

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی

سال سوم، شماره‌ی هشتم، بهار ۱۳۹۰

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

سر دبیر: دکتر علیمحمد ولوی قائم مقام سردبیر: دکتر فهیمه فرهمندپور

هیئت تحریریه

دکتر آئینه‌وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهرا (س)

دکتر امامی، محمدتقی، استادیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر بیضون، ابراهیم، استادیار تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت

دکتر خضری، احمد رضا، دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر فرچانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر مجتبیایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران

دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه تربیت معلم

دکتر ولوی، علیمحمد، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهرا (س)

مدیر اجرایی: فریده حشمتی ویراستار فارسی: دکتر غلامرضا برهمند

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر غلامرضا برهمند

ترتیب انتشار: فصلنامه شمارگان: ۲۰۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه‌ی حقوق برای پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.ptc.ac.ir E-mail: faslnameh@ptc.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه‌ی سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حک 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. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته 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.

هیئت 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 هیئت 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
استاد دانشگاه تهران	دکتر حمید احمدی
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر نزهت احمدی
استاد دانشگاه تهران	دکتر احسان اشراقی
استادیار دانشگاه بیرجند	دکتر محمد حسین الهی‌زاده
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر محمد تقی امامی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر احمد بادکوبه‌هزاه
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر شهلا بختیاری
استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی	دکتر عباس برومند اعلم
استادیار دانشگاه تهران	دکتر علی بیات
دانشیار دانشگاه تربیت معلم	دکتر صالح پرگاری
پژوهشگر سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی	آقای حجت الله جودکی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر رسول جعفریان
استادیار مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی	دکتر غلامرض جمشید نژاداول
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد علی چلونگر
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر اسماعیل حسن زاده
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر عطاءالله حسینی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر حسن حضرتی
ریاست پژوهشکده تاریخ اسلام	حجت الاسلام والمسلمین سید هادی خامنه‌ای

دانشیار دانشگاه تهران	دکتر احمد رضا خضری
استاد دانشگاه شهید بهشتی	دکتر اللهیار خلعتبری
استادیار دانشگاه بیرجند	دکتر مجتبی خلیفه
دانشیار دانشگاه شیراز	دکتر عبدالرسول خیراندیش
استاد دانشگاه تهران	دکتر محمد تقی راشد محصل
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر زهرا ربانی
استادیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی	دکتر منیژه ربیعی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر داریوش رحمانیان
پژوهشگر سازمان اسناد کتابخانه ملی	آقای محسن روستایی
استاد دانشگاه تهران	دکتر غلامحسین زرگری نژاد
دانشیار مرکز دائرة المعارف اسلامی	دکتر سید صادق سجادی
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر مهناز شایسته فر
استادیار مرکز تربیت معلم شهید مفتح	دکتر نصرالله صالحی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر غلامرضا ظریفیان شفیعی
استادیار دانشگاه پیام نور	دکتر بدرالسادات علیزاده مقدم
استادیار دانشگاه علوم پزشکی اصفهان	دکتر علی غلامی دهقی
استاد یار دانشگاه بیرجند	دکتر حسین فرزانه پور
دانشیار دانشگاه الزهرا	دکتر مهدی فرهانی منفرد
استادیار دانشگاه تهران	دکتر فهیمه فرهنگدپور
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر یونس فرهنگد
واحد علوم و تحقیقات	
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر سیمین فصیحی
استادیار دانشگاه بین المللی قزوین	دکتر حجت فلاح توتکار
استادیار دانشگاه تبریز	دکتر عباس قدیمی قیداری
استاد دانشگاه تهران	دکتر حسین قرچانلو
استادیار دانشگاه مشهد	دکتر مریم معزی
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر عبدالله ناصری طاهری
استادیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی	دکتر جمشید نوروزی
استادیار دانشگاه ارومیه	دکتر علیرضا ملایی توانی

استادیار دانشگاه تهران	دکتر محسن معصومی
استادیار دانشگاه تربیت معلم	دکتر محمد تقی مختاری
دانشیار دانشگاه تربیت معلم	دکتر حسین مفتخری
استاد دانشگاه الزهرا	دکتر محمد سرور مولایی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر سید احمد موثقی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر جمال موسوی
استاد دانشگاه شهید بهشتی	دکتر حسین مهرپور
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج	دکتر حسنعلی نوذری
استاد دانشگاه الزهرا	دکتر علی محمد ولوی
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر لیلا هوشنگی
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی	دکتر شهرام یوسفی فر

فهرست مطالب

اسماعیل حسن زاده	
* تحلیل انتقادی روایت‌های فتح خوارزم	۹
سجاد حسینی، جعفر آقازاده	
* نفت و تغییرات اقتصادی - اجتماعی شهر باکو	۳۳
داریوش رحمانیان، محسن سراج	
* اصل معرفت به «رکن رابع» در اندیشه‌ی شیخیه	۵۳
غلامحسین زرگری نژاد	
* موافقت‌نامه‌ی گلستان، قرارداد متارکه‌ی جنگ یا عهدنامه‌ی قطعی (!؟)	۷۷
شهرزاد ساسان‌پور، احمد درستی	
* ناکامی اصلاحات امان‌الله‌خان و شکل‌گیری حکومت بچه‌سقا (سَقَو) در افغانستان	۱۰۳
علی ناظمیان فرد	
* سنّت حلف و کارکردهای آن در عصر جاهلی	۱۲۵
عثمان یوسفی	
* روش‌شناسی و جایگاه امام شافعی در علوم حدیث در مذاهب اهل سنّت	۱۴۵

تحلیل انتقادی روایت‌های فتح خوارزم

اسماعیل حسن زاده^۱

چکیده: موقعیت تجاری، ثروت سرشار و وضعیت جغرافیایی برتر خوارزم، موجب شد فاتحان مسلمان از همان سال‌های اولیه یورش به خراسان، به خوارزم توجه کنند. حمله‌های شش‌گانه‌ی اعراب به خوارزم، در منابع تاریخی به‌صورت پراکنده و متفاوت روایت شده است. از سه لشکرکشی اول، داده‌های بسیار ناقصی در دست است که به دلیل محدود و یکتا بودن روایت، تقدیر نیستند. تنها از سه حمله‌ی واپسین، روایت‌هایی باداده‌های متعدد و گاه متعارض در منابع نقل شده است، که یک حمله توسط یزید بن مهلب، و دو لشکرکشی دیگر به‌وسیله قتیبه بن مسلم انجام گرفت. این روایت‌ها با منشأهای متفاوت در چهار منبع مهم، یعنی آثار بلاذری، طبری، ابن اعمش و بیرونی، آمده است. روایت بیرونی، به دلیل منشأ آن، با روایت‌های سه‌گانه‌ی دیگر جهت‌گیری متفاوتی دارد. روایت‌های مورخان سه‌گانه‌ی نخست نیز، با وجود تفاوت در حجم داده‌ها، به دلیل تشابه در منشأهای روایت، رویکردی طرفدارانه از حمله‌ی اعراب به‌دست می‌دهند. این مقاله درصدد است با بهره‌گیری از نقد روایت، به تحلیل انتقادی روایت‌های فتح خوارزم بپردازد.

براساس بررسی‌های انجام شده، به نظر می‌رسد مورخان سه‌گانه‌ی نخست، باوجود ارائه‌ی داده‌های متفاوت، به دلیل منشأ واحد خبر، توانسته‌اند روایت منصفانه‌ای از دو جناح قدرت ارائه کنند. آنان با موضع‌گیری طرفدارانه‌ی خویش درصدد مشروعیت بخشی به حملات قتیبه هستند. منابع، با خلط دو حمله‌ی قتیبه، از آن روایتی ارائه کرده‌اند که به علت بهره‌گیری از روایت‌های متعدد، دارای ساختاری ناپيوسته و از نظر محتوا نامنسجم هستند.

واژه‌های کلیدی: تحلیل انتقادی روایت، خوارزم، بلاذری، طبری، ابن اعمش کوفی، بیرونی، قتیبه

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء ismailhassanzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۲۴، تاریخ تأیید: ۹۰/۴/۱۵

Critical Analyzing of Khwarazm Victory

E. Hassanzadeh¹

Abstract: Commercial position, plentiful wealth and higher geographical situation of Khwarazm, caused Muslim victors pay attention to Khwarazm from the first years they invaded it.

The arab's six attacks to Khwarazm have been narrated sporadically and differently in historical references. There are very incomplete data on the first three attacks which cannot be reviewed due to their limited and similar narrations. there are several conflicting data only from the last three attacks. One attack was done by Yazid ibn al-Muhallab and two others by Qutayba ibn Muslim. They are narrated with different origins in four different references: Baladhuri, Tabari, Ibn Aasam and Biruni. Biruni's narration is different and conflicted with the others, because of its origin. Despite the volume of data in three other historians' narrations, they are in an advocacy manner of Arab's attacks, because of the similar origins. In this article, we are going to analyze critically the narrations of Khwarazm victory by criticizing the narrative.

On the basis of performed studies, it seems that the first three historians couldn't present a fair story of the two opposite sides of conflict, because of thier similar origin although they demonstrated different information. They get advocacy position in order to legitimize the Qutayba attack. They have confused two Qutayba attacks and submit one narration which is discontinuous in structure and incoherent in content because of using several different narrations.

Key words: Critical Analyzing of Narration, Khwarazm, Baladhuri, Tabari, Ibn Aasam Kufi, Biruni, Qutayba

1 Assistant Professor of History, Al- Zahra University

مقدمه

خوارزم، به دلیل موقعیت جغرافیایی‌اش، دروازه‌ی چهار منطقه‌ی مهم خراسان، ماوراءالنهر، خزر و ترکستان به شمار می‌رفت. این اهمیت راهبردی سبب گذر راه‌های مهم تجاری از آن شده بود. تمدن خوارزم در دل بیابان نور آمیدی در دل بازرگانان و فاتحان محسوب می‌شد. جاده‌ی آمل (چهارجوی) به کاث و گرگانج به موازات کرانه‌ی غربی رود جیحون، جاده‌ی نیشابور- بسطام- دهستان- گرگانج، راه پوست و خز به خوارزم، راه گرگانج به ایتل و سمندریه (خزر) مهم‌ترین جاده‌هایی به حساب می‌آمدند^۱ که سالانه شاهد رفت و آمد صدها کاروان تجاری کوچک و بزرگ بودند. راه‌های آبی آن نیز اهمیت زیادی داشت. موقعیت برتر منطقه‌ی خوارزم، نظر فاتحان ایرانی، ترک و عرب را به خود جلب کرده و با مخاطره‌های فزاینده‌ی روبه‌رو ساخته بود.

فتح خوارزم به چند دلیل نظر پژوهشگران را برای مطالعه‌ی انتقادی، به سان یک موضوع مستقل، به خود جلب نکرده است. نخست، موقعیت جغرافیایی ویژه‌ی آن است که اغلب پژوهشگران آن را همراه با فتوح خراسان و ماوراءالنهر مورد توجه مختصر قرار داده‌اند. دوم، روایت‌های کوتاه و گاه متناقض درباره‌ی آن موجب دشواری نقد روایت‌ها شده است. بارتولد در *ترکستان‌نامه*، گیب در *فتوحات اعراب در آسیای مرکزی*، کتابچی، پژوهشگر ترک، در کتاب *گسترش اسلام در آسیای مرکزی و ترک‌ها*، فتح خوارزم را، به عنوان موضوعی حاشیه‌ای مورد توجه قرار داده‌اند.^۲ رویکرد این محققان به فتح خوارزم، رویکرد انتقادی نبوده، بلکه با رویکرد توصیفی به تکرار روایت‌های طبری پرداخته‌اند، و از سایر روایات چشم‌پوشی نموده یا به حل تناقض‌های موجود در روایت‌ها توجهی نکرده‌اند. فقدان روایت‌های کافی از حمله‌های شش‌گانه به خوارزم، موجب شده است در چهار حمله‌ی نخست به نقل تک روایت‌ها استناد کنیم؛ تنها در دوره‌ی قتیبة بن مسلم باهلی که فتح خوارزم به فرجام رسیده است (۹۳هـ)، منابع

۱ برای آشنایی بیش‌تر با شهرها و جاده‌های تجاری و نظامی خوارزم و مسافت‌های آن‌ها، رک: ابواسحق ابراهیم اصطخری (۱۳۶۸)، *مسالك و ممالك*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۲۳۵-۲۳۸؛ ابوعبدالله محمد بن احمد مقدسی (۱۳۸۵)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه‌ی علینقی منزوی، ج ۱، تهران: قومس، ص ۴۱۶؛ حمدالله مستوفی (۱۳۶۲)، *نزهة القلوب*، به اهتمام گای لسترنج، تهران: دنیای کتاب، صص ۱۷۵-۱۷۷؛ گای لسترنج (۱۳۷۳)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه‌ی محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۴۷۵-۴۸۸.

۲ ولادیمیر بارتولد (۱۳۶۶)، *ترکستان‌نامه*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران: آگاه، ص ۴۱۱؛ ار. گیب [بی‌تا]، *فتوحات اعراب در آسیای مرکزی*، ترجمه‌ی حسین احمدپور، تبریز: آبی‌تا، صص ۶۹-۷۱؛

Zekeriya Kitapci (1994), *Orta Asyada Islamiyetin Yayalisi ve Turkler*, konya, p.45

نیز گزارش‌های بیش‌تری درباره‌ی آن ارائه کرده‌اند. این مقاله در صدد است با تحلیل انتقادی روایت‌های فتح خوارزم، روایتی منقح از آن ارائه کند و جایگاه و اهمیت آن را به‌منظور تداوم فتوح در ماورای جیحون و سیحون نشان دهد. منظور از تحلیل انتقادی روایت، تحلیل متوازن ساختار و محتوای روایت‌ها و ارائه‌ی روایتی جدید و فراتر از روایت‌های موجود است. در این تحلیل، تحلیل‌گر خود به‌صورت رکن مهمی از تحلیل در می‌آید.

تبارشناسی^۱ روایت‌های فتح خوارزم در منابع

از فتح خوارزم چهار روایت اصیل قابل شناسایی است که عبارت‌اند از: الف. روایت فتوح البلدان بلاذری، ب. روایت تاریخ‌الامم و الملوک طبری، پ. روایت الفتوح ابن اعثم کوفی، ت. روایت آثارالباقیه عن القرون الخالیه ییرونی.

روایت بلاذری و طبری و ابن اعثم، در بخشی از روایت‌ها از نظر راوی و به تبع آن محتوا شباهت دارند. روایت بلاذری در مقایسه با روایت طبری از نظر زمانی مقدم و از نظر کمی خلاصه‌تر و مبهم‌تر است. روایت ابن اعثم، با وجود تشابه در راوی، در محتوا تفاوت‌های مهمی دارد و از نظر کمی نیز، همچون طبری، مفصل است. روایت ییرونی هم از نظر راوی، محتوا و کمیت، با بقیه متفاوت است.

الف. روایت بلاذری

روایت بلاذری^۲ از نظر ساختار از سه روایت یا قسمت مجزا تشکیل شده است: قسمت اول روایت از راویان گم‌نام با عبارت «قالوا» نقل شده است که ظاهراً تعداد روایت‌های مشابه بیش‌تر بوده و بلاذری برای اجتناب از تفصیل، وجوه مشترک روایت‌ها را، به‌منظور پرهیز از تکرار، نقل نکرده است. در این بخش از روایت، ضعف خوارزم‌شاه، اختلاف او با برادرش خرزاد و درخواست کمک از قتیبه توسط خوارزم‌شاه، مطرح شده است. این قسمت، با بخشی از روایت طبری و ابن اعثم تشابه محتوایی دارد. قسمت دوم روایت بلاذری (به نقل از علی بن مجاهد که از راویان طبری هم هست) ماجرای امداد قتیبه و لشکرکشی به خوارزم و تصرف

۱ نگارنده از بیان واژه‌ی تبارشناسی، تعبیر فوکویی را مد نظر ندارد، بلکه معنای ریشه‌شناسی یا منشأ‌شناسی (سرچشمه‌ی روایت) مورد نظر اوست.

۲ ابوالحسن احمد بن یحیی بلاذری (۲۰۰)، فتوح البلدان، وضع حواشیه عبدالقادر محمدعلیف، بیروت: دارالکتب، صص ۲۵۰-۲۵۲.

آن، بازپس دادن حکومت به خوارزم‌شاه و یورش مردم علیه خوارزم‌شاه را بیان کرده است. قسمت سوم روایت بلاذری از ابوعبیده معمر بن مثنی نقل شده که از نظر رویکرد و نقطه‌ی کانونی روایت، با دو قسمت پیشین متفاوت و متعارض است. دو روایت نخست، مکمل و در طول یکدیگر هستند. اما روایت سوم در عرض و در تعارض با دو روایت ذکر شده‌ی پیشین است. دو قسمت نخست روایت، ضمن توصیف اوضاع بحرانی خوارزم، استمداد از سوی خوارزم‌شاه و امداد از سوی قتیبه را مطرح ساخته، اما قسمت سوم، قتیبه را به زیاده خواهی متهم کرده است. براساس این بخش از روایت، خوارزمیان، پای‌بند عهد و پیمان خود بودند و قتیبه جنگ را با اهداف مادی آغاز کرده بود. روایت بلاذری (از ابوعبیده) در مقایسه با روایت‌های منابع دیگر، به یک لشکرکشی دیگر قتیبه اشاره کرده و برخلاف دیگر قسمت‌های روایت نه منشأ باهلی، که منشأ مهلبی دارد. خلط بین دو لشکرکشی در گزارش بلاذری و طبری، موجب پدیداری روایت‌های آشفته شده است که در ادامه به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

ب. روایت طبری

روایت طبری،^۱ به ظاهر، نسبت به روایت بلاذری از یکپارچگی و پیوستگی بیشتری برخوردار است. او روایت خود را از ابوالحسن علی بن محمد مدائنی اخذ کرده است. اما با توجه به تعدد راویان مدائنی، روایت با نگرش‌های حماسی و طرفدارانه و اغراق آمیخته است. ریشه‌ی این نگرش را می‌توان در راوی مشترک آن‌ها، یعنی علی بن مجاهد، یافت. هرچند بلاذری راویان متأخرتر از او را معرفی نکرده است، اما هر دو مورخ (بلاذری و طبری) قسمت مربوط به حمله‌ی قتیبه به خوارزم و رفتار او با خوارزمیان را از علی بن مجاهد و او از باهلیان نقل کرده‌اند، طبری با اطلاع از ریشه‌ی باهلی، سعی کرده است با نقل روایت دیگری از راوی غیر باهلی، جنبه‌ی اغراق‌آمیز روایت را تعدیل کند؛ اما متأسفانه این تعدیل، بسیار مختصر و در حد یک جمله است. طبری به روایت محدودی از منابع ابن مجاهد، از جمله حنبل بن ابی حریده (قاضی قهستان) و کلیب بن خلف العمی، اشاره نموده اما در صدق و کذب روایت‌شان قضاوتی نکرده است، گرچه روایت باهلیان را اغراق‌آمیز می‌داند. آمیختگی گزارش این راویان، روایت به ظاهر پیوسته‌ی طبری را دچار آشفتگی و گسست کرده است.

۱ ابوجعفر محمد بن جریر طبری (بی تا)، تاریخ طبری، قدم‌لہ نواف الجراح، ج ۴، بیروت: دارالصادر، ص ۱۲۹۸.

یکی از این گسست‌ها در بحث راجع به جنگ برادر قتیبه با شاه خام‌گرد (خام‌گرد)، خود را نشان می‌دهد. طبری نه تنها موقعیت خام‌گرد را روشن نکرده، بلکه درباره‌ی شاه آن و نسبتش با خوارزم‌شاه نیز ساکت است. از روایت چنین استنباط می‌شود که خام‌گرد از شهرهای خوارزم بوده و حکومتی مستقل از خوارزم داشته و با خوارزم‌شاه نیز دشمنی می‌کرده است. این روایت سبب شده است که گیب، شاه خام‌گرد را خرزاد، برادر خوارزم‌شاه معرفی کند،^۱ اما استنباط او درست نیست. درباره‌ی این واژه می‌توان سه فرضیه عنوان کرد: نخست، خام‌گرد از توابع خوارزم بوده اما خرزاد حکمران آن نبوده، بلکه خرزاد در یکی از شهرهای دیگر (احتمالاً در گرگانج بعدی) ساکن بوده است. براساس روایت، احتمالاً این شهر در قسمت غربی واقع شده بود؛ اما در هیچ‌کدام از منابع جغرافیایی چنین اسمی دیده نمی‌شود. دوم، شهرکی به نام «جامغر» در نزدیکی برسخان بوده،^۲ و علی بن مجاهد راوی بلاذری شهر فیل را با سمرقند یکی پنداشته است. با توجه به این که قتیبه پس از خوارزم به غزای سمرقند رفته و از آن‌جا به ترکستان تا کاشغر یورش برده، احتمال خلط این دو منطقه در روایت باهلان که ابن مجاهد با واسطه از آن‌ها اخذ کرده، زیاد است. یعنی، برخلاف روایت طبری، خام‌گرد همان جامغر است که از توابع خوارزم نبوده، بلکه از توابع برسخان شمرده می‌شده و ادغام یا خلط روایت‌ها موجب چنین اشتباهی شده است. در ضمن، بلاذری و دیگر مورخان از ماجرای شاه خام‌گرد یادی نکرده‌اند. سوم، شاید خام‌گرد نام خاندانی بوده‌است. در خوارزم چنین شهری ثبت نشده، اما در نسب نامه‌ی خوارزم‌شاهیان پیش از اسلام، نام خام‌گری بن شاوش آمده است.^۳ با توجه به نظام ملوک الطوائفی خوارزم، آیا می‌توان او را یکی از خاندان‌های وابسته به خاندان شاهی دانست؟ گیب با فرض این که خام‌گرد نام شهری بوده، آن (او) را همان خرزاد برادر خوارزم‌شاه تلقی کرده است؛^۴ در حالی که از روایت طبری می‌توان استنباط کرد که این دو متفاوت بوده و احتمالاً هر دو از ملک‌های خوارزم به‌شمار می‌آمده‌اند که با خوارزم‌شاه دشمنی می‌کردند. از دید نگارنده، فرضیه‌ی سوم از فرضیه‌های دیگر درست‌تر به نظر می‌رسد.

طبری در قسمت سوم روایت، به نقل از ابوجعفر و از قول عجمان، که از نظر ساختار و

۱ گیب، همان، صص ۷۲-۷۴.

۲ حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۳۸۳)، ترجمه‌ی میرحسین شاه، تعلیقات مینورسکی، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا وره‌رام، تهران: دانشگاه الزهراء، ص ۲۵۷.

۳ بیرونی، همان، صص ۵۶-۵۷.

۴ گیب، همان، صص ۶۹-۷۰.

منشأ روایت ارتباطی به روایت پیشین ندارد، قتیبه را به «نامردی» در حق مردم خوارزم و سمرقند متهم کرده است. این روایت، برخلاف روایت باهلان، به پیروزی‌های او رویکرد انتقادی دارد. هرچند این روایت توضیح زیادی ندارد و روند برتری قتیبه را به‌طور ضمنی تأیید می‌کند و در روند حوادث با روایات مدائنی و دیگران اختلافی ندارد، اما از لحاظ انگیزه و تاکتیک‌های جنگی قتیبه را متهم می‌کند، که می‌توان آن را موازی با روایت باهلی طبری تلقی کرد؛ اما هیچ‌گاه از نظر داده‌های تاریخی به غنای روایت باهلی طبری نمی‌رسد.

پ. روایت ابن اعثم کوفی

روایت ابن اعثم^۱ از نظر محتوا و داده، تفاوت‌هایی با روایت بلاذری و طبری دارد. هرچند ابن اعثم از نظر زمانی کتاب خود را چند سال بعد از طبری نوشته، اما روایت او نشان می‌دهد که منابع وی متنوع‌تر از دو مورخ پیشین بوده است. نگاه کاملاً مثبت به اقدامات قتیبه، این فرضیه را تقویت می‌کند که منشأ آن نیز باهلی است.

روایت مذکور از نظر ساختار و محتوا از دو قسمت تشکیل شده است: این دو قسمت در طول هم‌اند و یکدیگر را کامل می‌کنند. قسمت اول روایت ابن اعثم، شباهت، زیادی به روایت بلاذری و طبری دارد. این شباهت هم ناشی از منابع و هم ناشی از واقعیت پدیده‌هاست. در این قسمت غلبه‌ی خرزاد بر خوارزم‌شاه و استمداد پنهانی خوارزم‌شاه از قتیبه مطرح شده است. نکته‌ی متفاوت این روایت در مقایسه با روایت بلاذری و طبری، نام شخص خوارزم‌شاه و تعداد سپاهیان چهارصد هزار نفری اوست. بلاذری و طبری به عنوان وی اکثفا نموده‌اند، اما ابن اعثم نام او را «جنگان» ثبت کرده است.^۲ چنین نامی در سلسله نسب ارائه شده توسط بیرونی نیامده، اما بعید نیست که نام اصلی او جنگان باشد. در این صورت، این نام با نام یاد شده توسط بیرونی تعارض پیدا می‌کند؛ او نام خوارزم‌شاه دست‌نشانده را، اسکجموک ذکر کرده است. شاید این تعارض را این‌گونه بتوان برطرف نمود که، با توجه به ایراد موجود در نسب‌نامه، از جمله گسست حدود صدساله‌ی آن، جنگان را یکی از حلقه‌های مفقوده‌ی این سلسله نسب به‌شمار آورد. بدین‌صورت که، طبق روایت بلاذری و طبری، خوارزم‌شاهی که در ماجرای لشکرکشی عبدالله بن مغیره حاکم بوده، به‌علت اطاعت از اعراب، در یکی از شورش‌های

۱ ابومحمد احمد ابن اعثم کوفی (۱۹۹۱)، کتاب الفتوح، تحقیق علی‌شیری، ج ۷، بیروت: دارالاضواء، صص ۱۵۵-۱۵۶.
۲ همان، ص ۱۵۵.

سیاسی و اجتماعی کشته شده،^۱ و قتیبه، پس از فتح دوم و نابودی مخالفان، خوارزمشاه دیگری (اسکجموک) را به عنوان حکمران دست‌نشانده منصوب کرده بود که فقط عنوان شاهی داشت و اداره‌ی امور توسط عامل خراج و امیر جنگ صورت می‌گرفت.

قسمت دوم روایت ابن اعثم، از نظر محتوا و میزان داده‌های تاریخی متفاوت از روایت بلاذری و طبری است، اما جهت‌گیری سیاسی همسانی دارد. در این روایت از همراهی خوارزمیان در باب مکاتبه‌ی خرزاد با قتیبه، مبنی بر اطاعت از مسلمانان به شرط واگذاری تمام امور بدون دخالت برادرش، یاد شده، اما قتیبه این شرط را قبول نکرده است. در قسمت دوم روایت ابن اعثم، تنها گزاره‌ی مشابه با روایات پیشین، اشاره به شهرهای سه‌گانه‌ی خوارزم است که دو شهر بزرگ در اختیار خوارزمشاه و یک شهر در زیر نظر خرزاد بود. در روایت‌ها، چندنام جغرافیایی برای خوارزم بیان شده که فیل، هزار اسب و فنک، از آن جمله است. روایت ابن اعثم از نظر محتوا تفاوت‌هایی با روایت بلاذری و طبری دارد، اما از نظر میزان داده با روایت طبری دارای تشابه‌هایی نیز هست.

در این روایت، نیز، همچون دیگر روایت‌ها، نوعی خلط رویداد و موقعیت جغرافیایی دیده می‌شود: مثلاً محل اردوی خوارزمیان محلی به نام «فنک» گزارش شده، در حالی که این محل در نزدیکی سمرقند واقع بوده و از دهات آن‌جا به‌شمار می‌آمده است، نه خوارزم. این خلط نیز از نوع خلط موقعیت خام‌گرد است.

روایت ابن اعثم، از نظر گزارش رویداد کامل‌تر از روایت‌های بلاذری و بیرونی است، اما از نظر محتوا با درج خلاصه‌ای از نامه‌ی قتیبه به خرزاد و پاسخ او و مکاتبه با برادرش، ارزش سندی بیشتری پیدا کرده است. طبری و ابن اعثم، گماشتگان قتیبه بر امور مالی و نظامی را معرفی کرده‌اند، اما اسامی آن‌ها متفاوت است.

ت. روایت بیرونی

روایت بیرونی از فتح خوارزم،^۲ از لحاظ حجم، مختصر، و از نظر زمانی، حدود یک سده با روایت‌های پیشین فاصله‌ی زمانی دارد؛ اما بومی بودن راویان و منابع او موجب شده است تا در روایت مختصر خود گزاره‌های روشن‌گر بسیاری ارائه کند. در روایت او، نام خوارزمشاه

۱ ابوالحسن احمد بن یحیی بلاذری (۱۳۶۴)، فتوح البلدان، ترجمه‌ی آذرتاش آذرنوش، به تصحیح محمد فرزانه، تهران: سروش، ص ۱۷۶.

۲ بیرونی، همان، صص ۵۶-۵۸.

اسکجموک ذکر شده است و رفتار و عمل کرد خشونت‌آمیز، و قتل‌عام خوارزمیان در حمله‌ی دوم، وضوح بیش‌تری دارد. هر چند منبع این روایت با منابع بلاذری و طبری و ابن‌اعثم متفاوت است، از نظر جهت‌گیری سیاسی نیز در تعارض با روایت باهلی است که عمدتاً منشأ روایتی سه‌مورخ را تشکیل می‌دهد. به‌رغم موضع‌گیری طرفدارانه‌ی بیرونی، در جهت‌گیری سیاسی او با جهت‌گیری روایت مکمل طبری و قسمت سوم روایت بلاذری، هم‌رایی دیده می‌شود، که بیان‌گر غیر باهلی بودن منشأ روایت است. حال، پیش از پرداختن به فتوح قتیبه، به حمله‌های مسلمانان پیش از او اشاره می‌شود.

تلاش‌های نظامی پیش از قتیبه برای فتح خوارزم

آوازه‌ی فتوح اعراب در خراسان، از همان اوایل یورش، در خوارزم پیچیده بود. سقوط شهرهای خراسان، به‌ویژه نیشابور، بلخ و مرو، زنگ خطر را برای حکومت‌های محلی دیگر به صدا درآورد. با سقوط آمل (چهارجوی) به‌دست اعراب در دوره‌ی عثمان، مهم‌ترین شاه‌راه تجاری خراسان، ماوراءالنهر و خوارزم در محاصره‌ی نظامی قرار گرفت. این راه برای تجارت امنیت لازم را نداشت و قدرت‌های محلی، پراکنده و ناتوان‌تر از آن بودند که بتوانند آن را بازگشایی کنند. اختلاف و جنگ داخلی در عرصه‌ی خلافت، پراکندگی حمله‌های مسلمانان در شرق و عدم موفقیت کامل آنان در تصرف ماوراءالنهر و شرق خراسان، چنین القا می‌کند که اعراب طرح و برنامه‌ای بلند مدت برای فتح این مناطق نداشتند. با استقرار خلافت در خاندان مروانی، برنامه‌ی راهبردی برای تصرف مناطق با اهداف اقتصادی تدوین شد و به‌اجرا درآمد. حجاج بن یوسف ثقفی و والیان وی را در خراسان باید از تصمیم‌گیران مهم این راه‌برد تلقی کرد، پیش از او، زیادبن ابیه با استقرار خانواده‌های عرب در خراسان، به چنین دیدگاهی رسیده بود. حجاج این راه‌برد را با کمک قتیبه بن مسلم باهلی و دیگران به فرجام رسانید. این طرح ناظر بر تصرف راه‌های تجاری و مناطق هم‌جوار آن بود. پیشروی مسلمان در ترکستان، تا کاشغر، تخارستان، سند و ماوراءالنهر، از طریق جاده‌های تجاری، بیان‌گر این راه‌برد آگاهانه است. لشکرکشی احنف بن قیس در زمان عثمان، به عنوان نخستین حمله به خوارزم در اوایل دهه‌ی ۳۰ هجری قمری از راه آمل، جزو یورش‌هایی است که تابع سیاست جنگی پراکنده و فاقد راه‌برد خاص بود. احنف در این حمله کام‌یابی خاصی به‌دست نیاورد.^۱ خوارزمیان، که به

۱ بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۴۳؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۶۳؛ طبری، همان، ج ۲، ص ۷۸۲.

قول اصطخری «مردمانی جلد و شیرمرد» بودند،^۱ به دلیل قرار داشتن در مرز ترکان و با برخورداری از آمادگی رزمی لازم، حمله را دفع کردند. اما خوارزمیان تاجرمسلک، که بیش از برآمدگی رزمی، با درک سیاسی بالا، از موقعیت پیروزمندانه‌ی اعراب در منطقه آگاهی داشتند، براین باور بودند که در بلند مدت امکان مقاومت در برابر اعراب را نخواهند داشت. این درک واقع‌بینانه، در طول چند دهه‌ی بعد موجب گسست سیاسی و اجتماعی جامعه به دو گروه طرفدار مقاومت و طرفدار صلح و تسلیم گردید، که به تفصیل درباره‌ی آن سخن به‌میان خواهد آمد.

منابع، یورش بعدی اعراب به خوارزم را در زمان یزیدبن معاویه (۶۱هـ) و در ضمن حملات سلم بن زیاد ابن ابیه می‌دانند، که دست کم سه دهه با حمله‌ی احنف فاصله داشته است. بلاذری روایت خود را از ابو عبیده معمر بن مثنی، و طبری نیز از عمر بن شبه، و او هم از ابوالحسن علی بن محمد مدائنی، اخذ کرده‌اند. هردو راوی نیز، با چند واسطه، خبر خود را از مسلمة بن محارب بن سلم بن زیاد نقل نموده‌اند. لازم به یادآوری است که در تبار روایت بلاذری، نام مسلمة ذکر نشده است، اما روایت مورد نظر به روایت مسلمة شباهت کامل دارد. شباهت دو روایت، موجب تعمیم یکسانی راوی از سوی نگارنده شد. براساس این روایت، سلم توانست خوارزمیان را به تسلیم و پذیرش شرایط صلح با پرداخت چهارصد هزار درهم وادارد.^۲ مبلغ جزیه‌ی خوارزمیان مبلغی متعارف در منطقه بود که بسیاری از شهرها مجبور به پرداخت آن می‌شدند. شایان ذکر است که اعدادی مانند چهارصد هزار، چهل هزار، چهار هزار، نیز اعداد صد هزار، هفتصد و غیره، مبالغی است که در فتوح بدان‌ها زیاد استناد شده است.^۳ این اعداد دارای بار دینی یا اسطوره‌ای و فاقد دقت لازم‌اند، به همین دلیل، باید با تأمل به آن‌ها برخورد و احیاناً مورد تأیید یا رد قرارداد.^۴ ظاهراً طبری به دلیل قرابت نسبی مسلمة با سلم، گزارش او را اغراق‌آمیز به‌شمار آورده و در لابه‌لای روایت مسلمة، رقم جزیه را از راوی

۱ اصطخری، همان، ص ۲۳۸.

۲ بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۴۷؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۶۸؛ طبری، همان، ج ۳، ص ۱۰۶۰.

۳ صلح بلخیان با چهارصد هزار درهم، صلح مردم نسا با چهارهزار درهم، تعداد اسیران ربع بن زیاد حارثی چهل هزار نفر، تعداد اسیران قتیبه در خوارزم چهار هزار و غیره ذکر شده است. بلاذری (۲۰۰۰)، صص ۲۴۳ و ۲۴۷؛ عبدالرحمان ابن خلدون (۱۳۷۵)، العبر، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۵۵۰.

۴ برای آگاهی بیش‌تر از کاربرد اعداد در منابع تاریخی، رک: محسن معصومی، «تأملی بر درستی و دقت آمار و ارقام در منابع تاریخ اسلام»، فصلنامه‌ی علمی و پژوهشی تاریخ نگری و تاریخ نگاری، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه الزهراء، س ۱۹، تابستان، ش پیاپی ۷۸، دوره‌ی جدید، ش ۲، صص ۱۲۵-۱۴۳.

دیگری نقل کرده و آن را به «مال کثیر» تغییر داده است. سلم، اموال به چنگ آمده از این پیروزی را برای یزید فرستاد.^۱ از این روایت می‌توان استنباط کرد که پیروزی سلم، فتح به صلح بوده است.

مرگ یزید، جنگ قدرت در مرکز خلافت اسلامی و ناآرامی‌های ناشی از رقابت‌های قبیله‌ای در خراسان، به‌ویژه «فتنه‌ی عبدالله بن خازم»، به تضعیف نظارت امویان و بطئی شدن سرعت فتوح در ماوراءالنهر انجامید. شهرهای تسلیم شده مجدداً سر به شورش برداشتند. خوارزمیان نیز، از این فرصت برای اعاده‌ی استقلال خود بهره‌بردند و از پرداخت جزیه و خراج معهود خودداری کردند.

به روایت بلاذری، حمله‌ی سوم اعراب به خوارزم در حدود سال ۷۴ ه‍.ق توسط امیه بن عبدالله خالد بن اسید صورت گرفت. شهر فیل (منصوره) تختگاه خوارزم به تصرف مسلمانان در آمد. بلاذری روایت خود را از ابو عبیده معمر بن مثنی اخذ کرده است. براساس روایت مختصر بلاذری، مردم خوارزم، پس از دور شدن سپاه اموی، بار دیگر شوریدند و از پذیرش سلطه‌ی اعراب و پرداخت جزیه به آنان سر باز زدند.^۲ طبری به این حمله اشاره نکرده است.

عبدالملک اموی، پس از غلبه بر بحران داخلی، سیاست راهبردی تصرف سرزمین‌های شرقی را اتخاذ کرد. مجری این سیاست، حجاج بن یوسف ثقفی والی عراق بود. سیاست تصرف مجدد، هم راه‌کاری مناسب برای افزایش درآمد بود، و هم بستر فعالیت‌های ضد اموی را دچار وقفه کرد. با این رویکرد، حمله‌ی چهارم اعراب به خوارزم به فرمان‌دهی یزید بن مهلب در سال ۸۵ ه‍.ق انجام شد.

روایت لشکرکشی یزید بن مهلب به خوارزم، در کتاب‌های بلاذری و طبری آمده است. بلاذری، بدون اشاره به زمان رخداد، آن را در دو قسمت مجزاً بیان کرده است. وی در روایت اول، منبع خود را بیان نکرده، بلکه به کلی‌گویی پرداخته است. بدین صورت که، «یزید به جنگ خوارزم نیز رفت و برده بسیار گرفت. سپاهیان وی جامه بردگان را گرفتند و خود پیوشیدند. اما [اسرا] از سرما هلاک شدند».^۳ این روایت، در بستر تاریخی شرح اقدامات یزید

۱ بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۵۴؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۸۱.

۲ بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۴۹؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۷۲. گیب به اشتباه پیروزی‌های سعید بن عثمان را درسمرقند، به حساب خوارزم گذاشته است. او، بدون ذکر نام سعید، از موفقیت سپاه عرب در خوارزم در سال ۷۷ ه‍.ق یاد کرده است (گیب، همان، صص ۴۲-۴۳). در حالی که اگر به متن روایت دقت شود، منظور، پیروزی‌های او در ماوراءالنهر است، نه خوارزم. سعید در خوارزم عملیاتی نداشت (بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۵۲؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۷۷.

۳ بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۴۹؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۷۲.

بن مهلب بیان شده است. او، روایت دوم را از ابوعبیده و به استناد یک بیت شعر کعب الاشقری آورده است. زمینه و فضای روایت، علیه یزید و در ستایش قتیبه است. درواقع، این روایت بخشی از روایت تکمیلی برای روایت قتیبه محسوب می‌شود که در تلاش بوده است با طرح شکست یزید، پیروزی قتیبه را برجسته سازد. در این روایت، به حاشیه راندن یزید هویت ذاتی ندارد، بلکه وابسته به روایت قتیبه است. «ای قتیبه، شهر فیل به ناچار دست بسته خود را به تو تسلیم کرد و سزاوار همین بود، پیش از تو، آن مرد ژاژخای متکبر (فجاجة الصلّاف) نیز آهنگ آن کرده بود، یعنی یزید بن مهلب».^۱ راوی، از این مقایسه، پیروزی قتیبه و شکست یزید را در نظر داشته و برجسته کرده است.

طبری، این واقعه را از مدائنی نقل کرده است، که روایت او نیز از طریق کلیب بن خلف العمی به باهلیان می‌رسد؛ وی، حمله یزید بن مهلب را در بستری دشمنانه با حجاج مطرح می‌کند و می‌کوشد و انمود سازد که ناکامی یزید ناشی از نافرمانی اوست. این روایت در درون خود دچار نوعی آشفتگی است، که به نظر می‌رسد باهلیان سعی در کم رنگ کردن پیروزی یزید داشته‌اند، در روایت بلاذری آمده است: «علی گوید: و حکایت کرد به ما کلیب بن خلف گوید: حجاج به یزید نوشت که به غزای خوارزم برود. او جواب داد ای امیر غزای خوارزم کم بهره و سختی بسیار است. حجاج به یزید نوشت کسی را به جای خود برگزین و بیا. یزید بدو نوشت آهنگ غزای خوارزم دارم. حجاج بدو نوشت به غزای آنجا مرو که چنان است که گفته‌ای. یزید به غزا رفت و اطاعت حجاج نکرد. مردم خوارزم با وی صلح کرد. به موجب صلح اسیرانی گرفت. اما بر اثر سرمای شدید لباس اسیران را گرفتند و به تن خود کردند و اسیران از سرما بمردند».^۲ روایت، القاکننده نوعی آل‌مهلب‌ترسی (ترس از آل‌مهلب) در حجاج، به دلیل نفوذ سیاسی آن‌ها در مردم و قدرت‌طلبی شخص یزید است؛ مدائنی، حتی بخشی از تکمله‌های روایت را از راوی دیگر، یعنی مفضل بن محمد ضبی، نقل کرده،^۳ که از اعراب همسو با قبیله‌ی باهلی بوده، دارای همین ویژگی است. منشأ باهلی روایت بالا سبب شده است که اقدام یزید در یک منطقه‌ی «کم‌بهره و سختی بسیار» چندان نمود پیدا نکند. حتی از غنائم نیز چیزی به دست سپاهیان نرسید. هر چند سلسله‌ی راویان بلاذری و طبری از دو مورخ

۱ بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۵۴؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۸۱.

۲ طبری، همان، ص ۱۲۷۰؛ ابو جعفر محمد بن جریر طبری (۱۳۶۹)، تاریخ طبری، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۹، تهران: اساطیر، ص ۳۷۶۹.

۳ طبری [ابی‌نا]، صص ۱۲۶۹-۱۲۷۱؛ طبری (۱۳۶۹)، ج ۹، ص ۳۷۶۴.

مهم (ابوعبیده و مدائنی) با سلسله‌ی راویان متفاوت صورت گرفته است، اما منشأ اصلی روایت، یعنی راویان باهلی، روند روایت را به گونه‌ای بازسازی و دست کاری کرده‌اند که عمل یزید نه تنها برجسته نشده، بلکه در یک زمینه‌ی لجازانه‌ی توأم با ترس دوجانبه‌ی بین حجاج و آل‌مهلَب طراحی گردیده است. راویان نخستین قصدی جز برجسته‌سازی فتوح قتیبه نداشتند. با همه‌ی این‌ها، روایت بلاذری و طبری از بیان آسیب‌های وارد شده بر سپاه اسلام در خوارزم خودداری نموده‌اند، و این نشان می‌دهد که راویان، با وجود اختلافات قبیله‌ای، هویت دینی خود را در نقل روایت، به دور از مسائل قومی و سیاسی، حفظ کرده‌اند.

روایت‌های فتح، راهبرد و تاکتیک قتیبه در خوارزم

با تثبیت قدرت امویان، آهنگ حمله‌های نظامی آنان در شرق افزایش یافت. وضع سیاسی مبتنی بر ملوک‌الطوایفی در ماوراءالنهر و شرق خراسان نیز بستر کام‌یابی‌های نظامی امویان را فراهم ساخت. قتیبه، حکمران خراسان، با تلفیق سیاست تحسب، تهدید و سرکوب، در صدد اجرای برنامه‌ی بلند مدت اعراب در منطقه برآمد. حجاج، که طراح فتوح مجدد مناطق شرق بود، برنامه‌ی خود را در دو مسیر سند و ماوراءالنهر پیش برد. این طرح، کانون‌های تجاری را هدف قرار داده بود تا بتواند پیوند دائمی و ناگسستگی بین مراکز تجاری هند و سند، سیستان، خراسان، ماوراءالنهر و خوارزم ایجاد کند. هدف طرح جدید، افزایش در آمد دولت از طریق فتح مناطق جدید بود. واقعیت آن است که اسلام‌پذیری مردمان مناطق تصرف شده، در آمد حکومت را به شدت کاهش داده بود. در این مرحله، جبران در آمد، از طریق فتح مجدد شهرها و اخذ جزیه از نومسلمانان، تأمین می‌شد. از این رو، در دوره‌ی قتیبه، تصرف چندباره‌ی شهرها در دستور کار قرار گرفت. البته، نباید در این حمله‌ها، شورش و تمرد شهرها ویا نیاز دولت اموی برای بحران‌سازی را نادیده گرفت.

از شواهد چنین برمی‌آید که خوارزم از جمله مناطقی بوده که در دوره‌ی قتیبه دو بار فتح شده است. بار اول به صلح، و بار دیگر به جنگ. به دلیل آشفتگی روایت‌های فتح خوارزم، نمی‌توان زمان دقیق و علل این لشکرکشی‌ها را تبیین کرد. اما برپایه‌ی تصریح بیرونی بر دوبار فتح خوارزم^۱ و نیز روایت‌های متفاوتی که از عمل‌کرد خوارزمیان، به‌ویژه خوارزم‌شاه، در منابع موجود است، می‌توان بر دوبار لشکرکشی مطمئن شد. بنابراین، تناقض ظاهری بین

۱ بیرونی، همان، ص ۵۷.

روایت‌های بلاذری و طبری، در واقع تناقض‌نمایی است، و این روایت‌ها نه در عرض، بلکه در طول و مکمل یکدیگرند. آن گونه که پیش‌تر گفته شد، قسمت سوم روایت بلاذری، به نقل از ابو عیبه، از نظر محتوا با دو قسمت قبلی تعارض دارد. این تعارض بیان‌گر نکته‌ی مهمی است که با روایت بیرونی معنا پیدا می‌کند. براساس روایت بلاذری (از ابو عیبه)، «قتیبه خوارزم را گشود و سمرقند را به جنگ فتح کرد. پیش از او سعید بن عثمان آنجای [سمرقند] را به صلح فتح کرده بود و خوارزمیان نیز عهد خود نشکسته بودند، لکن قتیبه مالی را که از بهر صلح کرده بودند بسنده ندید و دگر باره آنجای را فتح کرد».^۱ درهم‌ریختگی روایت‌ها موجب شده است که در اسامی فرمان‌دهان جنگ‌های اول و دوم اختلاف نظر مشاهده گردد. نام دوتن از فرمان‌دهان قتیبه، به نام‌های مغیره بن عبدالله بن ابی عقیل ثقفی و عبدالرحمان بن مسلم، برادر قتیبه، در منابع ذکر شده است.^۲ به نظر می‌رسد که فرمان‌دهی جنگ اول بر عهده‌ی مغیره، و رهبری جنگ دومی بر عهده‌ی عبدالرحمان بوده است. مغیره از فرمان‌دهان اموی بوده که از چند سال پیش از آن، در خراسان به سر می‌برده و در عملیات علیه ترکان حضور فعال داشته و بعد از قتیبه نیز به خدمت خود ادامه داده است. قتیبه، مغیره را به حکومت نیشابور گماشته بود.^۳

براساس روایت طبری، خوارزم‌شاه، که پایگاه مستحکمی در نزد مردمش نداشت و از جنگ رودرو با اعراب در هراس بود، به ترکستان گریخت. طبری ماهیت مخالفان او را مشخص نکرده، اما از فرزندان کسانی که خوارزم‌شاه ایشان را به قتل رسانده بود، سخن گفته است.^۴ با توجه به بافت جمعیتی مخالفان بعدی، می‌توان آن‌ها را اشراف‌زادگان خوارزمی دانست که گرد برادر خوارزم‌شاه جمع شده بودند. مغیره به تختگاه خوارزم‌شاه (شهر فیل)^۵ درآمد، مخالفان را سرکوب و اسیر کرد و پس از تحمیل جزیه و خراج بر مردم، نزد قتیبه بازگشت. پس از خروج اعراب، خوارزم‌شاه که تن به صلح تحمیلی داده بود، به تخطئه‌اش مراجعت نمود و به عنوان دست‌نشانده‌ی قتیبه به حکومت خود ادامه داد.

۱ بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۵۲؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۷۷.

۲ پژوهشگران، بدون توجه به دو لشکرکشی قتیبه به خوارزم، نام هر دو فرمان‌ده را در جنگ دوم به کار برده اند. گیب، همان، صص ۶۹-۷۰؛ سیدعلی آل داود، مدخل «آل عراق»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران.

۳ طبری [بنی‌تأ]، ج ۴، ص ۱۳۰۲.

۴ همان‌جا؛ عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌کرم شیبانی ابن اثیر (۱۹۹۴)، الکامل فی التاریخ، تحقیق مکتب تراث، ج ۳، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ص ۲۱۵.

۵ فیل شهری مستقل از کاث نبود، بلکه با فاصله‌ای اندک در حومه‌ی آن قرار داشت و محل استقرار کاخ‌های خوارزم‌شاهیان بود. در منابع به اشتباه از آن به شهر یاد شده و از کاث ذکر به میان نیامده است. بعدها فیل به نام منصوره معروف شد.

تشدید فشارهای سیاسی، نظامی و مالی اعراب علیه خوارزمیان، شورش مجدد مردم سغد، گرفتاری قتیبه در ماوراءالنهر تخارستان، و ضعف سیاسی و اداری خوارزم‌شاه، موجب شورش اقشار مختلف اجتماعی برضد او و سلطه‌ی اعراب شد. درواقع، علل مخالفت با خوارزم‌شاه از صورت مسئله‌ای داخلی به امری در سیاست خارجی تغییر شکل داد. بنابر روایات، خوارزم‌شاه در قلمرو خود از موقعیتی برتر برخوردار نبود. او، که به دلیل خشونت و کشتار اشراف، گرفتار کینه‌جویی مردمش شده، و وابستگی وی به اعراب نیز این دشمنی‌ها را تشدید کرده بود، چاره‌ای جز اتکا به نیروی خارجی نداشت. در این دوره، روایت‌ها ماهیت مخالفان را آشکار می‌سازد و آن‌ها را «ملوک، احبار و دهقانان»^۱ خوارزم یاد می‌کند که در پیرامون خرزاد، برادر خوارزم‌شاه، گردآمده بودند. خرزاد نیز، که سودای دستیابی به قدرت داشت، از نارضایتی مردم بهره‌برداری نمود و خود را در رأس مخالفان قرار داد. بدین‌سان، جامعه‌ی خوارزم از نظر سیاسی به دو دسته‌ی موافق و مخالف سلطه‌ی اعراب تقسیم گردید.

روایت‌ها، از خرزاد چهره‌ی مطلوبی ترسیم نکرده‌اند. در همه‌ی آن‌ها نکته‌ی مشترک این است که رفتار سلطه‌جویانه‌ی خرزاد علیه برادر تاجدارش بزرگ‌نمایی شده است. با توجه به منشأ باهلی روایت‌ها، باید در پذیرش این داوری احتیاط کرد. روایت‌ها در یک قطب‌بندی سیاسی آشکارا حماسی، خرزاد را فردی گستاخ، قدرت‌طلب و ظالم تصویر کرده‌اند که بر برادرش تسلط یافته بود: «وچنان بود که وقتی خبر می‌یافت که به نزد یکی از خاصان شاه کنیز یا اسب یا کالای فاخری هست می‌فرستاد و آن را می‌گرفت یا اگر خبر می‌یافت که یکی از آنها دختر یا خواهر یا زنی زیبا دارد می‌فرستاد و او را به‌زور می‌گرفت. هرچه می‌خواست محبوس می‌کرد. هیچکس با وی مقاومت نمی‌کرد. شاه نیز او را منع نمی‌کرد». ادامه‌ی روایت از خوارزم‌شاه نیز شخصیتی ضعیف و بی‌کفایت، اما دلسوز به حال رعیت، ترسیم کرده است: «وقتی بدو می‌گفتند، می‌گفت حریف وی نمی‌شوم با وجود این از خشم وی لبریز بود».^۲ این قطب‌بندی سیاسی و نظامی، می‌تواند برای توجیه و مشروعیت بخشیدن لشکرکشی قتیبه طراحی شده باشد. روایت‌ها در جانب‌داری آشکار سعی دارند علّت حمله‌ی قتیبه را، نه برخاسته از روحیه و برنامه‌ی توسعه‌طلبانه‌ی او، بلکه به‌عنوان درخواست کمک خوارزم‌شاه، طبق قرارداد صلح، بیان کنند.

۱ طبری، همان، ج ۴، ص ۱۲۹۷؛ طبری (۱۳۶۹)، ج ۹، ص ۳۸۵۲.

۲ طبری، همان؛ بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۵۱؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۷۵.

جریان مقاومت معتقد بود که خوارزم‌شاه فردی ناتوان است و در برابر زیاده‌خواهی اعراب توان مقاومت ندارد. این جریان، بخش مهمی از افراد جامعه، به‌ویژه "ملوک، احبار و دهقانان" را، در خدمت گرفت و شورش عظیمی علیه خوارزم‌شاه ترتیب داد. انگیزه‌ی مخالفت گروه‌های اجتماعی بالا متفاوت بود: ملوک از ضعف شخصیتی خوارزم‌شاه و گشودن دست اعراب در منطقه، علما (احبار) از فروپاشی نظم دینی و اجتماعی، و دهقانان نیز از تحمیلات مالی ناشی از سلطه‌ی اعراب، ناراضی بودند. احتمالاً ملک خام‌گرد، که طبری او را از دشمنان خوارزم‌شاه به‌شمار آورده، از ملک‌های ناراضی بوده است.

بحران سیاسی، چنان خوارزم‌شاه را درمانده کرده بود، که جز استمداد از قتیبه، چاره‌ای برایش باقی نماند. روایت‌های سه‌گانه (بلاذری، طبری و ابن اعثم) در این قسمت اشتراک نظر دارند. این اشتراک نیز به دلیل منشأ باهلی روایت‌هاست. به روایت بلاذری، «[خوارزم‌شاه برای برون رفت از بحران سیاسی] پس نزد قتیبه کس فرستاد که تو را چنین و چنان خواهم داد و کلیدهای شهر به تو خواهم سپرد. بدان شرط که کشور را بدون دخالت برادرم به من بسپاری».^۱ در این دوره، شهرهای مهم خوارزم، کاث (فیل)، هزار اسپ و گرگانج بود، که به روایت ابن اعثم، شهر سوم در اختیار خرزاد قرار داشت. براساس روایت‌ها، خوارزم‌شاه مکاتبه‌ی خود با قتیبه را، از بزرگان شهر مخفی نگه داشت. چون سفیر خوارزم‌شاه با پاسخ موافق بازگشت، او با دعوت «ملوک، احبار و دهقانان» به خوش‌گذرانی، خطر حمله‌ی اعراب را ناچیز شمرد و آن‌ها را درگیر جنگ با اهالی سغد قلمداد کرد. هم‌آهنگی رفتاری بین قتیبه و خوارزم‌شاه، بیش از آن که واقعی باشد، ساخته‌ی ذهن خیال‌پرداز باهلی است. در روایت مفصل طبری، رفتارها چنان ساده و از پیش اندیشیده روایت شده است که انگار خوارزمیان آداب جنگ و سیاست و خدعه را نمی‌دانستند: «شاه خوارزم ملوک و احبار و دهقانان را گرد آورد و گفت قتیبه آهنگ سغد دارد و به غزای شما نمی‌آید. بیایید در این بهار خوشی کنیم، پس آن‌ها به نوشیدن و خوشی کردن پرداختند و به دل از غزا ایمن شدند».^۲ خوارزم‌شاه پس از استقرار سپاه عرب در هزاراسپ، پیشنهاد تسلیم داد و استدلال کرد: «کسانی که از ما نیرومندتر بوده‌اند و شوکت بیشتر داشته‌اند تاب مقاومت وی نیاورده‌اند، رأی من این است که چیزی دهیم و او را پس ببریم که این سال برود و کار خویش را بنگریم. گفتند رأی ما رأی شماست».

۱ بلاذری (۲۰۰۰)، ص ۲۵۱؛ بلاذری (۱۳۶۴)، ص ۱۷۵؛ طبری [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۲۹۷؛ طبری (۱۳۶۹)، ج ۹، ص ۳۸۵۲.
۲ همان‌جا.

در حالی که در روایت طبری، گروه‌های سه گانه‌ی بالا پیشنهاد نبرد داده‌اند؛ به نظر می‌رسد که این قسمت ناشی از حماسه‌سرایی باهلان، و یا دست کم، این گفتگو بیشتر به دوره‌ی اول لشکرکشی مربوط است، نه حمله‌ی اعراب در دوره‌ی دوم. خوارزم‌شاه با پرداخت جزیه و خراج موافقت کرد. براساس نقل طبری، خوارزم‌شاه بدین قرار با قتیبه صلح کرد که ده هزار سر(برده) و مقداری طلا و کالا بدهد، به شرط آن که وی را برضد شاه خام گرد یاری کند.^۱ عبدالرحمان، شاه خام گرد را شکست داد و چهار هزار اسیر آن‌جا را در برابر قتیبه گردن زد. پس از آن برادر خوارزم‌شاه نیز دست گیر و کشته شد و اموالش مصادره گردید.^۲

روایت ابن‌اعثم از لشکرکشی قتیبه به خوارزم، با روایت بلاذری و طبری تشابه‌هایی دارد؛ اما رویکرد نگارشی او به واقعیت نزدیک‌تر است. در روایت او، نه فقط خوارزم‌شاه، بلکه خرزاد نیز با قتیبه وارد مکاتبه شده است، تا بتواند برای خروج از بحران سیاسی و نظامی دامن‌گیر راه‌کاری پیدا کند. خرزاد به قتیبه چنین پیام داد: «ای امیر، من بنده شما هستم. اگر اطاعت مرا بپذیری و مرا در مقام ابقا کنی، بنده خوبی برای شما خواهم بود. قتیبه به فرستاده جواب داد: از جانب من بگو اگر برادرت جنغال رضایت داد من هم امان خواهم داد و ابقا خواهم کرد».^۳ خرزاد تلاش‌های ناموفقی برای جلب نظر برادرش انجام داد، اما درنهایت، او به دست دشمنی که او را «در حکومت پادشاه‌تر و جبارتر»^۴ از خود می‌دانست، دست گیر شد و به قتل رسید.

روایت‌های با ریشه‌ی باهلی، سبب لشکرکشی قتیبه را، استمداد خوارزم‌شاه برای مهار مخالفت‌های داخلی می‌دانند. اما روایت بیرونی از لشکرکشی دوم اعراب به خوارزم نیز جای تأمل جدی دارد. در این روایت از «ارتداد اهل خوارزم» یاد شده است.^۵ ارتداد در این‌جا به معنای خروج از اسلام نیست، چون خوارزمیان مسلمان نشده بودند، تا مصداق ارتداد به‌شمار آیند. این ارتداد به معنای پرداخت نکردن خراج و جزیه و عمل نکردن به قرارداد صلح، نیز شورش و سرپیچی از فرامین حکمران عرب است. براساس نقل بلاذری، خوارزمیان فرمان‌روای

۱ طبری [بی‌تا]، ص ۱۲۹۸؛ طبری (۱۳۶۹)، ج ۹، ص ۳۸۵۳. این خیاط در یک گزارش بسیار مختصر مبلغ قرار داد صلح را ده هزار هزار می‌نویسد. این مبلغ در هیچ یک از روایت‌ها دیده نمی‌شود. با توجه به اختصار بیش از حد گزارش، نمی‌توان منشأ آن را روشن ساخت. خلیفه ابن خیاط (۱۹۹۳)، تاریخ خلیفه، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ص ۲۳۷.

۲ همان جا.

۳ ابن‌اعثم، همان، ص ۱۵۵.

۴ همان، ص ۱۵۶.

۵ بیرونی، همان، صص ۵۷-۵۸.

خود را به اتهام ضعف نشان دادن در برابر اعراب، کشتند. از روایت بیرونی، قتل خوارزم‌شاه استنباط نمی‌شود؛ اما از تعیین فرمان‌روای جدید و تغییر نظام سیاسی و اختیارات او سخن به میان آمده است. بیرونی می‌نویسد: «چون قتیبه بن مسلم در دفعه دوم خوارزم را گرفت و اهل آن مرتد شده بودند، اسکجموک بن کاجوار بن سیری بن سخرین ارثموخ را برای ایشان پادشاه قرارداد و ولایت از دودمان اکاسره بیرون رفت و تنها شاهی در ایشان چون ارثی بود پایدار ماند».^۱

حال پرسش این است که نام خوارزم‌شاه چه بوده؟ بلاذری و طبری در نام او به ذکر «خوارزم‌شاه» بسنده کرده‌اند، اما ابن اعثم او را «جنگان» و بیرونی وی را «اسکجموک» معرفی می‌کنند.^۲ می‌توان تناقض روایت‌ها در نام خوارزم‌شاه را این‌گونه حل کرد که جنگان فرمان‌روای ضعیف و طرفدار اعراب بود که در لشکرکشی اول به صلح تحمیلی تن داد و همین امر شورش بزرگان خوارزم را برانگیخت و او در این شورش کشته شد. قتیبه برای سرکوبی آن‌ها مجدداً به خوارزم یورش برد، و فرمان‌روای مورد نظر بیرونی، یعنی اسکجموک، را جای‌گزین او کرد. بعید نیست که در فاصله‌ی بین این رویدادها، خرزاد بر اثر شورش به قدرت رسیده باشد.

خشونت فزاینده‌ای که قتیبه در لشکرکشی دوم از خود نشان داد، در روایت‌های چهارگانه بازتاب یافته است. روایت بیرونی با منشأ خوارزمی دارای جهت‌گیری دشمنانه، و روایت‌های دیگر با منشأ باهلی دارای جهت‌گیری طرفدارانه از قتیبه، به مسئله‌ی خشونت توجه کرده‌اند. بلاذری و طبری از قتل عام چهار هزار اسیر، مصادره‌ی اموال مخالفان و سرکوب شدید و خالی کردن خوارزم از نیروی رزمنده، یاد کرده‌اند. طبری تعداد اسرای خوارزمی را یکصد هزار نفر یاد کرده است.^۳ هرچند این آمار اغراق‌آمیز است، اما خروج یک‌دهم این جمعیت نیز آسیب جدی بر ساختار جامعه محسوب می‌شود. قتیبه، پس از پایان امور خوارزم، تعداد کثیری از

۱ همان‌جا.

۲ ابن اعثم، همان، ص ۱۵۵؛ بیرونی، همان، صص ۵۶-۵۷. یعقوبی در روایت بسیار کوتاهی خوارزم‌شاه را سعید بن ونوفار معرفی می‌کند: «قتیبه خود به خوارزم رفت و سعید بن ونوفار آنجا بود و عامل قتیبه را کشته بودند پس صد هزار اسیر گرفت و سعید بن ونوفار را محاصره کرد تا او را کشت و چون کار آن بلاد را روبراه کرد، با غنیمت‌هایی که مانند آن شنیده نشده بود بازگشت». روایت یعقوبی از فتح خوارزم بجز نام خوارزم‌شاه، تفاوتی با روایت طبری ندارد، که در آن تعداد سپاه خوارزم را، بنابر منابع باهلی، صد هزار نفر دانسته است. این رقم اغراق‌آمیز در طبری و ابن اعثم نیز تکرار شده است. یعقوبی نام عامل انتصابی از سوی قتیبه را در خوارزم، عبدالله بن ابی عبدالله کرمانی معرفی می‌کند، احمد بن ابی یعقوب معروف به ابن‌واضح یعقوبی (۱۳۷۴)، تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمدابراهیم آینی، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۲۴۱-۲۴۲.

۳ طبری (۱۳۶۹)، ج ۹، ص ۳۸۵۴.

نیروهای باقی‌مانده‌ی خوارزمی را همراه خود به نبرد سمرقند برد. این اقدام او ضربه‌ی مهلکی بر ساختار اقتصادی و اجتماعی و نظامی منطقه وارد آورد. بیرونی پرده‌ی دیگری از خشونت اعراب علیه خوارزمیان را ترسیم کرده است که بعدها این روایت منشئی برای تعمیم رفتار قتیبه نسبت به کل مسلمانان در فتح ایران به‌شمار آمد. براساس گفته‌ی بیرونی، «قتیبه بن مسلم هرکس را که خط خوارزمی می‌دانست از دم شمشیر گذرانید و آنانکه از اخبار خوارزمیان آگاه بودند و این اخبار و اطلاعات را میان خود تدریس می‌کردند ایشان را نیز به دسته پیشین ملحق ساخت. بدین سبب اخبار خوارزم طوری پوشیده شده ماند که پس از اسلام نمی‌شود آنها را دانست».^۱

قتیبه برای سامان‌بخشی به‌امور خوارزم، برادرش عیدالله را به کارگزاری آن‌جا گماشت. او وظیفه‌ی تنظیم و فراهم‌سازی زمینه برای حکومت اموی را در خوارزم برعهده داشت؛ زیرا قتیبه اندکی بعد، ایاس بن عبدالله بن عمرو را بر امور جنگ منصوب کرد و عیدالله بن ابی عیدالله مولی بنی مسلم را تصدی امور مالی داد. اما عمل کرد نه چندان اثرگذار عیدالله، منجر به عزل وی شد. به دلیل ناتوانی ایاس، ظلم و ستم بر رعایا روبه فزونی گذاشت. اعتراض مردم بالا گرفت. قتیبه برای تسکین اعتراض‌ها، یکی دیگر از برادرانش را، به‌نام عبدالله، رهسپار خوارزم کرد.^۲ او نه تنها وظیفه‌ی سرکوبی اعتراضات مردمی را برعهده داشت، بلکه مأموریت یافت که به تنبیه عامل اغتشاش، یعنی ایاس و حیان نبطی ایرانی، مشاور و بازوی نظامی او، نیز بپردازد. حیان در رأس یک گروه ده هزار نفری از ایرانیان، حدود سه دهه در پیشرفت اعراب در منطقه‌ی خراسان و ماوراءالنهر کمک‌های شایانی به ایشان کرده بود. اما عبدالله دستورات برادرش را درباره‌ی ایاس اجرا نکرد و در نهان او را از مأموریت خود آگاه ساخت؛ لذا، ایاس نیز گریخت؛ درحالی‌که حیان گرفتار آمد، مویش را تراشیدند و بر او یکصد تازیانه نواخته شد. حیان، بعد از قتیبه، به خدمت یزید بن مهلب درآمد.^۳

خوارزم پس از قتیبه

با سلطه‌ی اعراب، خوارزم به‌تدریج موقعیت و اهمیت خود را از دست داد. براساس روایت

۱ بیرونی، همان، ص ۵۷.

۲ طبری [ابی‌نا]، ج ۴، ص ۱۳۰۲.

۳ همان‌جا؛ طبری (۱۳۶۹)، ج ۹، ص ۳۸۶۶.

بیرونی، عنوان خوارزم‌شاهی به صورت تشریفاتی و بدون اختیارات اجرایی و نظامی در خاندان آن‌ها باقی ماند. نیروهای خوارزمی در کنار سپاه عرب در سرکوب اعتراضات مردمی شرکت جستند. بدین طریق، بخش عمده‌ای از نیروی فعال منطقه از آن جدا گردید و در خدمت امور نظامی به کار گرفته شد.

تا سده‌ی چهارم هجری قمری درباره‌ی خوارزم اطلاعات پراکنده‌ای در دست و بیش‌تر آن‌ها معطوف به معرفی عاملان عربی خوارزم است. با همه‌ی این‌ها، اعراب، به‌رغم وارد آوردن فشارهای سیاسی و نظامی بر خوارزم، نتوانستند سلطه‌ی خود را به طور کامل تثبیت کنند. چند سالی پس از فتوح قتیبه، با شکست مسلمانان و پیروزی‌های ترکان در سال‌های ۱۱۰-۱۱۲ ه‍.ق در ماوراءالنهر، خوارزمیان نیز دست به شورش زدند؛ اما از سوی اشروسن عبدالله سلمی، حکمران خراسان، سرکوب شدند. نصر بن سیار ابتدا ابوحنص علی بن ختنه را در سال ۱۲۱ ه‍.ق بر خوارزم گماشت؛ سپس در سال ۱۲۶ ه‍.ق مسعود بن عبدالله یشکری، و پس از وی، عبدالملک بن عبدالله سلمی را به خوارزم فرستاد.^۱

نارضایتی خوارزمیان از اعراب، موجب شد تا آن‌ها به جنبش‌های ضدعربی و اموی روی خوش نشان دهند. عبدالملک بن هرثمه، عامل اموی خوارزم، با شریک بن شیخ مهری، که بر ضد امویان قیام کرده بود، بیعت نمود.^۲ با گسترش دعوت عباسی توسط ابومسلم در خراسان، او، اباجهم بن عطیه را برای دعوت به خوارزم فرستاد. پیش از او، علاء بن حرث چنین مأموریتی در خوارزم یافته بود.^۳

از دهه‌ی پنجاه هجری قمری به بعد، که ماوراءالنهر عرصه‌ی تاخت و تاز مداوم سپاهیان مسلمان شد، اقتصاد این منطقه آسیب جدی دید. البته، دوری خوارزم تا حدودی میزان خسارت‌های آن را کاهش داده بود. سکه‌های نقره‌ی بخاری و سمرقندی از اعتبار افتاد و جای آن را سکه‌های نقره‌ی خوارزمی گرفت.^۴ ارزش مناسب سکه در خوارزم و ثبات سیاسی نسبی آن، موجب رشد نقدینگی و تمرکز ثروت در این منطقه شده بود. اما این منطقه نیز به تدریج نظر فاتحان را به خود جلب کرد. این برتری کم و بیش تا دوره‌ی عباسی ادامه یافت.

۱ طبری [ابی‌نا]، ج ۴، ص ۱۴۶۴.

۲ همان، ج ۴، ص ۱۴۹۷.

۳ همان‌جا.

۴ ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی (۱۲۸۷)، تاریخ نرشخی، ترجمه‌ی ابونصر احمد بن جعفر قباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تصحیح مدرس رضوی، تهران: توس، ص ۵۰.

اما استقرار پادگان عرب در خوارزم، به مرور وضع خوارزم را نیز آشفته کرد، تا جایی که به سقوط اقتصادی آن انجامید.

احیای مجدد ماوراءالنهر و شکل‌گیری فرمان‌روایان باثبات در این منطقه، در دوره‌ی هارون عباسی، بیش از پیش موقعیت خوارزم را تنزل داد. ضرب سکه‌های غطریفی تازه ضرب در بخارا با عیار بالا و حمایت حکومت وقت از آن در برابر سکه‌های نقره‌ای خوارزم، بر بحران مالی این منطقه افزود.^۱ مسدود شدن راه‌های قفقاز، به دلیل تداوم تلاش‌های ناکام مسلمانان در تصرف آن ناحیه و گذر از دربند، به ناامنی راه‌ها و نابودی کاروان‌سراهای آن‌جا منجر شد. جاده‌ی کاث به قفقاز و دریای سیاه، اعتبار خود را موقتاً از دست داد. تضعیف تجارت، با سوانح طبیعی، از قبیل طغیان رود جیحون، سرمای فزاینده، بیماری وبا و غیره، مزید بر علت شد، تا این منطقه نتواند پاسخ‌گوی نیازمندی‌های جمعیت خود باشد.

منابع از پراکنده شدن جمعیت خوارزم در ماوراءالنهر، خراسان و قلمرو خزرها سخن گفته‌اند؛ ابن حوقل در این باره می‌گوید: «در همه شهرهای بزرگ خراسان گروه بسیاری از خوارزمیان سکونت دارند».^۲ در ماوراءالنهر مهاجرنشین‌های خوارزمی وجود داشت، که یکی از آن‌ها به نام «قریه خوارزمیان» بین بخارا و کالف بود،^۳ و همه‌ی افراد آن را خوارزمیان تشکیل داده بودند. مسعودی از مهاجرت دسته‌جمعی تعداد کثیری از خوارزمیان به قلمرو خزران یاد می‌کند که نمود بارزی از سقوط موقعیت خوارزم بوده است. به گزارش مسعودی، مهاجران خوارزمی در ایتل، پایتخت خزران، به سر می‌بردند. مسلمانان در نزد خزران، که اغلب از خوارزم به آن‌جا کوچیده بودند، به «لاری» معروف بودند. مسعودی علت مهاجرت آنان را بروز قحطی و وبا در خوارزم پس از ظهور اسلام می‌داند. خوارزمیان در نزد خزران امتیازات سیاسی و اجتماعی زیادی کسب کرده بودند. بنابر روایت مسعودی، «اینان مردمی دلیر و پرقوتند و شاه خزر در جنگ‌های خود به آنها تکیه دارد و بر طبق شروطی که در میانه است در شهرهای او اقامت گرفته‌اند که یکی علنی بودن دین و مسجد و اذان است و دوم آن که وزارت شاه از ایشان باشد و هم اکنون احمد بن کویه که وزیر است از ایشان است. سوم آن که هر وقت شاه خزر با مسلمانان به جنگ باشد در اردوگاه او از دیگران جدا بمانند و با

۱ همان، صص ۵۰-۵۲

۲ محمد ابن حوقل (۱۳۶۶)، *صورة الارض (بخش مربوط به ایران)*، ترجمه‌ی جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ص ۲۰۹.

۳ ولادیمیر بارتولد (۱۳۶۶)، *ترکستان نامه*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، ج ۱، تهران: آگاه، ص ۳۱۵.

همکیشان خود پیکار نکنند و با وی ضد دیگر مردم کافر جنگ کنند. اکنون هفت هزار کماندار با خود و جوشن و زره که بعضی شاه نیزه نیز دارند با شاه سوار شوند که ابزار جنگ مسلمانان چنین است و قاضیان مسلمان دارند»^۱

لشکرکشی‌های اعراب به سقوط حاکمیت سیاسی و به تبع آن افول وضع اقتصادی و اجتماعی و فرهنگ آن انجامید. چند قرن طول کشید تا این منطقه با کسب قدرت و احیای حاکمیت بومی خود، در اواخر قرن چهارم هجری به یکی از کانون‌های علمی جهان اسلام، و یکی از قدرت‌های منطقه‌ای، تبدیل گردید.

نتیجه

اتکای منابع تاریخی بر روایت‌های شفاهی، دخالت حیث التفاتی راویان در جهت‌گیری‌های آن، نقل چند واسطه‌ای روایت و اغراق آمیزی و پنهان کاری در برخی موارد، همچون خسارات وارد آمده بر مسلمانان در نبردها و بزرگ‌نمایی شکست مخالفان، از جمله‌ی مواردی است که موجب آشفته‌گی روایات و بروز حلقه‌های مفقوده در آن‌ها شده و درک واقعیات تاریخی را با مشکل مواجه کرده است. جرح و تعدیل روایات و پیدا کردن حلقه‌های مفقوده، نیازمند روش عقلانی در تحلیل روایت‌هاست. تحلیل انتقادی روایت‌ها یکی از روش‌های مؤثر در جرح و تعدیل و بازسازی روایات موجود بر اساس روند منطقی رویدادها محسوب می‌شود. در این روش گاهی روند منطقی با تصریح منابع در تعارض قرار می‌گیرد، که پژوهشگر بایستی روند منطقی مبتنی بر عقل انتقادی را بر جنبه‌ی روایی ترجیح دهد. روایت‌های فتح خوارزم، از جمله‌ی روایاتی است که آشفته‌گی زیادی در آن‌ها به چشم می‌خورد. در این مقاله، تا حد امکان، ابعاد مختلف فتح خوارزم موشکافی و بازسازی شده است.

روایت‌های بلاذری و طبری، به دلیل اشتراک منشأشان، دارای متن تقریباً همسانی هستند؛ با این تفاوت که روایت بلاذری مختصر و روایت طبری مفصل است. روایت ابن اعثم، به‌رغم منشأ باهلی آن، که با دو روایت دیگر اشتراک دارد، در محتوا دارای تفاوت‌هایی با هم هستند. روایت ابن اعثم از اسناد و مدارکی بهره برده است که دیگران آن‌ها را ندیده‌اند؛ و آن ارتباط و مکاتبه‌ی خرزاد با قتیبه است. او نیز، همچون برادر تاجدارش، پیشنهاد دست

۱ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۳۷۴)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۷۷.

نشان‌دهی را داده بود، که قتیبه با آن موافقت نشان نداد. روایت بیرونی، به‌رغم تأخرش، منشأ عربی ندارد؛ و به همین دلیل، در تحلیل انتقادی نقش مهمی ایفا کرده است. به طور کلی، می‌توان برای روایت‌های دو گانه (بلاذری و طبری) دو منشأ باهلی و غیر باهلی قائل شد. از نظر کمی و کیفی، روایت‌های باهلین برتری دارند و در کانون روایت قرار گرفته‌اند، در حالی که، روایت‌های غیر باهلی، اعم از روایت عجمی طبری و روایت مهلبیان، در حاشیه قرار گرفته‌اند. مورخان، این دو روایت غیر باهلی را، نه به عنوان روایت موازی و هم‌سنگ با روایت باهلی، بلکه به صورت موردی برای جرح و تعدیل گزاره‌های محدودی از روایت باهلی، به کار گرفته‌اند. این بخش از روایت‌ها نیز نتوانسته است تأثیری پایا در جهت‌گیری اصلی روایت دارای منشأ باهلی ایفا کند.

منابع

- آل داود، سیدعلی، مدخل «آل عراق»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌کرم شیبانی (۱۹۹۴)، الکامل فی التاریخ، تحقیق مکتب تراث، ج ۳، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن‌اثم کوفی، ابی‌محمد احمد (۱۹۹۱)، کتاب الفتوح، تحقیق علی‌شیری، ج ۷، بیروت: دارالاضواء.
- ابن‌حوقل، محمد (۱۳۶۶)، صور قلارض (بخش مربوط به ایران)، ترجمه‌ی جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمان (۱۳۷۵)، العبر، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌خیاط، خلیفه (۱۹۹۳)، تاریخ خلیفه، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۶۸)، مسالک و ممالک، به‌اهتمام ایرج افشار، تهران: علمی و فرهنگی.
- بارتولد، ولادیمیر (۱۳۶۶)، ترکستان نامه، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران: آگاه.
- بلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی (۲۰۰۰)، فتوح البلدان، تحقیق عبدالقادر محمدعلیف، بیروت: دارالکتب.
- ----- (۱۳۶۴)، فتوح البلدان، ترجمه‌ی آذرتاش آذرنوش، تصحیح محمد فرزانه، تهران: سروش.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه‌ی علی اکبر دانا سرشت، تهران: امیرکبیر.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۳۸۳)، ترجمه‌ی میرحسین شاه، تعلیقات مینورسکی، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا وره‌رام، تهران: دانشگاه الزهراء.
- رابرتز، جفری (۱۳۸۹)، تاریخ و روایت، ترجمه‌ی جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- لسترنج، گای (۱۳۷۳)، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه‌ی محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.

- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر [بی تا]، تاریخ طبری، قدم له نواف الجراح، بیروت: دارالصادر.
- ---- (۱۳۶۹)، تاریخ طبری، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۹، تهران: اساطیر.
- گیب، ار [بی تا]، فتوحات اعراب در آسیای مرکزی، ترجمه‌ی حسین احمدپور، تبریز: [بی تا].
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲)، نزهة القلوب، به اهتمام گای لسترنج، تهران: دنیای کتاب.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۴)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- معصومی، محسن، «تأملی بر درستی و دقت آمار و ارقام در منابع تاریخ اسلام»، فصلنامه‌ی علمی و پژوهشی تاریخ نگری و تاریخ نگاری، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه الزهراء، س ۱۹، تابستان، ش پیاپی ۷۸، دوره‌ی جدید، ش ۲.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۸۵)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه‌ی علینقی منزوی، ج ۱، تهران: قومس.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۸۷)، تاریخ نرشخی، ترجمه‌ی ابونصر احمد بن جعفر قباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تصحیح مدرس رضوی، تهران: توس.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب معروف به ابن واضح (۱۳۷۴)، تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Kitapci, Zekeriya (1994), *Orta Asyada Islamiyetin Yayalisi ve Turkler*, konya.

نفت و تغییرات اقتصادی-اجتماعی شهر باکو

سجاد حسینی^۱

جعفر آقازاده^۲

چکیده: بعد از به کارگیری ماشین بخار و انقلاب صنعتی، تحولی سریع و رو به پیش در اقتصاد جهانی به وقوع پیوست، صنایع دستی جای خود را به صنایع ماشینی داد، تولیدات صنعتی اروپا جای صنایع دستی کشورهای سستی آسیا و آفریقا را گرفت و اسباب وابستگی کشورهای اخیر را به اقتصاد جهانی با محوریت اروپا فراهم نمود. کشف نفت و توسعه صنایع وابسته به آن، که برای نخستین بار از آمریکا آغاز گردید، و در قرار داشتن انحصار روش‌های بهره‌برداری از این صنایع در دست اروپا و آمریکا، روند توسعه هر چه بیش‌تر صنعتی آمریکا و اروپا و در نتیجه تسلط آن‌ها بر کشورهای توسعه نیافته را تسریع نمود. کشف نفت، تغییرات مهمی نیز در روند تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشورهای نفت خیز ایجاد و بافت سنتی این جوامع را دگرگون کرد.

به نظر می‌رسد پیشرفت و توسعه صنعت نفت باکو در سده‌های ۱۹ و ۲۰ میلادی، ابعاد مختلف حیات اجتماعی و اقتصادی این شهر را متأثر نموده باشد؛ روند دگرگونی‌ای که سریع و به شکل یک تغییر بوده است.

در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، و تبیین داده‌های آماری، نشان داده شده که اکتشاف و شکل‌گیری صنایع نفتی، تأثیر بارزی بر تغییرات اقتصادی و اجتماعی شهر باکو، نظیر ظهور طبقات جدید، دگرگونی‌های قومی و جمعیتی، و تحرکات اجتماعی طبقه‌ی کارگری داشته است. سرعت موجود در پیشرفت صنایع نفتی، روند تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی باکو را نیز شتاب بخشید و این تغییرات، باکو را به یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین شهرهای جهان شرق در اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی مبدل ساخت.

واژه‌های کلیدی: باکو، صنعت نفت، ثروت، تغییرات اقتصادی-اجتماعی، طبقه‌ی کارگر

۱ دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه اصفهان sajjad_hoseani@yahoo.com

۲ دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه اصفهان j.agazadeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۲۷، تاریخ تأیید: ۹۰/۵/۱۵

Oil and Economic - Social Changes in Baku

Sajjad Hoseini¹
Ja'afar Aghazadeh²

Abstract: After industrial revolution and making use of steam engine, a rapid progressive change occurred in the world's economy, handy industries were superseded by mechanical ones, the handy industries of Asian and African countries were replaced by the European industrial productions and this caused such countries' dependence on the global economy with the centrality of European countries. Oil discovery and the development of its relevant industries, which first began in the U.S, and the monopoly of these industries' exploitation in the hands of the U.S and European countries accelerated the industrial development process of U.S and European countries and as a result, their domination over underdeveloped countries. The oil discovery, also, made significant changes in the procedure of political, economic and social changes of oil-exporting countries and changed the traditional atmosphere of these societies.

It seems that the development of oil industry of Baku in 19th and 20th centuries has changed social and economic aspects of this city, and these changes have rapidly happened.

In the current study, using descriptive-analytical method and accounting for statistical data, it has been indicated that the oil discovery and the establishment of oil industries have greatly influenced the social and economic changes of Baku including the emergence of new classes, the changes in races and population and the social movements in the working class. The speed of oil industries' development has accelerated political, social and cultural changes of Baku and these changes have made Baku one of the most important and influent cities of the Eastern world in the early 20th century.

Key Words: Baku, Oil Industry, Wealth, Economic - Social Changes, Working Class

1 Ph.D Candidate of History, Isfahan University

2 Ph.D Candidate of History, Isfahan University

مقدمه

ثروت از جمله عاملی است که زمینه‌ی رونق فرهنگی و اجتماعی هر شهری را فراهم می‌آورد. در حقیقت، ثروت از مهم‌ترین محرکه‌های بهبود اوضاع فرهنگی و اجتماعی شهرها محسوب می‌گردد و شهرهای فقیر و کم درآمد، در این خصوص شانس کم‌تری دارند.

پیشرفت‌های صنعت نفت باکو در اواخر سده‌ی ۱۹ و اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی، شتاب‌زده و سریع بود. شتاب موجود در این تغییرات، حتی برای ساکنان شهر نیز ملموس بود و آن‌ها هر لحظه باکو را به شکلی متفاوت از شکل پیشین می‌دیدند. این دگرگونی‌ها تنها در قالب اقتصاد باکو باقی نماند و به زودی موجب دگرگونی در سایر بخش‌ها نیز گردید. عرصه‌ی اجتماع، نخستین تأثیر را از تغییرات اقتصادی دریافت کرد و جامعه‌ی باکو به زودی، مجموعه‌ای از دگرگونی‌ها را تجربه نمود.

به مرور، همه چیز در باکو رنگ و بوی نفت به خود گرفت: طبقه‌ی نوظهور ثروتمندان این شهر از پول نفت تغذیه می‌شدند. اشتغال‌زایی فراوان صنایع نفت، باکو را به مقصد مهاجرت بسیاری از افراد جویای کار در قفقاز، روسیه و ایران تبدیل کرده بود. طبقه‌ی کارگر صنعت نفت باکو در جنبش‌های کارگری اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی نقش آفرینی می‌کرد. در یک کلام، تاریخ معاصر شهر باکو با تاریخ نفت در هم تنیده شده است، به گونه‌ای که جدا ساختن این دو از یکدیگر غیر ممکن می‌نماید.

تا کنون، مسئله‌ی کشف نفت، به عنوان کلید و عامل تغییرات اجتماعی - اقتصادی شهر باکو در اواخر سده‌ی ۱۹ و اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی مورد پژوهش جدی قرار نگرفته است. این مقاله، از یک سو به دلیل خلاء پژوهش در این حوزه، و از سوی دیگر، بنابر تأثیر رشد اقتصادی و ثروت بر دیگر حوزه‌های زندگی، از جمله اجتماع و اقتصاد، اهمیت دارد. به علاوه، الگوی پژوهش حاضر می‌تواند برای بررسی تأثیر نفت بر حیات اجتماعی شهر نفتی آبادان در ایران، نیز مورد استفاده قرار گیرد.

مزیت‌های جغرافیایی باکو

شرایط جغرافیایی، سعادت و نیک‌بختی شهر باکو را رقم زده است. یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های جغرافیایی این شهر، قرار گرفتن آن در ساحل دریاچه‌ی مازندران است. این دریا، چندین منطقه‌ی مهم دنیا را، چون ایران، قفقاز، روسیه و ماوراءالنهر، به یکدیگر پیوند می‌دهد. از این رو،

مجاورت و نزدیکی به آب‌های آن، موجب رونق و آبادانی هر بندری می‌شود؛ به طوری که باکو در سده ۱۹ میلادی از مهم‌ترین بندرهای تجاری دریای مازندران محسوب می‌گشت.^۱ هم‌جواری با دریا، برای ساکنان شهر باکو، مزایای دیگر نیز داشت، که از آن جمله می‌توان به امکان فعالیت در عرصه‌ی شیلات اشاره نمود. دارا بودن ذخائر نفت موهبت دیگری بود که باکو از آن سود می‌جست. منابع و معادن سرشار نفت این منطقه از گذشته‌های دور زبان زد خاص و عام بوده است. حتی برخی وجه تسمیه‌ی باکو را با ثروت بی‌کران نفت و گاز آن مرتبط می‌دانند. بر این اساس، مفاهیمی چون «منبع آتش»، «خاک مقدس»، «شهر آتش‌پرستان»، «مسکن خدایان و قدیسین»، از واژه‌ی «باقاوان» و یا «باقوآن» استنباط می‌گردد.^۲

اصطخری در سده‌ی چهارم هجری قمری، از وجود «معدن نفت سبز و سپید» در باکو خبر می‌دهد.^۳ مسعودی مورخ هم‌عصر وی، از باکو با عنوان «دیار نفت» یاد می‌کند.^۴ گزارش‌های موجود در حدود العالم مربوط به سده‌ی چهارم هجری قمری نیز این حقیقت را به وضوح هویدا می‌سازد.^۵

نفت باکو در دوره‌ی صفوی، علاوه بر درآمدزایی برای دولت، از لحاظ نظامی نیز کاربرد داشت: «نفت سالانه هفت هزار تومان برای شاه درآمد ایجاد می‌کند. به مدد نفت اطراف قلعه‌های واقع در سرحدات دیار عجم با ازبکستان، هندوستان، عراق، کردستان، گرجستان، داغستان آل عثمان چراغان می‌گردد. به هنگام حمله به دشمن نیز لحاف‌ها و اشیای کهنه‌ای را آغشته به نفت می‌کنند و بر روی آنها می‌اندازند. نفت از جمله مهمات لازم برای شهر و قلعه است».^۶ منابع و معادن برافروخته و مشتعل نفت و گاز باکو، زمینه‌ی رونق آیین آتش‌پرستی در آن دیار را فراهم نموده بود. زکریای قزوینی، ضمن اشاره به این آتشکده‌ها، فروزان ماندن آن‌ها را، بدون مصرف زغال و چوب، از عجائب روزگار برمی‌شمارد.^۷ بعدها، بر همگان آشکار

۱ محمد امین سیاح (۱۲۹۵)، استانبولدن آسیای وسطی‌یه سیاحت، استانبول: قرق انبار مطبعه‌سی، صص ۲۷-۲۸.

۲ Ajдын Мәммәдов (1969), *чографи адлар сирри*, Бақы: Азәрбајҹан дөвләт нәшријаты, с9.

۳ ابواسحق ابراهیم اصطخری (۱۳۷۳)، ممالک و مسالک، ترجمه‌ی محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران: موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۱۹۴.

۴ ابوالحسن علی مسعودی (۱۳۷۴)، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر مرکز، ص ۱۸۱؛ ابوالحسن علی مسعودی (۱۳۶۵)، التنبيه و الاشراف، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۵۸.

۵ حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۳۴۰)، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۶۳.

۶ محمد ظلی ابن درویش اولیا چلبی (۱۳۱۴)، اولیا چلبی سیاحتنامه‌سی، ج ۲، استانبول: احمد جودت، ص ۳۰۳.

۷ زکریا بن محمد قزوینی (۱۳۷۳)، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه‌ی جهانگیر میرزا قاجار، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر، ص ۵۷۱.

گشت که رمز جاودانی آتش آتشفشان‌های باکو، به سبب بهره‌مندی آن از منابع سرشار نفت و گاز این منطقه بوده است.

استخراج و استحصال نفت باکو از گذشته‌های دور تا سده‌ی ۱۹ میلادی روند نسبتاً کندی طی می‌کرد. اما در این دوره در اثر خودکار شدن دستگاه‌ها و ابزار آلات استخراج نفت و سیاست‌های تسهیلی و تشویقی دولت روسیه‌ی تزاری، ناگهان صنایع نفت باکو متحول گردید و به دنبال آن، روزگار عظمت و بزرگی این بندرگاه غرب دریای مازندران آغاز شد. روس‌ها انحصار دولتی سرمایه‌گذاری در صنایع نفت را لغو نمودند، و به دنبال این تصمیم، سرمایه‌گذاران خصوصی نیز امکان فعالیت در آن را یافتند.^۱

پیشرفت صنایع نفت باکو چنان سریع و شتاب‌زده بود که به قول «عادل‌خان زیادخان» - فعال سیاسی جمهوری آذربایجان در سال‌های ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ میلادی - پیشینیان این شهر، حتی در خواب نیز نمی‌توانستند شاهد چنین وضعیتی باشند.^۲

سومین موهبتی که شرایط جغرافیایی بر شهر باکو تحمیل کرد، زلزله‌هایی بود که بر شماخی، مرکز ولایت شیروان، نازل می‌شد. بعد از استیلای روس‌ها بر منطقه‌ی قفقاز، تمامی خانات این منطقه، بجز خانات باکو و گنجه، ابقا گشتند. به نظر می‌رسد خطرات تلخ روس‌ها در این دو خان‌نشین مسلمان، کشته شدن سسیانوف در باکو و مقاومت جانانه‌ی جواد خان زیاداوغلی در گنجه، باعث این تصمیم قهرآمیز روس‌ها شده بود.^۳ روس‌ها بعد از انحلال نظام اداری سنتی خانات، در سال ۱۸۴۶ میلادی، چهار گوبرنیای^۴ تفلیس، کوتای، شماخی و دربند را، در منطقه‌ی قفقاز تأسیس نمودند و بار دیگر باکو مورد بی‌توجهی آن‌ها قرار گرفت. اما زلزله‌ی شماخی و ویرانی این شهر در سال ۱۸۵۹ میلادی آنان را مجبور به تغییر مرکزیت این گوبرنیا از شماخی به باکو کرد.^۵ نیم قرن بعد، در سال ۱۹۰۲ میلادی زمین‌لرزه‌ی دیگری در

۱ مناف سلیمانوف (۱۳۸۵)، باکو شهر نفت و موسیقی، ترجمه‌ی صمد سرداری‌نیا، تبریز: اختر، صص ۲۰۵، ۲۰۴؛ بروگش هینریش (۱۳۷۴)، در سرزمین آفتاب: دومین سفرنامه‌ی هینریش بروگش، ترجمه‌ی مجید جلیلوند، تهران: مرکز، ص ۲۷؛ ایران، نمره‌ی ۳۹۴، ۹ رمضان ۱۲۹۶ ه.ق.

۲ عادل خان زیادخان (۱۹۱۹)، آذربایجان حقنده تاریخی، ادبی و سیاسی معلومات، باکو: حکومت مطبعه‌سی، صص ۱۲-۱۴.

۳ عباسقلی آقا باکیخانوف (۱۳۸۲)، گلستان ارم، تهران: وزارت امور خارجه، ص ۲۴۱؛ علی پورصفر (۱۳۷۷)، حکومت‌های محلی قفقاز در عصر قاجار، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات تاریخ معاصر ایران، صص ۱۰۰-۱۵۶.

۴ در تقسیمات روسیه‌ی تزاری هر ایالت را «گوبرنیا» یا «قوبرنیا» می‌گفتند، که تحت نظر «گوبرناتور» یا «قبور ناطور» اداره می‌شد. رک: سیدحسن تقی‌زاده (۱۳۷۷)، زندگی طوفانی، به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی، ص ۱۳.

۵ تادیوش سویتوخوفسکی (۱۳۸۱)، آذربایجان روسیه، شکل‌گیری هویت ملی در یک جامعه‌ی مسلمان، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: شادگان، صص ۲۴-۲۶.

شماخی به وقوع پیوست،^۱ تا عظمت و بزرگی تختگاه شیروان شاهان^۲ برای همیشه به فراموشی سپرده شود و شهرت و اعتبار باکو، بیش از پیش نمایان گردد.

ظهور طبقه‌ی میلیونرهای نفتی

پیشرفت در صنعت استخراج و استحصال نفت، سیاست‌های تشویقی و تسهیلی دولت روسیه، و افزایش میزان کاربرد فراآورده‌های نفتی در جهان بر اثر پیشرفت‌های فنی، موجب اهمیت یافتن بیش از پیش باکو در سده‌ی ۱۹ میلادی شد و سیل سوداگران نفتی را روانه‌ی این منطقه نمود.

در سال ۱۸۷۱ م / ۱۲۸۸ ه.ق، برای نخستین بار حفر چاه با اصول فنی جدید در بالاخانی، واقع در شمال شرقی باکو، صورت پذیرفت و روزانه ۴۵ هزار پوت (۷۰۰ تن) نفت از آن به دست آمد. از آن پس، حفاری دستی چاه جایش را به اصول حفاری کوبه‌ای داد. بدین ترتیب، رفته رفته تعداد چاه‌های حفر شده و ژرفای آن‌ها افزایش یافت. باکو در اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی به یک شهر کاملاً صنعتی تبدیل شد که در آن تعداد کثیری سرمایه‌گذار، کارگر، چاه، انبار و کارخانه‌ی تهیه‌ی فراآورده‌های نفتی وجود داشت.^۳

در هر فوران ناگهانی چاه‌های نفت باکو، هزاران تن نفت به دست می‌آمد. هنگامی که فوران پر فشار بود، نفت مثل رودخانه جاری می‌شد و به خانه‌ها و طویله‌های روستاها و قصبه‌های نزدیک فشار می‌آورد و آن‌ها را تخریب می‌کرد. سیل نفت، چاه‌ها و تعمیرگاه‌های معادن هم جوار را فرا می‌گرفت و ساختمان‌ها و اداره‌های پیرامون را ویران می‌نمود. در چنین سرزمین نفت‌خیزی، فرد عادی و گم‌نامی مانند حاج زین‌العابدین تقی‌اف، به طور ناگهانی، به یک میلیونر نفتی مبدل شد.^۴

۱ زلزله‌ی پر قدرتی در ۱ ژانویه سال ۱۹۰۲ م / ۴ ذی القعدة سال ۱۳۱۹ ه.ق، شیروان را لرزاند. این زمین‌لرزه خسارات فراوانی به شماخی، مرکز شیروان، و تعدادی از روستاهای منطقه وارد کرد. بر اساس آمار اولیه، در اثر این حادثه بیش از ۲ هزار و ۲۰۰ نفر جان باختند و ۱۵۶۱ خانواده بی‌خانمان شدند. رک: کمال، ش ۲۰ و ۲۱، ۱۵ ذی‌الحجه‌ی ۱۳۱۹ ه.ق؛ مظفری، نمره ۱۶، ۱۵ جمادی الاول ۱۳۲۰ ه.ق.

۲ سابقه‌ی عنوان شیروان شاه و یا شروان شاه به دوره‌ی ساسانیان می‌رسد. سلسله‌ی اسلامی شاهان عرب شیروان، با یزید بن مزید آغاز گردید که قلمرو وسیع حکم رانی او شامل ارمنیه، شمال غربی ایران و مشرق ماورای قفقاز و ناحیه‌ی شیروان می‌شد. از اوایل سده‌ی چهارم هجری قمری، شیروان شاهان پایتخت خود را در یزیدیه، که احتمال دارد همان شماخی زمان‌های قدیم‌تر باشد، قرار دادند. سلسله‌ی نخست حکم رانان محلی شروان در دوره‌ی فتوحات تیمور به پایان رسید و دوره‌ی دوم این سلسله از سده‌ی دهم هجری قمری، تا ظهور صفویان استمرار یافت. رک: ادموند کلیفورد باسورث (۱۳۸۱)، سلسله‌های اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، صص ۲۸۲، ۲۸۳.

۳ مظفرالدین شاه قاجار (۱۳۱۹)، ولین سفر مظفرالدین شاه به فرنگستان، تهران: مطبعه‌ی مبارکه‌ی شاهنشاهی، ص ۲۳۴.

۴ هینریش، همان، ص ۴۱؛ سلیمانوف، همان، ص ۲۱۲.

معادن نفت باکو، دولت روسیه را به یکی از قدرت‌های بزرگ نفتی جهان در آن روزگار مبدل ساخت. در آمارهای اواخر سده‌ی ۱۹ میلادی و اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی، روسیه و آمریکا معمولاً در صدر جدول بزرگ‌ترین تولیدکننده‌های نفت جهان قرار دارند.^۱

ورود سرمایه‌ی خارجی به صنعت نفت باکو، با صاحبان صنایع سوئد، برادران «نوبل»، آغاز شد.^۲ پس از آن‌ها، خانواده‌ی پارسی «روچیلد»، شرکت تجاری - صنعتی «خزر- دریای سیاه» را تشکیل دادند. در آخرین سال‌های سده‌ی ۱۹ میلادی شش شرکت انگلیسی، سه شرکت فرانسوی، دو شرکت آلمانی، دو شرکت بلژیکی و یک شرکت یونانی، در صنایع نفت باکو مشغول کار شدند.^۳

ظرفیت‌های فراوان اقتصادی باکو و مرکزیت اداری آن، به زودی موجب ظهور طبقه‌ی جدیدی از ثروتمندان شد که به «میلیونرها» یا «میلیان‌چی‌ها» مشهور گشتند. این میلیونرها در درجه‌ی اول، یک نفت - خدا بودند،^۴ که ثروت کلان نفت خود را در دیگر زمینه‌ها، چون تجارت، شیلات، کشتی‌رانی و ...، به کار می‌بردند.

روزنامه‌ی مظفری در اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی، این چنین مختصر به شرح روایت میلیونرهای باکو می‌پردازد: «تجار بادکوبه اغلب صاحب چاه نفت و کشتی به اصطلاح خودشان «میلیان‌چی» هستند. امثال جناب حاجی زین‌العابدین آقا تقی‌یوف و حاجی شیخ علی و حاجی بابا و حاجی آقا و امثالها».^۵

برای تکمیل این فهرست، می‌بایست نام مردان متمول دیگری چون موسی نقی‌اف، مرتضی مختاراف، سید میر بابایف، و سلیم‌اف بینه‌قدیلی را نیز ذکر کرد. اینان همان کسانی بودند که با

۱ ناصری، نمره‌ی ۱، ۱۷، ربیع‌الثانی ۱۳۱۵ ه.ق.؛ چهارم، ش ۱، ۱۱، محرم ۱۳۲۴ ه.ق.

Ronald Grigor Suny (1975), "Labor and Liquidators: Revolutionaries and the "Reaction" in Baku, May 1908 - April 1912", *Jstor*, Vol. 34, No. 2, p.320.

2 Brita Asbrink (2002), "The Nobels in Baku: Swedes' Role in Baku's First Oil Boom", *Azerbaijan International*, 10.2, p.12.

۳ سوبتوخوفسکی، همان، ص ۳۲.

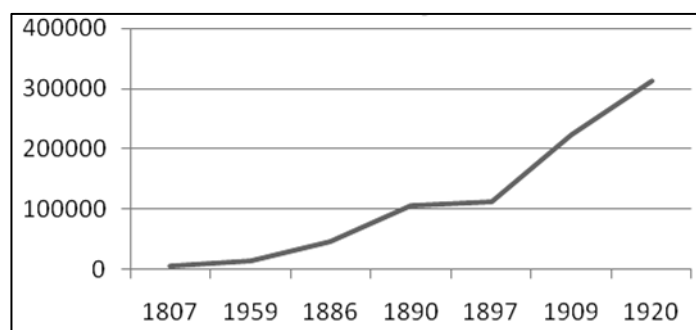
۴ در حبل‌المتین در خصوص جایگاه صنعت نفت در ظهور میلیونرها می‌خوانیم: «معدن طلا و نقره و روی و پلاتین و مس و آهن و زغال و یا هر معدن دیگر که تا حال کشف و اخراج آن‌ها بسیار از فقرا و بی‌مایگان را در جرگه‌ی صاحبان میلیونی درآورده، درحالتی که آنها را با این معدن نفت بسنجیم، همگی در درجه‌ی دوم و پست‌تر می‌مانند. زیرا ارض و زمین‌هایی که در آنها نفت است، پس از کشف، همین که به معدن رسید و چاه‌ها حفر شد، دیگر طبیعت به اجرای کار پرداخته و پشت سر هم نفت را مانند سیل جاری می‌سازد و ثروت هم، همان طور مانند آب روان پشت سر هم می‌آید». رک: حبل‌المتین، ش ۱۵، ۳۷، ربیع‌الثانی ۱۳۲۰ ه.ق.

۵ مظفری، نمره‌ی ۱۵، ۴۵، شعبان ۱۳۲۱ ه.ق.

کنش تاریخی خود، روند توسعه‌ی اجتماعی و فرهنگی شهر باکو را سرعت بخشیدند.^۱

دگرگونی‌های جمعیتی در باکو

با گسترش صنایع نفتی در باکو، رفته رفته بر وسعت این شهر افزوده شد. این در حالی بود که تراکم جمعیتی نیز در این شهر افزایش پیدا می‌کرد. جمعیت باکو در سال ۱۸۰۷ میلادی ۴۵۰۰ نفر بود؛ این رقم در سال ۱۸۵۹ میلادی به ۱۳۰۰۰ نفر، در سال ۱۸۸۶ میلادی به ۴۵۰۰۰ نفر، در سال ۱۸۹۰ میلادی به ۱۰۵۰۰ نفر، در سال ۱۸۹۷ میلادی به ۱۱۱۹۰۰ نفر، در سال ۱۹۰۹ میلادی به ۲۲۲۷۰۰ نفر و سرانجام در سال ۱۹۲۰ میلادی به ۳۱۲۷۰۰ نفر صعود کرد.^۲



رشد جمعیت باکو
اواخر سده‌ی ۱۹ و اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی

وسعت یافتن باکو و افزایش چشم‌گیر جمعیت آن و ارتباط این دوجریان با توسعه‌ی صنایع نفتی شهر، امری کاملاً بدیهی بود که هر کس با اندکی تأمل می‌توانست به آن پی ببرد. برای مثال، سهام‌الدوله‌ی بجنوردی به هنگام عبور از باکو در سال ۱۳۱۹ ه‍.ق، بدین موضوع اشاره می‌کند: «در آن زمان [دوره‌ی سلطنت فتحعلی شاه] این شهر [بادکوبه] چندان آبادی نداشت. الآن که سنه‌ی یکهزار و سیصد و نوزده هجری است، نسبت به سابق به منتها درجه‌ی آبادی رسیده که محل تمجید است. خاصه از وقتی که مهندسین «ژیولوژ» معدن نفت [را که] چون گنج روان است در بادکوبه کشف نموده‌اند و مشغول کار شده‌اند».^۳

۱ سلیمانوف، همان، صص ۳۰۸، ۳۴۶، ۳۵۹، ۳۶۹.

۲ Azərbaycan xalq cümhuriyyəti ensiklopediyası (2004), c1, Bakı: Lider nəşriyyatı, s 193.

۳ یارمحمد خان سهام‌الدوله (۱۳۷۴)، سفرنامه‌های سهام‌الدوله بجنوردی، به کوشش قدرت‌الله روشنی زعفرانلو، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۵۹.

باید در نظر داشت که پیشرفت و توسعه‌ی صنایع نفت، یکی از عوامل افزایش جمعیت شهر باکو و البته مهم‌ترین عامل محسوب می‌گردد.

باکو در نیمه‌ی دوم قرن ۱۹ میلادی، مرکز گوبرنیای باکو تلقی می‌شد و این مرکزیت اداری، رونق شهر و به تبع آن افزایش جمعیت آن را در پی داشت. پس جمعی از کارگزاران دولتی روس و بسیاری از اهالی منطقه‌ی قفقاز به این مرکز مهم اداری مهاجرت نمودند.^۱

باکو از دیرباز یکی از مراکزهای مهم تجاری و ترانزیتی در غرب دریای مازندران محسوب می‌گشت. در این دوره که ایران بیش‌ترین روابط تجاری را با دولت روسیه تزاری داشت، بخش قابل توجهی از این رابطه از طریق راه آبی انزلی - باکو صورت می‌گرفت.^۲ دائماً چندین فروند کشتی در این مسیر رفت و آمد می‌کردند و به جا به جایی مسافر و کالا می‌پرداختند. در اواخر سده‌ی ۱۹ و اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی، علاوه بر مسافران اروپا که از انزلی به باکو و از آن جا به وسیله‌ی خطوط ریلی عازم روسیه و اروپا می‌شدند، مردم نواحی شمال غرب ایران، نیز برای رفتن به خراسان و تهران، مسیر امن باکو - انزلی را انتخاب می‌کردند. از این رو، باکو بندرگاه تجاری بسیار شلوغی بود و جذابیت فراوانی برای تاجران نواحی مختلف جهان، خصوصاً ایران و روسیه، داشت. خانواده‌ی تجارت پیشه‌ی تومانیان، از ارامنه‌ی ایران، نمونه‌ی بارز این دسته از مهاجران به باکو هستند.^۳

آمار جمعیت گوبرنیای باکو مربوط به سال ۱۹۱۷ میلادی، به خوبی ترکیب قومی گوبرنیا و شهر باکو را مشخص می‌کند. بر اساس داده‌های تقویم قفقاز، در این سال، ۷۴۶/۸۷۵ نفر در گوبرنیای باکو زندگی می‌کردند. مسلمانان (به اضافه‌ی مهاجران مسلمانی که از ایران به آن جا مهاجرت نموده‌اند) که اغلب از قوم آذری بودند، با ۵۷۴/۶۹۲ نفر، ۷۹/۰۸ درصد، روس‌ها با ۷۲/۶۳۵ نفر، ۸/۳ درصد و ارامنه با ۴۲/۲۰۷ نفر، ۴/۸ درصد این جمعیت را تشکیل می‌دادند.^۴ شمس‌الدین سامی نیز اکثریت جمعیت شهر و گوبرنیای باکو را مسلمانان شیعه معرفی

۱ Azərbaycan xalq cümhuriyyəti ensiklopediyası, s 209- 215.

۲ روس‌ها که از اهمیت تجاری بندر باکو به خوبی آگاهی داشتند، سال‌ها پیش از انعقاد عهدنامه‌ی گلستان، فرمان تأسیس گمرک خانه‌ی باکو را صادر نمودند. براساس فرمان ۲۶ ژانویه (۹ فوریه) ی ۱۸۰۷م، امپراتور الکساندر اول، بر لزوم تأسیس این گمرک خانه و قرار گرفتن آن تحت دایره‌ی گمرک خانه‌ی بندر هشترخان (آستاراخان)، تأکید شد. ر.ک: Cümşüd Nuriyev (2009), *Azərbaycan gömrük tarixi*, Bakı, s6.

۳ مظفرالدین شاه، ۱۳۱۹، ص ۲۳۲.

۴ Azərbaycan xalq cümhuriyyəti ensiklopediyası, s 225.

می‌کند و از زندگی اقلیت‌های ارمنی، یهودی^۱ و زرتشتی در آن‌جا خبر می‌دهد.^۲ حضور ایرانیان در گوبرنیا و خصوصاً شهر باکو به قدری بارز و گسترده بود که از دهه‌ی ۷۰ سده‌ی ۱۹ میلادی کنسول‌گری ایران در این شهر تأسیس گشت؛ این در حالی بود که تفلیس مرکز ناحیه‌ی قفقاز تلقی می‌گشت. فعالیت‌های این کنسول‌گری بعد از انقلاب ۱۹۱۷ میلادی روسیه، و در دوران جمهوری دموکراتیک آذربایجان (۱۹۱۸ - ۱۹۲۰ م) به عنوان سفارت، ارتقا پیدا کرد.^۳

بیش‌ترین ایرانیان ساکن باکو را قشر کارگر (دائمی و یا فصلی) و بازرگان تشکیل می‌دادند. دسته‌ی نخست که پرجمعیت‌تر نیز بودند، بر اثر اوضاع بد اقتصادی ایران و فقر عمومی کشور، تنها برای تأمین معاش روزمره‌ی خود و خانواده‌هایشان به باکو رفته بودند و در کارخانجات (بیش‌تر صنایع نفت) این شهر صنعتی فعالیت می‌کردند. دسته‌ی دوم نیز سوداگران متمولی بودند که برای سود بیش‌تر بازرگانی، این بندر مهم و استراتژیک را برگزیده بودند. ایرانیان به قدری با اهالی اکثراً مسلمان باکو آمیخته شده بودند که در درگیری‌های ارمنی-مسلمان سال ۱۹۰۵ میلادی در باکو، از سوی ارمنه چون مسلمانان بومی این شهر، دشمن انگاشته شدند و مورد ظلم و تعدی قرار گرفتند.^۴

در زمان حکومت تزارها همه چیز در باکو به نفع اقلیت مسیحی روس و ارمنی تمام می‌شد. روس‌ها از قدرت یافتن مسلمانان در این شهر صنعتی در حال پیشرفت می‌هراسیدند، پس در راستای تضعیف مسلمانان و تقویت مسیحیان آن‌جا، اقدامات چشم‌گیری صورت پذیرفت. تأسیس کلیسا در این شهر اسلامی، از جمله‌ی این اقدامات بود. برای نمونه، شخص تزار الکساندر سوم، به منظور تأسیس کلیسای الکساندر ونووسکی (قیزیل‌لی) در سال ۱۸۸۸ میلادی، در باکو حضور یافت و به زودی بنای معظم این معبد مسیحی سر به فلک کشید.^۵ پس از چندی، قوانین تبعیض آمیزی در خصوص دومی شهر باکو نیز به کار بسته شد، که

۱ علاوه بر یهودیان بومی، تعداد قابل توجهی از یهودیان در همین دوره از ایران، روسیه و اروپا در این منطقه سکنا گزیدند. با این مهاجرت‌ها، بر جمعیت یهودیان در قفقاز شرقی افزوده شد. این اقلیت مذهبی، توانستند یک کرسی نخستین پارلمان جمهوری آذربایجان (دسامبر ۱۹۱۸ م) از آن خود کنند. برای اطلاعات بیش تر ر.ک: سجاد حسینی (۱۳۸۶)، «یهودیان جمهوری آذربایجان»، *بولتن برنامه‌ی اوراسیای مرکزی*، س ۳، ش ۹، ص ۲۰.

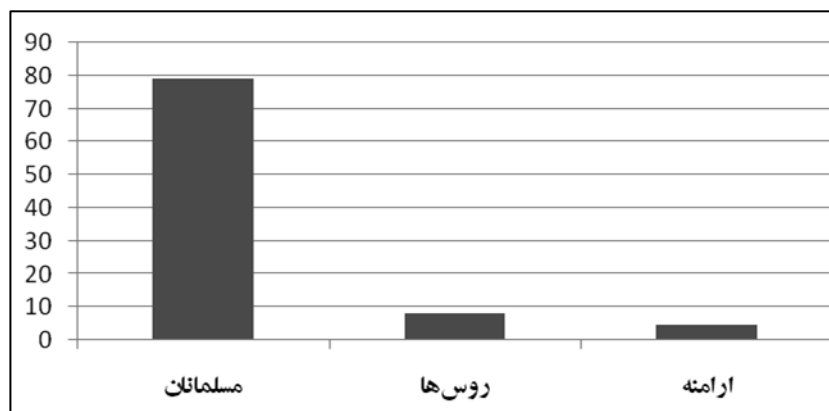
۲ شمس‌الدین سامی (۱۳۰۶). *قاموس الاعلام*، ج ۲، استانبول: مهران مطبعه‌سی، ص ۱۲۰۵.

۳ Azərbaycan xalq cümhuriyyəti ensiklopediyası, s 46.

۴ چهره نما، شماره ۳، ۱۰ رمضان ۱۳۲۳ ه.ق. / ۷ اکتبر ۱۹۰۵ م.

۵ سلیمانوف، ص ۷۷، ۷۸.

بر اساس آن، مسلمانان این شهر مسلمان‌نشین حق نداشتند که بیش از نصف کرسی‌های دوما را در اختیار بگیرند. از این رو، مسیحیان رفته رفته در دومای شهری قدرت گرفتند. آن‌ها در سال ۱۹۰۰ میلادی نصف کرسی‌های دوما را تصاحب نمودند. این در حالی بود که آن‌ها در سال ۱۸۹۲ میلادی تنها یک سوم این کرسی‌ها را در اختیار داشتند.^۱



ترکیب قومی گوبرنیای باکو
سال ۱۹۱۷م

مسیحیان، خصوصاً ارامنه، با برخورداری از حمایت‌های دولت تزاری، کم‌کم نبض اقتصادی شهر را نیز در دست گرفتند. مسلمانان در مزایده‌ی میدان‌های نفتی در ۱۸۷۲ میلادی، سهم ناچیز ۵ درصد را به خود اختصاص دادند و سهم سرمایه‌گذاران ارمنی در این مورد تقریباً ۱۰ برابر بیشتر بود. از مجموع ۱۶۷ شرکت نفتی باکو، مسلمانان ۴۹ شرکت و اکثر شرکت‌های کوچک را در دست داشتند؛ در حالی که خانواده‌های توان‌گر ارمنی میرزایف‌ها، مایل‌اف‌ها، لیاژن‌اف‌ها، آرامیان‌ها، تاوتسیان‌ها و مانتاشیان‌ها ۵۵ درصد شرکت‌های بزرگ و متوسط را زیر نظر داشتند. در سال ۱۹۰۰ میلادی از ۱۱۵ شرکت صنعتی که در گوبرنیای باکو فعال بودند، ۲۹ درصد به ارامنه و ۱۸ درصد به مسلمانان تعلق داشت. چنین ناهم‌آهنگی‌هایی در عرصه‌ی نیروی کار هم دیده می‌شد. ارامنه که ۱۷/۵ درصد کل کارگران باکو را تشکیل می‌داد، ۲۵ درصد مشاغل بسیار مهارتی را در اختیار داشتند؛ در حالی که مسلمانان اکثریت

1 Azərbaycan xalq cümhuriyyəti ensiklopediyası, s 234.

عظیم (بیش از ۷۰ درصد) کارگران غیرماهر و کم‌مزد را تشکیل می‌دادند.^۱ تمامی این تحولات، بر میزان تکثر قومی و مذهبی و تضادهای موجود در بین اقوام مسلمان و مسیحی منطقه دامن می‌زد و زمینه را برای بحران‌های آینده‌ی باکو و کل قفقاز فراهم می‌ساخت.

درگیری‌های قومی و مذهبی در باکو

دگرگونی‌های جمعیتی و قومی بعد از «انقلاب نفتی» در باکو، باعث به وجود آمدن تضادهای طبقاتی و قومی فراوانی در این شهر شد. یکی از نمودهای این تضاد، اختلافاتی بود که به درگیری‌های ارمنی - مسلمان معروف گشت. حقیقت امر این است که تفاوت مذهبی بین این دو قوم همسایه، در برخی از برهه‌های تاریخی، باعث شکل‌گیری اختلاف در میان آن‌ها شده است. با همه‌ی این‌ها، بسیاری از مسلمانان و ارمنه‌ی اندیشمند و روشن‌فکر در اواخر سده‌ی ۱۹ و اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی عقیده‌ی دیگری داشتند. آن‌ها معتقد بودند دو قوم همسایه، در تمام ادوار تاریخ، زندگی مسالمت‌آمیزی داشته‌اند و تنها دخالت‌های روس‌ها موجب به وجود آمدن دشمنی بین آن دو شده است.^۲ اگرچه روس‌ها بعد از قرارداد ترکمانچای در سال ۱۲۴۳ هـ.ق/ ۱۸۲۸ م، ایالت‌های شمال رود ارس را از ایران جدا نمودند، اما پیوستگی‌ها و مشترکات فرهنگی، مذهبی و تاریخی میان ایران و مردم آن مناطق، در دراز مدت سبب شکندگی سلطه‌ی روس‌ها بر آن جا شد، به گونه‌ای که روس‌ها برای حل این مشکل در گام نخست در صدد حذف مظاهر فرهنگ ایرانی - اسلامی مسلمانان قفقاز برآمدند و در این راستا مذهب شیعه و زبان فارسی مورد حمله‌ی نویسندگان و محافل وابسته به روسیه قرار گرفت؛ چنان که شاید بتوان «اسلام ستیزی» آخوندزاده و نبرد وی را با مظاهر فرهنگ اسلامی هم در این روند تحلیل نمود.^۳ گام بعدی دولت روسیه برای تسلط بر قفقاز و محو استیلای فرهنگی ایران، ایجاد درگیری‌های قومی - مذهبی میان ارمنه و مسلمانان در این منطقه بود؛ اگرچه ارمنه در این میان همواره از حمایت رسمی و غیر رسمی دولت تزاری برخوردار بودند. البته، تأثیرات قومیت‌گرایی (ناسیونالیسم قومی) را نیز، که در دوره‌ی مورد بررسی ما در سرتاسر جهان رشد

۱ سوبتوخوفسکی، همان، ص ۵۱.

۲ Багрова, Ирада (2000). “из истории и деятельности партии Дифан в Азербайджан”, “Azərbaycan tarixinin çağdaş problemləri, Bakı: Xəzər Universiteti, c73 – 164.

۳ در مورد عقاید آخوندزاده، رک: فریدون آدمیت. (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: خوارزمی.

یافت، نباید نادیده گرفت. در قفقاز، ابتدا ارامنه در قالب «دانشاکیون» متشکل شدند و زمانی که ایشان بر مسلمانان آذری قفقاز تاختند، ناسیونالیسم قومی در بین این قوم نیز ظهور کرد و در قالب گروه‌ها و احزاب مختلفی چون «دفاعی» و «مساوات» جلوه گر شد. هر اندازه جامعه‌ی باکو گسترش می‌یافت و بر میزان دانش و آگاهی ساکنان آن افزوده می‌شد، به همان میزان تضادهای قومی و مذهبی نیز افزایش پیدا می‌کرد. در واقع، می‌توان چنین تحلیل کرد که جامعه‌ی باکو از همان دوره‌ی توسعه‌ی صنایع نفت و افزایش تعداد اقلیت‌های غیر مسلمان، آستان چنین تضادهای خشونت باری بود. این تضادها در گذر زمان افزایش یافت و سرانجام مانند آتش زیر خاکستر سر بر آورد و حوادث دهشتناک سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۸ میلادی را پدیدار ساخت.^۱

تحركات طبقه‌ی کارگر باکو

باکو در سده‌های ۱۹ و ۲۰ میلادی شهری کاملاً صنعتی محسوب می‌گشت، که اصلی‌ترین نمود آن، صنایع نفت بود. ثروت به دست آمده از این صنعت، نه تنها بر وسعت و جمعیت این شهر افزود، بلکه زمینه را برای توسعه‌ی سایر صنایع فراهم ساخت. در این بین، طبقه‌ی میلیونرهای تازه به عرصه رسیده‌ی باکو نقش بسزایی ایفا نمودند. گویا آن‌ها خود را در قبال سرنوشت شهرشان مسئول می‌پنداشتند و توسعه‌ی هر چه بیش تر سایر صنایع در این شهر و ایجاد اشتغال برای کارگران آن را وظیفه‌ی خود می‌دانستند. حیات اقتصادی «حاج زین‌العابدین تقی‌اف»^۲، نمونه‌ی بارزی از این نوع حس مسئولیت است. وی، بعد از چندی فعالیت مستمر در صنعت نفت، در سال ۱۸۹۶ م/ ۱۳۱۳ ه‍.ق، شرکت نفتی خود را به قیمت ۵ میلیون منات فروخت و تنها ۲۰ درصد از سهام آن را برای خود نگه داشت. این عمل تقی‌اف تعجب همگان

۱ روزنامه‌ی مظفری اوضاع باکورا در جریان درگیری‌های ارمنی-مسلمان سال ۱۹۰۵ م/ ۱۳۲۳ ه‍.ق، چنین گزارش می‌کند: «[بادکوبه]، چه شهری! وادی خاموشان و کهنه قبرستان. چاه و معدن و ادارات نفت سیاه و سفید تمام خاکستر شده. [ب]ادکوبه! معادل سیصد کروور روبل به دولت و تجار مسلمانان و ارامنه و ایرانیان ضرر وارد شده. هر قدر ادارات و اموال مسلمین را ارامنه دست یافته‌اند، آتش زده‌اند. کذلک هر قدر از ارامنه به دست مسلمین افتاده آتش درافکنده و با خاک یکسان نموده. جمع کثیری هم از طرفین به خاک هلاکت درافتاده‌اند». ر. ک: مظفری، ش ۲۲، ۱ شوال ۱۳۲۳ ه‍.ق.

۲ دامنه‌ی خدمات حاج زین‌العابدین تقی‌اف تمامی عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی منطقه‌ی قفقاز، مسلمان‌نشین‌های روسیه، ایران و عثمانی را در بر می‌گرفت. وی نمونه‌ی استثنایی یک نخبه‌ی اقتصادی بود که در عرصه‌های غیراقتصادی نیز دخالت کرد و زمینه‌ی بسیاری از تغییرات و تحولات را فراهم ساخت. ر. ک: سجاد حسینی (۱۳۷۸)، «زندگی و زمانه‌ی حاج زین‌العابدین تقی‌اف»، پایان‌نامه‌ی کارشناسی/ارشد، دانشگاه تهران، صص: ۲۰۳، ۲۰۲.

را برانگیخت، چرا که گفته می‌شد قیمت واقعی این شرکت خیلی بیش تر از ۵ میلیون منات بوده است و برخی حتی قیمت آن را تا ۲۰ میلیون منات برآورد می‌کردند. بسیاری عقیده داشتند که تقی‌اف غبن و ضرر فاحشی متحمل گشته است.^۱

تقی‌اف پس از آن، اقدام به تأسیس کارخانه‌ی نساجی کرد. منابع از امکان اشتغالزایی کارخانه‌ی نساجی برای تعداد کثیری کارگر سخن به میان می‌آورند. این تعداد از ۶ هزار تا ۱۲ هزار نفر در نوسان است.^۲ به هر حال، زمینه‌ی اشتغال در این کارخانه به قدری بالا بود که حاج حسین تقی‌اف، مدیر کارخانه، مجبور شد برای جذب نیروی کار به شهرهای تاتارنشین آستاراخان و قازان برود و حدود ۲ هزار نفر کارگر تاتار مسلمان را جذب کند و با خود به باکو بیاورد.^۳

بدین ترتیب تأثیرات ثانویه‌ی صنایع نفتی در حیات اجتماعی شهر باکو هویدا گردید. ثروت نفت در اختیار یکی از برجسته‌ترین نمایندگان طبقه‌ی نوظهور میلیونرهای نفتی قرار گرفت و این ثروت، نه در راستای منافع شخصی، بلکه در راستای خدمت به جامعه به کار گرفته شد. کارخانجات نساجی با ظرفیت بالای اشتغالزایی ایجاد گشت و مشکل بی‌کاری از شهر باکو رخت بربست.^۴ در این میان، تمامی دگرگونی‌ها به نفع مسلمانان رقم می‌خورد. نخست این که، جمعیت بی‌کار اکثراً مسلمان شهر، صاحب شغل شدند و دوم آن که با مهاجرت مسلمانان تاتار به باکو، درصد جمعیت مسلمانان نسبت به مسیحیان شهر افزایش پیدا کرد. بدین ترتیب، باکو به شهری کاملاً صنعتی با جمعیتی اکثراً کارگر تبدیل شد. شاکله‌ی صنعتی و کارگری شهر، آن را برای تشکیل احزاب سوسیالیستی و وقوع بسیاری از شورش‌ها و اعتصاب‌ها و انقلاب‌های کارگری مستعد می‌ساخت.

اعتصاب‌های کارگران صنعت نفت باکو، از جمله‌ی نخستین اعتصاب‌های کارگری در منطقه‌ی قفقاز به شمار می‌آید. این اعتصاب‌ها در سال ۱۸۸۱ میلادی با شور و حرارت بالایی پدیدار گشت. اعتراض‌ها به دلیل زندانی شدن ۷۵ نفر کارگر از ۱۴ آوریل آغاز شد. کارگران

۱. Нәриман Нәриманов (1993), *Һачы Зејналабдин Тағыјевин әллі иллік мәңгіет вә җәмәәтә хидмәтләри*, Һачы Зејналабдин Тағыјев, Бақы: Азәрбајҗан нәшријаты, с19; Ахунд Јусиф Талибзада (1993), *сәрвәт вә сәхавәтлә мәшһур җәнаб Һачы Зејналабдин Тағыјевин тәрҗүмеји-һалы*, Һачы Зејналабдин Тағыјев, Бақы: Азәрбајҗан нәшријаты, с45; Түрјан Әзизов (1997), *Азәрбајҗан XX әсрин әвәлләриндә*, Бақы: заман, с75.

۲. ناصری، نمره‌ی ۱۳، ۱ صفر ۱۳۱۶ ه‍.ق؛ حبل‌المتین، ش ۳۲، ۹ ربیع‌الاول ۱۳۲۰ ه‍.ق.

۳. چهره‌نما، ش ۶، ۱۵ ربیع‌الثانی ۱۳۲۲ ه‍.ق.

۴. مظفری، نمره‌ی ۴۶، ۱ رمضان ۱۳۲۱ ه‍.ق.

خشمگین برای آزادی همکاران خود به پا خاستند. این اعتراض‌ها تا چهار روز ادامه یافت و نهایتاً با دخالت نیروهای نظامی پایان پذیرفت. در ۱۶ سپتامبر سال ۱۸۸۲ میلادی نیز، کارگران صنایع نفتی برادران نوبل در اعتراض به پرداخت نشدن معوقه‌های خویش، دست به اعتصاب زدند. این اعتصاب نتیجه داد و آن‌ها به زودی به خواسته‌های خود رسیدند.^۱

در اواخر سال ۱۹۰۴م/ ۱۳۲۲ ه‍.ق، در بین کارگران صنعت نفت باکو حال و هوای انقلابی به میزان بالایی افزایش یافت. عامل اصلی این وضعیت، نامساعد گشتن اوضاع اقتصادی و معیشتی کارگران بود. در ۳ دسامبر/ ۲۵ رمضان همان سال، کارگران اعتصاب‌های خود را آغاز کردند و این اعتصاب‌ها تمامی معادن نفت را در بر گرفت. سرانجام، در ۳۰ دسامبر/ ۲۲ شوال، معاهده‌ی مشترک کارگران به امضا رسید. این نخستین پیروزی کارگران باکو در برابر صنایع نفتی و تزارسم محسوب می‌شد.^۲

باکو با برخورداری از چنین ظرفیتی در سال ۱۹۰۴ میلادی به خاستگاه حزب همّت مبدل گشت. همّت به کمیته‌ی حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه در باکو وابسته بود و تحت جناح بلشویکی این حزب قرار داشت. حزب مذکور در شورای نمایندگان کارگران باکو و همچنین در اتحادیه‌ی کارگران نفت، نمایندگان داشت.^۳

شعارهای سیاسی - اجتماعی «مرگ بر استبداد»، «زنده باد سوسیالیسم»، «زنده باد آزادی»، «۸ ساعت کار در روز»، «دست‌مزدها اضافه باید گردد»، در سال‌های آغازین سده‌ی ۲۰ میلادی مکرراً از شهر صنعتی باکو به گوش می‌رسید و هر بار تحت فشار و تضییق دولت تزاری برای مدتی خاموش می‌شد.^۴ بدین ترتیب، بخشی از جمعیت کارگری شهر باکو که توسط روشن فکران سوسیالیست هدایت می‌شدند، زمینه را برای تشکیل «کنفرانس کارگری باکو» آماده ساختند. این کنفرانس در ۱۵ دسامبر سال ۱۹۱۸ میلادی ایجاد شد و از آن پس به سازمان‌دهی تمامی اعتصابات کارگری پرداخت. ثمره‌ی این جنبش کارگری به یاری توپ و تانک‌های روسی در سال ۱۹۲۰ میلادی به بار نشست و در این سال باکو و تمامی قفقاز، در تحت حکومت بلشویکی شوروی قرار گرفت.^۵

1 *Azərbaycan tarixi* (2007), c4, məsul redaktor: Mehdi İslamov, Bakı: Elm, s 342, 343.

2 A. H. Балајев (1993), *Азәрбајҹан тарихи ән гәдим дөвләрләрдән XX әсрин әвәлләринә гәдәр*, Бақы: Елм, с229.

۳ ژانت آفاری (۱۳۷۹)، *انقلاب مشروطه‌ی ایران*، ترجمه‌ی رضا رضایی، تهران: بیستون، ص ۱۱۴.

۴ سلیمانوف، همان ص ۵۰.

۵ عادل خان زیاد خان (۱۳۸۱)، *طیران قلم*، تهران: وزارت امور خارجه، ص ۱۲.

البته تحولات سیاسی- اجتماعی شهر باکو، تنها در قالب این شهر باقی نماند و به زودی به آن سوی ارس نیز رخنه کرد. باکو شهری بود که افکار و اندیشه‌های نوین اوایل سده بیستم میلادی را بومی می‌کرد و به سرعت به ایران صادر می‌نمود. مهاجران ایرانی و مطبوعات شهر باکو، ارتباط میان این شهر و ایران عهد قاجار را برقرار می‌نمودند. مهاجران ایرانی از جنس کارگران و بازرگانان، همواره بین ایران و باکو در حال رفت و آمد بودند و در این آمد و شدها، افکار و اندیشه‌های بسیاری رد و بدل می‌شد. کارگران ایرانی، ضمن کار با کارگران روسی، آذری، ارمنی و گرجی، با اندیشه‌های اترناسیونال کارگری و مبارزه‌ی بی‌امان برضد بهره‌کشی آشنا شدند. مراکز صنعتی قفقاز و خصوصاً شهر باکو، همان مدرسه‌ای بود که کارگران و بازرگانان ایرانی نخستین تجربه‌های مبارزاتی خود را در آن‌جا آموختند. این کارگران، پس از بازگشت به میهن، پیش قراول جنبش دموکراتیک علیه قدرت شاه و سرمایه‌ی خارجی بودند.^۱

مطبوعات حوزه‌ی قفقاز به سهولت در آن سوی مرزهای روسیه و در سرزمین ایران پخش می‌شدند و رخ دادهای مسلمان‌نشین‌های شمال ارس را به گوش ایرانیان می‌رساندند. افزون بر این، مطبوعات ایرانی هم معمولاً مخبرانی در منطقه‌ی قفقاز و خصوصاً شهر باکو داشتند و تحولات این سامان را با دقت هر چه تمام گزارش می‌دادند.

تأثیرات دگرگونی‌ها و تحولات جاری در روسیه و خصوصاً شهر باکو بر ایران، به قدری بود که بسیاری از پژوهندگان، انقلاب مشروطه‌ی ایران را تداوم انقلاب ۱۹۰۵ میلادی روسیه می‌دانند. فرقه‌ی اجتماع‌یون - عامیون سازمان سوسیال دموکرات‌های ایرانی هم در سال ۱۹۰۵ میلادی در باکو شکل گرفت و در سال‌های بعد به صورت بسیار تأثیرگذاری عمل کرد. در قفقاز در دوره‌ی انقلاب مشروطه، نشریه‌ها و شعرهایی به فارسی انتشار می‌یافت و در آن‌ها قهرمانی‌های مشروطه‌خواهان ستوده می‌شد. بعد از مدتی کمیته‌ی اجتماع‌یون - عامیون در شهرهای ایران فعالیت خود را آغاز کرد. در دوره‌ی استبداد صغیر، در جریان مبارزه‌های مردم تبریز با محمدعلی شاه، باز قفقازی‌ها نقش کلیدی ایفا نمودند.^۲

۱ گ.س. آروتونیان (۱۳۸۵)، انقلاب ۱۹۱۱-۱۹۰۵ ایران و بلشویک‌های ماورای قفقاز، ترجمه‌ی محمد نایب‌پور، تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی، صص ۳۵، ۳۶، ۳۷.

۲ آقاری، همان، صص ۶۲، ۶۱؛ فریدون آدمیت (۱۳۵۴)، فکرموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران: پیام، صص ۱۳-۴۵.

نتیجه

تأثیرات ثروت حاصل از کشف و استخراج نفت، تنها در بخش اقتصاد باقی نماند و به زودی تمامی ابعاد جامعه‌ی آن روزگار باکو را فرا گرفت. یکی از نتایج حاصل از این ثروت کلان، ظهور طبقه‌ی میلیونرهای نفتی بود. اینان نفت - خدایانی بودند که در مدت کوتاهی با حفر چاه و دستیابی به منابع عظیم نفت باکو، ثروت خیره‌کننده‌ای به چنگ آورده بودند. در این بین، مسلمانان میلیونر بخش قابل ملاحظه‌ای از ثروت خود را در راه توسعه و پیشرفت جامعه‌ی مسلمانان باکو به کار گرفتند. این حضور پررنگ، نمودی از فقدان توجه دولت مسیحی روسیه‌ی تزاری به جامعه‌ی مسلمانان بود. متمولان مسلمان با مشاهده‌ی چنین وضعی خود وارد عمل شدند. این خدمات در رقابت با مسیحیان همسایه، رقیب و گاه دشمن، که از سوی دولت نیز حمایت می‌شدند، دو چندان می‌گشت.

صنعت نفت، همچنین باعث تغییرات چشم‌گیری در جمعیت باکو شد. با توسعه‌ی صنایع نفت، سیل سرمایه‌گذاران و کارگران از سرتاسر دنیا به سوی باکو جاری گردید. بدین ترتیب، جمعیت شهر به گونه‌ی چشم‌گیری افزایش پیدا کرد و تضادهای قومی و مذهبی در آن تشدید شد و زمینه‌ی بالا گرفتن اغتشاشات ارمنی - مسلمان سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۸ میلادی فراهم آمد.

چندی بعد، طبقه‌ی کارگر مشغول کار در صنایع نفت، بر خواسته‌های صنفی خویش تأکید ورزیدند و در چندین کارخانه و کارگاه استخراج و استحصال نفت، اعتصاب‌هایی به پا کردند. سپس، اعتراض‌های کارگری شکل منسجم‌تری به خود گرفت و کارگران خواسته‌های خود را در قالب تشکلهای کارگری مطرح نمودند. همه‌ی این‌ها، مقدمه‌ی ظهور جنبش‌های کارگری، سوسیالیستی و سرانجام بلشویکی در این شهر بود.

بدین ترتیب، باکودر اثر ثروت به دست آمده از نفت، در اواخر سده‌ی ۱۹ و اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی، یکی از پویاترین دوره‌های تاریخ اجتماعی و اقتصادی خود را سپری نمود و خاستگاه بسیاری از حرکت‌ها، دگرگونی‌ها و تحولات اجتماعی و اقتصادی شد، و بر تحولات ایران، به‌ویژه انقلاب مشروطه، تأثیری بارز به جانهاد.

منابع

الف. کتابهای فارسی

- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: خوارزمی.
- ----- (۱۳۵۴). فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران: پیام.
- آرتونیان، گ.س (۱۳۸۵)، انقلاب ۱۹۱۱-۱۹۰۵ ایران و باشویک های ماورای قفقاز، ترجمه محمد نایب پور، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- آفاری، ژانت (۱۳۷۹)، انقلاب مشروطه ایران، ترجمه رضا رضایی، تهران: بیستون.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۷۳)، ممالک و مسالک، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران: موقوفات دکتر محمود افشار.
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۱)، سلسله های اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- باکیخانوف، عباسقلی آقا (۱۳۸۲)، گلستان ارم، تهران: وزارت امور خارجه.
- پورصفر، علی (۱۳۷۷)، حکومت های محلی قفقاز در عصر قاجار، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- تقی زاده، سید حسن (۱۳۷۷)، زندگی طوفانی، به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۳۴۰)، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: دانشگاه تهران.
- سلیمانوف، مناف (۱۳۸۵)، باکو شهر نفت و موسیقی، ترجمه صمد سرداری نیا، تبریز: اختر.
- سوتیخوفسکی، تادیوش (۱۳۸۱)، آذربایجان روسیه، شکل گیری هویت ملی در یک جامعه مسلمان، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: شادگان.
- سهام الدوله، یار محمد خان (۱۳۷۴)، سفرنامه های سهام الدوله بجنوردی، به کوشش قدرت الله روشنی زعفرانلو، تهران: علمی و فرهنگی.
- قاجار، مظفرالدین شاه (۱۳۱۹)، اولین سفر مظفرالدین شاه به فرنگستان، تهران: مطبعه مبارکه شاهنشاهی.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۷۳)، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه جهانگیر میرزا قاجار، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، ابوالحسن علی (۱۳۶۵)، التنبيه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- ----- (۱۳۷۴)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر مرکز.
- هینریش، بروگش (۱۳۷۴)، در سرزمین آفتاب: دومین سفرنامه هینریش بروگش، ترجمه مجید جلیوند، تهران: مرکز.

ب. کتابهای غیر فارسی

- اولیا چلبی، محمد ظلی ابن درویش (۱۳۱۴)، اولیا چلبی سیاحتنامه سی، ج ۲، استانبول: احمد جودت.

- زیادخان، عادل خان (۱۹۱۹)، *آذربایجان حقننده تاریخی، ادبی و سیاسی معلومات*، باکو: حکومت مطبعه‌سی.
- سامی، شمس‌الدین (۱۳۰۶)، *قاموس الاعلام*، ج ۲، استانبول: مهران مطبعه‌سی.
- سیاح، محمد امین (۱۲۹۵)، *استانبولدن آسیای وسطی یه سیاحت*، استانبول: قرق انبار مطبعه‌سی.
- *Azərbaycan xalq cümhuriyyəti ensiklopediyası* (2004), c1, Bakı: Lider nəşriyyatı.
- *Azərbaycan tarixi* (2007), c4, məsul redaktor, Mehdi İslamov, Bakı: Elm.
- Балајев, А.Н. (1993), *Азәрбајҹан тарихи ән гәдим дөврләрдән XX әсрин әввәлләринә гәдәр*, Бақы: Елм.
- Мәммәдов, Ајдын (1969), *җоғрафи адлар сирри*, Бақы: Азәрбајҹан дөвләт нәшријаты.
- Nuriyev, Cümşüd, (2009), *Azərbaycan gömrük tarixi*, Bakı.
- Нәриманов, Нәриман (1993), *Һачы Зејналабдин Тағыјевин әлли иллик мәшиәт вә җәмәәтә хидмәтләри*, һачы Зејналабдин Тағыјев, Бақы: Азәрбајҹан нәшријаты.
- Талибзадә, Ахунд Јусиф (1993), *сәрвәт вә сәхавәтлә мәшиһур чәнаб Һачы Зејналабдин Тағыјевин тәрҗүмеји-һалы*, һачы Зејналабдин Тағыјев, Бақы: Азәрбајҹан нәшријаты.
- *Китаби-һимәм әр-риҗал тәғлә әл-җибал* (1993), Бақы: Азәрбајҹан нәшријаты.
- Әзизов, Түрјан (1997), *Азәрбајҹан XX әсрин әввәлләриндә*, Бақы: заман.

ج. نشریه‌ها

- ایران، شماره ۳۹۴.
- چهره نما، شماره‌های ۳، ۶ و ۱۱.
- حبل المتین، شماره‌های ۳۲ و ۳۷.
- مظفری، شماره‌های ۱۶، ۲۲، ۲۳، ۴۵ و ۴۶.
- ناصری، شماره‌های ۱۳ و ۱۷.

د. مقاله‌ها

- حسینی، سجاد (۱۳۸۶)، «یهودیان جمهوری آذربایجان»، *بولتن برنامه‌ی اوراسیای مرکزی*، س ۳، ش ۹.
- Grigor Suny, Ronald (1975), “Labor and Liquidators: Revolutionaries and the “Reaction” in Baku, May 1908 – April 1912 “, *Jstor*, Vol. 34, No. 2.
- Asbrink, Brita (2002), “The Nobels in Baku : Swedes’ Role in Baku’s First Oil Boom”, *Azerbaijan International*.

ه. پایان‌نامه

- حسینی، سجاد (۱۳۷۸)، «زندگی و زمانه‌ی حاج زین‌العابدین تقی‌اف» *پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد*، دانشگاه تهران.

اصل معرفت به «رکن رابع» در اندیشه‌ی شیخیه

داریوش رحمانیان^۱

محسن سراج^۲

چکیده: مفهوم «رکن رابع» از مفاهیم بنیادی مکتب شیخیه است. تصور عام بر این است که واضع این مفهوم، شخص شیخ احمد احسائی، مؤسس شیخی‌گری، و سپس مروج آن، جانشین بلافضل او سید کاظم رشتی، بوده‌اند؛ حال آن‌که بر پایه‌ی پژوهش‌های دقیق و منابع اصلی و اولیه‌ی مکتب شیخی، که در این مقاله به آن‌ها اشاره خواهد شد، به نظر می‌رسد نخستین کسی که از آن مفهوم به عنوان یکی از اصول دین به روشنی سخن گفته و آن را به آموزه‌ای اساسی در مکتب شیخی تبدیل کرده، حاج محمد کریم‌خان کرمانی، پیشوای نخستین شیخیه‌ی کرمان، بوده است. پرسش‌های تحقیق پیش‌رو بدین قرارند: چنین کاری چرا و چگونه انجام شده، و از نظر شناخت چگونگی سیر تحول و تطور شیخی‌گری و تفرق آن به شیخیه‌ی کرمان و تبریز و دیگر جاها، چه اهمیت و چگونه تأثیری داشته است؟ همچنین، مفهوم «رکن رابع» که خاص شیخیه‌ی کرمان بوده، چگونه در تصور عام و نزد بسیاری از پژوهش‌گران به هم‌هی فرق شیخیه تعمیم داده شده است؟ این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، درصدد پاسخ به این پرسش‌هاست؛ پاسخ‌هایی که برای شناخت هر چه دقیق‌تر و درست‌تر شیخی‌گری، از ضرورت و اهمیتی انکار ناپذیر برخوردارند.

واژه‌های کلیدی: رکن رابع، حاج محمد کریم خان کرمانی، عرفان شیخی، تعلیم باطنی.

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران rahmanian@ut.ac.ir

۲ کارشناس ارشد تاریخ serajmilad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۱۶، تاریخ تأیید: ۹۰/۵/۱

The Principle of Rokn-e Rabe' Cognition in Sheykhism View

Dariussh Rahmanian¹

Mohsen Seraj²

Abstract: The concept of "Rokn-e Rabe'" is a fundamental concept in Sheykhism School.

The popular theory is that This conception was founded by Sheikh Ahmad Ahsaei (the founder of Sheykhism) and promoted by Sayyed Kazim Rashti (the Sheikh Ahmad's successor, but on the basis of valuable researches and the most important original resources of this School, which will be used in this essay, it seems Haj Mohammad Karimkhan Kermani was the first who created that meaning as one of the religious principles and a basic tuition of Sheykhism, the man who was the first leader of Kerman's Sheykhism branch.

This essay tries to explain how has this subject been done and what did effect to Sheykhism evolution process and its separating in to Kerman, Tabriz and other branches, by a descriptive-analytic method. Moreover, this article tries to answer how the meaning of "Rokn-e Rabe'" which belonged to Kerman's branch, was extended to all of the Sheykhism, the answers which are very important and essential to receive a more exact and correct Knowledge about this School.

Key word: Rokn-e Rabe', Haj Mohammad Karim Khan-e Kermani, Sheykhy Mysticism, Esoteric Teaching

1 Assistant professor of History Department in Tehran University.

2 Senior Expert of History.

مقدمه

یکی از مسائل مهم مکتب تشیع، وضعیت شیعیان در دوره‌ی غیبت است، مسئله‌ای که در تحولات تاریخی جامعه‌ی شیعی، به‌ویژه در ایران، عامل مؤثری به‌شمار می‌رود. درباره‌ی چگونگی سرپرستی و ارشاد و راهنمایی شیعیان در زمان غیبت، دیدگاه‌های گوناگونی از سوی علما و متفکران شیعی طرح شده و گاه نتایج و اقدامات عملی هم به‌دنبال داشته است. از آن میان، یکی هم دیدگاهی است که در مکتب شیخی بر پایه‌ی مفهوم یا اصل «رکن رابع» مطرح شده است. هدف اصلی این مقاله بررسی دیدگاه شیخیه در باب جانشینی امام زمان^(عج) در زمان غیبت کبری و واکاوی اصل «رکن رابع» است. از آن مهم‌تر، بررسی نظریه‌ی در محاق رفته‌ی برخی پیروان مکتب شیخیه، مانند شیخیه‌ی تبریز و احقاقی‌ها، در باب نبودن مفهوم رکن رابع در اندیشه‌ی مشایخ اولیه‌ی شیخیه، یعنی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی، و جعل آن توسط یکی از شاگردان سید کاظم رشتی و سر سلسله‌ی مشایخ شیخیه‌ی کرمان به‌نام حاج محمد کریم خان کرمانی و شاخه‌ی شیخیه‌ی کرمان می‌باشد.

نگارنده در این پژوهش می‌کوشد اصل «رکن رابع» را از دیدگاه مشایخ شیخیه‌ی کرمان، به‌ویژه حاج محمد کریم خان کرمانی، به کوتاهی شرح دهد و ادعاهای آنان را درباره‌ی استخراج این مفهوم از آموزه‌های شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی بسنجد. سپس، به بررسی دیدگاه‌های شاخه‌های دیگر مکتب شیخیه درباره‌ی «رکن رابع» می‌پردازد، تا برای پرسش‌های اصلی مطرح شده در پژوهش، به پاسخ‌های هر چه دقیق‌تری دست یابد.

اصل معرفت به رکن رابع

بیش‌ترین اشارات مستقیم به اصل «رکن رابع» در آثار حاج محمد کریم خان کرمانی دیده می‌شود. یکی از کارهای بحث‌انگیز وی در تبیین اندیشه‌ی شیخیه، گسترش و تشریح مبحث رکن رابع است. به ادعای وی و دیگر مشایخ شیخیه‌ی کرمان، مفهوم «رکن رابع» در اندیشه و تعالیم شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی وجود داشته اما مستتر بوده است.

حاج محمد کریم خان و مشایخ شیخیه‌ی کرمان، در تبیین و تشریح اصل معرفت به رکن رابع و وضعیت تعلیم باطنی در دوره‌ی غیبت، در «حکمت الهیه» از مباحث مختلفی استفاده می‌کنند. مباحثی از این جمله که، بر اساس تاریخ قدسی^۱ و تحت نظر امام زمان^(عج) سیر تکامل

۱ در اندیشه‌ی شیخیه، نوعی فلسفه‌ی تاریخ وجود دارد که سیر تکامل معنوی انسان و غایت آن را از بدو پیدایش تا نهایت جهان

صعودی به چه صورت ادامه می‌یابد؟ و در زمان غیبت امام، تعلیم باطنی مردم برای رسیدن به تکامل و درک ظهور امام، به چه صورتی انجام می‌گیرد؟^۱

حاج محمد کریم‌خان، پاسخ این پرسش را در وجود واسطان فیض امام و کسانی می‌داند که قدرت درک او را داشته باشند، و از ایشان به عنوان نجبا یا نقبا نام می‌برد، که از آنان در آثار شیخ احمد و سید کاظم نیز نام برده شده است.^۲ حاج محمد کریم‌خان، معرفت به ایشان را رکن رابع دین و مذهب می‌نامد و بخش عمده‌ای از تألیفات و دروس خویش را صرف شناساندن این رکن می‌کند.

در اندیشه‌ی وی، اینان اعضای سلسله‌ای عرفانی و باطنی هستند که همواره در زمان غیبت وجود داشته و دارند و واسطه‌ی تعلیم امام به امت‌اند. او این سلسله را به باطن همان نبوتی مربوط می‌داند که امام منشاء آن است و حتی بیان می‌کند که در احادیث امام چهارم^۳ و ششم^۴ به وجود این اوتاد در زمین اشاره شده و حضرت علی^۵ نیز در گفتگو با مرید خود کمال به آنان اشاره کرده است.^۶

بنا به تصور وی، چگونگی تعلیم باطنی در زمان غیبت و کیفیت تاریخ قدسی و سیر صعودی تکامل انسان، بدون توضیح واسطه‌ی فیض، ابرتر می‌ماند، و او، با تشریح اصل معرفت

← تبیین می‌کند. در این سیر تکاملی، پیامبران و امامان^۷ (چه در بعد تکوینی و چه در بعد انسانی خود) هادی و دست‌گیر اینای بشر بوده‌اند تا او را به سر منزل مقصود، که همانا قدرت درک ظهور امام عصر^۸ می‌باشد، برسانند. نک: سید کاظم ای‌نا، مجمع الرسائل پاریسی، عکس از نسخه‌ی خطی، ای‌نا، به شماره‌ی BMP۲۱۳/۵م۲۳ در کتابخانه‌ی مرکز مطالعات تاریخی ایران معاصر، تهران، و رساله‌ی شرح، شرح زیارت جامعه‌ی کبیره‌ی شیخ/احمد/احسائی، صص ۲۸۳-۳۲۶؛ همان مؤلف ای‌نا، مجمع الرسائل من مصنفات، عربی، دو جزء در یک مجلد، چاپ سنگی، ای‌نا، به شماره‌ی A/۵۹۲ تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، بخش دوم، رساله‌ی شرح دعای سمات، صص ۱۱-۱۶ و رساله‌ی حملیه، صص ۶۴-۶۷ و رساله‌ی میرزا ابراهیم تبریزی صص ۷۹-۸۲؛ همان (۱۲۷۹ ه‍.ق)، شرح قصیده‌ی لامیه، چاپ سنگی به شماره‌ی A/۱۳۳ تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، ای‌نا، صص ۷۰-۱۰۱؛ همان، ای‌نا، (شرح آیه‌ی الکرسی و رساله‌ی شرح حدیث عمران/الصابی و رساله‌ی لوامع حسینیة) در یک مجلد، عربی، چاپ سنگی به شماره‌ی A/۶۸۱ در تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، ای‌نا، شرح آیه‌ی الکرسی، صص ۶۶-۱۱۶، لوامع حسینیة، صص ۲۱۶-۲۱۷ و همچنین نک: حاج محمد کریم خان کرمانی ای‌نا،/رشاد العوام، چاپ سنگی، جلد ۴ در ۲ مجلد، به شماره‌ی RFBP195sh3k4 v.2-3 تالار ایران‌شناسی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، ای‌نا، ج ۱، صص ۱۷۳-۱۷۴، ج ۳، صص ۴۵-۵۸ و صص ۱۳۱-۱۳۲؛ مجمع الرسائل پاریسی، ای‌نا، کرمان، چاپ سعادت؛ رساله‌ی تیر شهاب در رد باب مرتاب، صص ۱۶۸-۱۷۸؛ عبدالرضا ابراهیمی ای‌نا، پاسخی به کتاب مزدوران/استعمار، کرمان، سعادت، صص ۷۲-۷۳.

۱ شیخیه معتقد است در سیر تکاملی انسان بر اساس تاریخ قدسی، پیامبران منتقل‌کننده‌ی تعلیم ظاهری الهی‌اند که این تعلیم با حضرت ختمی مرتبت^۹ به کمال خود می‌رسد و برای تکمیل سیر تکامل انسان، تعلیم باطنی دین توسط امامان^{۱۰} انجام می‌گیرد که در زمان ظهور امام عصر این سیر تکاملی معنوی نوع بشر به اوج تکامل می‌رسد.

۲ به عنوان مثال نک: شیخ احمد احسائی ای‌نا، جوامع الکلم، مجموعه‌ی رسالات، ۲ جلد در یک مجلد، شامل ۳۳ رساله، چاپ سنگی به شماره‌ی A/1160 در تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، ای‌نا، قسمت سوم، رساله‌ی/اجتهاد ظنیه؛ سید کاظم رشتی، رساله در شرح آیه‌ی الکرسی، ص ۶۷؛ رساله‌ی لوامع/الحسینیة، ص ۲۱۶؛ رساله‌ی میرزا ابراهیم تبریزی، بخش دوم، صص ۷۸-۸۲.

۳ حاج محمد کریم‌خان ای‌نا، دروس لب‌الباب، ج ۲، کرمان: سعادت، صص ۴۱۳-۴۱۵.

به رکن رابع، کوشیده است این خلاء را در حکمت الهیه‌ی شیخیه برطرف نماید. به باور او، خداوند در زمان غیبت، برای ادامه‌ی تعلیم باطنی دین آخرین پیامبر^(ص)، معلمانی برگزید که «این معلمان نظیر انبیا و رسلند در این عصر در هدایت مردم و در تجدید ملت و مذهب و ایشانند حاملان دین و بیان‌کنندگان شرع مبین و گرنه این فقه ظاهر همیشه بوده و هست و علمای ظاهر مانند تربیت‌کنندگان و تأدیب‌کنندگان بدن طفل هستند ... اما تربیت-کنندگان اصلی که خداوند مشخص کرده تربیت‌کنندگان روح طفلاند تا مستعد شود برای زمان ظهور قائم و به بلوغ کامل رسیدن دین مبین و دیگر امروزه مردم نیاز چندانی به فقه‌های ظاهری ندارند»^۱.

وی تأکید می‌کند که از زمان حضرت نبی^(ص) تعلیم ظاهری دین پایان یافت و ائمه^(ع) تعلیم باطنی را آغاز کردند تا زمان غیبت، که این تعلیم از طرف امام زمان به نفوس زکیه، یا شیعیان خاص داده می‌شود و آن‌ها به مردم می‌رسانند، و اعلام می‌دارد که علوم این نفوس زکیه «درسی و اکتسابی نباشد چرا که تا حال به واسطه غلبه جهال و اهل ضلال مخفی بوده و مصلحت در ابراز آنها نبوده پس در پیش اهل‌اش مخزون و مکنون بوده تا آنکه در این اوقات که خداوند اصلاح عالم را در ابراز دید آن نفوس زکیه را برانگیزاند و این علم را ابراز دارند»^۲.

مبحث دیگری که در تکوین اصل معرفت به رکن رابع در اندیشه‌ی حاج محمد کریم خان اثر گذاشت، مبحث کشف و شهود از دیدگاه مشایخ ارشد شیخیه، یعنی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی بود که آن را می‌توان عرفان شیخی نامید، و حاج محمد کریم خان توصیف نقبا و نجبا را از دل آن بیرون کشیده است.

برای معرفی بهتر عرفان شیخی، ناگزیر باید شرحی کوتاه درباره‌ی چگونگی پیوند تشیع با آموزه‌های عرفانی و صوفیانه به دست داد:

دوران تیموری، از لحاظ ارتباط میان تصوف و تشیع دارای خصلت ویژه‌ای بود که با از دست دادن جهات ممیزه‌ی هر یک به نفع دیگری مشخص می‌شود. تلاش‌هایی که از قبل به همّت کسانی چون بهاء‌الدین آملی و فضل‌الله استرآبادی و فرقه‌ی حروفیه^۳ و شاه نعمت‌الله

۱ حاج محمد کریم خان اَبی‌تَاج، *ارشاد‌العوام*، ج ۱، صص ۱۷۷ - ۱۷۸.

۲ همان، ج ۴، ص ۶۰.

۳ فضل‌الله بن عبدالرحمن حسینی، درشروان یا استرآباد به سال ۷۴۰ ه‍.ق متولد شد. او اندیشه‌ی مهدی‌گری را با قطبیت صوفیان در هم آمیخت و در سال ۷۸۶ ه‍.ق نزد ویژگیان خود دعوی مهدی‌گری کرد و نهانی بیعت گرفت و قول خروج داد برای نجات آدمیان. اما در سال ۷۹۶ ه‍.ق به‌دست میران‌شاه پسر تیمور کشته شد. برای اطلاعات بیش‌تر نک: رضا قلی خان هدایت (۱۳۱۶)، *تذکره‌ی ریاض‌العارفین*، تهران: کتابخانه‌ی مهدیه، صص ۲۸۷ - ۲۸۸؛ زرین کوب (۱۳۶۹)، *دنباله‌ی جستجو در تصوف/یران*، تهران: امیرکبیر.

ولی^۱ آغاز شده بود و ضمن این سال‌ها نزد اکثر گروه‌های متصوفه به سوی تکوین دیدگاهی غالب سیر می‌کرد، که در آن اندیشه‌های فنای صوفیانه را در محدوده‌ی نوعی غالی‌گری شیعی بر پایه‌ی حلول صوفیانه پیش می‌برد که در آن صوفی از اوج پیوند با خدا، که جان مایه‌ی دیدگاه وحدت وجود است، فرود می‌آمد و به پیوستگی با امام علی^(ع) می‌رسید؛ استادی و ابتکاری که تصوف و تشیع را به هم نزدیک‌تر و مایه‌های افتراق را کم‌تر می‌کرد. از نمونه‌های بارز صوفی-شیعیان این دوره، می‌توان به حافظ رجب برسی^۲، اسحاق نوربخشیه^۳، محمد بن فلاح مشعشع^۴ و ابن ابی جمهور احسائی^۵ اشاره کرد. این اتحاد به کمک قرار گرفتن حضرت امیر^(ع) به‌عنوان سرشاخه‌ی مشترک تشیع و تصوف، چنان سرزندگی و نیرویی به طریقه‌هایی بخشید که در این دوران به وجود آمدند، که در مقابل زوال مقاومت نمودند و تا دوران جدید ادامه یافتند.

۱ عارف معروف هم عصر تیمور، پیروانش به او سجد می‌کردند و او را مصداق آیه‌ی «يعرفون نعمة الله، ثم ينكرونها» می‌دانستند. کامل مصطفی الشیبی (۱۳۸۰)، تشیع و تصوف تا آغاز سده‌ی دوازده هجری، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: امیرکبیر، ص ۲۰۸؛ عبدالحسین زرین‌کوب، همان، صص ۱۸۹-۱۹۸.

۲ وفات ۸۱۳ هـ، صوفی-شیعیان که برای امامان^(ع) صفت خدایی قابل بود. منابع، بسیاری از اعتقادات شیخ احمد احسائی در باب کرامات امامان و جنبه‌ی تکوینی وجود ایشان را به شدت تحت تأثیر عقاید برسی می‌دانند.

۳ اسحاق ختلاتی نوربخش، شاگرد سید علی همدانی بود و استاد به دلیل استعدادش او را نوربخش نامید. نوربخش خواهان سرنگونی شاهرخ تیموری و تشکیل دولت صوفیانه بود و در سال ۸۲۶ هـ ق جنبش کرد که شاهرخ او را شکست داد و تبعید کرد، اما او در کردستان آن‌چنان هوادار یافت که سکه به نامش زدند و شاهرخ ناچار به دست‌گیری او شد. پس از مرگ او، مسندش به پسرش قاسم فیض رسید. طرفداران نوربخش او را "امام و خلیفه‌ی همه مسلمانان" لقب دادند. یک علوی در نامه‌ای که به شاهرخ نوشت، از زندانی شدن و ملالت‌های بیست ساله‌ی نوربخش یاد می‌کند و شاهرخ را ملامت می‌نماید که از اطاعت نوربخش سر باز زده است و از او می‌خواهد که دعوت نوربخش را اجابت نماید و مؤکداً اعلام می‌دارد که دوره‌ی سلطنت وی رو به پایان است، زیرا نوبت آل محمد^(ص) رسیده که بر جهان فرمان رانند. برای اطلاعات بیشتر نک: زرین‌کوب، همان، صص ۱۷۷-۱۷۸؛ الشیبی، همان، ص ۳۱۸.

۴ بنیان‌گذار فرقه‌ی مشعشعیان، استادش ابن فهد حلی^(ع) (۷۵۶-۸۴۱ هـ) بود و تحت تأثیر افکار صوفیانه و اعتقاد به حلول، ادعای مهدویت کرد. او نیز همان نمایشی را بازی کرد که بعدها علی محمد باب بدان دست یازید، یعنی ابتدا یک‌سال در مسجد کوفه معتکف شد، سپس شروع به طرح دعاوی خود نمود و خود را مشعشع و پیروانش را مشعشعیه نامید. سپس در بطایح و نزد قوم بنی اسد هوادار یافت و به همت پسرش "مولا علی" به زودی منطقه‌ای از اهواز تا حله را به چنگ آورد. سرانجام دولت ایشان توسط اسماعیل صفوی سرنگون شد و مشعشعیان آلت دست صفویه شدند. نک: الشیبی، همان، صص ۳۰۹-۳۱۰؛ همچنین، احمد کسروی (۱۳۶۲)، تاریخ پانصد ساله‌ی خوزستان، تهران: انتشارات خواجه.

۵ تولد او در سال ۸۳۸ هـ و وفاتش بین سال‌های ۹۰۱-۹۰۶ هـ. و کتاب معروفش محلی است. او در این کتاب از آملی بسیار تعریف کرده و مانند او قصد در آمیختن تشیع و تصوف را داشته است. در این راه از سایرین پیش‌تر رفته و برای بسط عقیده به توحید، دست آوردهای علم کلام را با نتایج فلسفه و تصوف در هم آمیخته است (که بعدها در اندیشه‌ی شیخ احمد احسائی و در مبحث توحید ذاتی نمود یافت). اما اهمیت آثار و تفکرات ابن ابی جمهور در این‌جاست که او بسیاری از ادعاهای شگرف صوفی-شیعیان پیش از خود را تلطیف کرده و در آثار او اعتقاداتی چون حلول امام جای خود را به پیروی کامل از ولی امر^(ع) (امام^(ع)) داده است. مبحثی که با حفظ بسیاری از میراث صوفی-شیعیان، باب جدیدی از دیدگاه عرفانی در حوزه‌ی اندیشه‌ی شیعی را گشوده است. شیخ احمد احسائی و شیخیه بعدها با گرفتن تأثیر فراوان از اعتقادات او، دیدگاه‌های خود را در باب کشف و شهود باطنی مطرح کرده‌اند.

ما دیدگاه‌های عرفانی مکتب شیخیه و اتحاد مابین تعالیم باطنی و ظاهری دین را در اعتقاد ایشان، متأثر از آرا و عقاید مکاتب این دوره‌ی اتحاد و ادامه‌ی این راه می‌دانیم؛ با این تفاوت که شیخیه، متأثر از مکاتب معقول‌تر این راه، چون عقاید ابن ابی جمهور، در باب دریافت‌های شهودی و مراتب عرفانی دیدگاه خاصی ارائه می‌کند که بر آن اساس، رهیافت‌های عرفانی همراه و هم‌آهنگ با دستورات ظاهری دین است و به‌شدت با دیدگاه‌هایی که در راه نیل به تعالیم باطنی از دستورات ظاهری دین تخطی می‌کند، مخالفت می‌ورزد. از یک‌سو، با فلسفه‌ی وحدت وجود ابن عربی، که بسیاری از مکاتب عرفانی را دنباله‌رو عقاید او می‌داند، مخالفت می‌کند و آن را کفر می‌داند^۱ و معتقد است هیچ نسبتی ما بین ذات اقدس الهی و بندگان وجود ندارد؛ و از سوی دیگر، با مکاتب صوفی-شیعه‌ای که اعتقاد به حلول و رسیدن به جایگاه امام^(ع) را در سر می‌پروراندند نیز به مخالفت می‌پردازد و نهایت سیر و سلوک معنوی انسان را تا آن‌جا می‌داند که رهرو راه عرفان در نهایت تسلیم در برابر دستورات ائمه^(ع)، به جایی برسد که آیین‌های تمام‌نمای خصال امام خود باشد و نه بیشتر؛^۲ و سرانجام، چنین پاکانی را در هر عصر نجیب و نقیب و رجال الغیب می‌نامد.

بدین طریق، ادعاهای امثال شیخ احمد احسائی که مدعی بود علم خود را در خواب از امامان می‌گیرد و سؤال‌ها و مشکلات خود را از ایشان^(ع) می‌پرسد و از چشمه‌ی معرفت

۱ شیخ احمد به همین دلیل محی الدین را در آثار خود «مسی الدین» می‌نامد و ملاصدرا را به سبب آن که دنباله‌ی سخنان او را در نظریه‌ی معروف «بسیط الحقیقة ببساطة الكل الاشیا» گرفته و قائل به وحدت وجود شده است، تکفیر می‌کند. برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی اختلافات شیخیه با این رهیافت‌های عرفانی نک به: شیخ احمد احسائی (۱۲۷۶هـ.ق)، شرح زیارت جامعه‌ی کبیره، جزء اول، تبریز: دارالطباعه‌ی آقا احمد تبریزی، چاپ سنگی، ۴ جزء، قطع رحلی، به شماره‌ی A/1156، تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، صص ۱۵ و ۲۱۸؛ همچنین نک: شیخ احمد احسائی [بی‌تا]، شرح مشاعر ملاصدرا، [بی‌تا]، چاپ سنگی، به شماره‌ی A/592، تالار نسخ خطی دانشگاه تهران، صص ۱۹-۳۳؛ شیخ احمد احسائی [بی‌تا]، شرح عرشیه ملاصدرا، [بی‌تا]، چاپ سنگی، به شماره‌ی ثبت ۱۳۵۴، در ساختمان شماره‌ی ۲ کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، صص ۱۸ و ۷۹ و ۸۰ و ۷۵۰؛ همان مؤلف، جوامع الکلم، جزء ۲، رساله‌ی رشتیه، صص ۶۹-۷۰؛ رساله‌ی توبلیه، صص ۶۰-۶۸؛ سید کاظم رشتی [بی‌تا]، اصول عقاید، [بی‌تا]، صص ۵۱-۵۶ و صص ۱۰۲-۱۰۳؛ سید کاظم رشتی، مجمع الرسائل من مصنفات، رساله‌ی کشف الحق؛ همان مؤلف، مجمع الرسائل پاریسی، رساله در رد وحدت وجودیان و رساله در توحید، صص ۴۰۸-۴۰۹، شرح، شرح زیارت جامعه‌ی شیخ احمد، صص ۳۰۴-۳۰۶ و رساله در بیان حقیقت بدو و عود و...، صص ۳۶۵-۳۸۱ و رساله درباره‌ی اختلاف شیخیه با صوفیه، صص ۲۳۱-۲۳۳؛ همان مؤلف، رساله‌ی شرح آیة‌الکرسی، صص ۲۰ و ۷۵-۸۵؛ لوامع حسینی، ص ۲۲۴؛ حاج محمد کریم خان کرمانی، ارشاد العوام، ج ۱، صص ۱۶-۲۶، و ج ۲، صص ۳۵-۳۹؛ همان مؤلف، دروس لب الیاب، صص ۶۷-۸۱.

۲ برای اطلاعات بیشتر در باب عرفان شیخی، نک: سید کاظم رشتی، مجمع الرسائل پاریسی، رساله در جواب اهل اصفهان، صص ۱۰۹-۱۱۱ و رساله در بیان حقیقت بدو و عود و...، صص ۳۶۵-۳۸۱ و رساله درباره‌ی اختلاف شیخیه و صوفیه، صص ۲۳۱-۲۳۲؛ همان مؤلف، اصول عقاید، صص ۶۱-۶۵ و شرح آیة‌الکرسی، صص ۳۰-۳۳؛ لوامع حسینی، صص ۲۱۶-۲۱۷؛ حاج محمد کریم خان کرمانی، همان، ج ۳، صص ۱۹۷-۲۰۷؛ عبد الرضا خان ابراهیمی [بی‌تا]، درهای بهشت، کرمان: سعادت.

ایشان^(۴) سیراب می‌شود، شاید نزد حاج محمد کریم‌خان این تصور را به‌وجود آورد که این اشخاص از شیعیان دیگر (که در ظواهر دین مانده‌اند) بالاتر و رابط میان امام و امت‌اند. از آن‌جا که تعلیم باطنی و سیر تاریخ قدسی در اندیشه‌ی حاج محمد کریم‌خان به وجود آنان نیاز دارد، معرفت به ایشان را رکنی از ارکان دین به نام «رکن رابع» می‌نامد و حتی ایشان را لایق الهامات الهی معرفی می‌کند و در توجیه دیدگاه خود به قرآن کریم استناد می‌جوید و برای نمونه، آیاتی چون آیات ذیل را شاهی در اثبات دعوی خود می‌آورد: «ما وحی کردیم به مادر موسی که طفل خود را شیر بده»^۱ و «خدای تو وحی کرد به زنبور عسل که از کوه‌ها خانه بگیرد و از درخت‌ها هم منزل بگیرد»^۲ نه مادر موسی و نه زنبور عسل پیغمبر نبودند، پس چگونه یک مؤمن کامل نمی‌تواند الهام الهی را دریافت کند؟ پس هرگاه شخصی شیعه‌ی کامل باشد، هرچه به خاطر او می‌رسد الهام الهی و وحی خدایی است و بنابراین احتمال خطا در آن نیست و لکن این مقام را علامتی است^۳ و نصیب هر کسی نیست و از جمله‌ی علامت‌های آن این است که آنچه به خاطر مؤمن می‌رسد مخالف با شریعت نباشد.^۴ پس اگر برخلاف شرع مقدس باشد، البته از وحی شیاطین است و شبهه و شک است که در دل او افتاده است.^۵ در این باره می‌نویسد: «... باری از این جهت الهام خاطر مؤمنین جزئی است از هفتاد جزء پیغمبری چه در بیداری باشد چه در خواب ... و لکن به‌ایشان وحی جدید محال است که برسد. آنچه برایشان وحی می‌شود تفضیل احوال مجمل‌های همین شرع مقدس است و معنی این وحی غیرمعنی وحی نبوت و رسالت است. معنی این وحی همین به خاطر رسیدن است و فهمیدن مطلب‌هاست».^۶ و در اثبات این معنی، از قرآن مثال می‌زند که در معرفی جمعی از مؤمنین می‌فرماید: «اولئک الذین کتب فی قلوبهم الایمان و ایدیههم بروح منه»^۷ پس مؤمنینی که ایمانشان خالص است، در همه‌ی کارها مؤید به روح القدس می‌باشند و از او و با او می‌گویند.^۸

۱ سوره‌ی ۲۸، آیه‌ی ۷.

۲ سوره‌ی ۱۶، آیه‌ی ۶۸.

۳ حاج محمد کریم‌خان، *ارشاد‌العوام*، ج ۱، ص ۲۶۸.

۴ همان‌طور که به ادعای خود شیخ احمد و شیخیه، تعلیمی که شیخ احمد در خواب‌های خود از ائمه می‌گرفت، کاملاً مطابق با شرع نبی و تعلیم و احادیث ائمه^(ع) بود و همین را دلیل صالحه بودن این خواب‌ها می‌دانند.

۵ همان، ص ۲۶۹.

۶ همان، ص ۲۷۰.

۷ سوره‌ی ۵۸، آیه‌ی ۲۲.

۸ همان، ص ۲۷۱.

در اندیشه‌ی حاج محمد کریم‌خان، نمونه‌ی شیعیان خاص و رکن رابع در هر زمان، مثل سلمان و ابوذر و مقداد و عمار است؛ و البته شیخ احمد احسائی نیز از نظر وی نمونه‌ی چنین مؤمنانی بود.

شخصیت شیخ احمد احسائی و ادعاهای او و ویژگی‌ها و توانایی‌هایی که مشایخ شیخیه، همچون سید کاظم رشتی، در حق وی قائل بودند، تأثیر بسزایی در شکل‌گیری نظریه‌ی شیعیان خاص در ذهن حاج محمد کریم‌خان داشت.^۱ سید کاظم تأکید می‌کرد که شیخ احمد در علوم غریبه و تمام علوم ظاهری و باطنی و حقیقی و مجازی و اصولی و فروعی، به برکت تعالیم ائمه^(ع) محیط بود ولی درباره‌ی این جامعیت شگفت و استثنایی می‌نویسد: «این امر بسیار مشکل و دور از دسترس است که هیچ‌کس به آن نایل نمی‌شود جز آنکه مورد عنایت خاصه خداوند و تسدید ظاهری از محمد و آل محمد علیهم السلام واقع شود».^۲

چنین اعتقادی درباره‌ی کرامات شیخ احمد احسائی، در آثار خود حاج محمد کریم‌خان نیز بسیار به چشم می‌خورد، که از سوی دیگر نشان می‌دهد حاج محمد کریم‌خان چه خصوصیتی برای یک شیعه‌ی خالص قائل و حتی معتقد بود که وظیفه‌ی تعلیم باطنی شیعیان، توسط پیامبر و امامان و در زمان غیبت کبری، بر شیعیان خاص تکلیف شده است و در کتاب هدایة الطالبین خود چنین وظیفه‌ای را برای شیخ احمد قائل می‌شود.^۳

به طور خلاصه آنچه حاج محمد کریم‌خان را به‌سوی تبیین اصل معرفت به رکن رابع هدایت و او را مجاب نمود که حکمت الهیه، بدون وجود این اصل، ناقص و ابتر می‌ماند عبارت ایت از:

الف) لزوم ادامه‌ی تعلیم باطنی به مردمان در زمان غیبت، تا ایشان قابلیت درک ظهور امام^(ع) را به‌دست آورند و بدین صورت تاریخ، براساس فلسفه‌ی تاریخ قدسی، به کمال خود برسد. در صورت نبودن کسانی که این مسئولیت به دوش ایشان باشد و از سرچشمه‌ی مستقیم تعالیم و فیض امام^(ع) برخوردار باشند، این چرخه‌ی کمال ناقص می‌ماند.

ب) ادعاهای شیخ احمد احسائی در رؤیت خواب‌های شورانگیز و گرفتن فیض و علوم به

۱ برای نمونه، سید کاظم درباره‌ی شیخ احمد نوشته بود:

«علوم را از معدن و سرچشمه‌ی آن یعنی ائمه‌ی اطهار سلام‌الله علیهم اجمعین فرا گرفته و در رؤیای صادق و خواب‌های صالحه خدمت ایشان می‌رسید». سید کاظم [بی‌تا]، دلیل‌المتحیرین، ترجمه‌ی زین العابدین خان کرمانی، کرمان: سعادت، ص ۲۰.

۲ همان، ص ۳۰.

۳ حاج محمد کریم‌خان [بی‌تا]، هدایة الطالبین، کرمان: سعادت، صص ۱۱۶ - ۱۱۷.

صورت مستقیم از ائمه‌ی اطهار^(ع) و صحبه‌ای که مشایخ دیگر شیخی بر این ادعاها گذاشتند، این اندیشه را در حاج محمد کریم‌خان بیش‌تر تقویت نمود که این شیعیان خاص وجود دارند و با این کرامات ویژه، مسلماً تنها ایشان می‌توانند در زمان غیبت واسطه‌ی فیض و باب علم امام^(ع) باشند.

ج) تعالیم شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی در باب عرفان و باطنی‌گرایی، البته با روش شیخی‌ها، مبنی بر اینکه می‌تواند شیعه را با حفظ ظاهر دین و شریعت به جایی برساند که آئینه‌ی تمام‌نمای خصال امام^(ع) در روی زمین شود. چنین شخصی که در نهایت عرفان قرار می‌گیرد، در اندیشه‌ی حاج محمد کریم‌خان، همان شیعه‌ی خاصی می‌شود که راه کمال را پیموده و براساس دیدگاهی که شیخیه درباره‌ی نحوه‌ی ظهور امام زمان^(ع) دارند، قابلیت درک سلطنت امام^(ع) را به‌دست آورده است، و چون می‌تواند مستقیم از منبع فیض و مدد امام^(ع) استفاده کند، پس توانایی این را می‌یابد که واسطه‌ی ادامه‌ی تعلیم باطنی مردمان در راه رسیدن به کمال معنوی و درک ظهور امام^(ع) باشد. بدین طریق، حاج محمد کریم‌خان به زعم خود حلقه‌ی مفقوده‌ی دایره‌ی تعلیم باطنی و کمال تاریخ را در حکمت الهیه یافته است و مشکل انفصال این زنجیره را در زمان غیبت، براساس تعالیم شیخی، حل می‌کند. این حلقه‌ی مفقوده، همان «رکن رابع» است.

پس، حاج محمد کریم‌خان، اصل معرفت به رکن رابع را چنین تشریح می‌کند: «... در هر عصری عدولی هستند که برطرف می‌کنند از علم دین، تحریف‌گالین و انتحال‌مبطلین و تأویل‌جاهلین را...»^۱ وی معرفت به رکن رابع در اندیشه‌ی شیخی را، وجوب تولای ایشان و دشمنی با دشمنان ایشان و تسلیم امر ایشان، می‌داند و معرفت به رکن رابع را رکن چهارم ایمان به‌شمار می‌آورد و تصریح می‌کند برای اسلام آوردن، ایمان به چهار رکن الزامی است: اول توحید (معرفت به خدا)، دوم نبوت (اقرار به نبوت حضرت محمد^(ص) به عنوان آخرین پیامبر خدا)، سوم امامت (اقرار به امامت ائمه‌ی اطهار)، و چهارم معرفت به شیعیان خاص (اقرار به این که در هر زمانی شیعیان خاصی که مورد توجه مستقیم امام‌اند وجود دارند)؛ و وجوب اعتقاد به رکن رابع را، مانند وجوب سه رکن دیگر دین می‌داند،^۲ و طاعت این شیعیان خاص را طاعت امام به‌شمار می‌آورد؛^۳ و معتقد است در زمان غیبت امام، فیض الهی به مردم منقطع نمی‌شود؛ و

۱ حاج محمد کریم‌خان کرمانی، ارشاد/علوم، ج ۴، صص ۱۵۸-۱۶۲.

۲ همان، ۱۷۰-۱۷۵.

۳ همان، ج ۴، صص ۲۷۷-۲۷۹. ابوالقاسم خان ابراهیمی نیز در کتاب فهرست در تشریح اصل معرفت به رکن رابع در اندیشه‌ی شیخیه‌ی کرمان، به اختصار می‌گوید که رکن رابع در نزد شیعه، دوستی با دوستان خدا، پیامبر و ائمه، و دشمنی با دشمنان

هدف خود را از مطرح کردن اصل معرفت به رکن رابع، چیزی نمی‌داند جز این که: «اقرار کنند مردم به اینکه جمعی از مؤمنین هستند که سابقند در وجود بر ما و ولایت ایشان فرض است بر ما ... و جمیع خبرها و فیض‌ها و مددها که به ما می‌رسد بواسطه ایشان می‌رسد و هیچ ذره از ذرات فیضها نیست مگر آنکه اول به ایشان می‌رسد و از ایشان بیرون می‌آید و فاضل می‌آید به ما می‌رسد».^۱

بدین طریق، طبقه‌بندی مخلوقات را، پس از پیامبران و امامان، در رتبه‌ی سوم اوصیا و خالصان و شیعیان خاص می‌داند و با استناد به احادیثی از حضرت امام صادق^(ع) و امام حسن عسکری^(ع)،^۲ این موضوع را ثابت شده می‌انگارد که رکن رابع در هر عصری وجود دارد که شیعیان خاص‌اند؛^۳ و حتی این که، «... امثال ایشان از بزرگان خدمت امام علیه‌السلام می‌رسند و او در زمان غیبت باشد»؛^۴ و وظیفه‌ی مؤمنین را در این می‌داند که در سایه‌ی این بزرگواران تربیت شوند و آن‌ها را اسوه و قدوه‌ی خود قرار دهند و دوستی و تسلیم ایشان را قبول کنند، چون خداوند آن‌ها را شرط صحت ایمان و قبولی اعمال آن‌ها قرار داده است.^۵

علاوه بر مطالب ذکر شده، حاج محمد کریم‌خان، اصل معرفت به رکن رابع را با تیزاندیشی و مهارت خاصی وارد مراتب معرفت در اندیشه‌ی شیخی - که اتفاقاً اصلی‌ترین مبحث و جان مایه‌ی حکمت الهیه هم به‌شمار می‌رود - نیز می‌گرداند و تثبیت بیش‌تری به این اصل می‌دهد و با یادآوری مراتب معرفت در اندیشه‌ی شیخی باز تأکید می‌کند: «خداوند، غیب‌الغیوب مجهول‌الکنه خود را اول برای خلق اول که ولی مطلق است، به محمد بن عبدالله ستوده است. پس محمد صلی الله علیه و آله که وصف اول خداست که خدا، خود را به آن برای ولی که خلق اول است ستوده ... پس وصف اول خدا، محمد است صلی الله علیه و آله که برای حضرت امیر خود را ستوده ... محمد نور حق است و علی آئینه نماینده آن نور و محمد،

← آنان است و ادعا می‌کند که شیخ مفید و مرحوم انصاری صاحب فراید، و بعضی دیگر از علما، مانند آیت‌الله بروجردی، مسئله‌ی ولایت و برائت را از اصول دین شمرده‌اند؛ و به طور کلی، مدعی است، هر که این ولایت و برائت را نسبت به دوستان و دشمنان این سه اصل یا سه رکن نداشته باشد، نمی‌تواند شیعه باشد و با منطق جور نمی‌آید. ابوالقاسم خان ابراهیمی، [بی‌تا]، فهرست کتب مشایخ عظام، ج ۱، کرمان: سعادت، صص ۸۲ - ۸۳.

۱ همان، ص ۸۰.

۲ مانند احادیثی چون «در هر عصری سلمانی است».

۳ همان، ص ۹۸.

۴ ابوالقاسم خان ابراهیمی، همان، ج ۱، ص ۸۶.

۵ همان، صص ۸۵ - ۸۷.

غیب خداست و علی و ائمه اطهار، لسان ترجمان او ... پس هر کسی اراده خدا کند، ابتدا توجه به ائمه کند و هر کس توصیه کند از آنان، پذیرد و هر کس قصد او کند، توجه به ائمه کند اما ترجمان لسان ائمه برای مردم به عهده اوصیا است و سپس نقبا و نجبا هستند که ترجمان لسان اوصیایند.^۱

به زبانی ساده‌تر، عوام، تنها از راه این افراد (رکن رابع) می‌توانند به خدا معرفت پیدا کنند و اگر از ایشان اعراض نمایند، به خدا معرفت نمی‌یابند.^۲

به همین صورت، او برای اثبات ادعاهای خود، یعنی قرار دادن معرفت به رکن رابع به عنوان اصلی از اصول نکتب شیخی، به آیات قرآن و احادیث نیز رجوع می‌کند؛ مانند آیهی «وجعلنا بینهم و بین القرى الی بارکنا فیها قرى ظاهره و قدرنا فیها السیر سیروا فیها لیلی و ایاما آمنین فقالوا ربنا باعد بین اسفارنا و ظلموا انفسهم فجعلناهم احادیث و مزقناهم کل ممزق ان فی ذلک لآیات لکل صبار شکور ... علی کل شیء حفیظ».^۳ او در راستای اثبات فرضیهی رکن رابع از این آیه بسیار استفاده می‌کند و مراد از «قریه‌های مبارکه» را آل محمد می‌گیرد و «قریه‌های ظاهره» را بزرگان شیعه معرفی و چنین استنباط می‌کند که برای مؤمنین راه معرفت به خدا و قریه‌های مبارکه از طریق همین قریه‌های ظاهره است و در آخر چنین نتیجه می‌گیرد که منکران رکن رابع همان‌ها هستند که از این قریه‌های ظاهره بریدند و نخواهند که دین و علم را از این‌ها بگیرند و خدا سرنوشت ایشان را در آیهی مذکور ذکر کرده که هلاکت است.^۴

همچنین آیهی دیگری که در اثبات فرضیهی رکن رابع مورد تفسیر وی قرار می‌گیرد، این آیهی است: «لیس البرّ بان تاتوا البیوت من ظهورها و لکن البرّ من اتقی و اتوا البیوت من ابوابها و اتقوا الله لعلکم تفلحون»^۵ و در تفسیر آن می‌گوید:

۱ همان، صص ۱۱۹-۱۲۲.

۲ همان، ص ۱۲۲.

۳ سورهی ۳۴ آیه‌های ۱۸ و ۱۹ و ۲۱، به این معنی که «قرار دادیم میان ایشان و میان قریه‌هایی که ما مبارک کردیم آن‌ها را، قریه‌های ظاهره و مقدر کردیم در آن قریه‌ها سیر کنید شب‌ها و روزها در حالتی که ایمن باشید. پس گفتند ای پرورنده‌ی ما دور گردان میان سفرهای ما را و ظلم کردند به نفس‌های خود، پس ایشان را داستان‌ها کردیم و بر هم کردیم به هر نوع برهم‌کنندگی و در این قصه آیه‌ها هست از برای هر کس که بسیار صبرکننده باشد».

۴ همان، صص ۱۳۱-۱۳۳.

۵ سورهی ۲ آیهی ۱۸۹، یعنی «از نیکی نیست که داخل خانه‌ها شوید از پشت خانه‌ها و لکن نیکوکار کسی است که تقوی پیشه کند و بیاید به خانه‌ها از درهای آن‌ها و بیرهیزد از خدا شاید که رستگار شوید».

«مسلماً منظور خدا، خانه‌های ظاهر نیست بلکه خانه‌های توحید و نبوت و امامت است و خانه‌های علوم و معارف و حقایق است و حاصل مطلب آن است که طالب هر امر که می‌شوید و داخل هر کار که می‌خواهید بشوید، باب آنرا بجوید و از بابش داخل شوید که به مطلب برسید و شک نیست که از جمله بیوت بیت توحید است و باب آن معرفت رسول است و بیت رسول و رسالت است و باب آن ائمه‌اند سلام‌الله علیهم و هر کس بخواهد که به نبی رسد و معرفت او را حاصل کند تا از باب معرفت آل محمد علیهم السلام داخل نشود نتواند داخل خانه شد و بیت ولایت است که باب آن کبار شیعیان و حاملان علم و صاحبان اخلاق ایشانند و نتوان بایشان رسید مگر بواسطه آن ابواب»^۱.

همچنین، احادیث مختلفی از امامان^(ع) نیز در اثبات دیدگاه خود ذکر می‌کند و مورد تفسیر قرار می‌دهد؛^۲ و مدعی است که این کار کاملاً در دنیای اسلام ترک شده است، در صورتی که این فرضیه‌ی اعظم از نماز است.

اما درک این نکته ضروری است که در دیدگاه حاج محمد کریم‌خان و مشایخ شیخیه کرمان، این معرفت به کبار شیعه که آن را از اصول دین می‌دانند، چگونه به‌دست می‌آید و علت این همه تلاش در تبلیغ و تشریح این مفهوم چیست؟ حاج محمد کریم‌خان اذعان دارد که خداوند معرفت شخصیه‌ی اکابر شیعه درست است، تا زمانی که خود را معرفی نکرده‌اند و ما آنها را به یقین نشناخته‌ایم، بر ما واجب نکرده و تنها معرفت نوعیه کافی است و باید به کلیت وجود آن‌ها اقرار کرد؛ و اضافه می‌کند: «پس آنچه مقصود ماست ... آن است که قوم ما اقرار کنند به‌اینکه چنین اشخاص در دنیا بوده‌اند و هستند»؛^۳ اما معرفت شخصیه به ایشان را هم محال نمی‌داند و تأکید می‌کند، اگر کسی ایشان را شناخت، اطاعت امرشان بر او واجب است.^۴ ابوالقاسم خان ابراهیمی در کتاب فهرست خود می‌گوید، همان‌طور که ممکن است رعیتی سعادت یابد و امام زمان را در همین عصر غیبت زیارت کند، ممکن است این کبار

۱ همان، صص ۱۳۵-۱۳۶.

۲ مانند احادیثی از امام جعفر صادق^(ع) و امام سجاد^(ع) و امام زمان (عج) که گفته‌اند: آن‌ها ایند قرای مبارکه و شیعیان خاص‌اند قرای ظاهره. همان، صص ۱۳۵-۱۳۶ و ۱۵۲-۱۷۰.

۳ همان، ص ۲۹۲.

۴ همان، ص ۳۰۶ و همین‌طور برای اطلاعات بیشتر نک: حاج محمد کریم‌خان [بنی‌تأ]، مجمع‌الرسائل پاریسی، ج ۱، صص ۱۹۷-۲۲۸. حاج محمد خان و ابوالقاسم خان نیز در کتاب‌های خود به همین مطالب اشاره می‌کنند. نک: حاج محمدخان کرمانی (۱۳۷۸ه‌.ق)، رساله‌ی اسحقیه (در جواب سؤالات میرزا اسحق خان)، کرمان: مدرسه‌ی ابراهیمیه، صص ۲۱۱-۲۱۲؛ ابوالقاسم خان ابراهیمی، همان، ج ۱، صص ۸۷-۸۸.

شیعه نیز خود را به سعادت‌مندی معرفی نمایند.^۱

پس پایه و اساس این عقیده، یعنی اصل معرفت به رکن رابع، عهد و میثاقی معنوی است که هر شیعه‌ی مؤمن را با امام پیوند می‌دهد و بدین‌سان، گروهی را به ترتیب سلسله مراتب، بسته به درجه‌ی معنویشان، برگرد امام جمع می‌کند، و شرط وجود و لازمه‌اش این است که هر فرد شیعه‌ی مؤمن باید با تمام کسانی که به این نحو پیرامون امام گرد آمده‌اند، دوست وفادار بوده و با آن‌ها اتحاد و همبستگی کامل داشته باشد. به عبارت مختصر و مفید، «توّلّی و تبرّی» رکن چهارم بنای ایمان است. فردی همچون هانری کربن نیز، اختلاف نظر در باب مسئله‌ی یاد شده را تنها در این می‌داند که بعضی از فقها و مجتهدین شیعه، «ولایت و برائت» مورد بحث را یکی از فروع دین می‌شمارند؛ در صورتی که برخی دیگر، آن را از اصول دین می‌انگارند و شیخیه نیز از اصول دین می‌دانند؛ و البته تأکید می‌کند که شیخیه در این مورد صاحب سبک و مبدع نیست، بلکه در این مبحث رشته‌ی اتصال را دست کم تا شیخ مفید (متوفای سال ۴۱۳ ه‍.ق) می‌رساند.^۲

اصل معرفت به رکن رابع در اندیشه‌ی شیخ احمد و سید کاظم

اما مطلبی که در میان جامعه‌ی پژوهندگان بسیار مورد اهمال واقع شده، این موضوع است که، برخلاف اعتقاد رایج و تقریباً بدیهی اکثر محققان و مؤلفان که در خصوص مکتب شیخیه آثاری از خود بر جای نهاده‌اند،^۳ و نیز اعتقاد عمومی در این باره، شاخه‌های دیگر مکتب شیخیه، به غیر از شیخیه‌ی کرمان، همچون شاخه‌ی تبریز و شیخیه‌ی عتبات و احقاقی‌ها، هیچ اعتقادی به مفهوم رکن رابع ندارند و آن را خارج از تعالیم شیخ احمد و سید کاظم می‌دانند. آنان مدعی‌اند که این مفهوم توسط حاج محمد کریم خان جعل شده است، و هیچ ارتباطی به تعالیم شیخ احمد و سید کاظم ندارد و خارج از مبانی تعالیم اصیل شیخیه محسوب می‌شود. ابوالقاسم - خان ابراهیمی در کتاب خود می‌گوید، شیخیه‌ی آذربایجان مدعی‌اند که «رکن رابع العیاذ بالله از

۱ همان، صص ۸۸-۸۹.

۲ هانری کربن (۱۳۴۶)، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، ترجمه‌ی فریدون بهمنیار، تهران: تابان، ص ۹۱.

۳ همانند: میرزا محمد تنکابنی (قصص العلماء)، میرزا محمد تقی لسان الملک (ناسخ التواریخ - بخش قاجاریه)، میرزا محمد علی مدرس (ریحانة الادب)، نبیل زرنندی (تاریخ نبیل زرنندی)، اشراق خاوری (حقیق مختوم)، عزیزالله سلیمان (مصاییح هدایت - ج ۱ و ۲)، احمد کسروی (شیخ‌گیری و بهایی‌گری)، نجفی (بهاییان)، خدایی (تحلیلی بر عقاید فرقه‌ی شیخیه)، حمید حمید (الهیات دیاکنتیکی)، ضیا الدین روحانی (مزدوران استعمار)، ادوارد براون (مقدمه‌ی انقلاب ایران)، خالصی کاظمی (خرافات شیخیه و کفریات ارشاد العوام)، سعد بن عبدالله اشعری قمی (تاریخ عقاید و مذاهب شیعه)، اکبری (چالش‌های عصر مدرن) و غیره.

اعتقاد شیخ و سید اعلی الله مقامها نیست و اختراع مرحوم آقا (حاج محمد کریم خان) اعلی الله مقامه است و ما را رکنیه نام نهاده‌اند.^۱

حتی حاج محمود نظام‌العلماء^۲ که خود از مشایخ بنام شیخیه‌ی تبریز بود، در مجموعه‌ای سؤالاتی از حاج محمدکریم خان، در باب اصل معرفت به رکن رابع پرسش می‌کند و او در رساله‌ی موسوم به «جواب سؤالات نظام‌العلماء» در این باب به او توضیح می‌دهد.^۳ ولی در جواب نظام‌العلماء که می‌گوید معرفت به رکن رابع در تعالیم شیخ احمد و سید کاظم نبود، صراحتاً اذعان می‌کند که در ظاهر تعالیم شیخ و سید نیامده، اما ایشان این مبحث را از دل تعالیم این دو بزرگوار بیرون کشیده‌اند.^۴

از سوی دیگر، عده‌ای از شاگردان سید کاظم رشتی به زعامت ملاحسن گوهر،^۵ در این باب ردیه‌ای بر حاج محمد کریم خان نوشتند و راه او را خارج از تعالیم مشایخ شیخیه دانستند. حتی احقاقی‌های اسکویی، که از شاگردان ملاحسن گوهر و بخش دیگری از مشایخ شیخیه بودند، دست به تکفیر حاج محمد کریم خان و شیخیه‌ی کرمان زدند و به عداوت با آنان پرداختند؛ که البته تنها یکی از دلایل آن، اعتقاد شیخیه‌ی کرمان به اصل رکن رابع بود.

در این باره، میرزا موسی حائری، از مشایخ احقاقی‌ها، کتابی به نام *احقاق الحق* راجع به ضروریات عقاید شیعه‌ی اثنی عشری - البته مبتنی بر عقاید شیخی - بر پایه‌ی حکمت اهل بیت^(ع) نگاشته است. فصل چهارم این کتاب، در ابطال قول به رکن رابع و وحدت ناطق، یا به قول خود احقاقی‌ها، «تکروی در مرجعیت» است. ایشان معتقدند که تقلید از هر مرجعی که شرعاً حائز شرایط اجتهاد و مرجعیت باشد، جائز است و مسئله‌ی رکن رابع و ناطق واحد و مرجعیت انحصاری در مذهب متعالی شیعه‌ی جعفری اثنی عشری، باطل و مردود است.^۶

مؤلف *مکارم الآثار* نیز در کتاب خود به این موضوع اشاره می‌کند: «بعد از وفات شیخ و سید، پیروان آنها به دو فرقه شدند و هر دو طرف نقیض یکدیگر، یکی رکنیه، دیگری باییه،

۱ ابوالقاسم خان ابراهیمی، همان، ج ۱، ص ۷۴.

۲ از مشایخ شیخیه‌ی تبریز که در زمان ولایت‌عهده‌ی ناصرالدین شاه از معلمان او بود و در محاکمه‌ی علی محمد باب نیز نقش فعالی داشت.

۳ حاج محمد کریم خان کرمانی [بی‌نا]، رساله در جواب سؤالات نظام‌العلماء، ترجمه‌ی سید حسین آل هاشمی، کرمان: سعادت، صص ۷۲ - ۸۸.

۴ همان، ص ۸۹.

۵ از شاگردان برجسته‌ی سید کاظم رشتی و جانشین او در عتبات.

۶ حاج میرزا عبدالرسول حائری احقاقی (۱۳۸۵)، *جاودانگان تاریخ*، دو قرن اجتهاد و مرجعیت شیعه‌ی اثنی عشری در خاندان معظم احقاقی، تهران: نشر روشن ضمیر، صص ۱۱۳ - ۱۲۴.

اما مرحوم میرزا حسن گوهر که از خواص مرحوم سید بود، انکار هر دو فرقه را می نمود و مرحوم آقا میرزا ابراهیم شیرازی که مرید جناب گوهر بود می فرمود که: عقیده میرزای گوهر این است که اینها ابداً به مرحوم شیخ و سید انتساب ندارند و محض دکان، خود را به آن دو بسته اند»^۱.

در این جا نام شیخیه حاج محمد کریم خانی با نام رکنیه، از سایر شیخی ها متمایز شده است و حتی حبیب آبادی صراحتاً حاج محمد کریم خان را مؤسس رکن رابع معرفی می کند.^۲ هانری کربن نیز تأکید می ورزد، عده ای از شیخی ها ادعا کرده اند که اصل رکن رابع را نه شیخ احمد عنوان کرده، نه سید کاظم، بلکه اختراعی است از حاج محمد کریم خان، و به همین دلیل به پیروان او رکنیه می گویند.^۳

علاوه بر این، نایب الصدر، در کتاب طرائق الحقائق خویش نیز صراحتاً شیخیه کرمان را به نام شیخیه رکنیه نام می برد.^۴ مدرسی چهاردهی نیز، از زبان حاج ملا نصرالله دزفولی نقل می کند که در میان شاگردان سید کاظم، «... مردمی نادان و بی سواد و طالبان اسم و آوازه بودند که ادعا می کردند مطالبی را، که نه شیخ احمد و نه سید کاظم مدعی آنها بودند. و از ایشان بیرون آمد: رکن رابع و بابی و قره العین که تفسیر حالاتشان ظاهر و آشکار است».^۵

نورالدین چهاردهی نیز در کتاب خود به این موضوع اشاره کرده است که، عده ای می گویند رکن رابع از ابداعات حاج محمد کریم خان است و به همین دلیل برخی طرفداران او را رکنیه می نامند.^۶ کیوان قزوینی نیز در کتاب استوار خویش، وقتی از جریان های بعد از فوت سید کاظم صحبت می کند، می گوید: «... تا آنکه از شاگردانش حاج محمد کریم خان رکن رابع در کرمان و میرزا شفیع در تبریز ... و سید علیمحمد شیرازی نقطه ای اولی، باب الامام پیدا شود...».^۷

۱ معلم حبیب آبادی (۱۳۳۷)، مکارم الآثار، ج ۱، اصفهان: انتشارات انجمن کتابخانه های عمومی، ص ۲۱۳. مؤلف این مطلب را از کتاب طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۱۵۲ نقل می کند.

۲ همان، ج ۳، ص ۷۸۹.

۳ هانری کربن، همان، ص ۵۷. محمد جواد مشکور نیز در کتاب سیر اندیشه های دینی در ایران، همین مطلب را عنوان می کند. محمد جواد مشکور (۱۳۳۵ شاهنشاهی) سیر اندیشه های دینی در ایران، تهران: نشر شورای فرهنگی و هنر مرکز مطالعات و هماهنگی های فرهنگی، ص ۶۰.

۴ محمد معصوم شیرازی «معصوم علی شاه»، معروف به نایب الصدر ۱۳۸۲، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محجوب، ج ۲، تهران: سنایی، فصل ۶ ص ۲۲۰.

۵ مرتضی مدرسی چهاردهی (۱۳۴۴)، شیخ احمد حسایی، تهران: علی اکبر علمی، ص ۳۵.

۶ نورالدین چهاردهی (۱۳۶۲)، از احساء تا کرمان، تهران: میر (گوتنبرگ)، ص ۷۴.

۷ عباس کیوان قزوینی [بی تا]، استوار - در بیان عقاید و اعمال صوفیان، [بی تا]، ص ۴۶.

اما این مشایخ شاخه‌های نام‌برده‌ی شیخیه، آثار و وقت چندانی در باب رد علمی ادله‌ای که حاج محمد کریم خان در اثبات اصل رکن رابع می‌آورد، اختصاص نداده‌اند و تقریباً موضوع را تنها به دلیل وجود آشکار نداشتن این مفهوم در تعالیم شیخ احمد و سید کاظم، مورد انکار قرار داده و یا بسیار جزئی به آن پرداخته‌اند.^۱

مراجعه به آثار مشایخ متقدم شیخیه، و نقد نظرات دو طرف نیز نشان می‌دهد هیچ اثری از اعتقاد به اصل رکن رابع، در آرا و آثار به جا مانده از شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی موجود نیست، و مبحث معرفت به رکن رابع ساخته و پرداخته‌ی ذهن خلاق شخص حاج محمد کریم خان کرمانی بوده که بعدها توسط سایر مشایخ شیخیه‌ی کرمان به بالندگی خاصی رسید و چون وی به حق، پرکارترین شخصیت شیخیه در امر تشریح و تبلیغ مکتب شیخی بود، اکثر محققان به وسیله‌ی آثار او با مکتب شیخی آشنا شدند؛ (به طوری که امروزه جامعه‌ی علمی، شیخیه را با شیخیه‌ی کرمان می‌شناسد) مسلماً تمام نظرات حاج محمد را نظرات اصیل مکتب شیخی می‌خوانند و او را واضع و شارح آن می‌شمارند. در صورتی که واقعیت چنین نیست و همان‌طور که گفته شد، استنباط‌ها و دریافت‌های مختلفی از تعالیم شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی در بین خود شیخی‌ها وجود دارد و شیخیه‌ی کرمان، تنها بخشی از این دریافت‌ها را ارائه می‌کند که به زعم خود، آن را از تعالیم پیشوایان این مکتب گرفته است. مسلماً این امر دلیل بر آن نیست که تمامی تعالیم مشایخ شیخیه‌ی کرمان کاملاً همان آموزه‌هایی باشد که مدّ نظر شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی بوده است. یکی از همین موارد، که به اشتباه به کل شیخی‌ها نسبت داده شده، همین اعتقاد به اصل معرفت به رکن رابع است.

البته، حاج محمد کریم خان و جانشینانش در مکتب کرمان، اعتقاد دارند که اصل مذکور را تماماً از تعالیم شیخ احمد و سید کاظم گرفته‌اند، و همان‌طور که در ابتدا توضیح داده شد، حاج محمد کریم خان تمام این مبحث را مستند به الزامات تعالیم شیخ احمد و سید کاظم می‌کند و به گونه‌ای نشان می‌دهد که بدون این اصل، تعالیم این بزرگواران دچار نقصان می‌شود و

۱ به طوری که در آثار شیخیه‌ی تبریز و نوع دیدگاه ایشان می‌توان درک کرد که اعتقادی به اصل رکن رابع ندارند (به عنوان مثال، نک: میرزا علی ثقة الاسلام (۱۳۵۵)، رساله‌ی لالان، مندرج در مجموعه‌ی آثار قلمی، به کوشش نصرت الله فتاحی آتشباک، تهران: انجمن آثار ملی) و به صورت ویژه تنها در سؤالات حاج محمود نظام العلما از حاج محمد کریم خان، وی اشاره می‌کند که اعتقادی به رکن رابع ندارد و آن را خارج از تعالیم مشایخ اولیه‌ی شیخیه می‌داند. در این مورد، تنها شاخه‌ی احقاقی‌ها هستند که فصلی جدا گانه را به رد مفهوم رکن رابع در کتاب *احقاقی الحق* اختصاص می‌دهند، که در آن نیز کلاً به نبود این مفهوم در ظاهر آثار شیخ احمد و سید کاظم و میرا بودن ایشان در منحصر کردن امر مرجعیت در زمان غیبت و تقبیح این عمل، خلاصه می‌کنند.

در پاسخ به این پرسش که، چرا این مفهوم در هیچ یک از آثار ایشان به صراحت عنوان نشده، اذعان می‌دارد که این مفهوم در ذهن ایشان بوده است، اما فرصت و موقعیت مناسبی برای ارائه‌ی کامل آن نداشته‌اند و این وظیفه‌ی شاگردان ایشان است تا آن را برای عموم بگشایند.

مشایخ شیخیه‌ی کرمان نیز در اثبات این ادعا ارجاعاتی به آثار و تعالیم شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی می‌دهند. به عنوان مثال، ابوالقاسم محمد خان ابراهیمی در کتاب فهرست خود، بدون آن که نشانی درستی بدهد، ادعا می‌کند که توصیف اصل معرفت به رکن رابع در کتاب شرح‌الزیارهی شیخ احمد و رساله‌ی *حجة البالغه*ی سید کاظم آمده است؛ و یا به دو نامه‌ای اشاره می‌کند که سید کاظم، یکی را به حاج محمد کریم‌خان و دیگری را به حاج میرزا حسن گوهر نوشته است، و ادعا می‌کند که سید در هر دو نامه به رکن رابع اشاره و آن را مشخص کرده است. به ادعای او، اصل این نامه‌ها نزد اوست.^۱ چهاردهی^۲ نیز این دو نامه را در کتاب خود^۳ به چاپ رسانیده است.

حاج محمدخان کرمانی نیز در کتاب *رساله‌ی اسحقیه*ی خود می‌گوید، تمام خصائلی که سید کاظم در رساله‌ی *حجة البالغه*ی خود می‌آورد، برای مؤمن و شیعه‌ی واقعی، همان خصلت‌هایی است که حاج محمد کریم‌خان برای رکن رابع در نظر گرفته و منظور سید کاظم نیز چنین بوده است. او ادعا می‌کند که سید کاظم این مبحث را، علاوه بر *حجة البالغه*، در شرح قصیده نیز آورده، اما اذعان دارد که سید در این رسایل تقیه فرموده است و خود می‌فرماید که اگر زمان قبل از این بود، همین مقدار را هم نمی‌نوشتیم.^۴

اما در آثار مورد اشاره‌ی سید کاظم و حتی آثار دیگر او، به اذعان و یا حتی اشاره‌ی خود سید به اصل معرفت به رکن رابع، چیزی وجود ندارد. البته، سید در برخی آثار خود، به‌ویژه در رساله‌ی *حجة البالغه*، در ردّ یهود و نصاری،^۵ به نقبا و نجبا اشاره کرده و صفات ایشان را برشمرده، اما کاملاً واضح است که سید این افراد را کسانی می‌داند که راه عرفان شیخی را به

۱ ابوالقاسم محمد خان ابراهیمی، همان، ج ۱، ص ۷۴.

۲ نورالدین چهاردهی در کتاب خود، این دو نامه را، که منتسب به سید کاظم رشتی، و به حاج محمد کریم‌خان و ملاحسن گوهر بوده، و در کتابخانه‌ی خاندان ابراهیمی موجود است، و شیخیه‌ی کرمان این دو نامه را نیز سندی در اعتقاد سید به اصل معرفت به رکن رابع عنوان می‌کنند، در اصلیت مورد شک می‌داند و اظهار می‌دارد، چون در صحت انتساب به سید به یقین نپیوسته، لذا تاکنون منتشر نشده است (از احساء تا کرمان، ص ۱۱۸).

۳ همان، فهرست، صص ۷۵-۷۹.

۴ حاج محمد خان، *رساله‌ی اسحقیه*، صص ۱۹۵ و ۲۰۷.

۵ مندرج در مجمع‌الرسائل من مصنفات، بخش سوم.

نهایت رسانیده‌اند، و غالباً جایی که سید سخن از این افراد به میان می‌آورد، جایی است که درباره‌ی طیّ مراتب باطنی، آن هم در حوزه‌ی عرفان شیخی، سخن می‌گوید و هیچ‌گاه از این که باید به این افراد معرفت حاصل کرد و در صورت شناخت، از آنان اطاعت محض نمود و یا این که معرفت به آن‌ها و تولّای به ایشان و تبرّای از دشمنان آنان از اصول دین است، حتی اشاره‌ای نمی‌کند.^۱

قابل توجه است که رساله‌ی *حجّة البالغہ* سید کاظم توسط حاج محمدخان کرمانی ترجمه و بخش‌هایی از آن در کتاب *رساله‌ی اسحقیه* آورده شده است. در این ترجمه نیز صفات شیعه‌ی کامل و شیعه‌ای که از لحاظ ظاهری و باطنی مراتب دینی را طی کرده، تماماً آمده است و سید اذعان می‌کند که این صفات، صفات مؤمن و شیعه‌ای است که به تعالیم امامان خود^(ع) عمل کند و راه درست بپیماید، و از لزوم معرفت به ایشان و این که این معرفت از اصول دین به‌شمار می‌آید، سخنی به میان نمی‌آورد.^۲

علاوه بر این اثر، سید کاظم رشتی در رساله‌ی *شرح آیه الکرسی* خویش نیز درباره‌ی نقبا و نجبا صحبت می‌کند و مراتب ایشان را، تقریباً همان‌طور که حاج محمد کریم‌خان ذکر می‌کند، بیان می‌دارد و مشخص می‌کند که چگونه فرد شیعی می‌تواند با استفاده از تعالیم ائمه^(ع)، مراتب باطنی دین را بپیماید و به اعلاّی مراتب برسد.^۳

او در رساله‌ی میرزا ابراهیم تبریزی^۴ نیز، این مبحث را در جواب سؤال میرزا در باب نظر سید کاظم هنگام مشاهده‌ی حضرت مهدی^(عج) در زمان غیبت کبری و این که ابدال و اوتاد و نقبا و رجال الغیب چه کسانی هستند و آیا می‌توان آن‌ها را شناخت یا خیر، کاملاً باز می‌کند و دوباره با تأکید بر تعالیم باطنی دین و طیّ طریق عرفانی از دیدگاه شیخی، اظهار می‌کند که، تنها کسانی که علاوه بر حفظ ظاهر شریعت، با تعالیم باطنی ائمه، راه عرفان را تا منتهای آن رفته‌اند، می‌توانند در زمان غیبت کبری با امام^(عج) ارتباط داشته باشند؛ چرا که به مرتبه‌ای رسیده‌اند که می‌توانند ظهور سلطنت امام^(عج) را در عالم مثال ببینند؛ و ایشان همان‌اند که آن‌ها

۱ مطلب و وظیفه‌ای که جان مایه‌ی معرفت به رکن رابع در اندیشه‌ی شیخیه‌ی کرمان است.

۲ نک: حاج محمدخان، *رساله‌ی اسحقیه*، صص ۱۸۵ - ۱۹۰. همچنین برای اطلاعات بیش‌تر نک: سید کاظم، *رساله‌ی حجت البالغہ فی رد یهود و نصاری*، مندرج در *مجمع الرسائل من مصنفات*، بخش ۳.

۳ سید کاظم رشتی، *رساله‌ی شرح آیه الکرسی*، صص ۶۷ - ۷۲. علاوه بر آن، در *رساله‌ی لوامع الحسینیہ* خویش نیز درباره‌ی ایشان به صحبت می‌پردازد و اذعان می‌دارد حکمت واقعی را ایشان دارند و به علوم مختلفه مسلط‌اند و صفات ایشان را وصف می‌کند.

۴ مندرج در *مجمع الرسائل من مصنفات*، بخش ۳، صص ۷۸ - ۸۲.

را نقبا و نجبا یا اوتاد و رجال الغیب می‌نامند.^۱

سید در این رساله، راجع به این بزرگان توضیح بیشتری می‌دهد و اینان را، همانند حاج محمد کریم‌خان، قریه‌های ظاهره برای سالکان راه حقیقت، به منظور رسیدن به قرای مبارکه می‌نامند.^۲ سید، در رساله‌های دیگر خود نیز، مانند رساله‌ی شیرازی^۳ و رساله‌ی موسوم به جبل عاملی^۴ و بخش اول مجمع الرسائل پاریسی خویش، به این بزرگان اشاره کرده است،^۵ اما در آن‌ها نیز، آن کیفیاتی را که حاج محمد کریم‌خان و مشایخ شیخیه‌ی کرمان برای ایشان به عنوان رکن رابع دین و مذهب عنوان می‌کنند، اظهار نمی‌دارد و هیچ‌گاه نمی‌گوید که معرفت و تولّی به آنان و تبرّای از ایشان، از اصول دین شمرده می‌شود.

جالب این‌جاست که حتی سید کاظم در رساله‌ی جبل عاملی خویش از عالمان و مؤمنانی سخن می‌گوید که داشتن شرایط خاصی می‌تواند برای مردم نماد همان قرای ظاهریه‌ی آیه‌ی قرآن در زمان غیبت باشند و به مثابه هادی به سمت قرای مبارکه و معرفت به امام^(ع) به‌شمار آیند. او صریحاً اعلام می‌دارد که عالم و مؤمنی که صحبت ائمه^(ع) را بر اساس قرآن و سنت تفسیر کند و تفسیرش با ظاهر حدیث و قرآن مغایرت نداشته باشد، به نور خدایی مدد می‌شود و علم را از سه منبع اصلی آن استخراج می‌کند و از غیر اهل عصمت تأثیر نمی‌پذیرد؛ پس، ایشان قریه‌های ظاهره به سوی قریه‌های مبارکه و همان‌هایی هستند که حضرت حجت گفته است در زمان غیبت، مردم به آن‌ها رجوع می‌کنند؛ یعنی راویان حدیث ایشان^(ع) و آگاهان به حلال و حرامشان.^۶ سید کاظم، این شرایط عالم واجدالشرایط را در مجمع الرسائل پاریسی خویش نیز به‌وضوح توضیح داده است که نشان می‌دهد سید کاظم در زمان غیبت هدایت مردم را به دست علمای دین می‌داند و همانند اصولیون بر تقلید از علما تأکید دارد.^۷ او اظهار می‌کند وظیفه‌ی تعلیم خلایق تا زمان ظهور به عهده‌ی ایشان است. حتی حاج محمدخان

۱ سید کاظم رشتی، رساله در جواب میرزا ابراهیم تبریزی، مندرج در مجمع الرسائل من مصنفات، بخش ۳، ص ۷۸.

۲ همان، ص ۷۹.

۳ مندرج در مجمع الرسائل من مصنفات، بخش ۳، صص ۱۵۲-۲۱۳.

۴ مندرج در مجمع الرسائل من مصنفات، بخش ۳، صص ۲۲۶-۲۳۴.

۵ گویی سید کاظم تفاسیر مختلفی از این مفهوم قرای مبارکه و قرای ظاهره داشته است، چرا که در رساله‌ی شرح آیه الکرسی، ص ۷۸، و رساله‌ی شیرازی، صص ۱۵۳ و ۱۵۵، امامان^(ع) را قرای ظاهریه معرفی می‌کند، البته برای رسیدن به قرای مبارکه که منظور این بار معرفت به حضرت احدیت است. اما حاج محمد کریم خان تنها از این تفسیر که امامان^(ع) قرای مبارکه، و نقبا و نجبا قرای ظاهره هستند، استفاده می‌کند و به دیگر تفاسیر سید توجهی ندارد!

۶ سید کاظم، رساله‌ی جبل عاملی، مندرج در مجمع الرسائل من مصنفات، بخش ۳، صص ۲۲۹-۲۳۰.

۷ همان، بخش ۳، صص ۱۰۷-۱۳۱.

کرمانی نیز، وقتی از رکن رابع صحبت می‌کند، صفاتی از ایشان را از زبان سید نقل می‌کند که همان شرایطی است که سید برای مجتهدین واجدالشرايط در نظر گرفته است.^۱ سپس، ادعا می‌کند که وی، عین سخنانی را بیان نموده است که بعدها شیخیه‌ی کرمان در معرفی اصل معرفت به رکن رابع، عنوان کردند و می‌کنند، و منظور سید کاظم را هم مسلماً در همین می‌داند! در صورتی که بسیار واضح است که سید تکلیف مردم را در زمان غیبت فرمان برداری از مجتهدین واجدالشرايط تشخیص می‌دهد، و برای مردم معرفت به رجال الغیب را - چه نوعیه و چه شخصیه - ضروری محسوب نمی‌کند، و تنها اشاره دارد که این بزرگان وجود دارند و تنها سالکان راه باطن و عرفان امکان دریافت مساعدت مستقیم از ایشان را دارند، که آن هم تابع شرایط ویژه‌ای است. او حتی وظیفه‌ی ارشاد عمومی مردم را برای ایشان قائل نیست، چرا که آنان نمی‌توانند در زمان غیبت خود را معرفی نمایند. این اعتقاد به سالکان راه حقیقت که میراث پیوند تشیع و تصوف در سده‌های پیشین‌اند، چیزی نیست که در اندیشه‌ی شیعه‌ی متعارف اثنی عشری هم رد شده باشد و یا مبحث جدیدی در این زمینه نبوده که با اعتقاد سید کاظم، بتوان مفاهیم شاذی چون رکن رابع را بر آن مستند کرد.

علاوه بر مطالب ذکر شده، سید کاظم در هیچ یک از آثار خود که در باب اصول دین توضیح می‌دهد، اصلی به نام معرفت به رکن رابع را به عنوان اصلی از اصول دین یاد نمی‌کند و در کتاب *اصول عقاید* خویش نیز که به طور اخص در باب معرفت به اصول دین و مذهب پرداخته، هر پنج اصل اصول دین و مذهب شیعیان را نام برده و اعتقاد خود را در چگونگی معرفت صحیح به این اصول عنوان کرده است.^۲

این رویه در نزد شیخ احمد احسائی نیز وجود داشته و او هیچ اشاره‌ای، حتی نزدیک به مفهومی همانند آن چیزی که شیخیه‌ی کرمان به نام اصل رکن رابع می‌شناسند، نکرده و حتی در کتاب *حیوة النفس* خویش نیز که در باب معرفت به اصول دین سخن گفته است، همان معرفت به اصول پنجگانه را نام می‌برد که بعدها سید کاظم نیز بر آن تأکید می‌ورزد و به اصلی به نام معرفت به بزرگان شیعه، یا همان رکن رابع، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند.^۳

۱ حاج محمد خان، *رساله‌ی اسحقیه*، ص ۱۹۵. حاج محمدخان مشخص نمی‌کند که این سخنان را از کدام اثر سید کاظم نقل نموده است.

۲ نک: سید کاظم، *اصول عقاید*. حتی سید، در وصیت نامه‌ی خویش نیز، هنگامی که به اصول دین و مذهب شهادت می‌دهد، هیچ اشاره‌ای به اصل رکن رابع نمی‌کند (بنگرید به: سید کاظم، *مجمع الرسائل من مصنفات*، بخش ۲، صورت وصیت، ص ۱).

۳ رک: شیخ احمد احسائی، *رساله‌ی حیوة النفس* (مندرج در *جوامع الکلم*)، ترجمه‌ی سید کاظم رشتی، صص ۱۸ - ۲۰.

قابل ذکر است که، برخلاف ادعای حاج محمد کریم خان که می گوید میثاق بر معرفت به رکن رابع همانند اصول دیگر دین و مذهب در عالم ذر از مخلوقات گرفته شد، وقتی سید کاظم از این میثاق سخن می گوید، هیچ اشاره‌ای به گرفتن این میثاق برای اولیاء الله یا همان رکن رابع نمی کند و تنها به این می پردازد که در عالم ذر، میعادى که خداوند از خلق گرفت این بود که: «آیا من پروردگار شما نیستم و آیا محمد مصطفی^(ص) پیغمبر و پیشوای شما نیست و آیا علی بن ابی طالب^(ع) ولی و اولی به تصرف شما و امام شما نیست و یا ائمه^(ع) از اولاد او، اولیا و امامان شما نیستند؟»^۱

نتیجه

اصل معرفت به رکن رابع در اندیشه‌ی مشایخ متقدم شیخیه و شاخه‌های مختلف مکتب شیخی جایگاهی ندارد و تنها مختص شیخیه‌ی کرمان است و به اشتباه جزو عقاید تمامی شیخیان به حساب آمده است. به نظر می رسد بزرگترین عامل ثبت چنین اشتباه فاحشی در آثار تحقیقی‌ای که در باب مکتب شیخیه نگاشته شده، چیزی نیست جز این که تمامی این نویسندگان مطالب خود را تنها از آثار شیخیه‌ی کرمان گرفته‌اند و به نوشته‌های خود شیخ احمد و سید کاظم مراجعه نکرده‌اند، و این اشتباه فاحش، چنان در آثار تحقیقی گسترش یافته که جزو بدیهیات مکتب شیخیه در آمده و متأسفانه همین مسئله خود مانع عمده‌ای در راه کسب شناختی صحیح از مکتب شیخی برای علاقه مندان گردیده است؛ بدیهیات نادرستی که باور به اعتقاد تمامی شیخیان به مباحثی چون اصول دین چهارگانه و ناطق واحد را نیز شامل می شود که خود پژوهشی مستقل می طلبد.

منابع

- ابراهیمی، ابوالقاسم خان [بی تا]، فهرست کتب مشایخ عظام، کرمان: سعادت.
- ابراهیمی، عبد الرضا خان [بی تا]، درهای بهشت، کرمان: سعادت.
- ---- [بی تا]، پاسخی به کتاب مزدوران استعمار، کرمان: سعادت.

۱ سید کاظم رشتی، اصول عقاید، ص ۴۸. سید این مطلب را در ص ۶۷ همین اثر نیز تکرار می کند، بدون آن که سخنی در باب اصل معرفت به رکن رابع بگوید. همین طور، در رساله‌ی شرح حدیث عمران الصابی نیز، در صص ۱۱۹ الی ۱۴۴، درباره‌ی این میثاق در عالم ذر صحبت می کند و باز هیچ سخنی از این اصل بر زبان نمی آورد.

- احسایی، شیخ احمد [بی‌تا]، *جوامع الکلم*، مجموعه رسالات، دو جلد در یک مجلد، شامل ۳۳ رساله، چاپ سنگی، به شماره‌ی A/1160، در تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، [بی‌نا].
- ----- (۱۲۷۶ ه.ق)، *شرح زیارت جامعه کبیره*، جزء اول، تبریز: دارالطباعه‌ی آقا احمد تبریزی، چاپ سنگی، ۴ جزء، قطع رحلی، به شماره‌ی A/1156، تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران.
- ----- [بی‌تا]، *شرح عرشیه‌ی ملاصدرا*، [بی‌نا]، چاپ سنگی، به شماره‌ی ثبت ۱۳۵۴ در ساختمان شماره‌ی ۲ کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی.
- ----- [بی‌تا]، *شرح مشاعر ملاصدرا*، [بی‌نا]، چاپ سنگی، به شماره‌ی A/592، تالار نسخ خطی دانشگاه تهران).
- اکبری، محمد علی (۱۳۸۴)، *چالشهای عصر مدرن در ایران عصر قاجار (مجموعه مقالات)*، تهران: انتشارات روزنامه‌ی ایران.
- *ثقة الاسلام*، میرزا علی (۱۳۵۵)، مجموعه‌ی آثار قلمی، به کوشش نصرت الله فتحی آتشباک، تهران: انجمن آثار ملی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶) *تشیع در عراق*، مرجعیت و ایران، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- چهاردهی، نورالدین (۱۳۶۲)، *از احساء تا کرمان*، تهران: میر (گوتنبرگ).
- حائری احقاقی، حاج میرزا عبدالرسول (۱۳۸۵)، *جاودانگان تاریخ*، دو قرن *اجتهاد و مرجعیت شیعه‌ی اثنی‌عشری در خاندان معظم احقاقی*، تهران: نشر روشن ضمیر.
- رشتی، سید کاظم [بی‌تا]، *مجمع الرسائل من مصنفات*، عربی، دو جزء در یک مجلد، چاپ سنگی، [بی‌نا]، به شماره‌ی A/۵۹۲ تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران.
- ----- [بی‌تا]، *شرح آیه‌ی الکرسی و رساله‌ی شرح حدیث عمران الصابی و رساله‌ی لوامع حسینیّه*، در یک مجلد، عربی، چاپ سنگی به شماره‌ی A/۶۸۱ در تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، [بی‌نا].
- ----- (۱۲۷۹ ه.ق)، *شرح قصیده‌ی لامیه*، چاپ سنگی به شماره‌ی A/۱۳۳ تالار نسخ خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، [بی‌نا].
- ----- [بی‌تا]، *دلیل المتحیرین*، ترجمه‌ی زین العابدین خان کرمانی، کرمان: سعادت.
- ----- [بی‌تا]، *مجمع الرسائل پارسی*، عکس از نسخه‌ی خطی، [بی‌نا].
- ----- [بی‌تا]، *اصول عقاید*، [بی‌نا].
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیر کبیر.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۰)، *تشیع و تصوف تا آغاز سده‌ی دوازده هجری*، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی فراگوزلو، تهران: امیر کبیر.
- کربن، هانری (۱۳۴۶)، *مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی*، ترجمه‌ی فریدون بهمنیار، تهران: تابان.
- کرمانی، حاج محمد کریم خان [بی‌تا]، *مجمع الرسائل پارسی*، کرمان: چاپ سعادت.
- ----- [بی‌تا]، *ارشاد العوام*، چاپ سنگی، ۴ جلد در ۲ مجلد، به شماره‌ی RFBP195sh3k4 v.2-3 تالار ایران‌شناسی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران: [بی‌نا].

- ----- [بی تا]، رساله در جواب سؤالات نظام العلماء، ترجمه‌ی سید حسین آل هاشمی، کرمان: سعادت.
- ----- [بی تا]، دروس لبالب، کرمان: سعادت؛ به شماره‌ی ۲۳م/۵/۱۳ BMP در کتابخانه‌ی مرکز مطالعات تاریخی ایران معاصر، تهران.
- ----- [بی تا]، هدایت الطالبین، کرمان: سعادت.
- ----- (۱۳۷۸ ه.ق)، رساله‌ی اسحقیه/در جواب سؤالات میرزا اسحق خان، کرمان: مدرسه‌ی ابراهیمیه.
- کسروی، احمد (۱۳۶۲)، تاریخ پانصد ساله‌ی خوزستان، تهران: انتشارات خواجه.
- کیوان قزوینی، عباس [بی تا]، استوار، در بیان عقاید و اعمال صوفیان، [بی تا].
- مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۴۴)، شیخ احمد احسائی، تهران: علی اکبر علمی.
- مشکور، محمد جواد (۲۵۳۵ شاهنشاهی)، سیر اندیشه‌ی دینی در ایران، تهران: شورای فرهنگی و هنر مرکز مطالعات و هماهنگی‌های فرهنگی.
- معصوم شیرازی، محمد، «معصوم علیشاه»، معروف به نایب‌الصدر (۱۳۸۲)، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محجوب، ج ۲، تهران: سنایی.
- معلم، حبیب‌آبادی (۱۳۳۷)، مکارم الآثار، اصفهان: انجمن کتابخانه‌های عمومی.
- هدایت، رضا قلی خان (۱۳۱۶)، تذکره‌ی ریاض العارفین، تهران: کتابخانه‌ی مهدیه.

موافقت‌نامه‌ی گلستان، قرارداد متارکه‌ی جنگ یا عهدنامه‌ی قطعی (؟!)

غلامحسین زرگری نژاد^۱

چکیده: در ۲۹ شوال ۱۲۲۸ (۲۵ اکتبر ۱۸۱۳م) در پی ده سال دفاع ایران علیه هجوم قوای روسیه به قفقاز، موافقت‌نامه‌ای میان میرزا ابوالحسن خان ایلچی و ژنرال روتیشیوف به امضا رسید که از آن زمان تاکنون در آثار محققان و نویسندگان تاریخ معاصر ایران همواره، بی‌هیچ تردیدی به‌عنوان عهدنامه‌ای قطعی میان ایران و روسیه معرفی شده است؛ در صورتی که دست‌آورد این پژوهش، که با روش تحلیلی و مطابقتی از منابع درجه‌ی اول انجام گرفته، حاکی از آن است که، به‌رغم باور ریشه‌دار فوق‌الذکر نزد محققان و نویسندگان، موافقت‌نامه‌ی گلستان، از منظر مقامات قاجاری آن روزگار، چه فتح‌علی‌شاه و چه عباس‌میرزا، موافقت‌نامه‌ای برای متارکه‌ی جنگ میان ایران و روسیه بود، نه عهدنامه‌ای قطعی.

واژه‌های کلیدی: عهدنامه‌ی گلستان، وزیر مختار، جنگ اصلاندوز، قفقاز، فرمان‌دهان روسی

۱ استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران zargari53@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۱۸، تاریخ تأیید: ۹۰/۷/۹

The Agreement of Golestsn, an Armistice or a Definite Treaty (!?)

Gholamhosein Zargarinezhad¹

Abstract: At 25 October 1813 A.D after 10 years of Iran,s defense against the Russian force in of Caucasus an agreement was signed between Mirza Abolhassan Khan Ilchy and general Rotishchof.

This agreement has always been intodused as a definite treaty by Iranian contemporary historians and researchers; in case, in spite of this rooted belief, the achievement of this research which, has been done by an analytic-conformity method, shows this truth that a the Golestan Agreement, in the viewpoint of Qajar authorities was an agreement just for armistice between Iran and Russia and not a definite treaty.

Keyword: Golestan Agreement, Minister Plenipotentiary, Aslandooz War, Caucasus, Russian Commanders

1 Professor of Tehran University History Department

مقدمه

موافقت‌نامه‌ی گلستان از نظر فتحعلی‌شاه و عباس‌میرزا، موافقت‌نامه‌ای برای متارکه‌ی جنگ میان ایران و روسیه بود، نه عهدنامه‌ای قطعی؛ و افزون بر مقامات دولت قاجار، اسناد و مدارک تاریخی و بسیاری از شواهد و نشانه‌ها و گواهی‌های تاریخی ناظر بر آن است که سرگور اوژلی، وزیرمختار دولت انگلستان نیز در آن روزگار به فتحعلی‌شاه و عباس‌میرزا، حتی به ایلچی شیرازی، چنین تفسیری از موافقت‌نامه‌ی گلستان ارائه می‌کرد. چنان‌که ژنرال روتیشچوف فرمانده کل قوای روسیه در قفقاز هم، هنگام عقد این موافقت‌نامه یادداشتی به همین مضمون نگاشت و به مقامات ایرانی تحویل داد تا اطمینان خاطر داشته باشند که این موافقت‌نامه به معنای عهدنامه‌ای دائمی نیست.

پرسش‌هایی که در این مقاله سعی شده برای آن‌ها پاسخی در خور به دست داده شود، به شرح زیر است:

۱. موافقت‌نامه‌ی گلستان، از منظر مقامات قاجاری آن روزگار، موافقت‌نامه‌ای برای متارکه‌ی جنگ میان ایران و روسیه بود، یا عهدنامه‌ای قطعی؟
۲. چگونه شد که این موافقت‌نامه به صورت عهد نامه‌ای دائمی تفسیر شد که منجر به جدا شدن دائمی بخشی از خاک ایران گردید؟

به نظر می‌رسد برای واری این فرضیه (موافقت‌نامه‌ی گلستان، نه عهدنامه‌ی گلستان) که اساس و بنیان نوشته‌ی حاضر است، چشم‌اندازی به روند تحولات جنگ‌های مرحله‌ی اول و حوادث کلی و تحولاتی که در سال ۱۲۲۸ ه.ق مقامات ایرانی را به سوی امضای موافقت‌نامه‌ی گلستان سوق داد، ضروری باشد. به همین دلیل، پیش از ارائه‌ی مستندات نقلی و عقلی فرضیه‌ی مورد نظر، نگاهی، هر چند گذرا، به روند تحولات جنگ و اوضاع و احوالی می‌افکنیم که در فواصل مختلف دوره‌ی ده ساله‌ی جنگ‌های مرحله‌ی اول ایران و روس، مقامات روسی را به اتخاذ سیاست صلح‌طلبی سوق می‌داد؛ سیاستی که چه در دوره‌ی اتحاد روسیه با فرانسه، و چه در روزگار اتحاد با انگلستان، نمایندگان این دو کشور در ایران را خواه‌ناخواه ناگزیر به همراهی با آن می‌کرد.

برابر اسناد و مدارک گوناگون داخلی و خارجی که به مرور به آن‌ها استناد خواهد شد، روس‌ها از روزگار پترکیر اندیشه‌ی تصرف قفقاز و پیشروی به سوی سرزمین‌های جنوب ارس را به عنوان مقدمه‌ای برای نزدیک‌تر کردن خود به هندوستان تعقیب می‌کردند. پس از

ناکامی پترکیور در هجوم به قفقاز و بازگشت او به روسیه^۱ در روزگار فرمانروایی کاترین، سیاست سلطه‌گرایی امپراتوری تزارها در هجوم به قفقاز تجدید شد. اگرچه در این زمان همراهی‌های اراکلی خان (هراکلیوس دوم)، والی‌نشین گرجستان، با سیاست‌های کاترین و امضای قرارداد تحت‌الحمایگی گرجستان با روسیه،^۲ فرصت‌های کم‌نظیری برای استقرار پادگان‌های نظامی تزارها در شمال قفقاز فراهم ساخت؛ اما درگذشت کاترین و به قدرت رسیدن پسرش پل و فراخواندن^۳ قوای روسیه، بار دیگر سیاست تسلط بر قفقاز را به تعویق انداخت.

کوتاه زمانی بعد، با قتل پل اول که با فرانسوی‌ها روابط دوستانه‌ای داشت و به قدرت رسیدن پسرش الکساندر، بار دیگر همه چیز برای هجوم گسترده به قفقاز و دستیابی به اهداف اولیه‌ی امپراتوری تزاری مهیا گردید. الکساندر در سال ۱۸۰۲ میلادی اعلامیه‌ی معروف الحاق گرجستان به خاک روسیه را منتشر کرد،^۴ و کمی پس از آن، ژنرال سیسیانوف فرمانده قوای روسیه در قفقاز، مأموریت پیدا کرد ضمن در اختیار گرفتن اداره‌ی امور گرجستان و تعیین آن‌جا به عنوان مرکز فرماندهی عملیات نظامی روسیه در این سرزمین، همسر و فرزندان گرگین‌خان را که به تازگی درگذشته بود، از تفلیس به روسیه انتقال دهد و به حیات حکومت محلی گرجستان خاتمه بخشد. در اواخر سال ۱۸۰۲/م ۱۲۱۷ هـ.ق، سیسیانوف

۱ بنگرید به: لارنس لکهارت (۱۳۶۳)، *انقضای سلسله‌ی صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران*، ترجمه‌ی مصطفی قلی عماد، تهران: مروارید، صص ۲۱۰-۲۱۷؛ عباسقلی آقا، *باکیخانوف* (۱۹۷۰)، *گلستان‌نامه*، به اهتمام عبدالکریم علی زاده و دیگران، باکو: علم، صص ۱۳۲؛ میرزامهدی، استرآبادی (۱۳۷۷)، *تاریخ جهانگشای نادری*، به اهتمام عبدالله انوار، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، صص ۱۷-۱۸؛ سرپرسی، سایکس (۱۳۶۶)، *تاریخ ایران*، ترجمه‌ی فخردای، ج ۲، تهران: صص ۳۳۴؛ محمدعلی جمالزاده (۱۳۷۶)، *تاریخ روابط روس و ایران*، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، صص ۱۸ و ۱۷۸؛ وهنوی، جونس، آبی‌تا، زندگی نادرشاه، ترجمه‌ی اسماعیل دولتشاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۱۸.

۲ سرجان، مالکم (۱۳۷۳)، *تاریخ ایران*، ترجمه‌ی میرزاحیرت، ج ۲، تهران: دنیای کتاب، صص ۱۵۱.

Armenians and Russia (1626-1796): a documentary record/annotated and commentary by george a bourmoutian costamesa: mazda publishers, 2001, p292-294.

فضل الله حسینی شیرازی؛ (متخلص به خاوری)، *تاریخ نوالقرنین*، خطی، کتابخانه‌ی ملی ایران، ج ۱، صص ۱۳؛ وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی (۱۳۷۲)، *اسنادی از روابط ایران و منطقه‌ی قفقاز*، تهران: ۱۳۷۲، صص ۱۰. جمال گوگچه (۱۳۷۳)، *قفقاز و سیاست امپراتوری عثمانی*، تهران: وزارت امور خارجه، صص ۹۸-۹۹؛ روزنامه‌ی کلوه آبی تا، تهران: نشر ویس، ش ۵-۶، صص ۹.

۳ محمد صادق مروزی «وقایع نگار»، *تاریخ جهان‌آرا*، خطی، تهران: کتابخانه‌ی ملی، صص ۱۶۲؛ رضاقلی میرزا هدایت (۱۳۳۹)، *تاریخ روضه‌الصفای ناصری*، ج ۹، تهران: خیام، صص ۲۹۳؛ میرزا محمد تقی سپهر (لسان‌الملک) (۱۳۵۳)، *ناسخ‌التواریخ*، سلاطین قاجاریه، جزء اول، تهران: اسلامیه، صص ۹۳؛ محمد فتح‌الله ابن محمد تقی ساروی (۱۳۷۱)، *تاریخ محمندی (احسن‌التواریخ)*، به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: امیر کبیر، خطی، صص ۲۸۱، چاپی، صص ۲۹۵؛ میرزا محمد رضی مستوفی تبریزی، *زین‌التواریخ*، خطی، تهران: کتابخانه‌ی ملک، گ ۳۶۹؛ علیقلی میرزا اعتضاد السلطنه، *اکسیرالتواریخ*، به اهتمام جمشید کیفور، تهران: ویسمن، صص ۵۱. رافی (هاکوپ ملیک هاکوپیان) (۱۳۸۸)، *ملوک‌خمسه بقره باغ و پنج ملیک ارمنی آن از فروپاشی صفویه تا جنگ‌های ایران و روس*، ترجمه آرا دراستیانیان، تهران: پردیس دانش، صص ۹۶.

۴ رابرت گرت واتسون (۱۳۵۶)، *تاریخ ایران دوره‌ی قاجار*، ترجمه‌ی غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: سیمرغ، صص ۱۳۹. محمود محمود (۱۳۵۳)، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن ۱۹ ام*، ج ۱، تهران: اقبال، صص ۴۶. باکیخانوف، همان، صص ۱۸۳-۱۸۴.

پس از تثبیت موقعیت خود در گرجستان، یورش وسیعی را به گنجه آغاز کرد و پس از تصرف آن‌جا، در پی کشتاری وسیع که هیچ‌گاه به اندازه‌ی کشتار منسوب به آقامحمدخان در تفلیس اشتها نیاخته است، اعلامیه‌ای خطاب به حکام محلی قفقاز صادر کرد و با تهدید و ترهیب از آنان خواست بی‌درنگ تسلیم قوای روسیه شوند.^۱ از سوی دیگر، شماری از خوانین و قدرت‌های بزرگ محلی در قفقاز، هرکدام سیاست دوگانه‌ای در برابر دولت مرکزی ایران و دربار روسیه اتخاذ کرده بودند. شماری از آنان در ابتدای هجوم سیسیانوف به مناطق جنوبی قفقاز، در حالی که عباس‌میرزا از سوی دربار ایران روانه‌ی مقابله با هجوم قوای روسیه شده بود، ضمن آن‌که آشکار و نهان به همراهی با سیسیانوف و اظهار اطاعت و انقیاد نسبت به روس‌ها پرداختند، از راه‌های گوناگون نیز به اعلام اطاعت از عباس‌میرزا و تمایل به اتحاد با او علیه روس‌ها مبادرت کردند.^۲

در همین شرایط، برخی از ملیک‌های ارمنی و رهبران روحانی آنان نیز آشکارا سیاست دشمنی با ایران و همراهی با روس‌ها را اتخاذ کردند.^۳ این در حالی بود که دو پسر گرگین‌خان، یعنی الکساندرمیرزا و تهمورث‌میرزا نیز، پس از تبعید مادر و دیگر فرزندان پدر به روسیه، به عباس‌میرزا ملحق و در کنار قوای ایران با روس‌ها وارد نبرد شده بودند.^۴ در چنین فضایی از تعارض و تضاد و ناهمگونی منطقه، روس‌ها به‌رغم همراهی‌های گسترده‌ی حکام و خوانین متمایل به سیاست آنان و خوانینی که در مقابل دربار ایران سیاست تذبذب را پیش گرفته بودند، به طور مکرر در حصول به اهداف نظامی خود در مقابل قوای عباس‌میرزا، ناتوان ماندند و بارها متحمل شکست‌های جدی شدند. قتل سیسیانوف در کنار قلعه‌ی باکو و ناکامی قوای شفت در تصرف سواحل گیلان، از نمونه‌های بارز این سخن است.^۵ پس از قتل سیسیانوف

۱ حسینی‌شیرازی، همان، ص ۶۹ سپهر، همان، ص ۱۲۵.

۲ حسینی‌شیرازی، همان، صص ۷۰-۷۱؛ محمد ابراهیم بدایع نگار، تاریخ قاجاریه، خطی، ج ۱، تهران: کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، گ ۲۴؛ سپهر، همان، ص ۱۲۵. رضاقلی‌میرزا هدایت (۱۳۳۹)، روضه‌الصفای ناصری، ج ۹، تهران: خیام، ص ۳۹۱؛ میرزا حسن حسینی فسائی (۱۳۶۷)، فارسی‌نامه‌ی ناصری، تصحیح و تحشیه‌ی منصور رستگار فسائی، ج ۱، تهران: امیر کبیر، ص ۶۸۷.

3 Armenians and Russia (1626-179), Vol 2, p118.

۴ مروزی، همان، ص ۱۷۹؛ مستوفی تبریزی، همان، گ ۴۵۴.

۵ عبدالرزاق دنبلی، (مفتون) (۱۳۵۱)، مآثر سلطانیه، تهران: ابن سینا، صص ۱۵۸ و ۱۶۲؛ حسینی‌شیرازی، همان، صص ۸۳ و ۸۷؛ مستوفی تبریزی، همان، خطی، گ ۴۵۸؛ مروزی، همان، خطی، صص ۱۹۹-۲۱۰؛ بدایع نگار، تاریخ قاجاریه، خطی، ج ۱، گ ۲۶ ب و گ ۷ الف؛ محمود میرزا، تاریخ صاحبقرانی، خطی، تهران: کتابخانه‌ی ملی ایران؛ محمد حسن خان اعتماد السلطنه (۱۳۶۷)، تاریخ منتظم ناصری، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب، گ ۸۵ ب و گ ۸۶ الف؛ ج ۳، ص ۱۴۷۶؛ باکیخانوف، همان، ص ۱۸۸؛ سپهر، همان، ص ۱۳۵؛ هدایت، همان، ج ۹، صص ۴۰۹-۴۱۰.

در ۱۸ ذی‌قعدة سال ۱۲۲۰ ه.ق (۸ فوریه سال ۱۸۰۶ م) و در فاصله سال ۱۲۲۰ تا ۱۲۲۲ ه.ق (۱۸۰۵-۱۸۰۷ م)، عباس‌میرزا و قشون ایران، به‌رغم پیروزی‌هایی در مقابل روس‌ها، به دلایل متعدد^۱ موفق به راندن قوای روسیه از قفقاز نشدند.

در خلال جنگ‌های ایران و روس نقش دول اروپایی بسیار حائز اهمیت است، زیرا هر کدام، به تناوب دسته‌بندی‌های سیاسی آن‌روز اروپا، برای مقابله با هجوم روس‌ها به ایران، وعده‌ی کمک و یاری می‌دادند؛ اما این اتحادها خود تابعی از متغیرهای دسته‌بندی‌ها در اروپا بود که با تغییر آن، در سیاست‌های دول اروپایی طرف قرارداد با ایران، همه چیز را تغییر می‌داد. به عنوان مثال، امضای معاهده‌ی صلح تیلست مابین الکساندر و ناپلئون، گاردان و افسران نظامی همراه او را به خوبی واقف کرده بود که به رغم اهداف اولیه مأموریت خود در ایران، از هرگونه مساعدت جدی به قوای ایران علیه متحد خود اجتناب ورزند. بر همین اساس، گاردان اندکی پس از استقرار در ایران و دریافت نامه‌هایی از ژنرال گودویچ، فرمانده قوای روسیه در قفقاز، که از او می‌خواست تا با بازی دادن دربار ایران در قالب تن دادن به پیشنهاد فریبکارانه‌ی روس‌ها برای مذاکرات صلح تلاش کند، بارها مقامات ایرانی را برای پذیرفتن پیشنهاد صلح روسیه که هدف اصلی آن تجدید قوا برای هجوم گسترده‌تر به قفقاز بود، نه صلحی واقعی و جدی، تحت فشار قرار داد.^۲ اما بر خلاف پیش‌بینی‌های گاردان، به زودی روس‌ها هجوم وسیع خود را به قوای ایران تجدید کردند.^۳

با ناامیدی دربار قاجار از فرانسوی‌ها، اقبال به سمت انگلیسی‌ها روی آورد که مدت‌ها برای اتحاد مجدد با ایران در تلاش بودند. اما امضای عهدنامه‌ی مجمل بین ایران و انگلستان، که در فصول چهارم آن وعده‌های امیدوارکننده‌ای برای مقامات ایرانی در برخورداری از حمایت انگلیسی‌ها در مقابل روس‌ها وجود داشت، چندان دوام نیاورد و به زودی معلوم شد که مقامات ایرانی نمی‌توانند در نبرد علیه تجاوز روس‌ها به انگلیسی‌ها امیدوار باشند، چرا که با تغییر دوباره‌ی اوضاع سیاسی و نظامی اروپا، نسبت به دسته‌بندی‌های دوره‌ی حضور گاردان در

۱ از جمله به دلیل همکاری وسیع شماری از خوانین قفقاز که در منطقه به مثابه ستون پنجم روس‌ها عمل می‌کردند. ابراهیم‌خلیل‌خان جوانشیر، مصطفی‌خان شروانی، مصطفی‌خان طالش و جعفرقلی‌خان دنبلی مشهورترین آنان بودند.

۲ نک: حسینی‌شیرازی، همان، ص ۱۰۳؛ مستوفی‌تبریزی، همان، گ ۴۶۸؛ مروزی، همان، ص ۲۳۴؛ هدایت، همان، ج ۹، ص ۴۵۵؛ سپهر، همان، ص ۱۷۲؛ اعتمادالسلطنه، همان، ج ۳، ص ۱۴۹۰؛ حسینی‌فسایی، همان، ج ۱، ص ۶۹۶.

۳ آلفرد گاردان (۱۳۶۲)، *خاطرات مأموریت ژنرال گاردان در ایران*، ترجمه‌ی عباس اقبال آشتیانی، به کوشش همایون شهیدی، تهران: گسترش فرهنگ و تاریخ ایران، صص ۲۴۴-۲۴۵؛ خان بابا بیانی (۱۳۱۸)، *تاریخ دیپلماسی ایران، سیاست ناپلئون در ایران در زمان فتحعلیشاه*، ج ۱، تهران: صص ۱۱۶-۱۱۷. مستوفی‌تبریزی، همان، خطی، گ ۴۶۹ الف؛ سپهر، همان، ص ۱۷۴.

ایران و برپایی جنگی گسترده بین فرانسوی‌ها و روس‌ها، سیاست انگلیسی‌ها دیگر نمی‌توانست سیاست حمایت نظامی از ایران علیه روس‌ها، متحد جدید خویش و دشمن جدی ناپلئون، باشد. بنابراین، اگرچه سرگور اوزلی پس از رسیدن به تهران قرارداد مجمل جونز-شفیع را تبدیل به عهدنامه‌ی جدید به نام عهدنامه مفصل کرد^۱ و در قالب آن باز هم برخی وعده‌های مالی و نظامی به ایران داده شد، اما به زودی آشکار گردید که او مجری اصول سیاست جدید انگلستان است و بر مبنای این سیاست وظیفه دارد تمام تلاش خود را برای واداشتن ایران به متارکه‌ی جنگ به کار گیرد. این سیاست، ضمن این که اتحاد قابل تزلزل روسیه و انگلستان را تحکیم می‌بخشید، به دربار سن پترزبورگ امکان می‌داد با بهره‌برداری از توقف جنگ، جنگی که در طی نه سال پیش از آن هرگز نتوانسته بود به پیروزی قطعی روسیه منجر گردد و قوای ایران همچنان در مقابل روس‌ها به پیروزی‌هایی دست می‌یافتند، بخشی از قوای خویش را، هر چند به طور موقت، از قفقاز روانه‌ی جبهه‌های نبرد با فرانسه کند، یا دست کم از دغدغه‌ها و نگرانی‌ها و تدارک گسترده برای جبهه‌ی قفقاز، آسوده خاطر شود. بدیهی است هنگامی که سرگور اوزلی نخستین نغمه‌ها را برای سوق دادن اندیشه‌ی دربار تهران، به خصوص مقامات دارالسلطنه، به سوی صلح با روسیه آغاز کرد، آنان تلاش‌های گاردان را تداعی کردند و به سخنان او نیز با تردید و اعجاب گوش دادند، زیرا از نظر آنان روس‌ها در پی صلح نبودند. واقعیت آن بود که نبردی که میان ایران و روسیه جریان داشت و تا زمان ورود سرگور اوزلی، حدود هشت سال از آن می‌گذشت، با تجاوز آشکار روس‌ها به قفقاز آغاز شده بود. مقامات قاجاری با توجه به همین امر بود که هرگاه با پیام‌های روس‌ها مبنی بر مذاکره برای صلح روبه‌رو می‌شدند، پاسخ می‌دادند که برقراری صلح مستلزم تخلیه‌ی قفقاز از نیروهای روسی و خاتمه دادن به سیاست تجاوز نظامی به سرزمین‌های ایران و ممالک تابعه‌ی ایرانی است. اگرچه فتحعلی شاه، به خصوص عباس میرزا و میرزا بزرگ فراهانی، به نخستین پیشنهادها اوزلی پاسخی مثبت ندادند؛ اما وی که با تشدید نبردهای روسیه و فرانسه هرچه بیشتر خود را به متوقف کردن جنگ به نفع روس‌ها موظف می‌دید، سیاست تلاش برای برقراری مذاکرات صلح را با جدیت بیشتر دنبال می‌کرد. از سوی دیگر، روتیشچوف، فرمانده جدید روس‌ها در قفقاز، اندک زمانی پس از ورود به تفلیس، در تاریخ ۱۷ جمادی‌الاول سال ۱۲۲۷ه.ق (۳۰ مه

1 A Memoir Of The Late Right Hon. Sir Gore Ouseley, Bart. Sometime Ambassador Extraordinary Plenipotentiary At The Court of Persia, p77; Kelly, Britain and The Persian Gulf, p97; Morier. James Justinian, A Second Journey Through Persia, Armenia And Asia Minor To Constantinople, Between The Years 1810 And 1816, Vol.2, p188.

سال ۱۸۱۲م) هیئتی را به ریاست کلنل فریگان روانه‌ی تبریز کرد، تا پس از دیدار با وزیرمختار انگلیس و با عنایت به اتحاد روسیه و انگلستان علیه فرانسه، وی را هرچه بیش‌تر به اتخاذ سیاست توقف جنگ میان روسیه و ایران و تجدید مذاکرات صلح، به گونه‌ای که منافع روسیه را در برداشته باشد، فرابخواند.^۱ چندی پس از ورود فریگان به تبریز، ژنرال افسری روسی به نام پوپوف نیز وارد این شهر شد تا با تقدیم نامه‌ی روتیشچوف به عباس‌میرزا، به تمامی روس‌ها در مورد متارکه‌ی جنگ تأکید کند.^۲ حاصل این تلاش‌ها، رضایت عباس‌میرزا به متارکه‌ی چهل روزه‌ی جنگ بود.

پس از آن، اوزلی تمام تلاش خویش را برای انعقاد صلح بین ایران و روسیه به کار برد و چون از بی‌اعتمادی دیرینه‌ی ولی‌عهد به صلح‌طلبی روس‌ها، مطلع بود و می‌دانست که عباس‌میرزا اساس مذاکرات صلح را تخلیه‌ی بی‌قید و شرط سرزمین‌های ایران از قوای روسیه می‌داند، از هیچ عملی، اعم از تهدید میرزا بزرگ قائم‌مقام،^۳ قطع کمک‌های مالی انگلستان به ایران^۴ و دادن وعده‌های بی‌اساس به ولی‌عهد در باب منافع مصالحه،^۵ کوتاهی نکرد؛ در حالی که خودش اعتقاد راسخ داشت که روس‌ها پس از مصالحه هرگز سرزمین‌های ایران را پس نخواهند داد.^۶ در ادامه‌ی تلاش‌های اوزلی در ۵ شوال سال ۱۲۲۷ه.ق (۱۲ اکتبر سال ۱۸۱۲م) عباس‌میرزا رضایت داد گفتگوهای صلح در اصلاندوز پی‌گیری شود. در این مذاکرات میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام به عنوان نماینده‌ی ولی‌عهد، و حق‌وردیف به عنوان نماینده‌ی ژنرال روتیشچوف، با حضور جیمز موریه، گفتگوهای صلح را آغاز کردند.

روس‌ها که در این زمان به همراهی مطلق سرگور اوزلی برای واداشتن ایران به شرایط خود برای متارکه‌ی جنگ اعتقادی راسخ داشتند، در مذاکرات اصلاندوز، شرایطی غیرقابل قبول مطرح ساختند. در شروط اول و دوم قرارنامه‌ی پیشنهادی آنان، آمده بود که قوای ایران و روسیه در همان مناطق تحت تصرف خود باقی بمانند و حدود مرزی دو کشور بر همین اساس تعیین شود. قائم‌مقام نیز، پس از شنیدن پیشنهادات روس‌ها، به صراحت اعلام داشت: «... حال

۱ A Memoir Of The Late Right Hon. Sir Gore Ouseley, Bart. Sometime Ambassador Extraordinary And Plenipotentiary At The Court of Persia, pXXViii; Studies Journal Of Persian Studies Of Lieutenant Colonel Joseph Darcy R.A. 1780-1848, p255.

۲ دنبلی، همان، ص ۳۷۴؛ حسینی شیرازی، همان، ص ۱۳۹؛ سپهر، همان، ص ۲۳۳.

۳ Journal Of Persian Lieutenant Of Colonel Joseph Darcy R.A. 1780-1848, p258.

۴ ابوالقاسم طاهری (۱۳۵۳)، تاریخ روابط بازرگانی و سیاسی ایران و انگلیس، ج ۱، تهران: انجمن آثار ملی، ص ۴۷۱.

۵ همان، ص ۴۶۷.

۶ همان، ص ۴۶۲.

که کار مصالحه در میان است، باید سرحد مملکتین به هر جا که از قدیم‌الایام بوده قرار یابد و هریک از دولتین به قاعده انصاف ملک خود را مالک شده، تجاوز از حدود ندارند تا بواست نفاق از میانه برخیزد و لوازم وفاق به میان آید...»^۱

مذاکرات اصلاندوز، با ایستادگی نمایندگان دو طرف در مواضع خویش، بی‌درنگ بی‌هیچ نتیجه‌ای خاتمه یافت. این امر سرگور اوزلی را در شرایط پیچیده و در مقابل بن‌بستی آشکار قرارداد. او می‌دانست که هیچ دلیل نظامی‌ای برای عقب‌نشینی عباس‌میرزا در مقابل روس‌ها وجود ندارد و علی‌القاعده فرماندهانی که با واگذاری بخشی از سرزمین‌های خود به دشمن، شرایط سخت مصالحه را می‌پذیرند، باید خود را در عملیات نظامی ناتوان احساس کنند. عباس‌میرزا نه تنها در طی نه سال نبرد با روس‌ها، در مقابل آنان به ناتوانی نظامی گرفتار نشده بود، بلکه به‌رغم همه‌ی شرایط منفی منطقه علیه جنگ خویش در برابر روس‌ها،^۲ توانسته بود با مقاومتی نه ساله بارها باعث شکست قوای روس و خفت فرماندهان عالی‌رتبه‌ی قفقاز و تغییر آن‌ها توسط تزار گردد.

در پی شکست مذاکرات اصلاندوز، سرگور اوزلی در ۱۰ شوال سال ۱۲۲۷ه.ق (۱۷ اکتبر سال ۱۸۱۲م) تلاش کرد تا بار دیگر عباس‌میرزا را که به هیچ وجه حاضر به قبول متارکه‌ی جنگ براساس درخواست روس‌ها نبود، به این باور معتقد کند که روس‌ها به راستی قصد تصرف دائمی سرزمین‌های ایران را ندارند و پس از امضای موافقت‌نامه‌ی متارکه‌ی جنگ، سرزمین‌های ایران را مسترد خواهند داشت. عباس‌میرزا باز هم در مقابل چنین ادعایی مقاومت کرد و حاضر به تجدید مذاکرات نشد. شایان ذکر است که، حتی پس از شکست اصلاندوز، روس‌ها با توسل به حیل‌های جنگی^۳ به اردوگاه نایب‌السلطنه شیخون زدند، که بر خلاف

۱ میرزا محمدهادی علوی شیرازی (۱۳۵۷)، *دلیل‌السفر، سفرنامه‌ی میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی (ایلچی) به روسیه*، به کوشش محمد گلبن، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا، ص ۵۰.

۲ پژوهش‌گرانی که در تاریخ جنگ‌های مرحله‌ی اول تعمق کافی مبذول داشته‌اند، به خوبی می‌دانند که عباس‌میرزا در محیطی آکنده از خیل و همراهی خوانین محلی قفقاز، به جنگ در مقابل روس‌ها ادامه می‌داد. دوگانگی سیاست‌های نظامی این خوانین و اطلاعات گسترده و کمک‌های نظامی-مالی فراوانی که آنان، افزون بر ارامنه، به قوای روس تقدیم می‌داشتند، مانع از آن بود تا عباس‌میرزا بتواند به سرعت روس‌ها را از منطقه اخراج کند. اگرچه او در طی این سال‌ها به این هدف دست نیافت، اما مانع آن شد که روس‌ها در قفقاز نفوذ نظامی پیدا کنند.

۳ در شرایطی که قوای روسیه به فرماندهی کتاروسکی در آق‌اغلان برای شیخون به اردوگاه عباس‌میرزا منتظر فرصت مطلوب بودند، روس‌ها حیل‌های اندیشیدند تا بخشی از قوای اندک عباس‌میرزا را در اصلاندوز نیز از اردوگاه دور کنند. پس «ینارال روسیه به فکر چاره‌جویی افتاد و دام حیل نهاد و سرحقه تزویر گشاد و تنی چند از قریاتیان یاغیان در لباس موافقان بفرستاد به شیوه فراریان به معسکر اسلامیان و به ملاقات جعفرقلی‌خان قراباغی پیوستند و اظهار کردند که ما از طرف ایلات قراباغ آمده‌ایم که سپاهی از رکاب منصور بریم و ایل قراباغ را به تمامیت از کنار رود ترتر کوچانیده به رکاب سعادت‌آثر آوریم. جعفرقلی‌خان از

گزارش‌های نادرست و مبالغه‌آمیز، فقط دو هزار نیروی رکابی در آن مستقر بودند. به گزارش دروویل، افسر فرانسوی اردوی نظامی عباس‌میرزا، که غالب گزارش‌های او به نفع انگلیسی‌ها تنظیم شده است، عباس‌میرزا به سرعت آسیب‌های شیخون را جبران کرد و در زمانی بسیار کوتاه به جای توپخانه‌ای که آسیب دیده بود، توپخانه‌ای به مراتب قوی‌تر پدید آورد.^۱

خبر شیخون اصلاندوز در حالی به سرگور اوزلی رسید که او خود را به تهران رسانده بود تا فتح‌علی‌شاه را از طریق درباریان وابسته به انگلیس به پذیرفتن آنچه در تبریز میسر نشده بود، راضی کند. شاه نیز که خبر شیخون اصلاندوز را دریافت کرده بود، اگرچه در دیدار با اوزلی موافقت کلی خود را با تجدید مذاکرات صلح اعلام داشت، اما از دستور او به علی‌سلطان و محمدتقی‌میرزا، دو تن از پسران خویش، مبنی بر این که همراه سپاهیان خویش در اردوی سلطانی، به او ملحق شوند،^۲ معلوم بود که شاه هنوز اندیشه‌ی ادامه‌ی نبرد با روس‌ها را وانتهاده است. اوزلی که در تهران به نتیجه‌ی مطلوب نرسیده بود، کمی بعد، تهران را به قصد همدان ترک کرد تا به هنگام ورود شاه به آن‌جا در فصل بهار، تلاش‌های خویش را برای جلب رضایت او، ادامه دهد.

در تاریخ ۱۶ جمادی‌الآخرای سال ۱۲۲۸ ه.ق (۱۶ ژوئن سال ۱۸۱۳ م)، در حالی که وزیرمختار انگلستان همچنان در همدان بود، خبر رسید که بار دیگر شعله‌های انقلاب گرجستان علیه روس‌ها شعله‌ور شده است. بنابراین، در شرایطی که فتح‌علی‌شاه نیز به جانب سلطانیه حرکت کرده بود، خود را با شتاب به آن‌جا رسانید و به دیدار شاه رفت.^۳ اوزلی علی‌رغم میل شاه^۴ و با توسل به تهدید وی برای پرداخت غرامت تمام پول‌هایی که دولت انگلستان تا آن زمان به ایران داده بود، و همراه کردن عوامل انگلیسی اطراف او با نظرات خود، باعث شد فتح‌علی‌شاه به متارکه‌ی جنگ به مدت یک سال رضایت دهد.

گام بعدی اوزلی پس از جلب رضایت شاه، تلاش برای تعیین میرزا ابوالحسن خان ایلچی به

← ساده‌لوحی به سخنان آنها فریفته، سپاهی به سرداری صادق‌خان قاجار از نواب نایب‌السلطنه بگرفت و از ارس عبور نمود و تنی دو از جاسوسان مزبور چون دزدان در بنگاه جعفرقلی‌خان مانده از عدت سپاه و کم‌وکیف و شمار پیاده و سوار اردو آگاه به بهانه اینکه از پی مأموران می‌رویم، از ارس عبور و به اردوی ینارال پیوستند و او را از حقیقت هر کار خبردار داشتند». دنبلی، همان، ص ۲۹۴؛ بدایع‌نگار، تاریخ‌قاجاریه، خطی، ج ۱، گ ۳۵؛ اعتضادالسلطنه، همان، ص ۳۵۲؛ سپهر، همان، ص ۲۳۸.

۱ دروویل، گاسپار (۱۳۶۵)، سفر در ایران، ترجمه‌ی منوچهر اعتماد مقدم، تهران: شباوین، صص ۲۹۱-۲۹۳.

۲ دنبلی، همان، ص ۴۰۴؛ سپهر، همان، ص ۲۴۳.

3 Morier, A Second Journey..., Vol 2, p271.

4 A Memoir Of The Late Right Hon. Sir Gore Ouseley, Bart. Sometime Ambassador Extraordinary And Plenipotentiary At The Court of Persia p Xe.

عنوان نماینده‌ی ایران در مذاکرات صلح بود. اوزلی به خوبی می‌دانست که باید برای رسیدن به مقصود و ممانعت از به هم خوردن مجدد جلسات گفتگو میان نمایندگان ایران و روسیه، کاری کند که رجال مورد اعتماد عباس‌میرزا، به خصوص قائم‌مقام اول و دوم، یا میرزا محمدعلی‌آشتیانی، در این جلسات حضور نداشته باشند و به جای ایشان یکی از عوامل انگلیسی دربار جای‌گزین آنان گردد. اوزلی بارها شکوه‌های خود را از میرزا بزرگ با کاسلری در میان نهاده و حتی خواستار آن شده بود که برای واداشتن فتح‌علی‌شاه به کنار گذاشتن میرزا بزرگ از دخالت در امور مصالحه، کمک‌های مالی انگلیس قطع شود.^۱ در باره‌ی سیاست حذف قائم‌مقام و جایگزین کردن میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی نیز، دوستان انگلیسی پیرامون شاه به یاری وزیرمختار برخاستند. دنبلی که خود از نزدیک شاهد این امور بود، نوشته است: «ایلچی انگلیس حسب‌الاستدعای او سعی‌ها می‌کرد. مستحسنان در نظر پادشاهی جلوه می‌داد و صدراعظم میرزا محمد شفیع نیز به مقتضای صلاح‌اندیشی با او موافقت می‌نمودند و در حضور اقدس سخن‌ها به تحسین حسن رای او می‌آراست، اما نواب نایب‌السلطنه و قائم‌مقام و امرا و سرکردگان سپاه که امور آذربایجان به ایشان محول بود، در پایه سربر آسمان ضمیر عرضه داشتند که سال گذشته روسیه حرکتی کردند، مادام که تلافی آنها بر وجه اکمل به عمل نیاید، وقوع صلح و اصلاح و تمنای ایمنی و فلاح صورتی نخواهد داشت و ایلچی در جواب عرایض ایشان عرض کرده، تعهدات نمود که اگر بنای کار به سازش قرار گیرد، بعد از تردد سفرا و آمد شد ایلچیان طرفین، خاتمه آن موافق خواهش دولت علیه خواهد شد. شروحنی چند هم که مناط اعتبار و منوط از شروع مسطوره سردار روس به او بود، مشتمل بر تعهدات خود به خط خود سپرده...»^۲.

گام بعدی اوزلی، پس از راضی کردن شاه به متارکه‌ی یک ساله‌ی جنگ و تعیین میرزا ابوالحسن‌خان برای دیدار و گفتگو با روتیشچوف، عزیمت به تبریز به منظور راضی کردن عباس‌میرزا بود. اوزلی، پس از عزیمت به تبریز، بی‌درنگ در ملاقات‌ها و نامه‌های متعددی که به عباس‌میرزا نگاشت، سعی کرد در شرایطی که نایب‌السلطنه همچنان بر اصل تخلیه‌ی سرزمین‌های ایران به عنوان پیش شرط هر نوع مذاکره‌ای تأکید می‌کرد، وی را به این وعده دلخوش سازد که روس‌ها پس از متارکه‌ی جنگ سرزمین‌های ایران را تخلیه خواهند کرد و

۱ طاهری، همان، ج ۱، ص ۴۷۱.

۲ دنبلی، همان، صص ۴۰۶-۴۰۷.

قصد تصرف دائمی آن‌ها را ندارند.

سفیر دروغ‌پرداز در حالی این سخنان را با عباس‌میرزا در میان می‌گذاشت که به وزیر خارجه‌ی انگلستان به صراحت می‌نوشت: «روس‌ها، دوستان نازنین ما جز آنچه بر زبان می‌رانند، نقشه‌های دیگری برای ایران در سر می‌پرورانند». اوزلی در همین گزارش نیز افزود: «اکنون با جلب رضایت فتح‌علی‌شاه و گرفتن اختیارات کامل می‌توانم به دوستان نازنین خود در دورافتاده‌ترین بخش جهان کمک کنم تا بتوانند نیروهایی را که برای سرکوب انقلاب گرجستان فراهم کرده بودند، به جبهه‌های جنگ مشترک ما علیه فرانسه گسیل دارند».^۱

در اوایل شوال سال ۱۲۲۸ ه.ق (سپتامبر سال ۱۸۱۳ م)، سرانجام عباس‌میرزا به دلیل رضایت فتح‌علی‌شاه و استناد اوزلی به این موافقت، همراهی خود را با عزیمت میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی به تفلیس اعلام داشت،^۲ و او بی‌درنگ همراه با فرستاده‌ی روتیشچوف، روانه‌ی گرجستان شد. ایلچی شیرازی، چون به آن‌جا رسید و متن موافقت‌نامه‌ی را که فرمانده کل قوای روسیه در قفقاز تدارک دیده بود، ملاحظه کرد، آن را برای نایب‌السلطنه فرستاد. از آن‌جا که در آن متن، از استرداد ولایات ایران سخنی به میان نیامده بود، بنابراین، عباس‌میرزا به صراحت نسبت به آن اعتراض کرد و حاضر به تأیید آن نشد. در چنین حالی، اوزلی باز هم وارد عمل شد و تأکید کرد که موضوع استرداد سرزمین‌های ایران، اگرچه در این پیش‌نویس ذکر نشده: «اما بر عالم مشخص است که مطالبه‌ای که دولت ایران از دولت روسیه داشته باشد، سوای استرداد ولایات چیز دیگری نمی‌تواند بشود. علاوه از آن هم، سند قدیم سردار روسیه در دست دارم که در آن نوشته است که بعد از مصالحه نمودن، می‌تواند توقع پس‌گرفتن ولایات را نماید. این کاغذ را پیش دولت خود فرستاده‌ام و برای دولت من همین دست‌آویز کافی است...»^۳ لہذا بینی و بین‌الله عرض می‌کنم که به جهت این شرط علیحده، اراده صلح را به جنگ تبدیل نمودن صلاح نمی‌بینم، دیگر نواب والا اختیار دارد... هرچه در دل دولتخواه رسیده است، عرض می‌کنم که به هر کیفیت صلح نمودن به از جنگ است».^۴

متأسفانه، به دلیل سکوت منابع داخلی راجع به روند حوادث آستانه‌ی امضای موافقت‌نامه‌ی گلستان و فقدان اسناد و مدارک آرشیوی در این باره، نمی‌توانیم به درستی دریابیم که چگونه

۱ طاهری، همان، ج ۱، ص ۴۷۱.

۲ دنبلی، همان، ص ۴۰۶-۴۰۷.

۳ طاهری، همان، ج ۱، ص ۴۷۷.

۴ همان، ص ۴۶۴.

حدود دو هفته پس از اعتراض عباس‌میرزا به متن پیش‌نویس مذکور، میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی بر موافقت‌نامه‌ای که روتیشچوف در پیش روی او قرار داده بود، مهر تأیید گذاشت. شایان ذکر است که هیچ سند و گزارشی نیز حاکی از پاسخ عباس‌میرزا به سخنان بالای اوزلی در دست نداریم. بر همین اساس، اگرچه با قطعیت نمی‌توان به اظهار نظر و داوری در باره‌ی مبانی امضای موافقت‌نامه‌ی گلستان توسط میرزا ابوالحسن‌خان و روتیشچوف رسید، اما قدر مسلم آن است که حتی صرف نظر از تمام دلایل و شواهد قبلی، براساس همین گزارش اخیر اوزلی از سخنان خویش به عباس‌میرزا، می‌توان به این نتیجه رسید که نایب‌السلطنه و سپس تمام درباریان و حتی میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی به موافقت‌نامه‌ی گلستان که در ۲۹ شوال سال ۱۲۲۸ ه.ق به امضا رسید، به عنوان عهدنامه‌ی میان ایران و روسیه نمی‌نگریستند. اشاره شد که اندیشه‌ی عمومی و باور دیرینه درخصوص موافقت‌نامه‌ی گلستان بر بنیاد این فرضیه استوار شده است که ایرانیان پس از شکست نظامی در اصلاندوز، ناگزیر به امضای عهدنامه‌ی گلستان تن دادند و قسمتی از سرزمین‌های قفقاز را به تزارها واگذار کردند.^۱

اگر توجه کنیم که افزون بر شاه و نایب‌السلطنه که به تلاش‌های صلح‌طلبی اوزلی در این زمان، تنها به عنوان گفتگوهای برای متارکه‌ی جنگ و نه عقد مصالحه‌ی دائمی می‌نگریستند، حتی اوزلی وزیرمختار انگلستان نیز در این دوره بر همین معنا تأکید داشت و به همین دلیل نیز در قسمتی از همان گزارش بالای خود نوشت: «اکنون اختیارات کامل دارم متارکه‌ای را به مدت دوازده ماه میان ایران و روسیه برقرار کنم». بنابراین، جای هیچ گونه شبهه‌ای در خلل‌پذیر بودن این ادعا باقی نمی‌ماند که اولاً، موافقت‌نامه‌ی گلستان پس از شکست نظامی ایران در مقابل روس‌ها امضا نشد؛ ثانیاً، این موافقت‌نامه قرار بود از منظر مقامات ایرانی و وزیرمختار انگلستان برای متارکه‌ی جنگ تنظیم گردد. با عنایت به این که گزارش اخیر

۱ مرحوم عباس اقبال‌آشتیانی، پس از ارائه‌ی گزارشی نادرست درباره شیخون اصلاندوز و بیان این سخن نادرست دیگر که عباس‌میرزا پس از شکست اصلاندوز به تبریز عقب‌نشینی کرد و آذربایجان در معرض تهدید قرار گرفت، گزارش نادرست دیگری آورده و نوشته است: «فتحعلی‌شاه که درصدد تهیه برای حرکت آذربایجان و طرح جنگ جدیدی با روسیه بود، به علت طغیان ترکمانان در خراسان از این خیال منصرف گردید و برای تقاضای صلح حاجی ابوالحسن‌خان ایلچی را روانه سن‌پترزبورگ نمود و سرگوراوزلی هم برای توسط از طهران عازم تفلیس و پایتخت روسیه شد». (اقبال‌آشتیانی، عباس، ۱۳۸۲، تاریخ مفصل ایران از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه، تهران، فراسوگسترش، ۷۸۳). با عنایت به گزارش‌هایی که تاکنون براساس مستندات مختلف آورده‌ایم، طبعاً لازم به تفصیل نیست که تمام آنچه مرحوم اقبال‌آشتیانی آورده، نادرست است، چرا که فتحعلی‌شاه از روس‌ها تقاضای صلح نکرد، طغیان یوسف‌خان کاشغری مدت‌ها بود که سرکوب شده و کاشغری کشته شده بود، میرزا ابوالحسن‌خان هم برای گفتگو به تفلیس رفت، نه سن‌پترزبورگ. سرگور اوزلی هم هیچگاه برای گفتگوی صلح روانه‌ی تفلیس نشد.

اوزلی، که در آن از تلاش برای برقراری متارک‌هی دوازده ماهه‌ی جنگ سخن رفته است، در ۱۲ رجب سال ۱۲۲۸ ه.ق (۱۱ ژوئیه‌ی سال ۱۸۱۳م) ارسال شده و موافقت‌نامه‌ی گلستان در ۲۹ شوال سال ۱۲۲۸ ه.ق، یعنی حدود سه ماه بعد، تنظیم شده است؛ بنابراین، جای این تأمل و کاوش وجود دارد که در صورت تلقی مقامات ایرانی از این موافقت‌نامه به عنوان عهدنامه‌ای دائمی، به راستی چه علل و عواملی باعث شد تا آنان از اندیشه‌ی جدی خود به منظور مذاکرات صلح به قصد تنظیم قرارداد متارک‌هی جنگ، به امضای عهدنامه‌ای دائمی روی آورده و بخشی از سرزمین‌های قفقاز را برای همیشه به روس‌ها واگذار کنند.

واقعیت این است که عدول مقامات ایرانی از سیاست مذاکره برای متارک‌هی جنگ و تن دادن به امضای عهدنامه‌ای دائمی که اساس فرضیه‌ی مشهور و تفسیر رایج از موافقت‌نامه‌ی گلستان است، یا می‌باید زائیده حوادث بسیار مهم نظامی و شکست کامل آنان از قوای روس در این دوره‌ی کوتاه (رجب تا شوال سال ۱۲۲۸ ه.ق) باشد، یا در فاصله‌ی نبرد اصلاندوز تا موافقت‌نامه‌ی گلستان، حادثه‌ی داخلی قابل توجهی رخ داده باشد که عاملی در سوق دادن دربار ایران به امضای موافقت‌نامه‌ی گلستان شده باشد، که البته آنچه برخی از مورخان معاصر^۱ به آن به عنوان عوامل داخلی اشاره کرده‌اند، طغیان یوسف‌خان کاشغری، یکی از بزرگان ترکمانان یموت در منطقه‌ی استراباد بود، که آن هم به زودی توسط قوای محلی محمدولی‌میرزا حاکم خراسان، با کشته شدن یوسف‌خان در ۴ رجب سال ۱۲۲۸ ه.ق به کلی خاتمه یافت.^۲

از حوادث مهم نظامی بعد از شیخون اصلاندوز، نبردهای پراکنده‌ای است که مهم‌ترین آن‌ها هجوم روس‌ها به لنکران بود که به زخمی شدن سرهنگ کنلاروفسکی، فرمانده قوای روسیه، منتهی شد. حادثه‌ی نظامی بعدی، نبرد پنیک بود که در آن، گرچه شماری از نیروهای ایرانی کشته شدند، اما در مقابل، روس‌ها نیز تلفات نظامی قابل توجه و بسیار بیش‌تری به جای گذاشتند و حدود دو هزار و پانصد تن از سالدات‌های خود را، در میدان نبرد از دست دادند.^۳

۱ نک: گزارشی که پیش از این از اقبال‌آشتیانی آوردیم.

۲ محمد تقی نوری، *اشرف‌التواریخ*، خطی، تهران: کتابخانه‌ی ملک، گ ۴۲۴-۴۲۵ الف، ب؛ حسینی‌شیرازی، همان، ص ۱۳۹؛ دنبلی، همان، ص ۴۱۱؛ مروزی، همان، ص ۳۱۲؛ بدایع‌نگار، *تاریخ قاجاریه*، خطی، ج ۱، گ ۳۶ الف؛ محمودمیرزا، *تاریخ صاحبقرانی*، خطی، ج ۱، گ ۹۷ الف؛ اعتضادالسلطنه، همان، ص ۱۲۶؛ هدایت، همان، ص ۴۹۴؛ سپهر، همان، ص ۲۳۱؛ اعتمادالسلطنه، همان، ج ۳، ص ۱۵۱۷؛ رضاقلی میرزا هدایت (۱۳۷۳)، *فهرس‌التواریخ*، تصحیح و تحشیه‌ی عبدالحسین نوایی و میر هاشم محدث، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۳۶۷.

۳ دنبلی، همان، ص ۴۰۴؛ اعتضادالسلطنه، همان، ص ۳۵۴؛ هدایت (۱۳۳۹)، ص ۴۹۲؛ سپهر، همان، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ اعتمادالسلطنه، همان، ج ۳، ص ۱۵۰۹.

پیش از این اشاره کردیم که در آغاز سال ۱۲۲۸ ه.ق، فتحعلی‌شاه پس از احضار علی‌شاه و محمدتقی میرزا و قشون همراه آنان به سلطانیه، خود نیز با قوای فراوانی به آن‌جا وارد شد. پس از ورود شاه به اوجان، قوایی مرکب از دوازده هزار سربازان قدیم و جدید آذربایجان نیز وارد اوجان گردیدند و بدین‌سان، سپاه بسیار فراوانی آماده‌ی ادامه‌ی نبرد با روس‌ها شد. از آن‌جا که درست در همین زمان بود که انقلاب گرجستان نیز شعله‌ور گردید و ژنرال روتیشچوف را در شرایط حساسی قرارداد، بنابراین نه تنها نیروهای ایرانی در این زمان در موضع ضعف و قوای روسیه در وضعیت اقتدار قرار نداشتند، بلکه به عکس، روس‌ها، چه از منظر حوادث گرجستان، و چه به دلیل مشکلاتی که در تدارک سپاهیان خود به دلیل ادامه‌ی نبرد با ناپلئون پدید آمده‌بود، در شرایط برتری قرار نداشتند و گاه چنان در تنگنای آذوقه بودند که فقط برای تهیه‌ی آذوقه و نمک، به دهکده‌های پیرامون ایروان حمله می‌کردند. براین اساس، چگونه می‌توان با فرضیه‌ی امضای موافقت‌نامه‌ی گلستان توسط ایران به دلیل شکست اصلاندوز و یا بر اثر ضعف نظامی همراه شد؛ اگر مدعای این نوشته، درست باشد که چنین فرضیه‌ای به دلیل ناسازگاری آشکار با همه‌ی واقعیت‌های تاریخی نمی‌تواند فرضیه‌ای معقول قلمداد گردد، بنابراین به نظر می‌رسد که می‌توان همچنان بر صحت فرضیه‌ی نخست تأکید ورزید و بر این اعتقاد راسخ شد که از نظر مقامات ایرانی، موافقت‌نامه‌ی گلستان که در پی مأموریت میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی برای تنظیم موافقت‌نامه‌ی متارکه‌ی جنگ به مدت یک سال امضا شد، حاصل‌بازی‌های سیاسی سرگور اوزلی و روتیشچوف و خیانت و ساده‌لوحی میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی بود.

شایسته است توجه شود که، اگرچه در فصل سوم همین موافقت‌نامه از واگذاری سرزمین‌های قفقاز به روس‌ها سخن گفته شده است، اما در طلیعه‌ی همین فصل، به صراحت آمده است: «ولایات خوانین‌نشین که تا حال در تحت تصرف و ضبط هر یک از دولتین بوده، کماکان در ضبط و اختیار ایشان بماند».^۱ در اصطلاح حقوق بین‌الملل، مصالحه بربنای «استاتسکوآپرزندیم»^۲ بوده، یعنی همان‌گونه که پیش‌تر نیز بر آن تصریح شده است، هیچ‌گاه به معنای مصالحه‌ی قطعی و پیمان‌نامه‌ی دائمی نیست، بلکه به عکس، موافقت‌نامه‌ای است که اغلب میان قدرت‌های متحارب و در حال جنگ، به منظور توقف عاجلانه‌ی نبرد و به قصد

۱ غلامعلی وحید مازندرانی (۱۳۵۰)، مجموعه عهدنامه‌های تاریخی ایران، تهران: وزارت امور خارجه، صص ۱۲۷-۱۳۰.

۲ Status quo ad presentem

تمهید گفتگو برای حصول مصالحه‌ی قطعی صورت می‌پذیرد، و براساس آن، قوای دو قدرت در حال جنگ، در همان وضعیتی که متار که صورت می‌پذیرد، باز می‌مانند. شگفت این است که در فصل دوم موافقت‌نامه، پس از تصریح به این‌که: «مراتب مصالحه در بنای استاتسکواو پرزندیم» است، حدود و ثغوری را که قوای طرفین در آن استقرار دارند، بیان می‌شود.

در فصل سوم، سخن از واگذاری قسمت‌هایی از قفقاز به روسیه به میان می‌آید. پیش از این اشاره شد که عباس میرزا پس از ملاحظه‌ی پیش‌نویس متن پیشنهادی روتیشچوف به عنوان مبنای موافقت‌نامه‌ی متار که‌ی جنگ میان ایران و روسیه، نسبت به ذکر نشدن موضوع استرداد سرزمین‌های ایران در آن، اعتراض داشت. از سوی دیگر، قدر مسلم آن است که از نظر او، عزیمت میرزا ابوالحسن خان ایلچی به تفلیس، برای تنظیم موافقت‌نامه‌ی متار که‌ی جنگ به مدت یک‌سال بود، نه به منظور امضای موافقت‌نامه‌ای که در آن از واگذاری بخشی از قفقاز به روس‌ها سخن رفته باشد. به نظر می‌رسد که اگر چنین سخنی در باب مأموریت محدود میرزا ابوالحسن خان ایلچی درست باشد، که طبعاً براساس تمام اسناد و مدارک موجود و فقدان سندی نقیض آن، جای کم‌ترین تردیدی وجود ندارد؛ علی‌القاعده وی باید پس از بازگشت از تفلیس و همراه آوردن متن موافقت‌نامه‌ی گلستان، مورد توییح نایب‌السلطنه و فتح‌علی‌شاه قرار گرفته باشد. متأسفانه، در این باب هیچ گزارشی که مؤید این سخن باشد، در دست نداریم؛ اما آشکارا می‌دانیم که لازمه‌ی قطعی تلقی شدن هر معاهده‌ای میان نمایندگان دو دولت، چه در مذاکرات متار که‌ی جنگ، چه درباره‌ی معاهدات قطعی، مبادله‌ی اسناد برای امضای قطعی و نهایی آن توسط بلندپایه‌ترین مقامات حکومتی است. شایان توجه است که در این باب هیچ سند و اشاره و حتی شاهی مبنی بر تأیید مفاد موافقت‌نامه‌ی گلستان توسط شاه یا عباس میرزا موجود نیست. براین اساس، می‌توان درباره‌ی سکوت اولیه‌ی دولت‌مردان ایران نسبت به مفاد موافقت‌نامه‌ی گلستان، به نکات و تأملات زیر توجه کرد:

۱. تصریح فصل اول موافقت‌نامه‌ی گلستان به این‌که «مراتب مصالحه در بنای استاتسکواو پرزندیم» استوار است. همین نکته چه بسا عباس میرزا و فتح‌علی‌شاه را قانع می‌کرد که پس از موافقت‌نامه‌ی گلستان بتوانند نماینده‌ی روانه‌ی دربار روسیه کنند و درباره‌ی استرداد سرزمین‌های ایران با امپراتور روسیه به توافق برسند.

۲. سرگور اوزلی بر این امید و انتظار نه تنها همواره تأکید داشت، بلکه چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد، در آخرین گفتگو با عباس میرزا تأکید کرد که: «اما بر عالم مشخص است

که مطالبه‌ای که دولت ایران از دولت روسیه داشته باشد، سوای استرداد ولایات، چیز دیگری نمی‌تواند بشود. علاوه از آن هم، سند قدیم سردار روسیه در دست دارم که در آن نوشته است که بعد از مصالحه نمودن، می‌تواند توقع پس گرفتن ولایات را نماید. این کاغذ را پیش دولت خود فرستاده‌ام و برای دولت من همین دستاویز کافی است... لهذا بینی و بین‌الله عرض می‌کنم که به جهت این شرط علیحده، اراده صلح را به جنگ تبدیل نمودن صلاح نمی‌بینم...».

۳. اوزلی، به رغم سخنان بالا، طی گزارشی در ۱۶ رمضان سال ۱۲۲۹ ه.ق (۱ سپتامبر سال ۱۸۱۴م) به وزیر خارجه‌ی انگلیس، با شرح قدردانی تزار از وی برای خدمات مهم او به روسیه، نوشته است که چون تزار درباره‌ی خواسته‌ی ایران، مبنی بر استرداد سرزمین‌های تصرف شده، از من سؤال کرد، «با وجود قول‌هایی که به ایران داده بودم و علی‌رغم پرسش خود تزار در این باب که «به نظر وی چه طور می‌توان این صلح را بهتر تضمین نمود» فقط (جسارت) ورزیده و از امپراتور خواستار رعایت حال ایرانی‌ها و برخوردی محبت‌آمیز و آشتی‌طلبانه با آنان شدم و آنگاه درباره اراضی نیز گفتم که شاه ایران خواستار هیچ واگذاری نیست...»^۱.

۴. جیمز موریه، جانشین سرگور اوزلی در ایران، در ۷ رجب سال ۱۲۲۹ ه.ق (۲۵ ژوئن سال ۱۸۱۴م)، ضمن نامه‌ای به وزیر خارجه‌ی انگلستان، به صراحت به حقوق ایرانی‌ها در استرداد اراضی تصرف شده اشاره کرده و نوشته است: در صورت عدم رضایت تزار به بازگرداندن مناطق متصرفی، ایرانی‌ها از ما توقع همراهی خواهند داشت، اما باید اطمینان داشته باشید که این جانب از وظایف مأموریت خود به خوبی آگاه است و در صورتی که روس‌ها، اراضی ایران را مسترد سازند، من ایرانی‌ها را به قبول شرایط جدید وادار خواهم کرد و منافع انگلستان را در نظر خواهم داشت.^۲

۵. مسئله‌ی امضا نشدن موافقت‌نامه و مبادله نشدن آن میان بلندپایه‌ترین مقامات دو کشور، باید مورد توجه قرار بگیرد. نه تنها در هیچ یک از اسناد تاریخی گزارشی از امضای موافقت‌نامه‌ی گلستان و تأیید مفاد آن به عنوان عهدنامه‌ی دایمی وجود ندارد، بلکه چنان‌که خواهد آمد، فتح‌علی‌شاه تا سال‌های بعد کوشش می‌کرد تعهدات روتیشچوف و

۱ گزارش سرگور اوزلی به کاسل‌ری: Fo.609.

۲ گزارش جیمز موریه به لرد کاسل‌ری، ۲۵ ژوئن: ۱۸۱۴، Fo.609.

- اوزلی برای استرداد سرزمین‌های ایران به اجرا درآید.
۶. مأموریت میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی به روسیه، چنان‌که از متن سفرنامه‌ی او آشکار است، همچنین بر اساس دیگر اسناد و مدارکی که در این باره وجود دارد، هیچ هدف دیگری جز گفتگو با امپراتور روسیه برای استرداد سرزمین‌های ایران نداشت. یعنی، درست همان وعده‌ای که براساس آن، میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی موافقت‌نامه‌ی گلستان را در قریه‌ی گلستان امضا کرد.
۷. میرزا محمدهادی علوی شیرازی، که همراه ایلچی به روسیه می‌رفت، در یادداشت‌های سفر ابوالحسن‌خان شیرازی آورده است که ایلچی، چون در تفلیس با روتیشچوف دیدار کرد و در آن‌جا دریافت که «ولایت آذربایجان بی‌جهت به تصرف آن ظالمان برآمده و بعدها تغییر نخواهد یافت، از این جهت به حدی دلگیر و پریشان احوال گردید که همگی حضار مجلس از تغییر احوال صاحبی حیران بودند و سردار قدری متحیر شد».^۱
۸. ایلچی، چون به سن پترزبورگ رسید و در آن‌جا فهمید که امپراتور روسیه در پاریس به سر می‌برد و ممکن است برای دیدار با وی ناگزیر باشد تا مدتی در پایتخت روسیه بماند و زمان برای درخواست استرداد ولایات ایران به تأخیر افتد، بنابراین به اندیشه‌ی سفر به پاریس افتاد، اما امپراتور روسیه در ۱۰ شوال سال ۱۲۲۹ ه.ق (۲۵ سپتامبر سال ۱۸۱۴ م) ضمن نامه‌ای، او را از انجام این مسافرت بازداشت.^۲
۹. به هنگام حضور میرزا ابوالحسن‌خان در سن پترزبورگ، چون او موضوع مأموریت خود را با وزیرمختار انگلستان در روسیه مطرح کرد، اگرچه وزیرمختار در این زمینه به بهانه‌هایی متوسل شد و حتی تعهد سرگور اوزلی را نیز تعهدی خارج از وظایف او شمرد، اما وزیرمختار انگلستان در متن همین گفتگو، اذعان کرد که موافقت‌نامه‌ی گلستان، عهدنامه‌ای بوده است که براساس تعهد نمایندگان روسیه و انگلستان مبنی بر استرداد سرزمین‌های ایران به امضا رسیده است.^۳
۱۰. الکساندر امپراتور روسیه در صفر سال ۱۲۳۱ ه.ق طی ملاقاتی با میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی،

۱. میرزا محمدهادی علوی شیرازی (۱۳۷۳)، *دلیل‌السفر*، سفرنامه‌ی میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی (ایلچی) به روسیه، به کوشش محمد گلبن، تهران: مرکز فرهنگی آسیا، ص ۴۴.

۲. همان، ص ۲۱۴.

۳. ژنرال باتوف (۱۳۵۰)، «مقدمات جنگ دوم ایران و روسیه»، مجله‌ی بررسی‌های تاریخی، تهران: ستاد بزرگ ارتش، س ۹، ش ۲، ص ۶۰.

که اسناد آرشیوی وزارت خارجه‌ی انگلستان نیز به آن تصریح کرده‌اند، به ایلچی وعده داد که سرزمین‌های تصرف شده توسط قوای روس را به ایران مسترد خواهد کرد.^۱ وی مدتی بعد نیز الکساندر یرملوف را به قفقاز و ایران فرستاد تا در این زمینه مطالعات لازم را انجام دهد و قسمتی از سرزمین‌های تصرف شده را به ایران مسترد دارد.^۲

۱۱. میرزا ابوالحسن خان شیرازی در صفر سال ۱۲۳۱ ه.ق در راستای انجام دستورالعمل مأموریت خویش به منظور استرداد سرزمین‌های واگذار شده به روس‌ها، بار دیگر با لرد کات کارت، وزیرمختار انگلیس در روسیه، دیدار کرد. گرچه لرد کارت در این دیدار باز هم حاضر به همراهی لازم با ایلچی نشد و راهنمایی‌های سازش‌کارانه‌ای به او ارائه کرد، اما با ملاحظه‌ی متن گزارشی از این دیدار، به وضوح معلوم می‌شود که وزیرمختار انگلیس نیز از تعهد سرگور اوزلی و روتیشچوف آگاهی داشته و می‌دانسته است که موافقت‌نامه‌ی گلستان با عنایت به همین وعده‌ها بسته شده و ماهیت عهدنامه قطعی نبوده است. متن گزارش میرزا محمدهادی علوی شیرازی در این باره چنین است: «لرد کلارک نقشه ولایات ایران، تصرفی روسیه را آورده و ملاحظه نموده، نزد صاحبی ایلچی مذکور نمود که: از اینکه حال ناپلیان که دشمن قوی روسیه بود از میان رفته و دیگر به هیچ وجه دشمنی در مقابل ندارند و غرور و کبر بسیار به هم رسانیده‌اند، من مشکل می‌بینم که ولایتی را به دولت ایران پس بدهند و منتقل سازند. خاصه ولایت قراباغ که تعریف زیاد از حد از آنجا نزد امپراتور کرده‌اند و چنین می‌داند که بهتر از آن جایی نیست. در این صورت من که ایلچی بزرگ دولت انگلیس هستم، صلاح و خیرت احوال شما را می‌دانم که به همین مصالحه قانع و قایل شده باشید و ادعای ولایت رد کردن از آنها ننمایید، زیرا که امروز دولتی از دولت روس قوی‌تر در همه عالم نیست و بالفعل ده صد هزار سپاه جرار دارد و با آنها به جز طریق دوستی و اتحاد، قسم دیگر نمی‌توان رفتار کرد...»^۳

۱۲. در ربیع‌الاول سال ۱۲۳۱ ه.ق، در ادامه‌ی تلاش‌های میرزا ابوالحسن خان شیرازی، مقامات روسیه از ایلچی خواستند تا خواسته‌های خود را به صورت مکتوب تنظیم و ارائه کند. ایلچی نیز بی‌درنگ آن درخواست‌ها را مکتوب کرد و تقدیم داشت. ایلچی در بند اول این

۱ طاهری، همان، ج ۲، صص ۴۲ و ۴۱.

۲ فتح الله عبداللّه‌یف (۱۳۵۶)، گوشه‌هایی از مناسبات روسیه و ایران و سیاست انگلستان در ایران در قرن نوزدهم، ترجمه‌ی غلامحسین متین، تهران: نشر ستاره، صص ۱۰۰-۱۰۱ و ۱۰۷.

۳ علوی شیرازی، همان، ص ۲۵۲.

نوشته تصریح کرد که باید عهدنامه‌ای مفصل میان دو کشور بسته شود و در آن معاهده، سرحد طرفین مشخص گردد. در بند دوم خواستار استرداد ولایات ایران شد و سرانجام در بند سوم به تصریح نوشت: «مطلب سیم اینکه کلاً اگر ولایات متصرفی را رد نمی‌نمایند، گرجستان و داغستان متعلق به دولت علیه روس بوده، مابقی ولایات تصرفی را رد نمایند و در خسران آنها هم به طریقی فیما بین قرار یابد، باز حاضر است».^۱

۱۳. در ۱۰ رجب سال ۱۲۳۱ ه.ق، مدتی پس از گفتگوهای میرزا ابوالحسن خان در روسیه و ناکامی او از عملی شدن وعده‌ی روس‌ها در امر استرداد سرزمین‌های ایران که اوزلی با قول شرف آن را تأیید کرده بود، سفیر ایران در روسیه به لرد کاسلری، وزیر خارجه‌ی بریتانیا، نوشت: «من حالا با دست خالی به ایران برگشت و نمی‌دانم قبله عالم با من چه کرد. تقاضای من از آن مقام این است که مرا فراموش نکرد، و فراموش نکرد که من با برقراری صلح، برای انگلستان چکار کرد. شما این را هم فراموش نکنید که به خاطر قسم به شرف یک مرد انگلیس، قسم به شرف سفیر انگلیس و قول‌های حتمی که در ایران به من داده شد از قبله عالم استدعا کرد، صلح را قبول کنند. و اگر اوضاع همینطور بماند که حالا هست، برای شرف انگلستان خیلی بد. من خیلی متأسف. و فکر می‌کنم به زودی روزی می‌رسد که چشم‌های شما باز شود و مصالح واقعی و ارزش دوستی پادشاه ایران را دید».^۲

۱۴. در ۱۳ صفر سال ۱۲۳۲ ه.ق، با تداوم فشارهای فتحعلی شاه به انگلیسی‌ها به منظور اجرای مفاد صورت مجلس استرداد سرزمین‌های ایران، سر هنری ویلاک، وزیرمختار وقت انگلستان در ایران، در نامه‌ای به شاه ایران خاطرنشان ساخت: «هرچند میرزا ابوالحسن خان ایلچی و لرد کات کارت سفیر دولت انگلیس در سن‌پترزبورگ موفق به انجام کار خویش نشده‌اند، اما از قرار فرموده امپراتور و از وضع فرمایشاتی که به لرد کسلرت (کات کارت) ایلچی دولت انگلیس فرموده، مشارالیه خاطر جمعی تمام دارد که عاقبت کار تمام و خواهش اعلیحضرت شاهنشاهی به حصول خواهد رسید». در قسمتی دیگر از این نامه آمده است: «هر چند ایلچی بزرگ دولت انگلیس سعی و کوشش کرده بود که امورات به انجام و اتمام رسیده باشد، معمول نشده بود، آخر الامر امپراتور فرموده

۱ همان، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۲ دنیس رایت (۱۳۶۴)، *ایرانیان در میان انگلیسی‌ها*، ترجمه‌ی کریم امامی، ج ۱، تهران: نشر نو با همکاری انتشارات زمینه، ص ۱۲۸؛ ارجاعات ج ۲، ص ۴۳۳.

- بود، که من از حقیقت آن ولایات و سرحدات استحضار ندارم. آنها که در آنجا هستند باید متعهدی از خود روانه نمایند که آمده سرحدات و ولایات را ملاحظه نمایند»^۱.
۱۵. ناامیدی از سفر ایلچی به روسیه و بی‌نتیجه ماندن مکاتبات و نامه‌های فتحعلی‌شاه با مقامات انگلیسی در راستای عملی نمودن تعهدات خویش نسبت به موافقت‌نامه‌ی گلستان، باعث شد شاه در رجب سال ۱۲۳۳ ه.ق میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی را به انگلستان بفرستد تا وی درباره‌ی خواسته‌های ایران و تعهدات سرگور اوزلی از نزدیک با مقامات لندن گفتگو کند.
۱۶. در ۲۶ شعبان سال ۱۲۳۴ ه.ق سفیر ایران در لندن و لرد کاسلری وزیر خارجه‌ی بریتانیا، نخستین ملاقات رسمی خود را انجام دادند. در این ملاقات، ایلچی مهم‌ترین هدف مأموریت خود را بر موضوع استرداد سرزمین‌های ایران و تعهد انگلیس در این باره متمرکز ساخت و چنین گفت: «ایران با توجه به همین تعهدسفیر انگلیس بود که با روسیه صلح کرد. دولت انگلیس به موجب اصول عدالت متعهد بود تا وضع ایران در این زمینه را که در اثر اقدامات انگلستان به وجود آمده، مورد توجه قرار دهد. وانگهی چرا انگلستان عهدنامه‌ای را که توسط سرگور اوزلی با ایران بسته شده بود، سه سال بعد تغییر داد؟ چرا ایالات شمالی ایران که روس‌ها وعده تخلیه آنها را داده بودند و سفیر انگلیس هم این وعده را مورد تأیید قرار داده بود، به ایران باز گردانده نشد؟ چرا ایران وادار شد تا قشونی با هزینه‌ی زیاد به سبک قشون اروپا ایجاد کند و سپس کاری کنند که این قشون منحل گردد. اکنون بفرمائید با این اوضاع آشفته که شما مسبب آن بوده‌اید چه کنیم؟ روس‌ها پس از امضای عهدنامه صلح پیوسته به مرزهای ما دست‌اندازی می‌کنند. تجارب ما در جنگ با روس‌ها به ما آموخته است که حالت جنگی با روس‌ها بهتر از شرایط صلح کنونی است. در شرایط جنگی سرزمین‌های تصرف شده توسط روسیه به سرزمین‌هایی تبدیل می‌شد که برای روس‌ها ارزش نگهداری نداشت»^۲.
۱۷. براساس اسنادی که در بایگانی وزارت خارجه‌ی انگلیس ثبت گردید، اگرچه کاسلری در پاسخ درخواست‌های ایلچی خطاب به وی اظهار داشت که تعهدات اوزلی قابل اجرا نبوده است، و این ادعا مدتی بعد از زبان هنری ویلاک کاردار انگلیس در تهران نیز تکرار شد، اما به هر حال، این سخن به خودی خود بر تعهد اوزلی و اعتماد مقامات ایرانی

۱ طاهری، همان، ج ۲، ص ۱۰؛ به نقل از مجموعه‌ی نامه‌های سیاسی آرشیو انگلستان، ورق ۱۰ الف و ۱۰ ب.
۲ رایت، همان، ج ۱، صص ۱۳۲-۱۳۳، صورت مذاکرات میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی با لرد کاسلری.

به این تعهد برای همراهی با موافقت‌نامه‌ی گلستان اشعار دارد. به عبارت دیگر، این سخن ناظر بر این واقعیت است که مقامات ایرانی موافقت‌نامه‌ی گلستان را با اعتقاد به این که سرزمین‌های تحت تصرف روس‌ها به ایران مسترد خواهد شد، امضا کردند و بر همین اساس، این موافقت‌نامه از نظر آنان هرگز عهدنامه‌ای دایمی و قطعی محسوب نمی‌گردید.

۱۸. در ۹ جمادی‌الآخرای سال ۱۲۳۵ ه.ق (۲۴ مارس سال ۱۸۲۰ م) کاسلری در آستانه‌ی بازگشت میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی از مأموریت لندن، ضمن نامه‌ای خطاب به ایلچی، نوشت: «به کاردار انگلیس در تهران دستور داده خواهد شد، تمام اقداماتی را که از طرف دولت انگلیس نزد امپراتور روسیه در ارتباط با استرداد اراضی مورد نظر ایران به عمل آمده و علاقمندی دولت انگلیس را به مصالح و منافع اعلیحضرت شاه ایران ثابت می‌کند به اطلاع دولت ایران برساند...»^۱ اگر در باره‌ی صحت ادعای کاسلری مبنی بر تلاش در راستای خواست ایران در دربار روسیه جای تردید باشد، اما در این تردیدی نیست که، چه این تلاش‌ها صورت پذیرفته و چه صورت پذیرفته باشد، نوشته‌ی کاسلری خطاب به ایلچی بازهم به وضوح ناظر به نگاه و نگرش مقامات ایران به موافقت‌نامه‌ی گلستان به‌عنوان متنی برای متارکه‌ی جنگ و گفتگو برای استرداد سرزمین‌های ایران بوده است.

نتیجه

با توجه به شرایط تاریخی انعقاد موافقت‌نامه گلستان و برخلاف تصور رایج نزد مورخین و محققین از شرایط سپاه ایران پس از شیخون اصلاندوز، دولت و سپاه ایران آن‌چنان در موضع ضعف قرار نداشت که نتواند خسارات ناشی از جنگ را جبران نماید و آن‌چیزی که به نام عهدنامه گلستان در تاریخ مشهور شده است چیزی جز یک موافقت‌نامه متارکه جنگ نبود.

منابع

الف. خطی

- بدایع نگار، محمدابراهیم، تاریخ قاجاریه، خطی، تهران: کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران.
- حسینی شیرازی، فضل‌الله (متخلص به خاوری)، تاریخ ذوالقرنین، خطی، تهران: کتابخانه‌ی ملی ایران.

1 F.o. 248/47 Record - Meeting With Abul Hasan. London of Castleagh Frist-20 June 1819.

- محمود میرزا، تاریخ صاحبقرانی، خطی، تهران: کتابخانه‌ی ملی ایران.
- مروزی، محمدصادق، (وقایع نگار)، تاریخ جهان آرا، خطی، تهران: کتابخانه‌ی ملی ایران.
- مستوفی تبریزی، میرزا محمد رضی، زینة التواریخ، خطی، تهران: کتابخانه‌ی ملک.
- نوری، محمدتقی، اشرف التواریخ، خطی، تهران: کتابخانه‌ی ملک.

ب. چاپی

- استرآبادی، میرزا مهدی (۱۳۷۷)، تاریخ جهانگشای نادری، به اهتمام عبدالله انوار، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا (۱۳۷۰)، اکسیرالتواریخ، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: ویسمن.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۷)، تاریخ منتظم ناصری، تصحیح، محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- باکیخانوف، عباسقلی آقا (۱۹۷۰م)، گلستان ارم، به سعی و اهتمام عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو: اداره انتشارات علم.
- بیانی، خانبابا (۱۳۱۸)، تاریخ دیپلماسی ایران، سیاست ناپلئون در ایران در زمان فتحعلیشاه، تهران، [بی‌نا].
- جمال‌زاده، محمدعلی (۱۳۷۶)، تاریخ روابط روس و ایران، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۶۷)، فارسنامه‌ی ناصری، تصحیح و تحشیه‌ی منصور رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر.
- دروویل، گاسپار (۱۳۶۵)، سفر در ایران، ترجمه‌ی منوچهر اعتماد مقدم، تهران: شباویز.
- دنبلی، عبدالرزاق (مفتون) (۱۳۵۱)، مآثرالسلطانیه، مقدمه‌ی غلامحسین صدری افشار، تهران: ابن‌سینا.
- رافی (هاکوپ ملیک هاگویان) (۱۳۸۸)، ملوک‌خمس: قره باغ و پنج ملیک ارمنی آن از فروپاشی صفویه تا جنگ‌های ایران و روس، ترجمه‌ی آرا دراستپانیان، تهران: پردیس دانش.
- رایت، دنیس (۱۳۶۴)، ایرانیان در میان انگلیسی‌ها، ترجمه‌ی، کریم امامی، تهران: نشر نو با همکاری انتشارات زمینه.
- رستم الحکماء، محمدهاشم (۱۳۴۸)، رستم التواریخ، به کوشش، محمد مشیری، تهران: امیرکبیر.
- ژنرال باتوف (۱۳۴۵)، «مقدمات جنگ دوم ایران و روسیه»، مجله‌ی بررسی‌های تاریخی، س ۹، ش ۲.
- ساروی، محمد فتح‌الله بن محمدتقی (۱۳۷۱)، تاریخ محمدی «احسن التواریخ»، به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: امیرکبیر.
- سایکس، سرپرسی (۱۳۶۶)، تاریخ ایران، ترجمه‌ی فخرداعی، تهران: دنیای کتاب ۱۳۶۶.
- سپهر، میرزا محمد تقی (لسان‌الملک) (۱۳۵۳)، ناسخ التواریخ، سلاطین قاجاریه، تهران: اسلامیه.
- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۵۳)، تاریخ روابط بازرگانی و سیاسی ایران و انگلیس، تهران: انجمن آثار ملی.
- عبدالله‌یف، فتح‌الله (۱۳۵۶)، گوشه‌هایی از مناسبات روسیه و ایران و سیاست انگلستان در ایران در قرن نوزدهم، ترجمه‌ی غلامحسین متین، تهران: نشر ستاره.

- علوی شیرازی، میرزا محمدهادی (۱۳۵۷)، *دلیل السفر، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان شیرازی (ایلیچی)* به روسیه، به کوشش محمد گلبن، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- گاردان، آلفرد (۱۳۶۲)، *خاطرات مأموریت ژنرال گاردان در ایران*، ترجمه‌ی عباس اقبال آشتیانی، به کوشش همایون شهیدی، تهران: گسترش فرهنگ و تاریخ ایران.
- گرنت واتسون، رابرت (۱۳۵۶)، *تاریخ ایران دوره‌ی قاجاریه*، ترجمه‌ی غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: سیمرخ.
- گوگچه، جمال (۱۳۷۳)، *قفقاز و سیاست امپراطوری عثمانی*، تهران: موسسه انتشارات وزارت امور خارجه.
- لکه‌هات، لارنس (۱۳۶۳)، *انقضاض سلسله‌ی صفویه و ایام استیلای / فاعنه در ایران*، ترجمه‌ی مصطفی قلی عماد، تهران: مروارید.
- مالکم، سرجان (۱۳۶۲)، *تاریخ ایران*، ترجمه‌ی میرزا حیرت، تهران: دنیای کتاب.
- محمود، محمود (۱۳۵۳)، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم*، تهران: اقبال.
- وحید مازندرانی، غلامعلی (۱۳۵۰)، *مجموعه عهدنامه‌های تاریخی ایران*، تهران: وزارت امور خارجه، صص ۱۲۷-۱۳۰.
- وزارت امور خارجه (۱۳۷۲)، *اسنادی از روابط ایران با مناطقی از آسیای مرکزی*، تهران: موسسه‌ی چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- وزارت امور خارجه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی (۱۳۷۲)، *اسنادی از روابط ایران با منطقه‌ی قفقاز*، تهران.
- هدایت، رضاقلی میرزا (۱۳۳۹)، *تاریخ روضه‌الصفای ناصری*، تهران: خیام.
- ---- (۱۳۷۳)، *فهرس التواریخ، تصحیح و تحشیه‌ی عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هنوی، جونس [بی‌تا]، *زندگی نادرشاه*، ترجمه‌ی اسماعیل دولتشاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ج. مجله‌ها و روزنامه‌ها

- *روزنامه‌ی کاوه* [بی‌تا]، تهران: دوره‌ی کامل: نشر ویس.
- *مجله‌ی بررسی‌های تاریخی* (۱۳۵۰)، تهران: ستاد بزرگ ارتشتاران.

د. اسناد

- گزارش جیمز موریه به لرد کاسلری، ۲۵ ژوئن: ۱۸۱۴، 5733 Fo.609.
- گزارش سرگور اوزلی به کاسلری: Fo.609.

ه. منابع انگلیسی

- A Memoir of The Late Right Hon. Sir Gore Ouseley, Bart. Sometime Ambassador Extraordinary And Plenipotentiary At The Court of Persia.
- Morier.James Justinian, A Second Journey Through Persia, Armenia And Asia Minor To

Constantinople, Between The Years 1810 And 1816 .Vol.2

- Studies Journal Of Persian Studies Of Lieutenant Colonel Joseph Darcy R.A.1780-1848
- Armenians and Russia (1626-1796): A documentary record/annotated and commentary by george a bournoutian costamesa :mazda publishers,2001
- F.o.248/47 Record - Meeting With Abul Hasan. London of Castleagh Frist-20 June 1819

ناکامی اصلاحات امان‌الله خان و شکل‌گیری حکومت بچه‌سقا (سقا) در افغانستان

شهرزاد ساسان‌پور^۱

احمد درستی^۲

چکیده: حکومت امان‌الله خان (۱۹۱۹ - ۱۹۲۹م) از نقاط عطف تاریخ کشور افغانستان به‌شمار می‌رود، زیرا موجب دگرگونی در ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی - فرهنگی در این کشور گردید. از مهم‌ترین اقدامات بلندمدت وی، به دست آوردن استقلال کامل کشور افغانستان و حفظ سرحدات آن، پس از جنگ جهانی دوم، با موافقت دولت‌های انگلستان و شوروی بود. به دنبال گسترش مناسبات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و باز شدن دروازه‌های افغانستان بر روی فرهنگ، تمدن، اندیشه‌ها و افکار جدید، امان‌الله خان پس از استقلال در راستای حفظ پادشاهی خود، به‌ایجاد اصلاحاتی در ساختار حکومت افغانستان اقدام نمود. هم‌زمانی وی با حکومت رضاشاه در ایران و آتاتورک در ترکیه، که دست به اقدامات مشابهی زدند، وی را برای عملی کردن اصلاحات مورد نظرش ترغیب نمود. این مقاله با روی‌کردی جامعه‌شناسانه و با بهره‌گیری از نظریات چالمرز جانسون، به بررسی پی‌آمدهای این اصلاحات و تأثیر آن بر حکومت امان‌الله خان می‌پردازد. به نظر می‌رسد این اصلاحات در میان اقشار مختلف جامعه‌ی افغان آن روز پی‌آمد معکوس داشت و در نهایت، ناکامی اصلاحات امان‌الله خان و حاکمیت ارزش‌ها و هنجارهای جدید اجتماعی، به سقوط وی و دست‌یابی فردی از پایگاه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بسیار پایین‌تر به حکومت انجامید.

واژه‌های کلیدی: افغانستان، امان‌الله خان، بچه سقا، اصلاحات

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، واحد شاهین شهر sh_sasanpour@yahoo.com

۲ پژوهش‌گر دانشگاه امام حسین^(ع) ahmad_dorosti@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۸، تاریخ تأیید: ۹۰/۴/۴

Failure of Amanullah Khan's Reforms and Formation of Bacheh-Saqqa's Government in Afghanistan

Shahrzad Sasanpour¹

Ahmad Dorosti²

Abstract: Amanullah Khan's government (1919-1929 AD) is considered as one of the turning points of history of Afghanistan, because he brought about radical changes in political, economical and social-cultural structure in Afghanistan. Amongst his most important long lasting efforts was securing Afghanistan's full independence and protection of its borders after the World War II by the support of England and Soviet Union Governments. After developing political, economic and cultural relations and opening Afghanistan's gates to the modern culture, civilization and ideas, in order to protect his monarchy, he embarked on reformations in the government's structure. Simultaneity of his government with those of Reza Shah in Iran and Ataturk in Turkey, both did similar measures, to protect their kingdoms, encouraged him to put into effect the intended reformations in political, social, economic fields. But these reformations amongst different strata of Afghan society of the time had reversed effect which ultimately led to Amanullah Khan's fall and seizing power by a person from a very low political, economic and social standing. The main question of this research is whether Amanullah Khan's fall and Bacheh-Saqqa's coming to power was due to failure of Amanullah Khan's reforms or Bacheh-Saqqa's political-military power. The research main hypothesis is that failure of Amanullah Khan's reforms led to his fall and seizing power by Bacheh-Saqqa. To find out this, with a sociological approach and by profiting from Chalmers Johnson's Theories.

Results of the present research suggest that failure of Amanullah Khan's reforms and ruling of new social values and norms led to Amanullah Khan's fall and seizing power by Bacheh-Saqqa.

Key words: Afghanistan, Amanullah Khan, Bacheh-Saqqa, Reforms

1 Assistant Professor of History, payam-e-nour shahin shahr University

2 Researcher of Imam Hossein University

مقدمه

از دوره‌ی حکومت دوست محمدخان، خاندان سدوزایی در امر سلطنت جای خود را به خاندان محمدزایی داد. در طی سال‌های جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸م)، دولت انگلستان که از دوره‌ی حکومت شاه شجاع در افغانستان بیش از پیش نفوذ کرده بود، به امیر حبیب‌الله خان، شاه افغانستان، وعده داد که در مقابل حفظ بی‌طرفی در جنگ، به افغان‌ها استقلال کامل بدهد. قتل امیر حبیب‌الله خان، این وعده را به دوره‌ی حکومت پسرش امان‌الله‌خان موکول نمود. امان‌الله‌خان بعد از اعلام استقلال کامل افغانستان، در زمینه‌های اقتصادی - مالیاتی، اداری، اجتماعی - فرهنگی و غیره به صورتی کاملاً شتاب‌زده اصلاحاتی انجام داد. این شتاب‌زدگی در نهایت به مخالفت و شورش گروه‌ها و قشرهای مختلف، از جمله اعضای دولت، درباریان، قبیله‌ها و قوم‌های گوناگون، روحانیان و... منتهی گردید. در کنار آن، حمایت کارگزاران و مأموران دولت انگلستان در افغانستان از این شورش‌ها و دامن زدن به آنها، در سقوط امان‌الله‌خان و به حکومت رسیدن رهبری شورشی به نام حبیب‌الله «بچه‌سقا»، که پایگاه اجتماعی و سیاسی قابل توجهی نداشت، مؤثر افتاد. بچه‌سقا با استفاده از فرصتی طلایی و بهره‌گیری از فضایی پرتنش، به حکومت دست یافت و در دوران نه ماهه‌ی حکومت خود اصلاحات امانی را لغو کرد و حکومتی مرکب از راهزنان، تحصیل‌کردگان و رجال سیاسی عصر امان‌الله‌خان ایجاد کرد. بر این اساس، مسئله‌ی کلیدی پژوهش حاضر شناسایی عواملی است که باعث شکل‌گیری حکومت بچه‌سقا شد.

در این مقاله، کوشش شده است با بهره‌گیری از چند دسته منابع، از جمله تواریخ مربوط به افغانستان در دوران معاصر، مقالات موجود در *دایرة المعارف آریانا، ایرانیکا، بریتانیکا* و اسناد آرشیو وزارت امور خارجه - به‌خصوص اسناد مربوط به سال ۱۳۰۷ ه.ش - به بررسی عوامل سقوط امان‌الله‌خان و شکل‌گیری حکومت بچه‌سقا پرداخته شود.

برای بررسی موضوع، از نظریه‌های جامعه‌شناسانه‌ی چالمرز جانسون^۱ استفاده شده است. وی در نگرش سیستمی - کارکردی خود بر استمرار نقش‌ها و ساختارها در تداوم حیات اجتماعی تأکید می‌ورزد و ضمن توجه به تأثیر متقابل محیط و ارزش‌های اجتماعی در راستای درک تغییر اجتماعی، غیرهم‌آهنگ عمل کردن محیط و ارزش‌های اجتماعی را - با دخالت عناصر داخلی یا خارجی - عامل اصلی تغییر اجتماعی می‌داند که در نتیجه‌ی آن، مشروعیت و

۱ از جامعه‌شناسان مکتب کارکردگرایی که چهار مقوله‌ی ساختاری ارزش‌ها، هنجارها، جمع‌ها و نقش‌ها را از عوامل سامان‌بندی اجتماعی می‌دانند.

اقتدار نظام پیشین فرو می‌ریزد، و اگر نخبگان داخلی و رهبران سیاسی جامعه تمایلی برای ایجاد هم‌آهنگی میان ارزش‌ها و محیط اجتماعی نداشته باشند، تغییر اجتماعی به وقوع می‌پیوندد.^۱ در این مقاله کوشش شده است با استفاده از این نظریه نقش اصلاحات امان‌الله‌خان در عدم تعادل میان محیط و ارزش‌های اجتماعی و در نتیجه سقوط وی و روی کار آمدن بچه‌سقا مورد بررسی قرار گیرد و روشن می‌شود چگونه ملتی که در آن مرحله به استقلال کامل سیاسی و اصلاحات نوین دست یافته بود، بدان معترض شد، و چرا اقشار مختلف جامعه‌ی آن روز افغانستان، از رجال دولتی و سرداران نظامی گرفته، تا روحانیان، صوفیان، روشن‌فکران، سران قبایل و عشایر و غیره، با اصلاحات امان‌الله‌خان مخالفت کردند و باعث سقوط وی و به حکومت رسیدن فردی گردیدند که از کم‌ترین پایگاه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برخوردار و مخالف اصلاحات بود.

گرچه درباره‌ی موضوع این مقاله، چند پژوهش مستقل، از جمله «عیاری از خراسان» نوشته‌ی خلیل الله خلیلی، «از عیاری تا امارت» نوشته‌ی عبدالشکور حکم، صورت گرفته است و حتی در منابع متعلق به تاریخ افغانستان، مانند درباری بزرگ و دایرة المعارف‌های آریانا، ایرانیکا و بریتانیکا، از نویسندگان مسلمان، به‌خصوص افغان (مانند «افغانستان در مسیر تاریخ» نوشته‌ی محمد غلام غبار، «کرسی نشینان کابل» نوشته‌ی فرخ، و از نویسندگان خارجی، مانند مایکل بری) مطالبی درباره‌ی سقوط امان‌الله و شکل‌گیری حکومت بچه سقا آمده است. اما درمقاله‌ی حاضر، از آن‌جا که عوامل ناکامی اصلاحات امان‌الله‌خان، با توجه به نظریه‌ی جانسون، از دو جنبه‌ی خارجی و داخلی بررسی شده است، نکات تازه‌ای وجود دارد. فرضیه‌ی اصلی در این مقاله که به نقش اصلاحات امان‌الله‌خان در سقوط وی و شکل‌گیری حکومت بچه سقا ناظر است در کنار این فرضیه رقیب به بررسی گذاشته می‌شود که ابتکارها و توانایی بچه سقا را برای به دست گرفتن قدرت نظامی و سیاسی، موجب به حکومت رسیدن وی می‌داند.

تحولات سیاسی افغانستان از ابدالی‌ها تا امان‌الله‌خان (محمدزایی)

حکومت افغانستان به عنوان یک حکومت مستقل از سال ۱۱۶۰ ه‍.ق (۱۷۴۷م) در اختیار دو خاندان از طایفه‌ی ابدالی‌ها بود. از سال ۱۱۶۰ تا ۱۲۵۱ ه‍.ق، خاندان سدوزایی‌ها و در رأس

۱ چالمرز جانسون (۱۳۶۳)، تحول انقلابی، ترجمه‌ی حمید الیاسی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۸.

آن‌ها درانی‌ها، و از سال ۱۲۵۱ ه‍.ق به بعد، خاندان محمد زایی در افغانستان حکومت کردند. بعد از احمدشاه ابدالی، پسرش تیمورشاه، و پس از وی فرزندانش زمان‌شاه، شاه محمود و شاه شجاع از طایفه‌ی درانی به حکومت رسیدند؛ سرانجام، دوست محمدخان در دوره‌ی شاه شجاع امارت کابل را بر عهده گرفت و با شکست سدوزایی‌ها، در کابل بر تخت سلطنت نشست^۱ و بدین ترتیب حکومت از شاخه‌ی درانی به شاخه‌ی محمدزایی (بارک‌زایی) انتقال یافت.

در این زمان، روس‌ها به دنبال سیاست توسعه طلبانه‌ی خود در آسیای مرکزی، نواحی مرو و کوشک را تصرف نمودند؛ انگلیسی‌ها نیز برای حفظ هند به ناحیه‌ی بلوچستان چشم طمع داشتند. سیک‌ها با حمایت دولت انگلیس بر ناحیه‌ی پشاور دست یافتند، و روس‌ها با استفاده از اختلاف طوایف سدوزایی و محمد زایی، شاه ایران را برای تصرف هرات تشویق نمودند. همکاری شاه شجاع، حاکم معزول طایفه‌ی سدوزایی، با انگلیسی‌ها برای به دست آوردن مجدد افغانستان در قبال واگذاری پشاور به سیک‌ها، به خروج نیروهای ایران از هرات منتهی شد. شورش طوایف افغان علیه شاه و محاصره و کشتار نیروهای انگلیسی، بهانه‌ی مهمی برای محاصره‌ی کابل به دست دولت انگلستان داد.^۲

با قتل شاه شجاع، دولت انگلیس به منظور ایجاد حکومتی دست‌نشانده، دوست محمدخان را که به هند تبعید شده بود، مجدداً به حکومت افغانستان رسانید. بعد از یک دوره آرامش کوتاه، با مرگ دوست محمدخان در رقابت‌های جانشینی، سرانجام شیرعلی (۱۲۸۵ ه‍.ق) به حکومت رسید. در این زمان، نیروهای روسیه با موافقت انگلیسی‌ها، از مرزهای شمال افغانستان و اطراف رود جیحون خارج شدند. اما چون گارد مرزی افغانستان به نیروهای انگلیسی اجازه‌ی عبور از تنگه‌ی خیبر را نداد، دومین جنگ میان افغان‌ها و انگلیسی‌ها آغاز شد. در اثنای جنگ، شیرعلی فوت کرد و فرزندش یعقوب، به شرط آن‌که دولت افغانستان با اجازه و مشورت دولت انگلستان به ایجاد روابط با دول خارج پردازد، به حکومت رسید.^۳

سرانجام، مبارزه‌ی سران قبایل و مخالفان اقدامات دولت انگلیس، به لشکرکشی انگلیسی‌ها به کابل و قندهار و تبعید یعقوب به هند منجر گردید. مهره‌ی مورد نظر انگلیسی‌ها که

۱ بصیر احمد دولت آبادی (۱۳۸۲)، *شناسنامه‌ی افغانستان*، تهران: عرفان، صص ۲۸۹-۳۰۶.

۲ محمد غلام غبار (۱۳۶۶)، *افغانستان در مسیر تاریخ*، ج ۱، تهران: نشر انقلاب و جمهوری، ج ۳، صص ۵۱۸-۵۳۹.

۳ همان، صص ۵۳۹-۵۸۹.

می‌توانست به مخالفت رؤسای قبایل خاتمه دهد، نوهی دوست محمدخان یعنی عبدالرحمن، بود که با پذیرفتن شرط مورد نظر انگلیسی‌ها به حکومت رسید. توافق روس‌ها و انگلیسی‌ها در مورد مرزهای افغانستان، به تسلط روسیه در سراسر مرزهای دولت مذکور با روسیه، ایران و پامیر، و همچنین مرزهای جنوب غربی افغانستان با هند-انگلیس و نیز نظارت بر قبایل پشتون مرزی میان افغانستان و انگلستان براساس خط دیورند (Durand Line) انجامید، که به تقسیم قبایل پشتون و کشاکش‌های مرزی و برخوردهای نظامی منجر گردید. عبدالرحمن، با سیاست واگذاری پست‌های اداری و نظامی به سران قبایل، از خودمختاری آن‌ها ممانعت کرد و برخی قبایل متمرّد را، مانند هزاره‌ها و غلزی‌ها، مطیع نمود. سیاست خارجی عبدالرحمن تا زمان حکومت فرزندش حبیب‌الله (۱۳۱۹هـ.ق / ۱۹۰۱م) ادامه یافت، اما حبیب‌الله اول، که در عدالت، انوشیروان دادگر خوانده می‌شد،^۱ علاوه بر انجام اصلاحاتی، از جمله بخشش چند ساله‌ی مالیاتی کشاورزان، تجارت برده را متوقف نمود و مدارس به سبک غربی و علم طب را در افغانستان رواج داد.^۲

در سال ۱۹۰۷م، با توافق دولت‌های روس و انگلیس، سرزمین افغانستان همچون سدّی میان این دو دولت قرار گرفت. با وقوع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴م، به‌رغم تلاش شورشیان هندی، و نیز دولت آلمان که در پی کسب یاری افغان‌ها بودند، به خصوص براساس حکم جهاد سلطان عثمانی علیه کفار، امیر حبیب‌الله از سوی دولت انگلیس متقاعد شد که بی‌طرفی را حفظ کند، تا بدین ترتیب، در پایان جنگ، به دولت افغانستان استقلال کامل داده شود؛ اما قبل از هر گونه موافقت کتبی در این زمینه، وی در سال ۱۲۹۸ هـ.ق / ۱۹۱۹م به قتل رسید. سپس پسر سوم امیر حبیب‌الله، به نام امان‌الله‌خان، به حکومت افغانستان رسید.^۳

حکومت امان‌الله‌خان

الف. اصلاحات

حکومت امان‌الله‌خان (۱۹۱۹ - ۱۹۲۹م) هم‌زمان با رضاخان پهلوی در ایران و کمال آتاتورک در ترکیه بود. هر سه حکومت مذکور، به مدد شعارهایی مانند آزادی‌خواهی و انقلابی‌گری

۱ میرزا یعقوب علی خوافی (۱۳۸۱)، *پادشاهان/اخیر افغانستان*، ویراسته‌ی محمد سرور مولائی، تهران: عرفان صص ۵۵۹-۵۶۰.

۲ میرمحمد صدیق فرهنگ (۱۳۷۱)، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، ج ۱، مشهد: درخشش، ۴۱۲ تا ۴۱۴.

۳ دولت‌آبادی، همان، صص ۳۱۰-۳۳۱.

بر سر کار آمدند و به نوعی مدعی مبارزه با استعمار انگلیس شدند: رضاخان با الغای قرارداد ۱۹۱۹م، آتاتورک با اعلان جمهوری ترکیه، و امان‌الله خان با اعلام استقلال افغانستان. امان‌الله با تغییر عنوان خود از امیر به شاه،^۱ به حکومت افغانستان رسید، و ضمن اعلام استقلال کشورش، با ایراد نطق پرحرارتی، مردم را به اصلاحاتی در زمینه‌های ایجاد عدالت، مساوات، آزادی، منع رشوه‌خواری، جلوگیری از ظلم و غیره، وعده داد.^۲ حمایت روحانیانی چون حضرت صاحب شور بازار و عامه‌ی مردم از امان‌الله باعث شد که او در راستای استقلال سیاسی افغانستان اقدام کند. گسترش احساسات ضد انگلیسی در میان مردم افغانستان، که معتقد بودند استقلال کامل و حفظ بی‌طرفی افغانستان می‌بایستی در جنگ جهانی اول از سوی انگلیسی‌ها حفظ می‌شد، سومین جنگ را میان افغانستان و انگلستان برپا نمود. اما این جنگ، بین ارتش نا کارآمد افغانستان و ارتش هندی انگلستان که از جنگ جهانی اول خسته و وامانده بودند، کشاکش‌هایی ایجاد کرد.^۳ نتیجه‌ی جنگ، پیروزی دولت انگلستان و انعقاد صلح راولپندی (در سال ۱۹۲۱ م) بود که انگلیسی‌ها ضمن آن آزادی افغان‌ها را در روابط خارجی‌شان با دولت‌های دیگر پذیرفتند و به دنبال آن، دولت انگلستان با تصویب عهدنامه‌ی کابل، استقلال کامل افغانستان را، به دلایلی از جمله ترس از نفوذ تمایلات کمونیستی از روسیه و غیره، به رسمیت شناخت. حکومت افغانستان نیز خط دیورند را به عنوان نقطه‌ی سرحدی میان دو کشور تأیید نمود و تمامی ادعای خود را درخصوص ماورای این خط پس گرفت، و بدین ترتیب، دست دولت انگلستان در تصمیم‌گیری راجع به قبیله‌های سرحدی افغانستان باز گذاشته شد، که سرانجام به شورش آن‌ها منتهی شد.^۴

قابل ذکر است که این سرحدات در خلال جنگ جهانی دوم و اعلام استقلال هند، به دولت پاکستان واگذار گردید. دولت شوروی و سپس فرانسه، ایتالیا، ترکیه و ایران نیز، استقلال این کشور را به رسمیت شناختند.

از نخستین نتایج عملی استقلال افغانستان، ایجاد مناسبات سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، تجاری و باز شدن دروازه‌های افغانستان به روی فرهنگ، تمدن، اندیشه و افکار جدید بود. این

1 The New Encyclopedia Britannica (1994), Vol.13.P34.

۲ ا. ج. ماگنوس (۱۳۸۰)، *افغانستان، روحانی، مارکس، مجاهد*، ترجمه‌ی قاسم ملکی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، صص ۵۷-۵۹.

3 The New Encyclopedia, Britannica (1994), Macropaedia founded, Vol. 1.P310.

۴ سید مهدی فرخ (۱۳۷۰)، *کرسی نشینان کابل*، به کوشش محمد آصف فکرت: تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۱۸-۱۹.

موضوع، ایجاد اصلاحات در زمینه‌های مختلف را برای حکومت امان‌الله‌خان ضروری نمود. وی، پس از انعقاد صلح راولپندی با دولت انگلستان، در طی دو مرحله، به عملی نمودن یک رشته اصلاحات در زمینه‌های فرهنگی- اجتماعی، اقتصادی، اداری و مالیاتی پرداخت. در مرحله‌ی اول (۱۹۱۹ - ۱۹۲۸م) وی سعی کرد با ایجاد اصلاحات فرهنگی- اجتماعی، دولت افغانستان را از اساس کهنه‌ی قبایلی خارج کند و کالبنه‌ای برپایه‌ی اصول جدید تشکیل دهد. مشروطه‌خواهانی مانند عبدالهادی‌خان و عبدالرحمن‌خان- مؤلفان روزنامه‌ی *سراج‌الخبار*- در این راستا با امان‌الله‌خان همکاری کردند، که در نتیجه‌ی آن حزب‌های مشروطه‌خواه اعتدالی و ملی‌گرای افراطی (باتمایلات چپ) در افغانستان ایجاد شد و به بیداری افکار عمومی منجر گردید. پس از تصویب قانون اساسی مرکب از ۷۳ ماده، تحت تأثیر جمال پاشا رهبر حزب اتحاد و ترقی و بدری بیگ، با اتخاذ از قوانین دولت عثمانی، نظام‌نامه‌های مطبوعات، جزای عمومی، فروش املاک سرکاری، تذکره‌ی نفوس، گذرنامه، بودجه‌ی عمومی و مانند‌های آن، شکل گرفت.^۱

از مهم‌ترین اقدامات امان‌الله‌خان در این دوره آن بود که براساس ماده‌ی هشتم قانون اساسی، «به همه‌ی افرادی که در مملکت افغانستان زندگی می‌کردند بلا تفریق دینی و مذهبی تبعه‌ی افغانستان گفته می‌شد» و براساس ماده‌ی شانزدهم آن، تساوی حقوق میان مردم وعده داده شد. وی، علاوه بر آزاد کردن محبوسان مشروطه‌طلب زمان پدرش از زندان‌ها، سعی کرد روشن‌فکران را در امور دولت شرکت دهد؛^۲ در نتیجه، فضای باز سیاسی ایجاد شد. با لغو امتیازهای عشیره‌ی محمدزایی و خان‌ها و روحانیان، قدرت اساسی حکومت امان‌الله‌خان در اختیار سه قوه‌ی مقننه، قضاییه و مجریه قرار گرفت. همچنین، «شورای دولت»، مرکب از اعضای انتصابی از سوی شاه و اعضای انتخابی از سوی ملت، ایجاد شد و قانون‌های قضایی و اجرایی چارچوب مشخصی^۳ یافت. سرانجام، امان‌الله‌خان بر اثر شورش طوایف منگل مجبور شد بخشی از امتیازهای قشر اشراف رابه ایشان برگرداند.^۴

امان‌الله‌خان دومین مرحله‌ی اصلاحات خود را (۱۹۲۸ - ۱۹۲۹م)، پس از مسافرت هفت ماهه‌اش به اروپا، با شتاب‌زدگی تمام عملی نمود. وی، پس از شورش طوایف منگل، متوجه

۱ صفاخوان (۱۳۸۰)، *تاریخ شفاهی افغانستان* (۱۹۰۰-۱۹۲۲م)، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه، صص ۳۷-۴۰.

۲ محمد غلام غبار (۱۳۶۶)، همان، صص ۷۹۴-۷۹۹.

۳ مری لوئیس کلیفورد (۱۳۶۸)، *سرزمین و مردم افغانستان*، ترجمه‌ی مرتضی اسعدی، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۱۷۶-۱۷۷.

۴ میرمحمد صدیق فرهنگ (۱۳۷۱)، همان، صص ۵۳۴-۵۳۵.

اهمیت اداری ولایات شد. او، پس از انتصاب محمدولی‌خان به عنوان وکیل خود در افغانستان، به همراه عده‌ای از جمله ملکه ثریا (که بی‌حجابی‌اش موجب شگفتی دربار امان‌الله گردید)، والی علی‌احمدخان، شیراحمدخان (رئیس شورا)، غلام صدیق‌خان (وزیر امور خارجه) و شماری دیگر (در سال ۱۳۰۶ ش/ ۱۹۲۰ م)، پس از عبور از هند، به کشورهای مصر، ایتالیا، فرانسه، آلمان و انگلستان مسافرت نمود و با سران این کشورها مذاکراتی در باب همکاری‌های فرهنگی و اقتصادی انجام داد.^۱ وی، ضمن خرید تعدادی اسلحه، توانست در مذاکراتش با آتاتورک موافقت او را برای فرستادن یک هیئت نظامی ترک به منظور تقویت ارتش افغانستان به دست آورد.^۲

امان‌الله، پس از بازگشت از اروپا، به تقلید از تمدن غرب، به اقدام‌هایی مانند تغییر لباس سنتی مردم، استفاده از پرچم جدید، احداث مدرسه‌های مختلف پسرانه و دخترانه، رفع حجاب از زنان، توجه به حقوق زنان، تغییر روز تعطیل هفته، تأسیس پارلمان انتخابی، امتحان گرفتن از ملاها، تصویب نظام‌نامه‌ی کلپ سیاه و سرخ و سبز و غیره، دست زد.^۳ وی در پی طرح مسئله‌ی آزادی زنان و ضرورت رفع حجاب از آنان در مقاله‌ای از سوی ملکه ثریا، با دعوت از زنان مأموران ارشد و معارف شهر در قصر شاهی، به ایشان گوشزد کرد که اگر شوهران به آنان آزادی نمی‌دهند، زنان حق دارند آن‌ها را هدف گلوله قرار دهند و امان‌الله شخصاً سلاح لازم را به ایشان خواهد داد.^۴

ب. پی‌آمد اصلاحات امان‌الله‌خان: سقوط حکومت او

درباره‌ی هدف امان‌الله‌خان از عملی کردن دو مرحله‌ی اصلاحات در دوره‌ی حکومت وی، نظرات گوناگونی ارائه شده است: برخی هدف او را اروپایی‌سازی افغانستان می‌دانند که برای محیط آن زمان هضم‌شدنی نبود. بعضی دیگر هدف وی را از این اصلاحات، معرفی افغانستان به عنوان کشوری آزاد و مستقل به دنیا دانسته‌اند. عده‌ای نیز هدف این اصلاحات را هدایت افغانستان در راه رشد و پیشرفت محسوب نموده‌اند.^۵ به قولی، او نخستین فرمان‌روا و شهروند افغانی بود

۱ مهدی فرخ (۱۳۱۴)، *تاریخ سیاسی افغانستان*، ج ۱، تهران: مجلس، صص ۳۹۵-۳۹۸.

۲ ماگنوس، همان، ص ۵۷.

۳ غبار، همان، ج ۱، صص ۸۱۲-۸۱۳.

۴ دولت‌آبادی، همان، ص ۳۳۳.

۵ اخوان، همان، صص ۳۷-۴۰.

که آشکارا از آزادی فردی و مردمی سخن گفت و اصل آزادی را در افغانستان قانونی کرد.^۱ اصلاحات امان‌الله‌خان در نهایت به سقوط او انجامید، زیرا موجب کاهش حمایت عمومی و نیز رنجش برخی روحانیون و رؤسای قبیله‌ها از وی شد.^۲ چنان‌که محمدصادق مجددی نقشبندی، برادر فضل عمر، به اتفاق برادرزاده‌اش محمد معصوم مجددی، همراه عده‌ای از روحانیون، با امضای چهارصد تن از علمای دینی، فتوای کفر شاه را صادر کردند و سپس به شورشیان منگل پیوستند؛ اما در پایان، شکست خوردند و خاندان مجددی به حبس ابد محکوم، و چهار تن از علمای شورشی نیز تیرباران شدند.^۳

از دیگر پی‌آمدهای اصلاحات امان‌الله‌خان، ایجاد تضاد میان دهقانان، مأموران و کارمندان، و دور نمودن رهبران نظامی و مذهبی و قبایل پشتون از قدرت بود، که بازتاب آن را می‌توان در طغیان قبیله‌های شینواری (در شرق جلال‌آباد) از طوایف پشتون، مشاهده کرد.^۴ به عبارتی، اصلاحات امان‌الله‌خان به ناهم‌آهنگی میان محیط و ارزش‌های اجتماعی منجر شد و مداخله‌ی عناصر داخلی و خارجی، سقوط اورابه دنبال آورد.

با توجه به مطالب بالا، مهم‌ترین عوامل سقوط امان‌الله‌خان، که روی کار آمدن حبیب‌الله سقا (بچه سقا) رانیز موجب گردید، عبارت بودند از:

- غرب زدگی و فرنگی مآبی امان‌الله‌خان

از سال ۱۹۱۹م، حکومت‌های افغانستان سه موضوع: تحکیم قدرت نظامی، تحریک ملی‌گرایی افغان به عنوان ایدئولوژی جانشین سنت‌های اسلامی، و نوسازی جامعه^۵ را در رأس اهداف خود قرار دادند. اما نوسازی جامعه به غرب‌گرایی تبدیل شد که آغازش دوره‌ی عبدالرحمن (پدر بزرگ امان‌الله) و اوج آن در عصر امان‌الله‌خان بود. وی که از طریق درباریان و کارشناسان انگلیسی با تمدن اروپایی آشنا شده بود، قصد داشت با جذب ارزش‌های صوری غرب، افغانستان را به رستگاری برساند.^۶ به عبارتی، وی از آن گونه تجدید طلبانی بود که قصد

۱ عبدالهادی حائری (۱۳۷۴)، *آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه گران*، مشهد: جهاد دانشگاهی، ص ۱۹۹.
 ۲ The New Encyclopedia Britannica, (1994), Vol. 13.P34.

۳ فرخ، همان، ج ۱: صص ۸۱۱-۸۱۴.

۴ ماگنوس، همان، ص ۵۹.

۵ مایکل بری (۱۳۸۸)، *بازی بزرگ: مدار از فلک چشم‌نیک اختری را*، به کوشش سید ذوالمجد عالم شاهی، کابل: امیری،

۱۳۸۸، ص ۹۴.

۶ نجیب مایل هروی (۱۳۶۲)، *تاریخ و زبان در افغانستان*، تهران: موقوفات محمود افشار یزدی، صص ۴۲-۴۳.

داشت مردم افغانستان را برای رسیدن به تمدن و پیشرفت سرا پا غربی کند.^۱ اجرای اصلاحات ناپسند به شیوه‌ی آتاتورک و رضا خان از اشتباه‌های فاحش امان‌الله خان بود زیرا حکومت وی، از یک سو، استحکام حکومت مطلقه‌ی رضاخان و آتاتورک را نداشت؛ و از سوی دیگر، نبود جنگ افزارهای مناسب موجب می‌شد تا او توانایی لازم را برای سرکوبی شورشی‌های قبیله‌های شرق افغانستان (۱۹۲۴ تا ۱۹۲۹ م) نداشته باشد؛^۲ به علاوه، وی متوجه اصل بنیادین ضرورت آمادگی جامعه در راستای دگرگونی زیر بنایی نبود.^۳

او سعی کرد ایدئولوژی جدید مبتنی بر ملی‌گرایی غیر مذهبی برپایه‌ی اشتراک زبان را جانشین ایدئولوژی اسلامی سازد. در اثر بی‌علاقگی شاه به اسلام، ملاها و روحانیان خشمگین، بر شورش‌های قبیله‌ای، عنوان جهاد علیه شاه نهادند. امان‌الله خان با نادیده انگاشتن آداب و رسوم دیرینه‌ی مردم افغانستان و تقلید در گفتار و نوشتار و عادات از غرب، از جمله پوشیدن کلاه و لباس فرنگی از سوی مردان، بی‌حجابی زنان، تغییر آرم و پرچم و تقویم هجری قمری، انتقال روز تعطیل هفته به پنج‌شنبه، تأسیس مکتب‌خانه‌های نسوان،^۴ شتاب جنون‌آمیز و عشق به تحولات جدید، در کنار عوامل دیگری همچون رشوه‌خواری، عیاشی و شراب‌خواری مأموران حکومتی، تبعیض، اخذ مالیات‌های گذشته، بی‌کاری حکام، بی‌حیایی زنان، یاغی قلمداد کردن شورشیان نواحی شمالی،^۵ وقوع شورش‌های داخلی و ایجاد فاصله میان دولت و ملت، سقوط دولت خود را تسریع نمود و باعث روی آوردن قشرهای مختلف اجتماع به حبیب‌الله بچه سقا شد.

در نتیجه، اصلاحات امان‌الله خان و غرب زدگی او واکنش‌های مخالفی شکل گرفت که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

- شورش طوایف منگل

طوایف منگل چهار سال قبل از مسافرت امان‌الله خان به اروپا، به همراه قبیله‌های احمدزایی، جاجی و سلیمان خیل، علیه امان‌الله شوریده بودند (۱۹۲۴م). آنان بار دیگر به رهبری

۱ دولت‌آبادی، همان، ص ۳۲۲.

۲ بری، همان، صص ۹۴-۹۵.

۳ هروی، همان، ص ۴۴.

۴ همان، ص ۳۹.

۵ عبدالشکور حکم [بی‌تا]، از عیاری تا امارت، پاکستان، پیشاور: نشر فضل، صص ۱۷۶-۱۷۷.

روحانیان و ملایانی مانند ملای لنگ (عبدالله) از خاندان مجددی، و ملا رشید، در اعتراض به قانون جدید جزا و تقاضای اجرای احکام قرآن، طوایف جنوبی به خصوص منگل را علیه امان‌الله تحریک کردند. امان‌الله ابتدا قصد کرد با واسطه قرار دادن فضل عمر مجددی، سایر روحانیان شورشی را آرام کند، اما موفق نشد. محمد نادرخان وزیر جنگ، از امان‌الله تقاضا کرد قانون جزا و خدمات نظامی را از نواحی جنوبی لغو کند. سرانجام، تحت فشار روحانیان و قبیله‌های شورشی، امان‌الله خان در قانون اساسی و مطابقت آن با احکام شرعی تعدیلی صورت داد و ققه حنفی در مسائل دولتی تقویت شد. اما پس از مدتی، شورشیان به دست قوای دولتی سرکوب شدند و محمد صادق، غلام معصوم مجددی، صبغت‌الله مجددی، سید عبدالله پغمانی و پسرانش، به جرم حضور در قیام ملای لنگ اعدام شدند.^۲

– اغتشاش در میان قبیله‌های شینوار (شینوار)

پس از شکست اصلاحات اخیر امان‌الله خان، برخی از متنفذان افغان، مانند علی احمدخان والی کابل و سردار محمد عثمان خان، با تشکیل کمیته‌ای در کابل (۱۳۰۷ ه.ش)، تصمیم گرفتند امان‌الله خان را به قتل برسانند؛ اما اعدام عبدالرحمن خان از سوی امان‌الله خان، باعث فروپاشی کمیته‌ی مذکور شد. در همان سال، افراد شاخه‌ی سنگوخیل قبیله‌ی شینوار به رهبری محمد افضل شینواری به بهانه‌ی عدم رسیدگی حکام به تقاضاهایشان، مأموران دولتی را دست‌گیر و خلع سلاح کردند، رهسپار جلال‌آباد شدند و ضمن شکست قوای نظامی جلال‌آباد، سلاح‌های نظامی آن‌ها را به دست آوردند و دفتر نظمیه‌ی جلال‌آباد را محاصره نمودند؛ حتی غلام صدیق خان را که برای آرام کردن آن‌ها از سوی حکومت مرکزی فرستاده شده بود، به اسارت گرفتند. سرانجام، ایل شینواری، پس از به قتل رساندن ۳۰۰ نفر و به اسارت گرفتن ۲۰۰ نفر دیگر، تقاضای صلح کردند.^۳ از جمله‌ی شروط صلح آنان این بود که تمامی اصلاحات بایستی کنار گذاشته شود. دولت افغانستان برای پایان دادن به جنگ با این طایفه، که راه میان پیشاور و کابل را قطع کرده بودند، تمامی شرایط صلح مورد نظر آنان را پذیرفت.^۴

۱ غبار، همان، ج ۱، ص ۸۱۰.

۲ خلیل‌الله خلیلی (۱۳۷۰)، عیاری از خراسان، امیر حبیب‌الله خادم‌الدین رسول‌الله، به کوشش محمد ناصر طه‌وری، کابل: نشر جریده‌ی آزادی، ص بیست و سه.

۳ آرشیو اسناد وزارت امور خارجه (دسامبر ۱۹۲۸)، دوسیه‌ی ۸، کارتن ۲۶، از سفارت شاهنشاهی ایران - برلن: نمره‌ی ۱۵۴۸.

۴ آرشیو اسناد وزارت امور خارجه (مورخ ۱۳۷۰/۱۱/۳۰)، دوسیه‌ی ۸، کارتن ۲۶، از ژنرال قونسول دولت ایران در هندوستان (عصمت یا اعتصام)، وزارت جلیله‌ی خارجه، نمره‌ی ۱۱۰۰۰ (ترجمه‌ی روزنامه‌ی سیوسی‌اندمیتی‌کاردن).

- شورش کوهستان یا قیام حبیب‌الله بچه سقا

حبیب‌الله فرزند عبدالرحمن مشهور به بچه سقا-که به دلیل شغل سقایی پدرش برای مجاهدان افغان در جنگ‌های افغان‌ها علیه انگلیس، با آب رسانی به خانه‌های مردم،^۱ به بچه سقا مشهور بود-از اهالی کوهستان و از گماشتگان ملک محسن، از ریش‌سفیدان بخش کلگان، به شمار می‌آمد. او، مقارن حکومت حبیب‌الله خان (۱۹۱۶ - ۱۹۱۹م)، در باغ محمدحسین مستوفی الممالک به کارباغبانی مشغول بود و در سال‌های ۱۹۹۰ - ۱۹۲۲م در قطعه‌ی نمونه، که به کمک صاحب منصبان ترک تشکیل شده بود، داوطلبانه به خدمت نظام درآمد^۲ و در رکاب انور بیگ، در سرکوبی شورش منگل (۱۹۲۴م) شرکت جست؛ اما چون برخلاف وعده‌ای که دولتیان به او داده بودند، رتبه‌ی نظامی به او اعطا نشد، و یا به علت آن که او مخالف اصلاحات امانی بود و نمی‌خواست در سرکوبی طوایف منگل شرکت کند، از خدمت نظام فرار کرد و به راهزنی از اشخاص سودجو و رشوه‌خوار کوهدامن و پیرامون آن دست زد؛ اما سرانجام به جرم ترک خدمت، توسط مأموران دولتی دست‌گیر و زندانی شد و پس از فرار از زندان، علیه دولت امان‌الله‌خان به فعالیت پرداخت (۱۹۲۵ - ۱۹۲۸م). او، در جریان سفر امان‌الله‌خان به اروپا، در پیشاور متواری شد و پس از بازگشت به افغانستان، در کوهستان کوهدامن عملیاتی علیه قوای دولتی صورت داد. در این زمان، سید حسینی (از راهزنان مشهور وقت) و حکومت محلی شیرخان با وی همراهی کردند. احمدعلی‌خان، رئیس بلدیة کابل، با بچه سقا و سید حسن صلح کرد، به شرط آن که آن دو، دست از راهزنی بردارند و در عوض، بچه سقا با پول و سلاحی که از دولت دریافت می‌کند، در اردوی دولتی شرکت جوید.^۴

در این زمان، روحانیان و مردم تکاب، به ریاست آخوندزاده‌ی تکابی، با شنواری‌ها متحد شدند و برخی از روحانیان و متنفذان کوهستان، برای عزل امان‌الله و پادشاهی بچه‌سقا در جلسه‌ای مذاکره نمودند و او را شاه خطاب کردند. بچه سقا با محاصره‌ی سرای خواجه (مقر حکومتی کوهدامن) و غارت سلاح‌های مقر سپاهیان دولتی، همراه دسته‌ای ۳۰۰ نفری به سوی

۱ دولت آبادی، همان، ص ۳۴۰.

۲ دانشنامه‌ی ادب فارسی در افغانستان (۱۳۷۸)، به سرپرستی حسن انوشه، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ص ۳۲۱.

۳ خلیلی (۱۳۷۰)، صص ۱۱۶-۱۱۷.

۴ دایرة المعارف آریانا، (۱۳۲۸-۱۳۴۸)، «حبیب‌الله مشهور به بچه سقا»، کابل: انجمن دایرة المعارف افغانستان، ص ۴۲۰۹.

کابل حرکت کرد و در زد و خورد با قوای دولتی کابل مجروح شد.^۱

- مخالفت روحانیان و درباریان

اصلاحات امان‌الله‌خان در راستای انطباق قوانین قدیم و جدید افغانستان به منظور نهادینه کردن حکومت مرکزی، ناکام ماند. مرحله‌ی دوم اصلاحات وی، مخالفت‌های روحانیان و درباریان و همراهی آنان با قبیله‌های شورشی، به سقوط دولت امان‌الله‌خان انجامید زیرا اصلاحات او، به از دست رفتن منافع اشراف، زمین‌داران و روحانیان منجر شده بود. از این رو، خان‌های بزرگی مانند غلام حیدرخان حسن زایی، با امین جان (اشراف‌زاده‌ای محلی و جاه‌طلب) متحد شد. از سوی دیگر، محمد صدیق‌خان غلزایی، سلطان محمدخان خلوزایی، معصوم خان پاتک زایی (خان‌های درجه‌ی دوم) نیز، با شورشیان همراه شدند. اشتراک منافع خان‌های درجه‌ی اول و دوم با روحانیان، و به‌خصوص نارضایتی بسیاری از مشایخ نقشبندی مجددی و ملایان از اصلاحات امان‌الله، موجب شد آنان در مواعظه‌ها و خطابه‌های خود، مردم را به نافرمانی علیه حکومت نامشروع امانی دعوت کنند.^۲ بسیاری از آنان، مانند نورالمشایخ مجددی (در رأس مردم کتواز، زرمت و سلیمان خیل)، با همراهی میرغوث الدین‌خان احمد زایی (در رأس احمد زایی‌ها، مردم سهاک، جدران و غیره) برضد امان‌الله و در راستای حمایت از بچه سقا طغیان نمایند.^۳

از مشهورترین درباریانی که زمینه‌های سقوط امان‌الله‌خان را آماده کردند، غلام صدیق «کفیل وزارت خارجه» و فیض محمدخان «وزیر معارف»، از عوامل دولت انگلستان بودند. سردار حیات خان، شیرین‌جان خان، محمد صدیق خان و روحانیانی مانند حضرت صاحب شور بازار و مریدانش، نیز حامی بچه سقا محسوب می‌شدند.^۴

- عوامل خارجی: ناسنجیده کاری‌های امان‌الله‌خان در صحنه‌ی سیاست بین‌المللی

اشتباه دیگر امان‌الله‌خان آن بود که خواهان حفظ توازن و تعادل در سیاست بین‌المللی^۵ و در رابطه با شوروی و انگلستان بود.

۱ میرمحمد صدیق فرهنگ (۱۳۷۱)، همان، صص ۵۶۴-۵۶۶.

۲ دانشنامه‌ی ادب فارسی در افغانستان، ص ۳۲۲.

۳ غبار، همان، ج ۱، صص ۷۹۹-۸۰۱.

۴ فرخ، همان، ج ۱، صص ۴۰۸-۴۰۹.

۵ هروی، همان، ص ۴۰.

پیش از انعقاد قرارداد «راولپندی» میان انگلستان و افغانستان، حکومت وقت افغانستان با انعقاد قرار داد صلحی با دولت بلشویکی شوروی، نخستین کشوری بود که دولت بلشویکی را به رسمیت شناخت.^۱ در نتیجه، حاکمیت شوروی بر سیاست افغانستان با نامه‌ی لنین به امان‌الله خان (در ۲۷ نوامبر سال ۱۹۱۹م) و طرح احتمالی مبارزه‌ی مشترک روسیه-افغانستان علیه انگلستان، آغاز شد. پس از امضای طرح‌های دوستی میان کابل و مسکو (۱۹۲۰ - ۱۹۲۱ م)، با وجود به‌رسمیت شناختن استقلال خیوه و بخارا از سوی شوروی، این دولت، به حفظ حاکمیت روسیه بر مسلمانان آسیای میانه تمایل داشت. با توجه به این که پس از تصرف ترکستان (در سال ۱۸۶۷م) توسط رژیم روسیه‌ی تزاری، خیوه و بخارا تحت‌الحمایه این رژیم بودند، اما ارتباط مبارزان بسمه چی با بلشویک‌ها، در این نواحی علیه حکومت تزاری، موجب شد به پاس همکاری‌شان با بلشویک‌ها، در سال ۱۹۲۰م در کنگره‌ی باکو استقلال آن‌ها به رسمیت شناخته شود.^۲

با وجود آن که امان‌الله خان به شوروی تمایل داشت، اما دولت شوروی با سیاست نزدیکی به سرحدات افغانستان به منظور دستیابی به آب‌های گرم جنوب، در بحران‌های داخلی و جنگ‌های خارجی سیاست استعماری خود را در افغانستان اجرا می‌کرد. شوروی در هنگام درگیری‌های افغانستان و انگلستان با تصرف پنجده و استیلا بر بخارا و اشغال اراضی مسلمان نشین آن سوی آمودریا، مانند بخارا، سمرقند، فرغانه، خیوه و خوارزم، و اوضاع اسف بار مهاجران آواره‌ی آن مناطق، موجب برانگیختن احساسات مسلمانان آزادی‌خواه افغانستان و حمایت رهبران مذهبی از آنان گردید. چنان‌که قیام انوریگ فرمانده عثمانی در دوشنبه‌ی تاجیکستان، به اتفاق مسلمانان این ناحیه، موجب پیوستن مولوی عبدالحی به همراه اهالی پنجشیر، و در نهایت قیامی عمومی در سراسر افغانستان شد، که سرانجام آن، قتل انوریگ با دخالت عمال دولت شوروی بود.^۳

برخی از مورخان معتقدند که دخالت‌های حکومت هند - انگلیس در مسائل سیاسی افغانستان، در سقوط دولت امان‌الله خان مؤثر بوده است. هر چند در خصوص تحریک قبیله‌های افغانی به شورش از سوی عمال انگلیسی، سند قطعی در دست نیست، اما رهبران

1 The New Encyclopaedia Britannica (1994), Vol. 13, P 34.

۲ بری، همان، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۳ خلیلی، همان، صص ۱۰۴-۱۰۶.

انگلیسی- هندی، امان الله خان را به سبب آن که طرفدار سیاست های شوروی بود، عنصر مطلوبی به شمار نمی‌آوردند؛ و از این رو، به ایجاد آرامش در حکومت او کمک نمی‌کردند. از مهم‌ترین اشتباهات امان الله خان آن بود که افغانستان را یک سویه به عناد با انگلستان مواجه کرد و با تصور کسب حمایت روسیه له خود و علیه انگلیس، در مقابل انگلستان قرار گرفت، اما انگلستان از شورش مسلمانان ملی‌گرای هندوستان نگران بود.^۱

مأموران انگلستان پس از واقعه‌ی کشف حجاب زنان و نیز با استفاده از جمعیت های مذهبی در افغانستان، اقوام را به‌جان هم انداختند. پس از طرح استقلال افغانستان از سوی امان الله خان و فتوای جهاد علیه انگلیسی‌ها و آمادگی هزاره‌ها و قزلباشان برای جهاد، انگلیسی‌ها با کشتن کودکی از اهل تسنن و نسبت دادن این عمل به شیعیان، موجب بازگشت اهل اجماع از جهاد و حمله‌ی آنان به شیعیان قندهار شدند. خوشدل خان حاکم قندهار، با گرفتن پاداش سه میلیون روپیه ای از انگلستان و دادن بخشی از آن به عنوان رشوه به ملا عبدالواسع کاکری (صادر کننده‌ی فرمان قتل عام شیعیان)، جهاد افغانان علیه انگلستان را خنثی نمود.^۲ از یک سو، کلنل لارنس با نفوذ در میان قبایل شنواری،^۳ سقوط امان الله خان را تسریع کرد. از سوی دیگر، کوشش برخی دیگر از عوامل انگلیس، مانند همفریز (مأمور سفارت انگلستان در افغانستان)، در تماس‌های علنی با شورشیان،^۴ در سقوط امان الله خان دخیل بود.

سقوط امان‌الله خان و آغاز حکومت بچه سقا

با گسترش شورش در افغانستان، برخی از رجال مهم آن زمان، مانند علی احمد خان (فرمانده قشون)، غلام صدیق خان (وزیر امور خارجه)، محمد نادر خان و برادرانش (از عوامل دولت انگلیس) و وزرای مانند میرغوث الدین احمدزایی، در برابر امان‌الله خان ایستادند. هر چند امان‌الله خان با ایراد نطقی اعلام نمود که برخی اصلاحات خود را، مانند رفع حجاب، جلوگیری از تعدد زوجات، تحصیل ملایان در مدرسه‌ی دیوبند و غیره، لغو می‌کند، اما عدم حمایت مردم و درباریان، باعث فرار او و خانواده‌اش به همراه مقادیر زیادی نقدینه و

۱ بری، همان، صص ۹۶-۹۷.

۲ هروی، همان، صص ۳۷-۳۸.

۳ فرخ، همان، ج ۱، صص ۴۰۹-۴۱۰.

۴ فرهنگ، همان، صص ۵۳۰-۵۴۱.

جواهرات به قندهار شد.^۱ در این زمان، قونسول‌گری‌های انگلیس، فرانسه، آلمان و ایران، شرایط انتقال اتباع خود را به کشورهایشان فراهم کردند.

در این اثنا، بچه سقا با اعلان جهاد بر ضد امان‌الله کافر، به کابل حمله کرد.^۲ با تشکیل جلسه ای مرکب از مشایخ مجددی، مانند عبدالله خان و بزرگ جان مجددی از یک سو، و معین السلطنه عنایت‌الله خان، عزالدوله حیات‌الله خان (دو برادر امان‌الله خان) و سردار محمد عثمان خان (نایب‌الحکومه) از سوی دیگر، یاری زمین‌دارانی مانند ملک محمد محسن و ملک عبدالحکیم، مردم به قیام عمومی علیه امان‌الله خان برانگیخته شدند. پس از فتح کابل و انتخاب حبیب‌الله بچه سقا به حکومت از سوی مردم، شمس‌الدین مجددی با بستن کمر بچه سقا و قرائت خطبه‌های نماز جمعه تحت عنوان «امیر حبیب‌الله خادم دین رسول‌الله»، بچه سقا به حکومت افغانستان رسید.^۳

علماء در عوض تاج شاهی، دستار سفید بر سر بچه سقا بستند. احیای لقب قدیمی امیر، که امان‌الله خان، لقب شاه را جای‌گزین آن کرده بود، نشانه‌ی الغای اصلاحات امانی و برقراری مجدد سنت‌ها بود.^۴ با وجود این، حبیب‌الله بچه سقا مدعی شد که حبیب‌الله غازی یا حبیب‌الله دوم و امیر افغانستان است.^۵

امان‌الله خان طی استعفانامه‌ای، برادرش عنایت‌الله خان را به عنوان شاه جدید اعلام نمود.^۶ هرچند عنایت‌الله خان به عنوان شاه جدید تعیین شد، اما بیعت کردن شیرجان خان و طوایف احمدزایی با بچه سقا، باعث شد حکومت سه روزه‌ی عنایت‌الله خان از همان ابتدا متزلزل گردد. با قدرت گرفتن بچه سقا، عنایت‌الله خان از حکومت استعفا داد و به ایران رفت و تا پایان عمرش در آن جا باقی ماند و امان‌الله به ایتالیا تبعید شد.^۷

با توجه به نظریه‌ی جانسون، اصلاحات امان‌الله خان، با دخالت عوامل و عناصر داخلی (مانند شورش‌های قبیله‌ها، مخالفت روحانیان و درباریان) و عناصر خارجی (مانند دخالت

۱ آرشیو اسناد وزارت امور خارجه (مورخ ۱۳۰۷/۱۰/۹)، دوسیه‌ی ۸، کارتن ۲۶، از ژنرال قونسول‌گری ایران در دهلی به وزارت امور خارجه، نامه‌ی نمره‌ی ۱۰۴۷.

۲ دولت‌آبادی، همان صص ۳۳۹-۳۴۰.

۳ خلیلی، همان، صص بیست و سه و بیست و چهار.

۴ دانشنامه‌ی ادب فارسی در افغانستان، ص ۳۲۳.

5 The New Encyclopedia Britannica (1994), Vol. 13, P 34.

6 Ehsan Yarshater (1989), "BACCA- SAQQA", Encyclopedia Iranica, vol. III, P338.

7 The New Encyclopedia Britannica (1994), vol. 13, P 311.

عوامل و مأموران دولت انگلیس) به ناهم‌آهنگی میان محیط و ارزش‌های اجتماعی در جامعه انجامید. در نتیجه، با فروپاشی مشروعیت و اقتدار حکومت امان‌الله‌خان و به‌خصوص عدم تمایل رهبران سیاسی و نخبگان داخلی به ایجاد هم‌آهنگی لازم میان محیط، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، تغییرات اجتماعی صورت گرفت و حکومت امان‌الله‌خان جای خود را به حکومت بچه سقا داد.

حبیب‌الله بچه سقا، پس از رسیدن به حکومت که تنها ۹ ماه دوام داشت، اصلاحات امانی را، در زمینه مالیات‌های غیرشرعی، خدمت نظام اجباری، تقویم شمسی، مکاتب انگلیس، فرانسوی و جرمنی، لغو نمود^۱ و به‌قولی شمول قانون اساسی را از میان برد.^۲ برخی دوره‌ی او را آغاز ناهنجاری‌های فراوان در تاریخ افغانستان دانسته‌اند.^۳ عده‌ای او را جوان آزاده،^۴ و برخی خادم دین رسول‌الله نامیده‌اند، که در زمان او امنیت برقرار و دولت افغانستان از آزادی برخوردار بود.^۵ هر چند جنبش سقا، جنبشی اصیل و مردمی بر ضد حکومت مرکزی بود که علاوه بر تاجیکان، بسیاری از پشتون تبارهای کوه‌دامن‌پشتیان آن بودند، اما مورد دست‌کاری ملاها و مشایخ، به‌خصوص مجددی‌ها، قرار گرفت؛ و لذا نمی‌توان آن را خودجوش تلقی نمود.^۶ چنان‌که شمس‌الحق مجددی که دستار پادشاهی را به سر بچه سقا بست، پس از ۹ ماه به او پشت کرد. با وجود این، حکومت بچه سقا دگرگونی عمیقی در سیاست داخلی و خارجی افغانستان ایجاد کرد و اساس حکومت را که بر زد و بندهای قبایلی مبتنی بود، فرو ریخت و برای نخستین بار افغانستان صاحب حکومت تاجیکی شد و سیاست مستقلی در برابر شوروی و انگلستان در پیش گرفت.^۷

نتیجه

در سقوط امان‌الله‌خان پاره‌ای عوامل داخلی و خارجی به‌صورت توأمان دخالت داشت. در زمینه داخلی، اصلاحات امان‌الله‌خان و تقلید جنون‌آمیز او از غرب، موجب مخالفت

۱ اخوان، همان، ص ۴۳.

۲ الحاج ننگیان (۱۳۶۶)، اسناد تاریخی افغانستان، پاکستان، پیشاور: [بی نا]، صص ۲۲-۲۳.

۳ هروی، همان، ص ۳۶.

۴ ش. ن. حق شناس (۱۳۶۸)، دسایس و جنایات روس در افغانستان از امیر دوست محمد تا ببرک، پاکستان: صص ۱۳۸-۱۴۱.

۵ خلیل‌الله خلیلی (۱۳۶۶)، نخستین تجاوز روس به افغانستان، تهران: [بی نا]، صص ۲۰-۲۱.

۶ دانشنامه‌ی ادب فارسی در افغانستان، ص ۳۳۷.

۷ دولت‌آبادی، همان، ص ۳۴۷.

چهار گروه عمده‌ی اجتماعی با اصلاحات وی شد. در درجه‌ی نخست، مأموران دولتی و رهبران نظامی، مانند محمد نادر خان (وزیر جنگ) و غلام صدیق خان، مخالف اصلاحاتی مانند لغو قانون جزا و خدمت نظام بودند. دومین گروه مخالفان اصلاحات امان‌الله خان، روشن‌فکران و جوانان انقلابی افغانی تأثیر گرفته از جنبش جوانان ترک عثمانی بودند که اصلاحات امان‌الله خان را موجب افزایش فساد اداری می‌دانستند.

روحانیان و رهبران صوفیه‌ی نقشبندی مجددی، به‌ویژه محمد صادق و فضل عمر مجددی، سومین گروه مخالفان امان‌الله خان مخصوصاً به دلیل لغو امتیازات روحانیان در قانون جزا بودند که فتوای کفر امان‌الله خان را صادر کردند؛ در نتیجه، قیام شنوار و تکاب به‌وقوع پیوست. چهارمین گروه مخالف وی سران قبیله‌ها بودند که اصلاحات امان‌الله باعث کوتاه شدن دست آن‌ها، به‌خصوص پشتون‌ها، و لغو امتیازهای عشیره‌ی محمد زایی و پیوستن آنان به شورش طوایف منگل، پشتون و کوهستان گردید.

اما مهم‌ترین عامل خارجی مؤثر در سقوط امان‌الله خان، تقویت بچه‌سقا به‌وسیله‌ی حکومت هند-انگلستان و گسترش قیام در میان قبایل شنوار تحت نفوذ لارنس انگلیسی بود که پس از مراجعت وی از پیشاوررخ داد.

در پاسخ به فرضیه‌ی مقاله - بر اساس نظریه‌ی جانسون - اصلاحات امان‌الله خان و حاکمیت ارزش‌های جدید در محیط اجتماعی موجب برهم خوردن تعادل در جامعه‌ی افغانستان شد که مخالفت اعضای حکومت، درباریان، سرداران، روحانیان و ملاها، خان‌های محلی، قبیله‌های شورشی و دیگران را با امان‌الله خان به دنبال آورد.

از سوی دیگر، عدم تمایل نخبگان سیاسی، مانند محمد نادر خان، غلام صدیق خان، فیض محمد خان و دیگران، در راستای ایجاد تعادل در جامعه و در نتیجه تداوم ناهم‌آهنگی میان ارزش‌ها و محیط اجتماعی، موجب سقوط امان‌الله خان شد و بر اثر ناکامی اصلاحات امان‌الله خان و عدم تعامل میان محیط و ارزش‌های اجتماعی، در حکومت و جامعه‌ی افغانستان تغییر اجتماعی جدی به‌وقوع پیوست.

منابع

الف. کتابها

- اخوان، صفا (۱۳۸۰)، *تاریخ شفاهی افغانستان* (۱۹۰۰-۱۹۹۲)، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- جاسون، چالمرز (۱۳۶۳)، *تحول انقلابی*، ترجمه‌ی حمید الیاسی، تهران: امیرکبیر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۴)، *آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران*، مشهد: جهاد دانشگاهی.
- حق شناس: ش. ن (۱۳۶۸)، *دسایس و جنایات روس در افغانستان*، از امیر دوست محمد تا ببرک، پاکستان: [بی نا].
- حکم، عبدالشکور [بی تا]، *از عیاری تا امارت*، پاکستان، پشاور: نشر فضل.
- خلیلی، خلیل الله (۱۳۷۰)، *عیاری از خراسان*، امیر حبیب الله خادم دین رسول الله، به کوشش محمد ناصر طه‌وری، کابل: نشر جریده‌ی آزادی.
- ---- (۱۳۶۶)، *نخستین تجاور روس به افغانستان*، تهران: [بی نا].
- خوافی، میرزا یعقوب علی (۱۳۸۸)، *پادشاهان اخیر افغانستان*، ویراسته‌ی محمد سرور مولائی، تهران: عرفان.
- دولت آبادی، بصیر احمد (۱۳۸۲)، *شناسنامه‌ی افغانستان*، تهران: نشر عرفان، چ ۲.
- غبار، محمد غلام (۱۳۷۸)، *افغانستان در مسیر تاریخ*، ج ۲، تهران: نشر انقلاب و جمهوری.
- فرخ، سید مهدی (۱۳۱۴)، *تاریخ سیاسی افغانستان*، ج ۱، تهران: مجلس.
- ---- (۱۳۷۰)، *کرسی‌نشینان کابل*، به کوشش محمد آصف فکرت، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مؤسسه‌ی پژوهش و مطالعات فرهنگی.
- فرهنگ، میر محمد صدیق (۱۳۷۱)، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، مشهد: درخشش.
- کلیفورد، مری لوئیس (۱۳۶۸)، *سرزمین و مردم افغانستان*، ترجمه‌ی مرتضی اسعدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ماگنوس، ا. چ (۱۳۸۰)، *افغانستان (روحانی، مارکس، مجاهد)*، ترجمه‌ی قاسم ملکی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.
- ننگیان، الحاج (۱۳۶۶)، *اسناد تاریخی افغانستان*، پاکستان، پشاور: [بی نا].
- هروی، نجیب مایل (۱۳۶۲)، *تاریخ و زبان در افغانستان*، تهران: موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.

ب. مقاله‌ها

- بری، مایکل (۱۳۸۸)، *بازاری بزرگ*، مدار از فلک چشم نیک اختری را، به کوشش ذوالمجد عالم شاهی، کابل: نشر امیری.
- *دایرةالمعارف آریانا* (۱۳۲۸-۱۳۴۸)، «حبیب‌الله مشهور به بچه سقا»، کابل: انجمن دایرةالمعارف افغانستان.

- دانشنامه‌ی ادب فارسی در افغانستان (۱۳۷۸)، به سرپرستی حسن انوشه، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- Yarshater Ehsan (1989), "BACCA-SAQQA", *Encyclopedia Iranica*, Vol. III, London, New York: Rutledge, Keganpaul.
- *The New Encyclopedia Britannica* (1994), Macropaedia founded, Vol. 1 & 13.

ج. سندهای آرشیوی

- اسناد وزارت امور خارجه (پرونده‌های مربوط به اداره‌ی اول سیاسی وزارت پهلوی). سفارت کبرای شاهنشاهی ایران در کابل، برلین. ژنرال قونسول‌گری ایران در دهلی، هند، کابل. نمایندگی سیاسی قونسول‌گری ایران در هندوستان (اسناد مربوط به سال ۱۳۰۷ ش، دوسیه‌های ۲ و ۸، کارتن ۲۶).

سنت حلف و کارکردهای آن در عصر جاهلی

علی ناظمیان فرد^۱

چکیده: جامعه ی عرب در روزگاران پیش از اسلام، به دلیل ماهیت قبیله‌ای و برخورداری نبودن از حاکمیت سیاسی و نظم مدنی، متأثر از سنت‌هایی بود که روابط درونی و بیرونی قبیله را تنظیم می‌کرد. سطح متفاوت قدرت و اقتدار قبیله‌های پرشمار جزیره‌العرب در روزگار جاهلی و زندگی مشحون از جنگ و ستیزی که طبیعت خشن عربستان بر ساکنان خود تحمیل می‌کرد و سنت‌ها و آدابی که جامعه‌ی قبیله‌ای عرب با خود داشت، زمینه را برای افزایش بحران‌های اجتماعی هموار می‌کرد. پرسش اساسی‌ای که این مقاله حول محور آن سامان یافته، این است که، در چنین شرایطی جامعه‌ی قبیله‌ای عرب، چه راه‌بردی برای مهار بحران و یا فرو کاستن آن اتخاذ می‌کرد؟ براساس یافته‌های این نوشتار، به نظر می‌رسد جامعه‌ی قبیله‌ای عرب در نبود نظم و حاکمیت سیاسی متمرکز - برای آن که بتواند با سازوکارهای خویش به تنظیم و تعدیل مناسبات اجتماعی بپردازد - به اندیشه‌ی پی افکندن سنتی روی آورد که از آن به عنوان «حلف» یاد شده است. به علاوه، در این مقاله سعی بر آن است تا با تکیه بر داده‌های تاریخی و توسل به روش توصیفی - تحلیلی به تبیین حلف و شیوه‌های انعقاد گونه‌های مختلف آن و نیز کارکردهای ویژه‌ای پرداخته شود که جامعه‌ی عرب جاهلی از آن برخوردار بوده است.

واژه‌های کلیدی: حلف، قبیله، حلف التوارث، عصر جاهلی

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد Movarrekh@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۲۷، تاریخ تأیید: ۹۰/۵/۱

The Tradition of Helf (Alliance) and Its Functions in the Ignorance Age of Arabia

Ali Nazemian fard¹

Abstract: The pre-Islamic Arab tribal society- in the absence of central authority and civil orders-was under the influence of traditions which regulated the inter-tribal relations. The imbalance of power among the Arab tribes, and the natural roughness of the Arabian geographical environment paved the way for social and political crises. What was the strategy of the Arab tribes for controlling or lowering crisis in some such situations?

The findings of the current study have been based upon this hypothesis that the Arab tribal society adopted the "tradition of helf (alliance)" for setting its internal and external relations. Therefore, this study tries to explain the tradition of Helf (alliance) in the pre-Islamic Arabia and shed light on its variant functions. This will be followed by discussing of the different types of Helf (alliance).

Key words: Helf (Alliance), Tribal, *Helf ul-Tawaruth* (Inheritance Alliance), Ignorance Age

1 Assistant Professor of History, Ferdowsi University of Mashhad

مقدمه

آن دسته از جامعه‌های بشری که در سیر تاریخی خود به حاکمیت سیاسی و نظم مدنی دست یافته‌اند، می‌کوشند برای تنظیم روابط اجتماعی‌شان از قوانین موضوعه بهره گیرند و به گاه بروز تعارض‌ها و خصومت‌های ناشی از برخورد منافع، با توسل به قانون به حل و رفع آن‌ها مبادرت ورزند. بدیهی است که در این گونه جوامع، آگاهی از شأن اجتماعی انسان موجب شده است مؤسسه‌های حقوقی و مدنی مختلف به‌منظور تسهیل در چرخش متداول امور تأسیس شوند و شهروندان را در برآوردن نیازهای خود یاری نمایند. اما در جوامع فاقد حاکمیت سیاسی و نظم مدنی، که معمولاً ساخت اجتماعی آن‌ها بر بنیاد عشیره و قبیله سامان یافته است، عرف و سنت‌های قبیله‌ای، مبنای روابط افراد و قبیله‌ها را تعیین و تنظیم می‌کند. در این گونه جوامع، افراد می‌کوشند در چارچوب حریم و قبیله، با پای‌بندی غیورانه به سنت‌ها و ارزش‌های آن، از هویت خویش پاسداری کنند و در سایه‌ی ریاست عالیه‌ی شیخ خود و تشریک مساعی با سایر عناصر همخون، در کشمکش‌های بین قبیله‌ها، از کیان قبیله محافظت نمایند.

جامعه‌ی عرب در روزگاران پیش از اسلام، بنا به ماهیت قبیله‌ای و برخوردار نبودنش از حاکمیت سیاسی و نظم مدنی، متأثر از آداب و سنت‌هایی بود که پیوندهای درونی و بیرونی قبیله را تنظیم می‌کرد. طایفه‌ها و قبیله‌های مختلفی که در پهنه‌ی جزیره‌العرب - به‌ویژه صفحات میانی و شمالی آن - به‌صورت بدوی و حضری روزگار می‌گذرانیدند، به گاه جنگ و صلح، حمله و دفاع، خرید و فروش، ازدواج و طلاق، عبادت و زیارت و امور دیگری مانند آن، عمدتاً بنا بر سنت‌های متداول عمل می‌کردند و با تمسک به آن‌ها در راستای حل و فصل مهمّ مسائل خود گام برمی‌داشتند. سنت حلف، از عمده‌ترین سنت‌های جامعه‌ی عرب جاهلی بود که با کارکردهای ویژه‌ی خود می‌توانست قبیله‌های عرب را در حل مشکلات نظامی، اقتصادی و اجتماعی‌شان یاری کند. شناخت این سنت و گونه‌ها و کارکردهای مختلف آن مترتب بر آگاهی از بافت و ساخت اجتماعی جامعه‌ی عرب جاهلی است که در پی خواهد آمد.

حیات اجتماعی عرب جاهلی

بافت جمعیتی جامعه‌ی عرب در دوره‌های پیش از اسلام، از حیث نژادی از دو منشأ قحطانی و عدنانی نشأت می‌گرفت جمعیتی که در شاخه‌ها و بطن‌های فرعی‌ای که ریشه در دو منشأ یاد شده داشت، در قالب بدوی و حضری، در پهنه‌ی جزیره‌العرب روزگار می‌گذرانید. هر یک

از گروه‌های اجتماعی، سلسله نسب خویش را به نیای ویژه‌ای می‌رسانید تا از این ره‌گذر، به‌منظور حفظ کیان قبیله، نوعی پیوند خونی و نسبی در میان اعضای خود پدید آورد و همزمان، هویت و موجودیت خود را از دیگر قبیله‌ها، متمایز نماید. در چنین مواردی، معمولاً هویت قبیله‌ها و اشتراک خونی و نسبی آن‌ها در واژه «بنو...» تجلی می‌یافت.

در همان حال که هریک از گروه‌های اجتماعی در حفظ هویت متمایز خویش می‌کوشید، شقوق و فروع هر قبیله، خود را از اخلاف نیای مشترکی می‌پنداشت که در سایه‌ی پیوند با او می‌توانست زمینه‌های هم‌گرایی را در برابر دشمن مشترک فراهم سازد. این نیای مشترک می‌توانست از حیث زمانی، دور یا نزدیک باشد؛ با این تفاوت که اگر در جایگاه زمانی بسیار دوری قرار داشت، از اخلاف او شعبه‌ها و شاخه‌های متعددی جدا می‌شد، که گاه پیوند یک شاخه‌ی جدا شده از او را با شاخه‌های دیگر در دوره‌های بعد دشوار می‌ساخت. این مشکل در میان گروه‌های نژادی‌ای نظیر قریش، تمیم، عامر، طی، اسد، بکر، عبس و ذبیان، که هم از حیث شمار و هم از لحاظ انشعاب‌های درونی، در قیاس با دیگر قبیله‌ها، از وضعیت متمایزی برخوردار بودند، بیش‌تر دیده می‌شد؛ به گونه‌ای که تشخیص و تمایز میان شقوق و فروع این واحدهای اجتماعی که هر یک، دارای هویت مستقلی بودند، همچنان محلّ تأمل است.

گرچه هویت قبیله‌ای، ساختار مسلط بر جامعه‌ی عرب جاهلی را تشکیل می‌داد، و قبیله، بزرگ‌ترین واحد سیاسی بود که معیار هویت و ضدیت به‌شمار می‌آمد، اما نباید پنداشت که هویت همه‌ی گروه‌های اجتماعی بر بنیاد خون، نسب و نیای مشترک شکل گرفته بود، زیرا در آن میان، گروه‌هایی یافت می‌شدند که حیات اجتماعی و سیاسی آن‌ها نه بر شالوده‌های نسبی و خونی محض، بلکه بر بنیاد سنت حلف سامان یافته بود.

با این‌که گروه‌های اجتماعی مختلفی در پهنه‌ی جزیره‌العرب پراکنده شده بودند، اما هر یک از آن‌ها با تکیه بر خون و نسب و تأدب به آداب ویژه‌ی خویش، در سایه‌ی رهبری شیخ قبیله، در قلمروی که بعضاً به او تعلق داشت، روزگار می‌گذرانید.^۱ سپس با گذشت زمان، شاخه‌هایی از یک قبیله که در منطقه‌ی ویژه‌ای مستقر شده بودند، در صحرای عربستان پراکنده می‌شدند. از این رو، شاید نتوان به قطع و یقین به شناخت یک قبیله برپایه‌ی قلمرو آن نائل آمد. با این حال، چنین نبود که اطلاق نام نیای مشترک بر یک قبیله بتواند مفید این معنا

۱ حمد الجاسر (۱۹۸۶)، *تحدید منازل القبائل القديمة*، بیروت: دار التراث العربی، ص ۱۷.

باشد که شاخه‌های متعدد آن در وحدتی تنگاتنگ با یکدیگر به‌سرمی‌برند، بلکه به عکس، گاه یک قبیله بزرگ که از خاندان‌های متعددی تشکیل می‌شد، از آن حیث که هریک از طوایف آن برای خود نوعی هویت و موجودیت مستقل می‌پنداشت، هیچ‌گاه تن به رهبری واحد نمی‌داد و حتی گاه در سرانجام کار، به اتحاد روی نمی‌آورد.

در جامعه‌ی عرب پیش از اسلام، مردان بالغ قبیله که نسب به نیای مشترک می‌رساندند، از یک رشته مسئولیت‌های قانونی در نظام حقوقی قبیله برخوردار بودند، که تخطی از آن‌ها، فرد را مجبور به پاسخ‌گویی و تن‌دادن به مجازات و عقوبت می‌کرد. خون‌خواهی، انتقام و ستاندن خون‌بها، از عمده‌ترین مسئولیت‌هایی بود که همه‌ی افراد بالغ و ذکور قبیله، در صورتی که عضوی از قبیله‌ی خود را از دست می‌دادند، بر عهده داشتند. در همان حال، هر یک از عناصر یاد شده، در صورتی که عضوی از قبیله‌های دیگر را به قتل می‌رسانید، همه‌ی اعضای قبیله‌ی خود را عاقله‌ی خویش در پرداخت خون‌بهای او می‌نمود و یا در معرض انتقام و کین‌خواهی قبیله‌ی مقتول قرار می‌داد. پای‌بندی و التزام افراد قبیله به وظیفه‌ها و مسئولیت‌هایی از این دست، موجب شده است که آن‌ها را «پاسخ‌گویان مشترک» بنامند.^۱ بی‌تردید، احساس مسئولیت مشترک، زاینده‌ی تعصبی بود که در سایه‌ی اطاعت محض از شیخ قبیله نسبت به خون و نسب ابراز می‌داشتند و این نکته را مایه‌ی تمایز خود از دیگران و تفاخر خویش بر آنان می‌شمردند.

حلف و گونه‌های آن

سطح متفاوت قدرت و اقتدار قبیله‌های عدیده‌ی جزیره‌العرب در روزگار جاهلی و زندگی مشحون از جنگ و ستیزی که طبیعت خشن عربستان به ساکنان خود تحمیل می‌کرد و سنت‌ها و آداب و عادت‌هایی که جامعه‌ی قبیله‌ای عرب با خود داشت، زمینه را برای افزایش بحران‌های اجتماعی هموار می‌کرد. اصرار بر ستاندن خون‌بها، خون‌خواهی و انتقام‌جویی، تمایل به فزون‌طلبی و غارت‌گری، اندیشه‌ی یافتن چراگاه و حفظ حریم، بسیاری از افراد و قبیله‌ها را در نبود نظم و حاکمیت سیاسی‌ای که بتواند با سازو کارهای خویش به تنظیم و تعدیل مناسبات اجتماعی روی آورد، به اندیشه‌ی بی‌افکندن سستی واداشت که از آن به عنوان

۱ بشیر احمد (۱۴۱۲)، فی عصرالجاهلی، قاهره: دارالنهضة العربية، ص ۵۴.

حلف یاد شده است. حلف، که گسترده‌ترین شکل ولاء در جامعه‌ی عرب جاهلی به‌شمار می‌رفت،^۱ عاملی بود که همچون خون و نسب، افراد و قبیله‌های مختلف را به یکدیگر پیوند می‌داد. این سنت اجتماعی که به اشکال مختلف در میان قبیله‌های عرب رواج داشت، در واقع نوعی پیمان بود که در راستای هدفی معین، میان افراد و قبیله‌های مختلف منعقد می‌شد، و از آن‌جا که قوام و دوام آن در گرو پایبندی به سوگند آغازین بود، این‌گونه پیمان‌ها به حلف نام‌بردار شده بود. روشن‌ترین مصداق حلف، همان است که از آن به عنوان اتحاد قبیله‌ها، یا اتحاد و پیوند یک فرد با قبیله‌ای خاص، و یا اتحاد و هم‌پیمانی دو فرد، یاد شده است.^۲ منابع تاریخی نمونه‌های فراوانی از مورد اخیر را در خود منعکس کرده‌اند.^۳

تردیدی نیست که این افراد، در انعقاد حلف، خود را به ضابطه‌ها و آداب آن متعهد می‌دانستند.^۴ مواردی نیز در دست است که حلف میان دو فرد، به حلف میان طایفه‌های آن‌ها تعمیم می‌یافت. از باب نمونه، خالد بن حارث - جد طایفه‌ی قارظ از بنو کنانه - با عبدعوف بن عبدالحارث - از بنو زهری قریش - هم‌پیمان (حلیف) شد و به دنبال آن، طایفه‌های آنان حلیف یکدیگر شمرده شدند.^۵ این درحالی بود که طایفه‌ی قارظ در شمار اتحادیه‌ی موسوم به احابیش جای داشت؛ اتحادیه‌ای که طایفه‌های مختلف در آن حضور داشتند و با قریش وارد حلف شده بودند تا به مثابه‌ی نیروی نظامی مکه عمل کنند.^۶ حتی در دوران اسلامی نیز حلف عتبه بن غزو و قریش را می‌توان مصداقی از همین معنا تلقی کرد. عتبه - صحابی پیامبر از بنو مازن - حلیف بنو نوفل از قریش شد و این حلف، همه‌ی طایفه‌ی او را در بر گرفت.^۷

گاه دیده می‌شد که فردی با ترک طایفه و قبیله‌ی خود، با قبیله‌ی دیگر وارد حلف می‌شد. این حلف، فرزندان او را هم فرا می‌گرفت. نمونه‌ی بارز آن، پدر بزرگ خالد بن بکیر - صحابی رسول‌الله - بود که با پدر بزرگ عمر بن خطاب وارد حلف شد و فرزندان او همگی حلیفان

۱ جمال جوده (۱۳۸۲)، *اوضاع اجتماعی و اقتصادی موالی در صدر اسلام*، ترجمه‌ی مصطفی جباری و مسلم زمانی، تهران: نشر نی، ص ۲۳.

۲ E. Tyan (1986), "Hilf", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden: E.J.Brill, Vol.3, p.388.

۳ مالک بن انس (۱۳۲۴)، *المدينة الکبری*، ج ۲، بیروت: مطبعة السعادة، ص ۲۷۹؛ محمد بن سعد (۱۴۱۰)، *الطبقات الکبری*، ج ۳،

بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۳۶۰؛ محمد بن جریر طبری (۱۹۶۹)، *تاریخ الرسل والملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۴،

قاهره: دارالمعارف، ص ۶۰۱.

۴ محمد بن حبیب بغدادی (۱۹۶۴)، *المنطق فی اخبار قریش*، تصحیح خورشید احمد فاروق، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیه، ص ۲۴۰.

۵ همان، ص ۲۸۸.

۶ همان، ص ۲۳۹.

۷ همان، ص ۲۴۳.

بنوعدی شمرده شدند.^۱ سوید- عنصری از بنو عبدالله بن دارم تمیمی- پس از آن که فرزند پادشاه حیره را کشت، به مکه گریخت و حلیف قریش شد. فرزندان او نیز در حلف قریش مکه آمدند.^۲ در نمونه‌ای مشابه، نیای حذیفه بن یمان، از بیم انتقام خونی که ریخته بود، به یثرب گریخت و در آنجا با طایفه‌ی بنی عبدالاشهل وارد حلف شد. فرزندان او نیز در نزد این طایفه از همین موقعیت برخوردار شدند.^۳

منابع تاریخی شیوه‌ی انجام مراسم حلف را به تفصیل منعکس کرده‌اند. قبیله‌های عربی، عمدتاً در ماه‌های حرام و در بازارهای عمومی و موسمی، نظیر عکاظ و ذی‌المجاز که در این ماه‌ها بر پا می‌شد، به انعقاد حلف مبادرت می‌ورزیدند^۴ و گاه که در زمان‌ها و مکان‌های یاد شده به عملی ساختن آن توفیق نمی‌یافتند، مراسم حلف را در محل اقامت قبیله و یا در کنار کوهی مشهور در سرزمین آن قبیله برگزار می‌کردند؛^۵ اما در مکه، این مراسم در جوار کعبه،^۶ یا در دارالندوه^۷ و یا در خانه‌ی یکی از شیوخ قبیله‌ها^۸ به انجام می‌رسید.

حلف در میان اعراب جاهلی از نوعی حرمت، قداست و وجه دینی برخوردار بود؛^۹ از این‌رو، به گاه انعقاد آن سوگند یاد می‌کردند تا به تعهدات خود وفادار بمانند.^{۱۰} زیرا معتقد بودند که حلف جز با سوگند منعقد نمی‌شود.^{۱۱} سپس پیمان را به صورت مکتوب، مسجل می‌کردند و با استشهاد از شاهدان و اعلان آن در محافل عمومی و آویختن آن در کعبه، به تثبیت آن می‌پرداختند.^{۱۲} گاهی نیز به هنگام انعقاد حلف، آتشی موسوم به «نار ائتخالف» می‌افروختند تا متحالفین در کنار آن هم‌پیمان شوند. زیرا باور داشتند که اگر به عهد خود

۱ یوسف بن عبدالبر (۱۴۱۲)، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، تصحیح علی محمد البجاوی، ج ۲، بیروت: دارالجلیل، ص ۴۲۶.

۲ جوده، همان، ص ۲۷.

۳ عبدالله بن مسلم بن قتیبه (۱۳۹۰)، *المعارف*، تحقیق محمد اسماعیل الصاوی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ص ۱۱۴.

۴ عمرو بن بحر جاحظ (۱۹۶۰)، *البیان والتبیین*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج ۳، قاهره: آبی نا، ص ۷.

۵ ابن قتیبه، همان، ص ۶۱۶.

۶ ابن حبیب، همان، ص ۴۳.

۷ ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۱۲۹.

۸ ابن واضح یعقوبی (۱۳۴۷)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۷۱.

۹ جوادعلی (۱۹۷۶)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، ج ۴، بغداد: مکتبة النهضة، ص ۳۷۰.

۱۰ محمد بن مکرم ابن منظور (۱۴۱۶)، *لسان العرب*، تصحیح محمد امین عبدالوهاب و محمد صادق العبدی، ج ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ص ۲۸۶.

۱۱ همان‌جا.

۱۲ جواد علی، همان، ص ۳۸۳.

وفادار نمانند، خیر و منفعت آتش به آن‌ها نخواهد رسید.^۱ آن‌ها حتی لهیب آتش را تهدیدی برای پیمان شکنان می‌دانستند و آن را «نارالمهول» می‌خواندند.^۲ گفته‌اند که در یک مورد، هم‌پیمانان، در کنار آتش دچار سوختگی شدند و لذا پیمان آن‌ها به «حلف المحرقین» نام‌بردار شد.^۳

متحالفین معمولاً در مراسم حلف، سفره‌های غذا می‌گستراندند تا ضمن ابراز شادمانی، وفای به عهد را با هم‌سفره‌شدن استحکام بخشند.^۴ سپس این مراسم با مصافحه – که بیان‌گر شادمانی حلیفان از انعقاد حلف و نیز تأکید بر احترام متقابل بود – پایان می‌یافت.^۵

حلف‌هایی که به‌منظور امور موقتی و گذرا منعقد می‌شد، پس از پایان آن شرایط، خود به خود، منحل و منفسخ می‌شد.^۶ متحالفین نیز، اگر تمایلی به ادامه‌ی حلف خود نداشتند و یا منفعت و مصلحتی بر تداوم آن مترتب نمی‌دیدند و یا بر آن بودند تا با قبیله‌ای دیگر در راستای تأمین منافع و مصالح خود وارد حلف شوند، آشکارا از پای‌بندی به حلف خود انصراف می‌دادند.^۷ و آگاهانه و مختارانه به خلع روی می‌آوردند.^۸ اما اگر یکی از طرفین به‌طور یک‌جانبه از انجام تعهدات خود سر باز می‌زد و حاضر به یاری حلیف خود نمی‌شد، اقدام او را نوعی غدر به حساب می‌آوردند^۹ و در موسم حج، در منی برای رسوایی پیمان‌شکن، آتشی موسوم به «نار الغدر» می‌افروختند تا او را نزد دیگران رسوا سازند.^{۱۰}

بی‌تردید، دریافت تصویر روشنی از حلف، در گرو ایضاح گونه‌های مختلف آن است که در پی خواهد آمد:

۱. رقابت‌ها و کشمکش‌های بین قبیله‌ها در عصر جاهلی موجب می‌شد که گاه، طوایف مختلف برای تشریک مساعی در رسیدن به هدف‌های معین، نظیر تشکیل اتحادیه‌ی نظامی، و یا تحکیم مواضع مشترک در برابر رقیبان سیاسی، به حلف روی آورند. در این گونه از حلف، هیچ‌گاه اتحاد طایفه‌ها به ادغام آن‌ها نمی‌انجامید؛ آن گونه که یکی نام و نسب دیگری را

۱ محمد امین سویدی (بی‌تا)، *سبائک الذهب فی معرفة قبائل العرب*، بیروت: دارالقلم، ص ۱۱۹.

۲ محمدشکری آلوسی (۱۳۱۴)، *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، تصحیح محمد بهجة الاثری، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۶۲.

۳ جوادعلی، همان، ص ۳۸۰.

۴ ابوالهلال عسکری (۱۹۷۵)، *کتاب الاوائل*، تحقیق محمد المصری و ولید قصاب، ج ۱، دمشق: ابی‌نا، ص ۷۱.

۵ جاحظ، همان، ص ۷.

۶ جوادعلی، همان، صص ۳۷۶ و ۳۸۹.

۷ همان، ص ۳۸۸.

۸ ابن منظور، همان، ج ۴، ص ۱۷۹.

۹ جوادعلی، همان، ص ۳۸۹.

۱۰ آلوسی، همان، ص ۱۶۲؛ جوادعلی، همان، ص ۴۰۳.

برخود پذیرا شود و هویت خویش را در حلیف خود مستحیل و مستهلک سازد. قبیله‌های حنیفه و تغلب که در برابر دشمن مشترک خود-بنوبکر- به حلف روی آوردند؛^۱ بنومالک- طایفه‌ای از ثقیف- که با بنویربوع- طایفه‌ای از تمیم- در برابر اتحادیه‌ی موسوم به احلاف ثقیف، هم‌پیمان (حلیف) شدند؛^۲ و نیز طایفه‌هایی چند از قریش که با انعقاد حلف المطیبون و حلف الاحلاف به رویارویی با یکدیگر برآمدند؛ از مصادیق بارز این گونه از حلف به‌شمار می‌آیند.^۳ هر چند برخی از تاریخ‌پژوهان معاصر، دو حلف اخیر را از جمله احلاف موقت به‌شمار آورده‌اند،^۴ اما نیم‌نگاهی به سوگندهای یاد شده در میان متحالفین، محدودیت زمانی ادعا شده را با تردید همراه می‌سازد^۵ و کفه را به سود صدق ادعای پژوهش‌گرانی که حلف‌های قریش را عمیق و پایدار شمرده‌اند، سنگین می‌کند.^۶

۲. منابع تاریخی، گونه‌ی دیگری از حلف را منعکس می‌کنند که برای معاضدت و تشریک مساعی عام، در میان طایفه‌ها و قبیله‌های نسبتاً هم‌سنگ و هم‌رتبه منعقد می‌شد.^۷ این گونه از حلف، گاه به ادغام تدریجی حلیفان می‌انجامید.^۸ در فرآیند ادغام، نخست دو طایفه‌ی مستقل، وارد حلف می‌شدند و سپس از میان آن‌ها کسانی در پی یافتن نیای مشترک برمی‌آمدند تا طوایف حلیف را ذیل نام او یکپارچه سازند. از نمونه‌ی بارز آن می‌توان از حلیفان موسوم به براجم نام برد که نام حفظه را به عنوان نیای مشترک خود برگزیدند.^۹ گلدزیهر با استناد به این مورد، اظهار می‌دارد، اتحادیه‌هایی که دفعتاً در میان شاخه‌های فرعی یک قبیله‌ی بزرگ پدید می‌آمد و آن‌ها را تا مرز ادغام می‌کشاند، ریشه در منافع مشترکی داشت که در میانشان یافت می‌شد.^{۱۰} گرچه ادعای او ناظر به شاخه‌هایی از قبایل بزرگی است که سال‌ها پس از تجزیه و جدایی، بار دیگر بر اساس منافع مشترک، به هم‌گرایی روی می‌آوردند و در سایه‌ی نام نیای مشترک خود در یکدیگر ادغام می‌شدند، اما نباید از یاد برد

۱ ابوالفرج اصفهانی [بی‌تا]، *الاعانی*، تصحیح سمیر جابر، ج ۱۱، بیروت: دارالفکر، ص ۴۸.

۲ عزالدین بن علی ابن اثیر (۱۴۱۵)، *الکامل فی التاریخ*، تصحیح عبدالله القاضي، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۵۴۲.

۳ عبدالملک ابن هشام (۱۴۱۶)، *السیرة النبویه*، تصحیح مصطفی السقا و دیگران، ج ۱، بیروت: دارالخبر، ص ۱۰۹.

4 Tyan, op.cit, p.388.

۵ ابن هشام، همان، ص ۱۰۹.

۶ جوده، همان، ص ۲۵.

۷ محمد ابن حبیب بغدادی (۱۹۴۲)، *المحبر*، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیه، ص ۱۲۶.

۸ بشیر احمد، همان، ص ۶۳؛ عمر فروخ (۱۹۶۴)، *تاریخ الجاهلیه*، بیروت: دارالعلم للملایین، ص ۱۵۰.

۹ ابن منظور، همان، ج ۱۲، ص ۴۶.

10 Ignaz Goldziher (1967), *Muslim Studies*, ed.S.M.Stem, tr:by C.R.Barber, London: George Allen& Unwin LTD, vol.I, p.68.

که گروه‌هایی که در تمیم، براجم را تشکیل دادند، از حیث نسب شناختی، از ریشه و منشأ واحدی برخوردار نبودند. همچنین، نام‌هایی که در براجم انتخاب می‌شد، لزوماً نام نیای مشترک قبیله‌ها نبود. از باب نمونه، دو طایفه بنو بشر و بنو یعنوق، که به حلف دست یازیدند و در یکدیگر ادغام شدند، نام ادیم را بر خود نهادند که درواقع، برگرفته از قطعه چرمی بود که پیمان‌نامه‌ی خود را بر آن نگاشته بودند.^۱ رباب نیز نمونه‌ی دیگری از همین قسم بود که در آن، طایفه‌هایی چند با فرو بردن دست خود در آب میوه (رُب) هم‌پیمان و به رباب نام‌بردار شدند.^۲ در شکل‌گیری قبیله‌ی خثعم نیز قصه از همین قرار بود که طایفه‌هایی چند با فرو بردن دستان خود در خون شتری به نام خثعم، حلیف و یکپارچه شدند و سپس نام خثعم را بر خود نهادند. البته، بعدها نسب‌شناسان کوشیدند تا حلف بن افئل را نیای دیرین آن‌ها معرفی کنند و خثعم را شتری که در مالکیت او بود، قلمداد نمایند.^۳ قبیله‌ی مذحج نیز نام خود را از درختی گرفت که حلف و سوگند وفاداری در سایه‌ی آن به انجام رسید؛ اما بعدها این نام، معنای نسب شناختی به خود گرفت.^۴

۳. گونه‌ی دیگری از حلف نیز در عصر جاهلی رواج داشت که ضمن آن، فرد یا قبیله‌ای می‌توانست به قبیله‌ی دیگر که از حیث نسب هیچ قرابتی با آن نداشت، پیوندد. معمولاً در چنین مواردی قبیله‌ی کوچک‌تر از قبیله‌ی بزرگ‌تر و شاید هم توانمندتر، درخواست حلف می‌کرد و قبیله‌ی بزرگ‌تر او را به‌عنوان حلیف خود می‌پذیرفت. در این‌گونه از حلف که می‌توان آن را حلف میزبانی نامید، ابتدا قبیله‌ی کوچک - به عنوان میهمان - در قبیله‌ی بزرگ - به‌عنوان میزبان - وارد می‌شد و سپس، عنوان نسب آن را بر خود می‌پذیرفت. این همان فرآیندی بود که از آن با عبارت «دخلوا فی...» و «انتسبوا فی...» یاد شده است.^۵ مصداق بارز آن را می‌توان طایفه‌ی بنو اکلوب بن ربیع بن نزار دانست که با قبیله‌ی خثعم وارد حلف شد و سپس با پذیرش نسب قبیله‌ی میزبان، عفریس را، که از اخلاف خثعم بود، به جای نیای خویش (نزار) نشانید و مدعی انتساب به او گردید.^۶

۱ عبدالله بن عبدالعزیز البکری (۱۹۴۵)، معجم ما/استمعجم، تصحیح مصطفى السقا، ج ۳، قاهره: دارالکتب العربی، ص ۸۳۵.

۲ احمد بن محمد ابن عبد ربه (۱۹۴۴)، العقد/فرید، تحقیق احمد امین و غیره، ج ۳، قاهره: دارالمعارف، صص ۳۲۸ و ۳۴۴.

۳ احمد ابن علی بن حزم (۱۹۶۲)، جمهرة انساب العرب، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قاهره: دارالمعارف، ص ۳۷۸.

۴ احمد بن علی قلشندی (۱۴۰۷)، صبح الاعشاء فی صناعة الانشاء، تصحیح یوسف علی الطویل، ج ۱، دمشق: دارالفکر، ص ۳۷۸.

۵ البکری، همان، ج ۱، ص ۳۹.

۶ ابن حزم، همان، ص ۳۹۱.

حقوق و وظایف حلیفان

منابع تاریخی، شیوه‌های سنجیده و نظام‌مندی که بتوان به مدد آن به شناخت و تفکیک گونه‌های مختلف حلف دست یافت، نکرده‌اند. از این رو، به آسانی نمی‌توان ادعا کرد که آداب و تشریفات «حلف میزبانی» در سایر گونه‌های حلف نیز رواج داشته است یا خیر. لذا، برای اجتناب از کلی‌گویی، شایسته است بر گونه‌ی سوم حلف (حلف میزبانی) تمرکز شود تا بتوان از آن تصویر روشن‌تری به دست داد.

حلف میزبانی، برای هر یک از حلیفان حقوق و وظایفی رقم می‌زد و دو طرف را به پذیرش آن‌ها متعهد می‌نمود. این حقوق و وظایف را می‌توان از لابه‌لای گزارش‌های تاریخی و مندرجات متون فقهی و تفسیرهای قرآن استحصال کرد. نکاتی که درباره‌ی این موضوع در منابع فقهی و تفسیری یافت می‌شود، عمدتاً تصویری کلی از حقوق و وظایف حلیفان به دست می‌دهد. بنابر داده‌های موجود در این منابع، گروه‌های مایل به حلف، ابتدا با سوگند وفاداری نسبت به یکدیگر، متعهد می‌شدند از حلیف خود حمایت کنند و در دفاع و حمایت از قبیله، به مثابه‌ی پیکره‌ای واحد عمل نمایند.^۱ با این حال، در تفسیرها و منابع فقهی می‌توان موردهایی یافت که از فرآیند حلف، قیدها و شرط‌های روشن‌تری به دست می‌دهند که عمده‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: سهمیم بودن در اموال و برخورداری از مسئولیت مشترک.

۱. توارث و سهمیم بودن در اموال از عمده‌ترین نکته‌هایی است که در خصوص حلف میزبانی در منابع تفسیری و فقهی بازتاب یافته است. اما به درستی معلوم نیست که آیا زمانی که یک فرد، حلیف یک قبیله می‌شد، می‌توانست در اموال قبیله سهمیم باشد، و یا آن که این امر ناظر به حلفی بود که در میان دو یا چند قبیله منعقد می‌شد؟ نمونه‌ی نخست، همان است که به «حلف التوارث» تعبیر شده است،^۲ که با مرگ یکی از حلیفان، میراث او نصیب حلیف وی می‌شد. اما در مورد دوم، چندان واضح نیست که چگونه دو گروه حلیف از یکدیگر ارث می‌برده‌اند. به هر حال، گرچه از منابع و مصادر تاریخی نمی‌توان کیفیت توارث دو گروه حلیف را استخراج کرد، اما بی‌تردید، صحت این امر، که هر یک از دو گروه حلیف، وارث اموال یکدیگر بوده‌اند، در متن سوگندنامه‌های تحالف به وضوح مندرج است. هر یک از دو طرف در سوگند خود اظهار می‌داشتند: «خون من، خون تو و اموال من، اموال تو است. تو یاور من و

۱ ابن منظور، همان، ج ۸، ص ۷۷.

۲ شمس الحق عظیم آبادی (۱۴۱۵)، عون‌المعبود، ج ۸، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۰۱.

من یاور تو، تو وارث من و من وارث تو خواهم بود»^۱. افزون بر این، قرینه‌های دیگری نیز در دست است که نشان می‌دهد، مسئله‌ی توارث حلیفان در جامعه‌ی جاهلی امری متداول بوده است: نخست این که، در برخی از منابع، سخن از یک ششم سهم الارث حلیف به میان آمده است.^۲ این امر می‌تواند قرینه‌ای دال بر وجود چنین رسمی در عهد جاهلی باشد. دو دیگر آن که، برخی گفته‌اند حدیث نبوی «لا حلف فی الاسلام»، ناظر به لغو حق الارث حلیفان از یکدیگر بوده است.^۳ سه دیگر این که، چون در پیمان حلف، ستاندن خون‌بها از جمله‌ی وظایف حلیفان شمرده شده است،^۴ مسئله‌ی ارث بردن حلیفان از یکدیگر، چندان دور از ذهن به نظر نمی‌رسد. نهایتاً آن که، چون فقیهانی نظیر ابو حنیفه و شافعی، سنت توارث حلیفان را مورد تأیید قرار داده‌اند،^۵ بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که حق التوارث در میان حلیفان، امری رایج و مستعمل بوده است؛ زیرا هر فقیهی - از جمله ابوحنیفه و شافعی - می‌کوشد تا رأی خود را در باب سنت‌های موجود و مرسوم - نه در باب امور غیرمعارف و نامرسومی که در زندگی افراد کاربردی نداشته و نیازی را برآورده نمی‌کرده‌اند - ابراز نماید.

۲. مسئولیت مشترک، که عمدتاً در زمینه‌ی خون‌خواهی و انتقام جویی تجلی می‌یافت، در عرصه‌های دیگر نیز نمود پیدا می‌کرد. درواقع، حلف میزبانی با ادغام عناصر بیگانه در قبیله‌ای که اعضای آن از حیث خون و نسب، پیوندهای مشترک داشتند، می‌کوشید تا گونه‌ای مسئولیت مشترک در یکایک حلیفان نسبت به جان و مال و آبروی قبیله پدید آورد. بر این اساس، حلیفان نیز، همچون اعضای اصیل و همخون قبیله، در قبال جرائمی که اعضای قبیله مرتکب می‌شدند، مسئول بودند. این همان نکته‌ای بود که سال‌ها بعد، پیامبر اسلام تلویحاً در پیمان نامه‌ی عمومی مدینه بر آن خرده گرفت.^۶

از خلال گزارش‌های تاریخی می‌توان دریافت که «مسئولیت مشترک» از عمده‌ترین

۱ احمدبن علی ابن حجر عسقلانی (۱۹۵۹)، فتح الباری بشرح صحیح بخاری، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، ج ۸، بیروت: دارالمعرفة، ص ۲۴۹.

۲ همان جا.

۳ عبدالرئوف المناوی (۱۹۳۷)، فیض القدیر، ج ۳، قاهره: مکتبة التجارية الكبرى، ص ۸۰.

۴ Roberson Smith (1907), *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London: Adan & Charles Black, p.65.

۵ اسماعیل بن عمر ابن کثیر (ابن نا)، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، قاهره: مکتبة التجارية الكبرى، ص ۴۹۱؛ محمدبن ادریس

شافعی (۱۳۲۲)، کتاب الام، تحقیق احمد الحسینی، ج ۴، قاهره: ابی نا، ص ۱۰.

۶ ابن هشام، همان، ج ۲، ص ۱۱۱.

محورهای حلف میزبانی در عصر جاهلی بوده است که براساس آن، حلیفان موظف بودند از شرکای خود حمایت کنند؛ به خون‌خواهی آن‌ها برخیزند؛ و یا خون‌بهای آن‌ها را از قاتلان بستانند؛ و در صورت ارتکاب قتل، به‌عنوان عاقله‌ی او در پرداخت دیه‌ی مقتول عمل کنند. سوگند تحالف که در ابتدای انعقاد حلف، از سوی هر یک از حلیفان ادا می‌شد، از حقوق و وظایف متحالفین نکات عمده‌ای به‌دست می‌دهد. در این سوگند، حلیف در برابر هم‌پیمان خود اقرار می‌کرد که: «خون من، خون تو است؛ پایمال شدن خون من، پایمال شدن خون تو است؛ خون‌خواهی من، خون‌خواهی تو است؛ جنگ من جنگ تو است و صلح من صلح تو است. تو از من ارث می‌بری و من از تو ارث می‌برم. من تاوان جرم تو را می‌دهم و تو تاوان جرم مرا می‌دهی. تو از سوی من خون‌بهای مقتولین را می‌پردازی و من از جانب تو خون‌بهای مقتولین را می‌پردازم».^۱

کاربرد فعل‌ها و ضمیرهای مفرد در سوگند حلف، ظاهراً گویای این معناست که یکایک حلیفان می‌بایست به‌صورت انفرادی سوگند یاد شده را در مراسم تحلیف بر زبان آورند. این سوگند که تعهدات متقابلی برای دوطرف رقم می‌زد، حلیفان را در مجموعه‌ی همبسته‌ای ادغام می‌نمود که برای خود نوعی مسئولیت مشترک احساس می‌کردند؛ به‌گونه‌ای که هر یک از اعضای این مجموعه، خود را موظف می‌دانست تا پای جان از حلیف خویش حمایت کند.^۲ این همبستگی از طریق ازدواج و مصاهره، استحکام بیشتری می‌یافت و موجب استمرار بقای حلف و پای بندی راسخ‌تر افراد نسبت به تعهدات متقابل می‌شد.^۳

کارکردهای حلف

در روزگار جاهلی، تأمین منافع و مصالح فردی و یا جمعی از عمده‌ترین انگیزه‌هایی بود که در افراد و قبایل مختلف برای ورود به حلف، ایجاد انگیزش می‌کرد و موجبات دوام و ماندگاری آن را فراهم می‌ساخت. از آن‌جا که حلف در راستای اهداف و مقاصد خاصی تحقق می‌یافت، لذا می‌توان برای آن سه نوع کارکرد عمده برشمرد که در واقع از انگیزه‌ی متحالفین نشأت می‌گرفت:

۱. کارکرد نظامی. در عصر جاهلی، بیش‌تر احلاف قبیلگی از ماهیت و کارکرد نظامی

۱ عظیم آبادی، همان، ص ۹۶.

۲ ابن منظور، همان، ج ۱۲، ص ۶۰۴.

۳ احمدبن علی ابن حجر عسقلانی (۱۹۲۸)، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، ج ۱، قاهره: [بی‌نا]، ص ۳۱۶.

برخوردار بود که در دو شکل دفاعی و هجومی چهره می نمود. فقدان حاکمیت سیاسی در روزگار جاهلی، مخصوصاً در میان اعراب شمالی، زمینه را مساعد کرده بود تا قبیله‌های ضعیف در معرض تجاوز و تعدی قبیله‌های نیرومند قرار گیرند. این معضل اجتماعی، آن‌ها را وادار می کرد تا برای مقاومت در برابر متجاوزان و حفظ موجودیت خویش، با قبیله‌های نیرومند وارد حلف شوند و خود را از بیم خطرات احتمالی برهانند.^۱

در همین راستا گاه دو قبیله‌ی هم‌سنگ و هم‌سطح، وارد حلف می شدند تا بتوانند در برابر دشمن مشترک - که از توان فزون‌تری برخوردار بود - مقاومت کنند و خود را از تطاول و تجاوز او مصون دارند. گاه نیز چنین تحالفی میان دو قبیله به منظور هجوم به قبیله‌ی دیگر پدید می آمد که هر یک از متحالفین به تنهایی قادر به اعمال آن نبودند. این گونه احلاف که به قصد هجوم و دفاع صورت می گرفت، خودبه‌خود دو پی آمد مهم به همراه می آورد: گاه توان نظامی قبیله‌هایی که به منظور مقاومت در برابر دشمن نیرومند خود و دفع شر او به تحالف روی آورده بودند، چنان هم وزن توان رزمی دشمن می شد که او را از اندیشه‌ی تجاوز و هجوم باز می داشت و در نتیجه مانع از برافروخته شدن آتش جنگ می گشت. نمونه‌ی بارز آن را می توان در حلف المطیون و حلف الاحلاف دید، که در آن، بنو عبدمناف به همراه حلیفان خود: بنو اسد، بنو زهره، بنو تیم و بنو حارث، رود روی بنو عبدالدار و حلیفانشان: بنو مخزوم، بنو جمح، بنو سهم و بنو عدی، موضع گرفتند و تا آستانه‌ی جنگ پیش رفتند، تا این که سرانجام به صلح فرا خوانده شدند.^۲ اما گاه که توان نظامی حلیفان از رقیبانشان فزونی می گرفت، این احتمال وجود داشت که آتش جنگ شعله‌ور شود و حلیفان از موضع هجومی بر دشمن خود حمله‌ور شوند و جان و مال او را در معرض تاخت و تاز خود قرار دهند.

۲. کارکرد اجتماعی. در روزگاران پیش از اسلام، برخی از حلف‌های مکیان، از جمله حلف الفضول، از کارکرد اجتماعی برخوردار بود. فقدان نظم مدنی و قانون واحد در نظام اجتماعی مکه، موجب می شد گاه افرادی که به دلیل‌های مختلف - از جمله تجارت - وارد مکه می شدند، مورد تعرض قرار گیرند. در جامعه‌ی مکه نیز، همانند بادیه، در نبود مقررات مدنی عام و فراگیر، تنها سنت‌های حمایت‌گر قبیله‌ای بود که از افراد جامعه دست‌گیری می کرد. در سال بیستم فیل، مردی از بنی زبید در مکه مورد ستم غاص بن وائل سهمی قرار

۱ جوده، همان، ص ۴۳.

۲ ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ابن حبیب (۱۹۶۴)، ص ۴۲.

گرفت و در بالای کوه ابوقییس با استغانه‌های خود به قریش تظلم برد. جوان‌مردانی از این قبیله که می‌دانستند استمرار این ستم‌ها به نظام اقتصادی مکه لطمه خواهد زد، و به تبع، امنیت شغلی و اجتماعی ساکنین و واردین را مورد تهدید قرار خواهد داد، در خانه‌ی عبدالله بن جدعان - که خود از بنو تیم و از اشراف مکه و بازرگانان دوراندیش این شهر بود - گرد آمدند و پیمان بستند که به یاری ستم‌دیدگان بپردازند و حق آن‌ها را از ستم‌گران بستانند.^۱

حلف‌الفضول با روی‌کردی ستم‌ستیزانه، به‌منظور احقاق حق مظلومان و یاری رساندن به فقرا و ناتوانان و تحقق عدالت اجتماعی، منعقد شد و توانست کارآمدی خود را به‌خوبی نمایان سازد^۲ و امنیت مکه را در راستای انجام امور تجاری - مخصوصاً برای افرادی که از بیرون به این شهر وارد می‌شدند - تأمین نماید.^۳

این پیمان چنان اثر بخش بود که دامنه‌ی تأثیر آن از محدوده‌ی زمان انعقاد خود فراتر رفت و در دوره‌های بعد نیز همچنان مؤثر و گره‌گشا ظاهر شد. از باب نمونه، مردی از قبیله‌ی خثعم به همراه دختر زیبا روی خود برای زیارت و یا تجارت به مکه آمد؛ اما در این شهر، مردی به نام نبیه بن حجاج، دختر او را ربود و در خانه‌ی خود پنهان کرد. مرد خثعمی نیز برای نجات دخترش در جوار کعبه با ذکر حلف‌الفضول، بانگ دادخواهی برآورد و بی‌درنگ، مردم از هرسو به یاری‌اش شتافتند و دخترش را نجات دادند.^۴ در نمونه‌ی دیگر، زمانی که میان امام حسین^(ع) و ولید بن عتبه - والی اموی مدینه - بر سر ملکی که از آن امام حسین بود، اختلاف در گرفت و ولید می‌خواست آنرا به‌زور به تملک خود درآورد، امام حسین او را تهدید کرد که اگر به انصاف و عدالت رفتار نکند، در مسجدالنبی مردم را به حلف‌الفضول فرا خواهد خواند. همین امر، ولید را به عقب‌نشینی و رفتار منصفانه با او واداشت.^۵

۳. کارکرد اقتصادی. برخی از حلف‌هایی که در میان عرب جاهلی انعقاد می‌یافت، بیش از هر چیز ناظر به نقش و کارکرد اقتصادی و بی‌آمدهای سرشاری بود که می‌توانست به همراه

۱ ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۱۱۱؛ یعقوبی، همان، ص ۳۷۱؛ علی بن حسین مسعودی (۱۳۷۸)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۶۲۶؛ اسماعیل بن عمر ابن کثیر (۱۴۱۰)، البدایة و النهایة، ج ۱، بیروت: دارالمعارف، ص ۱۲۹.

۲ جوادعلی، همان، ج ۵، ص ۵۰۲.

۳ سعید افغانی (۱۴۱۳)، اسواق العرب فی الجاهلیة و الاسلام، قاهره: دارالکتاب الاسلامی، ص ۱۸۱.

۴ ابوالقاسم عبدالرحمن سهیلی (۱۴۲۰)، روض الانف، تعلیق طه عبدالرئوف سعد، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ص ۱۵۷؛ علی بن برهان الدین حلبی [بی‌تا]، السیرة الحلبیه، ج ۱، بیروت: مکتبة الاسلامیه، ص ۱۳۲.

۵ ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۱۱۱.

آورد. ایلاف قریش برجسته‌ترین مصداق این‌گونه از احلاف بود که توانست در پرتو درایت هاشم بن عبدمناف، تجار مکی را به عرصه‌های تجاری فرامنطقه‌ای پیوند دهد تا با انباشت سرمایه، اوضاع اقتصادی این شهر را نسبت به دوره‌های پیشین متحول سازند.

تجارت قریشیان مکی تا پیش از برقراری ایلاف، عمدتاً صیغه‌ی محلی و منطقه‌ای داشت. بازرگانان این شهر از حیث حماس در دین و عشق به حرم الهی، دامن‌های تجارت خود را از محدوده‌ی مکه فراتر نمی‌بردند.^۱ از سوی دیگر، پای‌بندی به سنت اعتقاد، تجارت محدود این شهر را با تهدیدها و آسیب‌های جدی همراه می‌کرد. برپایه‌ی این سنت ناپسند، تاجران ورشکسته، به جای تلاش در جبران ناکامی‌های اقتصادی، به اعتصاب غذا دست می‌زدند، تا با استقبال از مرگ، ننگ ورشکستگی را از خود بزدایند.^۲ هاشم بن عبدمناف، نخستین کسی بود که با شناخت توان ویران‌گر اعتقاد، کوشید با متقاعد کردن تاجران قریشی برای مشارکت در سرمایه‌گذاری تجاری فرامنطقه‌ای و جلب رضایت رؤسای قبیله‌های محلون (طی، خثعم، قضاعه و گروهی از بلحارث بن کعب) و دریافت تضمین عبور از منطقه‌ی آن‌ها به سوی شام، امنیت مسیرهای تجاری را با برقراری ایلاف تأمین نماید.^۳

ایلاف، پیمانی میان قریش و رهبران قبیله‌هایی بود که در امتداد مسیر تجاری مکه به شام ساکن بودند. این امر خارج از توان قریش بود که بتواند کاروان‌های تجاری خود را، بدون جلب رضایت رؤسای قبیله‌های ساکن در حاشیه‌ی این مسیر، به بازارهای فرامنطقه‌ای اعزام نماید. لذا، هاشم با شریک کردن آن‌ها در سود تجارت، توانست از یک‌سو شرارت‌های آن‌ها را در دست‌اندازی به اموال تاجر پیشگان مکی فرونشاند و از سوی دیگر با دریافت تضمین عبور و حمایت نظامی (خفاره)، زمینه را برای حضور بازرگانان مکی در بازارهای مصر و شام فراهم کند.^۴

طرح و رسمی که هاشم در تجارت فرامنطقه‌ای قریش در افکند و پس از او از سوی برادرانش: عبدالشمس، مطلب و نوفل در گشودن مسیرهای تجاری عراق، حبشه و یمن بر روی تاجر پیشگان مکی دنبال شد،^۵ فرزندان عبد مناف را به مجبرین نام‌بردار کرد؛^۶ زیرا به باور

۱ عبدالمکمل بن محمد ثعالبی (۱۹۶۵)، *ثمار القلوب*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: ابی‌نا، ص ۸۹.

۲ جلال الدین سیوطی (۱۳۷۷)، *درالمنثور فی تفسیر بالمأثور*، ج ۶، تهران: ابی‌نا، ص ۳۷۹.

۳ ابن حبیب، همان، ص ۱۲۷؛ عمرو بن بحر جاحظ (۱۹۹۱)، *رسائل*، تصحیح حسن السندوبی، بیروت: دار و مکتب الهلال، ص ۷۰.

۴ یعقوبی، همان، ص ۳۱۳؛ ابن حبیب، همان، ص ۳۲.

۵ یعقوبی، همان، ص ۳۱۵.

۶ طبری، همان، ج ۲، ص ۲۵۲.

قریش، خداوند توسط این برادران، مکیان را مجد و عظمت و جبروت بخشید.^۱ مکه در عصر ایلاف توانست با تجارت طلا، نقره، عطر، پوست، پارچه، برده و محصولات هندی و افریقایی،^۲ به مثابه‌ی پلی، یمن، حبشه، سومالی و سواحل اقیانوس هند را به شام و سواحل مدیترانه متصل کند و بر شکوفایی و رونق بندر تجاری خود-شعبیه-بیفزاید.^۳ قریش مکه با تکاپوهایش در عصر ایلاف از موقعیت پیشین اقتصادی خود فاصله گرفت و روزبه‌روز بر ثروت و مکتشش افزود و همزمان، احترام و منزلت اجتماعی‌اش در چشم قبیله‌های دیگر رو به فزونی نهاد؛ به‌طوری‌که در آن‌ها به چشم برگزیدگان خداوند و بهترین موجودات و شریف‌ترین مخلوقات او نگریسته می‌شد.^۴

نتیجه

حیات اجتماعی عرب در روزگاران پیش از اسلام بر سازمان عشیره‌ای و قبیله‌ای استوار بود؛ به‌گونه‌ای که می‌توان بارزترین ویژگی زندگی عرب جاهلی را در پیوندش به نظام قبیله‌ای دانست، زیرا همه‌ی شرافت و افتخار او در نسبت با قبیله، معنا می‌یافت. آنچه حیات قبیله را در آن روزگاران، قوام و دوام می‌بخشید، یکی، عصیّت مبتنی بر خون بود که منشأ پیوند استوار میان افراد قبیله محسوب می‌شد، و دیگری، عصیّت مبتنی بر انتساب به نیایی مشترک بود که همه‌ی اعضای قبیله را در سایه‌ی نام او یکپارچه می‌نمود. در پرتو همین عصیّت بود که قبیله‌های بادیه‌نشین می‌توانستند از موجودیت خود دفاع کنند و برای تضمین بقای‌شان و دستیابی به قدرت و ثروت بیشتر، حریم رقیبان را مورد تعرض قرار دهند و موقعیت آن‌ها را به مخاطره اندازند. از همین‌رو بود که زندگی عرب در کشمکش و ستیز دائم می‌گذشت. در این کشمکش‌ها، گاه با هدف کسب روزی بیشتر، بر قبیله‌های دیگر شیخون می‌زد، و گاه برای حفظ کیان قبیله‌ی خود، مجبور به دفاع از حریم آن می‌شد. کشش‌های هجومی عرب و واکنش‌های دفاعی او، ضرورت دسته‌بندی و هم‌پیمانی با قبیله‌های دیگر را دو چندان می‌کرد. در چنین فضایی بود که حلف با کارکردهای ویژه‌اش مورد توجه قبیله‌های عرب قرار می‌گرفت. عرب جاهلی که غارت را یکی از عمده‌ترین منابع درآمد و ارتزاق می‌شمرد، در درجه‌ی

۱ حسین مونس (۱۴۲۳)، تاریخ قریش، قاهره: دارمنهل، ص ۱۳۸.

۲ قلقشنندی، همان، ص ۴۱۱؛ ابن قتیبه، همان، ص ۲۵۰.

۳ عبدالعزیز سالم [بی‌تا]، تاریخ الدولة العربیه، بیروت: دارالنهضة العربیه، ص ۲۳۳.

۴ علی ناظمیان فرد (۱۳۸۸)، «ایلاف قریش»، مجله‌ی تاریخ اسلام و ایران، دانشگاه الزهراء، ش ۲، پیاپی ۷۷، ص ۱۱۳.

نخست به اقتدار نظامی‌ای محتاج بود که بتواند در هجوم‌های یغماگرانه‌ی خود، پیروز میدان باشد. طبعاً قبیله‌هایی که از این توانایی نظامی برخوردار نبودند، یا می‌بایست راهی برای افزایش توان نظامی خود جستجو کنند، و یا به فشار و محرومیت دو جانبه تن در دهند. این محرومیت، هم به دلیل ناتوانی در غارت دیگر قبیله‌ها، بر او فشار وارد می‌کرد و هم آن قبیله را در معرض هجوم‌های تاراج‌گرانه‌ی سایر قبیله‌ها قرار می‌داد. از این رو، قبیله‌های ضعیف با جلب رضایت و حمایت قبیله‌های نیرومند، به حلف روی می‌آوردند، تا ضعف و ناتوانی خود را در هر دو عرصه‌ی هجومی و دفاعی تدارک کنند. قبیله‌های نیرومند، مسوق به دو دلیل، به حلف با قبیله‌های ضعیف علاقه‌مند بودند: نخست آن‌که، کثرت متحالفین، بر اقتدار قبیله‌های نیرومند می‌افزود. چه، در صورت عدول آنان از ورود به تحالف، قبیله‌های نیرومند رقیب، به این کار مبادرت می‌ورزیدند و در صحنه‌های پرکشاکش بین قبیله‌ها بر اقتدار خود می‌افزودند. دیگر آن‌که، تفاخر - که به گونه‌ای سیری‌ناپذیر در میان اعراب رواج داشت - قبیله‌های نیرومند را به انعقاد حلف با قبیله‌های ضعیف راغب می‌کرد؛ چرا که کثرت متحالفین، هم دشمنان را مرعوب می‌نمود، و هم بر تفاخر قبیله می‌افزود.

حلف، بسته به ماهیت خود، می‌توانست مقطعی یا دائمی باشد. در حلف مقطعی، طبعاً، پس از برآورده شدن هدف‌ها و نیازهای موقتی متحالفین، عمر حلف نیز به پایان می‌رسید؛ اما در صورتی که هدف از به کارگیری آن، برخورداری از حمایت قبیله‌ی بزرگ بود، عملاً تبدیل به حلف دائمی و یا دراز مدت می‌شد. از آن‌جا که در حلف دائمی، قبیله‌ی کوچک به تدریج در قبیله‌ی بزرگ مستحیل می‌شد، معمولاً انساب متحالفین نیز به مرور زمان درهم می‌آمیخت و قبیله‌ی کوچک با عنوان نسب قبیله‌ی بزرگ معروف می‌شد. از این رو، شناخت دقیق انساب عرب در گرو شناخت حلف است؛ چرا که نسب در نزد عرب واقعیتی بجز حلف نداشت.

منابع

- آلوسی، محمدشکری (۱۳۱۴)، *بلوغ العرب فی معرفة احوال العرب*، تصحیح محمد بهجة الاثری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۴۱۵)، *الکامل فی التاریخ*، تصحیح عبدالله القاضی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن انس، مالک (۱۳۲۴)، *المدة الکبری*، بیروت: مطبعة السعادة.
- ابن حبیب بغدادی، محمد (۱۹۴۲)، *المحبر*، حیدرآباد: دائرة المعارف عثمانیه.

- ---- (۱۹۶۴)، المنطق فی اخبار قریش، تصحیح خورشید احمد فاروق، حیدرآباد: دائرة المعارف عثمانیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۹۵۹)، فتح الباری بشرح صحیح بخاری، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالمعرفة.
- ---- (۱۹۲۸)، الاصابة فی تمییز الصحابة، قاهره: [بی نا].
- ابن حزم، احمد بن علی (۱۹۶۲)، جمهرة انساب العرب، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قاهره: دارالمعارف.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۰)، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تصحیح علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجيل.
- ابن عبد ربّه، احمد بن محمد (۱۹۴۴)، العقد الفريد، تحقیق احمد امین و غیره، قاهره: دارالمعارف.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۰)، المعارف، تحقیق محمد اسماعیل الصاوی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل ابن عمر (۱۴۱۰)، البداية و النهایة، بیروت: دارالمعارف.
- ---- [بی نا]، تفسیر القرآن العظیم، قاهره: مکتبه التجاریة الکبری.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶)، لسان العرب، تصحیح محمد امین عبدالوهاب و محمد صادق العیادی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۴۱۶)، السيرة النبویه، تحقیق مصطفی السقا و دیگران، بیروت: دارالخبر.
- احمد، بشیر (۱۴۱۲)، فی عصر الجاهلی، قاهره: دارالنهضة العربیه.
- اصفهانی، ابوالفرج [بی نا]، الاغانی، تصحیح سمیر جابر، بیروت: دارالفکر.
- افغانی، سعید (۱۴۱۳)، اسواق العرب فی الجاهلیة و الاسلام، قاهره: دارالکتاب الاسلامی.
- البکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۹۴۵)، معجم ما استعجم، تصحیح مصطفی السقا، قاهره: دارالکتب العربی.
- ثعالی، عبدالملک بن محمد (۱۹۶۵)، ثمار القلوب، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: [بی نا].
- الجاسر، حمد (۱۹۸۶)، تحديد منازل القبائل القديمة، بیروت: دارالتراث العربی.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۹۱)، رسائل، تصحیح حسن السندوی، بیروت: دار و مکتب الهلال.
- ---- (۱۹۶۰)، البیان و التنبی، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره: [بی نا].
- جوده، جمال (۱۳۸۲)، اوضاع اجتماعی و اقتصادی موالی در صدر اسلام، ترجمه مصطفی جباری و مسلم زمانی، تهران: نشر نی.
- حلبي، علی بن برهان الدین [بی نا]، السيرة الحلییه، بیروت: مکتبه الاسلامیه.
- سالم، عبدالعزیز [بی نا]، تاریخ الدولة العربیه، بیروت: دارالنهضة العربیه.
- سویدی، محمد امین [بی نا]، سبائك الذهب فی معرفة قبائل العرب، بیروت: دارالقلم.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۷۷)، در المنثور فی تفسیر المأثور، تهران: [بی نا].
- سهیلی، ابوالقاسم عبدالرحمن (۱۴۲۰)، روض الانف، تعلیق طه عبدالرؤف سعد، بیروت: دارالفکر.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۳۲۲)، کتاب الام، تحقیق احمد الحسینی، قاهره: [بی نا].
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۹)، تاریخ الرسل والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف.
- عسکری، ابوالهلال (۱۹۷۵)، کتاب الاوائل، تحقیق محمد المصری و ولید قصاب، دمشق: [بی نا].

- عظیم آبادی، شمس الحق (۱۴۱۵)، *عون المعبود*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- علی، جواد (۱۹۷۶)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد: مکتبه النهضة.
- فروخ، عمر (۱۹۶۴)، *تاریخ الجاهلیه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- قلشندی، احمد بن علی (۱۴۰۷)، *صبح الاعشاء فی صناعة الانشاء*، تصحیح یوسف علی الطویل، دمشق: دارالفکر.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۸)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- المناوی، عبدالرئوف (۱۹۳۷)، *فیض التقدیر: شرح الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر*، قاهره: مکتبه التجاریه الکبری.
- مؤنس، حسین (۱۴۲۳)، *تاریخ قریش*، قاهره: دارمناهل.
- ناظمیان فرد، علی (۱۳۸۸)، «ایلاف قریش و تأثیر آن بر حیات اقتصادی و اجتماعی مکه در روزگاران پیش از اسلام»، *مجله ی علمی- پژوهشی تاریخ اسلام و ایران*، دانشگاه الزهراء، ش ۲، پیاپی ۷۷، صص ۱۰۳-۱۲۶.
- یعقوبی، ابن واضح (۱۳۴۷)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه ی محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- Goldziher, Ignaz (1967), *Muslim Studies*, ed.S.M.Stem, tr.by C.R.Barber, London: George Allen and unwin LTD.
- Smith, Robertson (1907), *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London: Adan and Charles Black.
- Tyan, E (1986), "Hilf", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden: E.J.Brill. PP.388-389.

روش‌شناسی و جایگاه امام شافعی در علوم حدیث

در مذاهب اهل سنت

عثمان یوسفی^۱

چکیده: در این پژوهش، روش‌شناسی امام شافعی در حدیث بر اساس منابع کتابخانه‌ای واکاوی خواهد شد. ره‌یافت جدید معرفتی و روشی شافعی در علوم حدیث، برآیند شرایط زمانی و مکانی بود. او با ارائه‌ی خوانشی جدید از اجتهاد مبتنی بر نقل صحیح و عقل سلیم و در پیش گرفتن روشی متفاوت از معاصرانش در حدیث متأثر از بوم‌های مختلف و عُرف آن‌ها، دو رویکرد فقهی رایج اهل حدیث و اهل رأی را جمع کرد.

شافعی در دامان مکتب حدیث پرورش یافت و اصول حدیث را آموخت. از دیدگاه شافعی، حدیث از اهمیت هم‌سطح قرآن برخوردار بود و این اعتبار، اطاعت و پیروی از آن را الزامی می‌نمود. وی دایره‌ی کار بست حدیث را در فقه توسعه داد و همان‌طور که ابوحنیفه با به‌کارگیری رأی در اجتهاد، مردم را به فهم عقلانی رهنمون بود، شافعی هم با اعتباربخشی به حدیث بر میزان قرآن، اهل حدیث را از دایره‌ی تنگ و بسته‌ی فهم ظاهری از حدیث و عمل به آن رها نمود.

مبانی روایی اندیشه‌های امام شافعی به‌میزان وسعت منابع روایی آن، استوار و مستحکم بود؛ از لحاظ منابع، اندیشه‌ی او در حدّ یک بوم و شهر متوقّف نماند و شافعی در اخذ روایات افرادی غیر از اهالی مدینه، نه تنها هیچ محدودیتی قائل نشد، بلکه چه در عراق و چه در مصر، در تلاش بود تا روایات را از راه‌های مختلف وارد شده بشنود. وی با در پیش گرفتن راه میانه و اعتدال، توانست تا حدّ مطلوب از افراط اهل حدیث و تفریط اهل رأی در به‌کارگیری حدیث برای استنباط فقهی بکاهد.

واژه‌های کلیدی: شافعی، حدیث، مصطلح الحدیث، علل الحدیث، آحاد، متواتر، مرسل و اختلاف الحدیث.

Methodology and Status of Imam Shafeei in the Science of *Hadith* *in sunni school of thought*

Osman Yousefi¹

Abstract: The purpose of this study is to investigate the “Why and How” of distinguishing Imam Shafeei’s methodology in *Hadith* compared with his contemporaries and its application in that literature. The findings show that Imam Shafeei’s new methodology was a result of factors rooted in his society. Having a new reading of *Ijtehad* (endeavour) based on correct quotation and sound judgment he adopted a different methodology which was influenced by customs and traditions from different regions and it was a balanced way between the ideas of the advocates of *Hadith* from one side and those following the tradition of interpretation (*Rai*) from the other side. Imam Shafeei considered the correct *Hadith* as valuable as Koranic verses and he tried to expand the use of *hadith* in *Feqh* (Jurisprudence).

Imam Shafeei’s *hadith* sources were not limited to one area but he attempted to use the sayings of sources in addition to the residents of Madineh for examples the *Hadith* quoted by some people residing in Egypt and Iraq. Combining the methods of the advocates of both traditions in *Hadith* (*Ahle-Hadith* and *Ahle-Rai*), he could avoid the problems existing in their methodologies and give *Hadith* a greater role in *Feqh*.

Key words: Shafeei, *Hadith*, *Mostaleh-alhadith*, *Ellal-alhadith*, *Ahad* (Rare), *Motawater* (Common), *Morsal*, *Ekhtelaf-alhadith* (hadith difference)

¹ Assistant Professor of History, Payam-e-nour Harsin.

مقدمه

با وجود این که امام شافعی زندگی را در شرایط ناگوار خانوادگی، با فقدان پدر و در وضعیتی نامناسب معیشتی آغاز کرد، اما با تشویق و حمایت‌های مادر و خویشاوندان مکی، رهسپار مکتب و حلقه‌ی درس قرآن شد. بدین ترتیب، در مسیر تربیت اسلامی و تعلیم علوم دینی قرار گرفت. نخست روخوانی قرآن کریم و فن کتابت را آغاز کرد. شافعی قرآن را نزد یکی از بزرگان قرائت در مکه، اسماعیل بن عبدالله بن قسطنطین مخزومی (مولای بنی مخزوم)، آموخت.^۱ در هفت سالگی قرآن را حفظ کرد. پس از حفظ قرآن، بنابه عرف آن روزگار، به فراگیری و حفظ روایات نبوی پرداخت و توانست در ده سالگی کتاب الموطأ مالک بن انس را حفظ کند.^۲

وی در همین دوره، تصمیم گرفت مدتی در بادیه زندگی کند و از این طریق، ضمن یادگیری زبان عربی اصیل از بادیه‌نشینان، قلمرو واژگانی خود را به‌منظور کاربست‌های فقهی و درک و فهمی درست از قرآن و حدیث^۳ توسعه دهد. از آن جا که در بین قبیله‌های بدوی آن روزگار، افراد قبیله‌ی بنی‌هذیل از لحاظ اصالت و فصاحت زبان شهرت داشتند، شافعی به میان آنان رفت و مدت ده سال^۴ با آنان زندگی کرد تا آن که زبان فصیح عربی، شعر و اوزان آن، سوارکاری و تیراندازی را در سطح مطلوبی فراگرفت.^۵

شافعی در زبان عربی و مسائل زبانی به‌قدری مهارت یافت که علمای ادبیات عرب، سخن او را در مسائل فقه‌اللغه (زبان‌شناسی)، دلیل و حجت قطعی می‌دانستند.^۶ از عبدالملک بن هشام، مصحح و جمع‌کننده‌ی سیره‌ی ابن اسحاق، نقل شده که می‌گفت: «شافعی از کسانی است که

۱. أبوزکریا محیی‌الدین یحیی بن شرف النووی [بی‌تا]، تهذیب الأسماء واللغات، تصحیح وتعلیق شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنبرية، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۴۵؛ جمال‌الدین أبومحمد عبدالرحیم بن الحسن الإسنوی [بی‌تا]، طبقات الشافعیة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ص ۱۱؛ أحمد بن علی ابن حجر العسقلانی (۱۴۱۵ هـ/۱۹۹۴ م)، توالی التأسیس بمعالی ابن إدريس، القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، ص ۵۴؛ محمد سالم محیسین (۱۴۱۲ هـ/۱۹۹۲ م)، معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ، ج ۱، بیروت - لبنان: دار الجبل، الطبعة الأولى، ص ۶۰.

۲. أحمد بن علی أبوبکر الخطیب البغدادی (۱۴۱۷ هـ/۱۹۹۷ م)، تاریخ بغداد، دراسة وتحقیق، مصطفى عبدالقادر عطا، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ص ۶۳.

۳. برای پی بردن به اهمیت زبان عربی در اجتهاد فقهی، بنگرید به: عبدالملک بن عبدالله الجوینی (۱۳۹۹ هـ/۱۹۷۹ م)، البرهان فی اصول الفقه، تحقیق عبدالعظیم الدیب، ج ۲، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، ص ۱۳۳۱.

۴. خطیب بغدادی، در روایتی ۲۰ سال نوشته است. نک: تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۶۳.

۵. محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد أبوزهرة (۱۳۶۷ هـ/۱۹۴۸ م)، الشافعی، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مصر: دارالفکر العربی، ص ۱۸.

۶. بیهقی در جلد دوم مناقب الشافعی، بیش از ۲۰ صفحه را به دانش زبانی شافعی و تأیید علما بر این حقیقت، اختصاص داده است. نک: أبوبکر أحمد بن الحسن البیهقی (۱۳۹۱ هـ/۱۹۷۰ م)، مناقب الشافعی، تحقیق السید أحمد صقر، ج ۲، القاهرة: مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى، صص ۴۲-۶۳.

باید لغت [لغت به معنای خاص، و زبان به معنای عام آن] را از او یاد گرفت».^۱ همچنین، شافعی توانست با فراگیری فنون شعری از آن به عنوان ابزاری توانمند برای ارائه افکار و اندیشه‌های خود، به ویژه در حوزه اخلاق، بهره گیرد. در تسلط بر شعر و اصول آن، به جایی رسید که اصمعی بسیاری از اشعار و ادبیات شاعران هذیلی را بر امام شافعی عرضه کرد تا آن‌ها را تصحیح یا تأیید نماید.^۲ نیز، علم انساب را در میان بنی‌هذیل فراگرفت. شافعی می‌خواست هر آنچه را که در این دوره می‌آموخت، در آموزش فقه به کار گیرد. این واقعیت در سخن شافعی به نقل از نوهی دختری‌اش - محمد - تبلور یافته است: «پدر بزرگم - شافعی - مدت بیست سال سرگرم آموختن زبان عربی و انساب بود و می‌گفت که جز برای به کارگیری آنها در فقه، هدفی نداشته‌ام».^۳

تنوع و تعدد منابع فرهنگی دانش فقهی امام شافعی، مهارت و توان قابل ملاحظه‌ای او در زبان عربی به عنوان ابزاری لازم و ضروری در استنباط فقهی و تفسیر احکام قرآنی، دیدگاه‌های تفسیری بی‌مثال، حافظه‌ی تیز و قوی و بهره‌برداری کافی از آن در نقل روایات نبوی، قدرت مقابله و مناظره‌ی بسیار بالای او به عنوان فقیه در حوزه‌های کلام و حدیث، افزون بر همه، نوآوری‌های روشی و معرفتی و تدوین علم اصول فقه برای نخستین بار در دنیای اسلام، و آثار ارزشمند او در علوم مختلف اسلامی، نشان از چشم‌انداز و افق روشن و گسترده‌ی علمی او دارد. تنها اندیشه‌های فقهی امام شافعی نبود که در دنیای اسلام به شکل یک مذهب و مکتب فقهی درآمد و او را به اوج قله‌ی دانش و معرفت رسانید، بلکه روش علمی ادب‌محور، اندیشه و رفتار عملی و علمی، او را از دیگر هم‌عصرهایش متمایز می‌ساخت. و اگر بگوییم آثار این روش و منش را باید به مثابه‌ی الگویی متعالی در اندیشه‌های فقهی امام جستجو کرد و پژوهش‌های اسلامی را در سطح وسیعی به واکاوی در آن‌ها اختصاص داد، سخن گزاف و اغراق‌آمیزی نگفته‌ایم.^۴

۱ أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر ابن أبي حاتم التميمي الحنفلي الرازي (١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م)، *آداب الشافعي ومناقبه*، تحقيق وتعليق عبدالغني عبدالخالق، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ص ١٣٦؛ أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمرى القرطبي (١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م)، *الإنشء فى فضائل الأئمة الثلاثة للفقهاء* (مالك والشافعي وأبي حنيفة)، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى، ص ١٤٨.

۲ الشافعي، همان، ج ٢، ص ٤٤.

۳ همان، ج ٢، ص ٤٢.

۴ عبدالوهاب ابراهيم أبوسليمان (١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م)، *منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي فى الفقه وأصوله*، مكة المكرمة، المكتبة المكية: الطبعة الأولى، صص ٢١-٢٧؛ أكرم يوسف عمر القواسمي (١٤٢٣ هـ/٢٠٠٣ م)، *المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي*، عمان - الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، صص ١٢١-١٢٣.

شافعی در شرایطی ظهور کرد که حدیث نبوی، غیر از کاربردهای فقهی، کاربردهای ابزاری دیگری نیز پیدا کرده بود، بهره‌برداری از این احادیث به‌منظور تثبیت مشروعیت دستگاه حکومتی و نیز برتری‌جویی فرق و مذاهب بر یکدیگر با انتساب و استناد آرای پیشوایان و رهبران خود به شخص پیامبر^(ص) و یارانش، از جمله این کاربردها بود. البته، این امر گرچه به همه‌ی جامعه‌ی اسلامی تعمیم‌پذیر نبود اما نمی‌توان انکار کرد که اوضاع سیاسی-اجتماعی، علوم مختلف، و در رأس همه، حدیث و اهل حدیث را تحت تأثیر قرار داده بود. مکتب عراق نسبت به کاربردهای فقهی حدیث، موضعی کاملاً دفاعی به خود گرفته بود. شخص ابوحنیفه و حتی شاگرد بلافضلش ابویوسف، تنها تعداد انگشت‌شماری از احادیث نبوی را در اجتهاد فقهی‌شان به کار می‌گرفتند. این حالت در مکتب عراق، ناشی از عدم دسترسی مردمان آن دیار به احادیث و راویان دست اول بود. گذشته از آن، فضای فرهنگی و پیشینه‌ی تاریخی عراق و شهرهای بغداد، کوفه و بصره، چنین روی‌کردی می‌طلبد و این سابقه‌ی تاریخی در نوع نگرش آنان به تاریخ نیز خود را نشان داده است.

در این وضعیت نابسامان و آشفته‌ی جامعه‌ی اسلامی، شافعی با اتخاذ موضعی معتدل و میانه، و ارائه‌ی اصول و قواعدی سازمان‌یافته در علوم حدیث- که بیش‌ترین حجم *الرساله* به مباحث مربوط به خبر و حدیث، حجیت خبر و انواع آن اختصاص دارد - به یاری علم حدیث شتافت. وی با طرح نظریه‌ی حدیث، که موضعی میانه در مقایسه با دو نظریه‌ی افراطی اهل حدیث و اهل رأی بود، شهره‌ی حلقه‌های درس عالمان روزگار خویش، از هر دو طیف حجاز و عراق، گردید. هرچند به زعم برخی از پژوهش‌گران معاصر، مبنی بر این‌که روش و رویه‌ی ابداعی شافعی به هیچ وجه در زمان خود به صورت همگانی پذیرفته نشد،^۱ اما آثار سودمند آن را می‌توان در نوشته‌های روایی پس از او دید.

شافعی، مانند حوزه‌های علمی دیگر، ابزارهای کمکی لازم و ضروری برای پرداختن به حدیث را دارا بود. بن‌مایه‌های علم انساب که در دوره‌ی آغازین تحصیلی به همراه زبان و ادبیات عربی آن را آموخته بود، در علم حدیث کارآیی زیادی داشت. افزون بر آن، شافعی جایگاه و رتبه‌ی سنت نبوی را در استنباط احکام فقهی به پای قرآن رفعت بخشید.^۲ او با

۱ وائل بن حلاق (۱۳۸۶ش)، *تاریخ تنویری‌های حقوقی اسلامی*، ترجمه‌ی محمد راسخ، تهران: نشر نی، ص ۶۷.

۲ أبو القاسم شهاب‌الدین عبدالرحمن بن اسماعیل بن ابراهیم المقدسی الدمشقی المعروف بأبی‌شامة (۱۴۰۳ هـ/ ۱۹۸۲م)، *مختصر المؤمن فی الرد علی الأمر الأول*، تحقیق صلاح الدین مقبول أحمد، الكويت: مكتبة الصحوة الإسلامية، الطبعة الأولى، ص ۷۱.

ارائه‌ی روشی میانه- در مقابل موضع تک بُعدی مکاتب مدینه و عراق نسبت به جایگاه حدیث در اجتهاد فقهی- و به کارگیری عقل و نقل در اجتهاد، تاریخ حدیث را در مسیری جدید قرار داد.

توانمندی شافعی تنها در روایت حدیث نبود، بلکه در علم درایت حدیث نیز ید طولایی داشت.^۱ همین وسعت دانش شافعی در حدیث، فهم متون روایی را بر وی آسان نمود. ابن ابی- حاتم، نمونه‌های بسیاری از روایاتی را آورده است که در آن‌ها امام شافعی به نقد سند، متن و محتوای روایات، و بیان شروط صحت و درستی حدیث پرداخته، و قواعد و اصول جرح و تعدیل را بیان نموده است.^۲ حتی فراتر از آن، درخصوص برخی از راویان نیز، از جرح و تعدیل آنان سخن گفته است.^۳

موضوع‌هایی که امام شافعی در مورد نقد و تحلیل متون روایی- چه نقد برونی و چه نقد درونی حدیث^۴- به آن‌ها پرداخته است، از دقیق‌ترین مسائل حوزه‌ی علوم حدیث‌اند. امام شافعی در کتاب *الرساله* نیز بابی را به صورت مستقل به «العلل فی الحدیث» اختصاص داده است.^۵ او همچنین برخی از روایات‌های نقل شده از راه دو استادش، مالک و سفیان بن عیینه را نقد کرد که در *مناقب الشافعی* به آن‌ها اشاره شده است. شافعی با استناد به آیات قرآنی، پیروی از سنت صحیح را واجب می‌داند.^۶ او ملازمت ایمان به رسول‌الله را با ایمان به خدا، سند سخن خویش قرار داده است.^۷ در واقع، وی حدیث صحیح را از حیث حجیت، برای عاملان به شریعت،

۱ محمد عجاج الخطیب (۱۴۰۸ هـ/ ۱۹۹۸ م)، *أصول الحدیث: علومه و مصطلحه*، القاهرة: دارالمعارف، الطبعة العاشرة، صص ۲۸۳-۲۸۴؛ نورالدین عترة (۱۴۱۸ هـ/ ۱۹۹۷ م)، *منهج النقد فی علوم الحدیث*، دمشق: دارالفکر، الطبعة الثالثة، ص ۳۳۷.

۲ ابن ابی حاتم الرازی، همان، صص ۲۱۶-۲۱۷ و ۲۳۱-۲۳۵.

۳ همان‌جا؛ بی‌هقی، همان، ج ۱، صص ۵۵۰-۵۵۰.

۴ البته علم درایة حدیث با مختلف‌الحدیث متفاوت است. مختلف‌الحدیث به تبیین اختلاف‌های ظاهری در متن حدیث و راه‌های نقل روایت می‌پردازد و در مواردی که بین آن‌ها تعارضی پیش آید، راه حل رفع تعارض بین آن‌ها، یا پیوند دادن ظاهری و مفهومی احادیث را پیشنهاد می‌کند و با اصول و قواعدی منضبط به شناسایی و بررسی دقیق سلسله‌ی اسناد و متن حدیث یاری می‌رساند، و به آن مصطلح الحدیث یا اصول الحدیث نیز گویند؛ یعنی در واقع برای نقد بیرونی متن حدیث و حصول فهم درست از آن، باید اختلاف الحدیث، و به منظور نقد درونی متن، درایة الحدیث را به کار گرفت (جلال الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر السیوطی [بی‌تا]، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، تحقیق أبوقتیبة نظر محمد الفاریبی، الرياض: دار طيبة، ص ۱۵۱).

۵ محمد بن إدريس الشافعی (۱۳۵۸ هـ/ ۱۹۴۰ م)، *الرساله*، تحقیق أحمد محمد شاکر، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، صص ۲۱۰-۲۴۲.

۶ همان، الجزء الأول، صص ۷۳-۷۵.

۷ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (النساء: ۵۹)؛ «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (الأحزاب: ۳۶).

به اندازه‌ی قرآن معتبر می‌داند و بر این باور است که بخش زیادی از آیات قرآنی، که به‌طور غیرمستقیم و کلی احکام را بیان کرده‌اند، باید براساس سنت نبوی تفسیر شوند؛ نه این که حدیث را از لحاظ قطعیت، هم‌سنگ قرآن بگیرد و یا آن که حدیث را نوعی از وحی تلقی نماید.^۱

خبر آحاد

امام شافعی سخن از خبر واحد یا آحاد را با برشمردن پنج شرط اساسی برای پذیرش خبر واحد آغاز می‌کند و می‌گوید اگر یکی از آن‌ها حاصل نشود، اعتبار خبر مخدوش است. خبر واحد آن‌گاه حجیت دارد که: ۱. راوی آن فردی ثقه و مورد اعتماد در دین باشد؛ یعنی پرهیزگاری و دین‌داری او خدشه‌ناپذیر باشد؛ ۲. به راست‌گویی مشهور باشد؛ ۳. نسبت به آنچه نقل می‌کند، دانا و عاقل باشد؛ ۴. به کاربست واژگان در معانی مورد نظر و مدلول آن‌ها آگاه باشد؛ ۵. واژگان روایت را آن‌چنان که شنیده است، اداء کند و از تفسیر به معنا و مضمون آن‌ها خودداری ورزد.^۲

حدیث مُرْسَل

سفیان ثوری، امام ابوحنیفه و امام مالک، حدیث مُرْسَل^۳ را حجت آور و معتبر می‌شمردند، تا این که امام شافعی ظهور کرد و در پذیرش احادیث مُرْسَل تجدیدنظر نمود و به‌غیر از مراسیل آن‌دسته از تابعان که بیشتر اصحاب را درک نموده‌اند، مثل سعید بن مسیب، هر حدیث مُرْسَلی را فاقد اعتبار دانست.^۴ وی در سایر موارد، شرایطی را ذکر می‌کند که فقدان یکی از آن‌ها، مرسل را از اعتبار می‌اندازد.

بیشتر احادیث مرسل از سعید بن مسیب روایت شده‌اند. شافعی نیز در آثار خود موارد بسیاری را مبنای اجتهاد قرار داده است. برای نمونه، در *الرساله* به‌هنگام سخن از تغییر قبله، به

۱ الشافعی، همان، الجزء الأول، صص ۷۶-۸۳.

۲ همان، ص ۱۳.

۳ حدیث مرسل آن است که راوی و محدث، آن را از یکی از بزرگان تابعان روایت کرده باشد؛ به‌طوری که تابعی راوی صحابی را حذف نماید و به صورت مستقیم از شخص پیامبر (ص) نقل قول کند و بگوید پیامبر (ص) چنین گفت (أبو عبدالله الحاکم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه بن نعیم بن الحکم الضبی الطهمانی التیسابوری المعروف بابن البیع ۱۳۹۷ هـ / ۱۹۷۷ م)، *معرفة علوم الحدیث*، تحقیق السید معظم حسین، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الثانية، ص ۲۵؛ تقی‌الدین عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح (۱۴۰۶ هـ / ۱۹۸۶ م)، *معرفة أنواع علوم الحدیث*، تحقیق نورالدین عتر، دمشق - بیروت: دارالفکر - دارالفکر المعاصر، الطبعة الأولى، ص ۵۱.

۴ الشافعی، همان، الجزء الثالث، ص ۴۶۷؛ محمد جمال الدین بن محمد سعید بن قاسم الخلاق القاسمی [بی تا]، *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۱۳۴.

حدیث مرسل ابن مسیب استناد می‌کند.^۱ وی پذیرش حدیث مُرسل را منوط به شروط زیر می‌داند:

۱. باید حدیث از طریق حافظان و افراد مورد اطمینان دیگری با استناد از پیامبر^(ص) نقل شده باشد.
۲. باید حدیث مرسل دیگری با سلسله‌ی راویان متفاوت موجود باشد.
۳. باید حدیث مرسل با سخن مشابه برخی از صحابه هم‌خوانی داشته باشد.
۴. حدیث مرسل نباید با فتوای جمهور علماء در تعارض باشد.^۲

بنابر شهادت و گواهی برخی از پژوهش‌گران علوم حدیث در دوره‌ی معاصر، دانش امام شافعی در حوزه‌ی علوم حدیث با شاخه‌های مختلفش، هر آنچه به‌عنوان مبادی و مبانی علم الحدیث و درایه که در *الرساله*^۳ آورده، و یا در دیباچه‌ی کتاب *دیگرش اختلاف الحدیث* و دیگر آثار فقهی‌اش به آن‌ها پرداخته، کهن‌ترین و از نظر اعتبار معتبرترین معرفت مسلمانان به حدیث و علوم آن است.^۴

احمد محمد شاکر، محقق کتاب *الرساله*، که مقدمه‌ای مفید و عالمانه بر آن نوشته، بر این باور است که مباحث علوم حدیث مطرح شده در *الرساله*، دقیق‌ترین و ارزشمندترین اصولی است که تا به حال از سوی علمای اصول حدیث به رشته‌ی تحریر در آمد، و آنچه پس از شافعی نوشته شد، وام‌دار امام شافعی است. امام شافعی در تدوین اصول و قواعد علوم حدیث روشی در پیش گرفت که مسبوق به سابقه نبود.^۵

روش امام شافعی در اختلاف الحدیث

جمع میان احادیث مختلف و متفاوت در راوی و متن، روشی بود که پیش از امام شافعی نیز در استنباط فقهی مورد استفاده قرار می‌گرفت؛ با این تفاوت که، پیش از امام شافعی، با نگاهی اصولی و قاعده‌مند به این موضوع نمی‌پرداختند. برای نمونه، سهل بن سعد، بین حدیث «الماء من الماء» و حدیث «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» جمع نمود؛ چراکه، حدیث نخست با حدیث دوم منسوخ شد.^۶ یا حدیث «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»، که أم المؤمنین عایشه

۱ همان، الجزء الأول، صص ۱۲۴-۱۲۵.

۲ همان، الجزء الثالث، صص ۴۶۲-۴۶۴.

۳ جزء دوم و بخش‌هایی از جزء سوم را به «علل الحدیث» اختصاص داده است.

۴ عتر، همان، ص ۶۰.

۵ الشافعی، همان، الجزء الأول، ص ۱۳.

۶ أبوعبدالله محمد بن إدريس الشافعی، *اختلاف الحدیث* (مطبوع ملحقاً بالأم للشافعی)، (۱۴۱۰ هـ/۱۹۹۰ م)، ج ۸، بیروت: دار المعرفة، دط، صص ۶۰۶-۶۰۷، باب الماء من الماء.

از عُمر بن خطاب شنید و گفت که خدای عُمر را پیامبر^(ص) چنین نگفت؛ بلکه، فرمود: *إن الله يزيد الكافر عذابا بیکاء أهله عليه، حسبكم القرآن* ^۱ (ولا تزر وازرة وزر أخرى).^۲ به‌هرحال، شافعی نخستین کسی بود که علم مختلف الحدیث را در چارچوبی علمی و روش‌مند سازمان‌دهی نمود. البته، برخی از پژوهش‌گران معاصر این نظریه را مردود می‌دانند و بر این باورند که امام شافعی تنها در مصادیق و موارد فقهی به مختلف‌الحدیث پرداخته است.^۳

امام شافعی در مقدمه‌ی تفصیلی/اختلاف‌الحدیث، پس از آن‌که از جایگاه و اعتبار حدیث نبوی و ضرورت پیروی از آن سخن گفته، آورده است که هرگاه عالمی بر حدیثی دست یافت و بر درستی آن اطمینان حاصل نمود، پس چاره‌ای جز عمل به آن ندارد.^۴ آن‌گاه از مبحث عموم و خصوص، ناسخ و منسوخ، جایگاه سنت نسبت به قرآن، عدم مخالفت حدیث صحیح با قرآن، و نبود مخالفت و تناقض در بخشی از سنت با بخشی دیگر، سخن می‌گوید. او بر این باور است که اختلاف‌الحدیث بین دو حدیث صحیح رخ می‌دهد که جمع بین آن‌دو غیرممکن باشد. شافعی در جمع بین دو حدیث صحیح، جز با استدلال، هیچ یک از آن‌ها را ناسخ و یا منسوخ نمی‌داند.^۵

در پایان مقدمه‌ی تفصیلی وی، چنین آمده است: «و حدیث رسول الله کلامی است عربی که هر آنچه از آن به‌صورت عام وارد شده، گاهی در معنای عام آن به‌کار می‌رود و گاه از آن اراده‌ی خاص می‌شود. اما تا زمانی که نشانه‌ای و اشاره‌ای مبنی بر خاص بودن مصداق حدیث یافت نشود، معنای عام و ظاهری آن مورد استناد و استفاده خواهد بود. البته ممکن است اهل علم و دانایان به حدیث، تشخیص دهند که پیامبر^(ص) در حدیثی عام، مورد خاصی را اراده کرده باشند، یا این‌که از شأن ورود حدیث بتوان به‌خاص بودن آن پی‌برد. همچنین، شافعی می‌گوید:

۱ أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي (۱۴۰۰ هـ)، مسند الشافعي، جزء دوم از باب اختلاف حدیث، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیة، ص ۱۸۲؛ أبوبکر عبدالرزاق بن همام بن نافع الحمیری الیمانی الصنعانی (۱۴۰۳ هـ)، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، ج ۳، بیروت: المکتب الإسلامی، الطبعة الثانیة، ص ۵۵۴؛ محمد بن إسماعیل أبوعبدالله البخاری الجعفی (۱۴۲۲ هـ)، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، ج ۲، القاهرة: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقیم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، ص ۷۹، حدیث ۱۲۸۶-۱۲۸۸؛ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری النیسابوری (د.تاریخ)، صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، د.ط، ص ۶۴۲.

۲ القرآن، الإسراء، ۱۵، فاطر ۱۸.

۳ عبداللطیف السید علی سالم (۱۴۱۲ هـ/۱۹۹۲ م)، المنهج الإسلامی فی علم مختلف الحدیث، القاهرة: دار الدعوة، الطبعة الأولى، ص ۵۸.

۴ الشافعی، همان، ج ۸، ص ۵۸۷.

۵ همان، ج ۸، صص ۵۹۶-۵۹۷.

۶ همان، ج ۸، ص ۵۹۸.

«ممکن است دو حدیث مورد نظر، همزمان، هم معنای عام و هم معنای خاص را در بر داشته باشند، بدون این که آن معانی، متداخل و متناقض یکدیگر باشند»^۱

شافعی وجوه ممکن اختلاف بین دو حدیث را با روش مناسب و مستند به مصادیق روایی، در مسائل فقهی تبیین کرده است. هم در مقدمه‌ی *اختلاف الحدیث* و هم در *الرساله*، نمونه‌های بسیاری از ابواب فقهی را آورده و بر اساس آن‌ها، وجوه اختلاف حدیث صحیح را روشن نموده است.

وجوه اختلاف بین احادیث نزد امام شافعی

توجه و اهتمام امام شافعی به دانش مختلف الحدیث، نشان از نیاز علمی و فقهی جامعه‌ی آن‌روز به سازوکاری مناسب به منظور برخورد با انبوه روایات و احادیثی داشت که به‌طور ناگهانی رشد و توسعه یافت و برای مقاصد نادرست به کار گرفته شد. همچنین، پرسش‌های اساسی که طالبان علم در خصوص تعارض ظاهری احادیث با آن روبه‌رو بودند، شافعی را بر آن داشت تا همه‌ی بضاعت علمی خود را در قالب طرحی نظام‌مند ارائه کند. برای نمونه، مشهور است که عبدالرحمان بن مهدی در بصره امامت مسجدی را عهده‌دار بود. روزی پس از حجامت، بدون تجدید وضوء به امامت نماز ایستاد که با تشکیک و ابهام حاضران، مبنی بر بطلان وضوء بر اثر حجامت و جاری شدن خون، مواجه شد. در این زمان شافعی در بغداد به‌سر می‌برد، عبدالرحمان از وی خواست تا ضمن پاسخ به پرسش مطرح شده، قواعدی در خصوص عام و خاص، ناسخ و منسوخ، اختلاف احادیث، تعارض ادله و مواردی دیگر، بنویسد. شافعی نیز بنابر توصیه و درخواست عبدالرحمان بن مهدی، کتاب *الرساله* ی عراقی را عرضه نمود.^۲

شافعی در *الرساله* بخشی را تحت عنوان «العلل فی الحدیث» آورده و این چنین طرح مسئله کرده است: «قال الشافعی: "قال لی قائل: فإننا نجد من الأحادیث عن رسول الله أحادیث، فی القرآن مثلها نصاً، وأخرى فی القرآن مثلها جملة، وفي الأحادیث منها أكثر مما فی القرآن، وأخرى ليس منها شيء فی القرآن، وأخرى موثقة، وأخرى مختلفة: ناسخة ومنسوخة، وأخرى مختلفة: ليس فيها دلالة على ناسخ ولا منسوخ، وأخرى فيها نهی لرسول الله، فتقولون: ما نهی عنه

۱ همان، ج ۸، ص ۵۹۹

۲ ابن عبدالبر، *الإتقاء*، ص ۱۲۳؛ بیهقی، *منقب الشافعی*، ج ۲، ص ۲۴۵؛ أبو إبراهیم إسماعیل بن یحیی بن إسماعیل المزنی (۱۴۰۶ هـ)، *السنن المأثورة للشافعی*، تحقیق: د. عبدالمعطی أمین قلجی، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، المقدمة، ص ۲۹.

حرام، و آخری لرسول الله فیها نهی، فتقولون نهیه وأمره علی الاختیار لا علی التحريم. ثم نجدکم تذهبون إلى بعض المخلتفة من الأحادیث دون بعض، ونجدکم تقيسون علی بعض حدیثه. فما حجتکم فی القیاس وترکه؟ ثم تفترقون بعد: فمنکم من یترک من حدیثه الشیء ویأخذ بمثل الذی ترک وأضعف إسناده منه^۱.

در سرتاسر آثار شافعی، پرسنده‌ی فرضی او به چشم می‌خورد که در حقیقت نماینده‌ی وضع موجود آن روزگار است. مهم این است که شافعی با درایت و روشمند به آن پرسش‌ها چنین پاسخ می‌گوید: «...اما در موارد اختلافی که دلیل و شاهی بر ناسخ و یا منسوخ بودن هیچ یک از آن‌ها وجود ندارد، پس بنا را بر درستی هر دو حدیث می‌گذاریم. از آن‌جا که رسول الله عرب‌زبان و متعلق به خانواده‌ای عربی بوده است، ممکن است گاهی کلامی به‌طور عام بر زبان ایشان جاری شده که مُرادشان معنای عام باشد؛ برخی اوقات نیز، مُراد پیامبر^(ص) معنای خاص بوده باشد... گاهی نیز، پرسشی از آن حضرت می‌شد، بر حسب نیاز و فهم پرسنده جواب می‌دادند. در همه‌ی موارد بالا ممکن است که راوی عبارت‌ها را، نه از سر تعمد، کوتاه و خلاصه کند. به این ترتیب، اختلاف در برداشت شنوندگان از احادیث رخ می‌دهد...»^۲.

در ادامه هم می‌افزاید: اگر اختلاف دو حدیث ناشی از سهو و یا کوتاهی راوی در نقل عبارت کامل آن‌ها نباشد، اختلاف آن دو حدیث را می‌پذیریم. اما از آن‌جا که غیر ممکن است پیامبر^(ص) دچار تعرض در رفتار و یا گفتار شده باشند، باید به مقاصد احادیث توجه نمود. گاهی پیامبر^(ص) به قصد حُرمت از کاری نهی فرموده‌اند، حال آن‌که ممکن است نهی ایشان در پاره‌ای موارد متضمن کراهت باشد، که تشخیص این احکام از احادیث مختلف، باید بر اساس قرآن و سنت انجام گیرد.^۳

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان وجوه اختلاف دو حدیث نزد شافعی، و روش او را در برخورد با آن، به شرح زیر بیان نمود:

۱. جمع بین احادیث مختلف به این روش که از یکی معنای عام و از دیگری معنای خاص برداشت شود.
۲. جمع بین دو حدیث مختلف با آگاهی از شرایط زمانی و مکانی و شأن ورود آن‌ها.
۳. در برخی موارد، یکی از دو حدیث ناسخ و یا منسوخ خواهند بود.

۱ الشافعی، الرسالة، صص ۲۱۰-۲۱۲.

۲ همان، صص ۲۱۳-۲۱۵.

۳ همان، صص ۲۱۶-۲۱۷، ۵۸۶-۵۹۱.

۴. ترجیح حدیثی که ضمن دارا بودن اسناد قوی و محکم، بیشترین سازگاری ظاهری و معنایی را با قرآن، سنت و یا قیاس داشته باشد.

۵. جمع احادیث مختلف با حمل برخی از نواهی و اوامر بر غیر تحریم و وجوب. اینک مواردی از شبهات وارد شده درخصوص شأن و جایگاه امام شافعی در علوم حدیث را بررسی می‌کنیم:

امام شافعی در مقطعی حساس از تاریخ فقه اسلامی ظهور کرد. آن‌گاه که در مکتب اهل رأی، مبنای عمل فقهی (اجتهاد) اتکای بیش از حد بر عقل و نادیده انگاشتن نقل بود و در مکتب اهل حدیث، احادیث نبوی و بیش‌تر ظاهر آن‌ها مورد اهتمام شاگردان آن مکتب قرار می‌گرفت، شافعی آمد و با نوآوری‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی از یک سو، عقل را - آن‌چنان که او باور داشت و از آن به عقل سلیم تعبیر کرده است - مدد رسانید، یعنی با بومی کردن عقل رایج در منطق و فلسفه‌ی یونانی در فرهنگ اسلامی، از عقل‌گرایی محض و بدون قید و بند شرعی و به‌کارگیری آن در اجتهاد فقهی پرهیز کرد؛ از سوی دیگر، با تبیین و تشریح اصول و قواعد علوم حدیث، به کاربردهای علم حدیث در هر دو مکتب اهل رأی و اهل حدیث و کاربردهای فقهی آن علم، سامان و سازمان بخشید. او، نه افراط مدنی‌ها را در استفاده‌ی بیش از حد طبیعی از حدیث پذیرفت، و نه تفریط سران و پیروان مکتب رأی را (مگر انگشت‌شماری از آن‌ها) مبنی بر عدم پذیرش احادیث نبوی. شافعی چندان از جایگاه سنت و حدیث نبوی در استنباط احکام فقهی دفاع نمود که در میان اهل بغداد به ناصرالسنة، «یاور سنت»، شهرت یافت.^۱

اسناد [زنجیره‌ی سند]

اسناد، به معنای برگ‌رسی نشانیدن و رسانیدن سخنی از راه ذکر گویندگان به صاحب آن است که جزو اصول اولیه‌ی نقل حدیث و اعتبارسنجی آن به‌شمار می‌آید. فرآیند استناد آموزه‌های دینی به گذشتگان، یعنی از تابعین به صحابه و در نهایت به پیامبر، فرآیندی طولانی بود که از حدود پایان سده‌ی اول هجری قمری آغاز شد و تا مدتی در سده‌ی سوم هجری قمری ادامه

۱ ابوالفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر القرشی البصری الدمشقی (۱۴۲۴ هـ/ ۲۰۰۳ م)، *البدایة و النهایة*، تحقیق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرياض: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، ج ۱۴، ص ۱۳۶؛ شمس‌الدین أبو‌الخیر محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبی‌بکر بن عثمان بن محمد السخاوی (۱۴۱۴ هـ/ ۱۹۹۳ م)، *التحفة اللطيفة فی تاریخ المدینة الشریفة*، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، ص ۴۴۴.

یافت. این فرآیند به دست علمای عراق آغاز شد. به ویژه، به نظر می‌رسد کوفیان نخستین کسانی بودند که آموزه‌های مکتب خود را به ابراهیم نخعی نسبت می‌دادند. ابن‌ابی‌حاتم رازی آورده که هشام بن عروه بن زبیر گفته است: هرگاه کسی حدیثی برای نقل کرد، از او بپرس که آن را از چه کسی شنیده است. این گزارش، بیان‌گر اهتمام نسل‌های اولیه‌ی مسلمانان به شناسایی راویان حدیث است.^۱

امام شافعی نه تنها سلسله‌ی راویان را در نقل حدیث به کار گرفته، بلکه از مصطلح الحدیث سخن گفته و انواع حدیث را نیز تبیین نموده، حدیث مقطوع،^۲ مُرْسَل^۳ و مُدَّلس^۴ را شرح داده است. روشی که نصر بن مُراحم منقری (م. ۲۱۲هـ) در *وقعة الصفین* و طبری (م. ۳۱۰هـ) در *تاریخ الرسل والملوک* به کار گرفتند،^۵ مورد اشاره‌ی شافعی نیز قرار گرفته است.^۶ حاکم نیشابوری، به نقل از ربیع بن سلیمان، شاگرد برجسته‌ی شافعی، آورده است که شافعی چنین گفت: آن کس که بدون توجه به زنجیره‌ی سند، حدیثی را فراگیرد، به فردی می‌ماند که در شب کوله‌باری از هیزم حمل می‌کند و در آن کوله‌بار ماری خفته است و او را نیش می‌زند، بی‌آن که آن فرد بفهمد.^۷ این تعبیر شافعی، بیان‌گر توجه و اهتمام او به ذکر سلسله‌ی راویان حدیث است که در بسیاری از منابع تاریخی، حلقه‌ی گم‌شده‌ی حقایق به‌شمار می‌رود. از سفیان ثوری نیز نقل است که «اسناد» سلاح مؤمن است. آن که سلاحی در دست ندارد، با چه به مبارزه می‌رود. برخی فراتر رفته و اسناد را جزو دین معرفی نموده‌اند.^۸

یکی از مسائل مطرح در اسناد، ساخت‌های روایت و نقل حدیث است که در آثار تاریخی نیز وارد شده است. این ساخت‌ها عبارت‌اند از: سَمِعْتُ وَحَدَّثَنِي، أَخْبَرَنِي، قَرَأْتُ عَلَيْهِ، قُرِئَ

۱ أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر ابن أبي حاتم التميمي الحنظلي الرازي (۱۲۷۱ هـ/ ۱۹۵۲ م)، *الجرح والتعديل*، ج ۲، بیروت - حیدرآباد الدکن: دار إحياء التراث العربی - مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ص ۳۴؛ بشار عواد معروف، (شعبان ۱۳۸۴ هـ/ ۱۹۶۴ م)، «مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ عند المسلمين»، *مجلة الاقلام*، السنة الأولى، ج ۵، ص ۲۴.

۲ الشافعی، همان، صص ۴۰۵ و ۴۳۱.

۳ همان، صص ۴۶۱-۴۷۱.

۴ همان، صص ۳۷۸-۳۸۰.

۵ أبو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب الأملي الطبري (م. ۳۱۰ هـ)، *تاریخ الرسل والملوک*، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، الطبعة الثانية، ۱۳۸۷ هـ/ ۱۹۶۷ م، ج ۱، ص ۷-۸.

۶ الشافعی، همان، ص ۳۹۹.

۷ أبو عبدالله الحاکم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (بی تا)، *المدخل إلى کتاب الإکلیل*، تحقیق فؤاد عبد المنعم أحمد، الاسکندرية: دار الدعوة، صص ۲۸-۲۹.

۸ أبو عبدالله الحاکم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (۱۳۹۷ هـ/ ۱۹۷۷ م)، *معرفة علوم الحديث*، تحقیق السيد معظم حسين، بیروت: دار الکتب العلمية، الطبعة الثانية، ص ۶.

نقد بیرونی و درونی روایت

علاوه بر شناسایی، روی کرد و رمیافت امام شافعی در علوم حدیث، باید دانست وی بر مبنای نظریه‌ی حدیثی خود، به تفسیر قرآن، طرح‌ریزی اصول و قواعد فقهی و اجتهاد فقهی پرداخت. البته، وقتی، فارغ از هر گونه تعصب کورکورانه‌ی مذهبی و گرایش فکری، به تاریخ اصول فقه نگاه‌ی گذرا بیندازیم، درمی‌یابیم که شافعی در بسیاری از منابع به عنوان "معمار و بنیان‌گذار"^۵

٤ يَزِيك، همان، صص ١١٣-١١٥.

٥ أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م)، *البحر المحيط في أصول الفقه*، بيروت: دار الكنتي، الطبعة الأولى، ج ١، ص ١٨؛ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م)، *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، تحقيق خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، ج ١، ص ٥٧٥-٥٧٦؛ محمد سليمان الأشقر (١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠١ م)، *الواضح في أصول الفقه*، بيروت: دار السلام، الطبعة الأولى، ص ١٥؛ عبد الكريم زيدان (١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م)، *الوجيز في أصول*

این علم معرفی شده است. هر چند پذیرش این گزارش متواتر تاریخی، ممکن است شبهه‌ای اساسی ایجاد کند و به دنبال آن بنیان‌های تشریع فروریزد. بدین معنا، اگر شافعی را بنیان‌گذار اصول فقه فرض بگیریم، لازمه‌اش این است که منکر وجود هرگونه قاعده و قانون استنباط فقهی در دوره‌های پیش از او باشیم. بدین ترتیب، تاریخ تشریع و فقه اسلامی دچار تزلزل خواهد شد. بنابراین، باید در پذیرش روایت موجود مبنی بر اختراع اصول فقه از سوی شافعی، تجدید نظر منطقی نمود. شاید بهتر و درست‌تر این باشد که بگوییم، امام شافعی همه‌ی قواعد و بنیان‌های اجتهاد و استنباط احکام عملی شرعی پیش از خود را، به همراه موارد نو و جدیدالتأسیس که بیش‌تر آن‌ها از نوآوری‌های او بود، در قالب کتابی مرجع به سبک علمی تدوین و گردآوری نمود. با این بازخوانی جدید، نه تنها از منزلت و جایگاه علمی امام شافعی نکاسته‌ایم، بلکه او را آن‌چنان که بود وصف نموده و شبهه‌ی نادرست را، که ممکن است سبب نفی کلی او از سوی مجامع علمی و برخی مخالفان شود، از چهره‌ی علمی‌اش زدوده‌ایم.

به هر حال، امام شافعی، در مقایسه با سران و پیروان دو مکتب فقهی رایج در دوره‌ی خود و حتی نسبت به علمای دیگر مذاهب فقهی اسلام - چه مذاهب مرده و چه مذاهب زنده - بیش‌تر و پیش‌تر به مباحث حوزه‌ی اصول فقه پرداخته است. هر چند ممکن است در این زمینه، هم از حیث روشی و هم از نظر محتوایی، نقایص و معایبی متوجه آثار او باشد. اما این امر از اهمیت آثار او به عنوان قدیم‌ترین منابع مکتوب اصول فقه که به دست ما رسیده است، نمی‌کاهد.

با وجود تواتر گزارش‌های تاریخی و شهرت شافعی به عنوان نخستین کسی که اصول فقه را تدوین نمود، *الرساله* در مقایسه با کتاب‌های اصولی که در دوره‌های بعد به دست شاگردان مذهب شافعی و دیگر مذاهب اسلامی تدوین شدند، بیان‌گر توضیحات مناسبی در باب اصول - فقه به معنای دقیق کلمه نیست. دل‌مشغولی اصلی امام شافعی حدیث بود و در اثر خود تنها شمار اندکی از مسائل اصول فقه را بیان نموده است: ۱. احکام باید منحصرأ از متون وحیانی دینی نشئت بگیرد؛ ۲. سنت نبوی یک منبع الزام‌آور شرعی است؛ ۳. میان قرآن و حدیث از یک سو، و میان خود آیات یا روایات از دیگر سو، تناقضی وجود ندارد؛ ۴. دو منبع یاد شده مکمل تفسیری یکدیگرند؛ ۵. حکم شرعی‌ای که از متون روشن و متواتر به دست آمده،

← الفقه، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ص ۱۶؛ وهبة مصطفى الزحیلی (۱۴۲۷ هـ/ ۲۰۰۶ م)، *الوجیز فی أصول الفقه*، بیروت: دار الفکر، الإعادة الحادية عشرة، ص ۱۶؛ عبدالوهاب خلاف (۱۴۲۳ هـ/ ۲۰۰۳ م)، *علم أصول الفقه*، بیروت: دار الحدیث، ص ۱۸؛ محمد الزحیلی (۱۴۲۵ هـ/ ۲۰۰۴ م)، *علم أصول الفقه*، بیروت: دار القلم، الطبعة الأولى، ص ۲۹.

حکمی قطعی است و موضوع اختلاف واقع نمی‌شود؛ اما حکمی که از طریق اجتهاد و قیاس به دست آمده، ممکن است محل اختلاف واقع شود؛ ۶. متون و حیاتی مؤید اجتهاد و قیاس و همچنین اجماع‌اند.^۱

اینک مواردی از شبهات وارد شده درباره‌ی شأن و جایگاه امام شافعی را در علوم حدیث بررسی می‌کنیم:

شبهه‌ی اول

روایت اول مبنی بر این که امام شافعی، به دلیل ناآگاهی و نداشتن کفایت لازم در حوزه‌ی علوم حدیث، خطاب به احمد بن حنبل چنین گفته است: شما در خصوص حدیث و راویان آن از من داناتر و دانش شما بیشتر می‌باشد، پس هر گاه بر روایتی صحیح چه کوفی، بصری و یا شامی دست یافید ما را در جریان بگذارید تا بدان عمل کنیم.^۲ این گزارش را برخی مبنای شبهه - افکنی درخصوص شخصیت بلامنازع شافعی در علوم حدیث قرار داده، درصدد برآمده‌اند جایگاه و مرتبه‌ی او و توانمندی‌های حدیثی وی را دچار تزلزل نمایند. البته، این نخستین و آخرین تلاش مخالفان شافعی و امثال او نبوده و نخواهد بود.

مناقب‌نویسان شافعی در پاسخ به این شبهه چنین نوشته‌اند:

سخن امام شافعی خطاب به امام احمد حنبل، نشان از تواضع علمی و اهتمام وی به تلاش‌های عالمانه‌ی شاگردش در علوم حدیث است؛ ویژگی که در دوره‌های نخستین تمدن اسلامی بسیار رایج بود. نیز، امام احمد از روایت‌های عراقی و رجال آن دیار اطلاع فراوانی داشت. همچنین، این امر بیان‌گر موضع قهقی امام شافعی است که آن را بر پایه و اساس حدیث طرح‌ریزی کرده بود.^۳

شبهه‌ی دوم

دومین شبهه که نسبت به دانش حدیثی امام شافعی در منابع آمده، گزارشی است منسوب به یحیی بن معین (۱۸۵ هـ - ۲۳۳ هـ) مبنی بر ثقه نبودن شافعی.^۴ نخست در این باره باید گفت، در

۱ الشافعی، همان، الجزء الأول، صص ۵۳-۱۱۳.

۲ ابن ابی حاتم، همان، ص ۹۵؛ ابن عبدالبر، همان، ص ۱۲۷؛ الشافعی، مناقب الشافعی، ج ۱، ص ۵۲۸.

۳ ابن ابی حاتم، همان‌جا؛ فخرالدین محمد بن عمر الرازی (۱۴۰۶ هـ/۱۹۸۶ م)، مناقب الإمام الشافعی، تحقیق أحمد حجازی السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ص ۲۳۴؛ أبوبکر أحمد بن علی بن ثابت الخطیب البغدادی [بی‌نا]، مسألة الإحتجاج بالشافعی، تحقیق خلیل إبراهيم ملا خاطر، باكستان: المكتبة الأثرية، ص ۶۷.

۴ ابن عبدالبر، الإیتقاء، ص ۱۲۷؛ فخرالدین الرازی، مناقب الإمام الشافعی، ص ۲۲۹؛ الخطیب البغدادی، مسألة الإحتجاج بالشافعی، ص ۷۲-۷۳.

هیچ یک از آثار ابن‌معین (التاریخ والعلل و معرقه الرجال) چنین سخنی وارد نشده است؛ دوم این‌که، گزارش خطیب بغدادی و بیهقی خلاف روایت پیشین را بیان می‌کند. هر دو به نقل از حسن زعفرانی-شاگرد امام شافعی که با ابن‌معین هم‌عصر بوده- آورده‌اند که زعفرانی در مراسم تشییع جنازه‌ای، از ابن‌معین درباره‌ی شافعی پرسید. ابن‌معین چنین پاسخ گفت: «... اگر چنانچه بر فرض شافعی دروغگو هم بود، مروّت و مردانگی‌اش او را از چنین ردیلتی باز داشته است».^۱

شبهه‌ی سوم

آخرین ایراد و نقطه ضعف امام شافعی را در علوم حدیث، عدم روایت بخاری و مسلم- صاحبان دو اثر مهم حدیثی اهل‌سنت- از او می‌دانند. هرچند در دو صحیح بخاری و مسلم، حدیثی از شافعی نقل نشده، امّا در دیگر کتب روایی اهل‌سنت، از جمله سنن نسائی، روایاتی چند از طریق شافعی آمده است.^۲

ضمن این‌که هیچ یک از صاحبان کتب حدیثی اهل‌سنت با امام شافعی هم‌دوره نبوده‌اند تا به‌طور مستقیم از او احادیث را دریافت نمایند. آنان روایات آثار خود را از بزرگانی دیگر در حدیث، همچون مکی بن ابراهیم البلخی و عبیدالله بن موسی العبسی و ابی‌عاصم الشیبانی و محمد بن عبدالله الأنصاری، شنیده‌اند.^۳

نتیجه

آموزش و پرورش امام شافعی در مراکز گوناگون فرهنگی، به شکل‌گیری شخصیت چندبومی وی منجر شد. این تنوع، خود را در ره‌یافت‌فقهی او نشان داد. او تحت تأثیر برخی عوامل و در شرایط ویژه‌ای توانست به درجه‌ی اجتهاد مطلق در فقه نایل شود. به‌طور کلی، می‌توان گفت که موارد زیر در شکل‌گیری شخصیت علمی امام شافعی و رشد و نبوغ او نقش بسزایی ایفا کردند: حمایت‌های عالمانه و دل‌سوزانه‌ی مادر شافعی از او؛ حضور شافعی در بادیه و آمیزش او با مردمان آن‌جا و فرا گرفتن زبان فصیح عربی از سرچشمه‌ی اصیل آن، که سبب شد سخنان شافعی در مسائل فقهی ناظر بر زبان و زبان‌شناسی، حجّیت داشته باشد؛ شرف و افتخار

۱ البغدادی، همان‌جا؛ ابوبکر أحمد البیهقی (۱۴۰۲ ه‍.ق/۱۹۸۱ م)، بیان خطأ من أخطأ علی الشافعی، تحقیق الشریف نایف الدعیس، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ص ۱۰۰.

۲ خطیب بغدادی، مسألة الإحتجاج بالشافعی، ص ۴۰.

۳ خطیب بغدادی، همان، ص ۴۰.

شاگردی در محضر استاد تمام عیار حرم مکی در فقه، یعنی خالد بن مسلم زنگی؛ فراگرفتن فقه و حدیث از محضر امام مدینه، مالک ابن انس؛ آشنایی با محمد بن حسن شیبانی و استفاده از توانمندی‌های علمی او؛ اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی - علمی عصر شافعی.

رهیافت نوین فقهی امام شافعی، برآیند وضع موجود زمانه‌ی او بود. در شرایطی که اهل حدیث بر مبنای منابع روایی و ناظر به عصر پیامبر^(ص)، خلفای راشدین و دوره‌ی تابعان، مسائل فقهی را پاسخ می‌گفتند، و عقل‌گرایان با تکیه‌ی بیش از حد بر رأی ققیه و ناظر به آینده، فقه افتراضی را توسعه دادند، امام شافعی با بازنگری در مبانی و ساختار اجتهاد و تدوین قواعد اصول فقه، رابطه‌ی متون دینی با واقعیت را کشف نمود. اگر چه اعتقاد او به این که متون دینی در هر زمان و مکانی قابلیت تطبیق بر واقعیت موجود را دارا هستند، مورد پذیرش طیف‌های مختلفی از علما واقع نشد، اما کشف رابطه‌ی متن با واقعیت، نشان از توانمندی‌های علمی وی داشت.

امام شافعی، با اطلاع و آگاهی از موقعیت استراتژیک و علمی مدینه، مکه، بغداد و مصر، که بوم‌های نامتجانس در فرهنگ، سیاست، اقتصاد و اجتماع بودند، آن‌ها را مکان‌هایی مناسب برای تحصیل علم و سپس، ترویج افکار و آراء خود تشخیص داد. بوم‌های انتخابی امام شافعی، کانون‌های اصلی شافعیان بودند. از ره‌گذر رفت و آمدهای مداوم مردمان به شهرهای نام‌برده بود که اندیشه‌های شافعی و مذهب شافعی با سرعت به دورترین نقاط در شرق و غرب قلمرو جهان اسلام صادر شد.

امام شافعی با بهره‌گیری از اندوخته‌های تجربی و آموخته‌های علمی که توانایی‌های زبانی، تفسیری، فقهی، حدیثی و اصولی او را در برمی‌گرفت، توانست در تقابل با افراط و تفریط‌های دو مکتب مدینه و عراق در کاربست‌های فقهی عقل و نقل، راهی میانه در پیش گیرد و بر اساس دانش زبانی و بینش عقلانی، معرفت و روشی جدید در قالب مذهب فقهی قدیم و جدید ارائه نماید که در آن، نقل صحیح و عقل سلیم از اعتبار یکسانی برخوردار بودند.

اندیشه‌های نوین فقهی امام شافعی، رابطه‌ی مستقیمی با میزان نوآوری‌های او داشت، که نمونه‌ی بارز آن، تغییر خوانش فقهی قدیم وی، پس از سفر به مصر و آشنایی با روایات جدید و عُرف و عادات مصریان و ارائه‌ی مذهب جدید اوست. همچنین، اختلاف آراء فقهی مُزنی، داوود ظاهری، غزالی و نووی با شافعی، از جمله‌ی تراوش‌های جدید اندیشه‌ی فقهی در مذهب شافعی است.

منابع

- الأشقر، محمد سليمان (١٤٢٢ هـ/ق ٢٠٠١ م)، *الواضح في أصول الفقه*، بيروت: دار السلام، الطبعة الأولى.
- ابراهيم أبو سليمان، عبد الوهاب (١٤٢٠ هـ/ق ١٩٩٩ م)، *منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله*، مكة المكرمة: المكتبة المكية.
- ابن أبي حاتم التميمي الحنظلي الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر (١٤٢٤ هـ/ق ٢٠٠٣ م)، *آداب الشافعي ومناقبه*، تحقيق وتعليق عبد الغني عبد الخالق، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن البيع النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم (١٣٩٧ هـ/ق ١٩٧٧ م)، *معركة علوم الحديث*، تحقيق السيد معظم حسين، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (١٤١٥ هـ/ق ١٩٩٤ م)، *توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس*، القاهرة: مكتبة الآداب.
- ابن حلاق، وائل (١٣٨٤ ش)، *تاريخ ثوري هـي حقوقى اسلامى*، ترجمه‌ی محمد راسخ، تهران: نشر نی.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (١٤٠٨ هـ/ق ١٩٨٨ م)، *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر*، تحقيق خليل شحادة، ج ١، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية.
- ابن الصلاح، تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن (١٤٠٦ هـ/ق ١٩٨٦ م)، *معركة أنواع علوم الحديث*، تحقيق نور الدين عتر، دمشق - بيروت: دار الفكر - دار الفكر المعاصر.
- ابن كثير القرشي البصري الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (١٤٢٤ هـ/ق ٢٠٠٣ م)، *البدایة والنهاية*، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرياض: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- أبوزهره، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد (١٣٦٧ هـ/ق ١٩٤٨ م)، *الشافعي، حياته وعصره، آراؤه وفقهه*، مصر: دار الفكر العربی.
- أبوشامة المقدسى الدمشقي، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم (١٤٠٣ هـ/ق ١٩٨٢ م)، *مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول*، تحقيق صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت: مكتبة الصحو الإسلامية.
- الإنسوى، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن [بى تا]، *طبقات الشافعية*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- البخارى الجعفي، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (١٤٢٢ هـ/ق)، *صحيح البخارى*، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ج ٢، القاهرة: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية إضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، حديث ١٢٨٦-١٢٨٨.
- البيهقي، أبو بكر أحمد (١٤٠٢ هـ/ق ١٩٨١ م)، *بيان خطأ من أخطأ على الشافعي*، تحقيق الشريف نايف الدعيس، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٣٩٩ هـ/ق ١٩٧٩ م)، *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مطابع الدوحة الحديثة.
- الحميرى اليماني الصنعاني، عبد الرزاق بن همام بن نافع (١٤٠٣ هـ/ق)، *المصنف*، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ج ٣، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت [بى تا]، *مسألة الإحتجاج بالشافعي*، تحقيق خليل إبراهيم ملا خاطر، باكستان: المكتبة الأثرية.
- ---- (١٤١٧ هـ/ق ١٩٩٧ م)، *تاريخ بغداد*، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
- خلاف، عبد الوهاب (١٤٢٣ هـ/ق ٢٠٠٣ م)، *علم أصول الفقه*، بيروت: دار الحديث.

- الرازي، فخرالدين محمد بن عمر (١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م)، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م)، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، بيروت: دار الكتب، الطبعة الأولى.
- زيدان، عبد الكريم (١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م)، الوجيز في أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة.
- الزحيلي، محمد (١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م)، علم أصول الفقه، بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى.
- الزحيلي، وهبة مصطفى (١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م)، الوجيز في أصول الفقه، بيروت: دار الفكر، الإعادة الحادية عشرة.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد (١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م)، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، بيروت: دار الكتب العلمية.
- السيد علي سالم، عبد اللطيف (١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م)، المنهج الإسلامي في علم مختلف الحديث، القاهرة: دار الدعوة، الطبعة الأولى.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر [بى تا]، تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد القاري، الرياض: دار طيبة.
- الشافعي، محمد بن إدريس (١٣٥٨ هـ / ١٩٤٠ م)، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى.
- ---- (١٣٩١ هـ / ١٩٧٠ م)، مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: مكتبة دار التراث.
- ---- (١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م)، اختلاف الحديث، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة- مصر: دار الوفاء للبلد.
- ---- (١٤٠٠ هـ)، مسند الشافعي، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، جزء دوم از باب اختلاف حديث.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (م. ٣١٠ هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م.
- عتر، نور الدين (١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م)، منهج النقد في علوم الحديث، دمشق: دار الفكر.
- عجاج الخطيب، محمد (١٤٠٨ هـ / ١٩٩٨ م)، أصول الحديث: علومه و مصطلحه، القاهرة: دار المعارف.
- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق [بى تا]، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية.
- القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن (د. تاريخ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط.
- محيسن، محمد سالم (١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م)، معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ، بيروت- لبنان: دار الجبل.
- المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل (١٤٠٦ هـ)، السنن المأثورة للشافعي، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعي، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، المقدمة.
- النمرى القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم (١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م)، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف [بى تا]، تهذيب الأسماء واللغات، تصحيح وتعليق شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، بيروت: دار الكتب العلمية.
- يزبك، قاسم (١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م)، التاريخ و منهج البحث التاريخي، بيروت: دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى.
- يوسف عمر القواسمي، أكرم (١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م)، المدخل إلى منهج الإمام الشافعي، عمان- الأردن: دار الفانس للنشر والتوزيع.

Contents

Critical Analyzing of Khwarazm Victory	E. Hassanzadeh	9
Oil and Economic - Social Changes in Baku	Sajjad Hoseini Ja'afar Aghazadeh	33
The Principle of Rokn-e Rabe' Cognition in Sheykhism View	Dariush Rahmanian Mohsen Seraj	53
The Agreement of Golestn, an Armistice or a Definite Treaty (?!).....	Gholamhosein Zargarinezhad	77
Failure of Amanullah Khan's Reforms and Formation of Bacheh-Saqqa's Government in Afghanistan	Shahrazad Sasanpour Ahmad Dorosti	103
The Tradition of Helf (Alliance) and Its Functions in the Ignorance Age of Arabia	Ali Nazemian fard	125
Methodology and Status of Imam Shafeei in the Science of <i>Hadith in sunni school of thought</i>	Osman Yousefi	145

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Reserch Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: A.M. Valavi, Ph.D.

Assistant of Editor-in-Chief: F. Farahmandpoor, Ph.D.

THE EDITORIAL BOARD

Ayinehvand.S, Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University

Baizoon.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

Gharachanloo.H, Professor of Islamic History, University of Tehran

Khezri.A.R, Associate Professor of Islamic History, University of Tehran

Mujtabaei.F Professor of Religion History, University of Tehran

Moftakhari.H, Associate Professor of Iran History, Tarbiat Moalem University

Valavi.A.M , Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Executive Manager: F.Heshmati

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

بسمه 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، شماره‌ی ۹، کد پستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۴۷۰۰۶، 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:	