

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی

سال چهارم، شماره‌ی دوازدهم، بهار ۱۳۹۱

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه‌ی این مجله به موجب نامه‌ی شماره‌ی ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی-پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سردبیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

هیئت تحریریه

دکتر آئینه‌وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)
دکتر اشراقی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
دکتر امامی، محمدتقی، استادیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر خضری، احمدرضا، دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر قرچانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران
دکتر مجتبابی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیا اشرفی ویراستار فارسی: دکتر غلامرضا برهمند

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر غلامرضا برهمند

ترتیب انتشار: فصلنامه شماره‌گان: ۲۰۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران - خیابان شهید عباسپور - خیابان رستگاران - کوچه‌ی شهرزاد شرقی - شماره‌ی ۹

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱ نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.pte.ac.ir

E-mail: fasnameh@pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه‌ی سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه‌ی مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده‌ی نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه‌ی آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامه‌ی word با قلم B karim14 و با فاصله‌ی ۱/۵ به همراه CD آن الزامی است.

ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده‌ی فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله‌ی پژوهش و پیشینه‌ی آن، شیوه‌ی تحقیق و بیان هدف
 - بدنه‌ی اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/ فرضیات تحقیق و ارائه‌ی تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
 ۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش‌تر باشد.
 ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در باورقی توضیح داده شود.
 ۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه‌ی علمی، شماره‌ی تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه‌ی مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه‌ی اول ذکر شود.
 ۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

شیوهی استناد به منابع و مآخذ در پانویشت

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبه‌ی ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ در پانویشت رعایت فرمایند:

- ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) *عنوان اثر*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، محل انتشار: ناشر، چاپ، صفحه.

- ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره‌ی نشر، صفحه.
 - مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام مجموعه مقالات، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
 - دایرةالمعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام *دایرةالمعارف*، شماره‌ی جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
 - پایان‌نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایان‌نامه»، مقطع پایان‌نامه، نام دانشگاه، صفحه.
 - سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شماره‌ی سند.
- در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شماره‌ی جلد و صفحه کافی است.

شیوهی ارائه‌ی فهرست منابع

فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله، به صورت زیر تنظیم شود:

- نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار) *عنوان اثر*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.
- *عنوان اثر* (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.

هیأت تحریریه‌ی فصلنامه‌ی «مطالعات تاریخ اسلام» وظیفه‌ی خود می‌داند از تک تک استادان و محققانی که در امر خطیر داوری با این فصلنامه همکاری کرده‌اند، سپاسگزاری کند. اسامی داوران محترمی که طی چهار شماره‌ی اخیر با هیأت تحریریه همکاری کرده‌اند به ترتیب حروف الفبا به شرح زیر است:

دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی	دکتر حسین آبادیان
استاد دانشگاه تهران	دکتر آذرتاش آذرنوش
استاد دانشگاه تهران	دکتر یعقوب آژند
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر هاشم آقاجری
استاد دانشگاه تربیت مدرس	دکتر صادق آئینه‌وند
استادیار دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر زهت احمدی
استادیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر مهران اسماعیلی
استادیار دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر زهرا الهوئی نظری
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر محمد تقی امامی
دانشیار دانشگاه مشهد	دکتر محمد تقی ایمان‌پور
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر احمد بادکوبه‌هزاوه
استادیار دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر محمد رضا بارانی
استادیار دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر شهلا بختیاری
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی	دکتر صفورا برومند
استادیار دانشگاه بین المللی قزوین	دکتر عباس برومند اعلم
استادیار دانشگاه تهران	دکتر علی بیات
استادیار دانشگاه لرستان	دکتر روح الله بهرامی
استادیار دانشگاه امام صادق ^(ع)	دکتر احمد پاکت چی
استادیار دانشگاه قم	دکتر محمود تقی زاده داوری
استادیار دانشگاه بین المللی قزوین	دکتر حجت فلاح توتکار
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر سید محمد علی توکل کوثری
استادیار دانشگاه تهران	دکتر رسول جعفریان
استاد دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر مهدی جلیلی

استادیار دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر حجت الله جوانی
پژوهشگر سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی	آقای حجت الله جودکی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد علی چلونگر
استادیار دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر اسماعیل حسن زاده
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر عطاء الله حسنی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر حسن حضرتی
ریاست پژوهشکده تاریخ اسلام	حجت الاسلام و المسلمین سیدهادی خامنه‌ای
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر احمد رضا خضری
استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی	دکتر مجتبی خلیفه
دانشیار دانشگاه شیراز	دکتر عبدالرسول خیر اندیش
استادیار دانشگاه خوارزمی	دکتر نیره دلیر
استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی	دکتر محمد حسن رازنهان
استادیار دانشگاه تهران	دکتر منیژه ربیعی
استاد دانشگاه تهران	دکتر داریوش رحمانیان
استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی	دکتر غلامحسین زرگری نژاد
استادیار دانشگاه شیراز	دکتر محمد کاظم رحمتی
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر محمد علی رنجبر
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر کبری روشنفکر
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر حسین سلطانزاده
استادیار بنیاد دایرة المعارف	دکتر مهناز شایسته فر
استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن	دکتر نصر الله صالحی
استاد یار بنیاد دایرة المعارف اسلامی	دکتر محمود طاووسی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر علی محمد طرفداری
استاد دانشگاه خوارزمی	دکتر غلامرضا ظریفیان شفیعی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر محمود عابدی
دانشیار دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر ابوالفضل عابدینی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر مهدی فرهانی منفرد
استادیار دانشگاه تهران	دکتر فهیمه فرهمندپور

استادیار دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر سیمین فصیحی
استادیار دانشگاه آزاد شهر ری	دکتر عمادالدین فیاضی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر داود فیرحی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر اصغر قائدان
استادیار دانشگاه تبریز	دکتر عباس قدیمی قیداری
استاد دانشگاه تهران	دکتر حسین قرچانلو
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر عبدالرحیم قنوات
هیئت علمی بنیاد دایرة المعارف اسلامی	دکتر حمیدرضا گیاهی یزدی
استاد دانشگاه تهران	دکتر مهدی محقق
استادیار دانشگاه تربیت معلم	دکتر محمد تقی مختاری
استاد دانشگاه تهران	دکتر مجید معارف
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر مریم معزی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر محسن معصومی
دانشیار دانشگاه خوارزمی	دکتر حسین مفتخری
استادیار دانشگاه ارومیه	دکتر علیرضا ملایی توانی
استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	دکتر حامد منتظری
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر محمد حسین منظورالاجداد
استادیار دانشگاه تهران	دکتر جمال موسوی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر محمد علی مهدوی راد
استادیار دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر عبدالله ناصری طاهری
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر جواد ناطق
استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج	دکتر حسین علی نوذری
استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی	دکتر جمشید نوروزی
استاد دانشگاه الزهراء ^(س)	دکتر علی محمد ولوی
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی	دکتر وهاب ولی
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر عبدالله همتی گلیمان
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی	دکتر شهرام یوسفی فر

فهرست مطالب

- سید هاشم آقاچری، مهدی دهقان حسام‌پور، کامران حمائی
* **علل رواج اعتیاد در جامعه‌ی عصر قاجار و آثار اجتماعی آن** ۹
- حجت فلاح تونکار، محسن پرویش
* **مواضع علما در برابر کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ هجری شمسی** ۳۳
- غلام‌حسین زرگری‌نژاد
* **اقسام سیاست در اندیشه‌ی سیاسی ابن‌ابی‌ربیع** ۵۵
- فرهاد صبوری‌فر، محمود طاووسی، کتایون مزدآپور
* **بررسی رویکرد سفرنامه‌نویسان خارجی نسبت به زردشتیان؛ در عصر ناصری و مظفری** ۸۳
- غلامرضا ظریفیان شفیعی، زهیر صیامیان گرجی
* **تاریخ‌نگاری اسلامی در روایت اهل حدیث**
نمونه‌ی موردی: تاریخ خلیفه‌بن‌خیاط ۱۰۷
- سیدمحمدهادی گرامی
* **بازشناسی جریان هشام‌بن‌حکم در تاریخ متقدم امامیه** ۱۳۵
- عبدالله متولی
* **بازتاب رویکردهای مذهبی در مراسلات عصر صفوی** ۱۶۷

علل رواج اعتیاد در جامعه‌ی عصر قاجار و آثار اجتماعی آن

سید هاشم آقاجری^۱

مهدی دهقان حسام‌پور^۲

کامران حماني^۳

چکیده: رواج اعتیاد بین ایرانیان در عصر قاجار را می‌توان یکی از مشخصات اجتماعی این دوره به حساب آورد. علل و عوامل مختلفی در افزایش اعتیاد به تریاک در بین ایرانیان در عصر قاجار نقش داشته‌اند. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به در دسترس بودن و فراوانی این ماده، تلقی نادرست مردم، کم‌اطلاعی پزشکان سنتی این دوره و تجویز تریاک توسط آنان برای هر نوع بیماری، اشاره کرد. همچنین، برخی مشکلات روانی ناشی از سرخوردگی‌های اجتماعی و مفید نداشتن به مصرف این ماده، در این روند تأثیر نسبی داشته‌اند. با توجه به ویژگی اعتیاد به تریاک و قدرت تخریب‌کنندگی بالای آن، این ماده در جامعه‌ی عصر قاجار به تبعات منفی زیادی به دنبال داشته است. از مهم‌ترین این مشکلات می‌توان به کم‌کاری، ایجاد برخی محیط‌های غیرمتعارف و زنده، از هم‌پاشیدگی خانواده‌ها و ناموس‌فروشی به منظور تهیه‌ی مواد، اشاره کرد. هر چند باید یادآوری کرد که تأیید این که اعتیاد تأثیر کلان بر اقتصاد عصر قاجار داشته و موجب عقب‌ماندگی‌های جامعه‌ی آن دوره شده است، بسیار پیچیده می‌نماید، زیرا چنین به نظر می‌رسد که دست‌یابی بدان چندان امکان‌پذیر نباشد.

واژه‌های کلیدی: تریاک، اعتیاد، دوره‌ی قاجار

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس h- Agajari@yahoo.com

۲ کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت مدرس md6998@gmail.com

۳ کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت مدرس mr-kamran85@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۵، تاریخ تأیید: ۹۱/۳/۲۷

Common Causes of Drug Addiction in the Qajar Era and its Social Effects

Seyyed Hashem Aghajari¹
Mahdi Dehghan Hesampoor²
Kamran Hamani³

Abstract: Prevalencing of addiction among Iranian people in Qajar period can be considered as one of the social characteristics of that time. Different factors have played roles in increasing the addiction to opium among Qajar-age Iranians. The most important ones include the abundance and accessibility of this material, the wrong views of people, and the little medical information of physicians who prescribed opium for every illness. In addition, some psychological disorders originated from social knots and the common positive viewpoint to opium consuming played their roles in this procedure. Regarding the addictive feature of opium and its destructing nature, it has led to many negative effects on the Qajar-age society. The most significant of such problems included little work, forming some discourtesy environments, dissipation of families and selling the female members of the family as prostitutes to get money for buying opium. However, it is noteworthy that corroborating that the addiction has exerted a large impact on economy and social retardation in the Qajar age, is a difficult and somehow impossible task.

Keywords: Opium, Addiction, Qajar Period

1 Assistant Professor of History in Tarbiat Modares University h- Agajari@yahoo.com

2 Senior Expert of Iran Islamic History in Tarbiat Modares University md6998@gmail.com

3 Senior Expert of Iran Islamic History in Tarbiat Modares University mr-kamran85@yahoo.com

مقدمه

پیشینه‌ی اعتیاد به تریاک در دنیا به درستی مشخص نیست و برخی آن را به دوران مصر باستان می‌رسانند. در ایران بی‌گمان ایرانیان باستان با گیاه کوکنار (خشخاش) به عنوان پادزهر و تریاک آشنا بوده‌اند. این که تریاک از چه زمانی در ایران به عنوان ماده‌ای مخدر و مکیف مورد استفاده قرار گرفته است، اطلاع دقیق و درستی در دست نیست. بی‌تردید نخستین روش استعمال کوکنار، برخلاف شیوه‌ی کنونی، خوردن آن به صورت‌ها و با ترکیبات مختلف بوده است.^۱ با همه‌ی این‌ها، برخی پیشینه‌ی مصرف تریاک را به صورت مخدر، به دوران رواج آیین مهرپرستی در ایران می‌رسانند و بر این باورند که نوشابه‌ی سکرآوری که در مراسم بزرگ‌ترین جشن مهریسن نوشیده می‌شد، آمیزه‌ای از گیاه سکرآور هوم یا گوکرن با خون گاو بوده است.^۲

در دوره‌ی بعد از اسلام در ایران، پزشکان ایرانی، همچون ابن‌سینا، زکریای رازی و جز آن‌ها، از خواص دارویی تریاک و شیرهی کوکنار به خوبی آگاه بوده و از آن بهره می‌بردند. نخستین گزارش تاریخی که از مصرف تریاک در دست است، از ابوالفضل بیهقی است. به گفته‌ی او، در سال ۴۳۱هـ.ق/۱۰۳۹م، سلطان مسعود غزنوی را با خوردن تریاک چنان خواب دربرود که نه تنها فرصت بیرون راندن طغرل سلجوقی را از دست داد، بلکه در اثر این غفلت بساط غزنویان نیز از ایران برچیده شد.^۳

حضور مغولان در ایران را، اگر نه همچون یکی از عامل‌های رواج افیون در ایران بیندازیم، دست کم آن را در شرایط بد اجتماعی پدید آمده در ایران، می‌توان عاملی غیرمستقیم در گرایش مردم به تخدیر پنداشت.^۴ با آغاز حکومت صفویان از سده‌ی دهم هجری قمری، مصرف تریاک بسیار زیاد شد. در واقع، عصر صفوی نقطه عطفی در رواج مصرف تریاک به شمار می‌آید، چنان‌که اولتاریوس می‌نویسد: «یکی دیگر از رسوم ایرانی‌ها، نه همه افراد بلکه بسیاری از آنان اینست که تریاک مصرف می‌کنند و آن را افیون نیز می‌نامند. از تریاک حبه‌ای کوچک به اندازه یک نخود درست می‌کنند و می‌بلعند. معتادین به تریاک قادرند نیم کوئتین

۱ مهدی دهقان حسامپور(زمستان ۱۳۹۰)، تریاک، علل رواج کشت و آثار آن بر اقتصاد و جامعه ایران (۱۲۱۰-۱۳۴۴)، پایان نامه‌ی

کارشناسی/ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، به راهنمایی سید هاشم آقاجری، ص ۲۴۵.

۲ جواد برومند سعید (۱۳۶۶)، افیون در شراب، چیستا، ش ۴۳، سال ۵، صص ۲۵۹ و ۲۶۳.

۳ ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی (۱۳۵۰)، تاریخ بیهقی، تصحیح علی‌اکبر فیاض، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ص ۸۰۴.

۴ حسنعلی آدرخش(۱۳۳۴)، آفت زندگی، تهران: لیبی‌نا، صص ۳۴۶-۳۴۷.

و بیش از این مقدار را مصرف و تحمل کنند. برخی تریاک را هر روز می‌خورند زیرا مایلند همواره نشئه باشند. عطاران از فروش تریاک سود بسیار می‌برند زیرا تریاک به وفور مصرف می‌شود.^۱ این روند مصرف تریاک در دوره قاجاریه نیز ادامه پیدا کرد و افراد زیادی از همه‌ی طبقات به این ماده دچار شدند؛ در نتیجه، اعتیاد به آن، جامعه‌ی عصر قاجار را تحت تأثیر خود قرار داد. پرسش‌هایی که در این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به آن‌ها هستیم، به شرح زیر است:

رواج اعتیاد به تریاک در بین طبقات مختلف در دوره قاجاریه به چه عللی بوده است؟ اعتیاد چه تأثیراتی بر جامعه و اعضای آن در عصر قاجار داشته است؟ فرضیه‌ی تحقیق بر این امر استوار است که، تریاک بنا به عللی، مانند در دسترس بودن و فراوانی، مشکلات اجتماعی، تصورات اشتباه مردم و اطلاعات اندک پزشکان درباره‌ی تریاک، و تجویز آن برای هرگونه بیماری، رواج پیدا کرد. اعتیاد به تریاک، و قدرت تخریب‌کنندگی این ماده نیز مشکلات اجتماعی متعددی، مانند از هم‌پاشیدن خانواده‌ها، فروش افراد خانواده به منظور تأمین تریاک، و اخلال در برخی فعالیت‌های نظامی و کاری را به دنبال داشت.

پیشینه‌ی تحقیق

در مورد علل رواج اعتیاد و آثار آن بر جامعه‌ی ایران در دوره قاجاریه، تاکنون تحقیقی صورت نگرفته و موضوع مذکور بدیع است. اگر چه باید گفت برخی کتاب‌های اجتماعی دوره‌های بعد و همچنین تحقیقات جدید به صورت غیرتخصصی و در کنار سایر مسائل اجتماعی نگاهی گذرا به تریاک‌کشی در این مقطع زمانی داشته‌اند، لیکن هیچ‌یک به ریشه‌یابی اعتیاد و آثار اجتماعی آن نپرداخته‌اند. کتاب جعفر شهری با عنوان *گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم* در کنار سایر موضوعات اجتماعی، تنها به رواج اعتیاد در جامعه‌ی ایران در دوره قاجاریه و پهلوی اول توجه کرده است، عبدالحسین نوایی از محققان معاصر، از پژوهش‌گرانی بوده که به بحث تریاک‌کشی در طول تاریخ ایران توجه نشان داده است. وی در دو مقاله با عنوان‌های «ماجرای منع تریاک»^۲ و «اسنادی از داستان تریاک»^۳ به سابقه‌ی اعتیاد در ایران و اقدامات

۱ آدام الناریوس (۱۳۶۳)، *سفرنامه*، ترجمه‌ی احمد بهیور، [بی‌جا]: سازمان انتشارات فرهنگی ابتکار، صص ۲۷۲-۲۷۳.
 ۲ نوایی، عبدالحسین (زمستان ۱۳۷۳)، «ماجرای منع تریاک»، *گنجینه اسناد*، ش ۱۶، صص ۱۶-۳۵.
 ۳ نوایی، عبدالحسین (پاییز و زمستان ۱۳۷۷)، «اسنادی از داستان تریاک»، *گنجینه اسناد*، ش ۳۱ و ۳۲، صص ۶۲-۷۵.

دولت پهلوی اول برای جلوگیری از گسترش اعتیاد در بین مردم توجه کرده، اما مطلب چندانی در باب علل رواج و آثار اجتماعی آن در دوره‌ی قاجاریه نوشته است. باستانی‌پاریزی نیز در کتابی با عنوان *از سیر تا بیاز*، به تریاک‌کشی در بین مردم ایران اشاره کرده است. همچنین، مهشید لطفی نیا در مقاله‌ای با عنوان «تریاک و اقدامات انجمن مبارزه با تریاک و الکل»،^۱ به اقدامات دولت پهلوی اول در مبارزه با مصرف تریاک پرداخته است.

علل رواج اعتیاد به تریاک در جامعه‌ی عصر قاجار

رواج اعتیاد در جامعه‌ی عصر قاجار را نمی‌توان به گونه‌ای تک علتی تبیین کرد. مجموعه‌ای از علل و عوامل متعدد در رواج این ماده‌ی خام نقش داشته‌اند. عده‌ای معتقد هستند با توجه به هم‌زمانی تشکیل کمپانی هند شرقی انگلیس با اوائل دولت صفویه و فعالیت کمپانی مذکور در تولید و قاچاق تریاک به چین، ایران و برخی کشورهای دیگر، که سرانجام منجر به جنگ‌های تریاک بین انگلیس و چین شد، این کمپانی و عمال فرومایه‌ی داخلی آن در معتاد کردن ایرانی‌ها نقش فراوان داشته‌اند. بنابراین، سیاست استعمارگران انگلیسی را در اشاعه‌ی اعتیاد در بین ایرانیان باید مهم‌ترین عامل تلقی کرد.^۲

در مورد نقش انگلیسی‌ها در رواج اعتیاد در بین ایرانیان، به نظر می‌رسد بیش از آن که علل و عوامل آن به‌صورت علمی مورد بررسی قرار گرفته باشد، نوعی توهم توطئه در تحلیل این مسئله وجود دارد. گرچه عوامل انگلیسی در رواج کاشت خشخاش در ایران در دوره‌ی قاجاریه نقش ایفا کردند، اما باید در نظر داشت که این مسئله به معنای نقش انگلیسی‌ها در رواج اعتیاد در بین ایرانیان نیست. معمولاً رواج اعتیاد در بین کشورهای شرقی به عنوان یکی از حربه‌های استعماری در مقابله با شرق قلمداد شده است. این مسئله در مورد کشور چین که انگلیسی‌ها در دو جنگ تریاک، این کشور را مجبور به وارد کردن تریاک نمودند، صادق است. واقعیت تلخ در مورد ایران این است که پیش از رواج کاشت تریاک به صورت تجاری در دوره‌ی قاجاریه، مصرف تریاک در بین مردم ایران رواج داشته و این نکته از گزارش‌های منابع این دوره هویداست. آیا در دوره‌ی صفویه نیز باید انگلیسی‌ها را عامل رواج اعتیاد در بین ایرانیان برشمرد؟ به نظر

۱ لطفی مهشید (پاییز و زمستان ۱۳۷۱)، «تریاک و اقدامات انجمن مبارزه با تریاک و الکل»، گنجینه اسناد، ش ۷ و ۸، صص ۱۱۰-۱۲۹.

۲ حسن اسعدی (۱۳۸۲)، پژوهشی درباره‌ی مواد مخدر، [بی‌جا]: ناشر مؤلف، ص ۱۲۸.

می‌رسد پرننگ کردن نقش انگلیسی‌ها در رواج اعتیاد در بین ایرانیان، پاک کردن صورت مسئله و انکار واقعیت است.

بلوشر که در اواخر دوره قاجاریه در ایران حضور داشته است، رواج تریاک در بین مردم را به علت مشکلات اجتماعی و روانی می‌داند و می‌نویسد: «زندگی مردم تنگدست، به خصوص دهقانان و رعایا در آن کلبه‌های خشت و گلی ابتدائی، خالی از هر تنوع و جاذبه است. چون اینان نمی‌توانند عملاً و واقعاً به زندگی خود بهبود بخشند، می‌کوشند که آن را در عالم خیال به صورت دلخواه درآورند. این توهم و خیال هم چیزی است که با توسل به [مواد] مخدر فراهم می‌آید. بدیهی است که در کنار این مردم، گروه دیگری نیز هستند که برای دستیابی به لذت بیشتر و بیشتر به [مواد] مخدر پناه می‌برند».^۱ آنتونی اسمیت در مورد چرایی روی آوردن روستاییان به تریاک، می‌نویسد: «مشکلات زندگی اهالی منحصر به غارت شدن بوسیله خاریشت‌ها نمی‌شود، مشکلات آنان از شمار خارج است. روستاییان بدون کوچکترین دلیل با مشکلات و مشقات زندگی خو گرفته و نسبت به آنها بی‌تفاوت شده‌اند و ظاهراً از وضع خود راضی هستند. اگر هم راضی نباشند سعی می‌کنند با نشئه تریاک به مشکلات زندگی پشت نمایند».^۲

گروه دیگری، نقش علما را در این مسئله پرننگ کرده‌اند. در عصر قاجاریه مراجع تقلید مصرف تریاک را، برخلاف مصرف الکل، حرام اعلام نمی‌کردند؛ چرا که از یک سو در آن روزگار زبان‌های تریاک هنوز کشف نشده بود و از سوی دیگر خاصیت تسکین‌بخشی مصرف آن را می‌شناختند.^۳ اگر به بافت دینی عصر قاجار و میزان نفوذ روحانیت در بین مردم در این دوره توجه کنیم، به نظر می‌رسد که اعلام ممنوعیت مصرف تریاک از سوی مراجع تقلید، می‌توانسته از رشد اعتیاد در بین مردم جلوگیری کند.

در زمان قاجاریه، چون علم داروسازی و پزشکی پیشرفت نکرده بود، گرایش مردم به مصرف تریاک برای تسکین دردهای خود زمینه ساز اعتیاد به شمار می‌رفت؛ زیرا ناآگاهی مردم از زیان‌های جسمانی و روانی تریاک و عدم توجه به این که تسکین درد و علاج نکردن منشاء بیماری موجب کمون و مزمن شدن بیماری می‌شود، باعث می‌شد که بیمار درد را به طور

۱ ویرت بلوشر (۱۳۶۰)، سفرنامه‌ی بلوشر، ترجمه‌ی کیکاوس جهاننداری، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۲۸۹.

۲ آنتونی اسمیت (۱۳۶۹)، ماهی سفید کورد/ ایران، ترجمه‌ی محمود نبی‌زاده، تهران: نشر گستره، چ ۱، ص ۲۲۰.

۳ علی غنجی (۱۳۸۵)، ژئوپلیتیک مواد مخدر، تهران: معاونت آموزش ناجا، ص ۵۳.

موقت به وسیله‌ی تریاک تسکین دهد و در پی تکرار مصرف آن معتاد شود، غافل از آن که، علاوه بر معتاد شدن بیمار، مرض هم، سیر پیشرفت خود را همچنان طی می‌کند.^۱

پزشکان سنتی هم که علم چندان در این باره نداشته‌اند، به این مسئله دامن می‌زده و به روند رواج تریاک یاری می‌رسانده‌اند. ادیب الحکما در این باره می‌نویسد: «بعضی از اطباء اصحاب اخلاط، و پزشکان قدیمی مسلک، ادله و براهین اقامه می‌کنند که افیون از جمله ادویه مرکب القوی است، بالخاصه مانع از تعفن اخلاط و تحلیل حرارت غریزه اعضا و حافظ قواست. عجب دارم از استدلالی که هرگز مأخذ علمی و اصول فنی ندارد، جز این که موجب اختلال خلق و منافی رضای حق می‌باشد».^۲ شهری، درباره‌ی تجویز تریاک برای بیماری‌های مختلف، می‌نویسد: طبق سنت، اولین دستور به سرماخوردگی این بود که تریاک بخورند یا بکشند و به پیشانی و داخل بینی خود بمالند و غشی‌ها را تریاک بخوراند و دیوانه‌ها را که تجویز تریاک بکنند و سردردی‌ها را دستور تریاک بدهند، و سرفه و سینه‌درد و تنگ‌نفس و زخم‌ها و دردها، از جمله نقرس و درد دست و پا و درد طحال و خشونت و غضب را، دوی مؤثرشان تریاک بشناسند و توصیه کنند.^۳

در دسترس بودن و خاصیت تسکین درد این ماده باعث شده بود که هر پزشک و یا هر فردی؛ بلافاصله بعد از کوچک‌ترین احساس دردی، مصرف آن را برای خود و یا دیگران توصیه کند. این مسئله خود یکی از عوامل مهم در اشاعه‌ی اعتیاد در بین ایرانیان بوده است. در واقع، مصرف دارویی تریاک، یکی از راه‌های مهم اعتیاد به این ماده در عصر قاجاریه به شمار می‌آید. خود درمانی مناسب‌ترین نامی است که می‌توان بر برخی استفاده‌های پزشکی تریاک در دوره‌ی قاجاریه گذاشت. اعتمادالسلطنه در مورد درمان خود به وسیله‌ی تریاک، می‌نویسد: «نصف شب درد دل و معده شدید عارض شد. در این بین باد و طوفان برخاست. نزدیک بود چادر بر سرم خراب شود، بیخوابی سرم زد. بعد از استعمال حب افیون و «کنیاک» رفع بیخوابی و درد دل را نمودم».^۴ پولاک راجع به نگرش مردم در مورد درمان به وسیله‌ی تریاک، می‌آورد: اشخاص فربه هم برای لاغر شدن تریاک مصرف می‌کنند و باید در ساعات معین بخورند و اگر در ساعات معین به آن دسترسی نداشته باشند، مبتلا به کسالت می‌شوند. در

۱ همان، ص ۵۳.

۲ سلیم ادیب الحکما (۱۳۶۴)، صحبت سنگ و سبوی، به کوشش مهین اثنا عشری، تهران: نشر تاریخ ایران، ص ۱۵.

۳ جعفر شهری (۱۳۵۶)، گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۹۱.

۴ محمد حسن خان اعتمادالسلطنه (۱۳۷۷)، روزنامه‌ی خاطرات، مقدمه و فهرس از ایراج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۷۵.

واقع، با توجه به خاصیت تسکین‌دهندگی آن افراد با خوردن تریاک فکر می‌کرده‌اند بیماری خود را درمان کرده‌اند. در حالی که هیچ‌گونه درمانی اتفاق نمی‌افتاده و تنها درد حاصل از بیماری موقتاً تسکین پیدا می‌کرده است.

شیوع تریاک در بین مردم مناطق مختلف ایران

گزارش‌های فراوانی در مورد استعمال تریاک در نقاط مختلف ایران وجود دارد. دالمانی در این باره می‌نویسد: «اغلب ایرانیان به کشیدن این سم مهلک عادت کرده‌اند و مخصوصاً در خراسان شماره تریاکیان فوق‌العاده زیاد شده است. تریاک کشیدنی را اغلب به شکل لوله درست می‌کنند. انحطاط اخلاقی در اروپا از افراط در مشروبات الکلی تولید می‌گردد ولی در ایران بواسطه اعتیاد بکشیدن تریاک ایجاد می‌شود و آدم تریاکی ضعیف‌النفس و بی‌اراده است و در کارها عزم و همتی بروز نمی‌دهند و بسا می‌شود که خانواده خود را به فقر و پریشانی رقت آوری مبتلا می‌کنند و عجیب‌تر این‌که روز به روز شماره تریاکیان در ایران زیادتر می‌شود».^۱ همچنین ریچار، به شایع بودن مصرف تریاک در کرمان اشاره می‌کند و می‌آورد: «در شهر کرمان از ۶۰۰۰۰ نفر جمعیت ۲۵۰۰۰ تن معتاد به تریاک بودند و به شوخی و مزاح می‌گفتند در کرمان از هر سه تن چهار تن معتاد به تریاک هستند».^۲ پولاک هم می‌گوید: در نواحی پست ساحلی دریای خزر، مقدار مصرف روزانه معمولاً دو برابر آن، یعنی سه تا چهار گران [قران] است. مصرف تریاک با این نظم و دقت و حتی اگر به تدریج به مقدار آن اضافه گردد، بر اعضای بدن اثر زیان‌بار دارد؛ در فعالیت روحی و جسمی انسان اختلال ایجاد نمی‌کند و به استثنای ایجاد بیوست و به ندرت سستی آلت تناسلی، نه باعث تقویت و نه موجب ضعف قوای جنسی می‌گردد.^۳ سخن پولاک در مورد تأثیر تریاک بر قوای جنسی، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا که طبق همه‌ی تحقیقات پزشکی امروز، اعتیاد به تریاک قوای جنسی را به تحلیل می‌برد. فرد معتاد بعد از مدتی به نوعی دچار عدم تمایلات جنسی می‌شود و این میل در او از بین می‌رود. ادیب‌الحکما در مورد کشیدن تریاک در منطقه‌ی گرگان می‌نویسد: «کشیدن تریاک میان طوایف تراکمه یموت معمول نیست ولی کوکلان‌ها به واسطه قرب جوار خراسان و مراوده با اهل بوژنورد و

۱ هانری رنه دالمانی (۱۳۳۵)، سفرنامه‌ی از خراسان تا بختیاری، ترجمه‌ی علی محمد فره‌وشی، ج ۲، تهران: چاپ گیلان، ص ۹۵.

۲ ریچار فردر (۱۳۶۱)، نقش انگلیس در ایران، ترجمه‌ی فرامرزی، ج ۱، تهران: انتشارات فرخی، ص ۲۰.

۳ یاکوب ادوارد پولاک (۱۳۶۸)، ایران و ایرانیان، ترجمه‌ی کیکلوس جهاننداری، تهران: انتشارات خوارزمی، ج ۲، ص ۴۳۶.

قوچان مبتلا هستند»^۱.

این گزارش‌ها که توسط افراد مختلف در مورد مناطق متفاوت ایران بیان شده است، نشان از شیوع مصرف تریاک در بین مردم مناطق مختلف دارد. در واقع، هر کدام از سیاحان مناطقی را که مورد بازدید قرار داده‌اند، از آن منطقه به‌عنوان بزرگ‌ترین مصرف‌کننده‌ی تریاک نام برده‌اند. آیا می‌توان مناطقی را که میزان مصرف تریاک در آن نسبت به مناطق دیگر بیش‌تر بوده است، مشخص کرد؟ اگر بخواهیم با این استدلال دآوری می‌کنیم که در مناطقی که میزان تولید تریاک بیش‌تر بوده، پس میزان اعتیاد هم در بین مردم آن‌جا رواج بیش‌تری داشته است، باید مناطقی مانند اصفهان، کرمان، خراسان و فارس را در صدر قرار دهیم. البته، این استدلال مبنای چندان محکمی نمی‌تواند داشته باشد و نمی‌توان بر اساس آن قضاوت درستی کرد. اگر بخواهیم از لحاظ جمعیتی، میزان مصرف و شیوع اعتیاد تریاک را رده بندی کنیم، تهران، با توجه به موقعیت پایتختی و جمعیت بیش‌تر آن، در صدر قرار خواهد گرفت. به نظر می‌رسد نام بردن از تهران به عنوان بزرگ‌ترین مصرف‌کننده‌ی تریاک در ایران، چندان دور از واقعیت نباشد. خراسان و اصفهان، از لحاظ مصرف تریاک، می‌توانسته‌اند در رده‌های بعدی قرار داشته باشند. باید توجه داشت که این رده‌بندی مبنای چندان مطمئنی ندارد و تنها با توجه به عواملی مثل میزان جمعیت، این نکته بیان می‌شود.

اعتیاد در بین عامه‌ی مردم

همان‌طور که قبلاً هم گفته شد، تولید تریاک به طور مشخص در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم میلادی چندین برابر شد. در دوره‌ی قاجاریه، در مقایسه با دوره‌ی صفوی که تولید تریاک تنها به منظور مصرف شخصی صورت گرفته است، قطعاً تعداد افراد تریاکی باید افزایش پیدا کرده باشد. اما واقعیت این است که نمی‌توان به طور مشخص گفت این افزایش به چه میزان بوده است. «نباید چنین تصور کرد که تریاک فقط برای کیف در ایران به مصرف می‌رسد، ایرانیان مقدار کم آن را مفید می‌دانند و از جمله مواد مقوی به شمار می‌آورند. مسافرینی که راه‌های طولانی و خسته کننده را طی می‌کنند همیشه تریاک با خود دارند و در مواقع لزوم می‌خورند و آنرا یکی از بهترین نعمات آسمانی می‌پندارند»^۲.

۱ ادیب الحکما، همان، ص ۴۳.

۲ دالمائی، همان، ص ۸۸.

شهری، در مورد شیوع تریاک در بین ایرانیان، می‌نویسد: «به این صورت که در زمان احمد شاه از هر ده نفر شش بلکه هر ده تنشان تریاکی و معتاد به آن گردیده، چه تا حد کودکان و نوزادان پیش رفته بود».^۱ هر چند سخن مذکور اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، لیکن آنچه از آن می‌توان دریافت، شیوع بالای تریاک در بین افراد جامعه‌ی عصر قاجار است.

متناقض‌ترین گزارش‌ها در مورد شیوع تریاک در بین ایرانیان، مربوط به ویلس است. وی در یکی از گزارش‌های خود می‌نویسد: «هرگاه مستعملین با امساک آن را استعمال نمایند هرگز صدمه و ضرری از تریاک نخواهند دید. در ایران از اشخاصی که عادت بخوردن تریاک داشته باشند بسیار کم دیده می‌شود و کشیدن تریاک به جز در مواقعی که که حکما تجویز نمایند گویا تقریباً به هیچ‌وجه اتفاق نمی‌افتد».^۲ اما او در ادامه‌ی همین مطلب سخن خود را نقض می‌کند و می‌گوید: «ایرانیان در جعبه‌های کوچک نقره که آنرا قوطی تریاک می‌نامند و شباهت کلی با انفیهدانهای مملکت ما دارد تریاک را می‌گذارند. تقریباً هر یک از ایرانیان از دولتمند تا فقیر گویا یک جعبه از جهت حفظ تریاک باید داشته باشد. مقدار تریاکی که هر یک از ایرانیان استعمال می‌نمایند عبارت از یک یا دو حب تریاک است که آنرا برحسب عادت، یکی در صبح و یکی در شام می‌خورند و مسافرت نیز همیشه تریاک استعمال می‌نمایند».^۳ استارک نیز درباره‌ی مردم منطقه‌ی لرستان آن‌زمان، می‌نویسد: مردان چهره‌هایی دراز و جوش‌دار و چشمانی نزدیک به هم داشتند، ولی نیرومند و درشت استخوان و سالم بودند و جلگه‌نشینان را به حساب نمی‌آوردند و می‌گفتند ما در این منطقه [لرستان] تریاک نمی‌کشیم.^۴ این گفته‌ی استارک مورد تردید است و نباید آن را چندان جدی گرفت. عدم مصرف تریاک در یک منطقه، بیش‌تر از آنچه واقعیتی را در مورد آن قسمت از کشور بیان کند، به نظر می‌رسد محل کوچک یا ایل خاصی را توصیف کرده باشد. عین‌السلطنه در روزنامه‌ی *خاطرات خود* در مورد مصرف تریاک بعد از ناهار، می‌نویسد: «قزوینیها و مردمان کلاش طهران غنیمت شمرده استفاده نمودند. بعد از ناهار بساط تریاک پهن بود و اطراف منقل نه یکی نه دوتا بلکه ده‌ها و بیست‌ها آدم نشست، هی تریاک، هی قلیان، هی چای الی عصر و شب حضرت اقدس والا مست این تملقات و مست

۱ شهری، همان، ج ۵، ص ۳۹۱.

۲ چارلز جیمز ویلس (۱۳۶۶)، *تاریخ اجتماعی ایران*، ترجمه‌ی سیدعبدالله، تهران: انتشارات طلوع، ص ۳۲۴.

۳ همان، ص ۳۲۵.

۴ فریا استارک (۱۳۶۴)، *سفری به دیار الموت، لرستان و ایلام*، ترجمه‌ی علی محمد ساکی، تهران: انتشارات علمی، ج ۱، ص ۱۲.

وزارت تلگراف بود».^۱

بجز گزارش‌هایی که به صورت کلی در مورد رواج مصرف تریاک قضاوت کرده است؛ در گزارش‌هایی نیز که به اشخاص مختلف در نقاط مختلف ایران اشاره کرده‌اند نیز بر می‌خوریم که به دلیل حجم زیادشان، مجبور به گزینش بعضی از آن‌ها هستیم. در دوره‌ی قاجاریه تقریباً در مورد اکثر نقاط ایران گزارش‌هایی از این‌گونه وجود دارد. این فراوانی نشان‌دهنده‌ی شیوع مصرف تریاک در ایران است. سدیدالسلطنه در مورد فردی در سورمق فارس می‌نویسد: «خیرالله بیگ زیاد خدمت نمود جوان معقول وارسته‌ای است. افسوس گرفتار وافور و تریاک و زیاد ضعیف و نحیف است»؛^۲ و یا هم او در گزارش دیگری می‌نویسد: «میرزا یوسف پسر میرزا علی اکبر قناد یزدی ساکن رفسنجان و خوش انشا است، معروف به زیبا قلم است. جوان و مبتلا به وافور است و شعر می‌گوید و یوسف تخلص می‌نماید».^۳

اعتیاد در قشون

یکی از ارکان هر جامعه در برابر هجوم‌های خارجی و ناامنی‌های داخلی، نیروی نظامی آن کشور است. سلامت و صلابت این نیروها برای دفاع در مقابل هر تهدیدی بسیار مورد توجه قرار می‌گیرد. همانند قشرهای دیگر عصر قاجاریه، نیروهای نظامی نیز در معرض اعتیاد و مصرف تریاک قرار داشته‌اند. البته، نگارنده آگاه است که قاجارها ارتش مدرن نداشته‌اند، لیکن نیروی نظامی حداقلی برای برقراری نظم و امنیت در شهرها و مرزها به صورت همیشگی وجود داشته است. بنابراین، آنچه که مد نظر است، همین نیروی نظامی موجود است. ادیب‌الحکما در مورد مصرف تریاک در بین نیروی نظامی ایران، می‌نویسد: «چنانچه قشون ایران را تریاکی گفتم ولی هرگز برای ادعای خود اثبات نیاوردم الا فقط فرار سرکردگان را که بعد از غلبه و غارت، محض کسالت موقع تریاک ترک شرف و مقام دولت و ملت خود را کرده، می‌خواستند خود را به وافور برسانند. ولی دلیل درستی که در دست دارم این است که در مدت پنج ماه از ایام انعقاد اردو تا زمان پراکنده شدن طول کشید و هیچ وقت عده افراد آن زیاده از دوهزار [و] پانصد نفر نبود، بلکه کمتر می‌شد. به مقدار دویست و هفتاد من به وزن تبریز، تریاک و روزی

۱ قهرمان میرزا سالور (۱۳۷۴)، *روزنامه‌ی خاطرات عین السلطنه*، ج ۸، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۶۰۵۱.

۲ محمدعلی‌خان سدیدالسلطنه مینایی بندرعباسی (۱۳۶۲)، *سفرنامه‌ی التذقیق فی سیر الطریق*، تصحیح احمد اقتداری، تهران: انتشارات بهنشر، ص ۶۳.

۳ سدیدالسلطنه، همان، ص ۲۹.

هفتاد من قند تبریز در آن اردو به مصرف رسیده علاوه آن شیرهکشی [شیره کشی] هم در اردو بود»^۱.

در سندی مربوط به فوج سیستان آمده است: «فوج... نصفه فوج قوای تحت ریاست شجاع-الملک در سیستان می‌باشند دویست نفر آنها در سرحدات وارد هستند و مابقی در شهر زیر دست خودشان. از آن دویست نفر یکصد و پنجاه نفر در... کمیسیون و حدود هیرمند مرتباً منقسم و پنجاه نفر در قلعه سه کوب حدود جنوبی سیستان است. قریب یک ثلث یعنی نیم فوج تریاکی و اگر اداره فوج از مبدأ یعنی تربت جلوگیری این فقره را بکنند و تریاکی‌ها را خارج نمایند خیلی خوب می‌شود (مثل فوج ترشیز) یک عشر سرباز هم پیر و از کار افتاده است و محتاج تبدیل. هرگاه این دو عیب برطرف شود و حقوق نقدی در خراسان بدون نقصان... و خانه‌واری محلی پیدا کنند فوج خیلی خوبی است مشروط بر این که ملبوس و تدارک و معلم و... صحیح با ملزومات... داشته باشد»^۲.

وضعیت اعتیاد نیروهای نظامی قاین در سند دیگری مربوط به سال ۱۳۲۲ ه.ق، این گونه شرح داده شده است. «... نیمه فوج فوج قاین شرح احوالش همانست که کراراً بعرض رسید موجودی... روی هم رفته پانصد نفر را تجاوز نمی‌کند جمعی شوکت‌الملک سیصد نفر جمعی حشمة‌الملک دویست نفر، کمتر از عشر را که استثناء بفرمایید تماماً تریاکی و معیوب و پیر خارج از کارند و باید از نو تشکیلشان داد قریب چهار سال است دولت توجه لایقی بحال سرباز قاین نفرمود و لابد از شیرازه خارج شده است صاحب منصب و تائین از اولیات نوکری خبری ندارند و هرگز رنگ ملبوس و خدمت صحیح ندیده اند»^۳. این دو گزارش که به صورت سند آمده و قابل اتکا هم هست، این مطلب را می‌رساند که دست کم نیمی از سربازان تریاکی بوده اند. مطالب هر دو سند به ناکارآمدی نیروهای تریاکی اشاره کرده‌اند و برای تأیید این امر نیاز به تفسیر بیشتر نیست. دولت‌آبادی در مورد وضعیت پاسبانان تهران می‌نویسد: «اداره پلیس که در تحت ریاست اجنبی انتظامی گرفته بود برهم خورده به صورت اول برگردیده است مشتئی اشخاص رذل فرومایه افیونی عهده‌دار پاسبانی پایتخت می‌باشند»^۴.

هر چند نمی‌توان در این مورد به آمار متوسل شد، اما گزارش‌ها نشان از رواج بالای اعتیاد

۱ ادیب‌الحکما، همان، ص ۴۳.

۲ مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۲۵، پرونده‌ی ۶/۱، ص ۱۰.

۳ همان‌جا.

۴ یحیی دولت‌آبادی (۱۳۶۱)، حیات یحیی، ج ۴، ج ۲، تهران: انتشارات فردوسی، ص ۱۲۱.

در بین سربازان دارد. البته این نکته هم ضروری می‌نماید که هر چه به اواخر سده‌ی سیزدهم هجری نزدیک می‌شویم، گزارش‌ها در مورد اعتیاد در بین نیروهای نظامی بیش‌تر به چشم می‌خورد. در هر دو سندی که در بالا ذکر شد، تاریخ آن مربوط به نیمه‌ی دوم سده‌ی سیزدهم هجری است. پس از آن، دود کردن تریاک با چنان سرعتی رواج یافت که در سال ۱۳۱۴ هجری قمری، سال دوم سلطنت مظفرالدین شاه، اعتیاد در قشون کشور به اندازه‌ی گسترش یافته بود که میرزا سلیم ادیب‌الحکما، معاون اداره‌ی صحیه‌ی نظام، قشون ایران را تریاکی می‌خواند و همین امر را علت اصلی کوتاهی ایران در مقابل روس‌ها بیان می‌دارد.^۱

بجز سربازان، گزارش‌هایی در مورد اعتیاد برخی از رؤسا و مقامات بالای نظامی نیز وجود دارد. به طور منطقی، با توجه به درآمد بالای رؤسای نظامی که معمولاً شاهزاده‌های قاجاری بودند، و از طرف دیگر، عدم قبح مصرف تریاک، شیوع مصرف آن در بین رؤسای نظامی قطعاً میزان بیش‌تری داشته است. ادیب‌الحکما در مورد اعتیاد در بین رؤسای نظامی می‌آورد: «در صورتی که خودشان [فرماندهان رده‌ی بالای قشون] از اول شب تا زمان سواری، متصل می‌فوربندند و بین راه هم عوض فوربندن مانند نخودچی کشمش از جیب درآورده، تنقل می‌کردند. ولی بیچاره صاحب منصبان جزء و سربازان و سواران تریاکی، صبحی خود را کوک نکرده و خیک و انبان شجاعت خود را با دود تریاک و تنباکو پر ننموده، آمده، اکنون هم کسالت بی‌تریاکی و خستگی و کوفتگی غالب آمده که دنیا و مافیها به نظرشان نمی‌آید، مگر این که خود را به وافور برسانند».^۲ وی در ادامه‌ی گزارش خود، در مورد کیفیت تریاک مصرفی افراد رده‌ی بالای نظامی می‌نویسد: «و حضرات صاحب منصب‌ها که از درجه سرهنگی تا امیر تومانی ۳۶ نفر بودند، تریاک‌های مخصوص داشتند و هرگز اعتنا به تریاک اردوبازار نمی‌کردند و دایم بساط پهن تریاک کشی را گسترانیده بودند».^۳

حسین‌قلی‌خان نظام‌السلطنه مافی در خاطرات خود در این مورد می‌نویسد: «شاهزاده در صدد شد که حاجی شریعتمدار را برای نصیحت و استمالت بفرستد، ولی از حرکت در خط راه ابداً تغییری نداد و مستعد شلیک توپ هم شدیم. از طرف آن‌ها چهار پنج سوار به عنوان چرخچی بیرون آمد. از این طرف هم باقرخان سالار و حسن‌خان عمه و امیرقلی بهارلو نوکر مهدی‌قلی -

۱ ادیب‌الحکما، همان، صص ۲۹، ۳۴، ۴۳.

۲ همان، ص ۲۹

۳ همان، ص ۴۵.

میرزا بیرون رفتند. حسین‌قلی‌خان بدبخت از خمار مستی و تخدیر تریاک حالت حرکت نداشت، بر روی یک بلندی ایستاده و سوارانش منتظر بودند تا چرخچی‌ها تحریض جنگ کنند و یورش بیاورند.^۱ در مجموعه سفرنامه‌های خطی فارسی چاپ وهومن، در مورد یکی از رؤسای نظامی به نام اسماعیل، می‌آورد: «چیزی نگذشت که جناب «اسماعیل» تشریف آوردند، که: آقا، وافور بدهید. من از کیف بیرون آورده، دادم. آقا، نشسته، به تریاک کشیدن مشغول گردید. سایرین جمع شدند. شش هفت نفر جمع شدند. تمام، با این هیکل منحوس، مبتلا به تریاک بودند.»^۲ «فراشبازی همینکه وارد شد، یکسره به طرف منقل وافور رفت و معلوم شد که او هم به کشیدن تریاک عادت دارد.»^۳

ادیب الحکما در مورد بی‌مسئولیتی یکی از امیرتومان‌ها می‌نویسد: «خود حضرت سپهدار اعظم دوربین دست گرفته هر سمتی را می‌پائیدند، و گاهی دستورالعمل می‌دادند. برخی خود شخصاً تیر می‌انداخت و کمک به دستجات می‌فرستادند. ولی حضرات امیر تومان، پایین‌تر و دوردست‌تر از همه استاده و متصل آدم می‌فرستادند که تیر و فشنگ ما تمام شده، در صورتی که پیاده مشغول فوریدن وافور بودند.»

اعتیاد در بین طبقات بالای جامعه

طبقات بالای جامعه که در این‌جا مد نظر است، بیش‌تر درباریان و اطرافیان آن‌ها و دولت-مردان قاجاری را شامل می‌شود. در کتاب *تاریخ لرستان* راجع به رواج اعتیاد در بین دولت‌مردان قاجاری، آمده است: «به قراری که خود ویلسن اعتراف کرد نظر علی‌خان مردی روشنفکر و در امر حکومت توانا بود و تنها عیبی را که بر او گرفته اعتیاد او به تریاک بوده است که آن هم در آن زمان در همه جا و خصوصاً بین رجال شیوع داشته است.»^۴

همان‌طور که قبلاً گفته شد، مصرف تریاک در ایران دوره‌ی قاجاریه به یک فرهنگ عمومی تبدیل شده بود. این فرهنگ هر چند، امروزه، با توجه به آسیب‌های ناشی از تریاک، بسیار بد

۱ خاطرات و اسناد حسین‌قلی‌خان نظام السلطنه مافی (۱۳۶۱)، به کوشش معصومه نظام‌مافی و دیگران، تهران: نشر تاریخ ایران، ج ۱، باب ۱، ص ۷.

۲ هارون وهومن (۱۳۸۴)، *سفرنامه‌های خطی فارسی*، ج ۴، ج ۲، تهران: نشر اختران، ص ۴۶۱.

۳ حسین لعل (۱۳۴۶)، *قبلیه عالم (زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه قاجار)*، تهران: نشر پدیده، ص ۲۷۹.

۴ ادیب الحکما، همان، ص ۲۷.

۵ محمدرضا والیزاده معجزی و حسین والیزاده معجزی (۱۳۸۲ش)، *تاریخ لرستان: روزگار قاجار از تأسیس تا کودتای ۱۲۹۹ش*، تهران: انتشارات حروفیه، ص ۷۸۰.

انگاشته می‌شود، اما در دوره‌ی قاجاریه نه تنها بد نبود، بلکه در بعضی مواقع نشان‌دهنده‌ی شخصیت و شأن خانوادگی افراد هم بود. بر خلاف استعمال حشیش که موجب سرشکستگی در جامعه بود، کشیدن تریاک عیب و ننگ شمرده نمی‌شد و در بین گروه‌های مختلف عمومیت داشت و مورد قبول عامه بود. با چنین زمینه و شرایطی، رواج مصرف تریاک در بین طبقه‌ی بالا نسبت به طبقات دیگر جامعه، باید درصد بسیار بالاتری داشته باشد. این افراد از یک سو، تمکن مالی لازم به منظور فراهم کردن به موقع و کافی تریاک برای مصرف خود داشته‌اند، و از سوی دیگر، اعتیاد نوعی تفریح و روزنه‌ای برای التیام بخشیدن به ناکامی‌های سیاسی و یا اقتصادی‌شان بوده است. همان‌گونه که فورد جونز، توانایی میرزا شفیع صدراعظم در اداره‌ی امور را به تریاک نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «چگونه این دولتمرد بزرگ [میرزا شفیع] می‌توانست آن‌همه کارهایش را انجام دهد و چگونه در سن بالای هفتاد، می‌توانست هر روز ساعت‌ها در حضور شاه - به اقتضای آداب درباری - بر پا بایستد؟ من همیشه از تصور آن ناتوان بوده‌ام. البته خیلی وقت‌ها او را می‌دیدم که کاملاً خسته و فرسوده از دربار به دفتر کارش یا خانه‌اش باز می‌گشت و خود را بر روی تشکی می‌انداخت و فوراً به تریاک پناه می‌برد.»^۱ «وزیر قوطی کوچکی که در آن چند حب تریاک بود خواست. این دوا در مشرق زمین جانشین مشروبات الکلی است. ایرانیان پس از صرف غذا فوراً دود استعمال می‌کنند.»^۲

عین السلطنه در *روزنامه‌ی خاطرات خود* در مورد اعتیاد امیراسعد، می‌نویسد: «تریاکمی تریاکمی نیست، اما استعمال می‌کند. من هم بوی تریاک دیشب شنیدم، هم از خلال در اطاق که اندکی بازمانده بود وافور و منقل آتش را دیدم. سابقاً گاهی می‌کشید حالیه گویا همه‌روزه باید یک جزئی بکشد.»^۳ در سندی مربوط به سال ۱۳۱۹ هـ.ق، در مورد اعتیاد حاکم سیستان، آمده است: «وضع سیستان از قراریکه از داخل و خارج شنیده شد و میرزا عبدالخالق مستوفی که برای وصول مالیات آنجا رفته بود سه ماه قبلی مراجعت نموده. تحقیقات واقع امور ازو و دیگران شد. حشمت‌الملک شبانه‌روز را مشغول تریاک و شرب است و ابداً دیده نمی‌شود.»^۴ اعتمادالسلطنه

۱ سر هارفورد جونز (۱۳۸۷)، *روزنامه‌ی سفر خاطرات هیئت اعزامی انگلستان به ایران*، ترجمه‌ی مانی صالحی‌علامه، تهران: نشر ثالث، ص ۱۲۳.

۲ موریتس فون کوتسه‌یونته (۱۳۴۸)، *مسافرت به ایران به معیت سفیر کبیر روسیه در سال ۱۸۱۷*، ترجمه‌ی محمود هدایت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۵۶.

۳ عین السلطنه، همان، ج ۸، ص ۶۱۳۹.

۴ مرکز اسناد وزارت امور خارجه (۱۳۱۹ هـ.ق)، کارت‌ن ۲۱، پرونده‌ی ۲۱، ص ۱۰.

نیز که از نزدیکان ناصرالدین شاه بوده، در گزارش‌های متعدد به اعتیاد خود اشاره کرده است: «تریاکدانم را باید پهلوی بستر بگذارم که علی‌الطبیعه بیدار میشوم حب تریاکی بخورم که تخدیر نموده خوابم ببرد»^۱.

در کنار درباریان و دولت‌مردان قاجاری، گزارش‌هایی در مورد اعتیاد برخی از روحانیان و مقامات مذهبی نیز دیده می‌شود. در مجموعه‌ی سفرنامه‌های خطی فارسی، در این مورد می‌نویسد: «او از بزرگان شیخیه آذربایجان بوده و از نظر کنش مذهبی، بسیار متعصب و متشرع بوده است؛ اما متأسفانه معتاد به تریاک نیز بوده و شخصی خرافاتی، دهن‌بین، تنبل، ناامید، مداح حکومت، شکم‌پرست و مغرور محسوب می‌شده است»^۲. اعتمادالسلطنه نیز به مصرف مخدرات توسط ملا موسی اشاره می‌کند و می‌آورد: «از شدت خوردن عرق و کشیدن چرس یک مرتبه افتاد و حالت سگمه برای او رو داد»^۳. مراغه‌ای نیز با انتقاد از روحانیان، آن‌ها را متهم می‌کند که نه تنها کشیدن تریاک را تحریم نمی‌کنند، بلکه عده‌ای از آن‌ها خود نیز با برپایی مراسم در خانه‌هاشان به این کار می‌پردازند.^۴

با توجه به نگاه غیرتحقیرآمیز و عاری از نفرت به تریاک، اعتیاد روحانیان به این ماده چندان عجیب نمی‌نماید. واقعیت امر این است که در مورد طبقه‌ی روحانی، نسبت به طبقات دیگر گزارش‌های کم‌تری در مورد اعتیاد آن‌ها وجود دارد. این مسئله تا حدی می‌تواند به رواج کم‌تر تریاک در بین این طبقه اشاره داشته باشد.

آثار مصرف تریاک بر جامعه‌ی عصر قاجار

افرادی که تریاک مصرف می‌کنند، از نظر روانی، جسمانی و ظاهری دستخوش تغییراتی می‌شوند. این تغییرات روندی منفی طی می‌کند و فردی که به تریاک اعتیاد پیدا می‌کند، روز به روز این نشانه‌ها در او محسوس‌تر و شدیدتر می‌شود. مراغه‌ای در مورد آثار مصرف تریاک در جامعه‌ی عصر قاجار، می‌نویسد: «تن پروری، بیعاری در تمامی رگ و ریشه ابدان‌شان جای گرفته؛ یک برادر به سبب ابتلای ناخوشی جزام از خانه و لانه دور، برادر دیگر در کنار

۱ اعتمادالسلطنه، همان، ص ۱۰۷.

۲ وهومن، همان، ج ۲، ص ۳۱۰.

۳ اعتمادالسلطنه، همان، ص ۱۲۰.

۴ حاجی زین العابدین مراغه‌ای (۱۳۸۴)، سیاحتنامه‌ی ابراهیم‌بیگ، به کوشش م.ع. سپانلو، ۳، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات آگاه، ص ۵۷.

رودخانه با دیگران در عیش و سرور، جمعی هم مبتلای درد بی درمان تریاک کشی شده‌اند که بدتر از جذام است.^۱ آثار مصرف تریاک، مانند مصرف آن، به طور مفصل در منابع این دوره انعکاس پیدا کرده است: «نتایجی که از این دو بلا [تریاک و سفلیس] و ابتلاء مردم به آن بدست آمد برای ایران کاملاً اندوهبار بود. صرف نظر از سطح نازل مفاهیم اخلاقی تربیتی موجود که برای قومی چنین تیزهوش جلب توجه می‌کند، غیر از بیماری‌های گوناگون بومی که با شدت و حدت خاص بروز می‌کند و آثار مخرب الکل، دو بلای دیگر است که روزگار این قوم را تباہ کرده، سفلیس و تریاک. هرگاه در نظر داشته باشیم که میزان متوسط تریاک از طرف یک تریاکی متوسط الحال هفت تا نه گرم است و مردمی هم هستند که روزانه شانزده گرم و بیشتر هم مصرف می‌کنند، می‌توانیم حدس بزنیم که تریاک کشیدن چگونه ریشه این ملت را از بیخ و بن کشیده می‌کند»؛^۲ و یا در جایی دیگر آمده است: «سوء استفاده از نام تریاک بلایی بر سر ایران آورده که رفع آن به آسانی میسر نیست. اگر این موضوع صحت داشته باشد که ترک عادت و رسوم دیرینه مدت زیادی وقت می‌خواهد ایران باید مدت زیادی با این رسم و عادت مبارزه نماید».^۳

یکی از مشکلات اجتماعی‌ای که سیاحان و مأموران کنسولی کشورهای خارجی هم به آن اشاره کرده‌اند، فضای نامطوبعی بوده که در اثر کشیدن تریاک ایجاد می‌شده است. معمولاً در فضاهای عمومی که تریاک مصرف می‌شود، این مکان‌ها به فضای کثیف و بسیار آلوده‌ای تبدیل می‌گردد که این مکان‌ها تنها برای افراد درگیر این مواد تحمل‌پذیر بوده است. اثبات این مسئله، با توجه به فضایی که اکنون در کشورمان در بعضی نقاط وجود دارد، برای دوره‌ی قاجاریه هم تصور آن سهل‌تر است. مراغه‌ای به خوبی این فضا را ترسیم می‌کند و درباره‌ی آن می‌نویسد: «کرایه اتاق این مهمانخانه ارزان و روزی عبارت از یک منات است. ولی خیلی کثیف و خدمتکارانش بی‌تربیت بودند. چون زیاده از دو شب ماندنی نبودیم نخواستیم عوض کنیم. اکثر ساکنانش مسلمان است. هر کس در منزل خود کباب و طعام برای خود می‌پزد. بعضی از آنان غلیان و تریاک هم برای خود می‌کشند. به یوسف عمو گفتیم: قدری بیرون برویم؛ هم گردش کنیم و هم از بوی بد و ناگوار این تریاک بی‌پیر خلاص شویم».^۴ دالمانی هم به این

۱ مراغه‌ای، همان، ص ۱۷۱.

۲ فیروز اشراقی (۱۳۷۸)، *اصفهان از دید سیاحان خارجی*، اصفهان: نشر آتروپات، صص ۶۱۷-۶۱۸.

۳ همان، ص ۵۵۲.

۴ مراغه‌ای، همان، ص ۴۸.

مسئله اشاره می‌کند و می‌نویسد: «در این ایستگاه فقط کلبه‌ای بود که اشخاص زیادی در آن جمع شده و مشغول کشیدن شیره تریاک بودند. بدیهی است در این بیابان که نسیم بی‌آلایشی می‌وزد بوی تریاک زود به مشام می‌رسد و برای اروپاییان که عادت به چپین سم مهلکی ندارند زحمت‌آور می‌شود»^۱ ادیب‌الحکما نیز به وضعیت نامناسب مکان‌های تجمع تریاکیان اشاره می‌کند و می‌نویسد: «در زمان محمدعلی شاه قاجار نیز قهوه‌خانه‌های عمومی پاتوغ تریاکیان بوده، و اوضاع بسیار ناگوار و رقت‌آوری داشته است، و ظاهراً پس از خلع وی تا مدتی به پاک‌سازی آن‌ها پرداختند»^۲.

فرد معتاد نمی‌توانسته است مانند یک فرد عادی زندگی کند. این فرد پس از مدتی، از یک‌سو توانایی کار کردن خود را از دست می‌داد، و از سوی دیگر، به علت مصرف بیش‌تر، هزینه‌های زندگی او مضاعف می‌شده است. در چنین شرایطی، افراد طبقات بالای جامعه که درباریان و تجار و ثروت‌مندان معتاد به تریاک را در بر می‌گرفته، آسیب چندانی نمی‌دیده‌اند. به همین دلیل، به هیچ وجه گزارشی در مورد مشکلات این طبقات، که تعداد افراد معتاد به تریاک هم در بین آن‌ها زیاد بوده است، دیده نمی‌شود. شرایط برای قشر پایین جامعه کاملاً متفاوت بوده است. آنان از یک‌سو می‌بایستی گرانی و قحطی‌های این دوره را تحمل می‌کردند، و از سوی دیگر اعتیاد به تریاک نیز وضعیت وخیم تری را برای این طبقه به وجود آورده بود: «عجائلاً این بیچاره‌ها محض حفظ غریزه و حراست قوه اصلیه، قوت تحصیل ذغال زمستان و یخ تابستان را ندارند. تمام زحمات خودشان را به گردن دیگران انداخته، از لذایذ و حظایز گوناگون دنیا فقط به دود تریاک و دخان تنباکو قناعت کرده، چشم از همه نعمت عالم پوشیده‌اند در کمال کسالت و کثافت زیست می‌کنند»^۳.

در گزارشی مربوط به سال ۱۳۲۹ ه‍.ق که از طرف فردی به نام عبدالجواد فرستاده شده، به مرگ دو نفر بر اثر عدم استطاعت مالی در خرید تریاک و مصرف آن اشاره شده است.^۴ فرد معتادی که توانایی تهیه مواد برای خود ندارد، یکی از گزینه‌های پیش روی او مرگ است و این گونه افراد همیشه با مرگ دست و پنجه نرم می‌کنند. در واقع، معضل اعتیاد به تریاک در عصر قاجاریه، تنها به مرگ افراد ختم نمی‌شده و آسیب‌های بسیار جدی و تأسف‌آوری هم

۱ دالماتی، همان، ص ۷۰۵.

۲ ادیب‌الحکما، همان، ص ۱۶.

۳ همان، ص ۱۵.

۴ مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۶۱، پرونده‌ی ۸، ص ۱۳۳.

برای خانواده‌های افراد معتاد در پی داشته است که جای بسی تأمل دارد. در گزارشی که کارگزاری مهم سرخس آن را تهیه کرده، آمده است: «بعضی از رعایای این سرحد بواسطه گرفتاری به تریاک و قرض توپچی و سرباز مجبور بفرار [به] خاک روس میشوند. صدالی... تومان از رعایای روس گرفته دختر و خواهر خودشانرا... تراکمه میدهند اگر دختر و خواهری نداشته باشند عیالهای خودشانرا باسم خواهر و دختر خود بتراکمه میفروشند. هر وقت فدوی مطلع شده ام حتی الامکان ممانعت و جلوگیری کرده‌ام ولی از راه دیگر بطرف مرو و... و...»^۱

چگونه می‌شود که فردی حاضر می‌گردد خواهر، دختر و مادر خود را به بیگانه بفروشد تا بتواند برای خود تریاک تهیه نماید؟ جواب جز درماندگی اقتصادی و اجتماعی و روانی، چیز دیگری نمی‌تواند باشد. در واقع، فردی که دست به چنین کاری می‌زند، مطمئناً در برابر خانواده‌های دیگران و جامعه‌ی خود نیز مسئول نیست و می‌تواند این چنین رفتارهایی را با آنها هم داشته باشد. در چنین جامعه‌ای امنیت اجتماعی پایدار معنای چندانی نداشته و همه‌ی افراد جامعه در معرض خطر قرار می‌گرفته‌اند. در دنیای امروز که چندین نهاد حمایتی برای حمایت از افراد معتاد و خانواده‌های آنها وجود دارد، گاه حوادث مشابه عصر قاجار تکرار می‌شود. پس وضعیت این گونه افراد و خانواده‌هایشان که در عصر قاجار فاقد این چنین نهادهای حمایتی بوده‌اند، باید بسیار وخیم تر بوده باشد. در این جا ما با تک گزارش هم روبه‌رو نیستیم تا بتوانیم این مسئله را رد کنیم و یا آن گزارش را استنادپذیر ندانیم. در همین راستا، گزارش دیگری نیز وجود دارد که در آن هم، ناموس فروشی افراد معتاد به بیگانگان، به دلیل اعتیاد به تریاک، ارائه شده است. فاصله‌ی زمانی بین این دو گزارش سه سال، یعنی اولی مربوط به سال ۱۳۲۱هـ.ق، و دومی مربوط به سال ۱۳۲۴هـ.ق است.^۲

ذهنیت غلطی که در بین افراد عادی و حتی برخی از محققان وجود دارد، این است که تریاک در قدیم به علت آن که خلوص بیشتری داشته و مواد شیمیایی با آن مخلوط نمی‌شده، افراد را دچار آسیب‌های کم‌تری می‌کرده است. این مسئله با گزارش‌هایی که در دوره‌ی قاجاریه به فراوانی یافت می‌گردد، به طور کامل رد می‌شود. شاید تنها تریاک خالص آسیب کم‌تری به بعضی از قسمت‌های بدن بزند، اما خاصیت معتادکنندگی آن همیشه وجود داشته است. اعتماد-السلطنه، به فردی به نام «شوهری» اشاره می‌کند و درباره‌ی او می‌نویسد: «من خود دو سه بار با

۱ همان، کارتن ۶، پرونده‌ی ۷، ص ۱۱.

۲ همان، کارتن ۹، پرونده‌ی ۴، ص ۴.

او صحبت داشتم. خیلی پریشان یافتم. از وجناتش معلوم می‌شود که استعمال مخدری چپق تریاک یا چرس می‌کند. چشمهایش دوران مخصوصی پیدا کرده بود و کلماتش غیر مرتب بود.^۱ اگر جامعه‌ی قاچاری را که در آن افراد زیادی به تریاک معتاد بوده‌اند، دارای وضعیت توصیفی بالا تصور کنیم، باید یک فاجعه‌ی اجتماعی و انسانی را در این دوره شاهد بوده باشیم. به بیان دیگر، چگونه می‌شود از فردی که توانایی حرف زدن ندارد، انتظار کار مفید برای جامعه‌اش را داشت؟

اعتیاد به تریاک، اگر چه در نگاه اول یک مسئله‌ی شخصی به نظر می‌رسد، لیکن واقعیت چیز دیگری است: فرد معتاد، بعد از مدتی، صرف‌نظر از این که هیچ کارکرد مفیدی برای جامعه‌اش ندارد، آسیب‌های فراوانی هم به مردم و اقتصاد آن کشور می‌زند. تمام موارد فوق در گزارش زیر که مربوط به سال ۱۳۲۲ هـ.ق، است، انعکاس پیدا کرده است: «بر خاطر مبارک پوشیده نیست... نقاط مختلف مملکت... بواسطه عادت اهالی این مملکت است بکشیدن تریاک. زن و مرد و ضعیف و شریف و بزرگ و کوچک تماماً عادت بکشیدن شیره تریاک... میگویند و بکلی عمل تجارت و زراعت و کاسی... گذاشته و... مملکت به این عظمت و بزرگی و اراضی... و آبهای جاری در خرابی و انهدام است. و همان حالت مملکت چین را پیدا نموده و حتی... از اشخاص... بتریاک بعمل می‌آید ابداً صاحب بنیه و قوه و قدرت نمی‌شوند که بتوانند مصدر کاری بشوند و عادات پدر و مادر و... مزاج آنها را ناچار بکشیدن تریاک می‌کند از نقاط دیگر خراسان اطلاع ندارم و... تربت حیدریه متجاوز از سی باب دکان مخصوص کشیدن تریاک... باز کرده‌اند و اشخاص... شب و روز در آنجاها جمع و مشغول این کار هستند عوض اینکه... از اینگونه مفسد جلوگیری نماید و مگذاراد ارادل و اوباش برای دخل خودشان... دکانها را باز کنند... این کار میکنند اگر بیست باب دکان بوده ده باب اسم عدد کرده و همه روزه در تزاید است و حکومت هم وجه اجازه را هر سال... کرده میگیرد و حال... دولت ابداً اجازه نداده و این مالیات از دفتر... بکلیه حکام خراسان قدغن اکید نمود همه دکانین تریاک کشی را در شهرها و بلده و دهکده‌ها بسته و گرفتن مالیات را موقوف بدارند. امید است که استیلای این سم مهلک تخفیف کلی پیدا نماید و مملکت...»^۲

گزارش بالا نشان می‌دهد که وضعیت اعتیاد به گونه‌ای بوده است که در سطح کلان می

۱ اعتماد السلطنه، همان، ص ۸۹.

۲ مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۲، پرونده‌ی ۷، ص ۱۱۲.

توانسته تأثیرات منفی بر وضعیت اقتصادی ایران داشته باشد. در گزارش مجموعه‌ی سفرنامه‌های خطی فارسی، نیز این آسیب‌های اقتصادی مصرف تریاک مشهود است: «اراضی «یکان» به‌طور قطع متعلق به خوانین آنجا است. اکثر خوانینش صاحب‌منصب دیوانی و از تربیت‌یافتگان شاهزاده‌ی خلدآشیان «نایب‌السلطنه» طیب‌الله رمسه هستند. جوانان «شجاع» و «رشید» این محال مشهور و معروف است، ولی اکنون به جهت شیوع چوبوق تریاک و از جهت میل جوانان به کشیدن آن، یک‌جا از کار افتاده‌اند.»^۱ در مقابل این گزارش‌ها، پرسش‌هایی هم مطرح است که پاسخ به آن‌ها چندان آسان به نظر نمی‌رسد. آیا مصرف تریاک توسط مردم در دوره‌ی قاجاریه به اقتصاد این دوره آسیب کلان رسانید؟ آیا می‌توان بین بهره‌وری پایین کار در جامعه‌ی عصر قاجار و مصرف تریاک، رابطه‌ی مستقیم برقرار کرد؟ در این که مصرف مواد مخدر به بهره‌وری کاری یک کارگر آسیب می‌رسانده است، هیچ شکی نیست؛ لیکن مسئله این است که اثبات اعتیاد در سطح کلان، کار چندان آسانی نیست. البته، این واقعیت نباید فراموش شود که در عصر قاجاریه از یک‌سو به طور طبیعی بهره‌وری کاری بسیار پایین بوده، و از سوی دیگر، اقتصاد نیمه‌سستی قاجارها کار چندانانی را طلب نمی‌کرده است.

نتیجه‌گیری

تریاک همراه با آثار زیان‌بارش بر اقتصاد کشور، جامعه‌ی ایران در دوره‌ی قاجاریه را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. این ماده در کنار خاصیت بسیار مهم و مثبت آن، که کاربردش در صنعت داروسازی و پزشکی بود، نقش بسیار مخرب و منفی اعتیادی نیز داشت. استفاده‌ی دارویی و پزشکی از تریاک در دوره‌ی قاجار، به علت نبود فن‌آوری و دانش لازم، چندان مناسب و متناسب با بیماری‌ها نبود و حتی استفاده‌ی ناصحیح و نابجا از آن در درمان بعضی بیماری‌های کودکان، منجر به اعتیاد افراد شده بود و حتی بعضی از افراد بزرگ‌سال نیز، بعد از مدتی مصرف تریاک برای درمان بیماری خاصی، به آن اعتیاد پیدا می‌کردند.

همچنین، بنا به عللی مانند در دسترس بودن و فراوانی آن، نبود نهادهای نظارتی و پیش‌گیری‌کننده و برخی تصورات غلط در مورد خواص تریاک، اعتیاد در جامعه‌ی عصر قاجار بسیار رواج یافته بود. همان‌طور که یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد، اعتیاد در بین همه‌ی طبقات جامعه، اعم از مردم عادی، دولت‌مردان و دیگر طبقات بالای جامعه، پراکنده بود. از این رو،

نمی‌توان میزان فراوانی بیشتر آن را در بین این گروه‌ها تعیین کرد. هر چند شواهد ضعیفی وجود دارد که نشان می‌دهد مصرف تریاک در بین طبقات بالای جامعه‌ی قاجار شیوع بیشتری داشته است.

به طور طبیعی، اعتیاد تبعات منفی فراوانی در پی دارد و این مسئله در خصوص جامعه‌ی عصر قاجار نیز صدق می‌کند. از هم‌پاشیدگی خانواده‌ها که مشکلات اجتماعی زیادی به همراه داشت، از آثار مستقیم مصرف تریاک بود. همچنین، ضعف جنسی، از کارافتادگی و ناتوانی در انجام‌دادن کارهای روزمره، از دیگر آثار مصرف تریاک در این دوره بوده است. به‌رغم این که شواهد زیادی در مورد اختلال در بعضی فعالیت‌های اقتصادی و نظامی و دولتی، به صورت فردی و در مواردی جمعی هم وجود داشت، با وجود این، نمی‌توان بین رواج اعتیاد در جامعه‌ی عصر قاجار و بعضی از معضلات این دوره، مثل عقب‌ماندگی اقتصادی، برخی شکست‌های نظامی و سایر مشکلات مربوط به آن، رابطه‌ی مستقیمی برقرار کرد و یکی از علل بروز این معضلات را رواج اعتیاد در جامعه‌ی عصر قاجار دانست.

منابع و مآخذ

الف. کتاب‌ها

- ادیب‌الحکما، سلیم (۱۳۶۴)، صحبت سنگ و سبزه، به کوشش مهین اثنا عشری، تهران: نشر تاریخ ایران.
- آذرخش، حسنعلی (۱۳۳۴)، آفت زندگی، تهران: [بی‌نا].
- استارک، فریا (۱۳۶۴)، سفری به دیار الموت، لرستان و ایلام، ترجمه‌ی علی محمدساک، تهران: انتشارات علمی، چ ۱.
- اسعدی، حسن (۱۳۸۲)، پژوهشی درباره‌ی مواد مخدر، [بی‌جا]: ناشر مؤلف.
- اسمیت، آنتونی (۱۳۶۹)، ماهی سفید کور در ایران، ترجمه‌ی محمود نبی‌زاده، تهران: نشر گستره، چ ۱.
- اشراقی، فیروز (۱۳۷۸)، اصفهان از دید سیاحان خارجی، اصفهان: نشر آتروپات.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان (۱۳۷۷)، روزنامه خاطرات، مقدمه و فهارس از ایراج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- التاریوس، آدام (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه‌ی احمد بهپور، [بی‌جا]: سازمان انتشارات و فرهنگی ابتکار.
- برومند سعید، جواد (۱۳۶۶)، افیون در شراب، چیستا، ش ۴۳، سال ۵.
- بلوش، وپیرت (۱۳۶۰)، سفرنامه‌ی بلوش، ترجمه‌ی کیکاووس جهاننداری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بیهقی، ابوالفضل بن محمد بن حسین (۱۳۵۰)، تاریخ بیهقی، تصحیح علی‌اکبر فیاض، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *ایران و ایرانیان*، ترجمه‌ی کیکاووس جهاننداری، تهران: انتشارات خوارزمی، چ ۲.
- *خاطرات و اسناد حسین قلی خان نظام السلطنه مافی* (۱۳۶۱)، به کوشش معصومه نظام مافی و دیگران، تهران: نشر تاریخ ایران، چ ۱، باب ۱.
- رایینو، یاسنت لویی (۱۳۶۵)، *سفرنامه‌ی مازندران و استراباد*، ترجمه‌ی غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رنه دالمانی، هانری (۱۳۳۵)، *سفرنامه‌ی از خراسان تا بختیاری*، ترجمه‌ی علی محمد فره‌وشی، چ ۲، تهران: چاپ گیلان.
- ریچار، فردر (۱۳۶۱)، *نقش انگلیس در ایران*، تهران: انتشارات فرخی.
- سدیدالسلطنه، محمدعلی خان (۱۳۶۲)، *سفرنامه‌ی سدیدالسلطنه*، تصحیح احمد اقتداری، تهران: انتشارات بهنشهر.
- شهری، جعفر (۱۳۵۶)، *گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم*، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
- عین السلطنه، قهرمان میرزا (۱۳۷۴)، *روزنامه‌ی خاطرات عین السلطنه (قهرمان میرزا)*، چ ۸، به تصحیح مسعود سالور- ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر، چ ۱.
- غنجی، علی (۱۳۸۵)، *ژئوپلیتیک مواد مخدر*، تهران: معاونت آموزش ناجا، چ ۲.
- کوتسهوئه، موریتس فون (۱۳۴۸)، *مسافرت به ایران به معیت سفیر کبیر روسیه در سال ۱۸۱۷*، ترجمه‌ی محمود هدایت، تهران: امیرکبیر.
- لعل، حسین (۱۳۴۶)، *قبله‌ی عالم (زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه قاجار)*، تهران: نشر پدیده.
- مراغه‌ای، حاجی زین العابدین (۱۳۸۴)، *سیاحتنامه‌ی ابراهیم‌بیگ*، به کوشش م.ع. سپانلو، چ ۳، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات آگاه.
- ویلس، چارلز جیمز (۱۳۶۶)، *تاریخ اجتماعی ایران*، ترجمه‌ی سید عبدالله، تهران: انتشارات طلوع.
- وهومن، هارون (۱۳۸۴)، *سفرنامه‌های خطی فارسی*، چ ۴، تهران: نشر اختران.

ب. اسناد

- مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۲۱، پرونده‌ی ۲۱.
- ----- کارتن ۱۲، پرونده‌ی ۷.
- ----- کارتن ۲۵، پرونده‌ی ۶/۱.
- ----- کارتن ۲۵، پرونده‌ی ۶/۱.
- ----- کارتن ۶، پرونده‌ی ۷.
- ----- کارتن ۹، پرونده‌ی ۴.
- ----- کارتن ۶۱، پرونده‌ی ۸.

مواضع علما در برابر کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ هجری شمسی

حجت فلاح توتکار^۱

محسن پرویش^۲

چکیده: بزرگ‌ترین تحول جامعه‌ی سیاسی ایران در اواخر دهه‌ی ۱۲۹۰ هجری کودتای سوم اسفند به فرمان‌دهی رضاخان بود. شرایط سیاسی و اجتماعی ایران به گونه‌ای فراهم گردید که کودتا در بین علما و ملیون مقاومتی به وجود نیاورد.

در این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی، مواضع علما در برابر این رخداد مورد توجه قرار گرفته است. با وجود سرخوردگی‌های ناشی از حوادث پس از مشروطه و انزوا و گوشه‌گیری بسیاری از علما در مدت پنج سالی که از کودتای ۱۲۹۹ هجری تا تغییر سلطنت قاجار به پهلوی به طول انجامید، علما نقش مهمی در امور سیاسی و اجتماعی ایفا کردند. در این ایام، اوضاع واحوال سیاسی ایران به تقویت قدرت نظامیان منجر شد. رضاخان با کودتا در جنبه‌ی سیاسی ظاهر شد و با اتکا بر قدرت نظامی به تثبیت موقعیت خود پرداخت. او نیز در مبارزه برای رسیدن به قدرت، تمایل به حفظ شعائر مذهبی را در دستور کار خود قرار داده بود. وی به این وسیله توانست نظر مساعد بسیاری از مردم و روحانیان داخل و خارج را نسبت به خود جلب نماید.

واژه‌های کلیدی: علما، کودتا، رضاخان، امنیت، ارزش‌های دینی

۱ استادیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی قزوین hojjat.fallah@yahoo.com

۲ دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه بین‌المللی قزوین mohsen.parvish@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۲۷، تاریخ تأیید: ۹۱/۲/۳۰

The *Ulema*'s Positions before the 3 Isfand 1299 A.H.D (21February 1920)Coup

Hojjat Fallah Totkar¹
Mohsen Parvish²

Abstract: Iran society entered a new era with 3Isf.(21Feb.)coup In 1299(1920). The leaders of the coup claimed the establishment of law and order and eradication of socio-political irregularities. In that socio-political situation there wasn't any common surate background for nationalists and *Ulema* (Muslim theologians) to resist against him. On the other hand, Reza khan which called himself *Sardarsepah* (lieutenant General)was the military leader and commander of coup, showing himself a religious man, he claimed to bring law and order. So many religious leaders and *Ulema* got a false positive attitude toward him and with regard to his claims didn't show any negative reaction or significant resistance against him. In his struggle for power Reza khan kept his eyes on adherence to religious values and customs. By doing so, he could attract many *Ulema* and clergymen of outside and inside the country to himself.

Keywords: *Ulema*(Muslim Theologian), Coup, Reza khan, Security, Religious Values

1 Assistant Professor of History in Imam Khomeini International University hojjat.fallah@yahoo.com

2 Senior Expert Student of Islamic Iran History in Qazvin Imam Khomeini International University
mohsen.parvish@yahoo.com

مقدمه

کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ هـ از جمله رخداد‌های مهم تاریخ معاصر ایران است که درست چهارده سال پس از انقلاب مشروطه به وقوع پیوست، این کودتا بنیان بسیاری از دست‌آوردهای مشروطه را از بین برد و زمینه‌ی حکومت استبدادی رضاخان را فراهم آورد. معرفی بیش از ۲۰ کابینه در این مدت کم، علامت بارز بیماری بی‌ثباتی حکومت در ایران به حساب می‌آید. وقوع جنگ جهانی اول و گسترش امواج آن در ایران، آخرین رمق‌های ملت و دولت را بازستاند. تنها پایگاهی که مردم بدان تکیه می‌کردند و از آن امید نجات داشتند، مجلس بود که به تدریج به صورت ابزاری در دست نظامیان درآمد. آنچه مسلم است، انگلیسی‌ها در طی دوران حکومت قاجار به دنبال استراتژی به‌دست آوردن جای پا و تثبیت قدرت بلامنازع خود در ایران بودند، تا بدان وسیله برای عملی ساختن اقدامات گوناگون خود برنامه‌ریزی نمایند.

انگلستان برای انجام دادن کودتا در ایران، خود را نیازمند نیروی نظامی می‌دید. به‌همین منظور، ادmond آیرونساید فرمانده نظامی انگلیس در ایران، در اوایل مهر ۱۲۹۹ هـ وارد ایران شد تا ببیند در قبال اوضاع کنونی چه اقدامی باید صورت گیرد.^۱ در آن زمان، در ایران دو نیروی نظامی بیشتر وجود نداشت: ژاندارمری و قوای قزاق. انگلیسی‌ها توجه چندانی به ژاندارمری نداشتند؛ زیرا تربیت این نیروها موافق نظر ایشان نبود. رجال کارآمد و وطن‌پرست نمی‌توانستند اجرا کننده‌ی مقاصد آن‌ها باشند. وجود مستشاران سوئدی و تربیت رجال کار آزموده، انگلیسی‌ها را با مشکل مواجه ساخته بود. تنها نیرویی که می‌شد به آن تکیه کرد، قزاق‌ها بودند. افسران روسی سال‌ها در رأس تشکیلات این نیروی نظامی قرار داشتند.

نقشه‌ی انگلستان این بود که توسط مهره‌های داخلی مقاصد خود را در ایران تأمین کند.^۲ از این‌رو، انگلیسی‌ها استاروسلسکی فرمانده قوای قزاق را بر کنار و قاسم خان والی سردار همایون بهادر را به جای وی منصوب کردند.^۳ در این تغییر و تحول، رضاخان نیز در ۲۴ دی ۱۲۹۹ هـ به عنوان فرمانده تیپ قزاق منصوب شده بود.^۴ در اوایل اسفند ۱۲۹۹ هـ، قوای قزاق به فرماندهی رضاخان از قزوین به سوی تهران حرکت کرد و بدون هیچ‌گونه مشکل

۱ جواد شیخ الاسلامی (۱۳۷۲)، *سیمای احمد شاه قاجار*، ج ۲، تهران: گفتار، صص ۱۸۰-۱۸۱.

۲ دنیس رایت (۱۳۶۵)، *ایرانیان در میان انگلیسی‌ها*، ترجمه‌ی کریم امامی، ج ۲، تهران: نشر نو، صص ۲۱۳-۲۱۴.

۳ استفانی کرونین (۱۳۷۷)، *ارتش و حکومت پهلوی*، ترجمه‌ی غلامرضا علی بابایی، تهران: نشرخجسته، ص ۱۳۸.

۴ شاهرخ وزیر (۱۳۸۰)، *نفت و قدرت در ایران*، ترجمه‌ی مرتضی ناقب‌فر، تهران: انتشارات عطائی، ص ۱۰۹.

جدی، در سوم اسفند تهران را تصرف نمود. احمدشاه قاجار از روی ترس و ناچاری، بدون هیچ واکنش جدی، رضاخان را به عنوان فرمانده کل قوا و همدست وی، سیدضیاءالدین طباطبایی را به سمت نخست وزیر منصوب کرد.

علما و روحانیان نیز در برابر کودتای رضاخان مواضع مختلفی اتخاذ نمودند: افرادی همچون سید حسن مدرس و شیخ حسین یزدی با این کودتا به شدت مخالفت نمودند و عده‌ای از علما، از جمله علمای عتبات، بر اثر شرایط سیاسی و اجتماعی به وجود آمده، واکنشی از خود نشان ندادند.

مقاله‌ی حاضر در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که، شرایط و حوادث قبل و بعد از کودتا چه تأثیری در رفتار و واکنش علما در برابر کودتا داشته است؟ پرسش دیگری که ذهن را به خود مشغول می‌سازد این است که، اختلاف سیدحسن مدرس با رضاخان بر سر چه مسائلی بود؟

براساس فرضیه‌ی محقق، حوادث انقلاب مشروطه و بعد از آن، به خصوص قتل شیخ فضل‌الله نوری و ترور سیدعبدالله بهبهانی، موجب انزوا و سرخوردگی علما در برابر حوادث سیاسی شده بود و دیگر آن انسجام در بین علما نبود تا بتوانند در برابر کودتایچیان در آن شرایط به قیام برخیزند.

فرضیه‌ی دیگر در برابر پرسش دوم این است که، اختلاف اصلی مدرس با رضاخان بر سر عدم مشروعیت نظام جدید بر مبنای قانون اساسی بود. حکومت نظامی و حاکمیت قزاق‌ها بر کشور، با قانون اساسی و نظام مشروطه تعارض داشت. در مورد کودتا و زمینه‌ها و عوامل آن، کتاب‌ها و مقالات زیادی نگاشته شده است، اما تحقیق مستقلی که به مواضع علما و روحانیان در برابر کودتای سوم اسفند پرداخته باشد، دیده نمی‌شود.

مقدمه‌چینی برای کودتا و نقش انگلستان

سیدضیاءالدین طباطبایی به عنوان فرمانده سیاسی کودتا در نظر گرفته شده بود. پیش از کودتا، در تهران کمیته‌ای به نام کمیته‌ی آهن (کمیته‌ی زرگنده) تشکیل شده بود که سید ضیاء در رأس این کمیته قرار داشت و در واقع مقدمات کودتا در این جلسات بررسی می‌شد. محیط‌مافی تشکیل این کمیته را در تهران به دست انگلیسی‌ها عنوان می‌کند و می‌گوید این کمیته مقدمات

کودتا را فراهم نموده است. به این ترتیب، سیدضیاء به عنوان چهره‌ی قلمی و سیاسی کودتا مشخص شد.^۱

هدف آبرونساید از بازسازی نیروی قزاق و دادن فرمان‌دهی آن به دست رضاخان، آن بود که این نیرو تحت‌نظر فرمان‌دهان انگلیسی به نیرویی کارآمد تبدیل شود تا «اولاً در پناه آن موجبات خروج نیروهای انگلیسی فراهم گردد. ثانیاً این نیروی بازسازی‌شده قادر باشد تا پس از خروج نیروهای انگلیسی از ایران با تحریکات و حرکات نظامی بلشویکی و نیروهای جنگلی مقابله کند».^۲

در واقع می‌توان گفت، انتخاب رضاخان به عنوان رهبر نظامی کودتا توسط آبرونساید صورت گرفت. شاید به همین علت باشد که سیروس‌غنی، آبرونساید را «پدرخوانده کودتا» نام نهاده است.^۳ احمدخان‌امیراحمدی در خاطراتش، ارتباط رضاخان و سید ضیاء و مأموران انگلیسی را به نحو آشکاری بیان می‌کند.^۴ البته به نظر می‌رسد که پیش از انتخاب رضاخان به رهبری کودتا، گویا انگلیس در فکر معرفی اسماعیل نوبری، نماینده‌ی مردم آذربایجان در مجلس دوم، بود؛ به طوری که نوبری گفته بود: «من بدست خارجی مخصوصاً بدست نظامی انقلاب نمی‌کنم و اگر بخواهم انقلاب کنم بدست یک افرادی انقلاب می‌کنم که وطن‌پرست و انقلابی باشد».^۵

اما سرانجام رضاخان به عنوان عامل کودتا برگزیده شد. آبرونساید در خاطرات خود، به رضاخان تأکید می‌کند که: «اقدام قهرآمیزی برای سرنگون کردن شاه خودکامه صورت ندهد و به دیگران هم اجازه و امکان چنان اقدامی را ندهد... [رضاخان] به من قول داد که به خواسته‌های من عمل کند».^۶

اگر چه مقامات انگلیسی منکر دخالت در کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ هـ ش هستند، اما

۱ محمدهاشم محیط‌مافی (۱۳۶۳)، *تاریخ انقلاب ایران*، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان فدا، تهران: انتشارات فردوسی و علمی، ص ۱۵۶.

۲ محسن بهشتی سرشت (۱۳۸۰)، *نقش علما در سیاست*، تهران: پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی، ص ۳۳۸.

۳ سیروس غنی (۱۳۷۷)، *برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسیها*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: انتشارات نیلوفر، ص ۲۰۴.

۴ احمد امیراحمدی (۱۳۷۳)، *خاطرات نخستین سپهبد ایران*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی، صص ۱۶۸-۱۶۹.

۵ حسین‌کی‌استوان (۱۳۵۵)، *سیاست موازنه‌ی منفی در مجلس چهاردهم*، ج ۱، تهران: انتشارات مصدق، ص ۶۵.

۶ ادmond آبرونساید (۱۳۷۳) *خاطرات سِری*، تهران: مؤسسه‌ی پژوهش و مطالعات فرهنگی و مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا، ص ۲۱۹.

شواهد وقراین نشان دهنده‌ی این دخالت است. سیاست‌مداران انگلیسی بر آن شدند با تحمیل قرارداد ۱۹۱۹م، زمام اداری ایران را در دست گیرند؛ اما «وقوع انقلاب روسیه، در جدی شدن ملیون در مخالفت با این قرارداد مؤثر واقع شد» و حتی ملیون از دفتر آرمیتاژ اسمیت، رئیس کمیسیون مالی قرارداد ۱۹۱۹م، به «جوالدوزی»^۱ تعبیر می‌کردند. با بروز مخالفت‌های فراوان داخلی و خارجی علیه این قرارداد، تغییر جدی‌تر در سیاست انگلستان اجتناب ناپذیر می‌نمود. نیکی کدی نیز تأیید می‌نماید که «انگلیسی‌ها پس از ناممکن دیدن اجرای قرار داد ۱۹۱۹ بر آن شدند تا راه‌حلهای دیگری بیابند».^۲ اما پرسش اصلی‌ای که به ذهن می‌رسد این است که، اقدام انگلستان در هدایت کودتا، چه دلایلی می‌تواند داشته باشد؟ مهم‌ترین دلایلی که انگلستان را وادار به انجام دادن این کودتا نمود، عبارت بودند از:

۱. به تازگی در روسیه انقلاب بلشویکی رخ داده بود و انگلیسی‌ها مصمم بودند تا از تأثیر هرج و مرج حاصل از آن بر نواحی شمال ایران جلوگیری کنند. به همین دلیل، نیروهای خود را، پس از خروج روس‌ها از ایران، به نواحی شمال کشور گسیل داشتند. مقابله با آثار انقلاب بلشویکی، نیازمند برقراری یک حکومت مقتدر مرکزی در ایران بود، تا ضمن پرکردن خلاء قدرت روسیه، به توسعه‌ی منافع خود و تسلط بر مناطق نفتی قفقاز و باکو نیز اقدام کند.^۳ وزیر امور خارجه‌ی وقت انگلیس، لرد ناتانیل جرج کرزن، نیز دلایلی برای حمایت از رضاخان طرح کرد؛ از جمله: تجدید حیات بلشویزم در شمال ایران و... چنین به نظر می‌آید گزارشی که نیکسون برای چمبرلین، وزیر خارجه‌ی انگلیس، فرستاد، در حکم تیر خلاص بر پیکر بی‌رمق حکومت قاجاریه بود. او گزارش داد که «ایران سابق هرم سستی بود ایستاده بر قاعده‌اش، ایران کنونی هرم سستی است ایستاده روی سرش؛ بنابراین احتمال سقوط آن بیشتر است».^۴

۲. انگلیس همچنین در فکر خط حائلی در مقابل نفوذ شوروی در منطقه برای تأمین امنیت هندوستان بود. ژنرال دیکسون، یکی از فرمان‌دهان انگلیسی که مسئول تأمین ارتباط این نیروها در شرق ایران بوده است، در این خصوص چنین می‌گوید: «من یقین دارم که دولت انگلستان

۱ ابوالقاسم کحال‌زاده (۱۳۷۰)، دیده‌ها و شنیده‌ها؛ خاطرات ابوالقاسم کحال‌زاده، به کوشش مرتضی کامران، تهران: نشر البرز، ص ۴۱۸.

۲ نیکی کدی (۱۳۸۱)، ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان، ترجمه‌ی مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس، ص ۱۳۲.

۳ احمد، نقیب‌زاده (۱۳۷۹)، دولت رضاشاه و نظام ایلی، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۱۱۸.

۴ علی اصغر زرگر (۱۳۷۲)، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره‌ی رضاشاه، ترجمه‌ی کاوه بیات، تهران: انتشارات پروین، ص ۱۵۲.

برای رفع خطر متصوره از هندوستان نهایت اشتیاق را دارد که دولت ایران یک دولت مستقل، دارای قوای نظامی و تأمینیه بشود تا بتواند از تخطی دیگران به بیطرفی خودش دفاع نموده، ضمناً دولت انگلستان در حفظ و نگهداری هندوستان آسایش خاطر داشته باشد.^۱

۳. نابسامانی و بحران‌های سیاسی - اجتماعی ناشی از ضعف قاجاریه در اداره‌ی امور کشور، منجر به پدید آمدن شرایطی شد که اقشار و گروه‌های مختلف، خواهان تغییر این وضعیت و سامان دادن، به اوضاع بودند؛ از این رو، دولت انگلیس این را بهانه‌ی خوبی برای تغییر حکومت در ایران می‌دانست. در واقع، نامنی، فقر و گرسنگی به پایه‌ای رسیده بود که انگلیسی‌ها از این قضیه به نفع خود استفاده کردند و با دادن پول و غذا به مردم، آن‌ها را به جاده‌سازی برای خود وادار می‌نمودند.^۲ انگلیسی‌ها به این اصل معتقد بودند که یک دیکتاتور نظامی مشکلاتشان را حل و از هر گونه دردسر در این کشور راحت خواهد کرد.^۳

۴. تأمین مطامع اقتصادی انگلیس در ایران، نیازمند برقراری امنیت در جامعه بود و این امنیت از دید انگلیسی‌ها جز با کودتا میسر نمی‌شد. از طرفی، هزینه‌ی سنگین حضور دائمی نیروهای انگلیسی در ایران، موضوعی بود که رفع آن جز از طریق برقراری یک حکومت مقتدر عملی نمی‌شد. از این رو، انگلیس بر آن بود که برای کاهش هزینه‌هایش در ایران و عدم باج‌دهی به حکام محلی، دولت مقتدر مرکزی و وابسته‌ای با هزینه‌ی کم‌تری تشکیل دهد.^۴

۵. احساس خطر از حرکت‌های استقلال‌طلبانه‌ی مردم در نقاط مختلف ایران، عامل دیگری بود که لندن را به ایجاد یک دولت نیرومند مرکزی در ایران ترغیب می‌کرد. قیام شیخ محمد خیابانی،^۵ جنبش میرزا کوچک‌خان جنگلی،^۶ قیام کلنل محمدتقی‌خان پسیان، و خیزش‌های پراکنده در شهرهای مختلف، انگلیسی‌ها را نگران ساخت و ضرورت استقرار یک حکومت نظامی در کشور را برای آنان ایجاب کرد. در واقع انگلیس می‌خواست در این موقعیت بحرانی

۱ کاوه، بیات (۱۳۶۹)، «قرارداد ۹۱۹۹ و تشکیل قشون متحدالشکل در ایران»، تاریخ معاصر ایران، کتاب دوم، تهران، مؤسسه‌ی پژوهش و مطالعات فرهنگی، ص ۱۲۶

۲ دنسترویل (۱۳۵۸)، امپریالیسم/انگلیس در ایران و قفقاز، ترجمه‌ی حسن انصاری، تهران: انتشارات منوچهری، ص ۱۴۰.

۳ شاپور رواسانی [بی‌تا]، دولت و حکومت در ایران، تهران: انتشارات شمع، ص ۱۱۹.

۴ یان ریشار و دیگران (۱۳۷۷)، ایران در قرن بیستم، ترجمه‌ی عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، نشر البرز، ص ۸۴.

۵ برای آگاهی بیش‌تر از قیام شیخ محمد خیابانی، ر.ک: قیام شیخ محمد خیابانی در تبریز (۱۳۴۶)، تهران: صفی‌علیشاه.

۶ ر.ک: ابراهیم فخرایی (۱۳۶۶)، سردار جنگل میرزا کوچک‌خان، تهران: انتشارات جاویدان؛ کمره‌ای (۱۳۸۲)، روزنامه‌ی خاطرات سید محمد کمره‌ای، به کوشش محمدجواد مرادی‌نیا، تهران: نشر شیراز؛ قیام جنگل (یادداشت‌های میرزا اسماعیل جنگلی خواهرزاده‌ی میرزا کوچک‌خان) (۱۳۵۷)، تهران: انتشارات جاویدان.

یکی از اعمال قدرت‌مند خود را به صورت منجی به مردم تحمیل کند و با تشکیل یک حکومت مرکزی مقتدر، به اهداف خود در ایران دست پیدا کند.^۱ لازم به ذکر است که منابع داخلی، ضمن اذعان به ناامنی اجتماعی، معتقد بودند که دولت انگلیس برخی از عناصر شرور را تحریک به آشوب می‌کرد، تا در داخل و خارج انتشار دهد که دولت مرکزی قادر به حفظ امنیت نیست. برای مثال، در آن آشفته بازار، «در زنجان، خوزستان، خراسان، تفنگچی‌های خوانین و مالکین هر چه می‌خواستند کردند».^۲

برخورد کودتاگران با علما و روحانیان

نیروهای قزاق به فرمان‌دهی رضاخان، از قزوین - محل استقرار خود- به تهران حرکت کردند. با توجه به این که فرمان‌ده نیروهای ژاندارم و دیگر محافظان شهر، قبلاً توسط انگلیسی‌ها تطمیع شده بودند، نیروهای قزاق بدون هیچ مشکل جدی تهران را تصرف کردند و متعاقباً حکومت کودتا در تهران مستقر شد. روز بعد، احمدشاه با فشار انگلیسی‌ها و نظامیان، طی دست‌خطی، سیدضیاء‌الدین طباطبایی را به ریاست وزرابی منصوب کرد.^۳ چرا که دولت سیدضیاء یکی از مدافعان انگلیس بود.^۴ به طوری که روزنامه‌ی حقیقت در شماره‌ی ۹۶ خود بر این امر تأکید دارد: «تمام ایرانیان به خوبی می‌دانند که مسلک و عقیده اساسی او [سیدضیاء] سیاست و حقوق انگلیس در ایران بود».^۵

پس از اعلام حکومت نظامی، عده‌ای از رجال سرشناس قاجاری و سیاسی‌ها به امر سیدضیاء‌الدین طباطبایی دست‌گیر شدند. در واقع، فهرست دست‌گیرشدگان از سه‌روز قبل مشخص شده بود.^۶ از مشهورترین دست‌گیرشدگان می‌توان عبدالحسین میرزا فرمانفرما، میرزا احمدخان - قوام‌السلطنه، نصرت‌الدوله فیروز، محمدولی خان تنکابنی (سپهسالار اعظم)، محمدولی خان سپهسالار، شیخ محمدحسین استرآبادی، سیدمحمداسلامبولچی، سردار معظم خراسانی (عبدالحسین تیمورتاش)، حاج محمدحسین معین‌الرعایا، سیدحسن مدرس، سیدمحمدتدین، فرخی‌یزدی (مدیر روزنامه‌ی

۱ غلامحسین قراقرزلو (۱۳۸۳)، *جنگ‌های لرستان*، تهران: انتشارات اقبال، ص ۲۶.

۲ *تحریر تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران* (۱۳۷۳)، به کوشش ع. باقی، قم: چاپ باقری، ص ۵۹.

۳ عصر پهلوی به روایت اسناد (۱۳۷۹)، به کوشش علیرضا زهیری، تهران: دفتر نشر و پخش معارف، سند شماره‌ی ۲، ص ۲۲.

۴ امیل لوسونور (۱۳۶۸)، *نفوذ انگلیسی‌ها در ایران*، ترجمه‌ی محمدباقر ترشیزی، تهران: کتاب برای همه، ص ۱۴۹.

۵ روزنامه‌ی حقیقت، ش ۹۶، یکم جوزا (خرداد) ۱۳۰۱، ص ۲.

۶ لوسونور، همان، ص ۱۴۳.

طوفان) و ملک الشعراى بهار را نام برد.^۱ تا روز ۵ اسفند، ۲۰۰ نفر دست گیر شدند،^۲ و بعدها این تعداد به ۴۰۰ الی ۵۰۰ نفر رسید.^۳ به قول ملک الشعراى بهار، هر کس سرش به کلاهش می‌ارزید، در همان روز اول کودتا گرفتار شد، مگر معدودی از افراد که امید هم‌فکری و همراهی از آن‌ها داشتند و یا از دست‌گیری آن‌ها ترسان بودند و نمی‌توانستند مهر خیانت به او بچسبانند.^۴ خود سیدضیاء طی نطقی در دفاع از کودتا گفته بود: «من وقتی که رئیس الوزراء بودم یک‌عده را توقیف کردم. یک‌عده از دوله‌ها و سلطنه‌ها».^۵

علی دشتی، که خود نیز در این ایام در زندان به سر می‌برد، در مورد دست‌گیری افراد توسط سیدضیاء، می‌نویسد: «سیدضیاء‌الدین هرکس را که در عقاید خود راسخ می‌بیند و تصور می‌کند عوام فریبی‌های وی او را نمی‌فریبد به زندان می‌اندازد و برای اشتباه‌کاری مشتی استفاده‌جوی را نیز ضمیمه آنها می‌کند».^۶

دست‌گیری عده‌ای از علما، از جمله سیدحسن مدرس، نخستین سؤالی بود که بر سر کودتاچیان سایه انداخت. در میان بازداشت‌شدگان، اسامی روحانیانی همچون، شیخ جلال یمین‌الملک و سیدعلی قمی دیده می‌شود که به دستور سید ضیاء دست‌گیر شدند.^۷ البته پس از این که عمیدالملک اجازه‌ی ملاقات با یمین‌الملک را از سوی سیدضیاء دریافت کرد، برای آزادی او بسیار تلاش نمود و سرانجام در ۲۳ اسفند دستور آزادی وی صادر شد.^۸ برطبق گفته‌ی حسین مکی، روحانیان دیگری به نام‌های شیخ محمدحسین استرآبادی و آقا ضیاء عراقی نیز جزو دست‌گیرشدگان بودند.^۹ کودتاچیان یکی از روحانیان به نام سیدعبدالرحیم خدخالی را نیز دست‌گیر کردند. اما گویا بر اساس دستور سیدضیاء به حاکم نظامی تهران، ایشان پس از دادن تعهد مبنی بر عدم واردشدن در بعضی از جریانات، آزاد شدند.^{۱۰}

۱ حسین مکی (۱۳۶۳)، تاریخ بیست ساله‌ی ایران، ج ۱، تهران: نشر ناشر، ص ۲۳۶.

۲ لوسونور، همان، صص ۱۴۴-۱۴۵.

۳ مستوفی (۱۳۷۱)، شرح زندگانی من، ج ۳، تهران: انتشارات زوار، ص ۲۱۳.

۴ ملک الشعراى بهار (۱۳۷۱)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۸۸-۸۹.

۵ مکی، همان، ص ۱۴۹.

۶ علی دشتی (۱۳۸۰)، ایام محبس، زیر نظر مهدی ماحوزی، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۱۶.

۷ اسناد کابینه‌ی کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ (۱۳۷۴)، به کوشش حسن مرسلوند، تهران: نشر تاریخ ایران، سند شماره‌ی ۱/۸۷، ص ۱۵۵.

۸ همان، سند شماره‌ی ۱/۷۲، ص ۱۴۰.

۹ مکی، همان، ص ۲۳۶.

۱۰ اسناد کابینه‌ی کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹، سند شماره‌ی ۱/۳۴، ص ۱۰۱.

در بین محبوسان نام حاج شیخ اسحاق رشتی (فرزند میرزا حبیب‌الله رشتی)، آقا ضیاء‌الدین نوری (فرزند و وصی شیخ فضل‌الله نوری)، شیخ محمدحسین استرآبادی، میرزا طاهر تنکابنی، میرزا علی کازرونی و شیخ محمدحسین یزدی نیز دیده می‌شود.^۱ نیروهای کودتاجی همچنین چندین بار در صدد دست‌گیری و زندانی کردن امام جمعه‌ی خوبی برآمدند، که البته به علت عزیمت ایشان به حضرت عبدالعظیم^(ع)، نتوانستند به وی دست یابند.^۲ فشار آنان تا آن‌جا شدید بود که فرزندان امام جمعه، برای حفظ جان خویش، از سفارت فرانسه در تهران درخواست پناهندگی کردند.^۳

از جمله‌ی روحانیان دیگری که توسط سیدضیاء دست‌گیر شده بود، شیخ محمدعلی بهجت‌العلما بود. در سندی که از اسناد کابینه‌ی کودتای سوم اسفندباقی مانده، این مسئله آشکار می‌شود. بهجت‌العلما نامه‌ای به رئیس‌الوزرا نوشت و درخواست نمود او را از زندان آزاد کنند: «...مقرر بفرمایید بنده را مرخص بنمایند تا از پرتو مراسم کامله که شامل حال تمام طبقات است با آسایش خاطر مشغول تربیت و پرستاری اولاد خود و همگی مشغول دعاگویی ذات کامل البرکات حضرت اشرف باشیم».^۴

حتی دولت کودتا برای اهل منبر نامه‌هایی خصوصی فرستاد و به آن‌ها اخطار کرد که از پرداختن به امور سیاسی پرهیزند و فقط به مسائل اخلاقی و احکام توجه داشته باشند.^۵ یکی از این علما آقا سیدرضا بود که حکومت نظامی تهران به ایشان اخطار نمود که «...سبک ورشته صحبت منبری خود را تغییر داده فقط در رشته مسائل و اخلاق صحبت بنمایند. آن هم با کمال نزاکت و ابداً مذاکره از مقامات عالیه و اولیای محترم به هیچ‌وجه ننمایند». حتی یک نفر مفتش هم مأمور کردند که «مواظب صحبت و مذاکرات منبری او بشود».^۶

اکثر دست‌گیرشدگان در باغ‌های اطراف تهران بازداشت شده بودند. تنها سیدحسن مدرس و شیخ حسین یزدی از طبقه‌ی روحانیان را با گاری روانه‌ی قزوین نمودند و تا پایان حکومت

۱ سردار اسعد بختیاری (۱۳۷۲)، خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۴۳.

۲ حسن مرسلوند (۱۳۷۵)، زندگی‌نامه‌ی رجال و مشاهیر ایران، ج ۱، تهران: انتشارات الهام، ص ۲۳۷؛ لوسونور، همان، ص ۱۴۴.

۳ لوسونور، همان، ص ۱۴۵.

۴ همان، سند شماره‌ی ۱/۵۳، ص ۱۲۰.

۵ اعلامیه‌های حکومت نظامی، توصیه به وعظ منبری بریرمیز از مطرح نمودن مسائل سیاسی در منابر و مساجد، سازمان اسناد و کتابخانه‌ی ملی تهران، شماره‌ی بازیابی ۲۹۳/۵۶۵۰، محل در آرشو ۲۰۳، ۱ آب ۱، شماره‌ی فیش ۰۰۴۵۰۰۴۱.

۶ موسی حقانی (زمستان ۱۳۷۹)، «ایران از قرارداد ۱۹۱۹ تا کودتای سوم اسفند به روایت اسناد»، تاریخ معاصر ایران، ص ۴، ش ۱۵ و ۱۶، سند شماره‌ی ۷۷، ص ۳۱۵.

سه ماهه‌ی سیدضیاء در تبعید به سر می‌بردند.^۱ به طوری که در نامه‌ی رئیس مالیه‌ی قزوین به وزارت مالیه در مورد محبوسین کودتای ۱۲۹۹ هـ.ش کاملاً این امر مشهود است:

«مقام منبع وزارت جلیله مالیه دامت شوکته محترماً معروض می‌دارد مطابق صورت و اسناد خرجی که اداره نظمیه به اداره مالیه فرستاده است، معادل ۱۱۴۳/۶۵ قران بابت مخارج محبوسین (آقای نصیرالسلطنه، آقا سیدحسن مدرس، آقا شیخ حسین یزدی) از تاریخ ۲۸ برج حوت لغایت ۹ حمل از اداره مالیه مطالبه می‌نماید...»^۲ رئیس مالیه‌ی قزوین، ابراهیم

ملک الشعراى بهار، که خود از دوستان سیدضیاء به شمار می‌آمد، دست‌گیری این افراد را اشتباه دانسته و چنین اظهار داشته است: «اولاً، اشخاصی را بدون تناسب توقیف کرد، مدرس و شیخ حسین یزدی، حاج مجدالدوله، فرمانفرما و تیمورتاش و رهنما و دشتی و فرخی و فدایی و من و سید هاشم و کیل و جماعتی کثیر از این قبیل همه حبس شدند. من در محبس نمره دو که شبانه به آنجا وارد شدم هنگامه عجیب و غوغایی تماشا می‌دیدم، از پیرمرد هشتادساله تا پسر چهارده ساله که او را با زیرشلواری از خانه کشیده و آورده بودند در آنجا یافتیم و مشغول سخنرانی برای آنها شدم».^۳

به نظر می‌رسد، نفوذ مدرس در صحنه‌ی اجتماع و مخالفت وی با قرارداد ۱۹۱۹ هـ.ش، عوامل انگلیسی کودتا را بر آن داشت تا بیش‌تر مراقب او باشند. مواضع مدرس در قبال ماهیت کودتای سوم اسفند کاملاً واضح و روشن بود. مدرس در مجلس چهارم به ماهیت انگلیسی کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ هـ.ش و عواقب زیان‌آفرین آن اشاره کرده است. از جمله در جلسه‌ی چهارم مورخ پنجشنبه ۵ مرداد ۱۳۰۰ هـ.ش، هنگام مخالفت با اعتبارنامه‌ی سلطان محمدخان - عامری نائینی، به کودتا و کودتاچیان حمله نمود؛ چنان‌که در بخشی از سخنان او آمده است:

«اجازه خواستم در این موقع بعضی عرایضی بکنم و آن این است هر کس شبهه و شکمی داشته باشد که این وضعیات که پیش آمده، وضعیاتی بوده که به دست یک ایرانی نبود، بنده او را تکذیب می‌کنم و تمام دنیا هم باید او را تکذیب کنند. یک دوستی که ما همیشه دوست او بودیم، و بعدها خواهیم بود، که از همسایگان ماست و به هیچ وقت ما از او انتفاع نبردیم، یک بیرقی به دست یک کسی داد که برضد اساس مملکت و استقلال مملکت و مشروطیت و

۱ میرزا حسن فرنیبا (۱۳۸۸)، *خاطرات*، به کوشش مهدی نورمحمدی، تهران: انتشارات سخن، ص ۱۲۳.

۲ عصر پهلوی به روایت اسناد، سند شماره ۴، ص ۲۴.

۳ ملک الشعراى بهار، همان، ص ۹۵.

سلطنت اقدام کنند... کودتائی برخلاف مجلس، برخلاف قانون اساسی، برخلاف مایه قانون اساسی که قرآن باشد...»^۱

به اعتقاد مدرس، جوهر قانون اساسی قرآن بوده است و کودتاچیان با این قانون و جوهر آن به مخالفت برخاسته و علیه مسلمانان قیام کرده بودند. مدرس نه تنها دگرگونی‌های بسیار مهلک در عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی را از اهداف پشت پرده‌ی کودتاگران انگلیسی و عوامل آن‌ها می‌دانست، بلکه به هم ریختن اوضاع اقتصادی جامعه‌ی ایران و نابود کردن تکاپوهای ملی و بومی در اقتصاد را نیز از اهداف کودتاگران می‌دانست.

اگرچه امیل لوسوئور، در دوران کودتا در مدرسه‌ی علوم سیاسی تهران تدریس می‌کرد و شاهد این وقایع بود، در شرح حوادث دوران ریاست وزرای سید ضیاء نوشته است: «روحانیان در مساجد، عمال ملّیون در بازار، توی پیاده‌روها و بساطی‌ها در خیابان‌ها در گوشه و کنار و حتی در اجتماعات خصوصی، فکر مردم را آماده، و ذهن ایشان را درباره‌ی خیانت بزرگ سید-ضیاء که به انگلیس‌ها فروخته شده بود روشن می‌نمودند»^۲.

کودتاچیان و شعایر مذهبی

در نخستین اطلاعیه‌ای که رضاخان و سید ضیاء صادر کرده بودند، حمایت کودتاچیان از شعائر مذهبی به وضوح دیده می‌شود. رضاخان این اطلاعیه را تحت عنوان «حکم می‌کنم» صادر نموده بود:

«...ماده سوم. کسانی که از طرف قوای نظامی و پلیس مظنون به مخل آسایش و انتظامات واقع شوند فوراً جلب و مجازات سخت خواهند شد.

ماده ششم. در تمام مغازه‌های شراب فروشی و عرق فروشی، تاتر و سینما توگرافها و کلوپ-های قمار باید بسته شود و هر مست دیده شود به محکمه نظامی جلب خواهد شد»^۳ ۱۴ جمادی الثانی ۱۳۳۹- رضا.^۲

به هر حال، مواد این اطلاعیه نشان می‌داد که کودتاچیان به دنبال این هستند که مشروب فروشی‌ها و قمارخانه‌ها را ببندند و در پی ایجاد نظم و آرامش در کشور هستند، و این امر مورد

۱ مشروح مذاکرات مجلس چهارم، جلسه‌ی ۴، ۵، ۱۳۰۰، ص ۴؛ محمد ترکمان (۱۳۷۴)، *آراء، اندیشه‌ها و فلسفه‌ی سیاسی مدرس*، تهران: نشر هزاران، ص ۵۶.

۲ لوسوئور، همان، ص ۱۵۴.

۳ اسناد کابینه‌ی کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹، همان، سند شماره‌ی ۷/۱، ص ۲۸۴؛ مستوفی، همان، ج ۳، ص ۲۱۵.

پسند مذهبی‌ها قرار گرفت. از طرف دیگر، بیانیه‌ای از سوی سیدضیاء منتشر شد که متضمن خواسته‌های اصلی مردم بود و نظر مساعد روحانیان و سایر اقشار را به سوی خود جلب می‌کرد. در این اطلاعیه آمده بود:

«لازم است، قیمت و زحمات و مشقت کارگران و دهقانان سنجیده گشته و دوره فلاکت و بدبختی آنان خاتمه یابد، برای [حصول به] این مقصود، اولین اقدامی که باید به عمل آید تقسیم خالصجات و اراضی دولتی مابین دهقانان و همین طور وضع قوانینی که زارع را از املاک اربابی بیشتر بهره‌مند سازد و در معاملات با دهقانان تعدیلی شود...»^۱

پس از کودتا نیز، دولت برآمده از آن به ریاست سید ضیاء‌الدین طباطبایی، با وجود تظاهر در انجام دادن برخی از احکام و شعائر اسلامی (نظیر اذان اول وقت در ادارات، استعمال دوغ به جای مشروبات الکلی در ضیافت‌های رسمی و...)، با علما درگیر بود. عین‌السلطنه، شاهد مطلع واقعه، با اشاره به محبوسان کودتا، نوشته است: «بلا استثنا هریک از علما خواهش ملاقات از رئیس‌الوزرا [سید ضیاء] نمودند جواب داد وقت ندارم. من علما را هیچ روز بیرونها ندیدم، همگی انزوا دارند پدرش [سید علی طباطبایی یزدی] هم چند توسطی کرد، [سید ضیاء] به او نوشت: بهتر این است قم تشریف ببرید، شما را به امور دولت و سیاست چه کار؟»^۲

با گذشت زمان، اقدامات شبه‌اصلاحی سیدضیاء نتایج مثبتی در پی نداشت. محمدمصدق در قبال رئیس‌الوزرای سید ضیاء موضع‌گیری کرد و در تلگرافی به احمدشاه خطر بروز اغتشاش در فارس را به سبب این مسئله گوشزد نمود.^۳ احمد شاه خیلی زود به این نتیجه رسید که می‌تواند برای کنارزدن سید ضیاء بر قدرت رضاخان تکیه کند. به هر تقدیر، این جریان، آغاز برخوردی جدی با سید ضیاء بود. سرانجام، سیدضیاء، پس از ۳ ماه زمام‌داری، از کار برکنار شد و به فلسطین رفت.^۴ روز سوم خرداد کابینه‌ی سیدضیاء با اشاره‌ی شاه و حمایت رضاخان سرنگون گردید.^۵

علی‌امینی در خاطرات خود آورده است که: با حمایت مادرش (فخرالدوله، عمه‌ی احمدشاه)

۱ همان، سندشماره ۷/۲، ص ۲۸۶؛ عین‌السلطنه (۱۳۷۹)، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، ج ۸، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر، صص ۵۸۹۳-۵۸۹۴.

۲ همان، ج ۸، ص ۵۹۷۸.

۳ محمد مصدق (۱۳۶۵)، *خاطرات و تألمات مصدق*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی، ص ۱۲۶.

۴ لنزوسکی (۱۳۷۷)، *مروری بر سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی*، تهران: نشر دادگستر، ص ۱۱۰.

۵ جان فوران (۱۳۸۵)، *مقاومت شکننده*، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: نشر رسا، ص ۳۰۳.

در واپسین روزهای حکومت سیدضیاء، چادر بزرگی در خانه‌ی آیت‌الله سید محمد بهبهانی (فرزند سید عبدالله بهبهانی پیشوای معرفت مشروطه) در تهران برپا گردید و قرار شد در روز معینی که آیت‌الله اعلام خواهد کرد، مردم بازارها را ببندند و اعتصاب عمومی صورت گیرد و مخالفان کودتا در خانه‌ی بهبهانی بست بنشینند و عزل دولت را خواستار شوند؛ که البته کناره‌گیری سریع و هراسناک رئیس دولت (سید ضیاء) از حکومت، در اثر تهدیدهایی که علیه وی صورت گرفت، نیاز به اعتصاب مردم و تحصن آنان در خانه‌ی بهبهانی را منتفی ساخت و رهبر سیاسی کودتا خیلی زودتر از آنچه تصور می‌رفت، عرصه را خالی کرد.^۱

به این صورت کودتایی که به سرعت برنامه‌ریزی و اجرا شده بود، به همان سرعت مرد شماره‌ی یک خود را از دست داد. البته، در این میان، فشارهای رضاخان را نیز نباید نادیده گرفت. هوشنگ صباحی نیز (ضمن اشاره به فشار رضاخان روی سید ضیاء برای استعفای وی از پست ریاست وزرایی، و ترک کشور)، با استناد به تلگراف مستر نورمن (سفیر انگلیس در ایران و دخیل در کودتای ۱۲۹۹ ه.ش) به لرد کرزن وزیر خارجه‌ی بریتانیا، در ۶ ژوئن ۱۹۲۱ م (خرداد ۱۳۰۰ ه.ش)، نوشت: «جمعیت عظیمی که از وضع مالیات‌های جدید به خشم آمده بودند، و به تحریک ملاها که سید ضیاء را به عنوان عامل انگلیس محکوم می‌کردند، کوشید به اقامت‌گاه رئیس‌الوزرا حمله کند. روز بعد سید ضیاء تهران را به سوی تبعیدگاه خود در بین‌النهرین ترک کرد».^۲

پس از سقوط کابینه‌ی سیدضیاء، و پیش از افتتاح مجلس چهارم، بیانیه‌ای از طرف چندتن از نمایندگان، از جمله سیدحسن مدرس، میرزاهاشم آشتیانی، میرزا علی کازرونی، حاج‌شیخ-اسدالله محلاتی و دیگران، علیه کابینه‌ی سیدضیاء منتشر شد که تحت عنوان «بیانیه‌ی حقیقت» معروف و منتشر شد. حسین مکی معتقد است که این بیانیه به قلم نصرت‌الدوله فیروز نوشته شده است.^۳ در واقع، هدف اصلی از انتشار این بیانیه، انتقاد از محبوس‌شدن عده‌ی زیادی از روحانیان و منتقدان در پایتخت و ولایات بود. همچنین، در بخشی از این بیانیه به این موضوع اشاره شده بود که قواعد اسلامی و قوانین اساسی مملکت پایمال شده و مجلس شورای ملی که باید افتتاح می‌شد، تعطیل گردیده است.^۴

۱ علی امینی (۱۳۷۷)، *خاطرات*، به کوشش یعقوب توکلی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی - حوزه‌ی هنری، صص ۱۴-۱۶

۲ هوشنگ صباحی (۱۳۷۹)، *سیاست انگلیس و پادشاهی رضا خان*، ترجمه‌ی پروانه ستاری، تهران: انتشارات گفتار، صص ۲۲۶.

۳ مکی، همان، ج ۱، صص ۳۸۸.

۴ *اسناد روحانیت و مجلس*، ج ۲، سند شماره‌ی ۳، ۳۱ خرداد ۱۳۰۰، صص ۲۵-۲۷.

واکنش علما در برابر کودتا

چیزی که پیداست این است که علما در مقابل کودتای سیدضیاء و رضاخان از خود مقاومتی نشان ندادند و مانع مهمی بر سر راه او ایجاد نکردند. این امر می‌تواند علت‌های متفاوتی داشته باشد. از جمله‌ی این علل عبارت بودند از:

۱. شرایط به‌وجودآمده در ایران و همچنین سرخوردگی علما و روحانیان از مشروطه و مشروطه‌خواهی.^۱ شرایط سیاسی و اجتماعی ایران به گونه‌ای بود که رخداد کودتا، نه تنها در بین علما و ملیون مقاومتی برنمیگيخت، بلکه به مرور زمان و بر اثر سیاست‌های رضاخان، آن‌ها را تا حدودی به طرف خود نیز جلب نمود. از زمان امضای فرمان مشروطیت تا این دوران، روحانیان به تدریج از صحنه‌ی فعال سیاسی کشور کنار کشیده یا کنار گذاشته شدند.^۲ در مقابله‌ی مشروعه‌خواهان و مشروطه‌خواهان، بخشی از روحانیان که خواهان اجرای دقیق اسلام بودند، از صحنه خارج گشتند. تحولات و جریاناتی که در طی انقلاب مشروطه به‌وجود آمد، چنین نشان می‌دهد که تا حدود زیادی موقعیت روحانیان تضعیف شد. مهم‌تر این‌که، پس از اعدام شیخ فضل‌الله نوری و ترور سیدعبدالله بهبهانی، بیش‌تر روحانیان دچار سرخوردگی و انزوا شدند.^۳ بخش دوم از روحانیان که با مشروطه‌خواهان همراهی می‌کردند، در جریان استبداد صغیر و عمدتاً بعد از آن، و در جریان منازعات مجلس دوم، کنار رفتند. انگ ارتجاع و استبداد نشانه‌هایی بود که در روزنامه‌های آن زمان به کار می‌رفت و جو اجتماعی را از دست آنان می‌گرفت. با کنار رفتن روحانیانی که طبق سنت اجتماعی زمان رهبری توده‌های مردم را به عهده داشتند، توده‌ی مردم نیز از صحنه کنار رفتند.

در فاصله‌ی شعله‌ور شدن آتش جنگ جهانی اول و تعطیل گشتن مجلس، تا شروع مجلس چهارم، نوزده کابینه بر سر کار آمدند تا آن‌که سرانجام مجلس چهارم در اول تیرماه ۱۳۰۰ هجری شمسی بازگشایی شد. در این مدت، علاوه بر جنگ جهانی اول، قرارداد و ثوق‌الدوله و کودتای سوم اسفند هم بر آشتگی محیط سیاسی ایران و نفوذ اجانب افزود. این در حالی است

۱ حامد الگار (۱۳۷۵)، «نیروهای مذهبی در قرن بیستم»، سلسله‌ی پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: طرح نو، ص ۲۷۹.

۲ سیداحمد تفرشی حسینی (۱۳۵۱)، روزنامه‌ی اخبار مشروطیت و انقلاب ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۱۳.

۳ میرزا محمد ناظم الاسلام کرمانی (۱۳۶۱)، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، ج ۵، مقدمه، تهران: انتشارات آگاه، ج ۳، ص ۵۳۵.

که مهم‌ترین حرکت از طرف علما، تأسیس حوزه‌ی علمیه‌ی قم در سال ۱۳۰۰ ه‍.ش بود؛ که در کنار حرکت‌های سیاسی پراکنده‌ی علما، می‌توان از آن به عنوان بزرگ‌ترین و ماندگارترین تحول یاد کرد.

۲. علاوه بر این، خطر ظهور کمونیسم در مرزهای شمالی ایران، تهدید نفوذ آن در جوامع اسلامی و همچنین حوادث سیاسی عراق و برخورد انگلیسی‌ها و دولت دست‌نشانده‌ی آنان در عراق (فیصل) با علما و تبعید ایشان به ایران از سوی، و اقتدار روزافزون رضاخان و سرکوب ایلات و عشایر یاغی و فراهم ساختن امنیت نسبی در جامعه از سوی دیگر، همه موجباتی فراهم آورد تا اصلاح-طلبان به حکومت کودتا امیدوار شوند.

به عبارتی، بخش دیگری از موفقیت رضاخان، به حوادث عراق و موضع‌گیری علمای ایرانی مقیم عتبات برمی‌گشت. به دنبال کوشش علمای عراق در مبارزات استقلال‌طلبی این کشور، سیاست دولت انگلستان در حاکم گردانیدن ملک فیصل بر عراق، با انعقاد یک قرارداد با وی صورت پذیرفت. اما علمای ایرانی آن را به رسمیت نشناختند و خواستار خروج نیروهای انگلیس از عراق شدند. دولت عراق دو تن از علما (شیخ محمدخالصی زاده و سیدمحمدصدر) را تبعید کرد. متعاقب آن، علمای ایرانی نجف و کربلا به عنوان اعتراض به ایران آمدند. در واقع، تنها پایگاه آنان ایران بود. این علما خواستار ثبات هرچه سریع‌تر ایران و ایجاد یک حکومت متمرکز بودند، تا در صورت لزوم از آنان حمایت کند. در نتیجه، آنان انتظار داشتند که رضاخان این پشتیبانی را به عمل آورد. این عمل موجب شد تا رضاخان با حمایت علمای مهاجر، مخالفت‌های ایجاد شده علیه خویش را مهار کند. هم‌زمان با ورود علما به ایران، جو شدید ضدانگلیسی به دنبال قرارداد ۱۹۱۹م حکم فرما شده بود. بنابراین، روحانیان تبعیدی، هنگام ورود به خاک ایران مورد پذیرایی دولت قرار گرفتند. احمدشاه و محمد مصدق السلطنه، وزیر امور خارجه‌ی وقت، برای علما تلگراف‌های خوش‌آمد به کرمانشاه فرستادند.^۱

رضاخان نیز بر آن شد تا می‌تواند، از این قضیه بیش‌ترین بهره‌برداری را به عمل آورد. در نتیجه، درصدد حمایت از علما برآمد. در تلگرافی که رضاخان وزیر جنگ به علما و مراجع تقلید مهاجر فرستاد، ورود ایشان را به کرمانشاه خیر مقدم گفت. وی خطاب به ایشان نوشت: «به امیر لشکر غرب هم که این دو روزه وارد و شرفیاب می‌شود دستور موکد داده شده است

۱ عبدالهادی حائری (۱۳۸۱)، تشیع و مشروطیت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۷۵.

که در اطاعت فرمایشات خودداری ننمایند». رضاخان همچنین در هنگام بازگشت علما به عراق، هیئت همراهی را برای بدرقه‌ی آنان فرستاد.

۳. عامل بعدی را باید در مواضع پیچیده و بعضاً حمایت‌گرانه‌ی کودتاچیان از شعایر مذهبی دانست. رضاخان دستور داده بود مجالس عزاداری برپا نمایند و مثل سردار سپه طاقه‌ی شال به علم‌های دسته‌های محلات ببندند، و به این وسیله توانست نظر مساعد بسیاری از مردم و روحانیان داخل و خارج را نسبت به خود جلب نماید. به گفته‌ی عبدالله مستوفی، این اقدامات محویت زیادی برای سردار سپه ایجاد کرد.^۱ اعظام قدسی نیز در این باره می‌نویسد:

«سردار سپه پس از موفقیت‌های فوق‌الذکر به فکر افتاد که حالا باید توجه مردم را به خود جلب و معتقد به خود نماید و بهترین راه هم اعمال مذهبی، خاصه عزاداری است که عامه طبقات متوجه خواهند گردید. من‌الافتاق ماه محرم که عموم مردم مشغول عزاداری و مجالس در تمام تهران دایر است. سردار سپه روز دهم محرم (عاشورا) دسته قزاق با یک هیأت از صاحب منصبان در جلو و افراد با بیرق‌ها و کتل با نظم و تشکیلات مخصوص از قزاق‌خانه حرکت [کردند و از] میدان توپخانه، خیابان ناصریه به بازار آمده، صاحب‌منصبان در جلو و جلوی آنها سردار سپه با یقه باز و روی سرش کلاه و غالب آنها به سرشان گل زده بودند و پای-برهنه وارد بازار شدند و دسته سینه‌زن از افراد، چند قدم ایستاده، نوحه خوان می‌خواند و افراد سینه می‌زدند. مشاهده این حال در مردم خوشباور خالی از تأثیر نبود و شخص وزیر جنگ از این پس بین عامه مردم یک شخص مذهبی و مخصوصاً پایبند به عزاداری که ایرانیان خیلی به آن علاقه‌مندند معرفی شد». به حدی که «بعضی از وعاظ و روضه‌خوانها، روی منابر از او تعریف و او را دعا می‌کردند». ^۲ از جمله‌ی، این وعاظ می‌توان به حاجی اسحاق آیت‌الله‌زاده، پسر حاجی میرزا حبیب‌الله رشتی، ساکن نجف، اشاره کرد که از مداحان رضاخان بوده است. ^۳

یحیی دولت‌آبادی نیز می‌نویسد: «ماه محرم رسیده است و در اداره قشونی روضه‌خوانی می‌کنند شاه به ملاحظه سردار سپه به مجلس روضه‌خوانی نظامیان آمده است و در غرفه‌ای روی صندلی نشسته و در کنار این غرفه چند تن از روحانیان نشسته‌اند. سردار سپه هم با

۱ هفته‌نامه‌ی راه نجات (۸ تیر ۱۳۰۲)، س ۸، ش ۸، ص ۱.

۲ مستوفی، همان، ج ۳، صص ۴۶۱-۴۶۲.

۳ حسن اعظام قدسی (۱۳۷۹)، خاطرات من یا تاریخ صدساله‌ی ایران، ج ۲، تهران: نشر کارنگ، ص ۶۹۳.

۴ فروپاشی قاجار و برآمدن پهلوی (۱۳۸۷)، ترجمه‌ی غلامحسین میرزا صالح، تهران: انتشارات نگاه معاصر، ص ۳۷۲.

مشیرالدوله رئیس‌الوزرا اندکی دورتر، نگارنده به کرسی شاه از همه نزدیک‌تر است...»^۱
 کودتا بیش از همه برای رضا خان میرینج سکوی پرتاب بود. در طی چند سال، او، سردار سپه، وزیر جنگ، نخست‌وزیر و در نهایت مؤسس سلسله‌ی پهلوی شد. در همان روز کودتا، احمد شاه، رضاخان را به سردار سپه ملقب ساخت. خود رضاخان در هشتم اسفند، در این زمینه بیانی‌ای صادر کرد. در این بیانیه آمده بود:

«اینجانب از طرف قرین الشرف اعلیحضرت شاهنشاهی به منصب سرداری و لقب سردار سپه مفتخر و سرافراز گردیده، تشکرات غلامانه خود را به خاک پای مهر اعتلای ملوکانه تقدیم و از درگاه حضرت احدیت توفیق و استمداد می‌جویم که با تمام قوا از عهده هرگونه خدمتگزاری و جانفشانی برآمده پاس حق‌شناسی را به جای آورم-رضا»^۲.

در واقع، رضا شاه شدن رضاخان، آهسته و بی‌وقفه بود. او از چهره‌های ناشناخته تبدیل به نخستین پادشاه پهلوی گردید. به قول آبراهامیان، «در حالی که با انقلاب مشروطه‌ی سال‌های ۱۲۸۵-۱۲۸۸ ش، نظام مشروطه‌ی لیبرال جای‌گزین استبداد قاجاری شده بود، کودتای ۱۲۹۹ هـ نیز در راستای از بین بردن ساختار پارلمانی و ایجاد حکومت مطلقه‌ی پهلوی بود»^۳.
 از آنچه گذشت، چنین به دست می‌آید که مجموعه‌ی شرایط سیاسی و اجتماعی در ایران و عراق موجب گشت تا علما در مقابل کودتای رضاخان واکنشی از خود نشان ندهند و همان‌طور که گفته شد، تنها سیدحسن مدرس بود که کودتا را کاملاً مغایر با قانون اساسی ایران و قرآن معرفی کرد. البته، در کنار مدرس، علمای دیگری که تعدادشان بسیار اندک بود، همچون میرزاهاشم آشتیانی، به مخالفت با کودتا برخاستند.^۴

نتیجه

شرایط سیاسی و اجتماعی ایران پیش از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ هـ به گونه‌ای بود که مقاومتی در بین ملیون و علما در برابر کودتا شکل نگرفت، بلکه به دلیل سیاست‌های مذهبی رضاخان و تمایل به حفظ شعائر اسلامی، وی توانست نظر مساعد آن‌ها را به خود جلب نماید. حوادث سیاسی عراق و مهاجرت و تبعید علما و روحانیان از عتبات به ایران و ظهور و نفوذ

۱ دولت آبادی، همان، ج ۴، ص ۲۹۹.

۲ ملک الشعراء بهار، همان، ج ۱، ص ۸۷.

۳ یرواند آبراهامیان (۱۳۸۶)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه‌ی احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، ص ۱۲۹.

۴ روزنامه‌ی تاریخ معاصر ایران (۱۳۸۹)، ج ۲، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ص ۱۳۰.

کمونیسم در مرزهای شمالی کشور از یک سو، و امنیت نسبی‌ای که رضاخان با سرکوبی عشایر و ایلات ایجاد کرده بود از سوی دیگر موجب شد شمار بسیاری به رضاخان امیدوار شوند. آشننگی و هرج و مرجی که در جامعه وجود داشت، زمینه‌ی پذیرش حاکمیت واحد مقتدری را ایجاد کرده بود، با پدید آمدن چنین وضعیتی، روحانیان از به قدرت رسیدن رضاخان حمایت کردند و این موضوع تاحد زیادی ناشی از سرخوردگی آن‌ها از تحولات پس از مشروطیت و تاحدی تحت تأثیر شرکت مداوم و آشکار رضاخان در مراسم مذهبی، پیش از تحکیم موقعیت او، بود. تنها حسن مدرس بود که به طور جدی با کودتای رضاخان مخالفت نمود و کودتا را خلاف قانون اساسی دانست.

منابع و مأخذ

الف. کتاب‌ها

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۶) *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه‌ی احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آبرونساید، ادموند (۱۳۷۳) *خاطرات سرنی*، تهران: مؤسسه‌ی پژوهش و مطالعات فرهنگی و مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.
- الگار، حامد (۱۳۷۵)، «نیروهای مذهبی در قرن بیستم»، *سلسله‌ی پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: انتشارات طرح نو.
- *اسناد کابینه‌ی کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹* (۱۳۷۴)، به کوشش حسن مرسلوند، تهران: نشر تاریخ ایران.
- *اسناد روحانیت و مجلس* (۱۳۷۴)، به کوشش منصوره تدین پور، ج ۲، تهران: انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- اعظام قدسی، حسن (۱۳۷۹)، *خاطرات من یا تاریخ صدساله‌ی ایران*، ج ۲، تهران: نشر کارنگ.
- امیراحمدی، احمد (۱۳۷۳)، *خاطرات نخستین سپهبد ایران*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و پژوهشهای فرهنگی.
- امینی، علی (۱۳۷۷)، *خاطرات*، به کوشش یعقوب توکلی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی - حوزه‌ی هنری.
- بهشتی سرشت، محسن (۱۳۸۰)، *تقش علما در سیاست*، تهران: پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- بیات، کاوه (۱۳۶۹)، *قرار داد ۱۹۱۹* و تشکیل قشون متحالفت‌شکل در ایران، تهران: تاریخ معاصر ایران، کتاب دوم.
- *تحریر تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران* (۱۳۷۳)، به کوشش ع. باقی، قم: چاپ باقری.
- ترکمان، محمد (۱۳۷۴)، *آراء، اندیشه‌ها و فلسفه‌ی سیاسی مدرس*، تهران: نشر هزاران.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، *تشیع و مشروطیت*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- دشتی، علی (۱۳۸۰)، ایام محبس، زیر نظر دکتر مهدی ماحوزی، تهران: انتشارات اساطیر.
- دنسترویل (۱۳۵۸)، امیرالیسم انگلیس در ایران و قفقاز، ترجمه‌ی حسن انصاری، تهران: انتشارات منوچهری.
- رایت، دنیس (۱۳۶۵)، ایرانیان در میان انگلیسیها، ترجمه‌ی کریم امامی، ج ۲، [بی‌جا]، نشر نو.
- روآسانی، شاپور [بی‌تا]، دولت و حکومت در ایران، تهران: انتشارات شمع.
- روزشمار تاریخ معاصر ایران (۱۳۸۹)، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی.
- ریشاریان و دیگران (۱۳۷۷)، ایران در قرن بیستم، ترجمه‌ی عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر البرز.
- زرگر، علی اصغر (۱۳۷۲)، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره‌ی رضاشاه، ترجمه‌ی کاوه بیات، تهران: نشر پروین.
- جعفر قلی خان سردار سعدبختیاری (۱۳۷۲)، خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر.
- شیخ الاسلامی، جواد (۱۳۷۲)، سیمای احمد شاه قاجار، ج ۲، تهران: انتشارات گفتار.
- صباحی، هوشنگ (۱۳۷۹)، سیاست انگلیس و پادشاهی رضاخان، ترجمه‌ی پروانه ستاری، تهران: انتشارات گفتار.
- عصر پهلوی به روایت اسناد (۱۳۷۹)، به کوشش علیرضا زهیری، تهران: دفتر نشر و پخش معارف.
- عین السلطنه (۱۳۷۹)، روزنامه خاطرات عین السلطنه، به کوشش مسعود سالور - ایرج افشار، ج ۸، تهران: انتشارات اساطیر.
- غنی، سیروس (۱۳۷۷)، برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسیها، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: انتشارات نیلوفر.
- فرنی، میرزا حسن (۱۳۸۸)، خاطرات، به کوشش مهدی نورمحمدی، تهران: انتشارات سخن.
- فروپاشی قاجار و برآمدن پهلوی (۱۳۸۷)، ترجمه‌ی غلامحسین میرزا صالح، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- فوران، جان (۱۳۸۵)، مقاومت شکننده، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: نشر رسا.
- قراگوزلو، غلامحسین (۱۳۸۳)، جنگهای لرستان، تهران: انتشارات اقبال.
- کحالزاده، ابوالقاسم (۱۳۷۰)، دیده‌ها و شنیده‌ها؛ خاطرات ابوالقاسم کحالزاده، به کوشش مرتضی کامران، تهران: نشر البرز.
- کدی، نیکی (۱۳۸۱)، ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان، ترجمه‌ی مهدی حقیقت‌خواه، تهران: انتشارات ققنوس.
- کرونین، استفانی (۱۳۷۷)، ارتش و حکومت پهلوی، ترجمه‌ی غلامرضا علی بابایی، تهران: نشر خجسته.
- کی استوان، حسین (۱۳۵۵)، سیاست موازنه منفی در مجلس چهاردهم، ج ۱، تهران: انتشارات مصدق.
- لنزوسکی، جرج (۱۳۷۷)، مروری بر سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، تهران: نشر داد گستر.
- لوسوئور، امیل (۱۳۶۸)، نفوذ انگلیسیها در ایران، ترجمه‌ی محمدباقر ترضیزی، تهران: کتاب برای همه.
- محیط مافی، محمد هاشم (۱۳۶۳)، تاریخ انقلاب ایران، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان فدا، تهران: انتشارات فردوسی و علمی.
- مرسلوند، حسن (۱۳۷۵)، زندگی نامه‌ی رجال و مشاهیر ایران، ج ۱، تهران: انتشارات الهام.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۱)، شرح زندگی من، ج ۳، تهران: انتشارات زوار.
- مصدق، محمد (۱۳۶۵)، خاطرات و تألمات مصدق، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی.
- مکی، حسین (۱۳۶۳)، تاریخ بیست ساله‌ی ایران، ج ۱، تهران: نشر ناشر.

- ملک الشعراء بهار، محمدتقی (۱۳۷۱)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نقیب زاده احمد (۱۳۷۹)، دولت رضاشاه و نظام ایلی، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- وزیری، شاهرخ (۱۳۸۰)، نصت و قدرت در ایران، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات عطائی.

ب. روزنامه

- روزنامه حقیقت، ش ۹۶، ص ۲.

اقسام سیاست در اندیشه‌ی سیاسی ابن ابی ربیع

غلام حسین زرگری نژاد^۱

چکیده: ابی‌العباس احمد بن محمد بن ابی‌ربیع، در آستانه‌ی فروپاشی خلافت عباسی در بغداد، در حالی که در فقه سیاسی اهل سنت در مقوله‌ی فرمانروایی و شالوده‌های حاکمیت، اساس نگرش بر زعامت مسلمانان و نظام سیاسی بود، با عدول از این مبانی و با رویکردی عقلانی و فلسفی، همراه با روش و نگرش اندرز سیاسی، اثری به نام *سلوک الممالک فی تدبیر الممالک* پدید آورد. این اثر، که در فصل چهارم آن به بیان اقسام سیاست پرداخته شده است، از میان آثار مربوط به تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام، در شیوه‌ی بررسی موضوع سیاست و مملکت‌داری و ارکان قدرت، وظایف فرمانروا در نظام سیاسی، در سنجش با غالب آثاری که درباره‌ی این موضوع بحث کرده‌اند، اثری متفاوت به شمار می‌آید. مقاله‌ی حاضر، جستاری است توصیفی-تحلیلی درباره‌ی مبانی و ارکان اندیشه‌ی سیاسی ابن ابی‌ربیع، همراه با مقدمه‌ای در خصوص بنیان‌های تعلقات کلامی و مذهبی نویسنده.

واژه‌های کلیدی: ابن ابی‌ربیع، *سلوک الممالک فی تدبیر الممالک*، اندرز سیاسی، زعامت مسلمانان

Types of Policies in Ibn-e-Rabie Political View

Gholamhosein Zargarinezhad¹

Abstract: At the beginning of abbasid 's caliphal collapse time in Baghdad ,and while the political jurisprudence of Sunni's branch was shifted to rule and foundations of the rule and attitude of the Muslims authority and political system , Abi Abbas (Ahmad ibn-e-Mohammad ibn-e-Abi Rabie) with a deviation of these basics and with an intellectual and philosophical approach along with a political advice method, created the book with the name of *Suluk-al-Malek fi Tadbir -al- Mamalek*. This book which in its fourth part has been expressed to the types of policies, is different in method of investigation on the subjects such as policy, statecraft, organs of political power and duties of the ruler in the political system, with major of another books which have discussed about the same subject .

This article is a descriptive-analytical research about the basics and structures of Ibn-e-Abi Rabie 's political ideas, with an introduction on the basics of the author's religious attachments.

Keywords: Ibn -e -Abi Rabie, Soluk - al - Malek fi Tadbir - al - Mamalek, Political Advice, Muslims Authority

1 Perrofesor of History zargari@ut.ac.ir

ابن‌ربیع، زندگی و مشرب فکری و مذهبی او

در میان عالمان و اندک خردمندان دل‌سوزی که در آستانه‌ی هجوم مغولان به بغداد، با دستگاه حکومت عباسی پیوند داشتند و هر کدام به شیوه‌ای می‌کوشیدند تا خلیفه را در شرایط تهدید مغولان به فساد گسترده‌ی فرمانروایی عباسی آگاه کنند و او را به اتخاذ روش‌های درست دلالت نمایند، شهاب‌الدین احمد بن محمد بن ابی‌ربیع، چهره‌ای خاص و ممتاز بود. متأسفانه از تبار و جایگاه سیاسی و اجتماعی، یا پایگاه اعتقادی و تعلق فقهی و کلامی وی آگاهی بسنده‌ای در دست نداریم. نه در کتابش، *سلوک المالك*، اثری از زندگی‌نامه و راه و رسم عقیدتی وی وجود دارد، نه عالمان رجال و تذکره و تاریخ از وی نشانی روشن سراغ داده‌اند. اطلاعاتی که خود او به طور غیرمستقیم درباره‌ی خویش به دست داده، این است که *سلوک المالك* را به درخواست وزیر خلیفه‌ی عباسی نوشته است. وزیری که ابن‌ابی‌ربیع او را با صفاتی چون معدن فضایل و محاسن و مکانت والای علم و ادب و اخلاق و کرم و حلم ستوده است.^۱

از آن‌جا که در دوره‌ی ۱۵ ساله‌ی خلافت مستعصم، یگانه وزیر این خلیفه‌ی عباسی، مؤیدالدین ابوطالب محمد بن احمد علقمی بود، بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌ابی‌ربیع *سلوک المالك* را به درخواست همین وزیر شیعی خلیفه، که او نیز اندکی پس از سقوط بغداد، به فرمان هلاکو کشته شد، تألیف کرده است. ابن‌علقمی، به دلیل تمایل به عقاید شیعه، طبعاً در شالوده‌های تفکر کلام، به اصول خردگرایی پای‌بند بود. همان امری که معتزلیان به آن قرابت داشتند و اشعریان از آن غرابت.

ابن‌ابی‌ربیع نیز، چنانکه خواهیم گفت، بسیاری از مباحث خویش را بر اساس عقل و براهین عقلانی استوار ساخته است. می‌دانیم که علما و فقهای اشعری مسلک که پس از به محاق افتادن قدرت معتزلیان در بغداد و غالب جهان اسلام، با معتزلیان، به خصوص با شیعیان، طریق بی‌مهری، حتی عناد و دشمنی، می‌پیمودند. به همین دلیل نیز، در پی سال‌ها هم‌راهی و سکوت در برابر کشتار سالانه‌ی شیعیان محله‌ی کرخ بغداد،^۲ در عصر مستعصم و وزارت ابن‌علقمی نیز کشتار در محله‌ی کرخ را با شدت و حدت زیادی تجدید کردند.^۳ اگر ابن‌ابی‌ربیع را عالمی اشعری بشماریم، چگونه می‌توانیم باور کنیم که عالمی اشعری و مخالف سرسخت

۱ ابن‌ابی‌ربیع (۱۴۰۳ هـ / ۱۹۸۳ م)، *سلوک المالك فی تدبیر الممالک*، تحقیق الدكتور ناجی التکریتی، بیروت: دارالاندلس، ص ۱۹۴.

۲ عزالدین ابی‌الحسن علی بن ابی‌الکرم الشیبانی ابن‌اثیر الجزری ابی‌نا، *الکامل فی التاریخ*، ج ۱، بیروت: دارصادر، ص ۱۷۶.

۳ عباس اقبال آشتیانی (۱۳۵۶)، *تاریخ مغول*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۸۰.

معتزلیان و شیعیان، تا به آن اندازه به وزیری شیعی نزدیک شود که نه تنها به درخواست وی کتابی در سیاست و اصول مملکت‌داری تألیف کند، که در شیوهی بحث از زعامت مسلمانان، هرگونه گفت‌وگو از خلافت را در محاق افکند، بلکه در بحث از سلطنت نیز، شیوهی فلاسفه‌ی یونانی و مسلمان و اندرنامه‌نویسان را مقتدای خود قرار دهد؟ بر بنیاد همین رهیافت است که چه بسا بتوان نتیجه گرفت که، ابن ابی ربیع، اگر به دلیل تقرّب اندیشه و به دلالت محتوای اثرش در پیروی از استدلال فلسفی و عقلانی در باب سیاست و اصول کشورداری، هم-راه با بی‌اعتنایی آشکار به سیره‌ی فقها و متکلمان اهل سنت که در بحث از خلافت و قواعد زمام‌داری صرفاً بر نقل و سمع اتکا داشته و دارند، عالمی شیعی نبوده، بلکه فرزانه‌ای معتزلی بوده است که:

۱. بر اساس قرابت مشرب، توانسته است با ابن‌علقمی نزدیک شود؛

۲. عنایت این وزیر شیعی را به خود جلب کند؛

۳. به درخواست وی که تمام علمای اشعری بغداد کینه‌ی او و هم‌مذهبان‌ش را در دل می-

پروراندند، پاسخ مثبت دهد.

تقرّب علمای معتزلی که آنان نیز از عصر متوکل به بعد در معرض خشم و کین و محدودیت اشعری مذهب‌ان قرار داشتند، به ابن ابی ربیع منحصر نبود، بلکه شمار دیگری از آنان نیز در عصر مستعصم با ابن‌علقمی مجالست و مؤانست و همکاری داشتند. ابن ابی‌الحدید، شارح نامور *نهج البلاغه*، از مشهورترین آنان بود. خود او در مقدمه‌ی کتابش به این مطلب تصریح کرده است.^۱

ابن‌ابی‌ربیع در بحث از ضرورت نصب وزیر در مملکت، با استناد به روایت مشهور ﴿يَا عَلِيُّ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى﴾^۲ و آیه‌ی ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا﴾^۳ تصریح کرده است که پیامبر، علی^(ع) را به عنوان وزیر خویش برگزیده بود. چنین اعتقادی درباره‌ی علی^(ع) نیز، اگر بر تمایلات شیعی او دلالت نداشته باشد، مؤید آن است که ابن‌ابی‌ربیع به اندیشه‌ی معتزلیان بغدادی، که بر خلاف اشعریان و معتزله‌ی بصری به افضلیت

۱ ابن‌ابی‌الحدید (۱۳۸۵ هـ / ۱۹۶۵ م)، شرح *نهج البلاغه*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۱، مصر: دار احیاء الکتب العربی، صص ۳-۴.
 ۲ ابی‌جعفر محمد بن الحسن طوسی (شیخ الطائفه) (۱۳۹۴ هـ / ۱۹۷۲ م)، *تلخیص الشافعی* قدم له و علق علیه السید حسین بحر العلوم، قم: دارالکتب الاسلامیه، جزء ۲، ص ۴۵.

۳ الفرقان، ۳۵.

علی^(ع) عقیده داشتند، و ایسته بوده است.

شایان توجه است که متکلمان اشعری در بحث از امامت فاضل و مفضول در آثار خویش اجماع داشته‌اند که ترتیب فضل خلفای راشدین، همان ترتیب خلافت آنان است.^۱ اعتقاد راسخ ابن‌ابی‌ربیع به این که رئیس واحد مسلمانان باید برخوردار از اکمل مراتب انسانی باشد، همچنین تصریح وی بر ضرورت نصب فاضل به ریاست مدینه‌ی اسلامی، تفاوت آشکار مبانی اندیشه‌ی او را با تمام فقیهان و متکلمان اهل سنت، اعم از اشعری و معتزلی، نشان می‌دهد. درست است که معتزلیان بغدادی بر افضلیت علی^(ع) بر ابوبکر و عمر و عثمان اعتقاد داشتند، اما آنان و تمام اشعری مذهب‌ان و تمام ائمه‌ی فقهی اهل سنت، در بحث از مرتبه‌ی علم امام یا خلیفه‌ی مسلمانان، به ضرورت افضلیت وی اعتقادی نداشتند و در این باره از دو دسته بیرون نبودند: دسته‌ای عقیده داشتند که خلیفه‌ی مسلمانان لازم نیست یکی از علمای زمان باشد، تا چه رسد که افضل آنان به حساب آید؛ دسته‌ی دوم نیز با این عقیده همراهی نداشتند و مدعی بودند که لازم است حدّ و اندازه‌ی علم خلیفه، علمی در حد اجتهاد و افتاء باشد.^۲ برخی هم، علمی در حد علم قاضی را برای خلیفه کافی می‌دانستند.^۳

تمایلات آشکار ابن‌ابی‌ربیع به فلسفه و استناد مکرر او به افلاطون و ارسطو در *سلوک المالک*، آن هم در حالی که فقیهان بزرگ اهل سنت هنوز هم فلسفه را زندقه و اقابیل گمراهان می‌خواندند، و معتزلیان نیز به رغم اعتنای جدی به عقل، به فلسفه تمایلی نشان نمی‌دادند و در هر حال اهل کلام بودند نه فلسفه، از دیگر شواهد بر تمایلات شیعی او است. از سده‌ی سوم هجری قمری به بعد، که تدوین آثار کلامی در میان مسلمانان گسترش

۱ ابی‌المعالی عبدالملک بن عبدالله بن عبدالله الغیبائی (امام الحرمین الجوبینی) (۱۹۸۷)، *لمع الأدله فی قواعد اهل السنة والجماعة*، تحقیق فوقیه حسین محمود، بیروت: عالم‌الکتاب، ص ۱۲۸؛ المتولی الشافعی (۱۹۷۸)، *الغنیة فی اصول الدین*، تحقیق عمادالدین احوود حیدر، بیروت: مؤسسه‌ی الخدمات و الابحاث الثقافیة، ص ۱۸۶؛ علی بن ابی‌علی بن محمد بن سالم الأمدی (۱۳۹۱)، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق حسن محمود عبدالطیف، مصر: المجلس الاعلی للشتون الاسلامیه، ص ۳۹؛ جمال الدین احمد بن محمد بن محمود بن سعید غزنوی کاشانی (۱۹۹۸)، *کتاب اصول الدین*، تحقیق عمر و فیک الداعوق، بیروت: دارالبشائر الاسلامیه، ص ۲۸۷؛ تقی‌الدین ابوالعباس احمد ابن عبدالحلیم ابن تیمیه (۱۴۲۶ هـ / ۲۰۰۵ م)، *مجموع الفتاوی*، المحقق انور الباز - عامر لجزار، ج ۴، [بی‌جا]: دارالوفاء، الطبعة الثالثة، ص ۴۱۶.

۲ عبدالقادر ابومنصور بغدادی (۱۳۴۶ هـ / ۱۹۲۸ م)، *اصول الدین*، استانبول: [بی‌نا]، صص ۲۷۷-۲۷۸؛ ابی‌الحسن علی بن محمد بن حسین حبیب البصری ماوردی (۱۴۰۶ هـ)، *الاحکام السلطانیة*، صحه و علّق علیه المرحوم محمد حامد الفقی، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، ص ۶؛ ابی‌المعالی عبدالملک بن عبدالله بن عبدالله الغیبائی (امام الحرمین الجوبینی) [بی‌نا]، *غیاث الامم فی التّیّات الظلم*، تحقیق دراسة، فهارس عبدالعظیم الدیب، قطر: [بی‌نا]، صص ۱۳۰، ۴۲۶-۴۲۷، ۴۲۳-۱۳۹۱.

۳ ابی‌علی محمد بن الحسین ابن‌الفرّاء (۱۴۰۶)، *الاحکام السلطانیة*، صحه و علّق علیه المرحوم محمد حامد الفقی، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، ص ۲۰.

یافت، غالب متکلمان اهل سنت، اعم از اشعری و معتزلی، در این آثار به بحث از خلافت و امامت توجه نشان دادند. با عنایت به این آثار، می‌توان به وضوح ملاحظه کرد که آنان اساس گفت‌وگو از زمامداری مسلمانان و جانشینی پیامبر را با طرح دلایلی سمعی یا عقلی در بیان وجوب و ضرورت نصب امام آغاز نموده و پس از آن، به ترتیب بحث درباره‌ی خلافت یا امامت را با سخنانی درباره‌ی نصب خلیفه از طریق اختیار اهل حل و عقد و استخلاف و شورا و گاه استیلا، ادامه داده و در همان حال از صفات و وظایف خلیفه گفت‌وگو کرده‌اند. به بیان کوتاه، محور مباحث متکلمان اهل سنت و فقهای مذاهب اربعه، از گذشته^۱ تا کنون^۲، همواره خلافت و امامت بوده است.

ابن ابی ربیع که سلوک‌المالک را در عهد مستعصم تألیف کرده، به رغم ستایشی تعارف‌آمیز از این خلیفه، نه تنها از خلافت، یعنی اصطلاح ریشه‌دار اهل سنت، و متفرعات این مقوله کم‌ترین سخنی به میان نیاورده، بلکه در فصول چهارگانه‌ی کتاب خویش آشکارا از ضرورت حکومت فاضلی سخن گفته است که وظیفه دارد به عنوان زمام‌دار مسلمانان و بر اساس دین قیّم و سنت عدالت و نجات مردم از زیر یوغ متسلطین، به تدبیر عالم مبادرت کند. به عقیده‌ی ابن ابی ربیع، این امر از ارکان و وظایف چنین فرمان‌روایی است که مجری سلوک مالک یا «خداوند» در روی زمین و یگانه رئیس و فرمان‌روای انسان‌ها است.^۳ طبعاً لازم به تذکار نیست که چنین نگرشی به سیاست و اصول و مبانی زعامت، باز هم آشکارا با اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی شیعه قریب است و از نگرش خلافت اهل سنت غریب.

مبانی و ارکان اندیشه‌ی سیاسی ابن‌ابی‌ربیع

سیاست تا آغاز عصر روشن‌گری و ظهور ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷م)، چه در تاریخ تفکر و

۱ الامام ابی بکر محمد بن الطیب الباقلائی (۱۳۶۶ هـ / ۱۹۴۷م)، التمهید فی الرد علی الملحدّة المعطلّة و الرافضة و الخوارج و المعتزله، ضبطه و قدم له و علق علیه محمود محمد الخضیری و محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره: دارالفکر العربی، ص ۱۷۸؛ قاضی‌ابی‌الحسن عبدالجبار المغنی الاسدآبادی (بی‌تا)، فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق محمود محمد قاسم، مراجعه ابراهیم مدکور، اشراف طه حسین، مصر: دارالکتب، الجزء المتمم العشرین، القسم الاول، جزء اول، صص ۴۸ و ۵۳؛ بغدادی، همان، صص ۲۷۱-۲۷۳؛ ماوردی، همان، صص ۵-۶؛ الامام ابی محمد علی بن احمد ابن حزم الظاهری (۱۳۲۱ هـ ق)، کتاب الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، مصر: مطبعة التمدن، جزء ۴، ص ۸۷؛ الامام محمد بن عمر رازی (۱۳۵۳ هـ ق)، کتاب الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن: (بی‌نا)، صص ۴۲۶-۴۲۸؛ غزوی کاشانی، همان، صص ۲۶۹-۲۷۰؛ الآمدی، همان، صص ۳۶۳-۳۶۵.

۲ روزبهان‌خنجی (۱۳۶۹)، سلوک و الملوک، مقدمه و تصحیح محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، صص ۸۷-۸۹؛ الامام ابوالاعلی المودودی (۱۴۰۵)، خلافت و ملوکیت، ترجمه‌ی خلیل احمد حامدی، پاره: انتشارات بیان، ص ۸۳.

۳ خنجی، همان، ص ۹۰.

اندیشه‌ی فیلسوفان مغرب زمین و چه در نظر حکما و فلاسفه‌ی مسلمان، همواره شاخه‌ای از حکمت شمرده می‌شد و با اخلاق پیوندی تنگاتنگ داشت. ابن‌ابی‌ربیع در غالب مباحث خود در *سلوک الممالک* به وضوح نشان می‌دهد که به همین سنت دیرینه تعلق خاطر عمیقی دارد. او پس از آن‌که مباحث فصول قبلی کتاب خویش را به اخلاق و اقسام آن و اصناف سیره‌ی عقلی اختصاص می‌دهد، تا نشان دهد که همان مقوله‌ها به‌عنوان ضرورت کمال حیات فردی، شالوده‌ی زندگی مدنی و سیاسی را نیز تشکیل می‌دهد، سرانجام، در فصل چهارم *سلوک الممالک* به سراغ اقسام سیاست می‌رود و به طرح موضوع محوری کتاب خویش می‌پردازد.

نخستین پایه‌ی گفت‌وگوی ابن‌ابی‌ربیع از اندیشه‌ی سیاسی خویش، با اقتباسی آشکار از افلاطون و ارسطو و با سخنی در تبیین پیدایش حیات مدنی و موجبات و وجوب اقامه‌ی سیاست در عالم آغاز می‌گردد. چنین رویکردی به تفکر سیاسی، طبعاً موهم این انتظار اولیه است که وی تا پایان بحث و تبیین مقوله‌های بعدی سیاست نیز سخن را در چارچوب همین مشی فکری متمرکز کند، اما واقعیت این است که او، به رغم بنای اولیه‌ی بحث خویش با نگرش و روش فلسفی، مباحث *سلوک الممالک فی تدبیر الممالک* را بر سه پایه‌ی روش فلسفی، برخی قواعد شریعت و اندرز سیاسی استوار می‌سازد. به همین دلیل است که *سلوک الممالک* را، نه می‌توان اثری در فلسفه‌ی سیاسی برشمرد، نه کتابی در تبیین سیاست و حکومت از منظر شریعت، نه اندرزنامه‌ی سیاسی، بلکه این کتاب نوشته‌ای است که مباحث آن به تفاوت و تناوب، بر شالوده‌ی براهین فلسفی، برخی عقاید و اصول اسلامی و اندرز سیاسی بنا شده است. به درستی نمی‌دانیم که چرا ابن‌ابی‌ربیع، به آراستن اثری با این خصایص متفاوت پرداخته است؛ اما چه بسا بتوان گفت که او در اتخاذ این روش ترکیبی، بر آن بوده است تا *سلوک الممالک* را به اثری مبدل سازد، مطلوب عناصری فراتر از خواص، و مفید و راه‌گشا برای عامه‌ی اهل سیاست، به خصوص عناصر وابسته به دستگاه خلافت و امیران استیلا و استکفا در ممالک و مناطق پراکنده.

ابن‌ابی‌ربیع در دیباچه‌ی *سلوک الممالک* با صمیمیت و صداقت تمام تصریح می‌کند که کتابش را بر بنیاد سخنان حکمای متقدم (فلاسفه‌ی یونانی) و علمای متأخر (فلاسفه‌ی اسلامی) آراسته است. او اگرچه از کندی و بوعلی و فارابی، همانند افلاطون و ارسطاطالیس، یاد نمی‌کند، اما از خلال بسیاری از مباحث وی پیداست که در تألیف *سلوک الممالک*، نه تنها به آن آثار، بلکه به برخی از احکام السلطانیه‌ها نیز متکی بوده و به آن‌ها مراجعه کرده است. او، به‌هنگام تدوین *سلوک الممالک*، طبعاً به این واقعیت توجه داشته است که مباحث سیاسی

این فرزندگان، و آثاری چون سیاست مننیهی فارابی و آراء اهل المدینه الفاضله، به رغم ارزش فلسفی و نظری آنها، در عرصه‌ی سیاست عملی و آموزش اصول زمام‌داری و اداره‌ی مملکت، ارزش راهبردی ندارند و نمی‌توانند بر عقل و اندیشه‌ی اهل قدرت زمانه اثر گذارند. به همین دلیل، چون واقع‌گرایانه بر آن بود تا تألیفی مؤثر بر رفتار و اعمال اهل سیاست و تدبیر، نه نوشته‌ای طراز طبع حکیمان، پدید آورد، بنابراین، به رغم فاصله‌گرفتن از مباحث کلامی درباره‌ی زمام‌داری (خلافت و امامت) و بنای قواعد و آرای سیاسی بر پایه‌ی عقل و روش فلسفی، هرگز اثر خویش را که می‌بایستی دست‌مایه‌ی تربیت و آموزش سلوک و تدبیر کشورداری قرار می‌گرفت، همانند فارابی و رهروان او، چون خواجه نصیرالدین طوسی، در قالب مباحث پیچیده‌ی فلسفی و ارثیه‌ی جداولی دشوار ارائه نکرد و در هر جا که لازم بود، آن را به میراث سیاسی شریعت و اخلاق و اندرز نیز آراست.

با عنایت به این رویکرد ابن‌ابی‌ربیع، جای شگفتی نیست که او، درست پس از اشاره به آرای افلاطون در پیوند ضرورت نظام سیاسی با طبیعت اجتماعی انسان، در تبیین لزوم تبجیل و توقیر سلاطین توسط علما و جوب اطاعت ملوک از علما سخن گفته^۱ و برای اثبات سخن خویش، نه به برهان‌های فلسفی، بلکه به آیات الهی زیر توسل جسته است:

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾.^۲ ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.^۳

نیازهای اساسی مردم، ضرورت قانون واحد و کارکرد قدرت و سیاست

محور بعدی اندیشه و سیاست راهبردی در تفکر ابن‌ابی‌ربیع، بیان نیازهای انسان در حیات اجتماعی است. به باور او، این نیازهای عبارت‌اند از:

۱. غذا؛ ۲. لباس؛ ۳. مسکن؛ ۴. ازدواج؛ ۵. درمان.

افلاطون و به پیروی از او، تمام فلاسفه‌ی رهرو اندیشه‌ی وی در سیاست مدن، ناتوانی انسان واحد را از تأمین تمام نیازهای خویش، اساس شکل‌گرفتن سرشت متمایل به زندگی مدنی می‌شمردند. ابن‌ابی‌ربیع، پس از استناد به همین نیاز انسانی برای تکوین حیات اجتماعی، به طرح

۱ ابن‌ابی‌ربیع، همان، ص ۱۷۴.

۲ انعام، ۱۶۵.

۳ نساء، ۵۹.

سخن درباره‌ی سلوک مالک (خداوند) در میان انسان‌ها می‌پردازد و می‌نویسد: پس از فراهم شدن انسان‌ها در مدینه و تعامل با یکدیگر، به دلیل تفاوت روش‌های آنان در تناصف و تظالم، خداوند برای از میان برداشتن همین ناهم‌آهنگی در حیات اجتماعی بود که به وضع سنن و فرایض و نصب حکام در میان مردم توجه کرد. بنابراین، هدف خداوند از ارسال سنن و فرایض الهی، از میان بردن نابسامانی‌های حاصل از روش‌های متفاوت در بین انسان‌هاست. کارکرد حکام نیز عبارت است از: حفظ آن سنن و فرایض و اجرای آن‌ها برای انتظام حیات بشری و از بین بردن پراکندگی و محو ستم‌گری و تعدیاتی که جامعه‌ی انسانی را به تباهی و فساد سوق می‌دهد.^۱

آسیب‌ها و آفات حیات مدنی

به اعتقاد ابن ابی ربیع، زندگی فردی و اجتماعی انتظام یافته توسط قانون و اعمال سیاست نیز، همواره در معرض آسیب و هجوم از سوی شروری چندگانه‌اند: نخست، شرور نفسانی؛ که علاج آن نظارت بر نفس و بهره گرفتن از خرد در تمام امور است.

دوم، شرور حاصل از سرشت زندگی مدنی و اهل مدینه؛ که راه دفع این شرور اجرای شرایع و سنن و اصلاح عمومی است. سوم، شرور ساکنان مدینه‌های دیگر؛ که این شرور در اثر ایجاد برج و بارو و احداث خندق و گماشتن نگهبانان دفع می‌شود و اگر با این تدابیر میسر نگشت، از طریق محاربه و قتال دفع می‌شود.

مبانی ضرورت ولایت افاضل

پیش از این اشاره شد که در اندیشه‌ی رسمی تمام علمای اهل سنت، اعلی‌ت و افضلیت، از خصایص و صفات واجب امام یا خلیفه‌ی مسلمانان تلقی نشده است و صرف نظر از شمار اندکی از متکلمان اشعری و معتزلی که عقیده داشتند زعیم مسلمانان باید علم و فضیلتی در حد اجتهاد داشته باشد، غالب آنان این امر را شرط زعامت ندانسته‌اند. بر خلاف علمای اهل سنت، همواره اجماع علمای شیعه آن بوده است که زعیم مسلمانان باید افضل مسلمانان باشد، تا در بیان احکام شریعت

۱ خنجی، همان، ص ۱۷۵.

و اجرای آن به علم عالمی برتر از خویش محتاج نگردد.^۱ ابن ابی ربیع از طریق همراهی آشکار با این اندیشه‌ی شیعی، پس از بیان شرور یا تهدیدهای سه‌گانه‌ی مدنیّه و تأکید مجدد به اصل ضرورت تدبیر و سیاست در نظام اجتماعی، افزوده است:

«متولی تدبیر و سیاست جامعه و پیشوای امر و نهی، باید همواره از افاضل باشد، زیرا واجب است کسی که مردم را از چیزی نهی می‌کند، یا به چیزی فرمان می‌دهد، نخست همان امور را در وجود خویش تبلور دهد، آنگاه در میان دیگران».^۲

زعامت واحد و تلاش برای اقتدار خلافت در شرایط تهدید بغداد

در اواخر دوره‌ی خلافت عباسی، فتور و فساد فزاینده‌ای که از آغاز عصر دوم در تمام ارکان این نظام لانه کرده و به تدریج عمق و گسترش یافته بود، دستگاه خلافت را در معرض آسیب‌های جدی قرار داد. ملوک متعددی که با روش استیلا و یا استکفا، هر کدام بر بخشی از قلمرو دستگاه خلافت فرمان می‌راندند، به رغم اعلام اطاعت ظاهری از المستعصم بالله، به صورت‌های گوناگون در تعمیق این بحران و تعمیم خشم و کین نسبت به خویش و خلیفه‌ی عباسی مذکور که ناگزیر از آنان دفاع می‌کرد، نقشی گسترده داشتند. با ظهور مغولان و غارت‌گری وسیع تموجین و پسرانش در ماوراءالنهر و خراسان بزرگ، ضرورت هم‌آهنگی سیاسی و نظامی مسلمانان در برابر خطر فزاینده‌ی مغولان بیش از هر زمان دیگری ضرورت داشت. ابن ابی ربیع، چه بر اساس همین ضرورت، چه بر بنیاد مبانی اندیشه‌ی خویش که «سلوک مالک» در میان مردم و مخلوقات خویش - نه تعدد قدرت در نظام اجتماعی - را وحدت زعامت می‌دانست،^۳ به صراحت نوشت که کثرت رؤسا موجب فساد سیاست و کندی پیشرفت امور است.^۴

اگر توجه کنیم که به تصریح ابن ابی ربیع، وی سلوک المالک را به پیشنهاد ابن علقمی، وزیر مستعصم، نوشته است، می‌توانیم نتیجه بگیریم که بر خلاف تهمت‌های ناروایی که برخی از اهل تعصب به علقمی، درباره‌ی همکاری وی با مغولان برای غلبه بر بغداد، وارد ساخته‌اند،^۵ او در

۱ محمد بن عثمان شیخ مفید (۱۳۹۰ هـ / ۱۹۷۱ م)، *الاختصاص*، قدم له السيد حسن الخراسان، نجف: المطبعة الحیدریه، صص ۲۸۳-۳۰۲؛ جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف الحلّی (۱۴۰۷ هـ / ۱۳۷۸ ش)، *نهج الحق و کشف الصدق*، علق علیه الحجة الشيخ عین الله الحسنی الارموی، قدم له السيد رضا الصدر، قم: مؤسسة دارالحجرة، صص ۳۴ و ۱۶۸.

۲ ابن ابی ربیع، همان، ص ۱۷۶.

۳ همان، ص ۹۴.

۴ همان، ص ۱۷۴.

۵ عبدالرحمن السیوطی *ابی‌نا، تاریخ الخلفاء*، *ابی‌جا: ابی‌نا*، ص ۴۶۵.

دوره‌ای که مرکز خلافت عباسی در معرض خطری جدی قرار داشت، از لحاظ نظری نیز می‌کوشید تا ملوک اهل سنت را که تشتت احوال و رفتار آنان و نافرمانی‌های آشکار و پنهانشان از خلیفه، اقتدار وی را به محاق افکنده بود، به ضرورت همبستگی و وفاق با خلیفه دلالت کند. تردیدی نیست اگر ابن‌علقمی در آن شرایط حساس، آرزوی ضعف خلیفه را در دل می‌پرورید، ابن‌ابی‌ربیع را تشویق نمی‌کرد به تألیف اثری مبادرت کند که نه تنها گفت‌وگو از ضرورت وجود رئیسی واحد و مطاع و مقتدر در میان مسلمانان و تأکید به وجوب اطاعت همه‌ی ملوک از وی، روح حاکم بر سرتاسر مباحث اخلاقی و سیاسی آن را تشکیل می‌دهد، بلکه فراتر از آن، بر وحدت زعامت به عنوان اساس سلوک خداوند در تدبیر ممالک نیز تأکید می‌ورزد.

تلاش ابن‌ابی‌ربیع در راستای تقویت قدرت خلیفه، به همین گفت‌وگوی وی در خصوص ضرورت و وجوب زعیم واحد و اجتناب از تعدد و تکثر مراکز قدرت محدود نشده است تا بتوان آن را طرح و تبیین اعتقاد سیاسی وی و بدون ارتباط با واقعیت بیرونی قدرت، یعنی زعامت مستعصم، قلمداد کرد. او پیش از طرح این سخن کلی، در همان مقدمه‌ی کتاب، پس از بیان صفات رئیس واحد در نظام سیاسی آرمانی خویش، برای آن‌که مخاطبان اثر خود و ملوک زمانه را به پیروی و اطاعت و همراهی با مستعصم تحریض کند، گرچه به‌راستی می‌دانست که خلیفه تجسم تمامی آن صفات نیست، تصریح کرد: «من سعادة اهل هذه الزمان، ان امامهم و متقاد سیاستهم و مدبر ملکهم، من هو مجمع المحاسن المذكوره و معدن الفضائل المشهوره...»^۱ صفات رئیس واحد و نمونه‌ی مطلوب زعیم آرمانی ابن‌ابی‌ربیع به شرح زیر است:

۱. قوت اندیشه؛ ۲. برخورداری از سلامت اعضا؛ ۳. خوش‌فهمی؛ ۴. حافظه‌ی قوی؛ ۵. زیرکی؛ ۶. خوش‌سخنی؛ ۷. علم‌دوستی؛ ۸. دوست‌دار راستی؛ ۹. توانایی در غلبه بر شهوات؛ ۱۰. بزرگی نفس؛ ۱۱. دوست‌دار عدالت؛ ۱۲. صاحب عزم؛ ۱۳. پست شمردن دینار و درهم و سایر اغراض فانی دنیوی.^۲

ارکان چهارگانه‌ی مملکت در اندیشه‌ی ابن‌ابی‌ربیع

به اعتقاد ابن‌ابی‌ربیع، ارکان مملکت چهار رکن به قرار زیر است:

۱ ابن‌ابی‌ربیع، همان، ص ۹۵.

۲ همان، صص ۹۳-۹۴.

۱. پادشاه؛ ۲. رعیت؛ ۳. عدالت؛ ۴. تدبیر.

رکن نخست و وظایف و وسایل پادشاه برای تحقق سلوک الهی

پادشاهی که نخستین رکن از ارکان مملکت و مهم‌ترین آن‌هاست، برای تحقق سلوک الهی در عالم و اهداف فرمان‌روایی، نیازمند شش وسیله است که عبارت‌اند از:

۱. ابوت، یعنی آن‌که پادشاه از خاندان پادشاهی و از نظر نسب به پادشاه قبل نزدیک باشد. این امری است که درباری آن اتفاق نظر وجود دارد.

۲. از همتی بزرگ برخوردار باشد و برخورداری از این خصلت نیازمند تهذیب اخلاق انسانی و تعدیل نیروی غضب است.

۳. برخورداری از رأی استوار. پادشاه به این خصلت نیز با بحث و نظر کردن در تدابیر گذشتگان و اخبار و تجارب آنان نایل می‌گردد.

۴. بردباری در سختی‌ها. حصول به این خصلت هم با اظهار شجاعت و قوت و به کار بردن آن‌ها میسر می‌شود. با رأی متین پادشاه، کار سلطنت استقامت می‌یابد و دشمنان مقهور می‌گردند.

۵. ثروت زیاد؛ که رسیدن به این امر نیز با اعمال عدالت در میان مردم و دوام آبادانی ممکن می‌شود. با ثروت زیاد، مملکت قوام و دوام می‌یابد.

۶. یاران صادق. یافتن چنین یارانی با مهربانی و دوام الثقات و اکرام حاصل می‌شود. با وجود چنین اعوانی است که مقام پادشاه اشتداد می‌یابد و قلبش قوت پیدا می‌کند.^۱

ابو‌ایوب‌ربیع، اگرچه همانند افلاطون بر این عقیده نیست که فرمان‌روا یا پادشاه باید فیلسوف باشد، اما اعتقاد راسخ وی به پیوند اخلاق با سیاست، یا همان سیاست اخلاقی، باعث شده است تا او نیز به پیروی از افلاطون و ارسطو و همانند شماری از علمای اخلاق که در ضرورت اکتساب فضایل اخلاقی توسط فرمان‌روایان سخن گفته‌اند، در قالب سخنانی که ماهیت اندرز سیاسی دارد، اکتساب حکمت و آراستگی پادشاه به این فضیلت را از مهم‌ترین وظایف پادشاه به‌شمار آورد. او عرصه‌های اعمال سیاست پادشاه را تنها به اداره‌ی کشور منحصر نساخته و به پیروی از اندرزنامه‌نویسان، آن‌ها را به ابعاد زیر تعمیم داده است:

سیاست نفس پادشاه؛ سیاست بدن فرمان‌روا؛ سیاست خواص پادشاه؛ سیاست جمهور رعیت؛ سیاست جنگ.

۱ این‌ابی‌ربیع، همان، صص ۱۷۶-۱۷۷.

نخست. سیاست نفس

از نظر ابن‌ابی‌ربیع، پادشاه برای تدبیر و سیاست نفس خویش، باید موارد شش‌گانه‌ی زیر را مراعات کند:

۱. اوقات خود را به صورت زیر تقسیم کند: نخست به ذکر خداوند و شکر او بپردازد، آن‌گاه به امور رعیت رسیدگی کند، بخشی از وقت خود را هم صرف خوردن و خوابیدن و رسیدگی به لذات و خواسته‌های نفسانی نماید؛

۲. برای کسب حکمت تلاش کند. اسکندر از حکیمی پرسید: چه چیزی ملک را اصلاح می‌کند؟ حکیم پاسخ داد: یا باید حکیم فرمان‌روا گردد، یا آن‌که پادشاه در اندیشه‌ی فراگرفتن حکمت باشد؛

۳. بداند که قلوب رعیت خزانه‌ی پادشاه است. بنابراین، هر آنچه از خیر و شر انجام دهد، در آن خزانه قرار خواهد گرفت؛

۴. وقتی وی را با صفتی که از آن بی‌بهره است، می‌ستایند، شاد نگردد، و از بیان عیبی که در او وجود ندارد، محزون نشود؛

۵. از کاری که از انجام دادنش ناچار است، عاجز نباشد و کارها را در زمان نامناسب انجام ندهد؛

۶. همواره باید بر شکرگزاری مداومت داشته و بر احسان حریص باشد؛

۷. باید جید الحدس و تخمین باشد و هیچ‌گاه حالی از احوال بر او پنهان نماند؛

۸. عدالت و حق را امام و پیشوای خود قرار دهد؛ ۹. با خطای مردم از طریق اتخاذ راه صواب مقابله کند.^۱

دوم. سیاست بدن

غالب اندرزنامه نویسان دوران اسلامی، سلامت جسمانی و پیراسته بودن فرمان‌روا از نقص اعضا، به‌خصوص حواس پنج‌گانه، همچنین زیبایی ظاهری را از لوازم پادشاهی شمرده و بر آن تأکید کرده‌اند. ققهای اهل سنت نیز سلامت جسمانی را از جمله‌ی شرایط لازم برای نصب وی به امامت، و از دست رفتن آن را سبب‌ساز جواز عزل وی از منصب زعامت دانسته‌اند. ابن‌ابی‌ربیع با اتکا به همین میراث، در ادامه‌ی بحث از ملزومات سیاست نفس، به بیان سیاست

۱ ابن‌ابی‌ربیع، همان، صص ۱۷۷-۱۷۸.

لازم در بدن رئیس سیاسی جامعه می‌پردازد و آن‌ها را شامل دوازده سیاست زیر می‌داند که برخی از آن‌ها را هیچ‌کدام از متکلمان اهل سنت شرط زعامت ندانسته‌اند:

۱. توانایی در مهار شهوت؛ ۲. رها نکردن نفس در لذات، مگر لذت‌های زیبا؛ ۳. اجتناب از تجاوز و آلوده شدن به شر؛ ۴. هیچ‌گاه سست و کند، یا متغافل نباشد؛ ۵. به شب‌گذرانی یا پرخوابی شناخته نباشد؛ ۶. نیرومند و به سوارکاری آگاه باشد؛ ۷. زیبا روی و مقبول‌الشکل باشد؛ ۸. تمام اعضایش سالم باشد و بتواند حرکت کند؛ ۹. بتواند ملک را به وسیله‌ی کسی که بعد از او خواهد آمد، آبادتر از آنچه به خود وی تسلیم شده است، واگذارد؛ ۱۰. برای انجام دادن امور زشت و آلوده به گناه سوار نشود و چیزی را که ترک آن ضرر نمی‌رساند، تکلیف نکند؛ ۱۱. کارهای روز را به شب نسپارد؛ ۱۲. مصالحی را که برای رسیدگی به آن‌ها به پادشاهی رسیده است، بر مصالح خودش مقدم بدارد.^۱

سوم. سیاست خواص

به اعتقاد ابن‌ابی‌ربیع، خواص و نزدیکان پادشاه که سیاست آنان نیز از جمله‌ی وظایف پادشاهی است، عبارت‌اند از: وزیر، کاتب، عامل، طیب، منجم، صاحب‌طعام ندیمان. مگر نه این است که به شهادت تاریخ، در طول دوره‌ی حیات فرمان‌روایی‌ها، غالب فسادهای دستگاه سلطنت از فساد همین خواص ناشی شده و اندک خدمات حاکمان سیاسی به مردم نیز از سلامت اینان نشأت گرفته است؟ ابن‌ابی‌ربیع با آگاهی از همین واقعیت و چه بسا با ملاحظه‌ی عده‌ی کنیری از عناصر فاسد که در تار و پود دستگاه خلافت عباسی ریشه دوانده بودند و تحت عنوان ارادت خالصانه به خلیفه، آن را به آرامی می‌جویدند، همچنین، با وقوف به احوال خادمان صدیقی در همین دستگاه که محسود عناصر فاسد بودند، می‌نویسد: از عمده وظایف پادشاه - یا به تعبیر خودش، سیاست وی - درباره‌ی خواص آن است که همواره بر آنان مراقبانی بگمارد تا به صورت آشکار و پنهان بر اخبار و اسرار ایشان آگاهی یابد. در همان حال، پادشاه باید همان‌گونه که از جان خویش محارست می‌کند، از خواص خویش هم محارست نماید. مبدا که به تقصیری اندک به مؤاخذه‌ی ایشان اقدام کند. او باید در حضور و غیاب آنان احترام ایشان را نگاه دارد و حقوقشان را رعایت کند. هرگز نباید سخنان سعایت‌کنندگان را درباره‌ی خواص بپذیرد، مگر پس از تحقیق و حصول یقین. هر کدام از خواص مرتبه‌ای خاص دارند.

پادشاه باید مراقب باشد که هیچ‌کدام از آنان را بی‌دلیل بر دیگری مقدم ندارد، زیرا این امر موجب برانگیخته شدن خشم دیگران خواهد شد. طیب پادشاه باید احسان بسیار ببیند، زیرا او مراقب جان اوست. آخرین اندرز ابن‌ابی‌ربیع درباره‌ی خواص پادشاه، به هم‌نشینان وی مربوط می‌شود. او تأکید می‌کند که هم‌نشینان پادشاه باید از بین عاقل‌ترین و داناترین مردمان برگزیده شوند. فرمان‌روا باید به تحقق مصالح آنان همت گمارد و در خلوت خود از عقل و علم ایشان بهره‌مند گردد.^۱

اعتقاد راسخ و اصولی ابن‌ابی‌ربیع به این‌که رئیس نظام سیاسی باید افضل مردمان باشد، ظاهراً با سخن اخیر وی که پادشاه باید عاقل‌ترین و عالم‌ترین مردمان را به هم‌نشینی خویش برگزیند تا از خرد و علم آنان بهره‌مند شود، هم‌آهنگ نیست. همین ناهم‌آهنگی و تفاوت در سطح کیفی مباحث، از ابتدا تا انتهای *سلوک‌المالک* نیز مشهود است. او هرگاه در بیان عقاید خویش به بحث و استدلالی فلسفی متکی می‌گردد، بی‌درنگ قدم در وادی اندرز سیاسی و اخلاقی نیز می‌گذارد. به نظر می‌رسد، آنچه ابن‌ابی‌ربیع را به اتخاذ چنین شیوه‌ی ناهمگونی سوق داده است، ملاحظه‌ی تفاوت بسیار زیاد و اساسی بین آرمان و واقعیت در زمانه‌ی او بوده است. او از یک‌سو با الهام از نگرش‌های عقلانی به ترسیم آرمان‌های سیاسی خود روی می‌آورد، و از سوی دیگر، ضمن تأمل در واقعیت اندیشه‌ی بدوی مخاطبانش، خود را ناگزیر می‌دید بسیار بیش‌تر از رویکرد آرمانی و عقلانی و فلسفی، به واقعیات سیاست و حکومت در زمانه‌ی خویش چشم بدوزد و سعی کند با تکیه بر زبان اندرز سیاسی، در راستای تأثیر عملی در واقعیت گام بردارد.

شایان ذکر است که مهم‌ترین شالوده‌ی دوام و ماندگاری اندرزنامه نویسی سیاسی و تکرار و تداوم مباحث آن و فراهم نیامدن فرصت‌های عینی برای رشد و تعالی محتوای این‌گونه آثار، همین تعارضی بود که نویسندگان اندرزنامه‌ها، بین آرمان خویش و واقعیت بدوی نظام سیاسی هم‌عصرشان می‌یافتند. به بیانی کوتاه، اندرزنامه نویسان در طول دوره‌ی حیات گسترده‌ی خویش، به علت رویارویی با وضعیت ماندگار و حتی قهقرایی نظام سیاسی و هم‌تراز عقل پیشینیان خود، ناگزیر بودند به جای طرح نظرات نو، با سلاطین جدید و «خواقین فلک اشتهار» عصر خویش همان‌گویند که اسلاف اندرزنامه نویس آنان با فرمان‌روایان کامکار و صاحب حشم می‌گفتند، زیرا هم حد درک این حاکمان مکرمت‌آیین همین بود، هم ظرفیت شنوایی و تحمل آنان به همین اندازه.

چهارم. سیاست رعیت

گفت‌وگو در باب سیاست رعیت، یعنی بیان وظایف و اقداماتی که به عقیده ابن‌ابی‌ربیع، فرمان‌روا یا پادشاه وظیفه دارد آن‌ها را انجام دهد، نیز از مهم‌ترین مباحثی است که رویکرد کاملاً متفاوت او را به مقوله‌ی سیاست و وظایف متقابل حاکمان و مردم، با رویکرد علمایی که به سیاست، فقط از منظر فقه سیاسی نگریسته‌اند، نشان می‌دهد. غالب متکلمان و فقهایی که در تبیین وظایف خلفا سخن گفته‌اند، بیش‌تر به بیان وظایف زعامت دینی آنان عنایت کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، شهرستانی وظایف زیر را برای خلفا و جانشینان پیامبر بیان کرده است:

۱. اجرای احکام و اقامه‌ی حدود؛ ۲. محافظت از بیضه‌ی اسلام و حوزه‌ی دین؛ ۳. اعزام جنگ‌جویان و سپاهیان برای جهاد؛ ۴. تقسیم غنائم و صدقات در بین مسلمانان و نیازمندان؛ ۵. داوری در خصومت‌های میان مسلمانان و حل و فصل منازعات ایشان؛ ۶. رسیدگی به منکحات و اعیاد مسلمانان؛ ۷. دادخواهی مظلومان و مجازات ظالمان؛ ۸. نصب قاضیان و تعیین والیان هر ناحیه؛ ۹. اعزام قاریان و مبلغان به نواحی مختلف؛ ۱۰. نظارت بر امور مردم با نظر ثاقب و اندیشه‌ی صایب برای ممانعت از دور شدن ایشان از حق و افتادن به وادی گم‌راهی، و هدایت آنان به راه حق و صواب؛ ۱۱. جنگ با اهل بدعت و ضلالت و فرود آوردن شمشیر بر گردن آنان، شمشیری که برق سطوت الهی است و شهاب نقت و عذاب خداوندی.^۱

ابن‌جماعه نیز که مرز بین خلافت و سلطنت را به گستردگی مخدوش کرده و به مشروعیت فرمان‌روایی سلاطین زمانه‌ی خویش باوری راسخ داشته، به وظایف پادشاهان در چارچوب میراث فقهی اهل سنت توجه کرده و امور ذیل را از وظایف آنان شمرده است:

۱. حمایت از بیضه‌ی اسلام و محارست از آن؛ ۲. حفظ دین بر پایه‌ی اصول مقرر و قواعد نوشته شده؛ ۳. اقامه‌ی شعائر اسلام؛ ۴. اجرای حقوق و احکام؛ ۵. انجام دادن جهاد واجب به دست خویش؛ ۶. اقامه‌ی حدود شرعی بر اساس شرایط معین شده؛ ۷. گرفتن زکات و جزیه از اهل آن؛ ۸. مراقبت از اوقاف و نذورات؛ ۹. نظارت بر تقسیم غنائم و دادن خمس آن به مستحقان؛ ۱۰. عدالت و سلوک پسندیده در همه‌ی موارد با مردم.

علاوه بر شهرستانی و ابن‌جماعه، تمام دیگر متکلمان، از ابوبکر باقلانی و بغدادی گرفته تا

۱ شهرستانی، عبدالکریم [ابی‌نا]، نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، مصر: [ابی‌نا]، ص ۱۶۸.

۲ بدرالدین ابن‌جماعه (۱۴۰۸ هـ / ۱۹۸۸ م)، تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام، تحقیق و دراسته و تعلیق فؤاد عبدالمنعم احمد، قدم له فضیلة الشیخ عبدالله بن زید آل محمود، قطر: دارالثقافة بتفویض من رئاسة المحاکم الشرعية، صص ۶۹-۶۸.

امام الحرمین جوینی و غزالی طوسی و ابن تیمیه نیز، بی آن‌که در آثار خویش به طرح مبحثی تحت عنوان وظایف خلیفه، سلطان یا حاکم اسلامی در برابر مردم یا رعیت مبادرت کنند، تنها به تکرار همان وظایف شرعی حاکمان مسلمان پرداخته‌اند.

برخلاف این دسته از علما و به رغم فراهم نبودن بستر اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی برای گفت‌وگوی بیشتر درباره‌ی حقوق مردم بر ذمه‌ی حاکمان، ابن‌ابی‌ربیع در بیان وظایف و مسئولیت‌های فرمان‌روای ممالک اسلامی در برابر رعیت، به طرح سخنانی کاملاً متفاوت از اظهارات علمای اهل سنت پرداخته و بازم نشان داده است که اندیشه‌اش با فقه سیاسی اهل سنت فاصله‌ی بسیار دارد. ضرورت تلاش برای استمالت قلوب مردم و پایه‌ریزی حاکمیت بر شالوده‌ی اطاعت باطنی آنان، نه بر اساس هراس، و ارسی نسبت به وضع عمران و آبادی شهرها، مراقبت از سعادت ساکنان آن‌ها، تمایز بین رعایای نیکوکار با مردم بدکار، و تعمیم اصل وجوب مراقبت از مردم در سرتاسر ممالک، برخی از مهم‌ترین اصول سیاست پادشاه درباره‌ی جمهور رعیت در اندیشه‌ی ابن‌ابی‌ربیع است.^۱ او که رعیت را دومین رکن مملکت می‌داند، در بحث از این رکن نیز به جایگاه طبقات اجتماعی در مملکت توجه بیش‌تری کرده است که به زودی از آن سخن خواهیم گفت.

پنجم. سیاست پادشاه در امور جنگ

اگرچه، آرای ابن‌ابی‌ربیع در تبیین سیاست‌های لازم بر پادشاه در امور مربوط به جنگ نیز با اعتزال آشکار از نظریات و اجتهادات فقهای شرع و با رویکردی اندرزگرایانه و ناظر به واقعیات دستگاه خلافت عباسی در عصر مستعصم تنظیم و تدوین شده‌اند، اما تقید قطعی او به دستورات شریعت و قواعد جهاد در اسلام، باعث شده‌اند تا وی بر رعایت برخی از این اصول در نبرد با دشمن نیز تأکید ورزد. بر این مبنای دید وی، شانزده مورد سیاست لازم بر عهده‌ی پادشاه در امور جنگی، عبارت‌اند از:

۱. آگاهی دائمی از وضعیت دشمن و غفلت نکردن از کار او؛ ۲. پنهان نمودن اخبار از دشمن با تمام امکان و پوشیده داشتن آن‌ها از هر کس که بیم مکر او وجود دارد؛ ۳. صرف مال در فریب دشمن و یاران وی و استمالت از همان یاران دشمن؛ ۴. بی‌اعتمادی به آن‌که از سپاه دشمن به امان آمده است، مگر پس از وقوف کامل به صفای نیت وی؛ ۵. هرگاه دشمن قوت و

۱ ابن‌ابی‌ربیع، همان، ص ۱۸۰.

پشت گرمی یابد، لازم می‌آید نیروی بیش‌تر فراهم شود و خود پادشاه به مقابله‌ی او بپردازد؛ ۶. اگر قرار است سلطان جز خود، فرد دیگری به مقابله‌ی دشمن بفرستد، باید کسی را اعزام کند که به نیرو، شجاعت، دلاوری و نجابت او اعتماد داشته باشد؛ ۷. ضروری است پیش از آغاز جنگ، به کارهایی دست زند تا دشمن را غافل‌گیر نماید؛ ۸. گرفتار کردن دشمن به وسیله‌ی قطع آب، یا بریدن و خراب کردن پل‌ها و در افکندن آتش بر او؛ ۹. قراردادن هر دسته از سپاه تحت فرمان‌دهی رئیسی شجاع و کارآزموده؛ ۱۰. ایجاد کمین بر سر راه دشمن و غافل‌نشدن از کمین احتمالی او؛ ۱۱. کوچک‌نشمردن دشمن و مقابله‌ی با او، همچون مقابله با امری بزرگ؛ ۱۲. دست زدن به مقابله پس از به کار بردن حيله؛ ۱۳. اگر حيله مؤثر واقع شد، مال و جان سپاه مصون بماند. در غیر این صورت، دست‌یازی به جنگ رواست؛ ۱۴. اگر بر دشمن غلبه حاصل آمد، باید در میان آنان به نشر عدل و امان همت گماشت و دست به کشتار مردم نزد؛ ۱۵. پس از جنگ باید به تقسیم غنائم در بین یاران پرداخت و به قدر امکان آنان را راضی کرد و در این راه به مقدم داشتن کسانی که تقدیر از ایشان لازم است، اقدام کرد؛ ۱۶. پس از جنگ باید اخبار موخش و اراجیف را مورد پی‌گیری قرار داد و مسببان را به سزای اعمال‌شان رسانید.^۱

تدابیر چهارگانه در اداره‌ی مملکت

به عقیده‌ی ابن ابی ربیع، یکی از وظایف اصلی پادشاه تدبیر امور مملکتی است که بر آن فرمان می‌راند. از نظر او این تدبیر باید بر اساس توسل به چهار امر صورت پذیرد که عبارت‌اند از: ۱. تدبیر عقل، ۲. تدبیر بر اساس جود، ۳. تدبیر بر اساس سیاست، ۴. تدبیر بر اساس حزم.

نخست. تدبیر بر اساس عقل

۱. تدبیر برای اطاعت از خداوند و تصدیق رسول الهی؛ ۲. مجاهدت نفس بر مکارم اخلاقی؛ ۳. قرار دادن حاجزی استوار بین خود و اینان.

دوم. تدبیر بر اساس جود

۱. مهربانی بر اهل مملکت؛ ۲. اکرام گرفتاران بلا؛ ۳. پرسش و جست‌وجو از نیاز نیازمندان.

۱ ابن‌ابی‌ربیع، همان، صص ۱۸۱-۱۸۲.

سوم. تدبیر بر اساس سیاست

۱. بخشش زیاد برای خدمات صعب؛ ۲. بخشش نسبت به پیش‌تر خطاها؛ ۳. گذشت از پیش‌تر گناهان.

چهارم. تدبیر بر اساس حزم

۱. ترک حسن ظن به همه؛ ۲. پوشیده داشتن و حفظ اسرار؛ ۳. معالجه‌ی اموری که قدرت - گرفتن آن‌ها جای ترس دارد؛ ۴. به کار بردن کید بر دشمنان.^۱

رعیت به عنوان رکن دوم در اداره‌ی مملکت و وظایف آنان

رعیت به عنوان دومین رکن از ارکان مملکت در اندیشه‌ی ابن‌ابی‌ربیع معنایی بسیار فراتر و متفاوت در فرهنگ سیاسی و آثار و اندرزنامه‌های سده‌های میانه‌ی تاریخ اسلام و حتی بعد از آن دارد. در غالب این آثار مقصود از رعیت، عامه‌ی مردم زیردست و فرمان‌بردار و کشاورزان است که جز خدمت و اطاعت و تمکین مطلق از پادشاه، هیچ نقش و جایگاه حقوقی ندارند، تا چه رسد به آن‌که برای ایشان وظیفه و مسئولیتی در اداره‌ی مملکت در نظر گرفته شود. ابن‌ابی‌ربیع، نه تنها رعیت را در معنای حقوقی مردمانی صاحب حقوق قطعی در نظام سیاسی می‌داند، بلکه آن را به اقسام چندگانه‌ی زیر و دارای وظایفی مشخص نیز تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. متألّهون: کسانی که به عبادت و زهد بسنده و مردم عالم را به ترساندن و ترغیب کردن، موعظه می‌کنند؛

۲. حکما: عارفان به علوم حکمی، مانند طب، نجوم، حساب، هندسه و مانند آن‌ها؛

۳. علما: جمله‌ی آثار و جانشینان انبیاء که تحریم، تحلیل، تفسیر و تأویل به آنان مربوط

است؛

۴. ذوالانساب: اهل شرف و جاه و منزلت که هرگاه در مملکت افزایش یابند، بزرگان قوم

و عدت پادشاه محسوب می‌گردند؛

۵. خداوندان جنگ: نگهبانان مملکت که به یاری ایشان دشمنان دفع می‌شوند، غائله‌ها از

میان می‌رود و شهرها و ممالک توسط آنان گشوده می‌گردد؛

۶. بازاریان: اهل صنعت و اتباع که امور مردم با آنان سامان می‌یابد و مردم با وجود ایشان به نیازهای خود دست می‌یابند؛
۷. ساکنان روستاها: کسانی که به کشاورزی و تولید و کاشت درختان اشتغال دارند و بقیه‌ی مردم به آنان محتاج‌اند.^۱

حقوق متقابل سلطان و رعیت

سلطنت استیلایی سلاطین ترک و ترکمان بر سرزمین‌های اسلامی در اواخر عصر خلافت، باعث شد تا آنان به رغم احترام صوری به خلفای عباسی، قلمرو تحت تصرف خویش را «مملکت» شمرده و خود را مالک مملکت به شمار آورند. اصطلاح «مملکت» به معنای «ملک سلطان» که هنوز نیز در تداول عامه به جای کشور به کار می‌رود، ریشه در همین ایام دارد. سلاطین چون خود را مالک مملکت نامیدند، حق مالکیت بر مملکت را به طور مطلق تعمیم دادند و افزون بر سرزمین و قلمرو تحت مالکیت خویش که به آن نام «ملک طوق سلطانی» نیز می‌دادند، تمام دارایی‌های موجود در سرزمین و به تبع آن‌ها، همه‌ی ساکنان ممالک را هم مملوک خویش قلمداد کردند و برای خود هرگونه تصرف مطلقه در حرث و نسل و جان و مال و خشک و تر را قایل شدند. در باور ایشان حق حاکمیت «لابشرط» که نتیجه‌ی طبیعی حق مالکیت مطلقه بود، امری یک‌سویه بود و مملوکان که به تدریج نامشان در قالب اصطلاح رعایا تعدیل شد، هیچ‌گونه حقی بر ذمه‌ی سلطان و مالک الرقاب خویش نداشتند.

بدیهی است در شرایطی که تمامی قدرت و شوکت نظامی در انحصار این دسته از سلاطین قرار داشت، چنین باورهایی خشونت‌آفرین و حاوی نتایج تلخ و زاینده‌ی آلام عدیده برای مردم، آن‌هم مردمی که در فرهنگ و عقاید سیاسی آنان، حاکم باید خادم مردم می‌بود، نه خدایگان ایشان، انکار تمامیت این ادعاها نامیسر بود؛ اما همان تقید ظاهری و قشری این سلاطین به اسلام باعث شد تا به مرور زمان برخی از خردمندان و اندرزنامه‌نویسان بکوشند در قالب طرح برخی اندرزها و نصایح سیاسی و اخلاقی، نه تنها ادعای مالکیت مطلق این سلاطین بر جان و مال مردم را تعدیل کنند، بلکه با توسل به شریعت، به بیان برخی حقوق مردم بر ذمه‌ی سلاطین نیز مبادرت کنند. ابن‌ابی‌ربیع که در چنین زمانه‌ای می‌زیست، در ادامه‌ی تلاش برخی

۱ ابن‌ابی‌ربیع، همان، صص ۱۸۵-۱۸۶.

اندرزنامه‌نویسان پیشین، در کنار بیان حقوق سلطان در مملکت، به بحث از بعضی حقوق رعیت پرداخته است که عبارت‌اند از:

۱. گماشتن مردم در صناعات و پیشه‌های ایشان که حاصل آن از میان رفتن اندیشه‌ی مفسده است؛
۲. نزدیک شدن به مردم در هر زمان، تا آنان به درگاه وی درآیند؛
۳. گرفتن حق ضعفا از اقویا و مساوی داشتن اقریبین و ابعیدین در سیاست؛
۴. ترک تعرض به مظلوم و تسهیل شرایط دیدار سلطان برای وی و گرفتن حق او از ستم‌گر؛
۵. ترتیب دادن مجلس شکایت، یا وصف حال، یا بیان مسائل مورد نیاز توسط رعایا؛
۶. ایجاد امنیت برای رعایا از تجاوز دشمنان خارجی با مراقبت از مرزها؛
۷. محارست آنان از قطاع‌الطریق تا نتوانند معاش و روزی رعایا را از ایشان بربایند؛
۸. ایجاد امنیت در خانه و کاشانه‌ی مردم با ایجاد استحکام در مرزها، امنیت دادن به راه‌ها و بستن دست اشرار.

وظایف رعایا در برابر سلطان

اعتقاد به وظایف سلطان در برابر مردم در اندیشه‌ی ابن‌ابی‌ربیع، مانع از آن نشده است تا وی از ذکر وظایف مردم در برابر سلطان غفلت کند. او اگرچه در ادامه‌ی گفت‌وگو از وظایف سلطان بی‌درنگ به طرح وظایف مردم نسبت به سلطان پرداخته است، اما حاصل همان وظایفی که وی بر عهده‌ی مردم می‌نهد، نیز آشکارا ناظر به منافع خود آن‌هاست، نه ارائه‌ی خدماتی یک‌سویه از طرف آنان به دستگاه سلطنت. وظایف مردم در برابر پادشاه چنین است:

۱. علنی نکردن سهو و خطای پادشاه و پی‌جویی نکردن درباره‌ی اسرار او؛
۲. نصیحت به سلطان در راه خدا، هنگامی که به کاری ناپسند دست یازد؛
۳. کوشش برای ستایش از عدالت و آراستن عدل در نزد سلطان و تقبیح ستم‌گری و زشت شمردن آن؛
۴. مراجعه به سلطان به هنگام مشاهده‌ی عملی زشت از یکی از خواص پادشاه و عدم تعرض مستقیم به او؛
۵. مشارکت در شادی و سرور سلطان به اندازه‌ی توانایی خویش؛
۶. مشارکت در اندوه و غم سلطان و یاری وی برای از میان بردن آن اندوه؛

۷. اجابت پادشاه به هنگام فراخواندن مردم در شب و روز به عنوان وظیفه‌ی خویش.^۱

عدالت، سومین رکن از ارکان مملکت

اگرچه ابن‌ابی‌ربیع در بحث از عدالت نیز به آرای فلاسفه‌ای که آنان را می‌شناخته، هیچ‌گونه توجهی نشان نداده است، اما شیوه‌ی گفت‌وگوی وی از این مقوله، به رغم مشابهت با روش اندرزنانه‌نویسان، در ارکان و فروع، شیوه‌ای کاملاً متفاوت با شکل بحث از عدالت در آثار آنان است. متکلمان مسلمان روزگار ابن‌ابی‌ربیع نیز به پیروی از متقدمان، عدالت را مقوله‌ای در شمار مفاهیم و باورهای نظری و جهان‌شناختی قلمداد می‌کردند و آن را به عرصه‌ی حیات اجتماعی و سیاسی تعمیم نمی‌دادند. ابن‌ابی‌ربیع با رویکردی متفاوت با روش بحث در خصوص عدالت توسط اندرزنانه‌نویسان پیش از خود و متکلمان مسلمان، در همان ابتدای تعریف از عدالت، «آن را حکم خداوند در زمین دانسته و تأکید می‌کند که دلیل این امر شرافت و منزلت عدالت در میان تمام ملت‌ها، به رغم اختلاف مذاهب آنان است».

او سپس به بیان اقسام عدالت می‌پردازد و آن‌ها را به ترتیب ذیل معرفی می‌کند: نخست، عدالت مربوط به حقوق الهی که بندگان خداوند باید به اقامه‌ی آن مبادرت کنند، مانند:

۱. واجبات دینی و امور متعلق به آن‌ها؛ ۲. انجام دادن قربانی‌ها؛ ۳. عمارت مساجد؛ ۴. قیام به نوافل؛ ۵. به کار بردن دستورات خداوند و پیامبر؛
- دوم، عدالت مربوط به حقوق بندگان الهی بر یکدیگر، مانند:
 ۱. پرداخت قروض؛ ۲. تأدیه‌ی امانات؛ ۳. بازگرداندن ودایع؛ ۴. ادای شهادت حق؛ ۵. انجام دادن کار خیر؛

سوم، عدالت مربوط به حقوق پیشینیان، که از جمله‌ی آن‌هاست:

۱. تکفین مرده‌ها؛ ۲. عمران مقابر؛ ۳. پرداخت دیون مردگان؛ ۴. رسیدگی به ایتام؛ ۵. پرداخت صدقات گذشتگان.

آخرین بحث ابن‌ابی‌ربیع درباره‌ی عدالت، بیان کردارها و نشانه‌های عدالت در وجود اهل عدالت است. قراردادن هر چیز در جای خویش، مخالفت نکردن با روش‌های پایه‌گذاری شده برای تحقق عدالت، صداقت در هرچه برای انجام گرفتن عدل شایسته است، نگاهبانی از عدالت،

۱ ابن‌ابی‌ربیع، همان، ص ۱۸۸.

پیراستگی از زشت‌خویی و پلیدی، و سرانجام، فراهم آوردن اصل وفاداری و امانت‌داری در خویشتن، از ملاک‌ها و نشانه‌های عدالت‌خواهی در وجود اهل عدالت در اندیشه‌ی ابن‌ابی‌ربیع است.^۱

تدبیر مملکت همچون چهارمین رکن از ارکان مملکت

شیوه‌ی بحث و عرصه‌های گفت‌وگوی ابن‌ابی‌ربیع از رکن چهارم مملکت، یا همان مملکت-داری نیز با روش دیگر علمای قبل و بعد در این مقوله متفاوت است. فقهای از اهل سنت، همانند باقلانی و بغدادی و ماوردی و ابن‌حزم و امام‌الحرمین جوینی و غزالی طوسی و غیره، که به قواعد کشورداری از زاویه‌ی منصب خلافت نگریسته‌اند، یا علمایی مانند ابن‌جماعه و طرسوسی و ابن‌الارزق، که آثار خود را به بیان وظایف سلطان در مملکت‌داری اختصاص داده‌اند، هرگز از زاویه‌ی نگاه و نگرش ابن‌ابی‌ربیع به اصول و قواعد مملکت‌داری ننگریسته‌اند. ابن‌ابی‌ربیع در این مقوله نیز با تلفیقی از اندیشه‌ی برخی از فلاسفه و اندرزنامه‌نویسان، مملکت‌داری را نیز امری برای رعایت قواعدی به منظور خدمت به مردم دانسته و معتقد است که در اداره‌ی کشور، التزام به تدابیر چهارگانه‌ی زیر ضروری است:

الف: حراست از رعیت؛ ب: عمران آبادی‌ها، که باید در دو عرصه‌ی زیر صورت پذیرد:

۱. عمران کشتزارها که نیازهای غذایی تمام مردم را تأمین می‌کنند.

برای این آبادی‌ها، سه تدبیر زیر ضروری است:

اول: آبرسانی و تأمین آب آن‌ها؛

دوم: جلوگیری از آزار کشاورزان، تا به چیزی غیر از زراعت اشتغال نوزند؛

سوم: گرفتن مالیات از کشاورزان بر اساس شرع و عدل، تا گرفتار ترس و دست برداشتن از

زراعت نشوند.

۲. عمران امصار یا شهرها

امصار و شهرها دارای خصایص زیرند:

اول: ساکنان آن‌ها برای قرار و آرامش در آن‌جا گرد آمده‌اند؛

دوم: اموال در آن‌جا از نابودی محافظت گردد؛

سوم: حرمت مردم و خدمت‌کاران در آن‌جا شکسته نمی‌شود؛

چهارم: نیازهای مردم، اعم از کالا و غیره در آنجا فراهم می‌شود؛ پنجم: کسی در آنجا متعرض کسب و پیشه‌ی مردم نمی‌گردد. اهمیت شهرها در قواعد مملکت‌داری باعث شده است که ابن‌ابی‌ربیع در همین قسمت از سخن، به شرایط پدید آمدن شهرها نیز توجه دهد. این شرایط عبارت‌اند از:

۱. زیادی آب آشامیدنی گوارا؛ ۲. دسترسی به غلات به صورت پیوسته؛ ۳. اعتدال مکان و خوبی هوا؛ ۴. نزدیکی به چراگاه و هیزم؛ ۵. امکان استحکام‌بخشیدن به منازل در برابر هجوم دشمنان و هرگونه تهدید دیگر؛ ۶. وجود آبادی‌هایی در اطراف آن‌ها برای یاری دادن به شهرنشینان.

ضرورت‌های ایجاد آبادی و شهر

ابن‌ابی‌ربیع در ادامه‌ی سخن در باب شرایط ضروری برای پدید آمدن آبادی‌ها و شهرها، نکاتی به شرح زیر متذکر شده است: آن‌کس که قصد بنای آباد کردن شهری را دارد، باید به این امور توجه کند:

۱. تدارک آب گوارا؛ ۲. طراحی راه‌ها و خیابان‌های مناسب و وسیع؛ ۳. بنای مسجد جامع در وسط شهر برای دسترسی تمام ساکنان؛ ۴. ایجاد بازار برای تهیه‌ی نیازها؛ ۵. متمایز کردن قبایل از هم، تا قبایل متخاصم در مجاورت یکدیگر قرار نگیرند؛ ۶. اگر خود سلطان قصد سکونت در آن شهر را داشته باشد، باید پیرامون یا حومه‌ی شهر را توسعه دهد و خواص خود را برای حمایت از خویش در جهات مختلف آن مستقر سازد؛ ۷. به منظور هلاک دشمن، در اطراف آبادی یا شهر، دژ بنا شود، زیرا شهر در واقع همانند خانه‌ای واحد و نیازمند محارست است.^۱

تدبیر سپاه

از نظر ابن‌ابی‌ربیع، سپاه در مملکت دو نقش و وظیفه‌ی اساسی دارد: نخست، دفع دشمن؛ دوم، فتح و تصرف شهرها. پس در تدبیر ایشان توجه به امور زیر ضروری است:

۱. سپاهیان باید از فرمان‌دهی با کفایت و آشنا به مکاید جنگ برخوردار شوند؛
۲. ضروری است این فرمانده برای دستوراتی که به او داده می‌شود، مطیع و شایسته باشد و تمام کوشش خود را به منظور نیک‌خواهی پادشاه به کار برد؛

۱ همان، صص ۱۹۱-۱۹۲.

۳. افراد سپاه نباید از بین کسانی برگزیده شوند که به رقت قلب و راحت‌طلبی و تنعم وابسته‌اند؛
۴. سپاهیان باید از پرداختن به کارهای دیگر بازداشته شوند و برای سوارکاری همواره در تلاش باشند؛
۵. باید همواره به احوال آنان رسیدگی شود و ارزاق ایشان پرداخت گردد تا به آنچه فرمان می‌یابند، عمل کنند؛
۶. ضروری است سپاهیان هوشیار، سریع‌الغضب، کم‌خواب و پرتحرک باشند؛
۷. سپاهیان باید از صلابت و شجاعت برخوردار و برای اطاعت از پادشاه قلبی مطیع داشته باشند؛
۸. رؤسای قشون باید هر ماه از سپاهیان سان ببینند و به شمارش آنان پردازند؛
۹. رؤسای سپاه باید از میان بزرگان توانمند و آگاه به وقایع جنگ انتخاب شوند؛
۱۰. باید بر هر ۱۰ نفر، یک قائد و بر هر ۱۰ قائد، قائدی تعیین شود، تا همین ترتیب به خداوند سپاه منتهی گردد؛
۱۱. لازم است در همه‌حال به نیازهای سپاه رسیدگی گردد، تا برای تأمین نیازهای خود، دست تعدی به مردم نگشایند و یا به دیگری متکی نشوند، یا آن‌که به شغل دیگری اشتغال نوزند.^۱

احکام دارایی‌ها

چهارمین اصل از اصول تدبیر مملکت در اندیشه‌ی ابن‌ابی‌ربیع، احکام و ترتیب اموال است که خود به دو بخش تقسیم می‌گردد:

۱. احکام درآمدها

- الف: درآمد بر اساس، روش و اندازه‌ای که در شرع مشخص شده؛
 ب: بر اساس اجتهاد و برآورد و الیان هر منطقه (نقض اجتهاد ایشان جایز نیست)؛

۲. احکام مخارج

الف: مخارجی که لازم یا مباح است؛ ب: مخارج برای توانایی، که نباید از دخل چنین مخارجی

عاجز بود و خود موجب بروز سختی در مملکت شود.

ضرورت برقراری تعادل میان دخل و خرج مملکت از نکات مهمی است که ابن ابی ربیع در پایان بحث از قواعد چهارگانه‌ی اداره‌ی مملکت متعرض آن شده و با این بحث به عرضیه‌ی افکار و عقاید و طرح‌های خویش درباره‌ی ارکان مملکت خاتمه داده است. به اعتقاد وی، دخل هر مملکت به هنگامی که با مخارج مقابله شود، از این سه شکل خارج نخواهد بود:

اول: دخل بر خرج برتری دارد؛ این وضع موجب اعتدال ملک و تدبیر قویم می‌گردد و درآمد اضافی می‌تواند برای حل مشکلات پیش بینی نشده به کار رود؛

دوم: دخل از خرج کم‌تر است؛ در چنین شرایطی ملک مختل و تدبیر علیل می‌گردد و کمبودها سبب عدول از اصول شرع می‌شود و به مصیبت برمی‌گردد؛

سوم: دخل و خرج برابر باشد؛ این امر در زمان سلامت موجب استحکام، و در هنگام بروز حوادث منجر به تزلزل می‌شود. حال اگر این شرایط به سوی سختی‌ها میل کند، به چاره‌اندیشی و پشتیبانی آسیب می‌زند.^۱

منابع و مآخذ

- آمدی، علی بن ابی‌علی بن محمد بن سالم (۱۳۹۱)، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق حسن محمود عبداللطیف، مصر: المجلس الاعلی للثنون الاسلامیه.
- ابن ابی ربیع (۱۴۰۳ هـ / ۱۹۸۳ م)، *سلوک المالك فی تدبیر الممالک*، تحقیق ناجی التکریتی، بیروت: دارالاندلس.
- ابن الارزق، محمد بن علی بن محمد الأصبیحی الأندلسی، ابو عبدالله شمس الدین الغرناطی [بی‌تا]، *بدایع السلك فی طبایع الملک*، تحقیق علی سامی النشار، عراق: وزارة الإعلام العراق.
- ابن حزم الظاهری، الامام ابی محمد علی بن احمد (۱۳۲۱ هـ ق)، *کتاب الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، مصر: مطبعة التمدن.
- ابن جماعه، بدرالدین (۱۴۰۸ هـ / ۱۹۸۸ م)، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، تحقیق و دراسته و تعلیق فؤاد عبدالمنعم احمد، قدم له فضیلة الشیخ عبدالله بن زید آل محمود، قطر: دار الثقافة بثفویض من رئاسة المحاکم الشرعیة.
- ابن طباطبا (المعروف به ابن الطقطقا)، محمد بن علی (۱۳۸۵ هـ / ۱۹۶۶ م)، *الغزری فی آداب السلطانیة و الدول الاسلامیه*، بیروت: للطباعة و النشر.
- ابن الفراء، ابی یعلی محمد بن الحسین (۱۴۰۶ هـ)، *الاحکام السلطانیة*، صحه و علق علیه المرحوم محمد حامد

- الفقی، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌قیم‌الجوزی، ابو عبدالله محمد بن ابوبکر [بی‌تا]، *مفتاح دارالسعادة و منشور ولاية العلم و الارادة*، بیروت: دارالکتب‌العلمیه.
- الاسدآبادی، قاضی‌ابی‌الحسن عبدالجبار [بی‌تا]، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق محمود محمد قاسم، مراجعة ابراهیم مدکور، اشراف طه حسین، الجزء المتمم العشرين، مصر: دارالکتب.
- الاشعری، الامام ابی‌الحسن علی بن اسمعیل (۱۳۸۲ هـ / ۱۹۶۳ م)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، عنی بنصیحیه هلموت ریتز، آلمان: دارالنشر فرانز شتاينر.
- ---- (۱۹۵۵)، *کتاب اللع مع رد علی اهل الزيغ و البدع*، صححه و قدم له و علق علیه حموده غرابه، قاهره: مکتبه الخانجی بالقاهره و مکتبه المثنی ببغداد.
- افلاطون (۱۳۷۷)، *دورمی آثار افلاطون*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۵۶)، *تاریخ مغول*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- الایچی، قاضی عبدالرحمن بن احمد [بی‌تا]، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم‌الکتب.
- الباقلانی، الامام ابی بکر محمد بن الطیب (۱۳۶۶ هـ / ۱۹۴۷ م)، *التمهید فی الرد علی الملحد المعطله و الراقضه و الخوارج و المعتزله*، ضبطه و قدم له و علق علیه محمود محمد الخضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دارالفکر العربی.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۴۶ هـ / ۱۹۲۸ م)، *اصول الدین*، استانبول: [بی‌تا].
- الجوینی، امام الحرمین ابی‌المعالی عبدالملک بن عبدالله بن عبدالله الغیاتی [بی‌تا]، *غیاث‌الامم فی التیات الظلم*، تحقیق، دراسة، فهارس عبدالعظیم الدیب، قطر: [بی‌تا].
- ---- (۱۹۸۷)، *لمع‌الذله فی قواعد اهل السنة و الجماعة*، تحقیق الدكتور فوئیه حسین محمود، بیروت: عالم‌الکتب.
- الحلی، جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف (۱۴۰۷ هـ)، *نهج الحق و کشف الصادق*، علق علیه الحجة الشیخ عین‌الله الحسنی الارموی، قدم له السيدرضا الصدر، قم: مؤسسه دارالحجره.
- ---- (۱۳۸۸ هـ / ۱۹۶۹ م)، *الالفین فی امامة امیرالمؤمنین*، قدم له العلامة الجلیل السید محمد مهدی، السيد حسن الخرسان، نجف: المکتبه الحیدریه.
- رازی، الامام محمد بن عمر (۱۳۵۳ هـ ق)، *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد دکن: [بی‌تا].
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۶)، *سیاست‌نامه‌های قاجاری*، تهران: انتشارات مؤسسه‌ی تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی.
- زمخشری، محمود بن عمر [بی‌تا]، *الفائق فی غریب الحدیث*، تحقیق علی محمد الجاوی - محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالمعرفة، الطبعة الثانية.
- السیوطی، عبدالرحمن [بی‌تا]، *تاریخ الخلفاء*، [بی‌جا]: [بی‌تا].
- شهرستانی، عبدالکریم [بی‌تا]، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، مصر: [بی‌تا].
- شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۳۹۰ هـ / ۱۹۷۱ م)، *الاختصاص*، قدم له السيدحسن الخرسان، نجف: المطبعة الحیدریه.
- طوسی، ابی‌جعفر محمد بن الحسن (شیخ الطائفة) (۱۳۹۴ هـ / ۱۹۷۲ م)، *تلخیص الشافی*، قدم له و علق علیه السید حسین بحر العلوم، قم: دارالکتب الاسلامیه.

- غزالی، ابو حامد (۱۳۸۳ هـ/ ۱۹۶۴ م)، فضائح الباطنیه، حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ عبدالرحمن بدوی، قاهره: المكتبة العربیة للطباعة و النشر.
- ---- [بی تا]، الاقتصاد فی الاعتقاد، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي و اولاده.
- غزنوی كاشانی، جمال الدین احمد بن محمد بن محمود بن سعید (۱۹۹۸)، كتاب اصول الدین، تحقیق عمر و فیک الداعوق، بیروت: دار البشائر الاسلامیة.
- قلقشندی، احمد بن علی [بی تا]، مآثر الانافه فی معالم الخلفه، تحقیق عبدالستار احمد فراج، بیروت: عالم الكتب.
- ---- (۱۴۰۷ هـ / ۱۹۸۷ م)، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، شرحه و علق علیه و قابل نصوصه محمد حسین - شمس الدین، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری (۱۴۰۶)، الاحكام السلطانیة، صَحَّه و علق علیه المرحوم محمد حامد الفقی، تهران: مكتب الاعلام الاسلامی.
- المتولی الشافعی (۱۹۷۸)، الغنیة فی اصول الدین، تحقیق عماد الدین احوود حیدر، بیروت: مؤسسة الخدمات و الابحاث الثقافیة.
- الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین (۱۳۸۶)، كتاب الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه از ویلفرد مادلونگو مارتین مکدرمت، تهران: مؤسسه ی پژوهشی حکمت و فلسفه ی ایران، مؤسسه ی مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- المودودی، الامام ابو الاعلی (۱۴۰۵ هـ)، خلافت و ملوکیت، ترجمه ی خلیل احمد حامدی، پاره: انتشارات بیان.

بررسی رویکرد سفرنامه‌نویسان خارجی نسبت به زردشتیان در عصر ناصری و مظفّری

فرهاد صبوری^۱

محمود طاووسی^۲

کتابیون مزداپور^۳

چکیده: دست‌یابی به نگرشی کلی در حوزه‌ی تاریخ فرهنگ، مستلزم شناخت اوضاع تاریخی و اجتماعی اقلیت‌های جوامع است. زردشتیان به‌مثابه‌ی بقایای پیروان آیینی باستانی، علی‌رغم تحولات تاریخی، هنوز در ایران و هند و دیگر کشورها زیست می‌کنند. آنان را در ایران «زردشتی» و در هند «پارسی» می‌نامند. این دو اقلیت دارای ریشه‌های فرهنگی مشترکی با یکدیگرند. شناخت اوضاع فرهنگی و اجتماعی آنان در گذشته و حال، مستلزم تبّعات تاریخی است. در این میان، توجّه به آرای سیاحان و مأموران اعزامی به ایران جایگاهی خاص دارد. در دوره‌ی قاجار، به‌ویژه در زمان ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه، بسیاری از این سیاحان و مأموران، ضمن گفت‌وگو درباره‌ی مسائل فرهنگی و اجتماعی ایران، بسته به رویکردهای مختلف خود، به بیان نظر راجع به زردشتیان پرداختند. در این نوشتار به آراء و رویکردهای سفرنامه‌نویسان خارجی عصر ناصری و مظفّری درخصوص زردشتیان پرداخته می‌شود. همچنین، علل این رویکردهای غالباً مثبت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: زردشتیان، فرهنگ زردشتی، سفرنامه نویسان، عصر ناصری، عصر مظفّری

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره‌ی اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس F-saboori55@yahoo.com

۲ استاد گروه پژوهش هنر دانشگاه تربیت مدرس

۳ استاد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۲۲، تاریخ تأیید: ۹۱/۲/۳۰

A Study on Foreign Travelogue Writers' Approaches to the Zoroastrian in Nasirid and Muzaffarid Eras

Farhad Saborifar¹

Mahmood Tavoosi²

Kataioon Mazdapoor³

Abstract: Zoroastrians as the followers of an ancient religion are still living in Iran, India and other countries despite historical changes. They are called *Zoroastrian* in Iran and *Parsi* in India. Recognizing their cultural and social status at present and past requires historical studies and researches. To do this, views of travellers and officials commissioned in Iran are of great importance. In the Qajar period especially under Nasir ud Din Shah and Muzaffar ud Din Shah, most of these travellers and officials while speaking about cultural and social matters in Iran, have expressed their own ideas about Zoroastrians. In this article these ideas as well as the causes of often positive approaches to the Zoroastrians have been studied.

Keywords: Zoroastrian, Zoroastrian Culture, Travelogue Writers, Nasirid Era, Muzaffarid Era

1 Ph.d. Student of Islamic Iran History, Tarbiat Modares University F-saboori55@yahoo.com

2 Professor of Art Research Faculty, Tarbiat Modares University

3 Professor of Culture and Ancient Languages Faculty, Human Sciences Research Institute

مقدمه

پس از ورود اعراب به ایران، زردشتیان که از سوی آنان اهل‌ذمه به حساب آمدند، توانستند با پرداخت جزیه هویت خود را حفظ کنند. در سده‌های نخست اسلامی گروهی از آنان به هند مهاجرت کردند که شاید نتوان زمان و مبدأ دقیق آن را تعیین کرد. این دسته از زردشتیان، در هند به پارسیان شهرت یافتند. آنان از طریق تداوم ارتباط با هم‌کیشان خود در ایران، توانستند هویت خود را در هند حفظ کنند. این دواقلیت هم‌کیش در طی ادوار مختلف، بسته به شرایط تاریخی و اجتماعی، به یکدیگر مدد رسانیدند.

شناخت تاریخ فرهنگی و اجتماعی زردشتیان مستلزم مطالعه‌ی دقیق منابع است. در این باره از میان نوشته‌های سفرنامه‌نویسان می‌توان اطلاعاتی ارزنده به دست آورد. در دوره‌ی قاجار، به علت شرایط بین‌المللی، تعداد سیاحان و مأمورانی که به ایران مسافرت کردند افزایش یافت. هریک از این مسافران، به فراخور علت و زمان مسافرت و مقام و موقعیت و کشور خود، درباره‌ی زردشتیان رویکردهای متفاوتی داشتند که در نوشته‌های آنان بازتاب یافته است. در دوره‌ی مزبور، این که یک سیاح در چه کشور یا فضای فکری و فرهنگی نشوونما یافته، یا نسبت به آثار همانندان خود در گذشته آگاهی داشته یا خیر، در داورهای او در خصوص زردشتیان نقشی بسزا ایفا نموده است.

در این نوشتار، اهم آثار سیاحان و مأموران خارجی در دوره‌ی ناصرالدین‌شاه و مظفرالدین‌شاه مورد بررسی قرار گرفته و دیدگاه هر کدام، حتی اگر اشاره‌ای اندک به زردشتیان داشته، ذکر شده است. گفتنی است کتاب‌های بسیاری، نظیر سفرنامه‌های چریکوف، ژاک دومورگان، کاساکوفسکی، رابینو و دیگران، مورد مطالعه قرار گرفت، اما مطلبی در خصوص موضوع مورد بحث در آن‌ها یافت نشد. به منظور تبیین مسئله، آثار بررسی شده با توجه به ملیت نویسندگان آنان طبقه‌بندی گردید.

پرسش اصلی این مقاله به قرار زیر است:

- رویکرد سیاحان کشورهای مختلف در باب زردشتیان دوره‌ی یاد شده چگونه بوده و چه علل و عوامل تعیین‌کننده‌ای در این رویکرد نقش داشته است؟
فرضیات این پژوهش عبارت‌اند:

۱. فضای فکری و فرهنگی حاکم بر کشورهای این سیاحان تعیین‌کننده‌ی نوع نگرش آنان به زردشتیان بوده است.

۲. علل سفر سیاحان به ایران، تعیین کننده‌ی نوع نگرش آنان به زردشتیان بوده است.

۳. نحوه‌ی تعامل آنان با زردشتیان تعیین کننده‌ی نگاه آنان به مسئله‌ی مورد نظر بوده است.

آثار این سفرنامه‌نویسان از تنوع برخوردار است و هریک به بخشی از مسئله توجه کرده‌اند. در این جا حتی الامکان به بررسی آرای آنان می‌پردازیم.

در این نوشتار به منظور شناخت عوامل تعیین کننده‌ی رویکردهای سیاحان به زردشتیان، از روش تبیینی-تعلیلی، و به منظور کشف آرای آنان، از روش تفسیری استفاده شده است.

پیشینه‌ی تحقیق

در مطالعات و تحقیقاتی که درباره‌ی زردشتیان به عمل آمده، گاه به فراخور حال اشاراتی به زردشتیان دوره‌ی قاجار شده است. برای نمونه، کسانی چون مری بویس، محمد جواد مشکور، جان ناس، هاشم رضی و غیره که در خصوص ادیان تحقیق کرده‌اند، اشاراتی به زردشتیان این دوره دارند. در برخی تحقیقات، فصل یا فصولی به این موضوع یا موضوعات پیرامونی آن اشاره دارد که در ذیل به ذکر برخی می‌پردازیم:

- تاریخ پهلوی و زردشتیان از جهانگیر اشیدری؛ کتاب مزبور، با وجود اشکالاتی که بر آن وارد است، یکی از معدود آثاری است که مستقلاً بخشی از تاریخ معاصر زردشتیان ایران را در بر دارد.

- تاریخ زردشتیان پس از ساسانیان و تاریخ زردشتیان، فرزنانگان زردشتی؛ هر دو از رشید شهمردان؛ که در کتاب نخست بیش‌تر به تاریخ زردشتیان در ایران پرداخته است و دومی تذکره‌ای است از فرزنانگان زردشتی که راجع به فعالیت‌های پارسیان هند برای ارتقای سطح زندگی زردشتیان در دوره‌ی مزبور مطالبی دربردارد.

- اسنادی از زردشتیان معاصر ایران از تورج امینی؛ این کتاب از آن جا که حاوی اسناد مربوط به زردشتیان در دوره‌ی معاصر است، اثری معتبر و در نوع خود منحصر به فرد به شمار می‌آید.

- زردشتیان، جزو سلسله کتاب‌های از ایران چه می‌دانم؟، نوشته‌ی کتابیون مزداپور؛ در شش فصل که به ویژه در فصل‌های سوم و چهارم کتاب مطالبی محققانه در خصوص زردشتیان دوره‌ی مزبور فراهم شده است.

- زردشتیان ایران پس از اسلام، تألیف کتابیون نمیرانیان؛ این کتاب علی‌رغم اشاراتی که به روابط

بین پارسیان هند و زردشتیان ایران دارد، غالباً، فقط به تاریخ زردشتیان ایران پرداخته است. - انجمن زردشتیان تهران، یک سده تلاش و خدمت، از فرامرز پور رستمی؛ این کتاب حاوی اطلاعات ارزنده‌ای در خصوص فعالیت‌های مدنی زردشتیان در دوره‌ی مشروطه و پس از آن است.

علاوه بر این آثار، مقاله‌هایی در نشریه‌های در دسترس وجود دارد. از آن جمله می‌توان موارد ذیل را برشمرد:

۱. «فرهنگ و شخصیت ایرانیان در سفرنامه‌های خارجی»، تألیف حسین میرزایی و دیگران، فصل‌نامه‌ی تحقیقات فرهنگی، سال اول، شماره‌ی سوم، ۱۳۸۷.
۲. «تأثیر فرهنگ دینی بر شکل‌گیری خانه: مقایسه‌ی تطبیقی خانه در محله‌ی مسلمانان، زردشتیان و یهودیان کرمان»، غلام‌حسین معاریان و دیگران، فصل‌نامه‌ی تحقیقات فرهنگی، دوره‌ی سوم، شماره‌ی دوم، ۱۳۸۹.
۳. «تجارت‌خانه‌های زردشتیان در دوره‌ی قاجار»، تألیف جلیل نائیان و دیگران، فصل‌نامه‌ی پژوهش‌های تاریخی، سال دوم، شماره‌ی چهارم، ۱۳۸۹.
۴. «مانکجی لیمجی و جامعه‌ی زردشتیان ایران عصر قاجار»، نوشته‌ی جلیل نائیان و دیگران، فصل‌نامه‌ی تاریخ‌نامه‌ی ایران بعد از اسلام، سال اول، شماره‌ی اول، ۱۳۸۹.

علاوه بر کتاب‌ها و مقاله‌های فارسی، برخی کتب و مقالات انگلیسی نیز حاوی مطالبی در خصوص زردشتیان این دوره هستند. اهم آن‌ها عبارت‌اند از:

1. Balsara, p.p(1981), *Highlights of Parsi History*, Bombay: Y.C.Z.A Educational & Charitable Fund.
2. Mirza, Dastur Dr. Hormazdyar (1999), *Outlines of Parsi History, Zoroastrian Religion & Ancient Iranian Art*, Bombay: The K.R. Cama Oriental Institute.
3. Moodi, Jivaji Jamshidji (2004), "A few events in the early history of the Parsis and their dates", The K.R. Cama Oriental Institute, Mumbai.
4. Tavadia, Gc (2007), *Indu Iranian studies*, Foster press.
5. Boyce, M. (1970), "On the Calendar of the Zoroastrian Feasts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33.
6. Dhalla, M. (1938), *History of Zoroastrianism*, New York: Oxford University Press.
7. Karaka, D. F. (1884), *History of the Parsis: Including Their Manners, Customs, Religion, and Present Position*, 1, London: Macmillan and Co.

هرچند کتاب‌ها و مقاله‌های مزبور در خصوص زردشتیان این دوره مطالبی ارزنده در بردارند و غالباً از آثار سفرنامه‌نویسان بهره‌گرفته‌اند، اثر مستقلی که به رویکرد سفرنامه‌نویسان این دوره به زردشتیان ایران پرداخته باشد، پدید نیامده است.

۱. بررسی اجمالی اوضاع اجتماعی زردشتیان در دوره قاجار

پیش از ورود به بحث، به منظور مقایسه و دریافت صحت و سقم آرای سفرنامه‌نویسان درباره‌ی زردشتیان، در این‌جا به اجمال اوضاع اجتماعی زردشتیان این دوره از خلال متون تاریخی و اسناد دوره‌ی مزبور مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی، درحالی‌که پارسیان درحال پیشرفت بودند، هم‌کیشان ایرانی آن‌ها که در اثر عوامل مختلف تعدادشان فرومی‌کاست، تحت فشار قرار داشتند. زندگی آنان دشوار بود و بدترین اوقات برای آنان زمان جنگ‌ها و کشمکش‌های محلی یا فاصله‌ی بین مرگ یک حاکم و به تخت نشستن حاکم دیگر محسوب می‌شد. آمارهای که کیوجی میرزا در کتاب خود ارائه کرده، گویای کاهش جمعیت زردشتیان در این دوره بر اثر وقایع وارد آمده به آنان است:

- در سده‌های ۷-۱۵ م، شواهدی برای تعیین جمعیت وجود ندارد.
- در طی سده‌های ۱۶-۱۷ م، ۵۰۰,۰۰۰ نفر.
- در سده‌ی ۱۸ م، ۴۸,۰۰۰ نفر.
- در سده‌ی ۱۹ م، ۱۲,۰۰۰ نفر.^۱

از خلال منابع تاریخی این دوره نمی‌توان تعداد زردشتیان ایران را به طور دقیق تعیین کرد. هرچند تقریباً اکثر قریب به اتفاق آنان در شهرهای یزد و کرمان می‌زیستند. هنگام فتح کرمان به دست آقامحمدخان، زردشتیان نیز که جزو ساکنان شهر بودند بسیار آسیب دیدند. ساروی در تاریخ محمدی در این باره چنین می‌نویسد: «گبران در آن داهیه از بیم مسلمانان تخم جهود کشتند».^۲ شاید این عبارت او بیان‌گر آن باشد که زردشتیان در این زمان به اندازه‌ای تحت فشار قرار گرفتند که خود را یهودی معرفی می‌کردند. عبدالرزاق دنبلی نیز در کتاب *مآثر السلطانیه*

1 Dastur Kayoji Mirza Hormazdyar (1987), *Outlines of Parsi History*, Bombay: The K.R. Cama Oriental Institute, p.224.

۲ محمد فتح‌الله بن محمدتقی ساروی (۱۳۷۱)، *تاریخ محمدی (احسن التواریخ)*، به اهتمام غلامرضا طباطبایی‌مجد، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۵۴.

هر چند مستقیماً از زردشتیان ذکر نمی‌کند، صدماتی را که پس از فتح کرمان بر مردم شهر، از جمله زردشتیان، وارد گردید، برمی‌شمارد.^۱ گاه نیز بر اثر جنگ‌ها و شورش‌ها قحطی رخ می‌داد و زردشتیان نیز همچون دیگر افراد جامعه دچار سختی می‌شدند. برای نمونه، در سال هشتم سلطنت فتحعلی‌شاه، به دلیل شورش محمدخان افغان، در کرمان قحطی رخ داد و زردشتیان نیز همچون دیگر ساکنان شهر از آن سخت آسیب دیدند.^۲ همچنین، در اواخر دوره فتحعلی‌شاه، به دلیل کشمکش بین شاهزادگان قاجار، در یزد قحطی شدیدی رخ داد که زردشتیان نیز در آن دچار عسرت گردیدند.^۳ علاوه بر این، هنگامی که قدرت محلی رسمیت یافته‌ای وجود نداشت، در یزد و کرمان گه‌گاه اوباش یا متعصبان با آن‌ها بدرفتاری می‌کردند. برای نمونه، پس از مرگ محمدشاه تا زمان استقرار ناصرالدین‌شاه در تهران، یزد دستخوش ناآرامی‌هایی شد که طی آن برخی فشارهای اجتماعی و اقتصادی بر زردشتیان نیز وارد آمد. لسان‌الملک سپهر در این باره می‌نویسد، یکی از سرکردگان اشرار در این دوره، به نام محمد، مبلغ ۳۰۰ تومان زر مسکوک از تاجری مجوس (=زردشتی) به زور اخذ و در بین جماعت اشرار تقسیم کرد.^۴

گاه حکام شرع و عرف به بهانه‌ی اسلام‌پذیری یکی از غیرمسلمانان، در امور آنان مداخله می‌کردند و موجبات آزار غیرمسلمانان، خاصه زردشتیان، را در این دوره فراهم می‌کردند. به‌منظور جلوگیری از این مسئله، حکومت در دوره ناصرالدین‌شاه تصمیم گرفت رسیدگی به امور افراد جدیدالاسلام و نحوه‌ی ارتباط آنان با بستگان‌شان را به دارالخلافه و دیوان‌خانه‌ی بزرگ پادشاهی اختصاص دهد.^۵ گاه حتی برخی شورش‌ها باعث می‌شد غیرمسلمانان، خاصه زردشتیان، آزار ببینند یا به قتل برسند. اعتمادالسلطنه در کتاب *روزنامه‌ی خاطرات*، آن‌جا که به وقایع شوال سال ۱۳۱۱ ه‍.ق می‌پردازد، می‌نویسد: «می‌گویند در یزد علما را با گبرها و یهودی‌ها پیچیدگی کرده، شورش بر خاسته‌است».^۶ او زمان پرداختن به وقایع ۱۱ ذی‌القعدة یادآوری می‌کند: «می‌گویند اهل یزد هم فتنه برانگیزانده‌اند. چند نفر از تجار معتبر گبر که در زیر

۱ عبدالرزاق دنبلی (۱۳۸۳)، *مآثر سلطانیه* (از روی نسخه‌ی موزه‌ی بریتانیا)، به کوشش فیروز منصوری، تهران: انتشارات اطلاعات، ص ۲۹.

۲ همان، صص ۱۰۳-۱۰۴.

۳ جهانگیرمیرزا (۱۳۸۴)، *تاریخ نو (شامل حوادث دوره‌ی قاجار از سال ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۷ ه‍.ق)*، به سعی و اهتمام عباس اقبال، تهران: نشر علمی، صص ۱۴۸-۱۴۹.

۴ محمدتقی لسان‌الملک سپهر (۱۳۷۷)، *ناسخ‌التواریخ*، به اهتمام جمشید کیان‌فر، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۹۵۹.

۵ محمد حسن‌خان اعتمادالسلطنه (۱۳۶۷)، *تاریخ منتظم ناصری*، ج ۳، تهران: انتشارات دنیای کتاب، ص ۱۷۲۴.

۶ محمد حسن‌خان اعتمادالسلطنه (۱۳۴۵)، *روزنامه‌ی خاطرات*، با مقدمه و فهرس ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ص ۱۰۸۷.

حمایت انگلیس هستند کشته‌اند.^۱ حتی در آستانه‌ی پیروزی انقلاب مشروطه نیز گاه افرادی می‌توانستند با تحریک عوام دشمنی علیه افراد غیرمسلمان، به ویژه زردشتیان، را برانگیزند. مثلاً، ناظم الاسلام کرمانی در *تاریخ‌بیداری ایرانیان*، آن‌جا که به وقایع کرمان در سال ۱۳۲۳ هـ.ق اشاره دارد، می‌نویسد، فردی به‌نام شیخ شمشیری برینی ظاهر شد که گاهی از زردشتیان و هندوها بد می‌گفت و آن‌ها را کافر حربی می‌خواند. مالشان را حلال و خون‌شان را مباح می‌دانست. بر اثر تحریکات او عده‌زیادی از عوام دورش جمع شدند.^۲

علاوه بر متون تاریخی، برخی اسناد تاریخی نیز در شناخت جایگاه زردشتیان در این دوره به ما کمک می‌کنند. درباره‌ی لغو جزیه‌ی زردشتیان ایران و اقداماتی که در این خصوص صورت گرفت تا این‌که در نهایت این امر محقق شد، اسناد شماره‌ی ۱۳ تا ۱۸ کتاب امینی حاوی مطالبی بسیار ارزنده است که برخی زوایای ناشناخته‌ی مسئله را برای ما روشن می‌سازد. سند شماره‌ی ۱۳ نامه‌ای است احتمالاً به ظل‌السلطان از سوی انجمن اکابر پارسیان هند که از آن، این موارد مستفاد می‌گردد:

اولاً، مخاطب‌نامه که با لفظ «شهنشاه‌زاده» مورد خطاب قرار می‌گیرد، از رجال دولتی بوده که کم و بیش در جریان کوشش‌های پارسیان هند برای گرفتن فرمان لغو جزیه‌ی زردشتیان ایران نقش داشته است.

ثانیاً، فرستندگان‌نامه پیش‌تر عریضه‌ای به شاه نوشته بوده‌اند که در آن رفع هشت فقره ظلم از زردشتیان را خواستار شده بودند. نویسندگان‌نامه، ضمن سپاس‌گرایی از دولت ایران برای ممانعت از آن هفت فقره، نخست موقوف‌کردن اخذ جزیه را که مربوط به شخص شاه می‌شده است، طلب کرده‌اند.

ثالثاً، در این نامه استدلال شده، چون زردشتیان مالیات دیوانی می‌دهند، نباید جزیه از آنان گرفته شود، و در جای‌جای نامه از شواهد تاریخی و آموزه‌های اسلامی برای اثبات آن استفاده شده است.^۳ سوای پرداختن به صحت و وسقم این استدلال‌ها، به نظر می‌رسد نویسندگان‌نامه از طرح این ادله در صدد بودند با استفاده از آموزه‌های اسلامی، دولت و رجال دولتی ایران را به لغو جزیه‌ی زردشتیان ترغیب نمایند. در پایان نویسندگان از مخاطب‌نامه می‌خواهند برای

۱ همان، ص ۱۰۹۱.

۲ محمدعلی ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۶۱)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: انتشارات آگاه، ص ۳۱۰.

۳ تورج امینی (۱۳۸۰)، *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۳۳۸-۱۲۵۸ ش)*، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، صص ۵۰-۵۴.

گرفتن فرمان لغو جزیه‌ی زردشتیان نزد شاه وساطت کند.

سند شماره‌ی ۱۴ کتاب، نامه‌ای است از همان انجمن به میرزا سعیدخان، وزیر خارجه، که ضمن ذکر اهمیت و نقش وزرا در دربار، از او خواسته می‌شود همان‌گونه که عباس‌میرزا با وساطت میرزا عیسی قائم‌مقام جزیه‌ی ارامنه‌ی آذربایجان را بخشید، او نیز در دربار ناصرالدین‌شاه برای تحقق این امر درخصوص زردشتیان وساطت نماید.^۱

سند شماره‌ی ۱۵ که نامه‌ای است از مانکجی لیم‌جی هاتریا (نخستین فرستاده‌ی انجمن مذکور به ایران)، به دستور شهریار، پسر دستور نامدار، و ملارستم، پسر مهربان، نشان می‌دهد که مانکجی تا تاریخ نگارش نامه جزیه‌ی زردشتیان ایران را پرداخت می‌کرده است.^۲ تاریخ نگارش این نامه‌ها معلوم نیست.

سند شماره‌ی ۱۶، شامل دو نامه از مانکجی و انجمن اکابر صاحبان پارسی هندوستان است به رجال دولتی در تاریخ ۱۲۹۹ ه. ق. در این دو نامه به این مسئله اشاره شده که مانکجی صاحب از طرف انجمن مذکور با استفاده از وقایع انجمن به مدت ۲۲ سال جزیه‌ی زردشتیان ایران را به دولت می‌پرداخته است.^۳

اسناد شماره‌ی ۱۷ و ۱۸ دعوت‌نامه‌ای است که مانکجی برای دعوت زردشتیان به جشن شکرگزاری به مناسبت الغای جزیه نوشته است. در دعوت‌نامه، نخست مجدداً به این مسئله که جزیه مالیاتی اضافه بوده که در این زمان الغا گردیده، اشاره شده و مانکجی در هر دو دعوت‌نامه یاد کرده است در هفتم صفر ۱۲۹۹ ه. ق. به یمن این واقعه زردشتیان در جشن، مراسم دینی شکرگزاری به‌جای خواهند آورد.^۴

اجمالاً باید گفت، اسناد یافت‌شده، علی‌رغم ضعف نداشتن تاریخ نگارش در اغلب آن‌ها، به علت اعتباری که دارند، ما را بیش‌تر از دیگر منابع در فهم جزئیات وقایع مربوط به اخذ جزیه از زردشتیان ایران و الغای آن از سوی دولت ایران یاری می‌کنند. در اسناد مزبور انجمن اکابر پارسیان هند با ایجاد ارتباط با رجال دولت ایران و نوشتن عریضه به شاهنشاه ایران و بیان استدلال‌های مورد تأیید برای مسلمانان، درصدد گرفتن فرمان لغو جزیه برمی‌آیند و درنهایت موفق شدند زردشتیان ایران را در رسیدن به این هدف یاری نمایند. در این‌جا حتی‌الامکان مطالب

۱ همان، صص ۵۵-۵۷.

۲ همان، صص ۵۷-۵۸.

۳ همان، صص ۵۸-۶۰.

۴ امینی، همان، صص ۶۰-۶۲.

موجود در متون و اسناد تاریخی این دوره ذکر گردید تا با مقایسه‌ی آن‌ها با آرای سیاحان و مأمورانی که در ذیل آورده خواهد شد، صحت و سقم آرای مذکور امکان بررسی یابد.

۲. رویکرد مأموران و سفرنامه‌نویسان فرانسوی نسبت به زردشتیان

از مهم‌ترین سفرنامه‌نویسانی که در دوره‌ی مزبور به ایران آمدند، سفرنامه‌نویسان فرانسوی بودند. آنان که اغلب به علت مأموریت سیاسی، یا فعالیت مطالعاتی و یا تجاری وارد ایران می‌شدند، غالباً با رویکردی فرهنگی به مسائل مربوط به ایران، از جمله زردشتیان، می‌نگریستند. «کنت دو گوینو» که از سال ۱۸۵۵ تا سال ۱۸۵۸ میلادی در ایران حضور داشته است، می‌نویسد: زردشتیان مردمی خوش‌قلب‌اند؛ او سپس به ظهور پشوتن و ورود او از هند اشاره می‌کند و می‌گوید: زردشتیان بر این باورند که سپاه پشوتن اروپایی خواهند بود؛ پاره‌ای می‌گویند انگلیسی و عده‌ای می‌گویند روسی.^۱

در تحلیل این باورهای زردشتیان، می‌بایست زمان و شرایط بین‌المللی، همچنین اوضاع سیاسی ایران را که در آن روس و انگلیس نفوذ داشتند، در نظر گرفت. به علاوه، شاید بتوان باور به ظهور پشوتن از هند را به افزایش فعالیت‌های پارسیان در ایران نسبت داد.

«کنت ژولین دو روششوار» که در زمان ناصرالدین شاه به ایران آمد، می‌نویسد، در زمان فتحعلی‌شاه، کرمانیانی که از کشتار آقامحمدخان رسته بودند، سختی‌های روزگار را تحمل کردند تا در جای خود استوار بمانند. این پادشاه می‌ترسید اگر کرمان بازسازی شود، کانون کینه و آشوب بازماندگان مقتولان گردد؛ به ویژه که بیش‌تر کرمانیان زردشتی بودند و ناخوشنودی از اسلام بر کینه‌شان به قاجار می‌افزود.^۲

در این‌جا نویسنده به خطا رفته است. زردشتیان در این دوره از لحاظ جمعیتی در کرمان اکثریت نداشته‌اند و نویسنده علی‌رغم سفر به کرمان آن را در نیافته است. او در جایی دیگر می‌نویسد: ارمنی‌ها، کلدانی‌ها، یهودی‌ها و زردشتی‌ها بخش درخور توجهی از مردم ایران‌اند و همه جا با مسلمان‌ها در صلح می‌زیند. در کرمان نیز دولت وصول مالیات را که کار بغرنجی به شمار می‌آید به زردشتی‌ها سپرده است.^۳ سخن نویسنده در این‌جا با ساده‌انگاری نسبت به

۱ ژوزف آرتور (کنت دو گوینو) (۱۳۶۷)، سه سال در آسیا (سفرنامه‌ی کنت دو گوینو ۱۸۵۵-۱۸۵۸)، ترجمه‌ی عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: انتشارات کتاب‌سرا، صص ۳۴۷-۳۴۹.

۲ کنت ژولین دو روششوار (۱۳۷۸)، خاطرات سفر ایران، ترجمه‌ی مهران توکلی، تهران: نشر نی، صص ۳۲-۳۳.

۳ همان، صص ۹۹-۱۰۰.

اقلیت‌ها همراه است. وی علی‌رغم گفته‌ی پیشین خود، از سازش بین اقلیت‌ها و مسلمانان سخن به میان می‌آورد؛ و نسبت به بسیاری از درگیری‌های مذهبی توجهی نشان نمی‌دهد.^۱ او مأموریت‌های مالیاتی زردشتیان را مسئله‌ی مهمی دانسته، درحالی‌که گردآوری مالیات، به‌ویژه جزیه، توسط بزرگان هراقلیت در ایران متداول بوده است.^۲

«مادام دیولافوآ» که در زمان ناصرالدین‌شاه (سال ۱۸۸۱ م) به ایران آمد، می‌نویسد، در نقش رستم کاروانی از زردشتیان را دیده و از آنان تقاضای ملاقات کرده. رئیس خانواده ملبس به لباس معمولی ایرانی وصله‌دار بوده است. بعد از آن توضیح می‌دهد که مسلمانان با این وصله‌ی ناجور زردشتیان را تشخیص می‌دهند. دیولافوآ می‌گوید این‌اشخاص نجیب از او خواستند به خرابه‌های تخت‌جمشید بروند و او هم پذیرفته است. سپس افسوس می‌خورد که لهجه‌ی محلی یزدی آن‌ها را خوب نمی‌فهمیده و توسط یکی از تفنگچیان با آن‌ها صحبت می‌کرده است، اما تفنگچی با نظر حقارت به زردشتیان می‌نگریسته است. این گفته‌ها بیان‌گر شرایط اجتماعی- فرهنگی زردشتیان ایران در این دوره است. او به برخی تبعیض‌های اجتماعی اشاره می‌کند و تعداد زردشتیان یزد و حومه‌ی آن را ۸۰۰۰ نفر می‌نویسد و می‌گوید این جمعیت بنابر آیین قدیمی زردشت عمل می‌کنند و هم‌مذهبان هندوستانی‌شان نیز در تأسیس مدارس یاری‌شان می‌دهند،^۳ که احتمالاً منظور دیولافوآ، ارسال مانکجی لیم‌جی هاتریا به نمایندگی پارسیان هند به ایران و اقدامات او در تأسیس مدارس زردشتی در دوره‌ی ناصرالدین‌شاه بوده است. به عقیده‌ی دیولافوآ، زردشتیان مردمانی، کارآمد و پاک هستند. به دلیل امانت و دیانت و صداقت در تجارت، نزد هم‌وطنان‌شان احترامی دارند. در نتیجه‌ی این صفات توانسته‌اند در جنوب شرقی ایران تجارت را به خود اختصاص دهند. وی می‌افزاید: «من مایل‌م از رسوم آنان آگاهی یابم اما این‌ها اطلاعات عمیق و کافی از مذهب خود ندارند».^۴ این گفته‌های دیولافوآ نشان‌دهنده‌ی نگرش مثبت وی به زردشتیان است، ضمن آن‌که از برخی کاستی‌های فرهنگی و ناآگاهی‌های آنان نسبت به دین‌شان نوشته است.

«دکتر فورویه» که در زمان ناصرالدین‌شاه (سال‌های ۱۸۸۹-۱۸۹۲ م) در ایران حضور

۱ امینی، همان، صص ۳۳۹-۳۸۵.

۲ فرامرز پوررستمی (۱۳۸۷)، *انجمن زرتشتیان تهران*، یک سده تلاش و خدمت، تهران: انتشارات فروهر، چ ۱، صص ۴۸-۵۳.

۳ مادام دیولافوآ (۱۳۶۱)، *سفرنامه‌ی مادام دیولافوآ (ایران و کلده)*، ترجمه‌ی فرهوشی (همایون سابق)، تهران: کتابفروشی خیام، ص ۳۹۹.

۴ همان، صص ۳۹۹-۴۰۰.

داشته، تنها یک‌جا در کتاب خود از زردشتیان سخن به میان می‌آورد. او درباره‌ی رسمی که از منظر خودش آن را برگرفته از فرهنگ زردشتی می‌داند، می‌نویسد، در تهران در نقاره‌خانه صبح و عصر یک عده مطرب و رقص طلوع و غروب را اعلام می‌کنند. سپس می‌گوید، شاید این یکی از آداب پرستندگان آفتاب باشد که از آیین زردشتی باقی مانده یا محتمل است اشعاری که این جماعت می‌خوانند و آلات طرب ایشان خیلی قدیمی و از نسلی به نسلی منتقل شده باشد.^۱ فوریه به اشتباه مهرپرستان را فرقه‌ای از زردشتیان می‌داند.

ملاحظه می‌شود غالب سیاحان فرانسوی ذکر شده، نگرشی فرهنگی و عمدتاً مثبت به زردشتیان داشته‌اند. علت آن را می‌توان فضای فکری و فرهنگی آن زمان فرانسه که در آن ملی‌گرایی و باستان‌گرایی رجحان داشته است، دانست.

۳. رویکرد مأموران و سفرنامه‌نویسان انگلیسی به زردشتیان

مأموران و سفرنامه‌نویسان انگلیسی این دوره نیز که غالباً به منظور انجام گرفتن مأموریت سیاسی به ایران می‌آمدند، به فراخور حال و بنا به تعاملاتی که با مردم ایران، از جمله زردشتیان، داشتند، بعضاً به آنان پرداخته‌اند.

«مری‌شیل»، همسر سفیر انگلیس در ایران در زمان ناصرالدین شاه، می‌نویسد: اکثریت زردشتیان در یزد ساکن‌اند و در بهار به باغ سفارت انگلیس می‌آیند. وی دلیل این امر را این دانسته که آنان خود را در آن‌جا از تعرض مردم مصون می‌دیدند. سپس می‌گوید این مردم با پارسی‌های مقیم بمبئی ارتباط دارند و شاید به همین دلیل است که به معاشرت با انگلیسی‌ها رغبت بیشتری نشان می‌دهند.^۲ این رغبت زردشتیان ایران به انگلیسی‌ها ناشی از امید آنان به حمایت انگلیسی‌ها بوده که می‌توانسته به عنوان وزنه‌ای به منظور ممانعت از برخی تعدیات علیه زردشتیان عمل کند. همچنین، آزادی مذهبی پارسیان در هند باعث ایجاد نگرش مثبت زردشتیان ایران به انگلیسی‌ها بوده است. نویسنده اشاره‌ای به رابطه‌ی میان پارسیان بمبئی و زردشتیان ایران می‌کند اما در خصوص چندوچون و تأثیرات این رابطه سخن نمی‌گوید. انگلیسی‌ها به علت حسن ارتباطی که با پارسیان هند داشتند، به ارتقای سطح اقتصادی و فرهنگی پارسیان مدد رسانده بودند.

۱ ژوانس فوریه (۱۳۶۸)، سه سال در دربار ایران، خاطرات دکتر فوریه پزشک ویژه‌ی ناصرالدین شاه قاجار، ترجمه‌ی عباس اقبال آشتیانی، تهران: انتشارات دنیای کتاب، صص ۱۹۴-۱۹۵.

۲ مری لئونورا (ویت) شیل (۱۳۶۲)، خاطرات لیدی شیل (همسر وزیر مختار انگلیس در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه)، ترجمه‌ی حسین ابوترابی‌ان، تهران: نشر نو، صص ۷۸-۸۰.

زردشتیان ایران از این مسئله آگاهی داشتند.^۱

«ادوارد براون» که در زمان ناصرالدین شاه (۱۸۸۷-۱۸۸۸ م) از ایران دیدن کرده است، می‌نویسد: زردشتی‌ها نسبت به انگلستان که در هندوستان مدافع تمام مذاهب و از آن جمله زردشتی‌ها است، نظر خوب دارند و متأسف هستند که چرا نفوذ خود را به کار نمی‌اندازند که زردشتی‌ها در ایران دچار آزار نشوند. براون از قول آنان می‌گوید: اگر انگلستان از ما حمایت کند، در موقع اغتشاش ما حامی خوبی خواهیم داشت. در صورتی که اکنون اگر اغتشاش بشود، جان و مال ما در معرض خطر است. براون می‌نویسد: پس از مراجعت او به انگلستان، دولت انگلستان یکی از زردشتی‌های یزد را به سمت نماینده‌ی سیاسی خود انتخاب نمود. زردشتی‌ها از این موضوع خیلی خوشحال شدند، زیرا می‌دانستند در اغتشاش‌ها خطری آن‌ها را تهدید نخواهد کرد.^۲

از این سخن برمی‌آید که اولاً، زردشتیان از حسن ارتباط میان پارسیان هند و انگلیسی‌ها آگاهی داشتند و خواهان حمایت انگلیسی‌ها بودند. ثانیاً، به علت تجربیات‌شان در گذشته نگران حفظ امنیت خود بودند. لذا، به دنبال یک حامی در خارج از مرزها بودند. با حضور انگلیسی‌ها در هند، پارسیان توانستند در سایه‌ی کوشش‌های فرهنگی و تجاری خود از رفاه نسبی برخوردار گردند.^۳ پارسیان هند توانستند با حمایت انگلیسی‌ها در عرصه‌های اقتصادی، به‌ویژه در تجارت، رشدی فوق‌العاده داشته باشند.^۴ می‌توان نگرش مثبت زردشتیان ایران نسبت به انگلیسی‌ها را از این زاویه مورد توجه قرارداد.

براون می‌گوید: زردشتی‌ها تقریباً تمام کتاب‌های قدیمی‌شان را که درامان مانده است، نزد پارسی‌های هندوستان فرستاده‌اند.^۵ همان‌گونه که از نامه‌های متبادله بین زردشتیان ایران و پارسیان هند پیداست.^۶ هدف ارسال‌کنندگان کتاب‌های مذهبی در ابتدا پاسخ‌گویی به نیازهای دینی پارسیان

1 Kayoji Mirza, Dastur Dr. Hormazdyar (1999), *Outlines of Parsi history, Zoroastrian Religion & ancient Iranian art*, Bombay: The K.R. Cama Oriental Institute, pp. 96-100; Zenobia E. Shroff E(2001), *The Contribution of Parsis to education in Bombay city (1820-1920)*, Bombay: Himalaya Publishing House, pp.14-36.

۲ براون ادوارد (۱۳۵۷)، یک‌سال در میان ایرانیان، ترجمه‌ی ذبیح‌الله منصوری، تهران: کانون معرفت، صص ۳۴۹-۳۵۰.

3 Balsare(1963), *High lights of Parsi History*, Bombay:V.Varadarajan, p.86.

4 Eckehard Kulke (1974), *The Parsees in India*, New Delhi: Vikas publishing house Pvt Ltd, pp. 120-123.

۵ براون، همان، ص ۳۵۲.

6 Edvard Bamanji Nusserwanji Dhabhar (1999), *The Persian Revayats of Hormazdyar Faramarz and others*, Bombay: The K.R. Cama Oriental Institute, pp. 563-590.

هند و تعلیم آنان بوده است، تا حفظ این کتاب‌ها. اما به علت وقایع ناگواری که در طول زمان، از دوره صفوی تا زمان براون برای زردشتیان رخ داد، در این دوره چنین می‌پنداشتند که در گذشته نیز زردشتیان ایران صرفاً به منظور جلوگیری از نابودی کتاب‌های مذهبی، آن‌ها را به هند می‌فرستادند. شاید بتوان علت پیدایش چنین نظراتی در نزد زردشتیان را وقایعی دانست نظیر آنچه در زمان شاه‌عباس اول رخ داد، که در طی آن، شاه زردشتیان را برای دادن جاماسب‌نامه و دیگر کتاب‌های مذهبی تحت فشار گذاشت. به دنبال آن نیز تعدادی از ایشان کشته شدند و برخی از کتاب‌های مذهبی آنان از میان رفت.^۱ این پندار زردشتیان ایران محصول وقایع تاریخی‌ای است که از زمان صفویان تا این زمان بر آن‌ها تأثیر عمیق نهاده و ارتباط چندانی با علت واقعی ارسال کتاب‌ها در گذشته به هند نداشته است.

براون در کتاب دیگر خود به نام *انقلاب مشروطیت ایران*، به قتل «ارباب فریدون» زردشتی صراف در زمان محمدعلی‌شاه اشاره می‌کند و این که قاتلان او به علت حمایت‌های شاه از ایشان مجازات نشدند.^۲ اما پس از پیروزی مجدد مشروطه‌خواهان قاتلان فریدون زردشتی قصاص گردیدند.^۳

«جورج ناتانیل کرزن»^۴ در سال ۱۸۸۹ میلادی به ایران آمد. او در کتاب خود می‌نویسد: در نظر انگلیسی‌ها شاید این طایفه از هر چیزی بیشتر در یزد مورد توجه باشند. آن‌ها یزد و حومه‌ی آن را از برکات صنعت و کار خستگی‌ناپذیر و فضایل اخلاقی خویش بهره‌مند ساخته‌اند. در حالی که مورد حمایت و عنایتی نمی‌باشند، در زندگانی روزانه و امور تجارتي دچار محرومیت‌اند. آنان با وجود ثروت و سرافرازی همواره دچار صدمه شده‌اند و هنوز هم از خطر دور نیستند. سپس به قتل یکی از زردشتی‌های نامی و عدم مجازات جانی‌ها اشاره می‌کند. علاوه بر این، زردشتیان مجبورند جامه‌های کم‌رنگ بپوشند، در شهر حق اسب‌سواری یا دکان‌داری، اجازه‌ی تصاحب خانه‌های عالی ندارند و هنگامی که استملاک می‌کنند، ناچارند بیشتر از مسلمان‌ها بها بپردازند و به پنهان داشتن وسایل کار و زندگی خویش مجبورند. از بیم اقدامات خصومت‌آمیز، کارهای تجارتي خود را مکث می‌دارند و در حین عبور از کوچه و خیابان هیچ‌گاه از امکان

۱ ژان شاردن (۱۳۴۹)، *سیاحت‌نامه‌ی شاردن*، ترجمه‌ی محمد عباسی، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۲، صص ۱۳۸-۱۳۹.

2 Dhabhar, Ibid, pp. 563-590.

۳ احمدبشیری (ویراستار) (۱۳۶۳)، *کتاب نارنجی (گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه‌ی روسیه‌ی تزاری درباره‌ی انقلاب مشروطه ایران)*، ترجمه‌ی حسین قاسمیان، ج ۱، تهران، انتشارات نور، صص ۲۱۲-۲۱۳.

4 Gorge Nataniel Kerzun

حمله و بی‌حرمتی در امان نیستند. در سال‌های اخیر هم‌کیشان ایشان از بمبئی انجمنی برای حمایت از وضع و منافع آن‌ها ترتیب داده‌اند.^۱

در این‌جا کرزن بیش‌تر به بیان برخی مطالب کلی درباره‌ی زردشتیان می‌پردازد که شاید ناشی از ذهنیت اروپایی او باشد. هر چند وجود بسیاری محرومیت‌های اجتماعی اقلیت‌ها از جمله زردشتیان از سوی دیگر سفرنامه‌ها نیز مورد تأیید است با این‌حال پرسش این‌جاست که اگر زردشتیان حتی حق دکان‌داری در این دوره نداشته‌اند، چگونه توانسته‌اند در چنین جامعه‌ای به ثروت دست یابند. مسئله‌ای که خود کرزن نیز بدان اشاره می‌کند. از سوی دیگر، زردشتیان در یزد در این دوره چندان هم بی‌حامي نبودند چرا که همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، بنا به قول ادوارد براون، انگلیسی‌ها به منظور حمایت از زردشتیان نماینده‌ای سیاسی از سوی خود در یزد قرار داده بودند تا در مواقع لزوم از آن‌ها حمایت کند و خود کرزن نیز در ابتدای نقل قولی که از او در این‌جا آورده‌ام، به توجهی خاص انگلیسی‌ها به زردشتیان در یزد اشاره کرده است. در این نقل قول، کرزن نام زردشتی مقتول را ذکر نمی‌کند و نیز از نحوه یا هدف یاری پاریسیان هند به زردشتیان ایران سخنی به میان نمی‌آورد. در نهایت، شاید بتوان گفت کرزن در بیان کلی مسائل و مشکلات زردشتیان تحت تأثیر زردشتیانی بوده است که با او مراد داشته‌اند.

«سرپرسی سایکس» در سال ۱۸۹۳ میلادی و در زمان ناصرالدین شاه به ایران آمد. او می‌نویسد: چون یزد یکی از نقاط دوردست است و نزدیک هیچ یک از سرحدات ایران واقع نشده، جنگ و جدالی در آن‌جا اتفاق نیفتاده. یزد و کرمان هر دو در گذشته پناه‌گاه پیروان زردشتیان بوده است. مارکوپولو در سده‌ی سیزدهم و ادریک در سده‌ی چهاردهم و جوزافا-باربارو در سده‌ی پانزدهم از این شهر عبور نموده‌اند و سومی شرح مبسوطی راجع به منسوجات ابریشمی یزد در سفرنامه‌ی خود به رشته‌ی تحریر کشیده است.^۲ سایکس به درستی به دوری یزد و کرمان که می‌توانسته در طول زمان به عنوان پناه‌گاه و مأمنی برای زردشتیان محسوب شود، اشاره می‌کند. گفته‌های او مبین آن است که سایکس سفرنامه‌های پیشین را درباره‌ی زردشتیان مورد مذاقه قرار داده است. او در جایی دیگر می‌نویسد:

۱ جرج ناتانیل کرزن (۱۳۸۰) / ایران و قضیه‌ی ایران، ترجمه‌ی غلام‌علی وحید مازندرانی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۲۹۳-۲۹۴.

۲ سرپرسی سایکس (۱۳۶۳)، سفرنامه‌ی ژنرال سرپرسی سایکس یا ده هزار میل در ایران، ترجمه‌ی حسین سعادت نوری، اَبی-جا: چاپخانه‌ی آسمان، صص ۴۱۴-۴۱۵.

«این روزها مردم یزد به قدری تغییر روش داده‌اند که در ورود اینجانب سه نفر از محترمین روحانیون محل از من دیدن نمودند. اوضاع یزد از هر جهت رو به ترقی و پیشرفت است و تجار یزدی که از بمبئی مراجعت کرده‌اند ساختمان‌ها و باغات بهتری به اسلوب جدید بنا کرده و به آبادی شهر کمک شایانی نموده‌اند»^۱. سایکس به رشد اجتماعی و اقتصادی یزد که به دنبال ارتباطات تجاری زردشتیان یزد با پارسیان هند صورت گرفته است اشاره می‌کند. علاوه بر این که تجار زردشتی یزد به واسطه‌ی ارتباطات تجاری با پارسیان هند از رفاه بیشتری نسبت به دیگران برخوردار شده بوده‌اند، به لحاظ ایجاد برخی ابنیه در یزد نیز تحت تأثیر هم‌کیشان خود در بمبئی قرار گرفته بودند. نکته‌ی ارزنده‌ای که تنها، سایکس به آن اشاره کرده است. ملاحظه می‌شود مأموران و سیاحان انگلیسی مذکور نیز نگرشی مثبت به زردشتیان داشته‌اند. شاید بتوان این نگرش را ناشی از روابط حسنه‌ی میان انگلیسی‌ها و پارسیان در هند دانست. از سوی دیگر، انگلیسی‌ها در این دوره با توجه به نفوذ خود در ایران، با احساس هم‌دلی نسبت به زردشتیان در صدد حمایت از آنان برمی‌آمدند.

۴. رویکرد مأموران و سفرنامه‌نویسان آمریکایی نسبت به زردشتیان

سفرنامه‌نویسان آمریکایی که عمدتاً برای به انجام رساندن مطالعات و تحقیقات تاریخی و جمعیت‌شناسی به ایران می‌آمدند، غالباً با رویکردی علمی به مسئله می‌نگریستند. آنان از سر کنجکاوی با مردم ایران، از جمله زردشتیان، ارتباط برقرار می‌کردند تا از باورها و آداب دینی و اجتماعی آنان آگاهی یابند.

«جان ویشارد آمریکایی» که به مدت ۲۰ سال از تاریخ ۱۸۹۱ تا ۱۹۱۰ میلادی از زمان ناصرالدین شاه در ایران مشغول طبابت بود است، در کتاب خود درباره‌ی زردشتیان ایران می‌نویسد: مسلمانان نسبت به آنان چندان نفرتی نداشتند. علیه آنان، مخصوصاً در یزد و برخی نقاط هم‌جوار، درگیری‌هایی نیز به وجود آمده اما مبنای مذهبی نداشته، بلکه از جانب گروه‌های مجهول‌الهویه‌ای چپاول و غارت شده‌اند. سپس می‌گوید زردشتیان در تهران، اصفهان، کاشان، یزد، کرمان و سایر نقاط زندگی می‌کنند و دوست ندارند آتش‌پرست نامیده شوند.^۲ نویسنده از تعداد زردشتیان ذکری به میان نمی‌آورد. همچنین نسبت به برخی ریشه‌های

۱ همان، صص ۴۱۷-۴۱۸.

۲ جان ویشارد (۱۳۶۳)، بیست سال در ایران، ترجمه‌ی علی پیرنیا، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نوین، ص ۱۸۱.

اختلافات مذهبی میان مسلمانان و زردشتیان غفلت ورزیده است. او در همان‌جا به آشپز بودن تعداد کمی از زردشتیان، اشتغال به کسب و تجارت اکثرشان، تبحر و اشتغال تعدادی به باغبانی و نیز عدم کشیدن قلیان و چیق اشاره می‌کند.^۱

بر اساس نامه‌ای که بهرام پسر رستم، یکی از شاگردان مانکجی، به انجمن زردشتیان یزد نوشته، تا پیش از آمدن مانکجی کشیدن چیق و قلیان در میان زردشتیان رواج داشت و مانکجی زردشتیان ایران را از این کار نهی کرد.^۲ ویشارد در ادامه برخی صفات زردشتیان را این‌چنین برمی‌شمارد: مردمی نیک‌اندیش، راست‌گوترین قوم از مردم ایران باستان، آزاداندیش‌ترین انسان‌ها در آسیا.^۳ این عبارات بیان‌گر نگرش مثبت او به زردشتیان است. او در ادامه از برخی حمایت‌های پارسیان هند از زردشتیان ایران از طریق انجمن پارسیان بمبئی در تهران یاد می‌کند که برای بهبود وضع زردشتیان ایران فعالیت می‌کند و چون تابع حکومت انگلستان است همه نوع حمایت زردشتیان از عهده‌ی آنان ساخته است.^۴

«پرفسور جکسون» که در سال ۱۹۰۳ میلادی در زمان مظفرالدین شاه از ایران بازدید کرد، می‌نویسد: تقریباً بلافاصله بعد از رسیدن به یزد در جست‌وجوی منزل کلاتر دینیار بهرام، رئیس جامعه‌ی زردشتیان شهر، که تعدادشان در شهر و حومه بین ۸۰۰۰ تا ۸۵۰۰ نفر است، برآمده. او از تعداد جمعیت زردشتیان یزد و اعضای انجمن زردشتیان آن‌جا سخن به میان می‌آورد. همچنین، به رفتن دستور نامدار به هندوستان و انجام گرفتن وظایف او توسط تیرانداز که دیگر منابع کم‌تر بدان پرداخته‌اند، اشاره می‌کند.^۵ او درباره‌ی نسخ متون زردشتی می‌نویسد، این‌ها تمام دست‌نویس‌ها و نسخی بودند که در آن موقع وجود داشتند، و مطلعین گفتند که همه‌ی کتاب‌های با اهمیت خود را برای آن که سالم بماند، یا برای استفاده، به هند فرستاده‌اند. اعضای انجمن، گم‌شدن و فقدان متون را بیش‌تر ناشی از تعقیب بعد از غلبه‌ی اسلام می‌دانسته‌اند.^۶ همچنین او درباره‌ی وضع عمومی زردشتیان یزد در این دوره می‌نویسد: بیش‌تر زردشتیانی که در بیرون شهر، خاصه در قصبه‌ی تفت زندگی می‌کردند، به باغبانی و زراعت، و آن دسته از زردشتیان

۱ همان، ص ۱۸۱.

۲ رشید شهمردان (۱۳۶۳)، *تاریخ زردشتیان، فرزندان زردشتی*، تهران: انتشارات فروهر، ص ۳۹۱.

۳ ویشارد، همان، ص ۱۸۲.

۴ همان، ص ۱۸۲.

۵ آبراهام والتاین ویلیامز جکسون (۱۳۵۲)، *سفرنامه‌ی جکسون*، ترجمه‌ی منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات خوارزمی، صص ۴۰۷-۴۰۹.

۶ همان، صص ۴۱۰-۴۱۱.

که در شهر ساکن بودند، به تجارت اشتغال داشتند. ولی تا حدود ۵۰ سال پیش امتیاز کسب و کار بدان‌ها داده نشده بود، و آنان حتی در زمان نویسنده محدودیت‌هایی داشته‌اند. مثلاً اجازه نداشتند در بازارها اغذیه بفروشند، زیرا مسلمانان آن‌ها را کافر و در نتیجه نجس می‌دانستند.^۱ او در همان‌جا به فشارهای ناشی از جزیه و دیگر مزاحمت‌های اجتماعی علیه زردشتیان، نظیر محدودیت در خانه‌سازی، تعیین نوع و رنگ پوشاک، سواره تردد کردن، چتر به دست گرفتن، عینک زدن و غیره، اشاره می‌کند و از صدور فرمان لغو جزیه توسط ناصرالدین شاه در تاریخ ۲۷ سپتامبر ۱۸۸۲ میلادی به نیکی یاد می‌کند. سپس در جایی دیگر می‌نویسد: در سال ۱۸۹۸ میلادی مظفرالدین شاه بر آن شد با صدور فرمانی وضع زردشتیان را بهتر سازد. این فرمان، با آن‌که به طور کامل رعایت نشد، از لحاظ روحی به بهبود وضع زردشتیان کمک کرد. وجود اروپاییان هم تأثیر مفیدی داشت و به بهبود اوضاع کمک کرد. اما مهم‌تر از همه این‌ها اقدامات انجمن رفاه زردشتیان ایران در بمبئی بود که صندوق اعانه‌ی آن زردشتیان را یاری کرد و پس از آن تعداد آنان اضافه شد.^۲ جکسون به درستی افزایش تعداد زردشتیان ایران در زمان خود را ناشی از چهار عامل به قرار زیر می‌داند:

۱. توجه‌ی ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه

۲. برخی تمایلات اجتماعی در ایران برای کاهش میزان تعصبات

۳. وجود اروپاییان

۴. اقدامات سودمند اجتماعی پارسیان هند در ایران

همچنین، از برخی اقدامات تعلیمی پارسیان در ایران چنین یاد می‌کند که تعلیم و تربیت جوان زردشتی، در مقایسه با آنچه باید باشد، بسیار ناچیز است. تا نیم سده‌ی پیش وضع تعلیم و تربیت زردشتیان از بقیه‌ی ایرانیان به مراتب بدتر بود، زیرا یا مدرسه نداشتند، یا اجازه‌ی تأسیس مدرسه به آن‌ها داده نمی‌شد. در سال ۱۸۵۷ میلادی مبلغی از صندوق انجمن رفاه زردشتیان به تأسیس و مراقبت از مدارس پارسی در ناحیه‌ی یزد و کرمان اختصاص یافت. عامل آن کوشش‌های ترقی‌خواهانه‌ی پارسیان هند بود.^۳ جکسون در نهایت خصوصیات زردشتیان ایران را چنین برمی‌شمارد:

۱ همان، صص ۴۲۳-۴۲۴.

۲ همان، ص ۴۲۵.

۳ همان، ص ۴۲۳.

«از اختصاصات زردشتیان یزد همین حس صرفه‌جویی و عقل معاش همراه با تبعیت مصرانه از کیش نیاکان می‌باشد. بر روی هم اثری که از آنان در ذهن من باقی ماند، با توجه به مقتضیات و شرایط زندگی آن‌ها در ایران در مقیاس با آزادی و محیط مساعد زندگی همکیشان آن‌ها در هند، بسیار خوب و مطلوب بود. بسیار چیزها هست که زردشتیان ایران می‌توانند از پارسیان هند در زمینه‌های مختلف مادی و معنوی بیاموزند، ولی در عوض حتی در زمینه‌ی آداب و مناسک دینی یا کتب قدیمی مربوط به دین مشترک‌شان، چیزی ندارند که بدانها بدهند.»^۱

جکسون بیشتر به شرایط اجتماعی زردشتیان در زمان خود توجه می‌کند. متأسفانه او در این‌جا از شرح کوشش‌های زردشتیان در گذشته (نظیر پاسخ‌گویی به پرسش‌های دینی پارسیان هند، تعلیم و تربیت آنان در طول زمان و اعزام برخی دستوران و آموزگاران زردشتی از ایران به هند) غفلت می‌ورزد.^۲ کوشش‌هایی که موجب شد پارسیان هند بتوانند در طول زمان هویت دینی و فرهنگی خود را حفظ نمایند و در این دوره با اقدامات فرهنگی و اجتماعی خود در ایران درصدد جبران آن برآیند.

مأموران و سیاحان آمریکایی نسبت به دیگران دیرتر به ایران آمدند، اما آنان نیز با نگرشی مثبت نسبت به زردشتیان سخن گفته‌اند و گفته‌های آنان از عمق بیشتری برخوردار بوده است. شاید بتوان این نگرش را در مطالعه و آگاهی آنان نسبت به اوضاع زردشتیان ایران دانست.

۵. رویکرد مأموران و سفرنامه‌نویسان دیگر کشورها به زردشتیان

علاوه بر سفرنامه‌نویسان مذکور، برخی سیاحان از دیگر کشورها در این دوره به ایران آمدند که به علت قلت تعدادشان ذیل یک عنوان قرار داده شدند. آنان نیز غالباً با رویکردی مثبت به زردشتیان این دوره پرداخته‌اند.

«پولاک»، که در زمان ناصرالدین شاه (۱۸۵۵-۱۸۸۲ م.) در ایران بوده، می‌نویسد: زردشتی‌ها به تعداد کم در یزد و کرمان سکنی دارند. اگر فرمان آزادی از حضرت علی در دست نداشتند،

۱ همان، ص ۴۶۶.

2 Kamekar, Mani, Dhunjisha, Soonu (2002), "From the Iranian Plateau to the Shores of Gujarat", Mumbai: The K.R. Cama Oriental Institute", pp. 144-148.

ناپود شده بودند. پارسیان هند هر سال برای زردشتیان ایران پول می‌فرستند تا باج لازم را بپردازند، زیرا آنان علاقمندند که هم‌کیشان‌شان در سرزمین مادری بمانند. همچنین، می‌نویسد: نماینده‌ای از طرف پارسیان به تهران گسیل شد که مالیات زردشتی‌های ایران از هندوستان پرداخته شود و مدرسه‌ای برای تربیت کودکان‌شان تأسیس گردد. اما دولت با هر دو این‌ها مخالفت کرد.^۱ به نظر می‌رسد پولاک در این باره اطلاع درستی نداشته است؛ چرا که در دوره‌ی ناصرالدین‌شاه با کوشش‌های مانکجی، هم مؤسسه‌ای برای زردشتیان ایجاد شد و هم تخفیف‌های مالیاتی داده شد، تا در نهایت با حمایت انگلیسی‌ها و پارسیان هند جزیه‌ی زردشتیان ایران ملغی گردید.^۲

«مادام کارلاسرنا‌ی ایتالیایی» که در زمان ناصرالدین شاه (۱۸۷۷-۱۸۷۸ م.) در ایران بوده است، درباره‌ی زردشتیان می‌نویسد: تعدادشان در حدود ۷۰۰۰ یا ۸۰۰۰ نفر است. گاهی مورد بدرفتاری واقع می‌شوند. لذا، تعداد زیادی از آنان به هند مهاجرت می‌نمایند و در آن‌جا از سوی بازرگانان ثروتمند پارسی حمایت می‌شوند. بیش‌تر آنان ساکن یزدند. آنان هم به اندازه‌ی بعضی از مسلمانان، خرافاتی هستند.^۳ در این گفته‌ها می‌توان ذهنیت اروپایی نویسنده را یافت. علی‌رغم اطلاعات نسبتاً صحیحی که ارائه می‌کند، بیش‌تر راجع به گورستان گبرها مطالبی اظهار نموده که مغایر با باورهای زردشتیان است. او می‌گوید از گورستان گبرها دیدن نموده است. آن‌جا را این‌گونه توصیف می‌کند: «هنگام دور شدن از محل خرابه‌های ری، میان بلندی‌های مجاور، دیواری را دیدیم که بر دور محوطه گودی کشیده بودند و در ورودی نداشت... مرده‌برها از طریق نردبان از دیوار بالا می‌روند و جنازه‌ها را با لباس، در این آرامگاه ابدی رها می‌کنند».^۴ علاوه بر غم‌انگیز بودن مکان، متعفن بودن آن‌جا و باقی‌بودن استخوان‌های ره‌اشده‌ی مردگانی که توسط پرندگان شکاری خورده شده‌اند، به «رسمی عجیب» اشاره می‌کند. این که مردم دسته‌جمعی با خود غذا می‌آورند و در پای برج مردگان می‌خورند. نویسنده اظهار می‌کند، وقتی برای صرف نهار دعوت شده، در آن محیط نتوانسته است غذا بخورد.^۵

۱. یاکوب ادوارد پولاک (۱۳۶۱)، *سفرنامه‌ی پولاک (ایران و ایرانیان)*، ترجمه‌ی کیکاووس جهان‌داری، تهران: انتشارات خوارزمی، صص ۳۱-۳۲.

۲. امینی، همان، صص ۵۱-۶۲.

۳. کارل سرنا (۱۳۶۲) *آدم‌ها و آیین‌ها در ایران (سفرنامه‌ی کارلاسرنا)*، ترجمه‌ی علی اصغر سعیدی، تهران: انتشارات زوآر، صص ۲۰۹-۲۱۱.

۴. سرنا، همان، ص ۲۰۸.

۵. همان، صص ۲۰۸-۲۰۹.

اولاً، بنا بر آداب تدفین، زردشتیان پس از خورده شدن مردگان‌شان توسط پرندگان، استخوان‌ها را در دخمه قرار می‌دادند.^۱

ثانیاً، نویسنده در خود متن اظهار کرده که گرداگرد گورستان دیواری قرار داشته و مرده‌برها از طریق نرده‌بان از دیوار گذشته و مردگان را در آن جا قرار می‌دادند. با این توصیف، امکان ورود به گودال و صرف غذا بر روی بقایای استخوان‌ها چگونه امکان‌پذیر بوده‌است؟ ثالثاً، بر طبق باورهای زردشتی، جز مرده‌برها کس دیگری حق ورود به برج‌خاموشان را نداشته‌است.^۲

رباعاً، گسترده شدن سفره‌ی طعام بر استخوان‌های مردگان از سوی ایرانیان، اعم از زردشتی و غیرزردشتی، بعید به نظر می‌رسد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، سیاحان دیگر کشورها نیز نگرشی مثبت نسبت به زردشتیان داشته، آگاهی و اطلاعاتی که درباره‌ی آنان به ما می‌دهند، غالباً نزدیک به حقیقت است. به استثنای سرنا و پاره‌ای مطالب او راجع به گورستان گبرها. شایان ذکر است، علی‌رغم تعدد مأموران و سیاحان روس در ایران در این دوره، هیچ‌کدام از آن‌ها به زردشتیان و مسائل مربوط به آنان توجهی نکرده‌اند.

نتیجه‌گیری

ملاحظه می‌گردد غالب سیاحان یادشده، هر یک به علتی رویکردی مثبت نسبت به زردشتیان ایران داشته‌اند. این نگرش، عمدتاً ناشی از پیش‌فرض‌های آنان بوده است. در عصر روشن‌گری اروپا و در فضای فکری و فرهنگی آن زمان، گذشته‌ی باستانی ایران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود. لذا، سیاحان مزبور غالباً به پیروان آیین زردشت نگرشی مثبت داشتند.

جنگ‌های صلیبی و درگیری با عثمانی‌ها پیش از این، موجب شده بود اروپاییان به اقلیت‌های مذهبی مثل زردشتیان به چشم افرادی تحت ظلم در جوامع اسلامی بنگرند. نباید از نظر دور داشت که اکثر این سیاحان مسیحی بودند که هم‌کیشان آنان نیز در ایران به عنوان یک اقلیت با محرومیت‌هایی مواجه بودند. لذا، آنان با دیگر اقلیت‌ها در ایران از جمله زردشتیان هم‌دلی

۱ جان بی ناس (۱۳۷۵)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۸۲.

2 Bharucha, Edvard Sheriarji Dadabhai (1928), *Zoroastrian Religion and Customs*, Bombay: D.B. Taraporevala Sons & Co, pp.179-180.

داشتند و این، یکی دیگر از علل نگرش مثبت آنان به زردشتیان بوده است. همچنین، اغلب اروپاییانی که به هند آمدوشد می‌کرده‌اند، به ویژه انگلیسی‌ها، رویکردی مثبت به پارسیان هند داشته‌اند. چرا که این اقلیت فعال در هند توانسته بود در سایه‌ی همکاری‌های تجاری با انگلیسی‌ها از رفاه نسبی برخوردار گردد و در اذهان اروپاییان تأثیری خاص برجای بگذارد. پارسیان هند از انگلیسی‌ها به کرات درخواست می‌کردند تا از هم‌کیشان‌شان در ایران حمایت کنند و خود نیز در ایران به منظور تأمین منافع زردشتیان دست به اقدام می‌زدند. این نگرش مثبت به پارسیان هند از سوی بسیاری از سیاحان درباره‌ی زردشتیان ایران نیز مشاهده می‌شود. در واقع، سیاحان این دوره نوعی این‌همانی میان پارسیان هند و زردشتیان ایران احساس می‌کردند و آن را در آثار خود منعکس می‌نمودند.

در نهایت باید گفت، سفرنامه‌نویسان فرانسوی بیشتر با رویکردی فرهنگی به زردشتیان ایران پرداخته‌اند. رویکرد مثبت سیاحان فرانسوی بیشتر ناشی از فضای فکری و فرهنگی فرانسه‌ی آن زمان بوده است.

این درحالی است که سیاحان انگلیسی به علت موقعیت خاص‌شان در ایران و هند تعامل بیشتری با زردشتیان داشتند. بعضی از گفته‌های آنان در واقع بیان خواست‌های اجتماعی زردشتیان ایران محسوب می‌شود. در حقیقت، رویکرد مثبت سیاحان انگلیسی را بیشتر می‌توان ناشی از تعامل نزدیک آنان با پارسیان هند و زردشتیان ایران دانست. سفرنامه‌نویسان آمریکایی نیز که غالباً رویکردی مثبت به زردشتیان داشته‌اند، از آن‌جا که در این دوره برای انجام گرفتن مطالعات تاریخی به ایران آمده بودند، با نگاهی مردم‌شناسانه به زردشتیان ایران و مسائل مربوط به آنان پرداخته‌اند. سفرنامه‌نویسان دیگر کشورها نیز رویکردی مثبت به زردشتیان داشته‌اند. آنان بیشتر تحت تأثیر مطالعات خود در گذشته و آگاهی‌هایی که در اثر تعامل با زردشتیان این دوره کسب کرده بودند، قرار داشته‌اند. این در حالی است که هیچ‌یک از سفرنامه‌نویسان روسی به زردشتیان این دوره نپرداخته‌اند. شاید بتوان علت آن را در حوزه‌ی نفوذ روسیه - شمال ایران - که زردشتیان در آن حضور نداشته‌اند، باز جست.

منابع و مأخذ

الف. به زبان فارسی

- اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان (۱۳۴۵)، *روزنامه‌ی خاطرات*، با مقدمه و فهرس ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ----- (۱۳۶۷)، *تاریخ منتظم ناصری*، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج ۳، تهران: دنیای کتاب.
- امینی، تورج (۱۳۸۰)، *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۳۳۸-۱۲۵۱ ش)*، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- براون، ادوارد (۱۳۵۷)، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه‌ی ذبیح‌الله منصوری، تهران: کانون معرفت.
- ----- (۱۳۷۶)، *انقلاب مشروطیت ایران*، ترجمه‌ی مهری قزوینی، تهران: انتشارات کویر، چ ۱.
- بشیری، احمد (ویراستار) (۱۳۶۳)، *کتاب نازنجی (گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه‌ی روسیه‌ی نزاری در باره‌ی انقلاب مشروطه‌ی ایران)*، ترجمه‌ی حسین قاسمیان، ج ۱، تهران: نور.
- پوررستمی، فرامرز (۱۳۸۷)، *انجمن زرتشتیان تهران*، یک سده تلاش و خدمت، تهران: انتشارات فروهر، چ ۱.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۱)، *سفرنامه‌ی پولاک (ایران و ایرانیان)*، ترجمه‌ی کیکاووس جهان‌داری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- جکسون، آبراهام والتاین ویلیامز (۱۳۵۲)، *سفرنامه‌ی جکسون*، ترجمه‌ی منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات خوارزمی.
- جهانگیر میرزا (۱۳۸۴)، *تاریخ نو (شامل حوادث دوره‌ی قاجار از سال ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۷ هـ.ق)*، به سعی و اهتمام عباس اقبال، تهران: نشر علمی.
- دوروش‌شوار، کنت ژولین (۱۳۷۸)، *خاطرات سفر ایران*، ترجمه‌ی مهران توکلی، تهران: نشر نی.
- دو گوینو، ژوزف آرتور (کنت) (۱۳۶۷)، *سه سال در آسیا (سفرنامه‌ی کنت دو گوینو ۱۸۵۵-۱۸۵۱)*، ترجمه‌ی عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: انتشارات کتابسرا.
- دنلی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *مآثر سلطانیه (از روی نسخه‌ی موزه‌ی بریتانیا)*، به کوشش فیروز منصوری، تهران: انتشارات اطلاعات.
- دیولافوآ (۱۳۶۱)، *سفرنامه‌ی مادام دیولافوآ (ایران و کلده)*، ترجمه‌ی فره‌وشی (همایون سابق)، تهران: کتابفروشی خیام.
- ساروی، محمدفتح‌الله بن محمدتقی (۱۳۷۱)، *تاریخ محمدی (احسن التواریخ)*، به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سایکس، سرپرسی (۱۳۶۳)، *سفرنامه‌ی ژنرال سرپرسی سایکس یا ده هزار میل در ایران*، ترجمه‌ی حسین سعادت نوری، [بی‌جا]: چاپخانه‌ی آسمان.
- سپهر، محمدتقی لسان‌الملک (۱۳۷۷)، *ناسخ‌التواریخ*، به اهتمام جمشید کیان‌فر، تهران: انتشارات اساطیر.
- سرنا، کارل (۱۳۶۲)، *آدم‌ها و آیین‌ها در ایران (سفرنامه‌ی کارلا سرنا)*، ترجمه‌ی علی اصغر سعیدی، تهران: انتشارات زوآر.
- شاردن، ژان (۱۳۴۹)، *سیاحت‌نامه‌ی شاردن*، ترجمه‌ی محمد عباسی، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۲.

- شاهرخ، کیخسرو (۲۵۳۵)، یادداشت‌های کیخسرو شاهرخ نماینده‌ی پیشین مجلس شورای ملی، به کوشش جهانگیر اشیدری، تهران: انتشارات پرچم.
- شهرمدان، رشید (۱۳۶۳)، تاریخ زردشتیان، فرزندگان زردشتی، تهران: انتشارات فروهر.
- شیل، مری لئونورا (ویت) (۱۳۶۳)، خاطرات لیدی شیل (همسر وزیر مختار انگلیس در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه)، ترجمه‌ی حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- فوریه، ژوانس (۱۳۶۸)، سه سال در دربار ایران، خاطرات دکتر فوریه پزشک ویژه‌ی ناصرالدین شاه قاجار، ترجمه‌ی عباس اقبال آشتیانی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- کرزن، جرج ناتانیل (۱۳۸۰)، ایران و قضیه‌ی ایران، ترجمه‌ی غلام‌علی وحید مازندرانی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ناس، جان بی (۱۳۷۵)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمدعلی (۱۳۶۱)، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: انتشارات آگاه.
- ویشارد، جان (۱۳۶۳)، بیست سال در ایران، ترجمه‌ی علی پیرنیا، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نوین.

ب. به زبان انگلیسی

- Balsare, p.p(1963), *High lights of Parsi History*, Bombay: V.Varadarajan.
- Bharucha, Edvard Sheriarji Dadabhai(1928), *Zoroastrian Religion and Customs*, Bombay: D.B.Taraporevala Sons & co.
- Shroff, Zenobia E.(2001), *The Contribution of Parsis to education in Bombay city (1820-1920)*, Bombay: Himalaya Publishing House.
- Dhabhar, Edvard Bamanji Nusserwanji(1999), *The Persian Revayats of Hormazyar Faramarz and others*, Bombay: The K.R. Cama Oriental Institute.
- Kamekar, Mani, Dhunjisha, Soonu(2002), *From the Iranian Plateau to the Shores of Gujarat*, Mumbai: The K.R. Cama Oriental Institute.
- Kayoji Mirza, Hormazdyar, Dastur(1987), *Outlines of Parsi History*, Bombay: The K.R. Cama Oriental Institute.
- Kayoji Mirza, Dastur Dr. Hormazdyar(1999), “*Outlines of Parsi history, Zoroastrian Religion & ancient Iranian art*”, Bombay: The K.R. Cama Oriental Institute.
- Kulke, Eckehard(1974), *The Parsees in India*, New Delhi: Vikas publishing house Pvt Ltd.

تاریخ‌نگاری اسلامی در روایت اهل حدیث

نمونه‌ی موردی: تاریخ خلیفه‌بن خیاط

غلامرضا ظریفیان شفیعی^۱

زهیر صیامیان گرجی^۲

چکیده: بررسی متون تاریخ‌نگاری اسلامی، می‌تواند به عنوان مسیری برای فهم شیوه‌ی تفکر مسلمانان درباره‌ی گذشته در سده‌های نخست اسلامی تلقی شود. برای این امر می‌توان با انتخاب رویکرد نظری تفسیر‌گرایی و ره‌یافت معناکاوی، منطقی متفاوت به این متون داشت. بر این مبنای نظری، داده‌های مؤلفان این متون، «گزارشی از واقعه» بر مبنای تفسیر و درک آن‌ها از رویدادهای گذشته است که در قالب «گزارش واقعه» - با ادعای برابری با عینیت رویداد - به مخاطب منتقل می‌شود. بر این اساس، شیوه‌ی گزارش‌دادن آن‌ها از رویدادهای گذشته، نشان‌دهنده‌ی نظام ارزشی و باورهای ایشان و آن مقوله‌ای است که به یک معنا ایدئولوژی مورخ نامیده می‌شود. بدین ترتیب، این نگاه ایدئولوژیک از گذشته، تصویری خاص و معنایی ویژه از آن‌ها به مخاطب منتقل می‌کند و تاریخ گذشته در این بازنمایی/بازسازی، معنایی دیگر به خود می‌گیرد. این عمل - آگاهانه یا غیر آگاهانه - بر اساس درک ضرورت و نیازهایی در زمانه و زمینه‌ای که مورخ در آن قرار دارد، انجام می‌شود. بدین‌سان، با بازشناسی معنا و مضمون بازنمایی مورخ از گذشته، می‌توان به درک دشواره/مسئله‌ی وی نزدیک شد، که محرک او برای مراجعه به تاریخ و نگارش آن بر اساس نگرش و روش معینی بوده است. از آن‌جا که هر مورخ، متعلق به یک بافت فکری و نیروهای اجتماعی باورمند به آن است، بنابراین، منافع و باورهای عقیدتی/سیاسی آن نیروها نیز در بازنمایی گذشته در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، تاریخ از منظر روایتی که نیروهای اجتماعی از گذشته دارند، بازخوانی و بازنمایی می‌گردد.

در این مقاله، کتاب تاریخ خلیفه‌بن خیاط، به عنوان نخستین نمونه‌ی تاریخ عمومی اسلام، بر اساس این رویکرد بررسی می‌شود. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد، این خیاط بر مبنای شیوه‌ی تفکر اهل حدیث به تاریخ گذشته‌ی خلافت اسلامی نگریسته و به همین دلیل به حاشیه‌رانی، غیریت‌سازی و طرد خوارج، ایرانیان و ترکان در تاریخ خلافت پرداخته و هویت عربی/اسلامی و اقتدارگرایی خلافت اسلامی را برجسته ساخته است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌نگاری اسلامی، نیروهای اجتماعی، بازنمایی، فرهنگ سیاسی، این خیاط، اهل حدیث

۱ عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران zarifyan@ut.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران zohairsiamian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۱۸، تاریخ تأیید: ۹۱/۲/۳۰

Islamic Historiography in the *Ahl-e-Hadis* Narrative

The Case Proof: Ibn-e-Khayat's History

Gholamreza Zarifian Shafiei¹
Zohair Siamian Gorji²

Abstract: Researching of Islamic historiography texts will be considered as a path for understanding Muslims thinking way about the past Islamic first centuries. For this issue we can have a different viewpoint to these texts, by selecting an interpretive theoretical and, a semantic approach. By this theoretical method, the data is a report of the past incidents to reader –with an equal claim to event objectivity- based on authors of these texts, understanding and interpreting. On this basis, their reporting way of the past events can indicate their believes, value system and what is named as a historian ideology, thus this ideological perceptive from the past, transfers a special meaning and image to reader and the past history gets another meaning in this representation and reconstruction. This action-consciously or unconsciously-is done in background of historian time's requirement and necessities. So, with the recognition of meaning and sense of historian's representation, we can understand the historian motive that propelled to return to history and write it with his attitude. Because a historian belongs to a specific intellectual context and social forces who believe that contexts, he considers their interests and ideological and political beliefs for representing .So, the history will be reviewed and represented from that social force view.

In this article, the history book of *Khaliphe-ibn-Khayat* is investigated as the first sample of Islamic public history. The findings of the paper shows Ibn-e-Khayat has looked to the past history of Islamic caliphate based on *ahle hadis* view and for this reason he has pushed the *Khavarej*, Iranians and Turks to margin and has cosideres them aliens, and has given prominence to the Arabic/Islamic identity and Islamic caliphal authority.

Keywords: Islamic Historiography, Social Forces ,Representation, Political Culture,Ibn-e-Khayat, *Ahle Hadis*

1 Professor of Faculty in Tehran University zarifyan@ut.ac.ir

2 Ph.D. Student of Islam History in Tehran University zohairsiamian@yahoo.com

آگاه باش که اندر این تاریخها، روایات بسیار است و هر گروهی و مذهبی در آن مقالتهی ساخته‌اند، و از نوعی گویند، و هرگز این خلاف برنخیزد؛ و کس را تحقیق آن معلوم نشود؛ و خدای داناتر است به کیفیت آن.^۱

مقدمه

تاریخ‌نگاری اسلامی در یک قالب معرفتی، چشم‌اندازی خاص را برای نگرش به رویدادهای تاریخی پدید می‌آورد. این چارچوب معرفتی است که به مؤلف اثر تاریخی اجازه می‌دهد موضوعات تاریخی به موضوع شناخت^۲، تبدیل و بر اساس نگرش و روش خاص مؤلف/مورخ به آن نگریسته شود. در نتیجه، تاریخ گذشته برای مخاطب/خواننده از منظر مؤلف بازنمایی می‌شود. برای شناخت دستگاه معرفت‌شناختی این سنت فکری، می‌توان برای نمونه مواردی را انتخاب کرد تا با بررسی انتقادی آن‌ها پی به این سازوکار برد. رویکرد نظری مقاله برای بررسی این موضوع، معناکاوای است.

بر اساس رویکرد معناکاوای، نگاه مؤلف به گذشته از افق فکری و بافت دوره‌ی معاصرش آغاز می‌شود. مراجعه‌ی مؤلف به گذشته نیز در راستای پاسخ به مسئله‌ای در دوره‌ی معاصرش است. از آن‌جا که گزارش مؤلف از گذشته نیز با گزینش همراه است، اثر تولید شده نیز تفسیری از گذشته است، چرا که مورخ، موضوعاتی را در تألیف اثرش برمی‌گزیند که در نظام فکری‌اش، با اهمیت است. بنابراین، بازنمایی از گذشته، براساس چشم‌انداز مؤلف صورت می‌گیرد. از طرف دیگر، مؤلف تحت تأثیر موقعیت و وضعیت بافتاری‌اش به گذشته می‌نگرد و ناخودآگاه از دریچه‌ی نظام ارزشی و شیوه‌ی تفکرش گذشته را می‌بیند. از این‌رو، پیش‌فرضها، پیش‌ساخت‌های کلی، اهداف و نیت وی از رجوع به گذشته برای تألیف تاریخ، در بازنمایی وی از گذشته تأثیر می‌گذارد. در عین حال که شیوه‌ی گزینش و پیش و تنظیم مطالب و انتخاب وقایع توسط مؤلف، نشان‌دهنده‌ی اهمیت آن موضوعات در نظام دانایی و نظام ارزشی وی است. پس با بررسی این شیوه‌ی بازنمایی تاریخ، می‌توان به فهم شیوه‌ی تفکر مؤلف و مسئله‌ی وی نزدیک شد. از دیگر سوی، کارکرد اثر تاریخی در تفکر اسلامی، تولید عبرت^۳ است. از آن‌جا که اثر تاریخی درباره‌ی

۱ مجمل‌التواریخ و القصص (۱۳۱۸)، تصحیح ملک اشعراء بهار، به همت محمد رضائی، تهران: انتشارات کلاله‌ی خاور، ص ۹.

۲ موضوع شناخت: ابژه (object)

۳ عبرت به معنای عبور از ظاهر امور و درک باطن وقایع، مفهوم آگاهی سیاسی و اخلاقی برای به کارگیری در تجربه‌ی عملی ملک‌داری را پدید می‌آورد. برای مخاطبانی که عمدتاً از نخبگان هستند، این فهم از معنای عبرت در عمده‌ی متون تاریخ‌نگاری

تاریخ سیاسی و تاریخ قدرت است و به آن نگاهی هنجارمند دارد،^۱ بنابراین، این عبرت‌زایی و عبرت‌افزایی در بازنمایی مؤلف،^۲ در شکل‌دهی/گیری و جهت‌دهی/گیری فرهنگ سیاسی معاصرش، به خصوص در سطح نخبگان، تأثیر می‌گذارد.

از دیگر سوی، مؤلف در درون یک بافت فرهنگی جامعه‌پذیر می‌شود و شیوهی تفکرش شکل می‌گیرد و در نتیجه از منظر این بافت، روایت خود را از تاریخ تنظیم/تدوین/بازنمایی می‌کند. بنابراین، قرائت/گزارش و تفسیر مؤلف از تاریخ، یک روایت فرهنگی است. از آن‌جا که هر فرهنگی با نیرویی اجتماعی در جامعه‌ی سیاسی، ارتباطی تنگاتنگ دارد و توسط باورمندان به آن مصرف و بازتولید می‌شود، پس، هر گزارش/بازنمایی از گذشته، روایتی متعلق به نیرویی اجتماعی نیز هست. بدین ترتیب، باید گفت، هیچ اثر تاریخی‌ای، متنی بی‌طرف و خنثی نیست، بلکه گذشته از چشم‌انداز یک مؤلف/بافت فکری/روایت فرهنگی/نیروی اجتماعی، بازنمایی می‌شود.^۳

در این بررسی، با اتکا به این مبانی نظری، شیوهی بازنمایی ابن‌خیاط از تاریخ اسلام را، به

← اسلامی و در مقدمه‌های آن وجود دارد. در این باره نگاه کنید به: عزالدین ابن‌اثیر (۱۳۶۵)، *اخبار ایران از ابن‌اثیر*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم باستانی پاریزی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب، صص ۷-۹. درباره‌ی مخاطب متون تاریخ‌نگاری اسلامی، نگاه کنید به: چیس. اف رایبسن (۱۳۸۹)، *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام، صص ۱۸۵-۲۰۸.

۱ توماس اسپریگنز (۱۳۸۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه، ص ۶۷.

۲ باید به این نکته توجه داشت که بر اساس رویکرد نظری مقاله، معنای عبرت‌آمیز مستتر در رویدادها، نتیجه‌ی زاویه‌ی دیدی است که مؤلف در گزارش وقایع برمی‌گزیند و گرنه خود رویدادها فی‌الذات بی‌معنا هستند. به همین دلیل، برای تعبیه‌ی عبرت در رویدادها باید مؤلف و خواننده‌ی وجود داشته باشد تا رویدادی معنادار شود.

۳ درباره‌ی ابعاد مختلف مبانی نظری رهیافت مقاله، نگاه کنید به منابع زیر: محمد تقی ایمان (۱۳۸۸)، *مبانی پارادیمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، صص ۴۱-۱۱۹؛ عباس منوچهری (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: انتشارات سمت، صص ۵۲-۷۸؛ رایان فی (۱۳۸۳)، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه‌ی مرتضی مردیپناه، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی، صص ۲۵۷-۲۸۴؛ ای. دی. مک‌کارتی (۱۳۸۹)، *معرفت به مثابه فرهنگ*، زیر نظر محمد توکل، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۱۰-۲۴؛ بابک احمدی (۱۳۸۶)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز، صص ۴۷-۶۳ و ۵۲۲ و صص ۵۷۱-۶۰۵؛ بابک احمدی (۱۳۸۶)، *رساله‌ی تاریخ: جستاری در هرمنوتیک تاریخ*، تهران: نشر مرکز، صص ۴۷-۶۳ و ۱۴۲-۱۴۶؛ فرهاد ساسانی (۱۳۹۰)، *معناکاوی: بسوی نشانه‌شناسی اجتماعی*، تهران: نشر علم، فصل‌های مختلف؛ کیت جنکینز (۱۳۸۹)، *پارادایمی تاریخ*، ترجمه‌ی حسینی نوذری، تهران: آگه، صص ۱۱۶-۱۲۳؛ ماریان یورگنسن (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران: نشر نی، صص ۴۴-۴۸ و صص ۱۱۱ و صص ۱۷۹-۱۸۲؛ سارا میلز (۱۳۸۲)، *گفتمان*، ترجمه‌ی فتاح محمدی، زنجان: نشر هزاره‌ی سوم، صص ۹۰-۱۱۲؛ تئون وندایک (۱۳۸۷)، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، گروه مترجمان، تهران: دفتر مطالعات و توسعه‌ی رسانه‌ها، صص ۲۴-۳۲؛ نورمن فرکلاف (۱۳۸۷)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، گروه مترجمان، تهران: دفتر مطالعات و توسعه‌ی رسانه‌ها، صص ۱۰۰ - ۱۱۱ و صص ۵۳-۵۵؛ محمد عبد الجباری (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی‌امان*، ترجمه‌ی سید مهدی آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث؛ داود فیرحی (۱۳۸۷)، *دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی، صص ۶۸-۱۳۷. کاربرد این رویکرد نظری را در متون تاریخ‌نگاری می‌توان در این آثار دید: امید صفی (۱۳۸۹)، *دانش‌سیاست در جهان اسلام*، همسویی معرفت و اینتویزی در دوره‌ی سلجوقی، ترجمه‌ی جنتی فاضلی، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۷۰-۱۲۷؛ جولیا اسکات میثمی (۱۳۹۱)، *تاریخ‌نگاری فارسی*، ترجمه‌ی مجید دهقانی، تهران: نشر ماهی، فصل‌های مختلف.

عنوان یکی از نخستین متون تاریخ سال‌شمارانه در تمدن اسلامی، مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

درباره‌ی متن و مؤلف تاریخ خلیفه

بر اساس مبانی رویکرد معناکاوی، برای فهم معنای مستتر در متن، باید به بافت فکری مؤلف و مخاطب/خوانندگان و بافت موقعیتی، بافت متنی، بافت اجتماعی و فرهنگی توجه داشت. به همین دلیل، ابتدا به بررسی شخصیت و شیوه‌ی تفکر ابن خیاط می‌پردازیم.

پیش از آن، باید اشاره کرد، تحقیقاتی که به صورت مستقل درباره‌ی ابن خیاط انجام شده است، معدود و انگشت شمار است^۱ و عمدتاً در میانه‌ی تحقیقات راجع به تاریخ شکل‌گیری تاریخ‌نگاری اسلامی به وی اشاره می‌شود.^۲ در عین حال که مقدمه‌های عالمانه‌ای درباره‌ی وی توسط مصححان تاریخ و طبقات او نیز نوشته شده است؛^۳ اما همگی این آثار بر اساس رویکرد سنتی نقد متون، به بررسی ابعاد صوری و سبک نگارش و تدوین اثر و توصیفات کلی درباره‌ی ویژگی‌های فکری و گرایش‌های عقیدتی و شرایط زمانه‌ی مؤلف پرداخته‌اند.^۴

1 S. Zakar(1971), «Ibn Khayyat al-Ufuri», in *EI2*, New Edition, Vol.3, Leiden, E.J. Brill Y

معصوم‌علی پنجه (۱۳۸۱)، «شخصیت و تاریخ ابن خیاط»، *مجله‌ی تاریخ اسلام*، ش ۱۱.

۲ به طور نمونه، نگاه کنید به: صادق آئینه‌وند(۱۳۸۷)، *علم تاریخ در گستره‌ی تمدن اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ رسول جعفریان(۱۳۷۶)، *منابع تاریخ اسلام*، قم: نشر انصاریان؛ فرانتس روزنتال(۱۳۶۵)، *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه‌ی اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی؛ سید صادق سجادی و هادی عالم زاده(۱۳۸۶)، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران: انتشارات سمت؛ عبدالعزیز الدوری(۱۹۸۳)، *بحث فی نشأة علم التاریخ عند العرب*، بیروت: دارالمشرق؛ مصطفی شاکر(۱۹۷۸)، *التاریخ العربی و المورخون*، بیروت: دارالعلم. در همه‌ی این تحقیقات، توضیحات راجع به ابن خیاط، مشابه همدیگر و با اشاره به نقش وی در کاربرد تاریخ‌نگاری سال‌شمارانه و شیوه‌ی حدیث‌گرایانه‌ی وی است.

۳ مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز(۱۹۹۵)، *مقدمه، تاریخ ابن خیاط*، بیروت: دارالکتب العلمیه؛ سهیل زکار(۱۹۶۷)، *مقدمه، تاریخ ابن خیاط*، دمشق: مطابع وزارة الثقافة؛ سهیل زکار(۱۹۶۶)، *مقدمه، طبقات*، دمشق: وزارة الثقافة؛ اکرم ضیاء العمری(۱۳۹۷ق)، *مقدمه، تاریخ خلیفه‌بن خیاط*، دمشق: بیروت، دارالقلم، مؤسسة الرساله.

۴ این رویکرد نقد، مبتنی بر دیدگاه مؤلف‌باوری است که نقش مؤلف را در تالیف متن، محوریت می‌بخشد و در عین حال معتقد است که متن حاوی روح زمانه است. اما قادر نیست توضیح دهد چگونه می‌توان روح زمانه را از درون متن شناسایی کرد. علی‌رغم این‌که رویکردها و نظریات نقد متن بیش‌تر درباره‌ی متون ادبی و شعر تولید می‌شوند و به کار می‌روند، اما گرایش‌های جدید نقد ادبی، متون تاریخی را نیز در دایره‌ی شمول رویکردهای انتقادی خویش قرار داده‌اند. رویکرد نقد ادبی تاریخ‌گرایی نواز جمله‌ی این نظریات است که با محوریت مسئله‌ی قدرت، گفتمان، ایدئولوژی، برساختگی واقعیت و بازنمایی واقعیت، به متون می‌نگرد و به تمایز بنیادین بین متن ادبی و غیرادبی قائل نمی‌شود. در این باره نگاه کنید به: مری کلیگز (۱۳۸۸)، *درسنامه‌ی نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی گروه مترجمان، تهران: نشر اختران؛ رامان سلدن و پیتر ویدوسون (۱۳۷۸)، *راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر*، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: انتشارات طرح نو؛ هانس برتنس(۱۳۸۴)، *مبانی نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی. ارتباط عمده‌ی این دیدگاه‌ها با حوزه‌ها و مسائل دانش تاریخ بر سر این نکته است که چگونه می‌توان واقعیت گذشته را که از طریق متون تاریخی به ما رسیده است شناخت، در حالی که از این منظر، واقعیت گذشته به واسطه‌ی متونی با قالب‌های زبانی و بر اساس فهم مؤلفان آن‌ها از گذشته به ما رسیده است و ما نیز در قالب نشانه‌ها و کنش‌های زبانی، آن‌ها را تفسیر می‌کنیم. در این باره نگاه کنید به مقدمه‌ی عالمانه‌ی حسینعلی نوذری در جنکینز، همان؛ نیز احمدی (۱۳۸۶)، صص ۴۷-۶۳ و صص ۱۴۲-۱۴۶.

متن تاریخ ابن خلیفه، توسط ابو عمرو خلیفه بن خیاط، معروف به شباب، نوشته شده که احتمالاً متولد سال ۱۶۰ هجری و اهل بصره بوده و به روایت غالب، در سال ۲۴۰ هجری درگذشته است.^۱ وی از محدثان عصر خود بوده و به عثمانی مذهبی شناخته شده است؛^۲ در عین حال که در سرگذشت‌نامه‌های اسلامی، فردی آشنا به «سیر و الايام و طبقات» معرفی می‌گردد.^۳ از وی کتاب دیگری با عنوان *طبقات ابن خیاط* نیز به جا مانده است.^۴ روش وی در تاریخ نگاری مبتنی

۱ ابو عمرو خلیفه بن خیاط بن ابی هبیره اسحاق بن محمد ابن ندیم (۱۹۷۳)، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران: چاپ مروی، ص ۲۸۸؛ ابن خلکان، شمس الدین احمد ابن خلکان (۱۹۶۸)، *وفیات الاعیان و ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، ج ۲، بیروت: دار صادر، ص ۲۴۳؛ سهیل زکار (۱۹۶۶)، *مقدمه، طبقات خلیفه بن خیاط*، ج ۱، دمشق: مطابع وزارة الثقافة و السياحة و الارشاد القومي، صص ۱ و ۲. خلیفه بن خیاط شیبانی عصفری بصری معروف به «شباب» (ابن خلکان، همان، ص ۲۴۴) از مورخان و محدثان و نسب شناسان برجسته‌ی نیمه‌ی اول سده‌ی سوم قمری (د: ۲۴۰) بوده است. احتمالاً وی در حدود سال ۱۶۰ هجری در بصره متولد شد (شمس الدین محمد ذهبی (۱۴۱۰)، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۱، بیروت: مؤسسة الرساله، ص ۴۷۳). اطلاعات زیادی درباره‌ی زندگی شخصی وی در متون رجالی مشاهده نمی‌شود. تحصیل علم را در بصره به انجام رسانده و در همان جا نیز مانده است، زیرا هیچ یک از منابع، به خصوص خطیب بغدادی، به سفرهای وی اشاره نکرده‌اند (مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز (۱۴۱۵)، *مقدمه، تاریخ خلیفه بن خیاط*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۵؛ سهیل زکار، همان، ص ۱). جد او ابوهبیره (د: ۱۶۰ هجری) از رجال ثقه‌ی حدیث نزد بخاری و ابن ابی حاتم رازی بود و ابن سعد نیز در *طبقات* از وی روایتی نقل کرده است (ابن خلکان، همان، ج ۲، ص ۲۴۴). تاریخ وفات ابن خیاط محل اختلاف است، بیشتر منابع سال ۲۴۰ هجری را ذکر کرده‌اند (ابن خلکان، همان، ج ۲، ص ۲۴۴). طول عمر وی، بنا به گفته‌ی ذهبی، هشتاد سال بوده است (ذهبی، همان، ج ۱۱، ص ۴۷۳). استادان خلیفه در علوم قرآنی و قرائت، ابو عمرو بن علی از مشهورترین قرائی عصر، در حدیث یزید بن زریع، محمد بن جعفر غندر، سفیان بن عیینه، ابوداود طیالسی و عبدالرحمن بن مهدی از مشهورترین محدثان سده‌ی دوم هجری قمری، در دانش اخبار و تاریخ علی بن محمد مدائنی و ابوعبیده معمر بن مثنی از معروفترین اخباریان عصر وی، در انساب هشام کلبی و ابوالیقظان سحیم بن حفص (ضیاء العمری، مقدمه، *طبقات خلیفه بن خیاط*، ص ۱۳، به نقل از پنجه، همان). این مقاله از معدود تحقیقات انجام شده درباره‌ی ابن خیاط به زبان فارسی است و اطلاعات کتاب‌شناسی مقاله‌ی حاضر نیز از آن استخراج شده است.

۲ بر اساس روایتی، خلیفه بن خیاط نیز، همانند دیگر علمای حدیث، از مخالفان معتزله بود که حمایت مأمون از آن‌ها مسئله‌ی زمانه‌ی وی محسوب می‌شد، چراکه در دفاع از قاضی احمد بن ربیع (قاضی بصره) به مخالفت علنی با معتزله پرداخت (محمد بن خلف بن-حیان (۱۳۶۶ هجری)، *اخبار القضاة*، ج ۲، مصر: مطبعة السعادة، ص ۱۷۵). ابن خیاط نیز، مانند استادش یزید بن زریع، دارای گرایش‌های عثمانی بود (فواز، همان، ص ۶).

۳ بیشتر علمای حدیث و تاریخ، خلیفه را فردی درست و ثقه معرفی کرده‌اند. نویسندگان رجالی از او با اصطلاحاتی مانند «الامام الحافظ» (شمس الدین محمد ذهبی، *تذکره الحفاظ*، ج ۲، ص ۴۳۶)، «احدائمة التاریخ» (ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ج ۱، ص ۳۲۲)، «متقفا عالماً بایام الناس و انسابهم» (سمعی، *الانساب*، ج ۴، ص ۲۰۲) نام برده و وثائق وی را به دلیل در پیش گرفتن روش محدثان در گزارش تاریخ و نیز بصری بودن او دانسته‌اند (به نقل از پنجه، همان). در صحیح بخاری هفت حدیث از وی نقل شده و کسانی مانند یحیی بن خالد، حرب الکرمانی، عبدالله بن عبدالرحمن دارمی، احمد بن حنبل و بسیاری دیگر، از خلیفه حدیث روایت کرده‌اند (ذهبی، همان، ص ۴۷۲). بر این مبنای فکری، ابن خیاط در تدوین اثرش روش علمای حدیث و اخباریان را به کار برده است.

۴ ابن ندیم پنج کتاب را از او دانسته است: *کتاب الطبقات*، *کتاب التاریخ*، *طبقات القراء*، *تاریخ الزمینی و العرجان و المرضی و العمیان*، *اجزاء القرآن و اعشاره و اسباعه و آیاته* (ابن ندیم، همان، ص ۲۸۸). تنها کتاب‌های *طبقات* و *تاریخ* از این مجموعه باقی مانده است.

بر روش حدیثی بوده است که سلسله‌ی راویان هر رویداد در آن ذکر می‌شده است.^۱ کتاب ابن‌خیاط یکی از نخستین آثار تاریخ‌نگاری اسلامی است که تاریخ خلافت اسلامی را به صورت یک پارچه از عصر پیامبر^(ص) تا سال ۲۳۲ هجری بیان کرده است.^۲ نکته‌ی مهم این جاست که وی تاریخ خود را نه از دوران مکی رسالت پیامبر، بلکه از دوران مدنی یا آغاز تشکیل دولت اسلامی شروع کرده است.^۳ در عین حال که شیوه‌ی وی در تدوین تاریخ خلافت اسلامی بر اساس الگوی سال‌شمار بوده است که در ذیل هر سال، وقایع مهم آن و فهرست کارگزاران متعدد خلفا را در مناصب مختلف به نگارش درآورده است.^۴

ابن‌خیاط در اوج جدال‌های عقیدتی عصر مأمون و معتصم، معروف به عصر محنه، به عنوان مسئله‌ای مهم در تاریخ آن دوران، در مرکز فرهنگی این جدال‌ها، یعنی بصره، به نگارش اثر خویش اقدام کرده است و با توجه به گزارش‌های موجود، خود از معترضان به این سیاست بوده و به همین دلیل به عثمانی‌گری شناخته می‌شود.^۵ بنابراین، بافت فرهنگی مولد متن وی حاوی دشواری‌های عقیدتی است. بافت عقیدتی زمانه‌ی تألیف تاریخ ابن‌خیاط هم دورانی است که متوکل

۱ تکیه‌ی اصلی او بر روش حدیثی است، چرا که وی بر ذکر اسانید روایات و تراجم و طبقات رجال و وفیات آن‌ها بسیار تکیه می‌کند؛ همان‌طور که بر رجال اخباری مدینه و راویان آن‌ها بیش‌تر تکیه و از آن‌ها نقل قول می‌کند. ابن‌خیاط در گزارش سیره‌ی رسول^(ص) عمدتاً بر روایت ابن‌اسحاق تکیه دارد و اخبار را مستقیماً یا با یک واسطه از طریق بکر بن سلیمان یا وهب بن جریر بن حازم، از او گزارش می‌کند. به غیر از این، در تدوین تاریخ خلفای راشدین نیز از کتاب *تاریخ الخلفای ابن‌اسحاق* استفاده کرده و گزارش‌های متعددی راجع به دوره‌ی خلفای راشدین از او نقل کرده است. نام ابن‌اسحاق در کتاب *تاریخ خلیفه* بیش‌تر از صدمبار ذکر شده است (عبدالجبار ناجی، *اسهامات مورخی البصره فی الکتابه التاريخیه*، ص ۱۹۱ به نقل از پنجه، همان). وهب بن جریر بن حازم ازادی (د. ۲۰۶ق) در گزارش جنگ جمل و وقایع رده و اخبار خوارج بصره و در گزارش دوره‌ی خلفای راشدین و فتوحات، تا وقایع سال ۱۳۱ هجری، علی بن محمد مدائنی (د. ۲۲۵هق)، اخباری مشهور عراقی، از دیگر راویان ابن‌خیاط هستند. ابو عبیده معمر بن مثنی (د. ۲۰۹هق)، ابویقظان نسابه (د. ۱۹۰هق)، هشام کلبی (د. ۲۰۴هق) و ابو معشر سندی (د. بعد از سال ۱۷۰هق) از دیگر راویانی هستند که ابن‌خیاط در تدوین اثرش از گزارش‌های آن‌ها استفاده کرده است. اما از *تاریخ ابن‌خیاط* در آثار مورخان هم عصر و یا متأخر وی، مانند یعقوبی و طبری و حتی ابن‌اثیر و ابن‌کثیر، استفاده نشده است. هرچند مؤلف *تاریخ موصل*، ازادی (د. ۳۳۴ق) به صورت مکرر از کتاب وی روایت می‌کند (ناجی، همان، ص ۱۹۷ و ص ۲۰۱-۲۰۲ به نقل از پنجه، همان).

۲ سجادی، همان، ص ۷۵. هرچند بعضی از محققان قائل به این امر هستند که این اثر از آن مدائنی استاد ابن‌خیاط است، در این باره نگاه کنید به کلود کاهن (۱۳۷۰)، *درآمدی بر تاریخ اسلام در قرون وسطی*، ترجمه‌ی اسدالله علوی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۱۶۵.

۳ خلیفه‌بن‌خیاط (۱۴۱۵)، *تاریخ خلیفه*، به کوشش مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۸، نکته‌ی مهم این‌که ابن‌خیاط گزارش این دوره را با عبارت «سنة احدى من التاریخ» شروع می‌کند و بنابراین می‌توان از این عبارت تأکید وی بر آغاز تاریخ با تشکیل دولت و هجرت پیامبر را دریافت. البته به ذکر روایت‌های سال تولد پیامبر و مدت عمر ایشان نیز پرداخته است، (صص ۱۵-۱۸).

۴ درباره‌ی رویکرد سال‌شمار در تاریخ‌نگاری اسلامی و دلایل ظهور آن در این سنت، نگاه کنید به: سجادی، همان، صص ۷۲-۷۵، نگرش متفاوتی در این باره متعلق است به آئینه‌وند، همان، صص ۱۲۴-۱۲۷.

۵ فواز، همان، ص ۶.

عباسی با فاصله‌گیری از سیاست محنه‌ی خلفای پیشین، از مأمون تا واثق، سیاست حمایت از عقاید ضداعتزالی را در پیش گرفته و به عقاید اهل حدیث نزدیک شده بود.^۱

بافت سیاسی معاصر ابن‌خیاط

اگر زمانه‌ی مرگ ابن‌خیاط را بر طبق تاریخ‌های کتاب‌های وفیات، سال ۲۴۰هـ ق در نظر بگیریم،^۲ این زمان مطابق با وقتی است که متوکل به اقدامات سیاسی و دینی مختلفی، به خصوص درباره‌ی اهل ذمه و شیعیان، در راستای حاکمیت نگرش حدیث‌گرایان، به‌ویژه حنابله، در فضای سیاسی و فرهنگی موجود دست زده بود.^۳ همان‌طور که در سال ۲۳۵هـ ق متوکل وضعیت جانشینی خود را بین سه پسرش، محمد منتصر و عبدالله معتز و ابراهیم موید، با تقسیم سرزمین‌های خلافت اسلامی بین ایشان، مشخص کرد.^۴ این دوران شاهد افزایش نقش سرداران ترک در سرکوب شورش‌های مختلف در سرزمین‌های خلافت اسلامی نیز بود.^۵ در نهایت متوکل به دست‌دهدای از غلامان ترک حامی پسرش منتصر در سال ۲۴۷هـ ق کشته شد.^۶

با توجه به این بافت سیاسی، هرچند به احتمال زیاد ابن‌خیاط شاهد کشته شدن متوکل نبوده، اما توجه حاکمیت به تفکر حنابله را مشاهده کرده و همین‌طور سیاست جانشینی متوکل را مشابه هارون الرشید درباره‌ی فرزندان، تجربه نموده است. بنابراین، خوانش متن ابن‌خیاط بر اساس رهیافت نظری مقاله، باید در راستای شناسایی نسبت بازنمایی وی از تاریخ خلافت با

- ۱ علی‌بن‌حسین مسعودی (۱۳۷۴)، *مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۹۶؛ ابن‌واضح یعقوبی (۱۳۶۶)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۵۱۳. با توجه به تاریخ وفات وی و نیز ادله‌ی دیگر که در اثر وی آمده است، ابن‌خیاط این وقایع را درک کرده بود. مسعودی در انتهای باب سرگذشت متوکل می‌نویسد: در خلافت متوکل، جمعی از اهل علم و ناقلان خبر و حافظان حدیث بمردند؛ که اشاره به مرگ شباب‌بن‌خیاط‌عصری در سال ۲۴۰هـ ق نیز در همین بخش است (مسعودی، همان، ص ۵۳۴).
- ۲ تاریخ وفات ابن‌خیاط محل اختلاف است، بیش‌تر منابع سال ۲۴۰هـ ق را ذکر کرده‌اند (ابن‌خلکان، همان، ص ۲۴۴). طول عمر وی، بنا به گفته‌ی ذهبی، هشتاد سال بوده است (ذهبی، همان، ص ۴۷۳).
- ۳ یعقوبی، صص ۵۱۵ و ۵۱۶، بر اساس گزارش یعقوبی، دستور متوکل برای سخت‌گیری بر اهل ذمه در سال ۲۳۵هـ ق صادر شده است. همان‌طور که وی در همین سال برای پسرانش ترتیب جانشینی را معین ساخت. همچنین نگاه کنید به محمدبن-جریرطبری (۱۳۸۵)، *تاریخ طبری*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱۴، تهران: نشر اساطیر، ج ۷، صص ۶۰۱۹ - ۶۰۲۴؛ که به دستور متوکل درباره‌ی ویران کردن مقبره‌ی حسین بن علی اشاره می‌کند، (همان، ص ۶۰۳۶).
- ۴ طبری، همان، صص ۶۰۲۵ - ۶۰۳۲.
- ۵ یعقوبی، همان، صص ۵۱۹ و ۵۱۵.
- ۶ همان، ص ۵۲۲.

این وضعیت بافتاری (بافت سیاسی/بافت موقعیتی) و از افق معاصر وی باشد، چرا که یک مورخ از افق معاصر خویش به گذشته نگاه می‌کند.

بازنمایی تاریخ معاصر: پردازش اقتدار

از آن‌جا که تاریخ ابن‌خیاط از تأسیس دولت اسلامی در مدینه شروع می‌شود و بر اساس سال-شمار، تاریخ وقایع دوران هر خلیفه از خلفای راشدین را تا خلفای عباسی معاصر گزارش می‌کند، در واقع تاریخ خلافت اسلامی است. موضوع تاریخ خلفا نیز تاریخ تحولات سیاسی قلمرو اسلامی است. مسئله‌ی تاریخ سیاسی نیز، مفهوم قدرت است. بنابراین، ابن‌خیاط، تاریخ تحولات قدرت در تاریخ خلافت را گزارش کرده است. مسئله‌ی قدرت در قالب مفهوم امامت، از یک منظر مهم‌ترین و بغرنج‌ترین مسئله‌ی تفکر اسلامی است؛ چرا که از همان صدر اسلام و پس از وفات پیامبر^(ص)، به محل مجادله و منازعه‌ی جریان‌های مختلف اجتماعی، عقیدتی/فرهنگی و سیاسی جامعه‌ی اسلامی تبدیل و در قالب یک دشواری بنیادین، اندیشه و عمل خواص و عوام جامعه‌ی اسلامی را به خود مشغول کرده بود. به همین دلیل، گزارش تاریخ تحولات خلافت - از منظر عقل سیاسی اهل سنت، و امامت از منظر شیعه - تنها گزارش وقایع محسوب نمی‌شد، بلکه بازنمایی‌ای از گذشته بود، به منظور تولید مشروعیت و حقانیت عقیدتی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی برای نیروها و جریان‌های مختلف حاضر در تحولات جامعه‌ی اسلامی. به همین دلیل، هر نیرویی بنا به شیوه‌ی تفکر خویش و در قالب یک رویکرد تفسیری، به گذشته می‌نگریست و آن‌را فراخور موقعیت و فکر خویش بازنمایی/بازسازی می‌کرد.^۱ نگرش به تاریخ ابن‌خیاط در این مقاله نیز از همین منظر صورت می‌گیرد.

ابن‌خیاط در ذکر وقایع سال ۲۲۷هـ.ق، اقامه‌ی حج این سال در عهد خلافت واثق را با این شیوه گزارش می‌کند: «و اقام الحج المتوکل جعفر بن معتصم امیرالمؤمنین»^۲ و تنها با ذکر وقایع پنج سال بعد از آن، کتاب تاریخ خود را پایان می‌بخشد. ابن‌خیاط با خواندن جعفر بن معتصم با لقب متوکل نشان می‌دهد که تاریخ خود را در زمانه‌ی متوکل به نگارش درآورده یا دست‌کم نگارش بخش‌های پایانی آن در زمانی بود که دیگر متوکل عنوان امیرالمؤمنین یافته و با این لقب، یعنی متوکل، خلیفه شده بود، یعنی بعد از سال ۲۳۲هـ.ق، چرا که طبری گزارش می‌دهد

۱ در این باره، نگاه کنید به: داود فیرحی (۱۳۸۴)، تاریخ تحول دولت در اسلام، قم: دانشگاه مفید، بخش نخست.

۲ ابن‌خیاط، تاریخ، ص ۳۱۸.

انتخاب لقب متوکل برای جعفر بن معتمد پس از مرگ واثق و در هنگام خواندن خطبه‌ی خلافت برای وی توسط احمد بن ابی داود روی داده بود.^۱ ابن خیاط علی‌رغم این که تاریخ خود را تا سال ۲۳۲ هـ.ق. و با ذکر کارگزاری محمد بن داود برای حج به عنوان تنها واقعه‌ی مهم آن سال و ماه ذی‌حجه به پایان رسانده است، اما به مرگ خلیفه واثق در ذی‌حجه‌ی همان سال اشاره‌ی نکرده است.^۲

اگر به بازنمایی وی از تاریخ خلافت عباسی از افق دوران معاصرش به گذشته نگریسته شود، منطوق حاکم بر فرهنگ سیاسی و جایگاه مسئله‌ی خلافت در بافت فکری‌ای که ابن خیاط آن را نمایندگی می‌کند، بهتر فهمیده می‌شود؛ البته با در نظر گرفتن دشواری‌های سیاسی/عقیدتی عصر ابن خیاط، یعنی جدال امین و مأمون عباسی، حمایت مأمون از تفکر اعتزالی و به راه انداختن سیاست محنه و تداوم این سیاست در عصر معتمد و واثق و سپس عدول متوکل از این راه‌برد دینی و سیاسی.

با بررسی تاریخ ابن خیاط، می‌توان متوجه شد که حجم گزارش‌های وقایع عصر خودش از تغییر محسوسی برخوردار شده است، به نحوی که از وقایع سال ۲۲۷ هـ.ق. یعنی مرگ معتمد و آغاز خلافت واثق تا پایان خلافت واثق در سال ۲۳۲ هجری قمری، تنها به ذکر وفیات هر سال و اقامه‌ی حج در سال‌های ۲۲۸ و ۲۲۹ و ۲۳۰ و ۲۳۱ هـ.ق. و به غزای ابراهیم بن هاشم در بحر البصره و تعویض اسرای بین رومیان و مسلمانان در سال ۲۳۱ هـ.ق. اشاره می‌کند.^۳ نام واثق نیز تنها در ذیل وقایع سال ۲۲۷ هـ.ق. یعنی انتخاب وی به خلافت آمده و گزارش آن به این شیوه توسط ابن خیاط منعکس شده است: «فیها مات المعتمد بالله امیر المؤمنین... و بویع الواثق هارون بن امیر المؤمنین».^۴ در حالی که ابن خیاط در گزارش خلافت معتمد از سال ۲۲۷ هـ.ق می‌آورد: «و فیها مات المأمون عبدالله بن هارون امیر المؤمنین، بویع المعتمد بالله ابواسحاق امیر المؤمنین».^۵ در عین حال که ابن خیاط در مجموع ۱۰ بار با لقب امیر المؤمنین از معتمد در گزارش وقایع دوران خلافت هشت ساله‌ی معتمد، از سال ۲۱۸ تا ۲۲۷ هـ.ق. یاد می‌کند.

وقایعی که به نظر ابن خیاط در دوره‌ی معتمد از اهمیت برخوردار است - برای گزینش

۱ طبری، همان، ص ۵۹۹.

۲ یعقوبی، همان، ص ۵۱۱.

۳ ابن خیاط، همان، صص ۳۱۷ - ۳۱۹.

۴ همان، ص ۳۱۷.

۵ همان، ص ۳۱۵.

و اولویت در ورود به متن اثرش - شامل اخراج زطها از بطیحه به بغداد در سال ۲۱۹هـ ق می‌شود و سرکوب «بابک کافر» که علیه مسلمانان «خروج» کرده است. در عین حال که اقدام معتصم در انجام گرفتن غذا علیه رومیان، که به «قتل بها مقتله عظیمه و سی سبابا کثیره و خرب المدینه - عموریه - و هدمها ... و هربت الروم فی کل وجه ... حتی ورد بلاد الاسلام» منجر شد، در کنار کشتن «بابک کافر»، وقایعی است که توسط ابن‌خیاط دارای اهمیت تشخیص داده شده و در گزارشش از دوران معتصم در کتاب تاریخش ذکر می‌شود.^۱

ابن‌خیاط با برگزیدن سه محور انتخاب والیان و قضات امارت‌های اسلامی توسط خلیفه و انجام گرفتن فریضه‌ی حج و عملی‌شدن غذا یا جهاد اسلامی و حفاظت از شعور بلاد اسلامی و نیز سرکوب بدعت‌ها و طغیان‌های داخلی، شاخصه‌های مدنظرش از کارکردهای خلیفه‌ی مسلمانان را تعریف می‌کند که مبتنی بر حفظ نظم و امنیت و وضعیت سیاسی و عقیدتی جامعه‌ی اسلامی است.^۲ به همین دلیل، دوران معتصم که دارای این خصائص است، به صورت تفصیلی‌تر گزارش/بازنمایی شده است. این استنتاج بر اساس روایت‌هایی است که وی آن‌ها را برای استفاده در اثرش برگزیده است، امری که نشان‌دهنده‌ی اهمیت آن‌ها در نظام فکری‌اش است.

از این رو می‌توان گفت که ابن‌خیاط بر اساس مبانی تفکر اهل حدیث که وی به آن بافت تعلق دارد، به تاریخ می‌نگرد. در این تفکر راست‌دینی برابر با حفظ و تداوم عقیده‌ی است که اهل سنت و جماعت بر اساس سنت پیامبر و صحابه بر آن اجماع دارند و خلیفه‌ی مسلمانان نیز به عنوان نماینده‌ی این اجماع «سواد اعظم»، وظیفه‌ی تحقق این مبانی عقیدتی را بر عهده دارد.^۳ بنابراین، رویدادهای مرتبط با این موضوعات از نظر ابن‌خیاط دارای اهمیت بوده و ضرورت داشته است در متن اثر تاریخی بیایند و شیوه‌ی گزینش وقایع نشان از اهمیت آن وقایع در نظام دانایی و نظام ارزشی وی، به عنوان فردی متعلق به تفکر سیاسی/عقیدتی اهل حدیث، در این دوران است. بدین ترتیب، بازنمایی ابن‌خیاط از تاریخ خلافت، فرهنگ سیاسی این جریان را نشان می‌دهد.

۱ همان، صص ۳۱۶ - ۳۱۷.

۲ درباره‌ی مبانی اندیشه‌ی سیاسی اسلامی در تعریف و تبیین وظایف حاکم و دولت اسلامی، نگاه کنید به: داود فیرحی (۱۳۸۳)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: انتشارات سمت.

۳ درباره‌ی مبانی فکر سیاسی اهل حدیث و انتظارات اهل سنت و جماعت از حاکم و حکومت، نگاه کنید به: پاتریشیا کرون (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام*، ترجمه‌ی مسعود جعفری، تهران: نشر سخن، صص ۲۲۳ - ۲۲۹ و ۲۳۵ - ۲۴۷ و

اما مراجعه‌ی ابن‌خیاط بر اساس این مبانی فکری، به گذشته‌ی تاریخی اسلام/خلافت اسلامی، بدون انگیزه و هدف خاصی نیست، بلکه این مراجعه یا گفت‌گویی ابن‌خیاط از افق فکری معاصرش با گذشته، به منظور خاصی صورت می‌گیرد. این گفت‌وگو بر اساس یک مسئله در دوره‌ی معاصرش شروع شده و وی با انگیزه‌ی پاسخ‌گویی به آن مسئله، به گذشته می‌نگرد؛ به همین دلیل، مبنای‌گزینش وی از رویدادهای گذشته، به نحوی است که بتواند به این مسئله‌ی معاصرش پاسخی در قالب عبرت ارائه کند. ابن‌خیاط با انتخاب واژه‌ی «بویع»، یعنی «بیعت شد» در قالب فعل مجهول، در انتخاب خلفای عباسی دوران خود،^۱ از گزارش‌های پیش‌آمده در هنگام انتخاب خلفای عباسی، که به طرز مشهودی در متون تاریخ‌نگاری بعد از وی یعنی تاریخ یعقوبی و تاریخ الرسل و الملوک طبری ارائه شده است، چشم‌پوشی کرده و بدین ترتیب با حذف این چالش‌ها، معنایی حاکی از «اجماع امت» را در انتخاب خلیفه، برای خوانندگان معاصر خود، به عنوان دلالت این بازنمایی در فرهنگ سیاسی، پدید آورده است؛ اجماعی که مؤید اقتدار خلفای فوق نیز هست.

اما با بررسی بازنمایی ابن‌خیاط از دوران خلافت هارون و مأمون - که وی در این دوران روند جامعه‌پذیری فرهنگی و دانش‌آموختگی دینی و علمی‌اش را طی کرده - معنایی که وی از انتخاب این شیوه‌ی گزارش برای کتاب تاریخش برگزیده است، روشن‌تر می‌شود.

ابن‌خیاط با ذکر مرگ «امیرالمؤمنین موسی بن المهدی بن منصور عبدالله بن محمد بن علی»، در وقایع سال ۱۷۰هـ ق می‌نویسد: «صلی علیه امیرالمؤمنین هارون»؛^۲ و با انتخاب عنوان «خلافه هارون الرشید»، بعد از بخش تسمیه‌ی عمال موسی، برخلاف عدم انتخاب این عنوان مستقل برای خلفای بعدی، یعنی امین، مأمون، معتصم و واثق، بین دوران خلافت عباسی تا عصر هارون، و دوران بعد از وی، تمایزی برقرار می‌کند؛ در عین حال که با به کار نرفتن این شیوه، دوران مأمون تا واثق را به صورتی یک‌پارچه و متمایز از دوران پیشین خلافت عباسی، معرفی و بازنمایی می‌کند. در ادامه، ابن‌خیاط با استفاده از فعل مجهول «بویع» در گزارش انتخاب هارون به خلافت،

۱ ابن‌خیاط، صص ۲۶۷، ۲۷۲. تنها گزارش از مدعیان خلافت در این دوره که توسط ابن‌خیاط گزارش می‌شود، شورش عبدالله بن علی است. بدین صورت: «و فی هذه السنه - و هی سنة ست و ثلاثین و مائه - خلع عبدالله بن علی بن عبدالله بن عباس و دعا الی نفسه»، که ابن‌خیاط در ادامه‌ی گزارش وقایع سال‌شمار درباره‌ی سرکوب شورش وی می‌آورد: «و فی سنة سبع و ثلاثین و مائه لقی ابومسلم عبدالله بن علی فاقتتلوا قتلاً شديداً، ثم انهزم عبدالله بن علی فاتی البصره (ص ۲۷۲)»، که این شیوه‌ی گزارش نیز نشان از اقتدار خلافت در سرکوب مدعیان خلافت دارد؛ و درباره‌ی دیگر خلفا، نگاه کنید به: همان، صص ۲۸۷، ۲۹۳، صص ۲۹۵، ۳۰۴.

۲ همان، صص ۲۹۴.

می‌نویسد: «ثم بویع امیر المؤمنین الرشید هارون بن محمد بن عبدالله بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس، و امه خیزران».^۱ این شیوه‌ی بیان سلسله‌نَسَب خلفای عباسی توسط ابن‌خیاط، تنها تا دوران هارون ادامه یافته، و وی در مورد خلافت امین و مأمون و معتصم و واثق، این الگو را به کار نبرده است. اگر به کارگیری این الگوی نَسَبی را در معرفی خلیفه‌ی جدید در تاریخ خلافت عباسی، شیوه‌ای در راستای مشروعیت‌سازی سیاسی بدانیم، ابن‌خیاط با اتخاذ این رویه‌ی متفاوت در مورد خلفای بعد از هارون، علی‌رغم استفاده از عنوان امیرالمؤمنین برای آن‌ها، به منظور مشروعیت یا مقبولیت بخشیدن به خلفای بعد از هارون، نگاه متفاوتی را صورت‌بندی و بازنمایی می‌کند.

چنین به نظر می‌رسد این امر نیز از زاویه‌ی دید ابن‌خیاط در تفاوت دوران هارون و دوران خلفای بعدی نتیجه می‌شود. بنابراین، باید فهمید، معنایی که ابن‌خیاط از دوران خلافت هارون برای فرهنگ سیاسی معاصرش بازنمایی می‌کند، چه صورت‌بندی‌ای داراست.

ابن‌خیاط حدود بیست بار با عنوان «امیرالمؤمنین» از خلافت هارون یاد می‌کند.^۲ انجام شدن غزا و اقامه‌ی حج توسط شخص خلیفه، از مواردی است که منجر شده است ابن‌خیاط از هارون، حتی در دوران پدرش، با عنوان امیرالمؤمنین گزارش کند.^۳ مهم‌ترین واقعه‌ای که ابن‌خیاط از دوران خلافت هارون به صورت تفصیلی بیان کرده، «خروج ولید بن طریف شاری خارجی و خروج باسیر و صحصح و الفضیل بن ابی سعید خارجی» در سال ۱۸۰هـ.ق در گزارشی یک‌پارچه است.^۴ از طرف دیگر، بازنمایی ده سال پیش از این رویداد از خلافت هارون، دوران خلیفه‌ای را به تصویر می‌کشد که اقامه‌ی حج و غزا را، به عنوان دو رکن مهم خلافت اسلامی، به بهترین نحو به انجام رسانده و چالشی در برابر خلافتش موجود نیست و تمام دوران خلافت او با حاکمیت و استقرار و استمرار اقتدار دینی و سیاسی خلیفه همراه بوده است. بیان خروج جراثقه بن شیبان در سال ۱۷۹هـ.ق، در کنار گزارش رویداد فوق به صورت تجمیعی، عملاً تصویری یک‌پارچه از شورش خوارج در این زمان نشان می‌دهد و سال‌های پیش‌تر خلافت هارون را خالی از هرگونه چالشی بازنمایی می‌کند.^۵ در حالی که این شورش‌ها،

۱ همان، ص ۲۹۵.

۲ همان، صص ۲۹۵ - ۳۰۸.

۳ «و فیها غزا هارون امیرالمؤمنین فی خلافة ابیه الصائفة»، (همان، صص ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۴).

۴ همان، صص ۲۹۸ - ۳۰۲.

۵ همان، ص ۳۰۱.

بر طبق سال‌شمار وقایع یعقوبی و طبری، در زمان‌های متفاوتی صورت پذیرفته است و بنابراین، نه یک رویداد، بلکه چند شورش توسط خوارج در دوره‌های مختلف خلافت هارون صورت گرفته است؛ اما ابن خیاط با تمرکز گزارش آن‌ها در یک قطعه از متن، تکرشان را به یک رویداد تقلیل داده است، تا از طریق شیوهی بازنمایی خود، مانع از تولید معنای به چالش کشیده شدن اقتدار هارون گردد.

سرکوب خوارج نیز، بنابر گزارش ابن خیاط، توسط سرداران هارون با موفقیت و اقتدار انجام شد؛ در عین حال که در گزارش ابن خیاط از این رویدادها هیچ نشانه‌ای از بیان عقاید خوارج در میانه‌ی گزارش‌های صرف وی از عمل‌کرد سیاسی - نظامی خوارج و واکنش و توانایی سرداران هارون در «قتل و هزم» آن‌ها وجود ندارد.^۱ بدین ترتیب، ابن خیاط با اتخاذ این شیوهی، به حاشیه‌رانی و حذف عقاید خوارج از متن تاریخ اسلام می‌پردازد؛ در عین حال که برتری و نصرت و غلبه بر اهل بدعت خوارج - را توسط خلیفه‌ی عباسی به عنوان نماینده‌ی سواد اعظم، نشان می‌دهد.^۲

شرح تفصیلی ابن خیاط در باب چگونگی «خروج» و سرکوب شورش خوارج، به عنوان مهم‌ترین فعالان عقیدتی و سیاسی خارج از دایره‌ی اهل السنة و الجماعة، که علیه خلیفه دست به عملیات نظامی نیز می‌زدند، برای خلافت هارون دارای وجهی تبلیغی است، که وی را در برابر خارجیان به عنوان خلیفه‌ای راست‌دین و حافظ اعتقاد اهل سنت و جماعت بازنمایی می‌کند. این شیوهی بازنمایی، به برجسته‌سازی این دوران به عنوان معیار آرمانی و وضعیت کمال مطلوب، از خلافت در نزد اهل حدیث و حاشیه‌رانی دوران متأخر، به خصوص دوره‌ی مأمون، به دلیل آشوب‌های زمان خلافت وی، منجر می‌گردد.^۳ در حالی که در کتاب ابن خیاط، هیچ اشاره‌ای به ماجرای محنه در دوره‌ی مأمون صورت نمی‌گیرد، در همان حال، با گزارش از آشوب‌های دوران وی، عملاً اقتدار خلافت در دوره مأمون به چالش کشیده می‌شود.

دلالت معنایی این بازنمایی از عصر هارون در فرهنگ سیاسی در ذیل مفهوم عبرت، بازنمایی

۱ همان، صص ۲۹۸ - ۳۰۱، پیش‌تر هم ابن خیاط در گزارش وقایع دوره‌ی مهدی، تنها در گزارش پایان دوره‌ی مهدی، از «خروج عبدالسلام بن هاشم البشکری فی سنة ستین و مائه فی باجرما»، به صورت تفصیلی گزارش می‌کند، که محتوای آن نیز مبتنی بر سرکوب خوارج است، (صص ۲۹۲ - ۲۹۳).

۲ در حالی که در دیگر متون تاریخ‌نگاری هم عصر ابن خیاط این واقعه بدین صورت تفصیلی بیان نشده است. نگاه کنید به: یعقوبی، همان، ص ۴۱۸، و طبری، همان، ج ۱۲، صص ۵۲۶۹ - ۵۲۷۰.

۳ ابن خیاط، همان، صص ۳۱۰ - ۳۱۳.

و طبیعی/بدیهی‌سازی رابطه‌ی بین اقتدار خلافت و تداوم راست‌دینی با سرکوب بدعت‌ها و حفظ امت از هرج و مرج و ناامنی است. در عین حال که این دوره به عنوان دوره‌ی اقتدار خلافت بازنمایی می‌گردد، این بازنمایی در فرهنگ سیاسی معاصر ابن‌خیاط، طرح‌واره‌ی وی از وضعیت آرمانی خلافت را برای دوره‌ی معاصرش از چشم‌انداز بافت فکری اهل حدیث به تاریخ اسلام نشان می‌دهد.

پس از آن نیز، تصویری که از خلافت هارون توسط ابن‌خیاط بازنمایی می‌شود، خلافتی مقتدر است که در سال‌های بعدی تا مرگ هارون نیز، تنها دوبار واژه‌ی «خرج» در گزارشی نیم خطی، یکی در خروج ابوخصیب در خراسان، و دیگری خروج خرمیه در جبل، دیده می‌شود، که هر دو نیز با اقتدار سرکوب گردید. البته، سرکوب خروج خرمیه، توسط ابن‌خیاط با جمله‌ی «فاغزاهم امیر المؤمنین هارون خزیمه‌بن خازم و ققتل و سبی»،^۱ گزارش می‌شود، و نشان از نگاه بدعت‌محور وی به خرمیه و برجستگی نقش هارون به عنوان خلیفه‌ی اسلامی در سرکوب آن به مثابه‌ی پدیده‌ای کافرانه دارد، و به همین دلیل، ابن‌خیاط از واژه‌ی «غزا» با برجسته کردن نقش خلیفه هارون برای سرکوب آن، استفاده می‌کند.

دشواری ابن‌خیاط: برجسته‌سازی اقتدار و حاشیه‌رانی فتنه

این بازنمایی آن‌گاه اهمیت بیشتری می‌یابد که ابن‌خیاط در ذکر وقایع سال ۱۸۶ ه‍.ق و گزارش اقامه‌ی حج توسط هارون، می‌نویسد: «و جدد البیعة محمد المخلوع و عبدالله المأمون، و کتب بینهما شروطا، و علق الکتاب فی الکعبه».^۲ اشاره به محمد امین به عنوان خلیفه‌ی بعد از هارون با صفت «مخلوع»، در دوران خلافت هارون و خود امین،^۳ نشان از فرهنگ سیاسی مُحَقِّدین اقتدار در بافت فکری اهل حدیث است که ابن‌خیاط در نیمه‌ی نخست سده‌ی سوم هجری - قمری آن‌را در تاریخ‌نگاری اسلامی نمایندگی می‌کند. ذکر این عنوان برای امین در گزارش وقایع دوران هارون، عملاً مشروعیت‌زدایی از خلافت امین به عنوان آغازگر دوره‌ی فتنه‌ی هم‌عصر مؤلف از منظر ابن‌خیاط و مشروعیت‌بخشی به قدرت پیروز، یعنی مأمون، است. در عین حال که ابن‌خیاط در گزارش دوران خلافت امین، هیچ‌گاه از وی با عنوان امیر المؤمنین یاد نمی‌کند.^۴

۱ همان، ص ۳۰۴.

۲ همان، ص ۳۰۲.

۳ همان، صص ۳۰۵ - ۳۱۰.

۴ همان‌جا.

ابن خیاط پس از بیان مرگ هارون در سال ۱۹۳ هـ.ق، و بیان این که با محمد مخلوع بیعت شد، در قالب عبارت «و بویع محمد المخلوع بن امیر المؤمنین»^۱، در گزارش وقایع دوران خلافت امین، از مأمون با عنوان امیرالمومنین یاد می‌کند و عملاً گزارش وی از دوران امین، به نحوی است که برجسته‌سازی امیرالمؤمنین بودن مأمون را بازنمایی می‌کند.^۲

کاربرد عنوان مخلوع برای محمد امین، حتی در هنگام گزارش اخذ بیعت توسط هارون برای وی و مأمون در مکه به سال ۱۸۶ هـ.ق، نشانه‌ی بی‌طرف نبودن ابن خیاط در گزارش این ماجراست. تداوم همین منظر، با تکرار استفاده از این واژه در تمام دوران حکومت امین، دوران خلیفه‌ای را بازنمایی می‌کند که به نظر مؤلف، علی‌رغم این که با اتکا به «وجدد البیعه یا البیعه» توسط هارون برای وی در مکه، پس از مرگ هارون با وی «بویع» صورت گرفت، اما به مرور زمان اجماع امت را از دست داد. وی این روند افول مشروعیت امین را با بیان تاریخ‌های خلع وی در عراق، حجاز - به عنوان مراکز حضور اهل حل و عقد - نشان می‌دهد.^۳

از دیگر سوی، ابن خیاط با انتخاب واژه‌ی «مخلوع» برای محمد، و «امیرالمؤمنین» برای مأمون، حتی در دوران حکومت امین، زاویه‌ی دیدی را به مشروعیت امین و مأمون در بافت عقیدتی‌ای که ابن خیاط به آن تعلق فکری و فرهنگی دارد، بازنمایی می‌کند.

آن‌گاه که بازنمایی این دوران و دلالت‌های معنایی آن در فرهنگ سیاسی معاصر ابن خیاط را با دوره‌ی هارون و پیش‌تر در عهد خلافت عباسی مقایسه کنیم، برجسته‌سازی جدال امین و مأمون و وارد شدن به گزارش مرحله به مرحله‌ی فرایند خلع امین از خلافت و تثبیت خلافت مأمون توسط ابن خیاط، نشان از اهمیت این موضوع برای وی دارد.

در عین حال، ابن خیاط در شرح والیان امین، تنها به ذکر والی وی در بصره می‌پردازد،^۴ که

۱ همان، ص ۳۰۵.

۲ برای نمونه، در گزارش سال ۱۹۴ هـ.ق: «و فیها صار رافع بن لیث الی طاعة امیرالمؤمنین المأمون، و قدم علیه و ذلک قبل ان یقتل المخلوع»، گزارش سال ۱۹۵ هـ.ق: «و فیها وجه المخلوع علی بن عیسی بن ماهان الی خراسان، و وجه امیرالمؤمنین المأمون طاهر بن حسین بن مصعب...»، «و فیها دعی للمأمون بالخلافة بخراسان»، «و فیها خرج هرثمه لقتال المخلوع»، گزارش سال ۱۹۶ هـ.ق: «قام الحج العباس بن موسی بن عیسی... عبدالله بن عباس، و دعا للمأمون بالخلافة فی الموسم بمکه و المدینه»، «و فیها وثب الحسن بن علی بن عیسی بن ماهان ببغداد، فخلع محمدا المخلوع و دعا الناس الی بیعة المأمون، و اخذ محمدا المخلوع... فحبسه، و وثب الجند... و اخرجوا المخلوع من الحبس، و فیها خرج عون بن جهمان السعدی بالبصره و دعا الی المأمون، و خلع منصور بن المهدي محمدا المخلوع و دعا الی المأمون»، گزارش سال ۱۹۷ هـ.ق: «فیها حصر المخلوع ببغداد»، گزارش سال ۱۹۸ هـ.ق: «و فیها قتل المخلوع»، «کانت ولایته الی ان خلع و دعی بالخلافة للمأمون بخراسان سنتین، و خلع بالعراق و الحجاز بعد ذلک سنتین،... و استقامت لامیرالمؤمنین عبدالله المأمون بن امیرالمؤمنین»، (همان، صص ۳۰۹ - ۳۱۰).

۳ ابن خیاط، همان، صص ۳۰۹ - ۳۱۰.

۴ همان، ص ۳۱۰.

نشان از محدودسازی حوزه اقتدار و میزان مشروعیت امین به عنوان یک دلالت برای فرهنگ سیاسی معاصرش دارد. دلالت معنایی که از این شیوه گزارش ابن‌خیاط به دست می‌آید، عدم اجماع امت و اهل حل و عقد بر خلافت امین است؛ همان طور که دعوت به خلافت مأمون در موسم حج سال ۱۹۶ هـ.ق توسط عباس بن موسی عباسی و خلع امین و دعوت به خلافت مأمون توسط منصور بن مهدی عباسی در همان سال نیز، به عنوان دو واقعه‌ی مهم توسط ابن‌خیاط گزینش و برجسته می‌شود.^۱ این شیوه‌ی بازنمایی، تولیدکننده‌ی معنای سیاسی برای مخاطبان است که امین توسط خود خاندان عباسی، به عنوان یکی از مهم‌ترین اعضای اهل حل و عقد در انتخاب خلافت، خلع گردیده و به خلافت مأمون دعوت شده است. در عین حال که با این شیوه‌ی تنظیم گزارش‌ها توسط ابن‌خیاط، قتال و نبرد با خلیفه‌ای که مخلوع شده مشروع است، نه «استقامت لامیر المؤمنین عبدالله المأمون بن امیر المؤمنین»^۲ در عین حال که بر اساس این شیوه‌ی تنظیم از گزارش جدال امین و مأمون، این معنی از استفاده‌ی واژه‌ی مخلوع برای امین فهمیده می‌شود که در یک زمان نمی‌توان دو خلیفه‌ی مشروع داشت، باوری که یکی از مبانی فکری اهل سنت است،^۳ و به همین دلیل است که ابن‌خیاط از همان ابتدا از امین با عنوان مخلوع یاد می‌کند.^۴

بر اساس بازنمایی ابن‌خیاط، این دلالت معنایی در فرهنگ سیاسی بازتولید می‌شود که مشروعیت خلافت وابسته به اجماع اهل حل و عقد است، در عین حال که انتخاب خلیفه نیز بر اساس روش استخلاف مشروع بوده و بر مبنای استخلاف هارون برای مأمون است که مأمون مجوز نبرد با امین را داشته و بنابراین با کسب اجماع اهل حل و عقد - به خصوص خاندان عباسی - و خوانده شدن خطبه‌ی خلافت به نام وی در شهرهای مقدس اسلامی، یعنی مکه و مدینه در حجاز و نیز دارالسلام بغداد، عمل مأمون مشروعیت می‌یابد، چرا که ابن‌خیاط در متن گزارش خود از این روند، در همه جا مأمون را امیر المؤمنین می‌خواند. همان طور که ابن‌خیاط در گزارش خود از سال ۱۹۶ هـ.ق، پس از بیان خلع امین توسط حسین بن علی بن عیسی

۱ همان، ص ۳۰۹.

۲ همان، ص ۳۱۰.

۳ کرون، همان، صص ۲۲۱ - ۲۴۹ و صص ۳۶۹ - ۳۹۳.

۴ در بررسی بازنمایی وضعیت خلافت اموی نیز می‌بینیم که ابن‌خیاط در شرح خروج ابن‌زبیر، علی رغم این‌که وی نزدیک به ده سال خلیفه بود و بر منطقه‌ای وسیع از جهان اسلام امارت داشت، هیچ‌گاه از وی به نام خلیفه و امیر المؤمنین یاد نکرده و فقط از عبدالملک مروان با عنوان امیر المؤمنین نام برده است (همان، صص ۱۵۸ - ۱۶۰ و ۱۶۸).

در بغداد، می‌نویسد: «و دعا الناس الی بیعة المأمون»، و بر این اساس، مشروعیت امین را، حتی در مدینه السلام بغداد یعنی پایتخت خلافت که محور اجماع امت و اهل حل و عقد در انتخاب خلیفه است، دستخوش چالش بازنمایی می‌کند.^۱

بررسی جدال بین امین و مأمون در این متن از آن رو دارای اهمیت است که متن تاریخ ابن خیاط نزدیک‌ترین متن به این رویداد مهم به شمار می‌آید. جدال بین امین و مأمون، نمونه‌ای مشخص از دشواری جانشینی در عهد خلافت عباسی است که در نهایت با جنگ دو برادر و مرگ خلیفه‌ی مستقر، یعنی امین، پاسخ داده شد. این بحران نشان از چالش‌های نظری و عملی در ساخت قدرت و فرهنگ سیاسی عصر خلافت عباسی در ارائه‌ی پاسخی مناسب به دشواری جانشینی و انتخاب خلیفه داشت. راه حل هارون در قالب روشی اخلاقی و تعهدی حقوقی از دو برادر در فضایی معنوی و دینی، یعنی مکه در موسم حج - محل اجتماع امت و فرصت اجماع اهل حل و عقد - نیز نتوانست مانع از شکل‌گیری چالش‌های عملی در ساختار و شیوه‌ی عمل دستگاه خلافت و شخص خلیفه، یعنی امین، برای انتقال قدرت گردد. بنابراین، پاسخ به مسئله‌ی جانشینی، یکی از دشواری‌های ابن خیاط محسوب می‌شود، تا نسبت به تکرار چنین فتنه‌ی بی‌سابقه‌ای در دوره‌ی خلافت عباسی، در ذیل بازخوانی گذشته بر اساس مفهوم عبرت، هشدار دهد و راه‌کار ارائه کند.

بر این اساس، در فرهنگ سیاسی ابن خیاط، به عنوان مورخی متعلق به جریان فکری اهل حدیث، حدود فرهنگ سیاسی در مرزهای بین اقتدار و فتنه تعریف می‌شود. بدین معنی که، قدرت مسلط که دارای اقتدار است، تا زمانی که از طریق اجماع امت، غزا و حج، به عنوان سنت‌های حاکمیت اسلامی، و سرکوب بدعت‌های دینی امنیت جامعه‌ی اسلامی، را برآورده سازد، قدرتی مشروع است، و از طرف دیگر، ظهور فتنه خط قرمز وی برای تبعیت از اقتدار است، چرا که منجر به ظهور بدعت‌ها و به خطر افتادن وظائف خلیفه‌ی اسلام در انجام گرفتن حج و غزا و نیز ظهور ناامنی و آشوب در قلمرو اسلامی می‌شود. بدین ترتیب، در نظر وی، برای سرکوب فتنه باید از قدرت مسلط حمایت کرد، زیرا مشروعیت از آن اقتدار و قدرت مسلط است. بیان دیگر، در فرهنگ سیاسی ابن خیاط، تقدم با اقتدار است. اما این امر به معنای تن دادن به اقتدار محض نیست، بلکه این اقتدار باید از اجماع برخوردار گردد و در خدمت ممانعت از ظهور فتنه و نیز ظهور بدعت‌ها باشد؛ اما در عین حال چون خلیفه‌ای دارای اقتدار

می‌شود، مشروعیت نیز فراهم می‌آید.^۱ این رابطه را می‌توان براساس بازنمایی ابن‌خیاط از دوره‌ی امین، به عنوان خلیفه‌ای که موجب فتنه شد، و دوره‌ی مأمون به مثابه‌ی خلیفه‌ای - از منظر اهل حدیث - که باعث بدعت گردید، مشاهده کرد. چرا که در این بازنمایی، ابن‌خیاط، تقدم را به اقتدار می‌دهد و مأمون را که صاحب اقتدار شد، مشروع می‌داند و امین را که اقتدارش دچار افول گردید، مخلوع - غیرمشروع - به شمار می‌آورد.^۲

از سوی دیگر، اگر در بافت موقعیتی ابن‌خیاط، با احتساب زمان فوت وی بین سال ۲۴۰-

۱ این معنا را می‌توان در بازنمایی ابن‌خیاط از وقایع دوره‌ی خلافت علی بن ابی‌طالب و حسن بن علی^(ع) مشاهده کرد، در آن‌جا که ابن‌خیاط در بیان وقایع سال ۴۱ هجری، گزارش خلافت حسن بن علی را در ذیل خلافت معاویة‌ی سفیان قرار می‌دهد و با این‌که پیش‌تر پس از بیان قتل علی، می‌آورد: «و بویع الحسن بن علی» (ابن‌خیاط، همان، ص ۱۲۰)، اما در این‌جا می‌گوید: «فیها سنة الجماعه، اجتمع الحسن بن علی و معاویه، فاجتمعها ... فاصطلحا و سَمَّ الحسن بن علی الی معاویه، ... و اجتمع الناس علی معاویه» (همان، ص ۱۲۳)، تأکید ابن‌خیاط بر مفاهیم اجماع و ناس بر خلافت معاویه، نشان از اهمیت آن برای مشروع دانستن قدرت سیاسی در اندیشه‌ی ابن‌خیاط دارد که با مبانی فکری اهل حدیث نیز هم‌آهنگ است. ادامه‌ی گزارش ابن‌خیاط از این دوران، با گزینش گزارش‌های سرکوب خوارج توسط معاویه همراه است. دلالت و هم‌عرضی اجماع، اقتدار و سرکوب بدعت‌ها و حفظ ایمان راست‌دینانه توسط خلیفه‌ی مسلمانان در این چنین به عنوان یک دلالت معنایی در فرهنگ سیاسی دیده می‌شود. همین رویکرد را ابن‌خیاط درباره‌ی خلافت و کسب بیعت معاویه برای یزید ارائه می‌کند. مسئله‌ی جانشینی یزید که در زمانه‌ی ابن‌خیاط، یکی از دشواری‌های سیاسی بین نیروهای مختلفی بود که درباره‌ی سازوکارهای کسب قدرت و تبیین و تعریف امامت مشروع مجادله داشتند. بنابراین، بازهم ابن‌خیاط، این موضوع تاریخی را به صورتی تفصیلی‌تر پردازش می‌کند و با گزینش و چینش روایت‌گزارش‌هایی از این واقعه که با مبانی فکری اهل حدیثی وی نزدیک باشد، در بازنمایی خود از این رویداد، معنایی را دلالت می‌کند که ولایت‌عهدی یزید مشروعیت یابد، چرا که با اجماع مؤید اقتدار همراه بوده است و برای جلوگیری از «اشق عصا المسلمین» صورت گرفته است (همان، صص ۱۳۱ - ۱۳۴). بنابراین، یکی از روندهای مشروعیت کسب قدرت در فرهنگ سیاسی که ابن‌خیاط به آن تعلق دارد، استخلاف است، هرچند ابن‌خیاط با گزینش روایت‌هایی از نوع دیگر، بر محوریت شورا در کسب قدرت مشروع نیز تأکید می‌کند. اگر بر اساس رویکرد نظری مقاله، سازوکار گزینش و چینش روایت‌های تاریخی را به هم پیوند زبیم و با میزان اهمیت آن‌ها در نزد مؤلف متن تاریخی در وجوه سلبی و ایجابی آن بدانیم، می‌توان گفت ابن‌خیاط در عین حال به یک مفهوم، آرمان و کمال‌مطلوب خود را در شیوه‌ی انتخاب خلیفه، چنین امری، یعنی مفهوم شورا، می‌داند، هرچند در نهایت باورمند به تبعیت از اقتدار و مشروعیت آن است.

۲ برجسته بودن مسئله‌ی فتنه در نزد ابن‌خیاط را می‌توان از مواجهه‌ی تفصیلی وی با موضوعی مهم در گذشته‌ی تاریخ اسلام، در ذیل عنوان «فتنة زمن عثمان» مشاهده کرد که در این بازنمایی نیز می‌توان مبانی فکری اهل حدیث را یافت. رجوع به گذشته برای ارائه‌ی پاسخی به دشواری‌های زمانه‌ی معاصر مؤلف، در این بازنمایی دیده می‌شود؛ چرا که می‌دانیم مسئله‌ی مشروع بودن قتل عثمان و نیز انتخاب علی بن ابی‌طالب به خلافت، یکی از مجادلات کلامی این دوره بین جریان‌های سیاسی و فکری جهان اسلام از معتزلیان، شیعیان، خوارج و اهل حدیث بوده است. بازنمایی ابن‌خیاط از قتل عثمان به نحوی است که قتل وی را غیرمشروع معنا می‌کند (ابن‌خیاط، همان، صص ۹۸ - ۱۰۶). بر این اساس، تاریخ به محل نزاع نیروهای سیاسی/اجتماعی جامعه‌ی اسلامی تبدیل می‌شده است. گزینش و چینش روایت‌هایی توسط ابن‌خیاط که بر مخاطرات فتنه و قتل خلیفه تأکید دارند، نشان از دشواری بودن این مسئله در زمانه‌ی معاصر ابن‌خیاط دارد؛ چرا که در این بازنمایی بر پیش‌بینی انشقاق جماعت و امت و عدم اجماع آن‌ها بر امامی واحد در آینده و نیز به خطر افتادن ایمان امت تأکید می‌شود؛ مانند این گزارش‌ها: «فلا اری لک ان تلخ قمیصا قمصکة الله تکون سنة کما کره قوم خلیفتهم او امامهم قتلوه، لا اخلع سربالا سربلینة الله، لا تلتقوننی فوالله لئن قتلتموننی لا تلتقون عدوا جمیعا ابد، و لا تقسمون فینا جمیعا ابد، ولا تصلون جمیعا ابد، فوالله ان صلی القوم جمیعا ان قلوبهم لمختلفه» (همان، ص ۱۰۰).

هق، و آغاز خلافت متوکل به سال ۲۳۲ هق، و اتخاذ تدبیری مشابه تدبیر هارون برای تعریف مناسبات جانشینی بین سه پسرش در سال ۲۳۵ هق، تأمل کنیم، به نظر می‌رسد دلیل برجسته سازی یا موضوعیت یافتن جدال امین و مأمون برای ابن خیاط، که منجر به شرح تفصیلی روند این جدال در متن کتابش گردید، می‌تواند علتی معاصر داشته باشد. چرا که متوکل دو سال پس از ورود مأمون به بغداد در ۲۰۳ هق، که به معنای پایان چالش‌های پیش آمده برای خلافت بود، به دنیا آمد و در نتیجه شاهد این جدال نبود.^۱

بازخوانی جدال بین امین و مأمون که محصول سیاست هارون برای جانشینی خود بود، در عصری که همان الگو مجدداً توسط خلیفه‌ی مستقر تکرار می‌گردید، می‌توانست عبرتی برای مخاطبان معاصرش باشد و به نظر می‌رسد به همین دلیل است که ابن خیاط به عنوان مؤلفی حاضر در عصر متوکل و شاهد جدال بین امین و مأمون و اتخاذ الگویی مشابه برای جانشینی توسط خلیفه‌ی هم‌عصر خود، به بازخوانی این مسئله می‌پردازد. به خصوص که جدال بین امین و مأمون، پس از عصر هارون، به عنوان خلیفه‌ای از لحاظ سیاسی مقتدر و از نظر عقیدتی مرجع و نمونه‌ای آرمانی برای اهل حدیث، روی داده، و در اکنون معاصر ابن خیاط نیز، خلیفه‌ای راست کیش همانند هارون به نام متوکل، پس از حاکمیت سیاست محنه، هم‌سو با تفکر اهل حدیث، بر تخت خلافت تکیه زده است. به نظر می‌رسد بازنمایی و برجسته‌سازی، یا به عبارتی، موضوعیت یافتن جدال امین و مأمون برای ابن خیاط دارای مضمون و دلالت‌های هم‌عصرش بود، که در قالب عبرت/انذار برای آینده‌ی خلافت بعد از متوکل بازپیرایی شده است، تا فتنه‌ای مشابه جدال امین و مأمون تکرار نشود.

ابن خیاط و دشواری شعوبی‌گری: حاشیه‌رانی ایرانی‌گرایی

اما مسئله این جاست که ابن خیاط روند جدال را برای خواننده‌ی معاصر خود مبهم می‌گذارد، با این پیش‌فرض که مخاطبان هم‌عصرش از مبانی این جدال آگاهی دارند. در حالی این ابهام خود منجر به مشروعیت بخشیدن به قدرت پیروز این جدال، یعنی مأمون، گردید، چرا که ابن خیاط در تمامی موارد گزارش این جدال، به حاشیه‌رانی مشروعیت امین در ذیل عنوان مخلوع، پرداخته است. پیش‌تر اشاره شد که ابن خیاط در ذکر بیعت گرفتن هارون برای دو پسرش، بین آن‌ها شروطی معین کرده بود. اما ابن خیاط از بیان محتوای این شروط و حتی

اختصاص حکومت خراسان برای مأمون، خودداری می‌کند. در نتیجه، خواننده نمی‌تواند بین اعزام علی بن عیسی به خراسان به فرمان مخلوع، و مطیع شدن رافع بن لیث نسبت به امیرالمؤمنین مأمون، شورشی‌ای که در دروهی هارون در خراسان خروج کرده بود، ارتباط برقرار کند.^۱ زیرا ابن خیاط، تنها در ذکر وقایع سال ۱۹۰ هجری از شورش رافع بن لیث در سمرقند و مقابله‌ی علی بن عیسی با وی در دوره‌ی هارون^۲ و نیز در زمان مرگ هارون در خراسان در ۱۹۳ هجری، گزارش می‌دهد.^۳ همان‌طور که اعزام طاهر بن حسین به ری به فرمان امیرالمؤمنین مأمون نیز توضیح دهنده‌ی حضور مأمون در خراسان نیست.^۴ پس از گزارش شکست علی بن عیسی است که ابن خیاط از دعا برای مأمون به منظور خلافت در خراسان یاد می‌کند،^۵ و تنها در ذکر وقایع سال ۲۰۲ هجری است که ابن خیاط از حرکت امیرالمؤمنین مأمون از خراسان به قصد بغداد گزارش می‌دهد،^۶ و خواننده تازه متوجه می‌شود که مأمون پیش‌تر در خراسان مستقر بوده است.

چنین به نظر می‌رسد که ابن خیاط با حاکم گردانیدن فضای ابهام در گزارش وقایع جدال بین امین و مأمون، به غیر از سلب مشروعیت از امین، در بازنمایی تاریخ خلافت نوعی حاشیه‌رانی برای نقش خراسانیان در رساندن مأمون به خلافت، را در اثر خویش تولید می‌کند. این شیوه‌ی بازنمایی، در فرهنگ سیاسی معاصر ابن خیاط دلالت‌های معنایی دارد.

حضور و مشارکت نیروهای سیاسی/اجتماعی خراسانی در خلافت عباسی، امری است که عمده‌ی متون بعدی تاریخ‌نگاری، هم در گزارش برآمدن عباسیان، و هم در اتکای مأمون به خراسانیان به گاه غلبه‌ی بر امین، بر آن تأکید کرده‌اند.^۷ اما در این شیوه‌ی بازنمایی ابن خیاط، نقش خراسانیان به حاشیه رانده شده است. البته، این رویکرد ابن خیاط، به عنوان یک راه‌برد بازنمایی تاریخ اسلام، از همان ابتدای متن در اثرش حضور دارد.

برای نمونه، با این که ابن خیاط تاریخ خود را از هجرت پیامبر اسلام^(ص) آغاز می‌کند، اما در

۱ ابن خیاط، همان، ص ۳۰۹.

۲ همان، ص ۳۰۴.

۳ همان، ص ۳۰۵.

۴ همان، ص ۳۱۲.

۵ همان، ص ۳۰۹.

۶ همان، ص ۳۱۲.

۷ نگاه کنید به: ابوحنیفه دینوری (۱۲۸۶)، *اخبار الطوال*، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، چ ۷، صص ۴۳۳ - ۴۴۲.

یعقوبی، همان، صص ۴۵۰ - ۴۶۰؛ مسعودی، همان، صص ۳۹۸ - ۴۱۴.

میانه‌ی گزارش‌های دوره‌ی مدنی عصر پیامبر، به ظاهر بر اساس تقارن زمانی، درباره‌ی وضعیت حکومت ساسانیان نیز گزارش‌هایی ارائه می‌کند. باید به این نکته توجه داشت که ابن‌خیاط دلیل انتخاب هجرت پیامبر به مدینه را برای آغاز اثر تاریخی خود، با ارجاع به احادیث صحابه، جایگاه این مسئله در «فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ» بودن آن می‌داند. به یک معنا، از دید وی، تاریخ اسلام برابر با تاریخ حق، و تاریخ غیر آن، برابر با تاریخ باطل است. بر این اساس، درک ایمانی و مؤمنانه از روند حرکت تاریخ در نظر ابن‌خیاط، مشخص می‌شود. با این پیش‌فرض عقیدتی، به نظر ابن‌خیاط تاریخ بعد از هجرت پیامبر در قالب تاریخ خلافت اسلامی، تاریخی حول مفهوم حق و ایمان است و نقطه‌ی معیار برای تشخیص حق از باطل در این تاریخ، هر آن گونه‌ی کنشی است که جامعه را از مسیر حق و دارالایمان، دور و در مسیر باطل و دارالشُرک حرکت می‌دهد. بنابراین، بدعت‌ها و فتنه‌ها در این تبیین، اموری نکوهیده مفروض می‌شوند، که باید تاریخ اسلام را از آن‌ها تهذیب و تنزیه کرد. به بیان دیگر، باید غلبه‌ی حق را در این تاریخ به خواننده/مخاطب نشان داد. چرا که تاریخ بشری، با ظهور پیامبر و دین اسلام، به مرحله‌ی تجلی حق و ایمان رسیده و از آن پس، تاریخ، تاریخ رستگاری امت اسلام و در نتیجه‌ی اجماع آن‌ها بر حق/سنت است.

بر همین اساس، ابن‌خیاط در بیان وقایع سال ششم هجرت، در ذیل عنوان «ارسال الرسل الی الامراء و الملوك» توسط پیامبر، می‌نویسد: «و فیها قتل شیرویه اباه کسری خسرو ابروین، و فیها طاعون شیرویه، و فیها مات شیرویه». ^۱ بر پایه‌ی این بازنمایی، در حالی که اسلام در اوج اقتدار خود، به دعوت حاکمان اطراف می‌پردازد، حکومت ساسانیان در وضعیتی اسفناک - قتل پدر به دست پسر و مرگ به علت طاعون - قرار گرفته است. امری که در این بازنمایی، می‌تواند دلالت بر قطعیت برآمدن اسلام به مثابه‌ی حق در تاریخ آینده باشد. همان‌طور که همین معنا از گزینش و چینش گزارش‌های ابن‌خیاط از وقایع سال نهم هجرت، در ذیل عنوان «نزول سوره‌ی براءت» و «و فیها قدم علی رسول الله وفود العرب» دلالت می‌شود. در آن‌جا که ابن‌خیاط پس از بیان این دو رویداد، در گزارشی به ظاهر بدون ارتباط با موضوع، می‌آورد: «و فی سنة تسع من التاریخ قتلت فارس شهربراز و اردشیر بن شیرویه؛ و فیها قتلوا شهربراز و ملکوا بوران بنت - کسری»؛ ^۲ و نیز در گزارش وقایع سال دهم هجرت که به حج الوداع و اسلام اهل نجران - به

۱ ابن‌خیاط، همان، ص ۳۵.

۲ همان، ص ۴۵.

نشانه‌ی غلبه‌ی اسلام - اختصاص دارد، مجدداً گزارشی ارائه می‌کند که دلالت آن بر زوال حکومت ساسانیان است: «و فیها ماتت بوران بنت کسری و ملک فارس اختها آزما بنت کسری».^۱

در این بازنمایی، آغاز تاریخ اسلام به مثابه‌ی دوره‌ی تاریخی تجلی حق، پایان یافتن تاریخ کفر را موجب شده است. دلالت ضمنی این بازنمایی در فرهنگ سیاسی دوره‌ی معاصر ابن‌خیاط، حاشیه‌رانی ارزش‌های ایرانی‌گرایی فرهنگی و سیاسی نیروهای اجتماعی‌ای در جامعه‌ی اسلامی است که به این خرده فرهنگ تعلق دارند؛ دوره‌ای که یکی از مسئله‌های آن ظهور و جدال شعوبی‌گری است. نکته‌ی مهم این‌جاست که کانون توجه زاویه‌ی دید ابن‌خیاط در این بازنمایی، تنها ایرانیان هستند و درباره‌ی وضعیت رومیان گزارشی داده نمی‌شود. بنابراین، می‌توان این‌گونه برداشت کرد، که مسئله‌ی ابن‌خیاط معطوف به حضور خرده فرهنگ ایرانی‌گرایی فرهنگی و شعوبی‌گری برآمده از آن در دوره‌ی معاصرش و نیز نیروهای اجتماعی متعلق به این خرده فرهنگ است.

برای فهم این راه‌برد، با دقت در بازنمایی ابن‌خیاط از تاریخ فتوحات اسلامی در ایران نیز، می‌توان دلالت معنایی آن‌را برای به حاشیه‌رانی نیروهای سیاسی/فرهنگ/اجتماعی غیر عرب، مشاهده کرد. در آن‌جا که در بخش عمده‌ی گزارش‌های فتوحات مسلمانان در ایران از عبارات‌های «قتل من المشرکین، و هزم الله مشرکین، هزمهم الله، ففتح الله علیهم» استفاده می‌کند.^۲ بر این مبنا، بازخوانی/بازنمایی روند فتوحات مسلمانان/غلبه‌ی اعراب در این زمان، بدین شکل که بر شرک «عجمان» و نیز محوریت‌بخشی به اراده‌ی الهی بر فتح ایران اشاره دارد، به غیر از کارویژه‌ی اطلاعات‌رسانی متون تاریخ‌نگاری، می‌تواند کارکرد ایدئولوژیک نیز داشته باشد. این بازخوانی، یادآور پیشینه‌ی فرودستانه‌ی اقوام مغلوب به مخاطبان ایرانی معاصر ابن‌خیاط است. چرا که بین تاریخ و هویت و موقعیت اجتماعی ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد و بر این اساس، ابن‌خیاط با بازخوانی تاریخ فتوحات بدین شیوه، تلاش دارد در برابر مسئله‌ی شعوبی‌گری موجود در دوره‌ی معاصرش، پاسخی ارائه کند؛ پاسخی که بنابر بافت فکری و فرهنگی ابن‌خیاط، تأکید بر هویت عربی/اسلامی است.

به نظر می‌رسد، پاسخ به این شیوه‌ی بازنمایی را باید در بافت سیاسی - اجتماعی معاصر

۱ همان، ص ۴۶.

۲ همان، صص ۶۳، ۷۲، ۷۵، ۷۸، ۸۴، ۹۵، ۱۲۶، ۱۲۷.

ابن خیاط جست‌وجو کرد؛ دوره‌ای که به تازگی از فتنه‌ی جدال بین امین و مأمون و تبعات آن، یعنی دخالت خراسانیان، عبور کرده بود. همان‌طور که در این عهد، ترکان به عنوان نیروهایی که اتکای خلافت به آن‌ها بیش‌تر شده بود، در ساخت قدرت خلافت عباسی و نیز ساختار اجتماعی جامعه‌ی اسلامی، به خصوص عراق - محل زندگی ابن خیاط - نقش برجسته‌تری بودند. اما از واژه‌ی «ترک» نیز، در گزارش‌های دوره‌ی معاصر ابن خیاط هیچ نشانه‌ای وجود ندارد. تنها دو بار از افشین، بدون استفاده از واژه‌ی «ترک» در سرکوب بابک خرم‌دین و هم‌راهی آنان با معتصم در حمله به عموریه، نام برده می‌شود.^۱

از این رو، باید پرسید، علی‌رغم آن که در دوره‌ی تاریخ معاصر ابن خیاط، نقش خراسانیان و ترکان در جامعه‌ی سیاسی و تحولات خلافت بسیار پررنگ شده بود، چرا ابن خیاط تقریباً آن‌ها را از بازنمایی تاریخ هم‌عصر خود حذف کرده است؟ به نظر می‌رسد ابن خیاط به علت بافت موقعیتی‌اش - بصره - و بافت فرهنگی/عقیدتی‌ای - اهل حدیث - که در آن پرورش یافته بود، نگاه مثبتی به برجسته شدن حضور این نیروها در ساخت قدرت خلافت عباسی ندارد. بافت اجتماعی قبیله‌ای/عربی بصره، که به بافت عموماً ایرانی پیشین عراق ضمیمه شده است، او را در بافت موقعیتی خاصی قرار داده بود. چرا که یکی از مسئله‌های این دوران در آن محیط، مسئله‌ی شعوبی‌گری و کشاکش فرهنگی عرب و عجم بوده است.^۲

بنابراین، عصیت قومی و عقیدتی، یکی از شاخصه‌های بافت اجتماعی و فرهنگی‌ای است که ابن خیاط در آن رشد فکری یافته بود. بدین ترتیب، طبیعی خواهد بود که وی نگاهی عربی محور به تاریخ اسلام و نقش اعراب در تاریخ دولت اسلامی داشته باشد. این امر نشان‌دهنده‌ی آن است که وی از نقش خراسانیان در سهمیم بودن در فتنه‌ی جدال بین امین و مأمون ناراضیتی داشته و آن‌را با به حاشیه‌رانی و کم‌رنگ‌سازی نقش آنان در بازنمایی‌اش از جدال بین دو خلیفه‌ی مذکور، و نیز حتی برآمدن عباسیان، نشان داده است. به همین دلیل است که در بازنمایی وی از تاریخ خلافت در دوره‌ی هارون نیز، برمکیان به حاشیه رانده شده‌اند و تنها از قتل جعفر بن - یحیی برمکی گزارش داده و نیز نام آن‌ها را تنها در فهرست والیان هارون آورده است؛ بدون این که به فعالیت‌های متعدد سیاسی آنان در مدیریت آشوب‌های سیاسی و نیز در امور ولایت‌های

۱ همان، ص ۳۱۶.

۲ آذرنش آذرنوش (۱۳۸۵)، *چالش میان فارسی و عربی*، تهران: نشر نی، صص ۱۸۱ - ۲۳۵.

قلمرو اسلامی، همانند متون متأخر، پرداخته باشد.^۱

همان‌طور هم که، بر اساس بازنمایی ابن‌خیاط از نقش ترکان در تاریخ خلافت اسلامی، به عنوان قومی مشرک که تنها بنا به اراده و حمایت الهی و زور و فتح تحت تابعیت اسلام درآمده‌اند، با به حاشیه‌رانی آنان بدین شیوه، عدم هم‌سویی‌اش را با برجسته‌شدن نقش ترکان و به حاشیه‌رفتن نیروی سیاسی عرب در ساخت قدرت خلافت عباسی، نشان می‌دهد.^۲

با مروری بر فهرست والیان و سرداران هارون، برتری داشتن اعراب را در دورانی که ابن‌خیاط عصر امنیت و سرکوب بدعت و حفظ راست‌دینی و اقتدار خلافت بازنمایی می‌کند، متوجه می‌شویم.^۳ از آن‌جا که مبنای ابن‌خیاط، به عنوان الگوی آرمانی خلافت برای بازنمایی دیگر دوره‌ها، دوره‌ی هارون بوده، بنابراین طبیعی است که منظر وی برای بازنمایی دوره‌ی معاصر خودش بدین شیوه باشد. به‌علاوه، ضروری است که به دشواری فرهنگی/اجتماعی عصر ابن‌خیاط، یعنی جدال بین عرب/عجم در جریان فکری و فرهنگی شعوبیه که خصوصاً در بصره بسیار فعال بود، توجه داشته باشیم.^۴

بدین ترتیب، دلالت معنایی این بازنمایی برای فرهنگ سیاسی معاصر ابن‌خیاط، رابطه برقرار کردن بین اقتدار خلافت و نیروی اجتماعی/سیاسی/نظامی اعراب، به عنوان اصیل‌ترین نیروهای اسلامی، از منظر وی است. ابن‌خیاط با بازتولید این معنا به‌مثابه‌ی عبرت برای فرهنگ سیاسی معاصر خود، الگوی عمل و طرح‌واری تغییر وضع موجود را نیز ارائه کرده است.

نتیجه

خوانش انتقادی متون تاریخ‌نگاری اسلامی، این امکان را به محققان می‌دهد تا مبانی اندیشه‌ای عقلانیت سیاسی اسلامی را مورد بررسی و فهم و شناسایی قرار دهند. چرا که این متون نیز، همچون هر متن جدلی دیگری، بر اساس رویکرد نظری تفسیرگرایی و معناکاوی، ویژگی‌های

۱ ابن‌خیاط، همان، ص ۳۰۳.

۲ برای نخستین بار از کلمه‌ی «ترکان» در متن ابن‌خیاط در ذکر وقایع سال ۴۷ هجری و در جریان فتوحات قیقان با عبارت «مشرکون» یاد می‌شود (صص ۱۲۷ و ۱۳۰). در بیان فتوح قتیبه‌بن‌مسلم در برابر ترکان از این عبارت‌ها استفاده می‌کند: «فاظهر الله المسلمین، وفضّ جمع المشرکین، فهزمهم الله وفض جمعهم، فقتل الله التّرك، هزم الله مشرکین، فقتل جماعة من المشرکین، فهزمهم الله و قتلهم المسلمون قتلا ذریعاً»، (صص ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۴، ۲۲۵).

۳ ابن‌خیاط، همان، صص ۳۰۵ - ۳۰۸.

۴ آذرنوش، همان‌جا.

تفسیری خاص خود را داراست. ترکیب این رهیافت‌ها با روش‌شناسی‌های نوی مانند نشانه‌شناسی و هرمنوتیک، امکان بازخوانی انتقادی این متون را به محققان می‌دهد. در این بررسی، با بازخوانی اثر ابن خیاط، تلاش شد تا نسبت یا درجه‌ی تناسب و ارتباط بین متون تاریخ‌نگاری با مبانی فکری مؤلفان آن‌ها در امر بازنمایی گذشته، نشان داده شود: براین مبنا، هیچ بخشی از اثر تاریخی، بی معنی و ختشی نیست، بلکه در ارتباطی پیچیده، معناسازی گذشته به دست مؤلفان صورت می‌گیرد. به علاوه، بین مؤلف و بافت فکری/موقعیتی وی نیز ارتباط وجود دارد و این وجه نیز در اثر او قابل بررسی است. از این منظر، تاریخ خلیفه، روایت نیروهای اجتماعی باورمند به تفکر اهل حدیث از گذشته‌ی تاریخ اسلام است. باور به اقتدار و دوری از فتنه، دو هنجار پذیرفته شده در میان این نیروها بود. بر این مبنا، ابن خیاط، بر اساس مبانی فکری خویش، خوارج و ایرانیان و ترکان را از تاریخ خلافت به حاشیه رانده و در دوره‌ای که آغاز زوال خلافت عباسی بوده، به نگارش اثر خویش دست یازیده است، تا فرهنگ سیاسی مبتنی بر اقتدار را برای نخبگان ساخت قدرت خلافت و نیز خبرگان جامعه‌ی اسلامی زمانه‌ی خویش تولید کند. چرا که در این زمانه، خلیفه‌ی حامی تفکر وی بر تخت خلافت، قدرت را در دست داشته، و برای تحقق آرمان‌های او به تولید دانشی در راستای قدرت مذکور نیاز بوده است.

منابع و مأخذ

- آئینه‌وند، صادق (۱۳۷۷)، علم تاریخ در گسترده‌ی تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۷)، چالش میان فارسی و عربی، تهران: نشر نی.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۶۵)، اخبار ایران از ابن اثیر، ترجمه‌ی محمد ابراهیم باستانی پاریزی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب.
- ابن حیان، محمد بن خلف (۱۳۶۶)، اخبار القضاة، مصر، مطبعة السعادة.
- ابن خلکان، شمس الدین احمد (۱۹۶۸)، وفيات الاعیان و انباء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابن خیاط عصفری، خلیفه (۱۹۶۶)، طبقات، تحقیق سهیل زکار، دمشق، مطابع وزارة الثقافة و السياحة و الارشاد القومي.
- ---- (۱۹۶۷)، تاریخ، تحقیق سهیل زکار، دمشق: مطابع وزارة الثقافة و السياحة و الارشاد القومي.
- ---- (۱۳۹۷)، تاریخ خلیفه بن خیاط، تصحیح اکرم ضیاء العمری، دمشق - بیروت: دار القلم، مؤسسة الرساله.
- ---- (۱۴۱۵)، تاریخ، به کوشش مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- ابن‌ندیم، اسحاق بن محمد (۱۹۷۳)، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران: چاپ افست مروی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۶)، *رساله‌ی تاریخ: جستاری در هرمنوتیک تاریخ*، تهران: نشر مرکز.
- ----- (۱۳۸۶)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۸۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸)، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- برتنس، هانس (۱۳۸۴)، *مبانی نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- پنجه، معصومعلی (۱۳۸۱)، «شخصیت و تاریخ این خیاط»، *مجله‌ی تاریخ اسلام*، ش ۱۱.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی‌مان*، ترجمه‌ی سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۶)، *منابع تاریخ اسلام*، قم: نشر انصاریان.
- جنکینز، کیت (۱۳۸۹)، *بازاندیشی تاریخ*، ترجمه‌ی حسینعلی نودزی، تهران: نشر آگه.
- الدوری، عبدالعزیز (۱۹۸۳)، *بحث فی نشأة علم التاريخ عند العرب*، بیروت: دارالمشرق.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۸۶)، *اخبار الطوال*، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد (۱۴۱۰)، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت: مؤسسة الرساله.
- رایینسن، چیس اف (۱۳۸۹)، *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام.
- روزنتال، فرانسیس (۱۳۶۵)، *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه‌ی اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ساسانی، فرهاد (۱۳۹۰)، *معناکاوی: به‌سوی نشانه‌شناسی اجتماعی*، تهران: نشر علم.
- سجادی، سید صادق و هادی عالم زاده (۱۳۸۶)، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران: انتشارات سمت.
- سلدن، رامان (۱۳۷۸)، *راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر*، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: انتشارات طرح نو.
- شاکر، مصطفی (۱۹۷۸)، *التاریخ العربی و المورخون*، بیروت: دارالعلم.
- صفی، امید (۱۳۸۹)، *دانش/سیاست در جهان اسلام*، همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره‌ی سلجوقی، ترجمه‌ی مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۵)، *تاریخ طبری*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱۴، تهران: انتشارات اساطیر، ج ۷.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۸۷)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، گروه مترجمان، تهران: دفتر مطالعات و توسعه‌ی رسانه‌ها.
- فی، برایان (۱۳۸۳)، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه‌ی مرتضی مریدیها، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۳)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: انتشارات سمت.
- ----- (۱۳۸۴)، *تاریخ تحول دولت در اسلام*، قم: دانشگاه مفید.
- ----- (۱۳۸۷)، *دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- کاهن، کلود (۱۳۷۰)، *درآمدی بر تاریخ اسلام در قرون وسطی*، ترجمه‌ی اسدالله علوی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام*، ترجمه‌ی مسعود جعفری، تهران: انتشارات سخن.
- کلیگز، مری (۱۳۸۸)، *درسنامه‌ی نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی گروه مترجمان، تهران: انتشارات اختران.
- *مجمل التواریخ و القصص* (۱۳۱۸)، تصحیح ملک الشعراء بهار، به همت محمد رضانی، تهران: انتشارات کلاله‌ی خاور.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۴)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵.
- مک کارتی، ای دی (۱۳۸۹)، *معرفت به مثابه فرهنگ*، زیر نظر محمد توکل، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: انتشارات سمت.
- میثمی، جولی اسکات (۱۳۹۱)، *تاریخ نگاری فارسی*، ترجمه‌ی مجید دهقانی، تهران: نشر ماهی.
- میلز، سارا (۱۳۸۲)، *گفتمان*، ترجمه‌ی فتاح محمدی، زنجان: نشر هزاره‌ی سوم.
- وندایک، تئون (۱۳۸۷)، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، گروه مترجمان، تهران: دفتر مطالعات و توسعه‌ی رسانه‌ها.
- یعقوبی، ابن‌واضح (۱۳۶۶)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶.
- یورگسن، ماریان (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- Zakar, S(1971), «Ibn Khayyat al-Usfuri», in *EL2*, New Edition, Vol.3, Leiden, E.J. Brill.

بازشناسی جریان هشام‌بن حکم در تاریخ متقدم امامیه

سیدمحمد‌های گرامی^۱

چکیده: توجه به جریان‌ها و صف‌بندی‌های داخلی فرق و مذاهب اسلامی از مسائلی است که می‌تواند راه‌گشای بسیاری از پژوهش‌ها در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی باشد و بسیاری از گرہ‌های ناگشوده، به خصوص در فهم گزاره‌های تاریخی، را بازکند. یکی از برجسته‌ترین جریان‌های امامیه در سده‌های متقدم که به سهولت می‌توان شواهد حضور آن را ردیابی کرد، جریان هشام‌بن حکم است که البته در مطالعات کلاسیک کم‌تر بدان توجه شده است. این مقاله بر آن است با تحلیل گزاره‌های تاریخی، جایگاه جریان هشام‌بن حکم را در تاریخ متقدم امامیه بازشناسی کند. از این ره‌گذر در آغاز شواهد حضور تاریخی این جریان را ردیابی می‌کند. سپس، مهم‌ترین عامل تمایز اجتماعی این جریان، یعنی اتهام تشبیه را می‌کاود و از آن به عنوان عاملی برای جریان‌سازی علیه هشام و سلسله‌ی شاگردانش و حتی متزوی نمودن آن‌ها سخن می‌گوید. در نهایت نیز به برخی دیدگاه‌های خاص جریان هشام درباره‌ی علم امام و قیاس، به عنوان مؤلفه‌های بعدی تمایز اجتماعی این جریان، اشاره می‌کند.

واژه‌های کلیدی: امامیه، هشام‌بن حکم، فضل‌بن شاذان، تشبیه، قیاس

۱ دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام m.h.gerami@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۲۰، تاریخ تأیید: ۹۱/۳/۲۷

Recognizing the School of Hisham ibn - e-Hakam in early Imamiyyah History

Seyyed Mohammad Hadi Gerami¹

Abstract: Investigating the currents and internal approaches of Islamic sects could help us to improve our researches in various branches of Islamic studies. It can be useful for resolving many complicated issues as well, particularly in understanding historical statements. It seems one of the most prominent Imamiyya currents in early centuries is the school of Hisham ibn -e - Hakam, which attracted less attention in traditional studies, while it can be simply traced.

This paper is to investigate status of Hisham's school in early Imamiyyah history by analyzing historical statements. Accordingly, this paper is to investigate the evidence of historical existence for the current. Afterwards, it is to study the charge of "God's Corporeality" as the major factor for social distinction of this school which blackened Hisham's character and his followers and left them isolated. Besides, this paper is to study some specific views of the current, such as limitations of Imam's knowledge and *Qiyas* as the minor factors for social distinction of this school.

Keywords: Imamiyyah, Hisham ibn-e-Hakam, fazl ibn Shadhan, Tashbih(comparison), *Qiyas*(Analogy)

1 Ph.D. Student of Theology in Emam -e - Sadegh PBUH University m.h.gerami@hotmail.com

مقدمه

یکی از زمینه‌هایی که در بررسی‌های تاریخی به‌ویژه در رشته‌ی تاریخ اندیشه و همچنین تاریخ فرق بسیار با اهمیت محسوب می‌شود، شناسایی جریان‌های داخلی یک فرقه و یا یک مذهب بزرگ است.

مقصود از جریان در این مقاله، گروهی است که به هر علتی در دید جامعه‌ی عصر خودش متمایز و شناخته شده باشد؛ از این رو جریان‌هایی که حاصل تقسیم بندی و نام‌گذاری تاریخ نویسان در دوره‌های بعدی برای شناخت بهتر تاریخ به شمار می‌روند، مراد نگارنده نیستند^۱ و چه بسا این جریان‌ها در بستر تاریخی خود برای مردم شناخته شده نبوده‌اند.^۲ همچنین، مقصود از کاربرد تعبیر «جریان‌سازی» در این مقاله، فرقه‌سازی نیست، بلکه همان مفهومی است که در مباحث جنگ روانی مطرح می‌شود. یعنی فضاسازی تبلیغی و ایجاد هجمه‌ی تبلیغی علیه یک فرد یا یک گروه. به‌علاوه کاربرد تعبیر «جریان» درباره‌ی گروهی خاص در این مقاله، بار هنجاری و اعتقادی ندارد و صرفاً تعبیری توصیفی برای جایگاه اجتماعی آنان است. برای نمونه، وقتی در این پژوهش از تعبیر جریان هشام‌بن‌حکم استفاده می‌شود، مراد این است که در دوره‌ی تاریخی مورد بررسی، گروهی در جامعه بودند که به عنوان پیروان هشام‌بن‌حکم شناخته می‌شدند.

این مقاله بر آن است تا به معرفی یکی از برجسته‌ترین جریان‌های متقدم امامی یعنی «جریان هشام‌بن‌حکم» که تاکنون در مطالعات کلاسیک کم‌تر بدان توجه شده است، پردازد. در واقع، گرچه تاکنون مطالعاتی درباره‌ی برخی شخصیت‌های این جریان به طور مجزا انجام شده و حتی برخی باورهای منتسب به آنان، همچون اتهام تشبیه، مورد بررسی قرار گرفته، اما تا به حال به رابطه‌ی پیوندی میان شخصیت‌های این جریان به عنوان یک گروه اجتماعی مستقل کم‌تر توجه شده است. نگارنده در این مقاله با اتکا به شیوه‌ی تحلیل تاریخی، پس از نشان دادن شواهد حیات تاریخی گروهی موسوم به «جریان هشام‌بن‌حکم» برای بازشناسی علل تمایز

۱ برای مشاهده‌ی نمونه‌ای از کاربرد غیرتاریخی این اصطلاح، نک: محمدرضا جباری (۱۳۷۹ش)، «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری»، نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات مشهد، ش ۴۹ و ۵۰، ص ۷۸.

۲ برای مثال، هنگامی که از اخباریان متقدم سخن به میان می‌آید، از شیخ صدوق به عنوان رئیس اخباریان متقدم یاد می‌شود، در حالی که چنین جریانی در سده‌ی چهارم هجری قمری ناشناخته بوده است و اصطلاح «اخباری» صرفاً به تاریخ‌نویس و داستان‌سرا اطلاق می‌شده است. همچنین، جریانی به عنوان «اخباریان قم» در دوره‌ی خودش وجود تاریخی نداشته است. شاید تعبیر صحیح‌تر درباره‌ی آن‌ها «اصحاب حدیث قم» باشد (درباره‌ی اطلاعات اخباریه، نک: کامران ایزدی و سیدمحمدهادی گرامی (۱۳۸۹ش)، «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی»، مجله‌ی حدیث پژوهی، ش ۳، صص ۱۴۷-۱۶۶).

اجتماعی این جریان که شامل برخی اتهامات و برخی عقاید خاص این گروه می‌شود، تلاش می‌کند. وی بر این باور است که مهم‌ترین تقابل داخلی امامیه در سده‌های دوم و سوم هجری قمری، تقابل گروه اکثریت شیعیان امامی با گروهی است که در این مقاله از آن به عنوان «جریان هشام‌بن حکم» یاد می‌شود و شامل هشام و سلسله شاگردان وی، همچون یونس‌بن‌عبدالرحمن و فضل‌بن‌شاذان، می‌شود که البته این گروه به اعتقاد نگارنده و اذعان برخی پژوهش‌گران معاصر، در اقلیت بوده‌اند.^۱

۱. ردیابی حضور تاریخی جریان هشام‌بن حکم

یکی از جریان‌هایی که در تاریخ متقدم امامیه به راحتی می‌توان وجود آن را تشخیص داد، جریان هشام‌بن حکم و سلسله شاگردان وی به‌ویژه یونس‌بن‌عبدالرحمن و فضل‌بن‌شاذان است. گزارش‌های زیادی در دست داریم که حاکی از تقابل داخلی و رویارویی بسیاری از امامیان متقدم با هشام و شاگردانش است. شاید مشهورترین و بنیادی‌ترین آن‌ها اختلاف هشام‌بن حکم با هشام‌بن‌سالم جوالمقی درباره‌ی کیفیت خداوند باشد.^۲ برخی گزارش‌ها به‌ظاهر نشان می‌دهد که هشام‌بن حکم قائل به جسمانی‌بودن، و هشام‌بن‌سالم قائل به صورت داشتن خداوند بوده است.^۳ گزارش‌های متعددی در این زمینه وارد شده است. این گزارش‌ها به نحوی نیست که حکایت از یک اختلاف شخصی دو نفره کند، بلکه در برخی از آن‌ها گفته شده است که اصحاب هشام‌بن حکم چنین، و اصحاب جوالمقی چنان می‌گویند.^۴ از سوی دیگر، این گزارش‌ها بدین نحو نیست که به دوره‌ی امام صادق - علیه‌السلام - محدود شود، بلکه این تقابل دوطرفه‌ی هشامین درباره‌ی کیفیت خداوند، حتی تا زمان امام رضا - علیه‌السلام - نیز مورد پرسش و گفت‌وگو قرار می‌گرفته است.^۵ در واقع، این گزارش‌ها حاکی از اختلاف دو گرایش فکری است که تا زمان امام رضا - علیه‌السلام - نیز ادامه یافته است.^۶ تقابل با جریان هشام‌بن حکم از گزارش‌های رجال نیز استنباط شدنی است. کشتی در توصیف یکی از رجال کتاب خود می‌گوید که او از مخالفان هشام و یونس و فضل بوده است. این تعبیر به خوبی

۱ سیدحسین مدرسی طباطبایی (۱۳۸۶ش)، مکتب در فریاد تکامل، ترجمه‌ی هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر، ج ۲، ص ۲۱۰.

۲ محمدبن‌علی (ابن‌بابویه) ای‌تا، التوحید، به کوشش سیدهاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ص ۹۷.

۳ همان‌جا.

۴ عبدالحمیدبن‌هبه‌الله (ابن‌ابی‌الحدید) ای‌تا، شرح نهج‌البلاغه، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۳، قم: مؤسسه‌ی اسماعیلیان، ص ۲۲۴.

۵ ابوالقاسم خونی (۱۴۱۰ق)، معجم رجال‌الحدیث، ج ۱۹، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ص ۳۰۰.

۶ علی‌بن‌ابراهیم‌قمی (۱۴۰۴ق)، التفسیر، به کوشش سیدطیب موسوی جزائری، ج ۱، قم: مؤسسه‌ی دارالکتاب، ص ۲۰.

حاکمی از وجود جریان خاصی است که این هر سه در آن قرار داشته‌اند.^۱ در گزارشی به نقل از احمد بن محمد بن عیسی اشعری، علی بن حدید از نماز خواندن پشت سر گروهی که از آن‌ها به عنوان «یونس و اصحابش» یاد کرده است، نهی می‌کند.^۲ حسن بن علی بن یقظین از کسانی بوده که در جبهه‌ی مخالفان یونس قرار داشته است. گزارش‌هایی از وی در مذمت یونس بن عبدالرحمن در دست داریم.^۳ در گزارش دیگری، سلیمان بن جعفر جعفری از اصحاب سرّ امام رضا - علیه السلام - می‌گوید: از امام رضا درباره‌ی هشام بن حکم پرسیدم، حضرت فرمودند: خدا او را رحمت کند، بنده‌ی خیرخواهی بود، او از جانب یارانش به دلیل حسدورزی آزار و اذیت شد.^۴ این گزارش به خوبی نشان می‌دهد که اولاً گروهی در تقابل با هشام بوده‌اند؛ ثانیاً اقدام سلیمان به این پرسش نشان می‌دهد که در دوره‌ی وی همچنان جبهه‌گیری‌ها و موضع‌گیری‌هایی علیه هشام وجود داشته که او را درباره‌ی وضعیت هشام با ابهام مواجه کرده است. همچنین، گزارش‌های رجالی به خوبی حاکمی از تقابل قمی‌ها با یونس بن عبدالرحمن است، چرا که تقریباً غالب گزارش‌های جرح یونس مربوط به قمی‌هاست. از سوی دیگر، غالب گزارش‌های مدح یونس مربوط به حلقه‌ی فضل بن شاذان و یارانش در نیشابور است.^۵

اضافه بر آن، مؤلفه‌ی دیگری که به خوبی حاکمی از این تقابل به نظر می‌رسد، کتاب‌هایی است که برخی اصحاب علیه و یا له هشام و یا یونس نگاشته‌اند. سعد بن عبدالله اشعری قمی کتابی به نام *مثالب هشام و یونس* دارد. یعقوب بن یزید انباری نیز که از روات عراقی دوران امام جواد - علیه السلام - است، از کسانی به شمار می‌رود که شدیدترین موضع‌گیری‌ها را علیه جریان هشام بن حکم نشان داده است. وی کتابی در طعن و ردّ یونس بن عبدالرحمن به رشته‌ی تحریر در آورده است.^۶ انباری استاد بسیاری از قمی‌ها، مانند حمیری، سعد بن عبدالله و علی بن ابراهیم، بوده و بسیاری از روایات طعن یونس از طریق کتاب وی نقل شده است.^۷ رویارویی او با مکتب هشام بن حکم جای هیچ تردیدی ندارد. از سوی دیگر، خود هشام نیز دو کتاب، یکی در

۱ محمد بن عمر کشی (۱۴۰۴ق)، *رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)*، به کوشش سیدمهدی رجایی، ج ۲، قم: مؤسسه‌ال بیت، ص ۸۲۲.

۲ خونی، همان، ج ۱۱، ص ۳۰۴؛ ج ۲۰، ص ۲۱۱.

۳ همان، ج ۱۰، ص ۱۵۰.

۴ کشی، همان، ج ۲، ص ۵۴۷.

۵ در ادامه‌ی مقاله بدان اشاره خواهد شد.

۶ احمد بن علی نجاشی (۱۳۷۳ش)، *کتاب الرجال*، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ص ۴۵۰.

۷ خونی، همان، ج ۲۰، صص ۲۰۹-۲۱۲.

ردّ جوالبی و دیگری در ردّ مؤمن الطاق نگاشته است.^۱ علی بن ابراهیم قمی نیز برای تبرئه‌ی هشام و یونس، کتابی علیه کتاب مثالب سعد بن عبدالله اشعری نگاشته است که به خوبی حاکی از ادامه‌ی این تقابل محسوب می‌شود.

شاخص دیگر نشان‌دهنده‌ی این جریان، وجود یک اعتقاد مشترک یعنی باور به جسمانی بودن خداوند است که البته مدارک تاریخی نشان می‌دهد صرفاً اتهامی ناشی از بدفهمی دیدگاه‌های هشام بوده است.^۲

در کنار قرائن پیش‌گفته، شاخصه‌ی دیگری که می‌تواند وجود چنین جریانی را تأیید کند، این است که مشاهده می‌گردد غالباً بین شخصیت‌های شناخته‌شده‌ی امامی که متهم به تجسیم گشته‌اند، روابط استاد و شاگردی وجود داشته. مهم‌ترین این گزارش‌ها آن‌هایی است که در ضمن‌شان از تعبیر هشام و اصحابش، به ویژه یونس، استفاده شده است. این موضوع حاکی از نزدیکی افراد این جریان و وجود رابطه‌ی استادی و شاگردی بین آنان است.^۳

به نظر می‌رسد پس از هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن، برجسته‌ترین شاگرد وی، مهم‌ترین شخصیت این جریان بوده باشد و گزارش‌های به دست آمده حاکی از وجود حلقه‌ی خاصی با محوریت یونس در میان امامیه است. برخی گزارش‌های ملل و نحل‌نویسان در پایان سده‌ی پنجم هجری قمری، که از فرقه‌ای به نام «یونسیه» یاد کرده‌اند، گرچه بی‌تردید این خبر مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد، اما دست کم گواه بر وجود چنین حلقه‌ای است.^۴ آنچه وجود این حلقه را تقویت می‌کند، شخصیت‌هایی هستند که در رجال شیخ طوسی از آن‌ها با عنوان «یونسی» یاد شده است.^۵ شیخ طوسی از برخی شخصیت‌ها، همچون عباس بن محمدالوراق،^۶ محمد بن عیسی -

۱ نجاشی، همان، ص ۴۲۳؛ نام کتاب در رجال نجاشی کتاب الرد علی شیطان الطاق نقل شده است که در صورت صحت این تعبیر حاکی از جدی بودن این تقابل است، چرا که، این تعبیر را مخالفان شیعه درباره‌ی مؤمن الطاق به کار می‌بردند. اما به‌رحال به نظر می‌رسد همان‌گونه که برخی محققان معاصر مانند مرحوم شیخ محمد رضا جعفری اعلام کرده‌اند، این نام محرف باشد و تعبیر «مؤمن الطاق» نام اصلی کتاب باشد. اما نگارنده‌ی این نوشتار بر این باور است که کتاب قطعاً در ردّ بر مؤمن الطاق بوده است و همین مقدار برای نشان دادن تقابل کافی است و نظر مرحوم محقق جعفری را مبنی بر این که کتاب در ردّ کس دیگری بوده است، فاقد قرینه‌ی قوی تاریخی می‌داند (نک: محمد رضا جعفری (۱۳۸۹ش)، مقدمه‌ی تصحیح الاعتقاد، قم: بنیاد فرهنگی جعفری، صص ۱۰۱-۱۰۲).

۲ نک: ادامه‌ی مقاله.

۳ خونی، همان، ج ۱۹، ص ۲۸۷-۲۸۹.

۴ محمد بن عبدالکریم شهرستانی ابی‌تأمل، الملل والنحل، به کوشش محمد سید کیلانی، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، ص ۱۸۸. در کتاب‌های متداول توضیح دقیقی درباره‌ی این تعبیر یافت نمی‌شود، اما همان‌گونه که محقق تستری در قاموس الرجال تأکید کرده، مراد این است که فرد ذکر شده از اصحاب و پیروان یونس بن عبدالرحمن بوده است و از برخی باورهای او - که در آن دوره فاسد شناخته می‌شده - پیروی می‌کرده است (محمد تقی تستری (۱۴۱۴ق)، قاموس الرجال، ج ۱، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، صص ۸۱-۸۲).

۶ محمد بن حسن طوسی (۱۳۸۱ق)، کتاب الرجال، ج ۱، نجف: المکتبه الحیدریه، ص ۳۶۱.

عیبدی بغدادی،^۱ محمدبن‌احمدبن‌مطهر بغدادی^۲ و یحیی‌بن‌عمران همدانی،^۳ زیر عنوان «یونسی» نام برده است.

از دیگر وابستگان به این جریان می‌توان به علی‌بن‌یقظین و حسین‌بن‌نعیم صحاف اشاره کرد که براساس برخی گزارش‌ها، در بغداد مراوده‌ی زیادی با هشام‌بن‌حکم داشته و در مکتب او تلمذ می‌کرده‌اند.^۴

محمدبن‌خلیل ابوجعفر سکاک بغدادی نیز از شاگردان هشام‌بن‌حکم و یونس‌بن‌عبدالرحمن بوده و به گفته‌ی نجاشی کتابی در توحید داشته که تشبیهی بوده است. فضل‌بن‌شاذان وی را خلف یونس دانسته که به ردّ نظرات مخالفان اقدام کرده است.^۵ علی‌بن‌منصور بغدادی نیز از متکلمان اصحاب هشام‌بن‌حکم،^۶ و بنا به گفته‌ی ابن‌ابی‌الحدید، او نیز قائل به تجسیم بوده است.^۷

از دیگر شخصیت‌های برجسته‌ی این جریان محمدبن‌عیسی‌بن‌عیبد یا محمدبن‌عیسی‌عیبدی است که شاگرد یونس‌بن‌عبدالرحمن بود. گرچه برخی پژوهش‌گران معاصر، محمدبن‌عیسی - عیبدی را نمونه‌ای از شخصیت‌های پیوندی و میانی جریان هشامین (هشام‌بن‌حکم و هشام‌بن‌سالم‌جوالیقی) دانسته‌اند،^۸ اما به نظر می‌رسد وی به شدت به جریان یونس‌بن‌عبدالرحمن و هشام‌بن‌حکم وابستگی و علاقه داشته است. محمدبن‌عیسی‌عیبدی یکی از چهره‌های شاخص در بغداد در زمان امام هادی - علیه‌السلام - یعنی نیمه‌ی اول سده‌ی سوم هجری قمری است که مهم‌ترین نقل‌کننده و نشردهنده‌ی احادیث یونس‌بن‌عبدالرحمن بوده است.^۹ موضع‌گیری ابن‌الولید، مشهورترین استاد شیخ صدوق، درباره‌ی متفردات محمدبن‌عیسی‌عیبدی به نقل از یونس، شاهدی بر ادامه‌ی موضع‌گیری قمی‌ها علیه جریان هشام است.^{۱۰} وی در حوزه‌ی خراسان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و توسط فضل‌بن‌شاذان مدح بلیغی شده است. وی توسط شیخ طوسی

۱ طوسی، همان، ص ۳۹۱.

۲ همان، ص ۴۰۱.

۳ همان، ص ۳۶۹.

۴ محمدبن‌یعقوب کلینی (۱۳۶۳ش)، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۳۱۱.

۵ خوئی، همان، ج ۱۶، ص ۷۴.

۶ همان، ج ۱۲، ص ۱۸۷.

۷ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۳، ص ۲۲۸.

۸ احمدپاکتچی (۱۳۷۵)، «گرایش‌های فقه امامیه در سده‌های دوم و سوم هجری»، نامه‌ی فرهنگستان علوم، ش ۴، ص ۱۹.

۹ نرم‌افزار درایه‌نور: بخش ارزیابی اسناد.

۱۰ خوئی، همان، ج ۱۷، صص ۱۱۳-۱۱۵؛ ج ۲۰، ص ۱۹۹.

تضعیف شده و گفته شده مذهب یونسی داشته است.^۱

پس از بنیاد گرفتن مکاتب حدیثی ایران از اواخر سده‌ی دوم و اوایل سده‌ی سوم هجری، در قم و منطقه‌ی خراسان دو جریان تازه شکل گرفت که گرچه نقاط مشترکی با هم داشتند، اما هر کدام گرایش‌های خاص خود را حفظ کردند. از آغاز سده‌ی سوم هجری قمری، مهم‌ترین مکاتب امامی عراق به ایران انتقال یافت. بررسی جریان‌های امامی داخلی ایران به روشنی نشان می‌دهد که این گرایش‌ها دقیقاً ادامه‌ی جریان‌های عراقی در پایان سده‌ی دوم هجری قمری بوده‌اند. زیرا به نظر می‌رسد با مهاجرت شماری از محدثان عراقی، همچون ابراهیم بن هاشم، به ایران در سده‌ی سوم هجری قمری دقیقاً همان صف‌بندی مبتنی بر مکتب هشامین تا حد زیادی به ایران منتقل شده باشد.

گزارش‌هایی که سهل بن زیاد آدمی از حوزه‌های نیشابور، قم و کاشان در حدود سال ۲۵۵ هجری قمری نقل می‌کند، نشان می‌دهد که مهم‌ترین موضوع مناقشه‌آمیز مکتب کلامی هشامین، یعنی اختلاف بر سر جسم یا صورت داشتن خداوند، به این حوزه‌ها نیز منتقل شده بود.^۲ این گزارش‌ها به خوبی حاکی از آن است که در نیمه‌ی سده‌ی سوم هجری قمری مهم‌ترین محورهای گفتمان کلامی امامیان عراقی، به ایران، به‌ویژه حوزه‌ی قم و نیشابور، انتقال یافته بود. در عین حال، نباید فراموش کرد که برخی جریان‌های غیرامامی داخلی ایران، مانند حنفیان خراسان، نیز بر اندیشه‌های امامیان خراسان تأثیر گذاشته‌اند.^۳

اما در خصوص حضور جریان کلامی هشامین حکم در قم، باید گفت که جست‌وجوی حضور چنین جریانی در ناحیه‌ی مذکور در سده‌ی سوم هجری قمری بسیار دشوار است و ادامه‌ی جریان هشامین حکم را بیش‌تر می‌توان در حوزه‌ی امامیان خراسان بی‌جویی نمود. اما به هر حال، می‌شود به حضور کم‌رنگ این جریان در قم نیز توسط اشخاصی چون ابراهیم بن هاشم - قمی و پسرش علی بن ابراهیم اشاره کرد. نجاشی از قول کشی نقل می‌کند که ابراهیم بن هاشم شاگرد یونس بن عبدالرحمن بوده است، ولی در عین حال آن را با تردید بیان می‌کند.^۴ از سوی

۱ همان، ج ۱۷، صص ۱۱۳-۱۱۵؛ ج ۲۰، ص ۱۹۹.

۲ کلینی، همان، ج ۱، صص ۱۰۲-۱۰۳.

۳ برای کسب اطلاعات بیشتر درباره‌ی حنفیان خراسان در سده‌های دوم و سوم هجری قمری، نک: احمدپاکتچی (۱۳۸۴ش)، «اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ قمری»، چاپ شده در مجموعه‌ی *اسلام؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی*، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، صص ۳۳۴-۳۳۶.

۴ نجاشی، همان، ص ۱۶.

دیگر، علی‌بن‌ابراهیم قمی نیز در دفاع از یونس‌بن‌عبدالرحمن و هشام، کتابی نگاشته است.^۱ همچنین، وی در مقدمه‌ی تفسیر خود در دفاع از هشام و یونس و تبرئه‌ی آنان از اتهام تشبیه، مضامینی نقل کرده است.^۲ اما در عین حال شاید دشوار باشد که بخواهیم ابراهیم‌بن‌هاشم و علی‌بن‌ابراهیم را جزو وابستگان به مکتب کلامی هشام‌بن‌حکم بدانیم، چرا که مضامین روایات نقل شده از این دو نفر بیش‌تر مشابه گروه اکثریت غالب قم در سده‌ی سوم هجری قمری است. شاید در بالاترین حد، بتوان ابراهیم‌بن‌هاشم و پسرش علی‌بن‌ابراهیم را شخصیت‌های پیوند دهنده بین جریان هشام‌بن‌حکم و گروه اکثریت تلقی کرد.

از عالمان برجسته‌ی نیشابوری در این عصر، باید به خاندان فضل‌بن‌شاذان نیشابوری اشاره کرد که مدتی زعامت دینی این شهر را در دست داشتند. پدر فضل، شاذان‌بن‌خلیل نیشابوری، از نزدیکان یونس‌بن‌عبدالرحمن، صحابی امام کاظم - علیه‌السلام - و امام رضا - علیه‌السلام - بود که فضل از او روایت می‌نمود. شاذان، از مشایخ روایان احمدبن‌محمدبن‌عیسی قمی به شمار می‌رفت و در سلسله‌ی سند روایات کلینی قرار دارد که در ابواب مختلف از او روایاتی نقل شده است.^۳

چهره‌ی شاخص این خاندان، ابومحمد فضل‌بن‌شاذان، از ققیهان برجسته‌ی عصر خویش بوده که از امام جواد - علیه‌السلام - و نیز، نقل است از امام رضا - علیه‌السلام - همچنین از جماعت بسیاری از اصحاب ائمه علیهم‌السلام، چون ابن‌ابی‌عمیر، صفوان‌بن‌یحیی، حسن‌بن‌محبوب و دیگران، روایت می‌نمود.^۴

فضل‌بن‌شاذان نیشابوری در نیمه‌ی سده‌ی سوم هجری قمری شاخص‌ترین چهره‌ی جریان هشام در ایران بود. فضل از خود به عنوان کسی نام برده که در مسیر افرادی نظیر محمدبن‌ابی‌عمیر، صفوان‌بن‌یحیی، یونس‌بن‌عبدالرحمن و هشام‌بن‌حکم، در زمینه‌ی دفاع از مذهب تشیع گام برداشته و اقدام به ردیه‌نویسی علیه مخالفان کرده است.^۵ این گزارش به‌خوبی گرایش فضل به جریان یونس و هشام را نشان می‌دهد. مهم‌ترین نکته درباره‌ی جریان فضل‌بن‌شاذان و پیروان او، این است که آنان مهم‌ترین باقی مانده از جریان هشام‌بن‌حکم و یونس‌بن‌عبدالرحمن در

۱ همان، ص ۲۶۰.

۲ قمی، همان، ج ۱، ص ۲۰.

۳ سیدجلال‌الدین ارموی (۱۴۰۲ق)، مقدمه‌ی الايضاح، بیروت: مؤسسة‌الاعلمی، ص ۷.

۴ محمدبن‌حسن طوسی [بی‌تا]، الفهرست، نجف: المكتبة‌المرتضویه، ص ۵۳۹.

۵ کشی، همان، ج ۲، ص ۸۱۸.

سده‌ی سوم هجری قمری بوده‌اند.^۱

در خصوص ادامه‌ی جریان هشام در سده‌ی چهارم هجری قمری، اطلاعات بسیار کم‌تر است؛ تنها بر اساس برخی تک‌گزارش‌ها می‌توان تداوم حضور این جریان را در سده‌ی چهارم تشخیص داد و برخی شخصیت‌های وابسته به آن را حدس زد. ابن بابویه در مقدمه‌ی *کمال‌الدین* می‌گوید در سفر خود به نیشابور، شیعیانی را دیده است که در دین خود به قیاس و رأی متمسک شدند، که به نظر می‌رسد ادامه‌ی وابستگان فکری فضل‌بن‌شاذان در آن منطقه بوده باشند.^۲ شاید بتوان حسن‌بن‌موسی نوبختی، استاد نجاشی، را جزو آخرین بازماندگان مکتب کلامی هشام‌بن‌حکم دانست. وی بنا بر مذهب هشام کتابی در استطاعت داشته است.^۳ همچنین، به نظر می‌رسد محمدبن‌احمدبن‌جنیداسکافی در سده‌ی چهارم هجری قمری را باید مهم‌ترین شخصیت ادامه دهنده‌ی جریان فضل‌بن‌شاذان دانست که وی نیز به قیاس باوری متهم شده است. اقدام وی به نگاشتن کتابی در دفاع از آرای فضل‌بن‌شاذان می‌تواند مؤید تعلق خاطر وی به دیدگاه‌های فضل باشد.^۴

پوشیده نیست که تاکنون برخی شخصیت‌های جریان هشام و یا حتی اعتقادات آن‌ها، همچون اتهام تجسیم، به طور مستقل بررسی شده‌اند؛ اما نکته‌ی حائز اهمیت که از غالب نگاه‌های غیرتاریخی و درون‌مذهبی پوشیده مانده، این است که اگر این بررسی‌ها پس از شناسایی جریان هشام و رابطه‌ی پیوندی میان شخصیت‌های این جریان صورت نگیرد، بسیاری از ناگفته‌های تاریخ کشف نمی‌شود و محقق در تحلیل شمار فراوانی از گزارش‌های جرح و تعدیل شده در این زمینه به خطا می‌رود.

متأسفانه معدود شخصیت‌هایی از شیعه‌پژوهان معاصر نیز که وجود تاریخی چنین جریانی را تأیید کرده‌اند و افزون بر آن به درستی تشخیص داده‌اند که این گرایش (جریان هشام‌بن‌حکم) همواره در اقلیت باقی مانده است،^۵ در بیان برخی اوصاف آن به خطا رفته‌اند.^۶ به زعم آنان، جریان هشام عقل‌گرا و بقیه صرفاً ناقل روایت بودند و به همین علت جریان هشام در انزوا قرار گرفت. به نظر می‌رسد چنین انزوا و تمایزی معلول علل و عوامل دیگری بوده باشد، که

۱ در خصوص وابستگی فضل به جریان هشام، پیش‌تر قرآنی ذکر شد. در ادامه‌ی مقاله نیز شواهد دیگری در این خصوص ذکر می‌شود.

۲ در ادامه‌ی مقاله به رابطه‌ی جریان هشام با اعتقاد به رأی و قیاس پرداخته خواهد شد.

۳ نجاشی، همان، ص ۶۳.

۴ همان، ص ۳۸۸.

۵ مدرسی طباطبایی، همان، ص ۲۱۰.

۶ همان، ص ۲۰۹.

در این مقاله به آن‌ها بیشتر پرداخته خواهد شد:

علت اصلی انزوای جریان هشام‌بن‌حکم، اتهام تجسیم بود و البته در درجات بعدی باور به مسائلی همچون قیاس و یا برخی مسائل مربوط به علم امام. در نهایت، این اتهام، به‌علاوه رقابت‌های درون‌شیعی، بهترین زمینه را برای فضاپردازی و جریان‌سازی علیه جریان هشام‌بن‌حکم فراهم کرد. به خوبی نشان داده خواهد شد که این باور صرفاً اتهامی بزرگ‌نمایی شده بود و عالمان امامی بعدی، مانند علی‌بن‌ابراهیم قمی و شیخ مفید، برای تبیین جمله‌ی مشهور هشام: «انه جسم لا کالاجسام»، تلاش زیادی کردند. در واقع، خصومت‌هایی که با این جریان از آن یاد می‌شود، نه به علت عقل‌ستیزی سایر امامیان، بلکه بر اثر جریان‌سازی، حسادت، سوء تفاهم در فهم عقاید هشام و سپس بزرگ‌نمایی این‌ها بود که در نهایت به شکل‌گیری یک هجمه‌ی منفی تبلیغی علیه جریان هشام منجر شد.^۱

البته بی‌تردید بین جریان هشام‌بن‌حکم و اکثریت امامیه اختلاف دیدگاه وجود داشت؛ مضافاً شکی وجود ندارد که صبغهی کلامی شخصیت‌های جریان هشام‌بن‌حکم نسبت به سایر امامیه بیشتر بود؛ اما علت مخالفت با این جریان را نمی‌توان کلام‌گرایی و یا احیاناً عقل‌گرایی آنان به حساب آورد. در خصوص این اختلاف دو مسئله‌ی اساسی مشاهده می‌شود: اولاً، این اختلاف دیدگاه به آن صورت مبالغه‌آمیزی نبوده که در برخی کتاب‌های ملل و نحل بعدی گزارش شده است؛ ثانیاً، این اختلاف دیدگاه از نوع اخباری‌گری و عقل‌گرایی کلیشه‌ای نبوده، بلکه بر اساس گزارش‌های منابع مختلف، مهم‌ترین عامل جرح جریان هشام، سوء تفاهم درباره‌ی دیدگاه‌های این جریان راجع به کیفیت خدا بوده است. این اختلاف نظر در درجه‌ی دوم و به شکلی ضعیف‌تر، به دیدگاه‌های خاص این جریان در خصوص علم امام و جواز به‌کارگیری قیاس مربوط بود که در مباحث زیر به آن‌ها پرداخته خواهد شد.^۲

۱ نگارنده‌ی این مقاله قویاً بر این باور است که علت تقابل با جریان هشام و احیاناً تکفیر و ابستگان به آن، به عقل‌گرایی آنان نبوده است و چنین سخنی به دور از عینیت تاریخی و غیرواقعی است. این در حالی است که حتی اگر مطابق گفت‌مان علمی امروز گرایش به فلسفه را به معنای پیشرفته‌ترین نوع عقل‌گرایی بدانیم، جالب است دانسته شود جریان هشام‌بن‌حکم، به‌ویژه خود وی، از مخالفان جدی فلسفه‌ی ارسطویی بوده‌اند(نک: جعفری، همان، صص ۶۲-۶۳).

۲ دیدگاه وابستگان فکری جریان هشام درباره‌ی جواز رأی و قیاس در دین متخذ از دیدگاه آنان درباره‌ی کیفیت علم امام بوده است، این گروه مشخصاً درباره‌ی علم امام بر این باور بودند که وحی پس از پیامبر به‌طور کامل قطع شده است و معتقد بودند که علم امام از طریق میراث سینه به سینه و کتاب‌های بر جای مانده از اجدادشان منتقل می‌شود، و در موارد دیگر نیز امام با اتکا به عصمتی که دارد، در دین قیاس می‌کند(نک: ادامه‌ی مقاله). برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه، برخی تحقیقات اخیر خانم تمیمه بیگم دائو بسیار کارآمد است. وی دو مقاله‌ی مستقل تحت عنوان «هشام‌بن‌حکم و دکنترین او درباره‌ی علم امام» و «علم امام و قرآن در دیدگاه فضل‌بن‌شاذان نیشابوری» نوشته است. وی در این دو مقاله به خوبی نشان داده است که دیدگاه هشام‌بن‌حکم و فضل‌بن‌شاذان با دیدگاه اکثریت امامیه درباره‌ی امکان وحی و الهام به امام متفاوت بوده است.

۲. اتهام تشبیه، مهم‌ترین عامل تمایز اجتماعی جریان هشام

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که باعث پیوند شخصیت‌های این گروه و تمایز اجتماعی آن‌ها به عنوان یک جریان شده، عنصر مشترکی است که تقریباً همگی آنان بدان متهم شده‌اند و آن اعتقاد به جسمانیت خداست. مدارک تاریخی نشان می‌دهد که این مسئله صرفاً یک اتهام ناشی از بدفهمی دیدگاه‌های هشام بوده است. مهم‌ترین محور اتهامات نسبت به باورهای هشام و شاگردانش، باورهای تشبیهی و اعتقاد به جسمانی بودن خداوند بوده است.^۱

علاوه بر گزارش‌های تقابل هشامین که از ظاهر اکثر آن‌ها برداشت می‌شود اعتقاد هشام و اصحابش به جسمانی بودن خدا بوده؛ در سایر منابع نیز این اتهام تکرار شده است. شهرستانی از وجود فرقه‌ای به نام هشامیه یاد می‌کند. وی پیروان هشام بن حکم و هشام جوایقی را قائل به جسمانی بودن خدا می‌داند و هر دو را در یک فرقه قرار می‌دهد. توضیحات شهرستانی نشان می‌دهد که مهم‌ترین دلیل متهم شدن هشام به داشتن باورهای تشبیهی، جمله‌ی مشهور «انه شیء لا کالاشیاء» است که از او درباره‌ی خداوند نقل کرده‌اند.^۲ گزارش‌های ابن‌ابی‌الحدید معتزلی نیز گواهِ آن است که دست کم در بین اهل سنت، هشام بن حکم را متکلمی تجسیمی می‌شناخته‌اند.

ابن‌ابی‌الحدید که هم‌عصر شهرستانی نیز بوده است، درباره‌ی وضعیت اعتقادی متکلمان، از جمله اعتقاد هشام بن حکم راجع به جسمانیت خدا، گزارش می‌دهد. به گفته‌ی وی، اکثر متکلمان و فلاسفه جسمانیت را از خدا نفی می‌کنند و فقط برخی از مستضعفان متکلمان همچون هشام بن حکم، قائل به جسمانیت هستند؛ بنا به نوشته‌ی او، هشام بن حکم بر این باور بوده که خداوند جسم مرکبی مثل اجسام دنیوی است، و در توضیح این مطلب مطالب مختلفی از او نقل شده است.

جالب آن است که ابن‌ابی‌الحدید می‌گوید شیعیان در دوره وی مطالب نسبت داده شده به هشام درباره‌ی اعتقاد به جسمانیت را رد می‌کنند و بر این باورند که تنها جمله‌ی هشام راجع - به خدا این است که «انه جسم لا کالاجسام»، و مقصود هشام از کاربرد جمله‌ی مذکور این بوده است که وضعیتی برای خدا ایجاد کند تا اثبات‌پذیر گردد.^۳

۱ برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه، به مجموعه‌ی کلام و جامعه‌ی فان اس مراجعه کنید (جی. فان اس (۱۹۹۱-۱۹۹۷)، کلام و جامعه، ج ۱، برلین - نیویورک: ص ۳۵۷)؛ مراجعه کنید به مقاله‌ی مادلونگ تحت عنوان The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Asharite Kalam.

۲ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۳، ص ۲۲۳.

شیخ مفید نیز به‌عنوان برجسته‌ترین شخصیت مکتب متکلمان بغداد، می‌گوید هشام فقط به تشبیه لفظی باور داشته و تشبیه لفظی را مبتنی بر این جمله‌ی معروف هشام: «جسم لا کالاجسام» می‌داند، اما به تشبیه در معنا باور نداشته است.^۱

درخصوص یونس‌بن‌عبدالرحمن، شاگرد برجسته‌ی هشام‌بن‌حکم، گزارش‌هایی از دوری حضرت جواد- علیه‌السلام- وجود دارد که نشان می‌دهد یونس نیز متهم به تجسیم بوده و این جریان پیروانی نیز داشته است.^۲ به‌گفته‌ی برخی رجال معاصر، این گزارش از لحاظ معیارهای رجالی کاملاً صحیح است.^۳ شهرستانی هم، یونس را از مشبه‌ی شیعه دانسته که کتاب‌هایی در این زمینه تصنیف کرده است.^۴ عبدالقاهر بغدادی نیز می‌گوید یونس در پی‌گیری اندیشه‌های تشبیهی خود به شدت مبالغه کرد.^۵

از سوی دیگر، محمدبن‌عیسی‌عیسی هم در گزارشی صراحتاً اعلام می‌کند که به شعار «انه شیء لا کالاشیاء» که شعار هشام‌بن‌حکم و جریان وی بوده، باور داشته است.^۶ مشابه همین اتهام درباره‌ی فضل‌بن‌شاذان نیشابوری نیز مطرح شده است. ابوعلی بیهقی در گزارشی تلاش می‌کند نشان دهد تویع معروفی که فضل را مورد مذمت قرار می‌دهد، راجع به اعتقادات تجسیمی ابن‌شاذان نیست، بلکه وی فقط به دلیل جلوگیری از پرداخت وجوهات مردم به کارگزاری که به منطقه فرستاده شده بود، مورد عتاب قرار گرفت.^۷ گزارشی که درخصوص اختلاف عقیدتی اهالی نیشابور در زمان حضرت امام حسن عسکری- علیه‌السلام- وجود دارد، نشان می‌دهد که در باورهای توحیدی ابن‌شاذان، خداوند در آسمان هفتم و بر بالای عرش قرار داشته و جسم بوده، اما در عین حال در نظر او خدا در همه‌ی معانی با مخلوقات تفاوت داشته و هیچ موجودی مثل خداوند نبوده است.^۸

۱ محمدبن‌محمد مفید (۱۴۱۳ق)، *الحکایات*، به کوشش سیدمحمد رضا حسینی، قم: کنگره‌ی جهانی شیخ مفید، ص ۷۷-۸۳.

۲ محمدبن‌علی (ابن‌بابویه) (۱۴۱۷ق)، *الامالی*، قم: مؤسسه‌ی بعثت، ص ۳۵۲.

۳ خوئی، همان، ج ۲۰، ص ۲۱۵.

۴ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۸۸.

۵ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی (۴۰۸ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: دارالجمیل و دارالافتاق، ص ۵۳.

۶ محمدبن‌علی (ابن‌بابویه)، *التوحید*، ص ۱۰۷.

۷ کشی، همان، ج ۲، ص ۸۲۱.

۸ همان، ج ۲، صص ۸۱۹-۸۲۰.

۳. جریان‌سازی علیه هشام و سلسله‌ی شاگردانش

۱.۳. جریان‌سازی در محافل داخلی امامیه

درباره‌ی علل فرقه‌سازی‌ها در کتاب‌های ملل و نحل مواردی مانند تکیه بر مضمون عددی حدیث افتراق^۱، نبودن معیار و ضابطه‌ای روشن در شناسایی فرقه‌ها،^۲ انگیزه‌های صنفی و فرقه‌ای،^۳ رقابت‌های درونی شیعیان^۴ و تعدد اسامی و لقب‌ها،^۵ ذکر شده است. گرچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد که جعل گزارش‌های دروغین نخستین راه برای این جریان‌سازی‌ها بوده، اما این جریان‌سازی‌ها، به خصوص در محافل داخلی امامیه، غالباً از راه‌های دیگری صورت می‌گرفته است.

یکی از این راه‌ها، تحریف سخنان و اندیشه‌های گروهی است که درصدد تبلیغ علیه آن بوده‌اند. برای نمونه، یکی از عواملی که موجب جریان‌سازی علیه هشام گشته و بیان شده است که او و شاگردانش قائل به تشبیه بوده‌اند، نقل جمله‌ی «انه شیء لا کالاشیاء» یا «انه جسم لا کالاجسام» درباره‌ی خدا، از هشام بوده است.^۶ امامیان در سده‌ی پنجم هجری قمری برای زدودن دامن هشام از این اتهامات، تلاش بسیار کردند و تأکید نمودند که مراد هشام از اطلاق این تعبیر، اثبات خداوند بوده است؛^۷ با وجود این، مخالفان وی با تحریف معنای عبارت فوق و سود جستن از مبهم‌بودن آن، کوشیدند اعتقادات هشام را تشبیهی معرفی کنند. البته، این بدان معنی نیست که همه‌ی کسانی که مفهوم تحریف‌شده‌ی جمله‌ی هشام را انتشار داده‌اند، به تعمد چنین می‌کردند، بلکه بسیاری نیز این مفهوم تحریف‌شده را صرفاً بیان می‌نمودند و این‌گونه می‌پنداشتند که هشام واقعاً چنین اندیشه‌ای داشته است.

از دیگر مواردی که زمینه‌ی این جریان‌سازی‌ها را فراهم کرد، پدیده‌ی نقل به معنا در گزارش‌های رجال است و این نقل به معنا می‌توانسته به‌طور عمدی و یا غیرعمدی صورت گرفته باشد. گزارش‌های صریحی در این زمینه از امام صادق - علیه‌السلام - وجود دارد که

۱ علی آقاوری (۱۳۸۶ش)، خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۸۶.

۲ همان، ص ۷۹.

۳ همان، ص ۶۸.

۴ همان، ص ۷۶.

۵ همان، ص ۷۲.

۶ مفید، الحکایات، صص ۷۷-۸۰.

۷ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۳، ص ۲۲۳.

نشان می‌دهد برخی از اصحاب عمداً سخنان امام صادق - علیه‌السلام - درباره‌ی زراره را تحریف می‌کرده‌اند. بر اساس یکی از گزارش‌هایی که در دست است، حمزه‌بن‌حمران بن‌اعین خدمت امام صادق عرض کرد: به من خبر رسیده است که شما از عموی من (زراره) بیزاری جسته‌اید. امام صادق فرمودند: من هیچ‌گاه از زراره بیزاری نجسته‌ام، ولی برخی به نزد من می‌آیند و مطالبی را - که درست نیست - از زراره نقل می‌کنند؛ اگر من سکوت کنم، آنان می‌پندارند که من این مطالب را تأیید می‌کنم؛ لذا می‌گویم: هر که چنین بگوید، من از او بیزارم.^۱ این گزارش به وضوح حاکی از آن است که اولاً عده‌ای با هدف جریان‌سازی خدمت امامان می‌رسیدند و درخصوص برخی اصحاب بدگویی می‌کردند و امامان از آن‌رو که مأمور به ظاهر بودند و به‌علاوه قصد نداشتند افکار انحرافی را تأیید کنند، از آن عقیده، و نه از گوینده‌ی آن، براءت می‌جستند؛ اما این اشخاص بعداً در بازگو کردن این جریان با نقل به معنا و یا حتی تحریف، به منظور جریان‌سازی علیه شخصیت مورد نظرشان تلاش می‌کردند و ماجرا را به گونه‌ای بازگو می‌نمودند که گویا امام صادق - علیه‌السلام - از خود آن شخصیت بیزاری جسته‌اند.

حتی به نظر می‌رسد جریان‌هایی نیز که واقعاً غالی بوده‌اند، برخی دعاوی‌شان در چارچوب همین نقل به معنا و تحریف، بزرگ‌نمایی شده باشد؛ این موضوع غالباً نتیجه‌ی سامان‌یافتن اطلاعات فرقه‌ای توسط دشمنان شیعه و دستگاه سیاسی بوده است. گویا بسیاری از دعاوی‌ای که به غلات نخستین شیعی نسبت داده می‌شد، ناشی از اطلاع‌رسانی هدف‌دار جریان‌های ضد شیعی بود. اطلاعات کسب‌شده در مورد دعاوی گروه‌های مورد نظر، پس از اشراب به گرایش‌های ضد شیعی، به دعاوی به شدت سخیف و غالیانه تبدیل می‌شد، تا بر اساس آن به راحتی بتوان افکار عمومی مردم را علیه شیعیان تهییج کرد.

نکته‌ی مهم در این‌جا اشاره به رابطه‌ی مستقیم بین این جریان‌سازی‌ها و کتاب‌های ملل و نحل کهن است؛ چرا که این هر دو بر یکدیگر تأثیر گذاشته‌اند. در واقع، جریان‌سازی‌ها در سده‌های اولیه خوراک فکری و علمی کتاب‌های ملل و نحل را فراهم آوردند، و از سوی دیگر، کتاب‌های فرقه‌شناسی کهن، مانند *فرق الشیعه نوبختی و المقالات والفرق سعد بن عبدالله*، با متمایز کردن این فرقه‌ها و جریان‌ها - خواسته یا ناخواسته - زمینه‌ی جریان‌سازی آسان‌تر و گسترده‌تر فرقه‌شناسان بعدی، همچون اشعری، را در *مقالات الاسلامیین* مهیا نموده‌اند. هرگاه

غلاة گرفتار چنین وضعیتی شده باشند، بسیار بدیهی است جریان‌های امامی نیز - که از دید سواد اعظم مسلمانان آن دوره عالی بودند- نتوانند از آن در امان بمانند.

صرف نظر از شیوهی این جریان‌سازی‌ها، می‌توان در باب انگیزه‌ی آن‌ها نیز سخن به میان آورد.^۱ برای نمونه، در خصوص جریان هشام‌بن‌حکم گزارش‌هایی در دست است که نشان می‌دهند یکی از علل تقابل با هشام و شاگردانش، برتلایدن وی و جایگاهش از سوی برخی افراد بوده است. گزارش جالب و کم‌نظیر سلیمان بن جعفر جعفری از اصحاب سرّ امام رضا- علیه‌السلام- به خوبی چنین مسئله‌ای را نمایان می‌سازد. سلیمان می‌گوید: از امام رضا درباره‌ی هشام‌بن‌حکم پرسیدم، حضرت فرمودند: خدا او را رحمت کند، بنده‌ی خیرخواهی بود، او از جانب یارانش به خاطر حسدورزی آزار و اذیت شد.^۲ گزارش‌های دیگری نیز در دست است که نشان می‌دهد، تکریم هشام‌بن‌حکم از سوی امام صادق- علیه‌السلام- در حلقه‌ی یارانشان، درحالی‌که جوانی بیش نبوده، برای شماری از اصحاب گران تلقی می‌شده است. بر اساس این گزارش، در مجلس مزبور، شخصیت‌هایی چون حمران بن‌اعین، مؤمن الطّاق و یونس بن یعقوب حضور داشته‌اند.^۳ دو گزارش فوق به خوبی نمایان می‌سازد که دست‌کم یکی از انگیزه‌های جریان‌سازی علیه هشام، برتلایدن جایگاه او بوده است.

۲.۳. یونس بن عبدالرحمن، به مثابه‌ی نمونه‌ای برجسته

یکی از شخصیت‌های جریان هشام که گزارش‌های تاریخی به شکل آشکاری جریان‌سازی علیه او را نشان می‌دهد، یونس بن عبدالرحمن است. او یکی از روات مشهور بود که گزارش‌های ضد و نقیض زیادی درباره‌ی او وارد شده است. تقریباً گزارش‌های رجالی درباره‌ی یونس در دو گروه طبقه‌بندی می‌شود: نخست، گزارش‌های جرح یونس که به قمی‌ها و عراقی‌ها مربوط است. دوم، گزارش‌های مدح یونس که غالباً با حلقه‌ی فضل بن شاذان در نیشابور ارتباط دارد.^۴

برخی گزارش‌ها نشان می‌دهند که در عراق، به‌ویژه در بصره و بغداد در دوره‌ی حضرت

۱ واضح است که تنها درباره‌ی گروهی می‌توان صحبت از انگیزه کرد که تمهیداً اقدام به جریان‌سازی و تبلیغ نموده باشند، زیراگرچه بسیاری نیز عملاً در این جریان‌سازی و گسترش دامنه‌ی آن مؤثر بودند، اما از دروغ‌بودن ماهیت آن آگاهی نداشتند و فی‌الواقع انگیزه‌ی آن‌ها چیزی جز دفاع از حق نبود.

۲ کشی، همان، ج ۲، ص ۵۴۷.

۳ علی بن الحسین (سیدمرتضی) (۱۴۱۴ق)، الفصول المختارة، بیروت: دارالمفید، ص ۵۲.

۴ نک: خوئی، همان، ج ۲۰، ص ۱۹۸.

رضا- علیه‌السلام- برخی موالی و پیروان ائمه- علیه‌السلام- علیه یونس جبهه‌گیری و بدگویی می‌کردند. به نظر می‌رسد آنان برخی احکام و معالیمی را که یونس بدان عمل می‌کرده است بر نمی‌تافتند. بر اساس این گزارش‌ها، حتی امام رضا نیز در برابر آنان تقیّه نمودند و به مدارا رفتار می‌کردند. یونس از این وضعیّت به حضور امام شکایت کرد، ولی امام او را تسلّی دادند و به او توصیه نمودند: برای مردم مطلبی را روایت کن که پذیرش آن را داشته باشند.^۱

تقریباً اکثر روایات مدح یونس توسط فضل‌بن‌شاذان نقل شده است و مشخص نیست که چرا قمی‌ها بر او طعنه زده‌اند. شیخ طوسی در کتاب رجال خود می‌گوید، به رغم این که قمی‌ها یونس بن‌عبدالرحمن را تضعیف کرده‌اند، ولی او ثقه است.^۲ بر اساس یک گزارش، گرچه احمد بن محمد بن عیسی از طاعنان یونس بوده، ولی پس از دیدن رؤیایی صادقه از این کار خود دست کشیده و استغفار نموده است. به نظر می‌رسد در دوره حضرت رضا- علیه‌السلام- جریان هشام شناخته شده بوده و اصولاً یونس به علت وابستگی به هشام‌بن‌حکم و شاگردی او، در مظان اتهام قرار داشته است.^۳ در گزارشی که احمد بن محمد بن عیسی بیان می‌کند، علی بن‌حدید از نماز خواندن در پشت سر یونس و اصحابش نهی کرده است.^۴ در مقابل، راوی بیشتر روایات مادحی یونس- به نقل از فضل‌بن‌شاذان - علی بن محمد قتیبی بوده که به جریان هشام وابستگی داشته است.

به نظر می‌رسد غالب جریان‌سازی‌ها درباره یونس، بر اساس دیدگاه کلامی‌ای که به او منتسب می‌شده، از قبیل تشبیه، قیاس و غیره، صورت می‌گرفته است. گزارش ابن‌الولید که فقط کتاب‌های روایی یونس^۵ - نه نوشته‌های کلامی او- را تأیید می‌کند، نشان می‌دهد در نگاه قمی‌ها نوع تحلیل و دیدگاه‌های کلامی یونس نادرست تلقی می‌شده، که به نظر می‌رسد تا حدّ زیادی با بحث قیاس مرتبط بوده است. فضا سازی درباره ی باورهای تشبیهی جریان هشام و یونس، به حدی است که شهرستانی در سده‌ی ششم هجری قمری یونس را صراحتاً از مشبّه‌ی شیعه می‌داند که کتاب‌هایی در این زمینه تصنیف کرده است.^۶

۱ کشی، همان، ج ۲، ص ۷۸۲.

۲ طوسی، رجال، ص ۳۴۶.

۳ خوئی، همان، ج ۲، صص ۲۰۱-۲۰۸.

۴ همان، ج ۱۱، ص ۳۰۴.

۵ همان، ج ۲۰، ص ۲۱۷.

۶ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۸۸.

در برخی موارد مضمون روایات جرح یونس به قدری وقیح هستند که صدور آنها را از سوی ائمه بی‌درنگ در محل تردید قرار می‌دهد. چنان‌که در برخی از این گزارش‌ها از یونس با رکیک‌ترین الفاظ و با عنوان «ولدالزنا» یاد شده است؛ حتی خود کشتی، وی پس از نقل این گزارش‌ها، اصالت آنها را زیر سؤال می‌برد.^۱

۳.۳. تلاش برای بازیابی جایگاه جریان هشام

در برابر اتهاماتی که علیه جریان هشام مطرح می‌شد، تلاش‌هایی دست کم از سده‌ی سوم هجری قمری آغاز شد تا به تبیین اندیشه‌ی هشام و رفع این اتهامات بپردازد. این تلاش‌ها گرچه زیاد گسترده نبود و با کندی پیش می‌رفت، اما در نهایت در سده‌ی پنجم هجری قمری توانست به توفیق نسبی دست یابد و اندیشه‌ی قاطبه‌ی امامیه را دست کم درباره‌ی اتهام تشبیه علیه جریان هشام تصحیح کند.

در برخی گزارش‌های نقل شده از دوره‌ی حضرت رضا - علیه‌السلام - تلاش شده است به نحوی دامن هشام‌بن‌حکم از اتهامات مبراً گردد. بر اساس گزارش کشتی، شخصی از یک سو اعتقادات توحیدی هشام‌بن‌سالم و از سوی دیگر عقاید هشام‌بن‌حکم و یونس‌بن‌عبدالرحمن را خدمت امام رضا - علیه‌السلام - عرضه کرد و حضرت بر درست بودن اعتقاد یونس مولای آل یقطین و هشام‌بن‌حکم در برابر هشام‌بن‌سالم تأکید نمودند.^۲ در گزارشی نیز که علی‌بن‌ابراهیم در مقدمه‌ی تفسیرش نقل می‌کند، حضرت رضا به شدت اعتقاد بزنتی و جریان جوالمقی را درباره‌ی صورت داشتن خدا مردود دانسته و بر درستی اعتقاد هشام‌بن‌حکم تأکید ورزیده است.^۳ این گزارش نشان می‌دهد که حقیقت اعتقاد هشام‌بن‌حکم برای عده‌ای از خواص شیعه مبرهن بوده است. گزارش جالب علی‌بن‌ابراهیم به خوبی نمایان می‌سازد که احمدبن‌ابی‌نصر بزنتی در جبهه در برابر هشام‌بن‌حکم، یعنی هشام‌بن‌سالم، قرار داشته است؛ جبهه‌ای که بر این باور بوده که خدا صورت دارد. نکته‌ی جالب توجه در گزارش مورد بحث این است که بزنتی به امام رضا عرض نمود: ما قائل به صورت هستیم، درحالی‌که هشام‌بن‌حکم جسمانیّت را رد می‌کند. این گزارش برخلاف بسیاری از گزارش‌ها به صراحت بیان می‌کند که هشام‌بن‌حکم نافی

۱ خونی، همان، ج ۲۰، صص ۲۰۹-۲۱۲.

۲ خونی، همان، ج ۱۹، ص ۳۰۰.

۳ قمی، همان، ج ۱، ص ۲۰.

جسمانیت برای خدا بوده است و در واقع قول هشام‌بن‌سالم گرایش تشبیهی داشته است.^۱ پس از این تک‌گزارش‌ها، بیش‌ترین تلاش‌ها در سده‌ی پنجم هجری قمری برای معرفی صحیح باورهای هشام‌بن‌حکم صورت گرفته است. همان‌طور که ابن‌ابی‌الحدید نیز اظهار نمود،^۲ به نظر می‌رسد در سده‌ی پنجم هجری قمری گرچه بسیاری از مخالفان شیعه بزرگانی از متکلمان امامیه را متهم به اعتقادات تشبیهی می‌کرده‌اند، اما عالمان امامی به شدت این اتهام را مردود می‌دانستند و برای تبیین ژرفای اندیشه‌های هشام‌بن‌حکم می‌کوشیدند. از نمونه‌های این کوشش‌ها می‌توان به گفته‌ی شیخ مفید درباره‌ی هشام اشاره نمود که می‌گوید: گرچه هشام‌بن‌حکم به تشبیه در معنا باور نداشته، ولی حتی از قول به تشبیه در لفظ نیز بازگشته و توبه کرده است.^۳ شیخ مفید به‌عنوان برجسته‌ترین شخصیت مکتب متکلمان بغداد، درباره‌ی اعتقادات هشام‌بن‌حکم گزارش‌هایی می‌دهد که مفید است. وی بر این باور بوده که هشام به تشبیه لفظی باور داشته و تشبیه لفظی را مبتنی بر این جمله‌ی معروف هشام: «جسم لا کالاجسام» دانسته، ولی به تشبیه در معنا در مورد وی معتقد نبوده است.^۴ شیخ مفید تصریح می‌کند، گرچه هشام‌بن‌حکم شیعه بود، اما با همه‌ی امامیه در زمینه‌ی اسماء الله تعالی و معانی صفات خدا مخالفت نمود.^۵ بر اساس گزارش شیخ مفید، سه گروه در دوره‌ی وی، اسلاف شیعه - از جمله هشام - را به تشبیه متهم کردند: اول معتزله، دوم مشبهه از اهل سنت و سوم برخی اصحاب حدیث از شیعه. سپس شیخ مفید با استناد به روایتی، ضمن ردّ اتهام تشبیه از امامیه، می‌گوید: امامیه باور به نفی تشبیه را از معتزله اخذ نکرده، بلکه امام صادق - علیه‌السلام - آن را مردود شمرده است.^۶

در مکتب متکلمان بغداد، علاوه بر شیخ مفید، شخصیت‌های دیگری مانند کراجکی نیز تلاش کرده‌اند هشام‌بن‌حکم را از اتهاماتش تبرئه نمایند. وی در *کنزالفوائد* با رد قول مخالفان شیعه که هشام را متهم به عقیده‌ی جسمانیت می‌کنند، به نقل گزارشی می‌پردازد که براساس آن، هشام‌بن‌حکم در نزد امام صادق - علیه‌السلام - در مدینه از اعتقاد خود بازگشته و دست به

۱ همان، ج ۱، ص ۲۰.

۲ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۳، ص ۲۲۳.

۳ مفید، *الحکایات*، ص ۷۹.

۴ مفید، *الحکایات*، صص ۷۷-۸۳.

۵ مفید (۴۱۴ق)، *اوائل المقالات*، بیروت: دارالمفید، ص ۳۸.

۶ مفید، *الحکایات*، ص ۷۷-۸۳.

توبه زده است.^۱ به رغم این که کراچکی می‌گوید گزارش توبه کردن هشام مستفیض و شایع شده است، در آثار نزدیک به عصر وی نیز تنها می‌توان آن را در کتاب *تبصرة العوام* رازی یافت و در نوشته‌های پیش از او ردّ پایی از آن یافت نمی‌شود.^۲

۴. دیدگاه‌های خاص و متمایز جریان هشام

پیش‌تر ذکر شد که اتهام تشبیه مهم‌ترین عامل تمایز اجتماعی جریان هشام بود که به اعتقاد نگارنده اتهامی بیش محسوب نمی‌شود، زیرا حاصل بدفهمی، نقل به معنا، تحریف و برداشت‌های دیگری از این گونه به شمار می‌آید که به طور آگاهانه یا ناآگاهانه درباره‌ی جریان هشام ایجاد شده بود. اما عامل تمایز جریان هشام را نمی‌توان به مسئله‌ی تشبیه محدود ساخت، چون اندیشه‌های دیگری هم باعث تمایز این جریان در بین سایر امامیه می‌شد، که هرچند در سنجش با مقوله‌ی تشبیه اهمیت کم‌تری داشتند، اما وجود آن‌ها انکارپذیر نیست. نکته‌ی جالب توجه آن است که چنین مواردی، بر خلاف موضوع تشبیه، صرفاً اتهام به حساب نمی‌آیند و به نظر می‌رسد که جریان هشام درباره‌ی آن‌ها واقعاً دیدگاهی خاص و متمایز از اکثریت امامیه داشته است.^۳

۴.۱. اندیشه‌ی متمایز هشام و شاگردانش درباره‌ی علم امام

کهن‌ترین گزارش‌های شیعی در خصوص افتراقات راجع به علم امام، در کتاب *فرق‌الشیعه‌ی نویختی* گزارش شده است. نویختی در گزارشی اجمالی خبر از اختلاف فرقه‌های زیدیه درباره‌ی علم امام می‌دهد. بر اساس گزارش وی، جریان سرحوبیه از زیدیه بر این باور بودند که علم به همه چیز بدون تعلیم در نزد امام وجود دارد و در علم امام کمیت و سن مطرح نیست و علم

۱ محمدبن‌علی کراچکی (۱۳۶۹ش)، *کنزالفوائد*، ج ۲، قم: مکتبه المصطفوی، ص ۴۱.

۲ محمدبن حسین رازی (۱۳۱۳ش)، *تبصرة العوام فی مقالات الأئام*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران: ابی‌نا، ص ۱۷۲.

۳ بجز موارد مطرح شده در این مقاله، از دیگر مواردی که مخالفان هشام به وی نسبت داده‌اند، اعتقاد او در باب علم خداوند است. به اعتقاد هشام، تا چیزی موجود نشود، خدا بدان علم پیدا نمی‌کند. این گزارش را سعدبن عبدالله اشعری قمی که کتابی در رد اندیشه‌های هشام و یونس نگاشته، نقل کرده است (محمدبن حسن طوسی (۱۴۱۱ق)، *الغیبه*، قم: مؤسسه‌المعارف‌الاسلامیه، صص ۴۳۰-۴۳۱). شیخ مفید تصریح می‌کند که هشام بن حکم گرچه شیعه بود، اما با همه‌ی امامیه در زمینه‌ی اسماء الله تعالی و معانی صفات خدا مخالفت کرد (مفید، *وائل‌المقالات*، ص ۳۸). به علاوه، برای بررسی دقیق‌تر اندیشه‌های جریان هشام درباره‌ی موضوعات دیگری همچون سهوالتبی و بدء‌الخلق، نک: سید محمد هادی گرامی (۱۳۸۹)، *مؤلفه‌های علو نزد امامیه در ۵ سده‌ی نخست هجری و تأثیر آن در فهم گزارش‌های رجالی متقدم*، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، صص ۹۶ و ۱۲۷.

امام در مهد، با امام بالغ یکسان است. اما دیگر فرق زیدیه عقیده داشتند که علم نزد امام و سایر مردم است و هر کس که در نهایت قادر نبود پاسخ پرسشش را بیابد، می‌تواند اجتهاد کند و به رأی خود تمسک جوید.^۱

از دیگر گزارش‌های جالبی که در زمان امام صادق - علیه السلام -، درباره‌ی اختلاف اصحاب راجع به علم امام نقل شده، گزارشی است که سدید صیرفی ارائه می‌کند. وی به امام صادق عرض نمود: اصحاب درباره‌ی امام اختلاف کرده‌اند، گروهی می‌گویند به او وحی می‌شود، گروهی می‌گویند در گوشش بیان می‌شود، گروهی می‌گویند در قلبش می‌افتد، گروهی می‌گویند فقط بر اساس کتاب‌های آباءش فتوا می‌دهد. حضرت در ادامه به سدید فرمودند: به این اختلافات اعتنا نکن، ما امین و حجت خدا در زمین هستیم و حلال و حرام ما بر اساس کتاب خداست. این گزارش به خوبی نشان می‌دهد که در زمان امام صادق (علیه السلام) اختلافات دامنه داری در خصوص علم امام وجود داشته است.^۲

در نهایت، به نظر می‌رسد شکل‌گیری و نهادینه شدن دو جریان اصلی راجع به علم امام - که یکی از آن‌ها جریان هشام بود - در دوره‌ی امام جواد - علیه السلام - صورت گرفت. گزارشی که حسن بن موسی نوبختی در *فرق الشیعه* از عصر حضرت جواد درباره‌ی اختلاف شیعیان بر سر امامت ایشان به دلیل صغر سن و علم امامت نقل کرده، به خوبی حاکی از شکل‌گیری دو جریان در بین امامیه در مورد علم امام، دست کم از زمان حضرت جواد به بعد است.

به امامت رسیدن امام جواد در دوره‌ی کودکی، زمینه‌ی شکل‌گیری و بروز آشکار این گفت‌وگو و صف‌بندی دو جریان در برابر هم را فراهم کرد. بر اساس گزارش نوبختی، پس از امامت امام جواد - علیه السلام - عده‌ای بر این باور شدند که ایشان پس از بالغ شدن، با استفاده از جهات علوم امام، مانند نکت و تقر و الهام، علوم را دریافت می‌کنند؛ و گروهی دیگر همین اعتقاد را داشتند، با این تفاوت که معتقد بودند این علوم در همان دوره‌ی پیش از بلوغ به ایشان منتقل شده است. گروه سوم نیز چون وحی پس از نبی را قبول نداشتند و این امور را وحی می‌دانستند، بر این باور شدند که امام در هنگام بلوغ و با استفاده از کتاب‌هایی که پدر برایش به میراث گذاشته و اصول و فروعی که در آنجا ترسیم شده، عالم گشته است. نوبختی می‌گوید

۱ حسن بن موسی نوبختی (۱۴۰۴ق)، *فرق الشیعه*، بیروت: دارالاضواء، ج ۲، صص ۵۵-۵۶.

۲ نعمان بن محمد قاضی نعمان (۱۹۶۳م)، *دعائم الإسلام*، ج ۱، قاهره: دارالمعارف، ص ۵۰.

گروه اخیر، به علت تنگنایی که در بر اثر محدود بودن منابع علم امام در آن قرار گرفتند، اعلام نمودند: امام می‌تواند بر اساس اصولی که در دست دارد، قیاس کند و این کار برای او جایز است، چرا که معصوم به شمار می‌رود.^۱

بر اساس این گزارش، می‌توان گفت که دست کم از زمان امام جواد- علیه‌السلام- که گفتمان علم امام در نوع خاصی از آن مطرح گردید، دو جریان در بین امامیه نهادینه و شناخته شد: نخست گروهی که باور به انقطاع وحی در معنای مطلق آن پس از رسول خدا داشت؛ و دوم گروهی که چنین عقیده‌ای را نپذیرفته و تنها انقطاع وحی نبوتی را تأیید کرده بود. گروه نخست، منبع علم امام را میراثی می‌دانست که از رسول خدا- صلی‌الله‌علیه‌وآله- به‌وسیله‌ی کتاب‌ها و یا آموزش نسل اندر نسل به شکل موروثی رسیده بود و علاوه بر آن، دست کم افرادی از این گروه برای جبران کمبودهای احتمالی، عقیده داشتند امام می‌تواند از رأی و قیاس نیز استفاده کند، زیرا معصوم است.

گروه دوم، گرچه علم مورثی را قبول داشت، اما بر این باور بود که وحی منقطع نشده است و حکم خدا درباره‌ی هر چیز جدید از طریق آنچه در کتاب‌های متقدم جهات علم امام نام گرفته است، بر امام نازل می‌شود؛ مانند، نقر، نکت، شنیدن وامثال آن، یعنی اموری که امام به دلیل آن‌ها محدث خوانده شده است. در دیدگاه این گروه، قیاس به‌هیچ‌وجه جایگاهی کسب نکرد.

در واقع، هر دو گروه اول و دوم درباره‌ی منابع علم امام یک وجه مشترک داشتند که آن علم مورثی بود و از سوی دیگر، وحی غیر نبوتی و قیاس منابع اختصاصی هر کدام محسوب می‌شد و هر گروه به آن باور داشت و سبب تمایز آن‌ها بود. آنچه می‌تواند در این گزارش‌ها به‌عنوان مؤیدی برای وجود این دو جریان تلقی شود، گزارش ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین است. او می‌گوید، امامیه در خصوص علم امام دو جریان هستند: گروهی معتقدند امام بر همه‌ی امور آگاهی دارد؛ و گروه دیگری اظهار می‌دارند امام تنها از امور متعلق به دین آگاه است و لزومی ندارد از همه چیز اطلاع داشته باشد.^۲ اگرچه این گزارش دقت تقسیم‌بندی ذکر شده را ندارد، اما به دلیل مشابهتی که با دیگری داراست، بر آن منطبق است و دست کم می‌تواند مؤیدی بر وجود دو جریان تلقی شود.

۱ نویختی، همان، صص ۸۸-۹۰.

۲ سعدبن عبدالله اشعری (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت: [بی‌نا]، ص ۵۰.

به هر حال، گزارش نویختی درباره‌ی جریان‌های علم امام پس از امامت امام جواد- علیه‌السلام- بسیار با اهمیت است، چرا که بر اساس آن به خوبی می‌توان برخی تک‌گزارش‌های بعدی راجع به علم امام را تحلیل کرد؛ همچنین، می‌توان ریشه‌های اعتقاد به قیاس در بین برخی شخصیت‌های امامی را تبیین نمود.

در خصوص اعتقاد به علم امام، در جریان هشام‌بن‌حکم شواهد قوی وجود دارد که می‌تواند نشان دهد، دست‌کم شاگردان نسل بعدی هشام، یونس و فضل‌بن‌شاذان، جزو انقطاعیّه، یعنی قائل به انقطاع وحی پس از رسول‌خدا-صلی‌الله‌علیه‌وآله- بوده‌اند.

در باب اندیشه‌ی شخصیت اول این مکتب، یعنی هشام‌بن‌حکم، راجع به علم امام، باید گفت، گرچه بر اساس برخی گزارش‌ها می‌توان حدس زد که او نیز چنین باوری داشته است، اما به دلیل محدود بودن این گزارش‌ها، نمی‌توان با اطمینان کامل آن را بیان کرد. در توضیح اندیشه‌های هشام در خصوص علم امام تقریباً بجز دو گزارش برجای نمانده است و اکثر روایات نقل شده از هشام‌بن‌حکم، به توحید، کلام امامت و برخی مسائل فقهی مربوط هستند. از معدود موارد برجای مانده می‌توان به گزارشی اشاره نمود که در کتاب کافی از هشام‌بن‌حکم - به نقل از یونس‌بن‌عبدالرحمن - ذکر شده است. این گزارش تا حدی می‌تواند گویای اندیشه‌ی هشام و شاگردش یونس درباره‌ی علم امام باشد. زیرا نشان می‌دهد که علم امام صورت موروثی داشته و کتاب‌های همه‌ی انبیاء و اولیای پیشین در دست امام بوده است. گرچه در این گزارش سخنی از وحی به امام به میان نیامده، اما جمله‌ی پایان بخش آن که امام صادق - علیه‌السلام - می‌فرمایند: «خداوند حجتی در زمین قرار نمی‌دهد که از او پرسیده شود و او بگوید نمی‌دانم»، نشان می‌دهد که در اندیشه‌ی هشام و یونس دایره‌ی این علم موروثی بسیار گسترده بوده است.^۱

گزارش دیگری که در کافی به نقل از علی‌بن‌ابراهیم از هشام‌بن‌حکم نقل شده است، به خوبی نمایان می‌سازد که درباره‌ی علم امام نوعی زمینه‌ی قصور در هشام وجود داشته است. بر اساس این گزارش، پس از آن که هشام در برابر امام صادق - علیه‌السلام - برخی اندیشه‌های کلامی خود را مطرح کرد و حضرت اقدام به اصلاح آن نمود، هشام خطاب به امام صادق اظهار داشت: شما صاحب علم حلال و حرام هستید، در حالی که این کلام است. سپس حضرت او را سرزنش نمود و فرمود: خدا حجتی در زمین قرار نمی‌دهد، مگر این که همه‌ی چیزهایی

که مردم به آن‌ها نیاز دارند، نزد او وجود داشته باشد.^۱ در گزارشی که ابوالحسن اشعری راجع به جریان های امامیه در خصوص علم امام ارائه می‌کند، دقیقاً به این دیدگاه اشاره شده است. بر اساس گزارش اشعری، امامیه دو گروه بوده‌اند: گروه اول می‌گفتند امام فقط علم حلال و حرام دارد. گروه دیگر باور داشتند که امام از همه‌ی علوم آگاه است.^۲ اشعری در جای دیگری صراحتاً می‌گوید: هشام معتقد بوده است که ملائکه بر امامان نازل نمی‌شوند و هیچ‌گونه وحی‌ای نیز بر آن‌ها نمی‌رسد؛^۳ عبارت اخیر ابوالحسن اشعری، علاوه بر این که تأییدی بر باورمندی هشام به انقطاع مطلق وحی پس از پیامبر است، نشان می‌دهد که همین گروه دایره‌ی علم امام را محدود می‌دانسته‌اند.

البته در این زمینه گزارش‌های دیگری که مضامین متفاوتی نیز دارند، از هشام و یونس نقل شده است. در گزارشی که صفار نقل کرده است و هشام بن حکم در سلسله‌ی سند آن قرار دارد، از آگاهی امام نسبت به آجال مردم سخن به میان آمده است.^۴ علاوه بر مطالب پیش گفته، هشام بن حکم و شاگردش یونس، از ناقلان روایت مشهوری هستند که در آن بیان می‌شود رسول خدا-صلی‌الله‌علیه‌وآله- یک باب از علم خویش را به امیرالمؤمنین آموخت که از آن باب هزار باب باز شد.^۵ در نهایت، می‌توان گفت، گرچه بعید به نظر نمی‌رسد که دیدگاه هشام با شاگردان نسل بعدی‌اش درباره‌ی علم امام یکسان باشد و برخی از پژوهش‌های اخیر خاورشناسان نیز حاکی از تفاوت دیدگاه هشام در زمینه‌ی علم امام با دیدگاه مشهور امامیان است،^۶ اما به نظر می‌رسد قضاوت دقیق‌تر و قوی‌تر در این زمینه نیاز به پژوهش‌های گسترده‌تری دارد.

در مورد محمد بن عیسی عیسی، مهم‌ترین شاگرد یونس بن عبدالرحمن، نیز باید گفت، گرچه گزارش‌های زیادی راجع به دیدگاه وی در خصوص علم امام در دست نیست، اما به نظر می‌رسد، علی‌رغم تعلق وی به جریان هشام بن حکم، دیدگاه او با دیگران درباره‌ی علم امام اندکی متفاوت بوده است. برخی گزارش‌های نقل شده از محمد بن عیسی عیسی نشان می‌دهد

۱ همان، ج ۱، ص ۲۶۲.

۲ اشعری، همان، ص ۵۰.

۳ همان، ص ۴۸.

۴ صفار، محمد بن حسن (۱۳۶۲ش)، *بصائر الدرجات*، به کوشش میرزا حسن کوچه‌باغی، تهران: مؤسسه‌ی علمی، ص ۲۶۵.

۵ همان، ص ۳۰۴.

6 Tamima Bayhom-Daou (2003), "Hisham b. al-Hakam and his doctrine of the Imam's knowledge", *Journal of Semitic Studies*, Vol.48(1), p.71.

که وی به نکت در قلوب باور داشته است.^۱ شاید، به دلیل همین مواضع معتدل وی بوده که عییدی هیچ‌گاه، آن‌گونه که هشام و یونس و فضل به باد انتقاد گرفته شدند، مورد انتقاد واقع نشده است.

در باب یونس، قرائن دالّ بر باور وی به انقطاع وحی، بیش‌تر و مقبول‌تر است، که برخی از آن‌ها را در بخش قیاس نیز ذکر خواهیم کرد. علاوه بر آن، گزارشی که در اوایل سده‌ی سوم هجری قمری درباره‌ی ماجرای امامت حضرت جواد- علیه‌السلام- در دلائل‌الامامه نقل شده است، به‌خوبی نشان می‌دهد که یونس‌بن‌عبدالرحمن گرایش به گروهی داشته است که قائل به انقطاع وحی بوده‌اند. بر پایه‌ی این گزارش، بزرگان امامیه پس از شهادت امام رضا- علیه‌السلام- در خانه‌ی عبدالرحمن‌بن‌حجّاج - درحالی‌که امام جواد- علیه‌السلام- ۷ سال داشت - گرد هم آمدند. سپس یونس پرسید، تا زمانی که این فرزند بزرگ شود، ما باید چه کنیم و امر امامت برای کیست، که ناگهان از طرف بسیاری از حضار مجلس مورد هجوم قرار گرفت.^۲

در خصوص فضل‌بن‌شاذان، گزارشی^۳ که در اواسط سده‌ی سوم هجری قمری از رویارویی دو اندیشه درباره‌ی علم امام در ایران با تمرکز بر روی نیشابور خبر می‌دهد، دقیقاً نمایان می‌سازد که فضل‌بن‌شاذان در جزو جریان‌ی قرار داشته که به انقطاع وحی پس از رسول‌خدا- صلی‌الله‌علیه‌وآله - قائل بوده است. در این گزارش، در یک‌سو فضل‌بن‌شاذان و طرف‌دارانش قرار دارند که به انقطاع وحی معتقد بوده‌اند، و در سوی دیگر گروهی بوده‌اند که انقطاع وحی را نمی‌پذیرفتند. براساس این گزارش، گروهی در نیشابور بر این باور بوده‌اند که رسول‌خدا زبان همه‌ی مردمان، همه‌ی پرندگان و همه‌ی خلق را می‌دانسته و از ضمیر آن‌ها آگاه بوده و اطلاع داشته که اهالی هر سرزمین، در شهرها و خانه‌های خود چه می‌کرده‌اند و هنگامی که دو کودک را می‌دیده، در می‌یافته که کدام مؤمن و کدام منافق خواهد شد و نام همه‌ی موالی خود و پدران آنان را می‌دانسته و با هر کس ملاقات می‌کرد، پیش از آن‌که او سخن گوید، می‌فهمیده که از موالی است یا خیر. همچنین، این گروه بر این باور بوده‌اند که وحی تمام نشده، چرا که وحی به‌طور کامل در اختیار پیامبر و اوصیای ایشان نبوده و در هر زمانی که اتّفاقی روی می‌داده و علم آن در اختیارشان نبوده، علم آن به ایشان وحی می‌شده است. به همین‌گونه، در هر زمان

۱ صفار، همان، صص ۳۱۶-۳۱۸.

۲ محمدبن‌جریربن‌رستم طبری (۱۴۱۳ق)، دلائل‌الامامه، قم: مؤسسه‌ی بعثت، ص ۳۸۸.

۳ کشی، همان، ج ۲، ص ۸۱۹.

نیز فردی - که امام باشد - با همین صفات وجود دارد. در سوی مقابل این گفتمان گروهی هستند که شخص فضل بن شاذان نیشابوری در رأس آنان قرار دارد. اعتقاد وی بر این بوده که رسول خدا از علمی که به او وحی شده، به وصیّش آموخته است و اوصیای او علم حلال و حرام و تفسیر قرآن و فصل الخطاب را داشته‌اند و این علم از رسول خدا به شکل میراث به آنان منتقل شده است و بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله - وحی به طور کامل قطع شده است.^۱ به نظر می‌رسد علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری، شاگرد فضل، که ناقل این تویح نیز بوده، با توجّه به پرداختی که در این گزارش وجود دارد و استفاده از تعبیر «یزعمون» برای جریان رو در روی فضل بن شاذان، خودش مکتب استاد در زمینه علم امام را قبول داشته است.

۲.۴. باورمندی جریان هشام به قیاس

گرایش به قیاس و احیاناً رأی در بین برخی شخصیت‌های امامی سده‌های نخست و میانه‌ی هجری قمری پدیده‌ای نیست که بتوان آن را منفک از مسائل کلامی و علم امام بررسی کرد و نگریستن به آن فقط در چارچوب تاریخ فقه امامی، خطایی بس بزرگ به شمار می‌آید. یکی از پرسش‌های مهمی که در ذهن پژوهندگان تاریخ فقه امامی خلیجان می‌کند، آن است که چگونه امکان دارد با وجود روایات مختلف درباره‌ی نهی از تمسک به رأی و قیاس، برخی عالمان امامی، همچون ابن جنید اسکافی، به قیاس در دین باور داشته‌اند.^۲ پاسخ این پرسش - که البته جز با کوششی طاقت‌فرسا و بر اساس روش شناسایی گفتمان‌ها دست‌یافتنی نبود - حقیقتی است که ارتباط مقوله‌ی قیاس و علم امام را مشخص می‌کند.

پاسخ این است که در نگاه این عالمان، امامان شیعه نخستین کسانی بوده‌اند که در دین به رأی تمسک می‌جسته‌اند. به نظر می‌رسد زمینه‌ای که باعث شده این گروه از عالمان امامی بپندارند که پیامبر یا امام بر اساس رأی و مصلحت خود فتوا می‌دهد، روایات تفویض امور دین به رسول خدا و ائمه - علیه السلام - است.^۳ در این روایات تأکید شده است که امر دین به طور کامل تفویض به رسول خدا شده است. به این معنی که بر هر چه می‌خواهند، می‌توانند امر و

۱ همان، ج ۲، ص ۸۱۹

۲ خونی، همان، ج ۱۴، ص ۳۲۱.

۳ صفار، همان، صص ۳۹۸ و ۴۰۳.

نهی قرار دهند. به‌خصوص گزارش‌هایی که در آن‌ها اعلام شده خداوند پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌وآله - را تا ۴۰ سالگی تربیت کرد؛ سپس امر دین را به او سپرد. گویا خداوند اصول آیین‌داری را به پیامبرش آموخته و سپس امر تشریح را به ایشان واگذار کرده است.^۱ ائمه - علیه‌السلام - به‌خاطر اصول آیین‌داری‌ای که از آن آگاهی دارند و این‌که معصوم هستند، در موارد و مسائل مختلفی که پیش می‌آید، لزوماً نه برپایه‌ی نصّ، بلکه برپایه‌ی رأی و قیاس خود و بر مبنای اصولی که در دست دارند، حکم صادر می‌کنند.^۲

مؤید این‌که قائلان به اجتهاد رأی ائمه، مبنای این اندیشه‌ی خود را روایات تفویض امر دین قرار داده‌اند، آن است که براساس برخی گزارش‌ها، مستند ابن‌جنید اسکافی برای این‌که ائمه از رأی و قیاس استفاده می‌کرده‌اند، برخی روایات متعارض است که ائمه به یک پرسش واحد به چند صورت پاسخ داده‌اند.^۳ چنین روایاتی غالباً در باب تفویض امر دین به امامان به چشم می‌آید. در نمونه‌ای جالب، پس از این‌که امام صادق - علیه‌السلام - به پرسش واحد سه شخص متفاوت، سه‌گونه پاسخ مختلف دادند و با استعجاب راوی مواجه شدند، علت آن را تفویض امر دین به رسول‌خدا و ائمه - علیه‌السلام - عنوان کردند.^۴

با این اوصاف، به نظر می‌رسد آن دسته از اندیشمندان امامی که به رأی و قیاس باور داشته‌اند، مستند آن را پذیرفته‌بودن رأی و قیاس در نزد ائمه و تمسک آنان بدان می‌دانسته‌اند و این مسئله امری محسوب می‌شده که با جریان‌های شناخته‌شده درباره‌ی علم امام کاملاً در پیوند بوده است. مطالعات درخور ستایش یکی از پژوهش‌گران معاصر نیز نشان می‌دهد که بین مکتب هشام‌بن‌حکم و جریان جوالیقی درخصوص کاربرد قیاس و اجتهاد رأی، حتی از همان عصر هشامین، اختلافات جدی وجود داشته است.^۵ در واقع، جریانی که وحی را منقطع می‌دانست، با استعانت از روایات تفویض دین، به‌پذیرفته‌بودن رأی در نزد ائمه اعتقاد داشت. البته بعید نیست

۱ همان، صص ۳۹۸ و ۴۰۳.

۲ البته درک این مسئله منوط به دوری از گفتمان کلامی امروزی امامیه در باره‌ی این روایات است. در دستگاه کلامی متأخران از آن رو که اراده‌ی امام در دین همان اراده‌ی خدا دانسته می‌شود درک چنین برداشتی دشوار است. اما با دورشدن از فضای گفتمانی امروز و قرار گرفتن در جایگاه شیعیانی که هنوز چنین نظام‌های کلامی‌ای برای آنان شناخته شده نبوده است و با نگاهی صرفاً ظاهری به متون این روایات - که در آن دوره صورت می‌گرفته است - مترادف بودن تفویض دین به امامان با تمسک آنان به رأی خود قابل درک است. این رهیافت که رأی امامان با رأی خدا یکی است و یا این‌که رأی امامان همان دین است، در دوره‌های متأخرتر مطرح گشته و در اذهان شیعیان نهادینه شده است.

۳ محمدبن‌محمد مفید (۱۴۱۴ق)، *المسائل السرویه*، به کوشش صائب عبدالحمید، بیروت: دارالمفید، ج ۲، ص ۷۵.

۴ کلینی، همان، ج ۱، ص ۲۶۵.

۵ پاکتچی، «گرایش‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ قمری»، ص ۲۱.

- همان‌طور که نوبختی می‌گوید^۱ - جبران کمبودهای ناشی از اعتقاد به انقطاع وحی به‌عنوان انگیزه و مشوّقی برای باور این گروه به قیاس، مؤثر بوده باشد.

با در نظر گرفتن پذیرش قیاس به‌عنوان شاخصه‌ای برای جریان هشام، به نظر می‌رسد در گام نخست باید به سراغ نزدیک‌ترین افراد به‌وی، یعنی یونس‌بن‌عبدالرحمن و فضل‌بن‌شاذان، رفت. سیدمرتضی در سده‌ی پنجم هجری قمری به صراحت اعلام می‌کند: در بین روایات احادیث ما شخصیت‌هایی مانند فضل‌بن‌شاذان، یونس‌بن‌عبدالرحمن و جماعت شناخته‌شده‌ای وجود دارند که به قیاس اعتقاد دارند.^۲ این عقیده در خصوص فضل‌بن‌شاذان آن‌جا جدی‌تر می‌شود که ما شاهد هستیم در سده‌ی چهارم هجری قمری ابن‌بابویه در کتاب *من لایحضره‌الفقیه*، فضل‌بن‌شاذان را به‌دلیل قیاس در دین ملامت و او را بدان متهم می‌کند.^۳ همچنین، ابن‌بابویه در مقدمه‌ی *کمال‌الدین* اشاره می‌کند در سفر به نیشابور با گروهی از شیعیان مواجه گشته است که به علت تحیّر در دوران غیبت، به قیاس و رأی متمسک شده‌اند.^۴ گرچه برخی عالمان متأخر، مانند میرزا ابوالحسن شریف اصفهانی، اتهام مذکور را بی‌اساس خوانده‌اند و حتی رساله‌ای برای زدودن این اتهام از یونس، تألیف کرده‌اند،^۵ اما به نظر می‌رسد نادیده گرفتن این گزارش سیدمرتضی امکان‌پذیر نیست و دست‌کم باید آن را دالّ بر وجود تلقی خاصی در بین برخی از روایات احادیث درباره‌ی قیاس دانست.

وجود چنین تلقی‌ای زمانی جدی‌تر می‌شود که مشاهده می‌شود سعدبن‌عبدالله اشعری قمی پس از نقل اختلافی که راجع به علم امام جواد - علیه‌السلام - وجود داشته است و اشاره به این که قائلان به انقطاع وحی، قیاس را جایز می‌شمردند، با عبارتی ابهام‌آمیز به دیدگاه یونس‌بن‌عبدالرحمن در این زمینه اشاره می‌کند که دست‌کم نشان می‌دهد یونس بر این باور بوده که برخی امور به‌صورت مجمل بر رسول‌خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نازل می‌شده است و ایشان خود، بر حسب موارد مختلف، به استنباط از آن‌ها و تفصیل‌شان اقدام می‌کرده‌اند.^۶ در واقع، شخصیت‌هایی مانند یونس که قائل به انقطاع وحی بوده‌اند، عقیده داشتند علوم امام اجمالی

۱ نوبختی، همان، ص ۹۰.

۲ علی‌بن‌الحسین (سیدمرتضی) (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۳، قم: دارالقرآن الکریم، ص ۳۱۱.

۳ محمدبن‌علی (ابن‌بابویه) (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره‌الفقیه*، ج ۴، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ص ۲۷۰.

۴ محمدبن‌علی (ابن‌بابویه) (۱۴۰۵ق)، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ص ۲.

۵ ابوالحسن فتونی عاملی (۱۴۱۸ق)، *تنزیة القمیین (تراننا)*، ج ۵۲، به کوشش محمدتقی جواهری، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت، صص ۱۶۳-۲۴۲.

۶ اشعری قمی، *المقالات والفرق*، ص ۹۸.

است و او با آراء و دیدگاه‌های خود آن را تفصیل می‌دهد. به هر حال، گزارش سیدمرتضی نشان می‌دهد، علاوه بر فضل‌بن شاذان و یونس‌بن عبدالرحمن، گروه شناخته‌شده‌ای تا سده‌های چهارم و پنجم هجری قمری وجود داشته که قائل به قیاس بوده‌اند. گرچه یافتن موردی شخصیت‌های این گروه اندکی دشوار است، اما به نظر می‌رسد در سده‌ی چهارم هجری قمری دست کم می‌توان در بین ایشان از محمدبن‌احمدبن‌جنیداسکافی (متوفای ۳۸۱هـ.ق) یاد کرد. اقدام وی به نگاشتن کتابی در دفاع از آرای فضل‌بن‌شاذان،^۱ درباره‌ی وابستگی وی به جناح فضل و صحت گزارش‌های مشهوری که او را به قیاس باوری متهم می‌کنند، تردیدی باقی نمی‌گذارد.^۲

نتیجه‌گیری

یکی از برجسته‌ترین جریان‌های متقدم امامی که به‌راحتی می‌توان حضور تاریخی آن را براساس منابع کهن بی‌جویی کرد، جریان هشام‌بن‌حکم با محوریت هشام‌بن‌حکم، یونس‌بن‌عبدالرحمن و فضل‌بن‌شاذان است. این جریان در سده‌ی دوم هجری قمری در عراق شکل گرفت و سپس در سده‌ی سوم هجری قمری در ایران و به ویژه حوزه‌ی نیشابور به حیات تاریخی خود را ادامه داد. گرچه حضور برجسته‌ی این جریان به سده‌ی دوم و سوم هجری قمری مربوط می‌شود، اما اطلاعاتی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد این جریان در سده‌ی چهارم هجری قمری نیز با اتکا به شخصیت‌های همچون ابن‌جنیداسکافی ادامه‌ی حیات داده است.

مهم‌ترین عامل تمایز اجتماعی جریان هشام، اتهام تشبیه بود که به طور گسترده دامن وی و سلسله‌ی شاگردانش، به ویژه یونس و فضل را فراگرفت. در واقع، جریان هشام در محافل غیرامامی و حتی امامی به صورت وسیع هدف جریان‌سازی قرار گرفت و منزوی شد. مهم‌ترین علت آن نیز اتهام تشبیه بود؛ اتهامی که به نظر می‌رسد با واقعیت باورهای هشام و شاگردانش فاصله داشت و ذهنیتی بود که حاصل اعمال بدفهمی، نقل به‌معنا، تحریف و موارد دیگری مانند آن، در اندیشه‌های این جریان محسوب می‌شد.

در عین حال، جریان هشام دیدگاه‌هایی خاص و متمایز از سایر امامیه نیز داشت که شاید مهم‌ترین آن‌ها اندیشه‌ی این جریان درباره‌ی علم امام و رأی و قیاس بود. از زمان امام جواد-

۱ نجاشی، همان، ص ۳۸۸.

۲ محمدبن‌حسن طوسی [بی‌تا]، الفهرست، نجف: المكتبة‌المرتبویه، ص ۳۹۲.

علیه‌السلام- دو گونه اندیشه راجع به علم امام در جامعه‌ی شیعی نهادینه و از یکدیگر متمایز شد. اکثریت امامیه تداوم وحی پس از پیامبر- صلی‌الله‌علیه‌وآله- را پذیرفتند و برای امام قائل به وحی‌ای شدند که شاید در دستگاه کلامی امروز از آن تعبیر به وحی غیرنبوتی شود؛ اما جریان هشام هر نوع وحی پس از پیامبر- صلی‌الله‌علیه‌وآله- را به طور مطلق نفی کرد و تنها به علم موروثی امامان عقیده داشت. همچنین، این جریان به جواز رأی و قیاس در دین قائل شد؛ چرا که با برداشتی خاص از روایات تفویض دین، امامان را نخستین کسانی می‌دانست که در دین به رأی خود تمسک بسته بودند؛ و در واقع، رأی و قیاس را منبع جدیدی به شمار می‌آورد که کمبودهای ناشی از انقطاع مطلق وحی پس از پیامبر- صلی‌الله‌علیه‌وآله- را جبران می‌نمود.

منابع و مأخذ

الف. فارسی و عربی

- آقائوری، علی (۱۳۸۶ش)، خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله [بی‌تا]، شرح نهج‌البلاغه، به کوشش محمدأبو‌الفضل‌ابراهیم، قم: مؤسسه‌ی اسماعیلیان.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، الامالی، قم: مؤسسه‌ی بعثت.
- [بی‌تا]، التوحید، به کوشش سیدهاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- [۱۴۰۵ق]، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- [۱۴۱۳ق]، من لایحضره‌القیه، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
- ابن‌رستم طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، دلائل‌الامامه، قم: مؤسسه‌ی بعثت.
- ارموی، سیدجلال‌الدین (۱۴۰۲ق)، مقدمة‌الایضاح، بیروت: مؤسسة‌الاعلمی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات‌الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت: [بی‌تا].
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰ش)، المقالات و الفرق، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
- ایزدی، کامران و سیدمحمدهادی گرامی (۱۳۸۹ش)، «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی»، مجله‌ی حدیث‌پژوهی، ش ۳.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالجیل و دارالآفاق.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۴ش)، «اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ قمری»، چاپ شده در مجموعه‌ی اسلام؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چ ۲.
- [۱۳۸۰ش]، «امامیه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف

بزرگ اسلامی.

- (۱۳۷۵)، «گرایش‌های فقه امامیه در سده‌های دوم و سوم هجری»، نامه‌ی فرهنگستان علوم، ش ۴.
- نستری، محمدتقی (۱۴۱۴ق)، قاموس الرجال، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- جباری، محمدرضا (۱۳۷۹ش)، «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری»، نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات مشهد، ش ۴۹ و ۵۰.
- جعفری، محمدرضا (۱۳۸۹ش)، مقدمه‌ی تصحیح الاعتقاد، قم: بنیاد فرهنگی جعفری.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- دوانی، علی (۱۳۶۳ش)، مفاخر اسلام، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۲.
- رازی، محمدبن حسین (۱۳۱۳ش)، تبصرة العوام فی مقالات الأنام، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران: [بی‌نا].
- سیدمرتضی، علی بن‌الحسین (۱۴۱۴ق)، الفصول المختاره، بیروت: دارالمفید.
- (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم [بی‌نا]، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت: دارالمعرفة.
- صفار، محمدبن حسن (۱۳۶۲ش)، بصائر الدرجات، به کوشش میرزا حسن کوجه‌باغی، تهران: مؤسسه‌ی اعلمی.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۱ق)، کتاب الرجال، نجف: المکتبه‌ی الحیدریه.
- (۱۴۱۱ق)، الغیبه، قم: مؤسسه‌ی المعارف الاسلامیه.
- [بی‌نا]، الفهرست، نجف: المکتبه‌ی المرتضویه.
- فتونی عاملی، ابوالحسن (۱۴۱۸ق)، تنزیه‌ی التمیمین (تراننا، ج ۵۲)، به کوشش محمدتقی جواهری، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد (۱۹۶۳م)، دعائم الإسلام، قاهره: دارالمعارف.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، التفسیر، به کوشش سیدطیب موسوی جزائری، قم: مؤسسه‌ی دارالکتاب.
- کراجکی، محمدبن علی (۱۳۶۹ش)، کنزالفوائد، قم: مکتبه‌ی المصطفوی.
- کنتی، محمدبن عمر (۱۴۰۴ق)، رجال الکنتی (اختیار معرفة الرجال)، به کوشش سیدمهدی رجایی، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳ش)، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرامی، سیدمحمدهادی (۱۳۸۹ش)، مؤلفه‌های غلو نزد امامیه در ۵ سده‌ی نخست هجری و تأثیر آن در فهم گزارش‌های رجالی متقدم، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۶ش)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه‌ی هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر، چ ۲.
- مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق)، الحکایات، به کوشش سیدمحمدرضا حسینی، قم: کنگره‌ی جهانی شیخ مفید.
- (۱۴۱۳ق)، المسائل الجارودیه، قم: کنگره‌ی جهانی شیخ مفید، چ ۱.
- (۱۴۱۴ق)، المسائل السرویه، به کوشش صائب عبدالحمید، بیروت: دارالمفید، چ ۲.
- (۱۴۱۴ق)، اوائل المقالات، بیروت: دارالمفید.
- نجاشی، احمدبن علی (۱۳۷۳ش)، کتاب الرجال، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعه، بیروت: دارالاضواء، چ ۲.

ب. لاتین

- Bayhom-Daou, Tamima(2003), "Hisham b. al-Hakam and his doctrine of the Imam's knowledge", *Journal of Semitic Studies*, Vol.48(1).
- ——(2001), "The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faḍl b. Shādhān al-Nishābūrī", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Vol.64(2).
- Halm, Heinz(1997), *Shia Islam: from Religion to Revolution*, Princeton.
- Kohlberg, Etan(1976), "From Imamiyya to Ithna-Ashariyya", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Vol.39, No. 3.
- Madelung, Wilfred(1979), "The Shiite and Kharijite contribution to Pre - Asharite Kalam", *Islamic Philosophical Theology*, Albany.
- Van Ess, J.(1991-1997), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York

بازتاب رویکردهای مذهبی در مراسلات عصر صفوی

عبدالله متولی^۱

چکیده: حکومت صفویه در شرایطی شکل گرفت که با دشمنی عثمانی‌ها در غرب و ازبکان در شرق روبه‌رو شد. این اختلافات مذهبی یکی از مسایلی بود که در کنار ملاحظات سیاسی و جغرافیایی به تشدید روابط غیر دوستانه‌ی این حکومت با دو همسایه‌ی شرقی و غربی منجر می‌شد. در چنین شرایطی، صفویان تلاش می‌کردند با بهره‌گیری از ابزارهای دیپلماتیک، در کنار اقدامات نظامی، اقتدار خود را بر دشمنان‌شان تحمیل نمایند. یکی از این ابزارها ارسال نامه‌های متعدد برای تأثیرگذاری بیش‌تر بر عثمانی‌ها و ازبکان بود. این نامه‌ها افزون بر مباحث سیاسی و نظامی، مضامین مذهبی تشیع را نیز دربرداشت، که علاوه بر بیان سرآمدی سیاسی و مذهبی صفویان، در پی نشان دادن اعتبار روزافزون مذهب تشیع نسبت به سایر مذاهب هم بود. در این راستا، هدف این نوشتار، بررسی جنبه‌های مذهبی مراسلات عصر صفویه در نشان دادن اعتبار و سرآمدی مذهب تشیع و حکومت صفوی نسبت به حکام همسایه است؛ به عبارتی، این پژوهش به دنبال پاسخ دادن به این پرسش‌هاست که، آیا مراسلات برون مرزی دوره‌ی صفویه در پی بیان سرآمدی مذهبی صفویان بوده است؟ و پرسش دیگر آن است که، آیا صفویان برای ابراز سرآمدی مذهبی خود در نامه‌ها از مدارک مستندی بهره جستند؟ در پاسخ به پرسش‌های مذکور، فرضیه‌های مطرح شده بدین قرار است: به نظر می‌رسد صفویان به لحاظ کاربرد مکرر مستندات مذهبی در نامه‌ها به گونه‌ای وجه تأثیرگذاری مذهبی را مورد نظر داشته‌اند؛ و از سوی دیگر، مستندات کاربردی آن‌ها نیز متقن و قابل دفاع بوده است.

واژه‌های کلیدی: شیعه، ائمه، صفویان، نامه‌ها، مراسلات، آیات، روایات

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک a.motevaly@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۲۴، تاریخ تأیید: ۹۱/۳/۲۷

Reflection of Religious Approaches in Savafid Period's Correspondences

Abdollah Motevali¹

Abstract: Savavid period was formed in a situation in which it has been encountered with the hostility of Ottomans in the West and that of Uzbeks in the East. Religious oppositions along with the geographical and political considerations led to intensify the unfriendly relationship of this period with both West and East. Under such a circumstances, Savafids made a great effort to impose their power over their enemies via the use of the diplomatic tools and the military actions. Letter writing was one of the tools upon which Safavids put much more effects on Uzbeks and Ottomans. In addition to political and military issues, these letters contained religious contents that aimed at showing the increasing validity of Shiite piety towards others. In this regard, the purpose of this paper is to investigate the aspects of the religious correspondence in revealing the validity of Shiite and that of Savafid period toward their neighbors. In other words, this research aims to answer such questions as: whether Savavid's cross border correspondence aimed at sharing Safavid religious excellence? And, did they take advantage of evidences in letters for showing their religious excellence? The main hypothesis is that it seems that Safavids have taken the advantage of the religious influence in their correspondences. Also, we can say Safavid practical documents are strong as well as justifiable.

Keywords: Shiite, Imams, Safavids, Letters, Correspondence, Narratives

1 Assistant Professor in History, Arak University a.motevaly@gmail.com

مقدمه

شکل‌گیری حکومت صفویه در ساختار جغرافیایی ایران، پس از مدت‌ها بی‌نظمی در این منطقه، بسیار حایز اهمیت بود. با عنایت به این که صفویان مذهب رسمی خود را شیعه اعلام کردند، شرایط را هم از لحاظ سیاسی و هم مذهبی، حساس‌تر نمودند. این ویژگی به لحاظ آن که تا آن زمان در چارچوب عمومی جغرافیایی ایران حکومتی فراگیر با مذهب رسمی شیعه شکل نگرفته بود، بسیار مهم به حساب می‌آمد. وجود عثمانی‌ها در غرب، ازبکان در شمال شرق و تا حدودی تیموریان هند در شرق و جنوب شرق، به لحاظ تمایز مذهبی با صفویان، شرایط را پیچیده‌تر می‌کرد. صفویان برای تثبیت و تداوم موقعیت سیاسی و در عین حال حفاظت از باورهای مذهبی خود، ناچار بودند از تمامی امکانات بهره ببرند.

در کنار تکاپوهای نظامی که در شرایط آن روز حرف اول مناسبات بین دولت‌ها را شکل می‌داد، تلاش‌های دیپلماتیک نیز صورت دیگری برای شکل‌بخشیدن به مناسبات و یا تعاملات مورد بحث محسوب می‌شد. تردد و تبادل مکرر سفیر در بین دربار ایران و مناطق ذکر شده نشان دهنده‌ی فعال بودن خط ارتباطی مذکور در این دوره است. بنابراین، بایستی اذعان نمود که اتکا بر نامه‌نگاری به منظور کاستن از مخاطرات نظامی در این زمان حایز اهمیت بوده است. متن نامه‌های رد و بدل شده نشان می‌دهد که عرف معمول سیاسی در آن‌ها رعایت می‌شد، به گونه‌ای که مکاتبات دوستانه با ادبیات خاص خود و به‌منظور جلب طرف مقابل انجام می‌گرفت و نامه‌های خصمانه با ادبیات تند و خشن برای خلع سلاح روانی و تخریب مبانی فکر سیاسی و باورهای مذهبی آن‌ها کاربرد ویژه‌ای داشت. یکی از صورت‌های مهمی که در اکثر نامه‌ها جنبه‌ی بنیادی و ثابت داشت، ارائه و پافشاری صفویه در اثبات حقانیت و تبلیغ باورهای مذهبی بود که سبب می‌شد متن بیش‌تر نامه‌ها مملو از دیدگاه‌ها و نگرش‌های مذهبی باشد.

بر این اساس، پرسش‌های اصلی این پژوهش نیز در همین راستا قابل طرح هستند: اول آن که، آیا مراسلات برون مرزی دوره‌ی صفویه در پی بیان سرآمدی مذهبی صفویان بوده‌اند؟ و پرسش دیگر آن که، آیا صفویان برای ابراز سرآمدی مذهبی خود از مدارک مستند بهره جسته‌اند؟ با مراجعه به بخش عمده‌ای از نامه‌های باقی‌مانده می‌توان دریافت که اصرار صفویان در اکثر این نامه‌ها بر ارائه‌ی مضامین شیعه، تلاشی به منظور اثبات سرآمدی مذهبی خود بوده است. همچنین، کاربرد آیات و روایاتی که در بیش‌تر این نامه‌ها به کار گرفته شده، حاکی از

توجه آن‌ها به مستند نمودن ادعاهای مذهبی مورد پذیرششان بوده است. در پژوهش‌هایی که در خصوص صفویان نوشته شده است، از منظری که این نوشتار مسایل مربوط به نامه‌های این دوره را بررسی می‌نماید، اثری مستقل و تحلیلی به نظر نیامد. درباره‌ی گردآوری و انتشار مکاتبات این دوره، کارهای عبدالحسین نوایی و یا ذبیح الله ثابتیان شایان ذکر هستند. البته، کتاب‌های یاد شده از جنبه‌های بررسی محتوایی و موضوعی تمرکز چندانی بر مکاتبات نداشته‌اند و تنها با ذکر مقدمه، عین نامه‌ها را انتشار داده‌اند. در خصوص جنبه‌ی تحلیلی مکاتبات نیز، مقاله‌ای از غلامرضا امیرخانی در نشریه‌ی گنجینه‌ی اسناد منتشر شده است، که در آن، به شکل مختصر و با الگویی متفاوت، چند نمونه از نامه‌های ارسالی به ازبکان را مورد بررسی محتوایی قرار می‌دهد. به لحاظ حجم انبوه مکاتبات و اهمیتی که در خصوص مناسبات خارجی داشته‌اند، زمینه‌های شایان توجهی برای بررسی و تحلیل این مکاتبات به چشم می‌خورد. بر همین مبنا، نوشتار حاضر از چشم‌انداز مذهبی و به صورت محتوایی، بخشی از این نامه‌ها را مورد توجه قرار داده است.

جایگاه تاریخی ترسل

ترسل و انشای یکی از داده‌های مهم ادب فارسی است که ظاهراً در گذر تاریخی ایران برحیطه‌ی اهمیت و جنبه‌های کاربردی آن افزوده شده است. جدای از دوران پیش از اسلام تاریخ ایران که در قالب‌های خاص خود اشکالی از ترسل و نامه‌نگاری برقرار بوده است، با آغاز دوره‌ی اسلامی تاریخ ایران، به لحاظ آن‌که اعراب در این زمینه فاقد توان‌مندی‌های لازم بودند، لاجرم عناصر ایرانی در خصوص تنظیم مراسلات و مکاتبات یاری‌گر تازه‌واردین شدند. این روند با شکل‌گیری حکومت‌های نیمه‌مستقل ایرانی صورت جدی و متمایزی به خود گرفت، به گونه‌ای که دیوان انشا و رسایل در زمره‌ی پرکاربردترین دیوان‌ها محسوب می‌شد و کاتبان نیز می‌بایستی در تمامی علوم سرآمد بوده و، همچنین دارای سبک خوب و مسلط بر زبان باشند.^۱ بر اساس گزارش تاریخ سیستان، از زمان یعقوب لیث زبان دیوان رسایل از عربی به سوی فارسی تغییر جهت داد.^۲ به رغم این دگرگونی، چنین به نظر می‌رسد، به لحاظ تداوم تسلط اعراب، همچنان عربی لفظ غالب در مکاتبات بوده است. اما این سیر با روی کار آمدن سامانیان

۱ کارلا کلوزنر (۱۳۶۳)، دیوانسالاری در عهد سلجوقی، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۸۶.

۲ ادموند کلیفورد باسورث (۱۳۷۰)، تاریخ سیستان، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۵۲.

جلوه‌ی دیگری یافت. حمایت بی‌دریغ شاهان سامانی از زبان فارسی، رونق خاصی در این خصوص پدید آورد. تلاش آن‌ها بر گردآوری عناصر فارسی زبان صاحب‌نظر در دربار، روحی تازه به ادب فارسی بخشید. به تبع این رفتار، مکاتبات دیوانی نیز به زبان فارسی تنظیم می‌شد. وجود صاحب دیوان رسایل که از جانب وزیر انتخاب می‌شد، حاکی از اهمیت این منصب در دوره‌ی سامانیان است.^۱ ظاهراً دبیران دیوان رسایل در این دوره می‌بایست تحت آموزش‌های خاصی قرار بگیرند و برخی شهرها در خصوص افزونی تعداد دبیران شهرت داشتند.^۲

در حکومت‌هایی مانند آل‌بویه و زیار نیز دیوان رسایل همچنان از شأن و مکانت بالایی برخوردار بود و نگارش آثاری مانند *قابوس‌نامه*، حکای از تمرکز بر امر دیوان رسایل بوده است. در بخشی از این اثر، در باب شرایط دبیری و شخص کاتب، ویژگی‌هایی مانند خوش‌خطی، بسیار نوشتن و مهارت در نوشتن را ذکر کرده است و در جای دیگری اشاره می‌کند که نامه‌ها می‌بایست به استعارات و آیات قرآن و اخبار رسول (ص) آراسته گردد.^۳

دیوان رسالت در دوره‌ی غزنوی نامه‌هایی را که از قدرت‌های خارجی می‌رسید، دریافت می‌کرد و به نوبه‌ی خود، نامه‌هایی به آن‌ها ارسال می‌داشت.^۴ اهمیت موضوع کتابت و مراسلات در نزد حکومت‌ها باعث شد تا این روند همچنان به‌عنوان یک میراث در چارچوب سازمانی حکومت‌ها باقی بماند و در زمینه‌ی ارتقای جایگاه آن تکاپوهای شایان توجهی در قالب آثار نوشتاری پدید آید. کتاب مؤید بغدادی نمونه‌ی بارزی از این تمایلات در اواخر دوره‌ی خوارزم‌شاهیان است.^۵ علاوه بر این، کتاب *همایون‌نامه* در دوره‌ی آل‌مظفر در خصوص شیوه‌ی نامه‌نگاری و *ریاض‌الانشاء* نوشته‌ی صدرجهان در سده‌ی نهم هجری قمری از نمونه‌های بارز توجه به موضوع مکاتبات است.

این روند در دوره‌ی تیموری با کتاب *مطلع‌سعدین* همچنان تداوم یافت.^۶ به نظر می‌رسد با ورود به عصر صفویه، این سیر از سرعت بیش‌تری برخوردار شده است. ارتباطات و در عین حال برخوردهای طولانی‌مدت آن‌ها با همسایگان و با کشورهای دوردست نشان‌گر لزوم فعال‌بودن

۱ محمد رضا ناجی (۱۳۶۸)، *فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامان*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۲۱.

۲ ابواسحق ابراهیم اصطخری (۱۳۶۸)، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۳، ص ۲۰۵.

۳ عنصرالمعالی کیکاووس وشمگیر زیار (۱۳۷۸)، *قابوس‌نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۷، ص ۲۰۸.

۴ ادموند کلیفورد باسورث (۱۳۶۲)، *تاریخ غزنویان*، ترجمه‌ی حسن انوشه، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۸۹.

۵ بهاء الدین محمد بن مؤید بغدادی (۱۳۸۵)، *التوسل الی الترسل*، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: انتشارات اساطیر، صص ۴-۵.

۶ فیروز مردانی (۱۳۷۷)، «ترسل و نامه‌نگاری در ادب فارسی»، *کیهان فرهنگی*، ش ۱۴۷، ص ۳۸.

عرصه‌ی ارتباطات و نامه‌نگاری بوده است. چنین به نظر می‌رسد، این مهم نیز در آن زمان تحت نظر منشی‌الممالک صورت می‌گرفت.^۱ ظاهراً در این دوره امر تعلیم و آموزش کاتبان برای تنظیم انواع نامه‌ها با جدیت ادامه داشته است. وجود کتابی موسوم به منشآت سلیمانی، که با دستور مستقیم شاه سلیمان صفوی به انجام رسیده است و در فصول مختلف به توضیح چگونگی نگارش اقسام متعدد نامه‌ها می‌پردازد، این اهمیت را آشکار می‌سازد.^۲

تأملی بر نقش و اهمیت مراسلات

رسم نگارش نامه و بازکردن باب مکاتبه بین قدرت‌ها و حکومت‌ها از قدمت زیادی برخوردار است. آن‌گونه که از کتاب‌های مورخان پیشین یونان بر می‌آید، در زمان مادها و هخامنشیان نامه‌ها و مکاتیبی بین شاهان و بزرگان و فرمان‌روایان مبادله می‌شده است.^۳ بهره‌گیری از الگوی ارتباط کلامی و نوشتاری که با اهداف و مقاصد گوناگون صورت می‌گرفت، در گذر زمان پیشرفت شایان توجهی یافت و حکومت‌ها دریافتند که با اتکا بر شیوه‌ی نوشتاری می‌توانند به بخشی از مقاصد خود دست‌یابند، زیرا این رویکردها در عرصه‌های مختلف چشم‌اندازهای گوناگونی را برای آن‌ها مهیا می‌نمود. بر همین اساس، در دوره‌های مختلف تاریخی آثاری در خصوص فنون نامه‌نگاری تدوین گردید که مبنای کار کسانی قرار می‌گرفت که مقرر بود نامه‌های حکومتی را تنظیم نمایند.^۴ بنابراین، در کنار ارتباط، پیوند و برخوردی که مبتنی بر شرایط در بین حکومت‌ها پدید می‌آمد، بهره‌گیری از الگوی گفت‌وگو و ارسال نامه نیز دست‌افزار مؤثر و پرکاربردی تلقی می‌شد.

این مکاتبات می‌توانست در جلوه‌ها و جنبه‌های گوناگون برای حاکمیت سیاسی مفید و مؤثر واقع شود. میزان اهمیت و دقت در انتخاب کلمات و جملات نامه‌ها به اندازه‌ای بود که در یک مکتوب بازمانده از قائم مقام فراهانی، خطاب به یکی از فرستادگان سیاسی، آمده است: «... تا این حد هم اجازه و اذن می‌دهم که الفاظ مبهمه و فقرات ذواتمالین در فصلی که موقع ذکر مطلب است به زور میرزایی و قوه انشائی بگنجانند که راه سخن برای ما باقی بماند و

۱ ولادیمیر مینورسکی (۱۳۶۸)، سازمان‌های اداری حکومت صفویه، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۲، ص ۱۱۸.

۲ ر. ک: منشآت سلیمانی (۱۳۸۸)، به کوشش رسول جعفریان، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

۳ ذبیح ثابتیان (۱۳۴۳)، اسناد و نامه‌های تاریخی و اجتماعی دوره‌ی صفویه، تهران: ابن‌سینا، ص ۱۴.

۴ ذبیح‌الله صفا (۱۳۷۳)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳/۵، تهران: انتشارات فردوسی، چ ۷، ص ۱۵۹۵.

این تصرف و تسلطی که حالا داریم سلب نشود.^۱ در کنار اهمیت به کارگیری نامه‌ها در تکوین و تداوم سیاست خارجی کشورها، از بُعد هدف‌مندی نیز ممکن بود جنبه‌های مختلفی از آن‌ها موردنظر بوده باشد. بخشی از این نامه‌ها کارکرد بازدارنده داشتند، و بخش دیگری دارای جنبه‌های اطلاعاتی و یا تبلیغاتی بودند.

در بخش بازدارندگی بیشتر در عرصه‌ی جنگ‌ها با رویکرد ایجاد مصالحه با طرف مقابل صورت می‌گرفت، اما در ابعاد دیگر آن، مانند کشانیدن طرف مقابل به یک اقدام متقابل، می‌توانست زمینه‌هایی را فراهم نماید که از طریق این نامه‌نگاری اطلاعات شایان توجهی از فضای عمومی طرف مقابل به دست آورد. اما از وجه تبلیغاتی نامه‌ها نبایستی غافل شد. این تبلیغات که بیشتر جنبه‌ی روانی پیدا می‌کرد، می‌توانست در دو عرصه‌ی مثبت و منفی پر کاربرد باشد. تلاش برای کسب نظر طرف مقابل به ایجاد مناسبات، کم کردن مخاطرات، تشویق به همکاری و هم‌پیمانی و امثال آن، از دیگر جنبه‌های کاربردی نامه‌ها بود.^۲

در جنبه‌ی منفی که در مواقع جنگ کاربرد بیشتری داشت، تخریب روحی - روانی دشمن بود. بیان و توصیف ویژگی‌ها، توان‌مندی و شاکله‌های اقتدار حاکمیت، در کنار تهدید و تحقیر طرف مقابل، می‌توانست از لحاظ روحی و روانی دشمن را به عکس‌العمل و اقدام نابخردانه وادار کند و یا دچار تزلزل و بی‌ثباتی نماید. در حقیقت، این بخش از مکاتبات بیشتر برای صدمه‌زدن بر روح و روان اردوگاه دشمن صورت می‌گرفت. جلوه‌ی دیگری از متن مکاتبات که می‌توانست از ساختار تبلیغاتی تبعیت نماید، ارائه‌ی باورها و معتقدات مذهبی و ایدئولوژیک به طرف مقابل بود. این رویکرد، هم در عرصه‌ی مناسبات دوستانه کاربرد داشت، و هم در مکاتبات خصمانه کارکرد جدی‌تری می‌یافت. چنانچه طرف مکاتبه در تبیین مذهبی قرار داشت، رعایت الگوی مذهبی به عنوان یک قاعده در متن نامه‌ها مورد توجه بود و بخشی از آرایه‌های مکاتباتی را باورداشت‌های مذهبی پر می‌کرد.^۳ این اقدام هم نشان‌گر ثبات و عمق مذهب و ایدئولوژی موردنظر بود که لازم می‌آمد طرف مقابل به وجود و ثبات آن اقرار نماید و باورداشت طرف مکاتبه را به رسمیت بشناسد، و هم می‌توانست جنبه‌ی تبلیغاتی به خود بگیرد

۱ عبدالحسین نوایی (۱۳۲۴)، «سواد رقم عباس میرزا نایب السلطنه به میرزا محمد علی آشتیانی»، *مجله‌ی یادگار*، ش ۶، ص ۲، ص ۷۳.
 ۲ محمودبن‌هدایت‌الله افوشته‌ای‌نطنزی (۱۳۷۳)، *نقاوه‌الآثار*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲، ص ۴۱۶؛ ریاض الاسلام (۱۳۷۳)، *تاریخ روابط ایران و هند*، ترجمه‌ی محمدباقر آرام و عباسقلی‌غفاری‌فرد، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۳۱۲-۳۱۳.

۳ عبدالحسین نوایی (۱۳۵۰)، *شاه تهماسب (اسناد و مکاتبات تاریخی)*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

که شاید تعدادی از جبهه‌ی دشمن را از ویژگی‌ها و توان‌مندی‌های ایدئولوژی خود آگاه نماید.

سنخ‌شناسی موضوعی مراسلات

حکومت صفویه به علت برخورداری از چارچوب جغرافیایی قابل تعریف و همچنین داشتن تکیه‌گاه مذهبی مطمئن در الگوی ارتباطی، ظرفیت‌های موجود خود را به کار گرفت و هم‌گام با تحركات سیاسی-نظامی، از مزایا و کارکردهای مراسلات در قالب‌ها و موضوع‌های مختلف غافل نبود. علاوه بر تکاپوهای مراسلاتی داخلی و منطقه‌ای، بروز شرایط جدید جهانی و حضور اروپاییان در شرق و تلاش آن‌ها برای برقراری پیوند با دربار صفویه، مشوقی جدی‌تر برای صفویه شد تا در راستای فعال‌شدن ارتباطی مراسلاتی، جدیت بیشتری از خود بروز دهند.

وجود دو دشمن نیرومند در مرزهای غربی و شرقی کشور از دیگر علل مهمی بود که صفویان را ترغیب نمود بخشی از فشارهای سیاسی-نظامی و حتی مذهبی این قدرت‌ها، یعنی عثمانی‌ها و ازبکان، را با اتکا بر راه‌کارهای دیپلماتیک کم‌اثر یا خنثی نمایند. به همین دلیل، به نظر می‌رسد بهره‌گیری از الگوی مکاتباتی به عنوان یک نیاز و ضرورت در این دوره مطرح گردید و صفویان در موقعیت‌هایی برای ایجاد تعامل و در زمان‌هایی به منظور رسیدن به اهداف تقابلی خود، به موضوع نامه‌نگاری روی می‌آوردند و از ظرفیت‌هایی که در این زمینه پدید می‌آمد، بهره‌ی لازم را می‌بردند. هر چند برخی از آثاری که در این زمینه باقی مانده است، نشان می‌دهد که رفتار و عمل کرد صفویه بعضاً در این خصوص جنبه‌ی واکنشی داشته و نامه‌نگاری آن‌ها عکس‌العملی به نوشته‌های طرف مقابل بوده است؛ با این حال، تعداد نامه‌های ارسالی و حجم آن‌ها نشان می‌دهد که نگاه شاهان صفویه به این موضوع راه‌بردی و کاربردی بوده است. انبوهی این مراسلات، علی‌الخصوص در نیمه‌ی اول حکومت صفویه که دوران شکل‌گیری، تثبیت و تداوم را سپری می‌کردند، بیش‌تر به چشم می‌خورد. در کنار جنبه‌های کاربردی نامه‌ها، می‌توان گونه‌ای از موضوعیت‌های متنوع را در این نوشتارها ملاحظه کرد که براساس موضوع و ماهیت، ساختار و سبک آن دارای تمایز و تفاوت است. شاید از یک منظر بتوان مکاتبات را در سه قالب به صورت زیر، قرار داد:

الف. نامه‌های صلح‌جویانه: تعدادی از نامه‌ها ماهیتی صلح‌آمیز و تعامل‌گونه داشته‌اند؛ چه نامه‌هایی که صفویان در پاسخ به نوشته‌ی طرف مقابل تنظیم کرده‌اند، و چه نامه‌هایی که خود آن‌ها برای مقاصد صلح‌جویانه شروع کننده بوده‌اند. ویژگی عمده‌ی این نامه‌ها تن‌دادن به

الگوهای عرفی دیپلماتیک همان زمان است. آنچه بیش‌تر در این نوشته‌ها مشهود است، به کارگیری القاب و عناوین بی‌شمار برای سلطان یا حاکمی است که نامه برای او تنظیم شده است.^۱ توصیف ویژگی‌های صلح‌جویانه‌ی شاه و تلاش او برای جلوگیری از اتلاف و پریشانی زندگی مردم و ممانعت از تخریب خانه‌ها و مزارع آن‌ها، همچنین بیان روایات و گفتارهای دینی در کنار پند و اندرزهای اخلاقی و یادآوری ویژگی‌های چهره‌های اخلاقی تاریخی، در این نامه‌ها جنبه‌ی کاربردی می‌یافت. پرهیز از درج و بیان نکات و مطالبی که ممکن بود از جنبه‌های مختلف سیاسی، نظامی و مذهبی، محرک طرف مقابل شود و اوضاع را به آشفتگی بکشاند، از ویژگی‌های بارز این نامه‌ها بود.

اما در پیش‌گرفتن این شیوه‌ی نوشتاری همیشه قرین توفیق نبود و نمی‌توانست نتایج موردنظر را فراهم سازد و بعضاً طرف مقابل را به سوی تعامل سوق نمی‌داد و برعکس به واکنش جدی‌تر نظامی می‌کشاند. این اتفاق زمانی رخ می‌داد که متن نامه‌ها به منظور پیش‌برد طرح‌های صلح‌جویانه و مسالمت‌آمیز از پشتوانه‌ی سیاسی - نظامی مناسبی برخوردار نبود و دقایق و نکات مطرح شده در متن نامه‌ها به وضوح ضعف و ناتوانی را در شکل و ماهیت این نامه‌ها نشان می‌داد. تمجید و ستایش بیش از حد از طرف مقابل، در کنار ارائه‌ی پیام‌های ضعیف و خالی از مکمل‌های خطرآفرین برای طرف دیگر، در صورت عدم توجه به معیارهای مسالمت‌جویانه، عملاً کارکرد نامه‌ی ارسالی را، نه‌تنها بی‌اثر می‌کرد، بلکه نتایج عکس خود را نیز بروز می‌داد. شاید بارزترین نمونه‌ی این‌گونه نامه‌نگاری را بتوان در متن‌های ارسالی سلطان محمد خدابنده به سلطان مراد عثمانی دریافت که دو نامه‌ی مفصل ارسالی به‌خوبی موضع ضعیف دربار ایران را برای عثمانی‌ها آشکار نمود و آن‌ها را در هجوم به ایران جسورتر نمود.^۲

ب. مکاتبات زمان جنگ: ماهیت نظامی بخش عمده‌ای از دوره‌ی اول حکومت صفویه، خود بیان‌گر این نکته است که تعداد زیادی از نامه‌های ارسالی از این ماهیت تبعیت نمایند و ناگزیر چارچوب‌ها و الگوهای آن‌ها نیز متأثر از رویکردهای پرسروصدا و بعضاً خشن باشد. این نمونه‌ها در برخورد با عثمانی‌ها و ازبکان به خوبی دست‌یافتنی است. سبک عمومی آن‌ها شباهت زیادی با همدیگر دارد و با اندک تفاوت‌هایی بیش‌تر با هدف تهدیدی و تخریبی تنظیم شده‌اند. به‌رخ‌کشیدن حقانیت، اقتدار و توانمندی سیاسی خویشان در کنار تضعیف و تخفیف

۱ نوایی، شاه تهماسب، ص ۳۳۳.

۲ نوایی (۱۳۶۶)، شاه عباس (اسناد و مکاتبات تاریخی)، ج ۱، تهران: انتشارات زرین، چ ۲، صص ۲۹-۶۳.

تمامی داشته‌های طرف مقابل، رویکرد کلی این نامه‌هاست. چنین به نظر می‌رسد، هدف این نامه‌نگاری گونه‌ای از هم‌آوردطلبی و جدال مجازی در عرصه‌ی گفت‌وگو و نگارش است. این رویه به خوبی در نامه‌ها مشهود است.

پس‌نکشیدن در اغراق و زیاده‌گویی در خصوص داشته‌های خود و ناتوان جلوه دادن طرف مقابل، حتی در مواردی که نمونه‌های عینی تاریخی به گونه‌ی دیگری بود، در فحوای این نامه‌ها به چشم می‌خورد. شاه اسماعیل در نامه‌ای که برای شیبک‌خان فرستاد، به منظور نشان دادن ابهت و چشم انداز توان‌مندی خود، ابایی نداشت که به خان ازبک یادآور شود، سپاهیان دوازده هزار نفری او توانستند نیروی سی‌صدهزار نفری علاءالدوله ذوالقدر را شکست دهند و تنها سی‌و‌پنج هزار نفر از آن‌ها را زنده بگذارند.^۱ اوج این گونه از نامه‌نگاری را می‌توان در نوشتار مفصل شاه‌تھماسب به سلطان سلیمان عثمانی یافت که به‌رغم تمامی داشته‌های نظامی و برتری عددی و تسلیحاتی سلطان عثمانی، شاه تھماسب در عرصه‌ی قلم میدان را به حریف واگذر نکرد و همانند الگوی نظامی جنگ و گریزی که در برابر عثمانی‌ها انجام می‌داد و آنان را با ناکامی‌های جدی مواجه نمود، در این عرصه نیز بر روحیه‌ی حریف نقش مخربی بر جای گذاشت.^۲

مکاتبات عیدیه‌ی شاه عباس با عبدالمؤمن‌خان ازبک نیز نمونه‌ی دیگری از رویارویی قلمی دوحریف را به رخ می‌کشد که سبک نوشتاری شاه‌عباس در این زمینه، ضمن پرهیز از عبور از مرزهای اخلاق دیپلماتیک و ابراز علاقه به ایجاد مصالحه، توان و اقتدار نظامی خود را به رخ ازبکان کشید که همین شیوه تأثیر بسزایی بر ازبکان باقی گذاشت، به گونه‌ای که عبدالمؤمن-خان هرگز به تقابل مستقیم با شاه عباس تن در نداد.^۳

ج. نامه‌های مناسباتی و مناسبتی: شکل سومی از نامه‌نگاری نیز در این دوره به چشم می‌خورد که از لحاظ تعداد، بخش قابل توجهی از آن‌ها را به خود اختصاص داده است. این نامه‌ها بیش‌تر ماهیتی مسالمت‌آمیز و دوستانه را دنبال می‌کنند و به نظر می‌رسد در پیشینه‌ی آن‌ها جلوه‌های خصمانه، یا وجود نداشته است، و یا این‌که اگر نگرش‌های خصمانه‌ای در مناسبات وجود داشته، به گونه‌ای نبوده است که بر کل مناسبات دوستانه سایه بیفکند. لحن و سبک این

۱ عبدالحسین نوایی (۱۳۴۷)، شاه اسماعیل (اسناد و مکاتبات تاریخی)، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۷۲.

۲ نوایی، شاه تھماسب، صص ۲۰۳-۲۳۷.

۳ افوشته‌ای نطنزی، همان، صص ۴۲۰ و ۴۲۸ و ۴۳۳.

مکاتبات مبتنی بر جلب نظر طرف مقابل برای حفظ مناسبات و مراودات تجاری و جلوگیری از هم‌پیمانی با دشمن و احتمالاً جلب نظر برای ایجاد نوعی پیوند سیاسی یا نظامی هم بوده است. نامه‌هایی که صفویان برای اروپاییان و شاهان هند می‌نوشتند، از این ویژگی تبعیت می‌کردند.^۱ البته، کم نیستند نامه‌هایی که برای تداوم مناسبات در موقعیت‌های مناسبی نوشته شده‌اند، یعنی برای تعزیت مرگ سلاطین و یا به قدرت رسیدن شاه جدید به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند و درون‌مایه‌ی آن‌ها بیشتر برای ارائه‌ی رویکرد دوستانه و ابراز تمایل به منظور برقرار نمودن مناسبات بوده است.^۲

گونه‌شناسی موضوعات مذهبی در مراسلات

الف. لزوم کاربرد الگوی مذهبی در نامه‌ها

یکی از جلوه‌های بارزی که در مراسلات این دوره به چشم می‌خورد، تلاش برای ارائه‌ی باورها و معتقدات مذهبی است. به لحاظ پیوندی که بین قدرت سیاسی و معتقدات مذهبی در این دوره پدید آمد و در حقیقت مذهب و سیاست در ساختار حکومت صفویه درهم آمیخت، و از طرف دیگر این الگوی سیاسی- مذهبی در چارچوب جغرافیایی ایران از سابقه‌ای جدی برخوردار نبود، لاجرم صفویه برای دفاع از موجودیت سیاسی و مذهبی خود، از تمام الگوهای موجود بهره جستند. یکی از محورهایی که بیان باورها در آن الزامی به نظر می‌رسید، نامه‌ها و مراسلات برون مرزی بود. کاربرد و تأکید بر معیارهای مشخص مذهبی، از آن روی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که در یابیم تقریباً تمامی عناصر طرف مکاتبه‌ی ایران دارای اعتقادات مذهبی متمایز از صفویان بودند. به همین دلیل، صفویان در کنار اعلام موجودیت سیاسی، به صورت هم‌زمان موجودیت مذهبی خود را نیز بیان می‌کردند و از زوایای گوناگون از عناصر پایه‌ای شیعه دفاع می‌نمودند.

این شیوه تقریباً در تمامی اشکال نامه‌ها مشهود و شایان توجه بود. یعنی، چه در مکاتبات صلح‌آمیز یا در مراسلات زمان جنگ، به شکل آشکاری رویکردهای مذهبی آنان منعکس می‌شد. با این حال، شکل و حجم اتکا بر شعائر مذهبی در این نامه‌ها یکسان نبود. هم از نظر

۱ نوایی، شاه عباس، ج ۳، ص ۲۹۵ به بعد.

۲ نوایی، شاه تهماسب، ص ۴۶۰.

موضوعیت، وهم از لحاظ حجم، تفاوت‌هایی در این مکتوبات به چشم می‌خورد. در مواقعی تنها به صورت توصیفی و تمجیدی مطرح می‌شد و به دنبال ستایش از پروردگار و پیامبر اسلام، بخش قابل توجهی نیز به بیان مناقب ائمه‌ی اطهار اختصاص می‌یافت.^۱ موارد دیگری نیز به چشم می‌خورد که از این مرحله عبور می‌نمود، و جنبه‌ی استنادی و اقناعی پیدا می‌کرد. در حقیقت، این گونه موارد تلاشی برای ارائه‌ی مستندات و مستدللات موردنظر به منظور بیان حقانیت و اصالت مذهب شیعه بود.^۲

گونه‌ی دیگری از کاربرد شعائر مذهبی در این نوشته‌ها دست‌یافتنی است که ظاهراً می‌توان جنبه‌ی تبلیغی برای آن ملحوظ نمود. یعنی، بیان مکرر نام ائمه برای نشان دادن جایگاه و موقعیت آن‌ها در نزد صفویان بسیار حائز اهمیت بود. این ویژگی علی‌الخصوص در مواقعی که شاهان صفوی در پی توصیف پیروزی‌ها و کامیابی‌های خود در عرصه‌ی جنگ بودند، بیشتر به چشم می‌خورد. در حقیقت، آن‌ها این توفیقات را به ائمه نسبت می‌دادند و یاری گرفتن از آن‌ها را عاملی اساسی و مهم در عرصه‌های مختلف تلقی می‌کردند.^۳ علاوه بر این، مواردی هم به چشم می‌خورد که برای تأکید یا قسم خوردن، از نام امامان استفاده می‌شد.

ب. گونه‌شناسی موضوعی

در ملاحظه و بررسی متن نامه‌های این دوره، می‌توان از لحاظ موضوعی مطالب مذهبی ارائه شده را در چندین قالب خاص تشخیص داد که هر کدام از موارد کاربردی، دارای پیشینه و جایگاه ویژه‌ای در علوم دینی و ادبی هستند و هر گروه از این موضوع‌ها در جایگاه خود، از نظر استنادی، استدلالی و توصیفی، بخشی از ویژگی‌های شیعه را مرور می‌کند. در ادامه، بر مبنای میزان کاربرد هر کدام از این گونه‌ها، به بررسی میزان توجه و اصالت و اعتبار آن‌ها از نگاه شیعه خواهیم پرداخت.

۱. آیات و تناسب کاربردی آن‌ها

یکی از الگوهای پر کاربرد در نامه‌ها که اصالت رویکردهای مذهبی صفویان را نشان می‌دهد،

۱ نوایی، شاه عباس، ج ۳، صص ۲۳۴-۲۳۵.

۲ همان، ج ۲، صص ۱۹۴-۲۰۸.

۳ همان، شاه تهماسب، ص ۲۰۴.

اتکا بر آیات متعدد و متنوع قرآنی و استفاده از آنها است که ظاهراً بیش‌تر این آیات مستندات مهمی از گفتارهای وحیانی برای حقانیت خواسته‌ها و گفته‌های شیعه است. برخی از این آیات، جنبه‌هایی از پیوستگی و اصالت خط امامت به پیامبر^(ص) را نشان می‌دهند. تعداد دیگری، جانشینی امام علی^(ع) را پس از پیامبر موردنظر دارند، و گروه دیگری از آیات، ویژگی‌ها و خصلت‌های امام علی^(ع) را مورد توجه قرار داده‌اند. با توجه به این که طرف خطاب مراسلات صفویان بیش‌تر اهل سنت بودند، به نظر می‌رسد نوع انتخاب آیات توسط صفویان برای درج در نامه‌ها به گونه‌ای بوده است که علاوه بر وضوحی که نسبت به خط امامت دارند، در میان اهل سنت نیز با همین رویکردها و یا نزدیک به این وجوه مورد تعبیر قرار گرفته باشند. در بین آیات پرکاربرد در مراسلات، آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی شریفه‌ی مائده است: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ...﴾. در تعداد قابل توجهی از نامه‌های ارسالی با هدف نشان دادن حقانیت و اصالت امامت حضرت علی^(ع)، این آیه مورد استناد قرار گرفته است. براساس تفاسیر موجود شیعه، این آیه به منظور ابلاغ جانشینی حضرت علی^(ع) نازل شده است.^۱

برخی از تفاسیر شیعه، در کنار اظهار استنادات و استدلال‌های خود در خصوص این آیه، دیدگاه برخی از مفسران اهل سنت را نیز، مبنی بر شأن نزول این آیه در حق حضرت علی^(ع)، توضیح داده‌اند. در یکی از این تفاسیر آمده است: «... نزد بعضی از اعظام اهل سنت و اجماع اهل‌البيت این آیه در غدیر خم نازل شد... از جمله علی بن احمد واحدی که یکی از افاضل و مشاهیر اهل سنت است در تفسیر خود که موسومست به اسباب‌النزول آورده که این آیه در حق علی^(ع) در غدیر خم نزول یافته است».^۲

به نظر می‌رسد شاهان صفویه در مواقعی که به صورت مستقیم در پی جدال کلامی با طرف مقابل بودند، و یا در هنگامی که در پاسخ‌گویی به نامه‌های دشمنان، بنیان‌های اعتقادی خود را در معرض تهدید و تخریب می‌دیدند، با اتکا بر این گونه آیات که بیان‌کننده‌ی شأن امامت حضرت علی^(ع) بود، به آنها پاسخ می‌گفتند. در مواقعی نیز یادآور این نکته بودند که چنین آیاتی نه تنها مورد پذیرش و قبول شیعه است، بلکه برخی از زعمای مذهبی اهل سنت نیز

۱ شیخ ابوعلی طبرسی (۱۳۵۰)، ترجمه‌ی تفسیرمجمع‌البیان، ترجمه‌ی سید ابراهیم میرباقری و احمد بهشتی، ج ۷، تهران: نشر فراهانی، ص ۱۱۶؛ ابوالحسن حسین جرجانی (۱۳۳۷)، تفسیرگازر، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۴۰۲.
۲ ملا فتح الله کاشانی (۱۳۴۴)، تفسیر منهج الصادقین، ج ۳، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ج ۲، ص ۲۷۳ و نیز ر. ک: حاکم ابوالقاسم حسکاتی (۱۲۸۱)، سیمای امام علی^(ع) در قرآن، ترجمه‌ی یعقوب جعفری، تهران: انتشارات اسوه، صص ۱۰۵-۱۱۰.

با همین رویکرد، چنین آیاتی را مورد تفسیر قرار داده‌اند.^۱ یکی دیگر از آیات پرکاربرد در متن مکاتبات این دوره که به‌منظور نشان دادن اصالت امامت حضرت علی^(ع) مورد استناد قرار می‌گرفت، آیه ۵۵ سوره مائده است. این آیه نیز در تفاسیر مختلف، یکی از مبانی استنادی شیعه برای امامت حضرت علی^(ع) اعلام شده است. البته، متن این تفاسیر خالی از ذکر استنادات برخی از اهل سنت در هم‌نوایی با تفاسیر شیعه نیست: «... و بدان که جمهور مفسران از علمای شیعه و اهل سنت برآنند که آیه در شأن علی ابن ابی طالب نزول یافته و شیعه از این استدلال کرده اند بر آن که امامت حق شاه اولیا و خلافت منصب مرتضی علی^(ع) است».^۲ در تفاسیر دیگر نیز این رویکرد مورد توجه بوده است: «... این آیه کریمه به اتفاق فئه ناجیه امامیه و به زعم کثیری از اهل سنت در شأن عالی شأن حضرت امیر المومنین^(ع) ... نازل شده است».^۳ یکی از علمای اهل سنت در سده پنجم هجری قمری نیز با ارائه بیست سند، نزول این آیه را در شأن امام علی^(ع) دانسته است.^۴

در کنار آیاتی که نصّ صریحی بر امامت امامان شیعی بود و بخشی از مستندات صفویان را در مراسلات تشکیل می‌داد، تعداد دیگری از آیات نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت که توصیف‌گر نسبت و قرابت ائمه اطهار و رسول خدا بود. این آیات بیش‌تر در راستای احتجاج برای نوع نسبت سایر خلفا با پیامبر^(ص) در مقایسه با ائمه^(ع) به کار گرفته می‌شد. این بیان، ضمن آن‌که روشن‌گر خط امامت محسوب می‌شد، به شکل آشکار قرابت شیعه به پیامبر را با اهل سنت مقایسه می‌کرد. در حقیقت، این آیات جنبه‌های منزلتی ائمه را مطرح می‌نمود و در همین راستا، در جدال‌ها یا تعاملات قلمی مورد استفاده صفویه قرار می‌گرفت. آیه ۳۳ سوره احزاب در این زمینه از کاربرد فزاینده‌ای برخوردار بود. به تصریح اهل تفسیر، این آیه در شأن ائمه نازل شده است که بعضاً نظرات موافق مفسران اهل سنت را نیز در این خصوص نقل نموده‌اند. از جمله آورده‌اند: «... در احادیث خاصه و عامه وارد شده که آیه شریفه در حق خمسه طیبه نازل شده است».^۵ در تفاسیر دیگر نیز ضمن بیان مستندات تطبیقی این آیه با

۱ نوایی، شاه تهماسب، ص ۲۱۹.

۲ کاشانی، همان، ج ۳، ص ۲۵۵.

۳ بهاء‌الدین محمد لاهیجی (۱۳۶۳)، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ص ۶۶۹؛ سید محمد حسین-همدانی (۱۳۸۰ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ج ۴، تهران: کتابفروشی لطفی، ص ۳۵۵.

۴ حسکائی، همان، صص ۹۱-۱۰۲.

۵ حسین بن علی خزاعی نیشابوری (۱۳۷۴)، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ص ۴۴۱.

ویژگی‌های ائمه، به نقلیات اهل سنت نیز ارجاع داده‌اند.^۱

آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی شورا نیز در شأن و منزلت ائمه، در تعداد دیگری از نامه‌ها مورد استفاده قرار گرفته است. این آیه بیش‌تر در مواقعی مورد استناد بوده است که شاهان صفویه در پی بیان قرابت و دوستی خود با اهل بیت بوده‌اند و از این مسیر در نظر داشته‌اند که حقانیت مذهبی خود را به رخ طرف مقابل بکشانند. در یکی از مکاتبات شاه تهماسب با سلطان سلیمان، به منظور نشان دادن این نکته که در تقابل با سلطان عثمانی از حمایت‌های معنوی ائمه برخوردار بوده و به واسطه‌ی دوستی با خاندان پیامبر^(ص) از رویارویی با او هیچ ترس و واهمه‌ای نداشته است، می‌نویسد: «... بدان که ما دست اعتصام در اذیال مهر مصطفی و مرتضی و عترت طیبین ایشان زده به صفت ایمان آراسته‌ایم معرفة الله و معرفة الرسول و معرفة الامام به واجبی تتبع نموده ... و کمر محبت و مودت آل عبا و ائمه هدی به حکم آیه وافی هدایة قُلْ لَّا اَسْئَلُكُمْ... (شورا ۲۳) بر میان جان بسته و از اعدای ایشان ... تبرا نموده ایم...»^۲ بر مبنای نگرش تفاسیر، این آیه نیز حاکی از موقعیت و منزلت ائمه‌ی اطهار است که خداوند دوستی و مودت آن‌ها را سفارش کرده است. در یکی از تفاسیر به نقل از احمد بن حنبل چنین آمده است: «... زمان نزول این آیه از حضرت رسول پرسیدند که... اقارب تو که حق سبحانه مودت ایشان را بر ما فرض گردانیده است چه کسانیند؟ فرمود که علی بن ابیطالب فاطمه و حسن و حسین^(ع)»^۳.

در بازبینی و بررسی آیات کاربردی در متن مراسلات، به خوبی مشهود می‌شود که استفاده از این آیات مبتنی بر شأن نزول و موقعیت، در قالب‌های خاص، نظیر تبیین امامت و ولایت ائمه و یا توصیف شأن و منزلت آن‌ها، همچنین نوع نسبت با حضرت رسول^(ص)، به صورت دقیق و با کارشناسی لازم صورت گرفته است. در حقیقت، جلوه‌ی آشکار نامه‌ها نشان می‌دهد که تدوین‌کنندگان نامه‌ها با اتکا بر پیشینه‌ی تفسیری این آیات، آن‌ها را در موقعیت مقتضی و مبتنی بر شأن نزول دقیق برای رویارویی کلامی و استنادی با دشمن، مورد بهره‌برداری قرار داده‌اند. البته، آیات دیگری نیز به عنوان مستندات، چه در نامه‌های دوستانه و یا در مواردی که چشم‌اندازهای خصمانه بر دو طرف حاکم بود، به کار گرفته شده‌اند که به فراوانی و تکرار آیات پیش گفته نیست، اما آن دسته از آیات نیز در جایگاه خود در مقام تبیین و توصیف مقام

۱ طبرسی، همان، ج ۲۰، ص ۱۰۸؛ کمال‌الدین حسین واعظ کاشفی (۱۳۱۷)، تفسیر مواهب علیه، ج ۳، تهران: کتابفروشی اقبال، ص ۴۷۷.

۲ نوایی، شاه تهماسب، صص ۲۰۸ و ۲۲۰.

۳ کاشانی، منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۰۵؛ طبرسی، همان، ج ۲۲، ص ۱۲۷.

ولایتی و هدایتی ائمه‌ی اطهار مورد اتفاق و استناد بوده‌اند.

۲. شیوه و نوع کاربرد روایات

در کنار بیان مستندات قرآنی در حقانیت ائمه‌ی اطهار و شأن و منزلت آن‌ها در نزد پیامبر اسلام^(ص)، گونه‌ی دیگری از مستندات روایی نیز در متن مراسلات با فراوانی و تکرار بیش‌تر به چشم می‌خورد. این شواهد روایی نیز، همانند آیات کاربردی هم در تبیین مقام امامت، و هم در توصیف شأن و منزلت ائمه آمده‌اند. به نظر می‌رسد در به کارگیری این روایات نیز همچنان تمرکز بر احادیثی است که از اصالت، دقت و اجماع بیش‌تری برخوردار بوده‌اند. هرچند روایات در اکثر مراسلات مورد استفاده قرار می‌گرفتند، اما به نظر می‌رسد، در نامه‌هایی که جنبه‌ی پاسخ‌گویی به ادعاها و تهدیدات دشمن را داشتند، و یا نامه‌هایی که به صورت مستقیم و با جنبه‌ی تهدیدی برای دشمن ارسال می‌شدند، آیات، روایات و استدلال‌های کلامی از کاربرد بیش‌تری برخوردار بودند. بلافاصله پس از آیات مستند، روایات متعدد نیز در این زمینه، متناسب با موضوعیت نامه، در متن به صورت استنادی یا توصیفی درج می‌شد. در بین روایاتی که با موضوع حقانیت امامت حضرت علی^(ع) بیش‌ترین کاربرد را در نامه‌ها داشت، روایت مشهور مربوط به غدیرخم است: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه». گرچه این روایت به صورت مرسوم در نامه‌ها برای نشان دادن جانشینی امام علی^(ع)، به کار برده می‌شد، اما جایگاه کاربردی آن بیش‌تر مربوط به زمانی بود که از طرف عثمانی‌ها یا از بکان، بحث ارجحیت خلفا بر امام مورد یادآوری و تأکید قرار می‌گرفت و لاجرم در پاسخ‌گویی، هم‌راه با آیات مستندی که ذکر می‌شد، این روایات از چشم‌انداز جانشینی و حقانیت امام، به صورت تکرار، حتی در یک نامه در طی چندین مرحله دفاع می‌کرد.

در نامه‌های شاه تهماسب به سلطان سلیمان، که جنبه‌ی احتجاجی پیدا کرده بود، از جمله مواردی محسوب می‌گردید که شاه در پاسخ‌گویی به سلطان عثمانی، که اولویت خلافت را مربوط به سه خلیفه‌ی اول و دوم و سوم دانسته بود، در چندین نوبت او را به موقعیت غدیر خم و این روایت پیامبر ارجاع داد: «... و حضرت رسالت در روز عید غدیرخم بعد از مراجعت از حج وداع به اصحاب فرمودند: الست اولی بکم من انفسکم قالوا بلی قال من کنت مولاه فعلی مولاه...»^۱ شاه عباس نیز در مراسلات متعدد خود با عبدالؤمن خان از بک، از این

۱ نوابی، شاه تهماسب، صص ۴۲ و ۲۲۰ و ۴۶۱.

روایت مکرر بهره جسته است.^۱ بر مبنای کتاب‌های اصیل شیعه، این حدیث در خصوص حضرت علی^(ع) و در موقعیت غدیر خم نازل شده است. بر همین اساس، تنظیم‌کنندگان نامه‌های این دوره به خوبی بر اصالت این روایت آگاهی داشتند و آن را به صورت مستند به کار می‌گرفتند.^۲ چنین به نظر می‌رسد که در بررسی متن نامه‌ها، میزان کاربرد روایات منزلی در خصوص امام علی^(ع) از فراوانی بیش‌تری برخوردار بوده است. هرچند این روایات نیز به نوعی بیان‌گر حقانیت امام برای حاکمیت جامعه‌ی اسلامی بوده است، با این حال، ظاهراً نوع بهره‌مندی از آن‌ها در نامه‌ها برای آشکار ساختن میزان قرابت امام با پیامبر اسلام بوده است، دو روایت مشهور در نگاه تنظیم‌کنندگان مراسلات، از ارجحیت بیش‌تری بهره‌مند بوده است: اول، روایت: «انا مدینه العلم و علی بابها»؛^۳ و دیگر، «انت منی به منزلة...»^۴ که تهماًسب در استنادات خود برای سلطان سلیمان، پس از ذکر این دو روایت، آورده است: «...و جمیع اهل طوایف بر صحت این احادیث اجماع نموده‌اند».^۵

در کنار این روایات پر کاربرد و مستند، برخی احادیث نیز به صورت پراکنده در این نامه‌ها مورد استشهاد قرار گرفته است؛ از آن جمله می‌توان به روایت ثقلین اشاره نمود که از احادیث متقن و پر کاربرد شیعه محسوب می‌شود،^۶ روایت مذکور برای نشان دادن جانشینی امام وائمه‌ی اطهار در نامه‌ها به صورت پراکنده مورد استفاده قرار می‌گرفت. جایگاه استفاده از این روایت نیز بیش‌تر برای تأکید بر حقانیت خلافت علی^(ع) بوده است.^۷

۳. الگوی تبیین ویژگی‌های ائمه

یکی از ارکان ثابت در نامه‌های ارسالی، تأکید بر جایگاه و موقعیت حضرت علی^(ع) در مناسبات وی با پیامبر^(ص) بود. در کنار التزام به تأکید بر شأن و منزلت امام علی^(ع)، بر مبنای آیات و روایات،

۱ نوایی، شاه عباس، ج ۳، ص ۸۲.

۲ محمد بن یعقوب کلینی (۱۳۶۷ق)، اصول کافی، ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۲۹؛ علی بن بابویه (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم: جامعه‌ی مدرسین، ج ۲، ص ۱۲۸.

۳ شیخ حر عاملی (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، ج ۲۷، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت، ص ۷۶؛ شیخ جعفر کاشف الغطاء، تألیف، کشف الغطاء، ج ۱، اصفهان: انتشارات مهدوی، ص ۱۱.

۴ احمد بن یحیی بلادری (۱۳۹۴ق)، انساب الاشراف، تحقیق شیخ محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسه‌ی الاعلمی، ص ۱۰۶؛ و شهاب‌الدین بن ابی‌الفضل بن حجر عسقلانی (۱۳۹۰)، لسان‌المیزان، ج ۲، مؤسسه‌ی الاعلمی، بیروت: ج ۲، ص ۳۱۳.

۵ همان، ص ۲۱۹؛ نوایی، شاه عباس، ج ۳، ص ۱۸۷ و ۲۱۲ و ۲۱۸.

۶ محمد بن محمد حاکم نیشابوری (۱۴۰۶ق)، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، بیروت: دارالمعرفه، ص ۱۰۹.

۷ نوایی، شاه اسماعیل، ص ۴۸؛ نوایی، شاه عباس، ج ۳، ص ۲۱۷ و ۲۲۴؛ همان، شاه تهماًسب، ص ۲۲۰ - ۲۲۴.

بخشی از ادبیات نظم و نثر در نامه‌ها نیز به تجلیل، تکریم و ذکر مناقب امام علی^(ع) اختصاص داشت. تشریح ویژگی‌های امام مختص به نامه‌های خاصی نبود. به نظر می‌رسد، بر پایه‌ی راهبرد مذهبی صفویان، که بر وابستگی به تشیع تأکید داشتند و در عین حال پای‌بند به اشاعه و تبلیغ الگوهای مذهبی شیعه بودند، چه در مکاتبات زمان خصومت و جنگ، و چه در زمان صلح و گفت‌وگوهای مربوط به عقد قراردادهای مصالحه، بیان خصلت‌های امام در قالب نظم و نثر قاعده‌ای رایج بود.

در کنار توصیف رایج و متداولی که در خصوص امام علی^(ع) به کار گرفته می‌شد، درباره‌ی ائمه‌ی اطهار^(ع) نیز به شکل کلی و نه انفرادی، به ذکر خصلت‌ها بسنده می‌کردند. اما به نظر می‌رسد عمده‌ی ویژگی‌هایی که در این نامه‌ها مورد تأکید و تبلیغ قرار می‌گرفت، مبتنی بر رویکردهای مختلفی، مانند احتجاجات عقلی و کلامی امامت حضرت علی^(ع)، خلیفات و پیوندهای آن حضرت به رسول گرامی اسلام^(ص) و توصیف شأن و منزلت ائمه‌ی اطهار بود که بعضاً بخش عمده‌ای از مطالب نامه‌ها را به خود اختصاص می‌داد. به نظر می‌رسد غلبه‌ی فضای خصمانه‌ی بین طرفین، عامل مهمی بود که باعث می‌شد محتوای این نامه‌ها جدی‌تر و شکلی استدلالی و بعضاً پرخاش‌جویانه به خود بگیرد. دوره‌ی طولانی جنگ‌های بیست‌ساله‌ی شاه تهماسب با عثمانی‌ها، از جمله موقعیت‌هایی فراهم نمود که چندین نامه‌ی مفصل با رویکردی توجیهی در زمینه‌ی باورهای مذهبی، بین طرفین مبادله شود. به نظر می‌رسد، طولانی‌ترین نامه‌ی ارسالی در دوره‌ی صفویه مکتوبی باشد که شاه تهماسب در پاسخ به اتهامات سیاسی و مذهبی سلطان سلیمان تدوین نمود. این نامه مشحون از مستندات و شواهد سیاسی و مذهبی است که استحکام و ریشه‌دار بودن عمل‌کرد سیاسی و باورهای مذهبی صفویان را به رخ سلطان عثمانی بکشاند. هرچند در بخش‌هایی، به لحاظ این که نامه‌های سلطان عثمانی تهدیدآمیز و گستاخانه بود، ادبیات نامه‌ی شاه تهماسب نیز تاحدودی از آداب عرف دیپلماتیک فاصله گرفته است. اما با این حال، مستدل‌ات ارائه شده براساس واقعیات مستند و تاریخی است. از آن جمله، سلطان سلیمان در بخشی از نوشته‌ی خود در خصوص اجماع امت بر خلافت ابوبکر توضیح داده است، شاه تهماسب این ادعا را غیر واقعی می‌داند: «... چرا اهل یک شهر بلکه یک محله با وی اتفاق نکرده‌اند و اگر اعتقاد کرده که اجماع خواص امت شده به اتفاق جمع اهل اسلام علی‌بن‌ابیطالب و امام حسن^(ع)، امام حسین^(ع) و... و عباس و عبدالله‌بن‌عباس، طلحه و زبیر و... با وی مخالفت کرده و بیعت نکردند... و در جمیع کتب شما مسطور است و اتفاق امت و جمیع

عالمیان و اسلامیان و بزرگان است که اهل بیت و اکابر صحابه و خواص امت این جماعت بوده‌اند»^۱.

در مکاتبه‌ی دیگری که بین عیدالله‌خان ازبک و شاه تهماسب رد و بدل شد و خان ازبک ارجحیت خلفا را مطرح کرده بود، شاه تهماسب در استدلال برحقانیت امام و عمل کرد نادرست خلفا در برابر خاندان پیامبر، موارد متعددی را بر می‌شمارد که به صورت بارز در مذمت عمل آن‌ها، ماجرای فدک و مخالفت ابوبکر با واگذاری آن به حضرت زهرا^(س) و همچنین پاره کردن سند فدک توسط عمر و منع خمس از اهل بیت را مورد استناد قرار داده است. علاوه بر این، سوزاندن قرآن و آزار و اذیت یاران رسول خدا توسط عثمان را شاهد مثال می‌آورد.^۲ سپس یادآور می‌شود که این‌گونه خلفا چگونه می‌توانستند بر امام علی^(ع) ارجحیت داشته باشند. علی‌الخصوص زمان ارتحال پیامبر را یادآور می‌شود که آن حضرت قلم و کاغذ را طلب نمود اما عمر مانع آمد.^۳

در کنار مکاتبات مستقیم سلطنتی که بین ایران با عثمانی و ازبکان ردوبدل می‌شد، برخی مکاتبات دیگر نیز وجود دارد که جنبه‌ی جدلی و کلامی دارند. هرچند تعداد زیادی از این نامه‌ها در دست نیست، اما وجود اندک این نوشته‌ها نشان‌گر آن است که به عنوان یک رسم به منظور اظهار حقانیت و حمایت از اصول مذهبی، این روش نیز کاربرد داشته است. شاید یکی از بارزترین این مکاتبات نامه‌نگاری تعدادی از علمای ماوراءالنهر به علمای مشهد در دوره‌ی شاه عباس باشد. آن‌ها در این نامه به دفاع از موقعیت خلفای اهل سنت برآمده‌اند. شاید بارزترین مسئله که در این نامه به چشم می‌خورد، این نکته باشد که: «... شجاعت و اهتمام امیرالمؤمنین علی^(ع) در اعلای حق از آن مشهورتر است که بر کسی پوشیده ماند و آن جناب در زمان متابعت و مبايعت خلق با ایشان (خلفای سه گانه) بوده خود نیز متابعت و مبايعت نموده...»^۴ در پاسخ ملا محمد مشکک از علمای شیعه‌ی مشهد، ضمن بیان مستندات در رد خلافت خلفای سه گانه بر اساس برخی نقل‌های کتاب‌های اهل سنت، به صورت مشروح پاسخ بیعت امام با ابوبکر و دلایل آن را توضیح داده است.^۵

۱ نوایی، شاه تهماسب، ص ۲۱۷.

۲ همان، ص ۴۳.

۳ همان، ص ۴۴.

۴ نوایی، شاه عباس، ج ۱، ص ۱۹۰.

۵ همان، ج ۱، ص ۲۰۱.

همراه با بیان استدلالی و استنادی حقانیت شیعه، که در متن مکاتبات به چشم می‌خورد، صورت دیگری از رویکردهای مذهبی در قالب نثر و نظم وجود دارد که به نظر بیشتر در توصیف مناقب امام و مناسبات ایشان با پیامبر اسلام^(ص) است. این شکل از توصیف که به نظر از جنبه‌ی تبلیغاتی حایز اهمیت بیشتری است، در اکثر نامه‌ها، اعم از دوستانه یا خصمانه، به چشم می‌خورد. در بررسی متن نامه‌ها می‌توان اذعان داشت که در موارد متعدد، بلافاصله پس از حمد و ستایش خداوند و پیامبر اسلام^(ص)، تحمید و تمجید صفات نیکوی امام علی^(ع) و در مواقعی تمامی ائمه، مورد توجه بوده و یک رکن ثابت نامه‌ها را تشکیل می‌دهد است. در یکی از نامه‌های شاه اسماعیل چنین می‌خوانیم: «... چه الحق این جانب غیر ترویج مذهب حق ائمه هدی و اجرای احکام شریعت غرا و طریقت بیضای مصطفی و مرتضی که آیات بینات کتاب واحادیث صحیحہ صریحہ نبوی بر حقیقت این دوشاهد، شاهد عدل مزکی‌اند. هدفی ندارم»^۱. در برخی از نامه‌ها که جنبه‌ی تهدیدی آن‌ها افزون بود، اشعار و متنی در نظر گرفته می‌شد که مناسب همان شرایط باشد:

یا دست در دامن حیدر زن و اندیشه‌مکن
هر که با نوح نشیند چه غم از طوفانش^۲

از جمله‌ی اشعار پر کاربرد که در نامه‌های تهدیدآمیز استفاده‌ی بیشتری داشت، این ابیات بودند:

زمشرق تا به مغرب گرامام است
علی و آل او ما را تمام است^۳

هرچند جلوه‌های نظم بیشتر در محامد و محاسن ائمه سروده می‌شد و توصیف منزلت آن بزرگواران بود، اما این روش مانعی نبود که ابیاتی نیز درج شوند که جلوه‌های ولایت و امامت آن حضرت را مطرح نکنند. از آن جمله می‌توان به این مورد اشاره نمود:

آن که بلاشپه وصی نبی است
شیر خدا شاه ولایت علی است

اوست نهال چمن لا فتی
اوست منافق کش خیر گشا^۴

به رغم آن که در قسمت آیات و روایات مستندات کاربردی تشابهات زیادی در نامه‌ها دارند، و معمولاً یک آیه و یا حدیث به عنوان استناد در چندین نامه مورد توجه و تمرکز بوده است؛

۱ نوایی، شاه اسماعیل، ص ۴۸.

۲ همان، ص ۷۲.

۳ همان‌جا.

۴ نوایی، شاه تهماسب، ص ۴۲.

اما در قسمت نثر و نظم قلم حیطه‌ی گسترده‌تری در اختیار داشته است و کم‌تر با تکرار مواجه هستیم و به ندرت اشعاری می‌توان یافت که به شکل مکرر در نامه‌ها ارائه شده باشد. جنبه‌ی توصیفی یافتن این قسمت، یکی از دلایل مهمی است که امکان مناسبی در اختیار تنظیم‌کنندگان نامه‌ها قرار داده است تا در توصیف مناقب ائمه از تنوع و تکرار افزون‌تری بهره برند و در این خصوص قلم‌فرسایی بیش‌تری کنند.

نتیجه‌گیری

مبتنی بر آنچه در این نوشتار ذکر شد، می‌توان اذعان داشت، عرصه‌ی نامه‌نگاری یکی از راه‌های انتقال و دریافت خواسته‌ها و باورهای سیاسی و مذهبی بوده است. در عین حال، در دورانی که وسایل ارتباط جمعی متنوع و متکثری در اختیار نبود، نامه‌نگاری نقش اساسی‌ای در ارتباطات ایفا می‌نمود و در اشکال گوناگون، مانند تدوین مناسبات صلح آمیز یا تهدید و تحریک طرف مقابل و یا تخریب نگرش‌های سیاسی و مذهبی دشمن، از آن بهره می‌جستند. حکومت صفویه نیز به عنوان یک قدرت سیاسی و مذهبی متمایز و متفاوت نسبت به همسایگان شرقی و غربی، فارغ از این نیاز نبود که بخشی از رویکردهای خود را با استفاده از نامه به حریفان و دشمنان انتقال دهد. از همین رو و با توجه به مناسبات غیر دوستانه‌ای که در بیش‌تر مواقع در نیمه‌ی اول عصر صفوی با همسایگان شرقی و غربی وجود داشت، نامه به عنوان یک اصل ارتباطی همیشه جایگاه خاصی در مناسبات خارجی صفویه داشته است. تکرار و تعدد این نامه‌ها دست‌کم با اتکا بر بخشی که بازمانده و به چاپ رسیده است، این تمرکز را نشان می‌دهد. در کنار سایر بهره‌مندی‌هایی که متن نامه‌ها برای صفویه به دنبال داشت، یکی از وجوه بارز و مشهور در متن نامه‌ها چشم‌انداز و رویکردهای مذهبی صفویه است که به خوبی خود را نشان می‌دهد. این جلوه‌ها در اشکال متفاوت و با اهداف متنوع تنظیم شده‌اند. به نظر می‌رسد بخشی از آن‌ها در پی اثبات و تبیین حقانیت مذهب شیعه در برابر مذهب اهل سنت بوده است. به همین دلیل، با اتکا بر آیات، روایات و دست‌مایه‌ی نثر و نظم، این رویکرد را در متن اکثر نامه‌ها می‌توان به وضوح دریافت. در کنار جنبه‌ی اثباتی و احتجاجی بر حقانیت شیعه و ائمه‌ی اطهار، جلوه‌ی سلبی هم به چشم می‌خورد که به منظور نفی مستند باورهای مذهبی طرف مقابل به کار گرفته شده است. علاوه بر این، چشم‌اندازهای توصیفی و تمحیدی زیادی در خصوص ائمه در اکثر نامه‌ها وجود دارد که می‌توان وجوه تبلیغی را از آن استنباط نمود. اما

آنچه پرسش عمده‌ی این نوشتار محسوب می‌شود، در کنار میزان تمرکز و توجه صفویان به شعایر شیعه در مکاتبات، جلوه‌های کارشناسی مضامین و مستندات کاربردی است. با توجه به آنچه در متن مقاله آمد، نوع استفاده از آیات و روایات به گونه‌ای است که نشان می‌دهد کارشناسان تنظیم نامه‌ها که احتمالاً عالمان صاحب صلاحیت مذهبی بوده‌اند، به خوبی از میزان اعتبار و اتقان آیات و روایات، هم در منابع شیعی و هم در منابع اهل سنت، آگاهی داشته‌اند. به همین دلیل، در خصوص استفاده از این مستندات، ظاهراً نهایت دقت و اعتبار سنجی لازم صورت گرفته است.

منابع و مآخذ

- ابن بابویه، علی (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، ۴ج، قم: جامعه‌ی المدرسین، چ ۲.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین ابی‌الفضل (۱۳۹۰ق)، لسان‌المیزان، ۷ج، بیروت: مؤسسة‌الاعلمی، چ ۲.
- اصطخری، ابواسحاق‌ابراهیم (۱۳۶۸)، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- افوشته‌ای نظنزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۳)، تفاوت‌الآثار، تصحیح احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۷۰)، تاریخ سیستان، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۲)، تاریخ غزنویان، ترجمه‌ی حسن انوشه، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بروجردی، سید ابراهیم (۱۳۴۱)، تفسیر جامع، ۷ج، تهران: انتشارات صدر، چ ۳.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۴ق)، انساب‌الاشراف، تحقیق شیخ محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسة‌الاعلمی.
- ثابت‌بان، ذبیح (۱۳۴۳)، اسناد و نامه‌های تاریخی و اجتماعی دوره‌ی صفویه، تهران: انتشارات ابن‌سینا.
- جرجانی، ابوالمحاسن حسین (۱۳۳۷)، تفسیر‌گازر، ۱۰ج، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حاکم نیشابوری، محمد بن محمد (۱۴۰۶ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق یوسف المرعشی، ۴ج، بیروت: دار‌المعرفه.
- حسکانی، حاکم ابوالقاسم (۱۳۸۱)، سیمای امام علی^(ع) در قرآن، ترجمه‌ی یعقوب جعفری، تهران: انتشارات اسوه.
- خزاعی نیشابوری، حسین بن علی (۱۳۷۴)، روض الجنان روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۱۴ج، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ریاض‌الاسلام (۱۳۷۳)، تاریخ روابط ایران و هند، ترجمه‌ی محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۳)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳/۵، تهران: انتشارات فردوسی، چ ۷.

- عاملی، شیخ حر(۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعه*، ۳۰ ج، قم: مؤسسه آل البیت.
- طبرسی، شیخ ابوعلی (۱۳۵۰)، *ترجمه‌ی تفسیر مجمع البیان*، ترجمه‌ی سید ابراهیم میرباقری و احمد بهشتی و دیگران، ۲۷ ج، تهران: نشر فراهانی.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۴۴)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، ۱۰ ج، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چ ۲.
- ----- (۱۳۷۴)، *تفسیر خلاصه المنهج*، ۶ ج، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- کاشف الغطا، شیخ جعفر [بی تا]، *کشف الغطا*، ۲ ج، اصفهان: انتشارات مهدوی.
- کلوزنر، کارلا (۱۳۶۳)، *دیوانسالاری در عهد سلجوقی*، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷ق)، *اصول کافی*، ۸ ج، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۳.
- لاهیجی، بهاء الدین محمد (۱۳۶۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*، ۴ ج، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ناجی، محمدرضا (۱۳۶۸)، *فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نوابی، عبدالحسین (۱۳۲۴)، «سواد رقم عباس میرزا نایب السلطنه به میرزا محمد علی آشتیانی»، *مجله‌ی یادگار*، ش ۶، س ۲.
- ----- (۱۳۴۷)، *شاه اسماعیل صفوی (اسناد و مکاتبات تاریخی)*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ----- (۱۳۵۰)، *شاه تهماسب (اسناد و مکاتبات تاریخی)*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ----- (۱۳۶۶)، *شاه عباس (اسناد و مکاتبات تاریخی)*، ۳ ج، تهران: انتشارات زرین، چ ۲.
- مردانی، فیروز (۱۳۷۷)، «ترسل و نامه نگاری در ادب فارسی»، *کپهان فرهنگی*، ش ۱۴۷، صص ۳۷-۴۳.
- مؤید بغدادی، بهاء الدین محمد (۱۳۸۵)، *التوسل الی التوسل*، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: انتشارات اساطیر.
- منشآت سلیمانی (۱۳۸۸)، به کوشش رسول جعفریان، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۶۸)، *سازمان‌های اداری حکومت صفویه*، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۲.
- واعظ کاشفی، کمال الدین حسین (۱۳۱۷)، *تفسیر مواهب علیّه*، ۴ ج، تهران: کتابفروشی اقبال.
- وشمگیر زیاری، عنصر المعالی کیکاوس (۱۳۷۸)، «*قانون نامه*»، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۷.
- همدانی، سید محمد حسین (۱۳۸۰ق)، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، ۱۸ ج، تهران: کتابفروشی لطفی.

باسمه تعالی

خواننده‌ی گرامی

در صورت تمایل به مطالعه‌ی مداوم فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه‌ی زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه‌ی شهروز شرقی، شماره‌ی ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه‌ی ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام

برگه‌ی درخواست اشتراک

نام:	نام خانوادگی:	نام پدر:
متولد:	شغل:	میزان تحصیلات:
شماره‌ی نسخه‌ی درخواستی:	تعداد نسخه‌ی درخواستی:	
شماره‌ی فیش بانکی:	به مبلغ:	ریال
نشانی:		
تلفن:	امضا و تاریخ:	

Contents

Common Causes of Drug Addiction in the Qajar Era and its Social Effects	Seyyed Hashem Aghajari Mahdi Dehghan Hesampoor Kamran Hamani	9
The <i>Ulema</i> 's Positions before the 3 Isfand 1299 A.H.D (21February 1920) Coup	Hojjat Fallah Totkar Mohsen Parvish	33
Types of Policies in Ibn-e-Rabie Political View .	Gholamhosein Zargarinezhad	55
A Study on Foreign Travelogue Writers'Approaches to the Zoroastrian in Nasirid and Muzaffarid Eras	Farhad Saborifar Mahmood Tavoosi Kataioon Mazdapoor	83
Islamic Historiography in the <i>Ahl-e-Hadis</i> Narrative The Case Proof: Ibn-e-Khayat's History	Gholamreza Zarifian Shafiei Zohair Siamian Gorji	107
Recogniziog the School of Hisham ibn -e-Hakam in early Imamiyyah History	Seyyed Mohammad Hadi Gerami	135
Reflection of Religious Approaches in Savafid Period's Correspondences	Abdollah Motevali	167

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Reserch Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M. Mohaghegh

Scientific Adviser: J.KianFar

THE EDITORIAL BOARD

Ayinehvand.S, Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University

Eshraghi.E, Professor of Iran History, Tehran of University

Bazoon.E, Professor of Islamic History, Beirut University

Emami khoei.M, Assistant Professor of History, Azad University

Ejtehadi.A, Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Ganji.M.H, Professor Geographi, University of Tehran

Gharachanloo.H, Professor of Islamic History, University of Tehran

Khezri.A.R, Associate Professor of Islamic History, University of Tehran

Mohaghegh.M, Professor of Sciences History, University of Tehran

Mujtabaei.F Professor of Religion History, University of Tehran

Moftakhari.H, Associate Professor of Iran History, Kharazmi University

Executive Manager: L.Ashrafi

Persian Editor: Gh.R. Barahmand,Ph.D.

English Translator and Editor: Gh.R. Barahmand,Ph.D.

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www.pte.ac.ir

Fax: 88676860