکانه‌ای که در هر فاتحی هست مسلمانان دیگر را موالی یا بندگان خویش می خواند، تحقیر و ناسزایی که در این نام ناروا [مولی] وجود داشت، کافی بود که همواره ایرانیان را نسبت به عرب، بدخواه و کینه‌توز نگه دارد... نظام حکومت اشرافی بنی‌امیه، آزادگان و نژادگان ایران را مانند بندگان درم‌خرید از تمام حقوق و شوؤن اجتماعی محروم می‌داشت و بدین‌گونه تحقیر و همه‌گونه جور و استبداد با نام موالی پیوسته بود. مولی نمی‌توانست به هیچ کار آبرومند بپردازد... اگر یک موالی نژاده ایرانی، دختری از بیابان نشینان بی‌نام و نشان عرب را به‌زن می‌کرد یک سخن‌چین فتنه‌انگیز کافی بود که با تحریک و سعایت، طلاق و فراق را به زن، و تازیانه و زندان را بر مرد تحمیل نماید.^۱

این نوع رفتار با ایرانیان در عصر اموی، زرین‌کوب را بر آن می‌دارد با زبانی متفاوت از زبان کارنامه / اسلام، در اثبات «برتری ایرانیان» در نقل روایتی مشهور از سلیمان بن عبدالملک که اعتراف کرده بود بدون نیاز به ایرانیان حتی ساعتی نمی‌توانند حکومت کنند، وی را بدون ذکر نام، «خلیفه خودخواه مغرور بلند پرواز اموی»^۲ بنامد و به تفصیل از «دوره حکومت خون‌آلود و وحشت‌انگیز حجاج در عراق [که] یکسره در مظالم گذشت» سخن بگوید^۳ و نتیجه بگیرد: «این خونریزی‌ها و بیدادگری‌ها ایرانیان را بیشتر به طغیان و عصیان برمی‌انگیخت. آغاز قرن دوم هجری، سقوط امویان را تسریع کرد. قیام‌ها و شورش‌هایی که علویان و خارجیان در اطراف و اکناف کشور پدید می‌آوردند، دولت خودکامه و ستم‌کار بنی‌امیه را در سرایشب انحطاط می‌افکند».^۴

سیادت عرب بود که حتی کار را به سردادن شعار برتری عرب غیرمسلمان بر مسلمان غیرعرب رسانید. زرین‌کوب دهه سی نیز مقابله ایرانیان را با چنین سیادت-طلبی این‌گونه بیان کرد:

۱. همو، دو قرن سکوت، ۸۵-۸۴.

۲. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۸۶.

۳. همو، ۱۰۱-۹۵.

۴. همو، ۱۰۱.

«... از همان بامداد اسلام، ایرانی نفرت و کینه شدید خود را نسبت به دشمنان و باجستانان خود آشکار نمود. نه فقط یک ایرانی در سال ۲۵ هجری، عمر بن خطاب، خلیفه دوم را با خنجر از پا درآورد، بلکه از آن پس نیز هر فتنه و آشوبی در عالم اسلام رخ می‌داد، ایرانی‌ها در آن عامل عمده بودند. نفرت از عرب و نارضایتی و بدرفتاری و تعصب نژادی بنی‌امیه آنها را وادار می‌کرد که در نهضت ضد خلافت شرکت نمایند، چنان که بیست هزار تن از آنان که به نام حمراء دیلم در کوفه می‌زیستند، در سال ۶۴ هجری دعوت مختار را که بر ضد بنی‌امیه قیام شود، اجابت کردند»^۱.

این همان جامعه‌ای است که دو دهه بعد به جهان‌وطنی تعبیر می‌شود که توانسته تعصبات قومی و نژادی را چاره‌کند: «با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود - نه شام و نه عراق - تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع جهان‌وطنی چاره کرد... ثمره این درخت شگرف که نه شرقی بود و نه غربی بعد از بسط فتوح اسلامی حاصل شد...»^۲.

اما زرین‌کوب کارنامه اسلام که در سراسر اثرش بر طبل تسامح و جهان‌وطنی کوفته پاسخ نمی‌دهد که نارضایتی موالی، درگیری‌های اعراب شمال و جنوب (قیسی و یمنی)، قتل سه خلیفه از چهار خلیفه راشدین، برتری قریش، سردادن شعار برتری اعراب غیرمسلمان بر مسلمانان غیرعرب، بیرون آمدن فرق سیاسی و فکری مختلف، متضاد و حتی معاند که قیام‌هایی چون کربلا، واقعه حرّه، شورش عبدالله بن زبیر، جنگ مرج راهط، مخالفت‌ها و جنبش‌های علویان و خوارج، قیام مختار، خروج عبدالرحمن بن اشعث، قیام‌های زید بن علی و یحیی بن زید و... را پدید آورد، در کجای این «جهان‌وطنی» قرار دارد؟ مؤلف کارنامه اسلام حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به آنها ندارد، اما مؤلف دو قرن سکوت با تفصیل هر چه تمام‌تر بر آنها به عنوان «فجایع

۱. همو، ۸۷.

۲. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ۲۲.

بنی‌امیه» انگشت تأکید می‌نهد،^۱ تا دو قرن نخست را عرصه نزاع و کشمکش نیروها و کنش‌گران تاریخ معرفی کند، اما به یکباره طوفان ویرانگر دو قرن سکوت در آرامش وحدت بر ساخته مؤلفکارنامه/سلام ناپدید می‌شود، تا به ما نشان دهد تاریخ تا چه میزان می‌تواند دستخوش روایت‌ها شود. این همان کارکرد نظام گزینش است که راوی را بر آن می‌دارد تا از امر واقع آنچه را می‌خواهد، برگیرد و آنچه را نمی‌خواهد، فرونهد. زرین‌کوب دو قرن سکوت در خونخواهی از یحیی بن زید در قیام ابومسلم، می‌نویسد «در حقیقت، خون یحیی مثل خون ایرج و سیاوش، بهانه جنگ‌ها شد و بسیاری از مردم خراسان را به کین توزی واداشت و بر ضد بنی‌امیه هم‌داستان ساخت».^۲

نظام حقیقت‌جویی زرین‌کوب دهه سی که عبارت بود از «نظام خوب-بد» که با عیار باستان‌گرایی تمییز داده می‌شد، یعنی «هرآنچه مینویست، ایرانیست و هر چه اهریمنی، انیرانی.» این مجوز را به وی می‌دهد تا خون یحیی بن زید را به خون ایرج و سیاوش پیوند دهد تا در برابر اهریمن زمان، بنی‌امیه، بایستد و بانی غلبه خیر بر شر گردد: «خراسان، مهد افسانه‌های پهلوانی ایران، که از مرکز حکومت عربی دورتر بود، بیش از هر جا، برای قیام ایرانیان مناسب می‌نمود...»^۳

چنان که اشاره شد، چنین تناقضاتی در دو روایت زرین‌کوب از تاریخ عصر عباسی نیز قابل مشاهده است؛ مؤلف کارنامه/سلام در خصوص برخورد عباسیان با عقاید و افکار دگراندیش می‌نویسد: «مطالعه علمی در ادیان و مذاهب اقوام مختلف، در واقع به وسیله مسلمین به وجود آمد و برای به وجود آمدن آن... تسامح محیط اسلامی اوایل عهد عباسیان و شور و شوق مأمون خلیفه و معتزله بغداد لازم بود... درست است که این تسامح فکری مانع از آن نبود که خلیفه با بعضی عقاید که

۱. همو، دو قرن سکوت، ۱۰۶-۸۸.

۲. همو، ۱۰۵.

۳. همو، ۱۰۷-۱۰۶.

مخالف اسلام می‌دانست مبارزه کند، اما فی‌المثل خشونتی که در محنه احمد بن حنبل، نشان داد بعد از بحث و فحص علمی بود.^۱

اما روایت وی از خلافت عباسیان در دو قرن سکوت نیز در تقابل با روایت روح کلی تسامح‌کارنامه اسلام است؛

«...خلافت تازه‌ای به دست ایرانیان به روی کار آمد که در آن همه چیز یادآور دوران باشکوه طرب‌انگیز ساسانی بود. در هر حال این خلفای بغداد به قول دارمستتر، ساسانیانی بودند که خون تازی داشتند. و با این همه، این ساسانیان تازی نژاد، در حالی که خود را مقهور نیروی معنوی ایران و مدیون پایمردی‌های ایرانیان می‌دانستند، از این نیروی شگرف ناراضی بودند. از این رو برای رهایی خویش از این جاذبه عظیم هر زمان که مجالی یافتند، عث کوششی کردند. نیرنگ ناروایی که ابوجعفر منصور بدان وسیله ابومسلم صاحب دعوت را به قتل آورد، نموداری از این کوشش ناروا بود، کشته شدن ابوسلمه خلال، وزیر آل احمد، و برافتادن خاندان برمکیان نیز نمونه‌های دیگری از این نقشه خدعه‌آمیز به شمار می‌رود».^۲

وجود این تنازعات در توصیف وی از قیام‌هایی که به خون‌خواهی ابومسلم شکل می‌گرفت بیشتر عیان می‌شود: «باری، ابومسلم طعمه آز و کینه عربان گشت، اما خاطره او مانند یادگاری مقدس همواره در دل ایرانیان باقی ماند، اندیشه او، اندیشه استقلال و آزادی ایرانیان، اندیشه احیا رسوم و آیین کهن، پیروان و دوستان او را هم‌چنان بر ضد تازیان برمی‌انگیخت. به همین جهت، نهضت‌ها و قیام‌هایی که پس از مرگ ابومسلم و برای خونخواهی او رخ داد صبغه دینی نیز داشت: سنباد آهنگ ویران کردن کعبه داشت، استادسیس دعوی پیامبری می‌کرد و مقنع دعوی خدایی. همه این‌ها با هر شعاری که بود هدف واحدی داشت: رهایی از این یوغ گران دردناکی که همه گونه زبونی و پریشانی را بر ایرانیان تحمیل می‌کرد، بزرگ‌ترین

۱. زرین کوب، کارنامه اسلام، ۹۳.

۲. همو، دو قرن سکوت، ۱۴۹-۱۴۸.

محرکی بود که این قوم ستم‌دیده فریب‌خورده کینه‌جوی را بر ضد ستمکاران فریبنده خویش در پیرامون سرداران دلیر خود گرد می‌آورد.^۱

وی با توصیف هر یک از این قیام‌ها در کنار حرکت‌های اجتماعی دیگری چون جنبش شعوبیان و راوندیان و قیام اسحاق ترک که همگی در سیل خون نشستند به این نتیجه می‌رسد که:

«در این نهضت‌ها نه فقط نژاد عرب مردود بود، بلکه دین مسلمانی نیز مورد خشم و کینه بود.»^۲ و از زبان ابن‌حزم - یک مورخ و متکلم مسلمان - در توصیف عصر عباسیان می‌نویسد: «ایرانیان وقتی تحت سلطه اعراب، که آنها را پست‌ترین مردم می‌شمردند، [درآمدند] ... بارها سر برآوردند که مگر با جنگ و ستیز خویشتن را از چنگ اسلام رهایی بخشند... [اما] عربان آن را با خشونت و قساوت فرو نشانند.»^۳ «... [باری] آن مهدی که در پایان روزگار بنی‌امیه، داعیان خراسان ظهور آن را به مردم غارت‌زده و ستم‌دیده مژده می‌دادند، در عهد بنی‌عباس پدید آمد، اما هیچ از آن ظلم و بیدادی که جهان را پر کرده بود نکاست و آن همه امید که مردم ستم‌دیده عراق و خراسان به بنی‌هاشم داشتند، با روی کار آمدن بنی‌عباس همه یکسر بر باد رفت. این آرزو، که دولت بنی‌هاشم در بین همه مسلمانان، آن عدالت و مساوات را که بنی‌امیه از میان برده بودند، دوباره برقرار سازد، چون نقش سراب، محو و ناپدید گشت... [قیام‌های ضدّ عباسی] نشان می‌داد که آن بیدادگری‌ها و تبه‌کاری‌های روزگار بنی‌مروان هنوز تمام نشده بود... هنوز بسیاری بودند کسانی که در این روزگار می‌گفتند: ای‌کاش بیداد مروانیان بازمی‌گشت... زیرا همه جا عمال خلیفه، سیاست‌خشن و جابرانه‌ای تعقیب می‌کردند که پیوسته بر نارضایتی مردم می‌افزود و از این حیث اوضاع با دوره بنی‌امیه چندان تفاوت نداشت.»^۴

۱. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۱۵۰-۱۴۹.

۲. همو، ۱۶۵.

۳. همو، ۱۶۶-۱۶۵. نک: ابن‌حزم، ۲/ ۹۱.

۴. همو، ۱۹۴-۱۹۲.

وی در تبیین این قیام‌ها در عصر عباسیان، ستم و تاراج مردم را دلیل ظهور دسته‌بندی‌های دینی و سیاسی معرفی می‌کند: «ثروت خلیفه که چندان شکوه و درخشندگی به افسانه‌های هزار و یک شب داده بود، از راه تاراج و ستم فراهم می‌آمد. همه جا تاراج بود. خلفا وزرا را تاراج می‌کردند، وزرا عمال را مصادره می‌نمودند. عمال نیز مال و جان مردم را به‌مثابه خوان یغما عرضه دستبرد خویش کرده بودند. این رفتار عمال خلفا که در ولایات، بیشتر همراه با خشونت و قساوت بود، غالباً موجب طغیان‌ها و نارضایی‌ها می‌گشت. عبث نیست که در سراسر تاریخ خلفا، شورش‌ها و قیام‌های خونین رخ می‌داد و فرقه‌ها و دسته‌های دینی و سیاسی پدید می‌آمد.»^۱

همچنین در دو قرن سکوت به تفصیل، تعقیب و کشتن مانویان (زنادقه) توسط خلفای عباسی از جمله، مهدی، هادی، هارون و مهدی را بیان کرده،^۲ اما این دسته‌بندی‌ها، دو دهه بعد در *کارنامه/اسلام* جای خود را به یکپارچگی تمام جهان اسلام داده است: «در جامعه مسلمین و خارج از طرز فکر و طرز تلقی حکام و خلفا، تفاوتی بین عرب و عجم دیده نمی‌شد... ترکیب جامعه اسلامی و تسامح و تساهلی که در آن حکم‌فرما بود اجازه بروز تعصبات را در آن نمی‌داد...»^۳

نکته حائز اهمیت این است که دو قرن سکوت و *کارنامه/اسلام* هر دو یک زمان را روایت می‌کنند،^۴ اما یکی روایت آرامش و صلح است و دیگری روایت نزاع و کشمکش؛ *کارنامه/اسلام* عبارت است از سرود گوش‌نواز وحدت قلمرو یکپارچه اسلامی که از زبان مؤلف آن شنیده می‌شود تا آن‌جا که «مورخ از خود می‌پرسد روابط دینی باید چقدر استوار باشد تا این مایه عناصر نامتجانس را با هم نگه

۱. همو، ۳۵۴-۳۵۳.

۲. همو، ۳۲۸-۳۲۶.

۳. همو، *کارنامه/اسلام*، ۱۳۵.

۴. گرچه دو قرن سکوت آن‌چنان که از عنوانش پیداست تنها روایت‌گر وقایع ایران در دو قرن نخست قمری از برآمدن اسلام تا تشکیل نخستین خاندان حکومتگر ایرانی پس از اسلام - یعنی طاهریان - است و *کارنامه/اسلام* به دستاوردهای قلمرو اسلامی از ابتدای پدیدار شدن دین اسلام تا قرون میانه می‌پردازد، اما در این مجال سعی شد که تمامی روایت‌های همزمان این دو اثر مقایسه و تفاوت آن دو ارزیابی شود.

دارد...»^۱ و دو قرن سکوت کوفتن بر طبل «زورآزمایی دو قوم ایرانی و تازی»^۲ است. نیازی به تأکید نیست که روایت نخست یکسره در دام کلی‌گویی‌هایی می‌غلطد که با پیچیدن نسخه‌ای واحد برای تمام دوران اسلامی تا حمله مغول، اجزا و عناصر تاریخی در غبار فراموشی رخت می‌بندد، تا آن‌جا که مخاطب مدام این احکام کلی را با امور واقع و جزئی در تناقضی آشکار می‌بیند و روایت دوم، بیان هر چه دقیق‌تر این اجزا به مثابه قطعات یک پازل، تابلویی را ترسیم می‌کند که به جز دو سده پیکار برای دستیابی به قدرت چیز دیگری نیست؛ هرچند تابلوی دو قرن سکوت رنگ ملی‌گرایانه به خود دارد و همین نگاه ملی‌گرایانه زرین‌کوب دهه سی است که او را بر آن می‌دارد تا در تحقیر اعراب و درنده‌خویی آنها چنین سر دهد:

«جز آزمندی و سودپرستی هیچ چیز در خاطر آنها نمی‌گنجید، هرگز از آنچه مادی و محسوس است فراتر نمی‌رفتند و جز به آنچه شهوات پست انسانی را راضی می‌کند نمی‌اندیشیدند. آنچه بدان می‌نازیدند مروت بود و آن نیز جز خودبینی و کینه‌جویی نبود. شجاعت و آزادگی که در داستان‌ها به آنها نسبت داده‌اند، همان در غارتگری و انتقام‌جویی به کار می‌رفت، تنها زن و شراب و جنگ بود که در زندگی بدان دل بسته بودند... از وحشی‌خویی و درنده‌طبعی، بسا که به قول ابن‌خلدون، سنگی را از بن عمارت برمی‌کنند، تا زیر دیگ بگذارند یا آن‌که تیر سقف را بیرون می‌کشیدند تا زیر خیمه نصب کنند».^۳ و در مقایسه اعراب با تمدن ایران پیش از اسلام بنگارد:

«در آن روزها که بارید و نکیسا با نواهای پهلوی و ترانه‌های خسروانی در و دیوار کاخ خسروان را در امواج لطف و ذوق فرو می‌گرفتند، زبان تازی در فرمانروایان صحرا از ریگ‌های تفته بیابان نیز خشک‌تر و بی حاصل‌تر بود. در

۱. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ۲۱.

۲. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۳۴۶.

۳. همو، ۴-۵.

سراسر آن بیابان‌های فراخ بی‌پایان اگر نغمه‌ای طنین می‌افکند سرود جنگ و غارت و نوای رهنزی و مردم‌کشی بود؛ نه پندی و حکمتی بر زبان قوم جاری بود و نه شوری و مه‌ری از لب‌هاشان می‌تراوید. شعرشان توصیف پشگ شتر بود و خطبه‌شان تعرض به جنگ؛ به خلاف ایران که زبان آن سراسر معنی و حکمت بود.^۱ بیان او، در نتایج حمله اعراب که موجب نگون‌بختی ایرانیان گردیده بود نیز هیچ نسبتی با آنچه در *کارنامه اسلام* به عنوان دستاوردهای ورود اسلام مطرح می‌کند ندارد:

«در برابر سیل هجوم تازیان، شهرها و قلعه‌های بسیار ویران گشت. خاندان‌ها و دودمان‌های زیادی بر باد رفت. نعمت‌ها و اموال توانگران را تاراج کردند و غنایم و انفال نام نهادند. دختران و زنان ایرانی را در بازار مدینه فروختند و سبایا و اسرا خواندند. از پیشه‌وران و برزگران که دین مسلمانی را نپذیرفتند، باج و ساوگران به زور گرفتند و جزیه نام نهادند. همه این کارها را عربان در سایه شمشیر انجام می‌دادند. هرگز در برابر این کارها هیچ کس یارای اعتراض نداشت.»^۲

نکته‌ای پایانی به زبان به کار رفته در روایت‌های وی مربوط می‌شود که می‌باید به آن اشاره کرد، دکتر زرین‌کوب را می‌توان در ذیل سنت «ادیان مورخ» به شمار آورد، بی‌دلیل نیست که او از زبان ولتر می‌گوید: «تاریخ قصه‌ای است که به عنوان حقیقت روایت می‌شود، در صورتی که قصه تاریخی است که آن را به عنوان دروغ نقل می‌کنند.»^۳ و حتی خود پا را فراتر می‌نهد تا بگوید: «تاریخ رمانی است که قهرمانانش وجود خارجی دارند، در صورتی که رمان تاریخی است که قهرمانان آن اشخاص فرضی هستند»^۴ و از زبان ژان پل سارتر نتیجه می‌گرفت که: «انسان همیشه ناقل قصه است، و در میان قصه خود و دیگران زندگی می‌کند.»^۵ بنا بر طرحی که

۱. همو، ۱۱۰.

۲. همو، ۸۴.

۳. زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ۲۸.

۴. همو، ۲۹.

۵. همانجا.

خود از تاریخ ارائه می‌دهد، انتظاری جز این نمی‌رود، که در نتیجه‌گیری خود، تاریخ دو قرن حاکمیت اعرابِ مسلمان بر ایران را در شبی طوفانی ترسیم کند و چنین نتیجه بگیرد:

«در طی این دو قرن، بر ایران چه گذشت؟ دورنمایی از تاریخ و حوادث این دو قرن را اکنون می‌توان ترسیم کرد. نخست طوفانی سهمگین و خروشان برآمد، که دولت ساسانی را زیر و زبر کرد. شهرها تسخیر شد و مال‌ها به تاراج رفت. چندی بعد، حجاج در عراق و قتیبه در خراسان و دیگر عربان در همه جا کشتارها و بیدادی‌ها سخت برانندند. دیری برنیامد که مغلوبان پیکار عظیمی با فاتحان آغاز نهادند. بومسلم و مقنع در خراسان و جاویدان و بابک در آذربایجان و سپهد خورشید و مازیار در طبرستان به کوشش برخاستند، زیرا که برای رهایی از خواری‌ها و کوچک‌شماری‌های عربان، مردم ایران جز رستاخیز چاره‌ای نمی‌دیدند. در طی این رستاخیز، پهلوان مغلوب قد برافراشت و پشت فاتح مغرور را به خاک رسانید. تفوق ایرانیان بر عربان آشکار گشت، حکومت و سیادت عرب، رفته رفته چون رویای نیمه شب تابستان، دود و باد گردید، خاندان‌های ایرانی دوباره امتیازات کهن را به صورتی دیگر به دست آوردند، و یا لامحاله این قدرت و حشمت، طاهریان و صفاریان را به دست افتاد. و بدین‌گونه، آنچه در آغاز یک طوفان بر باد رفته بود، در پایان یک شب که در وحشت و سکوت، دو قرن هول‌انگیز گذشت، دوباره تا حدی به سامان و قرار خویش باز آمد»^۱.

نتیجه

نکته‌ای که باید پیش از هر چیز به آن اشاره شود این است که هدف از نشان دادن تناقض این دو روایت در مقاله‌ای که از نظر گذشت، ردّ یک روایت و یا تأیید دیگری نبود، در واقع مراد آن نبود که گفته شود امر واقع چه بوده است؟ بل مراد آن

۱. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۳۶۹.

بود که نشان داده شود، چگونه به فاصله هجده سال یک مورخ می‌تواند دو افق تاریخی از اساس متضاد در برابر یک موضوع تاریخی واحد داشته باشد. می‌توان هر دو روایت را به مثابه جنبه‌هایی از یک پدیدار تاریخی پذیرفت و مهر تأیید بر آن نهاد و یا بر هر دو خطِ بطلان کشید، اما امر مسلم این که روایت سوم ما نیز مصداق همان حکمی خواهد بود که بر آن دو روایت گذشت. باری، ما نیز محصول شرایط تاریخی دیگری هستیم و روایت ما تنها از این رو راستین می‌تواند باشد که تمام تاریخ، تاریخ معاصر است.

پیش از بیان برخی نتایج، درخور توجه است که نظر مؤلف را درباره هر این دو اثر یادآور شد؛ وی در مقدمه‌ای که بر چاپ دوم دو قرن سکوت نوشت اشاره کرد که در چاپ جدید:

«... بر هر چه مشکوک و تاریک و نادرست بود، خط بطلان کشیدم. بسیاری از این موارد مشکوک و تاریک، جاهایی بود که من در آن روزگار گذشته، نمی‌دانم از خامی یا تعصب، نتوانسته بودم به عیب و گناه و شکست ایرانیان به‌درست اعتراف کنم. در آن روزگار، چنان روح من از شور و حماسه لبریز بود که هر چه پاک و حق و مینوی بود از آن ایران می‌دانستم و هر چه را از آن ایران - ایران باستانی را می‌گویم - نبود، زشت و پست و نادرست می‌شمردم ... و در این فرصتی که برای تجدید نظر در کتاب سابق به‌دست آمد، لازم دیدم که آن گمان خطای تعصب‌آمیز را جبران کنم».^۱

همو که در سال ۱۳۳۶ خورشیدی، اذعان می‌کند که کمتر از شش سال پیش، به هنگام چاپ نخست دو قرن سکوت در سال ۱۳۳۰ خورشیدی، تعصب و شوق ایران دوستی‌اش مانع از آن شده تا عیب ایرانیان را ببیند و در چاپ دوم بر آنچه از خامه

۱. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، مقدمه چاپ دوم، این مقدمه‌ای بر آخرین ویراست از کتاب است که در سال ۱۳۳۶ منتشر شد؛ تمامی داده‌های منقول از دو قرن سکوت نیز از همین ویراست اخذ شده است چرا که ناروا بود از متنی که مؤلف در آن بازنگری نکرده بود، یعنی چاپ نخست کتاب، مطالبی آورده می‌شد، هر چند در آن صورت به نقل قول-های آشکارتری که در تضاد با کارنامه اسلام قرار داشت می‌رسیدیم.

تعصب وی تراویده، خط بطلان کشیده، در مقدمه کارنامه اسلام شیوه ای دیگر می-گیرد و در دفاع از آنچه نگاهی همسو با شخصیت‌های تاریخی‌اش - مسلمین - خوانده می‌نگارد: «... طرز بیانی ... که من در این کتاب به کار برده‌ام شاید در نظر اول در نزد برخی از خوانندگان تا اندازه‌ای حماسی جلوه کند، اما این پندار درست نیست، نویسنده فقط خواسته است با همان چشمی به فرهنگ گذشته اسلام بنگرد، که خود مسلمین گذشته بدان می‌نگریسته‌اند»^۱.

چنان که در بیان مسئله اشاره شد، مورخی که رویداد چهارده قرن گذشته را روایت می‌کند، نمی‌تواند با همان چشمی به فرهنگ گذشته بنگرد که کنش‌گران تاریخ می‌نگریسته‌اند. همانگونه که خود استاد در مقدمه چاپ نخست دو قرن - سکوت به ظرافت بیان نموده است که: «... در تاریخ از بی‌طرفی و حقیقت‌جویی سخن بسیار گفته‌اند. لیکن این سخن ادعایی بیش نیست. مورخ از همان‌جا که موضوع تاریخ خود را انتخاب می‌کند، در واقع دنبال هوس و میل خود می‌رود و از بی‌طرفی خارج می‌شود»^۲.

این تقابل‌ها نشان می‌دهد که نه تنها چنین ادعایی بیهوده است، حتی روایت یک مورخ از رویدادی یکسان نیز در دو زمان نه چندان طولانی - دو دهه - یکسان نیست؛ «اگر فیلسوف درست گفته باشد که در یک رود دو بار نمی‌توان پا نهاد، شاید بدین سان و به همین برهان درست باشد که دو تاریخ را نیز همان مورخ نمی‌تواند بنویسد»^۳. در واقع انگیزه‌ها و علایق زرین‌کوب، پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های او و سؤالات و خواسته‌های وی از تاریخ، در دهه سی، زمانی که دو قرن سکوت را می‌نگارد، با دهه پنجاه، زمانی که کارنامه اسلام را تحریر می‌کند، از بنیاد متفاوت است. بنابراین نوع روایت او، گزینشی که از رویدادها انجام می‌دهد، چپ‌نشی که در

۱. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، مقدمه.

۲. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، مقدمه چاپ اول؛ چند اعتراف از نویسنده.

۳. کار، ۷۴.

متن سامان می‌بخشد و حتی ادبیاتی که به خدمت می‌گیرد متفاوت - و چه بسا متضاد - خواهد بود.

زرین‌کوب دو قرن سکوت دهه سی در گفتمان رایج زمانه، با مؤلفه‌هایی چون باستان‌گرایی ایرانی و ملی‌گرایی افراطی عرب‌گریز، می‌اندیشد و قلم می‌زند، اما زرین‌کوب کارنامه اسلام اوایل دهه پنجاه در گفتمان اسلام انسانی می‌اندیشد و می‌نگارد، بی دلیل نیست که شعار اسلام انسانی نه شرقی و نه غربی سر دهد و از تسامح مسلمانان در عصر فتوحات سخن بگوید.

شعار نه غربی و نه شرقی، نه از نگاه و زبان مسلمانان قرن اول و دوم هجری، آن‌چنان که مؤلف مدعی است از چشم آنها نگریسته، که از خاستگاه تحولات دهه هفتاد قرن بیستم در اسلام و به طور ویژه در ایران برمی‌خیزد، چنان‌که گفته‌اند کارنامه اسلام نتیجه مراودات زرین‌کوب با شهید آیت‌الله مرتضی مطهری بود و به گونه‌ای ادای دینی است که در پی نگارش دو قرن سکوت بر گردن خود حس می‌کرد.

کتابشناسی

- آریان پور، عباس، فرهنگ لغت انگلیسی - فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
- آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران، مروارید، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.
- ابن بلخی؛ فارسنامه، به کوشش سیدجلال‌الدین طهرانی، از روی نسخه لیسترانج و نیکلسون، تهران، مطبعه مهر، ۱۳۱۳ ش.
- ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاهداء و النحل، مصر، المثنی، ۱۳۲۱ ق.
- استنفورد، مایکل؛ درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نی، ۱۳۸۳ ش.

- همو، در آمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، تهران، سمت، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
- بشیریه، حسین، پیش درآمدی بر تاریخ اندیشه تساهل سیاسی، قم، اندیشه معاصر، ۱۳۷۷ ش.
- بیرونی، ابوریحان، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۲ ش.
- پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، چاپ سوم، ۱۳۸۴ ش.
- تاریخ سیستان، به کوشش محمد تقی ملک الشعرا بهار، تهران، معین، ۱۳۸۱ ش.
- داوری اردکانی، رضا، تساهل و تسامح، نامه فرهنگ، ش ۲۸، سال هفتم، ۱۳۷۶ ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، تهران، جاویدان، چاپ ششم، ۱۳۵۵ ش.
- همو؛ تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۷ ش.
- همو؛ کارنامه اسلام، تهران، امیرکبیر، چاپ دهم، ۱۳۸۴ ش.
- طبرسی، ابوعلی الفضل ابن الحسن؛ مجمع البیان، بیروت، احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق.
- فرزانه پور، حسن، تسامح و مدارا در اندیشه سیاسی اسلام، رساله دکتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- کار، ئی. اچ، تاریخ چیست؟ ترجمه حسن کامشاد، تهران، خوارزمی، چاپ پنجم، ۱۳۷۸ ش.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح محمد باقر الکرئی، بیروت، المكتبة الاسلامیة، ۱۳۸۸ ق.

مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، چاپ ششم، ۱۳۸۴ ش.

معین، محمد، فرهنگ لغت فارسی، تهران، امیرکبیر، چاپ هفتم ۱۳۶۴ ش.
ملاصالحی، حکمت‌الله، باستان شناسی در بوته معرفت شناسی، موسسه تحقیقات
و توسعه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
والزر، مایکل، درباب مدارا، ترجمه صالح نجفی، تهران، شیرازه، ۱۳۸۳ ش.

شیوه نامه

تاریخ و تمدن اسلامی، نیمسالنامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات است. هیأت تحریریه مجله مشتاقانه از دریافت جدیدترین دستاوردهای پژوهشی استادان و پژوهشگران حوزه تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران جهت انتشار در مجله استقبال می‌کند. مقالاتی در این مجله امکان چاپ می‌یابد که دارای مشخصات زیر باشد:

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و همزمان به نشریه‌ای دیگر فرستاده نشده باشد.

۲. مقاله درخور نشریات علمی - پژوهشی باشد.

۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.

۴. چکیده مقاله به زبان‌های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه‌ها به مقاله پیوست گردد.

۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.

تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می‌شود:

ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، السداعیه، ۱۷۸/۲

۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:

نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.

۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:

د. = در گذشته، ه. = هجری، ق. = قمری، ش. = شمسی، م. = میلادی، حک: = حکومت، نک: = نگاه کنید به، قس: = مقایسه کنید با.

توضیح: برای سال‌های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.

۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.

۹. شیوه آوانگاری اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام

چاپ لیدن (EI^2) باشد.

۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه‌ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.

۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و دو نسخه از مقاله به همراه CD آن به دفتر مجله ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:

الف- قلم فارسی در متن مقاله و کتابشناسی B Badr با فونت ۱۴ و چکیده‌ها با فونت ۱۲، فاصله سطرها single و حاشیه سمت راست و چپ چکیده آن یک سانتیمتر نسبت به متن مربوطه دارای تورفتگی بیشتر (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می‌گیرد)؛

ب- متن پاورقی با فونت ۱۰؛

ج- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛

د- قبل از هر عنوان اصلی یک Enter با فونت ۱۲؛

ه- عنوانها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگرافهای بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛

و- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،) دو نقطه (:)، و نقطه ویرگول (؛) فاصله نباشد و بعد از آنها یک Space (فاصله) باشد.

۱۲. حجم مقاله از ۲۵ صفحه تایپ شده فراتر نرود.

۱۳. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

۱۴. مقالات دریافتی به هیچ وجه بازگردانده نخواهد شد.