

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال ششم، شماره بیستم و سوم، زمستان ۱۳۹۳

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجۀ این مجله به موجب نامۀ شماره ۴۳۹۳/۱۰۴۳/۱۱/۸۹/۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴
وزارت علوم تحقیقات و فناوری «علمی - پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه ای

سرمدیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیان فر

هیئت تحریریه

شادروان دکتر آئینه وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)
دکتر اشراقی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر زرگری نژاد، غلامحسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر قرچانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
شادروان دکتر گنجی، محمد حسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران
دکتر مجتبابی، فتح الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر نشر: خلیل قویدل

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

صفحه آرا: مونا قهاری

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان، ۱۰۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران- خیابان شهید عباسپور- خیابان رستگاران- کوچه شهروز شرقی- شماره ۹

کدپستی: ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳

web: www.Pte.ac.ir

E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه 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 تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده 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 ارائه 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:
 - چکیده 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 مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
 ۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش‌تر باشد.
 ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.
 ۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و

دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.

۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و غیره) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

الف) شیوه استناد به منابع و مآخذ در پانویس

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبه ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ در پانویس 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، شماره 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، شماره جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایان نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایان نامه»، مقطع پایان نامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شماره سند.
- در ارجاع های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است.

ب) شیوه ارائه فهرست منابع

- فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله، به صورت زیر تنظیم شود:
- نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار) عنوان اثر، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم...، محل انتشار: ناشر.
 - عنوان اثر (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم...، محل انتشار: ناشر.

فهرست مطالب

- صادق آئینه‌وند
سید هاشم آقاچری
محمد حسن بیگی
* عوامل مؤثر بر مناسبات علویان یمن با خلافت عباسی (از ۲۸۰ الی ۴۴۴ ه‍.ق) ۷
- نزهت احمدی
* تأثیر موقوفات گنجعلی خان بر کالبد شهری کرمان با تکیه بر اسناد وقفنامه‌های گنجعلی خان ۳۱
- روح الله بهرامی
* جنبش وُصفّا (بررسی جنبش غُلّات شیعی عراق در عهد خلافت هشام بن عبدالملک و امارت خالد بن عبدالله القسری) ۵۷
- فاطمه جعفرنیا
* فرهنگ یهود و تأثیر آن در بازتولید نگاه جاهلی به جایگاه زن مسلمان در خانواده ۸۳
- حسن حضرتی
مریم عزیزیان
* تاریخ نگاری ناسیونالیستی مصری: مطالعه موردی الثورة/العربیة رافعی ۱۱۳
- یداله حیدری باباکمال
محمد ابراهیم زارعی
مریم دهقان
محسن حاج حسینی
* مطالعه تزئینات گچبری محرابهای دوره سلجوقی مسجد ملک کرمان از دیدگاه هنر اسلامی ۱۴۹
- لیلا خسروی
محسن معصومی
* جایگاه دینی، علمی و اجتماعی-سیاسی موبدان در سده‌های نخستین ورود اسلام به ایران ۱۷۹
- داریوش رحمانیان
مهدی میرکیایی
* تأثیر خشکسالی و قحطی بر وضعیت مالکیت زمین در ایران عصر ناصری ۲۱۹
- سهراب یزدانی مقدم
حسین مفتخری
عبدالرسول خیراندیش
علیرضا احمدی مفرد
* فراز و فرود خاندان‌های دیوانسالار شیراز در عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ ه‍.ق) ۲۵۵

عوامل مؤثر بر مناسبات علویان یمن با خلافت عباسی (از ۲۸۰ الی ۴۴۴ ه‍.ق)

صادق آئینه‌وند^۱

سیدهاشم آقاجری^۲

محمد حسن بیگی^۳

چکیده: دولت زیدی علویان در یمن حدود اواخر سده سوم هجری شکل گرفت. خلافت عباسی هیچ‌گاه آن را به رسمیت نشناخت و آن‌ها نیز خلیفه عباسی را مشروع نمی‌دانستند. با این حال دو دولت با یکدیگر روابطی داشتند و عوامل متعددی مانند مذهب، جغرافیا، اجتماع و سیاست نیز بر این روابط مؤثر بود. این تحقیق به شکل کتابخانه‌ای و با اتکا به منابع دست اول فارسی و عربی و همچنین تحقیقات روز محققین جمع‌آوری شده است. هدف تحقیق، بیان نوع روابط دو دولت و عوامل مؤثر بر این روابط است. تفاوت مذهبی چه تأثیری در روابط دو دولت داشت؟ و یا این که اختلافات قبیله‌ای بین اعراب شمالی و جنوبی و هم‌چنین عوامل جغرافیایی و سیاسی، این مناسبات را به چه سوی سوق داد. مذهب به همراه جغرافیا و مبانی اجتماعی، عواملی برهم زننده و موجب واگرایی بودند. اما عامل سیاسی توانست دوسویه عمل کرده و در برخی موارد، موجب نزدیکی دو دولت گردد.

واژه‌های کلیدی: عباسیان، علویان یمن، علویان زیدی یمن

۱ استاد گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس تهران aeneh_sa@modares.ac.ir

۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس تهران aghajeri@modares.ac.ir

۳ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس تهران mohaamad.beigi@com.gmail

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۱۸ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۶/۲۹

The Alavi Zeydis of Yemen and the Abbasid Caliphate (From 280 to 444 AD)

Sadeg Ayinevand¹

Seyyed Hashem Aghajari²

Mohammad Hasanbeygi³

Abstract: The Alavid Zeydi state was established in Yemen at the end of the third century A.H. but the Abbasid Caliphate never recognized it and it didn't consider the caliphate legal. However, both states had some relations with each other, and numerous factors like religion, geography, society and politics affected these relations. This study done in the deskwork method based on Arabic and Persian sources and recent updated researches aims to explore the relation between the two states and show the effective factors. The main question are:

1. How did the religious differences affect these relations?

2. How did the tribal challenges between the Northern and the Southern Arabs and other geographical and political factors influence these relations?

It seems that religion with geographical and social foundations were the disruptive factors which caused divergence, But In some cases, the political factor could act mutually, and bring them close to each other.

Keywords: Abbasids and Yemeni Alavids, Alavi Zeydis of Yemen

1 Professor of History in Tarbiat Modarres University aeneh_sa@modares.ac.ir

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

3 PhD Student of History in Tarbiat Modarres University mohaamad.beigi@gmail.com

مقدمه

زید فرزند امام سجاد (ع) بود. او در سال ۱۲۱ یا ۱۲۲ق در کوفه قیام کرد و آغازی برای یک سلسله قیام‌های شیعی شد. راه او توسط علویان دنبال شد. اندکی بعد یحیی در خراسان و سپس محمد نفس الزکیه به همراه برادرش ابراهیم به ترتیب در سال‌های ۱۴۵ و ۱۴۶ق در عربستان و عراق قیام کردند. هم‌چنین حسین بن علی معروف به صاحب فخ علیه هادی عباسی (۱۶۹-۱۷۰ق)، محمد بن ابراهیم معروف به ابن طباطبا علیه مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق) و یحیی بن عمر بر ضد مستعین (۲۴۸-۲۵۲ق) نیز برخاستند اما همگی سرکوب شدند.

این قیام‌ها عمدتاً در مرکز خلافت بودند و چون به جایی نرسیدند؛ کم‌کم شعاع آن‌ها به نواحی دوردست کشانیده شد. در مناطق دور دست، علویان به تبلیغ تشیع و تشکیل حکومت پرداختند. در شمال آفریقا موفقیت‌های زیادی کسب کردند و حکومت ادرسیان را تشکیل دادند. در طبرستان نیز حکومت مستعجلی را شکل دادند و توسط حاکمان محلی ساقط شدند. اما در یمن شرایط متفاوت بود و علویان با حضور در آن‌جا توانستند برای دورهای طولانی قدرت را به دست بگیرند و در مقابل عباسیان و عاملان آن‌ها ایستادگی نمایند.

از آغاز خلافت عباسی، یمن زیر سلطه خلافت تازه تأسیس قرار گرفت و احتمالاً یمنی‌ها نیز در ابتدا درک صحیحی از گروه‌های مختلف بنی‌هاشم نداشتند و خلافت جدید را خلافتی شیعی تلقی می‌کردند. والیان عباسی در این منطقه حکومت می‌کردند و تا آغاز سده سوم نشانه‌هایی از مخالفت یمنیان با عباسیان وجود نداشت.

در آستانه سده سوم هجری خصوصاً بعد از نزاع امین و مأمون برای به‌دست‌گیری خلافت، عباسیان با چالش‌های سیاسی و مذهبی جدی مواجه شدند و زمینه تجزیه شدن خلافت فراهم گشت. همزمان قیام‌هایی از سوی زیدیان برپا شد. محمد بن طباطبا با دستگیری ابوالسرایا فرمانده چیره دست

خود در کوفه به پا خاست. این حرکت به زودی شعاع گسترده‌ای یافت و تا یمن گسترش یافت. ابراهیم بن موسی (ع) برادر امام رضا (ع) نماینده آن‌ها در یمن بود و توانست تا مدت‌ها حتی بعد از انهدام قیام در کوفه به تنهایی در مقابل مرکز خلافت مقاومت کند. وی به صعه رفت و گروه زیادی از یمنیان را با خود همراه ساخت. اسحاق بن عیسی کارگزار مأمون، مقاومتی جدی در برابر او نکرد تا نخستین حرکت نظامی علویان در یمن عصر عباسی با موفقیت مواجه شود. با این حال خونریزی‌های بیهوده موجب دلسردی مردم نسبت به ابراهیم شد و بنیان حکومت وی را سست ساخت و توسط فرستاده خلافت سرکوب شد.

شکست ابراهیم به معنای قطع ارتباط علویان با مردم یمن نبود بلکه ابراهیم و اخلاف او همه سده سوم هجری را در ارتباط با قبایل یمنی از جمله بنی فطمیه صعه بودند، رابطه‌ای که منجر به ورود یحیی بن حسین معروف به الهادی الی الحق در سال ۲۸۰ هـ ق به یمن و آغاز دوره جدیدی در مناسبات یمنیان با علویان شد.

تشکیل دولت علویان یمن

قاسم، جد علویان یمن بعد از سرکوب قیام ابن طباطبا به هند گریخت.^۱ او را با انتساب به ناحیه رس-جایی در حجاز- قاسم الرسی می‌نامیدند. لقبی که بیشتر از سوی محققان غربی به کار می‌رود و در یمن کاربرد ندارد.^۲ شش پسر قاسم به همراه نوادگانش که افرادی متقی و اهل علم بودند بعد از فوت پدر به رس بازگشتند و به ترویج مذهب زیدی پرداختند.^۳ در میان آن‌ها یحیی بن حسین بن قاسم فردی قدرت طلب و باهوش بود. او مورد احترام خویشاوندانش قرار داشت. در زمان حیات پدر، ادعای امامت کرد

۱ عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۶۳)، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱، ص ۱۵۷.
 ۲ کلیفورد باسورث (۱۳۸۱)، سلسله‌های اسلامی جدید (راهنمای گاهشماری و تبارشناختی)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چ ۱، ص ۱۱۹.
 ۳ یحیی بن محمد المؤید ابی تا، الامام الهادی الی الحق، تصحیح عبدالرحمن مرونی، [ابی جا]: مؤسسه الامام زید بن علی، چ ۱، ص ۴۲.

و مورد پذیرش او و برادرانش یعنی عموهای یحیی قرار گرفت.^۱ او مدتی به طبرستان رفت اما نتوانست آنجا بماند زیرا مورد حسد حاکمان علوی واقع شد^۲ و به حجاز بازگشت. در این زمان، اوضاع سیاسی و اجتماعی یمن، زمینه را برای حضور مجدد علویان در آنجا فراهم ساخت. از یک سوی نفوذ تشیع در آنجا گسترش یافت^۳ و از سوی دیگر میان قبایل یمنی اکلیلیان و بنی فطمیه نزاع برخاسته بود و اوضاع را به نابسامانی می کشید. اکلیلیان وابستگان خلافت بودند و از حمایت عباسیان برخوردار بودند؛ اما بنی فطمیه حامی علویان بودند و می خواستند به منظور تحکیم پایگاه خود در مقابل رقیب فردی از خاندان پیامبر(ص) را به یمن بکشانند. از این روی نامه های فراوانی برای یحیی بن حسین فرستادند. آن‌ها متحدان خود قبایل خولان، بنی حارث، و بنی عبدالمدان با همراهی ابوالعتاهیه از شیوخ همدان را نیز با خود هم صدا ساختند.^۴ یحیی بعد از مشورت با پدر و عموهای خود به همراه برخی از بزرگان هاشمی به سوی یمن رفت و در ۲۸۰ ق وارد آنجا شد. او ابتدا بر صعه مستولی شد و ادعای امامت کرد و به الهادی الی الحق ملقب گشت.^۵ اما نخستین حضور او با فساد، بی توجهی و قانون شکنی برخی از یمنیان همراه بود، تصمیم گرفت به حجاز بازگردد. یمنیان پشیمان شدند. اما اظهار ندامت نتیجه نداد و خطاب به آن‌ها گفت «فالفساد و الامام کانا ضدین لا یجتمعان».^۶ و بعد از اندکی به حجاز بازگشت. امرای یمنی خواهان اطاعت بی چون و چرا از هادی نبودند بلکه هدف آن‌ها در دعوت و حمایت از او به منظور نزدیک کردن قلوب مردم و جلوگیری از جنگ های قبیله ای و ایجاد رکنی در مقابل خلافت عباسی بود و هرگز نمی خواستند برای خود سروری را تعیین کرده باشند. آن‌ها

۱ احمد بن علی قلقشندی (بی تا)، *قلائد الجمان فی التعریف بقبائل عرب الزمان*، قاهره: دارالکتب الحدیثه، ص ۴۱.

۲ المؤید، همان، ص ۵۵.

۳ عبدالله بن عبدالوهاب المجاهد الشماخی (۱۹۷۲)، *الیمین (الانسان والحضاره)*، بی جا: دارالهناء، ص ۹۹.

۴ علی بن موسی الرضا (۱۴۰۶)، صحیفه امام رضا علیه السلام، مشهد: کنگره امام رضا (ع)، صص ۱۱-۱۲.

۵ محمد بن علی نیاده الحسنی (بی تا)، *نمطه الیمین*، بی جا: انتشارات نصر الناصریه، ص ۲۳۳.

۶ المؤید، همان، ص ۷۲.

از مدت‌ها قبل کاملاً مستقل از خلافت عمل می‌کردند و عباسیان جز نفوذ اسمی و ذکر در خطبه و سکه هیچ سهمی در قدرت یمن نداشتند.^۱ از این جهت به نظر می‌رسد حمایت آن‌ها از هادی به منظور تعیین رهبری برای خود نبوده است بلکه بیشتر می‌خواستند از نیروی معنوی او در تلطیف قلوب قبایل استفاده کنند و امنیت را در منطقه برقرار سازند. اما در برابر قوانین سخت مذهبی او تاب نیاوردند و با قانون‌شکنی، اسباب رنجش او را فراهم ساختند.

چندی بعد یمنیان پشیمان در نامه‌های بسیاری خواهان بازگشت او به یمن شدند. آن‌ها به پدر و عموهای هادی نیز متوسل گشتند و عهد و پیمان بستند که در هیچ امری با او مخالفت نکنند. هادی که در سر، سودای سروری و امامت داشت مجدداً خواسته‌های آن‌ها را پذیرفت و در توجیه عمل خود گفت: اگر می‌دانستم فردی در این عصر و زمان برای تصدی این کار شایسته‌تر از من است یا آن‌که فردی از اهل بیت را می‌شناختم که بهتر از من عهددار این کار می‌شد از او پیروی می‌کردم ولیکن چنین فردی را نمی‌شناسم.^۲ او بار دیگر در سال ۲۸۴ق عازم یمن شد اما با عزمی جزم‌تر و مردمی که تصمیم داشتند به منظور ممانعت از خونریزی بیشتر از او تبعیت کنند.

حکومت هادی این بار ۱۴ سال یعنی تا ۲۹۸ق به طول انجامید که بیشتر آن در جنگ و نزاع با سه گروه سپری شد. ۱. والیان خلافت، ۲. مدعیان محلی، ۳. اسماعیلیان. هادی در کنار فعالیت‌های سیاسی و نظامی، فردی فقیه در مذهب زیدی بود و بعد از جد خود قاسم رسی یکی از بنیان‌گذاران فقه زیدی محسوب می‌شود. او کتاب جامعی در فقه تدوین کرد که از نظر مسائل فقهی بسیار نزدیک به ابوحنیفه بود.^۳

۱ المجاهد الشماخی، همان، ص ۹۹.

۲ علی بن محمد علوی (۱۹۸۱)، سیرة الهادی، تحقیق سهیل زکار، بیروت: [بی‌نا]، ص ۱۷.

۳ محمد بن عمر فخر رازی (۱۳۶۷)، الشجرة المباركة فی انساب الطالبیه، تحقیق مهدی الرجائی و اشراف محمود المرعشی، قم: کتابخانه عمومی حضرت آية الله العظمی مرعشی نجفی، ص ۶.

ائمه بعدی یمن، همگی از فرزندان و ذریه هادی بودند. محمد المرتضی بن هادی در ۲۹۸ ق جانشین پدر شد اما دو سال بعد برکنار و احمد الناصر بن هادی به امامت رسید. دوران ناصر عصر انسجام حکومت علویان بود و صعه به عنوان مرکز حکومت آن‌ها تثبیت شد. او تا سال ۳۲۲ ق حکومت کرد و پایه‌های دولت تازه تأسیس زیدی را ثبات بخشید. با فوت ناصر، حکومت علویان به ضعف گرایید و بین فرزندان او تا حدود ۶۰ سال بر سر رهبری اختلاف بود. با امامت المنصور - یکی از نوادگان هادی - اختلاف پایان یافت و او توانست نفوذ خود را تا نجران گسترش دهد. او بعد از عمری تلاش در ۳۹۳ ق از دنیا رفت و فرزند او حسین جانشین وی شد.^۱ حسین چندی بعد ادعای مهدویت کرد و بسیاری از قبایل حمیر و همدان با او بیعت کردند و افکار او را پذیرفتند. فرقه‌ای که در تاریخ یمن به نام حسینه مشهور است. بعد از این در آراء زیدیان یمن تشتت رخ داد و همین موضوع، ضربه مهلکی را به آن‌ها وارد ساخت و قدرت لرزان آن‌ها را سست‌تر کرد. بعد از حسین، حکومت آن‌ها دیگر از ثبات لازم برخوردار نبود و با روی کار آمدن چند امام بی‌اهمیت در سال ۴۴۴ ق توسط صلیحیون اسماعیلی برای حدود دو سده ناپدید شدند.^۲

مناسبات با خلافت عباسی

از زمان تشکیل حکومت علویان در یمن، موضع خلافت در برابر آن‌ها مشخص بود. این شکل از کسب قدرت در جهان اسلام مورد پسند خلافت نبود و عباسیان را در برابر حکومت تازه تأسیس قرار می‌داد. از این جهت رابطه دو حکومت در بیشتر موارد خصمانه یا اصطلاحاً واگرایانه بوده است و محدود هم‌گرایی ذکر شده نیز بیشتر ناخواسته یا براساس اقتضائات سیاسی بوده است. با این حال وضعیت خلافت عباسی در زمان شکل‌گیری

۱ محمد بن یحیی الخداد (۱۳۹۶)، تاریخ یمن سیاسی، [بی‌جا]: دارالهناء، صص ۱۷۷ - ۱۸۲.

۲ عصام الدین عبدالرؤف الفقی [بی‌تا]، الیمن فی ظل الاسلام منذ فجرة حتى قیام دولة بنی رسول، قاهره:

دارالفکر العربی، صص ۱۱۴-۱۱۵.

دولت علویان به گونه ای بود که خلیفه، فاقد توانایی لازم در سرکوب مستقیم آن‌ها بود و از این جهت روابط خصمانه به برخورد رویاروی منجر می شد.

الف. مناسبات واگرایانه

۱. ادعای امامت و خلافت علویان و انتخاب القاب: نگاه شیعیان به مقوله امامت و خلافت با اهل سنت تفاوت داشت و در چارچوب نظریه‌های اهل سنت جای نمی‌گرفت.

امامان علوی یمن، مشروعیت جانشینی خود را با استناد به امور سیاسی مانند تسلط بر حرمین - که اهل سنت آن را پذیرفته بودند - اثبات نمی‌کردند بلکه قائل به حق جانشینی رسول‌الله (ص) و امام علی (ع) قائل بودند. یحیی بن حسین به محض ورود به یمن ادعای جایگاه امامت و رهبری مشروع اسلامی را کرد و خود را الهادی الی الحق خواند و مدعی لقب امیرالمؤمنین شد.^۱

سخنان الهادی چه در دوره امامت و چه قبل از آن با نگاه سایر امیران مسلمان به مقوله قدرت متفاوت بود. او برای ادعایش قائل به انتصاب الهی بود و خود را امامی منتخب از سوی خداوند معرفی کرد. او دعوت خود را برای همه مسلمانان دانست و گفت: سوگند به پروردگار دوست داشتم خداوند به واسطه من اسلام را سامان بخشد و من دست به ستاره پروین داشتم و آنگاه به زمین فرود می‌آمدم. دعوت من دعوتی جاهلی نیست.^۲ در جایی دیگر گوید: «سوگند به خدایی که جز او خدایی نیست و به حق پیامبر (ص)، حکومت را از روی اختیار نخواستم و چون حجت بر من تمام شد قیام کردم».^۳

۱ شمس الدین بن محمد بن عثمان ذهبی (۱۴۰۷)، تاریخ اسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۲۲، بیروت: دارالکتب

العربی، ج ۲، ص ۳۲۱.

۲ علوی، همان، ص ۴۹.

۳ همان، ص ۵۲.

انتخاب القاب نیز نشانه‌هایی از ادعای امامت و خلافت علویان داشت. نخستین خلفای جهان اسلام یعنی راشدین همگی لقب داشتند. صدیق و فاروق و ذوالنورین لقب خلفای سه گانه بود. این رسم در زمان امویان برافتاد تا این‌که با روی کار آمدن عباسیان مجدداً زنده شد و خلفا لقب‌هایی را برای خود انتخاب کردند و این عمل به عنوان نشانه‌ای برای مدعیان خلافت شد. رسمی که توسط خلافت فاطمی نیز به کار گرفته شد. مدعیان علوی در یمن القابی را برای خود انتخاب می‌کردند که این القاب شبیه به لقب خلفا بود و با رویه دیگر امیران اسلامی تفاوت داشت. یحیی بن حسین خود را الهادی خواند، لقبی که پیش از این متعلق به یکی از خلفای عباسی یعنی فرزند مهدی بود.^۱ پسران او القاب المرتضی و الناصر را برگزیدند که این‌ها نیز شبیه به القاب خلفا بود و این سنت بعد از این در بین بیشتر امامان علوی ادامه یافت. ۲. قرائت خطبه و ضرب سکه از دیگر مظاهر مخالفت علویان با دولت عباسی بود. الهادی بعد از رسیدن به صعه، قرائت خطبه و ضرب سکه را به نام خود کرد. این دو از نشانه‌های استقلال نسبت به خلافت بود که البته به نظر می‌رسد معنی هر یک از آن‌ها متفاوت بوده است. ضرب سکه بیشتر معنای استقلال سیاسی و اقتصادی حاکمان نسبت به خلافت بود. اما قرائت خطبه که از مظاهر شرعی به حساب می‌آمد بیشتر نشانه استقلال در امور دینی و تقریباً همه امور بوده است. الهادی بعد از استقرار در یمن خود را در خطبه، امیرالمؤمنین خواند^۲ و تعریفی از امامت ارائه کرد که بر اساس آن اطاعت از او بر همه پیروان واجب بود. نفوذ او تا مکه نیز گسترش یافت و برای هفت سال در این مکان خطبه به نام او شد.^۳ در سکه‌های مضرابی دولت او عنوان «الهادی الی الحق

۱ عبدالرحمن بن علی بن محمد بن جوزی (۱۴۱۲)، *المنتظم فی التاریخ الامم و الملوك*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۷، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱، ص ۲۹۶.

۲ ذهبی، همان، ج ۲۲، ص ۳۲۱.

۳ خیرالدین زرکلی (۱۳۹۶)، *الاعلام القاموس تراجم لاشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین*، ج ۸، بیروت: دارالعلم للملایین، ص ۱۴۱.

امیرالمؤمنین - ابن رسول الله» منقش گردید.^۱ این لقب بر مشروعیت مذهبی و سیاسی حکومت از نگاه او تأکید داشت.

در بین جانشینان هادی نیز این سنت‌ها ادامه یافت و آن‌ها هم‌چنان در امور مذهبی و سیاسی - اقتصادی، مستقل از خلافت عمل می‌کردند.^۲ آن‌ها هیچ‌گاه به نام خلافت عباسی خطبه نخواندند و برخلاف بیشتر امارت‌های اسلامی در سکه‌های مضرربی خود که به علویه مشهور بودند^۳ نام خلفای عباسی را ذکر نکردند.

۳. سیاسی و نظامی: شکل‌گیری دولت علویان در یمن با قدرت‌گیری کوتاه مدت خلافت در زمان معتضد و مکتفی هم‌زمان بود. در این دوره خلافت توانست اندکی از سیطره ترکان رهایی یابد. اما مشکلات خارجی عباسیان هم‌چنان در حال گسترش بود. امیران سنی و شیعی سرکش در مناطق مرکزی به همراه مدعیان خلافت از جمله اسماعیلیان درگیر با خلافت بودند و همین موضوع بغداد را از پرداختن به مسائل کم‌اهمیت‌تر در مناطق دور دست بازداشت. در کنار این موضوع باید گفت یمن یکی به دلیل دوری از مرکز خلافت و دیگر حضور شیعیان در آن‌جا، مدت‌ها پیش از خلافت عباسی مجزا گشته بود و تنها نشانه‌های نفوذ عباسیان در آن‌جا ذکر نام خلیفه در خطبه بود و حکومت‌های محلی یمن مانند بنی‌یغفر سراسر سده سوم را نیمه مستقل بودند.^۴ از این روی علی‌رغم فعالیت‌های گسترده زیدیان در یمن تا مدت‌های طولانی، واکنشی جدی از سوی خلافت در برابر آن‌ها صورت نگرفت.

۱ مهدی فرمانیان و علی موسوی نژاد (۱۳۸۹)، *درست‌نامه تاریخ و عقاید زیدیه*، قم: انتشارات ادیان، ص ۸۲؛ حسن خضیری احمد (۱۳۹۱)، *دولت زیدیه در یمن*، ترجمه احمد بادکوبه هزاوه، قم: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چ ۳، ص ۳۷.

۲ خلیل‌بن ابیک‌صدی (۱۴۲۰)، *الوافی بالوفیات*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۱۵۷.

۳ أبو عبد الله محمد بن أحمد مقدسی (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، ج ۱، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان، چ ۱، ص ۱۴۱.

۴ المجاهد الشماحی، همان، صص ۱۶ و ۹۹.

یحیی بن حسین در عصر معتضد (۲۷۹ - ۲۸۹ ق) بر صعه مسلط شد و به تدبیر امور حکومت پرداخت. او به راحتی کارگزاران عباسی و وابستگان آن‌ها را راند و حاکمان خود را در مناطق مختلف به کار گرفت.^۱ دعام وابسته عباسیان در صعه نخستین فردی بود که در سال ۲۸۵ ق در مقابل هادی قرار گرفت. او که در مقابله با هادی ناتوان بود؛ منتظر کمک معتضد ماند اما نیروی کمکی عباسی به یمن نرسید و آن‌ها در مقابل هادی و متحدانش مانند ابوالعتاهیه تنها ماندند و مجبور به واگذاری مناطق تحت تسلط به وی شد.^۲ هادی بعد از این توانست با حيله ابوالعتاهیه بر صنعا نیز تسلط یابد و از مردم برای خود بیعت بگیرد. او حوزه نفوذ خود را تا مناطق جنوبیتر نیز گسترش داد. ذمار، رعین و یحصب را فتح کرد و در هر منطقه‌ای با راندن وابستگان عباسی کارگزارانی بر آن‌جا گمارد.^۳

مکنفی (۲۸۹ - ۲۹۵ ق) چون به خلافت دست یافت تصمیم گرفت تا با جریان‌های شیعی در یمن از جمله قرمطیان و زیدیان مقابله کند. او حکومت یمن را به علی بن حسین معروف به جفتم واگذار کرد تا با همراهی قبایل و قدرت‌های وابسته به عباسیان مانند آل‌طریف و آل‌یعفر در مقابل گسترش تشیع در آن منطقه بایستد.

جفتم توانست به صنعا دست یافته و حوزه هادی را به صعه محدود نماید. با این حال به نظر می‌رسد عناصر وابسته به عباسیان خیلی از حکومت او در یمن راضی نبودند و در ادامه نه تنها او را در سرکوب هادی یاری نکردند بلکه در مقابل او نیز ایستادند و ادامه حکومت جفتم در یمن به سرکوب و جنگ با طرفداران عباسی همراه شد.^۴ احتمالاً قبایل یمنی همان‌طور که قدرت‌گیری زیدیان را مخالف منافع و استقلال خود می‌دانستند؛ نفوذ بیشتر عباسیان را نیز نمی‌پسندیدند. آن‌ها فرسنگ‌ها از

۱ خضیری احمد، همان، ص ۴۶.

۲ علوی، همان، صص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۳ خضیری احمد، همان، ص ۶۱.

۴ علوی، همان، ص ۸.

مرکز خلافت فاصله داشتند و بغداد را فاقد توانایی لازم در ایجاد سیطره بر خود می‌دیدند. از این‌رو گرچه قبایل سنی و مخالف علویان در میان دو قدرت شیعه علویان و سنی طرفدار خلافت نیروی دوم بودند اما قطعاً استقلال سیاسی برای آن‌ها بهترین حالت بود. از این جهت در مقابل قدرت‌گیری عناصر خلافت نیز ایستادگی می‌کردند.

ثبات دوران جفتم کوتاه بود و حکومت او خیلی ادامه نداشت تا در یمن به قتل رسید. در این زمان، مکتفی سپاه دیگری را به فرماندهی مظفر بن حاج به سوی یمن فرستاد. این سپاه با هدف مقابله با اسماعیلیان و حراست از مکه در برابر تهاجمات آن‌ها گسیل شد؛ اما دشمنان زیدیان نیز از آمدن او خوشحال شدند و به استقبال مظفر رفتند. مظفر با ایجاد آشوب در مناطق مختلف، مشکلاتی را برای هادی و کارگزاران او فراهم ساخت و توانست قبایل بنی حارث را علیه محمد بن عبیدالله علوی، کارگزار هادی در نجران برانگیزد. این موضع موجب واکنش هادی و حاکم او شد تا به مقابله با بنی حارث رفتند. در این زمان مظفر بن حاج به قبایل شورشی طرفدار خود خیانت کرد و آن‌ها را در مقابل هادی تنها گذاشت.^۱ و خود به مقابله با اسماعیلیان رفت. هادی نیز توانست مجدداً نجران را آرام سازد. فعالیت گسترده اسماعیلیان موجب شده بود تا تمام همت و تلاش خلافت، مقابله با آن‌ها باشد این هدف برای آن‌ها آن قدر با اهمیت بود که حتی متحدانشان در منطقه را که خود تحریک به شورش کرده بودند تنها گذاشتند. در کنار این موضوع باید گفت احتمالاً بغداد و کارگزاران به قبایل یمنی اعتماد کامل نداشتند و می‌دانستند قبایل نیز - مانند رفتار بنی یعفر و آل طریف در مقابل جفتم - سرانجام به دنبال استقلال خود هستند و نمی‌توانند متحدان مورد اعتمادی برای خلافت باشند. تا جایی که شاید قدرت‌گیری زیدیان را بر بی‌ثباتی قدرت قبایل، ترجیح می‌دادند.

ب. مناسبات همگرایانه

دولت‌های علویان و عباسیان مذهب رسمی مغایری با یکدیگر داشتند و از دشمنی بنیادی در جهان اسلام برخوردار بودند و نمی‌توانستند مناسبات دوستانه و یا اصطلاحاً همگرایانه با یکدیگر داشته باشند. با این حال در برخی موارد، ناخواسته و براساس اقتضائات سیاسی و مذهبی آن‌ها در مسیری حرکت کردند که مجبور به اتخاذ سیاست‌های همگرایانه شدند.

مقابله با اسماعیلیان یکی از مواردی بود که ناخواسته دو دولت را در یک جبهه قرار داد. اسماعیلیان برای نخستین بار در نیمه دوم سده سوم هجری یعنی اندکی قبل از هادی فعالیت خود را در یمن آغاز کردند. حسین بن حوشب توانست با دستیاری علی بن فضل یکی از معروف‌ترین داعیان اسماعیلی، پیروان گسترده‌ای در یمن جذب کند. آن‌ها در اندک مدتی مذهب اسماعیلی را در شرق و غرب یمن پراکنده ساختند و ابن فضل توانست در ۲۹۱ق دولت اسماعیلیان را تأسیس کند.^۱

زیدیان در دوران نشر دعوت اسماعیلی و نیز در دوران شکل‌گیری دولت اسماعیلی، درگیری‌ها و جنگ‌های متعددی با آن‌ها داشتند و چندین بار نیز به دعوت مردم بومی که از گسترش مذهب اسماعیلی نگران بودند با آن‌ها درگیر شدند.^۲ نفوذ زیدیان در یمن آن‌قدر به زیان اسماعیلیان تمام شد که عیدالله مهدی، امام اسماعیلی از رفتن بدان سوی منصرف شد. موضوعی که پیش از این آقای چلونگر بدان اشاره کرده است.^۳

الهادی در میان امام‌های زیدی، بیش‌ترین درگیری را با قرامطه داشت. او در دوران اوج قدرت قرامطه یعنی بزرگ‌ترین رهبران آن‌ها مانند حسین بن حوشب و علی بن فضل حکومت می‌کرد. مردم صنعا چندین بار به منظور مقابله با قرامطه از او یاری خواستند و او توانست با دستیاری فرزندش محمد، شکست‌هایی را به قرامطه وارد سازد. هادی چندبار صنعا

۱ محمد بن عبدالملک المرونی (۱۴۱۱)، *الثناء الحسن علی اهل الیمن*، [بی‌جا]: دارالندی، ص ۲۴۸؛ نیاده، همان، ص ۲۳۸.

۲ همان، ص ۴۰.

۳ محمد علی چلونگر (۱۳۸۶)، *زمینه پیدایش خلافت فاطمیان*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ج ۳، ص ۱۰۰.

را از چنگ آن‌ها بیرون آورد و قرامطه را به دیگر مناطق راند.^۱ وی افزون بر ۷۰ نبرد با قرامطه داشت که در بیش‌تر آن‌ها پیروز میدان بود.^۲ فرزندان و جانشینان هادی یعنی محمد المرتضی و احمد الناصر نیز قرمطیان را به عنوان یکی از دشمنان اصلی خود می‌دانستند و در راستای تضعیف آن‌ها تلاش می‌کردند. المرتضی در دروان کوتاه حکومتش چند نبرد با آن‌ها داشت. الناصر نیز توانست در سال ۳۰۱ ق در عدن، قرامطه را شکست داده و سیطره زیدیان را تا این منطقه گسترش دهد.^۳ او در سال ۳۰۷ ق بار دیگر در جنگ «نُغاش» قرمطیان را شکست داد.^۴ این نبرد در نزدیکی شهر عمران رخ داد و علت آن یاری طلبی مردم جبل مسور از الناصر بود. الناصر با هزار و صد سپاهی در مقابل قرامطه به فرماندهی عبدالحمید بن محمد بن الحجاج المسوری با هفت هزار نیرو قرار گرفت. سپاه الناصر علی‌رغم کمی نفرات، توانست پیروز میدان گردد و از قرامطه به جز کسانی که فرار کردند همگی به قتل رسیدند. این نبرد، اسباب ضعف قرمطیان را فراهم ساخت.^۵ قرامطه در این زمان تحت تأثیر حکومت تازه تأسیس فاطمی در شمال آفریقا قرار داشتند در این ناحیه تمرکز کرده بودند، همین موضوع نیز می‌توانست موجب ضعف آن‌ها در دیگر مناطق از جمله یمن گردد.

مبانی و عوامل مؤثر بر مناسبات

مناسبات بین دو دولت به شکل واگرایانه و هم‌گرایانه بود. مبانی و عوامل متعددی در ایجاد این مناسبات و شکل آن‌ها تأثیرگذار بود. عوامل مذهبی، جغرافیایی، اجتماعی و سیاسی بر رابطه دو دولت تأثیر می‌نهاد و موجبات

۱ نیاده، همان، صص ۴۰ - ۴۱.

۲ الیمانی، همان، ص ۵۷؛ نیاده، همان، ص ۲۳۷.

۳ همان، ج ۲، ص ۲۰۳؛ زرکلی، همان، ج ۱، ص ۲۶۸.

۴ الخداد، همان، ص ۱۷۷.

۵ المرونی، همان، ص ۲۴۶.

ستیز یا سازش بین آن‌ها را فراهم می‌ساخت.

۱. **مبانی مذهبی:** یکی از عوامل اصلی نزاع دو دولت، مذهب بود. علویان، زیدی مذهب و عباسیان، اهل سنت بودند. هر دو گروه، مدعی امامت اسلامی برای خود بودند و زیدیان مانند اسماعیلیان و برخلاف امامیه در این دوران امام‌ظاهری داشتند که او را جانشین واقعی رسول‌الله (ص) می‌دانستند. عباسیان با دلائل مختلف، خود را تنها جانشینان مشروع رسول‌الله (ص) می‌دانستند و هر ادعایی به جز این را مقابله با اندیشه خلافت عباسی می‌دانستند. زیدیان معتقد به امامت علویان از دو شاخه سادات حسنی و حسینی بودند. کسانی که با قیام به شمشیر امامت خود را آشکار می‌سازند.^۱ امامی که حاضر است و مانند اسماعیلیان داعیه جانشینی پیامبر (ص) و امامت بر تمام مسلمانان را دارد. امام زیدی مدعی خلافت و با اتکا به اندیشه قیام به سیف، ملزم به شورش علیه خلافت حاضر (عباسی) بود. این مبانی نظری مانع از شکل‌گیری مناسباتی دوستانه و هم‌گرایانه بین دو طرف می‌گشت. تعییرات امامان زیدی در یمن از جایگاه امامت بود و با گفته‌های سایر امیران جهان اسلام تفاوت داشت. امیران وابسته به عباسی به سه دسته تقسیم می‌شدند؛ خاصه، استکفاء و استیلاء. در بدترین حالت، رابطه آن‌ها با خلافت عباسی استقلال کامل سیاسی و اقتصادی بود و در میان هیچ یک از امیران، ادعاهای مذهبی دیده نمی‌شد. اما زیدیان قبل از هر ادعایی جایگاه دینی و مذهبی خلافت را به چالش می‌کشیدند. جایگاهی که تنها تفاوت عباسیان با دیگر دولت‌ها بود و با از دست رفتن آن خلافت تفاوتی با سایر امارت‌های اسلامی نداشت. این موضوع عاملی اساسی در ایجاد مناسبات خصمانه دو طرف بود.

۲. **مبانی جغرافیایی:** موقعیت جغرافیایی دولت‌های مسلمان نسبت به مراکز خلافت، یکی از عوامل اصلی در شکل و ساختار مناسبات آن‌ها با مرکز خلافت بود. هر قدر این دولت‌ها در مناطق دور دست‌تر و غیر

قابل دستیابی قرار داشتند؛ به همین نسبت رابطه آن‌ها نیز با مرکز خلافت سردتر بود. برای نمونه دولت‌های شیعی در مرکز جهان اسلام مانند آل‌بویه و حمدانیان که بعد از این شکل گرفتند؛ از نظر جغرافیایی در موقعیتی قرار داشتند که علی‌رغم مذهب مغایر با خلافت عباسی اما در امور مختلف خود را وابسته به خلافت می‌دانستند. ولی موقعیت جغرافیایی زبیدیان آن‌ها را قادر می‌ساخت تا علاوه بر استقلال مذهبی، ادعای استقلال سیاسی نیز داشته باشند.

سرزمین یمن دو ویژگی جغرافیایی داشت. ۱. دوری از مرکز خلافت، و عدم دستیابی آسان به آن. یمن در منتهی‌الیه جنوب شبه جزیره عربستان واقع شده است و عربستان تنها راه رسیدن به این کشور است. عربستان یکی از سرسخت‌ترین مناطق جهان برای سکونت و عبور می‌باشد. آن‌جا را صحرای بزرگ و شنزارهای فراوان در بر گرفته است که تقریباً غیر قابل سکونت است. صحرای ربع‌الخالی، نفود، دهناء و ... حدود یک سوم مساحت عربستان را در بر می‌گیرد. هم‌چنین رشته کوه‌هایی که از دریای سرخ تا خلیج فارس را فرا گرفته است؛ مانند دیواری بلند جزیره‌العرب را از یمن جدا ساخته است.^۱ این منطقه سرسخت تنها راه ارتباط یمن با جهان اسلام بود و قطعاً دستیابی به آن را مشکل می‌ساخت. ۲. غنای اقتصادی یمن و سرسبزی و برخورداری آن نسبت به عربستان و بسیاری از مناطق جهان اسلام بود. یمنی که یونانیان آن را به معنای خوشبخت دانسته‌اند،^۲ علی‌رغم دورافتادگی از مراکز مهم تمدنی جهان اسلام و دستیابی مشکل بدان‌جا اما دارای آب و هوای مساعدی بود. باران منظم در آن‌جا می‌بارید و آب به اندازه کافی یافت می‌شد. انواع محصولات مدیترانه‌ای و مناطق گرمسیری در آن به عمل می‌آمد و به واسطه همین سرسبزی، آن را «یمن

۱ غلامحسین زرگری نژاد (۱۳۷۸)، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران: انتشارات سمت، ج ۱، ص ۶.

۲ جواد علی (۱۳۶۷)، تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام، ترجمه محمد حسین روحانی، ج ۱، تهران: کتابسرای بابل، ص ۱۶۸.

الخضراء» می‌نامیدند.^۱ این ویژگی‌ها به همراه موقعیت خوب تجاری که بر سرراه تجاری هند با غرب قرار داشت؛^۲ شرایطی را فراهم ساخته بود که نه تنها موجب وابستگی یمن به دیگر مناطق نمی‌شد بلکه سایر نقاط را به یمنی‌ها وابسته ساخته بود. این خود کفایی موجب استقلال آن‌ها در امور مختلف می‌گشت.

۳. **مبانی اجتماعی:** عامل دیگر ساختار اجتماعی یمن بود. اسلام از میان اعراب شمالی برخاسته بود و رسول‌الله(ص) از مستعرب‌ها یا عدنانی‌ها بود. این موضوع برای جنوبی‌ها یا اعراب اصیل که اصالتی یمنی داشتند و از گذشته‌های دور رقیب شمالی‌ها بودند پسندیده نبود. اعراب جنوبی در رقابت و تفاخرطلبی با شمالی‌ها قرار داشتند و درصدد ایجاد اصالتی جداگانه برای خود بودند.^۳ از آنجایی که عرب‌های شمالی بیشتر طرفدار مذهب رسمی خلافت یعنی اهل سنت بودند و اساس خلافت سنی از همان آغاز سقیفه بر اصول شیخوخیت اعراب شمالی نهاده شده بود؛ اعراب جنوبی آن را نمی‌پذیرفتند و به سمت مذاهب غیر رسمی روی می‌آوردند. البته این سخن هیچ گاه بدان معنی نیست که تمام شیعیان اعراب جنوبی بودند؛ یا هیچ یک از جنوبی‌ها سنی نبودند و یا هیچ یک از شمالی‌ها شیعه نبودند. بلکه فراوانی آن‌ها مورد نظر است.^۴ یمنی‌ها از صدر اسلام گرایش‌های علوی داشتند و این موضوع با سفر امام علی (ع) و اسلام آوری بخش زیادی از جامعه یمن به دست ایشان آغاز شده بود. هم‌چنان که در سه سده نخست اسلامی و پیش از شکل‌گیری دولت علویان هم‌چنان تشیع در یمن گسترش یافت.^۵

۱ علی اکبر فیاض (۱۳۷۲)، تاریخ/اسلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۹.

۲ یاقوت حموی بغدادی (۱۳۸۳)، معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی، ج ۱، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، چ ۲، ص ۲۹۲.

۳ زرگری‌نژاد، همان، صص ۲۱ - ۲۳.

۴ سیدحسین محمدجعفری (۱۳۸۶)، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۷۷.

۵ الشماخی، همان، ص ۹۹.

این شرایط زمینه‌ای را فراهم ساخت تا دولت‌های شیعی این منطقه از پایگاه اجتماعی قوی برخوردار گردند. از این روی این دولت‌ها به منظور کسب مشروعیت نزد رعایای خود مجبور به واگذاری امتیازات به خلافت نبودند زیرا خلافت عباسی فاقد محبوبیت لازم در این منطقه بود. این موضوع وقتی روشن می‌شود که شرایط را با دولت‌های شیعی بویه و حمدانی مقایسه کنیم. بیشتر رعایای آل‌بویه و حمدانیان را اهل سنت تشکیل می‌دادند و حاکمان دولت‌های مزبور به منظور جلب رضایت رعایای خود مجبور به واگذاری برخی امتیازات به خلیفه سنی بودند. به همین دلیل است که امرای بویه‌ای بعد از تسلط بر خلافت عباسی از ترس شورش مردم سنی، تغییری در خلافت ایجاد نکردند و ساختار آن را حفظ نمودند.^۱ به دلیل نبود پایگاه اجتماعی مستحکم برای خلافت در یمن، علویان بهتری توانستند گرایش‌های استقلال طلبانه خود را آشکار نمایند. مردم در مناطق تحت نفوذ آن‌ها ارادت زیادی به مرکز خلافت و اسلام رسمی نداشتند و همین موضوع زمینه خوبی برای بروز احساسات جدایی طلبانه از خلافت اسلامی فراهم ساخت.

۴. **مبانی سیاسی:** علل و عوامل سیاسی نه در بین امارت‌های علوی با خلافت عباسی بلکه در میان سایر دولت‌ها و خلافت یکی از عوامل تعیین کننده در ایجاد مناسبات بود. در ابتدا اساس شکل گیری بسیاری از دولت‌های اسلامی تنها بر جدایی سیاسی از خلافت بود. دولت‌های متعددی که در محدوده جهان اسلام با اندیشه جهان وطنی دین اسلام شکل گرفته بودند هیچ‌گاه قصد نداشتند رابطه دینی خود را با دیگر مناطق اسلامی قطع کنند بلکه تلاش آن‌ها در ایجاد ساختار سیاسی مجزا بود. دولت طاهریان در خراسان، دولت صفاریان با شدتی بیشتر در سیستان و هم‌چنین سامانیان، همگی از این نوع بودند.

۱. محمدسهیل طقوش (۱۳۸۷)، *دولت عباسیان*، ترجمه حجت الله جودکی، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چ ۴، ص ۲۷۴؛ پروین ترکمنی‌آذر (۱۳۹۰)، *دیلمیان در گستره تاریخ ایران*، تهران: انتشارات سمت، چ ۴، ص ۱۷۶.

منافع سیاسی موجب درگیری‌های متعددی بین دولت‌های اسلامی و خلافت بود. حرکت طاهر ذوالیمینین در ضرب سکه و ایراد خطبه به نام خود^۱ و همچنین حمله یعقوب لیث به بغداد، همگی مخالفتی سیاسی علیه خلافت و سیطره آن بود.^۲ بخشی از مناسبات آل‌بویه شیعه مانند احراز مقام امیرالامرای خلافت، نیز سیاسی بود. زیرا آل‌بویه هیچ نقشی در ایجاد آن نداشت و براساس ساختار سابق خلافت آن را به دست آورده بود.^۳

تعدادی از مناسبات علویان با خلافت عباسی نیز سیاسی بوده است. یعنی جدای از افتراق‌های مذهبی، جغرافیایی و اجتماعی، منافع سیاسی نیز یکی دیگر از عوامل تعیین‌کننده در مناسبات دو طرف بود. علویان مانند سایر امیران با خلافت عباسی تضاد یا اشتراک منافع داشتند و این موضوع یکی از مبانی تعریف مناسبات دو دولت بود. آن‌ها حاکمان خلیفه را بیرون راندند و به نزاع با دولت‌های تابع خلافت مانند بنی‌یعفر و آل‌طریف برخاستند. همچنین قبایل وفادار به خلافت مانند اکلیلیان را تضعیف کردند و قبایل مخالف خلافت مانند بنی‌فطیمه را تقویت نمودند. شاید تنها اشتراک منافع سیاسی آن‌ها در مقابله با اسماعیلیان بود. اسماعیلیان گرچه از نظر مذهبی نزدیک به زیدیان و در مقابل خلافت قرار داشتند؛ اما الزامات سیاسی، زیدیان را با خلافت همراه ساخت و در مقابل اسماعیلیان قرار داد تا ناخواسته مجری سیاست‌های خلافت گردند.

نتیجه‌گیری

دولت علویان یمن از جمله دولت‌هایی بود که توانست اندیشه امامت شیعی را از مبانی نظری به امری بیرونی و واقعی تبدیل کند. این امر موجب شد تا برخلاف بحث‌های نظری، آن‌ها ملزم به اتخاذ برخی سیاست‌ها و مناسبات واقع‌گرایانه تر نسبت به دشمنان خود از جمله عباسیان باشند.

۱ بلعمی (۱۳۷۸)، تاریخ بلعمی، تحقیق محمد روشن، ج ۴، تهران: انتشارات سروش، ج ۳، ص ۱۲۵۱.

۲ محمدبن جریر طبری (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱۵، تهران: انتشارات اساطیر، ج ۵، ص ۶۴۵۰.

۳ طقوش، همان، ص ۲۷۵.

مبانی، علل و عوامل متعددی بر این مناسبات تأثیر داشت. از جمله این‌ها مبانی و عوامل مذهبی بود. اندیشه مذهبی دو طرف موجب ایجاد مناسباتی واگرایانه بین آن‌ها می‌گشت. زیدیان از درون اندیشه شیعی برآمده بودند و در این اندیشه خلافت عباسی از هیچ حقی برای امامت جهان اسلام برخوردار نبود.

موقعیت و بهره‌مندی‌های جغرافیایی عوامل دیگر بود که در تعریف مناسبات دو طرف تأثیر داشت. علویان یمن منطقه‌ای دور دست را تحت-سلطه خود قرار داده بودند و دستیابی بدان جز با مشقت عبور از عربستان امکان پذیر نبود. عربستانی که سراسر دوره باستان، هیچ فاتحی نتوانست آن را به طور کامل تسخیر نماید. در کنار این ویژگی یمن می‌توانست نیازمندی‌های خود را به تنهایی تأمین نماید و همین موضوع وابستگی‌های آن به دیگر مناطق را کاهش می‌داد. این دو ویژگی به دولت‌های حاکم در آنجا قوت قلب می‌داد تا برای دستیابی به استقلال، تلاش بیشتری داشته باشند.

بافت و ساختار اجتماعی، ویژگی دیگری بود که بر مناسبات دولت‌های یمن خصوصاً بعد از اسلام تأثیرگذار بود. مردم یمن از اعراب جنوبی بودند و در مقابل اعراب شمالی که خلافت اسلامی برآمده از اندیشه آن‌ها بود قرار می‌گرفتند. این موضوع موجب شد تا به منظور اعلان مخالفت خود در برابر شمالی‌ها به سوی مذاهب دیگر از جمله تشیع روی آورند و حاکمان شیعی را در کسب استقلال یاری نمایند.

منافع سیاسی نیز در ایجاد مناسبات و شکل آن تأثیرگذار بود. این ویژگی مختص به علویان یا دولت‌های یمن نبود بلکه در مناسبات سایر دولت‌ها با یکدیگر تأثیرگذار بود. مناسبات سیاسی برخلاف مبانی سابق، امری غیر ایدئولوژیک و انعطاف‌پذیر بود و خیلی آسان‌تر از موارد قبل می‌توانست دولت‌ها را به یکدیگر نزدیک یا دور سازد. شاید تنها عاملی که موجب نزدیکی دو دولت در بحث اخیر گشته بود همین منافع سیاسی

بود که دو دشمن عباسی و علوی را ناخواسته در جبهه جنگ با اسماعیلیان متحد ساخت.

منابع و مآخذ فارسی

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)، /العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الرضا، علی بن موسی (۱۴۰۶)، صحیفه امام رضا علیه السلام، مشهد: کنگره امام رضا (ع).
- باسورث، کلیفورد (۱۳۸۱)، سلسله‌های اسلامی جدید (راهنمای گاهشماری و تبارشناختی)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بلعمی (۱۳۷۸)، تاریخ بلعمی، تحقیق محمد روشن، تهران: سروش.
- ترکمنی‌آذر، پروین (۱۳۹۰)، دیلمیان در گستره تاریخ ایران، تهران: انتشارات سمت.
- جعفری، سیدحسین محمد (۱۳۸۶)، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه سید محمد تقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- چلونگر، محمدعلی (۱۳۸۶)، زمینه پیدایش خلافت فاطمیان، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- حموی بغدادی، یاقوت (۱۳۸۳)، معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- خضیری احمد، حسن (۱۳۹۱)، دولت زیدیه در یمن، ترجمه احمد بادکوبه‌هزازه، قم: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۸۳)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۸)، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران: سمت.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- طقوش، محمد سهیل (۱۳۸۷)، دولت عباسیان، ترجمه حجت‌الله جودکی، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- علی، جواد (۱۳۶۷)، تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام، ترجمه محمد حسین روحانی، تهران: کتابسرای بابل.
- فرمانیان، مهدی، موسوی نژاد، علی (۱۳۸۹)، درسنامه تاریخ و عقاید زیدیه، قم: انتشارات ادیان.
- فیاض، علی اکبر (۱۳۷۲)، تاریخ اسلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- قادری، حاتم (۱۳۸۲)، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، تهران: انتشارات سمت.
- قرچانلو، حسین (۱۳۸۰)، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی، تهران: انتشارات سمت.
- کاتب، احمد (۱۳۸۵)، تکامل فکر سیاسی شیعه (از شورای تا ولایت فقیه)، [بی جا]: انتشارات حقیقت.
- مفید، محمد بن محمد [بی تا]، الإرشاد، ترجمة سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات اسلامی.
- مقدسی، أبو عبد الله محمد بن أحمد (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمة علینقی منزوی، تهران: نشر شرکت مؤلفان و مترجمان.
- منقری، نصر بن مزاحم (۱۳۷۰)، پیکار صفین، ترجمة پرویز اتابکی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

منابع و مأخذ عربی

- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی بن محمد (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی التاریخ الامم و الملوك، تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حزم اندلسی، محمد علی بن سعید (۱۹۴۸م)، جمهرة الانساب العرب، قاهره: دار المعارف.
- الخداد، محمد بن یحیی (۱۳۹۶)، تاریخ یمن سیاسی، [بی جا]: دار الهنا.
- العمری، ابن فضل (۱۴۲۳ق)، الالف مسالک الابصار فی ممالک الامصار، ابوظبی: المجمع الثقافی.
- الفقی، عصام الدین عبد الرؤف [بی تا]: الیمن فی ظل الاسلام منذ فجره حتی قیام دولة بنی- رسول، قاهره: دار الفكر العربی.
- المجاهد الشماحی، عبد الله بن عبد الوهاب (۱۹۷۲م)، الیمن (انسان و الحضاره)، [بی جا]: دار الهنا.
- المرونی، محمد بن عبد الملك (۱۴۱۱ق)، الثناء الحسن علی اهل الیمن، [بی جا]: دار الندی.
- المؤید، یحیی بن محمد [بی تا]، الامام الهادی الی الحق، تصحیح عبد الرحمن مرونی، [بی جا]، مؤسسة الامام زید بن علی.
- الهادی، یحیی بن الحسین [بی تا]، مجموع رسائل، تحقیق عبد الله بن محمد الشاذلی، صعه: مؤسسة امام زید بن علی الثقافه.
- الیمانی، تاج الدین عبد الباقي بن عبد المجید [بی تا]، بهجة الزمن فی تاریخ الیمن، تحقیق عبد الله محمد الخشی، صنعاء: دار الحکمه الیمانیه.
- ذهبی، شمس الدین بن محمد بن عثمان (۱۴۰۷ق)، تاریخ اسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، بیروت: دار الکتب العربی.

- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۶۷)، الشجرة المباركة في انساب الطالبيه، تحقيق مهدى الرجائى و اشرف محمود المرعشى، قم: كتابخانه عمومى حضرت آية الله العظمى مرعشى نجفى.
- زرکلى، خير الدين (۱۳۹۶)، الاعلام القاموس تراجم لاشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين.
- صفدى، خليل بن ايبك (۱۴۲۰ق)، الوافى بالوفيات، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- علوى، على بن محمد (۱۹۸۱م)، سيرة الهادى، تحقيق سهيل زكار، بيروت: [بى نا].
- قلقشندى، احمد بن على [بى تا]، قلائد العجمان فى التعريف بقبائل عرب الزمان، قاهره: دار الكتب الحديثه.
- نياده الحسنى، محمد بن على [بى تا]، ائمة اليمن، [بى جا]: انتشارات نصر الناصريه.

تأثیر موقوفات گنجعلی خان بر کالبد شهری کرمان با تکیه بر اسناد وقفنامه های گنجعلی خان

نزهت احمدی^۱

چکیده: بدیهی است در مطالعات و پژوهش های تاریخ معماری و شهرسازی نمی توان از تاریخ اجتماعی و تأثیر آن بر کالبد شهری غافل ماند. اما متأسفانه تاریخ اجتماعی از جمله موارد مغفول مانده در تاریخ ماست که به دلیل ضعف منابع چندان اطلاعات دقیقی در این زمینه در دست نیست. هم چنین توسعه و پیشرفت شهری که نشان دهنده ثبات، امنیت، تدبیر حکومت و بهبود وضعیت اقتصادی جامعه می باشد، از مواردی است که کم تر در منابع توضیح قابل توجهی در مورد آن می توان یافت و بیش تر اطلاعات ما در این خصوص بر پایه بناها و مستحدثات باقیمانده از دوره های مختلف تاریخی است. از این روی، توجه به سایر منابع و حتی اسناد می تواند ما را در شناخت تاریخ اجتماعی ایران یاری رساند. از جمله این اسناد وقفنامه ها هستند که نه به منظور ثبت تاریخ که تنها به دلیل رسمیت دادن به عمل وقف تنظیم شده اند ولی در لابلای این اسناد گاه اشاراتی یافت می شود که پرده از برخی ابهامات تاریخی بر می دارد. اگر چه در دهه اخیر توجه به اسناد و به ویژه وقفنامه ها از رشد چشمگیری برخوردار بوده است، اما در اکثر اوقات تنها در زمینه مطالعات تاریخی مورد توجه قرار گرفته و در دیگر رشته ها از جمله شهرسازی هم چنان مهجور مانده است. حال آن که با دقت در وقفنامه ها گاه می توان اطلاعات ارزشمندی در خصوص چگونگی توسعه کالبدی یک شهر به دست آورد.

در مقاله حاضر تلاش شده است تا با بررسی و تحلیل محتوای اسناد وقفنامه های موجود از گنجعلی خان^۲ - حاکم کرمان در دوره شاه عباس اول صفوی - حتی الامکان تحولات کالبدی شهر کرمان در دوره صفویه را روشن سازیم. بنابر این، اساس کار بر بازخوانی و تحلیل محتوای مطالب این اسناد بنا نهاده شده و تنها به ضرورت از منابع دیگر استفاده شده است.

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) nozhat.ahmadi@gmail.com

۲ تصویر این سند ضمیمه مقاله حاضر می باشد.

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۲/۰۶

در این پژوهش پرسش اصلی این است که چگونه وقف در خدمت توسعه کالبدی شهری قرار گرفته است؟ فرضیه ارائه شده آن است که درایت و توجه فرد واقف و شناخت وی از نیازهای اجتماعی محل می تواند موقوفات وی را در جهت توسعه کالبدی شهر ساماندهی کند.

واژه های کلیدی: گنجعلی خان، کرمان، وقف، صفویه، توسعه کالبدی شهری، تاریخ اجتماعی- کالبدی

The Impact of Ganjali Khan Endowments on Urban Structure of Kerman, with Emphasis on Endowment Documents of Ganjali Khan

Nozhat Ahmadi¹

Abstract: Obviously, social history and its impact on urban structure should not be neglected in studies on history of architecture, and urban planning; but unfortunately because of weakness in historical sources, we do not have specific information on our social history and as a result it is neglected. Also we rarely can find noticeable information on urban development, which indicates stability, security, governmental plans, and economical improvement of society; and our information mostly depends on buildings and constructions of different historical periods. Endowment documents are drawn up to formalize the act of endowing, but there are hidden points in these documents which throw light on some historical obscurities.

Even though noticing documents and specially endowment documents has had an impressive increase in present decade, but mostly has been used in historical studies and neglected in other domains, such as Urban planning. Observation of endowment documents would provide precious information on circumstances of structural development of cities.

In the present paper we have tried to elucidate structural developments of Kerman in Safavid era by means of study and context analysis of existing endowment documents of Ganjali Khan (Kerman's sovereign in the reign of Shah Abbas I). As a result the study has been done by reading out and analyzing the contexts of these documents and other sources have been used just by necessity.

The main question is how endowment has helped structural development of cities; and the hypothesis suggests that insight of the benefactor and his knowledge of social requirements can organize his endowments with regard to structural development of the city.

Key Words: Ganjali Khan, Kerman, Endowment, Safavids, Structural Urban Development, Social - Structural History

1 Associate Professor of History, Al-Zahra(PBUH) University nozhat.ahmadi@gmail.com

موقوفات گنجعلی خان

گنجعلی خان زیگ حاکم مورد اعتماد شاه عباس اول^۱ در کرمان، شخصی قدرتمند، با سیاست و کیاست بود که در دوره حکومت خویش آبادانی و توسعه شهر کرمان را وجه همت قرار داده بود و از هر راه ممکن تلاش داشت تا این شهر کویری و خشک را به شهری آبادان و پر رونق بدل سازد. ساخت و سازهای باقیمانده از دوره او^۲ گواهی متقن بر این ادعاست. وی حاکمی توانمند و تا اندازه زیادی دارای استقلال عمل در حوزه خود بود که رفتار و کردار شاه عباس را سرمشق خویش ساخته و بدان اقتدا کرده است. او علاوه بر آن که نمونه کوچک شده ای از میدان نقش جهان را با تأسیسات جانبی در کرمان بنا کرده، همانند شاه عباس بخشی از درآمد این مجموعه و ملحقات آن را بر حرم امام رضا وقف نموده است.^۳ اهمیت این کار زمانی مشخص می شود که توجه داشته باشیم چنین اتفاقی در سایر شهرهای ایران حتی شهرهایی که به لحاظ اقتصادی قدرتمندتر از کرمان بودند هم اتفاق نیفتاده است.

علی رغم آن که معتقدیم در دوره صفویه الگوی شهرسازی و توسعه شهری مورد توجه حکومت بوده است اما با این وجود اقدام گنجعلی خان را نمی توان دستوری، هر چند شفاهی از جانب شاه به حاکمانش تلقی کرد. همچنین نمی توان آن را صرفاً ناشی از قدرت طلبی گنجعلی خان دانست. پس این پرسش مطرح می شود که وی چرا و با چه انگیزه هایی اقدام به ساخت میدان و سپس وقف اموال خود در ابعادی وسیع نمود؟ آیا این صرفاً به دلیل میل فردی او بوده است یا برای نشان دادن ارادت خود به شاه متبوعش

۱ وی از دوران کودکی شاه عباس در هرات در خدمت او بود و پس از به سلطنت رسیدن شاه عباس به پاس خدماتش رتبه «خان» و لقب ارجمند بابائی» دریافت کرد و تا پایان حیات نزدیک به سی سال «من حیث الاستقلال حاکم و فرمانروای دارالامان کرمان» بود. اسکندریگ ترکمان (۱۳۸۲)، تاریخ عالم آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار، ج ۲، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۱۰۴۱.

۲ میدان گنجعلی خان با کلیه ملحقاتش مانند بازار، حمام، مسجد و کاروانسرا از جمله مستحدثات او در کرمان می باشد.

۳ رجوع شود به موارد مصرف و وقفنامه.

مبادرت به چنین کاری کرده است؟ یا حتی می توان موقعیت منطقه ای و جغرافیایی را در آن دخیل دانست؟

آن چه مسلم است، آن است که کرمانی که گنجعلی خان به حکومتش منصوب شد به لحاظ کالبد شهری با کرمانی که در پایان حیاتش باقی گذاشت تفاوت های بسیار داشت. شاید منابع تاریخی کمتر به جزئیات مسائلی از این دست اشاره داشته باشند و حتی پاره ای از این سخنان از سر چاپلوسی و تملق گویی مورخان تلقی شود. اما شواهد دیگری نیز در دست است که می تواند میزان توجه گنجعلی خان را به آبادانی و عمران شهر کرمان نشان دهد. از جمله می توان به دو وقفنامه گنجعلی خان اشاره نمود. البته لازم است پیش از آن که به این وقفنامه ها پرداخته شود، مختصراً در مورد اسناد وقفنامه ها و لزوم استفاده از آنها در پژوهش های تاریخی بپردازیم.

به طور کلی وقفنامه ها در زمره اسناد طبقه بندی می شوند و اگر چه این اسناد برای نشان دادن عمل وقف و رسمیت دادن به آن تنظیم شده اند اما کم و بیش اطلاعات درخوری را در زمینه های مختلف تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به دست می دهند که گاه در هیچ یک از منابع تاریخی به آن برخورد نمی کنیم. هر وقفنامه به تنهایی اگر چه به نظر می رسد با جملاتی کلیشه ای و تکراری صرفاً موضوع وقف مورد نظر خود را به ثبت رسانده است اما با کمی مداقه حتی می توان اطلاعاتی در زمینه اسامی و اعلام جغرافیایی، اصطلاحات خاص اوزان و مقیاس ها، برابری ارزش برخی کالاها با پول رایج آن دوره، سیر تطور واژگان و بسیاری موارد دیگر به دست آورد. هم چنین با مراجعه به این گونه اسناد و بررسی و طبقه بندی دوره ای و مقایسه تطبیقی آن ها حتی می توان اطلاعات ارزشمندی در زمینه سیر تحولات و تفاوت های فرهنگی-اجتماعی دوره های مختلف تاریخی کسب نمود و طبعی است بدون در نظر گرفتن تحولات فرهنگی-اجتماعی نمی توان به سیر تحول شهرنشینی در دوره های مختلف پی برد. در نتیجه می توان به وقفنامه ها به

عنوان منبع ارزشمندی در زمینه معماری و شهرسازی نگریست که حاوی مطالب قابل توجهی می باشد، به طوری که گاه با توجه به این اطلاعات می شود طرح شماتیک برخی شهرها و یا مناطقی از یک شهر مانند بازار آن را ترسیم نمود.

اما در مورد کرمان و وقفنامه هایی که از گنجعلی خان حاکم این شهر باقی مانده باید گفته شود که در حال حاضر دو نسخه سواد قدیمی از دو وقفنامه جداگانه از وی بر جای مانده که اولی مربوط به وقفی است که وی در سال ۱۰۰۸ هـ ق انجام داده^۱ و دومی در سال ۱۰۲۴ ق^۲ تنظیم شده است، یعنی زمانی که میدان جدید کرمان را تأسیس نموده و آن را بر آستانه امام رضا (ع) وقف کرده بود.

پیش از هر چیز باید به این نکته توجه کرد که در این جا این دو وقفنامه را علی رغم آن که نسخه سواد است به عنوان یک سند معتبر پذیرفته ایم و نخواستیم در صحت آن شک نماییم. البته شاید بتوان در صحت و بی غل- و غش بودن بسیاری از نسخ سواد تردید کرد، اما این تردید در مورد سند مورد نظر ما بیشتر وقتی مطرح می باشد که بخواهیم بر جنبه های اقتصادی آن تکیه کنیم. حال آن که چیزی که در این جا مطرح شده است بیش تر مبتنی بر محور اجتماعی آن است نه ارزش اقتصادی و احياناً مورد مصرف آن که بخشی از آن تا امروز کارکرد دارد.

لازم به ذکر است که نسخه سواد که مورد استفاده این مقاله قرار گرفته است با نسخه سواد که آقای دکتر باستانی پاریزی در کتاب گنجعلی خان^۳ خود آورده اند تفاوت هایی دارد، اما در این جا در صدد ارزش گذاری بر اصالت هیچ کدام نیستیم. چرا که از نظر موضوعات مورد بحث ما این دو سند هیچ تفاوت چشمگیری با یکدیگر ندارند و تنها اختلافاتی در برخی

۱ به شماره بایگانی ۱۰۷۵؛ امید رضائی (۱۳۸۲)، *فهرست اسناد موقوفات ایران* (دفتر دوم، کرمان)، تهران: اسوه، کرمان، ص ۲۳۴.

۲ به شماره بایگانی ۱۰۷۶؛ همان، ص ۲۳۵.

۳ محمدابراهیم باستانی پاریزی (۱۳۶۲)، *گنجعلی خان*، تهران: انتشارات اساطیر، ج ۲.

جملات دیده می شود که اگر قرار باشد دو نسخه به صورت تطبیقی و سندشناسی با یکدیگر مقایسه شوند می بایست به این موارد توجه کرد. همان طور که می دانیم نه تنها گنجعلی خان از طرف شاه عباس به حکومت کرمان منصوب شده بود بلکه مورد اعتماد و ویژه شاه نیز قرار داشت تا جایی که شاه او را پدر خطاب می کرد و آن گونه که از منابع برمی آید دست وی را در کار حکومت کرمان باز گذاشته بود.^۱ البته رونق کرمان در دوره گنجعلی خان گویای آن است که وی به حق درخور اعتمادی که شاه نسبت به او داشت بود. در این جا نمی خواهیم در مورد شخصیت وی سخن بگوییم که این خود کار مستقلی را طلب می کند بلکه می خواهیم به موقوفات وی و انگیزه هایش از وقف و تأثیر این موقوفات در توسعه کالبدی شهر کرمان پردازیم. برای این کار ابتدا هر یک از وقفنامه ها را به طور مستقل مورد بررسی و تحلیل قرار داده ایم و سپس با مقایسه ای میان این دو وقفنامه به تشابهات و تفاوت های آن ها پرداخته ایم.

وقفنامه اول

وقفنامه اول به سال ۱۰۰۸ق، وقفنامه ای مختصر است شامل دو بخش، که بخش دوم مربوط به تولیت موقوفات است و با توجه به آن چه در بازنویسی نسخه سواد دوم نوشته شده بخش دوم در نسخه سواد پیشین در پشت وقفنامه قرار داشته، ولی در بازنویسی این سواد در ادامه متن آمده است.

سبک و سیاق نگارش این وقفنامه مثل تمام وقفنامه های دیگر در این دوره با حمد و ثنای خداوند آغاز می شود و سپس به نعت پیامبر و ائمه می پردازد. بعد از آن باز مانند بیشتر وقفنامه ها به گذران بودن دنیا و لزوم کسب توشه ای برای دنیای دیگر اشاره دارد.

نویسنده این وقفنامه که بی تردید از کاتبان معتبر دستگاه گنجعلی خان

بوده است با نگاهی تقدیرگرایانه می نویسد: زمانی که لطف «حضرت واقف الضمائر و مشیت شامله کاشف السرائر اقتضاء نماید که یکی از بندگان خود را از میان اقران به عنایت بیغایت خود مخصوص گرداند همت عالی نهمت او را بر آن گمارد که در مزرعه دنیا تخمی کارد که مواید فوائد آن در دار آخرت» (سطر ۱۵ و ۱۶ و قفنامه)^۱ دستگیر وی شود. نویسنده با این عبارات می خواهد خواننده را متقاعد سازد که این کار گنجعلی خان، انجام وظیفه ای بوده که پروردگار با مورد توجه قرار دادن وی بر عهده اش گذاشته است. البته ابهامی که در این جا باقی می ماند آن است که واقف تا چه اندازه مخیر و مختار در انجام چنین امری بوده است؟ و آیا دیگرانی که چنین نکرده اند بدان دلیل بوده که مورد لطف الهی قرار نداشته اند؟ و باز می توان این پرسش را مطرح نمود که آن دیگران چگونه توشه ای برای دنیای دیگر خود فراهم خواهند کرد؟ و آیا می توان این را نوعی نگاه تقدیرگرایانه تلقی کرد که حتی انجام اعمال نیک نیز گویی تنها به لطف و مشیت الهی وابسته است؟

پس از این عبارات تنها برای آن که مشخص نماید زمان این وقف در دوره شاه عباس صفوی می باشد در چندین سطر به توصیف القاب شاه پرداخته است و می گوید: «در زمان سلطنت و خلافت نواب کامیاب سپهر رکاب ممالک رقاب اعلیحضرت فلک رفعت..... ثریا مرتبت خورشید منزلت بهرام صولت پادشاه جمجاه... خاقان تاجبخش کامکار» (سطر ۱۶ و ۱۷ و قفنامه). سپس در ادامه مطالبش با عباراتی چون «مورد عنایت نامتناهی مهبط فیوضات انوار الهی مرصص بنیان دین مبین خلاصه احفاد سید المرسلین نقاوه اولاد امیرالمومنین منشور خلافت انا جعلناک خلیفة فی الارض...» (سطر ۱۷ و ۱۸) بر حمایت الهی از حکومت شاه و نیز سیادت وی صحه گذاشته است.

سپس اشاره می کند که «ندای خوش صدای لن تنالوا البرّ حتی تنفقوا مما تحبون به گوش هوش غلام با اخلاص در گاه شاهی گنجعلی خان

۱ شماره سطرها از جمله بسم الله الرحمن الرحیم شمارش شده است.

زیگ حاکم دارالامان کرمان» (سطر ۲۰ و ۲۱) رسید و او را بر آن داشت تا به وقف اموال مبادرت نماید. در این عبارات همزمان چند مقصود را نشان می دهد نخست آن که همان طور که گفته شد بر الهی بودن این کار صحه می گذارد و دوم آن که واقف را که لایق شنیدن ندای آسمانی بوده است، غلامی با اخلاص در زمره غلامان شاه معرفی می کند و نشان می دهد که حتی توفیق چنین کاری مانع از بندگی درگاه شاهی نیست. بعد از آن اذعان می کند که چون بر او معلوم و مسلم شد که «دنیا گذاشتنی است نه داشتنی» (سطر ۲۱)، پس در پی انجام کاری برآمد که ماندگار باشد. این عبارت به نوعی نقیض تقدیرگرایی پیشین است و نوعی تعقل گرایی و اختیار را نشان می دهد، به ویژه که تأکید می کند که او «خواست که همت خود را بر عملی گمارد که حاصل آن را در روز جزا بردارد» (سطر ۲۱ و ۲۲). پس بی تردید وی اگر هیچ قصد و نیت دیگری به ویژه مقاصد دنیوی نداشته باشد - که بی شک از آن ها نیز خالی نیست - با علم و درایت و عاقبت اندیشی در پی کاری است که برای دنیای دیگر سودآور باشد.

آن گاه به بحث در خصوص موقوفه می پردازد که باغی است واقع در بعلب آباد حومه قریه دارالکان کرمان (سطر ۲۲) که اینک موسوم به عباس آباد است. در این جا حاکم قدرتمند و واقف ما، زیرکانه نام شاه را بر باغی که خود ساخته می گذارد و آن را عباس آباد می نامد که نه تنها وفاداری خود را نسبت به شاه نشان دهد بلکه احیاناً هر گونه سوء تعبیری را از خود دور نماید و چاکروار نشان دهد که هر چه می کند برای شخص شاه است. سپس می افزاید که این باغ را «با همگی و تمامی منابع و مجاری میاه مع میاه یکصد و سی و نه سهم تام مشاع از جمله سهام بعلب آباد مذکور که شرب باغ مذکور می شود با همگی و تمامی منابع و مجاری قنات جدید که نواب مومی الیه آن را از جمله طوافی ... و به سعی مشکور جاری ساخته با همگی و تمامی کاروانسرائی واقع در بازار

محمودی شهر جدید کرمان که نواب مشار الیه احداث نموده سوای دکاکین بیرون کاروانسرا که وقف مسجدی است که در جنب کاروانسرای مذکور واقع است و نواب مومی الیه به سعی خود احداث نموده» (سطر ۲۳ تا ۲۵). وقفنامه در این جا توضیح می دهد که این باغ با تمامی منابع و مجراهای آب آن و نیز «یکصد و سی و نه سهم» از سهم آب قریه بعلب آباد که باغ مذکور را آبیاری می کند همراه با تمام منابع و مجراهای قنات جدیدی که واقف آن را به همت خود ساخته است به انضمام تمام کاروانسرایی که «واقع در بازار محمودی شهر جدید کرمان» می باشد و واقف آن را بنا نموده به استثنای دکان های بیرون کاروانسرا که آن ها را نیز واقف ساخته و وقف است بر مسجدی که در جنب کاروانسرا احداث نموده است و تمام آن چیزهایی که در زمره توابع و متعلقات این کاروانسرا می شود همه را بر حرم امام رضا (ع) وقف نموده است.

در این قسمت وقفنامه به چند نکته برمی خوریم. ابتدا آن که ادعا می کند که قنات را خود ساخته است و این محل تردید است و باید دقت بیشتری شود زیرا ممکن است از قنات های متروکه باشد که وی آن را آباد ساخته است. دوم توجهی است که به امر وقف آب و سهام آب در منطقه می کند. باید توجه داشت در منطقه کویری کرمان آب ارزش بسیاری دارد و احتمالاً درآمد حاصل از آن می تواند زیاد باشد. سوم آن که ضمن اشاره به ساخت کاروانسرا در بازار محمودی از شهر جدید کرمان یاد می کند و این ممکن است گویای آن باشد که وی نیز مانند شاه عباس بخش جدیدی را به شهر اضافه کرده است و چهارمین مورد اشاره وی به دکان های بیرون از کاروانسرا است که بر مسجد مجاور کاروانسرا وقف است و این خود نشان دهنده آن است که این وقفنامه نخستین وقف گنجعلی خان نیست و پیش از آن نیز مبادرت به چنین کاری کرده است اما سند آن اینک در دست نیست.

در این وقف چند مسئله مطرح شده که بنابر اولویت هایی که واقف

مقرر کرده بررسی می شود. ابتدا آن که پرداخت حقوق کارگرانی که در آن جا کار می کنند و نیز پرداخت حقوق دیوانی (سطر ۳۲)، یعنی مالیات مرسوم، و نیز هزینه مرمت و تعمیر عمارات و تنقیه قنات ها و خلاصه آن چه که برای حفظ و بقای اصل موقوفه لازم است را مورد توجه قرار داده و سپس یک دهم درآمد به عنوان حق التولیه به متولی اختصاص داده است (سطر ۳۲ و ۳۳) پس از آن درآمد را به ترتیب زیر تقسیم نموده است:

۱. بیشترین سهم را به حافظان قرآن اختصاص داده که رقم ۵ تومان تبریزی است و خواسته در حرم به تلاوت قرآن بپردازند. ۲. سالانه ۳ تومان مقرر برای مؤذن حرم در نظر گرفته که بنا بر شواهد می بایست رقم قابل توجهی باشد. ۳. مبلغ ۳ تومان هم به فراش اختصاص داده است. ۴. برای جاروب کش حرم که وظیفه نظافت آن جا را بر عهده دارد سالانه مبلغ ۱ تومان تخصیص داده است. ۵. مورد دیگری که بدان توجه کرده روشنایی حرم است که خواسته مبلغ ۵ تومان به این کار اختصاص یابد. اما برای این کار دقت بیشتری نشان داده و خواسته که سالانه این مبلغ در حضور قاضیان شهر و کلاتر و کدخدایان شهر کرمان در همان جا به مصرف خرید موم برسد و سپس موم خریداری شده به مشهد ارسال شود. ۶. وی مقرر داشته که سالانه به مبلغ ۳ تومان، جانماز کرکی در کرمان خریده و سپس به مشهد ارسال شود. ۷. مبلغی نیز به خرید قالی در شهر کرمان و ارسال آن به مشهد تخصیص داده است. ۸. در آخر نیز قید کرده که اگر چیزی باقی ماند آن را به خدام حرم یا طلبه ها و یا هر کس دیگری که متولی صلاح بداند، بدهند (سطر ۳۴ تا ۳۸).

در این جا چند نکته قابل توجه است. نخست آن که با قید خرید اجناس در خود شهر کرمان و سپس ارسال جنس به جای پول نقد هم از حیف و میل احتمالی پول جلوگیری کرده است و هم من غیرمستقیم به اقتصاد شهر کمک نموده است. در واقع به طور ثابت برای تعدادی کارگر و هنرمند ایجاد اشتغال نموده است چرا که می بایست سالانه این اجناس

را در کرمان تهیه و به مشهد ارسال نمایند. دوم آن که به امر رونق ظاهری حرم مانند نظافت، روشنایی، فرش و غیره بیش از امور تحصیلی توجه داشته است.

آخرین مورد قابل توجه در این وقفنامه دقتی است که گنجعلی خان در تعیین متولی نشان داده است. به طوری که علاوه بر بخشی که در متن وقفنامه به این امر تخصیص داده، بخش جداگانهای را بر متن اصلی افزوده است و در آن باز امر تولیت را به تفصیل بیان داشته است. وی دقت زیادی به خرج داده که تولیت هیچ گاه از اختیار خانواده او خارج نشود تا جایی که بیان می کند و علی رغم شیوه متدوال که تولیت را بیشتر در اختیار فرزندان ذکور خانواده قرار می داده است وی تأکید کرده که اگر فرزند پسری از نسل او باقی نماند تولیت تا زمان تولد فرزند پسر به دختران تعلق گیرد. مسئله بخشیدن تولیت به دختران از جمله موارد قابل توجه است چرا که در آن دوره کمتر به چنین مواردی برخورد می شود و غالباً هر زمان که نسل پسری واقف و یا پسرانی که از دختران او متولد شده باشند وجود نداشته باشد واقفان به جای دادن تولیت به دختران خانواده آن را به دیگران از جمله علماء، فقهاء و یا معتمدان شهر بخشیده اند.

وقفنامه دوم

وقفنامه دوم مفصل تر و مشروح تر از وقفنامه نخست است و در سال ۱۰۲۴ ق برای ثبت موقوفات گنجعلی خان جهت آستانه امام رضا (ع) در یک بخش مقدماتی و چهار فصل تنظیم شده است.^۱ در این وقفنامه ها به بسیاری از مستحدثات گنجعلی خان چه در داخل شهر و چه خارج از شهر اشاره شده و تقریباً از تک تک بناهای احداث شده در میدان و اطراف آن و نیز سایر

۱ میزان آسیب دیدگی این وقفنامه بیش از وقفنامه نخست است به طوری که بخش هایی از آن کاملاً محو شده است.

موارد وقفی وی یاد شده است. چیزی که می‌تواند ما را در تهیه طرح شماتیک شهر یاری رساند. همچنین به صراحت بر چگونگی دستیابی و تصرف مالکیت بر اراضی محلی که گنجعلی‌خان در آن‌ها بنایی ایجاد کرده، پرداخته است. در ضمن غالباً اطلاعات بسیاری در مورد جزئیات بناهای جدید به دست می‌دهد و بعضاً در مواردی جزئیاتی از سایر بناهای هم‌جوار نیز می‌توان از آن به دست آورد.^۱

سبک و سیاق نگارش این وقفنامه دقیقاً مانند وقفنامه پیشین است، یعنی با حمد و ثنای خداوند آغاز و سپس به نعت پیامبر و ائمه پرداخته می‌شود بعد از آن، ستایش و تمجید بسیاری از شاه عباس شده است.

در این جا نیز مانند وقفنامه پیشین اقدام گنجعلی‌خان به مثابه الطاف الهی که تنها نصیب برخی از بندگان خداوند می‌شود تلقی شده است. نوعی نگاه تقدیرگرایی در این وقفنامه مانند بسیاری دیگر از وقفنامه‌ها وجود دارد. همچنین مانند وقفنامه پیشین چندین سطر را به این اختصاص داده که تنها بگوید این وقف در روزگار شاه عباس اتفاق افتاده است و پس از آن با عباراتی مختصرتر از واقف یاد کرده است و او را «غلام درگاه شاهی» (سطر ۲۷) معرفی کرده که «به محض فیض الهی و یمن دولت و مرحمت پادشاهی» اقدام به وقف نموده است. درواقع می‌خواهد بگوید که بدون یمن دولت شاهی بی‌شک این کار محقق نمی‌شد که البته تردیدی نیست که منصبش را از شاه گرفته بود و اگر شاه دست او را باز نمی‌گذاشت این مقدار دارائی به دست نمی‌آورد که از کنار آن بتوان چنین اقداماتی انجام داد.

سپس می‌گوید: «همگی و تمامی این رقبات و املاک واقعه دراصل شهر کرمان و توابع که بعضی به مباحه شرعیه خریداری و برخی به مال و رجال خود سا... و آبادان و معمور گردانید» (سطر ۲۸ و ۲۹) و همه آن‌ها

۱ به طوری که شاید بتوان با استفاده از این وقفنامه نقشه‌های تقریبی از بناهای وقفی و بناهای مجاور آن را باز تولید کرد.

را به تفصیل در طی چهار فصل در وقفنامه مشخص کرده است، در زمره موقوفات اوست.

در فصل نخست چنین آمده است: «در میدان بلده کرمان داکین و دکانچه ها و خانه ها و قطعات اراضی حوالی میدان از مالکان خریداری نموده عمارات و ابنیه و داکین را منهدم و هموار ساخته»^۱ (سطر ۳۰ تا ۳۲) است. تا این جا نشان می دهد که پیش از آن نیز در این محل ساخت و سازهای قابل توجهی وجود داشته و در ضمن می توان استنباط کرد که این محل به لحاظ موقعیت اقتصادی دارای اهمیت بوده است و احتمالاً به همین جهت واقف مالکیت آن را احرار نموده؛ حال به زور یا به میل چنین کرده، که بعید است چندان به میل صاحبان آن بوده باشد، و سپس در محل آن «حمام و بازاری بنا نموده» است. در ادامه به توصیف محل می پردازد و می گوید: «و حمام مشتمل بر باغچه ها و اراضی خالیه جانب جنوب حمام و موقع حمام مزبور ضلع جنوب میدان مزبور است و بازار اشتمال دارد بر داکین و حجرات تحتانی و فوقانی و دکانچه ها و تخته گاه ها و فضای میدان و این داکین در سه ضلع میدان واقع است شمال و مغرب و جنوب و داکین ضلع شرقی میدان که بر دو جانب ایوان کاروانسراست نواب مومی علیه وقف نموده است بر مسجدی که متصل کاروانسرا بنا نموده و بازارچه ای که در ضلع شمالی است خارج اصل راست بازار مشتمل بر هشت درب دکان و دکانچه و شارع محله پای کشک از میان آن بازارچه است» (سطر ۳۲ تا ۳۸).

بعد از این که مسئله تولیت بخش بالا را مشخص می کند به ادامه توضیحاتش در خصوص بقیه بازار می پردازد و می گوید: «بازار ضلع شمالی از جانب مشرق متصل می شود به مسجد متصل کاروانسرا و به دکان صباغی

۱ ظاهراً در بسیاری از شهرها زمانی که حاکم جدید مصمم به آباد و معمور کردن شهر می افتاد نخستین اقدامی که انجام می داد تخریب بخش های قدیمی و ساخت بناهای جدید به جای آن ها بود و البته در مواردی نیز به باز سازی و مرمت بناهای پیشین پرداخته اند. این روش تا دوره های اخیر نیز تداوم داشته و دارد. از جمله در دوره رضا شاه، مسئله مدرن کردن شهرها باعث تخریب برخی از بافت های قدیمی شد.

و دکان عطاری متصل حمام کهنه میدان و راست بازار ضلع جنوبی میدان از جانب مشرق متصل است به دکان متصل کاروانسرا که وقف مسجد است و به بازاری که سابقاً به بازار اختیاری موسوم بوده و نواب مومی الیه آن بازار را از نو پوشیده و اکنون به بازار شاهی اشتهاار دارد» (سطر ۳۹ تا ۴۲). این توصیفات بسیار ارزشمند است. نخست آن که به خوبی موقعیت مسجد، کاروانسرا، حمام، بازار و دکان‌ها را مشخص می‌سازد و دوم این که به برخی بناهایی که پیش از این وجود داشته‌اند اشاره می‌کند مانند حمام کهنه میدان و نیز «بازار اختیاری»؛ که مدعی است واقف آن بازار را مجدداً سقف زده و سپس نام آن به «بازار شاهی» تغییر یافته است. نکته قابل توجه آن است که باز نام شاه را بر این بازار نهاده است. درست است که بزرگ‌ترین و بهترین بازارها در شهرها غالباً به بازار شاهی مرسوم بوده است اما این نام‌گذاری وی چندان هم خالی از تدبیر زیرکانه برای حفظ موقعیت و اثبات وفاداری به شاه نمی‌باشد. از موارد دیگری که وقفنامه در اثباتش پافشاری دارد، مسئله تصرف شرعی واقف بر املاک مورد نظر است. این تأکید و اصرار وقفنامه نشان می‌دهد که از سویی در جامعه تصرف شرعی برای وقف اهمیت زیادی داشته و از سوی دیگر می‌تواند گویای آن باشد که شاید شک و تردیدهایی در مورد تصرف عادلانه و در نتیجه تملک شرعی آن وجود داشته است. باز بر اساس توضیحات سند چنین به نظر می‌رسد که در جوار منطقه‌ای که گنجعلی‌خان وقف کرده از پیش از این تاریخ رقبات وقفی وجود داشته است و به احتمالی ضعیف‌تر شاید هم از موقوفات خود وی بوده و فقط تولیتش به فرد دیگری واگذار شده بوده است و البته جزو موارد ذکر شده در این دو وقفنامه نیست.^۱

۱ البته همان‌طور که در توضیحات وقفنامه پیشین اشاره کردم قرائن نشان می‌دهد که وی پیش از نخستین سندی که از او بر جای مانده مسجدی در کنار کاروانسرای کرمان احداث نموده و چند باب دکان در بیرون از کاروانسرا برای مخارج مسجد بر آن وقف نموده است.

در فصل دوم وقفنامه وی اشاره می کند که: «نواب مومی الیه در خارج شهر جدید کرمان به مال و رجال خود یخدانی بنا نموده معمور و آبادان» (سطر ۴۵ و ۴۶) کرده است و این یخدان مجاور یخدان دیگری است متعلق به «حضرت شهریار محمد عبدالرشید» (سطر ۴۷) و از جوانب دیگر «به خرابیها و عمارات شهر مه شهر قدیم کان و به شارع عام» (سطر ۴۸) محدود می شود. با توجه به این عبارات می توان تصور کرد که در آن دوره بخشی از شهر متروکه و احتمالاً خالی از سکنه بوده است.

گنجعلی خان به عنوان حاکم شهر؛ اگر چه در آن دوره خدمات رفاهی در زمره وظایف او تعریف نشده بود، همان طوری که مرسوم زمان بود مانند بسیاری دیگر از حاکمان سعی به انجام کارهای رفاهی و عمرانی داشته است که این ساخت و سازها و موقوفات همگی در راستای آن هدف بوده است. وی در وقفنامه مدعی است که: «نواب مشار الیه در حومه قریه کان کاریزی احداث و انشاء نموده به مال و رجال خود نقب و حفر قنات آن کرده آب آن را در وسط میدان و بازار مجدد مزبور جاری گرانید و ممر آب مذکور را از ابتدا تا انتها از خالص مال خود ترتیب داده در شوارع و خانه های عجزه و مساکن حوض ها ساخت و بدین مناسبت که از وسط شهر جاری است موسوم به شهرآباد گردانید» (سطر ۴۹ تا ۵۲). این نام با توجه به اهمیت این قنات برای شهر، نام با مسمایی نیز بوده است. جالب توجه است که در وقفنامه منبع و مصب این قنات و طول آن را با این عبارت «از منبع آن که دامن کوه ماهان است تا مصب آن که حوالی رقاباد حومه است تخمیناً هفت فرسخ خواهد بود» (سطر ۵۳ و ۵۴) مشخص کرده است. در همین قسمت به سایر قنات هایی که در همین محدوده قرار دارند نیز اشاره شده است. بنابر این با مراجعه به وقفنامه علاوه بر اطلاعات مربوط به موقوفات گنجعلی خان می توان از وجود برخی مستحذات دیگر نیز خبر یافت.

فصل سوم وقفنامه در ادامه به مطلب قابل توجه دیگری اشاره می کند

و می گوید واقف: «در جانب جنوب شهر کرمان خیابان ها خارج شهر و داخل شهر احداث نموده اشجار مختلف بر حواشی جداول آب شهر آباد مزبور غرس نمود و بعضی خان ها^۱ و دکانین در محله دولت آباد جهت راهون و ممر آب مذکور از مالکان خریداری» (سطر ۵۶ تا ۵۸). با این توصیف مشخص می شود که وی به زیبایی شهر و البته تلطیف آب و هوای خشک و گرم آن نیز توجه داشته است.

در فصل چهارم وقفنامه ابتدا به قنات «سلطان آباد مؤیدی که به میبدی اشتهار دارد» و برخی اراضی و باغها که در اطراف کرمان از طریق خریداری تملک کرده است مانند دو باغ که در «محله قطب آباد قرار دارد یکی به نام «باغ نعمت آباد» و دیگری به نام «باغ عشرت آباد» اشاره دارد، هم چنین از خانه های داخل شهر جدید کرمان و خیابان های بیرون باغ نعمت آباد که به باغ نظر آباد منتهی می شود و نیز باغی در خارج شهر به نام «ناصر آباد» که همگی را ادعا کرده از طریق شرعی خریداری نموده، یاد می کند. در ضمن اشاره می کند که قنات «سلطان آباد مؤیدی» را به مال خود آبادان ساخته و در ملکیت وی قرار دارد (سطر ۶۰ تا ۶۷).

سپس تأکید می کند که پس از تصرف شرعی تمامی این مکان ها «قربة الی الله و طلباً لمرضاته به طوع و رغبت» (سطر ۷۱ و ۷۲) برای کسب ثواب اخروی بر آستانه امام رضا (ع) وقف نموده است. با این ادعا دو منظور را در یک جا گنجانده است. یکی اشاعه امور خیر که در واقع کارهای عام المنفعه است که رفاه عمومی را به دنبال دارد و برای توسعه شهر نه تنها مفید که واجب است و دیگر منتفع شدن از ثواب آن در زمان پس از مرگ می باشد. البته شاید مورد دیگری نیز به طور تلویحی در آن مستتر باشد و آن توسعه آستانه امام رضا (ع) است. این موضوع در ادامه همان سیاست های مذهبی صفویه و به ویژه توجهی که شاه عباس به مشهد داشت و در صدد بود حتی الامکان آن را جایگزین اماکن مقدسه ای نماید

که خارج از مرزهای ایران یعنی در قلمرو دولت عثمانی قرار بود و از این روی و رفت و آمد بدان نه تنها برای زائران ایرانی خطرات بسیاری را به دنبال داشت که باعث خروج سالانه مقادیر زیادی ارز از کشور می شد. باز مانند وقفنامه پیشین واقف در زمان حیات خود تولیت موقوفه را به خود اختصاص داده و پس از آن به تمامی فرزندان ذکور و فرزندان آنان هر که در قید حیات باشد به طور تساوی قرار داده است، و در صورت انقراض نسل فرزندان ذکور چه از پسران و چه از دختران او، تولیت را به دختران این خاندان داده است و در آخر وقفنامه با افسوس اظهار می کند که اگر تمامی نسل وی منقرض شد تولیت به شخصی متعلق خواهد بود که از جانب پادشاه متولی آستانه امام باشد.

با مطالعه وقفنامه به این نتیجه می رسیم که واقف دور اندیش پیش از هر کاری بقای موقوفات خود را در نظر داشته و با دقت هر چه تمام تر مواردی را ذکر کرده است و از متولی خواسته است ابتدا آن ها را انجام دهد که به اصل بنا آسیبی نرسد. کرمان شهری خشک و کم آب است و در طول تاریخ نیاز وافی به آب داشته است از این روی واقف به اهمیت بسیار زیاد آبی که از قنات شهرآباد وارد شهر می شده است آگاه بوده و به همین دلیل هم نام آن را شهرآباد گذاشته است و آن را به طوری از میان شهر عبور داده است تا تمامی مردم بتوانند به قدر نیاز خود از آن بهره مند شوند. البته پیش از هر چیز به نیاز آب حمامی که جدیداً احداث کرده و باغ های اطراف آن و حوضچه ای که در پشت آن قرار داشته و احتمالاً محل ذخیره آب مصرفی حمام و شاید همین باغ های اطراف بود، توجه کرده است و آن را مقدم بر سایر موارد ذکر کرده است. این مسئله باز گویای آن است که واقف از تأثیری که قنات و نهایتاً آب بر کالبد شهری؛ به ویژه شهری چون کرمان در منطقه کویری، داشته به خوبی آگاه بوده است. بی تردید بخش اعظمی از توسعه شهر کرمان در این دوره مدیون همین قنات می باشد.

پس از آن به نیاز سایر اهالی، از افراد بی بضاعت گرفته تا صنعت‌گران و پیشه‌وران شهری توجه کرده و در نهایت قید کرده است که آب در اختیار تمامی ساکنان شهر کرمان قرار گیرد تا بتوانند این آب را صرف حمام‌ها و باغچه‌هایی که در محلات و خانه‌های خود دارند بکنند. این مسئله گواهی است بر آن که گنجعلی‌خان از تأثیری که آب در شکل‌گیری و توسعه محلات شهری در اقلیم گرم و خشک داشته است بی‌خبر نبوده و تمام تلاش خود را برای توسعه هر چه بیشتر شهر به کار برده است. در این جا با وجود ارزش بسیار آب، حتی برای بهای استفاده از این آب هیچ مبلغی در نظر گرفته نشده، بلکه مقرر داشته است که همه به قدر نیاز به رایگان از آن بهره ببرند. بی‌تردید با توجه به ارزش آب در مناطق کویری و بهایی که حتی امروز برای استفاده از آن باید پرداخت شود، چنین دست و دلبازی می‌توانسته به رونق شهر کمک کند.

علاوه بر آن که واقف تأکید کرده است که اگر از مابقی این آب چیزی اضافه آید متولی می‌بایست در ضلع شمالی شهر کرمان زراعت نماید. بنابراین حتی الامکان سعی نموده از هدر رفتن احتمالی آب ممانعت کند. در عین حال باید توجه داشت که قنات از جنوب شهر وارد می‌شد و طول شهر را طی می‌کرد و از شمال شهر خارج می‌شد بنابراین با این ترفند سعی شده تا نهایت استفاده از آب این قنات به عمل آید.

وی از توجه به درآمد این زراعت نیز غافل نمانده و می‌گوید: درآمد آن را با درآمد قنات سلطان آباد مؤیدی و کرایه حمام و دکان‌های بازار جدید و دکانچه‌های روی میدان و درآمد یخدان ابتدا صرف حقوق کارگران و سپس مالیات و سایر حقوقی که دولت تعیین می‌کند، بکنند. بعد از آن مابقی ابتدا باید به مصرف تعمیرات رقبات موقوفه و سایر بناهای وقفی برسد. سپس ذکر می‌کند که حال هر چه باقی ماند نصف آن به عنوان حق‌التولیه تعلق به متولیان، به این ترتیب که نه سهم آن به طور تساوی میان همه فرزندان او تقسیم شود و فقط ارشد اولاد ذکور که سمت

سرپرستی موقوفه را دارد علاوه بر سهم خود از این نه سهم یک سهم دیگر را به عنوان حق الزحمه دریافت نماید.

سپس از متولی خواسته از نیمه باقی مانده درآمد حاصله از موقوفات مبلغی هر ساله به مشهد ارسال شود و به افراد نابینا و معلول و بیمار که به امید شفا یافتن به آنجا آمده‌اند داده شود و مبلغی نیز به کسانی که از مشهد قصد سفر به مکه و مدینه و نیز عتبات عالیات را دارند پرداخت شود.^۱ توجه به تاریخ این وقفنامه که ۱۰۲۴ق است و مسئله وقف برای سفر به عتبات و مکه نشان از تأثیر بهبود روابط با عثمانی دارد. البته در جای جای وقفنامه و در میان ذکر مصارف وقف و شروط وقفنامه مرتباً واقف بر حفظ آبادانی موقوفه تأکید کرده است.

دقت در شروطی که گنجعلی‌خان بر وقف خود مقرر کرده بود، گویای هوشمندی واقف است که با یک تیر چند هدف را نشانه رفته است. یعنی آن که قبل از هر چیز حفظ و آبادانی مایملک خود را در نسل‌های بعدی تضمین کرده و هم برای فرزندان و نوادگانش میراث ماندگار و قابل توجهی باقی گذاشته است و هم آبادانی شهر و رسیدگی به امور مردم از جمله مستمندان را در نظر آورده و آخر از همه با تخصیص بخشی از آن به آستانه امام مشروعیّت تمام کارهای خود را و حتی احیاناً خرید اجباری املاک و اراضی از صاحبان آن را (اگر نگوییم مصادره) مشروعیّت بخشیده است.

در آخر نیز دست تمامی کسانی را که ممکن بود بتوانند تصرفاتی در موقوفات او داشته باشند کوتاه کرده است و به عکس دست ورثه خود یعنی متولیان بعدی را کاملاً باز گذاشته و خواسته که کسی در امور آنان

۱ «مبلغ پنج تومان تبریزی هر ساله به مشهد مقدس برده به کور و شل و جمعی بیمارانی که پناه به آن آستانه ملک [پاسیان] برده به امید شفا استظلال به سایه بارگاه عرش اشتباه جسته باشند و اصل و عاید گردانند و آن چه باقی بماند به جمعی که به طواف مکه معظمه و مدینه مشرفه- زاد هما الله شرفاً و تعظیماً متوجه باشند و به زوار مشاهد متبرکه و عتبات عالیات حضرت ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین و به فقراء و مساکین و طلبه علم که در کرمان ساکن باشند به نحوی که رای متولی شرعی اقتضاء نماید، قسمت نموده عاید سازند» (سطر ۱۱۸ تا ۱۲۳).

مداخله ننماید. شروط وقفنامه در این زمینه چنین است: «جایز نیست احدی را از صدور عظام و متولی آستانه مقدسه و شیخ الاسلام و قضات و حکام و کلانتران و اربابان کرمان و عمال و مباشرین و متصدیان اوقاف که تغییر و تبدیل در این وقف و شرایط این وقف راه دهند یا آن که حساب از متولی شرعی طلب نمایند» (سطر ۱۳۰ تا ۱۳۲).

نتیجه گیری

بی تردید با توجه به موقعیت کرمان به عنوان شهری که امنیت آن به لحاظ تجاری در آن دوره از اهمیت خاصی برخوردار بود و در ضمن دروازه قندهار نیز محسوب می شد، نیاز به حاکمی قدرتمند داشت. گنجعلی خان چنین حاکمی بود که شاه دست او را در امور منطقه باز گذاشته بود. او نیز به پاس این همه اعتماد، سعی نمود حتی الامکان از سیاست های شاه عباس پیروی نماید.

وقف بر حرم امام رضا(ع) کاری بود که شاه عباس انجام داده بود و توجه زیادی به آبادی، امنیت و رونق شهر مشهد نشان می داد. گنجعلی خان نیز با قید مکرر غلام مخلص در گاه شاهی سیاست او را دنبال کرد از این روی در وقفنامه اول که هنوز روابط با عثمانی تیره بود، صرفاً برای مخارج داخلی حرم امام رضا(ع) وقف کرده و صرفاً خواسته اگر از درآمد موقوفات برای مخارجی که ذکر کرده چیزی اضافه آمد آن را به طلاب اختصاص دهند؛ در حالی که در وقفنامه دوم که حساسیت های سیاسی نسبت به دولت عثمانی کم تر شده است حتی برای کسانی که راهی سفر حج و یا عتبات عالیات و زیارت مقابر ائمه بودند نیز وقف نموده است. این بار نسبت به طلاب هم سخاوت بیشتری نشان داده و برای طلاب کرمان نیز مقداری در نظر آورده است.

نگاه تقدیرگرایانه در هر دو وقفنامه به طور یکسان دیده می شود. در هر دو وقفنامه احترام او به شخص شاه و خاندان او به عنوان سلاله خاندان

نبوت و امامت در منت‌های دقت آمده است و از خود جز عنوان بنده کوچکی که به یمن دولت آنان، صاحب قدرت و مکنت شده سخنی یاد نمی‌کند.

در هر دو وقفنامه موارد مصرف وقف نشان از دقتی دارد که وی پیش از هر چیز به آبادانی و توسعه کالبدی شهر کرمان داشته است و علی‌رغم آن که به ظاهر وقف بر حرم امام است اما بیشترین بخش مصرف آن ایجاد اشتغال در خود شهر کرمان است. بدین معنی که واقف پیش از هر چیز و بیش از هر موردی آبادانی شهر محل حکومت خود را مدّ نظر داشته است و البته این کار را با رنگ و لعابی از اعتقادات مذهبی آراسته است. در هر دو وقفنامه مواردی که وی ساخته و آباد نموده با دقت و جزء به جزء یاد شده است به ویژه در وقفنامه دوم که هم میزان رقبات وقفی بیشتر است و هم با دقت بسیار یک یک آن‌ها توصیف شده‌اند، که این مورد برای بازشناسی شهر کرمان در آن دوره و وضعیت اجتماعی-کالبدی آن حائز اهمیت بسیار است.

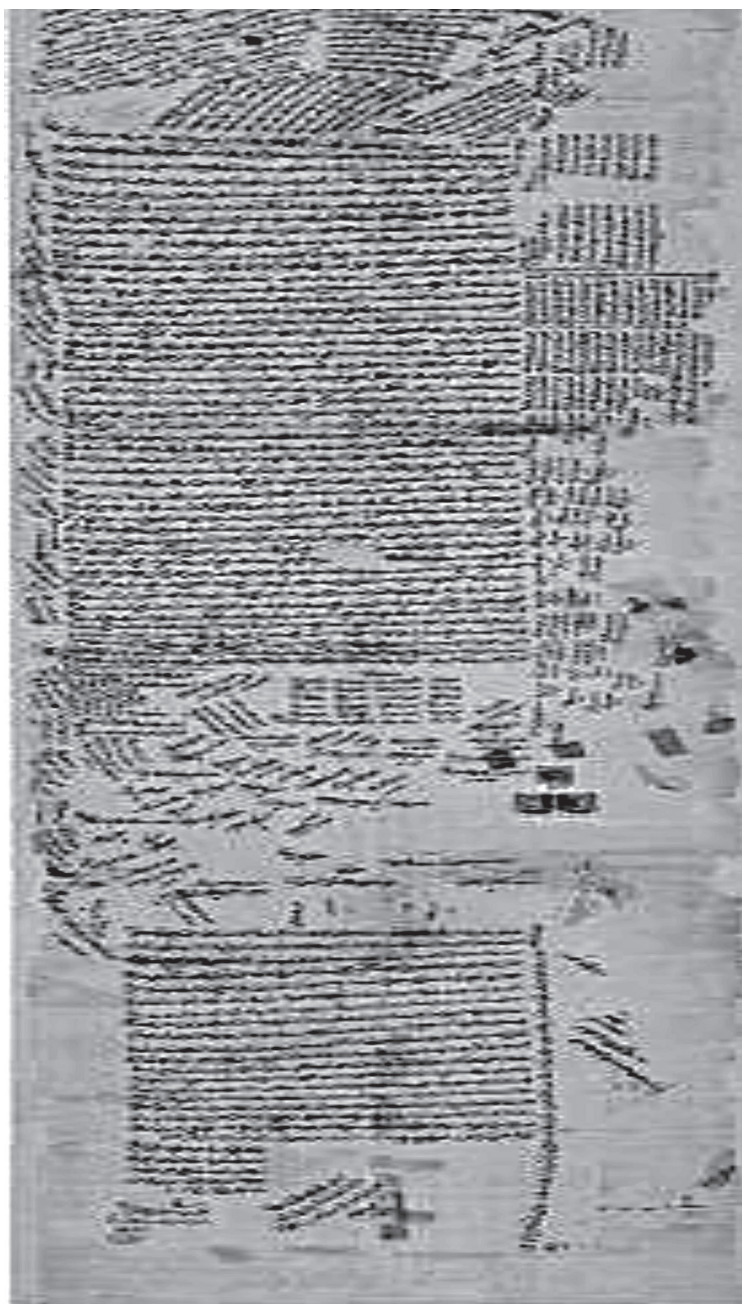
امر تولیت در هر دو وقفنامه ابتدا تا زمان حیات واقف به شخص او تعلق گرفته و سپس به فرزندان ذکور وی تخصیص یافته است. نکته قابل توجه دیگر آن است که وی در صورت نبودن ذکور حتی در نسل دختری خود، تولیت را به دختران خانواده داده است، این مورد از نوادر آن روزگار می‌باشد، چرا که غالباً در صورت نبودن فرزند ذکور، چه در شاخهٔ پسری و چه در شاخهٔ دختری به جای دادن تولیت به دختران خانواده آن را به کسانی دیگر مانند فقهای جامع‌الشرایط آن شهر و غیره بخشیده‌اند نه به دختران.

همچنین در وقفنامهٔ دوم سهم متولی به عنوان حق‌التولیه بیش از مقدار متداول که یک دهم کل درآمد حاصله پس از مخارج اولیه مانند تعمیرات و هزینه‌های جاری و غیره می‌باشد، در نظر گرفته شده است. در نتیجه احساس می‌شود که واقف به نوعی برای فرزندان و فرزندزادگان خود

ارثیه ای ثابت بر جای گذاشته است و شاید حتی واقف تضمین بقای چنین ارثیه ای را بیش از دیگر موارد دانسته است. وی در این وقفنامه نیمی از درآمد حاصله را به طور تساوی میان فرزندان و فرزندزادگان تقسیم کرده البته با این شرط که ارشد آنان به امور رسیدگی کند و یک دهم از این نیمه درآمد را بابت زحمات خود دریافت نماید و مابقی میان همه تقسیم شود. شاید این نوع وقف راهی برای فرار از مصادره که در میان بزرگان دولتی امر غریب و دور از ذهنی نبود، باشد. البته همان گونه که در تاریخ بارها شاهد مصادره اموال حتی موقوفات بزرگان و صاحب منصبان پس از مرگ آنان و یا حتی در زمان حیاتشان هستیم.^۱

با دقت در وقفنامه های گنجعلی خان و اقدامات او در طول حکومتش بر شهر کرمان، می توان به تأثیر این موقوفات بر روند توسعه کالبدی شهر کرمان پی برد. در پایان می توان گفت آن چه گنجعلی خان در کرمان انجام داد، یعنی ساخت مجموعه های شهری با چنین وسعت و گستردگی که شامل ساخت میدانی عمومی شبیه به میدان اصلی پایتخت بود و وقف درآمد آن یا بخشی از درآمد آن بر آستانه امام رضا (ع)، از سوی هیچ یک از دیگر حاکمان شاه عباس انجام پذیرفته است. حتی حاکمان قدرتمندی چون الله وردی خان و پسرش امام قلی خان که بر منطقه ثروتمند فارس تا خلیج فارس حکمرانی می کردند چنین مجموع های را به یادگار نگذاشتند. اگر چه بناهای بزرگی چه در پایتخت و چه در دیگر شهرها به نام برخی از آنان به ثبت رسیده است. به هر حال، توسعه شهری در دوره حکمرانی وی در شهری که علی رغم موقعیت حساس سوق الجیشی اش، از موقعیت اقتصادی چندان عالی برخوردار نبوده است، شایان توجه بسیار می باشد. اضافه بر آن که بررسی این وقفنامه ها به عنوان اسنادی باقیمانده از آن دوره ما را در شناخت کالبدی شهر کرمان دوره صفویه رهنمون می سازد.

۱ نمونه این مورد میرزا سلمان وزیر است که در زمان محمد خدابنده ابتدا وقفنامه های او در طشت آب شسته و اموالش مصادره شد و سپس خودش به قتل رسید.





جنبش وُصفا (بررسی جنبش غُلات شیعی عراق در عهد خلافت هشام بن عبدالملک و امارت خالد بن عبدالله القسری)

روح الله بهرامی^۱

چکیده: جنبش غلات عراق در عهد خلافت هشام بن عبدالملک یکی از جنبش‌های سیاسی و فکری است که آثار فراوانی در تاریخ سیاسی و اندیشه‌های مذهبی غلات بر جای نهاده است. این حرکت به رهبری هفت تن از شیوخ غالی کوفه در سال (۱۱۹ق) صورت گرفت. از این جنبش در برخی منابع به عنوان «وُصفا» یاد شده. این جنبش یکی از مستقل‌ترین حرکت‌های تاریخی غلات شیعی است که تقریباً هم زمان با جنبش‌های پایانی خلافت امویان و قبل از همه آن‌ها در کوفه آشکار گردید. اما از آن‌جا که در فضای پر التهاب جریان‌های آشکار و پنهانی که منجر به سقوط امویان شد صورت گرفت آن‌چنان مورد توجه قرار نگرفت، به ویژه آن که این حرکت، ماهیتی بدعت‌آمیز داشت و در بستری از افکار و آراء رازآمیز، سرّی و غالی صورت گرفت. اطلاعات تاریخی و فکری در باب آن روایت‌ها و اتهام‌های عقیدتی کفرآمیز به ندرت ثبت شده است. این پژوهش به دنبال آن است که ضمن بررسی چگونگی و چرایی وقوع این حرکت، پیشینه فکری، زمینه‌های سیاسی ماهیت و خاستگاه اجتماعی این حرکت غالبانه را بررسی نموده و تأثیر اهمیت آن را در رشد و رواج اندیشه‌های غلوآمیز نشان دهد.

واژه‌های کلیدی: شیعه، امویان، جنبش‌های غالی، بیان بن سمان، مغیره بن سعید،

هشام بن عبدالملک، خالد بن عبدالله القسری

۱ دکتر تاریخ اسلام و هیئت علمی دانشگاه رازی کرمانشاه dr.bahrami2009@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۶/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۲/۰۶

Vossafa Movment

Extremist Shi'ite movements in Iraq in the era of caliph Hisham bin Abdul Malik and the Emirate of Khalid Ibn Abdullah Alqasry

Rohollah Bahrami¹

Abstract: The Extremist Shi'ite movement in Iraq in the era of the Caliph Hisham bin Abdul Malik is regarded as one of the extremist Shi'ite political and intellectual movements that had a profound effects on both political history and religious ideas. The movement was initiated under the leadership of seven extremist Shi'ite Kufi spiritual guides 119 (AD. C). This movement which has been called "Vossaffa" in some of the original sources is one of the most independent and historical movements by the extremist Shi'ites at the early part of the second century, which occurred almost at the same time, as the final movements of the Umayyad caliphate. It must be noted that the extremist Shi'ite movement happened before this movements in the city of Kufa. But since such a movement was considered heretical and extreme and it happened in the tumultuous atmosphere of the subsequent events that led to the fall of the Umayyad dynasty, it did not receive sufficient attention. Most importantly, the movement occurred in the context of esoteric, mystical and extremist thoughts which is seldom recorded in the intellectual and historical data. The present study seeks to examine how and why the movement happened and also it attempts to investigate its intellectual background, political context and the causes of its emergence. The study Also shows the impact of the movement on the growth, the spread and the expression of extremist ideas of among Shiite sects.

Keywords: Shiite movements, Umayyads, Extremist movements, Bian Ibn Sam'an, Moghyereh Ibn Said, Hisham Ibn Abdul Malik, Khaled Ibn Abdullah Alqasry

1 PH.d Islamic History and Faculty Member in Razi University (Kermanshah)
dr.bahrami2009@gmail.com

مقدمه

با روی کار آمدن امویان، محدودیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شدیدی علیه شیعیان علی (ع) اعمال گردید که با حادثه کربلا به اوج رسید. علی‌رغم تکاپوهای موفقیت‌آمیز در قیام مختار، ما شاهد رشد گرایش‌های غالی و افراطی هستیم که جدا از رهبران اصلی تشیع و به خاطر ناکامی‌های سیاسی و اجتماعی پدید آمدند. این جریان‌ها سرنوشت خود را با موالی و گروه‌های غیر عربی پیوند دادند که با آنان به لحاظ محرومیت از امتیازهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی یکسان بودند. این جریان‌ها به طور کلی، فرقه‌گرایی‌های مفرط و فزاینده‌ای را شکل بخشید که در مجموع غالی‌گری اشتها یافته‌اند. برخی از این جریان‌ها علاوه بر بروز اندیشه‌های غالیانه در اواخر حکومت امویان با آگاهی از اوضاع نامساعد سیاسی دورهٔ پایانی خلافت امویان، به حرکت‌ها و شورش‌های سیاسی روی آوردند. یکی از جنبش‌های فکری و سیاسی یاد شده جنبش موسوم به وُصفا است که در کوفه شکل گرفت. این پژوهش بر آن است که ضمن بررسی این جنبش غالی با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با بررسی روند شکل‌گیری فرقه‌های غالی به این پرسش پاسخ دهد که چه کسانی این جنبش را رهبری می‌کردند. ماهیت فکری و سیاسی رهبران این حرکت چگونه شکل گرفته بود و خاستگاه آن به لحاظ اجتماعی چگونه بوده است؟

هدف از این جستار آن است که ضمن بررسی یکی از مهم‌ترین حرکت‌های غالی شیعه در دوره پایانی خلافت بنی‌امیه و در آستانه تکاپوهای سیاسی بنی‌عباس، نقش غلات در ستیزه‌گری با دولت امویان را نشان دهد و ضمن روشن ساختن سرشت سیاسی و اجتماعی چنین جنبشی، اثرگذاری این حرکت در گسترش افکار غلات را اثبات کند.

زمینه‌های فکری و سیاسی جنبش

غلو به غلیان بیش از اندازه، رها شدن تیر از کمان، ارتفاع، افراط، تعدی به مقام و منزلت کسی یا چیزی و نیز به مفهوم طغیان اطلاق شده است،^۱ و در اصطلاح مذهبی به مفهوم اغراق در دوستی، زیاده‌روی در درک قدرت، علم و جایگاه پیامبر، ائمه و بزرگان دین است، به طوری که منجر به نزدیکی یا شرکت انسان بشر در جایگاه و توانایی‌های معبود شود.^۲ چنین تفکراتی در میان ملل و ادیان و از جمله در میان اعراب سابقه‌ای کهن دارد و در اسلام برای نخستین بار در زمان پیامبر و سپس در میان یمنیان به ویژه در میان بنی‌تمیم و بنی‌حنفیه با ادعاهای پیامبرانه و نزول وحی و مشارکت در نبوت پیامبر آغاز شد.^۳ این امر در واقع نوعی رقابت و واکنش قبایل جنوبی به اوج‌گیری قدرت اعراب شمالی بود که خود را وارث قدرت سیاسی و معنوی پیامبر اسلام می‌دیدند، هرچند سرکوبی جریان «رده» در عهد ابوبکر، تکرار چنین ادعاهایی را برای مدتی در میان قبایل جنوبی به تعویق انداخت. پس از آمدن امام علی(ع) به عراق، چنین اندیشه‌هایی با توجه به ویژگی‌های شخصیتی فوق‌العاده ایشان در میان بدویان مهاجر و اعراب جنوبی که بیشتر با آیین نصاری و یهود آشنایی داشتند شکل

- ۱ محمدبن مکرم بن منظور (۱۳۶۳)، *لسان العرب*، ج ۷، قم: ادب الحوزه، ص ۳۶۸؛ احمدبن محمد فیومی مفری (۱۴۰۵ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للواقعی*، ج ۲، قم: دارالهجره، صص ۴۵۲-۴۵۳؛ محمد مرتضی زبیدی واسطی [بی‌تا]، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۲، الطبعة الثانية، بیروت: دارالمکتبة الحیاء، ص ۲۶۹
- ۲ عبدالکریم الشهرستانی [بی‌تا]، *الملل و النحل*، صححه وعلق علیه احمد فهمی و اشرف احمد عبدالعزیز، الجزء الاول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۷۱؛ الاشعری القمی (۱۳۶۰)، *المقالات و الفرق*، صححه و قدم له محمد جواد مشکور، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۷۹؛ ابوالحسن الاصفهانی (۱۳۷۷)، *صراط النجاة*، تصحیح ابوالقاسم شرافت، ج ۱، تهران: چاپخانه اسلامی، ج ۱۰، ص ۷۷.
- ۳ احمدبن ابی‌یعقوب الیعقوبی (۱۴۱۳)، *تاریخ الیعقوبی*، تحقیق عبدالامیر مهنا، ج ۱، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت: الطبعة الاولى، ص ۴۱۱؛ ابومحمد عبدالملک بن هشام (۱۴۱۹)، *سیره ابن‌هشام*، تحقیق و تعلیق محمد اللحام، الجزء الاول، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر، ص ۱۵۵؛ محمدبن جریر الطبری (۱۴۱۸)، *تاریخ الطبری*، راجع و قدم صدقی جمیل، ج ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر، صص ۲۲۱-۲۶۹-۳۰۰؛ ابی‌عبدالله محمدبن عمر بن الواقدی [بی‌تا]، *کتاب الرده*، قدم و حقه محمود عبدالله ابوالخیر، عمان - الاردن: دارالفرقان، صص ۱۶۴-۱۶۵.

گرفت.^۱ ویژگی‌های اجتماعی، فرهنگی، عقیدتی و دینی عراق نیز مساعد پذیرش چنین افکاری بود، خلافت امام علی (ع) فرصتی برای بهره‌مندی از موقعیت‌های برابر میان اعراب شمال با اعراب جنوب و هم‌چنین برای موالی و سایر اقوام بود، در این میان عده‌ای چنان تحت تأثیر قرار گرفتند که ایشان را همچون مقامی الهی و نامیرا تصور کردند. این امر به طوری خاطر ایشان را آزرده نمود که در سخنانی در باره خویش گفتند «و سیهلک فی صنفان: محب مفرط یذهب به الحب الی غیر الحق، و مبغض مفرط یذهب به البغض الی غیر الحق».^۲ پس از استقرار امویان با تداوم نارضایتی هواداران علی (ع)، بخش‌هایی از نیروهای قبایل جنوبی عرب با چنین معتقداتی به همکاری با مختار پرداختند و دور جدیدی از غالی‌گری آغاز شد که بنی‌شاکر، بنی‌شام، بنی‌نهد و عجل‌یان و جماعتی از موالی در مرکز آن قرار داشتند.^۳ اینان که عمدتاً از اعراب جنوب بودند در منابع بعدی مغرضانه و به‌طور کلی با نگرشی شیعه‌ستیزانه، به ابن‌سبا شخصیت اسطوره‌ای و مجهول‌الهویه‌ای که در جریان قتل عثمان پیدا شد، منتسب شدند.^۴

این جریان تقریباً خط مشی سیاسی و فکری خود را از گروه میانه‌رو تشیع که در پیرامون اولاد پیامبر و علویان فاطمی که در مرکز آن علی بن حسین (ع) قرار داشت جدا کردند. چنین افکاری در میان اعراب در پیوند با موالی غیر عرب عراق، امکان ارتباط میان افکار اعراب جنوب و یمینیان با موالی

۱ سیف بن عمر التیمی الاسدی (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، *فتنه و وقعة الجمل*، جمع و تصنیف احمد تراتب عرموش، الطبعة السابعة، بیروت: دارالنفائس، صص ۱۱۰-۱۲۹.

۲ شریف الرضی (۱۳۸۸)، *نهج البلاغه*، ترجمه علی دشتی، تهران: نشر مؤسسه دارالبشارات، ج ۱، ص ۱۷۰ «خطبه ۱۲۷».

۳ عزالدین بن الاثیر الجرزلی (۱۴۱۸ق)، *الکامل فی التاریخ*، راجعه و صححه یوسف الدقاقه، الطبعة الثالثة، منشورا محمد علی بیضون، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه، صص ۴۹-۵۸.

۴ التیمی الاسدی، همان، صص ۱۱۰-۱۲۹؛ شهاب‌الدین احمد نویری (۱۳۶۴)، *نهاية الارب في فنون الادب*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۵، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۶۲-۶۳؛ سیدمرتضی عسکری (۱۳۹۲/۱۹۶۷)، *عبدالله بن سبا و اساطیر الاخری*، [بی‌جا]: المكتبة الاسلامیه الکبری، الطبعة الاولى؛ اسدحیدر (۱۴۰۳ق)، *الامام الصادق و المذاهب الاربعه*، ج ۳، بیروت: دارالکتب العربی، الطبعة الثالثة، صص ۴۵۶-۴۸۶.

و مردم بومی بین‌النهرین را پدید آورد.^۱ پس از مرگ مختار و ابن حنفیه بسیاری از عناصر فکری صحراگردان بدوی و یمنیان متأثر از نصاری و یهود و ایرانیان ثنوی مسلک و سامیان بومی بین‌النهرین در سواد و کوفه و مداین، در زیر بیرق جریانی گرد آمدند که منسوب به مختار و ابن حنفیه شدند و به عنوان کیسانی اشتهار یافتند، امری که ناخوشایندی جریان تشیع دوستدار اهل بیت را در پی داشت و باعث شد که چهره‌ای دوگانه از این دو شخصیت در آثار شیعی معتدل و حتی تحقیقات اخیر ترسیم گردد که با مدح و ذم همراه است.^۲ در عین حال بسیاری از فرقه‌ها و جریان‌های غالبی که از این پس پدید آمدند مشروعیت و گرافه‌گویی‌های خود را بر محور ادعای امامت ابن حنفیه متمرکز ساختند، جنبش وصفای یکی از این گونه حرکت‌ها به شمار می‌آید.

الف. خیزش وصفای در کوفه

رهبران شیعی به‌ویژه از زمان امام علی بن حسین (ع) و پس از واقعه کربلا تا زوال دولت اموی برای جلوگیری از بهانه‌جویی‌های قدرت حاکم از وارد شدن به هر نوع حرکت تند و گرایش‌های انقلابی خونین پرهیز کردند.^۳

۱ طبری، همان، ج ۷، صص ۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۳-۱۳۴؛ ابوحنیفه دینوری (۱۴۰۹ق)، همان، صص ۲۹۹-۳۱۰؛ ابوعلی ابن مسکویه الرازی (۱۴۱۸)، تجارب الامم، ج ۲، طهران: دارالسروش للطباعة و النشر، صص ۱۴۷-۱۵۰، ۱۶۰-۱۶۲؛ ابی‌العباس محمد بن یزید المبرد (۱۴۰۷ق)، الکامل فی اللغة و الادب، ج ۲، تحقیق تغارید بیضون و نعیم زر زور، بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیه، صص ۲۱۴-۲۱۶.

۲ محمد بن عمر بن عبدالعزیز الکشی (۱۴۰۲ق)، اختیار فی معرفة الرجال، صححه و علق علیه حسن المصطفوی، ج ۲، مشهد: دانشگاه مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مرکز تحقیقات و مطالعات، صص ۳۱۸، ۳۴۰-۳۴۲؛ الحلی (۱۴۰۲هـ)، همان، صص ۱۶۸-۱۶۹؛ بنگرید به: محمود رضا افتخار زاده (۱۳۷۵)، نهضت مختار ثقفی، قم: دفتر نشر معارف اسلامی، ج ۱؛ سید ابوالفضل رضوی اردکانی (۱۳۷۸)، ماهیت قیام مختار، قم: مرکز نشر، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۴؛ یولیوس و لهوزن (۱۳۷۵)، تاریخ سیاسی صدر اسلام (شیعه و خوارج)، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی، ج ۱، ص ۱۸۱.

G. R. Hawting (1986), "The first dynasty of Islam, the umayyad caliphate" croom Helm, London & Sydney: pp. 50-56 .

۳ شهرستانی [بی تا]، همان، ج ۱، ص ۱۵۳؛ محمد بن علی بن طباطبای معروف به ابن الطقطقی (۱۹۴۵)، الفخری فی آداب السلطانیة و الدول الاسلامیه، راجعه محمد عوض ابرهیم و علی الجارم، مصر: دارالمعارف، ص ۱۴۷؛ ابی محمد عبدالله بن قتیبہ الدینوری (۱۴۱۸)، الامامة و السیاسة، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت - لبنان، صص ۲۹۲-۲۹۳.

اتخاذ چنین شیوه‌ای، عامل مهمی در جداسازی خط سیر جریان‌های افراطی و غالی از خط مشی شیعیان میانه رو شد. در این شرایط گروه‌های مختلف سیاسی و رادیکال با گرایش غالی شیعی بیشتر در حول محور امامت حنفیان از خاندان امام علی (ع) به وجود آمدند.^۱ اما بر نیامدن انتظارات مورد نظر در جنبش مختار باعث شد که تشکیل جامعه آرمانی مورد نظر گروه‌های سیاسی و غالی به رجعت ابن‌الحنفیه و ظهور او موکول شود و در نتیجه بیشتر این جریان‌ها به حرکت‌های مخفی، انتظارات مسیانیستی و حرکت‌های غالیانه روی آوردند.^۲ یکی از این جنبش‌ها که در بستر چنین افکاری شکل گرفت. حرکت غلاة کوفه موسوم به وُصفا بود. خیزش وُصفا در دوره خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ هـ.ق) و در سال ۱۱۹ هجری و در زمان فرمانروایی خالد بن عبدالله القسری در عراق رخ داد. خالد از حکام بزرگ و مورد اعتماد امویان بود که متهم به تساهل و زندقه بود لذا ما شاهد رشد و نفوذ جریان‌های فکری و عقیدتی غیراسلامی از نصارا و یهود در جامعه اسلامی هستیم.^۳ وفاداری او نسبت به بنی‌امیه آنچنان بود که آنان را حتی بر پیامبر برتری می‌داد و حاضر بود خشت خشت کعبه را بر کند و برای هشام به دمشق بفرستد.^۴ خالد بن عبدالله القسری و یوسف ابن عمر ثقفی خشونت‌ها فراوانی در حق شیعیان روا داشتند.^۵ در این زمان علی رغم فشارهای سیاسی و اجتماعی شاهد رشد و گسترش نارضایتی‌ها و شکل‌گیری جنبش‌های مخفی برضد امویان هستیم. در این شرایط غلات

۱ محمد عبدالحی شعبان (۱۹۷۷)، *الثورة العباسية*، ترجمه عبدالمجید حبیب القیسی، ابوظبی - عمان: المطبعة الخلیلیة، ص ۲۳۶.

۲ روح‌الله بهرامی (۱۳۸۳)، ریشه‌های فکری و سیاسی جنبش‌های کیسانی و نقش آن در زوال خلافت امویان، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، صص ۲۲۵-۲۲۷.

۳ ابوالفرج الاصفهانی (۱۹۶۳)، *الاعانی*، ج ۲۲، قاهره: المؤسسة المصرية العامة، ص ۱۶.

۴ همان، ج ۲۲، صص ۱۶-۱۸.

۵ ابن‌اعثم (۱۹۳۰م)، همان، ج ۸، صص ۸۴-۹۶، ص ۱۲۴؛ ابی محمد عبدالله بن قتیبه الدینوری (۱۴۱۸)، *عیون الاخبار*، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۱۲.

نیز فعالیت‌های خود را با حرکت‌های ضد اموی پیوند دادند.^۱

در چنین شرایطی و در سال (۱۱۹هـ.ق) کوفه شاهد شکل‌گیری جنبش غلات شیعی به رهبری عده‌ای از شیوخ غالی بود که در راس آن‌ها مغیره بن سعید بجلی یا عجلی و بیان بن سمران تمیمی یا نهدی و چندتن دیگر از غلات قرار داشتند.^۲ روایات تاریخی بیش از آن که روند حوادث تاریخی جنبش مذکور را توضیح دهند بیشتر جنبه‌های اعتقادی و الحادی و غالبانه این حرکت و نوع برخورد فرمانروای عراق و چگونگی مجازات شورشیان غالی را در کوفه بیان می‌نمایند. ماهیت حرکت تاریخی، شکل‌گیری این جنبش در هاله‌ای از ابهام و در پیوند فکری با سایر جنبش‌های پنهان هاشمیه و کیسانیه و بنی‌عباس قرار دارد لذا جز روایات پراکنده تاریخی - عقیدتی اطلاعات دقیقی از روند بروز و سرکوب جنبش در دست نداریم بررسی برخی روایات تاریخی مورخان با داده‌های عقیدتی و فکری ملل و نحل نگاران تا حدودی پرده از بخشی از ماهیت حرکت تاریخی - عقیدتی این جریان بر می‌دارد. در روایتی از طبری درباره شورش مغیره بن سعید و بیان بن سمران به نقل از احمد بن زهیر آمده است که براساس آن می‌گوید مغیره بن سعید و هفت نفر از اصحابش که به آن‌ها «وصفاء» می‌گفته‌اند در پشت کوفه بر خالد بن عبدالله القسری خروج کردند «خرج المغیره فی سبعة نفر، و كانوا يدعون الوصفاء». چون اخبار خروج آنان به امیر کوفه، خالد بن عبدالله قسری رسید او بر بالای منبر در حال ایراد سخن بود و دچار وحشت شد، و از اطرافیانش درخواست آب کرد و گفت مرا آب بدهید و این کار را بر او عیب گرفتند و او را ترسو بر شمرده و اشعاری

۱ ابن اثیر (۱۴۱۸هـ.ق)، همان، ج ۴، ص ۴۲۹؛ محمد بن سعد (۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م)، *الطبقات الکبری*، ج ۵، بیروت: دار الفکر، ص ۳۲۱؛ هبة الله بن ابی الحدید المعتبری (۱۹۶۷)، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۸، بیروت - لبنان: دارالاحیاء تراث العربیه، الطبعة الثانية، صص ۲۱-۱۲۱.

۲ طبری (۱۴۱۸)، همان، ج ۸، صص ۲۰۲-۲۰۳؛ مسکویه الرازی، همان، ج ۳، صص ۱۰۳-۱۰۵؛ ابن اثیر، همان، ج ۴، صص ۳۲۸-۳۲۹؛ نویری، همان، ج ۶، صص ۳۴۸-۳۴۹.

در مذمت خالد سرودند.^۱ طبری در روایتی دیگر از ابن حمید می‌گوید مغیره بن سعید در فنون جادوگری مهارت داشته و مدعی بوده که قادر است عاد و ثمود را و دیگر اقوام در گذشته در سده‌های قبلی را زنده گرداند.^۲ او از غیب‌گویی‌های مغیره بن سعید سخن به میان آورده و به ساحری و ادعاهای پیامبرانه او اشاره کرده است.^۳ چنین ادعاهایی ظاهراً این اجازه را به فرمانروای اموی داده که سریعاً حرکت مذکور را به بهانه الحاد با خشونت تمام سرکوب کند. در روایت دیگری طبری به جنبه‌های تاریخی و نحوه مجازات سخت رهبران شورش یعنی مغیره بن سعید و بیان بن سمعان اشاره دارد. از جمله اینکه در زمانی که خالد بن عبدالله قسری فرمانروای عراق مصمم شد که رهبران مذکور را در بیرون مسجد کوفه اعدام کند دستور داد تا برای این منظور لیف خشک خرما و نفت و آتش فراهم ساختند. در این روایت به نقل از یکی از شاهدان آمده است، زمانی که مغیره و بیان را به همراه شش یا هفت کس دیگر از اتباعشان پیش خالد آوردند، خالد را دیدم که دستور داد تا تختش را به درون مسجد جامع آوردند و فرمان داد که دسته‌هایی از نی به همراه نفت بیاورند، آنگاه به مغیره فرمان داد که دسته‌ای از نی‌ها را برگیرد که او با اکراه و سستی اقدام کرد و چون شلاق را بر فراز سر خود دید دسته‌ای از نی‌ها را برداشته و به خود نزدیک کرد و آن‌ها را بر او بستند. آنگاه نفت بر وی ریختند و در او آتش زدند که او با آن بسوخت و گروهی را که با وی بود نیز چنان کردند و بسوختند و در نهایت به بیان بن سمعان نیز دستور داد که دسته‌های نی خشک را به خود ببندد تا در او آتش بزنند. در حالی که اکثر همراهان

۱ طبری، همان، ج ۸، ص ۲۰۳؛ ابن عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (۱۴۱۹)، *البيان و التبیین*، ج ۲، وضع حواشیه موفق شهاب‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى، ص ۱۷۵؛ المبرد (۱۴۰۷)، همان، ج ۱، ص ۸۱؛ ابن قتیبۃ الدینوری (۱۴۱۸)، همان، ج ۱، ص ۲۵۶؛ همان، ج ۲، ص ۱۶۳؛ ابن ابی الحدید المعزلی، همان، ج ۶، صص ۱۰۷-۱۱۱.

۲ طبری (۱۴۱۸)، همان، ج ۸، ص ۲۰۲.

۳ همان‌جا.

او از جمله مغیره بن سعید که بزرگ و رهبر شورشیان بشمار می‌رفت از سوختن و کشته شدن وحشت کرده بودند و با اکراه و اجبار آن‌ها را به آتش سوزانیدند ولی بیان بن سمرعان خودش پیش رفت لیف‌های خشک خرما را بر خودش بسته و خود را آماده سوزانیدن کرد. خالد بن عبدالله قسری از جسارت و شجاعت بیان بن سمرعان بسیار شگفت‌زده شد و بدو گفت که: ای وای بر شما که در تمام امور احمقید و چرا چنین امری را به مغیره نیاموخته بودید.^۱ البته برخورد خالد با شورشیان مذکور با توجه به این که بدترین مجازات را نسبت به آنان اعمال نموده، بایستی ضمن محاکمه و اعلام تکفیر آنان صورت گرفته باشد.

موارد اتهام آنان عقاید و باورهایی بوده که آن‌ها نتوانسته دامن خود را از آن‌ها مبرا نمایند چنان که در مورد ادعای مغیره بن سعید مبنی بر زنده کردن مردگان گفته شده که خالد دستور داد که یکی از همراهان شورشی او را گردن بزنند آنگاه از مغیره خواست که طبق ادعایش او را زنده بگرداند.^۲ نوبختی به ابعاد بیشتری از مجازات اعضا و پیروان بیان بن سمرعان در این جنبش اشاره دارد و می‌گوید خالد علاوه بر بیان بن سمرعان، پانزده تن از اتباع وی را با مجازات آتش محکوم نموده و همه آنان را زنده در آتش سوزانده است. اینان طبعاً کسانی بوده‌اند که در عقاید خود ثبات قدم داشته‌اند چنان که داستانی که نوبختی در مورد یکی از اتباع و صفا بیان نموده نشان دهنده جسارت و وفاداری این افراد در تبعیت از رهبرانشان بوده است. وی می‌گوید یکی از اتباع بیان بن سمرعان در هنگام اجرای دستور گریخت اما چون که به پشت سرش نگاه کرد و دوستان خود را گرفتار آتش دید بازگشت و خود را در آتش افکند.^۳ در برخی از روایات دیگر به

۱ الطبری (۱۴۱۸)، همان، ج ۸، ص ۲۰۲؛ ابن مسکویه (۱۳۷۹)، همان، ج ۳، ص ۱۰۴؛ روح‌الله بهرامی (۱۳۸۹)، مغیره بن سعید و ظهور اندیشه حروفی‌گری در عهد امویان، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، س ۲، ش ۵، صص ۲۹-۵۲.

۲ عمادالدین اسماعیل بن کثیر (۲۰۰۴)، البدایة والنهایة، اعتنی به حسان عبدالمنان، ج ۲، عمان، ریاض: دارالافکار الدولية السعودية، ص ۱۴۷۴.

۳ النوبختی، همان، ص ۲۸.

ارتباط برخی از عناصر وابسته به عباسیان با اعضای جنبش غالی مذکور حکایت دارد که در ذیل به بررسی چگونگی این ارتباط می‌پردازیم.

ب. عباسیان و جنبش وُصفا

در برخی منابع آمده است که یکی از اعضای برجسته وُصفا شخصی به نام مالک بن اعین جهنی بوده است وی توانسته که با ترفندی خود را از مهلکه نجات دهد. در روایت طبری به نقل از ابوزید آمده که ابوزید گفته وقتی خالد، مغیره و بیان را کشت کسی را به طلب مالک بن اعین جهنی که متهم به شرکت در این جنبش بود فرستاد و از او پرس و جو کرد، او در مورد خود راست بگفت و خالد او را رها کرد. چون او با نزدیکان و معتمدین خود که از جمله آن‌ها ابومسلم خراسانی بودند خلوت کرد شعری بدین مضمون خواند که: بر سر دو راهی، از برای او راهی روشن ساختم، و خورشید را همانند چیزهای دیگر گل اندود نمودم، هنگامی که از من پرسش می‌کردند آنان را به شبهه دچار ساختم، آن چنان که در نوشتار میان «سین» و «شین» اشتباه می‌شود.^۱ مالک بن اعین جهنی آن چنان که طبری بیان نموده از دوستان صمیمی ابومسلم خراسانی بوده است. با توجه به اعتراف صریحی که مالک بن اعین در نزد ابومسلم به عنوان یکی از معتمدین محرم راز خود داشته و به ارتباط واقعی و همکاری‌اش با حرکت غلات کوفه علیه عامل هشام بن عبدالملک اذعان نموده است با چنین اعترافی می‌توان به این نتیجه دست یافت که جریان سیاسی هاشمیه و هواداران بنی‌عباس که در این زمان تکاپوهای مخفی و فعالیت‌های سیاسی خود را شدت بخشیده بودند با غلات کوفه مرتبط بوده‌اند و در صدد بوده از نفوذ و قدرت اجتماعی پیروان آنان در کنار سایر جریان‌ها علیه امویان استفاده نمایند و یا حداقل با تحریک غلات، عوامل دولت اموی را در گیر و سرگرم نمایند و از چنین فضای به سود خود بهره‌برداری

۱ طبری، همان، ج ۸، ص ۲۰۲؛ ابن مسکویه، همان، ج ۳، ص ۱۰۴.

نمایند. این ارتباط حداقل در آن حد بوده که ابومسلم براحتی با اعضای اصلی جنبش «وصفا» مرتبط بوده و از اسرار آن‌ها خبردار می‌شده است. تمایلات عباسیان و شیوه دعوت آنان در استفاده از نیروهای ناراضی و مخالف امویان کاملاً این امر را تأیید می‌کند. با وجود این که عباسیان از غلبه شیعیان رقیب خود در کوفه عموماً در هراس بودند^۱ اما مرکز تشکیلات سری و انقلابی آنان در کوفه قرار داشته و از آن‌جا هم بر فعالیت دعاة خود در خراسان و مرو به صورت سری نظارت می‌کرده‌اند.^۲ و نیز تکاپوهای سایر شیعیان اعم از غالیان و شیعیان حامی خاندان علی(ع) را تحت نظارت قرار می‌داده‌اند.

نکته دیگری که نحوه ارتباط عوامل عباسیان و جنبش سری هاشمیه را با حرکت «وصفا» و غلات کوفه بر ملا می‌سازد موضوع پیگیری اعتراف مالک بن اعین جهنی به وسیله ابومسلم در یک دهه بعد از سرکوب حرکت غلات مذکور است، امری که نشان از اهمیت ماجرا برای بنی‌عباس و داعی بزرگ آنان ابومسلم خراسانی حتی پس از غلبه بر امویان دارد و نشان‌دهنده تغییر مواضع آنان در مرحله پیروزی و تلاش برای از بین بردن شواهد و مدارک شرکاء و رقبای پیشین خود در عصر دعوت و یا مبراء ساختن خود از اتهامات احتمالی به وسیله بقایای عناصر این جنبش‌های بدعت‌آمیز و غالیانه بوده است. طبری با ذکر روایتی در این باب می‌گوید: زمانی که ابومسلم غلبه یافت گفت: اگر مالک بن اعین جهنی را به کف آورم به خاطر اعترافی که برضد خویش کرده او را می‌کشم.^۳ به هر حال ارتباط ابومسلم با مالک بن اعین که از نزدیکان مغیره و بیان بوده است به خوبی نشان‌دهنده آشنایی و پیوند ابومسلم با افکار اهل بدعت و غلات کوفه است و از سوی دیگر این نکته ما را به

۱ ابن قتیبه (۱۴۱۸)، همان، صص ۲۹۲-۲۹۳.

۲ شعبان، همان، صص ۲۴۰-۲۴۱.

۳ طبری، همان، ج ۸، صص ۲۰۲-۲۰۳؛ ابن مسکویه الرازی، همان، ج ۳، ص ۱۰۵.

تأیید این نظر شهرستانی سوق می‌دهد که ابومسلم در ابتدا بر مسلک غلات کیسانیه بوده و یا حداقل با آنان ارتباط نزدیکی داشته تا در اجرای مقصد خویش و دعوت بنی‌عباس از این جریان‌ها بهره بگیرد.^۱

ج. ماهیت اجتماعی حرکت وُصفا

بررسی ماهیت اجتماعی این جنبش غالی و رهبران آن بدون توجه به ماهیت مذهبی و فرقه‌ای آن امکان‌پذیر نیست. از آن‌جا که هم رهبران جنبش و هم افکار و اندیشه‌های آنان در ردیف افکار و اندیشه‌های غلوآمیز است و این‌گونه اندیشه‌ها به لحاظ جغرافیایی و محیطی در بطن جامعه قبایل جنوبی عرب از یک سو و منطقه عراق از سوی دیگر رشد و پرورش یافت و این دو محیط در پیوند با آراء و افکار ادیان کهن نقش مهمی در زایش اندیشه‌های غلوآمیز و در شکل‌گیری جریان‌ها و فرق رادیکال و غالی در اسلام داشته‌اند. بنابراین بروز تمایلات سیاسی و اجتماعی غالی که بیشتر در میان اعضای قبایل جنوبی و موالی و مردم بومی عراق صورت گرفته بود در نهایت به خاطر نارضایتی از حاکمیت اشرافی قبایل شمالی به بروز آراء و اندیشه‌های غالبانه در ارتباط با تشیع و هواداران اهل بیت پیامبر منجر گردید که رهبری مبارزه با اشرافیت نوین عربی - اسلامی را در درون نظام خلافت برعهده داشتند. لیکن ماهیت و منش جریان مذکور، طبیعتاً به خاطر غلبه تمایلات غالبانه، رادیکالیسم شدیدی را در عرصه اندیشه و عمل تولید می‌نموده که از یک سو به خروج از شریعت و از سوی دیگر به خروج بر قدرت منجر می‌شد. با توجه به چنین رویکردی ائمه، رهبران و رؤسای قبایل و بزرگان شیعه چنین جریان‌ها و تمایلات فکری و سیاسی را از خود طرد می‌نمودند و این مسئله ماهیت اجتماعی غلات را به شکلی دیگر رقم می‌زد، چراکه با بریدن از ائمه و شیوخ و بزرگان شیعه آنان

۱ عبدالکریم شهرستانی [بی‌تا]، الملل و النحل، صححه وعلق علیه احمد فهمی و اشرف احمد عبدالعزيز، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۵۳؛ بهرامی (۱۳۸۳)، همان، صص ۵۱۴-۵۲۷.

پایگاه اجتماعی خود را در میان غیر اعراب و موالی و توده‌های اجتماعی از طبقات محروم جستجو می‌کردند و در نتیجه این امر به درهم آمیختن عقاید و باورهای بومی و کهن با افکار و آراء اسلامی منجر می‌شد و به تولید و نشر عقاید و آراء غالبانه در میان اجتماعات مذکور می‌انجامید. بنابراین ماهیت و پایگاه اجتماعی چنین جنبش‌هایی را بایستی با توجه به خصلت‌های رایکال توده‌ای و ماهیت غیر محافظه‌کارانه آن‌ها در میان اقشار محروم و طبقات دون پایه اجتماعی عرب و غیر اعراب جستجو نمود، چنان‌که بررسی شخصیت رهبران جنبش وصفا و پیروان آنان با چنین رویکردی قابل درک خواهد بود. از هفت، هشت یا نه نفر از افرادی که رهبری جنبش «وصفا» را برعهده داشته‌اند، ماهیت سه تن از آنان قابل بررسی است. مستندات تاریخی نشان می‌دهند که این رهبران از پایگاه اجتماعی و قبیله‌ای بالایی برخوردار نبوده‌اند و از موالی و اقشار فرودین جامعه عرب بوده‌اند که مورخان از آن‌ها تحت عنوان «وصفا» یاد کرده‌اند.^۱ «وصفا» جمع «وصیف» است. در لغت «وصیف» به دو معنا به کار رفته است یکی به معنای غلام بالغ یا غلامی که تازه کمر به خدمت بسته است که جمع آن بصورت مکسر «وصفا» می‌شود. مؤنث آن «وصیفه» به معنای خدمتکار جوان مؤنث و جمع مکسر آن «وصائف» است. وصیف و وصفا در عین حال به معنای نوجوان و خام و نابالغ نیز به کار رفته است که در هر صورت معنایی تحقیرآمیزی برای این گروه بوده است.^۲ بررسی وضعیت فعالیت‌ها و اندیشه‌های پیچیده دو تن از رهبران این جریان جریانی غالی یعنی بیان‌بن‌سمعان و مغیره‌بن‌سعید که در حوادث و جریان سازی‌های فکری و غالی در عصر امویان نقش برجسته‌ای ایفا نموده‌اند خود حکایتی است که بایستی در جای دیگری بررسی گردد. اما به لحاظ پایگاه اجتماعی مغیره رهبر برجسته «وصفا» خود از موالی بجلیله به شمار

۱ طبری (۱۴۱۸)، همان، ج ۸، صص ۲۰۲-۲۰۳؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۴، صص ۳۲۸-۳۲۹؛ مسکویه الرازی، همان، ج ۳، ص ۱۰۳؛ نویری، همان، ج ۶، ص ۳۴۸.

۲ ابن‌منظور، همان، ج ۶، ص ۴۴۹؛ خلیل‌جر (۱۹۹۶)، همان، ص ۹۰۳.

می‌آمده و برخی منابع او را از موالی خالد بن عبدالله قسری دانسته‌اند^۱ و برخی از منابع او را وابستگان به قبیله بنی عجل دانسته‌اند. در برخی منابع ارتباط او با صنف ماهی فروشان را نشان می‌دهد، ظاهراً به خاطر داشتن چنین پایگاه نامناسبی به لحاظ اجتماعی او را الوصاف خوانده‌اند.^۲

بیان بن سمعان نیز در کوفه و سواد عراق فعالیت می‌کرده است و اتحادش با مغیره نیز در شورش علیه والی کوفه معلول هم‌سنخی فکری و اجتماعی بوده و به منظور جذب هواداران بیشتر صورت گرفته است. بیان در میان قبایل نهد و تمیم و ازد فعال بوده است او را بیان نهدی و بیان تمیمی گفته‌اند.^۳ بیان از اعضای قبایل جنوبی بوده که در کوفه می‌زیسته است او ابتدا تحت تأثیر عقاید کربیه و پیروان ابن کرب ضریر و حمزه بن عماره بربری قرار داشته.^۴ نام بیان به صورت‌های مختلفی نظیر بیان بن سمعان، بیان نهدی، بیان بن سمعان تمیمی، بُنان بن سمعان نهدی، و بیان التبان یا بنان التبان آمده است. منابع ملل و نحل و رجال و انساب و تراجم نیز فرقه‌هایی به صورت‌های گوناگونی نظیر: بیانیه، بُنّانیه، سمعانیه را به او منسوب داشته‌اند.^۵ عقاید بیان در شکل‌گیری فرق غالی

۱ حسن بن یوسف ابن مطهر الحلّی (۱۴۱۷)، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، تحقیق الفضیله الشیخ جواد القیومی، المطبعة النشر الاسلامی، المطبعة الاولى، ص ۴۱۱.

۲ ابن جوزی (۱۴۱۸ هـ)، همان، ص ۹۷.

۳ الحسن بن موسی النوبختی (۱۳۵۵)، الفرق الشیعه، صححه و علق علیه السید محمود آل بحر العلوم، المطبعة المهدویة فی النجف، صص ۲۸، ۳۴؛ الاشعری القمی (۱۳۶۰)، همان، صص ۳۴ و ۳۷؛ علی بن اسماعیل الاشعری (۱۴۰۵)، همان، صص ۱۳، ۲۰؛ ابی زید احمد بن سهل البلخی (۱۴۱۷ ق)، البدء و التاریخ، وضع حواشی خلیل عمران المنصور، منشورات محمد علی بیضون، ج ۲، بیروت: دار لکتاب العلمیه، صص ۱۷۹-۱۸۰، ۱۸۵؛ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۹۹؛ حسنی رازی (۱۳۱۳)، همان، ص ۱۶۹؛ ابوسعید نشوان الحمیری (۱۹۷۲)، الحور العین، حقه و وظبطه و علق حواشیه کمال مصطفی، طهران: [بی‌نا]، ص ۱۶۰.

4 M. G. S. Hodgson, "Bayan B. Saman al Tamimi" Encyclopaedia of Islam, VI.1, pp. 116-117; النوبختی، همان، ص ۲۸؛ ابوعبدالله الاشعری القمی (۱۳۶۰)، المقالات و الفرق، صححه و قدم له محمد جواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ص ۳۲.

۵ النوبختی، همان، صص ۲۸، ۳۳ - ۳۴؛ الاشعری القمی، همان، صص ۳۴ و ۳۷؛ ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری (۱۴۰۵)، المقالات الاسلامیین فی اختلاف المصلیین، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید [بی‌نا]، [بی‌جا]، الطبعة الثانیه، صص ۱۳ و ۲۰؛ البلخی (۱۴۱۷)، همان، ج ۲، صص ۱۷۹-۱۸۰، ۱۸۵؛ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۹۹؛ حسنی رازی (۱۳۱۳)، همان، ص ۱۶۹؛ ابوسعید نشوان الحمیری (۱۹۷۲)، همان، ص ۱۶۰؛ عمادالدین حسن بن علی الطبرسی (۱۴۲۲)، اسرار الامامه، تحقیق قسم الکلام، مشهد: نشر آستان قدس، الطبعة الاولى، ص ۵۰۲؛ میرسید شریف جرجانی (۱۳۷۷)، التعریفات، ترجمه حسن عرب و سیمین نوربخش، نشر فرزانه،

که بعداً ظهور نمودند تأثیرات فراوانی بر جای نهاد.^۱ البته در بین قبیله ازد نیز پیروانی داشته چنان که عمرو بن ابی عفیف رسول او که پیشنهادات غلو آمیزی از سوی بیان بن سمعان برای امام محمد باقر (ع) آورده بود از قبیله ازد بوده است. اگرچه بیان بن سمعان از قبیله بنی تمیم یا بنی نهد بوده ولی او از تبار والایی در میان قبیله خود برخوردار نبوده، چرا که در کوفه به شغل «تبانی» یعنی کاه فروشی مشغول بوده و او را «بیان التبان» یعنی بیان کاه فروش می گفته اند؛ می دانیم که بینش قبایلی و اشرافی عرب این گونه مشاغل را مطلوب خود نمی دانست و آن ها را به افراد دون پایه و می گذاشت. بنابراین بیان کاه فروش از موقعیت و منزلت اجتماعی بالایی برخوردار نبوده است.

مالک بن اعین جهنی نیز از قبیله جهینه است اما چگونگی جایگاه او در میان قبیله مذکور مشخص نیست اما ارتباط او با بیان و مغیره و دوستی اش با ابو مسلم خراسانی که بنا به برخی روایات او نیز از موالی بوده نشان دهنده آن است که مالک نیز از جایگاه اجتماعی مناسبی برخوردار نبوده است. بدین صورت ملاحظه می گردد که رهبران برجسته جنبش «وصفا» از موالی عرب و از افراد دون پایه یا از اصحاب مشاغل پست بوده اند در عین حال مستندات تاریخی نشان می دهند که دوستان و نزدیکان آنان نیز از موالی بوده اند. طبری اخبار بیان و مغیره و شورش آنان را از یک منبع شاهد که از موالی بوده در یافت نموده است همه این شواهد دال بر وابستگی ماهیت و پایگاه اجتماعی آنان در میان این گونه اقشار دارد. بدین صورت می توان گفت که جنبش وصفا در محیط عراق و حجاز نفوذ داشته و رهبران آن ها در این نواحی فعالیت می کرده اند. اینان در کوفه و مدینه در میان قبایل نهدی، تمیمیان، ازدیان، عجلیان و بجلیان و جهنیان که اغلب آنان از جمله قبایل جنوبی عرب بوده اند فعالیت کرده اند و پیروانی از میان آن ها به دست آورده اند، از چگونگی پیشرفت امر آنان در میان این قبایل اطلاعاتی در دست نیست، اما با توجه به آشکار شدن ماهیت فکری و

سیاسی شورشگران و اقدام به قیام در کوفه به نظر می‌رسد حداقل در میان قبایل مذکور عده‌ای به آنان پیوسته‌اند لیکن از شمار و تعداد آن‌ها دقیقاً اطلاعی نداریم. ارتباط ابومسلم با این جریان را می‌توان نماد حضور عنصر ایرانی در این گونه جنبش‌ها به شمار آورد. منابع به شمار اتباع شورشگران مذکور در کوفه اشاره دقیقی نکرده‌اند اما شمار رهبران آن‌ها را از هفت تا نه نفر دانسته‌اند^۱ در مورد میزان هواداران «وصفا» یعنی پیروان مغیره و بیان و سایر رهبران غالی در کوفه در سال ۱۱۹ شورش کرده‌اند میان مورخان و اصحاب ملل و نحل و فرقه‌نگاران اختلاف نظر وجود دارد. منابع صرفاً به توافق شیوخ غلات برای قیام اشاره کرده‌اند و از تعداد پیروان آن‌ها هنگام قیام سخنی به میان نیاورده‌اند. برخی مانند ابن ابی‌الحدید یاوران مغیره را حدود سی نفر و در جایی دیگر به کثرت پیروان او اشاره نموده است.^۲ بلاذری بر گسترش نفوذ غلات در کوفه اشاره می‌کند و می‌گوید که مغیره و بیان ابن‌سمعان با استفاده از ابزارهای جادوگرانه و ادعای ارتباط با خاندان‌های علوی و دعاوی پیامبرانه پیروان فراوانی فراهم آورده‌اند «و قالوا کثر تبع مغیره و تنباء، و تنباء بیان فخر علی خالد».^۳ متن روایت دیگری از بلاذری نشان می‌دهد که مغیره بن سعید نفوذ قابل ملاحظه‌ای در عراق و کوفه داشته است. بلاذری می‌گوید که مغیره نزد جعفر بن امام محمد باقر (ع) آمده و به او پیشنهاد داده که اگر اقرار کند علم غیب می‌داند عراق را به اطاعتش در خواهد آورد، چون جعفر بن محمد او را طرد نمود نزد پدرش امام محمد باقر (ع) آمد و چنین درخواستی را مطرح ساخت و امام محمد باقر (ع) بر او خشمگین شد او را با خشونت از خودش

۱ طبری، همان، ج ۸، صص ۲۰۲-۲۰۳؛ ابن اثیر، همان، ج ۴، صص ۳۲۸-۳۲۹؛ مسکویه الرازی، همان، ج ۳، ص ۱۰۳؛ ابن ابی‌الحدید المعتزلی، همان، ج ۶، ص ۱۰۷؛ ابوالمعالی محمد بن نعمت‌علوی بلخی (۱۳۷۶)، بیان‌الادیان، به تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: موقوفات افشار، ج ۱، ص ۱۱۳.

۲ ابن ابی‌الحدید، همان، ج ۳، صص ۲۸۶، ۲۸۷.

۳ احمد بن یحیی‌البلاذری (۲۰۱۱)، *الانساب‌الاشرف*، ج ۶، منشورات محمد علی بیضون، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۴۲.

دور کرد.^۱ مقریزی تعداد پیروان مغیره را در هنگام شورش بیست نفر ذکر نموده است.^۲ نوبختی اتباع بیان بن سماعان را هنگام خروج پانزده نفر اعلام نموده که همه بدست خالد در آتش سوزانده شده اند.^۳ ابن ابی الحدید نیز روایت مشابهی را بیان کرده که در آن به پیشنهاد مغیره به ابوهاشم و گسترش نفوذ او در عراق اشاره دارد.^۴

به هر حال این چنین روایاتی نشان دهنده نفوذ غلات و گسترش بدنه اجتماعی و حامیان آنان در عراق است. از سوی دیگر گسترش تلاش‌های فکری و عملی ائمه تشیع امامی در روشن کردن ماهیت غلات، طرد و انکار آنان و هشدار به هوادارانشان مبنی بر پرهیز از معاشرت با رهبران غالی؛ و طرد و اعلام لعن و نفرین بر مغیره بن سعید و بیان ابن سماعان از طرف امام محمد باقر و امام جعفر صادق نشان دهنده نگرانی‌های آنان از نفوذ فزاینده غلات مذکور و لزوم مبارزه با چنین خط فکری بوده است.^۵ به نظر می‌رسد با توجه به روحیات مردم کوفه و میزان وفاداری و مشارکت آن‌ها در قیام‌های دینی که مقاصد سیاسی داشته‌اند و تردید و دودلی آن‌ها در همراهی با اینگونه قیام‌ها و شورش‌ها تعدادی از پیروان آن‌ها در این جنبش جزو غایبین و قاعدین بوده‌اند و برخی دیگر همان طوری که از منابع برمی‌آید خود را از اتهامات وارده مبری ساخته‌اند. چنان‌که مالک بن اعین جهنی و دوستانش که از ماجری باخبر بوده خود

۱ بلاذری، همان‌جا.

۲ مقریزی (۱۴۱۸)، همان، ج ۴، ص ۱۸۲.

۳ نوبختی، همان، ص ۲۸.

۴ ابن ابی الحدید، همان، ج ۸، صص ۱۲۱-۱۲۲.

۵ الکشی، همان، ج ۳، صص ۴۸۹-۴۹۳؛ ابن حمزه (۱۳۷۷)، همان، ص ۴۰۳؛ قطب‌الدین الراوندی (۱۴۰۹)، *الخرائج و الجرائج*، ج ۳، قم: تحقیق و نشر مؤسسة الامام المهدي، ص ۷۲۳؛ تقی‌الدین حسن بن علی ابن ابی داود (۱۳۵۲)، *کتاب الرجال*، حققه و قدم له السيد محمد صادق آل بحر العلوم، قم: منشورات الرضی، صص ۳۰۲-۳۰۳؛ ابن مطهر الحلی (۱۴۱۷)، همان، ص ۲۶۱؛ محمد باقر المجلسی (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، ج ۴۶، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ص ۲۲۷؛ الشیخ عبدالله المماقانی (۱۳۵۲)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، ج ۳، نجف اشرف: مطبعة المرتضویة، المماقانی، ص ۲۳۶.

را به طور زیرکانه‌ای از این اتهام تبرئه کرده‌اند.^۱ بنا براین با توجه به چنین سوابق و شرایطی که کوفیان داشته اند، غلات کوفه نیز پس از اعلام حرکت بیان و مغیره از ترس امیر کوفه یا از همراهی با آنان باز مانده‌اند و از اطراف رهبران خود پراکنده شده‌اند به طوری که علی‌رغم تکاپوها و فعالیت‌های گسترده بیان و مغیره یاوران چندانی برای حمایت از جنبش نیافته‌اند. در باب ماهیت اجتماعی شورشیان اشعار ابن نوفل در تاریخ طبری و سایر متون تاریخی و ادبی که در باب جنبش وُصفا و در مذمت خالد فرمانروای کوفه سروده است نکات ارزشمندی به دست می‌دهد.

بخش نخست اشعار در شرح نسب و وابستگی‌های قبیله‌ای و تمسخر و هجو خالد و بخش دوم در وحشت و دهشت خالد از شورش مغیره بن سعید و بیان بن سمان از رهبران جنبش وُصفا است، در این اشعار به طور واضح روشن است که شورشیان و رهبران آن‌ها یاوران زیادی در میان مردم کوفه نداشته‌اند و تمام این شورشیان شیوخ کهنسال بوده‌اند و از نسب و پایگاه اجتماعی بلندی نیز برخوردار نبوده‌اند و در شمار بندگان و موالی دون پایه بوده‌اند و پیران و شیوخ بی‌یاور بوده‌اند در بیتی از این اشعار ماهیت رهبران حرکت مذکور چنین روشن می‌شود.^۲

لَا عَلاَجَ ثَمَانِيَه وَ شَيْخَ كَبِيرِ السِّنِّ لَيْسَ بَذِي نَصِيرِ

درمجموع اشعار ابن نوفل چند نکته مهم در باب هویت رهبران و حامیان آن‌ها ذکر شده که به فهم ماهیت اجتماعی جنبش کمک می‌کند. نخست این که رهبران را در شمار عبید و بندگان دون پایه بوده، دوم این که اعضای اصلی جنبش را هشت شیخ از شیوخ غالی معرفی نموده است، و سوم این که شاعر این شیوخ را افرادی فاقد حامی و نصیر دانسته و از این لحاظ امیر کوفه را به خاطر ترس از حرکت شیوخ و بندگان دون پایه کوفه تحقیر نموده است. در نهایت این که رهبران جنبش مذکور علی‌رغم تلاش متمادیشان نتوانستند

۱ طبری، همان، ج ۸، ص ۲۰۳؛ مسکویه الرازی، همان، ج ۳، ص ۱۰۵.

۲ طبری، همان‌جا.

پیروان فاداری به خود جذب کند و عمده هواداران آنان نیز عده‌ای از اعراب فاقد پایگاه نیرومند قبیله‌ای، موالی عرب و برخی از موالی ایرانی واصناف پایین جامعه بوده‌اند و لذا جنبش آن‌ها علی‌رغم ائتلاف رهبران غالی کوفه با یکدیگر بلافاصله به راحتی به وسیله خالد بن عبدالله سرکوب شد.

نتیجه‌گیری

با آشکار شدن گرایش‌های غلوآمیز، ائمه و رهبران شیعی از تأیید حرکت‌های غالی و التقاطی اجتناب کرده و بار آراء و افکار آن‌ها مرزبندی مشخصی با آنان ترسیم کردند. بنابراین حرکت‌های غالی به منظور کسب مشروعیت، پس از شکست مختار خود را به خاندان ابن‌الحنفیه و جریان کیسانیه، شیعیان سیاسی بنی‌العباس یعنی هاشمیه و در برخی موارد به بنی‌الحسن پیوند دادند. این نوع تفکرات سیاسی و عقیدتی به زودی با عناصری از ادیان و باورهای پیشا اسلامی و جریان‌های گنوسی، عرفانی بین‌النهرین و نیروهای اجتماعی آن سامان بویژه با موالی پیوند خورده و معجونی از عقاید اسلامی و عناصر غیر اسلامی را به وجود آورد تا راه مبارزه اجتماعی و سیاسی خود را از طرق روش‌های مبتنی بر این عقاید پیش ببرد. این امر جریان غلات را به صورت یک جریان رادیکال در آورد که بین تمایلات سیاسی و بدعت دینی در مبارزه با قدرت حاکم در حرکت بود. این روند از سویی به بروز تمایلات جدی غلات به مبارزه با سلطه سیاسی قدرت حاکم منجر شد و از سوی دیگر نیروهای فکری و اجتماعی نوینی را با افکار ویژه‌ای سامان داد که حاصل درآمیختن عقاید و برداشت‌های عامیانه از اسلام و تشیع با عناصر غیر اسلامی سامی - بین‌النهرینی و ایرانی بود که در پی نفی سلطه قدرت حاکم بودند، لذا در این دوره جنبش‌های پراکنده غلات به صورت‌های پنهانی، مخفی در میان طبقات پایین جامعه که عمدتاً از امتیازات اجتماعی محروم بودند نفوذ داشت پدید آمد. این جریان‌ها به لحاظ ماهیت اجتماعی ترکیبی از اعراب

فاقد پایگاه قبیله‌ای نیرومند و اعضای وابسته به قبایل جنوبی عرب از موالی بنی نهد، بجیله، بنی عجل و بنی تمیم و صاحبان برخ مشاغل دون پایه و نیز برخی از موالی غیر عرب بومی عراق و ایرانی بودند. اینان هم از اشرافیت سیاسی حاکم ناراضی بود و هم از رهبران و شیوخ برجسته و پیشوایان اصلی تشیع معتدل و مکتبی بریده بودند. جنبش وُصفا یکی از مهم‌ترین جنبش‌های مذکور بود که در عهد فرمانروایی خالد بن عبدالله القسری در سال ۱۱۹ هـ.ق و در دوره خلافت هشام بن عبدالملک به وقوع پیوست و بلافاصله از سوی فرمانروی عراق درهم شکسته شد و رهبران برجسته آن با خشونت تمام اعدام شدند، این جنبش تا آن زمان یکی از مستقل‌ترین جنبش‌های غلات محسوب می‌شود که بوسیله اتحاد چند تن از رهبران غلات شیعه رهبری شد. نقش این افراد و نتایج قیام و افکار آن‌ها در تاریخ بعدی حرکت‌های غلوآمیز تشیع بسیار برجسته بوده است و می‌توان با توجه به ادعاهای گزافه و تنوع و ترکیب افکار غالبانه آنان را چشم‌ها و زبان گویای غلو به شمار آورد چرا که این افراد بانی فرق، افکار و جریان‌های غلوآمیز متعددی شدند و اندیشه‌های آنان بر فرق غالی که پس از آنان تشکیل شد به طور شگفت‌انگیزی تأثیر گذاشت از این‌رو از سوی ائمه شیعه نیز به شدت طرد و لعن شدند. اندیشه حلول روح، تناسخ و قیامت این جهانی، تفکر برگزیدگی و الوهیت بخشی، جادوگری، حروفی‌گری، تاویل‌گرایی و رازواری، تجسیم و تشبیه و ادعاهای دروغین مهدویت در میان طیف گسترده‌ای از جریان‌های غالی ناشی از افکاری بود که از سوی رهبران جنبش مذکور مطرح شد و تأثیراتی فراوان در فرایند تحولات بعدی غلات برجای نهاد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن ابی داود، تقی الدین حسن بن علی (۱۳۵۲)، کتاب الرجال، حققه و قدم له السيد محمد صادق آل بحر العلوم، قم: منشورات الرضى.
- ابن الاثير الجزري، أبو الحسن عز الدين (۱۴۲۰ق)، اللباب فى تهذيب الانساب، منشورات محمد على بيضون، بيروت: دار الكتب العربية .
- ---- (۱۴۱۸م)، الكامل فى التاريخ، راجعه وصححه يوسف الدقاقي، منشورات محمد على بيضون، المجلد الرابع، بيروت: دار الكتب العلميه، الطبعة الثالثة.
- ابن حبيب، ابى جعفر محمد [بى تا]، المجبر، قد اعتنى به تصحيح ايلزه ليختن شتيتير، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديد.
- ابن الطقطقى، محمد بن على بن طباطبا (۱۹۴۵م)، الفخرى فى آداب السلطانيه و الدول الاسلاميه، راجعه محمد عوض ابراهيم و على الجارم، مصر: دار المعارف.
- ابن المطهر الحلى، أبو منصور الحسن بن يوسف (۱۴۱۷ق)، خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
- ابن سعد، محمد (۱۴۰۵ق)، الطبقات الكبرى، بيروت: دار الفكر.
- ابن قتيبه الدينوري، ابى محمد عبدالله (۱۴۱۸ق)، عيون الاخبار، بيروت: دار الكتب العلميه.
- ---- (۱۴۱۸ق)، الامامة و السياسة، منشورات محمد على بيضون، بيروت: دار الكتب العلميه.
- ابن كثير، عماد الدين اسماعيل (۲۰۰۴)، البداية و النهاية، اعتنى به حسان عبد المنان، دار الافكار الدولية السعودية.
- ابن مسكويه رازى، ابو على (۱۴۱۸ق)، تجارب الامم، طهران: دار السروش للطباعة و النشر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۰۵)، لسان العرب، ج ٧، قم: ادب الحوزه.
- ابن نما الحلى، جعفر بن محمد (۱۴۱۶ق)، ذوب النصار فى شرح الثار، قم: مؤسسة النشر الاسلاميه.
- ابن هشام، ابو محمد عبد الملك (۱۴۱۹)، سيره ابن هشام، تحقيق و تعليق محمد اللحام، الجزء الاول، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر.
- اشعري قمى، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰)، المقالات و الفرق، صححه و قدم له محمد جواد مشكور، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
- الاصبهاني، أبو الفرج (۱۴۱۹ق)، مقاتل الطالبين، تحقيق و شرح السيد احمد صقر، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، الطبعة الثالثة.

- اصفهانی، ابوالفرج (۱۹۶۳م)، الاغانی، قاهره: المؤسسة المصرية العامة.
- اصفهانی، ابوالحسن (۱۳۷۷)، صراة النجاه، تصحيح ابوالقاسم شرافت، ج ۱، تهران: چاپخانه اسلاميه، چ ۱۰.
- افتخارزاده، محمود رضا (۱۳۷۵)، نهضت مختار ثقفی، چ ۱، قم: دفتر نشر معارف اسلامي .
- البغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۴۰۰ق)، الفرق بين الفرق، الطبعة الرابعة، بيروت: دارالآفاق الجديدہ .
- البلاذري، احمد بن يحيى (۲۰۱۱م)، الانساب الاشراف، منشورات محمد علي بيضون، بيروت: دارالكتب العلمية.
- بلخي، ابى زيد احمد بن سهل (۱۴۱۷ق)، البدء و التاريخ، وضع حواشى خليل عمران المنصور، منشورات محمد علي بيضون، بيروت: دارالكتب العلمية.
- بهرامى، روح الله (۱۳۸۹)، مغيرة بن سعيد و ظهور انديشه حروفى گرى در عصر امويان، فصلنامه مطالعات تاريخ اسلام، س ۲، ش ۵.
- ---- (۱۳۸۳)، ريشه هاى فكرى و سياسى جنبش هاى كيسانى و نقش آن در زوال خلافت امويان، رساله دكتورى، دانشگاه تربيت مدرس.
- التستري، الشيخ محمد تقى (۱۴۱۵)، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلاميه، الطبعة الثانية.
- التميمي الاسدى، سيف بن عمر (۱۴۱۳)، فتنه و وقعة الجمل، جمع و تصنيف احمد تراتب عرموش، بيروت: دارالفنائس و القلم، الطبعة السابعة.
- الجاحظ، ابن عثمان عمرو بن بحر (۱۴۱۹ق)، البيان و التبيين، وضع حواشيه موفق شهاب الدين، بيروت: دارالكتب العلمية
- الحميرى، ابوسعيد نشوان (۱۹۷۲م)، الحور العين، حققه و ضبطه و علق حواشيه كمال مصطفى، تهران: طبعة تهران.
- حيدر، اسد (۱۹۸۳)، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، المجلد الثالث، الطبعة الثالثة، بيروت: دارالكتاب العربى .
- خوارزمى، محمد بن احمد بن يوسف (۱۳۶۲)، مفاتيح العلوم، ترجمة حسين خديو جم، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
- خويى، آيت الله سيد ابوالقاسم خويى (۱۴۱۰)، معجم الرجال، قم: مركز نشر آثار شيعه، الطبعة الرابعة.
- الراوندى، قطب الدين (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، تحقيق و نشر مؤسسة الامام المهدي، قم: مؤسسة الامام المهدي.

- الرضى، شريف (١٣٨٨)، نهج البلاغه، ترجمة على دشتي، نشر مؤسسة دارالبيروت.
- رضوى اردكاني، سيدابوالفضل (١٣٧٨)، ماهيت قيام مختار، ج ٤، قم: مركز نشر، دفتر تبليغات اسلامي.
- زبيدي واسطى، محمد مرتضى [بى تا]، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٠، بيروت: دارالمكتبة الحياة، الطبعة الثانية.
- السامرايى، عبدالله (١٣٩٢)، الغلو و الفرق الغالية فى الحضارة الاسلاميه، بغداد: دارالحرية للطباعة و النشر.
- شعبان محمد عبدالحى (١٩٧٧م)، الثورته العباسية، ترجمة عبدالمجيد حبيب القيسى، ابوظبى - عمان: المطبعة الخليلية.
- الشيخ المفيد، ابى عبدالله محمد بن النعمان (١٤١٨ق)، الاختصاص، صححه و علق عليه على اكبر الغفارى والسيد محمود الزرندي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة السادس.
- الشهرستاني، عبدالكريم [بى تا]، الملل و النحل، صححه و علق عليه احمد فهمى و اشرف احمد عبدالعزيز، الجزء الاول، بيروت: دارالكتب العلمية.
- عسكرى، سيدمرتضى (١٣٩٢)، عبدالله بن سبا و اساطير الاخرى، [بى جا]: المكتبة الاسلاميه الكبرى.
- علوى بلخى، ابوالمعالي محمد بن نعمت (١٣٧٦)، بيان الاديان، به تصحيح محمدتقى دانش پزوه، تهران: موقوفات افشار.
- الطبرى، محمد بن جرير (١٤١٨)، تاريخ الطبرى، راجع و قدم صدقى جميل، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر.
- الكشى، محمد بن عمر بن عبدالعزيز (١٣٤٨)، اختيار فى معرفة الرجال، صححه و علق عليه حسين المصطفوى، مشهد: محل نشر.
- فيروز آبادى، محمد بن يعقوب [بى تا]، القاموس المحيط، ج ٢، بيروت: دارلجيل.
- فيومى مقرى، احمد بن محمد (١٤٠٥ق)، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للواقعى، ج ٢، قم: دارالهجرة.
- المبرد، ابى العباس محمد بن يزيد (١٤٠٧ق)، الكامل فى اللغة و الادب، تحقيق تغايريد بيضون و نعيم زر زور، بيروت: دارالكتب العلمية.
- المجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، بيروت: دارالاحياء التراث العربى.
- مدرس يزدى، على اكبر (١٣٧٤)، مجموعه رسائل كلامى و فلسفى و ملل و نحل، با مقدمة غلامحسين ابراهيمى دينانى، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ج ١.
- المعتزلى، ابن ابى الحديد (١٣٤٨)، شرح نهج البلاغه، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دارالاحياء التراث العربيه، الطبعة الثانية.

- المماقانی، الشیخ عبدالله (۱۳۵۲)، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف اشرف: مطبعة المرتضوية.
- النوبختی، الحسن بن موسی (۱۳۵۵)، الفرق الشیعه، صححه و علق علیه السید محمود آل بحر العلوم، المطبعة المهدویة فی النجف .
- نویری، شهاب الدین احمد (۱۳۶۴)، نهاية الارب فی فنون الادب، ترجمة محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- واقدی، ابی عبدالله محمد بن عمر [بی تا]، کتاب الرده، قدم و حققه محمود عبدالله ابوالخیر، عمان - الاردن: دارالفرقان .
- و لهوزن، یولیوس (۱۳۷۵)، تاریخ سیاسی صدر اسلام (شیعه و خوارج)، ترجمة محمود رضا افتخارزاده، چ ۱، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۴۱۳ق)، تاریخ یعقوبی، تحقیق عبدالامیر مهنا، المجلد الاول، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

منابع لاتین

- Willim F. Tucker (1975), "Bayan b. sam'an and the Bayaniyya", in the *Muslem world*, N:65, pp.241-253.
- M. G. S. Hodgson, "Bayan B. Saman al Tamimi" *Encyclopaedia of Islam*, VI.1, pp.116-117.
- G. R. Hawting (1986), "The first dynasty of Islam, the umayyad caliphate croom Helm", London & Sydney: pp.50-56.

فرهنگ یهود و تأثیر آن در بازتولید نگاه جاهلی به جایگاه زن مسلمان در خانواده

فاطمه جعفرنیا^۱

چکیده: در دوران قبل از اسلام در منطقه جزیره العرب همانند سایر مناطق، نگرش منفی به زن نگاه غالب بوده است. اسلام این نگرش را متحول کرد. در گفتمان قرآن با تأکید بر خلقت یکسان زن و مرد و تبیین بینش اسلام در مورد تشکیل خانواده، زن از هویتی مشترک با مرد و از موقعیت بهتری در عرصه خانواده برخوردار شد. در پی رحلت پیامبر(ص)، اراده جامعه اسلامی بر این اندیشه استوار شد که گفتمان اسلام درباره زن در حاشیه قرار گیرد. نگارنده بر آن است که عناصر ادیان و اقوام دیگر، از جمله عناصر فرهنگ یهود، در تقویت این جریان و باز تولید نگاه جاهلی به زن تأثیرگذار بوده است. فرهنگ یهود که در برگرفته شاخص‌های نگاه منفی در بُعد جایگاه زن در خانواده بود، بانگاه جاهلی در این زمینه هم‌سویی یافت. نتیجه پژوهش حاضر آن است که سیاست خلفا برای فراهم کردن زمینه نفوذ و رواج عناصر فرهنگ یهود به وسیله احبار نومسلمان و راویان آن‌ها، منجر به ظهور احادیث و روایت‌هایی شد که هر چند به نام احادیث اسلامی به فرهنگ اسلامی راه یافت، در حقیقت چیزی جز بازتولید نگاه جاهلی به زن نبود. از این رو، آگاهی از آموزه‌های اصیل اسلامی از آموزه‌های جاهلی بازتولید شده به نام اسلام از اهداف این پژوهش است.

واژه‌های کلیدی: زن، قرآن، سیره نبوی، عصر جاهلی، یهود

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور sabajafarnia@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۴/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۲/۰۶

Jewish culture and its impact on the reproduction of Jaheli Perceptions of Muslim women in the family

Fateme Jafarnia¹

Abstract: Before Islam in the region of Jazyrat Al-Arab, like other regions, the dominant attitude towards women was negative. Islam however changed this outlook. With the emphasis of the Holy Quran on the creation of men and women and the family bond between husband and wife a better position was enjoyed. With the demise of the Prophet, in the Islamic community, the discourse about the Muslim woman is placed in the margin. The writer believes that elements of other religions and ethnic groups including elements of Jewish culture are important in strengthening the trend to reproduce the look towards woman. Jewish Culture which encompasses negative indicators to words woman in social family life got the upper hand, and sided with the Jahili concepts.

The study aims to reveal that the policy of the khulafa provide the ground for the influence of Jewish Cultural elements, and the emergence of – a body of tradition (Hadith), a though in the name of Islam, were nothing but the reproduction of the pre-Islamic Concepts.

Key word: Women- Jahiliyat, Women-Quran-Sire Nabavi-Jaheli, women – Jewish concepts

¹ Assistant Professor, History University of Payme Noor sabajafarnia@yahoo.com

مقدمه

پژوهش‌های متعدد دربارهٔ وضعیت زن در ادوار مختلف تاریخ و در میان اقوام و ملل گوناگون؛ می‌نمایان آن است که نگاه منفی به زن، نگرش غالب بوده است. در منطقهٔ جزیرهٔ العرب پیش از اسلام نیز نگاه منفی به زن غلبه داشت. با ظهور اسلام؛ زن از مقام و موقعیت بهتری برخوردار شد. علی‌رغم مقاومت و مخالفت برخی از صحابه با اقدامات پیامبر(ص) در راستای تبیین آیات قرآن در باب زن؛ پیامبر(ص) می‌کوشید با اجرای آموزه‌های قرآنی؛ دیدگاه مسلمانان را نسبت به زنان متحول کند. با تبیین تلقی اسلام از امر تشکیل خانواده، زن از هویتی مشترک با مرد و از موقعیت بهتری در عرصهٔ خانواده برخوردار می‌شد. با وجود ایجاد شرایط مطلوب نسبی برای زنان در عصر نبوی در مقایسه با دورهٔ جاهلی؛ با رحلت پیامبر(ص) و تحول جامعه، بسیاری از سنت‌های جاهلی بازتولید شد. از همان ابتدا خلفا در مقام جانشینان پیامبر(ص) روشی برخلاف روش ایشان در برخورد با زنان پیش گرفتند. بنابراین در گام نخست، حکومت، نخستین عامل بازتولید نگاه جاهلی به زن بود. علاوه بر این، باورهای ادیان پیش از اسلام از جمله یهود در این زمینه تأثیرگذار بود. سابقهٔ نفوذ باورهای یهود در میان اعراب جزیرهٔ العرب به دورهٔ قبل از اسلام بازمی‌گردد. در دورهٔ اسلامی هم بسترهای مناسبی برای نفوذ و رواج عناصر فرهنگ یهود فراهم شد. آن‌چه بعد از رحلت پیامبر(ص) در جامعهٔ اسلامی رخ داد؛ اقدامات ایشان و اجرای تمامی آموزه‌های اسلامی دربارهٔ زن نبود بلکه نفوذ و رواج باورهای یهودی در جامعهٔ اسلامی با اندیشه‌های جاهلان دربارۀ زن هم‌سویی یافت و به بازتولید نگاه جاهلی به زن یاری رساند. بر این اساس پاسخ به این پرسش ضروری است که باورهای یهود، در بُعد خانواده چه تأثیری در بازتولید نگاه جاهلی به زن در جامعهٔ اسلامی داشته است؟

جهت بررسی موضوع، فرضیهٔ زیر مورد توجه می‌باشد:

بازتولید نگاه جاهلی به زن در جامعهٔ اسلامی (در زمینهٔ خانواده) متأثر از

باورهای یهود در باب جایگاه زن در خانواده، ازدواج و طلاق بوده است. این مسئله در نهایت تحریف آموزه‌های اسلام را در پی داشت و سبب شد آن چه در متون و منابع اسلامی درباره زن انعکاس یافته است در تعارض با اسلام و آموزه‌های آن باشد. لذا بازشناسی آموزه‌های اصیل اسلامی از آموزه‌های جاهلی بازتولید شده به نام اسلام از اهداف این پژوهش است.

شاخص‌های نگاه جاهلی به جایگاه زن در خانواده

در نگاه جاهلی، زن به لحاظ جسمی موجودی ضعیف و ناتوان محسوب می‌شد. پیامد این نگرش، کراهت جامعه از داشتن فرزند دختر بود. عرب جاهلی، زن را به مکر و خدعه متهم و از مشورت با او خودداری می‌کرد.^۱ با این تلقی، در محیط خانواده از زن، بیش از هر چیز ازدیاد نسل قبیله را انتظار داشتند.^۲ در چنین شرایطی مهم‌ترین مسئله زندگی زنان، ازدواج بود. به همان اندازه که هویت انسانی زنان، جز در سایه حضور مردان، معنایی نداشت، هویت فردی و اجتماعی آنان نیز جز با ازدواج، مفهومی نمی‌یافت. اما نقش زنان در این امر (به استثنای زنان شریف) تقریباً هیچ بود. انتخاب همسر، با نظر مردان خانواده صورت می‌گرفت.^۳

۱ جوادعلی (۱۴۱۳ق)، *المفصل فی التاريخ العرب قبل الاسلام*، ج ۴، بغداد: ابی‌نا، ص ۶۱۷؛ حسین‌الحاج‌حسن (۱۹۸۴م)، *حضارة العرب فی عصر الجاهلیة*، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص ۱۴۵؛ نیز نک: صادق آئینه‌وند (۱۳۸۶)، «زن و تاریخ»، *مجله مطالعات زنان*، ش ۱، صص ۳-۴.

۲ جوادعلی، همان، ج ۴، صص ۶۳۸-۶۳۹؛ جامعه جاهلی برای زن به اعتبار زن بودن، ارزشی قائل نبود. اگر این زن فرزند پسر به دنیا می‌آورد در قبیله مورد قبول واقع می‌شد. اگر زن بیش از سه فرزند پسر به دنیا می‌آورد، لقب «ام‌البنین» می‌یافت و اگر در قبیله‌ای هم ده فرزند پسر داشت، «بنت‌سعد» می‌شد. در این شرایط بود که گفته می‌شد: «المرأة الفیحة الولود خیر من الحسناء العاقر». الحاج حسن، همان، ص ۱۴۶.

۳ در میان اشکال متنوع و متعدد ازدواج‌های مرسوم میان اعراب عصر جاهلی رسمی‌ترین شکل ازدواج، زواج البعوله بود. برای اطلاع از سایر انواع ازدواج‌ها نک: احمدبن حنبل (۱۴۰۴ق)، *المسند*، تحقیق احمدمحمدشاکر، ج ۶، مصر: دارالمعارف، ص ۳۱۵؛ سلیمان‌بن‌اشعث سجستانی ابوداود، [بی‌تا]، سنن، تحقیق احمدمحمدشاکر، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۴۸۷؛ احمدبن‌شعیب‌نسائی (۱۴۰۸ق)، سنن با شرح سیوطی و حاشیه سندی، ج ۶، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۵۱۳؛ محمود شکر الالوسی البغدادی [بی‌تا]، *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۴؛ هم چنین مهریه‌ای که برای زنان در نظر گرفته می‌شد، متعلق به پدر دختر بود. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۲۱.

مسئله حق تقدم، جلوه مهم مردسالاری در امر ازدواج بود.^۱ زن در خانواده وظایفی بر عهده داشت که این وظایف تا حدودی به موقعیت اجتماعی و نوع معیشت آنان بستگی داشت.^۲ مردان به کم‌ترین بهانه‌ای زنان را مورد ضرب و شتم قرار می‌دادند.^۳ نیز نزد اعراب برای زنان ارثی نبود.^۴ در کنار ازدواج، طلاق نیز شناخته شده بود. طلاق در جاهلیت بسیار آسان بود، به طوری که اگر مرد به زن، سوء ظن و گمان پیدا می‌کرد، چندان طول نمی‌کشید که وی را طلاق می‌داد و برای آن که کسی دیگر با وی ازدواج نکند باز دوباره رجوع می‌کرد و دوباره طلاق می‌داد.^۵ زنان عاقر (نازا) به راحتی طلاق داده می‌شدند.^۶ طلاق به عنوان ابزاری، غالباً توسط مردان و به صورت یک طرفه مورد استفاده قرار می‌گرفت.

زن در قرآن و سیره

با ظهور اسلام، شرایط متفاوتی برای زن در تمامی ابعاد به وجود آمد. قرآن مبدأ پیدایش همه انسان‌ها را یکی دانسته است.^۷ پیامد چنین بینشی

۱ براساس این سنت، برای ازدواج، هیچ کس مقدم‌تر از پسر عمو نبود. تنها پسر عمو می‌توانست در مورد ازدواج دختر با مردی دیگر مجوز صادر کند و چنان‌چه چنین اجازه‌ای صادر نمی‌شد و دختر نیز به ازدواج با پسر عمو رضایت نمی‌داد، تا پایان عمر حق ازدواج نداشت. جواد علی، همان، ج ۵، صص ۶۳۸-۶۳۹؛ الحاج حسن، همان، صص ۱۴۰-۱۴۲.

۲ برای اطلاع بیش‌تر نک: گوستاو لوبون (۱۳۶۸)، تمدن اسلام و عرب، ترجمه هادی خاتمی، تهران: کتابخانه صدر، ص ۴۲۳.

۳ ابن اثیر (۱۳۸۳ ق)، *النهاية في غريب الحديث*، تحقیق طاهر احمد الزاوی، ج ۷، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ص ۳۸۳.

۴ محمدزهر مشارقه (۱۹۸۸ م)، *الحياة الاجتماعية عند البر فی الوطن العربي*، دمشق: دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، ص ۱۴۴؛ الحاج حسن، همان، ص ۱۴۵.

۵ آلوسی، همان، ج ۲، ص ۵۵؛ در برخی قبایل، طلاق کفایی یا مخفی وجود داشت. ابن حنبل، همان، ج ۴، ص ۶؛ نوع دیگری از طلاق وجود داشت که مرد با گفتن جمله «أنتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي» زن وی از او جدا می‌شد (طلاق ظهار)، علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی [بی تا]، *اللاغانی*، به کوشش عبدالکریم ابراهیم العریاوی، ج ۹، بیروت: مؤسسه جمال للطباعة و النشر، ص ۶۵.

۶ جواد علی، همان، ج ۴، ص ۶۳۵؛ خیرالدین الزرکلی (۱۹۸۶ م)، *الاعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء*، ج ۵، بیروت: دارالعلم الملايين، ص ۷۱.

۷ سورة بقره، آیه ۳۰؛ ۳۱؛ ۳۶ و ۳۷؛ سورة حجر، آیه ۲۸ و ۲۹؛ سورة طه، آیه ۱۱۵، ۱۲۱؛ سورة اعراف، آیه ۲۳.

این است که قرآن زن و مرد را در توانایی برای کسب ارزش‌های انسانی^۱ برابر می‌بیند. با چنین نگرشی به خلقت زن و جایگاه او در هستی؛ در بعد خانواده نیز اسلام هویتی مشترک با مرد برای زن قائل شده است. با تبیین دیدگاه دین در مورد ازدواج و تشکیل خانواده، می‌توان جایگاه زن در خانواده را دریافت.

برخلاف نظر طرفداران دیدگاه تک‌گرایانه، به نظر می‌رسد که ازدواج و نکاح در شریعت اسلامی اهداف مختلفی را دنبال می‌کند.^۲ تلقی اسلام از ازدواج عبارت است: بقای نسل انسان؛^۳ سکونت و آرامش؛^۴ مشارکت در حیات معنوی^۵ و تربیت نسل.^۶ از آن جا که غریزه جنسی یکی از غرایز اصلی انسان است، از نظر اسلام تنها راه ارضای آن محیط خانواده است. لذا یکی از اهداف ازدواج، برآورده کردن این نیاز آدمی است.^۷ حال باید دید که زن در خانواده چه جایگاهی دارد. باید توجه داشت که زن و مرد در خانواده دارای دو عنوان هستند: یکی در مقام همسر و دیگری در مقام مادر و پدر که هر دو باید مورد توجه قرار گیرد. البته در این مورد نیز

۱ ارزش‌های انسانی چون ایمان و عمل صالح: سوره نحل، آیه ۹۷؛ علم: سوره مجادله، آیه ۱۱؛ تقوا: سوره حجرات، آیه ۱۳؛ سبقت در ایمان: سوره واقعه، آیه ۱۰-۱۱؛ جهاد: سوره نساء، آیه ۹۵؛ هجرت، سوره آل عمران، آیه ۱۹۵.

۲ برای نمونه نک: نظیر برتراند آرتور ویلیام راسل [بی‌تا]، *زن‌اشوئی و اخلاق*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نشر اندیشه، ص ۳۱؛ نیز از علمای مسلمان، محمدبن محمدغزالی (۱۳۷۷)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، ج ۳، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۵۸.

۳ سوره بقره، آیه ۲۲۳.

۴ سوره اعراف، آیه ۱۸۹.

۵ سوره بقره، آیه ۲۲۲.

۶ سوره تحریم، آیه ۶.

۷ از فصول آیه ۲۱ سوره روم می‌توان این هدف را دریافت. هم‌چنین قوانین و مقررات ازدواج، آداب و اخلاق خانواده، رعایت عفت و حیا، رسیدگی به فرزندان، پرهیز از فحشا و منکرات، رعایت حقوق همسر، عده و ارث، همه گواه بر این بینش و تلقی می‌باشند. درباره برخی از مباحث مربوط به ازدواج که گواه دیگری بر تلقی و بینش قرآن از ازدواج می‌باشد. نک: آیات فرمان الهی از ازدواج دختران و پسران (سوره نور، آیه ۳۲)؛ ازدواج‌های حلال: دائم و موقت (سوره نساء، آیه ۲۸)؛ ۳. حکم پرداخت مهریه (سوره نساء، آیه ۴، ۲۱، ۲۴؛ سوره بقره، آیه ۲۳۷)؛ ۴. تکلیف مهریه زن مطلقه (سوره نساء، آیه ۲۰)؛ ۵. عدالت شرط تعدد همسر (سوره نساء، آیه ۳، ۱۲۹)؛ ۶. ازدواج زن بعد از مرگ شوهر (سوره بقره، آیه ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۰).

تلقی‌های نادرست و باورهای غلط فراوان دیده می‌شود.^۱ اما قرآن خط بطلان بر این باورهای نادرست می‌کشد و برای زن و مرد نقشی برابر قائل می‌شود.^۲ پیامد چنین نگرشی به زن در خانواده آن است که زن از هویتی مستقل و برابر برخوردار می‌شود. زن نیز همانند مرد حق انتخاب در ازدواج دارد.^۳ در واقع خانواده، محیطی است که زن بخشی از رشد و تعالی زندگی خود را در آن طی می‌کند.

هم‌چنین آیات در زمینه طلاق نیز تأییدی بر بینش قرآن در باب جایگاه زن در خانواده می‌باشد. شایان توجه است که به دلیل قداست خانواده، طلاق امری مذموم و ناپسند به شمار می‌آید. لذا قرآن، زن و مرد را به سازش و رفع اختلاف توصیه می‌کند. قرآن تلاش دارد تا با قوانین مربوط به طلاق، مانع از تضییع حقوق زنان شود.^۴ با تغییر بینش نسبت به زن در گفتمان قرآن و هم‌سویی سیره پیامبر(ص)^۵

۱ برای نمونه نک: نظر غزالی در این زمینه؛ وی می‌گوید: به زن نیازمند همان‌گونه که به غذا نیاز دارم، پس زن غذاست و سبب پاکی دل است. ازدواج سبب می‌شود دل از اداره منزل و مشغول شدن به پخت و پز رها شود و برای اندوختن علم و عمل آسوده باشد و زن صالح عهده‌دار این کارها است. غزالی (۱۳۷۷)، همان، ج ۳، صص ۶۵، ۶۹.

۲ سوره اعراف، آیه ۱۹؛ و ای آدم تو با جفت خویش در آن باغ سکونت‌گیر و از هرجا خواهید بخورید. موارد دیگر در این زمینه نک: سوره بقره، آیه ۳۵؛ هنگام هبوط، زن و شوهر هر دو مورد خطاب قرار می‌گیرند. سوره طه، آیه ۱۲۳.

۳ هم‌چنین زن به عنوان مادر نیز رکنی از خانواده است همانند پدر. خداوند دستوری جامع درباره پدر و مادر صادر کرده است. نک: سوره اسراء، آیه ۲۳-۲۴؛ سوره لقمان، آیه ۱۴؛ سوره بقره، آیه ۳۳.

۴ از جمله قوانین مربوط به «عده» و «رجوع» و طلاق خلع، سوره بقره، آیه ۲۲۹؛ سوره طلاق، آیه ۲؛ نیز نک: محمدبایستونی (۱۳۸۸)، تفسیر زنان، ج ۱، مشهد: آستان قدس، ص ۷۴؛ التزام مرد به رعایت شرایط طلاق، طلاق، آیه ۱؛ عدم ممانعت از ازدواج زن بعد از پایان عده، بقره، آیه ۲۳۲، ۲۲۸؛ باطل دانستن طلاق ظهار، مجادله، آیه ۲ نیز نک: موضع‌گیری در باب طلاق «یلاء» سوره بقره، آیه ۲۲۶؛ و التزام به رعایت حقوق زنان مطلقه، سوره طلاق، آیه ۶؛ هم‌چنین در باب هدیه برای زنان مطلقه نک: سوره بقره، آیه ۲۴۱؛ سوره احزاب، آیه ۴۹؛ برای اطلاع بیشتر از بینش اسلام در باب زن و خانواده نک: مهدی مهریزی (۱۳۸۱)، زن در اندیشه اسلامی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۵۲-۷۰.

۵ درباره اهمیت سیره پیامبر و ضرورت توجه مسلمانان به آن باید توجه داشت که خداوند در قرآن، سنت پیامبر(ص) را بهترین الگوی عملی برای مؤمنان معرفی کرده است. سوره احزاب، آیه ۲۱؛ سوره نساء، آیه ۸۰؛ سوره اسراء، آیه ۹؛ سوره نجم، آیه ۳-۴؛ برای اطلاع بیش‌تر نک: داود معماری (۱۳۸۴)، مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشه و ران شیعه، قم: بوستان کتاب، ص ۲۳.

با آن، بدیهی است که زن از موقعیت بهتری در خانواده در عصر نبوی برخوردار می‌شد. در خانواده، زن و مرد نسبت به یکدیگر حقوقی دارند. حقوق زن عبارت است از نفقه و حُسن رفتار.^۱ رسول خدا(ص) می‌فرماید: بهترین شما مردان، بهترین‌تان برای خانواده‌اش است، و من بهترین شما برای خانواده‌ام هستم.^۲ با توجه به تغییر وضعیت زن در خانواده براساس بینش اسلام، در امر ازدواج نیز تأکید بر اهمیت ذاتی آن بیش از پیش موضوعیت می‌یابد. نکته مهم در اسلام برای تغییر رویکرد به ازدواج، ارتباط دادن امر ازدواج و امر ایمان است.^۳

بدین ترتیب امر ازدواج، از وسیله‌ای برای تلذذ و بهره‌وری جنسی مردان و یا عاملی برای ارتقای موقعیت قبیله‌ای و اجتماعی (در نگاه جاهلی) به وسیله‌ای برای تقرب به خدا و کسب مقامات ایمانی ارتقا می‌یابد.^۴ اشاره شد، در بینش قرآن، طلاق امری مذموم به شمار می‌آید. در سیره پیامبر(ص)

۱ رسول خدا(ص) می‌فرماید: بر عهده شماست، روزی آنان و لباس‌شان در اندازه متعارف. ابوداود، همان، ج ۱، ص ۵۳۴؛ آن کس که دارای گشایش و مال است، باید از توان گسترده خود هزینه کند و هر کس روزی‌اش بر او تنگ است، از آن چه که خداوند به او داده، نفقه دهد. سوره طلاق، آیه ۷؛ در باب حُسن رفتار نیز، خداوند، مردان را به رفتار نیکو و پسندیده و عدم سخت‌گیری و ضرر رساندن به زنان فرا خوانده است. سوره نساء، آیه ۱۹؛ سوره طلاق، آیه ۶.

۲ محمد بن علی بن حسین بابویه قمی صدوق (۱۳۶۷)، من لایحضره الفقیه، ترجمه محمد جواد غفاری، ج ۵، تهران: نشر صدوق، ص ۹۲؛ نمونه دیگر ترک کنجاوی نسبت به زن؛ احمد بن علی بن حجر عسقلانی [بی تا]، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ج ۳، بیروت: دارالمعرفه، ص ۷۲۵؛ هم چنین پیامبر(ص)، ضرب و جرح زنان را امری ناشایست می‌دانست و مردان را از آن منع می‌نمود. عبدالرزاق بن همام صنعانی (۱۳۹۲ق)، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، ج ۹، بیروت: [بی تا]، ص ۴۴۳.

۳ سوره نساء، آیه ۲۵.

۴ برای اطلاع بیش‌تر نک: غلامرضا جمشیدی‌ها، قاسم زائری (۱۳۸۷)، «سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت فرهنگی- اجتماعی زنان در زیست جهان جاهلی»، پژوهش زنان، ش ۴، صص ۲۴-۲۶؛ براساس همین تحول در نگرش به امر ازدواج، پیامبر(ص) به مسلمانان توصیه می‌کنند که ملاک و معیار برای ازدواج، دینداری زن باشد. برای نمونه نک: شیخ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۲۴؛ هم چنین در اسلام، برخلاف آن چه در جاهلیت رایج و حاکم بود، حرف نهایی در گزینش شوهر را زن می‌زند. مالک بن انس (۱۴۰۶ق)، الموطأ، تحقیق فؤاد عبدالباقی، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۵۳۵؛ ابن حجر عسقلانی [بی تا]، همان، ج ۹، ص ۱۹۶.

نیز، طلاق امری ناشایست می‌باشد.^۱ مقوله طلاق از جمله اموری است که اسلام میان زن و مرد فرق گذاشته، زیرا آن را در دست مرد قرار داده است.^۲ در مجموع، با توجه به قداست خانواده، قرآن زن و مرد را به سازش و رفع اختلاف فرامی‌خواند و زمینه را برای بازگشت مجدد آن‌ها فراهم می‌کند.^۳

شاخص‌های نگاه منفی به جایگاه زن در خانواده در فرهنگ یهود

در فرهنگ یهودی، دیدگاه غالب به زن آن است که خداوند زن را از دندهٔ مرد خلق کرده است.^۴ این تلقی، بیان‌گر آفرینش غیرمستقل زن است. پیامد چنین بینشی آن است که زن واسطهٔ گناه اولیه است. او از ازل محکوم شده است که نقش دوم باشد.^۵ این امر زمینه را برای برداشت‌های زن ستیزانه و نگاه تحقیرآمیز به زن فراهم کرد. چنین نگرشی به خلقت زن

۱ پیامبر(ص) می‌فرماید: مبعوض‌ترین حلال پیش خدای عز و جل، طلاق است. ابوداود، همان، ج ۳، ص ۴۳۸؛ مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (۱۹۷۲م)، صحیح، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳، ص ۲۸۰.

۲ مگر این که زن در عقد ازدواج شرط کند، بقای ازدواج به دست او باشد، یا هرگاه خواست برای دست‌یابی به طلاق سراغ قاضی برود. برای اطلاع بیش‌تر نک: احمدزکی یمانی (۱۳۸۵)، سلام و زن، ترجمهٔ سید ضیاء مرتضوی، قم: انتشارات میثم تمار، ص ۱۳۱.

۳ سورة طلاق، آیه ۲؛ نیز نک: سورة بقره، آیه ۲۲۸ و ۲۲۹؛ محمدبن یزیدبن ماجه (۱۴۰۷ق)، سنن، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، صص ۵۱۴، ۵۱۹؛ هم‌چنین محدویت‌هایی به واسطهٔ عارضهٔ جسمی خاص زنان بر اساس روایات استنباط می‌شود. این در حالی است که اسلام در مسئلهٔ حیض زنان، راه وسط را اتخاذ کرده بود. راهی میانه در بین شدت عملی که یهود اتخاذ کرده بود و اهمالی که مسیحیان پیش گرفته بودند (سورة بقره، آیه ۲۲). تصور می‌شد که در جامعهٔ اسلامی مسئلهٔ مورد توجه در این زمینه، صرفاً رعایت دستور الهی مبنی بر کناره‌گیری از آمیزش با زنان در این ایام باشد. اما آن‌چه که در روایات انعکاس یافته، ایجاد محدویت برای زن در برخی از مسائل ناشی از این صفت خاص زنان است. به نظر می‌رسد شدت عمل یهود با زنان به ویژه در زمینهٔ انجام فرائض دینی و یا حضور در اماکن مقدس و یا فراهم کردن مقدمات برخی آیین‌های دینی در این ایام (کتاب دوم تواریخ، ۱۱:۸) بر عملکرد مسلمانان نیز تأثیر گذاشته است. (محمدبن اسماعیل بخاری (۱۴۰۷ق)، صحیح، بیروت: دارالقلم، ج ۲، ص ۲۵؛ شیخ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۱۳۱؛ عبدالرحمن بن علی بن جوزی (۱۴۲۳ق)، احکام النساء، تحقیق علی بن محمد یوسف، بیروت: المكتبة العصرية، ص ۱۲۰.

۴ کتاب مقدس (کتاب عهد عتیق و عهد جدید)، (۱۰۹۴م)، ترجمه از عبرانی و کلدانی و یونانی، به همت انجمن پخش کتب مقدسه، تورات، سفر پیدایش: ۷:۳.

۵ تورات امثال: ۲۴:۶-۳۵.

در ابعاد مختلف از جمله بر جایگاه زن در خانواده تأثیرات منفی برجای گذاشت. در زندگی خانوادگی یهودی، مردان حاکم بر زنان هستند. براساس داستان خلقت، زن به طور ازلی محکوم شده است که در خانواده ریاست مرد را بپذیرد.^۱ فرمان یهوه به زن شوهردار چنین بود: «چشم‌ت باید به شوهرت باشد و او بر تو حکومت خواهد کرد».^۲ تسلط و ریاست مرد در احکام هم باز تولید شده است. کتاب مقدس می‌گوید: هرگاه دختری که هنوز در خانه پدرش زندگی می‌کند و یا زنی که ازدواج کرده است برای خداوند، نذر کند یا تعهدی نماید، باید هر چه را قول داده است، ادا نماید؛ مگر این که وقتی پدرش یا همسرش آن را بشنود او را منع کند. در این صورت، نذر دختر یا زن خود به خود باطل می‌شود و خداوند هم او را می‌بخشد. زیرا پدرش و یا همسرش به او اجازه نداده است به آن عمل کند. ولی اگر، پدرش و یا همسرش در روزی که از نذر یا تعهد دخترش یا زنش آگاه می‌شود سکوت کند، او ملزم به ادای قول خویش می‌باشد.^۳ این امر تسلط و ریاست مردان را بر خانواده نشان می‌دهد. در کانون خانواده، وظیفه اصلی زن به دنیا آوردن فرزند و بزرگ کردن اوست.^۴ بر این اساس زنی که بچه‌دار نشود مستحق سرزنش است.^۵

ازدواج و تشکیل خانواده یک فریضة دینی خطیر به شمار می‌آید. این نخستین فرمانی بود که خداوند به آدم ابوالبشر داد و تلمود به آن اهمیت بسیار می‌دهد و درباره اجرای آن تأکید فراوان می‌کند.^۶ با وجود آن که

۱ توراته استر، ۱: ۱۱-۲۱.

۲ توراته امثال: ۳۱: ۱۰-۲۹.

۳ توراته سفر اعداد، ۳۰: ۵-۳؛ همان، آیات ۶-۹؛ نیز نک:

Do.L(1978-1982), *Woman Encyclopedia judaica*, V.16, Jerusalem Keter, p.p 625-626 .

۴ توراته سفر پیدایش، ۱۶: ۳.

۵ توراته روت، ۲: ۹.

۶ توراته سفر پیدایش، ۱: ۲۸؛ نیز نک:

S.Halperin(1978-1982), *Marriage, Encyclopedia judaica*, V.11, Jerusalem Keter, p.1032.

۷ توراته سفر لاویان، ۲۹: ۱۹؛

Talmud,Qiddushin,41a ; *Talmud,Yevamoth*, 62b;

اجازة دختر برای ازدواج لحاظ شده است اما در عمل هر دختری تنها می‌تواند از میان مردان قبیله خود، فردی را برای ازدواج انتخاب کند.^۱ به زن و شوهر توصیه شده است که یکدیگر را شریک زندگانی خود بدانند. توصیه شده که مرد با همسرش درباره کارهای خود مشورت کند.^۲ البته در این مورد، نظر مخالفی نیز اظهار شده است: هرکس که از مشورت زوجه خود پیروی کند و آن را به کار بندد، به جهنم می‌افتد.^۳ در عباراتی قصار آمده است: مردی که زن ناسازگار داشته باشد، هرگز روی جهنم را نخواهد دید.^۴ نیز گفته شده است: مردی که همسرش بد است، وظیفه دینی اوست که وی را طلاق دهد.^۵ همچنین در باب طلاق در کتاب مقدس آمده است: اگر مردی پس از ازدواج با زنی به عللی از او راضی نباشد، طلاق‌نامه بنویسد و به دستش دهد و او را رها سازد.^۶ در تفسیر این آیه در سده نخست میلادی، پیروان مکتب‌های «شمای» و «هیلل» نظرهای مخالف یکدیگر ارائه کرده‌اند. اصطلاح «چیزی ناشایسته» توسط پیروان مکتب شمای چنین تعبیر شده است: انسان نباید زن خود را طلاق دهد مگر آن‌که در وی نشانه‌ای از بی‌ناموسی بیابد. پیروان مکتب هیلل از طرف دیگر این اصطلاح را به معنی «چیزی ناپسند» تعبیر کرده و اظهار داشته‌اند:

تلمود درباره انتخاب زوجه، اندرزهای حکیمانه می‌دهد از جمله گفته شده: «یک درجه پایین بیا و آن وقت زن بگیر.» یعنی، مقام همسرت از مقام خودت پایین‌تر باشد. زیرا، ازدواج با زنی که مقام اجتماعی بالاتر دارد، باعث تحقیر شوهر نزد زن و بستگان او خواهد شد. تورات، روت، ۹:۳؛

Talmud, Sanhedrin, 76a & b Ibid, Yevamoth 63a, Ibid, Pesahim 49a.

۱ تورات، اعداد، ۳۶:۶. نیز نک:

p.1032, V11, S.Halperin.

2 Bava Metyiaa 59a Talmud.

۳ تورات، کتاب اول پادشاهان، ۵:۲۱-۱۵

4 *Talmud, Shabbat, 33b; Ibid, Niddah 45b; Ibid, Megillah 14.*

5 *Ibid, Yevamoth, 63b;*

نیز بر این باور بودند که همه زنان به طور کامل خوب نیستند

Talmud, Erubin, 41b Ibid, Beitzah, 32b.

۶ تورات، تثنیه، ۲۴:۱۰؛ نیز نک:

Sheluhei yaari (1978-1982), Divorce, *Encyclopedia judaica* V6, Jerusalem Keter, p.125.

مرد می‌تواند حتی برای این که زوجه‌اش، غذای او را سوزانیده است، وی را طلاق گوید. این تفسیر و نظر، مورد قبول اکثریت قرار گرفت.^۱ طلاق یک عمل یک طرفه بوده است. زنان برای اعتراض نسبت به قانون طلاق یا حدود و شرایط آن، امکانی در اختیار نداشته‌اند. از آن جا که طلاق با توافق یا بدون توافق زن امکان پذیر بود،^۲ در نتیجه مرد عملاً زن خود را مطلقه می‌کند؛ و زن نمی‌تواند شوهر خود را طلاق دهد. چنین روشی سبب ناتوانی زن و اجحاف نسبت به او می‌شود.

بازتاب باورهای یهود بر موقعیت زن در خانواده

رحلت پیامبر(ص) تغییراتی در گفتمان اسلام به دنبال داشته است. علاوه بر بی‌توجهی جامعه به توصیه‌های پیامبر(ص) در امر حکومت؛ سیاست خلفا در قبال زنان نیز از جمله اموری بود که با گفتمان قرآن و گفتمان نبوی(ص) در تعارض بود. اتخاذ سیاست منع نقل و نگارش حدیث در این دوره، بستری برای نفوذ عناصری از باورهای یهودی به فرهنگ اسلامی فراهم کرد. رواج باورهای یهودی در باب خلقت زن و معرفی زن به منزله عنصر گناه اولیه در جامعه اسلامی از سوی احبار نومسلمان، زمینه را برای بازتولید عناصر فرهنگ جاهلی از سوی عرب‌های مسلمان فراهم کرد. علاوه بر این راویان وابسته به حکومت، مفاهیم جدیدی را از باورهای یهودی (اسرائیلیات)^۳ در باب جایگاه زن در خانواده وارد فرهنگ اسلامی کردند. در دوره خلفای اموی، راویان اسرائیلیات ارتباط بسیار نزدیکی با

۱ نک: آبراهام کوهن (۱۳۸۲)، گنجینه ای/ از تلمود، ترجمه انگلیسی امیر فریدون گرگانی، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۱۸۶.

2 Talmud, Yevamoth 14.

۳ محمود ابوریثه، اضاء علی السنه المحمدیه [بی تا]، بیروت: مؤسسه منشورات العلمی، للمطبوعات، ص ۱۵۰؛ عوامل متعددی در پیدایش و گسترش اسرائیلیات نقش داشتند؛ اما میدان دادن خلفا به ویژه خلیفه دوم و معاویه به نومسلمانان یهودی و نصارا از عوامل مهم رواج اسرائیلیات در فرهنگ اسلامی است. نیز نک:

Bernard Lewis (1984), *The Jews of Islam*, Princeton: p. 70 .

حکومت اموی شام داشتند.^۱ این روند ادامه داشت تا این که در نیمه دوم سده سوم و اوایل سده چهارم، هم‌زمان با روی آوردن علمای مسلمان به تدوین و پدید آوردن نخستین آثار حدیثی مدون، برخی از روایت‌های جعلی متأثر از اسرائیلیات در زمینه‌های مختلف از جمله موضوع پژوهش حاضر، در کنار احادیث صحیح به این آثار راه یافت. سیاست خلیفه دوم توسط خلفای اموی دنبال شد و با قوت بیشتری تا پایان حکومت عباسیان استمرار یافت. علاوه بر نفوذ اسرائیلیات به جوامع حدیثی اهل سنت، به عللی جوامع حدیثی شیعه نیز از نفوذ اسرائیلیات مصون نماند.^۲

نخستین نکته‌ای که در نگاه به موقعیت زن در جامعه اسلامی بعد از رحلت پیامبر (ص) جلب توجه می‌کرد، این بود که بینش جامعه در موضوع خلقت، بر اساس نص صریح قرآن، خلقت زن و مرد را از اصلی واحد می‌دانست، اما عرف متداول جامعه این بود که خداوند زن را از دنده چپ مرد آفریده است.^۳ در نتیجه این نگرش، زن طفیلی مرد محسوب می‌شود و گمان می‌رود که خداوند زن را برای مرد آفریده است. خلیفه دوم در مقام جانشین رسول خدا (ص) و خلیفه مسلمین، درباره زنان می‌گفت: «مشورت کنید با زنان و مخالفت نمایید آنان را».^۴ با توجه به خواست حاکمیت جامعه اسلامی برای به حاشیه راندن گفتمان اسلام درباره زن بعد

۱ نک: مهدی پیشواپی (۱۳۶۷)، «راه‌های نفوذ اسرائیلیات در تاریخ اسلام»، پیام حوزه، ش ۱۳؛ اشاره به این مطلب ضروری است که میان دین اسلام و دین یهود به دلیل برخورداری از ماهیت توحیدی اشتراکاتی وجود دارد. سورة احقاف، آیه ۹؛ ادعای تأثیرپذیری پیامبر (ص) و قرآن از ادیان دیگر از نظر محققان مسلمان موضوعی جدی نبوده است؛ زیرا از نظر مسلمانان، قرآن، کلام الهی است که از هرگونه جعل و تحریف دور مانده است. اما، موضوع تأثیر دین یهود در اسلام از منظر سنت اسلامی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. (Lewis, p70) شباهتی که میان باورهای یهودی و احادیث اسلامی به چشم می‌خورد شباهت در حوزه دین نیست؛ بلکه شباهت در حوزه فرهنگ اسلامی یا فرهنگ یهودی است. در پژوهش حاضر این شباهت در موضوع جایگاه زن در خانواده مورد توجه قرار گرفته است.

۲ در بحث از اصالت حدیث شیعه توجه به دو عنصر اهمیت دارد. نخست، عنصر تقیه و نقش آن در حدیث شیعه و دیگری تأثیر فرقه‌های انحرافی بر افکار و عقاید شیعیان. پیروان این فرقه‌ها، از تفسیر به رأی یا جعل و تحریف حدیث ابایی نداشتند. برای اطلاع بیشتر نک: مجید معارف (۱۳۷۴)، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح، صص ۲۸۸-۲۹۸.

۳ مسلم، همان، ج ۳، ص ۲۶۷.

۴ غزالی (۱۳۷۷)، همان، ج ۲، ص ۹۳.

از رحلت پیامبر(ص) نمی‌توان انتظار داشت که رویکرد جامعه به جایگاه زن در خانواده، منطبق بر معیارهای گفتمان قرآن و گفتمان نبوی باشد. بررسی روایت‌ها و احادیث در متون اسلامی نشان می‌دهد که در محیط خانه، زن مطیع و تحت سلطه شوهر می‌باشد. برخلاف گفتمان اسلام که باید بین زن و مرد در محیط خانواده، تعامل و احترام متقابل باشد. با توسل به احادیث منسوب به پیامبر(ص)، این گونه به جامعه القاء کردند که مردان، حاکم بر زنان هستند. محکوم بودن زن به پذیرفتن سلطه و ریاست مرد بر خانواده، محدودیت دیگری برای او به دنبال داشت و آن، این که بدون کسب اجازه و رضایت مرد، قادر به خروج از خانه نبود. با توسل به عناصری از فرهنگ یهود که معتقد به عدم خروج زن از خانه بودند،^۱ احادیثی را وارد فرهنگ اسلامی کردند که براساس آن‌ها، ماندن زن در خانه فضیلت محسوب می‌شد و خروج زن از خانه بدون کسب اجازه از مرد، غضب الهی را به همراه داشت.^۲ عایشه همسر پیامبر(ص)، بر این باور بود که اگر پیامبر(ص) وضعیت زنان هم عصر وی را می‌دید از خروج آن‌ها ممانعت می‌کرد. همان‌طور که بنی‌اسرائیل، زنانشان را از خروج از خانه منع کردند.^۳ بر این باور بودند که حتی المقدور باید مانع از خروج زن از خانه شد. اگر ضرورتی پیش آمد، زن تنها با اجازه همسر از خانه خارج می‌شود، آن هم نه به شکلی آراسته و زینت یافته؛ بلکه با لباس

1 Shabbat, 33 b, Talmud.

۲ بخاری، همان، ج ۳، ص ۲۶۰؛ ابن حنبل، همان، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ابن ماجه، همان، ج ۱، ص ۵۶۰؛ الحاکم النیشابوری [بی‌تا]، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ریاض: مکتبه النصر الحدیثیه، ص ۱۹۰؛ احمد بن الحسین البیهقی (۱۳۴۴ق)، السنن الکبری، ج ۷، هند - حیدرآباد: دائرة المعارف النظامیه، ص ۲۹۳؛ علی بن ابی بکر الهیثمی (۱۳۵۲ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۴، قاهره: مکتبه القدسی، صص ۳۱۲ و ۳۱۴، ج ۹، ص ۲۰۲؛ شیخ صدوق (۱۲۶۷)، همان، ج ۵، صص ۸۴ و ۹۰، ج ۶، ص ۲۹۲؛ محمد بن علی بن حسین بابویه قمی صدوق (۱۳۷۴)، خصال، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، ج ۲، تهران: انتشارات کتابچی، ص ۲۸۷؛ ابن حجر الهیثمی، الإفصاح عن احادیث النکاح، (۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م)، تحقیق محمد شکور المیادینی، عمان: دار عمان، ص ۱۷۹؛ علی بن ابی بکر الهیثمی (۱۳۹۹ق)، کشف الأستار عن زوائد البزار، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، ج ۲، بیروت: مؤسسة الرساله، ص ۱۵۰؛ ترمذی، همان، ج ۴، ص ۱۵۳؛ عبدالعظیم بن عبدالقوی المنذری (۱۹۶۸م)، الترغیب والترهیب، تحقیق مصطفی محمد عماره، ج ۱۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۱۸۹.

۳ مسلم، همان، ج ۱، ص ۳۲۹؛ مالک بن انس، همان، ج ۱، ص ۱۹۸؛ ابن حجر عسقلانی [بی‌تا]، همان، ج ۲، ص ۳۴۹.

مدرس و ظاهری ناآراسته و نباید کسی صدای او را بشنود.^۱ اطاعت از شوهر واجب و در برخی احادیث، پاداش آن در ردیف ثواب اقامه نماز، روزه و . . قرار گرفته است. در حدیثی منسوب به پیامبر(ص) آمده است: هر زنی که همسرش را با زبانش آزار دهد، خداوند از او هیچ سخنی را نمی‌پذیرد؛ نه توبه و نه کفاره و نه عملی نیکو را تا آن که شوهر را راضی کند و اگرچه روزها را روزه بگیرد و شبها را به عبادت قیام نماید و بندگان را آزاد سازد و در راه خدا جهاد کند، باز هم در میان اول کسانی است که به آتش جهنم وارد می‌شود.^۲ گفته شده است: نماز سه گروه، نزد خدا پذیرفته نیست: از جمله زنی که شوهرش از او خشمگین باشد.^۳ هم‌چنین نقل شده که جماعتی نزد رسول خدا(ص) آمده، عرض کردند: ما مردمی را دیده‌ایم که پاره‌ای بر پاره دیگر سجده می‌کنند. رسول خدا(ص) فرمودند: اگر به فرض محال من امرکننده بودم که کسی به دیگری سجده کند، هر آینه امر می‌کردم که زن به شوهر خود سجده کند.^۴ در مقابل تأکید فراوان بر اطاعت زن از مرد؛ مردان به شدت از اطاعت از همسران خود و عمل کردن بر طبق رأی و نظر آنان منع شده‌اند.

حدیث «فی طاعة النساء ندامة»^۵ به مردان هشدار می‌دهد که مطیع امر زن بودن، ندامت و پشیمانی به دنبال دارد. پیامد محکوم بودن زن به پذیرفتن سلطه و ریاست مردان در خانه آن بود که زن تا هنگامی که در

۱ ابن حجر عسقلانی [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۳۳؛ نیز نک: ابن جوزی، همان، ص ۱۴۶.

۲ ترمذی، همان، ج ۴، ص ۱۳۳؛ ابن ماجه، همان، ج ۱، ص ۳۱۱؛ محمد بن علی بن حسین بابویه قمی صدوق (۱۳۶۷)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ص ۶۵۳؛ شیخ صدوق (۱۳۶۷)، ج ۵، ص ۳۲۱؛ محمد بن علی بن حسین بابویه قمی صدوق (۱۳۷۰)، *امالی*، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران: انتشارات کتابچی، ص ۴۲۹.

۳ مسلم، همان، ج ۲، ص ۱۰۶؛ ابن ماجه، همان، ج ۱، ص ۵۹۵؛ ترمذی، همان، ج ۲، ص ۵۶؛ بیهقی، همان، ج ۷، ص ۲۹۲؛ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۸۶؛ صدوق (۱۳۸۰)، همان، ج ۲، ص ۸۸۳.

۴ ابن حنبل، همان، ج ۲، ص ۳۴۱؛ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۸۵؛ ترمذی، همان، ج ۲، ص ۳۱۴؛ ابن جوزی، همان، ص ۲۰۸.

۵ اسماعیل بن محمد العجلونی (۱۳۵۱ق)، *کشف الخفاء و منزل اللباس*، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ص ۳۷؛ نمونه دیگر نک: شیخ صدوق، (۱۳۷۴)، همان، ج ۲، ص ۷۳.

خانه پدر است، تحت سلطه پدر و بعد از ازدواج تحت سلطه همسر قرار دارد. براساس باور یهود، اگر زن تصمیم به انجام نذری گرفت، پدر و یا همسر حق دخالت در این کار را دارند و می توانند مانع از انجام نذر زن شوند.^۱

براساس روایت های اسلامی نیز، مرد می تواند مانع از انجام امور عبادی مستحبی توسط زن شود.^۲ نقل شده است: زن شوهردار در مال شخصی خویش بدون اذن شوهر، اختیار آزاد کردن بنده و دادن صدقه مستحب و تدبیر برده و بخشیدن مالی یا نذری را ندارد.^۳ همانند باور رایج در فرهنگ یهود که اگر مردی زن ناسازگار داشته باشد، هرگز روی جهنم را نخواهد دید.^۴ در فرهنگ اسلامی نیز چنین بینشی وجود داشت که تحمل مرد بر ناسازگاری همسرش، پاداش فراوانی برای او به دنبال خواهد داشت؛ البته چنین زن ناسازگاری مورد غضب خداوند خواهد بود.^۵ روایت شده: هر کس بر ناسازگاری و بدخوئی زوجه اش صبر کند و بردباری کشد و طلاقش ندهد، پروردگار متعال به هر شبانه روزی که با او به سر برده و شکیبائی نموده، پاداشی که به ایوب (ع) در مصیبت هایش داده است به او عطا فرماید؛ و آن زن بدخو را هر شبانه روزی به رمل ها و شن های متراکم بیابان ها گناه خواهد بود و اگر پیش از این که از بد سگالی و ناسازگاری

۱ تورات سفر اعداد، ۳: ۹-۳۰.

۲ بخاری، همان، ج ۳، ص ۲۶۰؛ مسلم، همان، ج ۲، ص ۷۱۱؛ ابن حنبل، همان، ج ۳، ص ۲۴۵؛ ابوداود، همان، ج ۲، ص ۸۲۶؛ ابن ماجه، همان، ج ۱، ص ۵۶۰؛ شیخ صدوق (۱۳۷۴)، ج ۲، ص ۳۱۳؛ محمد بن علی بن حسین بابویه قمی صدوق (۱۳۷۳)، مؤلف، ترجمه عزیرالله عطاردی، تهران: عطارد، ص ۵۱؛ موارد دیگر نک: صنعانی (۱۳۹۲ق)، همان، ج ۴، ص ۱۴۹؛ ترمذی، همان، ج ۳، ص ۳۱؛ حاکم نیشابوری، همان، ج ۴، ص ۷۲؛ ابی بکر هیممی (۱۳۵۲ق)، همان، ج ۴، صص ۳۰۸، ۳۱۱؛ المنذری، همان، ج ۲، ص ۶۱.

۳ شیخ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ص ۸۵؛ ج ۶، ص ۲۹۲؛ شیخ صدوق (۱۳۷۴)، همان، ج ۲، ص ۲۸۷.

4 Shabbat, 33b, Talmud.

۵ شیخ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۳۲۴؛ ابن حنبل، همان، ج ۶، ص ۸۲؛ حاکم نیشابوری، همان، ج ۲، ص ۱۷۸؛ بیهقی، همان، ج ۷، ص ۲۳۵؛ محمد بن علی بن حسین بابویه قمی صدوق (۱۳۸۰)، علل الشرایع و الاسلام، ترجمه محمد جواد ذهنی، ج ۲، قم: مؤمنین، ص ۵۶۰؛ شیخ صدوق (۱۳۷۴)، همان، ج ۲، ص ۲۶۶؛ صنعانی، همان، ج ۴، ص ۱۴۹؛ بخاری، همان، ج ۱، ص ۲۵۰؛ ترمذی، همان، ج ۳، ص ۳۱؛ ابن ماجه، همان، ج ۲، ص ۷۷۰؛ ابوداود، همان، ج ۲، ص ۳۱۸؛ ابی بکر هیممی (۱۳۵۲ق)، همان، ج ۴، ص ۳۰۸؛ المنذری، همان، ج ۲، ص ۶۱.

دست بردارد و با مرد همراهی کند و قبل از این که مرد از وی خشنود شود بمیرد، روز قیامت با منافقین محشور شود و جایگاه او در جهنم خواهد بود.^۱ در مقابل این روایت‌ها، این سؤال مطرح است که زنی که در مقابل ناسازگاری و آزار و اذیت شوهر صبر و شکیبایی کند، چه ثوابی نصیب او می‌شود؟ روایت‌هایی دال بر این مطلب در منابع دیده نمی‌شود.

در فرهنگ یهود، از آن‌جا که زن را موجودی طفیلی و خلقت او را دون خلقت مرد می‌دانند؛ لذا بر این باور بودند که زن همیشه مشتاق شوهرش خواهد بود. اشتیاق زن به مرد، پایانی نخواهد داشت. چنین باوری از فحوای برخی روایت‌ها و احادیث اسلامی نیز قابل استنباط است. روایت شده که نبی اکرم (ص) فرمودند: ... همان‌طوری که آب، خاک و زمین را زنده می‌کند؛ مردان نیز زنان را احیاء می‌نمایند. اگر مردان نبودند، زنان را خداوند نمی‌آفرید.^۲

اشاره شد که برخلاف بینش جاهلی که وظیفه اصلی زن در کانون خانواده و مهم‌ترین و در واقع اصلی‌ترین هدف ازدواج، تولید و تکثیر نسل بود، در گفتمان اسلام، مسئله تداوم نسل در کنار سایر اهداف ازدواج مورد توجه قرار گرفت. بدیهی است در این بینش، زن از موجودی صرفاً نقلیه، به موجودی هم‌شأن و شریک مرد در زندگی تبدیل می‌شود. اما هم‌چنان که نگرش اسلام به زن، دچار تغییر و دگرگونی شد، جایگاه زن در خانواده نیز همانند عصر جاهلی بازتولید شد. در این میان، مهم‌ترین وظیفه زن به مانند نگاه جاهلی و هم‌سو با باورهای یهود، به دنیا آوردن فرزند و پرداختن به این امر معرفی شد. بدون آن که بخواهیم، نقش زنان را در امر بقای نسل، نقشی کم اهمیت تلقی کنیم؛ به نظر می‌رسد، محدود کردن وظیفه زنان در کانون خانواده به این امر، و پاس داشت زنان و وعده پاداش عظیم به

۱ شیخ صدوق، (۱۳۶۷)، همان، ص ۶۶۵.

۲ شیخ صدوق (۱۳۸۰)، همان، ج ۲، ص ۶۳۷؛ شیخ صدوق (۱۳۷۰)، همان، ص ۱۹۳؛ ابن‌ماجه، همان، ج ۲، ص ۵۰۷؛ ابن‌جوزی، همان، ص ۲۰۶؛ شیخ صدوق، (۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۲۸۰؛ شیخ صدوق (۱۳۸۰)، همان، ج ۲، ص ۸۸۳؛ شیخ صدوق (۱۳۷۴)، همان، ج ۱، ص ۲۰۹.

آن‌ها صرفاً به دلیل به دنیا آوردن فرزند و بیان اجر و فضیلت پرداختن به امور خانه، چیزی جز بازتولید نگاه جاهلی نبود؛ با این تفاوت که این بار صبغة دینی به خود گرفت.^۱ این مسئله، ملاک دسته‌بندی زنان بود. در حدیثی به نقل از پیامبر(ص) آمده که زن‌ها چهار دسته هستند: ۱. جامع مجمع؛ زنی که پرروزی و با خیر و برکت است. ۲. ربیع مربع؛ زنی که فرزندی در دامن دارد و فرزندی در شکم. ۳. کرب مُقمع؛ زنی بدخو و بدرفتار با شوهرش. ۴. غُل قَمَل؛ آن که در پیش شوهرش مانند قلاده پریش باشد.^۲ بر این اساس، خیر بودن و نیکی زنان، به جهت ازدیاد نسل و انس و آرامش مردان و نیز تنظیم امور داخلی و زندگی خانواده بوده است.^۳ بدیهی است، هنگامی که مهم‌ترین وظیفه زن در خانواده فرزندآوری باشد، زن نازا و عقیم، جایگاه چندانی در میان خانواده نداشت. نقل شده که پیامبر(ص) فرموده است: یک حصیر و بوریا که در گوشه‌ای از خانه افتاده باشد، بهتر است از زنی که عقیم بوده و نازا است.^۴

تغییر در بینش جامعه نسبت به جایگاه زن، هدف از ازدواج را نیز در مسیری متفاوت با تلقی اسلام از ازدواج قرار داد. فلسفه ازدواج در اسلام آن است که زن و مرد در کنار یکدیگر به آرامش برسند.^۵ این بینش بر خلاف بینش جاهلی است که هدف اصلی برای زن در ازدواج، شأن مادری و تداوم نسل قبیله بود. البته در اسلام نیز، ازدواج رمز بقای انسان است. امّا، بر خلاف نگرش جاهلی که نگرش کار کردی به زن است تأکید بر اهمیت

۱. مسلم، همان، ج ۳، ص ۱۵۲۱؛ ابوداود، همان، ج ۸، ص ۳۷۶؛ ابن‌ماجه، همان، ج ۲، ص ۹۳۷؛ ابن‌حنبل، همان، ج ۲، ص ۳۱۰؛ ج ۳، ص ۴۸۹؛ ابی‌بکره‌یثمی(۱۳۵۲ق)، همان، ج ۴، ص ۳۰۵؛ شیخ صدوق(۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۲۷۹؛ شیخ صدوق(۱۳۷۰)، همان، ص ۴۱۱.

۲. ابن‌اثیر، همان، ج ۴، ص ۳۵؛ مجدالدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی(۱۳۷۱ق)، القاموس المحيط، ج ۳، قاهره: مکتبة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ص ۵۸۲؛ نیز نک: ابن‌جوزی، همان، ص ۲۷۶؛ شیخ صدوق(۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۱۴؛ شیخ صدوق(۱۳۷۴)، همان، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. شیخ صدوق(۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۱۱.

۴. شیخ صدوق(۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۲۶۳؛ شیخ صدوق(۱۳۸۰)، همان، ج ۲، ص ۶۴۵؛ شیخ صدوق(۱۳۷۰)، همان، ص ۵۶۷؛ شیخ صدوق(۱۳۷۴)، همان، ج ۲، ص ۱۶۸.

۵. سورة روم، آیه ۲۱.

ذاتی ازدواج در اسلام بیش از پیش موضوعیت می‌یابد. ارتباط امر ازدواج و امر ایمان، مهم‌ترین مسئله در تغییر رویکرد به ازدواج است. با این تغییر نگرش، نگاه به زن نیز از وسیله التذاذ جنسی به همراهی برای کسب درجات ایمانی تغییر می‌کند. حال سوال این است که بعد از رحلت پیامبر(ص)، جامعه اسلامی تا چه حد به این نگرش در امر ازدواج پای‌بند بود؟ به نظر می‌رسد با توجه به تغییر بینش جامعه در ابعاد مختلف، این امر نیز دست‌خوش تغییر گردید. گفته شد که مهم‌ترین وظیفه زن در کانون خانواده، به دنیا آوردن فرزند و تربیت آن است. رواج احادیثی در باب فضیلت این عمل، این بینش را تقویت می‌کرد. از سوی دیگر، اطاعت زن از مرد، عدم مشورت با زن و بی‌توجهی به رأی و نظر زن، نشان‌دهنده بی‌اعتنایی جامعه به گفتمان اسلام بود. تأکید فراوان بر امر ازدواج، همان طور که در فرهنگ یهود دیده می‌شود در اسلام نیز وجود دارد. این امر نشان از اهمیت ازدواج و پیامدهای آن برای جامعه دارد. رضایت دختر برای ازدواج برخلاف آن چه که در جامعه جاهلی بود، هم در فرهنگ یهود^۱ و هم در اسلام لحاظ شده است.^۲ البته تأکید بر ازدواج‌های درون قبیله‌ای در فرهنگ یهود^۳ به گونه‌ای که دختر صرفاً باید یکی از مردان قبیله خود را برای ازدواج انتخاب کند، تا حدود زیادی حق انتخاب زن را زیر سوال می‌برد. تأکید و حساسیت در باب ازدواج‌های درون گروهی در جامعه اسلامی نیز دیده می‌شود.^۴ هر چند در ثمرات ازدواج برای افراد و جامعه، تردیدی نیست؛ اما، توصیه و تأکید بر ازدواج دختران در سنین پایین که هم در فرهنگ یهود^۵ و هم در روایت‌های اسلامی دیده می‌شود^۶ به نظر

1 Qiddushine, 41a- Talmud.

۲ صنعانی، همان، ج ۶، ص ۱۵۸؛ شیخ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۲۶.

۳ تورات، سفر اعداد، ۳:۳۶.

۴ شیخ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ج ۵، صص ۴۴، ۲۴.

5 Qiddushine, 41a, Talmud.

۶ خلیفه دوم به نقل از پیامبر(ص) گفته است: شنیدم رسول خدا(ص) می‌گوید: در تورات آمده است که هرگاه دختر به سن دوازده سالگی رسید، اگر ازدواج نکرده باشد، گناه آن متوجه پدر آن دختر است. نک: محمد المدعو

می‌رسد که ناشی از دغدغه و نگرانی است که پدر از بابت فرزند دختر دارد؛ ذهنیتی که جامعه نسبت به دختر دارد که مبادا به انحراف کشیده شود و باعث رسوایی پدر و خاندانش شود.^۱ ضمن آن که تعجیل در امر ازدواج دختر تا حدود زیادی حق انتخاب وی را به دلیل شرایط سنی مورد تردید قرار می‌دهد.

توصیه به رفتار مناسب و احترام به همسر که در فرهنگ یهود دیده می‌شود،^۲ در روایت‌های اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته است. البته برخی از این روایت‌ها، در کنار توصیه به مدارا با زن، او را موجودی نشان می‌دهند که قابل ترحم است. از آن جا که زن به مانند یک اسیر در خانه مرد است؛ به وی توصیه می‌شود که با اسیر خود رفتار بهتری داشته باشد. در حقیقت، از فحوای برخی از این روایت‌ها برمی‌آید که احترام به زن نه به عنوان شریک مرد که از حقوق مساوی با مرد در زندگی زناشویی برخوردار است، بلکه از آن جهت که مرد ناگزیر است او را در خانه و در کنار خود داشته باشد.^۳ چنین بینشی از باورهای یهود نیز قابل استنباط است.^۴

توصیه به احترام و رفتار مناسب با زن در خانواده از سوی شوهر را نمی‌توان چندان جدی تلقی کرد. بهترین مدعا برای اثبات این مطلب، توصیه به عدم مشورت با زن و پرهیز از عمل کردن به نظرات زن می‌باشد. همان باوری که در یهود، به شدت مرد را از مشورت با زن انذار می‌دهد و مجازات سختی برای مردی که به نظر همسر خود عمل می‌کند، در نظر

عبدالرؤف المناوی (۱۳۵۶ق)، فیض‌التدبیر شرح الجامع الصغیر، ج ۶، قاهره: المكتبة التجارية، ص ۳؛ ابن جوزی، همان، ص ۲۰۵.

1 Talmud, Sanhedrin, 100 b.

2 Bava Metyiaa, 59 a, Talmud.

۳ شیخ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ج ۵، ص ۲۷۰؛ شیخ صدوق (۱۳۷۴)، همان، ج ۲، ص ۳۴۵.

4 Talmud, Hullin, 84b .

می‌گیرد؛^۱ به همان شدت نیز در متون و منابع اسلامی دیده می‌شود.^۲ در باب طلاق، مهم‌ترین مسئله در جامعه عصر جاهلی آن بود که طلاق بسیار آسان بود. به طوری که هر امر ناخوشایندی از نظر مرد، باعث طلاق زن می‌شد. از سوی دیگر مرد برای آن که مانع از ازدواج زن با فرد دیگری شود، بعد از طلاق دوباره با زن ازدواج می‌کرد و مجدداً او را طلاق می‌داد. این امر چیزی جز تحقیر شخصیت زن نبود. در چنین شرایطی قرآن به احیای هویت و حقوق زن پرداخت. نخستین موضع‌گیری اسلام در برابر طلاق آن بود که از جدایی و گسستن پیوندها از جمله پیوند خانوادگی بیزاری جست. چنین بینشی می‌توانست مانع از طلاق سهل و آسان زن باشد.^۳ با این حال گاه شرایطی پیش می‌آید که جدایی نیز به سان پیوند، یک پدیده حیاتی می‌شود، و آن هنگامی است که ادامه زندگی مشترک، نه امکان‌پذیر است و نه مفید. این جاست که قرآن، تدبیری شایسته برای جدایی شرافت‌مندانه می‌اندیشد و می‌فرماید: زنان را با شایستگی برای ادامه زندگی مشترک نگاه دارید یا شرافت‌مندانه رها سازید.^۴ تدابیری اندیشید که از جدایی‌های بی‌مورد و فشار بر زن جلوگیری کند؛^۵ نیز اعلام کرد که زنان مطلقه باید حساب عده را نگه دارند و بعد از آن ازدواج کنند.^۶ آن‌گاه اسلام برای آن که امکان زندگی مشترک زن و مرد را بار دیگر برای آن‌ها مهیا سازد، در ادامه عنوان می‌کند که زنان را در ایام عده از منزل بیرون نکنید و نفقه زن بر عهده مرد است.^۷ این قانون علاوه بر حفظ احترام زن، غالباً زمینه را برای بازگشت شوهر از طلاق و تحکیم پیوند زناشویی

۱ تورات کتاب اول پادشاهان، ۲۱: ۵-۱۵.

۲ نک: عجلونی، همان، ج ۲، ص ۳؛ محمدبن یعقوب کلینی (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۵۱۸.

۳ محمدبن الحسن الحر العاملی (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۲۶۶.

۴ سوره بقره، آیه ۲۲۹.

۵ سوره بقره، آیه ۲۳۰.

۶ سوره طلاق، آیه ۱.

۷ همان.

فراهم می‌سازد. حال باید دید که آیا بینش اسلام نسبت به مقوله طلاق بعد از عصر نبوی ادامه یافت یا این مسئله نیز دست خوش تغییر گردید؟ فرهنگ یهود^۱ همانند اندیشه اسلام نگاه تابویی و سخت‌گیرانه نسبت به طلاق دارد. تصور بر این بود که با توجه به مذمت امر طلاق، زنان به راحتی و بر سر مسائل جزئی طلاق داده نشوند. اما از برخی گزارش‌ها بر می‌آید که علی‌رغم توصیه و تأکید اسلام بر حفظ حریم خانواده و عدم امکان طلاق زن از سوی مرد به دلیل نارضایتی از یک صفت زن، آنان به راحتی طلاق داده می‌شدند.^۲ همان‌گونه که در جامعه جاهلی وجود داشت. در فرهنگ یهود نیز این پارادوکس دیده می‌شود. با وجود نگاه تابویی به امر طلاق، نگاه غالب آن است که بروز کوچک‌ترین رفتار از سوی زن که مورد قبول مرد نباشد، جواز طلاق زن می‌باشد.^۳ مطلب دیگری که در فرهنگ یهود به چشم می‌خورد^۴ و از فحوای برخی روایت‌های اسلامی^۵ نیز می‌توان چنین مطلبی را دریافت، آن است که شوهری که زنش بر او حکومت می‌کند و یا همسری دارد که او را آزار می‌دهد، دعای چنین فردی مستجاب نمی‌شود و کسی به چنین فردی کمک نمی‌کند. چرا که این مرد به وظیفه خود که طلاق دادن چنین زنی باشد، عمل نکرده است. در اسلام نیز مانند یهود، حق طلاق با مرد بود. اما با دستوراتی که داده شد، راه هرگونه سوء استفاده برای مردان بسته شد. البته رواج اندیشه‌هایی که طلاق زن ناسازگار را، بدون تعیین مصادیق این موضوع وظیفه مرد می‌دانست، عملاً راه را برای سوء استفاده مردان هموار کرد. بدیهی است با توجه به بازتولید نگاه جاهلی به زن در ابعاد مختلف، این بار نیز شاهد

۱ تورات ملاکی، ۱۳:۲.

۲ برای نمونه: مغیره بن شعبه، زنش را به علت آن که در سحرگاهان، مسواک می‌زد، طلاق داد (ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۱۶، ص ۹۷). مردی به دلیل آن که همسرش با مهمان‌های وی بدرفتاری می‌کرد، طلاق داد (محمد بن محمد غزالی (۱۳۶۱)، نصیحة الملوک، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: انتشارات بابک، ص ۲۶۵).

۳ تورات تنیه، ۱:۲۴.

۴ Talmud, Bava Metyiaa, 75b.

۵ شیخ صدوق (۱۳۶۷)، همان، ج ۳، ص ۱۶۸؛ شیخ صدوق (۱۳۷۴)، همان، ج ۱، ص ۲۶۸.

باز تولید نگاه جاهلی به طلاق زن باشیم؛ یعنی رواج طلاق سهل و آسان زن در جامعه اسلامی به مانند عصر جاهلی. این امر ابزاری شد در دست مردان برای تحقیر زن.^۱

ارزیابی احادیث

در بررسی روایت‌ها برای تشخیص خبر صحیح از غیر صحیح، هم نقد متن حدیث، و هم نقد اسناد مورد توجه قرار می‌گیرد. یکی از معیارها و موازین بررسی متن حدیث، عرضه روایت به قرآن و سنت و سیره قطعی پیامبر (ص) است.^۲ در پژوهش حاضر، شاخص‌های جایگاه زن در خانواده بر اساس گفتمان قرآن و گفتمان نبوی و نیز فرهنگ یهودی بررسی شده است. روایت‌های منقول از فرهنگ یهودی مشتمل بر سه دسته است؛ دسته‌ای از این عناصر فکری، آن‌هایی است که با منابع اصیل اسلامی مغایرت دارد. مقایسه گفتمان قرآن و گفتمان نبوی با مرویات مورد توجه در این پژوهش، نشان‌دهنده نوعی تعارض میان این روایت‌ها با گفتمان اسلام است. با توجه به نفوذ اسرائیلیات در زمینه‌های مختلف و از جمله در موضوع مورد پژوهش به نظر می‌رسد محدودیتی که در فرهنگ یهودی در

۱ این احادیث بر اندیشه جامعه سیطره داشت. بهترین شاهد برای این مدعا، کتب ادبی، اشعار و حکایت‌هایی است که توسط ادیبان به نظم و نثر کشیده شده است. بیش‌ترین میزان نگاه تحقیرآمیز و اهانت به زن در ادبیات و فرهنگ عامه قابل پیگیری است. به دلیل استناد شعرا و نویسندگان در آثار خود به فرهنگ عامه، می‌توان بسیاری از ویژگی‌های زندگی مردم عوام از فرهنگ و آداب و رسوم و اعتقادات و باورها را در آن‌ها یافت. آن‌چه که به عنوان شاخص‌های نگاه جامعه در باب موقعیت زن در خانواده گفته شد می‌توان در اشعار سعدی به روشنی ملاحظه کرد. در آثار او علی‌رغم علاقه مردان به زنان و وصف زیبایی‌های آنان و ستایش ایشان، زن در مقام همسر و دختر باید چون پرنده‌ای زندانی در قفس خانه مطیع اوامر مرد باشد. زنی شایسته است که هرگاه مرد خواست بتواند از خدمات او در خانه بهره‌مند شود و هرگاه خواست او را بیرون و زنی تازه را جانشین او کند. «زن نو کن ای دوست هر نو بهار؛ که تقویم پاری نیاید به کار». زنی که در آثار سعدی حکم همسر را دارند، پرده نشینانی نادان هستند که در هر حال مردان بر آنان برتری دارند. زاینده‌گانی هستند که هدف از آمیزش با آنان فرزند است و آن‌هم فرزند پسر. آنان در خانه محبوس هستند و حق بیرون رفتن ندارند. زن خوب، زن فرمانبر است و پارسایی وی در سایه همان فرمانبری معنا می‌شود. اگر زن از مرد اطاعت نکند بر مرد است که از دست او گریزد (مصلح‌الدین سعدی (۱۳۶۳)، بوستان، تهران: خوارزمی، ص ۱۶۳).

۲ معماری، همان، ص ۳۲.

ارتباط با موقعیت زن در خانواده وضع شده، در احادیث اسلامی نیز بازتاب یافته است. به عبارت دیگر، مرویات مورد پژوهش، هم‌سویی بیشتری با باورهای یهودی دارند تا گفتمان اسلام. تعارض آن‌ها با منابع اصیل اسلامی در صحت این روایت‌ها تردید ایجاد می‌کند. هنگام تشخیص حدیث صحیح از غیر صحیح، علاوه بر نقد متن روایت‌ها، نقد سند نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. گاهی ممکن است راویان یک روایت، ثقه و مورد اعتماد باشند؛ اما متن روایت، صحیح نباشد. به تعبیر دیگر، در این حالت می‌توان گفت که راویان جعل شده‌اند. یعنی همان‌گونه که متن جعل می‌شود، جعل سند نیز وجود دارد.^۱ با وجود این، برای تشخیص حدیث صحیح از سقیم توجه به احوال راویان اهمیت دارد.

در اسناد مرویات بررسی شده در پژوهش حاضر، به نظر می‌رسد که احبار نومسلمان تأثیر مستقیمی نداشته‌اند.^۲ اما در سند این مرویات، راویان مشهور به نقل روایت از احبار نومسلمان دیده می‌شوند.^۳ هم‌چنین راویانی که با سیاست خلفا هم‌سو بودند اجازه نقل حدیث داشتند.^۴ نکته قابل تأمل این است که تعداد قابل توجهی از راویان این روایت‌ها «بصری» هستند.^۵ برخی از راویان این روایت‌ها از موالیان خاندان اموی^۶ و برخی نیز از کارگزاران حکومت اموی و عباسی هستند.^۷ تعدادی از آنان نیز به نقل از راویان مشهور به نقل اسرائیلیات پرداخته‌اند.^۸ در این میان راویانی

۱ همان، ص ۷۶

۲ در سند روایت‌های مربوط به آفرینش زن می‌توان تأثیر مستقیم آن‌ها را دید. برای نمونه نک: وهب بن منبه؛ محمد بن جریر طبری (۴۱۵ق)، جامع البیان عن تأویل القرآن، ج ۱، بیروت: دار الفکر، ص ۲۷۳.
 ۳ برای نمونه نک: ابوهیره؛ نیز نک: نقل عثمان بن الهیثم (احمد بن علی بن حجر عسقلانی (۴۰۴ق)، تهذیب // تهذیب، ج ۷، دمشق: دار الفکر، ص ۱۳۹). از عبدالملک بن جریج که محور روایت‌های اسرائیلی در زمان تابعین است.

۴ برای نمونه نک: عایشه؛ ابن جوزی، همان، ص ۱۴۹.

۵ برای نمونه نک: شعبه بن حجاج؛ ابن حجر عسقلانی (۴۰۴ق)، ج ۴، ص ۳۰۸؛ محمد بن مثنی، همان، ج ۹، ص ۳۶۸.

۶ نک: قزعه بن یحیی، همان، ج ۸، ص ۳۲۷.

۷ نک: سلیمان بن حرب، همان، ج ۴، ص ۱۶۱.

۸ برای نمونه نک: قزعه بن یحیی، همان، ج ۸، ص ۳۲۷.

هستند که به خلط روایت‌ها و نیز نقل روایت‌های ضعیف متهم شده‌اند.^۱ وجود راویان ضعیف،^۲ در اسناد مرویات جوامع روایی شیعه نیز در صحت این روایت‌ها تردید می‌آفریند. با وجود اعتماد به وثاقت تعدادی از این راویان، تعارض متن روایت‌ها با گفتمان اسلام، احتمال تحریف و جعل در این روایت‌ها را دور از ذهن نمی‌سازد؛ لذا، صحت و حجیت این دسته از روایت‌ها را می‌توان مورد تردید قرار داد.

نتیجه‌گیری

در حیات جاهلی، قدرت مردانه بر ابعاد مختلف زندگی زنان تأثیر گذاشته بود. در نتیجه؛ زن مطیع مرد بود. هویت انسانی زنان جز در سایه حضور مردان معنایی نداشت. اما براساس گفتمان قرآن و گفتمان نبوی، زن مستقل به نفس و متکی بر خویش گشت. براساس بینش قرآن، زن نیز مانند مرد می‌تواند خودش در سرنوشت خویش تصمیم بگیرد و مستقل عمل کند. از سوی دیگر، اسلام در عین این که اختلاف طبعی بین زنان و مردان را می‌پذیرد، به تساوی حقوق آن دو نیز تصریح می‌کند. با توجه به گفتمان اسلام در باب نقش زن در خانواده می‌توان گفت که زن و مرد هر یک در خانواده وظایفی به عهده دارند و در مقابل از حقوقی برخوردار هستند. این دیدگاه برخلاف بینش جاهلی بود که در آن، زن در مقابل انجام وظایف و تعهداتش از هیچ حقوقی برخوردار نبود. علی‌رغم اشاره قرآن به حقوق و وظایف متقابل زن و مرد نسبت به یکدیگر، از مضمون برخی روایت‌ها این گونه استفاده می‌شود که در چارچوب خانواده، صرفاً مردان بر زنان حقوقی دارند و زنان حقی بر مردان ندارند. این زنان هستند که ملزم به انجام تعهداتشان در قبال مردان می‌باشند. آن چه که به عنوان احادیث اسلامی در باب جایگاه زن در خانواده در جامعه رواج یافت، هم‌سو با نگرشی

۱ برای نمونه نک: عبدالملک بن عمیر، همان، ج ۶، ص ۳۵۹؛ حمید الطویل، همان، ج ۳، ص ۳۴.

۲ نک: جابر بن یزید جعفی؛ ابوالعباس احمد بن علی نجاشی (۱۳۴۱ق)، فهرست اسماء مصنفی الشیعه معروف به رجال نجاشی به تحقیق موسی شبیری زنجانی، ج ۱، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ص ۱۰۰.

بود که در این زمینه در فرهنگ یهود وجود داشت. به نظر می‌رسد، نفوذ عناصر فرهنگ یهود در این زمینه در جامعه اسلامی از دو طریق صورت گرفت: برخی از این عناصر، توسط عرب‌های مسلمان که از دوره جاهلی با آن‌ها در ارتباط بودند؛ برخی دیگر توسط احبار نومسلمان و راویان آن‌ها، به فرهنگ اسلامی راه یافتند. دستورات مربوط به ایجاد محدودیت برای خروج زن از خانه و نیز دخالت مرد در انجام برخی امور عبادی زن، متأثر از باورهای یهود و هم‌سو با همان اندیشه جاهلی توسط احبار نومسلمان و راویان آن‌ها، در بازتولید نگاه جاهلی به زن تأثیرگذار بود.

منابع و مأخذ

- الالوسی البغدادی، محمود شکری [بی‌تا]، بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌الثیر، مجدالدین ابن‌الجزری (۱۳۸۴ق)، النهایة فی غریب الحدیث، تحقیق طاهر احمد الزاوی، مصر: دار إحياء الكتب العربیه.
- ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن‌علی (۱۴۲۳ق)، احکام النساء، تحقیق علی بن محمد یوسف، بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن حجر الهیثمی (۱۴۰۶ق./ ۱۹۸۶م)، الإفصاح عن أحادیث النکاح، تحقیق محمد شکور المیادینی، عمان: دار عمان.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی [بی‌تا]، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفة.
- ---- (۱۴۰۴ق.)، تهذیب التهذیب، دمشق: دارالفکر.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۰۴ق)، المسند، تحقیق احمد محمد شاکر، مصر: دارالمعارف.
- ابن‌ماجه، محمد بن یزید (۱۴۰۷ق)، سنن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوداود، سلیمان بن‌اشعث سجستانی [بی‌تا]، سنن، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوریثه، محمود، اضواء علی السنة المحمدیه [بی‌تا]، بیروت: مؤسسة منشورات الاعلمی، للمطبوعات.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین [بی‌تا]، الاغانی، به کوشش عبدالکریم ابراهیم العرباوی، بیروت: مؤسسة جمال للطباعة و النشر.

- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، صحیح، بیروت: دارالقلم.
- بیستونی، محمد (۱۳۸۸)، تفسیر زنان، مشهد: آستان قدس.
- البیهقی، احمد بن الحسین (۱۳۴۴ق)، السنن الکبری، حیدرآباد هند: دائرة المعارف النظامیه.
- جواد علی (۱۴۱۳ق)، المفصل فی التاريخ العرب قبل الاسلام، بغداد: [بی‌نا].
- الحاج حسن، حسین (۱۹۸۴م)، حضارة العرب فی عصر الجاهلیه، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الحاکم النیسابوری [بی‌تا]، المستدرک علی الصحیحین، ریاض: مكتبة النصر الحديثه.
- الزرکلی، خیرالدین (۱۹۸۶م)، الاعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء، بیروت: دارالعلم للملایین.
- زکی یمانی، احمد (۱۳۸۵)، اسلام و زن، ترجمه سید ضیاء مرتضوی، قم: انتشارات میثم تمار.
- راسل، برتراند آرتور ویلیام [بی‌تا]، زناشوئی و اخلاق، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نشر اندیشه.
- سعدی، مصلح الدین (۱۳۶۳)، بوستان، تهران: انتشارات خوارزمی.
- السیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر (۱۴۱۰ق)، اسبال الکساء علی عورات النساء، تحقیق خالد عبدالکریم السیوطی و عبدالقادر أحمد عبدالقادر، کویت: مكتبة دارالعروبة للنشر و التوزيع.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بابویه قمی (۱۳۶۷)، من لایحضره الفقیه، ترجمه محمد جواد غفاری، تهران: نشر صدوق.
- ---- (۱۳۸۰)، علل الشرايع و الاسلام، ترجمه محمد جواد ذهنی، قم: مؤمنین.
- ---- (۱۳۷۴)، خصال، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران: انتشارات کتابچی.
- ---- (۱۳۶۷)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
- ---- (۱۳۷۰)، امالی، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران: انتشارات کتابچی.
- ---- (۱۳۷۳)، مواعظ، ترجمه عزیزالله عطاردی، تهران: عطارد.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۳۹۲ق)، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، بیروت، [بی‌نا].
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، جامع البیان عن تأویل القرآن، بیروت، دارالفکر.
- العجلونی، اسماعیل بن محمد (۱۳۵۱ق)، کشف الخفاء و مزیل الالتباس، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۷۷)، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ----- (۱۳۶۱)، نصیحة الملوک، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: انتشارات بابک.
- الفیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۳۷۱ق)، القاموس المحیط، قاهره: مکتبه مصطفی البابى الحلبي و اولاده.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۹۷۲م)، صحیح، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کتاب مقدس (کتب عهد عتیق و عهد جدید) (۱۰۹۴م)، ترجمه از عبرانی و کلدانی و یونانی، به همت انجمن پخش کتب مقدسه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کوهن، آبراهام (۱۳۸۲)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه انگلیسی امیر فریدون گرگانی، تهران: انتشارات اساطیر.
- لوبون، گوستاو (۱۳۶۸)، تمدن اسلام و عرب، ترجمه هادی خاتمی، تهران: کتابخانه صدر.
- مالک بن انس (۱۴۰۶ق)، الموطأ، تحقیق فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مشارقه، محمد زهیر (۱۹۸۸م)، الحیاة الاجتماعية عند البر فی الوطن العربی، دمشق: دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر.
- معارف، مجید (۱۳۷۴)، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران: موسسه فرهنگی و هنری ضریح.
- معماری، داود (۱۳۸۴)، مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشه و ران شیعه، قم: بوستان کتاب.
- المناوی، محمد المدعو عبدالرؤوف (۱۳۵۶ق)، فیض القدير شرح الجامع الصغیر، قاهره: المکتبة التجارية.
- المنذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی (۱۹۶۸م)، الترغیب و الترہیب، تحقیق مصطفی محمد عماره، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۱)، زن در اندیشه اسلامی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۳۴۱ق)، فهرست اسماء مصنفی الشیعه معروف به رجال نجاشی به تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- نسایی، احمد بن شعیب (۱۴۰۸ق)، سنن با شرح سیوطی و حاشیه سندی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الهیثمی، علی بن ابی بکر (۱۳۵۲ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره: مکتبه القدسی.

- ---- (۱۳۹۹ق)، کشف الأستار عن زوائد البزار، تحقیق حبيب الرحمن الأعظمی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مقالات
- آئینه‌وند، صادق (۱۳۸۶)، «زن و تاریخ»، مجله مطالعات زنان، ش ۱.
- پیشوایی، مهدی (۱۳۶۷)، «راه‌های نفوذ اسرائیلیات در تاریخ اسلام»، پیام حوزه، ش ۱۳.
- جمشیدی، غلام‌رضا و زائری، قاسم (۱۳۸۷)، «سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر(ص) و تأثیر آن بر موقعیت فرهنگی-اجتماعی زنان در زیست جهان جاهلی»، پژوهش زنان، ش ۴.

مآخذ انگلیسی

- Lewis, Bernard (1984), *The Jews of Islam*, Princeton.
- *Talmud*, (English).
- Do.L (1978-1982), "Woman", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem: Keter .
- S.Halperin (1982 - 1978) , "Marriage", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem:Keter.
- Sheluhei,yaari (1982 - 1978) , "Divorce", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem:Keter.

تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی مصری: مطالعه موردی الثورة العرابیة رافعی

حسن حضرتی^۱

مریم عزیزیان^۲

چکیده: در سال ۱۹۳۷م. برای نخستین بار در کتاب الثورة العرابیة، روایتی انقلابی از واقعه‌ای در گذشته‌ای نه چندان دور صورت گرفت. این واقعه، جنبش عرابی‌پاشا و نویسنده آن عبدالرحمن رافعی بود. بیش از بیست سال از نخستین انتشار متن الثورة سپری نشده بود بلکه خلاصه‌ای از آن به دست رافعی چاپ شد، اما این بار به نام الزعیم الثائر، احمد عرابی. خیلی زود خوانندگان و حکومت وقت تفاوت کتاب دوم را نه در خلاصه بودن آن که در نگاه جدید و متفاوت به عرابی دریافتند. چرا رافعی جنبش عرابی را انقلاب متفاوتی روایت کرد؟ و چرا توصیفش را از پیشوای انقلاب دگرگون ساخت؟ معنا و هدف این متون چه بود؟

رویکرد مقاله حاضر برای پاسخ به این پرسش‌ها، مطالعه شاخصه‌های تاریخ‌نگاری دو اثر است. این شاخصه‌ها در قالب گفت‌وگوی میان متن با نویسنده و بافت‌های موقعیتی، اندیشه‌ای و سیاسی- اجتماعی زمانه متن تحلیل می‌شوند. خوانش انتقادی و چرایی تولید و تغییر متون تاریخ‌نگاری رافعی- به دلیل تعلق وی به گروه‌های ناسیونالیستی- تا حد زیادی روشن‌کننده جریان تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی در مصر سده بیستم میلادی است. از این منظر، الثورة العرابیة و خلاصه آن، بازتاب خواسته‌ها و سرخوردگی‌های تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی سده بیستم از واقعیت‌های جامعه عصر خویش است.

واکاوی حاضر نشان می‌دهد، رافعی متأثر از فضای آزادتر سیاسی دهه ۱۹۳۰م، موقعیت حزب وطنی و اندیشه ناسیونالیستی‌اش، برای نخستین بار جنبش عرابی را یک

۱ عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران hazrati@ut.ac.ir

۲ دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران maryam_azizian@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۶/۲۹

انقلاب علیه استبداد و نفوذ اجنبی تعبیر کرد. رافعی در روایتش به خاطر شکست انقلاب و اشغال کشور، با تندی و خشم به عرابی تاخت. بعدها رافعی متناسب با فضای متشنج سیاسی، ناکارآمدی دولت‌مردان ملی‌گرا و تحول نیاز سیاسی-فکری مصر به رهبرانی متفاوت در آغازین سال‌های دهه ۱۹۵۰م. مجبور به تغییر نظرگاه منفی‌اش نسبت به عرابی شد.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی مصر، رافعی، انقلاب عرابی

Egyptian Nationalist Historiography: A Case Study, *Al-Thorha Al-Urrabieh* by Al-Rafei

Hasan Hazrati¹

Maryam Azizian²

Abstract: For the first time, in 1937, in *Al-Thorha Al-Urrabieh*, a revolutionary was given narrative of an event that took place in the not too distant past. The movement was by Urrabi Pasha and author was Abdol-Rahman Al-Rafei. It was about twenty years after the first publication of the *Al-Thorha* that the summary was published by Al-Rafei, but this time under the name of “*Al-Zaiem Al-Thaer*, Ahmad Urrabi”. Soon readers and rulers understood the difference of the second book is not in the summary, but it is in a new and different look to Urrabi. Why did A-Rafei relate the Urrabi movement as a different revolution? Why he changed his description of the revolution leadership? What was the meaning and purpose of these texts?

The approach of this paper is to answer these questions and to study features of these two the sehistoriography works. These indicators are analyzed in the form of a dialogue between the text, the author and situational, thought, social and political texture and texts of the times.

Critical reading and the production and change in the historiography literature of Al-Rafei is -because of his belonging to nationalist groups- greatly clarifying insight of nationalist historiography in the twentieth century AD Egypt. From this perspective, *Al-Thorha Al-Urrabieh* and its summary reflects the desires and frustrations of nationalist historiography of the twentieth century, from the reality of his society at that time.

The present analysis shows that for the first time Al-Rafei interpreted the Urrabi Revolution against tyranny and foreign penetration under the influence of the open political atmosphere of the 1930s, the national party and its nationalist ideas. Al-Rafei attacked in his narrative of Urrabi because of the defeat of the Revolution and the occupation of the country. Later Al-Rafei had to change his

1 Faculty Member History, Tehran University hazrati@ut.ac.ir

2 Ph.d Student of Islam History, Tehran University maryam_azizian@ut.ac.ir

negative attitude toward the Urrabi because of to the tense political atmosphere, nationalist government inefficiency and political-intellectual developments showed the need of different leaders of Egypt in the early 1950s.

Keywords: Egyptian nationalist historiography, Al-Rafei, Urrabi Revolution

مقدمه

اندیشه سیاسی، فعال‌ترین حوزه از حیات فکری مردمان خاورمیانه در دو سده اخیر بوده است.^۱ این اندیشه به حوزه تاریخ‌نگاری مدرن مصر هم رسوخ نمود و توانست جریان‌هایی مانند جریان تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی را در آن پدید آورد. جریان‌ی که به جایگاه ملت و جنبش ملی‌گرایی در تاریخ توجه خاصی می‌کرد. بارزترین و مشهورترین نماینده این جریان در سده بیستم عبدالرحمن رافعی بود. او یک مورخ آکادمیک نبود، اما نخستین فردی بود که مجموعه تاریخ مصر جدید را بدون ساخت. بر اساس تعریف این پژوهش از تاریخ‌نگار، وی یک تاریخ‌نگار محسوب می‌شود.^۲ مطالعه یکی از آثار مهم او الثورة العربیة و خلاصه آن الزعیم الثائر نه تنها شاخصه‌های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری وی بلکه زوایای مهمی از دغدغه‌ها و نگاه‌های جریان تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی مصر را در نیمه سده بیستم آشکار می‌سازد. با توجه به آن که در تاریخ‌نگاری ارتباط میان متن با سازنده و بافت دربرگیرنده آن مورد عنایت است، روش این مقاله نیز یافتن نحوه گفت‌و شنود این عناصر در بازنمایی روایت انقلاب عربی است. این یافته در عین حال معنا و هدف تولید متن را در ارتباط میان حیث التفاتی مولف و زیست‌جهان سیاسی- اندیشه‌ای وی آشکار می‌کند. از آن‌جا که تمام گفت‌و شنودهای عناصر سازنده معنا در متن انجام می‌شود و نویسندگان از متن به زمینه رسیده‌اند، لذا نقطه عزیمت پژوهش حاضر تحلیل متن است.

از آن‌جا که هیچ متنی در خلأ متولد نمی‌شود و در کنار متون دیگر در شرایط زمانی و مکانی خاصی به کار می‌رود، بنابراین شناخت روابط میان متون، هم به کشف معنا و کارکرد یک متن کمک می‌کند، هم

۱ حمید عنایت (۱۳۸۹ش)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، چ ۵، ص ۱۸.
 ۲ «تاریخ‌نگار کسی است که اولاً در حوزه موضوعی نسبتاً مشخصی حرکت می‌کند و دوم اینکه از میان گزارش‌های مختلف با ادعای صدق سخن، یک روایت می‌سازد». گفت‌وگو با محمدعلی اکبری در: حسن حضرتی و عباس برومند اعلم (۱۳۹۱ش)، تاریخ‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، صص ۴۳-۴۴.

سرنخ‌هایی از بافت کلان فرهنگی-اجتماعی به دست می‌دهد؛ یعنی می‌توان تعامل میان متن و بافت کلان را در چارچوب روابط بینامتنی و گفت‌وگوی میان متون بررسی کرد.^۱ ازین رو در این مطالعه با درنظر گرفتن چندین لایه برای بافت، سعی کردیم پس از تحلیل عناصر درون‌زبانی متن، گفت‌وشنود آن را با بافت خرد موقعیتی و بافت کلان فرهنگی-اجتماعی که به آن متون چارچوب داده است، تحلیل کنیم. منظور از بافت خرد موقعیتی،^۲ ردیابی روابط مؤلفه‌های متن با متون تاریخ‌نگارانهٔ زمانه خود و پیش از آن است.

بافت کلان، خود قابل تقسیم به بافت فکری و سیاسی-اجتماعی است. هرچند عناصر بافت، فرازبانی و بسان کلافی در هم پیچیده‌اند اما مقوله‌بندی آن‌ها برای فراهم کردن امکان تحلیل، ضروری است.

به رغم آن که تا کنون سه پژوهش به مسئله تغییر و تفاوت دو متن رافعی در مورد انقلاب عربی توجه نموده‌اند، اما به عوامل تغییر یا بی‌عنایت و یا توضیحاتشان بسیار اندک و گذرا بوده است.^۳ هم‌چنین هیچ‌یک از منظر رویکرد این مقاله-یعنی تأثیر بافت خرد و کلان بر چرایی تولیّد و هدف این متون- این مسئله را تبیین ننموده‌اند.

۱ فرهاد ساسانی (۱۳۸۹ش)، *معناکاوی*، تهران: علم، صص ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۱۶.

۲ همان، صص ۱۸۹-۱۹۶.

۳ هر یک از این سه پژوهش تنها در حد یک یا دو صفحه به این کتاب‌ها اشاره کرده‌اند. بنگرید به بهاء‌الدین علوان (۱۹۸۷) *عبدالرحمن الرافعی*، مؤرخ مصر الحديث، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، صص ۲۷۰-۲۷۲.

Di-Capua, Yoav (Aug., 2004), "Jabarti of the 20th Century", *The National Epic of 'Abd Al-Rahman Al-Rafi'i and Other Egyptian Histories*, «International Journal of Middle East Studies», Vol. 36, No. 3, p.441.

Reid, Donald Malcolm (1989), *Review The Changing past: Egyptian Historiography of the Urabi Revolt, 1882-1983 by Thomas Mayer*; «The International Journal of African Historical Studies», Vol. 22, No. 1 (1989), pp. 173-174.

معرفی کتاب الثورة العرابیة و الإحتلال الإنجلیزی^۱

عبدالرحمن رافعی این کتاب را در ادامه طرح موسوعه حركة القومیة^۲ خود در ۱۹۳۷م نگاشت.^۳

موضوع اصلی کتاب، اعتراض و تظاهرات افسران ارتش به رهبری احمد عربی (۱۸۴۱-۱۹۱۱م) علیه یکی از خدیوهای مصر، توفیق (حک-۱۸۷۹-۱۸۹۲م) است که در نتیجه حمایت وطن پرستان و مردم، خواسته های بزرگ تری را هدف قرار داد و تبدیل به یک انقلاب در فوریه ۱۸۸۱م شد. از دیدگاه رافعی، انقلاب عربی از نظر سیاسی، انقلاب علیه استبداد و ظلم با هدف استقرار حکومت قانون و از منظر اقتصادی علیه دخالت و نفوذ اروپایی ها در امور مالی مصر بود.^۴

نویسنده برای انقلاب، دو مرحله قائل شده است: مرحله نخست از واقعه اعتصاب ارتش به رهبری احمد عربی در قصرالنیل در قاهره و عزل وزیر جنگ در فوریه ۱۸۸۱م آغاز می شود و با تظاهرات متعدد ارتش در میدان عابدین ادامه می یابد (سپتامبر ۱۸۸۱م) و در نهایت با پذیرش خواسته های آن ها توسط خدیو به وزارت شریف پاشا (۱۸۲۶-۱۸۸۷م) و تشکیل مجلس نمایندگان ختم می شود (سپتامبر و دسامبر ۱۸۸۱م) که اوج

۱ عبدالرحمن الرافعی (۱۹۸۳م)، الثورة العرابیة و الإحتلال الإنجلیزی، قاهره: دارالمعارف، الطبعة الرابعة.

۲ «دائرة المعارف تاریخ جنبش ملی گرایي»؛ از آن جا که «حركة القومية» گویای بهتری از این اصطلاح خاص نویسنده است، ترجیح داده شد در متن از همین عبارت عربی استفاده شود.

۳ می توان تألیفات رافعی را در چند بخش دسته بندی کرد. تألیفات اولیه و غیر تاریخی (سال های ۱۹۱۲-۱۹۲۵م) و تألیفات تاریخی. بخش اخیر نیز خود به چند دوره قابل تجزیه است: الف. دائرة المعارف تاریخ حركة القومية (تألیفات سال های ۱۹۲۹-۱۹۵۷م)؛ که نویسنده تاریخ جنبش ملی گرایي در تاریخ جدید مصر از حمله ناپلئون تا انقلاب ۱۹۵۲م را در ۱۵ جلد کتاب به تحریر درآورد و خود آن را یک موسوعه نامید. (عبدالرحمن رافعی (۱۹۸۷م)، مقدمات ثورة ۱۹۵۲م؛ قاهره: دارالمعارف، ط ۳، ص ۱۲)؛ ب. تألیفات تاریخی با موضوعات فرعی مختلف و ج. کتب مختصر و کم حجم تاریخی که همگی در سال های ۱۹۵۰-۱۹۶۰م نگاشته شده اند. مهم ترین بخش تاریخ نگاری نویسنده مجموعه الف است از این رو متن گزینشی این پژوهش از آن انتخاب شد.

۴ از آن جا که در این مقاله چند کتاب رافعی با هم مقایسه می شود لذا در ارجاعات داخل متن، به جای نام نویسنده که مشترک است، عنوان کتاب ها ذکر می گردد. نک: رافعی، الثورة العرابیة صص ۶۹-۸۱.

پیروزی انقلاب است.^۱

مرحله دوم بیان شروع اختلاف‌ها در جبهه داخلی میان عربی‌ها با شریف پاشا (نخست‌وزیر) و خدیو توفیق و در نتیجه، سقوط کابینه شریف پاشا (ژانویه ۱۸۸۲م) است.

حذف شریف پاشا نقطه عطف اولیه متن است، چرا که با سقوط او، انقلاب در سیر نزولی افتاد. این مرحله، مرحله اشتباهات پی‌درپی عربیین است که در نهایت بهانه‌ای برای تهاجم بریتانیا به مصر فراهم کرد.^۲

نقطه عطف ثانویه، جنگ تل‌الکیر بود که به شکست عربی و ورود ارتش بریتانیا به قاهره و اشغال آن منجر شد (۱۳، ۱۴ سپتامبر ۱۸۸۲م/ ۲۹ شوال، ۱ ذی‌قعدة ۱۲۹۹ق)؛ نقطه عطف از آن رو که می‌تواند نقطه مجزا کننده صوت و گفتار نویسنده در روایت حادثه در نظر گرفته شود.

بیش‌ترین حمله، تأسف، لحن تند و خشم‌آگین رافعی از بازیگران انقلاب از این نقطه به بعد تجلی می‌یابد.^۳ مطابق نظر رافعی، این شکست نظامی، جنبش ناسیونالیست را فلج کرد و تسلیم بلاشرط مصر در برابر بریتانیا را تسهیل نمود.^۴

۱ رافعی، الثورة العرابية فصول سوم تا هفتم.

۲ رافعی، همان، فصول هشتم تا پانزدهم.

۳ همان، فصول شانزدهم تا نوزدهم.

۴ همان، صص ۳۹۴-۴۰۱.

تحلیل متن الثورة العرابية و الإحتلال الإنجليزية

در روایت انقلاب، بیشترین تمرکز مورخ بر مرحله دوم آن بوده که ظاهراً برای هویت غیریت سازی مد نظر وی کارکرد بیش‌تری داشته است (ده فصل).^۱

توجه به عوامل شکست انقلاب همچون عوامل سازنده آن از نگاه متن، روشن کننده مؤلفه های بینشی نویسنده است که عبارتند از دسیسه های استعمار به عنوان مهم ترین عامل^۲ و نقش رهبری و حکومت خدیو.^۳ این عوامل بیشتر مؤلفه های سیاسی اند تا اجتماعی و اقتصادی.

همچنین صفحات اختصاصی به بازیگران انقلاب، اهمیت نقش آنها را در زبان روایی نویسنده می رساند که عبارتند از: انگلیس و جنگ با او (۱۰۰ صفحه)، مجلس نمایندگان (۵۵ صفحه)، خدیو مصر (۳۷ صفحه) و شریف پاشا (۳۳ صفحه). مسلماً قصد این اختصاص، از سویی بزرگ نمایی جایگاه و تأثیر گذاری آنان در حركة القومية و انقلاب است و از دیگر سو، دید کاملاً سیاسی نویسنده را نمایش می دهد.

غالباً تولید کنندگان متون برای امر هویت سازی، دست به غیریت سازی می زنند. روایت این اثر همانند دیگر متون، میان دو قطب مرزبندی می شود: قطب ما (خودی) و آنها (غیر خودی). جدول «قطیبت متن» مصداق های دو قطب و واژگان به کار رفته در مورد آنها را نشان می دهد.

۱ همان، صص ۱۹۱-۴۱۲.

۲ همان، برای نمونه صص ۴۷۸-۴۸۶.

۳ در فصل عوامل شکست، گرچه عامل اختلاف در جبهه داخلی، نخستین و مستقیم ترین عامل داخلی شکست معرفی شده اما طولانی ترین و مورد تأکیدترین بحث به عامل رهبری اختصاص یافته است. در این فصل کوتاه، تعداد استفاده ی «لو» (اگر اگر تاریخی) به بیشترین حد خود می رسد که در این میان نیز بیشترین تعداد اگر، به مبحث رهبری اختصاص یافته است. (شش مورد از میان ده مورد اگر؛ رافعی، الثورة العرابية صص ۴۷۹-۴۸۳). مسئولیت ایجاد اختلاف در جبهه داخلی تا پیش از توپ بستن اسکندریه، به طور یکسان بر عهده عرابی ها و خدیو بود اما پس از حمله به علت خیانت خدیو به حركة الوطنية و پیوستن به صف بریتانیا، مسئولیت انقسام و اشغال بر عهده او گذاشته شد (همان، صص ۳۸۹-۴۹۳).

جدول قطبیت متن

قطب	مصدق قطب	مصدق شناور میان دو قطب	واژگان کاربرده برای مصداق
قطب خودی	ملت، سید جمال الدین، شریف پاشا، نمایندگان مجلس، برخی از یاران عربی (عبدالله ندیم، شیخ محمد عبده، محمد عبید، محمود فهمی و علی پاشا الروبی)		الحرية (آزادی)، دستور (قانون اساسی)، بارلمان (مجلس شورا)، زعامة (رهبری)، الشجاعة (شجاعت)، بطولة (قهرمانی)، التضحية (فداکاری و ایثار)، عبقریه (نبوغ)
		عربی و برخی از یارانش (بارودی، علی فهمی و عبدالعال حلمی)	قصرالنظر (کوتاهی نظر)، جهل، عدم الإخلاص، عدم الكفاءة السياسي و الحربی (عدم شایستگی...)، الغرور، روحية التسليم والخضوع، قلة البطولة و التضحية و الإيثار
	داخلی		الاستبداد، الحكومة المطلقة، الخيانة، فرار، جبن (ترس)، غرور، توطئه، تسليم، الضعف و التردد (تردید)
	خارجی		الإحتلال (اشغال)، مطامع الاستعمارية، دشمنی، الخيانة، نقض عهود (خلف وعده)، نيات السيئة (سوء نیت)، النفاق و التذبذب، العداوة (دشمنی)

در این میان نمایندگان مجلس بیش از سایر خودی‌ها و توفیق و انگلیس، به عنوان بزرگ‌ترین غیرخودی‌ها، برجسته می‌شوند. چنان‌که مشاهده می‌شود برخی مصداق‌ها میان قطب ما و آن‌ها شناورند. چراکه آن‌ها در سیر روایت در یک قطب قرار ندارند، هرچند مؤلف سرانجام تصمیم نهایی را برای جایگاه آن‌ها می‌گیرد. این مصداق شناور، تنها شامل رهبران

انقلاب خصوصاً عربی می‌شود. بر اساس چند ملاک، روایت کنش رهبران بازآفرینی شده و مورد تمجید (برجسته‌سازی) و یا تحقیر (حاشیه‌رانی) قرار گرفته است که در این موارد خلاصه می‌شود: شایستگی سیاسی، کفایت نظامی و جنگی، ذکاوت و ویژگی‌های اخلاقی همچون نبوغ (عبریّه)، قهرمان بودن (بطولّه)، اخلاص به وطن، شجاعت و عدم تسلیم به غیر پس از شکست. به رغم آن که عربی در ابتدا به دلیل پیشوایی انقلاب در دایره خودی قرار می‌گیرد ولی به خاطر نتیجه مصیبت بار آن، تلاش شده در لابه‌لای روایت، نبود این صفات در شخصیت عربی اثبات شود تا مسئولیت مهم شکست انقلاب به بخش رهبری آن معطوف شود.^۲ این امر نشان از اهمیت مؤلفه «رهبری» در بینش مولف دارد. رهبران همواره تاریخ‌سازان و حادثه‌سازان تغییرات در نظر گرفته می‌شدند^۳ و حتی میان «انقلاب»-یک مؤلفه مهم تاریخ‌نگاری نویسنده- و «رهبران» رابطه علی- معلولی برقرار شد.^۴

غالباً سازندگان متون در امر غیرسازی برای از بین بردن مشروعیت و اثبات منفی بودن غیر داخلی، آن را با یک غیر خارجی پیوند می‌زنند که

۱ حتی در این مورد نیز جایگاه عربی به عنوان نقش محوری و کلیدی رهبری، همچون مصطفی کامل که برانگیزاننده مردم به انقلاب باشد معرفی نشدن. ک: عبدالرحمن رافعی (۱۹۸۴م)، *مصطفی کامل، باعث الحركة الوطنیة، قاهره: دارالمعارف*، ۵، صص ۱۷-۲۹. عربی در این حد برجسته شد که فقط ظاهرکننده انقلاب بوده است (رافعی، *الثورة العرابیة* ص ۱۹) چرا که انقلاب او همانند درختی نمو یافته بود که ریشه در *حركة الوطنیة* دوره اسماعیل داشت. (همان، صص ۲۰، ۷۳) دلیل این عمل این بود که مرکزیت نقش دال عربی در رخداد انقلاب حذف شده و تنها به عنوان یکی از عوامل انقلاب عمل کند.

۲ از این رو واژگان و عبارت‌هایی که در مورد او استعمال می‌شود به استثنای دو ویژگی شخصیت کاریزما و و موهبت سخنوری و صدای رسا (رافعی، *الثورة العرابیة* صص ۸۷، ۴۴۷-۴۴۸) همگی در نقطه عکس واژگان مثبت یک رهبر، مد نظر مؤلف است. برای نمونه بنگرید به همان، صص ۸۶، ۸۷، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۳۸، ۲۹۳، ۳۲۵، ۳۹۸، ۳۹۴، ۳۸۸، ۳۵۹ صص ۴۵۲-۴۷۷.

۳ بسیاری از کتب رافعی با نام رهبران جنبش ملی‌گرایی نام‌گذاری شده‌اند همچون: رافعی (۱۹۸۴م)، *مصطفی کامل، باعث الحركة الوطنیة؛ عبدالرحمن الرافعی (۱۹۵۱)، بطل الکفاح/الشهید محمدفرید، قاهره: دارالمعارف*، ۱؛ عبدالرحمن الرافعی (دسامبر ۱۹۶۶م)، *جمال الدین افغانی، باعث نهضة الشرق، [بی‌جا]، سلسله «اعلام العرب»*.

۴ «بی‌شک انقلاب‌ها از شخصیت‌های رهبران‌شان متاثرند. چرا که از حقایق ثابت [در تاریخ] است که وقوع هر انقلابی در گرو ظهور رهبران آن است. از این رو تغییرات و سرنوشت آنان [پیروزی یا شکست] با شخصیت، عملکرد و سرنوشت رهبران‌شان گره خورده است». رافعی، *الثورة العرابیة* ص ۴۴۷.

در این متن، عربی،^۱ توفیق و ریاض پاشا، وزیر اعظم،^۲ همان غیرهای داخلی مرتبط با غیر خارجی اند.

بر اساس اشارات پیشین و توجه به نحوه روایت، تنظیم مطالب و واژگان کار بسته شده مرتبط با هر مصداق می‌توانیم به مؤلفه‌های متن و به دنبال آن، عناصر اصلی نظام معنایی (ارزشی) رافعی پی ببریم که در عین حال مفاهیم مهم تاریخ‌نگاری وی نیز هستند که عبارتند از: «استقلال»، «حرکت القومية» (جنبش ملی‌گرایی)، «رهبری»، «حکومت»،^۳ «دولت-ملت»^۴ و «انقلاب».^۵ (بنگرید به نمودار مؤلفه‌های محوری متن)

تمامی عبارت‌ها، جملات، و واژگان روایت انقلاب عربی پیرامون این عناصر و مفاهیم چینش شده است. خود این عناصر، حول نقطه مرکزی «استقلال» گرد آمده‌اند. با اندکی دقت درمی‌یابیم که همه این عناصر از مفاهیم پرکاربرد ناسیونالیستی (ملی‌گرایی) و هم‌چنین مؤلفه‌هایی برگرفته از مدرنیسم بود، مدرنیسم سیاسی. طبق این مفاهیم و دال‌هاست که رافعی

۱ بخش پایانی روایت شخصیت عربی به نحوی است که با پیوند زدن او به مهم‌ترین غیر داخلی و خارجی، این مصداق شناور را کاملاً از دایره خودی بیرون رانده و در دایره غیر جای می‌دهند. برای نمونه بنگرید به خبر عریضه طلب عفو عربی‌ها از خدیو، بازگشت عربی از تبعید به وساطت انگلیس (۱۹۰۱م) و دخالت مجدد در سیاست و «یاوه‌گویی»‌های او در تایید اشغالگران و سیاستشان. رافعی، الثورة العربیة، صص ۳۹۷-۴۴۳، ۴۴۶.

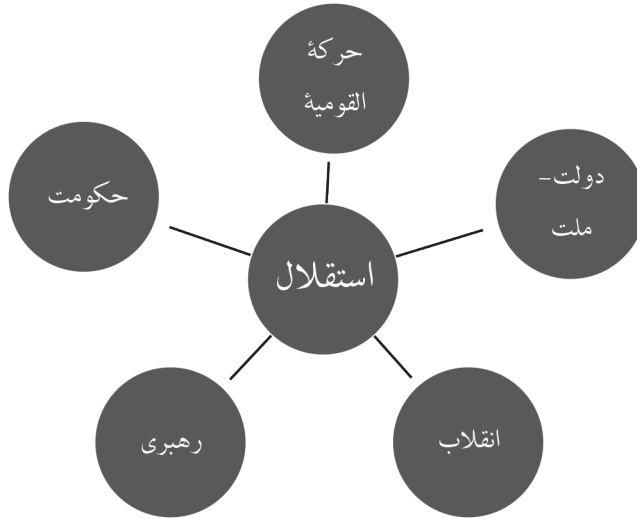
۲ در فصل آغازین کتاب ارتباط مختصری میان فرمانروا و رئیس‌الوزرا با دول استعماری اروپایی و ترکیه ایجاد می‌شود. البته این ارتباط در حد رفتار آمیخته با ترس و خضوع است نه تباری و همکاری. (رافعی، الثورة العربیة، صص ۳۱-۵۰) اما هر چه روایت داستان رو به جلو می‌رود، پرده از سرسپردگی‌های عمیق‌تری برداشته می‌شود تا جایی که خواننده تفاوتی میان این غیرها با غیر خارجی قائل نمی‌شود. برای نمونه بنگرید به دفاع خدیو از حسن نیت بریتانیا در توپ‌بستن اسکندریه و اظهار خشنودی از پیروزی آن‌ها (همان، صص ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۱)؛ کمک نیروهای خدیو به انگلیسی‌ها در جنگ تل‌الکبیر (همان، ص ۳۷۶) و نیز همان، صص ۲۵۵-۲۷۶، ۴۰۷، ۳۲۴، ۳۳۵، ۳۰۴، ۳۰۴، ۴۱۱.

۳ منظور حکومت مستبد و مطلقه خدیو است.

۴ منظور از دولت-ملت، برجسته‌سازی نقش و تلاش ملت در تاریخ ملی و کسب استقلال و دخالت در سرنوشت سیاسی خودش است. مراد از دولت، حکومت مشروطه‌ای است که دارای قانون اساسی و مجلس نمایندگان باشد.

۵ به نظر می‌آید بینش رافعی نسبت به نفس عمل انقلاب، مثبت و یک ضرورت برای جوامع باشد چرا که انقلاب و کودتا را تنها راه زوال بخش حکومت‌های مطلقه و فاسد می‌دانند. پس، از این منظر، انقلاب از عوامل ترقی و پیشرفت است.

نمودار مؤلفه های محوری متن



دست به قطییت و دوگانه سازی متن خود می زند تا عده ای از مصادیق انسانی داستان انقلاب را در قطب خودی و دوست و سایرین را در قطب غیرخودی و دشمن جای دهد.

بنابراین می توان نتیجه گرفت از منظر این متن، هنگامی که توسعه سیاسی روی دهد (برقراری قانون اساسی و تشکیل مجلس) نه تنها کشور مصر به استقلال از اشغال بیگانه بلکه به پیشرفت و ترقی نیز نایل می شود؛ به عبارت دیگر دلیل استقلال و ترقی، نه عناصر مدرنیسم اقتصادی و اجتماعی که مدرنیسم سیاسی است.

بر اساس این قطییت و برجسته سازی، بخش هایی از واقعه، ناگفته ماندند یا به حاشیه رانده شدند که مهم ترین آن ها نقش علمای الازهر در انقلاب^۱، تاثیر عوامل اقتصادی و اجتماعی و رقابت های اروپایی در انقلاب و اشغال مصر بود.

۱ عبدالمعزم الدسوقی الجمیعی (۱۹۸۲م)، الثورة العرابية، قاهره: دارالكتاب الجامعی، فصل علما.

کتاب ثورة العرابية، گرده برداری یا نوآوری؟

در این جستار، بافت موقعیتی را بافت متون دربرگیرنده اثر الثورة العرابية در نظر گرفته ایم تا با کشف رابطه میان آن‌ها، از میزان الگو برداری و نقش متن، پرده برداشته شود. این اثر در بافت تاریخ نگارانه معاصر و پیش از خود چه جایگاهی داشت؟

با عنایت به نظرات و نوشته های پیش از رافعی، ظاهراً وی در روایت اش متأثر از سه تن می باشد: محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵م)، عبدالله ندیم (۱۸۴۵-۱۸۹۸م) (دو شرکت کننده انقلاب عرابی) و پررنگ تر از همه مصطفی کامل (۱۸۷۴-۱۹۰۸م). میزان گرده برداری (= اثرپذیری) از عبده تنها در بخش عوامل ظهور و مرحله اول انقلاب است.^۱ اثرپذیری از عبدالله ندیم از آن جهت که روایت مصطفی کامل نیز بر پایه روایت و تجربه های ندیم قرار گرفت، چرا که کامل به واسطه دوستی با ندیم از دلایل ظهور و شکست جنبش عرابی آگاهی یافت.^۲

به منظور فهم میزان گرده برداری رافعی از مصطفی کامل روایت های آنان را خلاصه وار مقایسه می کنیم:

رافعی به تأسی از کامل، در پی تولید عبرت از واکاوی کنه امور تاریخی بود.^۳ روش آنان در تولید عبرت نیز همیشه با کاربست فراوان «لو» (اگر/اگر تاریخی) - به دنبال هر واقعه بدفرجام برای استقلال مصر - همراه بود^۴ که در عین حال، نشان از حسرت آنان از این واقعه دارد. البته میزان استفاده رافعی بسی بیشتر از کامل بود (۱۰۳ بار در ۵۲۲ صفحه متن).

۱ روایت عبده تنها تا واقعه نخست وزیری شریف پاشا را دربرمی گرفت. (نک: سید محمد رشید رضا (۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م)، تاریخ الاستاذ الامام، الجزء الاول، قاهره: دارالفضيلة، الطبعة الثانية، صص ۲۱۹-۲۲۴). بیش ترین تأثیرپذیری رافعی از روایت عبده در مسئله افزایش نفوذ اجنبی ها و اسراف اسماعیل و سوء مدیریت توفیق به عنوان عوامل ظهور انقلاب و نیز اعتقاد به این امر بود که جنبش وطنیّه در زمانه عرابی، ریشه در عصر اسماعیل و آموزه های سیدجمال داشت. رشید رضا، همان، صص ۱۵۹-۲۰۴.

۲ حمید عنایت (۱۳۹۱)، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۹، ص ۱۹۷.

۳ مصطفی کامل، المسالة الشرقية، ج ۲، قاهره: المطبعة اللواء، الطبعة الثانية، ص ۱۱۳؛ رافعی، الثورة العرابية صص ۲۱، ۴۸۶.

۴ نمونه بنگرید به: مصطفی کامل، المسالة الشرقية، ج ۲، صص ۵۰، ۵۳، ۶۱، ۱۱۴.

شبهات‌های فراوانی میان نگرش و محتوای دو اثر دیده می‌شود. در هردو، روایت پیرامون مقوله «استقلال» شکل می‌گیرد، اما رافعی تغییراتی در برخی از مصادیق دایره خودی مصطفی کامل انجام داده است. او بر خلاف کامل، مصادیق چراکسه، خدیو توفیق، عثمانی و فرانسه را به دایره غیرخودی انتقال داده است. هم‌چنین اگرچه مصطفی کامل مسئولیت اشغال را برگردن عرابی می‌نهاد اما رافعی بسی بیش‌تر از مراد خود، عرابی را به دایره غیرخودی کشاند. او حتی سخن کامل، مبنی بر «حسن نیت و اخلاص» عرابی را منکر شد.^۱ با این وجود به تأثر از او، واژه پرکاربرد حکومت مبنی بر «فتنه» و «خیانت» عرابی به وطن^۲ را هرگز به کار نبست. تاریخ‌نگاری رافعی به عوامل شکست به شدت متأثر از مصطفی کامل است. عامل اصلی این عوامل از نگاه کامل، خدعه بزرگ‌ترین دیگر یعنی انگلیس (به عنوان عامل اصلی)، شکاف در جبهه داخلی و گسستن از پایگاه خدیو و کاهش وفاداری به سلطان عثمانی بود.^۳ در این بین تنها تغییر رافعی، حذف خودی‌های کتاب المسالة الشرقية (خدیو و عثمانی) و برجسته نمودن نقش رهبری انقلاب و خدیو در شکست بود.

بدین گونه نمی‌توان الثورة رافعی را گزیده‌برداری صرف دانست. جدا از آن که نخستین اثر مستقل در مورد جنبش عرابی بود، مهم‌ترین نوآوری‌اش این بود که جنبش را نه یک شورش و فتنه که یک انقلاب مردمی دیگری دانست که همان روح و عامل نامرئی «حركة القومية» (جنبش ملی‌گرایی)، آن را با جنبش‌ها و انقلاب‌های پیش از خود مرتبط می‌ساخت. ازین‌رو متفاوت با پیشینیان، بزرگ‌ترین دستاورد انقلاب، تأسیس حکومت مشروطه و تشکیل مجلس نواب معرفی شد.

۱ همان، ج ۲، صص ۱۱۲، ۷۲.

۲ بنگرید به کرومر، الثورة، صص ۱۴، ۱۱.

۳ مصطفی کامل، المسالة الشرقية، ج ۲، صص ۱۱۴-۱۱۶.

گذر زمان، متن گردانی و پایان محکومیت عربی

چندین سال بعد (۱۹۵۲م) رافعی سالخورده خلاصه‌ای از این کتاب را با عنوان الزعیم الثائر احمد عربی^۱ منتشر ساخت که به گفته وی تنها جمع‌آوری و خلاصه‌ای از متن الثورة در مورد زندگی عربی بود.^۲ بدون توضیح آشکار و معلومی، نظرات پیشین مصطفی کامل و خود رافعی در این اثر محو گردید. نظر دی‌کاپوآ بر این است که رافعی کلاً توصیف خود را از عربی، از یک افسر مغرور و بی‌کفایت نظامی و سیاسی در متن اصلی به یک قهرمان نظامی و شهید تغییر داده است.^۳ اما مقایسه راقم این نوشتار نشان می‌دهد، گرچه حجم این انتقادهای و حملات به طور قابل ملاحظه‌ای کاهش یافته اما آن‌ها از صورتی آشکار به لایه‌های مستتر در جملات و واژه‌ها انتقال داده شده‌اند. به‌رغم حاشیه‌رانیِ ضعف‌های عربی، رافعی هرگز حاضر نشد سه واژه اصلی دستگاه تاریخ‌نگاری خود را به پیشوای این انقلاب اعطاء کند؛ یعنی عبقریه (نبوغ)، بطولة (قهرمانی) و شهادت.^۴ مصادیق قطب‌های الزعیم مانند الثورة است، تنها تغییر عمده در بخش مصادیق شناور خصوصاً شخص عربی صورت گرفته است. تغییرات، هم در عناوین و هم در محتوای دو متن قابل مشاهده است که به ذکر چند نمونه بسنده می‌شود:

۱ عبدالرحمن الرافعی (۱۹۶۸م)، الزعیم/الثائر، احمدعربی، قاهره: دار و مطابع الشعب، الطبعة الثالثة، ۱۹۵۲؛ این تغییر در کتاب دیگر عبدالرحمن رافعی (۱۹۹۰م)، مصر/المجاهدة فی عصر الحديث (الطبعة الثالثة، الطبعة الأولى (۱۹۵۷م))، قاهره: دارالهیلال، جزء ۴) نیز تکرار شد که به دلیل همسان بودن نظر نویسنده در دو متن، از ارجاع به متن متاخرتر صرف نظر شد.

۲ رافعی، الزعیم/الثائر، ص ۵.

3 Di-Capua, p.441.

۴ این سه کلمه از از واژگان پرکاربرد تاریخ‌نویسی رافعی است که در مورد رهبران ملی و ملت با هدف ایجاد الگو برای هم وطنانش به کار رفته است. از نظر او سرنوشت‌سازترین جنگ این انقلاب یعنی - تل الکبیر- به استثنای محمد عبید، خالی از قهرمان بود. (رافعی، الثورة العربیة ص ۳۹۴) برای نظرات بیشتر او در مورد این مفاهیم ن. ک به رافعی، الثورة العربیة صص ۵۹، ۵۸، ۳۹۱، ۴۹۵-۴۶۰؛ رافعی، الزعیم/الثائر، ص ۹۱؛ رافعی، مصطفی کامل، صص ۴۰-۴۴؛ رافعی، بطل الکفاح/الشهید محمدفرید، صص ۱۲، ۱۱؛ عبدالرحمن رافعی (۱۹۹۰م)، مصر/المجاهدة فی عصر الحديث، ج ۱، قاهره: دارالهیلال، ط ۳، صص ۱۵۰-۱۶۰.

تغییرات عناوین دو کتاب

به لحاظ دستوری هر دو عنوان از دو ترکیب تشکیل شده‌اند که در ذهن خواننده، نوعی ارتباط میان آن‌ها را تداعی می‌کند. در عنوان نخست الثورة العرابیة و الإحتلال الإنجلیزی، این معنا به ذهن متبادر می‌شود که ارتباطی علی-معلولی میان انقلاب عرابی و رخداد اشغال وجود دارد و اولی در وقوع دومی نقش دارد.

در عین حال دیدی منفی نسبت به تأثیر انقلاب در این عنوان احساس می‌شود.

اما در عنوان الزعیم الثائر احمد عرابی، ترکیب نخست، ترکیب وصفی است و احمد عرابی بدلی از این ترکیب است؛ به عبارتی دیگر عرابی یک رهبر انقلابی توصیف می‌شود که به وضوح تغییر دیدگاه رافعی را آشکار می‌کند؛ به رغم این تغییر، جایگاه عرابی هرگز هم‌سطح با دیگر رهبران تاریخ ناسیونالیستی رافعی نشد.^۱

عناوین فهرست‌ها

با توجه به خلاصه شدن فصول در کتاب الزعیم الثائر، برخی از عناوین‌های فصول به رغم محتوای یکسان تغییر یافته است که در جدول زیر به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱ القاب را مقایسه کنید با عناوین دیگر کتب مختصر رافعی در همین سال‌ها، نظیر: مصطفی کامل باعث الحركة الوطنیة و بطل الکفاح الشهید، محمدفرید.

موضوع فصل‌ها	عنوان فصل در کتاب ثورة عرابیه	عنوان فصل در کتاب الزعیم الثائر	توضیحات
تکوین و رشد و شخصیت عرابی	ظهور عرابی، نشأة و ماضیه (فصل ۲، ص ۸۲)	نشأة الثائر (فصل ۱، ص ۹)	نگاهی بی تفاوت در برابر نگاه مثبت
پیروزی اعتراضات عرابی‌ها و اوج انقلاب آن‌ها	اوج ثورة (فصل ۴، ص ۱۱۹)	عرابی، زعیم القومی و الزعامة القومية (فصل ۳، ص ۵۱)	حاشیه‌رانی و ادغام عرابی در سایر انقلابیون در مقابل برجسته نمودن نقش عرابی در پیروزی انقلاب ملی
کنفرانس بین‌المللی مربوط به مسئله مصر در استانبول	مؤتمر الآستانه (فصل ۱۳، ص ۲۸۷)	میثاق النزاهة (فصل ۶، ص ۱۲۹)	برجسته کردن عهدنامه نزاهة در کنفرانس آستانه به منظور برجسته سازی خلف وعده انگلیس
آغاز جنگ میان نیروهای انقلابی با انگلیسی‌ها پس از توپ بستن اسکندریه	القتال و المعارك فی حرب العرابیة (فصل ۱۵، ص ۳۵۸)	الحرب بین عرابی و الإنجلیز (فصل ۸، ص ۱۶۱)	برجسته سازی نقش رهبر در جنگ با انگلیس
شکست انقلابیون و تسلیم آنان	التسلیم (فصل ۱۶، ص ۳۹۷)	کارثة الاحتلال (فصل ۹، ص ۱۹۱)	واژه «تسلیم» به منظور برداشتن هژمونی عظمت عرابی رهبر در برابر حاشیه‌رانی و حذف ردپای عرابی در مسئولیت اشغال مصر
دلایل شکست انقلاب	لماذا اخفقت الثورة العرابیة (فصل ۱۹، ص ۴۷۸)	ادغام در فصل ۱۱ (الزعیم فی المنفی)	به منظور حاشیه‌رانی نقش عرابی، ادغام شده است.

تفاوت های محتوا

با عنایت به این که متن الزعیم به عنوان خلاصه الثورة تولید شده است، تفاوت بسیار در نحوه روایت و چینش حوادث دیده نمی شود. بیشترین تغییرات در سطح واژگان و جملات به کار رفته، مبحث زندگی نامه^۱ و «شکست انقلاب» صورت گرفته است. به طرز شگفتی در خلاصه، سخنان تند و مشروعیت زدای متن اولیه حذف شده اند. واژه های اصلی توصیف کننده عربی در متن الثورة^۲ در الزعیم به قصد به حاشیه رانی و پنهان سازی نظرگاه منفی و تحقیر کننده پیشین مؤلف حذف شدند. در عین حال واژگانی نظیر عدم درک و آگاهی سیاسی به اخبار جهان، حسن ظن و جهل نسبت به موضع انگلیس، غرور [البته با کاهش شدید دفعات تکرار]، توهم، فرار، حرص به زندگی و ترس از مرگ باقی ماندند.^۳ اما در کنار آن این توصیف ها برجسته شدند که عربی همیشه خیرخواه وطن و خواستار آزادی و استقلال آن بود. او در دور اول انقلاب، «تجسم شجاعت و جرأت» بود و «متأسفانه در وقایع تل الکبیر، تسلیم و محاکمه، این ویژه گی را از دست داد». اما چنانچه تقدیر او نجات و پیروزی بود، قطعاً قضاوت منفی در مورد شخصیت او تغییر می یافت.^۴

۱ توجه کنید به نکاتی که در زندگی عربی پیش از انقلاب در متن الثورة برجسته شده اند: «نشأة عادیه لرجل عادى و لم يتميز فى ماضيه بعمل من أعمال البطولة... هو ضابط «من تحت سلاح»... لم ينب كفاءة حرية ممتازة سواء قبل ظهور الثورة أو بعدها... لم يكن له من الاستعداد السياسى ما يجعله أهلا لقيادتها... و ليست الخطابة وحدها كافية للنهوض بالأعباء الجسام و اقتياد الحركات القومية... أصله بدوى... و معلوم أن أكثر البدو يميلون إلى تمرد و الثورة، على أنهم سرعان ما ينقلبون خاضعين إذا أنسوا القوة من جانب خصومهم... و كان ذكاؤه محدودا، على أنه كان على جانب كبير من الغرور و الاعتداد بالنفس... أنه كان ذا شخصية جذابة تؤثر فيمن حوله و تجذبهم إليه...» (رافعی، الثورة العرابیة، صص ۸۵-۸۷) حال آن که تمام موارد بالا در الزعیم حذف شده و تنها مبحث «فقد كان ذا شخصية قوية جذابة تؤثر فيمن حوله و تجذبهم إليه...» بیان و برجسته شده است (رافعی، الزعیم/النائر، ص ۳۱).

۲ پیش تر توضیح داده شد.

۳ نمونه نک: رافعی، الثورة العرابیة، صص ۱۹۳-۴۵۲؛ رافعی، الزعیم/النائر، صص ۱۳۶-۱۷۷، ۲۱۶، ۱۸۷، ۲۱۲.

۴ رافعی، الزعیم/النائر، صص ۲۱۲-۲۱۶.

مبحث دلایل شکست انقلاب علاوه بر آن که شاهی است از تغییر دید مؤلف، به فهم چرایی تولید متن الزعیم هم کمک می‌نماید. اگر در متن الثورة، هدف از بیان عوامل شکست، فهم چگونگی و چرایی اتصال حوادث حال به گذشته یعنی چرایی اشغال کنونی کشور و کسب عبرت بیان شد،^۱ در متن الزعیم از آن رو بود که شاید این عوامل بستر حوادث را روشن ساخته، گناه شکست را از شانه‌های عربی پاک کند.^۲ ازین رو بر خلاف الثورة، به جای تأثیر «رهبری انقلاب»، عامل «دودستگی» داخلی، طولانی‌ترین مبحث عوامل شکست در الزعیم می‌شود.^۳ هم‌چنین بسیاری از جملات مربوط به عامل رهبری در دلایل شکست، حذف شده‌اند.^۴

به این ترتیب در متون خلاصه، روند برجسته‌سازی عیوب و خطاهای عربی معکوس شده و به حاشیه کشانده می‌شود. عربی از یک دالی که میان مرز خودی و غیر خودی در نوسان بود، در دایره خودی البته در پله‌های پایین‌تر نشانده می‌شود که به وضوح، تغییر تاریخ‌نگری نویسنده را در دهه پنجاه نشان می‌دهد.

چرا نظرگاه رافعی در اثر خلاصه، تغییر اساسی داشت و نقض گفته‌های پیشین خود بود؟ اساساً چرا تاریخ‌نگری و روایت‌گری رافعی از تاریخ عربی تا این اندازه سیاسی بود؟

۱ رافعی، الثورة العربية، ص ۴۸۶، ۴۷۸.

۲ رافعی، الزعیم/النائر، ص ۲۱۶.

۳ نحوه روایت الثورة العربية از این عوامل، در پاورقی صفحات قبل توضیح داده شد. (رافعی، الثورة العربية، صص ۴۷۹-۴۸۳؛ رافعی، الزعیم/النائر، صص ۲۱۶-۲۲۲).

۴ به عنوان نمونه بنگرید به جملات زیر از متن الثورة العربية رافعی (ص ۴۸۳) که در متن الزعیم/النائر رافعی (ص ۲۲۰) حذف شده‌اند:

ما نمی‌توانیم انقلاب عربی را صفحه شریف و بزرگی در تاریخ ملی خود به حساب آوریم چرا که «لأن قادتها لم يؤدوا الواجب عليهم في ساعة الخطر، و أثروا الخضوع و الاستيلاء على المقاومة و الكفاح، فكانت هزيمتهم المعنوية أشد أثراً و أبلغ ضرراً من الهزيمة الحربية في ميدان القتال».

زیست نامه

نخستین عنصر غیرزبانی که قلم و صفحات متن را لمس می کند، دستان نویسنده است، از این رو لازم است از زندگی نامه او شروع نماییم.

عبدالرحمن بن عبداللطیف الرافعی در ۸ فوریه فوریه ۱۸۸۹م/ ۷ جمادی الآخر ۱۳۰۶هـ در قاهره تولد یافت. پدرش عبداللطیف (م ۱۹۱۸م) از علمای الازهر و قاضیان شرع بود.^۱ عبدالرحمن در سال ۱۹۰۶م وارد مدرسه حقوق خدیویه (دانشکده حقوق) در قاهره بزرگ شد. اما قاهره این سال آبشخور تقدیرهای دیگری برای رافعی جوان بود. در ماه فوریه، در میانه تحصن دانشجویان، او برای نخستین بار سخنان مصطفی کامل را شنید. تاثیر روحی و معنوی این دیدار دوردور، چنان زیاد بود که از آن روز وی را به امید دیدن کامل، بارها به دفتر مجله اللواء می کشاند،^۲ بنابراین عجیب نبود که با تأسیس حزب وطنی در ۲۲ اکتبر ۱۹۰۷م به دست مصطفی کامل، عبدالرحمن به عضویت فعال آن درآید. اینک تحصیل به شیوه غربی و مدرن در مدرسه حقوق، هم گام با تربیت حزبی و سیاسی رافعی توسط حزب وطنی باعث می شد تا قالب اندیشه و ایدئولوژی او شکل گیرد؛ قالبی که تا پایان عمر، تقریباً دست نخورده باقی ماند.

در ۱۹۲۳م وکیل جوان به عنوان دبیر حزب وطنی انتخاب شد و تا سال ۱۹۴۶م این سمت را بر عهده داشت.^۳

در پی تأسیس حکومت مشروطه در ۱۹۲۳م. رافعی به عنوان نماینده شهر منصوره به مجلس شورای سال ۱۹۲۴ و ۱۹۲۵م راه یافت.^۴ محرومیت از ورود به پارلمان ۱۹۲۶م توسط حزب رقیب، وفد، به همراه تشویق

۱ عبدالرحمن رافعی (۱۹۸۹م)، مذکر/تی، ۱۸۸۹-۱۹۵۱، قاهره: کتاب الیوم، ط ۲، ص ۱۱.

۲ رافعی، مذکر/تی، صص ۱۶-۱۹؛ همچنین انتشار روزنامه و ماهنامه «اللواء» و هفته نامه «العالم الاسلامی» از سال ۱۹۰۰ و ۱۹۰۵م توسط کامل یکی از بزرگترین اثرات را در ملت و جنبش ناسیونالیسم مصر برج گذاشت. رافعی، مصطفی کامل، ط ۴، صص ۱۴۵-۱۴۷.

۳ فتحی رضوان (۱۹۶۷م)، عبدالرحمن الرافعی فصل فی تاریخنا الوطنی، «المجلة»، يناير ۱۹۶۷، العدد ۱۲۱، صص ۳۲، ۳۱.

۴ رضوان، همان، ص ۳۳.

رهبران حزب وطنی در تألیف و نیز انگیزه شخصی^۱، سبب هبوط رافعی به سرزمین تاریخ شدند و وی را تبدیل به محبوب‌ترین مورخ مصر نیمه سده بیستم نمود. اوج فعالیت‌های تاریخ‌نویسی او دهه‌های بیست تا پنجاه بود. در سال‌های ۱۹۳۹-۱۹۵۱م رافعی به عنوان عضوی از مجلس سنا در حیات نمایندگی مصر فعالیت می‌کرد.^۲ هم‌چنین در ۱۹۴۹م وزیر خواروبار کابینه سه ماهه حسین سری گردید.^۳ نگاه مبارز حزب وطنی به انقلاب افسران آزاد در ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲م بسیار خوشینانه بود.^۴ حکومت انقلابی نیز این خوشبینی را پاس داشت.^۵ در ۱۹۶۱م «کمیته تاریخ» در مجلس اعلای فنون، آداب و علوم اجتماعی، جائزة «تقدیر در علوم اجتماعی» را به عبدالرحمن رافعی-به خاطر قدردانی از تلاش وی در نگارش نخستین مرجع تاریخ جنبش ناسیونالیسم (حركة القومية) مصر-اعطاء کرد.^۶ این تنها تقدیر انقلابیون ۵۲ از رافعی نبود؛ پس از گذشت ۱۴ سال از مرگ او، سادات رئیس جمهور کشور، «نشان جمهوری» را در قدردانی از مجاهده رافعی در وکالت و نگاشتن تاریخ مصر به او اهداء نمود.

در سوم نوامبر سال ۱۹۶۶م بود که روح این مبارز نستوه، جسم خاکی را ترک گفت. بنا بر وصیت او، پیکرش را در جوار مقبره مصطفی کامل و محمد فرید، رهبران نخستین حزب وطنی دفن کردند. صندلی و محتویات دفتر کار رافعی و عکس‌هایش را به موزه انتقال دادند.^۷ با عنایت به زیست‌نامه بیش از هر چیز، پیش‌فرض‌ها و سیاهه‌های

۱ رافعی، مذکراتی، صص ۷۹، ۸۱-۸۴؛ رافعی، مصطفی کامل، ص ۲۴.

۲ رافعی، مصطفی کامل، ص ۲۳.

۳ علوان، همان، صص ۵۲-۵۳، ۶۳؛ رضوان، همان، ص ۳۵.

۴ بنگرید به کتاب رافعی، ثورة ۲۳ یولیه ۱۹۵۲، تمام فصول کتاب.

۵ در ۱۹۵۴م رافعی به ریاست کانون وکلای مصر منصوب شد. در همین سال مؤسسه علوم سیاسی دانشگاه قاهره از وی دعوت کرد تا ضمن تدریس تاریخ جدید، راهنمایی چندین رساله دانشگاهی را تقبل کند. علوان، همان، ص ۵۳؛ رافعی، مصطفی کامل، ص ۲۳.

۶ علوان، همان، صص ۶۴-۶۵؛ رافعی، مصطفی کامل، ص ۲۲.

۷ علوان، همان‌جا.

ذهن رافعی را می‌توان در پرتو حزب وطنی و رهبران آن مصطفی کامل و محمد فرید روشن ساخت. علی‌رغم این‌که رافعی هیچ‌گاه صاحب مسئولیت بزرگی در حزب وطنی نشد، اما وفاداری سرسختانه او به حزبش تا پایان عمر و حتی هنگامی که موقعیت آن به یک حزب اقلیت تقلیل یافته بود، باقی ماند.^۱ در بینش او مرز میان قطب ما و آن‌ها را دیدگاه‌های حزب تعیین می‌نمود. بالطبع، نگاه او به عرابی نیز به شدت متأثر از نگاه حزبی او بود.

با توجه به این‌که احزاب، جزئی از نهادهای دموکراسی هستند و هم‌چنین در جهان عرب از جمله مصر نیمه سده بیستم، دموکراسی و ناسیونالیسم دو مبحث لاینفک‌اند،^۲ لذا درک نحوه تفکر حزبی در گرو فهم بافت کلان‌تر اندیشه ناسیونالیستی و نیز حیات سیاسی-اجتماعی زمانه متن است. درک این ارتباط در عین حال پاسخی است به این‌که چرا عنصر غالب در تاریخ‌نگاری رافعی، مدرنیسم سیاسی بود؟

بافت کلان اجتماعی-فرهنگی

درحالی‌که دو دهه تا پایان سده نوزدهم مانده بود (۱۸۸۲م) مصر که مدرن‌ترین کشور خاورمیانه سده نوزدهم بود، نخستین کشوری شد که تحت کنترل یک قدرت اروپایی قرار گرفت.

هرچند وضع حقوقی مصر تحت اشغال، تغییر نکرد و هم‌چنان خدیو در راس حاکمیت مستقر بود، اما قدرت واقعی در دست سرکنسول بریتانیا قرار داشت.^۳ طبقه روشنفکر و نسل پرورده اشغال همچون عبده و طرفدارانش (نظیر احمد لطفی سید و زغلول) سرخورده از شکست انقلاب عرابی و زوال اقتصادی

۱ علوان، صص ۲۵-۲۶.

۲ لیبرال‌های جانبدار پذیرش نهادهای دموکراتیک همچون احزاب در سرزمین‌های عرب، رهبران ناسیونالیستی بودند که کوشیدند بر پایه بنیادهای ملی گرایانه نظام‌های سیاسی جدید بوجود آورند. مجید خدوری (۱۳۷۴ش)، *گرایشهای سیاسی در جهان عرب*، عبدالرحمن عالم، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ج ۳، ص ۵۲.

۳ درینیک، همان، صص ۴۲-۴۴.

و نظامی منطقه نتیجه گرفتند که مصر پیوسته از اخراج بریتانیایی‌ها عاجز است و نمی‌تواند یک ملت مستقل تشکیل دهد. در باور آنان نخستین نیاز، پیشرفت معنوی و اجتماعی است و مصر برای این تکامل می‌تواند از حضور انگلیس بهره بگیرد؛^۱ از این رو دچار تصلب و جمود سیاسی شدند. این تفکر توسط حکام بریتانیایی مصر نظیر لرد کرومر (۱۸۸۴-۱۹۰۷م)، خدیو و تجار بیگانه به خاطر مصالحشان تقویت می‌شد.^۲

در این فضا، جنبش عربی یک شورش و عصیان به حساب می‌آمد که به فتنه منتهی شد.^۳ نه تنها اشغال‌گران و سلطنت، جنبش را یک کودتای نظامی و عصیان علیه ظلم سلطه ترکان^۴ و تاج و تخت^۵ تشخیص می‌دادند بلکه محافل ناسیونالیستی هم چون لطفی سید نیز سرزنش‌گر آن بودند.^۶ هم‌چنین اصلاح‌طلبان نیز نمی‌توانستند با آزادی، آن را تحلیل و نقد نمایند.^۷ ده سال بعد با ظهور نسلی که عصر پیش از اشغال را تجربه نکرده بود به پیشوایی مصطفی کامل، افکاری ظهور کرد که با عقاید عبده و طرفدارانش خصوصاً در تأکید بر توانایی حکومت ملت مصر بر خویش و لزوم مبارزه سیاسی برای اخراج انگلیسی‌ها تعارض تام داشت. بدین گونه با ایجاد شکاف میان عقول مصریان، جنبش روشنفکران ناسیونالیست مصر همگام با مبارزات مصطفی کامل در ۱۸۹۵م آغاز شد.^۸ نخستین مقاومت

۱ آلبرت حورانی (۱۳۸۷)، تاریخ مردمان عرب، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۲، ص ۴۳۸.

2 Hourani, ibid, pp. 197-198.

3 Reid, ibid, p173.

۴ لورد کرومر (۱۹۹۹م)، الثورة/العربية، ترجمه عبدالعزيز عربی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، صص ۱۱-۱۸.

۵ خدیو عباس دوم از عربی به خاطر عصیانگری علیه پدرش؛ توفیق، متنفر بود. محمود الخفیف (۱۹۵۳م)، فصل فی تاریخ الثورة/العربية لتلاميذ الاربعة الثانوية، قاهره: الطبعة الاميرية، ص ۸۵.

۶ ن.ک به احمد عبدالرحیم مصطفی (۱۹۶۱م)، الثورة/العربية، قاهره: دارالقلم، ص ۷.

۷ به عنوان مثال عبده به دلیل خشم خدیو عباس دوم از تکمیل روایت خود دست کشید و تا نخست‌وزیری شریف پاشا متوقف شد (رشید رضا، صص ۱۵۷)، هم‌چنین به رغم آن که سعد زغلول از شرکت‌کنندگان انقلاب بود و مقالاتی در دفاع از عربی و انقلاب در الوقائع المصرية می‌نگاشت، پس از شکست، نوشته‌ای از او منتشر نشد. جمال بدوی (۲۰۰۳م)، تاریخ الوفاء، قاهره: دارالشروق، ص ۲۵۹.

8 Hourani, ibid, p. 199.

سیاسی در واکنش به مبارزه جویی فزاینده غرب از صفوف این گروه پدیدار شد. امپریالیسم اروپا عامل اصلی تعیین‌کننده رشد ناسیونالیسم مصر بود و با مبارزه با آن پرورده شد.^۱ متأثر از این واقعیت، هدف فوری این جریان کسب استقلال مصر تعیین شد. مصطفی کامل و روح ناسیونالیستی پیش از ۱۹۱۴م، در مبارزه با سلطه غرب، اندیشه عثمانیسم و اسلام‌یسم را متحدان طبیعی به شمار می‌آوردند.^۲ تا پیش از ۱۹۰۴م، کامل مورد حمایت خدیو عباس ثانی (۱۸۹۲-۱۹۱۴م) و محافل فرانسوی قرار داشت؛^۳ لذا به هنگام نگارش المسألة الشرقیة در ۱۸۹۸م ملاحظات روابط را مد نظر داشت. ازین رو استقلال، نقطه مرکزی روایت شد و توفیق، عثمانی، فرانسه در قطب خودی و انگلیس در قطب غیر خودی متن جای گرفتند. اما مصطفی کامل نیز تحت تأثیر سرخوردگی اشغال، سیطره یک‌جانبه کرومر و در نتیجه، محدودیت فعالیت ناسیونالیستی و نظرگاه منفی حاکم بر محافل جامعه نسبت به عرابی، سرزنش‌گر آن شد و او را از عوامل اصلی شکست معرفی کرد.

در نخستین سال جنگ جهانی اول، به محض ورود عثمانی به جنگ، مصر رسماً تحت‌الحمایه بریتانیا اعلام شد. نتیجه اصلی سیاسی جنگ نه در تغییر نحوه اداره کشور که تغییر دورنماهای ایدئولوژیک ناسیونالیست‌ها بود. این دگرگونی در کنار نارضایتی از فشارهای اقتصادی و فردی ناشی از جنگ، ناسیونالیسم را از همان سال خاتمه جنگ (۱۹۱۹م) در پیکار با سلطه انگلیس به حرکت درآورد.^۴ ماهیت ناسیونالیسم از یک حرکت مختص به گروه روشنفکران، به یک جنبش، گسترده مردمی تغییر شکل داده بود.

۱ هشام شرابی (۱۳۶۸)، *روشنفکران عرب و غرب*، عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، صص ۸-۱۲، ۱۹.

۲ مجید خدوری (بهار ۱۳۶۰)، *ناسیونالیسم و سوسیالیسم در جهان عرب*، حمید احمدی، تهران: الهام، صص ۲۷-۳۰.

۳ در این دوره فرانسویان خود را پشتیبان جنبش‌های ملی در مستعمرات انگلستان نشان می‌دادند. ناسیونالیسم مصر نیز امیدوار به حمایت گرفتن از دولی چون فرانسه در مقابل یکه‌تازی‌های بریتانیا بود. Hourani, p.200 حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، صص ۱۹۸-۲۰۰.

۴ درینیک، همان، صص ۶۶-۶۷.

رهبری این جنبش، دیگر همانند سابق با حزب وطنی نبود بلکه به حزب وفد به پیشوایی سعد زغلول انتقال یافته بود.^۱ در نتیجه تلاش‌های جنبش، در سال ۱۹۲۲م تحت‌الحمایگی بریتانیا همانند اعلام آن به طور یک‌جانبه لغو شد. استقلال تولد یافته، کودکی ناقص العضو بود؛^۲ اما تکوین و تصویب قانون اساسی مصر و آغاز حیات پارلمانی مصر را در یک سال بعد میسر ساخت. موضع انگلستان همانند سابق یک تعریف حقوقی روشن نداشت و هم‌چنان در مصر مسلط و حاکم باقی ماند. مهم‌ترین مسئله حاکم بر سیاست و نیز اندیشه مصر، هم‌چنان نحوه مناسبات با مقامات انگلستان بود.^۳ تا این زمان، به علت چهل سال حکومت و فرمانروایی یک‌جانبه بریتانیایی‌ها و محدودیت استقلال مصری‌ها نظرگاه منفی به عربی، نظرگاه مسلط باقی ماند.^۴

از نخستین جنگ جهانی تا پایان دهه چهل، سه گروه بر سر قدرت در حال نزاع و رقابت بودند: ملی‌گرایان در قالب حزب مردمی غالب؛ یعنی وفد و احزاب اقلیت، سلطنت (ملک‌فؤاد و فاروق) و انگلیس که با حفظ حضور نظامی خود بر دخالت‌هایش می‌افزود. این رقابت‌ها سیاست مصر را به کلی ضعیف ساخته بود.^۵ هر چند قرارداد ۱۹۳۶م میان نحاس، نخست‌وزیر مصر و رهبر حزب وفد، با انگلستان تا حد زیادی به وضع حقوقی ناپایداری که از سال ۱۹۲۲ بر کشور حاکم بود، پایان بخشید اما بیش از آن که استقلال مصر را تضمین کند، حافظ منافع استراتژیک انگلیس بود.^۶ کمیسر عالی انگلیس که در این سال، عنوان سفیر گرفته بود، همواره

1 Hourani, ibid, p.209.

۲ بریتانیا حق تسلط بر نواحی استراتژیک، ارتش و سیاست خارجی مصر و حفظ منافع اقتصادی را برای خود نگاه داشت. حورانی، همان، ص ۴۴۹.

۳ حورانی، همان، ص ۴۴۹؛ درینیک، همان، صص ۱۲۸-۱۲۷.

4 Reid, ibid, p.173.

۵ عبدالغفار شکر و دیگران (۲۰۱۰)، *الأحزاب السياسية وأزمة التعددية في مصر*، قاهره: مكتبة جزيرة الورد، ص ۱۴.

۶ گرچه به اشغال نظامی مصر پایان داده شد اما برای بریتانیا، حق نگهداری ارتش در کانال سوئز، استفاده از فضای هوایی مصر و اشغال مجدد آن در صورت بروز جنگ، هم‌چنان حفظ شد. کارل بروکلمان (۱۳۸۳)، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، جزایری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲، ص ۴۵۳.

نفوذ قابل توجهی بر سیاست مصر اعمال می‌کرد. کارمندان انگلیسی هم‌چنان پست‌های مهمی را در ادارات و پلیس داشتند.^۱ انتظارات ملی‌گرایان تأمین نشد. قرارداد و وفد مورد انتقاد شدید ناسیونالیست‌های تندرو و در رأس آنان، رافعی قرار گرفت.^۲ یک سال بعد فاروق، همان نقش پدر را ایفا کرد و نحاس را برکنار و مجلس را منحل ساخت. از جنبه اقتصادی تا پیش از جنگ جهانی دوم، اساس اقتصاد مصر در همان مسیر سال ۱۸۸۲ قرار داشت؛ رشد جمعیت و وابستگی، زیاد اقتصاد به بیگانگان خارجی دو عامل مهم مشکلات کشور بودند.^۳ نظام سیاسی حاکم، همانند معضل تحقق استقلال، از عهده حل مشکلات برنمی‌آمد.

در مجموع، گرچه قدرت مسلط بریتانیا کماکان باقی بود اما فضای آزادانه‌تری نسبت به عصر مصطفی کامل برای بیان نظرات و فعالیت‌های ناسیونالیستی از جمله حوزه تاریخ فراهم شده بود. لذا رافعی به هنگام روایت جنبش عرابی، این آزادی را داشت که آن را یک انقلاب علیه انگلیسی‌ها و استبداد حاکمه بخواند.

در این قسمت لازم است ویژگی‌ها و تفکرات گروه روشنفکران ناسیونالیست در میانه دو جنگ جهانی بیشتر توضیح داده شود تا پیوستگی آن با تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی رافعی بهتر فهم شود. توضیح بیشتر بابت اندیشه، پاسخی است به این که چه میزان تاریخ‌نگاری حاکم بر متن‌های رافعی، فرزند اندیشه عصر خویش بود.

در گذار سال‌های میان دو جنگ جهانی، تفکر ناسیونالیسم و جزء لاینفک آن، دموکراسی سیاسی به عنوان اندیشه مسلط و نهادهای قابل جایگزینی به نهادهای سنتی، مورد قبول نخبگان حاکم مصر و دیگر اعراب واقع شدند. همانند سابق بزرگ‌ترین هدف، پایان دادن به سلطه بیگانه

۱ درینیک، همان، ص ۱۳۰.

۲ رافعی در همین سال کتابی در مورد معاهده چاپ نمود و بعدها آن را به عنوان یک فصل در کتاب دیگری جای داد: عبدالرحمن الرافعی (۱۹۸۹م)، *فی أعقاب الثورة*، ج ۳، قاهره: دارالمعارف، ط ۲، صص ۲۴-۴۱.

۳ درینیک، همان، ص ۱۳۱.

بود.^۱ ترکیب اجتماعی گروه روشنفکران ناسیونالیست، گوناگون بود. رافعی همانند رهبران حزب وطنی به اجتماع مردان قلم یعنی روزنامه‌نویسان و تاریخ‌نویسانی که از راه نوشتن تأثیر بسزایی در رشد سیاسی داشتند، تعلق داشت. این اجتماع در صدد بودند ایستارهای نوگرایی را بر حسب تفسیرهای تاریخی توجیه کنند و شواهد آن را در تاریخ بیابند.^۲ فروپاشی عثمانی به اندیشه عثمانیسم و اسلام‌یسم در تفکر ناسیونالیسم پایان و به سمت ملی‌گرایی غرب‌گرا و دنیاگرا تغییر جهت داد.^۳ از همین رو رافعی بر خلاف مصطفی کامل، چهره‌ای منفی از عثمانی‌ها را به تصویر کشید.

گروه ناسیونالیست‌ها بیش از هر چیز به ایجاد دگرگونی از راه مدرنیسم (نوگرایی) در شرایط ضعف موجود، توجه داشتند. از دیدگاه آنان، اساس تجدید (نوگرایی) - که خیره‌کننده‌ترین جنبه اروپای معاصر بود - در دو عنصر قرار داشت: علم و حکومت مشروطه که با وجود آن‌ها، جامعه به ترقی و قدرت می‌رسید. از نظر ناسیونالیست‌ها، مشروطیت، چیزی بیش از یک نظم سیاسی یا نظام حقوقی بود، چرا که ویژه‌گی اساسی جامعه مترقی را عرضه می‌داشت. آنان نظریات مشروطه خواهی خود را همانند دیگر روشنفکران با توسل به استدلال‌های سودمندگرایی و تاریخی‌گرایی توجیه می‌کردند.^۴ میان این گروه این تمایل وجود داشت که همه بدبختی‌های اجتماعی را به چند عامل از کارانداز نظام سیاسی - ستمگری، سرکوب و امپریالیست - نسبت دهند. راه حل اساسی، در اجرای برنامه‌های کوچک نبود بلکه انجام اصلاحات اساسی در مناسبات قدرت [از جمله انقلاب] بود. این گرایش، ملاحظات اقتصادی را در موضع فرعی قرار می‌داد. مسئله نابرابری طبقاتی (= اجتماعی) هرگز در آگاهی این جریان شکل معینی نیافت.^۵

۱. خدوری، گرایشهای سیاسی در جهان عرب، صص ۳۵، ۴۴، ۴۶.

۲. شرابی، همان، صص ۱۰۱، ۱۰۷.

۳. همان، صص ۱۴۹؛ حواری، همان، ص ۴۸۱.

۴. همان، صص ۱۰۸ - ۱۰۹، ۱۱۶.

۵. همان، صص ۱۱۴ - ۱۱۵.

در این بافت سیاسی- فکری بود که رافعی به روایت انقلاب عرابی پرداخت. عناصر محوری و سازنده متن او دقیقاً انعکاس دهنده تفکر ناسیونالیستی زمانه اش بود جز این که او نقش رهبری را در پیروزی یا شکست انقلاب پررنگ تر نمود. گرچه الگوی او، پیشوای حزبی اش بود اما ناسیونالیسم او به تأثر از واقعیات سیاسی تغییر یافته، دیگر ملاحظات عثمانیسم، فرانسه و سلطنت عصر مصطفی کامل را نداشت و خودی های او را به دایره دیگری کشاند و به نقش علمای دینی در انقلاب عرابی بی توجه شد. عطش اندیشه ناسیونالیسم به استقلال در زمانه رافعی سبب شد، فصل بندی کل روایت او پیرامون مفهوم استقلال و برجسته سازی انگلیس به عنوان بزرگ ترین غیر باشد. به خلاف سرعت بالای نوشتاری نویسنده، تولید این اثر، چهار سال طول کشید^۱ که در کنار روایت حسرت بار، نشان از سختی موضع گیری نویسنده دارد. ظاهراً او مجبور به نگارش این حادثه شد^۲ آن هم برای عبرت آینده جنبش ملی. نقش عرابی در رهبری جنبش ملی گرایان و شکست تل الکبیر، رافعی را در جایگاه او میان دو قطب متن، دچار تناقض کرد. سرانجام او یک روایت دو وجهی از انقلاب ارائه داد. رافعی نتوانست نگاه منفی به عرابی را که بر مصطفی کامل و زمانه اش غالب بود، نادیده بگیرد و نیز به خاطر خشم از ۵۵ سال اشغال، مسئولیت عرابی را در شکست، بسی بیش از مرادش پررنگ نمود. او از دیگر سو در فضای آزادتر فعالیت های ناسیونالیستی- نسبت به عصر مصطفی کامل- خوانش جدیدی از جنبش به عنوان یک انقلاب مردمی ارائه کرد و با برجسته سازی نقش مثبت مجلس و قانون اساسی- همانند تفکر روشنفکران ناسیونالیست هم عصرش- بر اهمیت نقش مدرنیسم سیاسی در استقلال و ترقی مصر و نقش منفی حکومت استبداد و استعمار در اشغال تاکید نمود و مسائل اقتصادی و اجتماعی را فرع قرار داد.

۱ رافعی، مذکراتی، ص ۹۳.

2 Di-Capua, ibid, p.441.

اما جنگ جهانی ۱۹۳۹م حدود استقلال قرارداد ۱۹۳۶م را کاملاً مشخص نمود. کنترل نظامی مصر مجدداً در دست انگلیس قرار گرفت. قاهره مرکز اصلی انگلستان برای سازماندهی و انتقال خواروبار و سربازان به نقاط جنگ در خاورمیانه شد.^۱ دهه ۱۹۴۰م دهه نابسامانی مصر و رنجش عمومی از آشفتگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بود. کمبود منابع اساسی مصرفی و ضربه‌های اقتصادی ناشی از جنگ، سبب افزایش نارضایتی حتی در طبقه حاکمه و ارتش و تمایل به آلمان‌ها شد. در مقابل، انگلیسی‌ها برای کنترل اوضاع در ۱۹۴۲ شاه را وادار به برگزیدن نحاس، رهبر وفد به نخست‌وزیری نمودند. همکاری نحاس با انگلیس هم سبب بی‌اعتباری وفد، سخنگوی ناسیونالیسم مصر از ۱۹۱۹م و هم باعث افزایش بی‌اعتمادی مصری‌ها به طبقه حاکمه و آشفتگی سیاسی شد.^۲

جنگ جهانی دوم با تغییر ساختار قدرت در جهان به فرمانروایی انگلستان و فرانسه بر کشورهای عرب پایان داد. دیگر نمی‌شد ناسیونالیسم و وحدت عربی را نادیده گرفت. در دسامبر ۱۹۴۵م دولت مصر تقاضای خروج انگلیس از مصر و تجدیدنظر در معاهده ۱۹۳۶م و اتحاد مصر و سودان را نمود. اما بریتانیایی‌ها حضور در کانال سوئز را پایه قدرت خود در خاورمیانه می‌دانستند و حاضر به تخلیه آن نبودند، لذا مذاکرات شکست خورد.^۳ استقلال سوریه و لبنان تا پایان ۱۹۴۵م عقب‌نشینی انگلیس از هند در ۱۹۴۷م دل‌تنگی مصریان را برای آزادی بیشتر می‌کرد. در نتیجه این وضعیت، ناآرامی‌هایی مصر را فراگرفت که با تظاهرات دانشجویان و اعتصاب‌های کارگری و کارمندی همراه بود و غالباً دستگاه حاکمه را به کاربرد زور وامی‌داشت.^۴ علاوه بر این افکار عمومی، شکست اعراب از اسرائیل را در

۱ حورانی، همان، ص ۴۹۶، درینیک، ص ۱۶۶.

۲ همان، همان‌جا.

۳ حورانی، همان، صص ۴۹۱، ۴۹۷، ۵۰۳؛ درینیک، همان، ص ۱۷۹.

۴ حورانی، همان، ص ۴۹۶؛ درینیک، همان، ص ۱۶۶؛ خدوری، گرایشهای سیاسی در جهان عرب، ص ۱۴۴.

جنگ ۱۹۴۸م، شکست دولت‌های عربی و توطئه بریتانیا تلقی می‌کردند.^۱ نخبگان حاکم بر نهادهای دموکراتیک که همان نسل رهبران ناسیونالیسم پس از جنگ جهانی اول بودند، چنان درگیر وظیفه دستیابی به استقلال بودند که نتوانستند انتظارات عمومی را در استقلال حقیقی و در اصلاحات اجتماعی برآورند. هم سلطنت و هم دموکراسی معیوب پارلمانی با بحران مشروعیت مواجه شدند. از نگاه نسل جدید برآمده از جنگ دوم جهانی، دموکراسی معنای واقعی نداشت و رهبران، منافع عمومی را تابع منافع خصوصی خود کرده بودند؛ لذا ضرورت تغییر در نوع رهبران را احساس می‌کردند.^۲ راهبرانی که برای تغییر وضع موجود به پاخیزند و آرزوهای سرکوب شده را عملی سازند. اینک مصر به رهبرانی نیاز داشت حتی اگر چون احمد عربی برآمده از ارتش باشند. دوباره تاریخ، الهام‌بخش و عبرت‌آمیز به نظر می‌رسید.

در این فضا بود که در ۱۹۴۷م یک بررسی ناسیونالیستی دیگر، سرهنگ عربی را به صورت یک قهرمان ملی اسطوره‌ای درآورد.^۳ در این مطالعه به نظرات تعصب‌آمیز رافعی و حکومت حمله شد.^۴ رافعی سالخورده که تا کنون در خط مقدم تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی بود، مجبور شد خوانش جدیدی از میراث عربی انجام دهد.^۵ در ژانویه ۱۹۵۲م اثر جدیدی را به

۱ حورانی، همان، ص ۵۰۴.

۲ خدوری، گرایشهای سیاسی در جهان عرب، صص ۴۶-۴۷، ۱۴۱۰-۱۴۴.

۳ الخفیف، محمود (۱۹۴۷م)، *احمدعربی الزعیم/المفتی علیه، قاهره: دارالهلل*، جزء ۲/ خفیف (۱۹۰۹-۱۹۶۰) از هواداران حزب وفد بود: النقاش، رجا (۹ فوریه ۲۰۰۳)، *قالوا...وَأَقُول*، مجلة «الاهرام»، السنة ۱۲۶، عدد ۴۲۴۳، الأحد ۸ ذی الحجة ۱۴۲۳ <http://www.ahram.org.eg/Archive/2003/2/9/Writ3.htm>.

۴ گرچه روایت محمود خفیف نقطه مقابل نظرات رافعی است، اما گویی الگوی نویسنده در تدوین اثر متن *الثورة العرابیة* بوده است. دیگری‌های متن جز بخش رهبری، با *الثورة العرابیة* یکی است. همانند *الثورة العرابیة* در مقدمه به هدف تولید متن اشاره می‌شود که علاوه بر تولید عبرت، هدف برداشتن افترا و ظلمی است که نظرات پیشین نسبت به عربی روا داشته‌اند (خفیف، *احمدعربی*، ص ۱۰). واژه‌هایی که برای برجسته‌سازی عربی به کار می‌رود دقیقاً نقطه مقابل واژه‌های سلب شده عربی توسط رافعی بود، نظیر شدید الاخلاص، رمز المقاومة و مثلاً للقومية (الگوی برای ملی گرایی)، بطل (قهرمان).

نام خود پیشوای انقلاب وارد بازار کرد که در آن نظرات منفی پیشین، یا حذف یا در لابه‌لای متن پنهان شده بودند. دیگر عربی دال شناور و غیر خودی محسوب نمی‌شد. مهم نبود که وی به محافل ناسیونالیستی آن روزگار تعلق نداشت و به عنوان یک افسر کم دانش و بی‌تجربه از ارتش برخاسته بود، بلکه مهم آن بود که رهنمای ملت گردید. راهنمایی که عوامل دیگر مسبب اصلی ضعف او شدند. هم‌چنین به نظر می‌رسد ایستار جدید رافعی را نه تنها بر اساس منافع جنبش ناسیونالیستی بلکه باید بر حسب منافع شخصی وی در حفظ جایگاه خود و حزبش در تاریخ‌نگاری ملی نیز فهم کرد.^۱

خوانش‌های جدید از افسر عربی، زمینه را برای ظهور و تأیید افسران آزاد و ناصر مهیا می‌ساخت.^۲ چند ماه بعد در ۲۳ ژوئیه انقلاب شد. ناصر و هم‌قطارانش آشکارا این خوانش‌ها را تأیید کردند^۳ و کتاب رافعی که پیشتر توسط سلطنت ممنوع شده بود، فروش رفت.^۴

نتیجه‌گیری

خوانش انتقادی و یافتن معنا و چرایی تولید و تغییر متون تاریخ‌نگاری رافعی به دلیل تعلق وی به گروه‌های ناسیونالیستی، تا حد زیادی

۱ ایستارهای روشنفکران ناسیونالیست این دوره نمایان‌گر منافع اجتماعی یا سیاسی گروه‌هایی بود که به آن تعلق داشتند. آنان منافع خود و منافع جنبش ملی را یکسان می‌دیدند. اقدامات و تصمیمات سیاسی آن‌ها را، ارزش‌های ثابت تعریف شده و درازمدت تعیین نمی‌کرد بلکه منافع فردی و گروهی، وضع موجود آنان را معین می‌نمود. شرابی، همان، صص ۱۲۹، ۱۳۷.

2 Reid, ibid, p. 173 .

۳ برای نمونه بنگرید به مقاله محمود محرم در نخستین سال انقلاب که چگونه میان روایت رافعی از انقلاب عربی با انقلاب ۱۹۵۲ شباهت برقرار و بر ضرورت تاریخ‌نگاری مصر جدید بر اساس شیوه رافعی تأکید می‌کند. محمود عبدالمنعم محرم (۱۸ ذی‌الحجۃ ۱۳۷۱)، *الزعیم/احمد عربی، الرسالة، العدد ۱۰۰۱*، صص ۱۰۱۴-۱۰۱۷؛ هم‌چنین وزارت معارف دولت انقلابی افسران آزاد، خفیف را مأمور اصلاح برخی کتب تاریخ مدارس کرد (3107839/author/show/www.goodreads.com) که یکی از آن‌ها در مورد عربی بود: محمود الخفیف (۱۹۵۳)، *فصل فی تاریخ الثورة العربیة لتلامیذ السنة الرابعة الثانویة*، قاهره: وزارة المعارف العمومیة و الطبعة الأمیریة.

۴ علوان، همان، ص ۲۸۲، cpua, ibid, p.441 .

روشن‌کننده زوایای حیث التفاتی جریان تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی مصر در سده بیستم میلادی است. از این منظر الثورة العرابیة و خلاصه آن، انعکاس دهنده خواسته‌ها، انتظارات و سرخوردگی‌های تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی سده بیستم از واقعیت اجتماع عصر خود است. اندیشه مسلط بر جریان ناسیونالیست این برهه، آرزوی استقلال و باور به این عقیده بود که مدرنیسم سیاسی خصوصاً مشروطیت، ویژگی اساسی جامعه مترقی و راه حل اساسی معضل استقلال و دیگر بدبختی‌های اجتماعی مصر می‌باشد.

در دهه ۱۹۳۰م گرچه قدرت بریتانیا کماکان مسلط باقی مانده بود اما فضای آزادانه‌تری نسبت به دهه‌های پیش برای بیان نظرات و فعالیت‌های ناسیونالیستی از جمله حوزه تاریخ فراهم شده بود. در این بافت سیاسی-اندیشه‌ای، رافعی در سال ۱۹۳۷م به سراغ روایت انقلاب عرابی رفت.

هرچند الگوی رافعی در بازخوانی انقلاب، روایت پیشوای حزبی‌اش، مصطفی کامل، بود اما ناسیونالیسم او به تأثر از واقعیات سیاسی تغییر یافته دهه ۱۹۳۰ دیگر ملاحظات عثمانیسم، فرانسه و سلطنت عصر مصطفی-کامل را نداشت و خودی‌های او را به دایره دیگری کشاند. عطش اندیشه ناسیونالیسم زمانه رافعی به استقلال، سبب چارچوب‌بندی کل روایت، پیرامون مفهوم استقلال و برجسته‌سازی انگلیس به عنوان بزرگ‌ترین غیر شد. او یک روایت دو وجهی از انقلاب ارائه داد. رافعی نتوانست نگاه منفی غالب بر زمانه و مصطفی کامل را نادیده بگیرد و هم به خاطر خشم و سرخوردگی ناسیونالیستی از ۵۵ سال اشغال، مسئولیت عرابی را در شکست، بسی بیش از مرادش پررنگ نمود. از سوی دیگر در پاسخ به سیر حرکت-القومیة در تاریخ موسوعه‌اش، برای نخستین بار آن را یک انقلاب مردمی معرفی کرد و با برجسته نمودن نقش مثبت مجلس و قانون اساسی-همانند تفکر روشنفکران ناسیونالیست معاصرش-بر اهمیت نقش مدرنیته سیاسی در استقلال و ترقی مصر و نقش منفی حکومت استبداد و استعمار در اشغال تأکید نمود و مسائل اقتصادی و اجتماعی را فرع قرار داد. عناصر محوری و

سازنده متن او دقیقاً انعکاس دهنده تفکر زمانه او بود جز این که او نقش رهبری را در پیروزی یا شکست انقلاب پررنگ تر نمود.

چندین سال بعد مقارن با اواخر دهه ۱۹۴۰م که همه از رژیم کهنه سلطنت، دموکراسی معیوب پارلمانی، مشکلات اقتصادی- اجتماعی و عدم تحقق استقلال در رنج بودند، یک مطالعه ناسیونالیستی دیگر توسط محمود- خفیف، سرهنگ عربی را به شکل یک قهرمان ملی و اسطوره‌ای درآورد و به نظرات تعصب‌آمیز رافعی حمله کرد. رافعی سالخورده که تا کنون همواره در خط مقدم تغییرات تاریخ‌نگارانه ناسیونالیست بود، به خاطر منافع شخصی و حزبی‌اش مجبور شد دوباره میراث عربی را مورد ملاحظه قرار دهد. او در ۱۹۵۲م، خلاصه‌ای از متن الثورة العرابیة را منتشر کرد، اما این بار با نام الزعيم الثائر، احمد عربی. اگرچه بسیاری از عناوین فهرست و مؤلفه‌های متن، تکرار مطالب کتاب قبلی بود اما نظرات منفی به عربی یا حذف یا در لابه‌لای متن پنهان شدند. دیگر عربی دال شناور و غیر خودی نبود، بلکه راهنمای ملت مصر به حساب آمد که عوامل دیگر، مسبب اصلی ضعف او شدند. بدون توضیح آشکار و معلومی، نظرات پیشین مصطفی کامل و رافعی محو گردیده بود.

منابع و مأخذ

- أحمد عبدالرحیم مصطفی (شعبان ۱۳۸۱)، عبدالرحمن الرافعی و تاریخ الحركة القومية، المجلدة العدد ۶۰.
- بروکلمان، کارل (زمستان ۱۳۸۳)، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه هادی جزایری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
- حضرتی، حسن، برومند اعلم، عباس (۱۳۹۱ش)، تاریخ‌شناسی و تاریخ نگاری، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- حورانی، آلبرت حبیب (۱۳۸۷)، تاریخ مردمان عرب، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۲.
- خدوری، مجید (۱۳۷۴)، گرایشهای سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم،

- تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، چ ۳.
- (بهار ۱۳۶۰)، ناسیونالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران: الهام.
- الخفیف، محمود (۱۹۴۷م)، احمد عرابی الزعیم المفتری علیه، قاهره: دارالهلل، ۲ جزء.
- (۱۹۵۳م)، فصل فی تاریخ الثورة العرابية لتلاميذ السنة الرابعة الثانوية، قاهره: وزارة المعارف العمومية، الطبعة الأمیریة.
- دربنیک، ژان پیر (۱۳۶۸)، خاورمیانه در قرن بیستم، ترجمه فرنگیس اردلان، تهران: جاویدان.
- الدسوقی الجمیعی، عبدالمنعم ابراهیم (۱۹۸۲م)، الثورة العرابية، بحوث و دراسات وثاقية، قاهره: دارالكتاب الجامعی.
- الرافعی، عبدالرحمن (دسامبر ۱۹۶۶م)، جمال الدین افغانی باعث نهضة الشرق، [بی جا]: سلسله «اعلام العرب».
- (۱۹۵۱م)، بطل الكفاح الشهيد محمد فريد، قاهره: دارالمعارف.
- (۱۹۶۸م)، الزعیم الناصر، احمد عرابی، قاهره: دار و مطابع الشعب، الطبعة الثالثة، الطبعة الأولى ۱۹۵۲.
- (۱۹۸۳م-۱۴۰۴ق)، الثورة العرابية والاحتلال الانجليزى، قاهره: دارالمعارف، الطبعة الرابعة، الطبعة الأولى ۱۹۳۷م.
- (۱۹۸۴م)، مصطفى كامل، باعث الحركة الوطنية، قاهره: دارالمعارف، ط ۵، الطبعة الأولى ۱۹۵۲م.
- (۱۹۸۷م/۱۴۰۷ق)، مقدمات ۲۳ يوليو ثورة سنة ۱۹۵۲م، قاهره: دارالمعارف، الطبعة الثالثة.
- (۱۹۸۹م)، فى أعقاب الثورة ۱۹۱۹م، قاهره: دارالمعارف، ط ۲، الجزء ۳.
- (۱۹۸۹م)، مذكراتى ۱۸۸۹-۱۹۵۱، قاهره: كتاب اليوم، ط ۲.
- (۱۹۹۰م/۱۴۱۰ق)، مصر المجاهدة فى عصر الحديث، قاهره: دارالهلل، الطبعة الثالثة، الطبعة الأولى ۱۹۵۷م، جزء ۴ (الثورة العرابية و الاحتلال الإنجليزى...و السودان).
- (۱۹۹۰م/۱۴۱۰ق)، مصر المجاهدة فى عصر الحديث، قاهره: دارالهلل، الطبعة الثالثة، الطبعة الأولى ۱۹۵۷م، ج ۱.
- رشيد رضا، سيد محمد (۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م)، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵م)، قاهره: دارالفضيلة، الطبعة الثانية الجزء الاول، القسم الاول.
- رضوان، فتحى (۱۹۶۷م)، عبدالرحمن الرافعى فصل فى تاريخنا الوطنى، المجلة، يناير ۱۹۶۷ العدد ۱۲۱.
- ساسانى، فرهاد (۱۳۸۹ش)، معناكاوى: به سوى نشانه شناسى اجتماعى، تهران: نشر علم.

- شرابی، هشام (۱۳۶۸)، روشنفکران عرب و غرب: سألهاى تكوين ۱۸۷۵-۱۹۱۴، عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سياسى و بين المللى وابسته به وزارت امور خارجه.
- شكر، عبدالغفار و ديگران (۲۰۱۰)، الأحزاب السياسية و أزمة التعددية فى مصر، قاهره: مكتبة جزيرة الورد .
- علوان، بهاء الدين (۱۹۸۷)، عبدالرحمن الرافعى، مورخ مصر الحديثة، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- عنايت، حميد (۱۳۸۹ش)، اندیشه سياسى در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدين خرمشاهى، تهران: خوارزمى، چ ۵.
- ---- (۱۳۹۱)، سبرى در اندیشه سياسى عرب، از حمله ناپلئون تا جنگ جهانى دوم، تهران: انتشارات اميركبير، چ ۹.
- كرومر، لورد (۱۹۹۹م)، الثورة العرابية، ترجمه عبدالعزيز عرابى، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- محرم، محمود عبدالمنعم (۱۸ ذى الحجة ۱۳۷۱/۱۹۵۲م)، الزعيم احمد عرابى الأستاذ عبدالرحمن الرافعى، الرسالة - العدد ۱۰۰۱ الرسالة.
- مصطفى كامل (۱۸۹۸م)، المسألة الشرقية، قاهره: المطبعة اللواء، الطبعة الثانية ۱۹۰۹م/۱۳۲۶، الطبعة الاولى، ج ۲.
- مصطفى، احمد عبدالرحيم (۱۹۶۱م)، الثورة العرابية، قاهره: دارالقلم.
- النقاش، رجاء (۸ ذى الحجة ۱۴۲۳/۹ فبراير ۲۰۰۳)، قالوا... و أقول، مجلة الاهرام، السنة ۱۲۶، عدد ۴۲۴۳، الأحد.
- سايت گوگل ريد
- <http://www.ahram.org.eg/Archive/2003/2/9/Writ3.htm> .
- <http://www.goodreads.com/author/show/3107839>.
- Di-Capua, Yoav (Aug., 2004), "Jabarti of the 20th Century": The National Epic of 'Abd Al-Rahman Al-Rafi'i and Other Egyptian Histories; International Journal of Middle East Studies, Vol. 36, No. 3 .
- Hourani, Albert (1962), Arabic Thought in the liberal age 1798-1939; London; Oxford University Press.
- Reid, Donald Malcolm (1989), Review The Changing past: Egyptian Historiography of the Urabi Revolt, 1882-1983 by Thomas Mayer; The International Journal of African Historical Studies, Vol. 22, No. 1 (1989), pp. 173-174 .

مطالعه تزئینات گچبری محراب‌های دوره سلجوقی مسجد ملک کرمان از دیدگاه هنر اسلامی

یداله حیدری باباکمال^۱

محمد ابراهیم زارعی^۲

مریم دهقان^۳

محسن حاج حسینی^۴

چکیده: محراب به عنوان عنصری ارزشی در بناهای مذهبی، همواره کانون توجهات هنرهای تزئینی هنرمندان بوده است. هنرمندان در هر برهه از دوران اسلامی، بهترین عناصر تزئینی (گچبری، آجرکاری، حجاری، کاشیکاری) را برای ساختن و تزئین محراب‌ها با نهایت دقت به کار برده‌اند. در طبقه دوم مسجد ملک کرمان، چهار محراب مربوط به نیمه دوم سده پنجم هجری وجود داشته که بقایایی از سه محراب گچبری آن باقی مانده است. محراب‌های مذکور از نظر اندازه و ابعاد، تقریباً در یک اندازه ساخته شده‌اند و با توجه به این‌که در رابطه با آن‌ها و اهمیت هنر گچبری‌شان تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته، مطالعه در این خصوص امری ضروری به نظر می‌رسد. پژوهش حاضر، نخستین تلاشی است که در این زمینه، با هدف بررسی نقش‌های گچبری محراب‌ها و سبک هنری به کار رفته در آن‌ها صورت می‌گیرد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که شیوه گچبری این محراب‌ها به هم شباهت بسیار دارند و فقط از نظر نوع نقش با هم اختلافات جزئی دارند. تزئینات گچبری شامل گل و برگ‌های اسلیمی، نقش‌های اسلیمی دهن‌اژدری، نقش‌های هندسی و خطوط کوفی مُعَقَّد و مُشَجَر است. نقش‌های اسلیمی و کتیبه‌های به کار رفته در محراب‌ها برخلاف سبک‌های دوره‌های قبل، دارای نوآوری‌هایی است که آن‌ها را به لحاظ سبک هنری، ممتاز و برجسته می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: محراب، مسجد ملک، تزئینات گچبری، دوره سلجوقی، هنر اسلامی

۱ دانشجوی دکتری باستان‌شناسی گروه باستان‌شناسی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه بوعلی سینا همدان.

(نویسنده مسئول) yadolah.heydari@gmail.com

۲ دانشیار گروه باستان‌شناسی دانشکده هنر و معماری دانشگاه بوعلی سینا همدان mohamadezareei@yahoo.com

۳ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی دانشگاه تهران m.dehqan@yahoo.com

۴ دانشجوی دکتری باستان‌شناسی گروه باستان‌شناسی، دانشکده هنر و معماری دانشگاه بوعلی سینا همدان

hajhosseini0@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۹/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۳/۱۰/۲۰

Decorative Plasterwork of Seljuk Mehrabs in Malek Mosque in Kerman

Yadollah Heydari Baba Kamal¹

Mohammad Ebrahim Zaree²

Maryam Dehghan³

Mohsen Haj Hoseini⁴

Abstract: Mehrab as a valuable element in religious buildings is always located in the spotlight of decorative arts. At every stage of Islamic the period, artists used the best decorative elements like plasterwork, brickwork, tile work, carvings to build and decorate the *mehrab*s with extreme of accuracy. There existed four *mehrab*s on the second floor of the *Malek* mosque in Kerman related to the second half of the fifth century AH, the remains of three *mehrab*s with decorative plasterwork has been preserved. These *mehrab*s have been made in the same size and dimensions. Since there has not been any comprehensive study regarding these *mehrab*s and the importance of their plasterwork art, a new line of research about these *mehrab*s seems essential. The present study is done as a first attempt in this field with the aim of the investigating *mehrab* plasterwork design and their artistic style. The results show that the style of plasterwork in these *mehrab*s is very similar to each other and there are only minor differences between them in type of pattern. Furthermore, plasterwork decorations include flower and leave arabesques, mouth torpedoes Arabesque, geometric patterns and inscription of *Moqaad* and *Moshajjar* Kufic writing. Unlike previous period styles, Arabesque motifs and inscriptions used in these *mehrab*s have outstanding innovations that make them distinctive in term, of artistic style. To achieve appropriate and consistent results, textual sources and historical research were sued in this study.

Keywords: *Mehrab, Malek Mosque, Decorative Plasterwork, Seljuk Period, Islamic Art*

-
- 1 PHD Student Archaeology Department of Archaeology Faculty of Arts and Architecture, Bu-Ali Sina University(Hamedan) yadolah.heydari@gmail.com
 - 2 Associate professor of archeology of Archaeology Faculty of Arts and Architecture, Bu-Ali Sina University(Hamedan) mohamadezareei@yahoo.com
 - 3 Graduate Master of Archaeology of Tehran University m.dehqan@yahoo.com
 - 4 PHD Student Archaeology Department of Archaeology Faculty of Arts and Architecture, Bu-Ali Sina University(Hamedan) hajhosseini0@yahoo.com

مقدمه

محراب در آغاز برای نشان دادن جهت قبله و به منظور اقامه نماز بوجود آمده و به سبب این که به عنوان نقطه توجهی رمزی برای اشاره به سوی خدا ایجاد شده مورد توجه هنرمندان و معماران قرار گرفت و به تدریج به یک عنصر اصلی در معماری ایرانی تبدیل گردید. وجود محراب به عنوان یک عنصر معماری مذهبی در مساجد اسلامی که به بهترین شکل در هر دوره‌ای تزئین گردیده، سؤالات بسیاری در ارتباط با اهمیت این بخش از مساجد مطرح می‌کند. اهمیت این بخش از سوی دیگر جهت مطالعات تزئینات موجود در آن‌ها است که به عنوان زنجیری، تسلسل هنری را از دوره‌های قبل تا دوران خود به نمایش می‌گذارد. علاوه بر آن به علت این که محراب‌ها در اماکن سرپوشیده قرار گرفته و از گزند باد و باران و سرما و گرما در امان‌اند، کم‌تر در معرض ویرانی و دستکاری‌های بعدی قرار گرفته‌اند. به طوری که محراب‌ها را می‌توان معرف هنر و معماری زمان خویش دانست. از هنرهای قابل توجهی که در دوران اسلامی در تزئین محراب‌ها مورد توجه بوده، هنر گچبری است. این هنر از دیرباز در ایران مرسوم بوده و ایرانیان، بیشتر آن را در معماری برای زیبایی و تزئین به کار می‌بردند. بیشتر آثار بدست آمده از این هنر در دوران قبل از اسلام، مربوط به دوره ساسانی است. نقش‌های گچبری دوره ساسانی شامل نقش‌های طبیعی، استلیزه، گیاهی، انسانی و هندسی است که توانسته بر هنر دوران اسلامی اثرات به‌سزایی داشته باشد. این نقش‌های در دوران اسلامی به حد کمال خود می‌رسند، چنانچه می‌توان برخی پیشرفت‌های مطرح شده را در تحولات گچبری محراب‌ها مشاهده نمود.

پیشینه پژوهش

در ارتباط با گچبری محراب‌های مساجد دوره اسلامی، مطالب اندکی نگاشته شده است. در خصوص مسجد ملک کرمان و گچبری محراب‌های

دوره سلجوقی آن، گزارش‌های پراکنده‌ای توسط علیرضا انیسی (Anisi, 2004)، فهیمه ناظم‌زاده (ناظم‌زاده، ۱۳۸۵)، علی سجادی (سجادی، ۱۳۷۴) و دونالد ویلبر (ویلبر، ۱۳۶۵) منتشر شده است، اما تاکنون محراب‌های سلجوقی مسجد ملک کرمان معرفی نشده و پژوهشی دربارهٔ سبک گچبری آن‌ها صورت نگرفته است. هم‌چنین اطلاعات تاریخی اندکی نیز در مورد مسجد ملک کرمان موجود است که از جمله می‌توان به محمد ابراهیم خییسی (خییسی، ۱۳۴۳) و محمد ابراهیم باستانی پاریزی (باستانی پاریزی، ۱۳۳۵) اشاره کرد. همانند گچبری محراب‌های مسجد، خود مسجد نیز ناشناخته مانده است. با این حال در این پژوهش سعی شده تا با مطالعه نحوه گچبری آن‌ها، تأثیرات دوران قبل، خصوصاً ساسانی بر گچبری محراب‌ها بررسی و نوآوری‌های آن‌ها تحلیل شود.

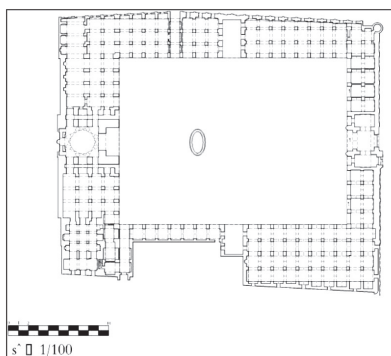
روش تحقیق

روش این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است به طوری که برای رسیدن به اهداف یاد شده اطلاعات مورد نظر از منابع مکتوب و نوشتاری جمع‌آوری شده و با مقایسه این اطلاعات با نمونه‌های مشابه تحلیل مناسبی از مسجد ملک و گچبری‌های آن به عمل آمده است.

مسجد ملک (امام) کرمان

مسجد ملک کرمان یکی از قدیمی‌ترین مساجد کرمان و شاید ایران است که در قسمت جنوب شرقی شهر قدیم کرمان واقع شده است. این مسجد تا قبل از احداث خیابان ششم بهمن، در درون بافت یکی از قدیمی‌ترین محلات کرمان، یعنی محلهٔ عادلشاه قرار داشت. با این وجود، مسجد ملک در حال حاضر در خیابان امام خمینی، در قسمت مرکزی شهر کنونی کرمان و در محلهٔ مسجد ملک واقع شده است (تصویر و طرح ۱). مسجد ملک با بیش از ۹۰۰ سال سابقه، نخستین مسجد جامع شهر بوده که تا دوران آل مظفر

و احداث «مسجد جامع مظفری» در کرمان به عنوان هسته‌ای مرکزی، اجتماعات در آن برگزار می‌شده است.



طرح ۱. پلان مسجد ملک کرمان (آرشو میراث فرهنگی و صنایع گردشگری استان کرمان)



تصویر ۱. تصویر هوایی مسجد ملک کرمان و موقعیت آن در میان بافت قدیم شهر (آرشو میراث فرهنگی و صنایع گردشگری استان کرمان)

مسجد امام بیش از ۱۰۷ متر عرض و ۱۰۱ متر طول دارد و در چهار طرف آن شبستان ساخته شده است. سرپرسی سایکس در سفرنامه خود در مورد مسجد ملک آورده است: «قدیمی‌ترین مساجد کرمان مسجد ملک است که توسط ملک تورانشاه سلجوقی ساخته شده است».^۱ صورت کلی بنا که امروز برجای مانده، در حقیقت حاصل تعمیراتی است که به مرور زمان صورت گرفته و بافت اصلی آن - مربوط به دوره سلجوقی - تقریباً دگرگون شده است.^۲ این مسجد از انواع مساجد چهار ایوانی است، اما به یک‌باره و در یک زمان بدین‌سان که امروز به دست ما رسیده است بنا نگردیده، به طوری که ساخت فرم کلی آن در حدود ۱۳ سال به طول انجامیده است.^۳ در مرحله ابتدایی ساخت مسجد، تنها شبستان امام حسن و

۱ سرپرسی سایکس (۱۳۳۶)، سفرنامه ژنرال سرپرسی سایکس یا ده هزار میل در ایران، ترجمه حسن سعادت نوری، تهران: ابن‌سینا، ص ۲۲۵.

۲ حسین کلانترخانی، همان، صص ۲۵۸ - ۲۸۹.

3 Alireza Anisi (2004), "The Masjid - I Malik in Kirman", *Journal of the British Institute of Persian Studies*, Vol XLII, Iran, pp.137-157.

۴ احمدعلی خان وزیری (۱۳۴۰)، تاریخ کرمان، به کوشش ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: ابن‌سینا، ص ۴۰۷.

ورودی جنوب غربی ساخته شده بود. محراب موجود در این شبستان یکی از قدیمی ترین محراب های گچبری شده حتی در ایران است، چنان که قدمت آن را حدود دوره آل بویه (۳۲۰-۴۴۷ق) دانسته اند. شبستان های دیگر نیز در دوره های بعدی و به وسیله اشخاص مختلف و با اضافه کردن ستون ها به بنای اصلی ایجاد شده اند.^۱ بزرگ ترین این ایوان ها با نام ایوان قبله در ضلع غربی صحن قرار گرفته که تزئین ایوان آن با آجر و به شیوه تزئینات سلجوقی است. از ویژگی های این مسجد، برجی است که از آجر ساخته شده و در ضلع شمال شرقی مسجد قرار دارد. متأسفانه در گذر زمان، موقوفات مسجد، کتیبه ها و کاشی کاری ها به کلی از بین رفته و نوشته ای که دال بر تاریخ بنا و سازنده آن باشد در خود مسجد وجود ندارد. بعد از احداث مسجد جامع در مرکز شهر مسجد ملک کم رونق شد و این مسجد قدیمی متروک ماند. در حال حاضر مسجد ملک سالم و پا برجاست و در ردیف آثار باستانی و تاریخی کشور ثبت شده است.^۲

به نظر می رسد که در ابتدا شکل اصلی مسجد، از یک مسجد کوچک و یا نمازخانه تشکیل شده و پس از آن ایوان بلند و رواقی به اطراف حیاط مرکزی کشیده شده باشد.^۳ این مسجد، حاوی سه ورودی در جهات شمال غرب، جنوب غرب و شمال شرق است. اما ورودی اصلی مسجد در حال حاضر در سمت شمال غرب بوده که اخیراً چوبی جایگزین در قدیمی آن شده و به نوعی آن را تزئین کرده است. از تعمیرات این مسجد می توان به تعمیراتی که توسط شهاب الدوله فرمانروای کرمان در سال ۱۲۸۵-۱۲۸۶هـ ق انجام شده، اشاره کرد.^۴ به نظر می رسد کتیبه های قرآنی داخل گنبد

1 Alireza Anisi, Ibid.

۲ محمد ابراهیم خبیصی (۱۳۴۳)، سلجوقیان و غز در کرمان، به تصحیح و تقدیم محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: انتشارات طهوری، صص ۲۶-۲۸.

۳ محمد ابراهیم باستانی پاریزی (۱۳۶۸)، گنجعلی خان، تهران: انتشارات اساطیر، صص ۵۰ و ۵۱.

۴ ابوحامد احمد اوحدالدین کرمانی (۱۳۶۶)، دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی، تصحیح یا اهتمام محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: سروش، ص ۲۰.

تاریخ ۱۲۸۶ ق حکایت از آن دارد که مسجد مجدداً تزیین شده است. محمدابراهیم خبیصی مؤلف سده یازدهم هجری در ارتباط با بنای مسجد ملک می‌گوید: «... ملک تورانشاه بسیار عمارت دوست بود چنانچه همواره اصناف محترفه در سرای او مشغول به کار بودند. وقتی که در سال ۴۷۸ ق درودگری در سرای شهر کار می‌کرد و به همراه وی کودکی از اهالی ترکان بود، ملک از وی پرسید که این کودک ترک‌زاده است؟ درودگر گفت: این مسئله حق تعالی از تو پرسد! مادر این پسر گوید که از من آمده است؛ ترکی در خانه من به حکم نزول ساکن است، لابد جواب این ترا باید داد - و آن وقت مقام لشکری در شهر بود و ربض هنوز نساخته بودند - ملک تورانشاه را سخن درودگر بر آتش اضطراب نشانده دلش را از دود اندوده تیره گردانید، و حالی فرمود تا مهندسین ولایت و استادان بنا را حاضر کردند. در ربض بیرون شهر بنای سرای خویش فرمود و در جنت سرای مسجد جامع، مدرسه، خانقاه، بیمارستان و گرمابه بر آن‌ها نهادند. فرمود تا امیران دولت و بزرگان همگی در ربض منزل ساختند و چون مکالمه دروگر و ملک در روز سه‌شنبه بود در همان روز بنای امارات آغاز شد، و از آن پس آن محله به محله «سه‌شنبه» معروف گردید. در زمان مؤلف نیز هم‌چنان به آن نام معروف بوده اگرچه به حالت ویرانه درآمده بودند»^۱. خبیصی در ادامه اشاره می‌کند: «به‌خاطر یمن عدالت تورانشاه بوده که بعد از ۵۵۰ سال هنوز مسجد جامع او که به مسجد ملک، معروف است پا بر جاست و مردم هم‌چنان در آن‌جا به عبادت می‌پردازند»^۲.

طاق ورودی سردر مسجد ملک مقرنس کاری است و در پائین مقرنس نیز ترنجی برجسته واقع شده است. بالای طاق به گونه‌ای بسیار ظریف و زیبا گچکاری و بصورت گل برجسته گچبری شده است. تمامی حاشیه طاق

۱ محمد ابراهیم باستانی پاریزی، همان، صص ۵۰ - ۵۱.

۲ خبیصی، همان، صص ۲۶-۲۸.

نیز گچبری با طرح گره است. در بخشی از بالای در چوبی که به صورت یک کتاب باز تعبیه گردیده، آیه شریفه و مشهور ۱۸ از سوره مبارکه توبه نقش گردیده است: «انما یعمّر مساجد الله من امن بالله و الیوم الآخر» «جز این نیست که آباد می‌کند مسجدهای خدا را کسی که گروید به خدا و روز باز پس قیامت». پس از عبور از سر در شمالی، وارد دالانی با سقف نسبتاً مرتفع می‌شویم که نمای آن آجرکاری معقل به صورت گل‌های ۹ رگی و با حاشیه کاشی‌های لعابدار فیروزه‌ای است.

ایوان بزرگ قبله که در ضلع غربی واقع شده است، یکی از مهم‌ترین قسمت‌های بر جای مانده از دوره سلجوقی و در عین حال عظیم‌ترین ایوان مسجد است. نمونه‌هایی که در این ایوان برجای مانده، بازگو کننده هنر معماری اسلامی و گذشته این مسجد بزرگ است. در این ایوان از کاشی کم‌تر استفاده شده و کلیه نماها، پیشانی طاق‌ها، و پوشش گنبد از آجرهای ظریف و خوش‌تراش مرسوم در دوره سلجوقی استفاده شده است. ایوان مزبور در سال ۱۲۸۵ ق به همت «مرتضی قلیخان» - وکیل الملک ثانی - در دوره قاجار تعمیر شده است.

تحقیقات انجام گرفته نشان می‌دهد که سلجوقیان، مسجدی در این محل بنا نکرده‌اند. بلکه آثار یک بنای مذهبی مربوط به سده‌های اولیه اسلامی در این محل وجود داشته و تورانشاه آن را توسعه داده است. قبل از ساخته شدن مسجد ملک، مسجدی در این محل بنا شده با نمای کاه گلی و با یک صحن کوچک و شبستان بوده است. علاوه بر آن در طرف قبله محرابی بوده که مربوط به سده‌های دوم و سوم ق بوده است. احتمالاً آلبویه این مسجد را گچبری کرده و توسعه داده‌اند، اما سلجوقیان برای هماهنگی بیش‌تر این قسمت با ضلع غربی، مسجد را تخریب کردند اما محراب را از بین نبردند. سپس شبستان را دو طبقه کردند که از طبقه بالا در تابستان‌ها و از طبقه پائین در زمستان‌ها استفاده می‌شده است و یا گاهی قسمت پائین جهت آقایان و طبقه بالا جهت خانم‌ها و یا بر عکس

بوده است. موقوفاتی که برای مسجد ملک در نظر گرفته‌اند عبارتند از: بخشی از املاک حسین‌آباد، شش باب مغازه که در آن سوی خیابان امام خمینی (ره) و روبروی مسجد واقع شده، حمام و چهار باب مغازه که از بین رفته‌اند ولی پس از خاکبرداری‌هایی جدید این چهار باب مغازه مجدداً ساخته شده‌اند.^۱

اهمیت هنر گچبری در دوره سلجوقی

گچبری یکی از پدیده‌های زیبای معماری سنتی ایران است. گچ به دلیل گیرایی و انعطاف‌پذیری در استحکام ساختار بنا و تزئینات معماری دوره اسلامی کاربرد فراوانی داشته است. در دوره اسلامی به‌طور عمده از نقش‌های هندسی و گیاهی در تزئینات معماری و گچبری استفاده شده است. نقش‌های هندسی بسیار پیچیده و به شکل گره‌های هندسی مختلف دیده می‌شوند. در برخی موارد می‌توان این گره‌های هندسی را در ترکیب با نقش‌های گیاهی و به صورت پایه نقش‌های گیاهی مشاهده نمود. نقش‌های گیاهی نیز بسیار متنوع‌اند و در حقیقت نقش‌مایه اصلی دوره اسلامی در گچبری نقش‌های گیاهی‌اند. نقش‌های انسانی به دلیل محدودیت‌های دینی بسیار کم و پراکنده‌اند اما در ارتباط با نقش‌های حیوانی نمونه‌های جالب‌تری به چشم می‌خورد. علاوه بر آن می‌توان به تزئینات کتیبه‌ای اشاره کرد که از جمله محبوب‌ترین نقش‌مایه‌ها در دوره اسلامی محسوب می‌گردد.^۲ دیدگاه دینی و فلسفی اسلامی به عنوان مهم‌ترین عامل تحول در آرایه گچبری، بر محتوا، شکل و ترکیبات تصویری آن تأثیر گذاشته است. این تحول شامل بروز صورت انتزاعی، حذف نقش‌های انسانی و حیوانی (در هنر رسمی و مذهبی و نه درباری)، ظهور خط نگاره‌ها، گسترش سراسری

۱ محمدابراهیم باستانی پاریزی (۱۳۳۵)، همان، ص ۷۶.

۲ نصرالملوک مصباح اردکانی، سیدحبیب‌اله لزگی (۱۳۸۷)، «مطالعه تأثیر نقش مایه‌های گچبری دوره ساسانی بر نقوش گچبری دوره اسلامی»، فصلنامه تخصصی هنرهای تجسمی نقش‌مایه، س ۱، ش ۲، صص ۳۷-۵۰.

نقش‌های و پیدایش محتوای وحدانی و رمزآمیز بوده است. فنون و شیوه‌های این آرایه، علاوه بر خلاقیت هنرمندان، تحت تأثیر عواملی چون رشد ابعاد ساختمان، اجرای نقش‌های پیچیده و ظریف، الهام از دیگر شاخه‌های هنری و نیز تلفیق با آن‌ها به اشکال متعدد است.^۱

این روند در دوران اسلامی به تدریج توانست جایگاه خود را بازیابد چنانچه، هنرمندان سلجوقی در سایه تشویق و حمایت شاهان سلجوقی سبک و روش خاصی را در این دوره ایجاد کردند که به تعبیر درک هیل باید آن را دومین عصر کلاسیک اسلامی^۲ و یا به تعبیر گاستون وایه نخستین رنسانس ایرانی^۳ به شمار آورد. در این سبک سلجوقیان در پی زنده کردن هنری با شکوه و درباری بودند و این که طبیعت را با احساس تر نقش کنند. گذشته از کاخ‌ها، کوشش سلجوقیان بیشتر در ساختمان‌هایی از نوع مسجد متمرکز گردیده که در سده‌های نخستین اسلام و در ممالک مختلف به صورت خاصی بروز کرده و در ایران با عوامل و عناصر معماری ساسانی قبل از اسلام ترکیب شده و شکل خاص ایرانی به خود گرفته است.^۴ در این دوره در مساجد بیش‌ترین توجه به محراب‌هاست که از سده سوم هجری به تزئین آن توجه شده، طوری که این تزئینات به قرنیزها معطوف شده است. از عناصر مورد توجه در محراب‌های این دوره، کتیبه‌های خطی به کار رفته در آن‌هاست که با تزئینات گچبری گیاهی در انتهای حروف و در زمینه ظاهر می‌شود. علاوه بر خط کوفی و نسخ، در محراب‌ها خط ثلث نیز برای نخستین بار در کتیبه‌ها ظاهر می‌شود که نخستین نمونه آن

۱ درک هیل، اولگ گرابار (۱۳۷۵)، معماری و تزئینات اسلامی، ترجمه مهرداد وحدتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۵۶.

۲ ماندانا منوچهری (۱۳۷۹)، سیر تحول گچبری در ایران دوره اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده هنرهای زیبا، گروه پژوهش هنر، ص ۹۴.

۳ کاتلی مارگاریتا، و لویی هامبی (۱۳۷۶)، تاریخ هنر ایران، ج ۸ (هنر سلجوقی و خوارزمی)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی، ص ۱۴۷.

۴ کاتلی مارگاریتا، همان، ص ۱۴۷.

در محراب امامزاده کرار اصفهان است.^۱

جدای از کتیبه‌ها، گچبری دوره سلجوقی ادامه دهنده گچبری عهد ساسانی است و بسیاری از موتیف‌های این دوره، شکل تحول یافته موتیف‌های ساسانی است. در این دوره بعضی از نقش مایه‌های تزئینی نظیر نخل و آذین گل‌سرخ به تدریج محو شده و به جای آن آرایش برگ کنگری، گل نیلوفر و به‌ویژه تاک جایگزین می‌شود.^۲ نقش‌های هندسی نیز از فرم‌های ساده به اجزای کثیرالاضلاع بدل گردید و به شکل طرح‌های موتیف کاری ظریف به کار رفت. آژده کاری نیز به اشکال متنوعی بر روی موتیف‌ها اجرا می‌شد.^۳ در اواخر دوره سلجوقی به علت پیشرفت تکنیک‌های گچبری، گچ‌برها موفق به ابداع نقش‌های گچبری مطبق (چندطبقه) و درهم پیچیده و مجوف شدند که بر گچبری دوره بعد نیز تأثیر گذاشت. در رابطه با چنین گچبری‌هایی می‌توان به مسجد جامع اشترجان و بقعه پیر بکران مربوط به دوره ایلخانی اشاره کرد.^۴ از مختصات گچبری عصر سلجوقی استفاده از برجسته کاری‌ها، کنده کاری‌ها و برش‌های عمیق و قوی است که منجر به ایجاد سایه روشن‌های دقیقی شده است. از دیگر روش‌های این دوره این است که پس از اجرای آجرکاری‌های منقوش، اندود گچ بر سطح آجرکاری کشیده می‌شد تا جزئیات اندک برجستگی‌ها نمایان تر گردد.^۵ در گچبری‌هایی که بر روی سقف و دیوارهای آثار تاریخی طراحی شده، خطوط درختان و شاخ و برگ به چشم می‌خورد و ساختار و اساس بنا در یک نظام منحنی و یا حلزونی شکل واقع شده است. این شیوه طراحی در گچبری که در محراب‌های مسجد ملک نیز مورد استفاده قرار گرفته

۱ علی سجادی (۱۳۷۴)، «هنر گچبری در معماری اسلامی»، فصلنامه علمی، فنی و هنری اثر، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ش ۲۵، صص ۲۲-۳۳.

۲ دلیلیو فریه (۱۳۷۴)، هنرهای ایران، ترجمه پرویز مرزبان، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز، ص ۸۳.

۳ اعظم نوروزی (۱۳۸۷)، «آشنایی با شیوه‌های هنر گچبری»، کتاب ماه هنر، صص ۱۰۴-۱۱۰.

۴ محمدیوسف کیانی (۱۳۷۶)، تزئینات اسلامی وابسته به معماری ایران دوره اسلامی، تهران: سازمان میراث فرهنگی، چ ۱، ص ۱۲۴.

دارای دو قانون کلی است:

مدور کردن با خط

در این شیوه، طراح شکل‌های را با خطوط مدور ترسیم می‌کند و چکیده هر شکل را در خطوط منحنی شکل قرار می‌دهد. به عبارت دیگر تمام خطوط را به خطوط منحنی شکل تبدیل می‌کند. به این ترتیب شکل ایجاد شده از ریتم، تحرک و لطافت ویژه‌ای برخوردار می‌گردد. مفاهیم و حالاتی که از این خطوط دریافت می‌شود، پیوندی ژرف و اصیل با مفاهیم مذهبی و فرهنگی ایران دارد.

مدور کردن با سطح

در این شیوه، طراح اشکال را با سطوح مدور دیگری ترسیم می‌کند و عصاره هر شکل را در سطوح منحنی شکل قرار می‌دهد. در نتیجه شکل ایجاد شده حالتی دورانی می‌یابد و در نظام حلزونی شکل قرار می‌گیرد.^۱

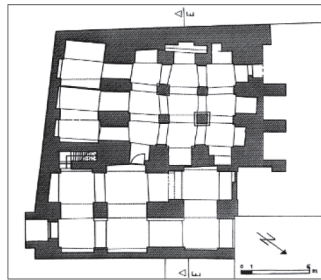
سبک گچبری محراب‌های مسجد ملک

نحوه به کارگیری و استفاده از روش‌های متنوع گچبری در دوره‌های مختلف، متفاوت و متنوع بوده، اما آنچه مسلم است از این ماده در تزئین نماهای داخلی ابنیه استفاده می‌شده است. از طرفی هم این احتمال وجود داشته که سلیقه ایرانیان اقتضا نمی‌کرده که در خارج بنا گچ بکار رود و غالباً با عنوان پوشش نمای داخلی مشاهده می‌کنیم.^۲ شبستان امام حسن در انتهای گوشه جنوب غربی و جنوب مسجد امام (ملک) واقع شده است. مردم محلی معتقدند که امام حسن پس از فتح این محل، در این‌جا نماز خوانده

۱ اعظم نوروزی (۱۳۸۷)، «آشنایی با شیوه‌های هنر گچبری»، کتاب ماه هنر، صص ۱۰۴-۱۱۰.

۲ محمد یوسف کیانی (۱۳۷۶)، تزئینات اسلامی وابسته به معماری ایران دوره اسلامی، تهران: سازمان میراث فرهنگی، ص ۱۲۴.

است و به منظور بزرگداشت چنین رخدادی این مسجد را برپا کرده‌اند. این شبستان پیش از آن که از مسجد جدا شود احتمالاً به عنوان نمازخانه مطرح بوده و پس از آن عنوان شبستان را به خود گرفته است. در حال حاضر این شبستان قسمتی از مسجد امام را تشکیل می‌دهد. این شبستان دارای سه دهانه عمیق و سه دهانه پهن می‌باشد (تصویر ۱).



تصویر ۱. طرح شبستان امام حسن (Anisi, 2004).

ارتفاع این شبستان از تمامی اتاق‌های مسجد کم‌تر است و به نظر می‌رسد پوشش اولیه این شبستان با استفاده از الوار بوده است. تاریخ دقیق ساخت شبستان مشخص نیست، اما می‌توان آن را به سده‌های ۳-۴ ق/۱۰-۱۱ م نسبت داد.^۱ جریان مرمت مسجد ملک که در سال ۱۹۸۰ م توسط اداره میراث فرهنگی کرمان انجام گرفت، محرابی در داخل شبستان امام حسن یافت شده که طبق گفته آقای نظریه سرپرست هیئت مرمت، با یک لایه اندود گچ پوشانده شده است. وی هم‌چنین از تورفتگی قوس‌مانندی که در پشت محراب مذکور واقع شده بود، یاد کرد و احتمال داد که این تورفتگی محراب اصلی شبستان امام حسن بوده است. در جریان مرمت هم‌چنین دو باند نوشته و بقایایی از دیگر تزئینات در ایوان جنوب‌شرقی یافت شده و نشان‌دهنده آن هستند که دیوارهای ایوان در اصل با اندودی از گچ تزئین

۱ Alireza Anisi, Ibid, pp.137-157.

شده‌اند. درباند کتیبه ذکر شده که به ارتفاع حدود چهار متر اجرا شده، تزئینات گیاهی و گل‌دار گچبری شده در داخل ایوان قبله به دست آمده است که بر بالای کتیبه‌های گفته شده واقع شده‌اند. تزئینات گل‌دار بالای باندهای کتیبه‌دار در ایوان قبله، در ایوان قبله مسجد جامع اردستان نیز مشاهده می‌شود. محراب بزرگ امام حسن دارای ۳/۴۹ متر پهنا و ۳/۵۸ متر ارتفاع می‌باشد.

مکان قوس‌دار و مرکزی محراب، حدود ۱/۶ متر پهنا و ۳۰ سانتیمتر عمق دارد. قابی مستطیلی به ارتفاع ۱/۸ متر و پهنای ۷۰ سانتیمتر تورفتگی قوس‌دار محراب را احاطه کرده است. قوس مرکزی محراب در داخل قوس دیگری واقع شده، طوری که این قوس داخلی در درون دو ستون کوچک قرار گرفته است. بقایایی از یک کتیبه گچبری که با خط نسخ در زمینه آبی نوشته شده، داخلی‌ترین قسمت تورفتگی محراب را تزئین کرده است (تصویر ۲).



تصویر ۲. بقایای کتیبه گچبری خط نسخ در محراب شبستان امام حسن (Anisi, 2004).

نقش‌های اسلیمی پشت بغلی‌های تورفتگی محراب را تزئین کرده است. اندازه پهنای قاب بیرونی محراب در حدود ۴۹ سانتیمتر است که با الگوهای برگ‌دار اسلیمی و به شکل گچبری با برجستگی زیاد مزین شده است. این گچبری‌ها به شکل گیاهان دو برگی و سه برگی بهاره‌اند که از

یک ساقه مرکزی متصل به دواير متناوب يا بيضي‌ها و برگ‌های شبدری تشکیل شده‌اند (تصویر ۳)



تصویر ۳. نقشمایه‌های تزئینی گچبری شده باند بیرونی محراب شبستان امام حسن (Anisi, 2004).

و با الگوهای فشرده و متراکمی مجدداً حکاکی شده‌اند. مهم‌ترین ویژه‌گی این تزئینات، استفاده از منحنی‌های سه‌بعدی در شکل برگ‌ها است. مشابه چنین تزئیناتی در سردر ورودی برج چهل‌دختران دامغان و در قسمت داخلی محراب دوازده امام یزد نیز مشاهده شده است. در قسمت خارجی محراب و بر روی باند آن، تزئینات گیاهی مسطح‌تری نسبت به نمونه‌های قبلی و با برگ‌های مقابل هم به شکل متناوب تزئین شده است (تصویر ۴).



تصویر ۴. نقش‌مایه‌های گیاهی واقع در باند بیرونی محراب شبستان امام حسن (Anisi, 2004).

این قسمت در اصل با رنگ‌های مختلف نقاشی شده، چرا که بقایای رنگ‌دانه‌های قرمز در قسمت بیرونی باند محراب قابل مشاهده است.^۱ براساس تقسیم‌بندی «ریچارد اتینگهاوزن» در خصوص سبک نقش‌های گچبری‌های دوران اسلامی که بر مبنای گچبری‌های به دست آمده از شهر اسلامی سامرا بوده است، سبک گچبری این محراب در سبک «ب»^۲ سامرا قرار می‌گیرد. احتمالاً این محراب هم‌زمان با ایوان قبله ساخته شده، بنابراین قدیمی‌تر از سه محراب طبقه بالا است. بقایایی از این سه محراب در کنار هم و با گچبری‌های مفصل بر بالای سقف شبستان امام حسن قابل مشاهده بوده و می‌توان محراب مسجد پامنار زواره را قابل قیاس با محراب‌های یاد شده دانست.^۳ این سه محراب در تزئینات، سبک کتیبه‌ها و اندازه، به هم شباهت دارند که دلالت بر ساخته شدن هم‌زمان آن‌ها دارد.^۴ اما متأسفانه به شکل شدیدی آسیب دیده‌اند چنان‌چه قسمت بالایی دو محراب، قابل شناسایی نیست.

بر بالای شبستان امام حسن و در واقع بر روی بام کنونی مسجد و در کنار گنبدخانه ایوان اصلی، سه محراب گچبری شده وجود دارد که محراب میانی محراب اصلی بوده و دو محراب دیگر که جنبه تزئیناتی داشته‌اند بازوهای این محراب محسوب می‌شدند. از شواهد امر و به خصوص، وجود این محراب‌ها چنین بر می‌آید که در دو طبقه این مسجد نماز برگزار می‌شده است.

نکته قابل توجه در رابطه با این محراب‌ها این است که آن‌ها دقیقاً بر روی محراب شبستان امام حسن واقع شده‌اند، با این تفاوت که محراب‌های روی بام حدود ۱/۵ متر در مقطع عقب‌تر از محراب طبقه

1 Alireza Anisi, ibid, pp.137-157.

۲ برای توضیح در مورد سبک «ب» سامرا به پانوش رجوع شود.

3 S.R., Peterson(1977), The Masjid-I Pa Minar at Zavareh, *Artibus Asiae XXXIX/1*, pp 60-90.

4 Alireza Anisi, ibid, pp.137-157.

پائین واقع شده‌اند.^۱ نخستین محراب ۲,۲۲ متر عرض و ۲,۵ متر ارتفاع دارد و شامل یک تورفتگی مرکزی در داخل قاب مستطیلی باریکی است که با کتیبه‌هایی تزئین شده است (تصویر ۵ الف).



تصویر ۵ الف. نمای عمومی نخستین محراب بر بالای سقف شبستان امام حسن (Anisi, 2004).

تورفتگی این محراب ۱۷ سانتیمتر است و قوس آن بر پایه دو ستون پیش افکنده شده و با شبکه‌ای از تزئینات ستاره‌ای شکل تزئین شده است که سر ستون آن‌ها دارای تزئینات چند وجهی است. بقایایی از گچبری کتیبه کوفی به شکل برجسته‌ای در قسمت میانی قوس این محراب مشاهده می‌گردد. تزئینات اسلیمی، فضای میانی کلمات را پر کرده و قابی از الگوهای هندسی با دواير و لوزی‌هایی که در زیر قسمت میانی قوس محراب واقع شده‌اند، هم‌پوشانی پیدا کرده است. هم‌چنین باندی با کتیبه کوفی در بخش بیرونی قسمت تورفته قوس اجرا شده است. علاوه بر آن بقایایی از کتیبه نسخ که به

۱ ماندانا منوچهری، همان، ص ۹۴.

حالت پیچ در پیچی اجرا شده در باند داخلی محراب مشاهده می گردد در حالی که باند دارای کتیبه کوفی گل دار است (تصویر ۵ ب). هم چنین دو باند باریک گچی با تزئینات گچبری شده گل دار قاب محراب را تزئین کرده است.^۱



تصویر ۵ ب. تزئینات کتیبه کوفی بر قوس نخستین محراب شبستان امام حسن (Anisi, 2004)

محراب دوم در موقعیت مرکزی تری نسبت به دو محراب دیگر قرار دارد و دارای ۲/۴۱ متر عرض و ۲/۴۰ متر ارتفاع می باشد که قسمت بالای آن از بین رفته است (تصویر ۶ الف). بقایای دو ستون پیش آمده و تزئیناتی با نقش های برجسته در مرکز قوس محراب به چشم می خورد. دومین تورفتگی مستطیل شکل ۱۲ سانتیمتر عمق دارد که داخل تورفتگی اصلی واقع شده و در بردارنده دو قوس کور به همراه دو ستون کوتاه گرد است. در حاشیه داخلی محراب، تزئیناتی به شکل کتیبه کوفی گره دار به چشم می خورد که در داخل قاب بالای تورفتگی مستطیلی قرار گرفته و به عنوان پایه ای برای قسمت میانی قوس اصلی به کار رفته است (تصویر ۶ ب).

1 Alireza Anisi, ibid, pp.137-157.



تصویر ۶ الف. نمای عمومی دومین محراب واقع در بالای شبستان امام حسین (Anisi, 2004).

محراب سوم به عرض $۲/۱۳$ متر و $۲/۲۵$ متر ارتفاع دارد که مرکز آن بوسیله قوس فرورفته‌ای پر شده است. دو ستون پیش آمده با سرستون مدور و با تزئینات گیاهی، پهلوی جناح تورفتگی محراب را تزئین کرده‌اند (تصویر ۷ الف). به علاوه کتیبه‌ای کوفی در پس‌زمینه داخلی محراب نگاشته شده و گچبری‌هایی در الگوی اسلیمی قسمت میانی قوس تورفته محراب را تزئین کرده است. الگوی مشابه چنین گچبری‌هایی در مسجد جامع اردستان (۵۵۵ق/۱۱۶۰م) و در مقبره پیر حمزه سبزپوش در ابرکوه (۵۱۰ق/۱۱۱۶م) مشاهده می‌گردد. بر حاشیه محراب آیه (اقم الصلوة لولوک الشمس الی غسق اللیل) تا آخر آیه ۷۹ سوره بنی اسرائیل به خط کوفی مشجر در زمینه نقش‌های اسلیمی حک شده است. بر حاشیه طاق‌نمای وسط محراب، کتیبه‌ای به خط کوفی معقد نوشته شده که به علت سائیده شدن قابل خواندن نیست. نقش‌های تزئینی به کار رفته در این محراب را اسلیمی‌های دهن‌اژدری و گل و برگ‌های اسلیمی تشکیل داده است.^۱ در محراب سوم، باندی از کتیبه نسخ زیر قوس میانی را تزئین کرده است. قاب تزئینی این محراب با الگوهای هندسی و مجموعه چندضلعی‌ها در زیر قسمت میانی محراب و نوشته دیگری به خط نسخ در قسمت بیرونی

۱ علی سجادی (۱۳۷۴)، همان، صص ۲۲-۳۳.

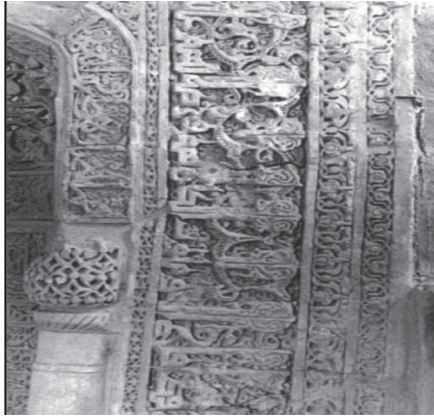
قوس محراب ساخته شده است. هم‌چنین بقایای پرکار سومین نسخه کتیبه کوفی را می‌توان در حاشیه بیرونی محراب مشاهده کرد (تصویر ۷ ب) که شباهت زیادی به کتیبه کوفی در نخستین محراب دارد. شبیه‌ترین خط کوفی به خط کوفی اجرا شده در این محراب، خط کوفی کتیبه محراب مسجد حیدریه قزوین (اوایل سده ۶ق/۱۲م) است. انتهای حروف کتیبه‌های این دو محراب خصوصاً انتهای حروف الف و لام، قابل قیاس با کتیبه‌های مدرسه حیدریه قزوین، محراب مسجد جامع قزوین و مسجد قروه می‌باشد. در داخل طاقچه محراب، کتیبه‌ای با خط کوفی نوشته شده که انتهای حروف الف و لام به دو طرف برگشته، به‌طوری‌که محراب فوق^۱، نخستین محرابی است که کتیبه آن به این سبک نوشته شده است.^۲ در مجموع محراب‌های مسجد ملک به یک شیوه گچبری شده‌اند و فقط از نظر نوع نقش‌های با هم اختلاف جزئی دارند. بقایایی از رنگ آمیزی پرکار و غنی به رنگ‌های آبی، قرمز و سبز در این محراب قابل مشاهده است. بقایای تزئینات گچبری در این محراب‌ها بسیار شبیه به تزئینات گچبری دیوار کناری ساختمان مسجد است.



تصویر ۶ ب. جزئیات کتیبه باند دومین محراب (Anisi, 2004).

۱ همان، صص ۲۲-۳۳.

2 Alireza Anisi, ibid, pp137-157.



تصویر ۷ ب. جزئیات کتیبه باند سومین محراب واقع بر بالای شبستان امام حسن (Anisi, 2004).



تصویر ۷ الف. نمای عمومی سومین محراب واقع بر بالای شبستان امام حسن (Anisi, 2004).

این‌که این محراب‌ها بلافاصله پس از برپایی ایوان ساخته شده باشند بسیار محتمل است و تاریخی که برای آن‌ها می‌توان در نظر گرفت، سال‌های پس از سده ۵/۱۱م است. وجود کتیبه‌های نسخ در این محراب‌ها دلالت بر این موضوع دارد که آن‌ها احتمالاً در نیمه دوم سده ۵/۱۱م و در ابتدا برای نگارش کتیبه‌های وابسته به تزئینات معماری در این مکان مورد استفاده قرار گرفته‌اند.^۱ کتیبه‌های متعدد محراب‌ها که تماماً مربوط به آیات قرآنی است منبع غنی‌ای را برای تحقیقات آینده فراهم آورده است.^۲

بحث و تحلیل

با نگاهی به نقش‌های گچبری‌شده محراب‌های مسجد ملک، آثار تزئینات گیاهی برگ‌دار چه به تنهایی و چه به همراه کتیبه‌های کوفی به چشم می‌خورد. عمده‌ترین روش کتیبه‌نگاری‌ها در محراب‌های مسجد ملک، خط کوفی گره‌دار به همراه انواع نقش‌های گیاهی و هندسی است

1 Alireza Anisi, ibid, pp.137-157.

۲ عبدالله قوچانی، گفتگوی شخصی ۱۳۸۰.

و یا این که انواع گره‌های هندسی و نقش‌های گیاهی نیز به حروف اتصال یافته‌اند. حروف عمودی در امتداد حرکت خود با اشکال هندسی متعدد، بیانی گیرا و قدرتمند در کتیبه به وجود آورده‌اند و انتهای حروف به تزئینات گیاهی ختم می‌گردد. اغلب زمینه خطوط با انواع نقش و نگارهای گیاهی و ساق و برگ‌های در هم تنیده و سطوح با بافت‌های ریز نقش هندسی ترکیب شده است. این روش را می‌توان از پیچیده‌ترین و تزئینی‌ترین روش‌های کتیبه‌نگاری و تزئین بر شمرد. این سبک کتیبه‌نگاری به حدی از افراط پیش می‌رفت که به نظر می‌رسد کم‌تر کسی حتی در آن زمان قادر به خواندن این خطوط بوده است.^۱ این افراط در پیچیده کردن طرح، به اغراق در برجسته کاری و اجرای گچبری همراه می‌شد، چنان‌چه معماران بنای مسجد ملک به منظور رعایت تناسب میان بخش‌های مختلف مسجد، دست به ایجاد محراب‌هایی در ابعاد بزرگ زدند. در این راستا در محراب‌های با ابعاد بزرگ، ریزه کاری‌های گچبری بر روی آن‌ها نمود چندان نمی‌یافت. گچبرها برای رفع این نقیصه، نقش‌های گچبری را به صورت برهشته یا برجسته اغراق آمیزی ساختند تا هم به راحتی قابل رؤیت باشد و هم تناسب خوبی با بنای معماری داشته باشد.^۲ نقش‌های گیاهی به کار رفته در تزئینات محراب‌های مسجد ملک که به صورت تزئینات اسلیمی نمایان شده‌اند، برجستگی افراطی و ابعاد بزرگ این تزئینات است. سبک طراحی نقش‌ها، اغلب در امتداد سبک طراحی دوره‌های پیشین است و ویژگی تزئین و تلاش برای افزایش غنای نقش مایه‌ها در محراب‌ها، منجر به ابداع و گسترش انواع نقش مایه‌های گیاهی شده است. به طوری که می‌توان به حضور نقش مایه‌ها در ترکیب با انواع نقش‌های هندسی و کتیبه‌ها اشاره کرد. انواع نسبت‌های کوچک و بزرگ تزئینات گیاهی، روحیه سرزنده و باطراوتی به فضای محراب‌های

۱ دونالد ویلبر (۱۳۶۵)، همان، ص ۶۷

۲ علی سجادی (۱۳۷۷)، سیر تحول محراب، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، چ ۱.

مسجد ملک بخشیده است. در کنار نقش‌های کتیبه و گیاهی، تزئینات هندسی در عین برخورداری از یک شخصیت مستقل تزئینی به عنوان پایه و اساس دیگر تزئینات، نقش مهمی ایفا می‌کند. چنان‌چه تزئینات هندسی در دوره سلجوقی به عنوان یکی از عناصر مهم در معماری و به خصوص در گچبری‌ها بدل گردید و هنرمندان، فرم‌های هندسی را با مهارت خاصی به نهایت پیچیدگی رساندند.^۱ اغلب این تزئینات نقش مکمل را در طراحی‌ها ایفا می‌کردند و رایج‌ترین کاربرد آن در کنار طرح‌های دیگر بود که به نام گره‌های هندسی شناخته می‌شود. به این ترتیب نقش‌های انتزاعی گیاهی و کتیبه‌ای، تحت تأثیر معنای نمادین و رمزآلود اشکال هندسی، در نقش واسطه میان این جهان و آن جهان، معنای روحانی و ماورائی را به آن‌ها می‌دهد.^۲ از لحاظ ارزش‌های زیباشناسی، فضاهای مثبت و منفی در نقش‌های هندسی محراب‌ها، ارزشی برابر دارند و از طرفی با ایجاد تنوع و ضرب‌آهنگ‌های متعدد در کل پیچش‌های اسلیمی‌ها و کتیبه‌ها، موجب هماهنگی بصری در جریان ترکیب‌بندی تزئینات می‌شود. با توجه به تأثیرات هنر گچبری ساسانی بر هنر دوره اسلامی، می‌توان استفاده از بن‌مایه‌های ساسانی در این نقش‌ها را مشاهده کرد. استفاده از نقش‌های برگ در انواع مختلف از معمول‌ترین نقش‌های دوره ساسانی است که در دوره اسلامی همواره با انواع نوآوری‌ها همراه بوده است. معمول‌ترین نقش‌های اسلامی ملهم از این برگ‌ها اسلیمی‌ها هستند. هم‌چنین می‌توان به ترکیب کتیبه‌ها با نقش‌های گیاهی اشاره کرد که ابتدا در دوره ساسانی با ترکیب خطوط و عناصر گیاهی مشاهده می‌شود. پس از مدتی تزئینات برگ‌ی و پیچکی از خطوط جدا شده و به زمینه آن‌ها انتقال یافتند که نخستین نمونه‌های ترکیبی خط و اسلیمی (شاخه - اسلیمی) به وجود آمد.

۱ علی سجادی (۱۳۷۲)، «سیر تحول محراب‌ها در معماری اسلامی ایران از آغاز تا حمله مغول»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستانشناسی، گروه باستانشناسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ص ۱۲۷.

۲ علی سجادی (۱۳۷۴)، همان، صص ۲۲-۳۳.

نقش برگ‌های ۳ و ۵ برگی دوره ساسانی با تغییرات بسیار، چرخش حول محور، پشت به پشت هم و یا با تکرار منظم نقش‌مایه‌های گیاهی جدید به وجود آمدند. هم‌چنین به نظر می‌رسد نقش برگ‌های دوره ساسانی برای نخستین بار به عنوان تزئین به انتهای حروف در کتیبه‌های اسلامی اضافه شدند. افزون بر آن باید از کتیبه‌های گچبری نام برد که به صورت عنصر اصلی تزئین محراب نمود پیدا کرده و محراب‌های اولیه را غنی از نقش‌های گچبری نموده است. از این نوع محراب‌ها می‌توان به محراب مکشوفه از ری اشاره کرد که به سده سوم هجری باز می‌گردد. نخستین محراب باقی مانده از سده نخست هجری با این روش گچبری شده است.

آزده کاری بر روی موتیف‌های گچبری از سده چهارم هجری آغاز و در پایان سده هفتم هجری قمری به نهایت اوج خود به صورت نقش‌های هندسی ریز مشبک بر روی موتیف‌ها ظاهر گردید که عالی‌ترین نمونه آن را در گچبری‌های محراب حیدریه قزوین می‌توان مشاهده کرد. در محراب‌های گچبری مسجد ملک نیز آزده کاری به کار رفته است. نخستین نمونه برجسته گچبری در محراب مسجد جامع فهرج و جامع نائین قابل مشاهده است.

نتیجه‌گیری

گچبری به عنوان روش تزئینی وابسته به معماری، طی سده‌ها روند تکاملی خود را پیموده است. تا قبل از سلجوقیان به علت این که محراب‌ها را در ابعاد بزرگ می‌ساختند ریزه کاری‌های گچبری بر روی آن‌ها نمود چندانی نداشت و گچبرها برای رفع این نقیصه، باید موتیف‌های گچبری را بصورت برهشته می‌ساختند، تا هم برای بینندگان قابل رؤیت باشد و هم با فضای حجیم داخل گنبد تناسب داشته باشد. اما در دوره سلجوقی گچبری به عنوان شیوه مسلط تزئین داخل بناها استفاده شده است. ارزش فنی بالا

و نقش‌های متنوع و زیبای سلجوقی موجب شده تا گچبری به عنوان مهم‌ترین آرایه معماری در دوره بعد (مغولان) مورد توجه قرار گیرد و به پیشرفت بزرگی نایل آید. هرچند که به موجب ترکیبات اضافی تزئینی که در دوره مغول پدید آمده، این هنر تا حدودی از سادگی دل‌پسند دوره سلجوقی فاصله گرفت. مسجد ملک کرمان به همراه کتیبه‌های تاریخی‌اش به عنوان بهترین شاهد از قدیمی‌ترین و نخستین سبک مساجد با ایوان قبله عظیم و با گچبری پرکار می‌باشد.

هم‌چنین با توجه به تزئینات مسجد و با نگاهی به تکنیک و هنر گچبری محراب‌های آن، می‌توان به تأثیراتی از هنر ساسانی در آن‌ها پی‌برد. در کنار تأثیرات دوره ساسانی، وجود سبک گچبری «ب» سامرا در تزئین محراب شبستان امام حسن، الگوپذیری آن را از سنن گچبری عباسیان به نمایش می‌گذارد.

با این وجود، تلفیق عناصر اسلیمی با کتیبه‌های کوفی خود از نخستین نمونه‌ها در دوره اسلامی است که توانسته در دوره‌های بعدی مورد استقبال بیشتری قرار گیرد. در محراب‌های فوق می‌توان نقش‌های اسلیمی را به عنوان نقش غالب و مسلط تزئینات گچبری یاد کرد، چنانچه این تزئینات به همراه تزئینات کتیبه‌ای کوفی و نسخ توانسته است جلوه منحصر به فردی به آن‌ها دهد. یکی دیگر از ویژه‌گی‌های این محراب‌ها، روحیه تنوع‌طلبی در طراحی انواع نقش‌ها است که گستره عظیمی از نقش‌های تزئینی را در این محراب‌ها بر جای گذاشته است.

پی‌نوشت

- سبک «ب» سامرا: بر اساس این سبک طرح‌ها تقریباً تمام سطح را در بر گرفته‌اند و سطح برگ‌ها یا گل‌ها، کاملاً پوشیده از شکاف‌ها و نقطه‌هاست. خطوط اصلی نقش‌ها در اشکال تقریباً انتزاعی که مفهوم خود را فقط در پیوند با سایر واحدهای تزئینی بدست آورده، ساده شده‌اند (اتینگهاوزن و گرابار (۱۳۸۶)، ۱۰۸-۱۰۹).

- گره هندسی: نقش‌هایی که به صورت شکسته و خطوط مستقیم در کاشی‌کاری، گچ‌بری و آجرکاری کاربرد دارد (پیرنیا (۱۳۸۷)، همان، ص ۳۵۶).
- اسلیمی: نقشی گردان یا انحنا دار (پیرنیا (۱۳۸۷)، همان، ص ۳۵۰).
- معقلی: گره سازی مخطط کاشی و آجر (پیرنیا (۱۳۸۷)، ص ۳۵۷).
- ترنج: از طرح‌های قراردادی هنرهای تزئینی ایران است و آن چهار گوشهٔ پیچ و خم داری است که در وسط آن برگ‌هایی طراحی شده است (فرهنگ معین). نقش گل بزرگ مدور یا چند گوش که در میان قالب بافند (لغت‌نامه دهخدا).
- مقرنس: تزئینات آویزه‌ای شکل که با آجر، گچ، سنگ، کاشی، و چوب ساخته شده و معمولاً زیر ایوان‌ها به کار می‌رود (کیانی (۱۳۸۵)، همان، ص ۲۲۱).
- گچ‌بری برهشته: گچ‌بری خیلی بیرون آمده (پیرنیا (۱۳۸۷)، همان، ص ۳۵۶).
- گچ‌بری برجسته: گچ‌بری که برجستگی کم دارد (پیرنیا (۱۳۸۷)، همان، ص ۳۵۶).
- ربض: یکی از بخش‌های شهرهای اسلامی که در کنار شارستان و کهندژ، بخش بیرونی شهر را تشکیل می‌داد. این بخش که حومهٔ شهر را در بر می‌گیرد شامل باغ‌ها و مزارع است (نظریان (۱۳۷۴)، همان، ص ۱۷).
- آژده‌کاری: شامل طرح‌های ریز هندسی که به اشکال متنوع بر روی نقش‌مایه‌های گچ‌بری به عمق نسبتاً کمی کنده کاری شده و علاوه بر ایجاد سایه روشن‌های لطیف، آن‌ها را از یکنواختی و سادگی خارج می‌کند (سجادی (۱۳۷۴)، همان، ص ۴۵؛ پوپ (۱۳۸۷)، همان، ص ۳).
- کوفی مشجر: از ابتدائی‌ترین نوع خطوط کوفی تزئینی است که به صورت شاخه شاخه شدن سر خطوط عمودی و یا مثلثی شدن انتهای برخی از حروف است که از آن با نام کوفی مشجر یاد می‌شود (جباری و معصوم‌زاده (۱۳۸۹)).
- کوفی گلدار: از این نوع کوفی که با نام کوفی مزهر نیز یاد شده زمینهٔ آن بوسیلهٔ طرح‌های گلدار و اسلیمی تزئین شده است (Safadi (1978), ibid, p.12).
- کوفی معقد: خطوط کشیدهٔ افقی و عمودی در این نوع خط کوفی با گره‌هایی ترسیم شده است (جباری و معصوم‌زاده (۱۳۸۹)، همان).

فهرست منابع

فارسی

- اتینگهاوزن، ریچارد، گرابار، اولگ (۱۳۸۶)، هنر و معماری اسلامی ۱ (۶۵۰-۱۲۵۰ میلادی)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات سمت.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۶۸)، مرآة البلدان، مصحح عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، ج ۴، تهران: دانشگاه تهران.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۳۵)، راهنمای آثار تاریخی کرمان، کرمان: نشریه فرهنگ.
- پوپ، آرتور اپهام، آکرمن، فیلیس (۱۳۸۷)، سیری در هنر ایران، ترجمه نجف دریابندی و دیگران، ج ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پیرنیا، محمدکریم (۱۳۸۷)، سبک‌شناسی معماری ایرانی، تدوین و گردآوری غلامحسین معماریان، تهران: سروش دانش.
- جباری، صداقت، معصوم‌زاده، فرنناز (۱۳۸۹)، «تنوع خط کوفی در کتیبه‌های سفال سامانی (سده سوم تا پنجم هجری قمری)»، نشریه هنرهای زیبا - هنرهای تجسمی، ش ۴۲.
- خبیصی، محمد ابراهیم (۱۳۴۳)، سلجوقیان و غز در کرمان، به تصحیح و تحشیه و مقدمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: طهوری.
- سرپرسی سایکس (۱۳۳۶)، سفرنامه ژنرال سرپرسی سایکس یا ده هزارمیل در ایران، ترجمه حسن سعادت نوری، تهران: ابن‌سینا.
- سجادی، علی (۱۳۷۲)، «سیر تحول محراب‌ها در معماری اسلامی ایران از آغاز تا حمله مغول»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستانشناسی، گروه باستانشناسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- ---- (۱۳۷۴)، «هنر گچبری در معماری اسلامی»، فصلنامه علمی، فنی و هنری اثر، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ش ۲۵.
- ---- (۱۳۷۷)، سیر تحول محراب، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، چ ۱.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- فربه، ر. دبلیو (۱۳۷۴)، هنرهای ایران، ترجمه پرویز مرزبان، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز.
- کلانترخانی، حسین (۱۳۸۷)، سیری در جغرافیای استان کرمان (با تکیه بر مسائل طبیعی، انسانی، تاریخی و اقتصادی)، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی، چ ۱.

- کیانی، محمد یوسف (۱۳۸۵)، تاریخ هنر معماری ایران در دوره اسلامی، تهران: انتشارات سمت.
- ----- (۱۳۷۶)، تزئینات اسلامی وابسته به معماری ایران دوره اسلامی، تهران: سازمان میراث فرهنگی، چ ۱.
- مارگاریتا، کاتلی، هامبی، لویی (۱۳۷۶)، تاریخ هنر ایران جلد ۸ (هنر سلجوقی و خوارزمی)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
- مصباح اردکانی، نصر الملوک، لزگی، سید حبیب‌اله (۱۳۸۷)، «مطالعه تأثیر نقش مایه‌های گچبری دوره ساسانی بر نقوش گچبری دوره اسلامی»، فصلنامه تخصصی هنرهای تجسمی نقش مایه، س ۱، ش ۲.
- منوچهری، ماندانا (۱۳۷۹)، سیر تحول گچبری در ایران دوره اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده هنرهای زیبا، گروه پژوهش هنر.
- موسوی حجازی بهار، پورجعفر، محمدرضا (۱۳۸۱)، «تأثیر پذیری نهضت هنر و پیشه انگلستان از هنر اسلامی ایران»، نشریه هنرهای زیبا، ش ۱۲.
- ناظم‌زاده شعاعی، فهمیه (۱۳۸۵)، طرح احیای مسجد ملک کرمان با توجه به کاربری محوطه اطراف مسجد، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، دانشکده هنرهای زیبا، گروه مرمت و احیای بناها و بافت‌های تاریخی.
- نجیب اغلو، گلرو (۱۳۷۹)، هندسه و تزئین در هنر اسلامی، ترجمه مهرداد قیومی، تهران: روزنه.
- نظریان، علی اصغر (۱۳۷۴)، جغرافیای شهری ایران، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چ ۱.
- نوروزی، اعظم (۱۳۸۷)، «آشنایی با شیوه‌های هنر گچبری»، کتاب ماه هنر.
- وایه، گاستون (۱۳۶۲)، هنر اسلام در سده‌های نخستین، ترجمه رحمان ساروجی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- وزیری، احمدعلی‌خان (۱۳۴۰)، تاریخ کرمان، به کوشش ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: انتشارات ابن سینا.
- ویلبر، دونالد (۱۳۶۵)، معماری ایران در دوره ایلخانان، ترجمه عبدالله فریار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیل، درک و گرابار اولگ (۱۳۷۵)، معماری و تزئینات اسلامی، ترجمه مهرداد وحدتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

لاتین

- Anisi, Alireza(2004), *The Masjid* – I Malik in Kirman.
- *Journal of the British Institute of Persian Studies*, Vol XLII, Iran: pp.137-157.
- Peterson,S.R(1977),TheMasjid-IPaMinaratZavareh,*ArtibusAsiae*XXXIX/1.
- Safadi, Yasin Hamid(1978), *Islamic calligraphy*, Thames & Hudson, London
Victoria & Albert Museum, London <http://collections.vam.ac.uk>.

جایگاه دینی، علمی و اجتماعی-سیاسی موبدان در سده‌های نخستین ورود اسلام به ایران

لیلا خسروی^۱

محسن معصومی^۲

چکیده: موبدان در جامعه طبقاتی ساسانیان از جایگاه رفیعی برخوردار بودند؛ ولی با ورود اسلام و کم رنگ شدن تدریجی دین زرتشت در ایران، سرنوشت آنان دستخوش تغییر شد. دانستن این نکته اساسی که این تغییر، چه تأثیری در نقش آنان در عرصه‌های مختلف دینی- علمی، و سیاسی- اجتماعی داشت، ذهن را به تکاپو وامی‌دارد. با مراجعه به منابع اندک باقی‌مانده از آغاز فتوح، تا حدی روشن می‌شود که جایگاه سیاسی موبدان از همان آغاز، به طور جدی دچار آسیب شد، ولی آنان تا حدود سه سده هم‌چنان مرجع دینی مردم بودند و تا حدی پایگاه اجتماعی خود را حفظ کرده بودند.

در دوره امویان، مسلمانان اصراری بر تغییر دین ایرانیان نداشتند؛ از این روی آتشکده‌ها برپا بود و موبدان پاسخگوی سؤالات شرعی به‌دینان بودند؛ اما با روی کار آمدن عباسیان، به تدریج آتشکده‌ها به مساجد تبدیل شد و موبدان پایگاه‌های خود را از دست دادند. البته به دلیل نزدیکی خلفای عباسی به ایرانیان و واگذاری مناصب بالا به نومسلمانان ایرانی، و نیز به دلیل وجود فضای تساهل به ویژه در دوره نخست عباسی، موبدان مجال یافتند تا خود را به بزرگان حکومت و خلفایی چون مأمون، معتصم و متوکل نزدیک سازند. در این میان، حفظ شعار دینی و میراث فرهنگی ایرانیان نیز برعهده آنان بود. مورخان و دانشمندان مسلمانی چون مسعودی (۳۴۵ق)، ابن ندیم (۳۹۰ق)، مطهر مقدسی (اواخر سده ۴) و مسکویه (۴۲۱ق) با آنان تعاملاتی داشتند. پس از حدود سه سده به دلیل گرایش زرتشتیان به اسلام، مقام و جایگاه اجتماعی و دینی موبدان هم به شدت متزلزل شد؛ به طوری که برخی از آنان مجبور شدند برای گذران معاش، به امور دیگری پردازند و حتی

۱ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسؤول) mlk.tehrani@gmail.com

۲ استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران mmassumi@ut.ac.ir

فرزندان خود را از درآمدن در کسوت موبدان منع کردند. این روند رو به کاهش نقش موبدان، با استفاده از منابع مکتوب به جا مانده از مورخان مسلمان سده‌های نخستین، کتب پهلوی برگردان شده به فارسی، و آثار تحلیلگران بعدی (غربی یا مسلمان) و با روش تاریخی مورد بررسی قرار گرفت.

واژه‌های کلیدی: موبدان زرتشتی، ایران - سده‌های نخستین پس از اسلام

The religious, scientific, social and political position of Zoroastrian priests in the first centuries after the advent of Islam in Iran

Leila Khosravi¹

Mohsen Massumi²

Abstract: Priests had a lofty status in Sasanian government and as a class in society; But by the arrival of Islam and the gradual fading of Zoroastrianism in Iran, what role did they have? How did they play their role in various religious, scientific, political and social fields? By referring to the few remaining sources of the early conquests, it is clear that the political and social positions of the priests was seriously injured in those days, but they stayed as the religious authority of the society for a long time. Umayyads didn't insist on religious conversion; so the fire temples were set up and the priests were answering the Juridical questions of the Behdins; but in the dominance of Abbasid the fire temples were gradually converted into mosques, thus they lost their base. However due to the proximity of the Abbasids to the Iranians and the delegation of high positions to new Iranian Muslims and due to tolerance, particularly in the first period of the Abbasid rule, the priests had the opportunity to get close to the government leaders. They were also present at the court of Ma'mun, Moatasem and Mutawakkil and sometimes their views influenced the Caliphs. At the same time, they were responsible for the preservation of religious rituals and cultural heritage of Iranians. Muslim historians and scholars such as Masudi(345), Ibn-Nadim(390), Miskawayh(421) and Maqdisi (late century 4) have met them and have narrated from them. However, due to the spread of Islam among the Zoroastrians, especially since the third century their position sharply declined. So that, some of them were forced to deal with other matters than religious authority for earning their living and some of them even forbade their children from continuing their way. In this article,

1 Ph.d student of Islamic Nations History and Civilization in Tehran University
mlk.tehrani@gmail.com

2 Assistant Professor of Islamic Nations History and Civilization in Tehran University
mmassumi@ut.ac.ir

according to written sources left by Muslim historians of the first century and subsequent studie (Western or Muslim), this issue has been studied historically.

Keywords: Zoroastrian priests, Iran – 1st century after Islam

مقدمه

سخن از موبدان پس از فتح ایران توسط اعراب، به دلیل گذشت بیش از هزار سال از آن دوران و ناچیزی منابع باقی‌مانده بسیار مشکل است؛ به‌ویژه آن‌چه در دست است، بیش‌تر نوشته‌ی نویسندگان مسلمان سده‌های سوم به بعد است. موبدان پیش از حمله‌ی مسلمانان و در دوره‌ی ساسانی، حافظ آتشکده و اوستا، عالم علوم دینی، و پاسخگوی سؤالات شرعی و مراقب انجام شعایر دینی بودند؛ فروش سند مغفرت و شنیدن اعترافات شاه از دیگر کارهای آنان بود.^۱ کهن‌ترین دستاورد علمی موبدان نیز ترجمه‌های پهلوی اوستاست که در اواخر دوره‌ی ساسانی شکل نهایی یافت.^۲ موبدان در زمینه‌ی حکمت و تاریخ پادشاهان کتاب‌هایی نگاشتند که بعدها به دست مسلمانان افتاد.^۳ آنان از نظر سیاسی-اجتماعی هم جایگاه رفیعی داشتند؛ از جمله: انتخاب یا تأیید شاه و گذاشتن تاج پادشاهی بر سر او؛^۴ واسطه‌ی شاه و رعیت؛^۵ ندیم،^۶ مشاور،^۷ گواه و شاهد،^۸ معتمد و رازدار شاه؛^۹ تفسیر رویدادهای عجیبی

- ۱ برای مطالعه شاهد مثال‌های هر یک از موارد اشاره شده، رک: محمدبن جریر طبری (۱۳۸۷/۱۹۶۷م)، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: دارالتراث، ط ۲، ج ۱، ص ۵۶۱، ج ۲، صص ۷۴، ۷۹-۸۰، محمدخوارزمی (۱۴۲۸/۲۰۰۸م)، مفاتیح العلوم، بیروت: دارالمناهل، ج ۱، ص ۱۰۴؛ بلعمی (۱۳۷۳)، تاریخنامه طبری، ج ۲، تهران: سروش، ج ۲، ۱۳۷۸، ص ۸۰۱؛ ابوعلی مسکویه (۱۳۷۹)، تجارب الامم، تحقیق ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش، ط ۲، ص ۱۹۱.
- ۲ هنریک ساموئل نیبرگ (۱۳۸۳)، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر، ج ۱، ص ۱۶.
- ۳ از جمله مسعودی و ابن‌ندیم و مسکویه؛ رک: علی‌بن‌الحسین مسعودی [بی‌تا]، التنبيه و الاشراف، القاهرة: دارالساوی، صص ۹۱-۹۲؛ محمدبن اسحق الندیم [بی‌تا]، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، [تهران: آبی‌نا]، ص ۳۷۸؛ مسکویه، همان، ج ۱، ص ۲۱.
- ۴ طبری، همان، ج ۲، ص ۶۱۹.
- ۵ عمرو بن بحر جاحظ (۱۳۳۲/۱۹۱۴م)، التاج فی اخلاق الملوک، القاهرة: المطبعة الامیریة، ط ۱، ص ۵۴؛ مسعودی (۱۴۰۹م)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، ج ۳، قم: دارالهجره، ج ۳، ص ۲۶۶.
- ۶ بلعمی، همان، ج ۱، صص ۶۷۹-۶۸۰.
- ۷ نهاية الأرب فی اخبار الفرس و العرب (نویسنده ناشناس) (۱۳۷۵)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱، صص ۳۹۷-۳۹۸؛ زند و هومن یسن (بهمن یشت) و کارنامه اردشیر (۱۳۴۲)، به اهتمام صادق هدایت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۳، ص ۲۰۸.
- ۸ طبری، همان، ج ۱، صص ۳۰-۳۸؛ شاهانی چون انوشیروان (شهاب‌الدین احمد نویری (۱۴۲۳)، نهاية الأرب فی فنون الأدب، ج ۱۵، القاهرة: دارالکتب و الوثائق القومیة، ج ۱، ص ۲۰۰؛ یا بهرام (نهاية الارب فی اخبار الفرس و العرب، ص ۳۴۴؛ الجاحظ، التاج، ج ۱، ص ۱۶۴؛ زند و هومن یسن، ص ۲۱۱.
- ۹ المسعودی، تنبيه و الاشراف، ص ۸۵؛ بلعمی، همان، ج ۱، صص ۶۰۶-۶۰۷.

چون ارهاصات؛^۱ پیش‌گویی حوادث آینده و تعبیر خواب؛^۲ تاریخدان و تاریخ‌نگاری دربار که البته کتاب تاریخ رسمی خوتای نامک یا شاهنامه که برای ساسانیان نوشته شده بود، از بین رفت؛^۳ ریاست دادگاه؛^۴ ریاست پزشکان؛^۵ مسئولیت گشودن وصیت‌نامهٔ مردگان و تقسیم ماترک^۶ و در صورت لزوم تکفل فرزندان آنان.^۷ این امور و موارد بی‌شمار دیگر، نشان از منزلت و وسعت فعالیت‌های مختلف موبدان در ایران پیش از اسلام دارد.^۸ با این‌که از فعالیت دینی و علمی و ادبی، و مقام اجتماعی و حتی محل استقرار موبدان، در سدهٔ اول و دوم اطلاع دقیقی وجود ندارد؛ ولی روشن است که با ورود اعراب مسلمان، به یکباره بساط دیانت زرتشت برچیده نشد. به‌طور کلی، انتشار اسلام به موازات فتوح صورت نگرفت؛ از این‌رو، در سده‌های نخستین، آتشکده‌ها همچنان دایر بود و امور مذهبی به دست موبدان انجام می‌شد. این آتشکده‌ها اهمیت وافر داشت؛ زیرا مرکز مهم حفظ کتب دینی و آداب و سنن زرتشتی به شمار می‌رفت^۹ و در واقع پایگاه موبدان و هیربدان بود؛ بنابراین برپایی این مراکز به منزله ادامه حیات موبدان بود. اصطخری و ابن‌حوقل از وجود این آتشکده‌ها

۱ برای مطالعه برخی از این وقایع رک: نویری، همان، صص ۳۱۳-۳۱۵؛ بلعمی، همان، ج ۲، ص ۷۴۴؛ احمد بن اعثم کوفی (۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م)، *الفتوح*، بیروت: دارالاضواء، ط ۱، صص ۹۲-۹۳.

۲ نویری، همان، ص ۳۱۳.

۳ نیبرگ، همان، صص ۱۶-۱۷.

۴ نویری، همان، ص ۲۷۸؛ محمد بن سعد الکاتب واقفی (۴۱۰ق/۱۹۹۰م)، *الطبقات الکبری*، ج ۷، بیروت: دارالکتب العلمیه، ط ۱، ص ۱۳۶.

۵ آرتور کریستن سن (۱۳۹۱)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: سمیر، ج ۱، ص ۵۵۳.

۶ حسن پیرنیا (۱۳۸۷)، *تاریخ کامل ایران قبل از اسلام*، تهران: نگاه، ج ۴، ص ۱۸۳.

۷ ابن صوفی نسابه (۴۲۲ق)، *المجدی فی انساب الطالبین*، قم: مکتبه‌آیه‌الله المرعشی النجفی، ج ۲، ص ۶۱.

۸ در مورد القاب و مناصب و عملکرد مغان و روحانیان زرتشتی، از جمله تعبیر خواب، پیشگویی، انجام مراسم دینی و عالم متأله بودن، و نیز مشخصه‌ها و ویژگی‌ها و جامه مخصوص آنان ر. ک:

Albert de Jong (1997), *TRADITIONS OF THE MAGI* (Zoroastrianism in Greek and Latin Literature), New York-koln: Brill-Leiden: pp.387-413.

۹ طبری، همان، ج ۱، ص ۵۶۱؛ مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص ۸۰.

در سده ۴ق/۱۰م در فارس سخن گفته‌اند،^۱ حتی در سجستان نیز تا زمان قزوینی (سده ۷ق)، زرتشتیان هم‌چنان بر دین خویش می‌زیستند.^۲ بنابراین نمی‌توان نقش آنان را در جامعه آن روز نادیده گرفت. مردانی که روزی در کسوت روحانیت مورد احترام مردم بودند و در دربار نیز جایگاه رفیعی داشتند، بی‌شک نمی‌توانستند نسبت به تحولات جامعه بی‌تفاوت باشند؛ از این رو نقش‌های مختلفی را در ایران پس از اسلام ایفا می‌کردند.

۱. نقش دینی موبدان

۱. ۱. حفظ کتاب اوستا در برابر جریان‌های مخالف و نگارش کتب دینی جدید: پس از استیلای عرب، موبدان بیش از پیش در حفظ اوستا کوشیدند. مطهر مقدسی (سده ۴ق) گوید: در ناحیه خوز^۳ در آتشگاهی بسیار کهن، موبدی را یافته که اوستای خود را نزد او آورده و عباراتی را در حوزة الهیات زرتشتی برای او قرائت و تفسیر کرده است.^۴ این مطلب حکایت از آن دارد که آنان سده‌ها پس از فتح ایران، هم‌چنان وظیفه حفظ و صیانت کتاب مقدسشان را بر عهده داشتند. البته سنت به کتابت درآوردن آثار دینی و ادبی در ایران پیش از اسلام چندان معمول نبوده، به‌طوری‌که این آثار، سده‌ها سینه‌به‌سینه حفظ می‌شده، ولی سرانجام در دوره ساسانی به

۱ ابراهیم اصطخری (بی‌تا)، *المسالك والممالك*، قاهره: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ص ۸۵؛ محمدبن حوقل (۱۹۳۸)، *صورة الارض*، بیروت: دارصادر (افست لیدن)، ج ۲، ص ۲۹۲.

۲ محمدبن محمود قزوینی (۱۳۷۳)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۱، ص ۴۷۰.

۳ هوار آن را در متن عربی «خوز» ثبت کرده که به نظر مترجم کتاب، بی‌تردید باید جور (گور) باشد که نام قدیم فیروزآباد است. مطهر بن طاهر مقدسی (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه شفیع کدکنی، ج ۱، تهران: آگه، ج ۱، پاورقی ص ۴۶. البته صاحب‌البلدان در مورد واژه «خوز» می‌نویسد: آنان سازندگان کاخ‌ها و بناهای باشکوه بودند و نامشان مشتق از خنزیر (خوک) است که در فارسی خو و در عربی خوز گفته شده. برخی گویند آنان مانند خوک زندگی می‌کردند. احمدبن محمدبن الفقیه (۱۹۹۶/۱۴۱۶)، *البلدان*، بیروت: عالم‌الکتب، ط ۱، ص ۴۰۱. کلمه خوزستان نیز یعنی کشور خوزها. خوز را به صورت هوز و حوز هم نوشته‌اند که جمع آن اهواز (نام کرسی ایالت خوزستان) است. ابن الفقیه (۱۳۴۹) *مختصر البلدان* (بخش مربوط به ایران)، ترجمه ج. مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۹۰.

۴ مطهر بن طاهر مقدسی (بی‌تا)، *البلد و التاريخ*، بورسعيد، ج ۱، مکتبة الثقافة الدينية، صص ۶۲-۶۳.

کتابت درآمده است. در کتب پهلوی روایات افسانه آمیزی در مورد حمله اسکندر و سوزانده شدن اوستا^۱ و گردآوری دوباره آن آمده؛ یکی از علل عمده کتابت اوستا در دوره ساسانی، ایراداتی بود که ملل صاحب کتاب به ویژه مسیحیان بر آن‌ها می‌گرفتند. در سده‌های اولیه اسلامی هم که بیش‌تر آثار پهلوی به تألیف نهایی خود رسیده بود، بیم از میان رفتن این آثار در برابر پیشرفت سریع اسلام و تقلیل موبدان از علل عمده تألیف دوباره آن به شمار می‌رود. علاوه بر این، موبدان در اوستا و زند پڑویدند و به شرح و تفسیرش پرداختند. شاید همین موبدان مقرر کردند از آن پس آیین وندیداد به جای آن که زمزمه شود، از روی کتاب خوانده شود تا تردید در مورد کتابی بودن^۲ آن‌ها برداشته شود و ناگزیر به پذیرش اسلام یا مرگ نباشند و از سوی دیگر، رنج سال‌ها تلاش یادسپاری وندیداد از دوش موبدان و دستوران برداشته شود.^۳ نوشته‌های یزدان شناسی موبدان نیز در همین دوران نوشته شد؛^۴ از جمله: دینکرد، شکند گومانیک و یچار، داتستان دینیک، اختیارات زادسپرم، ماتیکان گجستک ابالیش، ماتیکان هزار داتستان، بُندَه‌ش، امید آشوهیشتان. این کتب به خط پهلوی و گاه شامل مطالبی انتقادآمیز در رد مسیحیت و اسلام و دیگر ادیان بود. البته با وجود اوستا و نگارش این کتب دینی، اهل تسنن هم چنان مجوس را صاحب کتاب آسمانی نمی‌دانند.^۵

۱ / ارداویرافنامه، ترجمه رشید یاسمی، مجله مهر، س ۳، ش ۱، قسمت ۱، ص ۹؛ فرنبرگ دادگی (۱۳۶۹)، بُندَه‌ش، گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس، چ ۱، ص ۱۴۰.

۲ اصطلاح «کتابی» (به معنای اهل کتاب) و «غیرکتابی» در فقه اسلامی و قانون مدنی ایران کاربرد وسیعی دارد. ر.ک: سید مصطفی محقق داماد (۱۳۶۵)، بررسی فقهی حقوق خانواده- نکاح و انحلال آن- مواد ۱۰۳۴ تا ۱۱۵۷ قانون مدنی، [بی‌جا]: علوم اسلامی، چ ۱، ص ۱۵۷ به بعد.

۳ مری بویس (۱۳۹۰)، آیین زرتشت کهن روزگار و قدرت ماندگارش، ترجمه ابوالحسن تهامی، تهران: نگاه، چ ۴، ص ۲۷۳؛ احمد تفضلی (۱۳۷۷)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران: سخن، چ ۲، صص ۱۴-۱۳.

۴ نیبرگ، همان، صص ۱۶-۱۷.

۵ محمد بن ابی بکر بن قیم جوزیه (۱۹۶۱/۱۳۸۱)، احکام اهل الذمه، القسم الاول، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الاولى، صص ۹۸-۹۹.

۱. ۲. دادن فتوا و پاسخ‌گویی به سؤالات شرعی زرتشتیان: موبدان پس از استیلای عرب هم‌چنان مرجع دینی زرتشتیان باقی ماندند. آنان برای ممانعت از ازدواج زرتشتیان با مسلمانان گفتند: «در نزدیکی مرد با زن غیر بهدین، گناه گران است، اگر آبستن باشد، چند گناه می‌تواند باشد»^۱، روح آن مرد نمی‌تواند به بهشت برسد،^۲ و این گناه، تناپوهل^۳ به‌شمار می‌رود و اگر این فرزند به ۱۵ سالگی رسد و مسلمان باقی بماند، گناه مرد زرتشتی، مرگ ارزان^۴ خواهد بود.^۵ یک روحانی به نام امید اشوهیشتان هم فتوا داد: یک زرتشتی پس از مسلمان شدن، مرتکب گناه تناپوهل شده و اگر طی یک سال به دین اصلی‌اش برنگردد، سزایش مرگ خواهد بود و دارایی‌اش به زرتشتی‌ای خواهد رسید که پیش از همه، بدان دست یابد.^۶ این موارد نشان می‌دهد که به‌رغم آن که موبدان قدرت خود را در بسیاری از موارد از دست داده بودند، ولی تا اواخر سده سوم هنوز حافظ روایات و شعائر دینی بودند، به خصوص موبدان موبد که پس از پادشاهی ساسانی، رئیس حقیقی زرتشتیان و مسئول حل مسائل دینی بود.^۷ مسئولیت هیربدی نیز به‌ویژه در زمان طهارت بسیار دقیق بود و مجری آن می‌بایست مردی کاملاً متقی با ذاتی متعالی و کم‌ترین گناه باشد.^۸ احترام به مراجع دینی بر مردم واجب بود؛ حتی اگر کسی به این امر معتقد نبود، نمی‌توانست زندگی شریفی داشته باشد؛ و گرچه به تعداد گیاهان بهاری ثواب کرده

۱ آذرفرنبغ فرخزادان (۱۳۸۴)، *روایت آذرفرنبغ فرخزادان*، ترجمه حسن رضائی باغبیدی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چ ۱، ص ۱۱۴.

2 Choksy, chapter4, pp. 123-124.

۳ تناپوهل، گناهی است که مرتکب آن نمی‌تواند از پل چینوت بگذرد. امید اشوهیشتان، پاورقی ص ۷.

۴ مرگ ارزان گناهی است که هیچ کفاره‌ای آن را برطرف نمی‌سازد و مرگ، تنها مجازات آن است. همان.

۵ تفضلی، همان، ص ۲۵۹.

۶ روایت امید اشوهیشتان متعلق به سده چهارم هجری (۱۳۷۶)، تدوین و ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز، ص ۱۶۷.

پرسش و پاسخ ۲۴.

7 Choksy, chapter4, p.122.

۸ امید اشوهیشتان، همان، ص ۶۳، پرسش و پاسخ ۱۱.

باشد.^۱ آنان بر این باور بودند وجود روحانی تا حدی اهمیت دارد، چنانچه در غربت در گذرد، اهل موغی (بدعتگذاری) در آن خاندان زاده شود.^۲

۱. ۳. حفظ آموزه‌های دینی در برابر بدعت‌ها: به رغم رو آوردن تدریجی زرتشتیان به اسلام، موبدان هم‌چنان مراقب اجرای شعائر دینی بوده، در برابر هر نوع تبلیغ غیرزرتشتی به شدت مقابله می‌کردند. یکی از این موارد ظهور به آفرید پسر ماه فروزین بود که در حدود ۱۲۹ق/۷۴۷م در خواف نیشابور خروج کرد^۳ و با ترکیب اسلام و زرتشت، دین جدیدی آورد که خوشایند موبدان نبود. او شرب خمر و ازدواج با محارم و خوردن گوشت حیوان مرده را حلال نمی‌دانست^۴ و از آتش پرستی و زمزمه نهی و به فروهشتن مو امر می‌کرد.^۵ از این رو زمانی که ابومسلم به نیشابور آمد، موبدان و هیربدان از او خواستند تا او را به جرم تباه ساختن دو دین اسلام و زرتشت، مجازات کند.^۶ به نظر می‌رسد کوشش ابومسلم در برانداختن به آفرید، برای زرتشتیان بیش از مسلمانان سودمند بوده است.^۷ به رغم کشته شدن او و پیروانش توسط ابومسلم، به آفریدیه^۸ تا سده ۴ق هم‌چنان منتظر بازگشت او بودند.^۹ آنان معتقد بودند که او پس از صعود، بر اسبی راهوار و زرد فرود آید و از دشمنانش انتقام گیرد.^{۱۰} آنان از سوی مسلمانان و زرتشتیان، مورد آزار و اذیت قرار گرفتند؛ گروه نخست آنان را کافر و

۱ همان، صص ۱۱۵-۱۱۷، پرسش و پاسخ ۱۷.

۲ شایست ناشایست (۱۳۶۹/۱۹۹۰م)، آوانویسی و ترجمه کتایون مزداپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، فصل ۹، ص ۱۱۱.

۳ عبدالحسین زرین کوب، «فتح ایران به دست اعراب و پی آمد آن»، ص ۳۵.

۴ ابوریحان بیرونی (۱۳۸۰)، *اثار الباقیه عن القرون الخالیه*، تحقیق پرویز اذکابی، تهران: میراث مکتوب، ج ۱، ص ۲۵۷.

۵ محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۱۹۹۲/۱۴۱۳م)، *الملل و النحل*، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ط ۴، ص ۲۶۷.

۶ بیرونی، همان، ص ۲۵۷.

۷ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۷۸)، *دو قرن سکوت، تهران: سخن*، ج ۹، ص ۱۳۰.

۸ شهرستانی به آفریدیه را سیسانیه نامیده است. شهرستانی، همان، ج ۲، ص ۲۶۷.

۹ زرین کوب، «فتح ایران به دست اعراب و پی آمد آن»، ص ۳۵.

۱۰ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۳۹۷.

گروه دوم اهل بدعت نامیدند.^۱

بعدها عباسیان بر خلاف امویان، فشار بیش‌تری برای اسلام آوردن زرتشتیان آوردند؛ به‌طوری‌که به‌جای آتشکده‌ها مساجدی برپا ساختند. برخی از متون پهلوی سده‌های نهم و دهم میلادی حکایت از ناتوانی فزاینده زرتشتیان در اجرای قوانین مزدایی دارد. قوانینی وضع شد که اگر کسی از زرتشتیان اسلام آورد، تمام میراث خانواده‌اش از آن او خواهد بود.^۲ با این حال جامعه زرتشتیان بیش از پیش مقاومت می‌ورزید. شاید این مقاوت، نتیجه عملکرد همین روحانیان زرتشتی باشد.^۳ آنان در این راه، حتی در صدد برآمدن تا شناخت کاملی از دین حاکمانشان، به‌دست آورند؛ ازاین‌رو، در آموزه‌های اسلام به دقت پژوهیدند و برخی زبان عربی را نیز آموختند. ادبیات پهلوی این دوره، حکایت از دانش قرآنی نویسندگان آن دارد.^۴

۱. ۴. حفظ جامعه زرتشتی و ممانعت از تغییر دین به‌دینان: موبدان برای بقای جامعه زرتشتی، بر مبنای سنت‌های کهن تدابیری اندیشیدند از جمله: الف. مجازات و اعمال فشار اقتصادی بر از دین برگشتگان؛ ب. وضع مشوق اقتصادی برای زرتشتیان ثابت‌قدم؛ ج. انزوای خودخواسته زرتشتیان از مسلمانان؛ د. ترویج ادبیات نجات‌بخشی برای تشویق زرتشتیان به پایداری و صبر و امید. البته بسیاری از این تدابیر به دلیل غلبه مسلمانان، یا ضمانت اجرایی نداشت یا امکان اجرای آن میسر نبود.^۵

۱. ۵. اصلاحات دینی و ارائه تفسیری جدید از باورهای دینی: موبدان به‌دلیل برپا بودن آتشکده‌ها و وجود زرتشتیان به حیات خویش ادامه دادند، ولی

۱ زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ۱۳۹.

۲ روایت امید آشوب‌هیشان، ص ۱۶۷، پرسش و پاسخ ۲۴.

۳ بویس، همان، ص ۲۷۴.

۴ همان، ص ۲۷۲.

۵ برای مطالعه بیش‌تر ر.ک: روزبه زرین کوب و علی یزدانی‌راد (بهار و تابستان ۱۳۹۰) «تدابیر روحانیان زردشتی برای مقابله با تغییر دین به‌دینان» (از سقوط شاهنشاهی ساسانی تا پایان سده چهارم هجری)، «جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۲، ش ۱، صص ۹۹-۱۲۶.

برای بقای دین و شاید موقعیت اجتماعی خود، اصلاحاتی در آیین و مراسم زرتشتی ایجاد کردند. زمانی که زیادبن ابیه، عبدالله بن ابی بکر را مأمور خاموش کردن آتشکده‌های سیستان ساخت و فرمان داد تا او، شاپور^۱ همه هیربدان را بکشد،^۲ زرتشتیان ظاهراً برای حفظ جان، آتش پرستی و خورشیدپرستی خود را انکار کردند و گفتند: «ما خدای پرستیم و این آتشخانه و خورشید را که داریم، نه بدان داریم که گوئیم این را پرستیم، ولی به جایگاه آن داریم که شما محراب دارید و خانه مکه».^۳ این سخن در حالی ادا شد که پیش از آن، آنان بر این باور بودند که: «این جهان تا بوده، آتش پرست بوده و همه ملوک جهان آتش پرست بودند و ملک و پادشاهی ایشان تا زمان یزدگرد پسر شهریار برقرار بود تا این که پادشاهی آنان در زمان خلافت عمر بن خطاب به دست مسلمانان افتاد».^۴

در آثار دیگر (مانند دینکرد) نیز شاهد برخی از این تغییرات اعتقادی هستیم^۵ به طوری که برخی از باورهای توحیدی موجود در آن‌ها با ثنویت همخوانی ندارد.

در مسائل عملی نیز علمای زرتشتی به چاره‌اندیشی افتادند و به طور نمونه، پس از تغییر وجدان اخلاقی و نفرت‌انگیز شدن ازدواج با محارم، به توجیه یا انکار این مسئله پرداختند.^۶

۱ شاید او مه هیربدان باشد؛ زیرا ظاهراً شاپور اسم خاص است نه لقب، و معلوم نیست که رؤسای هیربدان ملقب به شاپور بوده‌اند. احتمالاً بزرگ هیربدان و مغان سجستان بوده است. تاریخ سیستان (نویسنده ناشناس) (۱۳۶۶)، به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور، ج ۲، پاورقی ص ۹۲.

۲ خلیفه بن خیاط (۱۴۱۵/ق ۱۹۹۵م)، تاریخ خلیفه بن خیاط، تحقیق فواز، بیروت: دارالکتب العلمیه، ط ۱، ص ۱۲۹؛ جاحظ (۲۰۳/۱۴۲۴م)، الحيوان، محقق محمد باسل عیون السود، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۴۹۹.

۳ تاریخ سیستان، همان، ص ۹۳.

۴ بلعی، همان، ج ۱، ص ۱۰۰.

۵ بویس، همان، ص ۲۷۱.

۶ علی شریعتی (۱۳۷۶) تاریخ و شناخت ادیان، ج ۲، تهران: انتشار، ج ۶، صص ۱۶۴-۱۶۵.

۲. نقش علمی-فرهنگی موبدان

۱. حفظ میراث فرهنگی ایرانیان: پیش از این در دوره ساسانی، موبدان در طبقه‌ای قرار داشتند که از حق علم‌آموزی برخوردار بودند؛ از این رو از دیرباز کتاب‌های بسیاری نزد ایشان بود. مسعودی (۳۴۵ق) پس از ملاقات با موبد انماز پسر اشرهشت^۱ می‌نویسد: «کتابی است به نام «کهنامه» که منصب‌های ایرانیان (حدود ۶۰۰ منصب) در آن ثبت شده و این کتاب از جمله آیین‌نامه‌هاست. «آیین‌نامه» کتاب بزرگ رسوم است، با چند هزار ورق که جز نزد موبدان و دیگر مقامات معتبر یافت نشود»^۲.

مسکویه (۴۲۱ق) نیز در جوانی کتابی با نام استطاله الفهم از جاحظ (۲۵۵ق) خوانده که در آن از کتاب جاویدان خرد نام برده شده است. او پیوسته در شهرها، به دنبال آن کتاب بوده تا این که آن را در فارس نزد موبدان موبد یافته است. این کتاب مملو از حکمت‌های ایرانیان، و در واقع وصیت هوشنگ شاه (دومین شاه پیشدادیان) به شاهان پس از خود بوده است. مسکویه با افزودن حکمت‌های عرب و هند و روم آن را غنی‌تر ساخته است.^۳ به نظر می‌رسد آن چه مسکویه یافته در واقع کتاب استطاله الفهم بوده نه اصل پهلوی آن.^۴ جاویدان خرد در عهد مأمون در ایوان کسری

۱ تفضلی این نام را به صورت اشوهشت ثبت کرده. تفضلی، همان، ص ۱۳۰. مشکور گوید: این اشرهشت مسعودی خیلی شبیه اشاهیشث است. شاید این امر به واسطه تشابه حروف و اختلاف قرائات در زبان پهلوی ایجاد شده باشد. مشکور، همان، پاورقی ص ۳۰. در بُندَهِش نیز از فردی به نام اَشْوهشت یاد شده است؛ بنابراین امکان دارد نگارش صحیح نام پدر این موبد هم اشوهشت باشد. فرنیغ دادگی، همان، ص ۱۵۴. روایاتی نیز به زبان پهلوی از/امید پسر/شه‌وهیشث نوه گشن جم باقی مانده (قانون مدنی زرتشتیان در زمان ساسانیان، گفتاری درباره کتاب مانیکان هزارستان، گردآورنده و برگردان موبد رستم شهزادی، ص ۳۸) که احتمالاً همین فرد باشد؛ چون به نظر تفضلی، انماذ همان ایمید یا امید است (تفضلی، ص ۱۳۰) بنابراین به احتمال قوی در اثر مسعودی نام/اشرهشت همان/شه‌وهشت است که شاید در نسخه خطی، واو به مرور شبیه به راء شده باشد.

۲ مسعودی، التنبيه والاشراف، صص ۹۱-۹۲.

۳ مسکویه، همان، ج ۱، ص ۲۱.

۴ محمد محمدی ملایری (۱۳۷۹)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، ج ۴، تهران: توس،

چ ۱، ص ۳۵۲.

کشف و بخشی از آن توسط حسن بن سهل برای مأمون ترجمه شد.^۱ در سه سده نخست هجری بسیاری از کتب مشهور پهلوی به عربی درآمد؛ از جمله کتاب موبدان موبد که در مورد حکم و جوامع^۲ و آداب بود،^۳ شاید میان این کتاب با جاویدان خرد ارتباطی وجود داشته باشد. به طور کلی، مکتوبات موبدان در طول تاریخ دستخوش حوادث بسیاری شد؛ مثلاً با قتل عام موبدان و هیربدان و سوزاندن کتب ایشان توسط قتیبة بن مسلم، بسیاری از علوم خوارزمیان نابود شد، به جز آن چه که در یادها به صورت کلی باقی ماند.^۴

به این ترتیب مردم کم کم از خط و کتاب بی بهره شدند و آگاهی شان از تاریخ، تنها وابسته به نیروی حافظه و بیش تر حافظه موبدان شد.^۵ برخی از دانشوران این روایت تاریخی را مشکوک می پندارند، در حالی که وقوع این گونه حوادث توسط افراد متعصب، بسیار دیده شده است. برخی معتقدند بسیاری از کتب کمیاب پهلوی و حتی اوستا توسط موبدان تازه مسلمان سوزانده شد^۶ و به باور برخی دیگر، در دوره ای که دانش و هنر تقریباً در انحصار طبقه موبدان و بزرگان بود، با از میان رفتن آنها، دلیلی برای بقای آثارشان وجود نداشت. حتی ترجمه های آنها نیز که در اوایل عهد عباسی صورت گرفته بود، همگی نابود شد.^۷

۲.۲. حفظ زبان فارسی میانه (پهلوی): موبدان به عنوان متولیان فرهنگ قدیم، به حفظ فارسی میانه که توسط ایرانیان نومسلمان رها شده بود، همت گماردند.

۱ محمد بن محمود املی (۱۳۸۱)، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، ج ۲، تهران: اسلامیه، ص ۲۰۴.

۲ مراد از جوامع، سخنان کوتاه و حکمت آمیز است که در لفظ اندک و در معنا بزرگ است؛ مانند کلمات قصاری که امروزه وجود دارد (محمدی ملایری، همان، ج ۴، صص ۲۹۰-۲۹۱).

۳ ابن ندیم، همان، ج ۸، ص ۳۷۸.

۴ بیرونی، همان، ص ۴۲.

۵ همان، ص ۵۷.

۶ بویس، همان، ص ۲۷۴.

۷ زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ۱۱۷.

جاحظ (۲۵۵ق)، اهالی اهواز را فصیح‌ترین مردم در فارسی دری و زبان پهلوی داند و گوید: «سرود و نغمهٔ هیربدان و زبان موبدان، ویژه صاحبان تفسیر زمزمه است».^۱ ابن ندیم (۳۸۰ق/۹۹۰م) هم زبان فارسی را زبان موبدان و علما دانسته است.^۲ بخش زیادی از ادبیات پهلوی مربوط به سدهٔ ۳ق/۹م است که بیش‌تر در ارتباط با آیین مزدایی است که موبدان از آن، در برابر انتشار اسلام دفاع می‌کردند.^۳ این زبان کم‌کم منحصر به موبدان شد. در یکی از متون دینی آن‌ها آمده: «زرتشت از اهورامزدا پرسید: به چه کسی می‌توان پهلوی آموخت؟ او پاسخ داد: هر که از نسل تو باشد، و موبد و دستور و هیربدی که خردمند باشد، دیگر هیچ‌کس را شاید جز این که گفته‌ام، اگر دیگران را آموزد، او را گناه عظیمی باشد».^۴ کتاب‌هایی نیز که نوشته می‌شد به همین زبان بود، ولی به دلیل خط دشوار آن، نوشتن آن منسوخ شد. با رسمی شدن زبان عربی به عنوان زبان دین و حکومت، زبان‌های پهلوی، دری، سُغدی و خوارزمی جز در بین عوام باقی نماند^۵ و زبان عربی، زبان خسروان و موبدان را به فراموشی سپرد.^۶ از سدهٔ دوم اشرافیت نومسلمان ایرانی، زبان عربی را به عنوان زبان علمی و ادبی و اداری پذیرفتند؛ به‌طوری که بیش‌تر گنجینه‌های سنت ایرانی، حتی احتجاجات شعوبیه همه به عربی بود،^۷ و زبان پهلوی کم‌کم از خاطرها محو شد.

۲. ۳. انتقال حکمت و دانش خود به مسلمانان: برخی از روایات نشانگر همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان و زرتشتیان و تعامل فکری آنان با هم است، به‌طوری که موبدان حتی دانش خود را هم در اختیار روحانیان و کارگزاران

۱ جاحظ (۲۰۰۲م)، *البیان والتبیین*، ج ۳، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ج ۱، ص ۱۰.

۲ ابن ندیم، همان، ج ۱، ص ۱۵.

۳ ژیلبر لازار، «ظهور زبان فارسی نوین» (۱۳۶۳)، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، گردآورنده ر. ن. فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، ج ۴، تهران: انتشارات امیر کبیر، ج ۱، ص ۵۱۷.

۴ صد در نثر و صد در بندهش، کتاب صد در نثر، باب ۹۹، صص ۶۶-۶۷.

۵ زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ۱۱۸.

۶ همان، ص ۱۲۳.

۷ لازار، همان، ج ۴، ص ۵۱۷.

مسلمان می‌نهادند؛ مانند متکلمی زرتشتی به اسم رستم بن مهرهمزد که در سال ۶۶ق/۶۸۵م با عبدالعزیز بن عبدالله بن عامر حاکم مسلمان سیستان به گفت‌وگو نشسته، سؤالات او را با سخنانی حکمت‌آمیز پاسخ می‌دهد.^۱ مغان و دانشمندان و متکلمان زرتشتی تا زمان مؤلف گمنام تاریخ سیستان (اواسط سده ۵ق) در آن خطّه بسیار بوده‌اند؛^۲ از این رو، این چنین برخوردهایی باید بیش از این بوده باشد که متأسفانه در تاریخ ثبت نشده است.

موبدان از دیرباز نسبت به اخبار و ایام معروف ایرانیان هم آگاهی داشتند و پس از فتوح برخی از این دانسته‌ها را به مسلمانان منتقل کردند؛ مانند اطلاعاتی که موبدان موبد خراسان در منزل ذوالریاستین (فضل بن سهل)، در دیدار با یکی از سرداران مأمون با نام حسین بن عمرو رستمی در اختیار او گذاشت و به سؤالات او درباره چگونگی پدید آمدن جشن نوروز و مهرگان پاسخ داد.^۳ مسعودی نیز در این زمینه، اطلاعاتی از آن‌ها گرد آورد.^۴ ارتباط دانشمندان مسلمان و زرتشتی تا دوران آل بویه (۳۳۴ق/۹۴۵م-۴۴۷ق/۱۰۵۵م) هم چنان ادامه داشت. مثلاً ابن ندیم (۳۸۰ق/۹۹۰م) اصول دین زرتشتی و زبان‌ها و علوم ایرانی را از موبدی به نام اماد آموخت.^۵ مقدسی نیز از هیربدی در فارس سخن گفته که از عمر دنیا و چهار بخش آن سخن رانده است.^۶ موبدان در زمینه علم لغت نیز آگاهی داشتند، چنانچه در باب معنای «استان» و «بصره» از موبد ری و موبد پسر اسوهشت مطالبی سؤال شده است.^۷ به نظر می‌رسد گمانه‌زنی در مورد «زمان» (همان گونه که در زُرّوان‌گرایی مطرح بود) نیز توسط آن‌ها به اسلام راه یافت و بعدها

۱ تاریخ سیستان، همان، ص ۱۰۶.

۲ همان، مقدمه، ص ۳۲.

۳ یاقوت حموی (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، ج ۱، بیروت: دارصادر، ط ۲، صص ۴۵۰-۴۵۱.

۴ مسعودی، التنبيه و الاشراف، ص ۹۶.

۵ ابن ندیم، همان، ج ۱، ص ۱۵.

۶ مقدسی، همان، ج ۲، ص ۶۰.

۷ یاقوت حموی، همان، ج ۱، ص ۳۷.

جایگاه مهمی در دربار عباسی یافت.^۱

۴.۲. شرکت در جلسات مناظره با مسلمانان: از شرح زندگانی رئیس جامعه زرتشتیان که هم‌دینانش او را هودینان پشوبای^۲ می‌خواندند، مطالب زیادی به جای نمانده ولی چنین می‌نماید که او و همگانش به روزهای سخت به دفاع و پاسداری از ایمان و حمایت از جامعه خویش برخاسته بودند.^۳ نمونه‌ای از کارهای بزرگ آنان، شرکت در بحث‌های مذهبی بود. البته در آغاز حکومت عباسیان، هیچ‌گونه اجازه بحث و گفت‌وگو به آنان داده نمی‌شد. مدت‌ها گذشت تا آنان توانستند با فقها و متکلمان مسلمان بنشینند و سخن بگویند. مناظره‌ای میان موبد و هشام بن حکم درج شده است؛^۴ ولی اوج این آزاداندیشی مسلمانان حاکم با ملل تابع خود، در عصر مأمون (۱۹۸ق/۸۱۳م-۲۱۸ق/۸۳۳م) روی داد. به نظر نولدکه مستشرق آلمانی، مأمون از نظر دانش‌دوستی و نشست و برخاست با دانشمندان به خسرو انوشیروان شبیه بود.^۵ در یکی از این مناظرات، یک زرتشتی خراسانی به دست مأمون به اسلام رو آورد. زرتشتی مرتد شد و مأمون ضمن مناظره با او، دوباره به اسلامش باز آورد.^۶ روزی مأمون از زرتشتی‌ای به نام یزدان‌بخت نیز خواست تا اسلام آورد؛ ولی او با زیرکی از این کار طفره رفت و گفت امیر هرگز مردم را به ترک آئین و دینشان مجبور نمی‌سازد.^۷ مناظره دیگری نیز میان یک زرتشتی با مأمون، بر سر منشأ خیر و شر در گرفت و مأمون با براهین عقلی و ذکر مثال، زرتشتی را قانع ساخت؛^۸ مناظره‌ای

۱ دوشن گیمن (۱۳۷۵)، دین/ایرانیان باستان، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز، ج ۱، ص ۳۷۰.

2 Hudinan Pesobay.

۳ بویس، همان، ص ۲۷۰.

۴ عبدالله بن مسلم بن قتیبة الدینوری (۱۴۱۸/۱۹۹۸م)، عیون الاخبار، مصحح یوسف علی طویل، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۶۹؛ احمد بن محمد بن عبدربه الاندلسی (۱۴۰۴ق)، العقد الفرید، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ط ۱، ص ۲۵۱.

۵ مشکور، همان، ص ۲۴.

۶ ابن عبدربه، همان، ج ۲، ص ۲۲۳.

۷ ابن الندیم، همان، ج ۹، صص ۴۰۱-۴۰۲.

۸ ابن عبدربه، همان، ج ۲، ص ۲۲۳.

هم با یکی از موبدان مورد علاقه مأمون ثبت شده است.^۱ شاید برخی از این مناظرات در واقع یک مناظره باشد که به انحاء مختلف آمده است. بیشترین مشکل زرتشتیان ثنوی با مسلمانان موحد بر سر این مسئله بود که چه طور خداوند به عنوان منشأ خیر، می تواند منشأ بدی نیز باشد. حضور این زرتشتیان در بارگاه خلیفه و مناظره ایشان، نشان می دهد که احتمالاً آن ها از طبقه موبدان بوده اند؛ زیرا عوام نه نسبت به امور دینی، به ویژه کلام زرتشتی آگاهی وسیعی داشتند و نه حق علم آموزی داشتند. یکی از مناظره های مهم این دوران، مناظره آذرفرنبغ^۲ فرخزادان است که موبدان موبد و رئیس زرتشتیان فارس^۳ بود. او به دعوت مأمون در مناظره ای کلامی با نومسلمانی^۴ به نام داذو- اوهرمزد (که به وهب الله تغییر نام داد) شرکت کرد. این نومسلمان، به واسطه ابهامات خط پهلوی، ابالیش یا اباله^۵ خوانده می شود. آذرفرنبغ، یهودیان و مسیحیان را نیز به شرکت در این مناظره دعوت کرد.^۶ وجود اضداد در جهان، آتش پرستی، عذاب دوزخ،

۱ الحسین بن محمد الراغب الاصفهانی (۱۹۹۹/۱۴۲۰) محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء، تحقیق عمر فاروق طباع، ج ۲، بیروت: دار الأرقم بن ابی الأرقم، ص ۴۳۸.

۲ آذرفرنبغ در اصل آتورفرنبغ است که به معنای آتش جلال ایزد یا آتش فره یزدانی و مأخوذ از نام آتشکده کاریان پارس است (مشکور، ص ۱۲)؛ ولی به صورت «آذرفرنبغ پسر فرخزاد» (ماتیکن گجستک ابالیش ابی تا)، ترجمه ابراهیم میرزای ناظر، ابی جا: ابی نا، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ص ۴۷۳؛ یا «آتورفرنبغ» صدیقی، همان، صص ۹۰-۹۱ هم ثبت شده است.

۳ گویند دانشمندان دیگر زرتشتی مانند مردان فرخ مؤلف شکند گمانیک وزار و منوچهر مؤلف ددستان دینی و نامه ها به اقوال او استناد کرده اند. تفضلی، همان، ص ۱۳۹.

۴ تاوادیا او را به استناد پرسش سومش، از مانویان دانسته، می گوید: دذو- اهرمزد مردی خوشخو و روان دوست بود که یکبار چیزی از خوراک قربانی به او نرسید و از این رو، خشمگین شد و درخواست مناظره کرد. تاوادیا، صص ۶۱-۶۲. البته این سؤال پیش می آید که اگر او مانوی بوده چگونه خواهان خوراک قربانی زرتشتیان بوده است؟ برخی گویند ابالیش احتمالاً از روحانیان زرتشتی بود که روزی در حالت تشنگی و گرسنگی به آتشگاهی رفت تا در یکی از آیین های زرتشتی به نام مراسم «باج» شرکت کند، روحانیان او را نشاخشند و راه ندادند و او به تحریک فردی، از دین بازگشت که پس از مناظره با آذرفرنبغ از دربار رانده شد. تفضلی، همان، صص ۱۶۵-۱۶۶. مشکور این مراسم را «واج» نامیده، گوید واج دعای برکت است که زرتشتیان پیش از تناول طعام و پس از آن با زمزمه می خوانند. مشکور، همان، ص ۲۰.

۵ پورداود هم درباره او گوید: ابالیش (عبدالله)، زندیک (زندیق) بوده است. ویسپرد (۲۵۳۷ شاهنشاهی)، گزارشگر ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۱۵۶.

۶ یکی از دانشمندان ایرانی با فقها و متکلمان مسلمان در دربار مأمون مناظره کرد و چون در پاسخ فروماند به

وضع اجساد مردگان، از اشکالاتی بود که وی بدان پاسخ داد. گویند وی نظر خلیفه را هم جلب کرد.^۱ معمولاً موبدان برای رفع این اشکالات، ایزدان کهنتر خود را با «فرشته» یکی دانستند و چنانچه گذشت، آتش‌پرستی و خورشیدپرستی خود را منکر شدند. زرتشتیان و مسلمانان بحث‌های مذهبی فراوانی با هم داشتند. به‌رغم آن که هیچ منبع یزدان‌شناسی مزدایی را جامع و منظم ندانسته‌اند، ولی نوشته‌های به‌جامانده از آن دوران، حکایت از یک نظام فکری بالغ و فرهیخته دارد که بنا به نظر بویس، اگر یکی دو سده دیگر اوضاع مناسبی می‌یافت، بی‌شک یادمانی از تراوش‌های روح بشری را می‌آفرید که شاید تا اندازه‌ای قابل سنجش با کاخ بلند ادبیات هوشمندانه اسلامی می‌بود.^۲ در یکی دیگر از مجالس مأمون میان هیربد و امام رضا(ع) مناظره‌ای در گرفت. امام از هیربد درباره علت باور زرتشتیان به نبوت زرتشت سؤال فرمود و با ادله خود هیربد، به او نشان داد که نمی‌تواند نبوت پیامبران بزرگی چون عیسی(ع) یا حضرت محمد(ص) را انکار کند. منابع شیعی آورده‌اند که هیربد پاسخی بر اشکال امام نداشت.^۳ شرح مناظرات مجوسی با نام میلاس، با محمدبن‌هزیل معتزلی معروف به علاف(۱۳۵-۲۳۵ یا ۲۲۷ق) نیز در کتابی با عنوان میلاس ثبت شده است. ابو‌هزیل حدود ۶۰ رساله در مجادله با میلاس تألیف کرد و سرانجام باعث اسلام آوردن او شد.^۴ ابو‌هزیل را استاد مأمون در تشکیل مجالس مناظره

فرمان خلیفه به قتل رسید. مناظره او را می‌توان با مناظره آذرفرنبغ و ابابلیش تطبیق کرد. مشکور، ص ۲۵ به نقل از ابوالمعالی محمد حسینی علوی در بیان‌الادیان.

۱ ژ. دومنانش(۱۳۶۳)، «ادبیات زردشتی، پس از فتوح مسلمانان»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، گردآورنده ر. ن. فرای، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: انتشارات امیر کبیر، چ ۱، ص ۴۶۸؛ تاوادیان، ص ۶۱.

۲ بویس، همان، ص ۲۷۱.

۳ محمدبن‌علی صدوق(۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرضا(ع)*، ج ۱، تهران: جهان، چ ۱، صص ۱۵۴-۱۶۸؛ رشیدالدین محمدبن‌علی بن شهر آشوب(۱۳۷۹)، *مناقب آل ابی طالب*، قم: علامه، ج ۴، ص ۳۵۱؛ احمدبن‌علی الطبرسی(۱۴۰۳)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ج ۲، مشهد: مرتضی، چ ۱، ص ۴۱۵.

۴ ابن‌ندیم، همان، ج ۵، ص ۲۰۴؛ خلیل‌بن‌ایک‌الصفدی(۴۲۸ق/۲۰۰۷م)، *نکت الهمیان فی نکت العمیان*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۶۵؛ صفدی، *الوافی بالوفیات*، ج ۵، ص ۱۰۸.

با اهل ادیان و مقالات دانسته‌اند.^۱ آن‌چه در منابع اسلامی آمده شکست بسیاری از موبدان در برابر استدلال‌های مسلمانان بوده است؛ ولی به دلیل یک سونگری این منابع نمی‌توان نظری قطعی در این باب ارائه داد؛ با توجه به این‌که در منابع زرتشتی و اسلامی از شکست ابالیش در برابر موبد نیز سخن گفته شده است.

۱. ۵. نگارش تألیفات مهم ادبیات دینی پهلوی: در سده سوم و یک سده پس از آن، موبدان فعالیت علمی چشمگیری از خود نشان دادند. آنان دست به نگارش کتبی زدند که روایات دینی و عقاید زرتشتیان در آن‌ها ثبت شد؛ از جمله:

الف. دینکرد

این کتاب در سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹-۱۰ م نوشته شده و از واپسین بازمانده‌های زبان پهلوی است.^۲ برخی معتقدند این کتاب در زمان ساسانیان وجود داشته ولی پس از سقوط آنان دچار پراکندگی شده، تا این‌که توسط آتورفرنبخ^۳ پسر فرخ‌زاد (مناظره‌کننده با ابالیش) یکی از رؤسای موبدان مزدیسنان جمع‌آوری شده است. در کتاب سوم دینکرد، نام او به عنوان نخستین مؤلف آمده که در سده سوم می‌زیست و تبارش به آذریاد نواده آذریاد پسر مهراسپند^۴ می‌رسید.^۵ دانشمندان دیگر زرتشتی مانند مؤلف شکندگمانیک وزار و مؤلف دادستان دینی و نامه‌ها، به اقوال او استناد کرده‌اند.^۶ زمان نگارش دینکرد را عصر هارون‌الرشید و مأمون دانسته‌اند.^۷

۱ محمدبن موسی‌الدیمیری (۲۰۰۴/۱۴۲۴م)، *حیاء الحيوان الکبری*، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ط ۱، ص ۱۱۶.

۲ نیبرگ، همان، ص ۱۶.

۳ این نام به صورت «آذریاد پسر فرخ‌زاد» یا «آذریاد فرخ‌زادان» هم آمده است. به ترتیب پورداود، همان، ص ۱۵۶؛ تفضلی، همان، ص ۱۳۰.

۴ وی موبدان موبد روزگار شاپور دوم (۳۷۹-۳۱۰م) بود که کتاب *خرده/وستا* را از سراسر اوستا گرد آورد. *اوستا: کهن‌ترین سرودهای ایرانیان* (۱۳۷۵) گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۱، تهران: مروارید، چ ۳، ص پانزده.

۵ مشکور، همان، ص ۱۳.

۶ تفضلی، همان، ص ۱۳۹.

۷ *قانون مدنی زرتشتیان در زمان ساسانیان*، ص ۱۴.

پس از آن، دینکرد به دست یکی از جانشینان آتورفرنبرغ، با نام اتوریات پسر هی‌میت^۱ (یا هامت)^۲ تکمیل شد که در بندهش نام او ذکر شده است. او این کتاب را دینکرد هزار فصل نامید.^۳ وی معاصر زادسپرم برادر منوچهر بود که در اواخر سده نهم می‌زیست^۴ و در سال ۲۶۸ ق همزمان با حکومت المعتمد (۲۵۶-۲۷۹ ق) کار دینکرد را به پایان برد.^۵ دینکرد از نظر لغوی به معنی تألیف دینی است و دین در این جا به مفهوم روایات و کتاب اوستا و زند است.^۶ دینکرد از مهم‌ترین و در عین حال دشوارترین اثرهاست که شامل ۹ کتاب است. این دانشنامه غالباً نظم و تفصیل ندارد و بیش‌تر فهرست‌وار نوشته شده است. کتاب ۱ و ۲ و آغاز کتاب ۳ از این دائرةالمعارف مزدایی (با ۱۶۹۰۰ واژه) از بین رفته^۷ ولی نویسنده شکند گمانیک و یچار آن‌ها را می‌شناخته است. در کتاب سوم آن مناظره با ابالیس مطرح شده و مباحث آن مسائل یزدان‌شناسی و فلسفی را دربر گرفته است. دیگر کتاب‌ها شامل سخنان برگزیده آتورفرنبرغ (اذوین نامک)، تاریخ پیامبران ایرانی و افسانه‌های مربوط به زرتشت، فهرست مندرجات متن‌های اوستا و فصل‌ها و بخش‌های هر یک از نسک‌ها و سه تفسیر گاهان است.^۸ پس از صدمه‌ای که به زرتشت پسر آذرفرنبرغ رسید دینکرد

1 Adurbad Emedan.

۲ این نام به صورت آذریاد پسر امیت (امید) یا آذریاد ایمیدان (آذریاد پسر امید) هم آمده است. پورداودی، همان، ص ۱۵۶؛ تفضلی، همان، ص ۱۲۹. آذرید پسر همد (همت یا به قول ضعیف‌تر آدمیت) هم آمده است. مارکوارت، خاورشناس آلمانی آن را امیت به معنی امید خوانده است که در بندهش هم آذرید پسر همد آمده است. مشکور، ص ۲۹.

۳ غلامحسین صدیقی (۱۳۷۵ ش)، جنبشهای دینی/ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، تهران: پازنگ، ج ۲، ص ۸۹.

۴ تفضلی، همان، ص ۱۳۰.

۵ صدیقی، همان، ص ۸۹.

۶ پورداود، همان، ص ۱۵۶.

۷ تفضلی، همان، ص ۱۲۹.

8 Gignoux Philippe, "DĒNKARD", *Encyclopædia Iranica*, Vol. VII, Fasc. 3, pp. 284-289.

۹ برای مطالعه بیش‌تر ر.ک به: تفضلی، همان، صص ۴۹-۹۰.

مخدوش، و اوستا و تفاسیرش متروک شد.^۱ ممکن است آنچه ابن ندیم تحت نام خدا هودبن فرخزاد آورده،^۲ همین آتورفرنغ باشد.^۳ ابن ندیم او را صاحب کتابی موسوم به سیرت نامه دانسته که در مورد اخبار و احادیث و آیین زرتشتی است.^۴ شاید این نیز همان دینکرد باشد.

ب. دادستان دینیک

این رساله عنوانی جدید برای ۹۲ سؤال و جواب راجع به مسائل دینی است و در آن، میترو خورشید پسر اتورومهان و مزدیسنان دیگر، از منوچهر پسر گشن جم پسر شاپور، هیربدخدای یا موبد پارس و کرمان، این سؤالات را کرده‌اند و منوچهر بدان‌ها پاسخ گفته است. این رساله پیش از سال ۸۸۱/۲۶۷م و بنا به نقلی در سال ۲۵۰ یزدگردی تألیف شد. منوچهر با وجود میل به حفظ امتیازات روحانیت، به نظر طرفدار روح تساهل است.^۵

ج. شکند گومانیکیک ویچار^۶

در سده ۳ق/۹م مردی غیرروحانی با نام مردان فرخ اورمزد داتان،^۷ با استفاده از نوشته‌هایی پراکنده رساله‌ای گرد آورد. ویژگی این اثر که به معنی «گزارش گمان‌شکن» است، روشنی اندیشه و نظم و آراستگی مطالب

۱ مشکور، همان، ص ۱۷.

۲ ابن ندیم، همان، ج ۸، ص ۳۷۸.

۳ مشکور، همان، ص ۱۳.

۴ ابن ندیم، همان، ج ۸، ص ۳۷۸.

۵ قانون مننی زرتشتیان در زمان ساسانیان، همان، ص ۳۸؛ صدیقی، همان، صص ۸۹-۹۰.

۶ این نام به صورت «شکند گومانیکیک ویچار»، «شکند گومانیکیک وچار»، «شکند گمانیک ویچار»، «شکند گمانیک ویچار»، «شکند گومانیکیک وچار»، «شکند گومانیکیک وچار»، «شکند گومانیکیک وچار» هم آمده است. به ترتیب ر. ک. تاوادیان، همان، صص ۴۹ و ۱۱۹؛ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۶) کارنامه اسلام، تهران: انتشارات امیر کبیر، ج ۱۲، ص ۱۰۱؛ مشکور، همان، ص ۱۴؛ صدیقی، همان، ص ۹۰؛ تفضلی، همان، ص ۱۶۱؛ بویس، همان، ص ۲۷۳.

۷ ذبیح الله صفا (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، تهران: فردوس، ص ۱۳۸. این نام به صورت «مرتان فرخو هرمز داتان»، «مردان فرخ پسر اورمزد داد» و «مردان فرخ پسر اورمزد دات» هم ثبت شده است. به ترتیب تاوادیان، همان، ص ۱۱۹؛ صدیقی، همان، ص ۹۰؛ تفضلی، همان، ص ۱۶۱.

آن است.^۱ این کتاب در واقع از بخش‌های زیر تشکیل شده: ۱. پاسخ به پرسش‌هایی درباره شریعت زرتشتی؛^۲ ۲. انتقادی به دین‌های چون: مانویت، یهود، مسیحیت، اسلام (به‌ویژه معتزله).^۳ مردان فرخ از دینکرد به عنوان یکی از منابع خود یاد کرده؛ از این رو احتمالاً وی اواخر سده ۳ می‌زیسته است. کتاب سوم دینکرد عیناً فصل نهم این کتاب است.^۴ برآیندی که مردان فرخ در این رساله بدان رسید، وجود خدایی است که همه نیکی‌ها از اوست و کژی‌ها از سرچشمه‌ای دیگر ناشی شده است. موبدان این دانش را سینه‌به‌سینه (به همراه تجدیدنظرهایی) به نسل‌های بعدی انتقال دادند؛ ولی این اثر فراتر از فهم عوام بود.^۵ مردان فرخ در این کتاب به سؤالات دستور زرتشتی با نام مهریار پسر مهماد اصفهانی^۶ پاسخ داد. یک نویسنده زرتشتی معتقد است این سؤالات نه از سر خرده‌گیری که از روی نیک‌منشی پرسیده شده و چون پس از ورود اسلام به ایران بوده، به نام اسلام اشاره نشده ولی ایرادهائی بر قرآن گرفته شده است.^۷

د. اختیارات زادسپرم

این کتاب در سده سوم (۲۶۷-۲۶۸ ق/ ۸۸۱ م) توسط زادسپرم برادر منوچهر نوشته شده است.^۷

ه. ماتیکان گجستک ابالیش

این رساله شامل مناظره ابالیش با آذرفرنبغ است که در دربار

۱ بویس، همان، ص ۲۷۳.

۲ تاوادیا، همان، ص ۱۱۹؛ صدیقی، همان، ص ۹۰.

۳ تفضلی، همان، ص ۱۶۱.

۴ تفضلی بر آن است که این کتاب برای طبقه عام‌تر و دینکرد برای طبقه خاص‌تر و عالم‌تری نوشته شده است. تفضلی، همان، ص ۱۶۳.

۵ این نام به صورت میهر/یار مهمادان هم ثبت شده است. تاوادیا، همان، ص ۱۱۹.

۶ گزارش گمان‌شکن (۱۳۲۲)، ترجمه صادق هدایت، [بی‌جا]: جاویدان، ص ۵.

۷ صدیقی، همان، ص ۹۰.

مأمون (۲۵۲-۲۷۲ یزدگردی)^۱ صورت گرفته است که اگر در بغداد صورت گرفته باشد، در آغاز سده سوم و اگر در خراسان واقع شده باشد، در آخر سده دوم تألیف شده است.^۲ زمان مناظره را بین ۱۹۸ تا ۲۱۸ ق دانسته‌اند.^۳ این رساله شامل ۱۲۰۰ کلمه پهلوی است. ابالیش هفت ایراد گرفته ولی با پاسخ‌های آذرفرنبغ سرافکنده از دربار رانده می‌شود. شاید «ابالیش»، پازند ابلیس سامی باشد ولی یوستی^۴ آن را اسم یونانی اباریس داند.^۵ ابالیش در زبان پهلوی به صورت ابال، ابالیا، ابالی، اباله، ابالیش، و ابالیس هم خوانده می‌شود که برخی آن را به معنی ابله دانند، ولی ابالیش از ریشه ابلیس عربی است و «ابالیش گجستک» به معنی «ابلیس ملعون» است.^۶ ابن ندیم و حاجی خلیفه نامی از این رساله نمی‌برند که احتمالاً به دلیل بی‌عنایتی مورخان عرب به آثار مزدیسنی به ویژه بی‌اطلاعی آنان از متون پهلوی است.^۷

و. ماتیکان هزار داتستان:

«ماتیکان» به معنی شرح و بیان، مختصات، مجمل یا تلخیص و مرادف با Digest، و «داتستان» (دادستان) به معنای عقیده و فتوا، یا قانون مدنی و «هزار» هم تنها نشانه کثرت است. در زمان ساسانیان (احتمالاً خسرو پرویز) میان زنان ایرانی اختلافی پیش می‌آید و از این رو برای رفع اختلاف نزد حقوقدان بزرگ زمان خود آذرفرزگار رفته، نظرش را جویا می‌شوند. این کتاب نوشته بهرام پدر فرخ‌مرد از دانشمندان و حقوقدانان آن عصر است.^۸

۱ ماتیکان گجستک / ابالیش، ص ۴۷۳.

۲ صدیقی، همان، صص ۹۰-۹۱.

۳ ماتیکان گجستک / ابالیش، ص ۴۷۳.

4 *Justi*.

۵ مشکور، همان، صص ۱۹-۲۰.

۶ ماتیکان گجستک / ابالیش، ص ۴۷۳. در متون زرتشتیان، اسکندر نیز که طی حمله به ایران اوستا را بسوزاند، «گجستک» لقب گرفت. اوستا: کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، ج ۱، ص پانزده.

۷ همان.

۸ قانون مدنی زرتشتیان در زمان ساسانیان، صص ۵۵-۵۷.

در اواخر سده ۱۹م دارمستتر، دکتر وست انگلیسی، کریستن سن، بارتولومه آلمانی، و موبد جیوانجی جمشید جی‌مدی، بر روی نسخه این کتاب کار کردند و دکتر سهراب بالسا را آن را به انگلیسی برگرداند.^۹

ز. بُندهش

بندهش یا دین‌آگاهی درباره آفرینش گیتی، و به جای چهارمین نسک از دست رفته اوستا (دامدات نسک) است.^{۱۰}

ح. امید آشوهیستان

در ادامه این مسیر حدود یک سده بعد (۴ق/۱۰م) امید آشوهیستان یکی از روحانیان عالی‌مقام زرتشتی، در مقابله با گسترش روابط میان زرتشتیان و مسلمانان، به استفتائات مردم پاسخ می‌داد. چهل و چهار پرسش آتور-گشنسب در آشکده ورجاوند از این روحانی اعظم در این کتاب ثبت شده است.^{۱۱}

این تألیفات تا حدی وضع دین زرتشت را تا سده ۳-۴ معلوم می‌سازد. دین زرتشت تا سده ۲ق، هم‌چنان قوی بود و بسیاری از متون پهلوی نیز که اینک مفقود شده، آن زمان وجود داشت. از سه نامه منوچهر هیربدخدای فارس و کرمان چنین برمی‌آید که رئیس دینی شیراز، حق اظهارنظر در مسائل دینی فارس و کرمان و جنوب ایران را داشت و در واقع زعامت دینی را بر عهده داشت. رؤسای کل مزدیسنان هنوز هم دارای سواران سرباز بودند و زمانی که رئیس روحانیان خیلی پیر می‌شد، تکالیف دنیوی او را هیأتی مرکب از چهارتن از دانشمندترین روحانیان انجام می‌دادند. وجود این کتب مقدس زرتشتی در سه سده نخست هجری، نشان می‌دهد که عرب‌ها مستقیماً مسئول از میان رفتن آن‌ها نیستند. تنها پس از تغییر دین

۹ همان، صص ۵۱-۵۳.

۱۰ همان، ص ۳۷.

۱۱ روایت امید آشوهیستان، برداشتی از کل متن.

زرتشتیان و به اقلیت افتادن بقیه آنان و حمله تاتارها، به سرعت تمام ادبیات دینی آنان که مورد استفاده روزانه نبود، از بین رفت. از میان رفتن این آثار، بیش‌تر به دلیل تجدید نکردن نسخه‌های خطی آن‌ها بود تا نبود کردنشان توسط فاتحان؛ زیرا نسخه‌های خطی کاغذی بیش از ۵-۶ سده دوام ندارد. البته ترجمه کتب پهلوی به عربی هم از عوامل تقویت عاطفه دینی ایرانیان حتی تازه مسلمانانشان بود. این حرکت از سوی داذبه پسر داذگشنسب معروف به ابن مقفع آغاز شد.^۱

۳. نقش اجتماعی- سیاسی موبدان

موبدان بنابه قوانین ذمه، از لحاظ حقوق مدنی محدودیت‌هایی داشتند، ولی با تغییر شرایط، آنان نیز درگیر جریانات جامعه ایرانی شده، در صدد برآمدند تا در حد امکان به حفظ هویت ایرانی-زرتشتی کمک کنند. نقش‌هایی که آنان در این زمینه ایفا کردند، عبارت است از:

۳.۱. رهبری مردم در جنگ، پیش از استیلای کامل عرب: در آغاز فتوح، هیربدان نقش فعالی در مشاوره با شاه، پیش از کشته شدن یزدگرد و فروپاشی ساسانیان^۲ و هدایت مردم علیه مسلمانان یا حتی جریان مصالحه ایرانیان با مسلمانان داشتند. از جمله هیربیدی که پس از جنگ نهاوند، خود را به امیر حذیفه بن یمان رساند و امان خواست تا در عوض، گنجینه خسرو را به مسلمانان دهد.^۳ این نوع روایات، حکایت از میزان اعتماد شاه به هیربد دارد که او را از محل گنج خود آگاه ساخته است؛ یا شاید هیربد خود به

۱ صدیقی، همان، صص ۹۱-۹۲.

۲ طبری، همان، ج ۴، صص ۸۹-۹۰.

۳ این گنج شامل دو سبد زبرجد و یاقوت و مروارید بود. احمد بن یحیی بلاذری (۱۹۸۸)، فتوح البلدان، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ص ۲۹۸؛ طبری، همان، ج ۴، ص ۱۳۳. در برخی از منابع از این گنج به نام گنج نخجیرجان (وزیر یزدگرد) یاد شده است. گویند شاه خواهان همسر وزیر بود؛ از این رو، این گنج را به همراه تاجی از طلا به وزیر، در ازای طلاق همسرش بخشید. ابن اعثم کوفی، ج ۲، صص ۳۰۷-۳۰۸.

چنین اطلاعاتی در ارتباط با شاه یا وزیرش دست یازیده باشد که خود این امر هم نشان‌گر فراست و نفوذ او در دستگاه حکومتی است. هیربد با استفاده از همین امتیاز ویژه، برای خود و خانواده‌اش امان خرید. در منابع ذکر نشده که او چنین درخواستی را برای هم‌کیشان خود نیز کرده باشد. از سویی موبدان رسمی که در فارس ساکن بودند، چنین وعظ می‌کردند که: مسلمانان، شیطان‌های ژولیده و فریبکارانی بی‌دین‌اند که روی قول خود نمی‌ایستند. رسم آن‌ها نیست که توافق و پیمان یا حتی حقیقتی را تأیید کنند. آن‌ها به شما امان نخواهند داد؛ بنابراین هیچ پیمانی با آن‌ها نبندید.^۱ جمع بین این دو روایات، نتایج مختلفی را به دست می‌دهد: ۱. موبدان در کتاب خود و در اذهان به داوری نشسته هم‌کیشان خویش، مسلمانان را به عنوان دشمنان دین زرتشت معرفی کرده، تخم انزجار و کینه را علیه آن‌ها در دل‌ها می‌پراکنند، ولی در صحنه واقعیت، خود با آنان بر سر جان و مال خود پای می‌زم مذاکره می‌نشدند و در این راه از بخشش گنجینه‌های ایران هم دریغ نمی‌ورزیدند.^۲ و یا در کنار موبدانی که متعصبانه بر ضد مسلمانان سخن می‌راندند و همکیشان خود را از ایجاد هرگونه رابطه با مسلمانان برحذر می‌داشتند، هیربدانی قرار داشتند که برای حفظ خود حاضر به هرکاری بودند.

هیربدان گاهی فرماندهی ایرانیان را در مقابله با مسلمانان بر عهده می‌گرفتند. فرمانده ایرانیان در استخر، در مقابل سپاه علاء بن حضرمی در سال ۱۷ق هیربد بود.^۳ او در این جنگ کشته شد.^۴ این بدان معنی است که آنان گاهی تا بذل جان از میهن خویش دفاع می‌کردند. در سال ۲۳ق هم پس از پیروزی عثمان بن ابی‌العاص بر استخر، هیربد و همه فراریان تعهد کردند که جزیه بپردازند.^۵ به احتمال قوی پذیرش

۱ زند و هومن پس (بهمن یشت) و کارنامه اردشیر، بخش ۲، ۴: ۱۱، صص ۸۵-۸۶.

۲ طبری، همان، ج ۴، ص ۸۰.

۳ بلعمی، همان، ج ۳، ص ۴۹۴.

۴ طبری، همان، ج ۴، ص ۱۷۵.

قرارداد ذمه توسط هیربد در تصمیم‌گیری مردم، تأثیر مستقیم داشته است. پس از حمله عثمان بن ابی‌العاص به دارابجرد که پایگاه علم و دین اهل فارس بود و ولایت آن بر عهده هیربد بود، هیربد با عثمان بنا به شروطی مصالحه کرد.^۱ در فسا نیز هیربد آن شهر با عثمان بن ابی‌العاص عقد صلحی همانند صلح دارابجرد بست.^۲ در سال ۲۹ق، پس از فتح دوباره استخر توسط عبدالله بن عامر، وی پیمان صلحی با هیربد حاکم آن جا بست. ماهک بن شاهک به عنوان فرمانده ایرانی با مسلمانان قرارداد صلح بست.^۳ ولی مردم شوریدند و دوباره زمام شهر را در دست گرفتند. عبدالله بن عامر نیز بار دیگر با شمشیر و منجنیق شهر را باز پس گرفت و ۴۰ هزار ایرانی را کشت و بیشتر «اهل بیوتات» را نابود کرد.^۴

در سیستان نیز پس از نبردی سخت، با وجود شمار بیشتر کشته‌شدگان مسلمان، مرزبان پارسی، ایران‌نرستم بزرگان و موبد موبدان را فراخواند و گفت: «این کاری نیست که به روزی و سالی و به هزار بخواهد گذشت... و به حرب، این کار راست نیاید و کسی قضاء آسمانی شاید گردانید. تدبیر آن است که صلح کنیم».^۵ اگر کل سخن مرزبان برگرفته از نظر موبد نبوده باشد، حداقل نشان می‌دهد که موبد در آن جمع، با این نظر موافق بوده است. فرمانده عرب ربیع بن زیاد، زیرکانه صحنه مصالحه را با توده‌ای از کشته‌شدگان در جنگ بیاراست و خود بر تلی از آن‌ها نشست؛ چرا که می‌دانست ایرانیان، جسد مرده را بدترین آلاینده زمین می‌شمارند. موبد موبدان و بزرگان پس از دیدن این صحنه، شرایط صلح را که جزیه‌ای سنگین در قبال آزادی دینی بود، پذیرفتند.^۶ این ماجرا (چه واقعی چه

۱ خلیفه بن خیطاط، همان، ص ۱۹؛ بلاذری، همان، ص ۳۷۶؛ قدامة بن جعفر (۱۹۸۱)، الخراج و صناعة الکتابه، بغداد: دار الرشید للنشر، ص ۳۸۹.

۲ بلاذری، همان، ص ۳۷۶؛ قدامة بن جعفر، همان، صص ۳۸۸-۳۸۹.

۳ ابن اعثم، همان، ج ۲، ص ۳۳۶؛ قدامة بن جعفر، همان، ص ۳۸۹.

۴ قدامة بن جعفر، همان، ص ۳۸۹.

۵ تاریخ سیستان، همان، ص ۸۱.

۶ همان، صص ۸۱-۸۲.

ساختگی) در وقایع‌نامهٔ محلّی غیرعادی نیست.^۱

۳.۲. برقراری نظم در جامعه پس از استیلای عرب: موبدان مادامی که اقدامی علیه مسلمانان نمی‌کردند، می‌توانستند بر امور داخلی جامعهٔ زرتشتی نظارت کنند. آنان با سفر در سراسر ایران با روحانیان و عوام دیدار می‌کردند. احکام صادر شده از سوی آنان لازم‌الاجرا بود. برخی از مدارس آنان که در زمان اشکانیان و ساسانیان تأسیس شده بود، تحت حاکمیت اسلام به کار خود ادامه داد. در ابتدا موبدان و بزرگان، نظم و قانون را در جامعهٔ زرتشتی برقرار نگه داشتند، ولی در سدهٔ ۳ق/۹م این دو طبقه (موبدان و اشراف) هم نفوذ خود را از دست دادند.^۲

۳.۳. حضور در دادگاه اسلامی به عنوان شاهد: گاهی به دلایل مختلف از موبدان خواسته می‌شد تا در دادگاه اسلامی حاضر شده علیه هم‌کیشان خود شهادت دهند؛ شاید این امر به ندرت اتفاق افتاده باشد، ولی در هر حال نشان دهندهٔ آن است که حکومت اسلامی آنان را شایستهٔ چنین جایگاهی دانسته است. از آن رو که موبدان معتمد زرتشتیان و حتّی نومسلمانان بودند، خلیفه از آنان جهت مقاصد خود استفاده می‌کرد. همانند آن‌چه در جریان محاکمهٔ افشین (۲۲۵ق) روی داد. در زمان معتمد یکی از شاهدان دادگاه افشین، موبد بود. افشین از پذیرش شهادت موبد تعجّب کرد و معترض شد و رو به موبد که پیش از آن معتمد خود او بود، گفت: «تو نه در دین خود ثقه و مورد اعتمادی و نه از بزرگواری بهره‌ای برده‌ای که این چنین رازهایم را فاش کردی».^۳ این جریان حکایت از مصلحت‌نگری، خیانت و عدم رازداری موبد دارد. گویند این موبد به دست متوکل، مسلمان و همنشین او شد.^۴

1 Choksy, chapter 1, p.25 .

2 Ibid , p.122.

۳ طبری، همان، ج ۹، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۴ همان، ص ۱۰۸.

۳.۴. تصاحب مناصب سیاسی: در دورانی که قدری فضای سیاسی بازتر شده بود، به‌ویژه در عصر مأمون که خود نیمه ایرانی و صاحب اندیشه‌های عقل‌گرایانه بود، زرتشتیان تحصیل کرده، مجال ظهور در عرصه‌های سیاسی هم پیدا کردند. گویند تقریباً همهٔ وزرای مأمون، ایرانی و بیش‌تر از مغان بودند؛^۱ در شمار این بزرگان، فضل‌بن سهل زرتشتی بود که در سال ۱۹۰/ق ۸۰۶م به دست مأمون اسلام آورد^۲ یا برادرش حسن‌بن سهل که او نیز پیش از آن مغ مغزاده بود.^۳

۳.۶. همکاری با حکومت: موبدان گاهی به عنوان مشاور در بارگاه خلفا حاضر می‌شدند؛ مثلاً در زمان متوکل، موبد نزد خلیفه احضار شد تا در مورد خراج گرفتن شاهان ایرانی از او سؤال شود. او گفت: به دلیل اهمال مسلمانان در امر کیسه، کشاورزان دچار ضرر می‌شوند؛ چون پیش از رسیدن محصول، از آن‌ها خراج گرفته می‌شود. ظاهراً خلفا بنا به عادت پادشاهان ایران، همیشه در اوایل نوروز از رعایای خود خراج می‌ستاندند. ولی نوروز ایرانیان هنگامی فرا می‌رسید که محصول و غلات به دست آمده بود. دهقانان در عهد هشام‌بن عبدالملک، برای خالد قسری شرح دادند که سهل‌انگاری در امر کیسه باعث زیان‌های بسیار شده و از او درخواست کردند که یک ماه، نوروز را به تأخیر اندازد. خالد از برآوردن حاجت دهقانان شانه تهی کرد و این خبر را به اطلاع هشام رساند. هشام پاسخ داد که من می‌ترسم این کار شما در شمار «نسی» باشد که خداوند فرموده: «نسیء زیادت در کفر است».^۴ مردم در زمان هارون، از یحیی‌بن خالد برمکی خواستند تا دو ماه، نوروز را به عقب اندازد و یحیی تصمیم گرفت که چنین کند ولی دشمنان یحیی گفتند که وی نسبت به

۱ ابن طقطقی (۱۴۱۸/ق ۱۹۹۷م)، الفخری، تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دارالقلم العربی، ط ۱، صص ۲۶۵-۲۷۳.

۲ بلعمی، همان، ج ۴، ص ۱۲۰۷.

۳ همان، ج ۴، ص ۱۲۳۹.

۴ سورة توبه، آیه ۳۷.

کیش پدرانش تعصب می‌ورزد؛ از این رو وی از این کار خودداری کرد». متوکل پس از شنیدن این سخنان موبد، ابراهیم بن عباس صولی را احضار کرد و به او دستور داد تا درباره‌ی نوروز و تأخیر انداختن آن با موبد همراهی کند. این واقعه در سال ۲۴۳ ق بود و بختی نیز این عمل متوکل را طی شعری مدح گفت. این کار با کشته شدن متوکل در ۲۴۴ ق با اندکی تفاوت، به دست معتضد به انجام رسید.^۱ این روایت در صورت صحت، نشان دهنده‌ی میزان اطلاعات تاریخی موبدان است که آن را در طول این همه مدت بدون پشتیبانی حکومتی حفظ کرده بودند، و نیز حاکی از میزان نزدیکی آنان به دستگاه خلفا و تأثیرشان در تصمیمات دستگاه حکومتی است.

۳. ۶. تلاش برای نزدیکی به خلیفه: گاهی موبدان در صدد نزدیک شدن به خلیفه برمی‌آمدند تا از این راه به مطامع خود دست یابند یا حداقل باعث کم‌تر شدن فشار از ناحیه‌ی حکومت اسلامی شوند؛ چرا که آنان پیش از آن، در دربارها آموشد داشتند و راه و رسم شاهان را به خوبی می‌دانستند و شاهد بودند که راه و رسم خلفا چندان تفاوتی با شاهان ندارد، به جز آن که اینان مسلمان و غیرهم‌کیش بودند. یکی از راه‌های تقرّب، تقدیم هدیه بود. به عنوان نمونه، موبدی در عصر متوکل (۲۳۳ ق/ ۸۴۷ م - ۲۴۷ ق/ ۸۶۱ م) برای جلب نظر خلیفه، شیشه‌ی روغنی تقدیم او کرد.^۲ البته گاهی نیز این نزدیکی به اختیار موبدان نبود. مثلاً خالد بن برمک در سال ۱۴۱ ق پس از حمله به دژ اُستوناوند (استناباذ) که واقع در پایگاه مُصَمَّغان (مغرب مس‌مغان) یعنی مجوس بزرگ بود، دو دختر او را ربود و به بغداد برد. مهدی خلیفه عباسی آن دو را خرید و از هر دو صاحب فرزندی شد. منصور خلیفه بعدی، فرزند یکی از همین دختران به نام بحریه بود.^۳ به این ترتیب خلیفه عباسی منصور دوانیقی از نسل موبدان به شمار می‌رود!

۱ بیرونی، همان، صص ۲۸-۳۹.

۲ مسعودی، مروج الذهب، ج ۴، ص ۲۰.

۳ یاقوت، همان، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳. ۷. همکاری با سرداران مسلمان: موبدان پس از گذر از دوره اموی که تعصبات نژادی داشتند، گاه برای حفظ آیین خود، ولو به ظاهر، با سرداران سپاه اسلام همکاری و از مشی سیاسی دولت نوحه‌ای عباسی پشتیبانی می‌کردند؛ زیرا ابومسلم و عباسیان آن‌ها را در سرکوبی اهل بدعت یاری داده بودند. زمانی که ابومسلم به نیشابور آمد، موبدان از او خواستند تا به آفرید را به جرم تباه ساختن دو دین اسلام و زرتشت مجازات کند. ابومسلم او و پیروانش را در جبال بادغیس به هلاکت رساند.^۱ ظهور به آفرید نشان از گرایش زرتشتیان به فرقه‌گرایی داشت. احتمالاً نارضایتی هر دو گروه مسلمانان و مجوس باعث سرکوبی سریع این نهضت شد. این نوع سازش ابومسلم با موبدان و زرتشتیان بخشی از سیاست او در بهره‌جویی از نیروهای گوناگون ضد عرب جهت نبرد با امویان به شمار می‌رود. به عقیده زرین کوب، این ابومسلم بوده که به موبدان نزدیک شده، یا این اجازه را به آنان داده است.^۲ هرچند این نظر صائب است، ولی نباید سهم موبدان را در برقراری این ارتباط نادیده گرفت.

۳. ۸. ابراز وفاداری به شاهان ایرانی در برابر خلیفه مسلمانان: در میان موبدان برخی نیز به رغم مشکلات بسیار هنوز هم نسبت به پادشاهی ساسانی وفادار بودند. حکایت شده روزی مأمون چهار نفر را بخواست و به آنان خلعتی به ارزش سه هزار دینار به انضمام حکومت خراسان، مصر و ارمنستان بخشید (البته صحبت از مقرر حکومت نفر چهارم نشده است). سپس موبدان را فرا خواند و از او پرسید: دهقان! آیا پادشاهان عجم نیز چنین خلعت‌هایی داشتند؟ شنیده‌ام خلعت‌های آنان به بیش از چهار هزار درهم می‌رسیده است! موبدان گفت: «خداوند امیرالمؤمنین را مستدام بدارد! پادشاهان عجم سه چیز داشتند که شما ندارید: ۱. آنان همان قدر می‌بخشیدند که از

۱. بیرونی، همان، ص ۲۵۷. برای مطالعه بیشتر ر.ک. صدیقی، همان، صص ۱۴۴-۱۶۷.

۲. زرین کوب، «فتح ایران به دست اعراب و پی آمد آن»، ص ۳۵.

مردم به قدر توانایشان می‌گرفتند؛ ۲. آنان از جایی می‌گرفتند که جایز بود و به کسی می‌بخشیدند که شایستگی آن بخشش را داشت؛ ۳. کسی جز اهل ریب از آنان نمی‌ترسید». این سخنان، نظر خلیفه را نسبت به شاهان ایران تغییر داد.^۱ در این جا چند نکته حائز اهمیت است: ۱. اهمیت دادن خلیفه به اهل کتاب و حضور آزاد آنان در قصر خلیفه؛ ۲. آزادی بیان ملل دیگر؛ ۳. ادای احترام به خلیفه با دادن لقب و دعای خیر؛ ۴. روشنفکری خلیفه و پذیرش سخن حق ولو از سوی یک زرتشتی. از این رو، مأمون چنان احترامی برای شاهان ایرانی قائل بود که وقتی غلامش انگشتی یاقوت کسری انوشروان را از تابوتش ربود، دستور داد انگشتی را برگردانند و غلام را اعدام کنند. نقش نگین شاه این بود: «به مه، نه مه به»، یعنی آن که بهتر است، بزرگ تر است؛ نه آن که بزرگ تر است، بهتر است.^۲ در هر حال، همکاری روحانیان زرتشتی با حکومت اموی و عباسی (تا سال ۳۳۴ق/۹۴۵م و اسماً تا ۶۵۶ق/۱۲۵۸م) آرامش مذهبی را در عراق برقرار نگه داشته بود.^۳

شایان ذکر است که نقش اجتماعی موبدان با از دست رفتن پایگاه اقتصادی آنان، بیش از پیش رو به افول نهاد. معافیت موبدان از پرداخت مالیات،^۴ اختصاص اموالی از سوی حکومت به آنان، گرفتن صدقه و عشریه زرتشتیان، و موارد بسیار دیگر باعث ثروت بی حد آنان در زمان ساسانیان شده بود؛ مثلاً موبد موبدان، در خمپهن باغی با عنوان «باغ موبد» بنا کرد که در آن هزار خانه و باغ رز بود.^۵ در بخارا نیز کوشک مغان در بوستان‌های خوش و خرم بوده است؛ به طوری که در روزگار امیر حمید

۱ محمد غزالی (۱۴۲۹ق/۲۰۰۸م)، *التبر المسبوك فی نصیحة الملوك*، بیروت: المكتبة العصرية، ج ۱، ص ۶۹.

۲ غزالی، همان، ص ۷۰.

3 Choksy, chapter1, p31 .

۴ نویری، همان، ص ۳۳۰؛ طبری، همان، ج ۲، ص ۱۵۱.

۵ حسن بن محمد قمی (۱۳۶۱)، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی قمی، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، تهران: توس، ج ۲، ص ۶۴.

سامانی، قیمت هر جفت آن به چهار هزار درهم می‌رسید.^۱ اما اینان در سده ۳ق پایگاه اقتصادی خود را از دست دادند؛ چون ایرانیانی که به مسلمانان جزیه می‌دادند، نمی‌توانستند مبلغی را نیز به موبدان تحت عنوان صدقه و عشریه بپردازند؛ از این رو، موبدان، نرخ انجام مراسم عبادی را پایین آوردند و برخی از آنان به صورت پاره‌وقت به کارهای دیگری چون کشاورزی و تجارت پرداختند، برخی نیز به کلی دست از جایگاه دینی خود برداشتند و فرزندان خود را هم از این کار بازداشتند.^۲

نتیجه‌گیری

موبدان در دوره ساسانی، مرجع دینی و معتمد مردم به شمار می‌رفتند و در برابر هرگونه دعوت یا آیین دیگری به شدت مقابله می‌کردند؛ پیش از اسلام با مسیحیت و مزدک و پس از فتح ایران نیز، با عقاید به‌آفرید جنگیدند و زرتشتیان را از درهم آمیخته شدن با مسلمانان برحذر داشتند. آنان همواره حافظ اوستا و شعائر دینی بودند؛ چه پیش از فتوح و چه پس از آن. ایشان در طبقه خواص جامعه بودند که از علوم بسیاری آگاهی داشتند، درباره تاریخ شاهان، و حکمت و جوامع و آداب، کتاب‌ها نوشتند و علم خود را به موبدان بعدی منتقل ساختند، پس از فتوح هم در صد حفظ زبان پهلوی در برابر عربی برآمدند و اوستا را دوباره به صورت مکتوب درآوردند تا از خطر زوال آن جلوگیری کنند و به مسلمانان ثابت کنند که دارای کتاب مقدس‌اند و باید معامله کتابی با آنان شود.

در طول نزدیک به سه سده پس از فتح ایران، به دلیل از بین رفتن دودمان شاهی، به نوعی حاکم بلامنازع ایرانیان زرتشتی محسوب می‌شدند ولی با از بین رفتن تدریجی آتشکده‌ها، پایگاه خود را از دست دادند

۱ محمدبن جعفر نرشخی (۱۳۶۳)، تاریخ بخارا، تهران: توس، ج ۲، ص ۳۳. نرشخی به نام امیرحمید-نوح بن نصر بن (احمد بن) اسماعیل سامانی کتابی تألیف کرده و در آن به ذکر بخارا، و مناقب و فضائل او، و آنچه در وی است، پرداخته است. همان، مقدمه، صص ۳-۴.

و با اسلام آوردن زرتشتیان، نیاز مردم به آنان نیز رو به کاهش نهاد. آنان با قدرت سیاسی - اجتماعی و ثروت هنگفت خود که از سوی شاه و مردم تأمین می‌شد، برای حفظ آیین، در خفا (در مناطق دورافتاده یا خارج از ایران) به حیات خود ادامه دادند، و به حفظ میراث گذشتگان همت گماردند. آنان گهگاه این سرمایه‌های معنوی خود را در اختیار خلفا و دانشمندان مسلمان قرار می‌دادند. موبدان به دلیل جایگاه رفیع سیاسی خود در دوره ساسانی، توانستند در برخی از دوره‌ها به ویژه در عصر عباسی اول، به خلفا نزدیک شوند.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- آذرفرنبغ فرخزادان (۱۳۸۴)، روایت آذرفرنبغ فرخزادان، آوانوشت و ترجمه حسن رضائی باغبیدی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چ ۱.
- آملی، شمس الدین محمد بن محمود (۱۳۸۱)، نفائس الفنون فی عرائس العیون، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.
- ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد (۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء، الطبعة الاولى.
- ابن حوقل نصیبی، ابوالقاسم محمد (۱۹۳۸ م)، صورة الارض، بیروت: دارصادر (افست لیدن).
- ابن شهر آشوب السروی المازندرانی، ابوجعفر رشیدالدین محمد بن علی (۱۳۷۹)، مناقب آل ابی طالب، قم: علامه.
- ابن صوفی نسابه (۱۴۲۲ ق)، المجدی فی انساب الطالبین، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چ ۲.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۴۱۸ ق/ ۱۹۹۷ م)، الفخری، تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دارالقلم العربی، الطبعة الاولى.
- ابن عبدربه اندلسی، احمد بن محمد (۱۴۰۴ ق)، العقد الفرید، مصحح مفید محمد قمیحه، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
- ابن الفقیه، ابو عبد الله احمد بن محمد بن اسحق الهمدانی (۱۴۱۶ ق/ ۱۹۹۶ م)، البلدان، تحقیق یوسف الهادی، بیروت: عالم الکتب، الطبعة الاولى.
- ---- (۱۳۴۹)، مختصر البلدان (بخش مربوط به ایران)، ترجمه ح. مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- ابن قتیبه دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م)، عیون الاخبار، محقق و مصحح یوسف علی طویل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م) احکام اهل الذمه، دمشق: جامعه دمشق، الطبعة الاولى.
- ابن ندیم، محمد بن اسحق [بی تا]، الفهرست فی اخبار العلماء المصنفین و المحدثین و اسماء ما صنفوه من الکتب فی سائر العلوم، تحقیق رضا تجدد، [بی جا]: [بی نا].
- ارداویرافنامه، ترجمه رشید یاسمی، مجله مهر، س ۳، ۱، پرتال جامع علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد قاری [بی تا]، المسالك و الممالك، قاهره: الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- اوستا: کهن ترین سرودهای ایرانیان (۱۳۷۵)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید، چ ۳.
- بلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی (۱۹۸۸م)، فتوح البلدان، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- بلعمی (۱۳۷۳)، تاریخنامه طبری، تحقیق محمد روشن، تهران: سروش، چ ۲، ۱۳۷۸، ج ۱ و ۲؛ البرز، چ ۳، ج ۳ و ۴ و ۵.
- بويس، مری (۱۳۹۰)، آیین زرتشت کهن روزگار و قدرت ماندگار، ترجمه ابوالحسن تهامی، تهران: نگاه، چ ۴.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۰)، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، تحقیق و تعلیق پرویز اذکایی، تهران: میراث مکتوب.
- پیرنیا، حسن (۱۳۸۷)، تاریخ کامل ایران قبل از اسلام، تهران: نگاه، چ ۴.
- تاریخ سیستان (۱۳۶۶)، به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور، چ ۲.
- تاوادی، جهانگیر ک. (۱۳۴۸)، زبان و ادبیات پهلوی (فارسی میانه)، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران: دانشگاه تهران.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۷)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: سخن، چ ۲.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۲۰۰۲م)، البیان و التبيين، تحقیق علی ابوملجم، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- ----- (۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م)، التاج فی اخلاق الملوك، تحقیق احمد زکی باشا، القاهرة: المطبعة الاميرية.
- ----- (۲۰۰۳/۱۴۲۴م)، الحيوان، محقق محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کرشاسب چوکسی، جمشید کرشاسب (۱۳۹۱)، ستیز و سازش، ترجمه دکتر نادر میرسعیدی، تهران: ققنوس، چ ۶.

- خلیفه بن خیاط بن ابی هیبره اللیثی العصفری الملقب بشباب، ابو عمرو (۱۴۱۵/ق/۱۹۹۵م)، تاریخ خلیفه بن خیاط، تحقیق فواز، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
- خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف الکاتب (۱۴۲۸/۲۰۰۸م)، مفاتیح العلوم، در اسه عبدالامیر الاعسم، بیروت: دارالمناهل، چ ۱.
- دمیری، کمال الدین محمد (۱۴۲۴/۲۰۰۴م)، حیاة الحیوان الکبری، محقق احمد حسن بسج، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دوشن گیم، ژاک (۱۳۷۵)، دین ایرانیان باستان، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- دومنائش، ژ. (۱۳۶۳)، «ادبیات زردشتی پس از فتوح مسلمانان»، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، گردآورنده ر. ن. فرای، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- راغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد بن المفضل (۱۴۲۰/۱۹۹۹)، محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء، تحقیق عمر فاروق طباع، بیروت: دارالأرقم بن ابی الأرقم.
- روایت امید آشوبه‌شستان متعلق به سده چهارم هجری (۱۳۷۶)، تدوین و آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی نزهت صفای اصفهانی، تهران: نشر مرکز.
- زرین کوب، روزبه، و یزدانی راد، علی (بهار و تابستان ۱۳۹۰)، «تدائیر روحانیان زردشتی برای مقابله با تغییر دین به دینان (از سقوط شاهنشاهی ساسانی تا پایان سده چهارم هجری)»، جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۲، ش ۱.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، دو قرن سکوت: سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام، از حمله عرب تا ظهور دولت طاهریان، تهران: سخن، چ ۹.
- ---- (۱۳۶۳)، «فتح ایران به دست اعراب و پی آمد آن»، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، گردآورنده ر. ن. فرای، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ---- (۱۳۸۶) کارنامه اسلام، تهران: انتشارات امیر کبیر، چ ۱۲.
- زند و هومن یسن (بهمن یشت) و کارنامه اردشیر (۱۳۴۲)، به اهتمام صادق هدایت، تهران: انتشارات امیر کبیر، چ ۳.
- شایست ناشایست (متنی به زبان پارسی میانه) (۱۳۶۹/۱۹۹۰م)، آوانویسی و ترجمه کتایون مزداپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریعتی، علی (۱۳۷۶) تاریخ و شناخت ادیان، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ ۶.
- شهرستانی، ابو الفتح محمد بن عبد الکریم (۱۴۱۳/۱۹۹۲م)، الملل و النحل، صححه احمد فهی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الرابعة.
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن باویه القمی (۱۳۷۸/ق)، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران: جهان.
- صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵ش)، جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، تهران: پازنگ، چ ۲.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس، چ ۸.

- صفدی، خلیل بن ابی بک (۱۴۲۸ق/۲۰۰۷م)، نکت الهمیان فی نکت العمیان، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ---- (۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م)، الوافی بالوفیات، طالعہ یحیی بن حجاج الشافعی بن ابی بک الصفدی، تحقیق و اعتناء احمد الارناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، ابو منصور احمد بن علی (۱۴۰۳)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تعلیقات و ملاحظات السید محمد باقر الموسوی، مشهد: مرتضی، چ ۱.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷/۱۹۶۷م)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، الطبعة الثانية.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۲۹ق/۲۰۰۸م)، التبر المسبوک فی نصیحه الملوک، محقق هیشم خلیفه الطعمی، بیروت: المكتبة العصرية.
- فرننج دادگی (۱۳۶۹)، بُدْهَش، گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس.
- قانون مدنی زرتشتیان در زمان ساسانیان، گفتاری درباره کتاب ماتیگان هزارداستان [بی تا]، گردآورنده و برگردان موبد رستم شهزادی، به کوشش مهرانگیز شهزادی، [بی جا]: [بی نا].
- قدامة بن جعفر (۱۹۸۱)، الخراج و صناعه الکتابه، بغداد: دار الرشید للنشر.
- قزوینی، زکریا محمد بن محمود (۱۳۷۳)، آثار البلاد و اخبار العباد، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱)، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، تهران: توس، چ ۲.
- کاتب الواقدی، محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۹۱)، ایران در زمان ساسانیان، مجموعه تاریخ ایران: سرزمین همیشه ماندگار، ترجمه رشید یاسمی، تهران: سمیر.
- لازار، ژیلبرت، «ظهور زبان فارسی نوین» (۱۳۶۳)، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، گردآورنده ر. ن. فرای، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ماتیگان گجستک ابالیش [بی تا]، ترجمه ابراهیم میرزای ناظر، [بی جا]: [بی نا]، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۶۵)، بررسی فقهی حقوق خانواده- نکاح و انحلال آن- مواد ۳۴ تا ۱۱۵۷ قانون مدنی، [بی جا]: علوم اسلامی.
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران: توس.
- مردان فرخ پسر اوهرمزد (۱۳۲۲)، گزارش گمان شکن، ترجمه صادق هدایت، [بی جا]: جاویدان.

- مسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین [بی تا]، التنبیه و الاشراف، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة: دارالصاوی.
- ---- (۱۴۰۹م)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجره، چ ۲.
- مسکویه الرازی، ابوعلی (۱۳۷۹)، تجارب الامم، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، الطبعة الثانية.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۲۵)، گفتاری درباره دینکرد (مشمتمل بر شرح بخشهای تاریخ اوستا و ادبیات دینی پهلوی)، تهران: چاپخانه پاکتچی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر [بی تا]، البدء و التاريخ، بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية.
- ---- (۱۳۷۴) آفرینش و تاریخ، ترجمة شفيعی کدکنی، تهران: آگه.
- نرشی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳)، تاریخ بخارا، تهران: توس، چ ۲.
- نویری، شهاب‌الدین احمد بن عبدالوهاب (۱۴۲۳)، نهاية الأرب فی فنون الأدب، القاهرة: دارالکتب و الوثائق القومية، چ ۱.
- نهاية الأرب فی اخبار الفرس و العرب (۱۳۷۵)، محقق محمد تقی دانش پژوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳)، دین‌های ایران باستان، ترجمة دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- ویسپرد (۲۵۳۷ شاهنشاهی)، گزارشگر ابراهیم پورداد، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران، چ ۲.
- یاقوت حموی بغدادی (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، بیروت: دارصادر، الطبعة الثانية.
- Albert de Jong (1997), *TRADITIONS OF THE MAGI* (Zoroastrianism in Greek and Latin Literature), New York-koln: Brill-Leiden.
- Choksy, Jamsheed K. (1997), *Coflict and Cooperation* (Zoroastrian Subalternsand and Muslim Elites in Medieval Iranian Society), New York: Columbia University Press.
- Gignoux Philippe, "DĒNKARD", *Encyclopædia Iranica*, Vol. VII, Fasc.3, pp. 284-289. (www.iranicaonline.org/articles/index/D/page18).
- addar Nasr and Saddar Bundeheesh (1909), edited by Ervad Bamangi Nasarvangi Dharhar M.A. leoturer in Avesta and Pahlavi Mulla Feeroze Madressa Published by the trustees of the Parsee punchayet Funds and properties.

تأثیر خشکسالی و قحطی بر وضعیت مالکیت زمین در ایران عصر ناصری

داریوش رحمانیان^۱

مهدی میرکیایی^۲

چکیده: با انحطاط صنایع دستی و کاهش صادرات ابریشم در عصر ناصری، اقتصاد کشور، عمیقاً به بخش کشاورزی وابسته شد. به این ترتیب، زمین و مالکیت آن اهمیتی بیش از گذشته یافت. قحطی‌ها که معلول مجموعه‌ای از عوامل طبیعی و اقتصادی بودند موجب مرگ و میر و مهاجرت کشاورزان و کشت نشدن زمین‌های کشاورزی می‌شدند. کاهش محصولات زراعی، یا زمین‌ها را به تصرف دولت و ملاکان بزرگ درمی‌آورد و یا به موقوفات می‌افزود. این وضعیت به تضعیف خرده مالکی و تبدیل خرده مالکان به کارگران روزمزد می‌انجامید. قحطی، دولت را دچار بحران مالی می‌کرد و دولت برای رهایی از این بحران به فروش خالصه‌ها پرداخت. فروش خالصه‌ها قیمت غلات را افزایش داد، طبقه جدید تاجر-ملاک را پدید آورد و بر قدرت و نفوذ سیاسی ملاکان بزرگ افزود.

واژه‌های کلیدی: قحطی، خشکسالی، آفت‌زدگی، مالکیت ارضی، عصر ناصری

۱ استادیار دانشگاه تهران rahmanian@ut.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی - دانشگاه پیام نور mmirkiaee@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۰۸/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۰

The impact of drought and starvation on land ownership in Iran in the Naseri era

Dariush rahmanian¹

Mehdi mirkiaee²

Abstract: Because of the craft downfall and reduction of silk export in the Naseri era, it became clear that the economy of the country has profoundly affiliated to the the agricultural sector.

Therefor, land and land ownership became more significant.

As the result of some natural and economic factors, starvation spreads and farmers had to immigrate and lands were left dropped without any water and cultivation.

Reduction of agricultural products, the occupation of lands by the government, or big landowners or attachment to endowments. Weakened the petty land owners and changed theming to day workers. Government became involved in financial crisis, because of famine and to relieve of this situation it started to selling the crown lands.

Selling the crown lands increased the price of corns and created a new class of landowner- merchants and increased the power and political influence of big landownerships in the government.

Key words: famine, starvation, high-cost, landownership, Naseri era

1 Assistant Professor of Tehran University rahmanian@ut.ac.ir

2 Ph.d Student of Islamic Iranian History University of Payme Noor mmirkiaee@yahoo.com

مقدمه

در عصر ناصری کاهش تولید ابریشم، نابودی صنایع دستی و منسوجات داخلی در رویارویی با منسوجات ارزان‌تر اروپایی، اقتصاد کشور را روز به روز به درآمد حاصل از کشاورزی وابسته‌تر می‌کرد.^۱ غله، محصول اصلی اقتصاد کشور بود و در کنار آن کشت رو به گسترش محصولات صنعتی همچون تریاک، پنبه و تنباکو نیازهای ارزی کشور را تأمین می‌کرد. بدیهی است که در این اقتصاد تک‌بخشی، اکثریت جمعیت فعال کشور در همین بخش مشغول به کار باشند و حیات اقتصادی، و اجتماعی آن‌ها به ((زمین)) وابسته باشد.

مالیات ارضی بخش عمده‌ای از درآمد دولت را تشکیل می‌داد و دولت مواجب مستمری‌بگیران خود را اعم از شاهزادگان، دیوانیان، قشون و روحانیون به صورت نقدی و جنسی پرداخت می‌کرد. پرداخت جنسی به صورت اوزان مشخصی از غلات به دست این افراد می‌رسید. به این ترتیب وابستگی همه جانبه حکومت و بخش عظیمی از اقشار و گروه‌های اجتماعی به محصولات کشاورزی روز به روز بر اهمیت زمین و مالکیت آن می‌افزود.

حیات اقتصادی این گروه‌ها به طور مستقیم یا به کشت غلات وابسته بود و یا به کشت محصولات کشاورزی صنعتی، و در هر حال زمین و مالکیت ارضی، نقشی کاملاً محوری و حیاتی یافته بود.

زمین از نظر مالکیت در عصر ناصری، همچون ادوار پیشین به چهارگونه عمده خالصه، وقفی، اربابی و دهقانی تقسیم می‌شد. زمین‌های خالصه به حکومت تعلق داشت. این زمین‌ها یا مستقیماً به زارعان اجاره داده می‌شد که در این صورت، حکومت به علت مالکیت زمین و آب، ثلث محصول را به خود اختصاص می‌داد و یا به عنوان تیول در اختیار افراد لشکری و

۱ در این میان تولید فرش یک استثنا به شمار می‌رود چون با رقابت خارجی رو در رو نبود، از سویی افزایش صادرات فرش بیشتر در سال‌های پایانی عصر ناصری مشاهده می‌شود.

کشوری قرار می‌گرفت. غله حاصل از این زمین‌ها یا به پرداخت مواجب اختصاص می‌یافت و یا در هنگام گرانی برای کنترل قیمت‌ها به بازار سرازیر می‌شد. زمین‌های خالصه انواع گوناگونی داشت؛ خالصه‌های دیوانی کاملاً در تصرف حکومت بودند و زارعان اجاره خود را به مأموران حکومت می‌پرداختند. خالصه‌های تیولی در اختیار برخی صاحب منصبان عالی رتبه یا سران عشایر بودند؛ این خالصه‌ها به عنوان بخشی از حقوق دیوانی به این افراد داده می‌شد و یا سران عشایر در مقابل آماده کردن تعدادی سرباز، این زمین‌ها را در اختیار می‌گرفتند. خالصه‌های انتقالی به صورت مادام‌العمر به افراد منتقل می‌شدند. این اشخاص، حق واگذاری این زمین‌ها را نیز داشتند. خالصه‌های ضبطی، زمین‌هایی بودند که به علت عدم پرداخت مالیات یا شورش صاحبان آن‌ها به تصرف حکومت درآمده بودند. خالصه‌های بذری نیز زمین‌هایی بودند که در سال‌های قحطی به دست صاحبانشان کشت نشده بودند و حکومت برای آبادی دوباره، پس از قحطی، بذری را در اختیار مالکان قرار داده و زمین را به خالصه‌ها افزوده بود؛ این املاک پس از برداشت محصول و پس گرفتن بذر دیوان، به صاحبش بازگردانده می‌شد. از خالصه‌های بذری بیش‌تر در منطقه اصفهان و در عصر محمدشاه یاد شده است. در عصر ناصری که منابع متعددی به مساعده بذری پس از قحطی اشاره داشته‌اند، از گرو گرفتن زمین‌ها در برابر این مساعده یاد نکرده‌اند.

اراضی وقفی، زمین‌هایی بود که عایدات آن‌ها به امور مذهبی و خیریه اختصاص می‌یافت. گاهی املاک به این امید که از ضبط و توقیف در امان بمانند برای مصارف خاص وقف می‌شدند. این جریان، آزادی واقف را در مورد واگذاری محدود می‌کرد؛ اما تولیت ملک، نسل به نسل انتقال می‌یافت.^۱

زمین‌های اربابی شامل املاک ملاکان بزرگ و زارعین خرده مالک

۱. آ.ک. لمبتن (۱۳۷۵)، ایران عصر قاجار، ترجمه سیمین فصیحی، تهران: جوادان خرد، ص ۹۹.

بود. دیوانیان، علما، حکام ولایات و از نیمه عصر ناصری به بعد، تجار طبقه ملاکان بزرگ را تشکیل می دادند.

خرده مالکی بیشتر در مناطقی که حاصلخیزی کمتری داشتند، به چشم می خورد. این زمینهای کوچک به دست تعداد محدودی رعیت کشت می شدند و مازاد تولید آنها به قدری بود که در سالهای پرباران بتوانند مالیات دیوانی را بپردازند. قانون ارث، یکی از عوامل تبدیل زمینهای بزرگ به اراضی کوچکتر و تبدیل مالکان به خرده مالکان بود.

به مالکیت دهقانی هم در منابع و گزارشهای مختلف این دوره اشاره شده است. در این نوع از مالکیت، مازاد تولید بیش از آنچه به مصرف سالانه دهقان و خانواده اش برسد وجود ندارد. جونز کنسول انگلستان در تبریز، در گزارشی در سال ۱۸۷۳م می نویسد: «فقط در حاشیه شهرهای بزرگ و دهات واقع شده بر سر راه است که دهقانان بیش تر از مقدار مطلق مصرف خویش تولید می کنند. در سالهایی که به شکل استثنایی، محصول زیاد است، صاحب زمین فقط به اندازه مصرف خانواده اش تا خرمن بعدی، برداشت می کند و سپس چارپایانش را در مزرعه کاملاً درو نشده رها می کند؛ چون بازاری برای فروش محصول مازاد ندارد».^۱

آمارهای دقیقی از میزان زمینهای متعلق به هر بخش در دسترس نیست. اما به نظر می رسد از آغاز سده نوزدهم تا میانه عصر ناصری بر وسعت زمینهای خالصه افزوده شده است. به عنوان مثال، زمینهای سیستان و بلوچستان که ناظران مختلف به تولید وسیع غله در آن اشاره کرده اند، در سال ۱۸۶۶م خالصه شدند. با این حال، دقیق نبودن آمارها با مقایسه برخی منابع دست اول بهتر مشخص می شوند. محمدحسن خان اعتماد-السلطنه در *المآثر و الآثار* فهرستی از میزان مالیات مناطق مختلف کشور را ارائه می کند که در میان آنها نام منطقه «فارس» دیده نمی شود^۲ و

۱ احمد سیف (۱۳۷۳)، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، تهران: چشمه، ص ۲۱۲.

۲ محمدحسن خان اعتمادالسلطنه (۱۳۶۱)، المآثر و الآثار، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر، ص ۱۲۶.

مخاطب تصور می‌کند که علت آن خالصه بودن اکثر زمین‌های این منطقه است. اما در عین حال میرزا حسین‌خان سپهسالار در نامه‌ای از فارس با عنوان «اعظم ولایات مالیات بده» یاد می‌کند.^۱ در دسترس نبودن آمار و ارقام مشخص بزرگ‌ترین مانعی است که پیش روی پژوهشگران اقتصاد و کشاورزی این دوره قرار دارد.

پیش از این پژوهشگران تاریخ عصر قاجار، اشاراتی گذرا به وضعیت مالکیت ارضی در قحطی‌ها در این دوره داشته‌اند. خانم لمبتن در کتاب مالک و زارع در ایران در «دیباجه مؤلف بر نشر ۱۹۹۱م اشاراتی کوتاه به این نکته داشته است. احمد سیف در دو اثر اقتصاد ایران در قرن نوزدهم و قرن-گم شده توجه ویژه‌ای به تبعات اقتصادی و اجتماعی قحطی‌ها داشته و به ویژه به تأثیرات قحطی‌ها بر کشاورزی ایران پرداخته است. ارجاعات ما به آثار ایشان تنها جهت بهره بردن از گزارش‌های ناظران انگلیسی بوده که احمد سیف به این گزارش‌ها دسترسی داشته‌اند؛ هرچند که برخی نتیجه‌گیری‌های ما نیز با تحلیل‌های ایشان همسو بوده است. پروفیسور شوکواو کاواکی در مقاله «قحطی بزرگ ۱۲۸۸» تنها از تضعیف خرده مالکی در نتیجه این قحطی یاد کرده و از تأثیرات دیگر آن در مالکیت زمین یاد نکرده است. نویسندگان دیگر نیز با درجاتی متفاوت به دگرگونی‌های مالکیت زمین در این دوره پرداخته‌اند اما به طور خاص، تأثیر قحطی‌ها را بر این تحولات واکاوی نکرده‌اند.

این پژوهش بر آن است که نخست به این پرسش پاسخ دهد که علل اصلی وقوع قحطی چیست و قحطی و خشکسالی به طور مستقیم چه تأثیری بر وضعیت تملک زمین در این دوره داشته‌اند؟ و سپس پاسخی برای این پرسش بیابد که تبعات و پیامدهای قحطی همچون بحران نقدینگی در جامعه و کاهش توان مالی دولت، چه تأثیری در وضعیت مالکیت ارضی داشت؟ فرض ما این است که خشکسالی و قحطی، نخست به کاهش کشت و

۱ محمود فرهاد معتمد (۱۳۲۵)، سپهسالاراعظم، تهران: علمی، ص ۳۱.

رکود کشاورزی انجامید که همین امر، تغییراتی را در میزان تعلق زمین به هر چهار بخش خالصه، وقفی، اربابی و دهقانی پدید آورد و در مرحله بعد، بحران‌های مالی که گریبانگیر مردم و دولت شده بود وضعیت تملک اراضی را تغییر داد. در علل قحطی و گرانی هم از یک سو به عوامل طبیعی و از سویی به علل اقتصادی و مدیریتی اشاره کرده‌ایم. شایان ذکر است این مقاله بیشتر به وضعیت یکجانشینان اشاره داشته و عشایر را که شرایط متفاوتی داشتند، ملحوظ نکرده است.

نگاهی به علل وقوع قحطی و گرانی

با نگاهی به جدول‌های ۲۰۱ مشاهده می‌کنیم که گرانی نان از آغاز تا پایان عصر ناصری، در مناطق مختلف کشور رخ داده و در برخی اوقات حتی مناطق حاصلخیز شمال کشور نیز از آن در امان نبوده‌اند. جالب این جاست که بیشترین موارد گرانی در ولایت غله‌خیزی همچون فارس رخ داده است.

جدول قحطی نشان‌گر آن است که قحطی‌های فراگیر که بخش‌های وسیعی از کشور را دربرگرفتند عمدتاً در میانه عصر ناصری و به فاصله یازده سال در سال‌های ۱۲۷۷ و ۱۲۸۸ ق (۱۸۷۱ و ۱۸۶۰ م) رخ نمودند. در بسیاری از این قحطی‌ها و گرانی‌ها شرایط اقلیمی و میزان بارش، تنها به عنوان عاملی روانی عمل کرده و موجب فعال شدن عوامل دیگر همچون احتکار غلات شده است.

خشکسالی، احتکار، کشت محصولات صنعتی به جای غلات و فساد دیوانیان از عوامل اصلی این قحطی‌ها و گرانی‌ها بوده است. هرچند عوامل دیگری همچون آفت زدگی مزارع، صادرات غله، کمبود سوخت، اخذ سیورسات توسط اردوهای نظامی و افزایش کرایه حمل و نقل نیز در این امر دخیل بوده و گاه چند عامل، دست در دست هم، سبب ساز گرانی و قحطی می‌شدند.

در این میان احتکار غلات، توسط ملاکان و تجار، از اسباب عمده گرانی در تمام مدت این دوره بوده است. ملاکان با دریافت اندک اطلاعی از آسیب آفات یا خشکسالی، شروع به انبار کردن غله می کردند. حکومت قاجار گاه با عرضه غله به بازار و شکستن قیمت آن سعی می کرد ملاکان و انبارداران غله را وادارد که از ترس سقوط بیشتر قیمت‌ها غله خود را وارد بازار کنند. میرزا کاظم خان نظام‌الملک در نامه‌ای به ناصرالدین‌شاه می‌نویسد: «چهار- پنج روز جنس دیوان را به قیمت نازل که عبارت از نه تومان باشد در میدان بفروشد، مردم که می‌بینند جنس می‌آید و ارزان است آنچه احتکار کرده‌اند به میدان می‌آورند»^۱.

حکومت در بسیاری اوقات نیز مجبور می شد سراغ انبارهای محتکران رفته با قوه قهریه، آن‌ها را وادار به عرضه غلات خود کند. روزنامه ایران در ربیع الاول ۱۲۹۷ق می‌نویسد: «در ارومیه و خوی و سلماس به واسطه احتکار صاحبان غله، نان کم شده بود. نواب اشرف والا ولیعهد مقرر داشتند ملاک ارومیه حکماً غله دهات خود را به مظنه عادل و قیمت مناسب بفروشند و به هیچ وجه احتکار نکنند و اگر مصر در احتکار شوند امین‌الوزاره مأمور است که هر جا انبار غله سراغ کنند حتماً آن را گرفته به توسط تجار به فروش برسانند و قیمت را به صاحبان غله تسلیم نمایند»^۲.

حتی گاه با پیش بینی اوضاع سخت، علاوه بر گندم خالصه‌جات و زمین‌های دیوان، حکام به خرید غله خرده مالکان و رعیت می‌پرداختند تا در هنگام بروز قحطی یا گرانی، غله کافی برای مدیریت بازار داشته باشند. میرزا عبدالحسین فرمانفرما در سال ۱۳۰۳ق نگران از سرایت گرانی غلات از عراق عرب به همدان در نامه‌ای از معین‌التجار می‌خواهد پیش از افزایش قیمت‌ها، غلات ملاکان و خرده مالکان را خریداری کرده و از

۱ کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، میکروفیلم ۱۴۵۰، سند ۷۵.

۲ روزنامه ایران (ربیع الاول ۱۲۹۷ق)، س. ۹، ش. ۹.

پراکنده شدن رعیت جلوگیری کند.^۱

اما علاوه بر عوامل انسانی همچون احتکار، فساد دستگاه دیوانسالاری قاجار یا ضعف و سوء مدیریت این دستگاه و نیز عوامل طبیعی همچون خشکسالی یا آفت زدگی، برخی رخدادها در حوزه تجارت و کشاورزی نیز بستر ساز ایجاد گرانی و قحطی می شد. کاشت محصولات کشاورزی صنعتی همچون پنبه و تریاک در برخی مناطق یکی از این عوامل است. کاشت محصولات صنعتی در برخی مناطق، از علل مهم قحطی بوده است. کنسول انگلیس در بوشهر در سال ۱۲۸۹ سال پایانی قحطی بزرگ، گزارش داد: «چند سال قبل، سود حاصله از تریاک، توجه ایرانیان را جلب کرد. و تقریباً تمام اراضی موجود و مناسب در یزد، اصفهان و جاهای دیگر به کشت خشخاش اختصاص پیدا کرد و کشت غلات و سایر محصولات پشت گوش انداخته شد. این مسئله با خشکسالی و سایر عوامل تلفیق شد و منجر به قحطی سال ۱۸۷۱-۱۸۷۲ م گردید».^۲

درباره تأثیر کاشت محصولات صنعتی در کمیابی و گرانی غلات، نظریه پردازان به دو گروه تقسیم شده اند: گروه نخست همچون پروفیسور شوکو اوکازاکی معتقدند که کشت محصولات صنعتی در قحطی ها به ویژه قحطی بزرگ ۱۲۸۸ مؤثر نبوده است^۳ و افرادی نظیر احمد سیف به تأثیر کاشت این محصولات مخصوصاً تریاک باور دارند.^۴ به نظر می رسد نظر هر دو گروه در بعضی مناطق ایران صحیح باشد؛ در فارس، کشت تریاک عامل قحطی نبود اما در اصفهان از عوامل بسیار تأثیرگذار بود. در نظر گرفتن اقتصاد ایران در آن عصر به صورت یک کل واحد و نظریه پردازی درباره آن، برخی از پژوهشگران را به راه خطا برده است. دولت به تشویق زارعان به کاشت تریاک پرداخت و حتی در ولایت

۱ سازمان اسناد ملی ایران، شماره بازیابی سند ۲۹۶/۱۸۱۷، محل در آرشیو ۱۳۶۴ آ. ز. ا.

۲ چارلز عیسوی (۱۳۶۲)، تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره، ص ۳۶۷.

۳ شوکو اوکازاکی (۱۳۶۵)، «قحطی بزرگ ۱۲۸۸»، آینده، س ۱۲، ش ۱-۳، ص ۳۸.

۴ سیف، همان، ص ۲۵۵.

فارس آن‌ها را از پرداخت مالیات معاف کرد. اما اختصاص مزارع به کشت تریاک به محض بروز کم‌ترین آثار خشکسالی، نتایج تلخی به همراه داشت.

چند سال پیش از آغاز قحطی بزرگ، دلبیو، جی، دیکسون دیپلمات دیگر انگلیسی در ژوئیه ۱۸۶۶م گزارش کرد: «نظر به این که توجه بیشتری به کشت پنبه و تریاک می‌شود عرضه مواد غذایی کاهش یافته و قیمت‌ها شدیداً افزایش یافته است».^۱

پس از قحطی ۱۲۸۸ حکومت هوشیار شد و دستورهای برای محدودیت کشت تریاک صادر کرد. این خود گواه آن است که کاشت محصولات صنعتی در گرانی و قحطی مؤثر بوده است. ظل‌السلطان در اصفهان دستور داد: در برابر هر چهار جریب کشت تریاک یک جریب باید به کشت گندم اختصاص یابد.^۲ ساموئل گرین ویلز بنجامین، دیپلمات آمریکایی، نیز از این اقدام حکومت یاد کرده است.^۳

کنسول انگلستان در بوشهر، سه سال پس از قحطی بزرگ، به وزارت خارجه کشورش نوشت: این تجربه بسیار پر هزینه (کاشت تریاک) به ایرانی‌ها آموخت که محتاط تر و دوراندیش تر باشند. در نتیجه اکنون زمین محدودتری به کشت تریاک اختصاص یافته است.^۴

صادرات غله نیز بر نوسان بازار داخلی مؤثر بود. غله از مهم‌ترین اقلام صادراتی ایران بود. در جدولی که جرج کرزن از ارزش کالاهای صادراتی ایران در سال ۱۸۸۹م/۱۳۰۶ق فراهم آورده است، گندم و جو مقام سوم صادرات را دارا هستند:

۱ سیف، همان، ص ۲۱۲.

۲ ایزابلا بیسپاپ (۱۳۷۵) از بیستون تا زردکوه بختیاری، ترجمه مهراب امیری، تهران: سپند، ص ۵۷.

۳ ساموئل گرین ویلز بنجامین (۱۳۶۳)، ایران و ایرانیان، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: صبا، ص ۴۷۱.

۴ سیف، همان، ص ۲۱۴.

برنج ۱/۰۰۰/۰۰۰ تومان
 انقوزه ۲۸۰/۰۰۰ تومان
 گندم و جو ۲۰۰/۰۰۰ تومان^۱

مقدار صادرات گندم در سال‌های فراوانی به ۴/۰۰۰ تن می‌رسید و در ۱۸۶۹ م/۱۲۸۶ قایک سال پیش از قحطی بزرگ رقم گندمی که فقط به بمبئی صادر شد ۱۲۸۴ تن بود.^۱ یکی از شرکت‌های انگلیسی که در زمینه صدور گندم ایران از بوشهر فعال بود «گری، دیوز و شریک» بود.^۲ محمدحسن خان اعتمادالسلطنه هم ارزش گندم صادراتی را از خراسان به روسیه سالی ۲۰۰/۰۰۰ تومان می‌داند.^۳

اما نمی‌توان ضوابط مشخصی را برای این حجم صادرات یافت و صدور گندم از شرایط بازارهای خارجی، جنگ یا قحطی در کشورهای همسایه، تمایل تجار و ملاکان برای دریافت ارز خارجی و فساد دیوانیان و مأموران سرحدی متأثر بود. از همین رو، در بسیاری مواقع وسوسه بازارهای خارجی به احساس نیاز در داخل، غلبه می‌کرد و صادرات گندم، به گرانی غلات در داخل و گاه به قحطی منجر می‌شد. به‌ویژه از آن جهت که کشور، فاقد راه‌های مناسب بود این صادرات عموماً در مناطق هم‌جوار مرزی صورت می‌گرفت. به‌عنوان مثال گندم آذربایجان به قفقاز و عثمانی و گندم خراسان به سرزمین‌های ماوراء بحر خزر صادر می‌شد و گندم مناطق دیگر کشور جایگزین آن نمی‌شد. از همین رو کلنل ادوارد بیت درباره صادرات گندم خراسان اظهار می‌کند: «در یک سال معمولی، صادرات غله یعنی نیمه گرسنگی برای سه چهارم جمعیت».^۴

۱ اوکاژاکی، همان، ص ۳۸.

۲ رایت، سر دنیس (۱۳۶۳)، انگلیسیان در ایران، ترجمه غلامحسین صدیقی افشار، تهران: اختران، ص ۱۴۰.

۳ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۷۱)، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۴۷.

۴ بیت، چارلز ادوارد (۱۳۶۵)، خراسان و سیستان، ترجمه قدرت الله روشنی زعفرانلو، تهران: یزدان، ص ۱۷۶.

پیامد قحطی: زمین‌های بایر و بدون صاحب

پیامدهای قحطی‌ها بسیار متنوع و گسترده بود و بر تمام شئون زندگی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جامعه تأثیر می‌گذاشت. کاهش جمعیت، مهاجرت، بحران پولی در کشور، رکود کشاورزی، بحران مالی دولت، رکود اقتصادی و کاهش شدید داد و ستد، ناامنی و پدیده‌هایی همچون خودکشی، آدم‌خواری، مرده‌خواری و کودک فروشی تنها برخی از تأثیرات قحطی‌ها در جامعه بودند. کاهش جمعیت یک از این پیامدهاست که به دلیل عدم آمارگیری صحیح، ارقام دقیقی از آن در دست نیست. اما از بیان شاهدان عینی حوادث می‌توان به کاهش شدید جمعیت در مناطق قحطی زده پی برد. حسام‌السلطنه در قحطی ۱۲۸۸ از خراسان به شاه می‌نویسد: «از هر صد خانه، هشتاد خانه آن مرحوم و متفرق شده و هنوز در کار تفرقه شدن هستند».^۱

از یزد نیز یکی از زرتشتیان به پارسیان هند می‌نویسد: «از هزار خانواری که معروض شد الحال قریب پانصد الی ششصد خانوار زیاده‌تر باقی نمانده است که همگی چه تلف شدند و چه فرار کردند».^۲

این کاهش جمعیت در بسیاری جاها حتی سال‌ها پس از قحطی ترمیم نشده است. میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله در سفرنامه خوزستان درباره قریه (بن) در چهارمحال و بختیاری می‌نویسد: «این قریه قبل از گرانی ۱۲۸۹ ق یک هزار خانوار جمعیت داشتند، حال نصف شده».^۳

جمعیت شهر قم در یک سرشماری در سال ۱۲۸۶ ق یعنی یک سال پیش از آغاز قحطی بزرگ، ۲۵۳۸۲ نفر ذکر شده است. این رقم در سال ۱۲۹۴ یعنی شش سال پس از قحطی به ۱۹۷۵۰ نفر رسیده است.^۴ پیداست که با

۱ سازمان اسناد ملی ایران، شماره بازبایی سند ۲۹۵/۴۳۳۱، محل در آرشیو ۸۴۷ ب ۱/۲.

۲ جهانگیر اشیدری (۱۳۶۵)، «نامه ای از یک قرن پیش»، جیست، س ۸، ش ۴، ص ۳۴۶.

۳ میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله (۱۳۴۲)، سفرنامه خوزستان، به تصحیح سید محمود دبیرسیاقي، تهران: علمی، ص ۱۷۳.

۴ ناصر پاکدامن (۱۳۸۳)، در جستجوی جمعیت ایران دوران ناصري، حدیث عشق (گردآورنده نادر مطلبی کاشانی)، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ص ۵۰۸.

گذشت چند سال، شهر هنوز وضعیت پیش از قحطی را بازنیافته است. این کاهش جمعیت، کاهش نیروی کار و کاهش زمین‌های زیر کشت را در پی داشت. کنسول هربرت، دیپلمات انگلیسی در ۱۸۷۷م شش سال پس از قحطی بزرگ نوشت: «پیش از این دره کارون، تراکم جمعیت بالایی داشت و با جدیت کشت می‌شد. امروز این دره منطقه‌ای بایر و عملاً خالی از سکنه است».^۱

او درباره کرمانشاه نیز نوشت: «حداکثر یک سوم زمین‌هایی که در گذشته مورد بهره برداری قرار می‌گرفته‌اند در حال حاضر زیر کشت رفته‌اند».^۲

کاهش جمعیت متأثر از دو پدیده مرگ و میر و مهاجرت بود. یکی از نخستین پیامدهای قحطی و محسوس‌ترین آن‌ها، پدیده مهاجرت بود. مهاجرت از روستا به شهر، مهاجرت به مناطق برخوردارتر و حاصلخیزتر همچون گیلان و مازندران، مهاجرت به خارج از کشور و سرازیر شدن ایلات به شهرها برخی از صورت‌های جابه جایی جمعیت در ایام قحطی هستند.

روزنامه ایران در دوازدهم شعبان ۱۲۸۸ق در اوج قحطی بزرگ، از ورود دسته‌جات بزرگی از مردم به پایتخت خبر می‌دهد: «به واسطه خشکسالی سنواتی، فقرا و ضعفای اطراف ممالک، تاب و توان زیستن در اوطان خود ندیده و به دربار معدلت مدارهمایون روی آورده‌اند».^۳

در قحطی ۱۲۷۷ق نیز روزنامه دولت علیه ایران از مهاجرت مردم اصفهان و یزد و شیراز می‌نویسد: «همه روزه جمعی کثیر از فقرای اصفهان و یزد، محض استحصال وسعت و فراغت، نقل به آن مملکت می‌نمایند».^۴

مهاجرت به گیلان و از آن‌جا به روسیه در سال ۱۲۸۸ق رقم بزرگ‌تری

۱ احمد سیف (۱۳۸۷)، قرن گم شده، تهران: نشر نی، ص ۸۷.

۲ سیف، همان، ص ۸۷.

۳ روزنامه ایران (دوازدهم شعبان ۱۲۸۸)، س ۱، ش ۱۲.

۴ روزنامه دولت علیه ایران (دهم ذی قعدة ۱۲۷۷ق)، س ۲، ش ۵.

از جابه جایی جمعیت را نشان می‌دهد. در اسناد وزارت خارجه انگلستان (۱۸ دسامبر ۱۸۷۱) آمده است: «سیل انبوه مهاجران از ولایات جنوبی به سوی گیلان که وضع خواربار در آنجا نسبتاً خوب بود، از حدود مه ۱۸۷۱ به راه افتاد، تا ماه نوامبر حدود ۲۰ تا ۳۰ هزار مهاجر به این ولایت که جمعیت اصلی‌اش صد هزار نفر بود، سرازیر شده بود. شماری از مهاجران راهشان را به شمال ادامه دادند و با گذشتن از مرز به روسیه رفتند».^۱

این مهاجرت‌ها نه تنها موجب بی صاحب شدن و رها شدن زمین‌ها و هم‌چنین کمبود رعیت و زارع برای کشت می‌شد بلکه از نیروی کاری که برای بازسازی و تعمیر قنوات و جداول آبیاری مورد نیاز بود می‌کاست که آن نیز در جای خود به بایر شدن زمین‌ها و کاهش کشت و زرع می‌انجامید.

اما پدیده‌ای دیگر که در ایام قحطی به فرار دهقانان و کشت نشدن یا بی-صاحب شدن زمین‌ها منجر می‌شد «ناامنی» بود. گرسنگی به شرارت و دزدی دامن می‌زد. به ویژه ایلات گرسنه به روستائیان یورش می‌بردند و دهقانان وادار به ترک محل زندگی خود می‌شدند: «به واسطه همین گرانی، ایلات قشقایی و ایلات خمسه کم‌کم دست اندازی و گنده دزدی می‌نمایند».^۲

حملات ترکمن‌ها به شمال خراسان در ایام قحطی بزرگ شدت یافته و حتی در نزدیکی مشهد بدون هیچ مانعی اردو زده بودند. حاجی عبدالله خان قراگوزلو در گزارش سرخس و قلعه ناصریه می‌نویسد: «با وجود این که گندم کاشتن در سرخس به این سهولت و آسانی است جمعیت و ساخلو سرخس از خوف الامان (غارت ترکمن‌ها) نمی‌توانند زراعت کنند».^۳

به این ترتیب، ناامنی ناشی از قحطی در کاهش کشت و زرع و رها شدن زمین‌های کشاورزی، مزید بر علت می‌شد و اسباب مهاجرت و گرسنگی شمار بیشتری از زارعان و خرده مالکان را فراهم می‌آورد.

۱ اوکاژاکی، همان، ص ۳۲.

۲ علی اکبر سعیدی سیرجانی (۱۳۶۱)، وقایع اتفاقیه، تهران: امیرکبیر، ص ۴۴۲.

۳ حاجی عبدالله خان قراگوزلو (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، به تصحیح عنایت‌الله مجیدی، تهران: میراث مکتوب، ص ۹۹.

افزایش خالصه‌ها

افزون بر گرسنگی و نا امنی، عامل دیگری که موجب فرار روستائیان و خرده مالکان و رها شدن زمین‌ها می‌شد، کاسته شدن از عایدات زمین و عدم توانایی مالکان در پرداخت مالیات بود. زمین‌هایی که صاحبان آن‌ها قادر به پرداخت مالیات نبودند به خالصه‌ها افزوده می‌شدند و به تملک دولت در می‌آمدند. جابری انصاری درباره زمین‌های زراعی در قحطی بزرگ ۱۲۸۸ق می‌نویسد: «اربابی‌های بعضی هم در شمار خالصه جات آمد. از راه شکستگی قحطی و بی‌صاحبی و سختی و بدبختی ضعفای مالکین بوده. نظر به ویرانی و فزونی مالیات و اندکی بهای عایدات رها کرده»^۱. یکی از زرتشتیان یزد نیز به انجمن پارسیان هند می‌نویسد: «به جهت کم شدن برف و باران، برکت زمین و آسمان از بین رفت، چنان که صاحب ملک نیز از عهده مالیات دیوانی برنیامده ملک خود را واگذار و خود فرار کرد»^۲.

این املاک که در ازای مالیات معوق به تصرف دولت در می‌آمدند و به خالصه‌ها افزوده می‌شدند.

روستاها به تدریج وارد دفترهای ثبت املاک دولتی شده و مالکیت آن‌ها از اربابان ساقط می‌شد، همین از اعتبار اجتماعی ملاکان نیز می‌کاست: «دراین قحطی سه ساله نیز نظر به نرسیدن مالیات و افتادن دهات باز در ثبت رقبات، برای اربابی‌ها اغتشاشی تمام افتاد. به نظر دارم تجار احتیاط می‌نمودند به پسر ملاکین دختر بدهند می‌گفتند در این خانواده اعتبار نیست»^۳.

۱ محمدحسن جابری انصاری [بی تا]. تاریخ اصفهان و ری و همه جهان، [بی نا]: [بی جا]، ص ۵۴.

۲ اشیدری، همان.

۳ جابری انصاری، همان، ص ۵۱.

تصرف زمین‌هایی که وثیقه وام بودند

اما گروه‌های مختلف مردم معمولاً مجبور به استقراض از تجار بودند، از حکام ولایات گرفته تا ملاکان بزرگ و خرده مالکان و رعیت. یکی از پیامدهای قحطی، کمبود نقدینگی و یا به قول صاحبان قلم در آن روزها (قحطی پول) بود.

حاج محمد حسن امین‌الضرب در قحطی ۱۲۸۷ ق طی نامه‌ای به حاج ابوالقاسم اصفهانی مقیم استانبول می‌نویسد: «خبر از تهران ندارید که چه محشری است. یک پول در کار نیست. همه داد و ستدها با قبض و برات می‌گذرد. پول نقد در میان نیست. هر سال این موسم که نزدیک پاییز بود روزی مبالغ کالی پول از مطالبات بازار می‌گرفتم. به غیر از فروش نقدی که در حجره می‌شد و وجوهاتی که از سایر بلاد امانت می‌رسید. حال قضیه به عکس شده».^۱

در نامه دیگری می‌نویسد: «گرانی در ایران همه را از نفس انداخته. احدی در فکر لباس نیست. همگی در فکر نان هستند. این دعوایی که برپاست همه از جهت پول است. پول در میان نیست».^۲

تمام صاحبان زمین از ملاکان بزرگ تا خرده مالکان، زمین‌های خود را وثیقه وام از تجار قرار می‌دادند و هنگامی که در بحران کمبود نقدینگی ناشی از قحطی، پرداخت مطالبات تجار به تعویق می‌افتاد آن‌ها نیز زمین‌ها را به تصرف در می‌آوردند. برخی از رعایای کاشان در عریضه‌ای به «مجلس تحقیق مظالم» نوشتند: «از حاجی سیدحسین نام در سال مجاعه، قرض می‌کردیم و املاک و میاه گرو گذاشتیم و چون ممکن نشد که پول او را زود بدهیم املاک ما را تصرف کرد».^۳

کنسول انگلیس در رشت به وزارت خارجه آن کشور نوشت: «دهقانان در

۱ ایرج افشار و اصغر مهدوی (۱۳۸۰)، اسناد تجارت ایران، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۳۴.

۲ افشار و مهدوی، همان، ص ۲۰۳.

۳ کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، میکروفیلم ۱۲۲۹، سند ۰۰۹۲.

اکثر نواحی گیلان شدیداً مقروض هستند که ۲۴ تا ۴۰ درصد کم‌ترین ربح این قرضه‌هاست. کافی است که یک سال محصول تعریفی نداشته باشد تا وی نتواند قرض خود را سرشکن سازد، برای فرار از تعقیب طلبکارانش از روستا می‌گریزد»^۱.

بحران نقدینگی به شکل دیگری نیز به روستائیان فشار می‌آورد. حکام برای رسیدن به حکومت ولایات باید پیشکش نقدی درخور توجهی به شاه می‌پرداختند و این پول نقد را از تجار قرض می‌گرفتند. از سویی برای پرداخت دین خود، مالیات را به صورت نقدی از روستائیان دریافت می‌کردند. روستائیان نیز برای تأمین وجه نقد به تجار روکرده، زمین‌های خود را به وثیقه می‌گذاشتند و بازهم به علت تعویق پرداخت دیون، اراضی‌شان به تملک تجار در می‌آمد.

معامله زارعان با سلف خردها نیز به این وضعیت دامن می‌زد. هنگامی که محصول به اندازه کافی به دست نمی‌آمد روستائیان به سلف خردها بدهکار می‌شدند و آن‌ها نیز در عوض، زمین‌ها را ضبط می‌کردند. این روند به ملاک شدن طبقه تجار می‌انجامید جیرانی که با فروش خالصه‌ها سرعت گرفت.

تبدیل خرده مالکان به کارگران روز مزد

زمین‌دارانی که زمین خود را رها می‌کردند برای ارتزاق مجبور می‌شدند به صورت کارگر روز مزد درآیند. کنسول الیاس در سال ۱۸۹۶ بیست و پنج سال پس از قحطی بزرگ، از مشهد به وزارت خارجه انگلیس نوشت: «خراسان هنوز از قحطی کمر راست نکرده است. در آن هنگام، زمین‌داران اگر نمرده بودند مجبور شدند همه دارایی خود را بفروشند و به صورت کارگران روزمزد درآیند»^۲.

۱ عیسوی، همان، ص ۳۲۱.

۲ سیف (۱۳۷۳)، همان، ص ۲۶۴.

بخشی از این افراد به فعلگی، کارهای ساختمانی و حمالی مشغول می شوند. تبدیل زارعان و زمین داران به کارگران روزمزد، معنایی جز گسترش فقر در کشور نداشت.

کلنل کاساکوفسکی می نویسد: «فقرا هم که با دستمزد روزانه زندگی می کنند قادر نیستند حتی نان روزانه خود را به دست آورند».^۱

زین العابدین مراغه‌ای از مشاهده زمین‌های بایر و کارگران روزمزد به تنگ می آید. می نویسد: «هرجا که می گزری همه جا زمین قابل هرگونه زراعت است ولی چه سود که غالباً بایر و لم یزرع افتاده است. بدبخت ترین سکنه این ملک، گروه مزدوران و فعله و حمالانند. بیچارگان باید یک روز کار کرده، یک روز نیز پی تحصیل نان دکان بگردند تا شام، بلکه بتوانند نیم من نان با پول خودشان به چنگ آورده نفقه عیال کنند».^۲

محمد شفیع قزوینی هم در (قانون قزوینی) از رعیت روزمزد و عسرت او یاد می کند: «رعیت بیچاره روزی هزار دینار کاسب است. اگر برود نان عیال انجام دهد کار او از دست می رود اگر برود کار انجام بدهد، عیال از دست می رود».^۳

این گروه اگر در روستاها باقی می ماندند در فصل خرمن به صورت کارگر روزمزد برای مالکانی که هنوز صاحب زمین بودند کار می کردند. بخشی از این کارگران، پس از قحطی و رونق دوباره کشت محصولات صنعتی در مزارعی که به کاشت این محصولات اختصاص یافته بود با دریافت مزد روزانه به کار مشغول شدند.^۴ گروهی از این زارعان بی زمین، راهی روسیه

۱ کلنل کاساکوفسکی (۱۳۵۵)، خاطرات کلنل کاساکوفسکی، ترجمه عباسقلی جلی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۷۳.

۲ زین العابدین مراغه‌ای (۱۳۸۴)، سیاحتنامه ابراهیم بیگ، به کوشش محمدعلی سپانلو، تهران: آگاه، ص ۲۱۵.

۳ محمد شفیع قزوینی (۱۳۷۰)، قانون قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران: طایفه، ص ۷۶.

۴ سید وحید نوشیروانی (۱۳۶۱)، «سرآغاز تجاری شدن کشاورزی در ایران»، مسائل ارضی و دهقانی، تهران: آگاه، ص ۲۱۲.

شدند و در صنایع منطقه قفقاز به ویژه صنعت نفت به کار مشغول شدند. به این ترتیب مازادکار و بهره‌وری این گروه به بیرون از مرزها منتقل شده، لطمه‌ای دیگر به اقتصاد کشور وارد آمد.^۱

افزایش موقوفات

مرگ و میر و مهاجرت رعیت در قحطی، به کاهش نیروی کار می‌انجامید. از سویی خشکسالی نیز از بهره‌وری زمین‌ها به شدت می‌کاست. در این شرایط، عایدات زمین، کفاف مالیات را نمی‌داد و برخی صاحبان ملک برای جلوگیری از ضبط اموالک توسط دولت، آن‌ها را به علما واگذار می‌کردند. جابری انصاری درباره شرایط پس از قحطی بزرگ می‌نویسد: «تمام قراء شکسته و مخروبه، خالصه و اربابی بسیار ارض موات و معدومه، تا جایی که بعضی دهات اربابی را مالکین از بیم مالیات به علما واگذارند».^۲ مالکی که در دوره قحطی و پس از آن از عهده پرداخت مالیات بر نمی‌آمد گاهی برای جلوگیری از ضبط زمین توسط دولت، آن را وقف می‌کرد. پیداست که در ایام قحطی علاوه بر گسترش خالصه‌جات بر وسعت زمین‌های وقفی نیز افزوده شده است.

نوسان قیمت زمین

تحت تأثیر قحطی و خشکسالی، تنها در مالکیت زمین و روستاها تغییر ایجاد نشد بلکه بسیاری از روستاها به ویرانی کشیده شده و زمین‌ها بایر و لم یزرع شدند. جابری انصاری از (قراء شکسته و مخروبه) در ناحیه اصفهان یاد می‌کند و تأکید می‌کند که «موقوفه‌ها و خالصه‌ها که جا داشت بالمره معدوم گردد».^۳

۱ سیف (۱۳۷۸)، همان، ص ۲۲.

۲ جابری انصاری، همان، ص ۵۱.

۳ همان، ص ۵۱.

کنسول الیاس در گزارشی به وزارت خارجه انگلستان از دهکده‌هایی که در خراسان به خرابی کشیده شدند^۱ می‌نویسد: «مراغه‌ای از تماشای زمین‌های قابل کشتی که لم یزرع افتاده‌اند افسوس می‌خورد.^۲ محمدتقی بیگ ارباب در تاریخ دارالایمان قم از برجاماندن اثرات قحطی در این منطقه تا سال‌ها بعد، سخن می‌گوید: «بعد از رسیدن ایام فرج و سپری شدن سال‌های قحطی، اکثر قراء و مزارع، خراب و بی‌صاحب ماندند».^۳

این وضعیت، کاهش شدید قیمت زمین را در سال‌های قحطی در پی داشت. تاجری از اهالی نیشابور دربارهٔ سال ۱۲۸۸ می‌نویسد: «ملک در سال قبل یک من بذرافشان (۱۲۰ مترمربع) چهار تومان خراسانی خرید و فروش می‌شد. (هر تومان خراسانی ۲۵ ریال و هر ریال ۱/۲۵ قران بود) و بعد این سال دیگر یک من چهل قران می‌دادند».^۴

علی اکبر فیض در «وقایع سال قحط» در قم می‌نویسد: «شخصی از اهل دهات قم حکایت کرد، باغی داشتیم که به نود تومان می‌خریدند. ندادم، آن‌چنان کار بر من سخت شد که به یک من و نیم آرد گندم فروختم و با عیال و اطفال خود سدجوع نمودیم».^۵

کاهش قیمت زمین، تجاری را هم که زمین‌های بدهکاران را به تصرف در می‌آوردند به درد سر می‌انداخت. ویلم فلور از ماجرای ورشکستگی ارباب جمشید می‌نویسد که با وجود مالکیت قطعات وسیعی از اراضی، هیچ مشتری‌ای برای آن‌ها پیدا نمی‌شد.^۶

اما کاهش شدید قیمت زمین، تنها در اوج قحطی اتفاق افتاد و پس از فروکش کردن بحران، قیمت زمین مجدداً روبه افزایش گذاشت. یکی از

۱ سیف (۱۳۷۳)، همان، ص ۲۶۴.

۲ مراغه‌ای، همان، ص ۲۱۵.

۳ محمدتقی بیگ ارباب (۱۳۵۳)، تاریخ دارالایمان، قم، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی، قم: حکمت، ص ۶۱.

۴ محمد اسماعیل رضوانی (۱۳۴۷)، «سندی از قحطی ۱۲۸۷ هجری قمری»، بررسی‌های تاریخی، س ۳، ش ۳-۴، ص ۱۴۲.

۵ جان گرنی و منصور صفت گل (۱۳۸۸)، قم در قحطی بزرگ، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، ص ۱۲۴.

۶ ویلم فلور (۱۳۶۵)، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران، ج ۲، تهران: توس، ص ۲۲۰.

علل این امر روی آوردن مالکان به کشت محصولات صادراتی (صنعتی) برای جبران کمبود نقدینگی ناشی از قحطی بود. احمد علی خان وزیری در جغرافیای کرمان از افزایش فوق العاده قیمت ملک در سالهای پس از قحطی خبر داده و علت آن را افزایش قیمت پنبه و روناس که به هند صادر می‌شود؛ می‌دانند. او همچنین صادرات غله به یزد را که همیشه وارد کننده غله از ولایات دیگر بوده علت افزایش قیمت زمین در کرمان می‌داند.^۱

از سویی قیمت ملک همان‌طور که رابینو درنامه‌ای به ناصرالدین شاه می‌نویسد تابعی از قیمت غله بود.^۲ به همین جهت به محض گذر از خشکسالی و آمادگی زمین‌ها برای کشت و زرع قیمت زمین، نخست به سطح معمول خود بازگشت و سپس با کاشت محصولات صنعتی و ترقی گهگاه قیمت غله روبه رشد گذاشت.

این تبعیت قیمت ملک را از قیمت غله سال‌ها پیش از رابینو، حسام‌السلطنه درنامه‌ای به فرخ خان امین الدوله یادآور شده و از افزایش بهای ملک به «واسطه تسعیر جنس» سخن گفته است.^۳

تصرف بی‌ضابطه املاک

در آشفتگی سال‌های قحطی، برخی نیز از فرصت‌ها سود جسته، به ضبط املاک دیگران می‌پرداختند. در یکی از عرایضی که در اسناد مجلس تحقیق مظالم، موجود است به عریضه (لیلی صبیح استاد اسماعیل نطنزی) بر می‌خوریم: «بعضی اهل نطنز در سال مجاعه، قریب هزار تومان ملک و باغ و خانه من را بدون وجه شرعی ضبط نمودند. و خود دست خالی به

۱ احمد علی خان وزیری (۱۳۴۰)، تاریخ کرمان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۵۸.

۲ ابراهیم صفایی (۱۳۵۳)، پنجاه نامه تاریخی، تهران: بابک، ص ۳۳.

۳ کریم اصفهانیان و قدرت‌الله روشنی زعفرانلو (۱۳۵۴)، اسناد و مدارک فرخ خان امین الدوله، ج ۳، تهران: دانشگاه تهران، ص ۳۲.

کاشان آمده، شوهر نمودم».^۱

میرزا خانلرخان اعتصام‌الملک در روزنامه سفرقائن درباره زنی از اهالی نیشابور می‌نویسد: «آن‌جا یک ضعیفه پیدا شد که: زن رمضان نام بوده‌ام، باغی در شهر آباد کرده بودم. هادی خان در سال گرانی از دست ما گرفت. به ازای اعیانی یک قطعه آن که در اراضی ارک اسحق واقع شده بود، بیست تومان به ما داد ولی قطعه دیگر آن که خارج از اراک واقع است غضب و تصرف کرده چیزی نداد. باغ را دیدم باغ حالا در تصرف هادی خان است».^۲

حاج سیاح محلاتی در بازدید از مناطق حاصلخیز اطراف نیشابور می‌نویسد: «از نکبت ایران است که املاک و دهات سابقاً ملک زارعان و خرده مالک بوده، کم‌کم مدتی در هر بلوک و ناحیه، عده‌ای قوی‌تر شده که خوانین باشند. و املاک بسیاری را به ظلم از دست ضعیفا گرفته آن آبادی‌ها که در ملکیت زارعین بوده کم‌گردیده».^۳

تضعیف خرده مالکی

با توجه به آنچه مرور کردیم، چیزی که بر سر املاک زارعان و خرده مالکان آمد از این قرار است:

- برخی املاک بایر و لم یزرع شد.
- بعضی قطعات به خالصه‌ها افزوده شد.
- زمین‌هایی به صورت موقوفه درآمد.
- پاره‌ای املاک در عوض قسط‌های عقب افتاده وام‌ها به تملک تجار درآمد.
- برخی املاک با اجبار زورمداران و درآشفستگی سال‌های قحطی به تصرف

۱ کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، میکروفیلم ۱۲۲۹، سند ۰۰۹۲.

۲ میرزا خانلرخان اعتصام‌الملک (۱۳۵۶)، سفرنامه میرزا خانلرخان اعتصام‌الملک، به کوشش منوچهر محمدی، تهران: فردوسی، ص ۱۲۸.

۳ حاج سیاح محلاتی (۱۳۵۶)، خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت، به کوشش سیفالله گلکار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۲۵.

خان‌ها و ملاکان عمده درآمد.

تمام این حوادث به تضعیف خرده مالکی و تقویت مالکان بزرگ انجامید. جریانی که پس از فروش خالصه‌ها باز هم تقویت شد. کمبود نقدینگی پس از قحطی، موجب روی آوردن ملاکان به کشت محصولات صنعتی برای صادرات و دریافت ارز بیشتر شد. این ملاکان زمین‌های کوچک دهقانان را به اراضی خود افزودند و خرده مالکی باز هم تضعیف شد.^۱

به بیان لمبتن، خرده مالکی بیش‌تر در مناطقی که حاصلخیزی کم-تری داشتند دیده می‌شد.^۲ و اگر توجه کنیم که قحطی بیش‌تر به همین مناطق آسیب زد، به تضعیف بیش‌تر خرده مالکی پی خواهیم برد. لمبتن در اثر دیگر خود حدس می‌زند که پس از قحطی، به علت کمبود نیروی کار، ملاکان عمده، مجبور به مصالحه با دهقانان باقی مانده شده و آن‌ها صاحب زمین شده‌اند: «چون پس از هر فاجعه، قسمت عمده نیروی کار اضافی در شهر یا روستا از بین می‌رفت پس در این حال شاید قدرت مصالحه کسانی که زنده مانده بودند بیش‌تر می‌شده است و روستائیان و سایرین، ملک‌هایی را که پیش از آن نمی‌توانستند مالک شوند صاحب می‌شدند».^۳

اما گزارش یک ناظر هم عصر حوادث، این حدس لمبتن را رد می‌کند. کنسول الیاس در سال ۱۸۹۶م به وزارت خارجه انگلستان می‌نویسد: «خراسان هنوز از قحطی کمر راست نکرده است. در آن موقع زمینداران اگر نمرده بودند مجبور شدند همه دارایی خود را بفروشند و به صورت کارگران بی‌زمین درآیند... هنوز که هنوز است شمار دهقانان صاحب زمین بسیار ناچیز است».^۴

۱ ز. عبدالله یف (۱۳۶۱)، «روستائیان ایران در اواخر دوران قاجاریه»، مسائل ارضی و دهقانی، تهران: آگاه، ص ۲۴۴.

۲ آ.ک. لمبتن، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۸۵.

۳ لمبتن (۱۳۷۷)، همان، ص ۳۹.

۴ سیف، همان، ص ۲۶۴.

این در حالی است که الیاس، گزارش خود را بیست و پنج سال بعد از قحطی نوشته است.

فروش خالصه‌ها

قحطی و گرانی، حکومتی را که درآمد عمده آن را مالیات ارضی تشکیل می‌داد، دچار بحران مالی می‌کرد. علل عمده بحرانی شدن وضعیت مالی حکومت قاجار را پس از بروز قحطی، می‌توان در عناوین زیر خلاصه کرد: - کاهش مالیات ارضی به علت خشکسالی، مرگ و میر و مهاجرت کشاورزان و بایر شدن زمین‌ها

- کاهش مالیات اصناف به علت رکود داد و ستد
- کاهش مالیات احشام به دلیل کشتار آنان در ایام قحطی یا مرگ به خاطر کمبود علوفه

- بخشش مالیات مهاجرین جهت تشویق آنان به بازگشت
- کم شدن ارزش مالیات نقدی با توجه به کم شدن ارزش پولی ملی
- کاهش دریافت گمرکی (به علت منع صادرات گندم و کساد محصولات وارداتی)

- عدم دریافت گمرکی از واردکنندگان غله در ایام قحطی
- کاهش بهره‌وری خالصه‌ها

به این ترتیب، دولتی که دچار کمبود شدید منابع مالی شده بود به فکر چاره افتاد، فروش خالصه‌ها راه حلی بود که حکومتگران قاجار برای جبران کمبود منابع مالی پیدا کرده بودند.

بازدهی کم خالصه‌ها، انگیزه آن‌ها را در فروش این املاک تقویت می‌کرد. جابری انصاری درباره خالصه‌جات اصفهان می‌نویسد: «خالصه‌جات چون از دولت بود و مصارف را دیوان قبول نمی‌نمود و طبعاً دلسوز نداشت به تنزلات سنوات گذشته باقی ماند.»^۱

از آن سو دیوانیان نیز در داخل دستگاه قاجار به این عدم بهره‌وری واقف بودند. میرزا ابراهیم بدایع نگار در کتابچهٔ مداخل و مخارج می‌نویسد: «هزینهٔ آبادی خالصه‌جات و تعمیر قنات این املاک بیش از پنجاه هزار تومان نخواهد بود. مردم اگر این املاک را از خود بدانند و دولت هم چشم‌داشتی نداشته باشد مردم خود از عهدهٔ این خرج بر خواهند آمد. غریب این که هر سال دیده شده است از ده هزار خروار الی سی هزار خروار و از ده هزار تومان الی سی هزار تومان به رسم تخفیف و کسر عمل و قلمداد مخارج، از کیسهٔ دولت بیرون رفته است».^۱

ارنست اورسل نیز که در همان سال‌ها در ایران به سیاحت پرداخته است می‌نویسد: «وسعت بی‌انتهای زمین‌های سلطنتی و املاک رجال بزرگ و گسترش روز افزون موقوفات، یکی از علل اولیه رکود و تنزل کشاورزی در این کشور است».^۲

اما دیدیم که املاک خالصه و وقفی در ایام قحطی، بیش از زمین‌های اربابی رو به ویرانی گذاشتند و محصول آن‌ها به حداقل رسید؛ این در حالی است که پس از قحطی، همان گونه که ذکر شد بر وسعت این زمین‌های کم حاصل باز هم افزوده شد. به روایت جابری انصاری، در اصفهان ظل السلطان تلاش کرد با تدابیری اراضی خالصه را به بهره‌وری مجدد برساند و از دولت اجازه گرفت تا خالصه‌جات را به جای سه سالی که مرسوم بود به مدت ده سال به مقاطعه بگذارد.^۳

میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله در سال ۱۲۸۹ق، سومین سال قحطی بزرگ، در کمیسیون‌ای که به منظور تاسیس بانک به دستور میرزا حسین خان

۱ فریدون آدمیت و هما ناطق (۱۳۵۶)، افکار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در آثار منتشر نشده عصر قاجار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۴۸.

۲ اورسل، همان، ص ۲۳۷.

۳ جابری انصاری، همان، ص ۵۴.

سپهسالار تشکیل شده بود پیشنهاد فروش خالصه‌ها را مطرح کرد.^۱ برای خرید خالصه‌ها، تاجر پیشقدم شدند. به عنوان مثال، تمام زمین‌های سیستان خالصه بود.^۲ و حاج محمد حسن امین‌الضرب و رئیس‌التجار مشهد خالصه‌های سیستان را به قیمت دویست و پنجاه هزار تومان خریداری کردند.^۳ افزون بر تاجر، رؤسای ایلات، خوانین معتبر و علمای با نفوذ به خرید خالصه‌ها پرداختند.^۴

پیامدهای فروش خالصه‌ها

فروش خالصه‌ها از سویی بر وسعت املاک زمین داران بزرگ افزود و از طرفی ایجاد طبقه جدید تاجر-مالک را در پی داشت. پیش از این دیدیم که تاجر درایام قحطی املاکی را در عوض طلب‌های معوقشان از حکام، ملاکان و خرده مالکان به دست آورده بودند. آنان اکنون با خرید خالصه‌ها املاک وسیع‌تری را در اختیار داشتند. امنیت سرمایه‌گذاری در زمین، رونق کشت محصولات صنعتی و ترقی قیمت زمین، همپای افزایش قیمت غلات از انگیزه‌های تاجر برای تصاحب املاک وسیع بود.

در گزارش محرمانه پیکو دیپلمات انگلیسی می‌خوانیم: «در تهران ۲۸ نفر بیش از ده هزار تومان ثروت دارند. از این تعداد یازده تن کارشان نزول-خواری است. از اینها ۸ تن زمین داران عمده هستند. حاج ملک التاجر در تجارت، فعالیت زیادی ندارد اما زمین دار بزرگی است. آقا شیخ ابوالقاسم، رئیس شرکت تجارتی فارس، زمین دار است تا تاجر و هم‌چنین تاجر با نفوذ تبریز، حاجی سید مرتضی. برادران آرزونیان، چهارمین تاجر ثروتمند

۱ میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله (۱۳۸۱)، رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، به کوشش حجت‌الله اصیل، تهران: نشرنی، ص ۲۳۱.

۲ چارلز ادوارد بیت (۱۳۶۵)، خراسان و سیستان، ترجمه قدرت الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران: یزدان، ص ۷۹.

۳ لمبتن (۱۳۷۷)، همان، ص ۲۳۷.

۴ مسعود میرزا ظل السلطان [بی‌تا]، تاریخ و سرگذشت مسعودی، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ص ۲۶۲.

تهران، کارشان تقریباً تماماً صادرات است. آن‌ها زمین‌های فراوانی دارند ولی سرمایه نقدی شان قابل توجه نیست».^۱

به نظر می‌رسد ورود سرمایه‌ها به بخش زمین‌داری باعث خروج آن‌ها از چرخه تولیدی شد که آن نیز مسبب رکود اقتصادی بیشتر و گسترش بازهم بیشتر فقر می‌شد.^۲

اما فروش خالصه‌ها، پیامدهای دیگری نیز داشت. پیش از این گندم خالصه‌ها ابزاری در دست دولت برای تنظیم بازار و کاستن از قیمت غلات بود. عبدالله مستوفی می‌نویسد: «ناصر الدین شاه بعد از قحطی ۱۲۸۸ همیشه احتیاط کار نان شهر را داشت. چهل پنجاه هزار خروار گندم خالصه‌جات ومالیات اربابی تهران به اضافه مقداری از گندم خالصه و اربابی ساوه و عراق و خمسه باید هر سال به انبار تهران وارد شود و تا بهار سال آینده تقریباً دست نخورده باقی بماند. هر وقت گندم‌دارها به واسطه کمی محصول، جلوی گندم را می‌گرفتند فوراً در انبار دولتی باز می‌شد و به نرخ روزهای قبل به نانوا و متفرقه بدون هیچ دریغ و رعایت صرفه دولت می‌فروختند. ملاکان از همین عمل جاخورده جلوی گندم خود را رها می‌کردند. خالصه فروشی‌ها مقدار زیادی غله در اختیار افراد تازه به دوران رسیده گذاشت و همان قدر از گندم انبار کاست».^۳

اکنون ملاکان بزرگ در میدان فروش غلات بی‌رقیب بودند و نرخ‌ها را به دلخواه افزایش می‌دادند. پریس کنسول انگلستان گزارش کرد: «قیمت گندم در اصفهان ۲ برابر شده است».^۴

او هم چنین نوشت: «دهقانان پیش از این، اربابی نه چندان سخت‌گیر به نام دولت داشتند اما اکنون زمین داران خصوصی تا اخذ آخرین صنار، رهایشان نمی‌کنند. در نتیجه آن‌ها پولی برای مصرف در بازار ندارند. و به

۱ احمد سیف (۱۳۸۸)، «مالکیت، استبداد و انباشت سرمایه»، Ketabnak.com، ص ۱۴۵.

۲ سیف (۱۳۸۷)، همان، ص ۱۶۴.

۳ عبدالله مستوفی (۱۳۷۷)، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی اداری دوره قاجار، ج ۲، تهران: انتشارات زوار، ص ۴۳.

۴ سیف (۱۳۸۷)، همان، ص ۱۷۶.

همین دلیل همه تجارت کشور لطمه می‌خورد پول با همان آزادی گذشته در اقتصاد به جریان نمی‌افتد».^۱

ظل‌السلطان که با فروش خالصه‌ها موافق نبود معتقد بود که زمین‌داران بزرگ به مرور املاک خرده مالکان را نیز از چنگشان بیرون کشیده و «این گندم که به دست بیست کروور مخلوق بوده، اختیارش به دست ۲۰۰ نفر صاحب نفوذ افتاد و قیمت گندم از دو یا سه تومان به ده تومان رسید».^۲ بهره مالکانه‌ای که این ملاکان بزرگ از رعیت می‌گرفتند بسیار بیشتر از بهره مالکانه‌ای بود که دولت می‌گرفت. سیاحی ارمنی سال‌ها بعد نوشت: «در خلال سی سال گذشته در مناطق ایران، بهره مالکانه ده برابر شده است».^۳

خارج شدن اصلی‌ترین منبع ثروت کشور - زمین - از دست حکومت و رسیدن آن به تجار و ملاکان بزرگ به معنای انتقال قدرت و نفوذ سیاسی به آنان بود.

پس از این، حکام ولایات به دفعات ناچار شدند برای رفع بحران‌های نان با زمین‌داران، علمای با نفوذ و تجار بزرگ که دارنده بزرگ‌ترین انبارهای غله بودند، به شور بنشینند و تنها با یاری آن‌ها بر مشکلات فائق آیند. در ولایاتی نظیر اصفهان^۴ کرمانشاه^۵ و شیراز^۶ و برخی ولایات دیگر، شاهد تشکیل این شوراها هستیم. به نظر می‌رسد تشکیل این شوراها در واپسین سال‌های عصر ناصری، اندیشه اداره امور کشور را به صورت شورایی تقویت کرده باشد. از سویی بهره‌برداری ملاکان بزرگ از این قدرت و نفوذ سیاسی در آغازین سال‌های نهضت مشروطیت برکسی پوشیده نیست.

۱ همان، ص ۱۷۵.

۲ ظل‌السلطان، همان، ص ۲۶۳.

۳ عیسوی، همان، ص ۳۲۲.

۴ ونسا مارتین (۱۳۸۷)، عهد قاجار، ترجمه حسن زنگنه، تهران: ماهی، ص ۱۱۷.

۵ رباب حسینی (۱۳۷۱)، «قحطی و گرانی در سال ۱۲۸۷ و ۱۲۸۸ قمری»، گنجینه اسناد، ش ۳-۴، ص ۵۸.

۶ سعیدی سیرجانی، همان، ص ۳۴۳.

نتیجه گیری

دیدیم که مسئله نان از مالکیت ارضی تأثیر می پذیرفت و بر آن تأثیر می گذاشت. ملاکان با در اختیار داشتن انبارهای بزرگ غله و احتکار آن می توانستند بر قیمت غلات و نان تأثیر بگذارند و از سویی با بروز قحطی و خشکسالی، تأثیرات عمیقی در وضعیت مالکیت ارضی ایجاد می شد. هنگام بروز قحطی، ناامنی، مرگ و میر و مهاجرت، موجب کاهش کشت و زرع می شد و این کاهش از طرفی از توانایی ملاکان و زارعان در پرداخت مالیات ها می کاست و از سویی پرداخت دیون آن ها را به تجار به تعویق می انداخت. زمین هایی که صاحبانشان توان پرداخت مالیات را نداشتند به خالصة ها افزوده می شدند و زمین هایی که وثیقه وام بودند به تملک تجار در می آمدند. این وضعیت به تضعیف شدید خرده مالکی منجر می شد و همین امر بر تعداد کارگران روزمزد می افزود. تملک بی ضابطه اراضی خرده مالکان در آشفتگی های سال های قحطی، این وضعیت را تشدید می کرد. قیمت زمین در سال های بحرانی قحطی، به شدت کاهش می یافت و پس از آن رو به افزایش می گذاشت. وقف برخی زمین های اربابی از بیم تصرف آن ها به دست دولت، بر موقوفات افزود.

دولتی که با قحطی و گرانی دچار بحران عمیق مالی شده بود و منابع مالی اش به شدت کاهش یافته بود وادار به فروش خالصة ها شد. فروش خالصة ها بر زمین های ملاکان بزرگ افزود و تجاری که با انگیزه کشت محصولات صنعتی و صدور آن ها به خرید گسترده زمین می پرداختند طبقه جدید تاجر-ملاک را پدید آوردند.

فروش خالصة ها هرچند موجب افزایش قیمت غلات و خروج سرمایه های تجار از چرخه تولید شد اما از قدرت سیاسی حکومت مرکزی کاست. در کشوری که به تعبیر لمبتن، نفوذ و قدرت سیاسی اش ناشی از مالکیت بود، با انتقال مالکیت از دولت به ملاکان و تجار، این نفوذ و قدرت نیز به آن ها منتقل شد. نخستین تأثیرات این انتقال قدرت، در اجبار حکومت به مشورت و رایزنی

با تبحار و ملاکان برای حل بحران‌های نان دیده شد اما تأثیرات چشمگیر آن، در سال‌های پایانی عصر مظفری و مقدمات نهضت مشروطیت رخ نمود.

جدول ۱

قحطی در عصر ناصری

منطقه	تاریخ	منطقه	تاریخ
کرمان	۱۲۶۳	همدان	۱۲۸۷-۱۲۸۸
تبریز	۱۲۷۳	قزوین	۱۲۸۷-۱۲۸۸
اصفهان	۱۲۷۵	بوشهر	۱۲۸۷-۱۲۸۸
تهران	۱۲۷۵	فارس	۱۲۸۷-۱۲۸۸
قم	۱۲۷۵	یزد	۱۲۹۶
کاشان	۱۲۷۵	آذربایجان	۱۲۹۷
قزوین	۱۲۷۵	کرمان	۱۳۰۳
تهران	۱۲۷۷		
قزوین	۱۲۷۷		
زنجان	۱۲۷۷		
خراسان	۱۲۷۷		
استرآباد	۱۲۷۷		
گیلان	۱۲۷۷		
آذربایجان	۱۲۷۷		
مازندران	۱۲۷۷		
بهشهر	۱۲۸۱		
فارس	۱۲۸۲		
تهران	۱۲۸۷-۱۲۸۸		
یزد	۱۲۸۷-۱۲۸۸		
خراسان	۱۲۸۷-۱۲۸۸		
کرمان	۱۲۸۷-۱۲۸۸		
اصفهان	۱۲۸۷-۱۲۸۸		
قم	۱۲۸۷-۱۲۸۸		
کاشان	۱۲۸۷-۱۲۸۸		

جدول ۲
گرانی در عصر ناصری

منطقه	تاریخ	منطقه	تاریخ	منطقه	تاریخ
تهران	۱۲۶۸	تهران	۱۲۸۹	تهران	۱۳۱۱
فارس	۱۲۶۸	بوشهر	۱۲۹۲	فارس	۱۳۱۱
مازندران	۱۲۶۸	کرمانشاه	۱۲۹۲	اصفهان	۱۳۱۱
کرمان	۱۲۶۹	کرمان	۱۲۹۵	اردبیل	۱۳۱۲
کرمان	۱۲۷۰	آذربایجان	۱۲۹۶	تبریز	۱۳۱۲
فارس	۱۲۷۰	تبریز	۱۲۹۷		
بروجرد	۱۲۷۰	کاشان	۱۲۹۷		
محمره	۱۲۷۰	بوشهر	۱۲۹۷		
کرمان	۱۲۷۱	فارس	۱۲۹۷		
فارس	۱۲۷۶	اصفهان	۱۲۹۷		
مشهد	۱۲۷۶	قزوین	۱۳۰۰		
تبریز	۱۲۷۶	تهران	۱۳۰۲		
تهران	۱۲۸۶	فارس	۱۳۰۲		
تهران	۱۲۸۶	تهران	۱۳۰۲		
اصفهان	۱۲۸۶	قزوین	۱۳۰۳		
فارس	۱۲۸۶	فارس	۱۳۰۳		
یزد	۱۲۸۶	تهران	۱۳۰۵		
همدان	۱۲۸۶	فارس	۱۳۰۵		
قزوین	۱۲۸۶	بوشهر	۱۳۰۵		
کاشان	۱۲۸۶	فارس	۱۳۰۷		
قم	۱۲۸۶	تهران	۱۳۰۸		
کرمان	۱۲۸۶	فارس	۱۳۰۸		
خراسان	۱۲۸۶	فارس	۱۳۱۰		

برای تنظیم جدول‌های ۲۰۱ از منابع شماره ۲، ۷، ۸، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۳۸، ۴۱ و ۴۳ استفاده شده است.

منابع و مآخذ

الف. کتاب

- آدمیت، فریدون و هما ناطق (۱۳۵۶)، افکار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در آثار منتشر نشده عصر قاجار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- احمدی، شیخ یحیی (۱۳۵۴)، فرماندهان کرمان، تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: کتابفروشی دانش.
- ارباب، محمد تقی بیگ (۱۳۵۳)، تاریخ دارالایمان قم، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی، قم: حکمت.
- اصفهانیان، کریم و قدرت‌الله روشنی زعفرانلو (۱۳۵۴)، اسناد و مدارک فرخ‌خان امین‌الدوله، ج ۳، تهران: دانشگاه تهران.
- افشار، ایرج و اصغر مهدوی (۱۳۸۰)، اسناد تجارت ایران، ایران: علمی و فرهنگی.
- اعتصام‌الملک، میرزاخانلرخان (۱۳۵۶)، سفرنامه میرزاخانلرخان اعتصام‌الملک، به کوشش منوچهر محمدی، تهران: فردوسی.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان (۱۳۷۱)، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، تصحیح ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- امانت، عباس (۱۳۸۵)، قبله عالم، ترجمه حسن کامشاد، تهران: کارنامه.
- اورسل، ارنست (۱۳۶۲)، سفرنامه ارنست اورسل، ترجمه رحیم رضایی، تهران: پیام.
- بروگش، هینریش (۱۳۷۳)، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ج ۱، ترجمه حسین کردبچه، تهران: توس.
- بنجامین، ساموئل گرین ویلز (۱۳۶۳)، ایران و ایرانیان، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: صبا.
- بیشاپ، ایزابلا (۱۳۷۵)، از بیستون تا زردکوه بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، تهران: سهند.
- جابری انصاری، محمدحسن [بی‌تا]، تاریخ اصفهان و ری و همه جهان، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- خورموجی، محمدجعفر (۱۳۴۹)، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: زوار.
- سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر (۱۳۴۵)، وقایع اتفاقیه، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- سیف، احمد (۱۳۷۳)، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، تهران: چشمه.
- ----- (۱۳۸۷)، قرن گم شده، تهران: نشرنی.
- ----- (۱۳۹۱)، مالکیت، استبداد و انباشت سرمایه، [بی جا]: [بی نا].
- صفایی، ابراهیم (۱۳۵۳)، پنجاه نامه تاریخی، تهران: بابک.
- ----- (۱۳۵۴)، نامه‌های تاریخی، تهران: بابک.
- ----- (۱۳۵۶)، اسناد نویافته، تهران: بابک.
- ضرغام پور، شهریار (۱۳۶۹)، گزارش‌های تلگرافی آخرین سال‌های عصر ناصرالدین شاه، تهران: مؤلف. طاهر احمدی، محمود (۱۳۷۰)، تلگرافات عصر سپهسالار، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- ظل‌السلطان، مسعود میرزا [بی تا]، تاریخ و سرگذشت مسعودی، [بی نا]: [بی جا].
- عباسی، محمدرضا و پرویز بدیعی (۱۳۷۲)، گزارش‌های اوضاع سیاسی اجتماعی ولایات عهد ناصری، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، چ ۱.
- عباسی، محمدرضا (۱۳۷۲)، حکومت سایه‌ها، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- فسایی، میرزا حسن (۱۳۶۵)، فارس‌نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فلور، ویلم (۱۳۶۵)، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- قراگوزلو، حاجی عبدالله خان (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، به تصحیح عنایت الله مجیدی، تهران: میراث مکتوب.
- قزوینی، محمد شفیع (۱۳۷۰)، قانون قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران: طلابه.
- کاساکوفسکی، و. آ (۱۳۵۵)، خاطرات کنل کاساکوفسکی، ترجمه عباسقلی جلی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گرنی، جان و منصور صفت گل (۱۳۸۸)، قم در قحطی بزرگ، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- لمبتن، آ. ک (۱۳۷۷)، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ----- (۱۳۷۵)، ایران عصر قاجار، ترجمه سیمین فصیحی، تهران: جاودان خرد.
- مارتین، ونسا (۱۳۸۷)، عهد قاجار، ترجمه حسن زنگنه، تهران: نشرماهی.
- محلاتی، حاج سیاح (۱۳۵۶)، خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت، به کوشش سیف‌الله گلکار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مراغه‌ای، زین العابدین (۱۳۸۴)، سیاحتنامه ابراهیم بیگ، به کوشش محمدعلی سپانلو، تهران: آگاه.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۷)، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی، اداری دوره قاجار، تهران: زوار.

- نادر میرزا قاجار (۱۳۷۳)، تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز، به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: ستوده
- ناظم الدوله، میرزا ملکم خان (۱۳۸۱)، رساله‌های میرزا ملکم خان، به کوشش حجت‌الله اصیل، تهران: نی.
- نجم الدوله، میرزا عبدالغفار (۱۳۴۲)، سفرنامه خوزستان، به تصحیح سید محمد بیر سیاقی، تهران: علمی.
- نظام السلطنه، حسینقلی خان (۱۳۸۳)، خاطرات و اسناد حسینقلی خان نظام السلطنه، ج ۱، به کوشش معصومه نظام مافی و دیگران، تهران: نشر تاریخ ایران.
- وزیر، احمدعلی خان (۱۳۴۰)، تاریخ کرمان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.
- ییت، چارلز ادوارد (۱۳۶۵)، خراسان و سیستان، ترجمه قدرت‌الله روشنی و مهرداد رهبری، تهران: یزدان.

ب. مقاله

- اشیدری، جهانگیر (۱۳۶۵)، نامه‌ای از یک قرن پیش، چیستا، س ۸، ش ۴.
- اوکازاکی، شوکو (۱۳۶۵)، قحطی بزرگ ۱۲۸۸، آینده، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، س ۱۲، ش ۱-۳.
- پاکدامن، ناصر (۱۳۸۳)، «در جستجوی جمعیت ایران دوران ناصری»، حدیث عشق، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- حسینی، رباب (۱۳۷۱)، قحطی و گرانی در سال ۱۲۸۷ و ۱۲۸۸ قمری، گنجینه اسناد، سازمان اسناد ملی ایران، ش ۳-۴.
- رضوانی، محمد اسماعیل (۱۳۴۷)، سندی از قحطی ۱۲۸۷ هجری قمری، بررسی‌های تاریخی، ستاد بزرگ ارتشتاران، س ۳، ش ۳-۴.
- عبدالله یف، ز. ز (۱۳۶۱)، روستاییان ایران در اواخر دوران قاجاریه، مسائل ارضی و دهقانی، تهران: آگاه، ش ۱.
- نوشیروانی، سید وحید (۱۳۶۱)، سرآغاز تجاری شدن کشاورزی در ایران، مسائل ارضی و دهقانی، تهران: آگاه، ش ۲.

ج. روزنامه

- روزنامه ایران، س ۱، ش ۸، شعبان ۱۲۸۸ ق.
- روزنامه ایران، س ۹، ش ۹، ربیع‌الاول ۱۲۹۷ ق.
- روزنامه دولت علیه ایران، س ۲، ش ۵، ذی قعدة ۱۲۷۷ ق.

د. اسناد

- کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، عرایض و نوشتجات دولتی، ف ۱۴۵۰، ۷۵.
- کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، عرایض و نوشتجات دولتی، ف ۱۲۹۹، ۰۰۹۲.
- کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، عرایض و نوشتجات دولتی، ف ۱۲۲۹، ۰۱۱۲.
- سازمان اسناد ملی ایران، شماره بازیابی: ۲۹۶/۱۸۱۷، محل در آرشیو: ۱۳۶۴ آ/ا.
- سازمان اسناد ملی ایران، شماره بازیابی: ۲۹۵/۴۳۳۱، محل در آرشیو: ۸۴۷ ب ۴ آ/ا.

فراز و فرود خاندان‌های دیوانسالار شیراز در عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ ه‍.ق)

سهراب یزدانی مقدم^۱

حسین مفتخری^۲

عبدالرسول خیراندیش^۳

علیرضا احمدی مفرد^۴

چکیده: شیراز مرکز ایالت فارس در دوره پنجاه ساله ناصری شاهد دگرگونی‌های فراوانی بود که در کانون آن دیوانسالاران قرار داشتند. عبور مهم‌ترین شاهراه تجاری تهران - بوشهر از این شهر و نیز قرار داشتن در مرکز به هم رسیدن عناصر ایلی و شهری به یکدیگر از ویژگی‌های شیراز این دوره بود. نقش بارز خاندان‌های دیوان سالار قوام‌الملک، مشیرالملک و قشقایی به دلیل تصدی امور مالیاتی و نفوذ آنان در اداره امور شیراز، نشان از اهمیت دیوان‌سالاری در این دوره حساس تاریخی دارد. دیوان‌سالاری شیراز در عهد ناصری از یک سو در فضای سنتی و پیشامدرن و از سوی دیگر تحت تأثیر نوسازی نهادهای اداری قرار داشت، افزون بر این روند، در این پژوهش جابجایی قدرت در میان این خاندان‌ها و نیز پیامدهای رقابت میان آنان مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال هستیم که فراز و فرود خاندان‌های دیوان‌سالار شیراز چه پیامدهایی برای اداره این شهر در عصر ناصری داشته است.

واژه‌های کلیدی: قاجاریه، عصر ناصری، دیوان‌سالاری، قوام‌الملک، مشیرالملک، ایلخان قشقایی، تاریخ شیراز

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی تهران Sohrab_yazdani_78@yahoo.com

۲ استاد گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی تهران Moftakhari@khu.ac.ir

۳ استاد گروه تاریخ دانشگاه شیراز ab_kheirandish@yahoo.com

۴ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه خوارزمی تهران و مدرس دانشگاه فرهنگیان alireza.ahmadimofrad@yahoo.com

Rise and Fall of Shiraz Bureaucrat Families during The Naseri Era (1847-1895)

Sohrab Yazdani Moqaddam¹

Hossein Moftakhari²

Abdolrasul Kheyrandish³

Ali Reza Ahmadimmofrad⁴

Abstract: Shiraz, as the center of Fars State, was exposed to drastic changes during the fifty-years of Naser al-Din Shah Qajar's era, when bureaucrats had the highest influence. The presence of Iran's main trading route from Bushehr to Tehran, in this city and also, its location at the center of Iran, where tribal and urban elements would confront each other, were the main features of Shiraz. Bureaucrat families such as Qavamolmolk, Moshirolmolk and Qashqai families, due to their positions in tax affairs and their influence in Shiraz, show the significance of bureaucracy during this era. Shiraz bureaucracy during Naser al-Din Shah Qajar era was affected by traditional and pre-modern era on the one hand, and renovation of the growth administrative bodies on the other. In addition to these trends, the handling of power among these families and its consequences are studied in this research. This research tries to study the effect of rise and fall of Shiraz's bureaucrat families during Naser al-Din Shah's timer era and its consequences in the city administration.

Keywords: Qajar era, Naser al-Din Shah, bureaucracy, Qavamolmolk, Moshirolmolk, Qashqai families, Shiraz-history

1 Associate Professor at Faculty of History in Tehran Kharazmi University
sohrab_yazdani_78@yahoo.com

2 Professor at Faculty of History in Tehran Kharazmi University moftakhari@khu.ac.ir

3 Professor at Faculty of History in Shiraz University ab_kheirandish@yahoo.com

4 Ph.d Student Islamic Iran History in Tehran Kharazmi University and Farhangiyān university Teacher alireza.ahmadimmofrad@yahoo.com

مقدمه

شیراز به عنوان یکی از شهرهای بزرگ ایران دوره قاجار که تا چند دهه پیش، مقام پایتختی دولت منقرض شده زندیه را داشت، نمونه جالبی از چالش‌ها و تضادهایی است که دیوانسالاری عصر ناصری با آن روبرو بود. در واقع شیراز خود اشرافیتی دیوانسالار داشت که علاوه بر آن که مؤلفه‌های محلی قدرت را نمایندگی می‌کردند، ادامه دهنده سنت دیوانسالاری قدیم ایرانی نیز بودند. نمایش هندسی این اشرافیت دیوانسالار شهری، مثلی را تصویر می‌کرد که سه خاندان قوام‌الملک، مشیرالملک و قشقایی را در سه زاویه خود داشت. دولت مرکزی مستقر در تهران که برخاسته از ایل قاجار بود، هم‌چنان تمایل داشت، بر اساس قواعدی که در سنن حکومت‌های گذشته وجود داشت، عمل کند لذا همواره یک شاهزاده قاجار را به عنوان فرمانفرمای شیراز به ایالت فارس می‌فرستاد، بدین ترتیب او با قرار گرفتن در راس قدرت، مثلث عناصر دیوانسالاری فارس را به صورت یک هرم درمی‌آورد. حوزه اختیارات و اقدامات شاهزاده قاجار در عصر ناصری دچار تحول شد؛ زیرا با استقرار اداراتی مانند تلگرافخانه، گمرک، پست، توپخانه و نظایر آن‌ها، مناصبی در میانه مثلث دیوانسالاری محلی و فرمانفرمای دولت مرکزی ایجاد شد. بدین ترتیب صورت سنتی و محلی دیوانسالاری با نوگرایی در نظام اداری مواجه شد. هرچند در اندیشه و عمل فرمانفرما به عنوان نماینده دولت و به عنوان یک شاهزاده قاجار به عنوان خویشاوند شاه، تغییر تمام عیاری که تمایل به نوگرایی باشد، دیده نمی‌شد. اما ادارات و امکانات جدید ارتباطی، قدرت نظارت و دخالت مؤثرتری به دولت مرکزی می‌داد. در همان حال، تداوم و حیات دیوانسالاری سنتی نیز وجود داشت. نتیجه امر، تشدید تضادهایی بود که میان آن‌ها برای تقرب به دربار، یا در پی تظلم مردم از آن‌ها با توسل به دربار از طریق تلگرافخانه، یا بهره‌گیری از عزل و نصب فرمانفرمایان فارس برای تسویه حساب‌های میان خویش به منصفه ظهور رساندند. بدین ترتیب دیوانسالاری شیراز عصر

ناصری هم‌چنان که در تحول عمومی جامعه ایرانی به سوی نو شدن گام برمی‌داشت، خود از عوامل اصلی بی‌ثباتی در شیراز و حتی سراسر فارس شد. قشقایی‌ها با در دست داشتن نواحی گسترده‌ای از فارس که در تصرف ایلات بود وایل‌راهی که به آن‌ها امکان می‌داد سالی دو نوبت از حاشیه شهر شیراز بگذرند، قوام‌الملک به عنوان کلانتر شیراز و مسؤول انتظامات سراسر فارس و خاندان مشیرالملک با منصب وزارت به عنوان متصدی امور مالی و مالیاتی فارس در تداوم کشمکش میان خویش، با حضور قدرتمندانه دولت مرکزی، موقعیتی متزلزل و شکننده یافتند و خود از عوامل بی‌ثباتی شدند. در حالی که همواره نظام دیوانسالاری نقش اصلی را در ایجاد ثبات و نظم ایفا می‌کرده‌است، بروز چنین کارکرد استثنایی از دیوانسالاری محلی شهری مانند شیراز آن‌هم در آستانه ورود به دوره نوگرایی در ایران، از ابعاد کم‌تر شناخته‌تاریخ معاصر ایران و به خصوص فارس به شمار می‌آید. لذا در این نوشته سعی شده است، ساز و کارهای کشمکش میان این دیوانسالاری محلی سنتی در شرایطی که میزان محدودی از نوگرایی توسط دولت مرکزی به میدان آمده بود، مورد بررسی و کنکاش قرار گیرد.

شیراز در عصر ناصری

شیراز کرسی ایالت فارس در زمان ناصرالدین شاه، معمولاً زیر نظر یکی از شاهزادگان قاجار (والی) اداره می‌شد. به همراه والی یک نفر وزیر نیز در اداره شهر، نقش مؤثری داشت. والی اغلب به عنوان فرمانده سپاه ایالت خدمت می‌کرد، در حالی که وزیر عمدتاً جمع‌آوری مالیات را بر عهده داشت. در ساختار و چارچوب اداری و سیاسی ایالت فارس، فرمانفرما (والی) به عنوان عالی‌ترین مقام رسمی ایالت از میان شاهزادگان و منسوبین شاه انتخاب می‌شد که عمده‌ترین مقامات ایالتی اعم از پیشکار یا وزیر، بیگلربیگی، کلانتر، ریاست قشون، رئیس التجار، مستوفی اعظم، ایلخان قشقایی و خمسه، کارگزار، رئیس گمرک خانه، رئیس تلگرافخانه و پستخانه

محلی و... زیر نظر او قرار داشتند. در طول ۵۰ سال حکومت ناصری، ۱۱ والی در فارس حکومت کردند که ۹ تن از آنان شاهزادگان سلطنتی بودند و ۲ تن (قاسم خان والی و میراز یحیی خان معتمدالملک) شاهزاده نبودند. در کنار مناصب حکومتی یادشده، مناصب محلی نیز بود که صورت موروثی و دائمی داشت. خاندان‌های متنفذ محلی (قوامی‌ها، مشیرالملک‌ها و ایلخان قشقایی) در اداره امور شیراز نقش مؤثری را ایفا می‌کردند، هرچند که قدرت قانونی آنها نیاز به تأیید شاه داشت. ورود اصلاحات اداری جدید در عصر ناصری جایگاه خاندان‌های دیوانسالار را دچار فراز و فرود کرد. هرچند که آن‌ها تا پایان قاجاریه بر مسند قدرت بودند، اما دیگر قدرت و موقعیت گذشته را بدست نیاوردند و به مرور ضعیف تر شدند. در ادامه به بررسی جایگاه خاندان‌های دیوانسالار و نقش آن‌ها در عرصه قدرت اداری شیراز می‌پردازیم.

خاندان قوام‌الملک

چهره محوری در سیاست شیراز عصر قاجار، خاندان قوام‌الملک بود که نقشی بسیار مهم در اداره آن شهر داشت. بنابراین نخست به خاستگاه این خانواده می‌پردازیم. تا آن‌جا که منابع تاریخی حاکی‌اند، مردی تاجر پیشه به نام حاجی‌هاشم، در شیراز و در سده دوازدهم هجری از سوی نادرشاه به مقام کدخداباشی رسید و نقشی مهم در اداره امور شهر یافت.^۱ پس از مرگ نادر بود که پسر حاجی‌هاشم، حاجی محمدابراهیم ریش سفید صاحب نفوذ پنج محله «حیدری خانه» شیراز شد و سپس در دوره زندیان به مقام کلانتر ارتقاء یافت. در سال ۱۲۰۵ در هنگامه درگیری میان لطفعلی خان زند و آقامحمدخان قاجار، حاجی ابراهیم کلانتر، وزارت شیراز را بر عهده داشت. حفاظت از برج و باروی شیراز به برخوردارخان محول گردید و نگهبانی از حرمسرا و ارگ شاهی به محمدعلی خان ایشیک آغاسی سپرده

۱ محمدجعفر حسینی خورموجی (۱۳۶۳)، حقایق الاخبار ناصری، ویرایش خدیو جم، [بی‌نا]، نشرنی، صص ۳۰۹-۳۱۲.

شد.^۱ در غیاب لطفعلی خان، روابط میان این سه تن تیره شد و حاج ابراهیم به خیانت و خودسری متهم گردید. چنان که به گفته میرزا حسن فسایی؛ «جناب حاجی از وی [لطفعلی خان زند] جز امید مرگ نماند پس در برانداختن بنیاد سلطنت او جازم شد».^۲ به هر حال حاج ابراهیم با خان قاجار همراه شد و تصرف شیراز را برای آقامحمدخان میسر ساخت و مورد ملاطفت وی قرار گرفت و فرمان ایالت مملکت فارس و لقب خانی برای جناب حاجی شرف صدور یافت و او را بعد از این حاج ابراهیم خان بیگلربیگی مملکت فارس نگاشتند.^۳ پس از سقوط کرمان و بر تخت نشستن شاه قاجار در ۱۲۱۰ ق، آقامحمدخان او را با لقب اعتمادالدوله به سمت صدراعظمی منصوب کرد. جانشین آقامحمدخان، فتحعلی شاه در ۱۲۱۲ ق اعتمادالدوله را با مسوئلیت‌های خاصی در مقام صدراعظم ابقا کرد. به خانواده وی زمین‌هایی اعطا شد و برادر و پسران او سرکرده نواحی مختلف شیراز شدند. به مدت ۱۴ سال او به عنوان خدمتگزار دولت فعالیت می کرد تا به گفته برخی، به سبب انتقادات و حسادت نسبت به او و به گفته عده‌ای دیگر برای رفتار ظالمانه‌اش، در ۱۲۱۵ ق از مقام خود برکنار و اعدام شد. دیگر اعضای خانواده او هم به چنین سرنوشتی دچار شدند یا به شدت آسیب دیدند چنان که نتوانستند قدرت را بار دیگر به دست آورند. با این همه، پسر یازده ساله او، علی اکبر، جان به در برد. گفته می‌شود این بدان سبب بود که در آن هنگام که برای خانواده‌اش چنین مصیبتی پیش آمد، به شدت بیمار بود و انتظار نمی‌رفت زنده بماند.^۴ به دلایلی که چندان روشن نیست، علی اکبر بعدها به مقامی دولتی در فارس رسید و سپس در

۱ میرزا حسن حسینی فسایی [بی تا]، تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۱، تهران: سنایی، ص ۲۳۲.

۲ همان، ص ۱۳۳.

۳ همان، ص ۲۳۴.

۴ میرزا حسن حسینی فسایی (۱۳۶۷)، فارسنامه ناصری، تصحیح منصور رستگار فسایی، ج ۱، تهران: انتشارات

امیرکبیر، ص ۶۸۱.

سال ۱۲۲۷ ق کلاتر شیراز شد.^۱ در ۱۲۴۵-۱۲۴۶ ق لقب قوام‌الملک از سوی فتحعلی شاه به او اعطا شد و روند احیا و بازسازی ثروت خانواده را در پیش گرفت. علی‌اکبرخان قوام‌الملک به ویژه از طریق به کارگیری لوطی‌ها برای ارباب دیگر اقشار مردم، نقش قابل توجهی در سیاست شهر ایفا کرد.^۲ جانشینی ناصرالدین شاه به جای پدرش در ۱۲۶۴ ق تأثیری در جابه جایی قدرت کلاتری در شیراز ایجاد نکرد. و هم‌چنان قدرت در دست خاندان قوام‌الملک باقی ماند. در سال ۱۲۸۲ ق علی‌اکبر قوام‌الملک پس از ۵۶ سال کلاتری فارس درگذشت. خورموجی درباره او نوشت که در تیزهوشی بی‌همتا و در انجام بیشتر کارها بی‌بدیل بود.^۳ در واقع، قوام‌الملک‌های بعدی می‌بایست ارزش‌ها و سنت‌های خانواده را پاس می‌داشتند، اما از حیث بصیرت با علی‌اکبر برابری نمی‌کردند. به علاوه او از سال‌های (۸- ۱۲۷۷ ق) از وصلت با دربار در تهران نیز سود می‌برد.^۴ گفته شده است که به هنگام مرگ، مالک ۱۰۴ پارچه آبادی میان تهران و بوشهر بود.^۵ جمعیتی که برای تشییع جنازه او گرد آمده بودند تا آن‌جا که مردم شیراز به‌یاد می‌آوردند، بزرگ‌ترین جمعیتی بود که تاکنون برای مراسمی این چنین جمع شده بودند که گواهی است بر قدرت و نفوذ وی. این نفوذ احتمالاً فقط به موقعیت او به عنوان کلاتر مربوط نمی‌شد، بلکه ازدواج با دربار، ریاست ایل خمه و تسلط بر مناطق شرق و جنوب شرقی فارس، انجام کارهای عام‌المنفعه و رقابت با خانواده مشیرالملک نیز در این امر دخیل بود. در این هنگام، خانواده قوام‌الملک رشته‌های نفوذ خود را به حومه و بیلاق شیراز نیز کشانده بود. نفوذ قوام به مقدار زیادی بر توانایی او در ایفای نقش میانجی میان توده‌ها و حکومت متکی بود. برای نمونه،

۱ همان، ص ۷۰۸.

۲ ونسا مارتین (۱۳۸۵)، دوران قاجار، ترجمه افسانه منفرد، تهران، انتشارات آمه.

۳ حسینی خورموجی، همان، ص ۳۱۲.

۴ همان، ص ۲۳۵.

۵ ونسا مارتین. همان، ص ۹۶.

در پی رخدادی او سندی تنظیم کرد که باید صادرکنندگان، آن را مهر می کردند تا مؤثر واقع شود. به موجب این سند، آنان از شاهزاده (فیروز میرزا نصرت الدوله) برای جبران غارت اخیر بازار در چهارسوق سلطانی ۴۰۰۰ تومان دریافت می کردند. این توافق نامه را برخی امضا کردند. او هم چنین میان گروه های اجتماعی واسطه می شد. چنان که وقتی لوطی ها به چند دکان حمله بردند و آن ها را خراب کردند، شکایاتی به قوام شد. او قول داد اگر مدعیان درباره مقدار خسارات قسم یاد کنند، جبران کند. کوشش قوام برای دستیابی به لطف نظر ناصرالدین شاه، با چراغانی بازارهای شیراز هنگام فتح مشهد (سرکوب فتنه سالار)، با شکست مواجه شد؛ زیرا تمام کسبه دکان ها را بستند و در مسجد بست نشستند و از زورگویی او به عنوان کلاتر شکایت کردند.^۱ شیخ ابوتراب روحانی شهر، پادرمیانی کرد و قول گرفت که تنها یک بازار چراغانی شود. بدین ترتیب، هنگامی که او کوشید برای حکومت خودشیرینی کند، مردم از فرصت استفاده کردند و نظر خود را پیش بردند. چهارمین پسر علی اکبر، به نام علی محمد جانشین او شد و در ۱۲۸۸ ق حاکم داراب و طوایف بهارلو و اینانلو شد.^۲ مقامی که در وهله اول نتیجه جاه طلبی های قوام و رقابت او با مشیرالملک، وزیر فارس بود. در این زمان حکومت مرکزی برای محدود نگاه داشتن خانواده قوام، از مشیرالملک استفاده می کرد. انتصاب علی محمد قوام به ریاست طوایف خمسه بر قدرت این خاندان افزود.^۳ باید متذکر شد که با این همه، منابع سده سیزدهم هجری قمری همیشه از طوایف مرتبط با قوام به عنوان طوایف عرب و یا بهارلو یاد می کنند، نخستین اشاره

۱ همان جا.

۲ حسینی فسایی (۱۳۶۷)، همان، ج ۱، صص ۸۳۱-۸۳۲؛ حسینی خورموجی، همان، ص ۳۱۲.

۳ علی اکبر سعیدی سیرجانی (۱۳۸۷)، وقایع اتفاقیه، مجموعه گزارش های خفیه نویسان انگلیسی در ولایات جنوبی ایران از سال ۱۲۹۱-۱۳۲۲ هـ.ق، تهران: ذهن آویز، ص ۲۸.

آشکار به اتحادیهٔ قبیله‌ای خمه به سال ۱۲۷۸ ق مربوط می‌شود.^۱ قاجارها در بیشتر مناطق می‌توانستند با ایجاد تفرقه یا برانگیختن رقبا علیه یکدیگر، حریف خطرناک قدرت را سرکوب کنند. اما در موارد نادری، در صدد ایجاد حریفی مناسب برمی‌آمدند. تشکیل اتحادیه قبیله‌ای خمه در سال ۱۲۸۸ ق نمونه‌ای از این موارد است. در سال ۱۲۶۷ ق موازنه قدرت در شیراز به هم خورد. پنج محله نعمتی در شیراز علیه خاندان حاج ابراهیم که قدرتش از پنج محله حیدری تأمین می‌شد، برخاستند. ناصرالدین شاه به تدبیر دیگری متوسل شد؛ به علی محمدخان پسر علی اکبرخان، لقب قوام‌الملک (دوم) داد. کلانتری فارس را به او بخشید، اقوام وی را در سراسر ولایت جنوبی به مناصب حساس گمارد و وادارش کرد که با پنج قبیله کوچک - ایل فارسی زبان باصری، گروه کوچکی که به عرب‌ها شهرت داشت و ایلات ترک نفر، بهارلو و اینانلو که همه به تنهایی به سبب توسعهٔ ایل قشقایی در خطر بودند - متحد شوند.^۲ این اتحادیه را خمه نامیدند و قوام‌الملک دوم را به عنوان نخستین ایلخان آن شناختند. بدین ترتیب «ایل خمه» از پنج قبیله نامتجانس به سرکردگی یک اعیان‌زاده شهری. این اتحادیه، حریف قدرتمندی در برابر ایل قشقایی محسوب می‌شد و هم‌چنان تحت فرمان خاندان قوام‌الملک ماند. شاید یکی از دلایل تشکیل ایل خمه علاوه بر موارد یادشده، سکونت‌گاه این پنج ایل در مناطق شرق و جنوب شرقی ایالت فارس (مناطق تحت نفوذ خاندان قوام) می‌باشد.

بدین ترتیب بود که علی محمد قوام‌الملک (دوم) از طریق رهبری اتحادیه قبیله‌ای ثروتمندی که اعضای آن می‌توانستند به یک ارتش مجهز و سواره نظام تبدیل شوند و از جناح‌های سیاسی و اجتماعی گوناگون در شیراز

۱ ونسا مارتین، دوران قاجار، ص ۹۶.

۲ فسایی، تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۱، ص ۳۲۰.

مستقل بودند، دارای قدرت و اقتدار بسیار شد.^۱ این نیروی مسلح برای اداره و سرکوب رقبای او یعنی ایلخان قشقای و مشیرالملک به کار گرفته می شد. از زمانی که علی اکبر قوام الملک برای مرعوب کردن توده مردم و مذاکره با دیگر اشراف، به لوطی های شیراز متکی شد، راه درازی پیموده شده بود.^۲ او موقعیت خود را از طریق ازدواج ها و وصلت ها محکم تر کرد. در ۱۳۰۰ ق علی محمد درگذشت و پسرش محمدرضا جانشین او شد.^۳ در ۱۳۰۹ ق سید علی اکبر فال اسیری در راه بازگشت از عتبات به شیراز، از اصفهان عبور کرد. ورود قریب الوقوع او را از منابر در تمام مساجد اعلام کردند و گروهی از مردم از جمله اشراف، علما، تجار، اهل بازار و زنان برای دیدار او رفتند.^۴ مردم صدور فتوای تحریم تنباکو را به نفوذ او نسبت می دادند، چون میرزا حسن شیرازی پدرزن او بود، در نتیجه اعتبار وی بسیار بیشتر شد.^۵ او به طور مؤثری رهبر بخش بزرگی از مردم شیراز بود. چالش جاری میان محمد رضا قوام و سید علی اکبر فال اسیری و مردم شیراز با شکایات بسیار زیادی که علیه قوام و حاکم (رکن الدوله) می شد اکنون جدیت می یافت. در ۱۳۰۹ ق محمدرضا قوام الملک بیمناک از موقعیت خود، سید تفنگدار را اطراف خانه خویش مستقر ساخت تا از او حمایت کنند. این اقدامی بیهوده بود. رکن الدوله او را دستگیر و زندانی و سپس فلک کرد با این قصد که از او پولی بگیرد.^۶ او به دستور شاه خلاص شد و فوراً با پیشکش هایی برای سپاسگزاری به تهران رفت. بسیاری از تجار و بازرگانان خرد شیراز به شاه نامه نوشتند و خشنودی خود را از حاکم برای خلاص کردن آن ها از ظلم قوام اعلام کردند.^۷ با این حال قوام هنوز حامیانی در شیراز داشت.

۱ فسایی، همان جا.

۲ سعیدی سیرجانی، وقایع اتفاقیه، صص ۲۰۴-۲۰۵.

۳ ونسا مارتین، دوران قاجار، ص ۹۷.

۴ همان، ص ۱۱۰.

۵ مهدی بامداد (۱۳۷۱)، شرح رجال ایران قرون ۱۲، ۱۳، ۱۴، ج ۲، تهران: زوار، ص ۴۳۱.

۶ همان جا.

۷ میرزا حسن خان اعتماد السلطنه (۱۳۷۷)، روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه، با مقدمه و فهرس ایرج افشار، ص ۸۲۱.

سقوط محمدرضا قوام‌الملک موقعیت ایلات خمسه را تضعیف و بی‌ثبات کرد. پیوندهای مالی مشخص قوام‌الملک و عشایری که آن‌ها را اداره می‌کرد، شناخته نیست، اما با موقعیت او در شیراز و پیوندهایش با دربار در تهران، احتمالاً او به عنوان یک واسطه مالی میان آن‌ها و دولت، به ویژه بر سر مالیات و سربازگیری عمل می‌کرده است. از آن‌جا که ایلات خمسه بخش مهمی از اساس قدرت او را تشکیل می‌دادند، احتمال دارد او از ثروت بسیارش برای جلب حمایت آنان (برای مثال، به عنوان محافظ و نیروی مسلح شخصی) استفاده کرده باشد.^۱ در سال ۱۳۰۹ ق درگیری قوام‌الملک و حاکم ایالت (رکن‌الدوله) منطقه را به آشوب کشید. رضاخان و حسین‌خان، دو سرکرده قدرتمند عشایر عرب، سر به شورش برداشتند و سراسر ناحیه را تا شرق و شمال شرق شیراز دستخوش قتل و غارت کردند.^۲ بلوای آنان به نوبه خود موجب سقوط حاکم فارس، رکن‌الدوله شد که به سبب سوء مدیریت به تهران احضار گردید. مناطق کرمان و بوشهر نیز به عرصه رویارویی کشیده شدند، زیرا حاکمان این نواحی به تعقیب عرب‌ها پرداختند و بهارلوها نیز در شورش درگیر شدند و راه‌هایی را که از کناره‌های خلیج فارس به داخل ایران می‌آمد، بستند. در ۱۳۱۰ ق گزارش شد که قوام‌الملک به محض بازگشت به شیراز، نفوذ خود را برای اعاده نظم به کار برده است.^۳ از هنگام بازگشت، او با بالا بردن قیمت نان (احتمالاً بنا بر ضرورت)، جریمه کردن ساکنان شیراز و اسکان دادن سواران بهارلو در خانه‌های مردم، اسباب ناخشنودی از خود را فراهم کرد.^۴ شیرازیان در تلگرافخانه گرد آمدند و از رفتار بد قوام‌الملک

۱ وנסا مارتین، همان، ص ۱۱۱.

۲ حسین‌خان نظام‌السلطنه (۱۳۶۱)، خاطرات و اسناد نظام السلطنه مافی، به کوشش مریم مافی و منصوره اتحادیه، ج ۱، تهران:

نشر تاریخ ایران، ص ۱۷۳.

۳ وנסا مارتین، همان، ص ۱۱۱.

۴ همان‌جا.

شکایت کردند و برکناری او را خواستار شدند.^۱ جمعیت که ۱۵ تا ۲۰ هزار زن و مرد بودند، بر سر و سینه می کوفتند و آه و ناله سر می دادند و فریاد می زدند «یا علی» و «یا سیدالشهدا». آنان هم چنین نسخه هایی از قرآن را در حالی که فریاد می زدند «ما مسلمانی» به دیوارهای تلگرافخانه آویختند.^۲ آنان سوگند خوردند که بر ضد حکومت برنخاسته اند بلکه مخالف قوام هستند و اگر حاکم جدید، نظام السلطنه قصد داشته باشد از او حمایت کند، آنان او را نیز نخواهند پذیرفت. حاکم کوشید با قول پایین آوردن قیمت نان، افزایش ارزش نقره و بیرون راندن عرب ها و بهارلوها که با قوام برگشته بودند، آنان را آرام کند.^۳ با این همه، مردم یکپارچه این قول ها را نادیده گرفتند و اصرار ورزیدند که قوام را در مقام کلانتر نمی خواهند. بدین ترتیب حاکم را واداشتند تا او را برکنار کند. آنان هم چنین خواستار تبعید او از شیراز شدند، اما شاه فرمان داد که مردم را به زور متفرق کنند. با این همه، وقتی به افواج خلج و کزاز دستور حمله داده شد، آنان جانب مردم را گرفتند و گفتند گرچه به شاه احترام می گذارند، حاضر نیستند به خاطر قوام الملک و عرب ها و بهارلوها با مردم بجنگند.^۴ تلاش حاکم در استفاده از علما برای ترغیب مردم به پراکنده شدن نیز با شکست روبه رو شد. در نتیجه، حاکم می بایست قول دهد که قوام را تبعید می کند. تلگراف از شاه رسید که قول داده بود قیمت نان پایین بیاید، سکه نقره تثبیت و قوام از ولایت فارس بیرون رانده شود. این حرکت اعتراضی یک پیروزی برای مردم محسوب می شد. آن هنگام حکومت با این مشکل روبه رو بود که در غیاب قوام کسی را برای ریاست بر ایلات خمسه بیابد. سهام الملک از تهران فراخوانده شد و به عنوان حاکم بهارلو، عشایر عرب و داراب، به

۱ نظام السلطنه، همان، ج ۱، صص ۱۸۳-۱۸۵.

۲ همان، صص ۱۸۴-۱۸۵.

۳ همان، ص ۱۸۵.

۴ ونسا، همان، ص ۱۱۲.

جانشینی قوام منصوب شد اما عشایر عرب از پذیرش وی سرباز زدند. این شاید بدان سبب بود که او نه امتیازات مالی برای زیردستانش آورده بود و نه با آنان پیوستگی داشت تا موجب پیشرفت‌شان شود. جای خالی قوام در شیراز نیز حس می‌شد، زیرا سرانجام مردم از بده بستان با حکومت مرکزی بدون میانجی احساس ناخشنودی کردند. به خصوص که حاکم جدید نظام‌السلطنه، گردآورندهٔ سختگیر مالیات بود. در ۱۳۱۱ق آنان از شاه درخواست کردند قوام را بازگرداند؛ ولی نظام‌السلطنه بی‌درنگ او را تنبیه و اخراج کرد. با این همه حکومت مرکزی احساس کرد توانایی بازگرداندن قوام را ندارد و او را به عنوان حاکم به بنادر خلیج فارس فرستاد. نظام‌السلطنه به مبارزه برای بالا بردن مالیات‌های فارس ادامه داد با این همه حکام کوچک و نیز نانوایان ۷۰,۰۰۰ تومان مالیات مقروض بودند و عشایر از پرداخت ۳۵۰۰۰ تومان بدهی خویش خودداری می‌کردند، در نتیجه نظام‌السلطنه از حکومت برکنار شد و رکن‌الدوله (که قبلاً معزول شده بود) جای او را گرفت. اما همین که مالیات‌ها به شکل پیشکش مطالبه شد، شماری از سکنه به یزد و کرمان گریختند، مردم نیز از پرداخت مالیات‌شان خودداری می‌کردند و در عرض هفت ماه هفت بار حاکم آن‌جا عوض شد.^۱

حیات سیاسی خاندان قوام‌الملک در منصب بیگلربیگی شیراز

خاندان قوام‌الملک علاوه بر منصب کلانتری شهر، منصب بیگلربیگی را نیز عهده‌دار شدند. وظیفه اصلی بیگلربیگی فراهم آوردن ارزاق و غله برای مردم شهر بود.

پس از فتح شیراز توسط آقامحمدخان قاجار با همکاری حاج ابراهیم کلانتر منصب بیگلربیگی بر دیگر مناصب وی (وزارت، کلانتری، لقب خانی) افزوده شد. در سال ۱۲۱۵ق با قلع و قمع خاندان حاج ابراهیم خان به دستور فتحعلی‌شاه کلیه مناصب اداری نیز از آنان گرفته شد.

پس از سقوط خاندان حاج ابراهیم، منصب بیگلربیگی که در گذشته جزو مناصب مهم حکومتی بود، به منصب جزء شهری تقلیل یافت و وظیفه آن به خدمات عمومی و رفاهی و در برخی مواقع امنیتی و انتظامی شهر محدود شد. احمدخان در سال ۱۲۹۲ق بیگلربیگی شیراز بود. وظیفه او تعقیب دزدان و زندانی کردن آنها بود و از این طریق امنیت و آرامش را به شهر برمیگرداند. هر بیگلربیگی برای خود گروهی نوکر، عمده و فراش داشت که زیر نظر فراشبازی خدمت می کردند. هریک از صاحب منصبان فارس برای خود عمده جات مخصوص داشتند و فراش خودشان را برای تعقیب کارهایشان می فرستادند؛ فقدان تمرکز در نیروهای اجرایی و امنیتی یکی از علل بروز نزاع و درگیری بود. عاملان حکومتی به جای این که نظم و امنیت را در محلات شهر ایجاد کنند، بیشتر وقت شان را معطوف به حل و فصل اختلافات میان خود می کردند. محمدرضاخان پسر قوام الملک از سال ۱۲۹۵ق بیگلربیگی شیراز بود و مسؤولیت ردگیری دزدی هایی را که در شهر اتفاق می افتاد نیز بر عهده داشت. وی دارای زندان خصوصی بود که دزدان را در آن جا زندانی می کرد.^۱ تجسس و پیدا کردن اشیاء عتیقه زیر نظر بیگلربیگی انجام می شد. بیگلربیگی بر انبار غله نظارت داشت و هرگاه بلوای نان در شهر شکل می گرفت بیگلربیگی باید پاسخگو می بود و شهر را ساکت و آرام می ساخت. بیگلربیگی موظف بود هرکس را که در شهر، آشوب به پا کند و موجب بی نظمی و بی ثباتی شود دستگیر نماید و به حکومت تحویل دهد. معمولاً سربازان که مرتکب جرم، مخصوصاً قتل شده بودند باید در محبس بیگلربیگی می ماندند تا حکم آنها صادر شود.^۲ در بعضی مواقع، نیز بیگلربیگی به وصول مالیات می پرداخت. در سال ۱۲۹۹ق حبیب الله خان به عنوان بیگلربیگی و قائم مقام پدرش

۱ روزنامه دولت علیه ایران، ص ۱۶۲؛ سعیدی سیرجانی، همان، ص ۸۱.

۲ سعیدی سیرجانی، همان، صص ۸۷، ۱۰۳، ۱۲۵.

محمدرضا قوام که کلانتر شیراز و ایلخان ایل خمه بود، انتخاب شد. این انتصاب نشان می‌دهد که منصب بیگلربیگی جزو مناصب پایین بوده و زیر نظر کلانتر، انجام وظیفه می‌کرده است. از طرف دیگر چون ریاست قشون برعهده والی ایالت بود، همین امر باعث تحدید قدرت بیگلربیگی و سلب قدرت نظامی از وی شد و وظیفه او محدود به نظم و امنیت داخل شهر شد. در بیشتر مواقع که بیگلربیگی از شهر خارج می‌شد، نظم و امنیت و امر و نهی داخل شهر را به فراشباشی خود می‌سپرد. در بعضی مواقع، بیگلربیگی منصب رئیس التجاری و موقتاً منصب کارگزاری خارجه را نیز برعهده داشت. ایجاد امنیت تلگراف خانه برعهده بیگلربیگی و کدخدا باشی بود، نظم و امنیت به وسیله منصب حکومتی باید ایجاد می‌شد و اگر کوتاهی می‌کردند مؤاخذه می‌شدند. خاندان قوام‌الملک مناصب کلانتری و بیگلربیگی شیراز و ایلخانی ایل خمه را برعهده داشتند و اگر چه همه این عوامل در قدرتمند شدن آن‌ها نقش داشتند، اما اصلاحات اداری کم کم باعث تضعیف آنان گردید. بدین‌گونه که تلگراف به عنوان ابزار اداری جدید توانست مخالفان آنان را قدرتمند کند و شکایات اهالی شیراز را به گوش شاه در دارالخلافه برساند، عزل و نصب‌های مکرر خاندان قوام باعث تضعیف پایگاه اجتماعی آن‌ها شد. شکایات اهالی شیراز از طریق صندوق عدالت، نارضایتی از این خاندان را دوچندان کرد. درگیری خاندان قوام با علمای دینی (مانند علی‌اکبر فال‌اسیری) نیز در این ضعف و تزلزل نقش مؤثری داشت. بدین ترتیب خاندان قوام‌الملک در اواخر عصر ناصری (۱۳۱۰-۱۳۱۱ق) به شدت تضعیف شد. هر چند با وجود ضعف، هم‌چنان به صورت کج دار و مریز تا مدت‌ها در نظام اداری فارس نقش‌آفرین بودند. اما عملاً اعتبار و شوکت گذشته را از دست داده بودند. با این وجود، محمدرضا قوام‌الملک (سوم) تا سال ۱۳۲۶ق منصب کلانتری را داشت و پسرش حبیب‌الله خان تا سال ۱۳۲۸ق که از دنیا رفت بر این منصب باقی بود.

خاندان مشیرالملک شیرازی

مؤلف فارسنامه ناصری هنگام معرفی اعیان ساکن در محله سنگ سیاه شیراز از پدربزرگ میرزا ابوالحسن خان مشیرالملک به نام و عنوان میرزا ابراهیم مستوفی یاد کرده است.

پدر میرزا ابوالحسن خان مشیرالملک که از وی با نام محمدعلی یاد شده یکی از پسران میرزا ابراهیم مستوفی بود و در زمان بیگلریگی حاج ابراهیم خان کلانتر به دبیری وی گماشته شد. بعد از آن او به وزارت اسداله خان (پسر حاج ابراهیم خان) که حاکم لرستان و خوزستان بود، برگزیده شد. سپس به شیراز بازگشت. و «از حسن کفایت، رئیس دفتر و سر رشته دار گردید»^۱ در زمان حسینعلی میرزا فرمانفرما (۱۲۱۴-۱۲۵۰ق) به وزارت گماشته شد. در همین ایام از طرف فتحعلی شاه قاجار به لقب «مشیرالملک» ملقب شد (۱۲۴۵ق) در سال (۱۲۴۸ق) بر اثر توطئه علی اکبر قوام الملک و محمدعلی خان ایلخان قشقایی از وزارت فارس برکنار شد. سپس بر اثر بی تدبیرهایی که میرزا حسن نظام العلما وزیر انجام داد، حسینعلی میرزا فرمانفرما، با مشورت قوام الملک، ایلخانی و نایب الایاله خواهان بازگشت مشیرالملک به شیراز شد. او پس از بازگشت دوباره وزیر فارس شد.^۲ بعد از فرمانفرما فیروز میرزا (برادر بزرگ محمدشاه قاجار) به حکومت فارس رسید. بدین ترتیب، مشیرالملک از وزارت برکنار شد ولی ریاست دفترخانه فارس به وی واگذار گردید و «رجوع محاسبات و حواله جات را به او داشتند».^۳ مشیرالملک دوباره در سال ۱۲۶۰ ق برای آخرین بار وزیر ایالت فارس شد و پس از مدتی در سال ۱۲۶۲ ق چشم از جهان فرو بست.^۴

از میرزا محمدعلی مشیرالملک دو پسر به نام‌های ابوالحسن خان و

۱ همان جا.

۲ فسایی، همان، ج ۱، صص ۲۸۴-۲۸۶.

۳ همان، صص ۲۸۷-۲۹۲.

۴ فسایی، همان، ج ۲، ص ۹۸.

میرزا قاسم خان به جای ماند. میرزا ابوالحسن خان در فاصله سال‌های ۱۲۵۲-۱۲۵۴ ق به عنوان ضابط (گیرنده مالیات) بلوک خفر و سیمکان و رامجرد گماشته شد اما «مبلغی باقی کار دیوان گردید»^۱ بدهکاری او به دیوان حکومت، وی را به ترک شیراز و عزیمت به جانب کرمانشاهان مجبور کرد و از آن جا به عتبات عالیات رفت. چندی بعد به شیراز بازگشت و در سال ۱۲۶۲ ق پس از درگذشت پدر «به منصب جلیل پیشکاری و وزارت و لقب مشیرالملکی برقرار گردید».^۲ او مدت ۳۰ سال تمام بر مسند وزارت آن مملکت باقی ماند.^۳ میرزا ابوالحسن خان تا سال ۱۲۹۳ ق با کمال قدرت در مقام وزارت فارس باقی ماند و از چنان نفوذی برخوردار بود که «در مدت وزارتش آن چه را می‌گفت حکمران مملکت فارس طوعاً او کرهاً می‌شنفت»^۴ البته بیان این نکته لازم است که در سال ۱۲۷۵ ق که سلطان مراد میرزا حسام السلطنه به حکومت فارس گماشته شد، میرزا ابوالحسن خان مشیرالملک را از وزات فارس برکنار و مقام او را به محمدحسین همدانی واگذار کرد.^۵ مشیرالملک دستگیر و زندانی شد و معادل هیجده هزار تومان به جریمه خیانت از او گرفته، روانه تهران گردید.^۶ اقامت در تهران چندان طول نکشید و طهماسب میرزا مؤید الدوله او را از تهران فراخواند و تمامی امور وزارت فارس را در اختیار او گذاشت.^۷ این موضوع بیانگر آن است که مقام رشک برانگیز مشیرالملک موجب تلاش مخالفان بر ضد وی بوده است، اما بازگشت مشیرالملک به مقام سابق، ریشه‌های مستحکم قدرت وی را نشان می‌دهد. مشیرالملک در سال ۱۲۹۳ ق به دستور حاجی معتمدالدوله (حاکم فارس) از سمت وزارت برکنار و چند

۱ همان، صص ۹۸-۹۹.

۲ همان‌جا.

۳ فسایی، همان، ج ۱، ص ۲۹۹.

۴ همان، ج ۲، ص ۹۹.

۵ فسایی، همان، ج ۱، صص ۳۱۹-۳۲۱.

۶ همان‌جا.

۷ فسایی، همان‌جا.

ماهی زندانی شد. پس از آزادی به عتبات عالیات رفت و سپس به شیراز بازگشت و به سرپرستی املاک موروثه خود پرداخت و در سال ۱۳۰۳ ق از دنیا رفت.^۱ از او پسری باقی نماند که جانشین پدر گردد و قدرت سیاسی را در خاندان مشیرالملک استمرار بخشد.

تأسیسات عام‌المنفعه و املاک خصوصی میرزا ابوالحسن خان مشیرالملک در شیراز به چند دسته تقسیم می‌شود: ۱. بناهای مذهبی، ۲. تأسیسات اقتصادی ۳. اقامتگاه و باغ‌های خصوصی و عمومی. از مهم‌ترین بناهای مذهبی، مسجد مشیرالملک است که در محله سنگ سیاه قرار دارد. در طبقه فوقانی مسجد، اتاق‌هایی جهت اقامت طلاب علوم دینی ساخته شده است.^۲ حسینیه مشیر در نزدیکی مسجد مشیر است که برای مراسم تعزیه‌داری ساخته شده است.^۳

تأسیسات اقتصادی مشیرالملک در شیراز شامل کاروانسرای گلشن (سرای مشیر) و بازار مشیر است.^۴ مشیرالملک سرای گلشن را بر «خامس آل‌عبا» وقف کرده است.^۵ از دیگر اقدامات مشیرالملک، ایجاد باغ‌های متعدد در شیراز است که از جمله آن‌ها باغ جنت،^۶ باغ حوض، باغ درکی و باغ خندق را می‌توان نام برد.^۷

بناهای خارج از شیراز مشیرالملک کاملاً جنبه اقتصادی و تجاری داشته و معمولاً در مناطقی ساخته شده‌اند که برای مدت طولانی در حوزه‌ی اداری و اقتصادی وی قرار داشت که معمولاً مناطق غرب و جنوب ایالت فارس

۱ فسایی. همان، ج ۲، ص ۹۹.

۲ همان، ص ۱۶۱.

۳ محمدنصیرفرصت شیرازی (۱۳۷۷)، آثار عجم، تصحیح منصور رستگار فسایی، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۷۵۷-۷۵۸.

۴ همان، ص ۸۲۵.

۵ علی نقی بهروزی [بی‌تا]، بناهای تاریخی و آثار هنری جلگه شیراز، تهران: وزارت فرهنگ و هنر؛ اداره کل موزه‌ها و حفظ بناهای تاریخی، ص ۲۴۴.

۶ حسن امدادآبی‌تا، شیراز در گذشته و حال، شیراز: اتحادیه مطبوعاتی فارس، ص ۱۰۸.

۷ فرصت شیرازی، آثار عجم، ج ۲، صص ۸۳۸، ۸۵۹.

می‌باشد از جمله کاروانسرای برازجان است که به عنوان دژ برازجان معروف است.^۱ سدیدالسلطنه در مسیر سفر خود از بوشهر به مشهد در سال ۱۳۱۴ ق اطلاعات ارزشمندی راجع به آن ارائه می‌دهد و می‌نویسد یکی از قلاع آن کاروانسرا مرکز تلگرافخانه ایرانی‌ها است.^۲ کاروانسرای خان زنیان یا کاروانسرای مشیری که در مرکز روستای خانه‌زنیان واقع است. این روستا در ۴۰ کیلومتری شیراز در سمت راست جاده شیراز - بوشهر قرار دارد.^۳ پل دالکی که بر روی رودخانه دالکی به دستور مشیرالملک ساخته شد^۴ و رونق مسیر تجاری شیراز و بوشهر را از رودخانه دالکی فراهم کرده است. ایجاد کاروانسراها در مسیر جاده‌های تجاری و ساخت و ترمیم پل‌ها، تلاش‌های مشیرالملک جهت تسهیل عبور و مرور کاروان‌ها که علاوه بر انتقال مسافران به مقصدهایشان، به حمل و نقل کالاهای تجاری می‌پرداختند، ناشی از نگرش واقع بینانه او به اهمیت تجارت و رونق اقتصادی بود. او به اهمیت بهبود اوضاع تجاری در رونق و رفاه اقتصادی و نیز افزایش درآمد حکومت (از طریق دریافت مالیات از بازرگانان) واقف بود. در آن ایام بندر بوشهر به عنوان بزرگ‌ترین بندر تجاری در خلیج فارس، از رونق فراوان برخوردار بود و شیراز به سبب قرار داشتن در مسیر تجاری بوشهر به اصفهان و تهران موقعیت تجاری مطلوبی داشت. مشیرالملک از یک سو به ایجاد کاروانسرای گلشن و بازار مجاور آن در شیراز اقدام کرد و از سوی دیگر به بهبود مسیرهای تجاری فارس به ویژه جاده‌ای که بندر بوشهر را به شیراز مرتبط می‌ساخت، توجه ویژه نشان داد. اقدامات مشیرالملک در جهت رواج تجارت، به ویژه در فارس آثار مطلوبی داشت. لردکرزن که در سال ۱۳۰۷ ق در زمان سلطنت ناصرالدین شاه به ایران آمده، به این

۱ فسایی، همان، ج ۲، ص ۹۹.

۲ محمدعلی‌خان سدیدالسلطنه (۱۳۶۲)، سفرنامه سدیدالسلطنه، تصحیح احمد اقتداری، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، صص ۳۲-۳۳.

۳ روزنامه دولت علیه ایران، ص ۲۲۸؛ فسایی، تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۲، ص ۹۹.

۴ فرصت‌الدوله، آثار عجم، ج ۲، ص ۵۹۲.

مطلب اشاره کرده است وی می‌نویسد: «با فعالیت بیشتری که تجارت از راه جنوب احراز نموده، شیراز هم از لحاظ مصرف کالا و هم راه ارتباط، سهم کلانی بدست آورده است و اکثر تجار ایرانی در این شهر نماینده دارند»^۱ لرد کرزن هم چنین با بیان این موضوع که «شیرازی‌ها در نزد من از باز شدن راه تجارتی کارون بسیار ابراز نگرانی می‌کردند»^۲ از این واقعیت یاد کرده است که اگر راه تجارتی کارون (در خوزستان) جانشین راه تجاری بین بوشهر و تهران شود وضع ترانزیتی شیراز به طور کلی مختل خواهد شد. از رهگذر اقداماتی که مشیرالملک در ساخت بناهای اقتصادی و عمومی از خود نشان داد، رفت و آمد تجار بین شیراز و بوشهر آسان شد و از این رهگذر توجه به صادرات و واردات که لازمه آن وجود جاده‌های مناسب و منزل گاه‌های آباد بود، رفاه اقتصادی در ایالت فارس، به ویژه در شهر شیراز چهره نمود و درآمد حکومت از محل مالیات‌هایی که از تجار دریافت می‌کرد، افزایش یافت.

عرصه اداری شیراز عصر ناصری مملو از زد و بندهای قومی، گروهی، ایلی و عشیره‌ای میان قوام‌الملک، مشیرالملک و ایلخان قشقایی بود. هریک از این گروه‌ها با ترفند تخریب، عوام فریبی، و دسیسه بازی سعی در حذف دیگری داشتند. زمانی که قوام با یک والی زد و بند می‌کرد و مشیرالملک را از وزارت برکنار می‌کرد، مشیرالملک هم در تبانی با قشقایی‌ها و تحریک ابواب جمعی خود و با دادن هدایا و پیشکش‌های فراوان، زمینه را برای عزل قوام و والی هموار می‌ساخت تا خود به جایگاه اداری برگردد. قوام هم پس از عزل شدن، همین شیوه را در پیش می‌گرفت و با داد و ستد و دادن هدایا و تحف، زمینه عزل مشیرالملک یا ایلخان قشقایی را فراهم می‌آورد. دور باطلی از تسلسل اداری عزل و نصب در شیراز حاکم بود.

۱ جورج ناتانیل کرزن (۱۳۴۹)، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامرضا وحیدمازندرانی، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۲۲.

۲ همان، ص ۱۲۳.

خاندان مشیرالملک چون پس از مرگ ابوالحسن مشیرالملک (۱۳۰۳ق) فرزند ذکوری نداشت تا منصب وزارت را برعهده بگیرد، از قدرت اداری آن کاسته شد. هرچند که عریضه‌ها و شکایات مردم در تزلزل پایگاه اجتماعی آنان بی‌تأثیر نبود.

خاندان قشقایی و سکونت در شیراز

از آن‌جا که شیراز از مراکز مهم تجاری کشور به شمار می‌آمد و در میانه مسیر ییلاق و قشلاق قشقایی‌ها قرار داشت، توجه ایلخانان قشقایی به آن اجتناب‌ناپذیر بود. این امر حتی در بهترین حالت موهبتی توأم با مشکلات برای خانواده حاکم قشقایی بوده است. دفاع از باغ و قصری چون «باغ ارم» کار آسانی نبود و قرار گرفتن این املاک در منطقه‌ای که از گذشته تحت سلطه دشمنان قشقایی‌ها قرار داشت بدان معنی بود که ایلخانان قشقایی همواره بخش عمده‌ای از دارایی خود را در معرض تملک حکام فارس، یا مقامات محلی، همچون قوامی‌ها می‌دید. این مقام‌ها می‌توانستند قشقایی‌ها را به دادن امتیازاتی وادار کنند که هرگز تمایلی به دادن آن‌ها نداشتند. شیراز هم‌چنین زمینه‌ساز زندگی اشرافی و مجلی برای ایلخانان قشقایی شد که جاذبه‌هایش چند تن از آن‌ها را به فساد کشاند. در دنیای ایل، حضور مداوم ایلخانی که از زندگی ایلی لذت ببرد؛ از ضروریات ریاست کارآمد است، اما وسوسه زندگی در شهر می‌توانست آینده او را نابود سازد. این سرنوشت تلخ بازماندگان محمدعلی‌خان و محمدقلی‌خان بود که پس از این که به شهرنشین‌هایی از کار افتاده و از اصل خود دور مانده تبدیل شدند، از کارآمدی و محبوبیت ریاست آن‌ها نیز به طور روزافزونی کاسته شد.

در توضیح آن‌چه پیش از این آمد، کلام فسایی مؤید و گواه درخور تأملی است. وی هنگام معرفی اعیان ساکن محله میدان شاه از «سلسله جلیله» خوانین قشقایی نام می‌برد و می‌نویسد: «جد اعلای آن‌ها که در میدان

شاه خانه ساخته است، حسن خان قشقایی (معمدالسلطان) است که نسبش به امیرقازی شاهی لو در زمان صفویه می‌رسد.^۱ حسن خان در دولت زندیه دارای اعتبار و شوکت بود و از مشاوران کریم خان زند به شمار می‌رفت. برادرش اسماعیل خان هم از مشاوران سلاطین زندیه بود، اما در اواخر آن سلسله به تهمت یا برحسب اتفاق، حسن خان را دست بردند و اسماعیل خان را نابینا کردند.^۲ در دوره قاجاریه و در پادشاهی آقامحمدخان، جانی خان پسر اسماعیل خان علاوه بر حکومت موروثی ایل قشقایی به لقب ایل بیگی مفتخر گردید و در سال ۱۲۳۴ق از سوی فتحعلی شاه لقب ایلخانی دریافت کرد.^۳ سپس محمدعلی خان (پسر جانی خان) داماد حسینعلی میرزا فرمانفرما گردید و لقب ایلخانی گرفت. در زمان محمدشاه قاجار، -محمدعلی خان از سال ۱۲۵۱ تا سال ۱۲۶۴ق به عنوان گروگان در دارالخلافه تهران بود. آن که در آغاز سلطنت ناصرالدین شاه با لقب ایلخانی، و ایل بیگی برادرش محمدقلی خان امور ایل را برعهده گرفت و به شیراز بازگشت. سپس محمدقلی خان در سال ۱۲۶۸ق ایلخان گردید. پس از وی علی خان در ۱۲۸۸ق ایلخان شد. به دنبال شهرنشین شدن ایلخانان قشقایی و به فساد کشیده شدن آنان، مناصب ایلخانی و ایل بیگی از خاندان محمدعلی خان به یکی از بازماندگان مصطفی قلی خان به نام داراب خان رسید (۱۲۹۳ق).

بازماندگان مصطفی قلی خان که زندگی در ایل را ترجیح دادند و اساساً زندگی ساده‌تری برگزیدند؛ چون بسیاری از آنها هم به زندگی ایلی علاقمند بودند با لیاقت و توانائی توانستند این خلاء قدرت را به سرعت پر کنند. در سال ۱۲۹۳ق پسر دوم مصطفی قلی خان، داراب خان، ایل بیگی^۴ قشقایی‌ها شد او برای بیش از پانزده سال یکی از قدرت‌مندترین رهبران

۱ فسایی، فارسانه ناصری، تصحیح دکتر منصور رستگار فسایی، ج ۲، ص ۱۱۰۰.

۲ همان‌جا.

۳ همان‌جا.

۴ فسایی، تاریخ فارسانه ناصری، ج ۲، ص ۱۱۷.

ایل بود که در عمل نقش ایلخانی را نیز ایفا می‌کرد. فسایی در مورد او می‌نویسد: «چنان نظمی به ایلات داد که نام دزد و دزدی را فراموش نمودند».^۱

استاک که در سال ۱۲۹۸ ق به فارس سفر کرده است، می‌نویسد: «سلطان محمدخان، ایلخانی فیروزآباد، باید پس از پدرش رهبری این منطقه را به عهده می‌گرفت. اما، به خصوص در ایران، مصیبت بزرگی است که کودکی یتیم شود و پای دایی خودخواهی هم در میان باشد. دایی ایلخانی، قوام قدرتمند است که خواهرش مادر همین ایلخانی است. قوام بیشتر املاک شوهر خواهر متوفای خود را ضبط کرد و ریاست ایل به پسر عموی بزرگ سلطان محمد، داراب‌خان رسیده است که یک یاغی قدرتمند می‌باشد».^۲

استاک هم‌چنین می‌نویسد که: «ایلیاتی‌ها معمولاً از داراب‌خان به نیکی یاد می‌کردند و او را در مقایسه با این ایلخانی، رهبر کاردان‌تری می‌دانستند». او سپس می‌گوید که: «سلطان محمدخان احتمالاً ساده‌تر از آن بود که بتواند رهبر یک ایل باشد».^۳

در سال ۱۳۰۷ ق کرزن از فارس دیدن می‌کرد، نوشت که وضعیت ایلات با یک دهه پیش از آن تفاوت چندانی نکرده است. او می‌نویسد:

«میان قشقای‌ها دو قطب قدرت وجود دارد: یکی ایلخانی و دیگری ایل بیگی. از نظر سلسله مراتب، ایلخانی بر ایل بیگی ارجح است. ایلخانی حاکم فیروزآباد و فراشبند نیز به شمار می‌رود. رهبر فعلی، سلطان محمدخان، بالاجبار به لقب افتخاری ایلخانی قناعت کرده است... این در حالی است که ریاست ایل به عهده ایل بیگی است که یکی از پسر عموهای او به نام داراب‌خان است؛ او مالیات سرانه احشام ایلیاتی‌ها را از آن‌ها می‌گیرد و به حاکم منطقه می‌پردازد».^۴

۱ همان‌جا.

۲ پی‌یراب‌لینگ (۱۳۸۳)، کوچ نشینان قشقای فارس، ترجمه فرهاد طیبی پور، تهران: نشر پژوهش، ص ۸۱.

۳ همان‌جا.

۴ همان، ص ۸۱.

در سال ۱۳۱۰ق سلطان محمدخان^۱ به دلایل نامعلومی و به دستور ناصرالدین شاه به قتل رسید. به گفته ملک منصورخان، داراب خان نیز همان سال از دنیا رفت.^۲ تنها شرح حال موجود درباره سلطان محمدخان به قلم استاک است که در سال ۱۲۹۹ق. در فیروزآباد از او دیدن کرده است:

«او مردی است حدوداً سی ساله با رفتاری پسندیده و چهره‌ای زیبا. حالت رؤیایی و افسرده او جلوه جالبی به چهره‌اش بخشیده است که در چهره‌شناسی شرق به ندرت دیده می‌شود. او به بحث سیاسی علاقه‌مند است و بی‌تردید از هواخواهان انگلیس است».^۳

از آن‌جا که سلطان محمدخان، برادر یا پسری نداشت، دامادش حاج نصرالله خان جانشین او شد که با تنها خواهر او، قمرخانم احتجاب السلطنه ازدواج کرده بود. حاج نصرالله خان^۴ سومین پسر محمدعلی خان بود و تنها پسر او ابراهیم خان اسعدالسلطنه ایل بیگی قشقایی شد.^۵ حاج نصرالله خان در دوره ایلخانی خود همیشه با خانواده داراب خان در رقابت شدید بود. به همین دلیل، برای تقویت موقعیت خود زمینه ازدواج دخترش، خانم لقاءالدوله را با حبیب‌الله خان قوام، پسر محمدرضاخان قوام‌الملک، فراهم کرد. اما حتی این پیوند هم نتوانست از شدت اختلاف قوامی‌ها و قشقایی‌ها بکاهد.^۶

حاج نصرالله خان پس از یک دوره حکومت کوتاه و ناموفق در سال ۱۳۱۴ق. درگذشت. به گفته ملک منصورخان، او چند سال بیمار بود و بر اثر سرطان ریه از دنیا رفت.^۷

پسر حاج نصرالله خان، سلطان ابراهیم خان که با مرگ پدر به ثروتی

۱ سلطان محمد نام است نه لقب مانند سلطان علی، سلطان حسین و...

۲ همان، ص ۸۲.

۳ همان‌جا.

۴ فسایی، تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۲، ص ۱۱۶.

۵ همان‌جا.

۶ پی‌یر ابرلینگ، همان، ص ۸۳.

۷ همان، ص ۸۵.

کلان و جانشینی او رسید. وی تنها پسر حاج نصرالله خان و مادرش، دختر محمدقلی خان بود، محمدقلی خان هم فقط یک پسر داشت که او هم بدون فرزند از دنیا رفته بود. بنابراین، سلطان ابراهیم خان تمام املاک و اموال پدر خود و پدربزرگ مادری خود یعنی محمدقلی خان را به ارث برد که شامل بلوک‌های زیر می‌شد: سمیرم (علیا و سفلی)، خسرو شیرین، دزکرد، کامفیروز، مشهد مرغاب، فیروزآباد، فراشبند، قیر و کارزین، افزر، خنج و لامرودشت. اما سلطان ابراهیم خان علاقه‌ای به امور ایل نشان نداد و با دختری شیرازی به نام گوهرملک ازدواج کرد و در ملک خود یعنی باغ ایلخانی اقامت گزید.

سلطان ابراهیم خان همواره مقامی تشریفاتی داشت. از آغاز ایلخانی او عبدالله خان ضرغام‌الدوله پسر بزرگ داراب خان، قدرت اصلی به شمار می‌رفت و در عمل هم ایلخانی با او بود. وی پس از گذشت چند سال، از ایلخانی معزول شد و عبدالله خان ضرغام‌الدوله با حکم رسمی به مقام ایلخانی رسید.^۱ اما ضرغام‌الدوله هم به دلیل نرمخویی و ضعف مزاج نتوانست سلطه خود را بر تمام طوایف اعمال کند. در نتیجه، او نیز به تدریج در سایه برادر جوان‌تر خود، اسماعیل خان صولت‌الدوله، قرار گرفت.

گزارش‌های نمایندهٔ بریتانیا در شیراز، نشان می‌دهد که ایلخان قشقایی هرچند که اصلیتی شهری داشت اما در شیراز نفوذ زیادی نداشت، از یک-سو، از ایلخان انتظار می‌رفت که زمان قابل توجهی را به رتق و فتق امور و کسب و کار در میان ایل در بیلاق اختصاص دهد و از سوی دیگر، حکومت از نفوذ ایلات در شیراز بیمناک بود.^۲ رقابت ایلخان با قوام و با حاکمان رسمی و نیز عزم دولت مرکزی برای کوتاه کردن دست رهبران قشقایی، بر سیاست شیراز تأثیر به‌سزا داشت.

۱ همان، ص ۸۴.

۲ ونسا مارتین، دوران قاجار، ص ۹۴.

روابط خاندان قشقایی و حکومت شیراز

در سالی مانند ۱۲۶۲ق شیراز آرام بود. از میان دلایل گوناگون این امر، می‌توان به این نکته اشاره کرد که این شهر صاحب حاکم توانایی به نام میرزا حسین خان (نظام‌الدوله) شد که مورد علاقهٔ اقشار متوسط و فقیر جامعه بود. او در حفظ اموال مردم کوشا بود. با دزدان با جدیت و قاطعانه رفتار می‌کرد و به شکایات با حوصله‌ای مثال زدنی گوش می‌داد. در مورد اخذ مالیات او سختگیر بود اما با دادن پول بسیار به عنوان پیشکش برای انتصابش به سختی می‌توان انتظاری جز این از او داشت. چنان که هنل^۱ شرح می‌دهد هیچ یک از سران محلات به پرداخت عوارض قانونی حکومتی تا زمانی که به حد معینی تحت فشار قرار نمی‌گرفتند، حتی فکر هم نمی‌کردند.^۲

در ۱۲۶۴ق اقشار فقیر جامعه که حاکم (حسن خان نظام‌السلطنه) آنان را نادیده می‌گرفت، در شخص علی‌اکبر خان قوام‌الملک مدافعی یافتند که به عنوان نیروی مهمی در سیاست شیراز سر می‌برآورد. در سال‌هایی که در پی آمد، این قوام‌الملک بود که احتمالاً از طریق تقسیم هدایایی در میان علما، بیش‌ترین نفوذ را بر مردم فقیر داشت. قوام از پیروان خود برای تخفیف حاکم فارس، حسن خان نظام‌الدوله استفاده می‌کرد. او چپاول‌های این اقشار از اموال گروه‌های ثروتمندتر را نادیده می‌گرفت و آن‌ها نیز او را برای تأمین حمایت از خود در برابر دولت، به ویژه در امر مالیات‌ها، برمی‌گزیدند.^۳ صاحبان دکاکین از سوی دیگر کسی را برای حمایت نداشتند اما از عناصر خشن جامعه می‌ترسیدند.^۴ به علاوه نظام‌الدوله ناخشنودی ایل بیگی قشقایی را نیز برانگیخته بود که با نیروی نظامی ایلی، در دو

1 Henel

۲ ونسا مارتین، همان‌جا.

۳ همان‌جا.

۴ عناصر خشن جامعه احتمالاً لوطی‌ها بودند که در مواقعی که شهر در آشوب بود بیش‌ترین سوء استفاده را می‌بردند.

فرسخی شیراز اردو زده بود و از میزان مالیات شکایت داشت.^۱ قوام و همدستان قانون‌شکن او و ایل‌بیگی جنبه‌های مشترکی داشتند و با کمک سردسته‌های افراد خشن شهر، خانه حاکم را محاصره کردند و برکناری وی را خواستار شدند. حاکم دیگری (بهرام میرزا معزالدوله) به سرعت منصوب شد، بنابراین شهر و ایل با اتحاد، موفق شدند مقام دولتی غیرمحبوبی را برکنار کنند.^۲

قشقای‌ها در سال ۱۲۶۵ ق در نتیجه ضعف حکومت، دهکده‌ای به نام سیوند را غارت کردند. روستاییان با تشخیص این که این واقعه از ناحیه اتحاد ایل‌بیگی قشقای و قوام رخ داده است برای عدالت‌خواهی به شیراز آمدند و در حالی که شخصی به نام ملارحیم آنان را رهبری می‌کرد.^۳ فرستاده شاه، احمدخان قول داد به موضوع رسیدگی کند. قوام او (ملارحیم) را فلک کرد هم ولایتی‌های او نیز از فراش‌ها چوب و چماق خوردند.^۴ احمدخان (فرستاده شاه) اظهار داشت که کتک زدن آن‌ها درست نیست. کمی بعد مردم سیوند از حاکم درخواست کردند که کسی را با آن‌ها بفرستد تا املاک غارت شده خود را بازپس گیرند. عاقبت یک محصل سلطنتی برای پس گرفتن املاک از تهران فرستاده شد.

این داستان نکته‌ای را که مالکم^۵ بدان اشاره کرده، تصویر می‌کند که برای درک ماهیت ظالمانه حکومت وقت بیان صریحی است:

«کسی که به وضع حکومت و طریقه صحبت این مردم آشنا نیست، چون می‌شنود که پست‌ترین مردم، به اکابر بلکه به خود پادشاه نیز دشنام می‌گوید، تعجب خواهد کرد و حال این که حقیقت دارد و اما این قسم

۱ ونسا مارتین، همان‌جا.

۲ رضا قلی‌خان هدایت [بی‌تا]، روضة الصفای ناصری، ج ۱۰، [بی‌نا]: [بی‌جا]، ص ۳۴۶؛ فسایی، تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۱، صص ۳۰۲-۳۰۳.

۳ ونسا مارتین، دوران قاجار، ص ۱۰۳.

۴ همان‌جا.

صحبت‌ها را که غالب مابین ادانی ناس عمومی دارد و اعتنایی نمی‌شود.^۱ قوام از ناخشنودی تجار و اهمیت این امر، غافل نبود. او با استفاده از قشرهای فقیر که با کمک آن‌ها نفوذ و تأثیر خود را بر وقایع اعمال می‌کرد، حفظ امنیت و جبران برخی از مالباختگی‌ها را آغاز کرد؛ بی‌شک به این قصد که رضایت تجار و دکانداران را به دست آورد.^۲ در ۱۲۶۶ق قوام‌الملک به گونه‌ای مؤثر برتری در شیراز را به دست آورد، و گزارش شده که او و ایلخان قشقایی هر کدام موافقت کرده بودند ماهیانه ۱۰۰۰ تومان به حاکم بدهند و در موافقت‌نامه‌ای قوام موظف به اداره شهر و ایلخان مسؤول حفظ نظم در حومه شدند.

در سال ۱۲۹۱ق حسام‌السلطنه (حاکم شیراز) حاج بابا کیخای قشقایی را به منظور تقویت مشیرالملک (وزیر فارس) به رغم خواست علیقلی خان ایل بیگی قشقایی خلعت داد و ضابط ممسنی نمود و کلانتری طایفه دره‌شوری را نیز به او داد.^۳ زمانی که ایل بیگی و ایلخان قشقایی در تحصیل مالیات‌ها موفق عمل نمی‌کردند؛ از طرف والی فوج‌های ایالتی برای گرفتن مالیات روانه می‌شدند.

از دیگر اقدامات حسام‌السلطنه در برابر قدرت قشقایی‌ها دستور تشکیل شورای مشارکتی برای اداره ضابطی ایل بود که با مخالفت ایل بیگی مواجه شد. در نهایت ایلخان و سهراب‌خان (ایل بیگی) مالیات و نظم ایلات قشقایی را قبول نمودند؛ ولی مشیرالملک طایفه دره‌شوری را به کلانتری حاج بابا کیخای قشقایی از این امر مستثنی دانست و مالیات این طایفه جداگانه به دیوان مشیرالملک و حاج بابا کیخای قشقایی داده می‌شد.^۴ از آن‌جا که طایفه دره‌شوری از طوایف ثروتمند ایل قشقایی بود و درآمد مالیاتی بیشتری داشت؛ هم برای ایلخان قشقایی و هم مشیرالملک از اهمیت به سزایی

۱ سرجان مالکم‌آبی‌تا، تاریخ ایران، ترجمه میرزا حیرت، ج ۲، تهران: انتشارات سعیدی، ص ۴۶۸.

۲ ونسا مارتین، دوران قاجار، ص ۱۰۴.

۳ سعیدی سیرجانی، وقایع اتفاقیه، ص ۱۰.

۴ سعیدی سیرجانی، همان، صص ۱۰-۱۲.

برخوردار بود. مشیرالملک با این اقدام درصدد بود از یک سو با تجزیه ایل، قدرت آن را کاهش دهد و از سوی دیگر قسمتی از درآمدهای مالیاتی ایل‌بیگی را به نفع خود مصادره کند. پیامد این سیاست مشیرالملک جدایی گروهی از خانوارهای قشقایی (دره‌شوری‌ها) و پیوستن آنان به ایل بختیاری بود، که منجر به تضعیف قدرت ایلخان و ایل‌بیگی قشقایی شد.

در بعضی مواقع ایلخان قشقایی برای حفاظت و حراست خود از سربازهای شهری نیز استفاده می‌کرد.^۵ پس از این که ایلات خمسه با کلاتری قوام‌الملک تشکیل شد، خانواده مشیرالملک به ایلات قشقایی تمایل نشان دادند تا سپر محافظتی و دفاعی در برابر قوام و ایلات خمسه در شیراز داشته باشند.

در سال ۱۲۹۲ ق حکومت کازرون، ممسنی و ایلخانی ایل قشقایی به نواب نوزمیرزا واگذار شد.^۶ علیقلی خان از جانب نواب نوزمیرزا، ایل‌بیگی ایل قشقایی شد و از طرف حسام‌السلطنه خلعت دریافت داشت. اما طایفه دره‌شوری و کشکولی به جهت این که نواب نوزمیرزا اصالت قشقایی نداشت؛ بنای مخالفت گذاشتند و به طرف قلمرو بختیاری حرکت کردند.^۷ پس از این که یحیی خان معتمدالدوله والی فارس شد (۱۲۹۲ ق) دارب خان را ایل‌بیگی قشقایی کرد و علیقلی خان قشقایی ضابط ایلات عرب شد. اما آنان از پذیرش او خودداری کردند و بنای جنگ گذاشتند. در این جنگ و درگیری، علیقلی خان قشقایی کاری از پیش نبرد و از والی کمک خواست. پس از این که فرهادمیرزا معتمدالدوله در سال ۱۲۹۴ ق والی فارس شد، نصراله خان قشقایی را به ضابطی بلوک بوانات برگزید؛ اما بار دیگر نیز با مخالفت ایلات عرب روبرو شد.

در سال ۱۲۹۳ ق با تحریک مشیرالملک بار دیگر میان ایل‌بیگی قشقایی

۵ همان، ص ۱۶.

۶ همان، ص ۳۰.

۷ همان، ص ۳۲.

(داراب خان) و علیقلی خان و حاج بابا کیخای دره‌شوری درگیری و اختلاف شکل گرفت. از طرف حکومت با دخالت مشیرالملک حسینقلی خان سرتیپ سواره شاهسون با دویست سوار مامور دستگیری داراب خان ایل بیگی شد. ملاقات داراب خان با فرمانفرما معتمدالملک خارج از اردو صورت گرفت. داراب خان، مشیرالملک را بانی این توطئه و درگیری معرفی کرد.

در سال ۱۲۹۴ق در زمان فرهادمیرزا متعمددوله بار دیگر طایفه دره‌شوری ایل بیگی داراب خان را نپذیرفتند و دوباره به سمت بختیاری حرکت کردند. در نتیجه میان دره‌شوری‌ها و خان باباخان دشمن‌زیری در گرفت و از هر طرف عده‌ای کشته شدند و طایفه دره‌شوری به میان ایلات بختیاری رفت. از این تاریخ به بعد سرزمین‌های بختیاری، از جمله گندمان و بروجن بدون آنکه زیر نظر ایلخانی باشد، منطقه‌ای قشقایی‌نشین شد و هم‌اکنون نیز عده زیادی از قشقایی‌ها در آن‌جا ساکن هستند.

داراب خان چون نتوانست باقی مالیات دیوان را بپردازد از ایل بیگی خلع شد و حاج نصراله خان به ایل بیگی قشقایی انتخاب شد و برای حفظ امنیت و وصول باقی مالیات، دویست سرباز از فوج ملایر و یکصد و پنجاه سوار جنگی به وی داده شد.

دوباره داراب خان نتوانست باقی مالیات دیوانی را پرداخت کند و مقدار زیادی هم پیشکش و حق خدمتانه به نوکران نواب والا بفرستد و نواب والا (معمددوله) حکم کرد که دویست خانوار قشقایی را به داراب خان بدهند و او در کوه گیلویه سکنی گزیند.^۱ نکته قابل توجه این است که هرگاه ایل بیگی قشقایی مالیات دیوانی را پرداخت می‌کرد، می‌توانست به حفظ منصب ایل بیگی خود امیدوار باشد. در غیر این صورت منصب ایل بیگی باید به یکی از مدعیان واگذار می‌شد.

در سال ۱۲۹۵ق در میان طوایف قشقایی اختلاف جدیدی پیش آمد و طایفه دره‌شوری به حاج باباخان کیخای دره‌شوری و ایل کشکولی به

نجفقلی خان کشکولی واگذار گردید و مابقی ایل قشقایی به داراب خان ایل بیگی واگذار شد.^۱ ایلخان قشقایی ضمناً حاکم فیروزآباد هم بود که مرکز ایل بود. ناصرالدین شاه به منظور تسلط و نظارت بیشتر در کار ایلات سران ایشان را تابع وضعی محدود ساخته بود و غالباً آن‌ها را در کرسی ولایت و یا پایتخت گروگان نگاه می‌داشت.^۲

ایلخان قشقایی و ایل بیگی موظف بودند که نظم و امنیت را در بلوکات خود برقرار کنند. اگر دزدی می‌شد باید دزد را دستگیر کنند و تحویل حکومت دهند. در غیر این صورت باید جریمه اموال مسروقه را پرداخت نمایند. نمونه‌ای از این امر به سرقت رفتن تنخواه رضاخان سرهنگ فوج شقاقی در قوام‌آباد بود که کیخای طایفه ایگرد و ریش سفیدان طایفه شش بلوکی در مظان اتهام بودند. اما پس از این که دزدی ثابت نشد، نصراله‌خان ایل بیگی غرامت را پرداخت کرد.^۳

عمده مالیات قشقایی از طایفه شش بلوکی و دره‌شوری اخذ می‌شد. چون این دو طایفه مخصوصاً دره شوری‌ها توسط باباخان کیخای دره‌شوری از ایل قشقایی منتزع شده بود؛ بدین علت ایلخان و ایل بیگی دچار باقی مالیات (کسری مالیات) می‌شد و این باقی مالیات هر ساله تکرار می‌شد. حکومت گاهی برای گرفتن معوقه مالیات قشقایی‌ها از افراد غیر قشقایی استفاده می‌کرد در سال ۱۳۰۰ ق حکومت نایب ابراهیم، نایب فراش‌خانه را مامور وصول اقساط باقی مانده قشقایی‌ها کرد.

محمد رضا قوام‌الملک برای این که ایلخان قشقایی را تضعیف نماید سعی بر آن داشت تا طوایف را تحریک کند. از جمله در سال ۱۳۰۱ ق طایفه شش بلوکی را جزو ابواب جمعی خود کرد و طوایف دره‌شوری و کشکولی را به جدایی تحریک نمود.^۴ به این ترتیب اخذ مالیات قشقایی علاوه بر این

۱ همان، ص ۱۱۰.

۲ کرزن، ایران و قضیه ایران، ج ۲، ص ۱۳۷.

۳ سعیدی سیرجانی، همان، صص ۱۴۲-۱۴۳.

۴ همان، صص ۷۰، ۱۸۱، ۲۰۱.

که به تعویق افتاد کسری و معوقه آن نیز افزایش پیدا کرد. از جمله اقدامات حکومت مرکزی و حکومت ولایت در تضعیف قدرت قشقایی‌ها این بود که در یک زمان در میان قشقایی‌ها دو ایلخان و دو ایل‌بیگی ایجاد می‌کرد. حکومت مرکزی از ایلخان قشقایی (سلطان محمدخان) و ایل‌بیگی نصراله‌خان حمایت می‌کرد و حکومت ولایتی از ایلخانی داراب خان و برادرزاده‌اش طرفداری می‌نمود. بدین دلیل، بقایای مالیاتی ایجاد شد و قشقایی‌ها میان دو ایلخان تقسیم شدند. ایلخانان قشقایی هم سرنوشتی بهتر از قوام‌الملک‌ها و مشیرالملک‌ها نداشتند. سیاست ناصرالدین‌شاه در شکل دهی اتحادیه ایل خمه از نفوذ قشقایی‌ها کاست. در اوایل سده نوزدهم قشقایی‌های سرسخت و قدرت‌مند، اقتدار قاجاریه را در منطقه فارس در معرض تهدید قرار داده بودند. شاه در این ناحیه فاقد هم‌پیمانان دائمی برای ایجاد موازنه در برابر آنان بود. بدین ترتیب ناصرالدین‌شاه برای خنثی کردن تهدید قشقایی‌ها، ایل خمه را متشکل از پنج ایل مجزا، به وجود آورد که همگی از سوی قشقایی‌ها احساس خطر می‌کردند. ناصرالدین‌شاه قوام‌الملک، کلانتر فارس را که هیچ نسبتی با این پنج ایل نداشت به سمت ایلخان خمه منصوب کرد. ناصرالدین‌شاه با تشکیل ایل خمه به صورت مؤثری در خنثی سازی نفوذ قشقایی‌ها و ایجاد موازنه قدرت، موفق عمل کرد.

نتیجه‌گیری

حوزه اداری و سیاسی شیراز، مثلثی بود سراپا تناقص و تضاد. حامیان هر زاویه مثلث، نگران سهم و موقعیت اداری، اجتماعی و سیاسی خود بودند و هر یک در تخطئه دیگری می‌کوشیدند. چون که اگر یک ضلع به قدرت می‌رسید، اضلاع دیگر باید خانه نشین می‌شدند و سهمی از قدرت و مدیریت نداشتند. هر ضلعی مصالح شهر را بر اساس منافع خود می‌دید

و حامیان خود را داشت.

در جوامعی که هویت‌های اجتماعی مختلف وجود دارد توانایی دولت در مدیریت و اجرای کارویژه‌هایش کاهش می‌یابد. جوامع شبکه‌ای و تارمانند دارای حاکمیت‌های متعدّدند و حاکمیت‌ها را از سوی خاندان‌های قدرتمند مدیریت می‌کنند. خاندان‌های دیوانسالار، اقتدار محلی و قومی را در شبکه‌ای از سازمان‌های اجتماعی در دست داشتند. خصلت شبکه‌ای این جوامع باعث می‌شد تا روابط پیچیده قدرت میان این خاندان‌ها با دولت و با یکدیگر شکل بگیرد. در این جوامع، گروه‌های متعدّد، مانع اعمال نظارت مؤثر دولت می‌شدند.

ناکامی دولت ناصری در ایجاد دیوان سالاری متمرکز موجب شد گروه‌های محلی و خاندان‌های بزرگ استقلال خود را حفظ کنند. تشکیلات محلی بر اساس خاستگاه‌های قومی، یکپارچگی اجتماعی را پاره پاره می‌کردند. شواهد موجود درباره انتصاب مقام‌های محلی نشان می‌دهد، همه موارد بر اساس نوعی تشکیلات محلی صورت می‌گرفت. در اغلب موارد، دولت مرکزی بر آن‌ها فقط نظارت می‌کرد و اداره آن‌ها نیز از طریق بده بستان با حکمرانان محلی، صورت می‌گرفت. در کنار عمال دولتی (شاهزادگان)، گروه‌های قدرتمند- متشکل از خاندان‌های شیرازی نیز در اداره امور نقش داشتند. در این دوره به سبب کندی ارتباطات و نیز دیوان سالاری ضعیف، قدرت به خاندان‌های بزرگ و متنفذین محلی واگذار شد. بدین ترتیب موروثی بودن مناصب اداری خاندان‌های دیوان سالار شیراز برای آنان اعتبار و قدرت هم در میان مردم و هم نزد شاه ایجاد کرده بود. شاه فقط آن‌ها را تأیید می‌کرد زیرا بر مردم منطقه نفوذ داشتند. ورود دستاوردهای تمدنی جدید غرب موجب پدید آمدن دگرگونی‌هایی در نظام اداری سنتی گردید و آن را با چالشی جدی روبرو ساخت. چالش نظام اداری سنتی با نهادهای اداری جدید در عصر ناصری، تأثیرات قابل تأملی نیز بر این خاندان‌های دیوان سالار گذارد. اگرچه بهره‌گیری از این دستاوردها هر چه بیشتر به

قدرت‌مند شدن آن‌ها کمک کرد، به همان میزان نیز از قدرت آن‌ها کاست و به مرور باعث ضعف و سقوط آنان شد.

منابع و مآخذ

- ابرلینگ، پی‌یر (۱۳۸۳)، کوچ‌نشینان قشقایی فارس، ترجمه فرهاد طیبی‌پور، تهران: نشر پژوهش.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان (۱۳۷۷)، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، با مقدمه و فهرس ایرج افشار، تهران: [بی‌جا].
- امداد، حسن [بی‌تا]، شیراز درگذشته و حال، شیراز: اتحادیه مطبوعاتی فارس.
- بامداد، مهدی (۱۳۷۱)، شرح حال رجال ایران قرون ۱۲، ۱۳، ۱۴، تهران: زوار.
- بهروزی، علی‌نقی [بی‌تا]، بناهای تاریخی و آثار هنری جلگه شیراز، تهران: وزارت فرهنگ و هنر، اداره کل موزه‌ها و حفظ بناهای تاریخی.
- حسینی خورموجی، محمدجعفر (۱۳۶۳)، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش خدیو جم، تهران: نشر نی.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۶۷)، فارسنامه ناصری، تصحیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ---- [بی‌تا]، تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۲، تهران: سنایی.
- روزنامه دولت علیه ایران (۱۳۷۰)، تهران، باز چاپ کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران.
- سدیدالسلطنه، محمدعلی خان (۱۳۶۲)، یادداشت‌های سدیدالسلطنه، تصحیح و تحشیه احمد اقتداری، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر (۱۳۸۷)، وقایع اتفاقیه، مجموعه گزارش‌های خفیه نویسان انگلیسی در ولایات جنوبی ایران از سال ۱۲۹۱-۱۳۲۲ قمری، تهران: ذهن آویز.
- فرصت شیرازی، محمدنصیر (۱۳۷۷)، آثار عجم، تصحیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کرزون، جورج ناتانیل (۱۳۴۹)، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامرضا وحید مازندرانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مارتین، ونسا (۱۳۸۹)، دوران قاجار، ترجمه افسانه منفرد، تهران: کتاب آمه.
- ملکم، سرجان [بی‌تا]، تاریخ ایران، ترجمه میرزا حیرت، ج ۲، تهران: انتشارات سعیدی.

- نظام السلطنه، حسین‌خان (۱۳۶۱)، خاطرات و اسناد نظام السلطنه مافی، به کوشش م. مافی، م. اتحادیه، تهران: نشر تاریخ ایران.
- هدایت، رضاقلی‌خان [بی‌تا]، روضة الصفای ناصری، ج ۱۰، تهران: [بی‌نا].

بسمه تعالی

خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک:

۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

نام:	نام خانوادگی:	نام پدر:
متولد:	شغل:	میزان تحصیلات:
شماره نسخه درخواستی:	تعداد نسخه درخواستی:	
شماره فیش بانکی:	به مبلغ:	ریال
نشانی:		
تلفن:	امضا و تاریخ:	

Contents

The Alavi Zeydis of Yemen and the Abbasid Caliphate From 280 to 444 AD	Sadeg Ayinevand Seyyed Hashem Aghajari Mohammad Hasanbeygi	7
The Impact of Ganjali Khan Endowments on Urban Structure of Kerman,with Emphasis on Endowment Documents of Ganjali Khan	Nozhat Ahmadi	31
Vossafa Movement Extremist Shi'ite movements in Iraq in the era of caliph Hisham bin Abdul Malik and the Emirate of Khalid Ibn Abdullah Alqasry	Rohollah Bahrami	57
Jewish culture and its impact on the reproduction of Jaheli Perceptions of Muslim women in the family ...	Fateme Jafarnia	83
Egyptian Nationalist Historiography: A Case Study, <i>Al-Thorha, Al-Urrabieh</i> by Al-Rafei	Hasan Hazrati Maryam Azizian	113
Decorative Plasterwork of Seljuk Mehrabs in Malek Mosque in Kerman	Yadollah Heydari Baba Kamal Mohammad Ebrahim Zaree Maryam Dehghan Mohsen Haj Hosseini	149
The religious, scientific, social and political position of Zoroastrian priests in the first centuries after the advent of Islam in Iran	Leila Khosravi Mohsen Massumi	179
The impact of drought and starvation on land ownership in Iran in the Naseri era	Dariush Rahmaniyan Mahdi mirkiaee	219
Rise and Fall of Shiraz Bureaucrat Families during The Naseri Era (1847-1895)	Sohrab Yazdani Moqaddam Hossein Moftakhari Abdol Rasul Kheyrandish Ali Reza Ahmadi mmofrad	255

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Reserch Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M.Mohaghegh

Scientific Adviser: J.Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

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

Bazoon, E. Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi, A. Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami khoei, M. Associate Professor of History, Azad University

Eshraghi, E. Professor of Iran History, Tehran University

Late Professor Ganji, M.H, Professor Geographi, Tehran University

Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University

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

Moftakhari, H, Associate Professor of Iran History, kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

Zargarinezhad, G.H, Professor of Islamic History, Tehran University

Publition Manager: Kh. Ghavidel

Executive Manager: L.Ashrafi

Layout: M. Ghahari

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran

Postal Code: 86651-14348

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: [www. Pte.ac.ir](http://www.Pte.ac.ir)

Fax: +9821 88676860