

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال ششم، شماره بیست و یکم، تابستان ۱۳۹۳

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

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

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سردبیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

هیئت تحریریه

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

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۵۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.pte.ac.ir

E-mail: faslameh@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 حکم 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 برنامه word با قلم B karim 14 و با فاصله 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 بیش تر باشد.
 ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در باورقی 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 ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

شیوهٔ استناد به منابع و مآخذ در پانوش

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبهٔ ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ در پانوش 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، شمارهٔ 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*، شمارهٔ جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایان‌نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایان‌نامه»، مقطع پایان‌نامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مشخصات دقیق سند، شمارهٔ سند.

در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شمارهٔ جلد و صفحه کافی است.

شیوهٔ ارائهٔ 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

- حمید احمدی، یاسمن یاری
* نقش سعد زغلول در نهضت ناسیونالیسم مصر ۷
- مهران اسماعیلی
* تحول‌های ساختاری در جغرافیای زیستی مدینه ۲۹
- الهام امینی کاشانی، محمدجعفر اشکواری
* جایگاه کوره در نظام تقسیمات جغرافیایی - اداری مسلمانان تا سده هفتم هجری قمری ۴۷
- حسین حاتمی، سید هاشم آقاجری
* کاوشی تاریخی در مفهوم و تطوّر معنایی بیضه اسلام ۶۱
- محمد حسین رفیعی
* جایگاه عبدالرحمن جبرتی در تاریخ‌نگاری وهابیت ۸۱
- محمد علی رنجبر، مهدی دهقان حسام‌پور
* جایگاه تبریک در تجارت خارجی ایران در دوره قاجار (۱۲۱۰-۱۳۳۴ هـ.ق) ۱۱۵
- مهناز عباسی
* فرایند اسلامی شدن الگوی فرهنگی تطهیر در ایران
تا پایان سده چهارم با رویکرد تاریخ فرهنگی ۱۳۹
- مریم معزی
* بازنگری در انتساب کتاب روضةالتسلیم به خواجه نصیرالدین توسی ۱۶۷
- منیرالسادات میرهادی
* تجدیدنظرطلبی در جایگاه زن
تجلی اندیشه مشروطه‌خواهانه اعتصام‌الملک در اشعار پروین اعتصامی ۱۸۷
- سیدعلیرضا واسعی
* کند و کاوی در علل شکل‌گیری واقعه حرّه ۲۱۳

نقش سعد زغلول در نهضت ناسیونالیسم مصر

حمید احمدی^۱

یاسمن یاری^۲

چکیده: هدف این مقاله، بررسی زندگی سیاسی سعد زغلول، رهبر مصر در انقلاب ۱۹۱۹م، و نقش این مبارز ملی‌گرا در نهضت ناسیونالیستی این کشور است. مطالعه فعالیت سیاسی زغلول که با انقلاب عربی پاشا آغاز شد و ۹ سال پیش از استقلال کامل مصر در سال ۱۹۳۶م به پایان رسید، جریان مبارزه ناسیونالیستی مصر را در این برهه زمانی مرور می‌کند. نهضتی که هدف آن کوتاه نمودن دست استعمارگران انگلیسی از دامان مصر بود. مطالعه این دوران و بررسی کنش سیاسی سعد زغلول، بدون شناخت زمینه تاریخی دورانی که سعد در آن می‌زیست، امکان پذیر نیست. در این راستا بایستی، وضعیت استعمار جهانی و تأثیر آن بر جریان ناسیونالیسم مصر، مورد بررسی قرار گیرد. این کنکاش خود، فرصتی برای مطالعه تاریخ استعمار در این برهه زمانی را فراهم می‌آورد.

واژه‌های کلیدی: سعد زغلول، استعمار بریتانیا، جنگ جهانی اول، نهضت ناسیونالیسم

The role of Saad Zaghloul in the nationalist movement in Egypt

Hamid Ahmadi¹
Yasaman Yari²

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the political life's Saad Zaghloul, the leader of Egypt's 1919 Revolution and the role of this militant nationalist in the nationalist movement in the country. The study of the political activity of Zaghloul that began with the Urrabi Revolution and ended 9 years before the full independence of Egypt, previews the nationalist struggle in Egypt in this period. The Goal of this movement was to cut off the presence of the British in Egypt. It is impossible to study this period and research the political actions of Saad Zaghloul without understanding the historical context that Saad lived in. So colonial status at the international level and its impact on Egyptian nationalism should be examined. This search provides opportunities for studying the colonial history in this period.

Keywords: Seyfi Saad Zaghloul, Great Britain colonialism, World War I, Nationalist movements, Egypt

1 Professor of Faculty in Tehran University
2 Ph.D. Islam History in Tehran University

hahmadi@ut.ac.ir
yari_yasaman@yahoo.com

پیشینه تحقیق

بررسی زندگی سیاسی سعد زغلول، خیلی زود محقق را با این واقعیت روبرو می‌کند که سعد را تنها از طریق آثاری که به صورتی مستقیم به شخصیت خود وی پرداخته‌اند، نمی‌توان شناخت. نگاشته‌هایی که تلاش دارند، تاریخ ناسیونالیسم مصر را به تصویر بکشند، می‌توانند در شناخت سعد زغلول مؤثر واقع شوند. کتاب‌های همانند *حوایات مصر السیاسیة* نوشته احمد شفیق؛ *تطور الحركة الوطنیة فی مصر ۱۹۱۸-۱۹۳۶*، اثر عبدالعظیم رمضان؛ *The evolution of the Egyptian national Image*، نگاشته Charles Wendell و اثر بسیار با ارزش *Arabic thought in the liberal age 1798-1939* که توسط آلبرت حورانی محقق برجسته در زمینه تاریخ جهان عرب و خاورمیانه، به رشته تحریر درآمده است.

دسته دوم از کتاب‌های حائز اهمیت، آثاری است که به صورت مستقیم به شخص سعد زغلول پرداخته‌اند و البته آثاری که تاریخ وفد را مورد واکاوی قرار داده‌اند نیز از همین درجه اهمیت، برخوردارند. کتاب‌هایی که می‌توان در این زمینه به آن‌ها رجوع نمود، اثری مانند سعد زغلول *زعیم الثورة*، نگاشته عباس محمود العقاد است. تاریخ نویس شهیر مصری که همراهی‌اش با نهضت ناسیونالیسم مصر، به نگاشته‌هایش اعتباری دوچندان بخشیده است. یا صفحات تاریخ مصر آثار الزعیم سعد زغلول عهد وزارت شعب جمعها و رتبهها که توسط محمد ابراهیم الجزیری به رشته تحریر درآمده؛ و حاوی گفتارها و سخنرانی‌های سعد زغلول می‌باشد. از جمله آثاری که به وفد و تاریخ این حزب می‌پردازد، می‌توان از *الوفد و الوحدة الوطنیة فی ثورة ۱۹۱۹م*، نگاشته میخائیل رمزی نام برد، کتابی که سطر به سطر تاریخ این دوران و نقش سعد در این انقلاب را به خوبی به تصویر کشیده است.

مقدمه

مصر یکی از قدیمی‌ترین دولت‌های خاورمیانه‌ای است که تاریخ طولانی‌اش هویتی ویژه بدان بخشیده است. کشوری پهناور و پرجمعیت که مرکز سیاسی و فرهنگی جهان عرب به حساب می‌آید^۱ و به قولی قلب جهان عرب است^۲ که نقشی بنیادین در تاریخ خاورمیانه بازی

۱ آلاسدر دراسیول و جرالذ اج. بلیک (۱۳۶۹)، *جغرافیای سیاسی خاورمیانه و شمال آفریقا*، ترجمه میرحیدر مهاجرانی، تهران: وزارت امور خارجه، صص ۱۴۱-۱۴۲.

۲ ابراهیم صقر...و {آخ} (۲۰۰۰)، *ثورة ۲۳ یولیو/تموز قضایا الحاضر و تحدیدات المستقبل بحوث و المناقشة الندوة التی دارالمستقبل العربی بالتعاون مع مرکز دراسات الوحدة العربیة*، بیروت: دراسات الوحدة العربیة، ص ۶۷.

کرده است. به همین دلیل طه حسین این کشور را «زعیم شرق عربی»^۱ می‌خواند. این امر تحقیق و پژوهش پیرامون تاریخ مصر را دارای اهمیتی راهبردی می‌کند، به ویژه برای ما که خود عضوی از خاورمیانه هستیم و سرنوشتمان با کشورهای این حوزه گره خورده است. این نوشتار در صدد است تا به مطالعه مبارزات سیاسی سعد زغلول یکی از مؤثرترین ناسیونالیست‌های مصر بپردازد. فردی که دوران مبارزات وی برای کسب استقلال مصر، با تحولات عظیم جهانی همراه بود. تحولاتی که وضعیت جهان را برای همیشه دگرگون ساخت. با بررسی این دوره مبارزاتی، نه تنها بخشی از تاریخ معاصر مصر و شکل‌گیری ناسیونالیسم مصری درک می‌شود، بلکه به خاطر پیوستگی این تاریخ با تاریخ جهان، فهم بسیاری از رخدادهای جهانی برایمان آسان‌تر می‌گردد. بنا بر گفته سارتر، هرگز نمی‌توانیم یک نخبه یا روشنفکر را به صورت یک جانبه و فارغ از در نظر گرفتن محیط و شرایطی که وی در آن می‌زیسته است، بشناسیم.^۲ شناخت سعد زغلول نیز تنها با شناخت این محیط و شرایط موجود در آن امکان پذیر است. بنابراین باید به دوره‌ای سفر کنیم که جهان و از آن جمله مصر، در رویارویی با غرب امپریالیستی شاهد تاریخی با شاخصه‌های متفاوت است. شاخصه‌هایی که از بسیاری جهات، بنیان جهان امروز را تشکیل داده است و درک صحیح آن موجب فهم درست عصری می‌گردد که هم اکنون در آن زیست می‌کنیم.

این دوره تاریخی برای مصر از زمانی آغاز می‌گردد که با تبعات مادی و معنوی اشغال کشورش روبرو می‌شود. جهان در این دوران با مشاهده جنگ جهانی اول و دهشت و سبقت نهفته در آن، برای همیشه با بتی که از اروپا ساخته بود، خداحافظی می‌کند و در نتیجه اروپای مدرن، محوریت خویش را از دست می‌دهد. این رخدادها ناسیونالیسم مصر را به سوی انقلابی می‌کشاند که با وجود روبرو شدن با دشواری‌های داخلی و خارجی، سرانجام استقلال کشور را تأمین می‌کند و دست استعمار را از دامن این سرزمین کوتاه می‌سازد.

رهبری این جنبش سیاسی را سعد زغلول برعهده داشت که در این دوره حساس و پرفراز و نشیب، مبارزه با استعمار، را با همراهی مردم مصر پشت سر گذاشت. بنابراین مطالعه زندگی سیاسی زغلول ما را با تاریخ ناسیونالیسم مصر آشنا می‌کند.

۱ طه حسین (۱۹۸۲)، *مستقبل الثقافة*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی و مكتبة المدرسة، ص ۴۸۱.

۲ ادوارد سعید (۱۳۸۵)، *نقش روشنفکر*، ترجمه حمید عضدانلو، چ ۳، تهران: نشر نی، ص ۱۱۵.

۱. سعد زغلول پیش از جنگ جهانی اول

۱.۱. وضعیت سیاسی مصر در اواخر سده نوزدهم و ابتدای سده بیستم

مصر نخستین استان عثمانی بود که موفق شد به استقلال نسبی و البته نه رسمی، دست پیدا کند. محمد علی پاشا توانست عصر جدیدی را برای مصر رقم بزند. مصری که ادعای استقلال در اداره امور داخلی خویش را داشت و در سر، رؤیای اصلاحات به سبک اروپایی را می‌پروراند. اصلاحات انجام گرفته از سوی محمد علی پاشا و جانشینان وی قابل ملاحظه، اما دارای اشکالاتی بود که خیلی زود آشکار شد و در نتیجه زمانی که عصر اسماعیل، چهارمین جانشین محمد علی پاشا آغاز گردید؛ مصر با تنگنهایی بزرگ به ویژه از نظر اقتصادی روبرو شد. این مشکلات و عدم کفایت لازم در شخص اسماعیل، کشور را به سوی وابستگی به غرب کشاند. در این دوران، مصر دچار بحران مالی فلج کننده‌ای شد که دولت توان حل و فصل آن را نداشت. همین بحران اقتصادی موجب شد که کشور قدرت بازپرداخت دیون خود به دول اروپایی را از دست بدهد، در نتیجه یک هیئت بررسی تشکیل شد و این هیئت اسماعیل را مسئول مشکلات پیش آمده دانست و دو نماینده از کشورهای بریتانیا و فرانسه انتخاب نمود تا مشکلات اقتصادی مصر را حل نمایند.^۱ ورود این دولت‌ها به مسائل داخلی مصر، کشور را در سراسیمگی سقوط به دامان استعمار انداخت. و موجب شد که وضعیتی در مصر پیش بیاید که به توصیف شاهی عینی در آن زمان: همانند سایر کشورهای شرقی، سرنوشت محتوم آن چیزی جز اشغال این کشور نبود، اشغالی که ثمره وابستگی مالی مصر بود.^۲ این وضعیت شوم با به قدرت رسیدن توفیق پاشا، تغییری نیافت؛ و پشتیبانی آشکار انگلیس و فرانسه از وی موجبات بدبینی و دوری مردم از او را نیز فراهم آورد.

در سال ۱۸۷۹م انگلستان و فرانسه رسماً نظارت دو گانه خویش را بر مصر برقرار کردند و عملاً امور کشور را بدست گرفتند. همین امر باعث نزدیک شدن مخالفین دولت به یکدیگر و متحد گشتن آن‌ها در جبهه بزرگی بود که رهبری آن را یکی از افسران میهن پرست مصر به نام «عربی پاشا» برعهده داشت و سرانجام به انقلابی عقیم انجامید.^۳

۱ دانیل نرنبرگ (۱۳۸۴)، «همپیمان ایرانی مصر و ارزیابی نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در مصر»، ترجمه محمد مروار، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر زمانه، س ۴، ش ۲۷.

2 S.M.Imam Uddin(1960), *Modern history of the Middleeast and North Africa*, Pakistan: Syndicate press, pp.350-351.

۳ حمید عنایت (۱۳۵۸)، سیری در اندیشه سیاسی عرب، از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران: چاپخانه سپهر، ج ۲، ص ۴۴.

این حرکت اگر چه توانست آغازی برای جنبش ناسیونالیستی مصر، در دوره‌های بعدی باشد؛ که با وجود فراز و نشیب‌های فراوان هرگز متوقف نشد. اما به گفتهٔ بسیاری، انقلابی بی‌موقع بود که عقیم ماند^۱ و نشان داد که مردم مصر از نظر فکری هنوز به پختگی لازم نرسیده‌اند. جرجی زیدان قیام را به ناتوانی کودک شیرخواره در خوردن گوشت توصیف کرد که اگر چه خوردن گوشت برای بدن او مفید است، اما این کودک توان جویدن و هضم این غذا را ندارد.^۲

سرانجام در یازدهم ژوئیهٔ ۱۸۸۲ انگلیس، مصر را رسماً اشغال کرد. خدیو تحت حمایت دولت انگلیس قرار گرفت.^۳ توفیق در تمام مدت حکومت خود سرسپردهٔ انگلیس بود و کلیه امور حکومتی در دست بریتانیا قرار داشت،^۴ تا این که در سال ۱۸۹۲م عباس ثانی جانشین توفیق پاشا شد و این رخداد وضعیت سیاسی مصر را دچار تغییراتی نمود.^۵

عباس خواستار کوتاه نمودن دست انگلیس در مصر بود. درست در همین دوره، مصطفی کامل پا به عرصهٔ مبارزات ضد استعماری گذاشت و پرچم مبارزه با بریتانیا را برافراشت. این ملی‌گرای نستوه و شجاع توانست امید نجات را در دل مردم و ناسیونالیست‌های دیگر روشن نماید و نهضت ناسیونالیستی مصر را احیا کند. اما وقایع به گونه‌ای متفاوت رقم خورد و نهضتی را که مصطفی به راه انداخته بود ناکام باقی نهاد. راهکارهایی که مصطفی کامل در مبارزه با استعمار پیش گرفته بود در شرایط آن زمان نتوانست تأثیرگذار باشد و در نتیجه عباس که موقعیت خویش را ارجح بر سرنوشت کشورش می‌دانست وی را تنها گذاشته و به سوی بریتانیا گرایش یافت و دومین نهضت ناسیونالیستی مصر نیز با شکست روبرو شد. یکی از دلایل آشکار ناکامی این نهضت، عملکرد دولتی بود که همچون قدرت‌های استعماری با مردم خویش بیگانه بود و دومین دلیلی که نهضت ناسیونالیسم مصر را در این دوره به ضعف کشاند، موقعیت قدرت‌های بزرگ استعماری بود که خود نیاز به بحثی مجزا دارد.

1 Charles Wendell(1972), *The evolution of the Egyptian national Image*, Berkeley: university of California press, p.201;

و نگاه کنید به احمد لطفی السید (۱۹۴۶)، *صفحات مطوية من الحركة الاستقلالية في مصر من مارس سنة ۱۹۰۷ إلى سنة ۱۹۰۹م، عصر انقلاب في السياسة الوطنية، مصر: المختارات السياسية، ص ۱۷۶.*

۲ جرجی زیدان (اکتبر ۱۹۰۶)، «الحکومه الدستورية و سائر انواع الحکومه»، *الهلل، جزء اول، س ۱۵، ص ۲۴.*

۳ عنایت، همان، ص ۱۲۱.

۴ عبدالرحمن الرافعی بک (۱۹۵۰)، *مصطفی کامل باعث الحركة الوطنية «تاریخ مصر القومي من سنة ۱۸۹۲ إلى ۱۹۰۸م»*، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، ط ۳، صص ۲۹-۳۰.

5 S.M.Imam Uddin, *Modern history of the Middleeast and North Africa*, p.361.

۲.۱. استعمار از زمان ورود به مصر تا پیش از جنگ جهانی اول

اروپا در سده نوزدهم در بهترین وضعیت خویش قرار داشت و در اواخر این سده جهان شاهد عظمتی بود که به هیچ وجه زوال آن را حدس نمی‌زد. اروپای استعمارگر، جهان را مهوت خویش ساخته بود و به نظر می‌آمد که تنها ارباب بی‌رقیت جهان خواهد ماند. در ابتدای این سده قدرت‌های غربی ادعای در اختیار داشتن ۵۵ درصد کره زمین را داشتند که این میزان در اواخر سده به ۶۸ درصد رسید و تا پیش از جنگ جهانی اول این رقم به ۸۵ درصد سطح مسکونی زمین رسیده بود^۱ و انگلیس در این میان رتبه نخست را در بین کشورهای اروپایی داشت. این کشور با پنجاه و چهار مستعمره، چیزی حدود ۲,۲۵۰,۰۰۰ مایل مربع وسعت، و جمعیتی حدود ۶۳,۰۰۰,۰۰۰ نفر را کنترل می‌کرد که یک چهارم آن، سرزمینی بود که دو سوی دره نیل را دربر می‌گرفت.^۲ بنابراین مصر درست در زمانی به دامان استعمار افتاد که قدرت و نفوذ استعمار در جهان بی‌رقیب بود.

نکته قابل توجه دیگر در مورد وضعیت استعمار در این سال‌ها که آن را از دوره‌های بعدی به کلی متمایز می‌ساخت، در چگونگی ورود بریتانیا به مصر و عملکرد مردی نهفته بود که در این دوران مسئولیت مصر را از سوی دولت انگلیس برعهده داشت. این مرد توانمند لرد کرومر^۳ نام داشت و از ۱۸۷۷-۱۹۰۷م در مصر مشغول خدمت صادقانه به بریتانیای کبیر بود. کرومر نخست به عنوان نماینده انگلیس در کمیسیون وام دولتی و سپس به عنوان یکی از سربازسان، برای نظارت بر تجدید حیات مالی مصر خدمت کرد.^۴ این مرد در دوره استعمار مصر مقام ژنرال کنسول انگلیس را در این کشور داشت.

ورود بریتانیا به مصر به بهانه حمایت از خدیو در مقابل انقلاب عرابی پاشا صورت گرفت، اما استعمار برای توجیه حضور خود در کشورهای هم‌اند مصر بهانه‌های قانع کننده دیگری نیز داشت، که عملکرد نسبتاً مناسب کرومر بر ادعاهای ایشان صحنه می‌گذاشت و در نتیجه به شکلی مانع پیشرفت نهضت ناسیونالیسم مصری در این دوران می‌گشت. در حقیقت استعمار تلاش داشت تا خود را حامی مردم ستمدیده و به ویژه کشاورزان نشان دهد و از این طریق حضور خویش در این کشورها را با نیاز ملت‌ها برای دستیابی به پیشرفت و تمدن

۱ ادوارد سعید (۱۳۸۲)، فرهنگ و امپریالیسم: بررسی فرهنگ سیاست امپراطوری، ترجمه اکبر افسری، تهران: توس، ص ۴۵.
 ۲ Stephen Leacock (1941), *Our British Empire*, London: John Lane the Bodley Head, p.64.
 ۳ Lord Cromer.
 ۴ راجر آون آبی تا، «تأثیر تجربیات لرد کرومر در هندوستان بر سیاست انگلیس در مصر از ۱۹۱۴-۱۸۸۳»، *مسائل خاورمیانه*، ص ۱۶۱.

توجه کند. استعمارگران ادعا می‌کردند که نخست ترقی و رفاه مادی و معنوی مردم برایمان اهمیت دارد و دوم گسترش منابع طبیعی این سرزمین که این خدمتی است به مردم این کشورها و کل انسان‌های روی زمین. به زعم ایشان، بریتانیا امین و متولی مردم جهان است تا نژادهای تابع را ترقی بخشد و موجب تعالی و پیشرفت منابع مادی برای رفاه انسان‌ها شود. کرومر زمانی به مصر رسید که کشور در بحران مالی شدیدی به سر می‌برد و در آستانه ورشکستگی کامل قرار داشت. خود کرومر به این حقیقت اشاره می‌کند.^۱ او مهم‌ترین مسئله مصر را وضعیت نامناسب مالی می‌دانست^۲ و در نتیجه بیشترین همت خویش را مصرف این امر کرد. او توانست وضعیت کشاورزی در مصر را دگرگون سازد. این دستاوردهای مالی و اقتصادی چنان بود که حتی ناسیونالیست‌هایی مانند لطفی سید را به تحسین و تأیید وی وا می‌داشت. کرومر توانسته بود با رفتار نیکو و به دور از دشمنی، با مهارت تمام، تضاد خود را با مردم پنهان ساخته و خود را در نظر توده مردم با کرامت و بی‌غرض جلوه دهد.^۳ بنابراین قدرت عظیم اروپای استعماری در این دوران و عملکرد نسبتاً مناسب لرد کرومر در بهبود بخشیدن به وضعیت مادی مردم مصر، وضعیتی را فراهم آورد که در آن، استعمار جایگاهی پر قدرت و بی‌منازع برای خود ایجاد نمود، وضعیتی که تنها با وقوع جنگ جهانی تغییر کرد.

۳.۱. نهضت ناسیونالیسم مصر تا پیش از جنگ جهانی اول

نهضت ناسیونالیسم که همگام با انقلاب عربی پاشا آغاز گردید و با وجود این که گاهی از قدرتش به شدت کاسته می‌شد و ظاهری ایستا به خود می‌گرفت، اما تا استقلال کامل مصر از پاننشست. این نهضت دارای شاخصه‌هایی بود که موجب می‌شد صورتی کاملاً خطی نداشته باشد و در مسیر خود دچار تغییر و تحولات چندی گردد.

بنابر آن چه پیش از این آمد، می‌توان فهمید که در این دوره، نهضت ناسیونالیسم مصر با مشکلات بسیاری روبرو بود. شاندل می‌گوید: ملیت هنگامی تحقق می‌یابد که ملت تهدید به نفی می‌شود، نه زمانی که یک ملت به وجود می‌آید.^۴ این تعریف در مورد ملت مصر نیز

1 Cromer(1916), *Modern Egypt*, London: The Macmillan company, pp. 60- 59.

۲ همان، صص ۳-۱۱.

3 M.A.Rifaat Bay(1947), *The Awakening of modern Egypt*, London: Long mans, Green and Co, p.232.

4 Albert Hourani(1967), *Arabic thought in the liberal age1798-1939*, Oxford: University press, p.179.

۵ احمد لطفی السید، صفحات مطوبه، ص ۷۹.

۶ سعید مدنی(خرداد و تیر ۱۳۷۳)، «ملیت مذهب و آینده تمدن ایرانی، گفتگو با دکتر علی شریعتی»، *ایران فردا*، س ۲، ش ۷، صص ۸-۹.

مصادق پیدا می‌کند. استعمار اگر چه با صورتی بزرگ شده و فریبنده به این کشور وارد شد و حتی توانست با تغییراتی ظاهری، توده مردم را بفریبد، اما روشنفکران کشور نمی‌توانستند وجود قدرتی که هویت ایشان را مخدوش می‌کرد، برتابند. استعمار با انکار توانمندی مصر برای اداره سیاسی کشور، تمام امور را در دست خود گرفته بود و تلاش می‌نمود تا هویت مستقل این کشور را به صورتی تدریجی و نامحسوس در اذهان عمومی از میان ببرد. در این میان نکته دیگر، هژمونی اروپایی بود که با وجود دشمنی مردم مصر با استعمار انگلیس، باقی مانده و ناسیونالیسم مصری را به خود جلب می‌نمود. هژمونی تمدن سازی و تمایل غرب برای نجات جهان از عقب ماندگی که ملی گرایان مصر را به جلب حمایت اروپا در مقابل استعمار انگلیس، امیدوار می‌کرد.

ویژگی نهضت ناسیونالیسم این دوره، امید به پشتیبانی و حمایت فرانسه و دیگر دول اروپایی برای مبارزه با استعمار بریتانیایی بود. همین امر موجب سفرهای مداوم مصطفی کامل به اروپا و کمک گرفتن وی از نشریات اروپایی و روشنفکران آن سامان، به ویژه فرانسه، برای کسب استقلال مصر شد. اما دو واقعه مهم در همین دوران، واهی بودن این امید را به ناسیونالیست‌ها ثابت کرد و البته به ایشان کمک نمود تا در ادامه راه، بیشتر به خود متکی باشند. گرچه اعتماد به غرب و تکیه بر غرب هرگز از بین نرفت و در تمام سال‌های مبارزه با استعمار و پس از آن در مصر باقی ماند.

نخستین واقعه که به گسترش نهضت کمک کرد و موجب مردمی‌تر شدن ناسیونالیسم مصر شد و هم هژمونی‌رهای بخشی غرب را در اذهان ناسیونالیست‌ها تا حدی متزلزل ساخت، واقعه فاشوده^۱ بود. این واقعه نزاعی بود میان فرانسه و انگلیس بر سر مسئله مصر که گمان می‌رفت به بیرون راندن اشغال‌گران از خاک مصر بیانجامد، ولی نه تنها چنین نشد؛ بلکه موجب استواری پایه‌های استعمار در وادی نیل گشت و نتیجه آن تصویب قرارداد سودان بین فرانسه و انگلیس در سال ۱۸۹۹م بود که سودان را از کنترل مصر خارج کرد. این واقعه به شدت بر احساسات مردم تأثیر گذاشت و همچنین اعتماد مصر را به فرانسه دچار تزلزل نمود.^۲ دومین حادثه ناگوار معاهده اتانت^۳ بود که در سال ۱۹۰۴م میان انگلیس و فرانسه بسته شد.^۴ این

1 Fashoda.

۲ عبدالرحمن الرفاعی، یک، مصطفی کامل باعث الحركة الوطنية، صص ۳-۱۲؛ و عزالدین اسماعیل، مصطفی کامل، صص ۳۹-۴۰.

3 Entente.

۴ حمید عنایت، همان، ص ۱۰۱.

پیمان در قبال باز گذاشتن دست فرانسه در مراکش، از این کشور قول می‌گرفت که در امور مربوط به مصر دخالت نکند.^۱ این واقعه امید ناسیونالیست‌های مصر در یاری گرفتن از فرانسه را نقش بر آب کرد و نشان داد که اروپا هرگز کاری برای حل مسئله مصر انجام نخواهد داد. این دوره از جهت دیگری نیز نسبت به دوره بعد تفاوت داشت و آن امید نهضت ناسیونالیسم مصر به دولت عثمانی بود. اعتماد ناسیونالیست‌های مصر به عثمانی و تلاش برای حمایت شدن از سوی این کشور، بیشتر از سوی مصطفی کامل و حزب وی اتفاق افتاد. او گمان می‌برد که می‌تواند از قدرت عثمانی مانعی برای مطلق شدن قدرت استعمار در کشورش پدید آورد.^۲ البته کسانی با این دیدگاه مصطفی کامل مخالفت می‌کردند، ولی موافقت‌ها بیش از مخالفت‌ها بود.

نکته دیگری که این دیدگاه متمایل به عثمانی برای ناسیونالیسم مصر به همراه داشت، تمایل به اسلام‌گرایی بود. تمایلی که در دوره بعدی، یعنی دوره سعد زغلول بسیار کم رنگ شد. این امر مشکلاتی را برای ناسیونالیسم ایجاد می‌نمود و بهانه‌ای به دست استعمار می‌داد که ناگواری وضعیت مسیحیان در مصر را بهانه کرده و خود را حامی‌ایشان معرفی نماید. اصرار زیاد بر تحریک احساسات دینی و انشقاق میان مسلمانان و مسیحیان از سوی استعمار امری عادی شده بود.^۳ این گفتمان رایج دورانی بود که دولت‌های بزرگی مانند روسیه تزاری و عثمانی مدام یکدیگر را به نسل‌کشی متهم می‌کردند. ولی ناسیونالیسم مصری به این جدال‌ها وارد نشد و در نهایت با وجود این که در نیمه نخست قرن بیستم، بازار این تهمت‌ها گرم بود، ولی عملکرد فعالین سیاسی در جنبش ناسیونالیسم مصر نگذاشت که این ترفند به نتیجه‌ای برسد. نهضت ناسیونالیسم مصر در تمام دوران فعالیت خویش با عثمانی و به ویژه مبارزان سیاسی داخل عثمانی مرتبط بود و از وضعیت ایشان تأثیر می‌پذیرفت و گاهی به آن‌ها تاسی می‌کرد.

۴.۱. ورود سعد زغلول به نهضت ناسیونالیسم مصر و انقلاب ۱۹۱۹

سعد زغلول در اول ژوئن سال ۱۸۷۰م در روستایی در استان غربی دلتا دیده به جهان گشود. پدرش بزرگ روستا بود و مادرش از خانواده‌ای اصیل و نیمه متمول. سعد خیلی زود و در سن شش سالگی پدرش را از دست داد و تحت سرپرستی برادر بزرگ‌تر قرار گرفت. دوره ابتدایی را در مکتب‌خانه روستا گذراند و بعد راهی الازهر شد. درست زمانی در الازهر تحصیل

۱ آلا سدید درایسول و جerald اچ. بلیک، همان، صص ۶۹-۷۰.

۲ عبدالرحمن‌الرافعی بک، همان، ص ۳۴۸.

می‌کرد که جمال‌الدین اسدآبادی در این دانشگاه مشغول تدریس بود و همین امر سعد را به تلمذ نزد استادانی همچون اسدآبادی و عبده کشاند و نتیجه این شد که وی به جلسات بحث آن‌ها راه یابد و در کنار محمد عبده وارد حرفه روزنامه‌نگاری شود. او و کالت خواند و بعد از آنکه به دلیل شرکت در انقلاب عراقی پاشا از حرفه روزنامه‌نگاری بدور ماند، مجبور شد به وکالت بازگردد. در همین دوران به جمعیتی مخفی به نام «جماعت الانتقام» پیوست و همین امر موجب دستگیری کوتاه مدت وی شد. سعد به زودی پله‌های ترقی شغلی را طی کرد و به منصب قائم مقامی دادگاه استیناف دست یافت و این درست در سال ۱۸۹۲م، همان سالی که مصطفی کامل فعالیت‌های سیاسی خویش را آغاز نموده بود، رخ داد. وی مدت ۱۴ سال در مسند قضا باقی ماند تا این که به مقام وزارت معارف و پس از آن به وزارت عدلیه رسید. در تمام این مدت با عبده، لطفی سید و قاسم امین همکاری نزدیک داشت و در تلاش ایشان برای یافتن اصول قانونی جدید و تأسیس مؤسسات مصری متناسب با نیازهای عصر نوین، مشارکت می‌کرد.^۱

سعد زغلول تقریباً در کل دوره طولانی مبارزه با استعمار و تلاش برای کسب استقلال از دوره انقلاب عراقی پاشا، همگام نهضت ناسیونالیسم مصر بود. بررسی زندگی سیاسی وی، نشان می‌دهد که جنگ جهانی اول، نقطه عطفی در فعالیت‌های سعد بوده و این دوره را به دو قسمت تقسیم می‌کند. دوره نخست، دوره‌ای بود که اروپا و از آن جمله استعمار انگلیس هنوز در اوج اقتدار خویش قرار داشت و نهضت ناسیونالیسم مصر تلاش می‌کرد تا با کمک خود اروپا، به جنگ با بریتانیا برود. مبارزه‌ای که مصطفی کامل آن را به اوج رساند، اما نتوانست کار زیادی از پیش ببرد. دوره دوم با پایان جنگ جهانی و اتمام دوران طلایی قدرت اروپا آغاز شد. عصری که دیگر جهان ترسی از مقابله با استعمار ضعیف شده از صدمات جنگ نداشت.

سعد زغلول در حقیقت دست‌پروده مکعب عبده بود. عملکرد وی نشانه اعتقادش به اصلاحات بود. همین امر شیوه مبارزه سیاسی او را کاملاً متفاوت با مصطفی نشان می‌داد. سعد در دوران مبارزات مصطفی با او دوست بود و یکی از اعضای حزب الأُمه به شمار می‌رفت؛ حزبی که مصطفی کامل ایجاد نموده بود.^۲ اما عمل وی چندان مورد تأیید مصطفی کامل نبود.

۱ عباس محمود العقاد (۱۹۸۸)، سعد زغلول زعيم الثورة، قاهره: دارالهلل، صص ۱۰-۱۱؛ *Arabic thought in the liberal age* p.210

۲ عبدالرحمن رافعی بک، همان، ص ۴۰۳.

از جمله کارهایی که سعد در این دوره انجام داد، کنار گذاشتن فعالیت خود در تأسیس دانشگاه قاهره است. ایجاد این دانشگاه یک حرکت بزرگ سیاسی از سوی نهضت ناسیونالیسم مصر بود که تمام ناسیونالیست‌های برجسته را به خود مشغول ساخته و برای ایشان اهمیتی فراوان داشت. اما سعد با پذیرفتن مسند وزارت معارف، نه تنها خود را از فعالیت در تأسیس دانشگاه کنار کشید، بلکه زمانی که در سال ۱۹۰۷م ناسیونالیست‌ها از دولت خواستند که زبان آموزشی مدارس امپریه را از انگلیسی به عربی بازگرداند، زغلول با این درخواست مخالفت کرد و این مخالفت را به مصلحت مردم دانست.^۱ انجام کارهای دیگری از این دست، که همگی نشان از محافظه کاری شخصیتی وی داشت و همچنین از اعتقادات سیاسی او که بیشتر خود را اصلاح‌گرا می‌دانست تا انقلابی، نشأت می‌گرفت. برای مثال، زمانی که جلسه‌ای برای وداع با لرد کرومر در مصر برگزار شد، او به عنوان وزیر معارف در این جلسه شرکت کرد.^۲ این اقدام را باید با عملکرد سیاسی او در انقلاب ۱۹۱۹م مقایسه نمود تا به عمق چرخش سیاسی وی پی برد.

سعد با دختر وزیر مصطفی فهمی پاشا ازدواج کرد و این گونه بود که وی در تمام این مدت در حقیقت یک عنصر حکومتی محسوب می‌شد.^۳ سعد زغلول در سرتاسر زندگی خود خواستار استقلال مصر بود، اما روش وی پیش از جنگ جهانی بر اصلاحات تمرکز داشت؛ اصلاحاتی که می‌بایست در حوزه قانون و آموزش صورت می‌گرفت. او تلاش کرد تا دادگاه‌های سکولار ایجاد نماید و در دوران وزارت عدلیه، برخورد با قوانین مذهبی را آغاز نمود و مدرسه‌ای برای قاضیان شرع تأسیس نمود که به آن‌ها آموزش جدید می‌داد.^۴

در جولای ۱۹۱۲م یک طرح سوء قصد به خدیو و نماینده انگلیس کشف و ختنی شد و همین امر حکومت را مجبور کرد در قانون اساسی تجدید نظر کرده و کمی آن را دموکرات‌تر کند. بنابراین مجلس قانون‌گذاری تشکیل شد و نمایندگان آن انتخاب شدند که یکی از این نمایندگان سعد زغلول بود.^۵ وی در تبلیغات انتخاباتی خویش تأکید اصلی را بر ایجاد اصلاحات نهاده و اعلام کرد که به اصلاحات آموزشی، آزادی نشریات، بهسازی شهری در

۱ همان، صص ۴۰۵-۴۰۶.

۲ همان، ص ۲۴۳.

3 *Arabic thought in the liberal age*, p.210.

4 *Ibid*, p.214.

5 S.M.Imam Uddin, *Modern history of the Middleeast and North Africa*, p.371.

قاهره و بهبود وضعیت زندگی کشاورزان خواهد پرداخت.^۱ بدین ترتیب، فعالیت‌های سیاسی سعد زغلول در تمام دوران پیش از جنگ جهانی اول متمرکز بر اصلاحات بود و آن‌چنان توجهی به استقلال و مبارزه با استعمار نمی‌نمود. تا این که جنگ جهانی اول و تبعات آن چهره جهان را دگرگون ساخت و مصر نیز از پسامدهای این فاجعه عظیم تاریخی در امان نماند. این نقطه عطفی بود که زندگی سیاسی سعد را هم متحول ساخت و از آن پس مصر شاهد چهره‌ای دگرگونه و متفاوت از وی در صحنه سیاست بود.

۲. زندگی سیاسی سعد زغلول پس از جنگ جهانی اول

۱.۲. وضعیت بریتانیا در طول جنگ جهانی اول و پس از آن

همان گونه که گفته شد، اروپا پیش از شروع جنگ جهانی اول، قطب جهان و آقای دنیا به حساب می‌آمد. قدرت استعمار در این دوران به نظر، غیر قابل شکست می‌رسید و نهضت ناسیونالیسم مصر نیز امید چندانی به تغییر وضعیت موجود نداشت. اما جنگ جهانی، هژمونی اروپا محوری را شکست و دنیا را متوجه این واقعیت ساخت که عصری جدید در راه است.

انگلستان در جنگ جهانی اول تاوان سنگینی پرداخت؛ نیم میلیون مرد زیر سن سی سالگی، یعنی یک نسل کامل خود را از دست داد. حدود یک چهارم از دانشجویان دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج که زیر بیست و پنج سال داشتند و در سال ۱۹۱۴م در ارتش انگلستان خدمت می‌کردند کشته شدند و پس از جنگ هرگز به وضع سابق خویش بازنگشت، زیرا اقتصادش به دلیل دامن زدن به جنگی که مشخصاً فراتر از منابع و امکاناتش بود، رو به نابودی رفت. بنابراین جهان دیگر نمی‌توانست حول معادلات سابق خویش بگردد و این برای تمام دولت‌مردان دنیا آشکار بود.

از سوی دیگر این دوران شاهد ظهور قدرت نوپا و تازه نفسی بود که قصد داشت برای همیشه سیادت اروپا بر جهان را از بین ببرد و تبدیل به ابرقدرتی شود که جهان را تحت سلطه خود درآورد، این قدرت همان آمریکا بود. جنگ به پایان رسیده و اروپا به خرابه تبدیل شده بود و ویلسون با معاهده چهارده ماده‌ای خود به کنفرانس صلح آمده بود و ظاهراً برای دنیا خبرهای خوشی به همراه داشت.

1 *Arabic thought in the liberal age*, pp. 214-215.

۲ اریک هابسبام (۱۳۸۰)، عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۱۴-۱۹۹۱، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: آگاه، صص ۴۵-۵۰.

چهارده ماده پیشنهادی ویلسون قرار بود اساس صلح جهان قرار بگیرد. اما موادی که در کشورهای تحت ستم و مستعمره بیش از همه مورد توجه قرار گرفت و نوید بخش روزگار سعادت برای این ملل بود، شامل این موارد می‌شد: ماده سوم: کوشش در رفع موانع و مشکلات اقتصادی و رعایت مساوات و آزادی عموم ملل در تجارت بین الملل؛ ماده پنجم: حل اختلافات مستعمراتی با رعایت بی طرفی و حفظ مصالح ملل بومی و با توجه به دعاوی منصفانه دول ذینفع؛ ماده دوازدهم: تضمین استقلال ملل مختلف زیر سلطه امپراطوری عثمانی و در آخر ماده چهاردهم که خبر از تأسیس مجمع اتفاق عمومی بین الملل برای تضمین استقلال سیاسی و ارضی دول جهان می‌داد. این رخداد موجب امید در میان کشورهایمانند مصر شد و نهضت ناسیونالیسم مصر را برانگیخت تا از فرصت پیش آمده در کنفرانس صلح بهره ببرد و سرنوشت کشور را به دست بگیرد. همین سرور ناشی از امید بود که موجب شد سعد زغلول درباره این عصر چنین بگوید:

«عصر ما عصر آشتی و سراسیمگی و بی نظمی است و پنهان نیست که دوره، دوره اضطراب- هاست. اما ما برای پیشرفت می‌بایست بدینی را از خود دور سازیم و از این وضعیت بهره بگیریم. ما عزم جزم کرده‌ایم که عصری بر پایه نظم، پاکی و خلوص بسازیم، عصر کوشش و عمل در راه ترقی و پیشرفت... ما بر این بدینی فائق می‌شویم و دشمن خویش را خلع سلاح می‌نماییم...»^۲

به این ترتیب با پایان جنگ، سعد زغلول فرصت را غنیمت شمرده و وارد میدان مبارزه برای کسب استقلال شد.

۲.۲. سعد زغلول و انقلاب ۱۹۱۹

سعد زغلول که در این زمان سیاستمداری پخته و کارگشته بود، فرصت ایجاد شده را غنیمت شمرد و درست در همان روزهای اعلام متار که یعنی ۱۳ نوامبر ۱۹۱۸ م به سراغ دولت مردان انگلیسی در قاهره رفت و خود را وکیل ملت معرفی کرده و استقلال کامل مصر را مطالبه نمود.^۳ در همان روز حزب وفد را تشکیل داده و چنان حرکتی را به راه انداخت که لطفی

۱ نصر الله فلسفی (۱۳۰۹)، تاریخ اروپا در قرون نوزدهم و بیستم، تهران: مؤسسه خاور، صص ۴۲۹-۴۳۱.

۲ محمد ابراهیم الجزیری (۱۹۲۷)، صفحات تاریخ مصر آثار الزعمیم سعد زغلول عهد وزارت شعب جمعها و رتبهها، قاهره: دارالکتب المصریه، ص ۴۶.

3 John Bagot Glubb (1959), *Britain and Arabs: A study of fifty years 1908-1958*, London: Hadder and Stoughton, pp. 169-170.

سید این روز را روزی برای جهاد وطنی و پیر از اعمال سیاسی مهم، توصیف کرد.^۱ نمایندگان وفد به ملاقات مأمور عالی رتبه انگلیس رفتند و از او درخواست کردند تا برای حضور در کنفرانس صلح به ایشان اجازه سفر دهد. او و همراهانش خود را وکلای طبیعی ملت مصر معرفی کردند تا برای استقلال کشورشان تلاش کنند.^۲ در واقع نیز تنها سعد زغلول توان انجام این کار را داشت چون حمایت مردم را به همراه داشت، حمایتی که در طول مبارزات وی بر همگان ثابت شد. وفد تنها حزبی بود که با بدنه نمایندگی موجود در کشور، یعنی مجلسی که در ۱۹۱۳م تشکیل شد، ارتباط کامل داشت.

سعد برای کسب این اجازه، تلاش‌های گسترده‌ای را آغاز نمود. از تلگراف‌های مکرر به دولت انگلیس، نمایندگان مجلس، کنفرانس صلح و غیره گرفته تا گرفتن هزاران امضا از مردم مصر در تأیید حرکت خود.^۳ این اصرار و پافشاری سعد موجب وحشت بریتانیا شده و در نتیجه او به همراه سه تن از یارانش در ۸ مارس ۱۹۱۹م دستگیر و به جزیره مالت تبعید شدند.^۴ اما این رخداد شعله انقلاب را فروزان نمود. شعله‌ای که ابتدا توسط دانش‌آموزان مدارس حقوق به راه افتاد^۵ و سپس تمام ملت مصر را به صحنه کشاند و برای بریتانیا مسجل شد که دیگر نمی‌تواند به روش قدیم با مردم این کشور برخورد کند.

سرانجام با فشاری مردم موجب عقب‌نشینی بریتانیا و آزادی رهبران مصر شد و انگلیس به ایشان اجازه سفر به لندن یا پاریس را داد. البته این اتفاق زمانی رخ داد که بریتانیا موفق شده بود کنگره صلح را قانع سازد که بر تحت‌الحمایگی مصر صحنه گذارده و هر ضرر احتمالی از سوی وفد در کنگره را منتفی ساخته بود. سفر اعضای وفد به فرانسه در روز ۱۱ آوریل ۱۹۱۹م اتفاق افتاد.^۶ انگلیس از هر سو جلوی پیشرفت کار وفد را می‌گرفت. از جمله با فرستادن آلن بای،^۷ فاتح جنگ فلسطین به مصر، توانست اوضاع مصر را سامان بخشد و از سوی دیگر توانست، موافقت ویلسون به تحت‌الحمایه بودن مصر را به دست آورد.^۸ این رخداد موجب بازگشت بعضی از افراد وفد به مصر شد و این انشقاق، آسیب بسیاری به

۱ میخائیل رمزی [بی‌تا]، *الوفد والوحدة الوطنية فی ثورة ۱۹۱۹م*، قاهره: دارالعرب البستانی، صص ۲۲-۲۳.

2 Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, p.219.

3 S.M.Imam Uddin, *Modern history of the Middleeast and North Africa*, p.371.

۴ *الوفد والوحدة الوطنية فی ثورة ۱۹۱۹م*، صص ۳۲-۳۴.

۵ همان، ص ۴۰.

۶ همان، صص ۴۶-۴۹.

7 Allen by.

8 *Arabic thought in the liberal age*, p.212.

انقلاب وارد ساخت.^۱ البته زغلول و یارانش نهایت تلاش خود را برای دست یابی به استقلال انجام دادند، از نامه نگاشتن به تمام سران دولت‌های حاضر در کنفرانس گرفته تا نشر مطالبات خود در روزنامه‌ها و آگاه کردن ملت‌ها از وضعیت مصر و سفر به آمریکا و مطرح ساختن حق استقلال مصر در کنگره این کشور. تلاش‌هایی که سرانجام بریتانیا را مجبور ساخت تا کمیته‌ای برای بررسی وضعیت مصر تشکیل داده و حداقل در ظاهر نشان دهد که به مطالبات این ملت گوش فرا می‌دهد. این کمیته به ریاست لرد ملنر^۲ تشکیل و آماده مذاکرات شد. اگر چه این کمیته از سوی وفد بایکوت گردید، اما همراهی حکومت داخلی مصر با این کمیته و ساکت نمودن نیروهای داخلی به کمک تطمیع و ارباب، موجب ناکام ماندن وفد و شروع کار کمیته ملنر شد. وفد در نهایت پذیرفت که با این کمیته همراهی کند و از این زمان بود که جدال سعد و عدلی یکن نخست وزیر وقت که مسئولیت مذاکرات را از سوی فؤاد برعهده داشت، آغاز گردید.

دومین بحران از این زمان شروع شد. سعد که خود را وکیل مردم می‌دانست به صورت طبیعی وظیفه مذاکرات را برعهده خود می‌دید و عدلی یکن نیز که خود از اعضای میانه‌روی وفد بود این همکاری را پذیرفت. اما زغلول ورود به مذاکرات را منوط به قبول شرایطی از سوی انگلیس می‌دانست که از آن جمله لغو حکومت نظامی و آزادی مطبوعات بود. شروطی که بریتانیا به هیچ وجه حاضر به پذیرفتن آن نبود و عدلی پاشا نیز اعتقادی به مطرح کردن این شروط در مذاکرات نداشت. همین امر اختلاف میان سعد زغلول و عدلی یکن را بیشتر کرد و در نتیجه موجب تفرقه درونی در وفد شده و همچنین روند مذاکرات را ناممکن - ساخت تا جایی که عدلی پاشا تصمیم به استعفا گرفت. سرانجام پافشاری‌های سعد نیز منجر به دستگیری و تبعید وی در ۲۳ دسامبر ۱۹۲۱م به عدن شد.^۴ این اختلافات و اصرار سعد زغلول بر شرایط خود که تنها کار شکنی در روند مذاکرات به نظر می‌رسید، تغییرها و داوری‌های فراوانی را پیش آورد. بعضی این رویکرد زغلول را نشانه رقابت وی با عدلی بر سر بدست گرفتن ریاست در کمیته می‌دانستند که در میان ایشان کسانی مانند حافظ عقیفی و لطفی سید^۵ قرار

۱ عباس محمود العقاد، زغلول زعيم الثورة، ص ۵۳.

2 Lord Milner.

۳ همان، صص ۴۹-۵۰.

4 Albert Hourani, Arabic thought in the liberal age, pp.1-220.

۵ فعالان به نام در نهضت نایسونالیسم مصر در همین دوران.

داشتند.^۱ ولی با این همه ملت، پشت سر سعد بودند و دستگیری وی موجی از اعتراضات را در سرتاسر مصر به راه انداخت. مردم مصر از اعلام استقلال کشورشان در ۲۸ فوریه ۱۹۲۲ با خبر شدند. در حالی که رهبران ایشان در تبعید به سر می‌بردند و این رخداد موجب شد که مردم با بهت و حیرت این استقلال را باور نکنند و به اعتراضات خود ادامه دهند.^۲ البته این استقلال بسیار ضعیف بود و به هیچ وجه چیزی نبود که زغلول، امید آن را داشت. این اعلام استقلال به شرط تأمین مواصلاات امپراطوری بریتانیا، تضمین منافع مسلم و آشکار خارجی‌ها در مصر و در نهایت، حمایت انگلیس از مصر در مقابل کلیه تجاوزهای یا دخالت‌های خارجی به دست آمد^۳ و نشان می‌دهد که شاید این همه پافشاری سعد زغلول به این دلیل بوده که می‌دانسته روند این مذاکرات به کجا ختم می‌شود و نتیجه‌اش هرگز استقلال تام مصر نخواهد بود. وفد، این استقلال را تا سال ۱۹۳۶ م نپذیرفت و این برای بریتانیا سنگین تمام شد.

۳.۲. عملکرد زغلول بعد از اعلام استقلال ۱۹۲۲ م

بریتانیا در حقیقت همان روند قبل را در مصر ادامه می‌داد. در عمل، احکام نظامی همچنان باقی ماندند و انگلیس به جهان اعلام کرد که هر گونه معامله و مراوده‌ای با مصر می‌بایست زیر نظر او انجام شود و نماینده انگلیس در مصر به صورت مستقل باقی ماند. تمامی مخالفین دستگیر شدند؛ اجتماع مردم ممنوع و بسیاری از نشریات تعطیل شد.^۴ این در حالی بود که هنوز سعد و بعضی از وفدی‌ها در تبعید به سر می‌بردند و در همین زمان بود که ثروت پاشا، نخست وزیر وقت، تصمیم گرفت تا کمیسیونی برای تألیف قانون اساسی و ایجاد پارلمان ایجاد نماید. این رخداد آغاز جنگی جدید در کشور بود. جنگی که از این پس در دو جبهه مبارزه می‌کرد، یکی جبهه مبارزه با استبداد فؤاد که قصد نداشت فرصت ایجاد حکومت مشروطه را به ملت مصر بدهد و دیگری جهاد با استعماری که با فریب کاری، رؤیای ماندن در مصر و سوء استفاده از وضعیت موجود را در سر می‌پروراند.

سرانجام تلاش سیاستمداران کشور برای ایجاد حکومت پارلمانی و مانع تراشی‌های قصر برای برهم زدن این امر، موجب اتحاد ایشان شد و این اتحاد توانست انگلیس را وادار به آزاد

۱ احمد شفیق (۱۹۲۷)، *حوایات مصر السیاسیه*، قاهره: مطبعة شفیق پاشا، صص ۴-۵ و صص ۱۰۳-۱۰۴.

۲ عباس محمود العقاد، همان، صص ۱۲۳-۱۲۷.

۳ *الوفد و الوحدة الوطنیه فی ثورة ۱۹۱۹ م*، صص ۹۰-۹۱.

۴ عباس محمود العقاد، همان، صص ۱۳۲.

ساختن سعد و یارانش و نیز فؤاد را مجبور به پذیرفتن حکومت قانون کند. سعد زغلول در سپتامبر ۱۹۲۲م توانست به کشور بازگردد. تا این زمان قانون اساسی نیز تنظیم شده بود. سرانجام انتخابات برگزار شد و اکثریت کرسی‌ها از آن وفد گردید،^۲ نخست وزیری به سعد رسید و از این پس مبارزات وفد از طریق فعالیت‌های پارلمانی دنبال شد. فعالیت‌هایی که از سوی تلاش برای تثبیت حکومت مشروطه و قانون را در برنامه خویش داشت و از سوی دیگر قصد داشت با در دست گرفتن مذاکرات بریتانیا، این کشور را وادار به اعطای استقلال کامل به مصر کند. درست در همین زمان حزب کارگر به نخست وزیری رمزی مکدونالد،^۳ بر سر قدرت بود و میانه‌روی این دولت می‌توانست فرصتی طلایی برای مصر محسوب شود؛ اما در این دوران زغلول به سوی آمریت پیش می‌رفت و متأسفانه اصرار بر سر گرفتن حاکمیت سودان برای مصر فرصت پیش آمده را از میان برد و موجب مشکلاتی شد که در تمام دوران فعالیت سیاسی زغلول تا پیش از وفاتش در سال ۱۹۲۷م ادامه یافت.

تلاش برای کوتاه کردن دست اجنبی در کشور ابتدا با کم کردن بودجه ارتش بریتانیایی باز مانده در کشور و سخت گیری بر کارکنان ایشان آغاز شد. عملی که با کار شکنی انگلیس به جایی نرسید و بریتانیا که اکنون خود را در مقابل سخت گیری‌های زغلول ناتوان می‌دید، سناریوی قتل سردار لی ستاک،^۴ یکی از سرداران انگلیسی در سودان را به راه انداخت و به این بهانه تمام مصریان موجود در سودان را بیرون کرد و پای خویش را در سودان محکم ساخت و از سوی دیگر سعد را مجبور به استعفا کرد.^۵ دوران پس از سعد با تسلیم کامل در مقابل نفوذ بریتانیا همراه بود و تمام دست‌های پنهان با هم متحد شدند تا ریشه مشروطیت را بخشکانند، اما بالاخره احزاب این خطر را درک کردند و در مقابل تهدید پیش رو دست اتحاد به سوی یکدیگر دراز نمودند و این اتحاد موجب شکست دشمنان مشروطه شد و ایشان توانستند بار دیگر حکومت را مجبور به برپایی مجلسی کنند که بعد از استعفای زغلول به تعطیلی کشیده شده بود.

سرانجام با تمام تلاش‌هایی که فؤاد برای شکست سعد در این انتخابات کرده بود، این زغلول بود که با حداکثر آرا به ریاست مجلس رسید. اما فؤاد در ۲۳ می ۱۹۲۶م درخواست انحلال

1 Albert Hourani, Arabic thought in the liberal age, p.213.

۲ عباس محمود العقاد، همان، ص ۱۴۹.

3 Ramsay MacDonald.

4 Lord Lee Stack.

۵ عبدالعظیم رمضان (۱۹۹۸)، *تطور الحکرة الوطنیة فی مصر ۱۹۳۶-۱۹۱۸*، الطبعة الثالثة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۴۷۲.

مجلس را داد و این را به دلیل ترس از سیاست‌هایی اعلام نمود که نکبت و مصیبت برای کشور به همراه دارند.^۱ البته انگلیس نیز در همان زمان برای تهدید مصر کشتی جنگی به بندر اسکندریه آورده^۲ و این گونه قصر و بریتانیا نشان دادند که به هیچ وجه حاضر به کنار آمدن با دشمنی سرسخت، مانند سعد زغلول نیستند. از این پس سعد برای نجات مشروطه، پای خود را از صحنه سیاست بیرون کشید و سرانجام در ۲۳ اگوست ۱۹۲۷م. درگذشت؛^۳ در حالی که در سرتاسر زندگی خویش برای استقلال مصر و برپایی حکومت قانون جنگیده بود.

نتیجه‌گیری

بررسی زندگی سیاسی سعد زغلول نشانه پیروی وی از افرادی است که در آغاز جوانی و در روزهای ابتدایی آموزش سیاست‌ورزی، در نزد ایشان به شاگردی پرداخت. کسانی مانند محمد عبده که پس از درک انقلاب عراقی پاشا، معتقد به اصلاحات به جای انقلاب شدند و تغییر را تنها در گرو ایجاد دانش لازم در میان توده‌های مردم دانستند. سعد در تمام مدت مبارزات خویش، تلاش داشت تا با گفتگو و به صورتی مسالمت آمیز، کار خود را پیش ببرد. عمل زغلول در دوران پیش از جنگ جهانی که اروپا در اوج عظمت خویش قرار داشت، به وضوح بر همین محور می‌چرخید. اما با تحولات ناشی از جنگ، ظاهراً کنش سعد نیز تغییر یافت و به سویی رفت که انقلاب ۱۹۱۹م را آفرید. ولی بررسی رخدادهای این دوران نشان می‌دهد که این انقلاب نه خواست سعد زغلول، بلکه نتیجه طبیعی اتفاقاتی بود که پیش آمد. از میان رفتن هژمونی اروپا محوری، امیدهای ناشی از پیشنهادات رئیس جمهور آمریکا، مشاهده انقلاب ۱۹۱۷م و خون انقلابی که در میان مردم جهان به جوشش درآمده بود، وضعیت ناگوار اقتصادی در جهان و به ویژه در مصر، همگی زمینه‌ساز قیام ملتی شدند که شاهد تبعید رهبر خویش تنها به خاطر درخواست مطالبات مشروع مردم بودند.

سعد پس از انقلاب، تمام تلاش خویش را مصروف حل معضلات مصر، از طریق مذاکرات کرد. البته در این گفتگوها هرگز کوتاه نیامد و سخت‌گیری خویش را در ارتباط با استقلال کامل مصر، کنار نگذاشت. همین پایداری از سوی جانشین وی، مصطفی نحاس نیز ادامه پیدا کرد. اما هرگز مذاکره‌کنندگان بعد از سعد، به مانند او، بر استقلال مصر به صورت جدی

۱ همان، صص ۵۸۰-۵۸۲.

2 S.M.Imam Uddin, *Modern history of the Middleeast and North Africa*, pp.378-379.

۳ عبدالعظیم رمضان، همان، ص ۶۳۸.

و بی‌قید و شرط اصرار نورزیدند. افراد زیادی، روش استفاده از مذاکرات برای رسیدن به مقصود، را پس از زغلول ادامه دادند. مذاکرات از سال ۱۹۲۴ میان سعد زغلول و رمزی مکدونالد شروع شد و بعد ثروت پاشا و چمبرلین در ۱۹۲۷م این مذاکرات را پی گرفتند. در ۱۹۲۹م محمد محمود و هندرسون از هر دو کشور مسئول به انجام رساندن این گفتگوها بودند، ولی باز هم به نتیجه نرسید و به سال بعد موکول شد و این وظیفه به نحاس و هندرسون رسید. اما این دو نیز کارشان ثمری نداشت و صدقی پاشا و سیمون نیز در تابستان ۱۹۳۲م، نتوانستند گامی مؤثر بردارند. سرانجام شرایط موجود، زمینه‌ساز موفقیت معاهده ۱۹۳۶م شد.

زغلول در عملکرد خویش، نشان داد، که به دموکراسی و بهره بردن از صحن مجلس، برای انجام اصلاحات، اعتقادی راسخ دارد. زغلول نظریه پرداز سیاسی نبود و سیاست را زندگی می‌کرد. او در عمل اثبات کرد که برای ایجاد دموکراسی در کشور، و مستقل نگه داشتن مجلس، از هیچ تلاشی مضایقه نمی‌کند. این امر را در مبارزات او با فؤاد می‌توان به وضوح دید. فؤاد در جهت به دست گرفتن کنترل مجلس، جدالی بی‌پایان را آغاز نمود، ولی هرگز نتوانست از پس سعد برآید.

سرانجام اگر چه تمام تلاش سعد زغلول تنها توانست استقلال نیم‌بند ۱۹۲۲م را برای مصر به ارمغان بیاورد، اما سرسختی و اصرار او در کسب استقلال بی‌قید و شرط، منجر به بازماندن بحث مذاکراتی شد که در نهایت به دست جانشین خلف وی، مصطفی نحاس به نتیجه رسید و استقلال کامل مصر را عملی ساخت.

سعد زغلول و انقلاب ۱۹۱۹م ثمره تلاشی بود که از همان سال‌های نخست اشغال مصر، آغاز گشت. عملکرد و ایستادگی‌های زغلول نیز در طی تجربیات ناشی از این مبارزات، شکل گرفت. بین المللی کردن مسئله مصر، به تقلید از مصطفی کامل انجام شد. بهره گرفتن از اصلاحات، از آموزه‌های محمد عبده نشأت می‌گرفت و تقریباً تمام ناسیونالیست‌های مصری به آن اعتقاد راسخ داشتند. اعتقاد به ایجاد حکومتی دموکرات نیز آرزوی تمام مبارزان این نهضت بود و سعد نیز از این قاعده مستثنی نبود.

منابع و مأخذ

- الجزیری، محمدابراهیم (۱۹۲۷)، صفحات تاریخ مصر آثار الزعیم سعد زغلول عهد وزارت شعب جمعها و ترتبها، الجزء الاول. قاهره: دارالکتاب المصریه.
- حسین، طه (۱۹۸۲)، مستقبل الثقافة، بیروت: دارالکتاب البنانی و مكتبة المدرسة.

- دراسیول، آلسدیر؛ اچ. بلیک، جرالده (۱۳۶۹)، *جغرافیای سیاسی خاورمیانه و شمال آفریقا*. ترجمه میرحیدر مهاجرانی، تهران: وزارت امور خارجه.
- راجر، آون [بی تا]، «تأثیر تجربیات لرد کرومر در هندوستان بر سیاست انگلیس در مصر از ۱۸۸۳-۱۹۱۴»، *مسائل خاورمیانه*.
- الرفاعی بک، عبدالرحمن (۱۹۵۰)، *مصطفی کامل باعث الحركة الوطنية «تاریخ مصر التومین سنة ۱۸۹۲ إلى ۱۹۰۱ م»*، قاهره: مکتبه النهضة المصرية، ط ۳.
- رمزی، میخائیل [بی تا]، *الوفد والوحدة الوطنية فی ثورة ۱۹۱۹ م*، قاهره: دار العرب البستانی.
- رمضان، عبدالعظیم (۱۹۹۸)، *تطور الحركة الوطنية فی مصر ۱۹۳۶-۱۹۱۸*. الطبعة الثالثة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۲)، *فرهنگ و امپریالیسم بررسی فرهنگ سیاست امپراطوری*. ترجمه اکبر افسری، تهران: توس.
- ---- (۱۳۸۵)، *نقش روشنفکر، ترجمه عضدانلو، تهران: نشر نی، چ ۳*.
- شفیق، احمد (۱۹۲۷)، *حولیات مصر السیاسیه*، قاهره: مطبعة شفیق پاشا.
- صقر، ابراهیم... و {آخ} (۲۰۰۰)، *ثورة ۲۳ يوليو/تموز قضایا الحاضر و تحدیدات المستقبل بحوث و المناقشة الندوة التي دارالمستقبل العربي بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، بیروت: دراسات الوحدة العربية*.
- عنایت، حمید (۱۳۵۸)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب، از حمله نابلیون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران: چاپخانه سپهر، چ ۲.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۰۹)، *تاریخ اروپا در قرون نوزدهم و بیستم*، تهران: موسسه خاور.
- لیب رزق، دیونان [بی تا]، *مصر و الحرب العالمية الثانية*، قاهره: مرکز الدراسات السیاسیه و الاستراتیجیه مؤسسه الاهرام.
- لطفی السید، احمد (۱۹۴۶)، *صفحات مطوية من الحركة الاستقلالية فی مصر من مارس سنة ۱۹۰۷ إلى سنة ۱۹۰۹ م*، *عصر انقلاب فی السیاسة الوطنية*، مصر: المختارات السیاسیه.
- محمود العقاد، عباس (۱۹۸۸)، *سعد زغلول زعيم الثورة*، قاهره: دار الهلال.
- هابسام، اریک (۱۳۸۰)، *عصر نهایت ها: تاریخ جهان ۱۹۱۴-۱۹۹۱*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: آگاه.

مقالات

- زیدان، جرجی (اکتبر ۱۹۰۶)، «الحکومة الدستورية و سائر انواع الحکومة»، *الهلال*، جزء اول، س ۱۵، ص ۲۴.
- مدنی، سعید (خرداد و تیر ۱۳۷۳)، «ملیت مذهب و آینده تمدن ایرانی، گفتگو با دکتر علی شریعتی»، *ایران فردا*. س ۲، ش ۷.
- نرنبرگ، دانیل (۱۳۸۴)، «میهمان ایرانی مصر و ارزیابی نقش سید جمال الدین اسدآبادی در مصر» ترجمه محمد مروار، *ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر زمانه*، س ۴، ش ۳۷.

منابع انگلیسی

- Imam Uddin, S.M. (1960), *Modern history of the Middleeast and North Africa*, Pakistan: Syndicate press.
- Cromer(1916), *Modern Egypt*, London: The Macmilan company.
- Glubb, John Bagot(1959), *Britain and Arabs: A study of fifty years 1908-1958*.London: Hadder and Stoughton.
- Hourani, Albert (1967), *Arabic thought in the liberal age1798-1939*, Oxford: University press.
- Leacock ,Stephen(1941), *Our British Empir*, London: Johnlane The Bodley Head.
- Rifaat Bay, M.A.(1947), *The Awakening of modern Egypt*. London: Long mans, Green and Co.
- Wendell, Charles(1972), *The evolution of the Egyptian national Image*, Berkeley:university of California press.

تحول‌های ساختاری در جغرافیای زیستی مدینه

مهران اسماعیلی^۱

چکیده: مدینه نخستین پایتخت جهان اسلام یکی از شناخته شده‌ترین شهرهای جهان اسلام است. جغرافیای زیستی مدینه تابع عوامل گوناگون تاریخی اعم از اقتصادی و سیاسی است. تصور رایج از مدینه این است که شهری به نام یثرب وجود داشته که پیامبر نام آن را به مدینه تغییر داد و این شهر طی سده‌ها به حیات خود ادامه داد و در دوره معاصر نیز همچون دیگر شهرها گسترش یافت. این در حالی است که امروزه از یک سو برخی سکونتگاه‌های پیشین این منطقه همچنان خالی از سکنه است و از سوی دیگر ساخت و سازهایی در مناطقی که پیش از این مسکونی نبودند صورت گرفته است. این مقاله در صدد پاسخ به این پرسش است که جغرافیای زیستی این منطقه در دوره‌های یثرب کهن، پیش از اسلام، صدر اسلام، سده‌های میانی، دوره جدید و دوره معاصر چه تحولات بنیادینی به خود دیده است.

واژه‌های کلیدی: مدینه، یثرب، جغرافیا، جغرافیای زیستی، جغرافیای تاریخی

Structural changes in the settlement geography of Medina

Mehran Esmaeili¹

Abstract: Medina, the first capital of Islam, is one of the most well-known cities of the Muslim World. The settlement geography of Medina depends on various historical factors including both economic and political. The common understanding of Medina is that it was a city by the name of *Yathrib*, which was changed by the Prophet(s) to Medina, and that it survived during centuries and developed continuously till the contemporary periods, like other cities. On the one hand, nowadays, some of the preceding settlements of this region remain unpopulated, and from the other hand some structures have been built in some areas which were not residential before that. This paper tries to answer this question of fundamental transformation has confronted the settlement geography of this region during the following eras: the ancient *Yathrib*, before Islam, the beginning of Islam, Middle Ages, modern, and contemporary periods.

Keywords: Medina, Yathrib, historical geography, settlement geography

1 Assistant Professor of History and Civilization of Islamic Nations in Shahid Beheshti University
mehran.es.k@gmail.com

پیش‌درآمد

جغرافیای زیستی مدینه، دچار تغییرات فراوانی شده و نام‌های اصلی و فرعی متعددی به خود دیده است و از این رو محدوده‌ای را به عنوان «محدوده مبنا» باید تعریف کرد تا بتوان تحولات را درون آن نشان داد. محدوده‌ای که به عنوان شاخص در این مقاله تعیین شده، مستطیلی شمالی-جنوبی است که ضلع شمالی آن کوه احد، ضلع جنوب آن کوه عیر، ضلع غربی آن کوه‌های معروف به عجاوات و ضلع شرقی آن حرّه واقع قرار دارد. نمی‌توان نام این منطقه را در تمامی دوره‌ای که پیش از اسلام شناخته می‌شود «یثرب» نامید. همچنین نمی‌توان مطمئن بود که نام «مدینه» بر آن اطلاق شده است. از این رو نام «زیستگاه یثرب» بر آن می‌گذاریم تا فرایند بحث، بهتر طی شود.

اصل نخست پژوهشی این مقاله آن است که جغرافیای زیستی یثرب همچون هر پدیده تاریخی دیگر مشمول تغییر است و الزاماً این تغییر از مدل‌های موجود در ناخودآگاه پژوهشگر مانند «بزرگتر شدن شهرهای کوچک» تبعیت نمی‌کند. از این رو این مطالعه به لحاظ زمانی بیش از ۱۴ سده را پوشش می‌دهد و سعی دارد بتواند نقاط عطف تحول را بیابد. در نتیجه بررسی منابع این دوره طولانی، به ویژه سفرنامه‌ها و منابع جغرافیانگاران اولویت خواهد داشت. پس از مشخص شدن تحولات مورد نظر و تصاویر به دست آمده از هر دوره، به روش توصیفی-تطبیقی که در روند مقاله به کار گرفته خواهد شد، تغییرات ساختاری مورد نظر در قالب ۴ نقشه که هر یک بیانگر تحول‌های یک دوره است ارائه خواهد شد. این نقشه‌ها بر تصویر ارائه شده در وبگاه Google map اعمال شده است.

درباره جغرافیای یثرب در دوره باستان، اطلاعات چندانی وجود ندارد و کمتر می‌توان پژوهش مستقلی در این زمینه یافت. درباره یثرب در آستانه ظهور اسلام، پژوهش‌ها معمولاً همراه با همان تلقی کلاسیکی هستند که برگرفته از منابع جغرافیانگاران است و در این مقاله ذیل عنوان فرعی «شهری به نام مدینه» از آن سخن گفته خواهد شد. این نگرش در پس بسیاری از پژوهش‌هایی که موضوع آن جغرافیای مدینه نیست قابل مشاهده است.^۱ برخی

۱ حسین قره‌چانلو (۱۳۸۳)، شهر پیامبر، گستره تاریخ؛ گفت‌وگوهایی با تاریخنگاران ایران، تهران: انتشارات هرمس، صص ۲۷۷-۲۸۲؛ رسول جعفریان (۱۳۸۵)، «حکمت انتخاب محل مسجد النبی در مدینه»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی سیره شناختی پیامبر اعظم، ج ۱، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ص ۳۰۹؛ شهلا بختیاری (۱۳۹۲)، «مرکزیت مدینه»، مجموعه مقالات سال پیامبر، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در دست‌نشر؛ حامد منتظری مقدم (پاییز ۱۳۷۷)، «اسلام در فراسوی مکه»، معرفت، ش ۲۶، صص ۸۷-۹۱؛ جواد مطر الموسوی (۱۴۲۹)، «مقومات دولة الرسول فی

محققان معاصر بر اساس همان تلقی، تلاش کردند نقشه تاریخی مدینه یا یترب را تهیه کنند^۱ در حالی که امروزه این تلقی قابل تعمیم بر سراسر تاریخ مدینه نیست و باید در پی نقشه‌های مدینه بود و نمی‌توان به یک نقشه اکتفا کرد.

بعدها که فناوری تصویر برداری ماهواره‌ای فراهم شد، نقشه‌های دقیق تری به دست آمد^۲ ولی این نقشه‌ها نیز گویای مراحل تاریخی جغرافیای زیستی یترب مدینه نبودند. اما ایشان برخلاف مناطق دیگر از مدینه نقشه‌های متعددی که بیانگر جغرافیای تاریخی مدینه در دوره‌های گوناگون باشد ارائه نکرده است علاوه بر اینکه نقشه وی از مدینه صدر اسلام از کاستی‌هایی نیز برخوردار است و گویای ساختار دو گانه آن نیست.

شاخصه‌های جغرافیای طبیعی

زیستگاه یترب به لحاظ جغرافیایی ویژگی‌هایی داشته که همواره بر وضعیت سکونتگاه‌ها و در نتیجه امور سیاسی و نظامی آن تأثیر مستقیم گذاشته است. یکی از این ویژگی‌ها شیب زمین است. این زیستگاه شیبی ملایم از سمت جنوب به شمال دارد به صورتی که هر چه به شمال نزدیک‌تر می‌شویم از ارتفاع سطح زمین کاسته می‌شود. البته این شیب از جنوب به شمال یکنواخت کاهش نمی‌یابد؛ بلکه در غرب ضلع شمالی، افت زمین بیشتر شده است. از سوی دیگر ارتفاع زمین در ضلع جنوبی نیز یکنواخت نیست و ارتفاع سطح زمین در شرق آن بیشتر است. برآیند سخن این که در جنوب شرقی بیش‌ترین و در شمال غربی کم‌ترین ارتفاع مشهود است در نتیجه شیب زمین در تمامی این زیستگاه به گونه‌ای است که در صورت بارندگی و شکل‌گیری جریان‌های آبی، همه آب‌ها به سمت شمال غرب زیستگاه حرکت کرده و در نزدیکی کوه احد، به هم می‌رسند.

ویژگی دیگری که در زیستگاه یترب باید بدان اشاره کرد وجود سنگ‌های بازالتی در مناطقی از این زیستگاه است که بخش‌های قابل توجهی از این زیستگاه را غیر قابل سکونت

یترب، «المجمع العلمي العراقي»، ش ۱۲۸، صص ۱۴۹-۱۷۰؛

Angelika Neuwirth (2001), "Geography", *Encyclopedia of the Quran*, Vol 2, Leiden: The Netherland, pp.298-299.

۱ احمدابراهیم الشریف (۱۹۶۵)، مکه و المدينة فی الجاهلیة و عصر الرسول، قاهره: دار الفکر العربی؛ صالح احمد العلی (۱۹۶۶)، «خطط المدينة المنورة»، مجلة العرب، صص ۱۰۵۷.

۲ محمد شوقی مکی (۱۹۸۵)، اطلس المدينة المنورة، ریاض: جامعة الملك سعود؛ حسین مونس (۱۹۸۷)، اطلس تاریخ الاسلام، قاهره: الزهراء للاعلام العربی.

می‌کند. در دوره‌های زمین شناختی لایه‌های ماگمایی سطح زمین را فراگرفته است.^۱ البته این نوع از سنگ‌ها محدود به زیستگاه یثرب نیست بلکه مساحت‌های بسیار بزرگی در غرب شبه جزیره شاهد چنین پدیده‌ای است و مشاهده آن از درون هواپیما ممکن است. بخش‌هایی در شرق و غرب زیستگاه یثرب پوشیده از این سنگ‌هاست و به صورت دو هلال کشیده از جنوب به شمال در وضعیتی که هر دو، بیضی ناقصی را می‌سازند، منطقه مرکزی زیستگاه یثرب را محافظت می‌کنند.^۲

وادی‌های این منطقه ویژگی‌های سوّم این زیستگاه به شمار می‌آیند. جریان‌های آبی شکل گرفته از باران‌های ناچیز مناطق بیابانی، در سال‌هایی که بارندگی روالی طبیعی داشته باشد روزهای انگشت شماری به جریان خود ادامه می‌دهند و سپس خشک می‌شوند. در سال‌های پر باران سیلاب در این مسیرها که عرب آن‌ها را وادی می‌شناسد به راه می‌افتد. چندین وادی از وادی‌های این زیستگاه از میانه آن جریان خود را از سمت جنوب به شمال ادامه می‌دهند و در میانه راه جریان واحدی به نام وادی بطحان را شکل می‌دهند. وادی عقیق و وادی قنات وادی‌های مهم دیگر این زیستگاه هستند که به مناطق مرکزی زیستگاه ربطی ندارند. عقیق به موازات ضلع غربی زیستگاه از سمت جنوب به شمال حرکت می‌کند و قنات نیز در ضلع شمالی از کنار کوه احد گذشته و در غرب این ضلع به وادی‌های دیگر. چنین جریان‌هایی موجب پیدایش زیستگاه‌های متعدد و پراکنده‌ای در پیرامون خود می‌شوند.^۳

یثرب کهن

اندک بودن گزارش‌ها و اسطوره‌ای بودن، مانعی در راه شناخت تاریخ سکونت بشر در زیستگاه یثرب است. ابن زبّاله (م ۱۹۹ق)، نخستین نویسنده تاریخ محلی مدینه پس از گزارش خود از حضور سپاهیان حضرت موسی در یثرب برای سرکوب عمالقه می‌افزاید که: این افراد در مناطقی به نام‌های یثرب، قُفّ و جُرف زندگی می‌کردند.^۴ ابن رسته (م ۲۹۰ق) از اقوامی

۱ بومیان به این سنگ‌ها به دلیل تیره رنگ بودن آن‌ها حرّه (سوخته) می‌گویند. در فارسی عامیانه به این سنگ‌ها، سنگ پا می‌گویند.

۲ برای جزئیات بیشتر درباره حره‌های مدینه نک: عبدالعزيز کعکی (۲۰۰۷)، معالم المدینة المنورة بین العمارة و التاريخ، بیروت: دار و مکتبة الهلال، ص ۴۵۶ به بعد.

۳ برای جزئیات بیشتر درباره وادی‌های مدینه نک: محمود دوعان (۱۴۲۰)، الاودية الداخلة الى منطقة الحرم بالمدینة المنورة، ریاض، جامعة الملك سعود، الجمعية الجغرافية السعودية.

۴ سمهودی (۲۰۰۱)، وفاء الوفاء، تحقیق قاسم سامرائی، ج ۱، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامی، صص ۲۹۸-۳۰۰.

چون صُعل و فالج به عنوان نخستین ساکنان یثرب یاد می‌کند که توسط حضرت داوود سرکوب شده و شکست خوردند و در اثر بیماری از بین رفتند که قبرستان آن‌ها در منطقه جُرف قرار دارد. از نظر ابن‌رسته در آن دوره این زیستگاه به قنات، جرف، بوا و زباله محدود می‌شد.^۱ مناطق شناخته شده این گزارش‌ها در مناطق پست شمال غربی زیستگاه یثرب واقع‌اند. به نظر می‌رسد مناطق نزدیک به کوه احد که نسبت به دیگر مناطق زیستگاه یثرب ارتفاع کم‌تری داشتند، یثرب نام داشته است. در قرآن نیز اشاره شده که برخی از مسلمانان در نبرد احد، همدیگر را اهل یثرب خواندند.^۲ مفسران این آیه را درباره طایفه بنی‌حارثه می‌دانند^۳ و توصیف‌های سمهودی از جغرافیای مسکونی صدر اسلام نشان می‌دهد که بنی‌حارثه در همین منطقه می‌زیستند.^۴ (نقشه ۱)

از پیش از اسلام تا صدر اسلام

در آستانه ظهور اسلام زیستگاه یثرب بیش‌ترین تجمع سکوتی را در تاریخ خود شاهد بود. این وضعیت به عواملی چون مهاجرت قبایل یهودی و یمنی تبار به این زیستگاه و افزایش جمعیت آن‌ها طی سالیان طولانی بازمی‌گشت. بنا به روایت ابن‌زباله (۱۹۹ق) بنی‌قریظه و بنی‌نضیر نخست در مجاورت قبایل دیگر که در جنوب زیستگاه یثرب قرار دارد اقامت یافتند ولی پس از مدتی در پی مناطقی بهتر برآمده از آنجا کوچ کردند.^۵ یکی از مسائل آنجا، بیشه زاری بود که از تجمع آب‌های وادی‌های یثرب پدید آمده بود و مهاجران به این زیستگاه را با بیماری معرفی به نام تب یثرب مواجه می‌ساخت^۶ و گفته‌اند به همین رو این منطقه را یثرب نامیده‌اند.^۷ در نهایت یهودیان مورد نظر در جنوب شرقی زیستگاه یثرب و در کنار وادی‌های مدینیب و رانوانا، یثرب خانه‌های خود را ساخته و کشاورزی خود را آغاز کردند. این محدوده تا جایگاه سابقشان حدود ۱۰ کیلومتر فاصله داشت و مرتفع‌ترین بخش زیستگاه یثرب بود و از این رو

۱ ابن‌رسته (۱۳۶۵)، *الاعلاق النفیسه*، ترجمه و تعلیق حسین قره‌چانلو، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۷۰ - ۹۴.

۲ سوره احزاب، آیه ۱۳.

۳ طبری (۱۴۱۵)، *جامع البیان*، به کوشش صدقی جمیل، ج ۲۱، بیروت: دارالفکر، ص ۱۶۳.

۴ سمهودی، همان، ج ۱، ص ۳۴۷.

۵ سمهودی، همان، ج ۱، صص ۲۹۸ - ۳۰۰.

۶ ابن‌هشام [بی‌تا]، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی السقا و دیگران، ج ۱، بیروت: دار المعرفه، ص ۵۹۰.

۷ ابن‌شبهه (۱۴۱۰)، *تاریخ المدینه المنوره*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، ج ۱، قم: دارالفکر، ص ۱۶۵؛ ابن‌حنبل، همان، ج ۴، ص ۲۸۵؛ عبدالرزاق صنعانی [بی‌تا]، *المصنف*، تحقیق و تعلیق حبیب الرحمن اعظمی، ج ۹، [بی‌جا]: المجلس العلمی، ص ۲۶۸؛ ابی‌داودطیالسی [بی‌تا]، *مسند طیالسی*، بیروت: دارالمعرفه، ص ۱۰۴؛ یاقوت حموی، همان، ج ۵، ص ۴۳۰.

عالیه (بالا) نام گرفت. از این تاریخ به بعد جغرافیای زیستی یثرب دو قطبی شده و روبه گسترش نهاد، هر چند به درستی نمی‌توان اظهار داشت که ساکنان عالیه خود را بخشی از یثرب می‌دانستند و اطلاق نام یثرب بر آن منطقه درست بود یا خیر. این وضعیت همچنان وجود داشت تا اینکه مهاجرت ازدیان به یثرب، اوس و خزرج را به خود به یثرب آورد.

دقیقاً مشخص نیست که اوس و خزرج چه جمعیتی را با خود به یثرب آوردند. جغرافیای زیستی آنان در یثرب هنگام هجرت نیز نامعلوم است. بنا به روایت اسطوره‌ای وهب بن منبه در کتاب *التیجان*، اوس و خزرج همراه با پدرشان حارثه به این زیستگاه آمدند.^۱ سکونت منابع در این زمینه گویای آن است که آنان نیز در همان مناطقی که به صورت طبیعی مهاجران در آغاز ساکن می‌شدند و به کوه احد نزدیک بود، اقامت کردند. گفته شده که در آنجا فردی یهودی به نام فطیون حکم می‌راند. مدتی بعد خزرجیان توانستند با تکیه بر نیروهای بیرونی بر فطیون غالب آمده و اداره امور یثرب را به دست گیرند^۲ اما این بدان معنا نبود که حاکمیت بر عالیه، نیز از آن خزرج شده است.

گزارش‌های نبردهای اوس و خزرج گویای آن است که عمده نبردها با پیروزی خزرج به پایان رسیده است.^۳ پیروزی خزرجیان بر فطیون هم تأییدی بر برتری خزرج است. سکونت‌گاه‌های قبایل خزرج در آستانه مهاجرت پیامبر همگی در نیمه شمالی زیستگاه یثرب (یثرب کهن) است. این امر نشان می‌دهد که خزرجیان از آغاز در همان مناطق یا در نزدیکی آن سکنی گزیده بودند.

زیستگاه یثرب در آستانه مهاجرت پیامبر، روستاهای فراوانی را در بر داشت که در سراسر آن و در کرانه وادی‌های یثرب شکل گرفته و در جهت جنوب، جنوب شرق و شرق پراکنده شده‌اند. در هر روستا یکی از شاخه‌های اوس یا خزرج زندگی می‌کردند و تعدادشان به بیش از ۲۰ روستا می‌رسید. این تصویر یعنی روستایی بودن زیستگاه یثرب به وضوح در دو کتاب *اخبار المدینه* ابن زبالة و *وفاء الوفاء* سمهودی منعکس شده ولی احتمالاً چه بسا تعمیم تصویر جغرافیدانان از مدینه سده سوم به بعد، مانع التفات به آن شده است. تعبیری چون «قری الانصار»^۴ یا «دور الانصار»^۵ در منابع کهن حدیثی نیز به این وضعیت اشاره دارند.

۱ ابن منبه (بی تا)، *التیجان فی ملوک حمیر، صنعاء*، مرکز الدراسات الیمینیه، ص ۲۹۳ به بعد.

۲ ابن واضح یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۱، بیروت: دارالصادر، ص ۱۹۷.

۳ ابن اثیر (۱۴۰۷ق)، *الکامل فی التاریخ*، به کوشش عبدالله القاضی، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۶۵۸-۶۸۴.

۴ مالک بن انس، همان، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ابن حنبل، همان، ج ۵، ص ۴۴۵.

۵ واقدی، همان، ج ۱، ص ۱۱۵.

گزارش‌های سهمودی از روستاهای یثرب نشان می‌دهد که اکثریت روستاهای شاخه‌های اوسی از «یثرب کهن» فاصله گرفته‌اند.^۱ به لحاظ عددی حدود دو سوم روستاهای طوایف اوسی، در مناطق مرتفع جنوبی و نزدیک به روستاهای بنی‌نضیر و بنی‌قریظه در عالیه بنا شده بودند و بیشترین فاصله را از مناطق قدیمی‌تر یافتند.^۲ بقیه اوسیان در مناطق پست شمالی ماندند ولی به به سمت شرق آن حرکت کردند. گویا نبردهای پیشین آنان را وادار کرده بود از خزرچ فاصله گرفته و روستاهایی مستقل برای خود بنا کنند. درگیری‌های درونی اوس و خزرچ احتمالاً در پی افزایش جمعیت این دو قبیله صورت گرفته و در مرحله نخست اوسیان را ناچار کرده یثرب کهن را رها کرده و به مناطق دورتر، منتقل شوند. چه بسا در پی افزایش قدرت خزرجیان و احساس نگرانی یهودیان عالیه، آنان به اوسیان اجازه دادند به صورت هم‌پیمان، روستاهای خود را در حاشیه امنیتی روستاهای آنان بنا کنند. پیمان اوسیان عالیه با یهودیان آنجا مؤید قابل قبولی برای این احتمال است. در نتیجه نه تنها در جغرافیای طبیعی بلکه در جغرافیای سیاسی و اجتماعی نیز تقابلی میان عالیه و سافله شکل گرفت؛ تقابل یثرب علیا و یثرب سفلی. بدین گونه بود که روستاهای زیستگاه یثرب به دو گروه «عالیه» و «سافله» دسته‌بندی شدند.

در میان جغرافی دانان تنها دو تن به عالیه اشاره کرده‌اند. ابن‌فقیه (م ۲۹۰ ق) در توصیف حومه شهر مدینه، به منطقه‌ای به نام عالیه اشاره کرده و قبا را بخشی از آن شمرده است.^۴ یاقوت حموی (۶۲۶ق) هم هنگام گزارش از مهاجرت یهودیان به آن محدوده از عالیه نام برده است.^۵ درباره سافله کسی جز یاقوت حموی سخن نگفته است. از نظر وی سافله شامل مدینه و مناطق شمالی آن تا کوه احد می‌شود.^۶

شواهد پراکنده اما فراوانی را می‌توان برای ساختار عالیه-سافله در منابع جستجو کرد. درباره ابو سلمه،^۷ صهیب،^۸ عمر بن خطاب و تعدادی دیگر از مهاجران گفته شده است که پس از

۱ سهمودی، همان، ج ۱، صص ۳۴۰-۳۴۷.

۲ ابن‌سعد، همان، ج ۲، ص ۱۹.

۳ ابوالفرج اصفهانی آبی‌تا، الاغانی، به کوشش علی منا و سمیر جابر، ج ۳، بیروت: دارالفکر، ص ۲۰.

۴ ابن‌فقیه (۱۳۰۲)، مختصر کتاب البلدان، لیدن: انتشارات بریل، صص ۲۳-۲۶.

۵ یاقوت حموی، همان، ج ۱، ص ۴۴۶، ج ۵، ص ۲۳۴.

۶ همان، ج ۵، ص ۸۴.

۷ احمد بن حسین بیهقی (۱۹۸۵)، دلائل النبوة و معرفة صاحب الشریعة، تحقیق عبدالمعطی قلجی، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۳۲۰؛ شمس‌الدین محمد ذهبی (۱۹۹۳)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عمر

عبدالسلام تدمری، ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۲، ص ۲۳۰.

۸ ابن حجر عسقلانی (۱۹۹۵)، الاصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، ج ۳،

مهاجرت به مدینه در عوالی اقامت کردند.^۱ بنا به گزارش دیگری، ابی‌الدحداح انصاری پس از نزول آیاتی که مؤمنان را به انفاق فرا می‌خواند، نزد پیامبر رفت و دو باغ خود در عالیه و سافله را با مشورت پیامبر در راه خدا انفاق کرد.^۲ بر اساس گزارشی از علی بن ابیطالب (ع)، وی یک‌بار برای یافتن کار و تأمین معیشت خود به عوالی رفت و در باغی مشغول به کار شد.^۳ در گزارش نبرد بدر در سال دوم هجری هم نقل شده است که پیامبر دو تن را مأمور ساخت پیش از بازگشت سپاه به مدینه، خبر پیروزی بدر، مرگ عمده سران قریش و اسارت شماری دیگر را به مردم برسانند؛ عبدالله بن رواحه رساندن به اهالی عالیه و زید بن حارثه پسر خوانده پیامبر، رساندن به اهالی سافله (مدینه در روایت واقدی) را به عهده داشت.^۴ در گزارش‌های همین نبرد آمده که عاصم بن عدی بر عالیه و ابولبابه بر مدینه (سافله) گمارده شده بودند و از غنایم بدر سهم بردند.^۵ در اعزام احد هم گفته شده که اهالی عالیه به مسجد (نبوی) آمده بودند و همگی نماز عصر را آنجا خواندند و از آنجا اعزام شدند.^۶ همچنین برخی رزمندگان در نبرد خندق می‌خواستند به خانه‌های خود در عالیه بروند و پیامبر نگران خطر بنی‌قریظه در عالیه بود.^۷ آخرین شاهد عصر پیامبر گزارشی از حجة‌الوداع است که در آن بیان شده پیامبر دستور داد دو اذان گو یکی در مدینه و دیگری در عالیه، مردم را از تصمیم پیامبر مطلع سازند تا با او در این سفر همراه شوند.^۸

نام عالیه در گزارش‌های مربوط به دوره پس از پیامبر همچنان مشهود است. زمانی که امام علی بن ابی‌طالب (ع) جنازه پیامبر را غسل داد و کفن کرد، ساکنان «مدینه» و «عالیه»

بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۶۶.

۱ ابن‌عبدالبراندلسی (۱۴۱۵)، *الدرر فی اختصار المغازی و السیر*، قاهره: وزارة الاوقاف المصریه، ص ۸۲. عوالی در این روایت نام دیگری از عالیه است.

۲ ابن‌جریر طبری (۱۴۱۵)، *جامع البیان*، به کوشش صدقی جمیل، ج ۲، بیروت: دارالفکر، ص ۸۰۳؛ ابوالقاسم طبرانی (۱۴۱۵)، *المعجم الاوسط*، تحقیق ابراهیم الحسینی، ج ۲، قاهره: دارالحرمین، ص ۲۴۳؛ هیشمی (۱۹۹۸)، *مجمع الزوائد*، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۱۳.

۳ ابن‌حنبل، *مسند احمد*، ج ۱، بیروت: دارالصادر، ص ۱۳۵.

۴ واقدی، همان، ج ۱، ص ۱۱۵؛ ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۶۴۲ و ج ۲، ص ۵۱؛ ابن‌جریر طبری (۱۹۶۷)، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، بیروت: دار التراث، ط الثانية، ص ۱۵۷.

۵ ابن‌سعد، همان، ج ۳، ص ۴۶۶؛ ابن‌عبدالبراندلسی (۱۹۹۲)، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، تحقیق علی محمد الجاوی، ج ۲، بیروت: دارالجیل، ص ۷۸۲؛ بلاذری (۱۹۵۹)، *انساب الاشراف*، تحقیق محمد حمید الله، ج ۱، مصر: دار المعارف، ص ۲۸۹؛ طبری، همان ج ۲، ص ۴۷۸.

۶ همان، ج ۱، ص ۲۱۳؛ ابن‌سعد، همان، ج ۲، ص ۲۹.

۷ واقدی، همان، ج ۲، ص ۴۴۷.

۸ کلینی (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۲۴۵.

حاضر شدند و بر او نماز خواندند.^۱ در مراسم تشییع جنازه عباس عموی پیامبر در سال ۲۴ق دو مؤذن یکی از جانب بنی هاشم و یکی از جانب خلیفه برای فراخوانی مردم به تشییع جنازه عباس، به «عوالی» و سپس «سافله» رفتند تا در مناطق گوناگون آن مردم را برای این مراسم دعوت کنند.^۲ به هنگام شهادت امام حسن (ع) در حدود سال ۵۰ق نیز بنی هاشم، یکی را جهت اعلان مراسم تشییع جنازه به عالیه فرستادند تا مردم را از این حادثه با خبر کند و همگی اهالی عالیه در این مراسم شرکت کردند.^۳ همچنین بسیاری از اهالی «عالیه» در تشییع جنازه عایشه در سال ۵۳ شرکت کردند.^۴ شواهد دیگری نیز در منابع فقهی و روایی همین ساختار را تأیید می‌کنند. کلیه داده‌های فوق گویای ساختار دوگانه و مدل «بالا-پایین» در جغرافیای زیستی یترب هستند. از این رو هنگام سخن گفتن از تأسیس مسجد پیامبر در مرکز مدینه باید پرسید که منظور کدام مدینه است. اگر منظور یترب پایین است، تا حدی این سخن قابل پذیرش خواهد بود و چنانچه مقصود سراسر سکونت‌گاه یترب است، شواهد کافی برای این نگرش وجود ندارد.

شهری به نام مدینه^۵

انتقال پایتخت از مدینه به کوفه در دوره امام علی بن ابی طالب (حک: ۳۵-۴۰)، انتقال به دمشق در دوره حکومت بنی امیه (۴۰-۱۳۲ق)، انتخاب مجدد عراق (کوفه و عمدتاً بغداد) به عنوان پایتخت در دوره عباسی (۱۳۲-۶۵۶ق) موجب شد مدینه رونق پیشین را از دست دهد و به عنوان مرکزی اداری، تابع کوفه، دمشق یا بغداد باشد.

به لحاظ اقتصادی نیز مدینه از مزیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار نبود زیرا پس از فتوحات در سده نخست و اوایل سده دوم هجری، مناطق بهتری برای کشاورزی در اختیار فاتحان قرار

۱ ابن شهر آشوب (۱۹۵۶)، مناقب آل ابی طالب، تصحیح و شرح و مقابله لجنة من اساتذة النجف الاشرف، ج ۱، نجف: المكتبة الحیدریة، ص ۲۳۹.

۲ نویسنده ناشناخته، اخبار الدولة العباسیة، تحقیق الدكتور عبدالعزیز الدوری و الدكتور عبدالجبار المطلبی، بیروت: دار الطلیعة للنشر، صص ۲۱-۲۲؛ ابن عساکر (۱۴۱۵)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ج ۲۶، ص ۳۷۷؛ شمس‌الدین محمد ذهبی (۱۹۹۳)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق حسین الاسد، اخراج و اشراف شعیب الارناؤوط، ج، بیروت: مؤسسة الرساله، ص ۴۴۶.

۳ ابن سعد، همان، ج ۱۰، ص ۳۵۰.

۴ بلاذری، همان، ج ۱، ص ۴۲۱.

۵ بر خلاف مشهور، پیامبر یترب را طیبه نامید و بعدها بنی امیه آن را خبیثه خواندند.

گرفت. انصار در دوره بنی‌امیه با توجه به خصومت بنی‌امیه با آنان روند مهاجرت خود را از آنجا آغاز کردند تا در مناطق بهتری بتوانند به حیات خود ادامه دهند. طبیعی است که در میان روستاهای زیستگاه یثرب، روستاهایی که از ذخیره آبی و خاک حاصلخیز کم‌تری برخوردار بودند، زودتر از سکنه تهی شدند. این امر وقتی واضح می‌شود که بدانیم مساجد روستاهای دیگری که پیامبر در آن‌ها نماز خوانده بودند، امروزه معلوم نیست که دقیقاً در کجا قرار دارند. این بدان معنا است که با متروکه شدن هر روستا، اطلاعات آن نیز به فراموشی سپرده شد. مهاجرت انصار به مناطقی چون ینع، بصره، بغداد، منفلوط مصر، گرگان و اندلس حکایت از یافتن سکونت‌گاه‌های بهتر آنان دارد.^۱

آنچه که باقی ماند روستاهایی بود در عالیه (از جمله قبا) که از امکانات مناسب برخوردار بودند و نخلستان‌هایشان ارزش اقتصادی قابل توجهی داشت. روستایی در سافله که پیامبر در آن اقامت داشت، هرچند اهمیت زراعی نداشت ولی از اهمیت دینی و اداری بالایی برخوردار بود و هر ساله حاجیان برای دیدن سرزمینی که پیامبر در آن زیسته بود و همچنین مسجد نبوی، به آنجا می‌رفتند و به عنوان ایستگاهی در مسیر مکه، مدتی را در آنجا سپری می‌کردند.

در سده سوم اتفاق دیگری افتاد. هنگامی که قبایل بیابانی با قحطی و خشکسالی مواجه شدند، پس از حمله به مدینه به غارت حرم نبوی و ساکنان مدینه پرداختند. برای نخستین بار در سال ۲۶۳ق بارویی گرداگرد مسجد نبوی و بناهای اطراف آن کشیده شد ولی به مرور خراب شد. ضرورت وجود دیوار امنیتی، عبدالدوله بویهی را واداشت تا دیوار دیگری را در سال ۳۶۰ق اطراف مدینه بکشد. پس از آن حجاز در قلمرو حاکمان مصر (فاطمیان، ابوییان و ممالیک) قرار گرفت. جمال‌الدین اصفهانی وزیر اتابکان زنگی موصل در سال ۵۴۰، نورالدین زنگی در ۵۵۸، امیرزاده صالح‌بن ناصر مملوکی در ۷۵۵ و قایتبای حاکم مملوکی مصر (حک: ۸۷۲-۹۰۱) در ۸۸۰ق به مرمت، بازسازی یا توسعه این دیوار اقدام کردند. توصیف‌های جغرافی‌دانان مسلمان و سیاحان پس از سده سوم آغاز شده و از این رو کم‌تر ناظر به زیستگاه روستایی یثرب در صدر اسلام است. تمرکز سکونتگاه‌ها و پیدایش شهر مدینه در اطراف مسجد نبوی در گزارش‌های یعقوبی (۲۷۸مق)،^۲ ناصر خسرو (۴۳۸مق)،^۳ ادریسی اندلسی (۵۴۸مق)^۱ منعکس شده و در برخی موارد

۱ درباره مهاجرت انصار نک: مهراں اسماعیلی (۱۳۸۵)، «انصار»، دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۴، قم: بوستان کتاب، ص ۵۳۴.

۲ یعقوبی (۱۹۵۷)، البلدان، نجف: چاپخانه حیدریه، ج ۳، صص ۷۱ - ۷۳.

۳ ناصر خسرو (۱۳۵۴)، سفرنامه ناصر خسرو، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، صص ۱۰۲ -

به حصار مدینه هم اشاره شده است. گزارش برخی سیاحان غربی در ۹۰۸/۱۵۰۲م نشان می‌دهد که این وضعیت تا سده‌های متأخر ادامه داشته و گنجایش شهر از ۳۰۰ خانه در اطراف مسجد پیامبر تجاوز نمی‌کرده است.^۲ دربارهٔ توابع مدینه، ابن خرداد به (م ۲۵۰ق) به مسجد شجره در ۶ میلی مدینه اشاره کرده است.^۳ وادی عقیق در گزارش قدامه بن جعفر (م ۳۶۶ق)،^۴ عالیه و قبا در گزارش ابن فقیه (م ۳۹۰ق)،^۵ بقیع العرقد، قبا و أحد در گزارش ابن حوقل (م ۳۶۷ق)،^۶ بقیع، قبا، احد و عقیق در گزارش مقدسی (م ۳۷۵ق)،^۷ قبا در گزارش قزوینی (م ۷۴۷ق)،^۸ بقیع، قبا، أحد و مسجد ذوالحلیفه (شجره) در گزارش ابن بطوطه (م ۷۵۰ق)^۹ بیرون مدینه هستند.

تمامی اطلاعات موجود نشان می‌دهد که تصور گزارشگران از مدینه بر اساس مدل «مرکز - حومه» شکل گرفته که احتمالاً برخاسته از تشکیلات اداری یا مشاهدات فردی است. در این مدل، مناطقی چون بقیع، قبا، عالیه، مسجد ذوالحلیفه و أحد به عنوان نقاط پیرامونی تعریف شدند و مناطق دیگری که به مرور زمان از بین رفته بودند، مغفول ماندند در حالی که تمامی این مناطق در صدر اسلام جزو زیستگاه یشرب بودند. یکی از پیامدهای این تلقی آن بود که غزواتی چون بنی‌نضیر، بنی‌قریظه، بنی‌قینقاع و أحد، اعزام‌هایی به حومه مدینه تلقی گردید.

مدینه منوره

نام «مدینه منوره» در منابع متقدم اعم از منابع جغرافیانگاران و متأخر به کار نرفته است. به نظر، کاربرد این نام به دورهٔ معاصر بازمی‌گردد. نخستین تحولات این شهر در دورهٔ معاصر با راه‌آهن شام به حجاز در ۱۹۰۶م آغاز شد، تا بار دیگر مدینه را در مسیر راه‌های ارتباطی

- ۱ ادریسی (۲۰۰م)، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، تحقیق ابراهیم خوری، العین (امارت): مرکز زاید للتراث و التاریخ، ص ۲۰۶.
- ۲ محمد محمود السربانی، «السکن الحضری»، الرویسی و خوجلی، همان، صص ۱۶۷-۱۸۱؛ محمد بن خضر الرومی الحنفی [ابی‌تا]، «لنحفة اللطیفة فی عمارة مسجد النبی و سور المدینة الشریفة»، *رسائل فی تاریخ المدینة*، به کوشش حمد الجاسر، ریاض، دار الیمامه.
- ۳ ابن خرداد به (۱۸۸۹م)، *المسالك و الممالک*، به کوشش جوخه، افسست در بغداد، لیدن: بریل، صص ۱۲۸ - ۱۳۱.
- ۴ قدامه بن جعفر (۱۹۸۱)، *الخراج و صناعة الکتابه*، شرح و تعلیق محمد زبیدی، عراق: دار الرشید، صص ۱۸۰ و ۲۱۷ و ۲۵۷.
- ۵ ابن فقیه (۱۳۰۲)، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن: بریل، صص ۲۳ - ۲۶.
- ۶ ابن حوقل (۹۳۸)، *صورة الارض*، لیدن: بریل، صص ۳۰ - ۳۱.
- ۷ مقدسی [ابی‌تا]، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، لیدن: بریل، ج ۲، صص ۸۰ - ۸۵.
- ۸ قزوینی (۱۳۷۱)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه محمد مراد بن عبدالرحمان، تصحیح سید محمد شاه‌مرادی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۳۱.
- ۹ ابن بطوطه (۱۹۹۷)، *رحلة ابن بطوطه*، تحقیق عبدالهادی التازی، ج ۱، رباط: اکادیمیة المملكة المغربية، صص ۳۴۹ - ۳۶۶.

قرار دهد. در پی این رخداد جمعیت ۱۳ هزار نفری مدینه، طی یک دهه به ۸۰ هزار نفر افزایش یافت. ولی در درگیری‌های سال ۱۹۱۵م اغلب بخش‌های این راه‌آهن از بین رفت. جمعیت مدینه هنگام جنگ جهانی اول از چند ده هزار نفر به حدود ۱۲۰۰۰ نفر کاهش یافت. اکتشاف نفت در ۱۹۳۱م دوره‌ای جدید را به این سرزمین نوید داد.^۱

نخستین مرحله توسعه شهری مدینه از ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م آغاز شد. دیوارهای مدینه در مرحله نخست تخریب گردید و تعدادی خیابان جنوبی شمالی، شرقی - غربی در شهر ساخته شد. شرقی‌ترین خیابان، خیابان ابوذر بود که از کنار بقیع می‌گذشت. این خیابان از مسجد ابوذر در شمال آغاز می‌شد و با پایان بقیع در جنوب شهر به پایان می‌رسید.^۲

غربی‌ترین خیابان مدینه خیابان مناخه بود که به مناسبت بازار مناخه به این نام درآمد. خیابان مناخه در شمال از کنار دروازه شام آغاز می‌شد و تا مسجد سقیا و دروازه قبا در جنوب به پایان می‌رسید. خیابان ابوذر و مناخه حدود شرقی و غربی مناطق مسکونی مدینه نیز بودند. جنوبی‌ترین خیابان که حد جنوبی منطقه مسکونی مدینه در آن دوره بود خیابان درب الجنائز بود که خیابان ابوذر (ضلع شرقی مدینه) و خیابان مناخه (ضلع غربی مدینه) را به یکدیگر متصل می‌کرد. ضلع شمالی این شهر، خیابان فرودگاه بود که پس از اتصال خیابان ابوذر و مناخه در شمال مدینه به سمت شمال شرق (فرودگاه) ادامه مسیر می‌داد. خیابان‌های شرقی - غربی دیگری چون مجیدی، سقیفه، عینیه و بقیع هم بودند که در مسیر خود به حرم منتهی می‌شدند و خیابان ابوذر و مناخه را به هم متصل نمی‌کردند زیرا حرم نبوی در مسیر آن‌ها قرار داشت و حرم نقطه پایانی آن‌ها بود.

چند مسیر از مدینه خارج می‌شد که می‌توان آن‌ها را به مسیرهای جنوبی و شمالی تقسیم کرد. جاده‌هایی که به سمت شمال از مدینه خارج می‌شدند، خیابان فرودگاه بود که به شمال شرق می‌رفت و خیابان سیدنا حمزه که به مقبره الشهداء و کوه احد منتهی می‌شد. خیابان سوم، مسیر چاه رومه و مسجد قبلتین بود. در جنوب نیز سه خیابان از شهر بیرون می‌رفت. در شرق خیابان عوالی به سمت جنوب شرقی می‌رفت تا به مسجد فضیخ و روستای عوالی برسد. در غرب دو مسیر از دروازه قبا خارج می‌شد یکی در جهت جنوب که به قبا و مسجد قبا

۱ عمر الفاروق السیدرجب (۲۰۰۹)، المدین الحجازیه، صص ۷-۳۰؛ عبدالرزاق عیسی، دراسات و رسائل فی تاریخ المدینة المنورة، قاهره: دار القاهرة، ص ۱۷۲.

۲ حاتم عمرطه (۱۹۹۸)، طیبه و فنّها الرفیع، المدینة المنورة، ج ۲، المدینة المنورة، مکتبة الحلبي، ص ۷۶؛ صالح لمعی مصطفی (۱۹۸۱)، المدینة المنورة تطورها العمرانی و تراثها المعماری، بیروت: دار النهضة العربیه.

می‌رسید و دومی در جهت جنوب غرب که به ایستگاه راه آهن، مسجد شجره، پست برق و بیمارستان می‌رسید.

در مرحله بعد قسمت‌هایی که در روزگاری مسجد، منازل و دیوارهای شهر در آن قرار داشت و نیز محوطه‌های پیرامونی آن از ساکنان محلی خریداری و خیابان‌ها برجیده شد تا وضعیت کنونی خود را پیدا کند و تنها حرم جدید، مساجد کهن، بقیع و هتل‌ها را در برگیرد. بزرگراهی به نام «الدائری الاول» بسان حلقه‌ای این قسمت از شهر جدید را دربرگرفت.^۱

رونق اقتصادی مدینه و سیاست یکجانشین کردن بیابان نشینان موجب افزایش جمعیت مدینه تا یک میلیون و سیصد هزار نفر گردید.^۲ از این رو بزرگراه‌های دیگری به نام‌های «الدائری الثانی» و «الدائری الثالث» نیز ساخته شد تا دسترسی به مناطق این شهر بزرگ را برای ساکنان مناطق ۱۳ گانه آن سریع‌تر و آسان‌تر سازد.^۳ این توسعه مرزهای سابق سکونتگاه یشرب را درنوریده و همچنان پیش می‌رود.

نتیجه‌گیری

زیستگاه یشرب از نظر جغرافیای زیستی بارها تغییر کرده است. شمالی‌ترین مناطق آن که در نزدیکی کوه احد قرار دارد، نخستین سکونتگاه‌های شناخته‌شده تاریخی است. افزایش جمعیت مهاجرانی چون اوس، خزرج و یهودیان منجر به پیدایش روستاهای فراوانی شد که در منطقه‌ای از حدود کوه احد در شمال تا کوه غیر در جنوب زیستگاه یشرب پراکنده بودند. سکونت این قبایل در دوره دوم را با مدل بالا-پایین می‌توان توضیح داد.

یکی از روستاهای طایفه بنی‌نجر از قبیله خزرج با هجرت پیامبر، اهمیت بیشتری یافت. این روستا سکونتگاه پیامبر بود و مسجد نبوی هم در کنار آن ساخته شد. علاوه بر این اداره امور حکومتی نیز در همین روستا صورت می‌گرفت. با انتقال پایتخت از مدینه، این روستا مرکزیت سیاسی خود را از دست داد ولی برای حاجیان مشتاق، حکایت‌گر روزگار پیامبر(ص) بود و عطش خود را با زیارت قبر آن حضرت سیراب می‌کردند. بقیه روستاهای مدینه دو سرنوشت داشتند. روستاهایی مثل قبا که از کشاورزی خوبی برخوردار بودند و علاوه بر این، روایاتی در

۱ ناصربن علی الحارثی (۲۰۰۷)، التطور العمرانی لمن الحج والمشاعر المقدسه فی عهد الملك عبدالعزيز، ریاض: مکتبه الملك عبدالعزيز العلمه، صص ۷۰-۱۰۶؛ احمد سعید بن مسلم (۱۹۹۳)، المدینه المنوره فی القرن الرابع عشر الهجری، مدینه: شخصی (نویسنده).

۲ علی حافظ (۱۹۹۶)، فصول من تاریخ المدینه المنوره، جده: شركة المدینة المنورة للطباعة و النشر، ج ۳، ص ۳۱۳ به بعد.

۳ نک: نقشه شماره ۴ و نیز صفحه استاندارد مدینه: www.amana-md.gov.sa

تشویق زیارت مسجد قبا وجود داشت، به حیات خود ادامه دادند. روستاهای دیگر به دلیل توان اندک اقتصادی و نیز دشمنی‌های بنی‌امیه با انصار، خالی از سکنه شدند و از بین رفتند. در سده سوم هجری نخستین حصار پیرامون مدینه کشیده شد تا آن را در سال‌های قحطی از خطر حمله قبایل بیابانگرد مصون دارد. مدینه در تقسیمات دیوانی - اداری مرکز این منطقه بود و سکونتگاه‌های دیگری چون قبا و روستاهایی که پیش از این یهودیان بنی‌نضیر و بنی قریظه در آن ساکن بودند، در حومه آن قرار گرفتند. مدل کانون - پیرامون یا مرکز - حومه برای توصیف مدینه در این روزگار (دوره سوم) مناسب داشت. آنچه جغرافیانگاران از مدینه گزارش کرده‌اند در حقیقت مدینه در دوره سوم است. این وضعیت سده‌ها ادامه یافت تا اینکه رونق اقتصادی در شهرهای بزرگ، افزایش آمار حاجیان در هر سال و سیاست یکجانشین کردن قبایل، منجر به مهاجرت‌های گسترده به مراکز استان‌ها از جمله مدینه شد و ساخت و سازهای وسیع، سراسر منطقه‌ای که در عصر پیامبر روستاهای اوس، خزرج و یهودیان را در خود جای داده بود، دربرگرفت تا چهارمین تغییر بنیادین روی داده باشد.

ضمیمه

نقشه جغرافیای زیستی مدینه به ترتیب تاریخ. ردیف اول از چپ به راست: یثرب کهن، یثرب پیش از اسلام و صدر اسلام. ردیف دوم از چپ به راست: شهر مدینه، مدینه امروزی.



منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابراهیم الشریف، احمد (١٩٦٥)، مکة و المدينة فی الجاهلیة و عصر الرسول، قاهرة: دار الفكر العربی.
- ابن اثیر، عزالدین علی (١٤٠٧ق)، الکامل فی التاریخ، به کوشش عبدالله القاضی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بطوطه (١٩٩٧)، رحلة ابن بطوطه، تحقیق عبدالهادی التازی، رباط: اکادیمیة المملکة المغربیه.
- ابن حنبل [بی تا]، مسند احمد، بیروت: دار الصادر.
- ابن حوقل (١٩٣٨)، صورة الارض، لیدن: بریل.
- ابن خردادبه (١٨٨٩م)، المسالك و الممالک، به کوشش جوخه، افست در بغداد.
- ابن رسته (١٣٦٥)، الاعلاق النسیسه، ترجمه و تعلیق حسین قره چانلو، تهران: انتشارات توس، چ ١.
- ابن سعد (١٩٩٠)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن شبة (١٣٦٨)، تاریخ المدینة المنورة، تحقیق فهیم محمد شلتوت، قم: دارالفکر.
- ابن شهر آشوب (١٩٥٦)، مناقب الابی طالب، تصحیح و شرح و مقابله لجنه من اساتذة النجف الاشرف، نجف: المکتبة الحیدریة.
- ابن عبدالبراندلسی (١٩٩٢م)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد الجاوی، بیروت: دار الجیل.
- ابن عبدالبراندلسی (١٤١٥)، الدرر فی اختصار المغازی و السیر، قاهرة: وزارة الاوقاف المصریه.
- ابن عساکر (١٤١٥ق)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ١٤١٥.
- ابن فقیه (١٣٠٢)، مختصر کتاب البلدان، لیدن: بریل.
- ابن منبه و وهب [بی تا]، التیجاز فی ملوک حمیر، صنعا: مرکز الدراسات الیمنیه.
- ابن هشام [بی تا]، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا و دیگران، بیروت: دار المعرفة.
- ابی داود طبالیسی [بی تا]، مسند طبالیسی، بیروت: دار المعرفة.
- احمد العلی، صالح (١٩٦٦)، «خطط المدینة المنورة»، مجلة العرب.
- ادیسی (٢٠٠٠م)، نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، تحقیق ابراهیم خوری، العین (امارت): مرکز زاید للتراث و التاریخ.
- اسماعیلی، مهران (١٣٨٥)، «انصار»، دائرة المعارف قرآن کریم، ج ٤، قم: بوستان کتاب.
- اصفهانی، ابو الفرج [بی تا]، الاغانی، به کوشش علی منا و سمیر جابر، بیروت: دارالفکر.
- بختیاری، شهلا (١٣٩٢)، «مرکزیت مدینة»، حیات، حکمت و حکومت پیامبر اعظم، جمعی از پژوهشگران به کوشش حمید رضا مطهری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بلاذری (١٩٥٩)، انساب الاشراف، تحقیق محمد حمید الله، مصر: دار المعارف.
- بیهقی، احمد بن حسین (١٩٨٥)، دلائل النبوة و معرفة صاحب الشریعة، تحقیق عبدالمعطی قلجی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، «حکمت انتخاب محل مسجد النبی در مدینه»، مجموعه مقالات همایش بین المللی سیره شناختی پیامبر اعظم، ج ۱، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- حارثی، ناصر بن علی (۲۰۰۷)، التطور العمرانی لمن الحج و المشاعر المقدسه فی عهد الملك عبدالعزيز، ریاض: مکتبه الملک عبدالعزیز العامه.
- حافظ، علی (۱۹۹۶)، فصول من تاریخ المدینه المنوره، جده: شرکه المدینه المنوره للطباعه و النشر، چ ۳.
- دوغان، محمود (۱۴۲۰)، الاودية الداخلة الى منطقة الحرم بالمدينة المنوره، ریاض: جامعه الملک سعود، الجمعية الجغرافية السعودية.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد (۱۹۹۳)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، چ ۲.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد (۱۹۹۳)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق حسین الاسد، اخراج و اشراف شعیب الارناووط، بیروت: مؤسسة الرساله.
- رومی حنفی، محمد بن خضر [بی تا]، «کتاب التحفة اللطیفه فی عمارة مسجد النبی و سور المدینه الشریفه»، الجاسر، حمد (ویراستار)، رسائل فی تاریخ المدینه، ریاض: دار الیمامه.
- سریانی، محمد محمود (۱۹۹۸)، «السکن الحضری»، رویشی، محمد احمد و خوجلی، مصطفی محمد، المدینه المنوره: البیئة و الانسان، المدینه المنوره: نادى المدینه المنوره.
- سعید بن سلم، احمد (۱۹۹۳)، المدینه المنوره فی السده الرابع عشر الهجری، [بی جا]: نویسنده (شخصی).
- سمهودی، نورالدین علی (۲۰۰۱)، وفاء الوفاء، تحقیق قاسم سامرائی، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامی.
- طبرانی، ابوالقاسم (۱۴۱۵)، المعجم الاوسط، تحقیق ابراهیم الحسینی، قاهره: دار الحرمین.
- طبری، ابن جریر (۱۹۶۷)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، ط الثانية.
- ---- (۱۴۱۵)، جامع البیان، به کوشش صدقی جمیل، بیروت: دارالفکر.
- عمر طه، حاتم (۱۹۹۸)، طبیه و فنّها الرفیع، المدینه المنوره، المدینه المنوره: مکتبه الحلبی، چ ۲.
- کعکی، عبدالعزیز (۲۰۰۷)، معالم المدینه المنوره بین العمارة و التاريخ، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۹۹۵)، الاصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قدامة بن جعفر (۱۹۸۱)، الخراج و صناعة الکتابه، شرح و تعليق محمد زبیدی، عراق: دار الرشید.
- قره‌چانلو، حسین (۱۳۸۳)، «شهر پیامبر»، گستره تاریخ؛ گفت‌وگوهای با تاریخ‌نگاران ایران، تهران: انتشارات هرمس.
- قزوینی (۱۳۷۱)، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه محمد مراد بن عبدالرحمان، تصحیح سید محمد شاه‌مرادی، تهران: دانشگاه تهران.
- کلینی (۱۳۶۳ ش)، الکافی، تصحیح و تعليق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مالک بن انس (۱۹۸۵)، الموطأ، تصحیح و تعليق محمد فواد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- لمعی مصطفی، صالح (١٩٨١)، *المدينة المنورة تطورها العمرانی و تراثها المعماری*، بیروت: دار النهضة العربية.
- مقدسی [بی تا]، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن: بریل، چ ٢.
- مکی، محمد شوقی (١٩٨٥)، *اطلس المدينة المنورة*، ریاض: جامعة الملك سعود.
- منتظری مقدم، حامد (بایز ١٣٧٧)، «اسلام در فراسوی مکّه»، معرفت، ش ٢٦، صص ٨٧-٩١.
- موسوی، جواد مطر (١٤٣٩)، «مقومات دولة الرسول فی یترب»، *المجمع العلمی العراقي*، ش ١٢٨، صص ١٤٩-١٧٠.
- مونس، حسین (١٩٨٧)، *اطلس تاریخ الاسلام*، قاهرة: الزهراء للاعلام العربي.
- ناشناخته، اخبار الدولة العباسية، تحقیق الدكتور عبدالعزيز الدوری و الدكتور عبدالجبار المطلبي، بیروت: دار الطليعة للنشر.
- ناصر خسرو (١٣٥٤)، *سفرنامه ناصر خسرو*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- واقدی، محمد بن عمر (١٩٨٩)، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونز، چ ٣، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- همدانی (١٩٧٤)، *صفة جزيرة العرب*، تحقیق محمد بن علی الاکوع الحوالی، ریاض: دار الیمامه.
- هیشمی (١٩٩٨)، *مجمع الزوائد*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- یاقوت حموی (١٩٩٥)، *معجم البلدان*، بیروت: دار الصادر.
- یعقوبی، ابن واضح [بی تا]، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار الصادر.
- ---- (١٩٥٧)، *البلدان*، نجف: چاپخانه حیدریه، چ ٣.
- Neuwirth, Angelika (2001), "Geography", *Encyclopedia of the Quran*, Vol 2, Leiden: The Netherland, pp.298-299.

جایگاه کوره در نظام تقسیمات جغرافیایی - اداری مسلمانان تا سده هفتم هجری قمری

الهام امینی کاشانی^۱
قنبرعلی رودگر^۲

چکیده: اهتمام احمد بن عمر بن آنس العذری - معروف به ابن دلایی محدث و مورخ اهل اندلس - در جغرافیانگاری در شرح حال‌های باقی مانده درباره او نادیده گرفته شده است، در حالی که ترصیع الاخبار و تنويع الآثار به عنوان تنها اثر بر جای مانده از عذری نشان از آن دارد که وی علاوه بر آگاهی از علوم زمانه خویش - حدیث و تاریخ - به جغرافیانگاری نیز پرداخته و در این اثر جغرافیا را بر تاریخ مقدم داشته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و تقسیم‌بندی اطلاعات جغرافیایی موجود در این کتاب پرداخته و در صدد است تا با تبیین جغرافیانگاری عذری، به واکاوی این بخش از حیات علمی عذری که مورد غفلت واقع شده است، پردازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که عذری فقط به نقل اطلاعات پیشینیان اکتفا نکرده است، بلکه به جغرافیای وصفی و ابزارهای آن و نیز انواع جغرافیانگاری به ویژه عجایب‌نگاری احاطه داشته است.

واژه‌های کلیدی: ترصیع الاخبار و تنويع الآثار، احمد بن آنس بن عمر العذری، جغرافیانگاری اندلسی، عجایب‌نگاری

The place of “Kura” in Muslims Geographic – Administrative system until the seventh century A.H

Elham Amini Kashani¹
Qanbar ali Roudgar²

Abstract: Kura or khura –in Pahlavi- is a term which the Arabs borrowed from the Iranians. The function of Kura- as a macro unit which embodies other units - spread rapidly in the administrative divisions of the Islamic period; So that it was used not only in the Eastern lands but also in Egypt, North Africa and Andalusia. Kura in terms of form and meaning had the same function in Islamic lands over the centuries, but in some periods Geographer’s specially Iranian ones, employed this term with other meanings or instead of other equivalents. This study attempts to present the changes of the concepts and meanings of this term, and also to determine the place of Kura in the Administrative system until the seventh century A.H.

Keywords: Kura, Istan, Vilayat, Islamic lands, Administrative divisions

1 Ph.D student. of Islamic Azad University, Science and Branch of Teheran
e3m.amini@gmail.com

2 Assistant professor of Islamic Azad University, Science and Branch of Teheran
a_roudgar@yahoo.com

مقدمه

تقسیمات جغرافیایی - اداری تا پیش از تشکیل خلافت اسلامی در امپراتوری‌های بزرگی چون ایران و روم شرقی پیشینه‌ای کهن داشت، در این امپراتوری‌ها برای تنظیم و تقسیم قدرت اداری بین مرکز حکومت و نواحی دیگر، قلمرو حکومتی به اجزا و بخش‌هایی تقسیم می‌شد. هر بخش به نوبه خود زیر مجموعه‌هایی داشت و تحت فرمان کارگزاری بود که از طرف حکومت مرکزی انتخاب می‌شد. با آغاز دوره فتوحات و گسترش سرزمین‌های اسلامی، مسلمانان در مناطق مفتوحه با گونه‌ای از نظام تقسیماتی رو به رو شدند که با آن‌ها آشنایی نداشتند، از این رو تا مدتی برای اداره متمرکز حکومت، به همان شیوه تقسیمات معمول در مناطق مفتوح باقی ماندند و بعدها نیز برخی از اصطلاحات را از نظام تشکیلاتی و اداری آن‌ها وام گرفتند، از جمله این اصطلاحات کوره است.

در باره اصطلاح کوره تا کنون تحقیقی که روشن‌گر معنای دقیق آن در دوره اسلامی باشد، صورت نگرفته است. در میان آثار موجود که بیشتر به صورت مقاله یا پاورقی بخشی از یک کتاب است می‌توان به مقاله کوره اثر سوردل^۱ در *دائرة المعارف اسلام*^۲ اشاره کرد که در زمرة نخستین آثاری است که در آن به سیر تحول لغوی و معنایی کوره هر چند به اختصار و همراه با کاستی‌هایی پرداخته شده است. در سال‌های اخیر در ایران نیز مقالاتی نوشته شده که هر چند به صورت مستقیم به اصطلاح کوره نپرداخته، لیکن به نوعی بدان ارتباط داشته است. نویسندگان این آثار اغلب در ضمن بیان و معرفی یکی از معادل‌های کوره به این اصطلاح اشاره کرده و گاه تعریفی مختصر از آن ارائه داده‌اند. از جمله این مقالات - که بیشتر درباره واژه‌شناسی و معناشناسی اصطلاح استان است - می‌توان به مقاله «استان» اثر ابوالفضل خطیبی در جلد هشتم *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* در سال ۱۳۷۷، نیز مقاله «واژه شناسی تاریخی استان در ایران» از حسن باستانی‌راد در *مجله تاریخ ایران* که در سال ۱۳۸۹ به چاپ رسیده است، اشاره کرد.

در پژوهش حاضر، نخست معنای لغوی و اصطلاحی کوره بیان می‌شود و سپس هر یک از معادل‌های کوره به صورت جداگانه بررسی خواهد شد این پژوهش بر آن است تا با کنکاش در متون عمدتاً جغرافیایی مسلمانان، معنا و جایگاه کوره را در نظام تقسیماتی دوره اسلامی روشن و نیز اختلافات جغرافیدانان را در به کار بردن این اصطلاح و معادل‌های آن بیان کند.

1 D. Sourdel.

2 *Encyclopaedia of Islam (EI2)*.

معنای لغوی

کوره را مسلمانان از خوره پهلوی ساسانی گرفته‌اند؛ در واقع اصل این واژه در فارسی باستان به صورت «فرنه»^۱ بوده که به تدریج به صورت‌های «فر» یا «فره» و سپس «خره» درآمده. خره در اوستا به صورت «خورنه»^۲ و در پهلوی به شکل «خوره»^۳ استعمال می‌شده^۴ و در دوره اسلامی به صورت «کوره»^۵ معرب گشته است. خوره در لغت به معنای نوری است فراگیر که از جانب خداوند بر خلائق فرو می‌تابد و از این نور آنچه خاص است (یعنی فره‌ایزدی) به پادشاهان بزرگ عالم و عادل تعلق می‌گیرد؛ از این روست که واژه خوره به تقسیمات جغرافیایی دوره ساسانی راه یافت و بر نام اماکنی خاص مانند اردشیر خوره که از ترکیب این واژه با نام‌های برخی پادشاهان (صاحبان فره‌ایزدی) مانند اردشیر، قباد و شاپور که این شهرها را ساخته بودند و در آن‌ها حکومت می‌کردند اطلاق می‌شد.^۶ از میان خاورشناسان برخی مانند سوردل، خاستگاه این اصطلاح را یونانی و برگرفته از واژه یونانی «χώρα»^۷ دانسته‌اند.^۸ لیکن همچنان بیشتر پژوهشگران و لغت‌شناسان ایرانی اصل این واژه را پهلوی می‌دانند.^۹

شکل‌گیری یک کوره

از منابع چنین بر می‌آید که هسته نخست یک کوره اغلب شهری بوده که یک یا چند رستاق را بدان ملحق می‌کرده‌اند. این شهر گاه چنان اهمیت می‌یافت که هم نام آن بر کل کوره اطلاق و هم به عنوان قصبه و مرکز آن کوره انتخاب می‌شد. از همین روست که بسیاری از کوره‌ها قصبه‌ای همانام داشتند.^{۱۰} گزارشی که بلاذری درباره شکل‌گیری کوره «سی‌سر» بین

1 Farnah.
2 Xvarnah.
3 Xvarreh.

۴ نک: کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۵۴ش)، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۰۸.

۵ محمدحسین بن خلف برهان (۱۳۶۱)، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۷۴۲؛ همان، پاورقی ج ۲، صص ۷۸۹-۷۹۰؛ بهرام فره‌وشی (۱۳۵۲ش)، فرهنگ پهلوی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۴۹۲؛ یاقوت حموی (۱۹۹۵م) معجم البلدان، ج ۱، بیروت: دارصادر، ص ۳۷.

۶ نک: برهان، همان، ج ۲، ص ۷۹۱؛ فره‌وشی، همان، ص ۴۹۲.

7 Chora.

8 D. Sourdel(1986), "KURA" Encyclopaedia of Islam, Vol 5, Leiden: E.J. Brill, pp.397-398; N.V. Pigulevskaja (1963), Les villes de l'Iranien aux époques part et Sassnids, Paris: Moutan, p.129.

۹ برای نمونه نک: علی‌اکبر دهخدا (۱۳۷۷ش)، لغت‌نامه، ج ۱۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۸۷۰۴؛ معین، همان، ج ۳، ص ۳۱۲؛ ابوالفضل دیبانت (۱۳۶۷ش)، فرهنگ تاریخی سنجش‌ها و ارزش‌ها، به کوشش بایرام صادقی، ج ۱، تبریز: انتشارات نیما، ص ۳۸۱.

۱۰ برای نمونه نک: اصطخری (۱۹۲۷م)، مسالک و الممالک، لیدن: بریل، صص ۹۷-۹۸؛ مقدسی (۱۹۰۶م)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقلم، لیدن: بریل، ص ۴۲۲.

همدان و آذربایجان داده، نمونه نسبتاً کاملی از چگونگی شکل‌گیری یک کوره است به گفته وی: سی سر چراگاه ستوران مهدی عباسی بود و سلیمان بن قیراط به همراه سلام طیفوری بر این کار منصوب شده بودند. مدتی نگذشت که این ناحیه به سبب موقعیتش که در مرز همدان و دینور و آذربایجان قرار داشت پناهگاه و مقر راهزنان شد. سلیمان بن قیراط و شریکش خبر ایشان را به مهدی نوشتند و از تعرض آنان نسبت به ستوران و گوسفندانی که در اختیار داشتند به وی شکایت بردند. مهدی سپاه عظیمی را سوی ایشان فرستاد و به سلیمان و سلام نامه‌ای نوشت و دستور داد تا شهری بنا کنند و خود و یاران و چوپانانشان در آنجا مأوی گیرند و ستوران و اغنام را در آن مکان محفوظ دارند. پس آنان شهر سی سر را بنیاد نهادند و مردم را در آنجا ساکن کردند و رستاق ماینهرج از توابع دینور و رستاق جوذمه از آذربایجان را بدان منضم کردند و با این رستاق‌ها، سی سر به صورت کوره‌ای درآمد و عامل جداگانه‌ای برایش تعیین شد که خراج را به او می‌پرداختند.^۱ نمونه دیگر گزارشی مربوط به شکل‌گیری کوره قزوین است. در این باره دو گزارش در دست است: در گزارش اول که در تاریخ قم آمده محمد بن حسن قمی (د: بعد از ۳۷۸) مؤلف کتاب، بدون اشاره به شهر قزوین از دو رستاق به نام دستی ری و دستی همدان نام می‌برد و اشاره می‌کند که موسی بن بغا این دو رستاق را با هم جمع کرد و از الحاق این دو رستاق، کوره غزوین/قزوین شکل گرفت.^۲ در گزارش دوم رافعی قزوینی (د: ۶۳۳) از شهر قزوین به عنوان رباط و ثغر جبال دیلم نام می‌برد و اضافه می‌کند که کوره قزوین زمانی شکل گرفت که رستاق دستی ری را به شهر قزوین ملحق کردند.^۳ علاوه بر این‌ها، درباره چگونگی شکل‌گیری کوره کرج نیز گفته شده که در زمان معتصم عباسی، از به هم پیوستن چهار رستاق اصفهان و چندین ضیاع نهاوند و همدان به شهر کرج، این کوره شکل گرفته است.^۴

در مجموع این‌گونه گزارش‌ها نشان می‌دهد که چگونه برخی از واحدهای جغرافیایی در طول زمان، بر اثر برخی تحولات جغرافیایی، سیاسی و یا امنیتی از ترکیب چند واحد

۱ بلاذری (۱۲۸۰ق)، فتوح البلدان، قاهره: شركة طبع الكتب العربیه، ص ۳۱۸.

۲ قمی (۱۳۸۵ش)، تاریخ قم، به کوشش دارالتحقیق آستانه مقدسه قم، قم: زائر، ص ۸۳.

۳ رافعی قزوینی (۱۳۷۶ش) التدوین فی اخبار قزوین، به کوشش شیخ عزیز الله عطاردی، ج ۱، تهران: عطارد، ص ۴۶؛ برای مطالعه بیشتر درباره قزوین نک: ابن خردادبه (۱۸۸۹ م)، المسالك و الممالک، لیدن: بریل، ص ۵۷؛ اصطخری، همان، ص ۲۰۰.

۴ ابونعیم اصبهانی (۱۹۳۱م)، ذکر اخبار اصبهان، ج ۱، لیدن: بریل، ص ۱۴.

کوچک‌تر شکل می‌گرفتند؛ چنانکه فی‌المثل همانطور که پیش از این نیز گفته شد ناحیه سی سر ابتدا به شهر سی سر و سپس با الحاق دو رستاق به آن شهر، کوره سی سر به مرکزیت شهر سی سر شکل گرفت.^۱

کوره در سلسله مراتب نظام تقسیمات کشوری قدیم

جایگاه کوره را در نظام اداری دوره اسلامی کمابیش می‌توان با واحد استان در نظام تقسیمات امروزی کشور ایران قابل مقایسه دانست، یعنی همانطور که استان در این تقسیمات پس از کشور بزرگ‌ترین واحد به شمار می‌آید و خود به عنوان واحدی کلان از چند شهرستان، بخش، دهستان و روستا به مرکزیت یک شهر تشکیل می‌شود، کوره نیز در سلسله مراتب نظام تقسیمات جغرافیایی-اداری دوره اسلامی، دومین واحد بزرگ و مستقل پس از مملکت یا بلاد^۲ به شمار می‌آید؛ در واقع هر مملکت به طور عام به چند کوره تقسیم می‌شد که واحدهای کوچک‌تر همچون رُستاق،^۳ طسوج،^۴ شهر و دیه/قریه زیر مجموعه آن‌ها قرار می‌گرفتند از میان این زیر مجموعه‌ها معمولاً شهری به عنوان قصبه و مرکز کوره نیز انتخاب می‌شد؛ چنانکه مقدسی در وصف کوره نیشابور به مرکزیت ایرانشهر آن را شامل ده مدینه،

۱ این تغییرات را امروزه بهتر می‌توان درک کرد؛ چه در دوره تاریخ معاصر ایران بارها از به هم پیوستن چند دهستان به مرکزیت یک روستا، بخشی جدید و از الحاق چند بخش و دهستان به مرکزیت یک شهر، شهرستانی جدید شکل گرفته است. برای نمونه نک: مجموعه قوانین و مقررات مربوط به وزارت کشور، از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان ۱۳۶۹ (۱۳۷۰ ش)، تهران: وزارت کشور، حوزه معاونت سیاسی و اجتماعی، دفتر انتخابات، صص ۷۶۰-۷۶۳.

۲ مملکت و بلاد در نظام تقسیمات کشوری مسلمانان دو واحد جغرافیایی-اداری به معنای سرزمین بزرگ و تقریباً معادل کشور امروزی بودند، چنانکه ابن‌حوقل در وصف سرزمین‌های بزرگی همچون روم، هند، چین و ایران آن‌ها را مملکت خوانده است. ابن‌حوقل (۹۶۷م)، صورة الارض، ج ۱، لیدن: بریل، ص ۹؛ نیز نک: جیهانی (۱۳۶۸ش)، اشکال العالم، به کوشش فیروز منصوری، تهران: آستان قدس رضوی، ص ۳۴؛ بلخی (۱۹۲۰م)، صور الاقالیم، به کوشش بران ام‌اس. کی‌ای، کتابخانه دانشگاه کمبریج، ص ۸۹ و یا ابن‌فندق از هند، یمن، نوبه و... به عنوان بلاد یاد کرده است. ابن‌فندق (۱۳۶۱ش)، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران: کتابفروشی فروغی، صص ۱۷-۱۹؛ برای نمونه بیش‌تر نک: ابن‌خردادبه، همان، صص ۲۵۳، ۹۲؛ ابن‌حوقل، همان، ج ۱، صص ۹، ۱۶.

۳ رستاق در نظر بیش‌تر جغرافیدانان واحدی بود کوچک‌تر از کوره و زیر مجموعه آن و بزرگ‌تر و گسترده‌تر از قریه/دیه که معمولاً چندین ده را شامل می‌شده است. یاقوت حموی، همان، ج ۱، ص ۳۸؛ برای مطالعه بیش‌تر نک: از همین مؤلف (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، مقاله بررسی واژه‌شناختی و معناشناختی روستا و رستاق در دوره اسلامی تا سده هفتم هجری، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۱۶.

۴ طسوج یا طسوج واحدی در نظام تقسیمات کشوری مسلمانان بود که اهالی سواد عراق آن را به معنای ناحیه‌ای کوچک‌تر از کوره و شامل چند رستاق و سایر سرزمین‌های اسلامی معادل ناحیه‌ای شامل چندین ده به کار می‌بردند. نک: ابن‌خردادبه، همان، صص ۷-۸؛ قمی، همان، ص ۸۳.

چهار خان، دوازده رستاق و شش هزار قریه دانسته است.^۱ یاقوت حموی نیز در تعریفی از اصطلاح کوره به این امر اشاره می‌کند. به گفته وی: «کوره هر سرزمینی را شامل می‌شود که چند قریه/دیه را در برگیرد، این دیه‌ها ناگزیر باید یک قصبه یا مدینه یا رودخانه‌ای داشته باشند که نام آن قصبه یا رودخانه معمولاً بر همه کوره نهاده می‌شود، چنان که گویند: دارابجرد شهری است در فارس که توابع گسترده‌ای دارد و همه آن - مجموع شهرها و توابع - را کوره دارابجرد خوانند؛ و یا کوره نهر الملک مشتمل بر ۳۰۰ دیه است و بر همه این آبادی‌ها نام نهر الملک - رودخانه بزرگی که از فرات جدا شده و به دجله می‌ریزد - اطلاق شده است».^۲

عامل کوره

هر کوره به عنوان یک واحد جغرافیایی - اداری هم در دوره ساسانی و هم در دوره اسلامی سرپرستی داشت که برای اداره امور آنجا و بیشتر جمع‌آوری مالیات از طرف حاکم انتخاب می‌شد. این صاحب منصب که به گزارش یعقوبی در دوره ساسانی شهریح (شهریگ/شهریک) خوانده می‌شد؛^۳ معمولاً از طبقه نجبا انتخاب می‌شد که از نظر رتبه و مقام در ردیف بالاتر از دهقانان قرار داشت.^۴ در دوره اسلامی، دیگر از منصب شهریح یاد نشده است و در منابع بر جای آن، از عاملانی سخن می‌رود که مأمور اخذ خراج و مالیات بودند و مردم خراج کوره را به آنان می‌پرداختند.^۵ گهتتی است که در مملکت مصر گاه این عاملان را جسطال/قسطل می‌خواندند.^۶

معادل‌های کوره

در منابع جغرافیایی گاه به جای اطلاق کوره بر برخی سرزمین‌ها اصطلاحات دیگری چون

- ۱ مقدسی، حسن التقاسیم فی معرفة الاقلمیه، صص ۲۹۹-۳۰۰؛ برای مطالعه بیشتر نک: ادریسی (۱۴۰۹ق)، نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، ج ۱، بیروت: عالم الکتب، ص ۵۰۸؛ بکری (۱۹۹۲م)، المسالک و الممالک، ج ۱، آبی‌جا: دارالغرب الاسلامی، صص ۴۹۶-۴۹۷.
- ۲ یاقوت حموی، همان، ج ۱، صص ۳۷-۳۸؛ برای نمونه بیشتر تر نک: اصطخری، همان، صص ۹۷-۹۸؛ ابن حوقل، همان، ج ۲، ص ۲۶۴؛ ادریسی، همان، ج ۱، صص ۴۰۴-۴۰۵.
- ۳ یعقوبی آبی‌تا، تاریخ یعقوبی، ج ۱، بیروت: دارصادر، ص ۱۷۷.
- ۴ مسعودی (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، به کوشش اسعد داغر، ج ۱، قم: دار الهجره، ص ۳۱۴.
- ۵ برای نمونه نک: بلاذری، همان، ص ۳۱۸؛ ابن قوطیه (۱۴۱۰ق)، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره و بیروت: دارالکتب المصری و دارالکتب اللبنانی، ص ۱۰۳.
- ۶ سعید مغاوری (۱۳۷۹-۱۳۸۱ق)، اللقب و اسماء الحرف و الوظائف فی ضوء البردیات العربیه، ج ۱، قاهره: دارالکتب المصریه، صص ۳۰۵-۳۰۶؛ ادلف جروهان (۱۳۷۲ق)، اوراق البردی العربیه، ترجمه حسن ابراهیم حسن و عبدالحمید حسن، ج ۳، قاهره: دارالکتب المصریه، ص ۱۷.

«استان»، «کوره-استان»، «ناحیه» و «ولایت» به کار رفته است؛^۱ عمده این کاربردها وسط ایرانیان صورت گرفته است. این امر مختص به اصطلاح کوره نبوده، بلکه جغرافیدانان ایرانی برخی اصطلاحات دیگر را مانند رستاق، شهر، شهرستان و ... که ریشه در تمدن باستانی آنان داشته‌اند در معناهای احیاناً نامعقول به کار برده‌اند. به نظر می‌رسد یکی از دلایل این امر تفاوت‌های زبانی و قومی جغرافیدانان باشد؛ چراکه آنان بدون پیروی از شیوه متداول جغرافیدانان عرب زبان همچنان در آثارشان از اصطلاحات بومی خود استفاده می‌کردند؛ چنانکه بلعمی در اثرش که ترجمه تاریخ طبری است، بدون پیروی از شیوه جغرافیدانان عرب زبان از اصطلاحات جغرافیایی فارسی استفاده کرده و برای نمونه قریه را روستا^۲ و مدینه را شهر ترجمه کرده است.^۳ همین امر سبب شده که گاه در منابع یک عصر برای یک واحد جغرافیایی چند معادل معنایی دیده شود؛ فی‌المثل در سده‌های مختلف در منابع جغرافیایی و تاریخی فارسی زبان به جای کوره، استان و ولایت به جای مدینه، شهر و به جای قریه، دیه و روستا و ... به کار رفته است و شاید این کار به ویژه در کتاب‌های ترجمه برای فهماندن بهتر مطالب به مخاطبان فارسی زبانان بوده باشد.

استان/کوره استان: ابن‌خردادبه از نخستین جغرافیدانانی است که اصطلاح استان را برجای کوره و معادل با آن به کار برده است.^۴ وی که کوره و استان را مترادف می‌دانست در روشی ابداعی و شاید به منظور نشان دادن فرهنگ باستانی ایرانی خود از ترکیب دو واژه کوره و استان، اصطلاح کوره استان را وضع کرد. ابن‌خردادبه در وصف سواد عراق، از چند کوره استان نام برده که هر کدام چندین طسوج داشته‌اند. به گزارش وی، کوره استان شاذفیروز یا همان حلوان پنج طسوج دارد^۵ و کوره استان شاذ سابور یا همان کسکر چهار طسوج و کوره استان شاذ بهمن یا همان کوره دجله نیز چهار طسوج دارد.^۶ شماری از نویسندگان بعدی نیز مانند ابن‌خردادبه استان و کوره را در یک معنا به کار برده‌اند و از این رو گاه از اصطلاح کوره و

۱ نک: ادامه مقاله.

۲ بلعمی (۱۳۷۸ش)، تاریخنامه طبری، به کوشش محمد روشن، ج ۱، تهران: سروش و البرز، صص ۳۸۱، ۶۰۲.

۳ برای نمونه نک: همان، ج ۱، صص ۶۰۳-۶۰۴، ۶۰۹.

۴ اصطخری، همان، صص ۵-۶.

۵ «کوره استان شاذ فیروز و هی حلوان خمسه طسوسیج طسوج فیروز قباد، و طسوج الجبل، و طسوج تامرا، و طسوج

اربل، و طسوج خانقی». همان، ص ۶.

۶ همان، ص ۷.

گاه از استان استفاده می‌کردند. برای نمونه، ابونعیم اصفهانی در وصف ولایت اصفهان می‌نویسد: «اصبهان سه استان، سی رستاق، یکصد و بیست طسوج، پنج هزار قریه و هفت مدینه داشت که پس از ورود مسلمانان چهار شهر آن خراب شد و تنها سه شهر جَی، مهربن و قه باقی ماند...»^۱ در واقع از دیدگاه وی، استان واحدی کوچک‌تر از ولایت و شامل رستاق و زیر مجموعه‌هایش یعنی معادل کوره بوده است. یاقوت حموی نیز که واژه کوره را فارسی سره و اصیل شمرده است، کوره را با استان یکی گرفته و معتقد است که تازیان کوره را برجای استان به کار برده‌اند.^۲ بنابراین از دیدگاه وی نیز کوره با استان هم معناست. وی در ادامه برای این مدعا شاهی آورده و ولایت فارس را به پنج استان/کوره تقسیم کرده و می‌گفته: «هر استان در ولایت فارس چند رستاق را دربر می‌گرفت و هر رستاق به چند طسوج و هر طسوج به چند قریه/دیه تقسیم می‌شد».^۳

ناحیه: یکی دیگر از معادل‌های کوره که در برخی منابع به کار رفته اصطلاح ناحیه است. در واقع ناحیه اصطلاحی عام بود که جغرافیدانان گاه می‌توانستند برای راحتی کار خود آن را به هر مکان و واحدی مانند کوره، رستاق، شهر و ... اطلاق کنند. مقایسه کاربرد دو اصطلاح «کوره» و «ناحیه» برای اطلاق بر یک مکان خاص این امر را به خوبی نشان می‌دهد. ابن حوقل از جمله کسانی است که گاه مکان معینی را که در یک جا کوره خوانده در جای دیگر از آن با عنوان ناحیه نام می‌برد. برای نمونه وی در یک جا می‌گوید، قهستان کوره‌ای از خراسان^۴ و در جایی دیگر آن را ناحیه‌ای از خراسان ذکر کرده است.^۵ اصطخری هم در مواردی در کنار کوره از اصطلاح ناحیه استفاده کرده است. وی از جوزجان در بلاد خراسان یک بار به عنوان کوره و بار دیگر به عنوان ناحیه یاد کرده است.^۶ همچنین در گزارش دیگری، ویمه و شَلَنبَه را از شهرهای ناحیه دُنباوند دانسته است.^۷ در حالی که یاقوت حموی از دُنباوند با عنوان کوره یاد کرده است.^۸ شاهد دیگر گزارشی از زکریا قزوینی درباره جُوین است. وی می‌نویسد: جُوین

۱ اصبهانی، همان، ج ۱، ص ۱۴.

۲ یاقوت حموی، همان، ج ۱، صص ۳۷-۳۸.

۳ همان، ج ۱، ص ۳۷.

۴ ابن حوقل، همان، ج ۲، ص ۴۳۰.

۵ همان، ج ۲، ص ۴۵۵.

۶ اصطخری، همان، صص ۲۵۴، ۲۷۰.

۷ «آما ویمه و شَلَنبَه فهما من ناحیه دُنباوند و هما مدینتان صغیرتان اصغر من الخوار». نک: همان، ص ۲۰۹.

۸ «دُنباوندو ینقال دماوند بالمیم ایضا: کوره من کور الری ...». یاقوت حموی، همان، ج ۲، ص ۴۳۶.

ناحیه‌ای ما بین خراسان و قهستان است که چهار صد پارچه ده دارد؛^۱ در حالی که معاصر وی یاقوت حموی، جوین را کوره خوانده است.^۲ این گزارش‌ها نشان می‌دهد که برخی جغرافیدانان ناحیه را در مواردی به معنای خاص کوره به کار می‌برده‌اند.

ولایت: ولایت نیز از جمله اصطلاحاتی است که در برخی منابع به جای کوره به کار رفته است. درباره این اصطلاح دو نکته حائز اهمیت است، نخست آنکه بیشتر جغرافیدانانی که این اصطلاح را در معنای کوره به کار برده‌اند فارسی زبان بودند و دوم آنکه کاربرد ولایت در این معنا بیشتر از سده پنجم رواج یافته است؛ تاریخ نیشابور (تألیف نیمه نخست سده پنجم) از نخستین آثاری است که به جای کوره اصطلاح ولایت در آن به کار رفته است؛ در این کتاب در وصف نیشابور از دوازده ولایت مانند خواف، جوین، بیهق و اسفراین نام برده شده^۳ که در منابع دیگر مانند معجم البلدان کوره نامیده شده‌اند.^۴ همچنین مقایسه کاربرد دو اصطلاح «کوره» و «ولایت» در کتاب مسالک و الممالک اصطخری با ترجمه اشکال العالم جیهانی - به زبان فارسی - شاهد دیگری است؛ اصطخری در گزارشی از طنجه می‌گوید، طنجه کوره بزرگی است محیط بر شهرها و دیه‌ها و بیابان‌های بزرگ که بربرها در آن ساکنند و قصبه آن را فاس گویند؛^۵ در حالی که در ترجمه فارسی این گزارش در اشکال العالم به جای کوره، ولایت به کار رفته است و در واقع از دیدگاه وی ولایت همان کوره بوده است؛ «طنجه ولایتی است بزرگ و محیط بر شهرها و دیه‌ها و بیابان‌های بزرگ و شهر بزرگتر (قصبه) آن را فاس گویند»؛^۶ یا در جایی دیگر مترجم اشکال العالم، فلسطین را که اصطخری از آن به عنوان کوره یاد کرده،^۷ ولایت

۱ زکریا قزوینی ابی‌نا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت: دارصادر، ۳۵۲؛ نیز نک: یاقوت حموی، همان، ج ۲، ص ۱۹۲؛ که جوین را کوره آورده کرده است. برای نمونه‌های بیشتر نک: سهراب (۳۴۷ق)، عجایب الاقلمیم السبعه، به کوشش هانس فون مژیک، وین: مطبعة أدولف هولزهوزن، ص ۱۴۹؛ ابن حوقل، همان، ج ۲، ص ۴۴۶؛ ابن فندق، همان، ص ۵۵؛ حاکم نیشابوری (۱۳۷۵ش)، تاریخ نیشابور، ترجمه محمدبن حسین خلیفه نیشابوری، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، ص ۳۰.

۲ یاقوت حموی، همان، ج ۲، ص ۱۹۲.

۳ حاکم نیشابوری، همان، صص ۲۱۵-۲۱۷، نیز نک: حمدالله مستوفی (۱۳۳۶ش)، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابخانه طهوری، ص ۱۸۶.

۴ برای نمونه نک: یاقوت حموی، همان، ج ۱، ص ۵۳۷، ج ۲، ص ۱۹۳.

۵ «طنجه هی کوره عظیمه تحیط بمدن و قری و بواد من البربر کثیره و مدینتها العظمی التی هی القصبه تسعی فاس»، اصطخری، همان، ص ۳۹.

۶ جیهانی، اشکال العالم، ص ۶۳.

۷ اصطخری، همان، صص ۵۵-۵۶.

فلسطین خوانده است.^۱ حمدالله مستوفی نیز ولایت را همان کوره می‌داند. برای نمونه وی در گزارشی از بیهقی آن را ولایت خوانده^۲ در حالی که یاقوت حموی، بیهقی را کوره نامیده است.^۳

معانی دیگر کوره

همان‌طور که گفته شد، کوره نه تنها در سرزمین‌های شرقی جهان اسلام مانند ایران^۴ ماوراءالنهر^۵ و جزیره العرب^۶ بلکه در مصر و شام^۷ و حتی مغرب واندلس^۸ نیز به معنای واحدی کلان و تقریباً معادل استان امروزی بود؛ با این همه برخی جغرافیدانان این اصطلاح را در معنای دیگری مغایر با معنای اصلی آن به کار برده‌اند. آن‌ها به ویژه در تقسیمات بلاد مصر، کوره را در معنای قریه و دیه به کار برده‌اند. در آثار این نویسندگان برای برخی شهرها کوره‌هایی برشمرده شده است؛ از آنجا که کوره به معنای واحدی کلان مشتمل بر چند رستاق و دیه معمولاً از یک شهر بزرگ‌تر است و نمی‌تواند زیر مجموعه آن باشد، باید مراد از کوره در این گزارش‌ها غیر از کوره مصطلح باشد. با دقت در این گزارش‌ها معلوم می‌شود که مراد از کوره، دیه بوده است؛ چنانکه یعقوبی در وصف شهر اسکندریه از کوره‌های آن مانند کوره قرطسا، کوره مصیل، کوره شباس، کوره ترنوط و... نام می‌برد^۹ که در واقع به گفته یاقوت حموی قریه قرطسا، مصیل، شباس و ... بوده‌اند.^{۱۰}

۱ همان، ص ۷۸.

۲ مستوفی، *نزهة القلوب*، ص ۱۸۶.

۳ یاقوت حموی، همان، ج ۱، ص ۵۳۷.

۴ نک: *تاریخ سیستان* (۱۳۱۴ش)، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران: کتابخانه زواری، صص ۲۶-۲۸؛ ابوالفداء (۲۰۰۶م)، *تقویم البلدان*، قاهره: مکتبه الثقافیه الدینیة، صص ۳۶۸-۳۷۱.

۵ بلخی، همان، ص ۲۲۹.

۶ ابن حانک (۱۴۰۳ق)، *صفة جزيرة العرب*، به کوشش محمدبن علی اکوع، صنعا و بیروت - لبنان: مرکز الدراسات والبحوث یمنی و دارالاداب، ص ۲۲۹؛ بکری (۱۴۰۳ق) *معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع*، بیروت: عالم الکتب، ج ۳، ص ۱۰۶۶، ج ۴، ص ۱۳۱۰.

۷ ابن عبدالحکم (۱۹۲۰م)، *فتوح مصر و اخبارها*، لیدن: بریل، ص ۱۷۰؛ زکریا قزوینی، همان، صص ۱۵۵، ۲۳۲؛ بکری، *معجم ما استعجم*، ج ۳، ص ۹۷۹؛ ادریسی، همان، ج ۱، ص ۳۷۶.

۸ ابن قوطیه، همان، صص ۱۰۱، ۱۰۳؛ بکری، *مسالك و ممالک*، همان، ج ۲، صص ۷۴۳، ۷۸۱؛ ادریسی، همان، ج ۲، صص ۵۳۸، ۵۷۲.

۹ یعقوبی (۱۸۹۲م)، *البلدان*، لیدن: بریل، صص ۲۳۸-۲۳۹؛ فس: *الاستبصار فی عجائب الامصار* (۱۹۸۶م)، به کوشش سعد زغلول، بغداد: دارالشؤون الثقافیه، ص ۹۱ که تعداد این کوره‌ها را پانزده آورده است. برای نمونه بیشتر نک: ابن حوقل، همان، ج ۱، صص ۱۴۱-۱۴۲.

۱۰ یاقوت حموی، همان، ج ۳، ص ۳۱۷، ج ۴، ص ۳۲۵، ج ۵، ص ۱۴۵.

در مواردی نیز کوره احتمالاً در معنای مجموعه‌ای از روستاها و آبادی‌های پیرامون شهر به کار رفته است برای نمونه از کاربرد کوره در این معنا می‌توان به وصف شهر سطیف در مسالک و الممالک اصطخری اشاره کرد. اصطخری سطیف را شهری بزرگ بین تاهرت و قیروان می‌داند که کوره‌های مشتمل بر قریه‌ها و عماراتی داشته^۱ یا در جایی دیگر زویل را شهری میانه در همسایگی بلاد سودان^۲ و یا قواذیان را شهر کوچکی در ماوراءالنهر^۳ دانسته است که کوره بزرگی داشته‌اند. درباره معنای اخیر دو احتمال قابل طرح است و آن این است که ممکن است کوره در واقع هم‌چنان واحدی بزرگ‌تر از شهر باشد و انتساب کوره‌ای به شهر نه به معنای کوچک‌تر بودن و کم اهمیت‌تر بودن کوره در قیاس با شهر، بلکه در این جا به معنای مجموعه‌ای از روستاها و آبادی‌های پیرامون شهر و یا انتساب کل به جزء باشد؛ فی‌المثل وقتی یعقوبی در وصف شهرهای مصر از شهر اُترب نام می‌برد که کوره بزرگی داشته دو احتمال وجود دارد یا مراد یعقوبی از کوره در این گزارش روستاها و آبادی‌های پیرامون شهر اُترب بوده و یا همان‌طور که یاقوت اشاره می‌کند اُترب نام کوره‌ای بوده^۴ که احتمالاً شهری به نام اُترب در آن کوره قرار داشته است.

نتیجه‌گیری

کوره پس از بلاد دومین و بزرگ‌ترین واحد در تقسیمات جغرافیایی-اداری سرزمین‌های اسلامی به شمار می‌آمد که امروزه می‌توان کمابیش آن را با واحد استان در تقسیمات کشوری امروز ایران قابل مقایسه دانست؛ به گونه‌ای که هر سرزمین و مملکتی در دوران اسلامی به چند کوره تقسیم می‌شد و هر کوره به نوبه خود زیرمجموعه‌های کوچک‌تری همچون رستاق، شهر، طسوج، ده و ... داشت. کوره در این معنا بیش‌ترین کاربرد را در بین جغرافیدانان مسلمان داشت و تا چند سده مورد استفاده قرار گرفت. با این همه در برخی منابع اصطلاح کوره در معانی دیگر و حتی به جای آن معادل‌های دیگری به کار رفته است که البته

-
- ۱ «سطیف مدینه کبیره بین تاهرت و بین القیروان و هی حصینه و لها کوره تشتمل علی قری کثیره و عماره متّصله و سگانها کتابه قبیله من البربر» مسالک و الممالک، ص ۳۹؛ نیز نک: یعقوبی، البلیدان، ص ۲۳۹.
 - ۲ «زویل هی مدینه وسطه لها کوره عریضه هی متاخمه لارض السودان» اصطخری، همان، ص ۴۰.
 - ۳ «القواذیان مدینه لها کوره و هی أصغر من الترمذ...» همان، ص ۲۹۸؛ نیز نک: ابن حوقل، همان، ج ۲، ص ۴۷۶.
 - ۴ «اُترب: اسم کوره فی شرقی مصر مسمّاه بأُترب بن مصر بن بصر بن حام بن نوح، علیه السلام، و قصبه هذه الکوره عین شمس». یاقوت حموی، همان، ج ۱، ص ۸۷.

کاربردی همگانی نیافت و بیش تر منابع تا چندین سده کوره را به همین شکل ظاهری و در معنای یکسان به عنوان واحدی کلان به کار می بردند.

منابع و مآخذ

- ابن حانک، حسن بن احمد (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، *صفة جزيرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، صنعا و بیروت - لبنان: مرکز الدراسات و البحوث یمنی و دارالاداب.
- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۹۶۷م)، *صورة الارض*، لیدن: بریل.
- ابن خرداذبه، ابوالقاسم عبید الله بن عبدالله (۱۸۸۹م)، *المسالك و الممالک*، لیدن: بریل.
- ابن عبدالحکم، ابی القاسم عبدالرحمن (۱۹۲۰م)، *فتوح مصر و اخبارها*، لیدن: بریل.
- ابن فندق، علی بن زید بیهقی (۱۳۶۱ش)، *تاریخ بیهقی*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران: کتابفروشی فروغی.
- ابن قوطیبه، محمد بن عمر (۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م)، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره و بیروت: دارالکتب المصری و دارالکتب اللبنانی.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی (۲۰۰۶م)، *تقویم البلدان*، قاهره: مکتبه الثقافیه الدینیة.
- ابو نعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله (۱۹۳۱م)، *ذکر اخبار اصبهان*، لیدن: بریل.
- ادریسی، ابو عبدالله محمد بن محمد (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م)، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، بیروت: عالم الکتب.
- *الاستبصار فی عجائب الامصار* (۱۹۸۶م)، به کوشش سعد زغلول، بغداد: دارالشؤون الثقافیه.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۹۲۷م)، *مسالك و الممالک*، لیدن: بریل.
- برهان، محمد حسین بن خلف تبریزی (۱۳۶۱ش)، *برهان قاطع*، به کوشش محمد معین، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- بکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۹۹۲م)، *المسالك و الممالک*، [بی جا]: دارالغرب الاسلامی.
- ---- (۱۴۰۳ق)، *معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع*، بیروت: عالم الکتب.
- بلاذری، أبو الحسن أحمد بن یحیی (۱۲۸۰ق/۱۹۰۱م)، *فتوح البلدان*، قاهره: شركة طبع الکتب العربیه.
- بلخی، احمد بن سهل (۱۹۲۰م)، *صور الاقالیم*، به کوشش بران ام. اس. کی. ای، کتابخانه دانشگاه کمبریج.
- بلعمی، ابو علی (۱۳۷۸ش)، *تاریخنامه طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران: سروش و البرز.
- *تاریخ سیستان* (۱۳۱۴ش)، به کوشش ملک الشعرا بهار، تهران: کتابخانه زوآر.
- جروهمان، ادلف (۱۳۷۲ق/۱۹۹۴م)، *اوراق البردی العربیه*، ترجمه حسن ابراهیم حسن و عبدالحمید حسن، قاهره: دارالکتب المصریه.
- جهانی، ابوالقاسم بن احمد (۱۳۶۸ش)، *اشکال العالم*، به کوشش فیروز منصوری، تهران: آستان قدس رضوی.
- حمد الله مستوفی، ابی بکر بن محمد (۱۳۳۶ش)، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابخانه طهوری.
- حاکم نیشابوری (۱۳۷۵ش)، *تاریخ نیشابور*، ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، به کوشش محمد رضا شفیع کدکنی، تهران: آگه.

- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- دیانت، ابوالفضل (۱۳۶۷ش)، فرهنگ تاریخی سنجشها و ارزشها، به کوشش بایرام صادقی، تبریز: انتشارات نیما.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۷۶ش)، التدوین فی اخبار قزوین، به کوشش شیخ عزیز الله عطاردی، تهران: عطارد.
- زکریا قزوینی، محمد بن محمود [بی تا]، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت: دارصادر.
- سهراب (۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م)، عجایب الاقلم السبعة الى نهاية العماره و کیف هیئة المدن و احاطه البحار بها و تشقیق انهارها و معرفة جبالها و جمیع ماوراء خط الاستواء و الطول و العرض بالمطره و الحساب و العدد و البحث علی جمیع، به کوشش هانس فون مژیک، وین: مطبعه آدولف هولزهوزن.
- فرهوشی، بهرام (۱۳۵۲ش)، فرهنگ بهاولی، تهران: دانشگاه تهران.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۸۵ش)، تاریخ قم، به کوشش دارالتحقیق آستانه مقدسه قم، قم: زائر.
- مجموعه قوانین و مقررات مربوط به وزارت کشور، از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان (۱۳۶۹-۱۳۷۰)، تهران: وزارت کشور، حوزه معاونت ساسی و اجتماعی، دفتر انتخابات.
- کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۵۴ش)، به کوشش بهرام فرهوشی، تهران: دانشگاه تهران.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، به کوشش اسعد داغر، قم: دار الهجره.
- معین، محمد (۱۳۶۳ش)، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مغاوری محمد، سعید (۱۳۷۹-۱۳۸۱ق/۲۰۰۰-۲۰۰۲م)، الاتقاب و اسماء الحرف و الوظائف فی ضوء البرديات العربیة، قاهره: دارالکتب المصریة.
- مقدسی، أبو عبد الله محمد بن أحمد (۱۹۰۶م)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقلم، لیدن: بریل.
- یاقوت حموی (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، بیروت: دارصادر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۸۹۲م)، البلدان، لیدن: بریل.
- ---- [بی تا]، تاریخ یعقوبی، بیروت: دارصادر.
- Pigulevskaja, N.V(1963), *Les villes de l' Iranien aux epoques part et Sassnids*, Paris: Mountan.
- Sourdel, D(1986), "KURA" *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol 5, Leiden: E.J. Brill.

کاوشی تاریخی در مفهوم و تطور معنایی بیضة اسلام

حسین حاتمی^۱

سید هاشم آقاجری^۲

چکیده: در پژوهش‌ها و مطالعات تاریخی بارها به اصطلاحات و مفاهیمی برمی‌خوریم که کاربرد فراوانی در ادبیات تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، فقهی و ادبی ما دارد. این مفاهیم و اصطلاحات هر کدام به فراخور بار معنایی که در بردارند، از تاریخی کم و بیش شناخته شده برخوردارند. اما تعدادی از این اصطلاحات به رغم کاربرد و اهمیت تاریخی فراوان از گذشته‌ای روشن و شناخته شده بی‌بهره‌اند. یکی از این مفاهیم، اصطلاح پر کاربرد «بیضة اسلام» است که با وجود استعمال قابل ملاحظه‌اش در ادبیات تاریخی، فقهی و سیاسی ما به ویژه در دو سه سده اخیر، به نظر می‌رسد هنوز تحقیق جامع و مشخصی پیرامون تطور تاریخی، خاستگاه اصلی و چگونگی استعمالش صورت نگرفته است. از همین رو در پژوهش پیش رو تلاش گردیده با تکیه بر ریشه‌شناسی این اصطلاح و بهره‌گیری از منابع تاریخ ایران باستان، کتب فقهی فقهای برجسته شیعه، متون نظم و نثر فارسی و منابع دست اول تاریخ معاصر ایران و ارائه دیدگاهی بدیع - و البته قابل انتقاد و بحث و بررسی بیشتر - گامی در جهت شناخت بهتر تطور تاریخی و خاستگاه اصلی این مفهوم فقهی - سیاسی برداشته شود.

واژه‌های کلیدی: بیضه، ویج، اسلام، ایران

hatami1361@gmail.com

H_aghajari@yahoo.com

۱ دانشجوی دکتری رشته تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

۲ عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۱/۱۸ تاریخ تأیید: ۹۲/۰۵/۲۶

A historical study on evolution of the concept and meaning of Beyzeye Islam

Hossein Hatami¹

Seyyed Hashem Aghajari²

Abstract: In historical studies & researches, there are terms and concepts that have often been used in historical, geographical, political, legal and literature. Most of the terms and concepts have suitable meanings, but some, in spite of their frequent usage and historical importance, are not clearly known. One of these terms is “beyzeye Islam” (the principle of Islam) that has a noticeable usage in historical, legal and political texts. In this research, we have tried to clarify the historical evolution and primary origin of the political - legal basis of these concepts based on etymology and the use of ancient Iranian historical sources, legal books of notable shiit jurists, prose and poetry texts, and primary sources of Iranian contemporary history, presenting new point of view.

Keywords: beyze, Vij, Islam, Iran

1 Ph.D. Student of Islam History in Tarbiat Modares University
hatami1361@gmail.com

2 Assistant Professor of History in Tarbiat Modares University
h_Agajari@yahoo.com

درآمد

«بیضه اسلام» یکی از مفاهیم پرکاربرد ادبیات ققهی - سیاسی تاریخ معاصر ایران است. به‌ویژه با آغاز سلطنت فتحعلی‌شاه قاجار و توجه خاص او به علما و مجتهدان هم عصرش و به دنبال آن حضور گسترده آنان در امور سیاسی که با جنگ‌های ایران و روس به اوج خود رسید، این مفهوم به صورت بسیار جدی‌تری وارد ادبیات ققهی - سیاسی ایران شد. اگرچه این اصطلاح بدیع نبود و برای نخستین بار نیز نبود که به کار برده می‌شد و تطور تاریخی آن قدمت استعمالش را نشان می‌داد، ولی تقریباً از همین زمان است که این اصطلاح به مثابه یک مفهوم مرکزی در بیشتر رسایل، بیانی‌ها و تلگراف‌های علمای برجسته به کار گرفته شد. مرکزیت این مفهوم تا آنجاست که علما و مجتهدانی که در یک امر سیاسی دخالت کرده‌اند اگرچه نیات و مقاصد متفاوت و حتی متضادی داشته‌اند ولی بلااستثناء تمامی آن‌ها هدف خود را «حفظ بیضه اسلام» دانسته‌اند. به نظر می‌رسد همین امر دلیل در خوری باشد تا بدانیم مدلول این مفهوم اساسی و بنیادی چیست؟ «بیضه» دلالت بر چه مصادیقی دارد که می‌تواند هدف هر عالم و مجتهدی با مقاصد و گرایش‌های گاه متضاد قرار گیرد؟ دوره‌های مختلف تاریخی چه تأثیری در معنا و مفهوم بیضه اسلام داشته است؟ آیا به رغم شکل ظاهری کاملاً عربی و اسلامی، مفهوم و محتوای کاملاً اسلامی نیز داشته است؟ آیا مفهومی استعاری و کنایی از این اصطلاح مورد نظر است یا معنایی لغوی؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که در تحقیق پیش رو کوشش شده بدان‌ها پاسخ داده شود. اما بنا به هر دلیل با وجود اهمیت به کارگیری این اصطلاح در حوزه‌های فقه و سیاست تا کنون تحقیقی به طور مشخص پیرامون مفهوم و مصادیق آن صورت نگرفته است. از این رو تلاش گردیده تا با واکاوی ریشه لغوی و تطور تاریخی آن حتی المقدور گامی در جهت تسهیل فهم این اصطلاح پر کاربرد تاریخی برداشته شود.

ریشه‌شناسی^۱ واژه بیضه

از منظر ریشه‌شناسی لغوی بیضه در تمامی لغت‌نامه‌های عربی و فارسی به عنوان واژه‌ای اصلاً عربی آورده شده است. این فرهنگ‌ها بدون ذکر ریشه اصلی این واژه معانی متعددی برای آن ذکر کرده‌اند. پرکاربردترین معنی این واژه، تخم مرغ، تخم شتر مرغ و کلاً تخم پرندگان است.^۲

1 Etymology.

۲ عبدالرحیم‌بن عبدالکریم صفی پورابی نا، منتهی الارب فی لغة العرب، ج ۱، تهران: کتابخانه سنایی، ص ۱۱۷.

بیضه در این معنا در بسیاری از مثل‌های عربی به کار برده شده است. به تبع اراده این معنی از بیضه در زبان عربی، در ادبیات فارسی نیز این واژه در معنی تخم پرندگان کاربرد فراوانی پیدا کرده است. معنی پر کاربرد دیگر این واژه در عربی و فارسی خصیه است.^۱ معنی دیگر بیضه کلاه خود یا خود آهن می‌باشد.^۲ وجه تسمیه کلاه خود به بیضه احتمالاً آن است که شبیه به تخم شتر مرغ است.^۳ گذشته از این معانی لغوی، از بیضه به تنهایی یا مضاف بر واژه‌های دیگری معانی استعاری گوناگونی نیز اراده شده است. بیضه البلد یکی از این عبارات می‌باشد. در فرهنگ‌های عربی این عبارت از کنایات و اضداد شمرده شده است، گاه برای مدح و گاه برای ذم. هُوَ بِيضَةُ الْبَلَدِ یعنی مهتر و بزرگ‌تر شهر که يُجْتَمَعُ إِلَيْهِ و يُقْبَلُ قَوْلُهُ؛ به او روی آورند و سخش مورد قبول است. هُوَ بِيضَةُ الْبَلَدِ یعنی هُوَ منفرد و لا ناصر له؛ تنها و مطرود.

بیضه البلد کنایه از حضرت علی (ع) نیز هست یعنی او چون بیضه‌ای یگانه در شرف همتایی ندارد.^۴ همچنین منظور از بیضه البلد میانه و مرکز اصلی شهر می‌باشد.^۵ معانی دیگر بیضه، الساحة (ساحت)، الوسط (میانه)،^۶ حوزة كل شيء «حوزه هر چیز»^۷ و میانه هر چیز^۸ ذکر شده است. مثلاً «بیضه الدار» یعنی میانه و وسط خانه و بیضه القوم یعنی «جماعتهم و اصلهم أی مُجْتَمِعُهُمْ و موضع سلطانهم و مُستقر دعوتهم»^۹ و از همین روست که لقیط الایادی شاعر عرب سروده است:

يَا قَوْمَ بِيضَتِكُمْ لَا تُفْضِحَنَّ بِهَا إِنِّي أَخَافُ عَلَيْهَا الْأَزْلَمَ الْجَدْعَا^{۱۰}

همچنین بیضه‌الدین که به دایره و حوزه دین معنی می‌شود.

به این ترتیب از بازخوانی معانی ذکر شده برای واژه بیضه پی می‌بریم که تقریباً تمامی معانی بر مرکزیت (میانه چیزی بودن)، اهمیت، در رأس بودن، اصل بودن، یگانه و

۱ همان و سعید الحوزی الشرتونی (۱۴۱۶ق)، *اقرب الموارد*، ج ۱، تهران: دار الأسوه للطباعة و النشر، ص ۲۱۸.

۲ صفی‌پور، همان، ج ۱، ص ۱۱۸.

۳ ابی‌الفضل جمال‌الدین ابن‌منظور (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م)، *لسان العرب المحيط*، قدم له الشیخ عبد الله الغلایلی، ج ۱، بیروت: دار لسان العرب و دار الجیل، ص ۲۹۶.

۴ همان.

۵ صفی‌پور، همان، ج ۱، ص ۱۱۸.

۶ احمد رضا الشیخ (۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م)، *المعجم متن اللغة*، ج ۱، بیروت: دارمکتبه‌الحیاء، ص ۳۷۰.

۷ الشرتونی، همان، ج ۱، ص ۲۱۸.

۸ صفی‌پور، همان، ج ۱، ص ۱۱۷.

۹ ابن‌منظور، همان، ج ۱، ص ۲۹۷.

۱۰ همان.

گزیده بودن دلالت می‌کند و تقریباً هر کدام از مصادیقی که بیضه بر آن دلالت دارد، بهترین و برجسته‌ترین جزء از یک چیز است.

اما اصطلاح مورد نظر ما «بیضه اسلام» نیز یکی از عباراتی است که در فرهنگ‌های عربی و فارسی ذیل واژه بیضه به صورت گذرا بدان اشاره شده و معمولاً معانی مانند جماعت مسلمانان و دائرة اسلام در برابر آن آورده شده است. برای تکمیل کار ریشه‌شناختی و فهم مفهوم و خاستگاه اصلی این واژه به سراغ سیر تطور تاریخی این اصطلاح و بازآفرینی فضاهایی که این اصطلاح در آنجا کاربرد می‌یافت، می‌رویم. برای این کار ناچاریم به سده‌ها پیش از پدید آمدن این اصطلاح به شکل کنونی‌اش باز گردیم؛ به سرزمین نخستین آریایی‌ها قبل از مهاجرت بزرگشان به داخل نجد ایران: ایرانویج.

تطور تاریخی مفهوم بیضه

«نخستین از جاها و شهرهای بهترین را آفریدم من که اهورامزدا [هستم] ایران ویج [بود] با [رود] دائیت یای نیک».^۱

«و پنجم، گاو یکتا آفریده را در ایرانویج آفرید، به میانه جهان، بر بار رود وه دائیتی که در میانه جهان است».^۲

«درود به فرّکیانی، درود به آریاویج، درود به سئوک، درود به آب دائی تیا».^۳

همانگونه که از جملات بالا هویدا است «اَئیرینه وِجَه» یا به زبان پهلوی ایرانویج نخستین و بهترین جایی است که اهورامزدا در بهترین جای جهان (میانه جهان) آفریده است. ایرانویج در *اوستا* و سایر متون زردشتی بارها همراه با تقدیس و تکریم به کار رفته است. بنا بر این متون ایرانویج، سرمزل، خاستگاه، مرکز و کانون آریایی‌ها، قبل از مهاجرت بزرگشان به هند و ایران بوده است.^۴ در این که واقعاً ایرانویج در چه منطقه‌ای واقع بوده و رود دائیتی که ایرانویج بر کرانه آن آفریده شد در چه سرزمینی جاری بوده، هنوز اتفاق نظری میان پژوهشگران به وجود نیامده است. گروهی از محققین خوارزم یا خیوه و گروهی دیگر آذربایجان (ارّان) را سرزمینی می‌دانند که ایرانویج در آنجا آفریده شد.^۵ پرداختن به این

۱ وندیداد (بخشی از *اوستا*) (۱۳۷۶)، ترجمه، مقدمه، حاشیه و واژه‌نامه از هاشم رضی، ج ۱، تهران: انتشارات فکر روز، ص ۱۹۳.

۲ فرننگ دادگی (۱۳۸۰)، بندهشن، گزارنده، ترجمه مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس، ص ۴۰.

۳ یشت‌ها (بخشی از *اوستا*) (۱۳۷۷)، به کوشش ابراهیم پورداود، ج ۱، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۵۹.

۴ یسنا (بخشی از *اوستا*) (۱۳۸۰)، به کوشش ابراهیم پورداود، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۳۸.

۵ برای بحث بیشتر بنگرید به هاشم رضی (۱۳۸۱)، *دانشنامه ایران باستان*، ج ۱، تهران: نشر مرکز، ص ۱۵۵؛ یسنا، ص ۳۳ به بعد.

موضوع خارج از بحث ما خواهد بود ولی آنچه در این زمینه برای ما اهمیت وافر دارد مفهوم و معنای لغوی ایرانویج و مقصود از کاربست آن می‌باشد. ائیرینه و وَّجَه یا ایرانویج از دو جزء ائیرینه یا ایران و وَّجَه یا ویج تشکیل شده است. ائیرینه صفت و به معنی ایرانی و آریایی می‌باشد.^۱ اما اگرچه برای وَّجَه یا ویج معانی مختلفی ذکر شده است ولی غالب محققین برجسته این حوزه با توجه به زبان سانسکریت که با زبان پهلوی هم ریشه است معتقداند که ویج به معنی تخم، تخمه، نژاد، اصل، تبار و بنیاد می‌باشد. در سانسکریت کلمه bija وجود دارد که به معنی تخم است^۲ به همین مناسبت بسیاری از پژوهشگران ویج را به معنی تخمه، نژاد و تخم گرفته‌اند و ائیرینه وَّجَه را به معنی سرزمین تخمه و نژاد آریایی می‌دانند.^۳

با توجه به فقراتی از *اوستا* که در بالا ذکر شد و نیز فقرات دیگری که در آن بارها نام ایرانویج آمده است^۴ در می‌یابیم که مفهوم ایرانویج در نزد ایرانیان نخستین، بهترین و مقدس‌ترین جایی است که اهورامزدا آن را در میانه جهان آفریده بود و آنجا سرزمین اصل و تبار و تخمه آنان بوده است. بندهشن به صراحت ایرانویج را در میانه جهان ذکر کرده است^۵ و *وندیداد* در فرگرد اول، نخستین جا از شانزده جایی که در جهان آفریده شده را ایرانویج می‌داند.^۶ می‌توان مباحث بالا را چنین جمع بندی کرد که ویج در زبان اوستایی و پهلوی به معنای تخم، نژاد، اصل، تبار و میانه بوده است و ایرانویج نیز به معنی زادگاه تخم و تبار آریایی و خاستگاه تخمه و نژاد ایرانی است که این سرزمین در میانه جهان قرار داشته؛ سرزمین مادر و میانه.

معانی ذکر شده برای واژه ویج و مطالعات زبان‌شناختی به ما کمک می‌کند تا بدانیم که این واژه مانند بسیاری از واژه‌های دیگر با تغییر ریخت ظاهری در دیگر زبان‌هایی که به لحاظ جغرافیایی همجوار و یا به لحاظ تاریخی هم ریشه بوده‌اند نیز وارد شده است. از جمله این واژه‌ها بیضه در زبان عربی است. به نظر می‌رسد معانی که در ابتدا برای واژه بیضه ذکر شد به علاوه کمی‌آگاهی‌های تاریخی و زبان‌شناختی، ما را به این امر رهنمون خواهد نمود

۱ وندیداد، ج ۱، ص ۳۰۶.

۲ یسنا، ص ۳۸؛ جهانگیر اوشیدری (۱۳۸۳)، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران: نشر مرکز، ص ۴۶.

۳ همان؛ وندیداد، ج ۱، ص ۳۰۶.

۴ از جمله نگاه کنید به یشت‌ها، ج ۱، صص ۲۸۳ و ۲۴۱؛ بندهشن، ص ۱۳۳.

۵ بندهشن، ص ۴۰.

۶ وندیداد، ج ۱، ص ۱۹۳.

که همانگونه که برخی از محققین بدان اشاره کرده‌اند^۱ بیضه در زبان عربی همان شکل عربی شده واژه ویج پهلوی است. به این ترتیب تغییرات این واژه به این صورت بوده است که بیج سانسکریت به وئجه اوستایی و بعد به ویج پهلوی و سپس به بیض و بیضه عربی تغییر شکل داده است. در این صورت /V/ و /J/ کهن به /b/ و /z/ تبدیل شده است.

دریافت این مطلب آسان‌تر خواهد بود اگر یک بار دیگر معانی واژه بیضه را در نظر آوریم: تخم، وسط، میانه، اصل، گزیده و نیز ترکیبات بیضه؛ بیضه البلد (میانه) و مرکز اصلی شهر، بیضه الدار (میانه خانه) و بیضه القوم (اصل و اساس قوم) و در کنار آن معانی واژه ویج: تخم، تخمه، نژاد، اصل، تبار و میانه.

ادامه بحث تطور تاریخی در دوره اسلامی مؤید بحث بالا خواهد بود. به این ترتیب می‌توان ایرانویج را با حفظ همان مفهوم اوستایی و پهلوی‌اش به «بیضه ایران» ترجمه کرد.

اسلام به جای ایران

«و چپال ... فریاد نامه‌ها به اطراف نوشت و استعانت و استغاثت کرد و قرب صد هزار سوار جمع آورد و قصد بیضه اسلام آغاز نمود».^۲

«و یَجِب الجهاد متی دَهَم المسلمین عدوَّ یَخشی منه علی بیضه الاسلام و إذا وطی الکفار دار الاسلام». «عموم علما و منتحلین به اسلام را اعلام می‌داریم که ما، با بُعدِ مسکن و دار، منظوری جز حفظ بیضه اسلام و رفاهیت عامه مسلمین نداشته و نداریم».^۳

همانگونه که پیشتر ذکر شد واژه ویج پهلوی با حفظ مفهوم اصلی خود و تنها با تغییر شکل و نزدیک شدن به ریخت واژگان عربی به این زبان راه یافت. به دلیل فرایند تدریجی این راه یابی نمی‌توان تاریخ دقیقی برای آن تعیین کرد. اما همین قدر می‌دانیم که این واژه قبل از ظهور اسلام وارد زبان عربی شده بود و اعراب از آن همان معانی را اراده می‌کردند که در ابتدا ذکر شد و از آن ترکیبات متعددی نیز ساختند که آن‌ها نیز در سطور بالا آمد. با ظهور

۱ وندیداد، ج ۱، ص ۳۰۶؛ بهرام فروشی (۱۳۸۲)، *ایرانویج*، تهران: انتشارات دانشگاه، ص ۷؛ جان راسل هینلز (۱۳۸۳)، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه محمد حسین باجلان فرخی، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۳۶؛ امید عطایی فرد (۱۳۸۴)، *ایران بزرگ (جغرافیای اسطوره‌ای و تاریخی مرزها و مردان ایرانی)*، تهران: انتشارات اطلاعات، صص ۳۷ و ۴۱؛ فریدون جنیدی (۱۳۷۴)، *زندگی و مهاجرت آریائیان*، تهران: ناشر مؤلف، ص ۱۷۴.

۲ ابوشرف‌ناصح بن مظفر جرفادقانی (۱۳۴۵)، *ترجمه تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۲.

۳ *حبل المتین* یومیه، س ۱، ش ۶۹، ص ۴. بخشی از تلگراف علمای مشروطه خواه نجف.

اسلام و پذیرش آن از سوی ایرانیان، آنان با مظاهر دنیای باستان خود از جمله حکومت شاهنشاهی و آیین زردشتی وداع کردند و همراه با سیل مهاجرت قبایل عرب به داخل ایران، بسیاری از واژگان زبان عربی نیز وارد زبان فارسی دری شد. یکی از این واژه‌ها بیضه بود، واژه‌ای که روزی اعراب آن را از ایرانیان به عاریت گرفته بودند اینک پس از سده‌ها دوباره با حفظ مفهوم ایرانی ولی با ریخت عربی‌اش به ایرانیان بازپس داده می‌شد.

به دنبال سقوط نظام حکومتی ساسانیان و مسلمان شدن بسیاری از ایرانیان، ایران زمین هم به لحاظ جغرافیائی و هم به لحاظ سیاسی در دنیای اسلام مستحیل گردید؛ تا جایی که در سده‌های نخستین اسلامی آنچه برای اغلب ایرانیان مسلمان در کانون و مرکز اهمیت قرار داشت دیگر ایران نبود؛ بلکه اسلام بود. به این ترتیب تمامی تقدس، مرکزیت، بزرگی و اهمیتی که روزگاری آنان برای ایران قائل بودند اینک همه آن‌ها به اسلام منتقل شده بود. یکی از نمودهای این انتقال، انتقال مفهوم تقدس، میانه، اصل و اساس بودن ایرانویج (بیضه ایران) به اسلام بود. بدین ترتیب ایرانیان مسلمان با حفظ مفهوم ایرانویج، به جای ویج، بیضه و به جای ایران، اسلام را نهادند و چنین شد که «بیضه ایران» به «بیضه اسلام» تبدیل گشت. نکته پر اهمیت دیگری که مؤید فرایند انتقال مفهوم ایرانویج به بیضه اسلام است، این است که به نظر می‌رسد بیضه اسلام بیشتر - اگر نگوییم تنها - در میان ایرانیان رایج بوده و در میان دیگر ملل مسلمان کاربرد چندانی نداشته است. همچنین این انتقال معنایی، در چارچوب تأثیرات بسیاری که تمدن عصر ساسانی بر تمدن اسلامی نهاده است قابل تفسیر خواهد بود.

اما این دو مفهوم (بیضه ایران (ایرانویج)، بیضه اسلام) به دلیل قرارگیری در دو زمینه تاریخی - مذهبی کاملاً متفاوت، کاربردی متفاوت نیز یافتند و قصد کنشگران فضای تازه از کاربست آن نیز تغییر یافت. ایرانویج به لحاظ زمانی فاصله‌ای بسیار دور با زندگی روزمره ایرانیان داشت و به همین سبب به نظر می‌رسد مفهوم اسطوره‌ای آن بر وجود خارجی‌اش غلبه داشته است اما درست عکس این امر بیضه اسلام نه تنها هیچ فاصله زمانی با ایرانیان مسلمان نداشت (و ندارد) بلکه آن‌ها در عصری می‌زیستند (و می‌زیند) که هر آن باید از آن صیانت کنند.

البته به طور کلی کاربرد تاریخی واژه بیضه را بعد از اسلام ما بیشتر در دو حوزه فقه و ادبیات شاهد هستیم. در حوزه ادبیات در قطعات متعددی از نظم و نثر فارسی بیضه و ترکیباتش به کار رفته است. در ابتدا بیضه علاوه بر اسلام با لغات دیگری نیز ترکیب می‌شد که هر کدام از آن‌ها معانی متفاوتی در برداشتند. یکی از این معانی، پایتخت و مرکز سیاسی

بود که بیشتر به صورت «بیضه ملک» در ادبیات فارسی به کار رفته است.

قوام دولت عالی و عمده الدین است پناه بیضه ملک است و عمده الاسلام^۱
 بیضه مصر است به ز فرضه بغداد وز خط مصر است به بنای صفاهان^۲
 «سلطان ... جازم شد که اول خاطر از کار وی پردازد و بیضه ملک و آشیانه دولت وی
 به صرصر قهر بر باد دهد».^۳

«و از آن جمله آن است که ما مشاهده کردیم از علاءالدوله ابو جعفر بن محمد بن دشمن زیار
 در حمایت بیضه ملک و دارالقرار اصفهان».^۴
 همانگونه که از قطعات ادبی و تاریخی بالا هویدا است از بیضه ملک، مرکز سیاسی و
 پایتخت مملکت، مدّ نظر است که این معنا نیز در مفهوم کلی مرکزیت و میانه و اصل بودن
 (وئجه / ویج) می گنجد.

همچنین بیضه گاهی در مفهوم وسیع تر به معنای حوزه و ناحیه به کار رفته است:
 زین پس خراج عیدی و نوروزی آورند از بیضه عراق وز بیضای عسکرش^۵
 به تبع کاربردهای متفاوت واژه بیضه در ادبیات فارسی، بیضه اسلام نیز در نظم و نثر
 فارسی معانی گوناگونی می دهد. یکی از معانی که در ابتدا از بیضه اسلام اراده می شد، معنی
 سرزمین، حوزه و ناحیه اسلام بود:

«در حمایت بیضه اسلام و کلات حوزه شریعت از اتباع هوی و اختیار مراد نفس دور باشد».^۶
 در اینجا بیضه دقیقاً به معنای سرزمین و حوزه جغرافیایی اسلامی است. همچنین:
 شاه دریا دل علی مرتضی کز تیغ او باشد ایمن بیضه اسلام چون گوهر در آب^۷
 که منظور سرزمین اسلام است که به واسطه شمشیر علی (ع) در امان خواهد بود. گاهی به ندرت
 می توان همانگونه که در بیت زیر از صائب دیده می شود، معنی ایمان را نیز از بیضه اسلام استنباط کرد:
 چشم شوخ بیضه اسلام را بر سنگ زد زلف کافر کیش او نگذاشت ایمانی درست^۸

۱ مسعود سعد سلمان (۱۳۶۲)، دیوان/شعار، تصحیح رشید یاسمی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۲۲۴.

۲ خاقانی شروانی (۱۳۸۰)، دیوان/شعار، به کوشش جهانگیر منصور، تهران: انتشارات نگاه، ص ۲۴۳.

۳ جرفادقانی، همان، ص ۲۷۹.

۴ مفضل بن سعد مافروخی اصفهانی (۱۳۸۵)، محاسن اصفهان، ترجمه حسین بن محمد آوی، به کوشش عباس اقبال، اصفهان: مرکز اصفهان شناسی و خانه ملل، ص ۱۲۵.

۵ خاقانی شروانی، همان، ص ۱۵۴.

۶ جرفادقانی، همان، ص ۲۹۸.

۷ محمد پاشا (۱۳۶۳)، فرهنگ جامع فارسی (آندراج)، تهران: کتابفروشی خیام، ص ۸۳۷.

۸ لغت نامه دهخدا، ذیل واژه بیضه.

هدف: حفظ بیضه اسلام

در هر صورت آنچه برای ما اهمیت دارد کاربرد تاریخی بیضه اسلام و مفهومی است که به ویژه از سوی علمای شیعه از آن اراده می‌شده است. زیرا به تدریج و با روی کار آمدن صفویان، کاربرد این اصطلاح در انحصار علمای شیعه قرار گرفت و در سایر حوزه‌ها کم‌تر به چشم می‌خورد. و این بدین خاطر بود که پس از انتقال مفهوم باستانی بیضه ایران به بیضه اسلام، اصطلاح اخیر از همان ابتدا در خدمت ادبیات فقهی قرار گرفت به گونه‌ای که کاربست عمده آن در «لسان اهل شرع» بود.

نخستین جایی که بیضه اسلام در مفهوم مورد نظر ما به کار گرفته شده (اگرچه به ندرت) احادیث منقول از ائمه (ع) است. با توجه به اهمیت حفظ اصل و جوهره اسلام، ائمه (ع) بارها به پیروانشان اهمیت کوشش در صیانت از آن را یاد آور شده‌اند از جمله در حدیثی منقول از امام رضا(ع) که در کتب حدیثی به حدیث یونس مشهور است آمده «...اذا كان ذلك كذلك فلا يُقاتل عن هؤلاء [حکام جور]، و لكن يُقاتل عن بیضة الاسلام فإن فی ذهاب بیضة الاسلام دروس ذکر محمد (ص)...». ^۱ امام در اینجا به شیعیانش توصیه کرده است که اگر بر بیضه اسلام و مسلمین خوف داشته باشید پس مقاتله کنید.

علما و فقه‌های شیعه نیز به تبع تأکید ائمه (ع) در «کتابُ الجهاد» های خود بارها بیضه اسلام را با همان بار معنایی که در کلام ائمه (ع) از آن اراده می‌شد، به کار برده‌اند. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در کتابُ الجهاد اثر فقهی خود المبسوط، پس از ذکر عدم وجوب جهاد در صورت عدم حضور امام یا نائب منصوب از ناحیه او می‌نویسد «الآن یدهم المسلمین أمر یخاف معه علی بیضة الاسلام و یخشی بواره او یخاف علی قوم منهم...». ^۲ شیخ طوسی وجوب جهاد را در صورت عدم حضور امام معصوم تنها مشروط به در خطر افتادن بیضه اسلام و در حالت دفاع از نفس و مردم مسلمان روا می‌داند. همین مفهوم را محقق اول (م ۶۷۶ق) در المختصر النافع آورده است: «جهاد روا نبود با امام جور مگر آنکه دشمنی بر مسلمانان رو آورد که بر بیضه اسلام بترسد...». ^۳ صاحب تفسیر مجمع البیان نیز در ذیل آیه «یا ایها الذین

۱ الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق الشیخ محمد الشیرازی، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۲۲.

۲ ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی (بی تا)، المبسوط فی فقه الامامیه، صححه و علق علیه السید محمد تقی الکشفی، ج ۲، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ص ۸.

۳ نجم الدین جعفر بن حسن حلّی (محقق اول) (۱۳۶۲)، المختصر النافع، ترجمه محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۳۹.

آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً» (توبه، آیه ۱۲۳)، نوشته است «و فی هذا دلاله علی أنه یجب علی اهل کل ثغر الدفاع من انفسهم اذ خافوا علی بیضة الاسلام و ان لم یکن هناک امام العادل»^۱. تأکید طبرسی بر وجوب دفاع از نفس هنگام به مخاطره افتادن بیضة اسلام است حتی در نبود امام عادل.

به همین نحو بسیاری از فقها و علمای برجسته شیعه نیز همین مفهوم یا مفاهیمی نزدیک به آن را از کاربرد بیضة اسلام مد نظر داشته‌اند از جمله یحیی بن سعید (م ۶۹۰ق) در الجامع للشرایع «فان اوصی مخالف فی حال انقباض ید الامام بمال الی شخص یدفعه الی من یرابط و اعطاه مؤمناً، رده علی الوصی و لم یرابط فان لم یعرفه و لامکانه بعد السؤال عنه، رابط و لم یقاتل و قاتل عن بیضة الاسلام ان خاف علیها»^۲ و یا شهید اول (م ۷۸۶ق) هم در الدروس «و انما یحب بشرط دعاء الامام العادل او نائبه و لایجوز مع الجائر اختیاراً، الا ان یخاف علی بیضة الاسلام - و هی اصله و مجتمعه - من الاضطلام، او یخاف اضطلام قوم من المسلمین...»^۳ و هم در لمعه «و یجب الکفایه بحسب الحاجه و اقله مره فی کل عام بشرط الامام او نائبه او هجوم عدو یخشی منه علی بیضة الاسلام»^۴ شهید ثانی (م ۹۶۵ق) نیز در شرحش بر لمعه همانند صاحب لمعه بیضه را اصل و مجتمع دانسته است: «هی اصله و مجتمعه»^۵ و همچنین محمد باقر سبزواری (م ۱۰۹۰ق) فقیه عصر صفوی «و یجب الجهاد متی دهم المسلمین عدو یخشی منه علی بیضة الاسلام و إذا وطی الکفار دار الاسلام...»^۶.

دقت در معنا و مفهوم آراء فقهای فوق نشان‌گر این است که تقریباً تمامی فقهای برجسته شیعه پیش از عصر قاجاریه، جهاد را در حالت عدم حضور امام معصوم و نائب منصوب او یا انقباض ید آن‌ها جایز ندانسته‌اند و حتی برخی نیز فتوا به حرمت آن داده‌اند. اما این فتاوی و احکام تنها در صورت به خطر افتادن بیضه اسلام مستثنی شده‌اند. بدین ترتیب مدلول و

۱ الشیخ ابی علی فضل بن الحسن الطبرسی (۱۳۹۵ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح الشیخ ابوالحسن الشعرانی، ج ۵، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ص ۸۴.

۲ یحیی بن سعید الحلّی (۴۰۶ق / ۱۹۸۶م) الجامع للشرایع، تحقیق و تخریج جمع من الفضلاء، بیروت: دار الاضواء، ص ۲۳۴.

۳ الشیخ شمس‌الدین محمد بن مکی العاملی (شهید اول) (۴۱۴ق)، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، ج ۲، قم: تحقیق و نشر مؤسسه النشر الاسلامی، ص ۴۲.

۴ الشیخ شمس‌الدین محمد بن مکی العاملی (شهید اول) (۴۱۰ق)، اللمعة دمشقیة فی فقه الامامیه، تحقیق محمد تقی مروارید، بیروت: دار التراث و دار الاسلامیه، ص ۸۱.

۵ زین‌الدین (شهید ثانی) الجبعی العاملی ابی‌تأ، الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیة، تحقیق السید محمد کلانتر، ج ۱، قم: مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی، ص ۳۸۱.

۶ سبزواری، همان، ص ۳۶۸.

مصدق بیضه اسلام می‌بایست به آن اندازه برای این علما اهمیت داشته باشد که عدم جواز یا حرمت امری را به خاطر خوف بر هدم و ذهاب آن مستثنی کرده‌اند. همان‌گونه که در سطور بالا آمد شهید اول و شارحش شهید ثانی به صراحت بیضه اسلام را «اصل و مجتمع» اسلام دانسته‌اند یعنی اصل و اساس دین اسلام و جماعت مسلمانان.

ما در بیش‌تر متون تاریخی - فقهی تا پیش از عصر قاجار شاهد استفاده از این اصطلاح هستیم. در عصر قاجاریه نیز به خصوص در دو فضای تاریخی جنگ‌های ایران و روس و انقلاب مشروطه علما بارها از این اصطلاح استفاده کردند و همگی آن‌ها - حتی با گرایش‌های کاملاً متفاوت - هدف خود را صیانت از آن اعلام نمودند.

در اوج جنگ‌های ایران و روس، زمانی که پس از سال‌ها، دوباره مسئله «جهاد»، بحث روز جامعه ایرانی شده بود،^۱ بیضه اسلام از سوی علمای درگیر در این جنگ‌ها بسیار بیشتر به کار گرفته شد.^۲ علما به مردم هشدار می‌دادند که برای صیانت از بیضه اسلام - که اکنون در خطر افتاده بود - ردای جهاد بر تن کنند. همین امر سبب گردید برای نخستین بار پرسش و پاسخ‌هایی پیرامون مفهوم بیضه اسلام وارد «کتاب الجهاد»‌های علما شود. از جمله میرزا ابوالقاسم قمی (صاحب قوانین) از علمای برجسته عصر قاجاری در بحث‌های مربوط به جهاد کتاب فقهی مشهور خود جامع الثقات، در پاسخ به پرسشی در همین زمینه می‌نویسد:

«سؤال: بیضه اسلام که در احادیث و لسان اهل شرع مذکور است و مشهور است، مقصود

از آن چیست و خوف بر بیضه اسلام چه معنی دارد و در چه صورت است؟

جواب: بیضه در لغت به چند معنی آمده است. نخست تخم مرغ، دوم خصیه، سوم خودآهن، (که بر سر می‌گذارند برای محافظت از اسلحه)، چهارم حوزه ناحیه به معنی جانب، پنجم بیضه البلد می‌گویند یعنی یگانه شهر که بزرگ شهر است و مردم تابع او هستند و در دور او جمع شوند و شکی نیست که اطلاق بیضه از رأی اسلام معنی مجازی است و مراد، آن معنی است که مناسب با یکی از آن معانی حقیقیه داشته باشد. می‌تواند شد که تشبیه به تخم مرغ باشد چنانکه تخم، اصل مرغ است و مرغ از آن به هم می‌رسد و برطرف

۱ مؤلف مآثر سلطانیه این نکته را یادآور شده است که «مسائل جهادیه که سال‌ها متروک بود و هیچ یک از فضلا و علما در روزگارا اقبال و التفات به تدریس و مباحثه آن ننموده، از آن روی که سلاطین سابق را محتاج الیه نبود»، عبدالرزاق مفتون دنبلی (۱۳۸۳)، مآثر سلطانیه، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: انتشارات روزنامه ایران، ص ۲۲۳.

۲ برای نمونه بنگرید به میرزا عیسی قائم‌مقام‌فراهانی (۱۳۸۰)، احکام الجهاد و اسباب الرشاد، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: بقعه، صفحات متعدد.

شدن تخم، منشأ بر طرف شدن مرغ است ... یعنی کفار می‌خواهند که تخم اسلام را از میان بردارند. می‌تواند شد که مراد تشبیه به خود باشد که خود از سر اسلام برخیزد که اسلام را تشبیه کرده‌اند به شخص جنگی که خود بر سر دارد چون سر رئیس تن است ... و محافظت سر برای محافظت تن ضرور است و شاید مراد این باشد که کفار می‌خواهند خود را از سر اسلام که سلطان و بزرگ آن‌هاست بردارند که به سبب آن سر تلف شود و به واسطه آن اسلام هم تلف شود و از اینجا معلوم شد مناسبت تشبیه به یگانی شهر و بزرگ شهر، که مراد از بیضة اسلام، سلطان و بزرگ آن باشد. خواه امام عادل خواه جائز که زوال آن منشأ تفرق مسلمین و انقراض اسلام می‌شود ... به هر حال مراد علما از بیضة اسلام، در اینجا و از خوف استیصال بیضة اسلام بر کندن ریشه و محل اجتماع آن را خواسته‌اند و اینکه تفسیر بیضة را به اصل و مجتمع کرده‌اند یعنی خوف باشد بر ریشه و محل اجتماع اسلام از مستأصل شدن و برکنده شدن و در این مقام در عبارت گویند ...»^۱

بحث مبسوط میرزای قمی‌نشان از کاربرد فراوان این اصطلاح در آن سالها دارد. میرزا نیز بدون اشاره به خاستگاه نخستین بیضة اسلام، معانی سرزمین، اصل و منشأ، سلطان و جماعت مسلمانان را از آن اراده می‌کند. با توجه به هجوم «کفار» و خطر اشغال سرزمین‌های مسلمان نشین و تسلط غیر مسلمان بر مسلمان به نظر می‌رسد در این سالها منظور از بیضة اسلام بیشتر حوزه جغرافیای اسلامی و نیز جماعت مسلمانان بوده باشد.

شیخ جعفر نجفی (کاشف الغطاء) مجتهد بلند پایه دیگر این سالها در بخش‌های مربوط به جهاد کتاب *کشف الغطاء*، «استیلاء کلمة الکفر» و «ضعف کلمة الاسلام» و دخول کفار به سرزمین‌های اسلامی را مصداق خوف بر بیضة اسلام دانسته است. وی در ادامه تصریح کرده است که: اگر چنین وضعیتی برای جامعه اسلامی پیش آید در صورت حضور امام یا نائب او صیانت از بیضة اسلام بر آن‌ها واجب است در غیر این صورت «وجب علی کل بصیر صاحب رأی و تدبیر، عالم بطریقة السیاسیة، عارف بدقائق الرئاسة». و در این صورت نیز بر مردم کمک و مساعدت به او در این امر واجب است و کسی که با او مخالفت کند با علما مخالفت کرده است. به همین نحو با امام، پیامبر و خدا مخالفت کرده است.^۲ به همین خاطر است که کاشف الغطاء علاوه بر مفهوم جغرافیایی بیضة اسلام با توسیع مصادیق آن، شخص

۱ میرزا ابوالقاسم قمی (۱۳۷۱)، جامع الشتات، به کوشش مرتضی رضوی، ج ۱، تهران: انتشارات کیهان، ص ۳۷۶.

۲ شیخ جعفر نجفی (کاشف الغطاء) (۱۴۲۲ق)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، بوستان، ج ۴، قم: کتاب، ص ۳۳۲.

سلطان را نیز مصداق بیضه می‌داند و از این روست که به او چنین اذن جهاد می‌دهد که اگر او مجتهد بوده و شایستگی نیابت بزرگان زمان را داشته باشد، «فقد اذنتُ للسلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان، المحروس بعین عنایه المَلک المَنان، فتحعلیشاه آدام الله ظلّاله علی رؤوس الأنام فی أخذ ما یَتَوَقَّف علیّه تدبیر العساکر و الجنود و ردّ اهل الکفر و الطغیان و الجحود، من خراج أرض مفتوحة بغلبة الاسلام...»^۱.

گذشته از کاربرد بیضه اسلام در ادبیات علمای طراز اول، سایر مجتهدان معاصر جنگ‌های ایران و روس نیز به جریان جهادیه نویسی و حمایت از سلطان وقت به عنوان کارگزار جهاد علیه کفار پیوستند. شیخ‌هاشم کعبی از مجتهدان این دوره در بیان اقسام جهاد می‌نویسد: «و نیز منقسم است به اعتبار اموری چند که حصول خوف بر هر یک کافی است بر تعلق وجوب جهاد:

۱. خوف بر بیضه اسلام ۲. خوف بر مسلمین ۳. خوف بر ذراری [ج ذریه: اولاد] ۴. خوف استیلا بر بلاد و اولاد و اموال مسلمین»^۲. ملا علی‌اکبر اصفهانی دیگر مجتهد این دوره فتوا داده است که «در این هنگام که روسیه رو به بلاد اسلام آورده‌اند و قصد استیلا بر بلاد اسلام دارند بر هریک از مسلمانان که شوند، واجب است که مقاومت و معاونت کنند ... بسا باشد که باید کل بیضه اسلام از شرق و غرب و جنوب و شمال اقلیم امداد کنند، زیرا که حراست حوزه اسلام واجب است»^۳. همان‌گونه که از سیاق جملات پیداست این دو مجتهد بیشتر مفهوم جغرافیایی بیضه را مد نظر داشته‌اند. حاج میرمحمد اصفهانی از علمای اصفهان با ذکر جزئیات بیشتری کار فهم مصداق مورد نظرمان را آسان تر کرده «هنگامیکه کفار اراده کنند به استیلا بر بلاد اسلام و قتل نفوس و اُسر اولاد و نهب اموال و هتک اعراض مسلمین و منظور آنها بر طرف ساختن شعائر اسلام باشد، جهاد بر همه مسلمین واجب است بالاتفاق به وجوب کفایی نه عینی ... چه دفع ضرر و حفظ بیضه اسلام لازم و تدبیر این کار به جهاد منحصر است»^۴.

اما سال‌ها بعد (۱۳۰۶ق) میرزای شیرازی در پاسخ به پرسشی فقهی از شاگردش شیخ فضل‌الله نوری بیضه اسلام را در معنای دیگری به کار برده «... در اعصاری که دولت و ملت در یک محل مستقر بود چون زمان حضرت ختمی‌مآب صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم،

۱ همان، ج ۴، ص ۳۳۳.

۲ قائم مقام، همان، ص ۱۲۴.

۳ همان، ص ۳۱۵.

۴ همان، ص ۱۳۴.

تکلیف سیاست در این قسم از امور عامه در عهده همان شخص معظم بود و حال به اقتضای حکمت الهیه جل ذکره هر یک در محلی است و در عهده هر دوست که به اعانت یکدیگر دین و دنیای عباد را حراست کرده، بیضه اسلام را در غیبت ولی عصر عجل الله ... محافظت نمایند.^۱ به نظر می‌رسد منظور میرزا در اینجا از بیضه اسلام، دین اسلام به طور کلی بوده که وظیفه صیانت از آن بر دوش حاکمان و عالمان هر دو است نه صرف سرزمین، مرکز سیاسی و یا شخص سلطان مسلمان.

انقلاب مشروطه ایران یکی دیگر از فضاهای تاریخی بود که علما - با گرایش‌ها گوناگون سیاسی - توانستند به صورت گسترده وارد منازعات سیاسی روز شوند. به همین سبب ادبیات خاص آنان نیز مجدداً به وسیله چاپ و توزیع رسائل سیاسی شان رواج پیدا کرد و این بار نیز بیضه اسلام همراه با معانی جدیدی (در چهارچوب مفاهیم اصلی) تبدیل به اصطلاح پر کاربردی گشت. آخوند خراسانی بزرگ‌ترین رهبر روحانی مشروطه در تلگراف‌های بی‌شمار خود بارها از بیضه اسلام استفاده کرده است. جالب اینجاست که آخوند این بار نه «جهاد» بلکه حمایت از «مشروطه» و الزامات آن را ضامن حفظ بیضه اسلام می‌داند. آخوند در پاسخ به تلگرافی که نظرش را در مورد انتشار احکامی منتسب به او جویا شده بود، می‌نویسد:

«بلی مفاد احکام صادره از احقر و سایر آقایان عظام دامت برکاتهم [می‌باشد و در تأکید بر] لزوم موافقت و تشیید همین مجلس محترم ملی شید الله ارکانه و نصر اعوانه است که فعلاً در تهران در بهارستان منعقد است. و بحمد الله موجب حفظ بیضه اسلام و حوزه مسلمین و رفع ظلم و تعدیات و حصول مقاصد و متمنیاتی است که سالهای سال آرزو و تمنا داشتیم».^۲

همچنین آخوند در تلگراف دیگری با ذکر جزئیاتی که در یک نظام مشروطه باید مورد توجه قرار گیرد، عمل به آن‌ها را موجب حفظ بیضه اسلام دانسته است: «امروز عقلای عالم متفقند که مقتضیات این قرن، مغایر با مقتضیات قرون سالفه است. هر دولت و ملتی در امور عرفیه و موضوعات خارجیّه از قبیل تسطیح طرق و شوارع و تجهیز عساکر بریه و بحریه به طرز و آلات جدیده و تاسیس کارخانجات که سبب ثروت ملیّه است به وضع حالیه نکند و علوم و صنایع را رواج ندهند به حالت استقلال و حفظ جلالت انفراد مستقر نخواهد بود و

۱ رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شهید فضل الله نوری (۱۳۶۲)، به کوشش محمد ترکمان، ج ۱، تهران: انتشارات رسا، ص ۳۸۲.

۲ آقاجفی قوچانی (۱۳۷۸)، حیات الاسلام فی احوال آیه الملك العلام، به کوشش ر.ع. شاکری، تهران: نشر هفت، ص ۲۹.

بقای بر مسلک قدیمی جز اضمحلال و انقراض نتیجه نخواهد داد. پس تاسیس این امور محترمه حفظ بیضه اسلام است»^۱.

پیداست که مصادیقی که آخوند برای بیضه اسلام آورده است تا چه اندازه با مصادیق پیشین متفاوت است. در نگاه آخوند، تأسیس نظام مشروط است که می‌تواند بیضه اسلام را محافظت نماید در این صورت وی بیضه را به معنای اصل و اساس و بنیان گرفته و اصل و اساس اسلام را نیز برقراری نظام مشروط به همراه تمامی جزئیات آن دانسته است.

اما درست در نقطه مقابل، مؤلف *دلایل البراهین* - رساله‌ای که در مخالفت با مشروطه نگاشته شده است - اطاعت سلطان وقت را مصداق بارز بیضه اسلام می‌داند «... در وجوب اطاعت سلطان وقت و دعای بقای پادشاه که حفظ بیضه اسلام و آسایش خاص و عام و انتظام مهمام و اجرای احکام ملک علاّم و ترویج شریعت حضرت خیر الانام منوط به وجود مسعود پادشاه است...»^۲. همچنین مؤلف *تذکره الغافل* - رساله‌ای دیگر در مخالفت با مشروطیت - نیز صریحاً اعلام کرده است که حمایت مشروطه و تلاش در برقراری آن حفظ بیضه اسلام نیست.^۳

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش گردید، برای فهم معنا، مقصود، مصادیق و مدلول‌های «بیضه اسلام»، این مفهوم به وسیله ریشه‌شناسی تاریخی و بررسی تطور تاریخی آن، به جهانی که بدو در آن شکل گرفته (دنیای اساطیری ایران باستان) بازگردانده شود و سپس با بازآفرینی فضاها و زمینه‌های تاریخی دوره‌های مختلف، مقصود و نیت کنشگران تاریخی از کاربست آن را در حوزه‌های مختلف فقه، ادبیات و سیاست بررسی نماییم، تا از این راه و بر اساس این روش، معنا و مدلول آن را دریابیم. بر این مبنا می‌توان گفت بیضه ایران (ایرانویج) و بیضه اسلام پا به پای تحولات تاریخی، با حفظ مفهوم اصلی و اولیه خود با توجه به قرارگیری در فضاها و زمینه‌های متفاوت، کاربردهای متفاوتی پیدا کرده‌اند و قصد و نیت کنشگران تاریخی نیز از کاربست آنها متغیر بوده است. در دنیای باستانی ایرانیان، بیضه ایران (ایرانویج) نخستین، بهترین و مقدس‌ترین سرزمینی بود که اهورامزدا آن را در میانه جهان آفرید و این سرزمین سرمنزل تخمه و نژاد آنها بود؛ اما در ایران بعد از اسلام با تغییر مفهوم باستانی و جایگزینی آن با مفهومی اسلامی،

۱ همان، ص ۴۸.

۲ *رسائل مشروطیت* (۱۳۷۷)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران: انتشارات کوبر، ص ۱۹۶.

۳ همان، ص ۱۸۳.

مفهوم اصل و اساس اسلام از آن مدنظر بود. در اینکه مفهوم و مدلول بیضه، اُس و اساس و اصل و ریشه است تردیدی نیست. اما آنچه در این میان قابل گفتگو و محل بحث خواهد بود این است که مصادیق این اصل و اساس چه چیزهایی می‌تواند باشد. با دقت در سیر تطور و کاربرد تاریخی این اصطلاح به این نتیجه می‌رسیم که در هر برهه ای از تاریخ پر فراز و نشیب ایران با توجه به وضعیت خاص تاریخی آن برهه و الزامات تاریخی - مذهبی و سیاسی جامعه، علما و فقهای شیعه هر کدام با حفظ مفهوم اصلی بیضه اسلام، مصادیق مورد نظر خود را از آن اراده می‌کرده‌اند. اگر در مقطعی علما، بیضه را جماعت مسلمانان (مجتمع) می‌گرفتند در مقطع دیگر آن را سرزمین و حوزه اسلامی معنی می‌کردند. اگر باز در برهه ای شخص سلطان و پادشاه (سلطنت مطلقه) را مدلول بیضه می‌دانستند در برهه دیگر سلطنت مشروطه و الزامات آن را مصادیق آن می‌شمردند. این تفاوت بیشتر از نیازهای خاص هر دوره شیعیان و علمای شیعه ناشی می‌شود. چرا که علمای سده‌های میانه به دلیل عدم بسط ید، بیشتر نگران نفوس شیعیان و نیز شعائر و احکام تشیع بودند اما پس از رسمیت یافتن تشیع در عصر صفوی و به دنبال آن در زمان قاجارها این شخص سلطان مسلمان ذی شوکت بود که کیان جامعه شیعی قائم به اقتدار آن بود و با اوج‌گیری انقلاب مشروطه، این سلطنت مشروطه بود که از دید علمای مشروطه خواه «ضروری مذهب» شمرده می‌شد. علی‌رغم این تمایزات مصادیقی به سبب عمومیت و کلیتی که در مفهوم بیضه اسلام وجود داشت، این اصطلاح به آسانی می‌توانست هدف هر عالم و مجتهد بلکه هر سیاستمدار مذهبی قرار گیرد. بنابراین نمی‌توان معنا و مفهوم قطعی، نهایی و همگانی برای بیضه اسلام قائل شد. بیضه اسلام، واجد معانی و مصادیق متعددی است که با توجه به زمینه‌های تاریخی متفاوت کاربرد پیدا می‌کند.

منابع و مأخذ

- ابن منظور، ابی‌الفضل جمال‌الدین (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م)، *لسان العرب المحيط*، قدّم له الشیخ عبد الله العلالی، بیروت: دارلسان العرب و دارالجبیل.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۳)، *دانشنامه مزدریسنّا*، تهران: نشر مرکز.
- الجبعی‌العالمی، زین‌الدین (شهیدثانی) [بی‌تا]، *الروضه البهیة فی شرح اللعة الدمشقة*، تحقیق السید محمدکلانتر، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- جرفادقانی، ابوشرف‌ناصح بن مظفر (۱۳۴۵)، *ترجمه تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- جنیدی، فریدون (۱۳۷۴)، زندگی و مهاجرت آریائیان، تهران: ناشر مؤلف.
- حبل المتین یومیه، س ۱، ش ۶۹.
- الحر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق الشیخ محمد الشیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن (محقق اول)، (۱۳۶۲)، المختصر النافع، ترجمه محمد تقی دانش پژوه، تهران: علمی و فرهنگی.
- الحلّی، یحیی بن سعید (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) الجامع للشرایع، تحقیق و تخریج جمع من الفضلاء، بیروت: دار الاضواء.
- خاقانی شروانی (۱۳۸۰)، دیوان اشعار، به کوشش جهانگیر منصور، تهران: انتشارات نگاه.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رسائل مشروطیت (۱۳۷۷)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران: انتشارات کویر.
- رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، (۱۳۶۲)، به کوشش محمد ترکمان، تهران: انتشارات رسا.
- رضی، هاشم (۱۳۸۱)، دانشنامه ایران باستان، تهران: نشر مرکز.
- السبزواری، محمد باقر (۱۴۲۳ق)، کفایة الفقه (کفایه الاحکام)، تحقیق الشیخ مرتضی الواعظی الاراکی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سعد سلمان، مسعود (۱۳۶۲)، دیوان اشعار، تصحیح رشید یاسمی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- الشرتونی، سعید الحوزی (۱۴۱۶ق)، اقرب الموارد، تهران: دار الأسوه للطباعة و النشر.
- الشیخ احمد رضا (۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م)، المعجم متن اللغة، بیروت: دار مکتبه الحیاء.
- صفی پور، عبدالرحیم ابن عبدالکریم [بی تا]، منتهی الارب فی لغة العرب، تهران: کتابخانه سنایی.
- الطبرسی، الشیخ ابی علی فضل بن الحسن (۱۳۹۵ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح الشیخ ابوالحسن الشعرانی، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی [بی تا]، المسبوط فی فقه الامامیه، صححه و علق علیه السید محمد تقی الکنفی، تهران: المکتبه المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة.
- العاملی، الشیخ شمس الدین محمد بن مکی (شهید اول) (۱۴۱۰ق)، اللعة دمشقیة فی فقه الامامیة، تحقیق محمد تقی مروارید، بیروت: دار التراث و دار الاسلامیه.
- ---- (۱۴۱۴ق)، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة، قم: تحقیق و نشر مؤسسه النشر الاسلامی.
- عطایی فرد، امید (۱۳۸۴)، ایران بزرگ (جغرافیای اسطوره ای و تاریخی مرزها و مردان ایرانی)، تهران: انتشارات اطلاعات.
- فرننج دادگی (۱۳۸۰)، بندهشن، گزارنده، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- فرهوشی، بهرام (۱۳۸۲)، ایرانویج، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قائم مقام فراهانی، میرزا عیسی (۱۳۸۰)، احکام الجهاد و اسباب الرشاد، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد،

تهران: انتشارات بقیه.

- قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۱)، *جامع الثقات*، به کوشش مرتضی رضوی، تهران: کیهان.
- قوچانی، آقانجفی (۱۳۷۸)، *حیات الاسلام فی احوال آیه الملک العالم*، به کوشش ر.ع. شاکری، تهران: نشر هفت.
- مافروخی اصفهانی، مفضل بن سعد (۱۳۸۵)، *محاسن اصفهان*، ترجمه حسین بن محمد آوی، به کوشش عباس اقبال، اصفهان: مرکز اصفهان شناسی و خانه ملل.
- محمد پاشا (۱۳۶۳)، *فرهنگ جامع فارسی (آندراج)*، کتابفروشی تهران: خیام.
- مفتون دنبلی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران: انتشارات روزنامه ایران.
- نجفی، شیخ جعفر (کاشف الغطاء) (۱۴۲۲ق)، *کشف الغطاء عن مهمات الشریعة العراء*، قم: بوستان کتاب.
- *وندیاد (بخشی از اوستا)* (۱۳۷۶)، ترجمه، مقدمه، حاشیه و واژه نامه از هاشم رضی، تهران: انتشارات فکر روز.
- هینلز، جان راسل (۱۳۸۳)، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران: انتشارات اساطیر.
- *یسنا (بخشی از اوستا)* (۱۳۸۰)، به کوشش ابراهیم پورداد، تهران: انتشارات اساطیر.
- *یشت ها (بخشی از اوستا)* (۱۳۷۷)، به کوشش ابراهیم پورداد، تهران: انتشارات اساطیر.

جایگاه عبدالرحمن جبرتی در تاریخ‌نگاری وهابیت

محمد حسین رفیعی^۱

چکیده: عبدالرحمن بن حسن جبرتی (۱۱۶۸-۱۷۵۶/۱۲۴۰-۱۸۲۵) با نگارش *تاریخ عجائب الآثار فی التراجم و الأخبار حوادث و تحولات دوره حساس و تأثیر گذاری از تاریخ متأخر اسلام* را ثبت و ضبط کرده است. نخستین حضور استعمارگران اروپائی، بروز نخستین تمایلات استقلال طلبانه مصریان در برابر سلطان عثمانی و ظهور جریان وهابیت در حجاز، از حوادث بسیار مهمی هستند که او با دید ناقدانه و موشکافانه خود به تحلیل و ثبت آن‌ها پرداخته است. اما تاکنون به زبان فارسی، پژوهش قابل اعتنایی در باب جبرتی و جایگاهش در تاریخ‌نگاری اسلامی تألیف نشده است. بنابراین در پژوهش حاضر به معرفی و تبیین مواضع خاص جبرتی در تاریخ‌نگاری مصر و تحلیل آن پرداخته شده است. همچنین تلاش نگارنده در بخش مرتبط با تاریخ وهابیت بر آن بوده تا علاوه بر اعتنا به روایات جبرتی، به کمک اسناد و مکتوبات موجود در آرشیو عثمانی (ترکیه) از منظر تازه‌ای به حوادث تاریخ دولت اول سعودی بنگرد.

واژه‌های کلیدی: عبدالرحمن جبرتی، تاریخ‌نگاری مصر، مصر در عهد عثمانی، وهابیت، حجاز، دولت سعودی اول

Role of Abd Al-Rahman Jabarti in the Historiography of Wahhabism

Mohammad Hossein Rafiee¹

Abstract: Abd al-Rahman Jabarti (1168-1240/1756-1825) described the very delicate and important period of pre-modern Islamic history in his book “*Aja'ib al-Athar fi'l al-Tarajim wa'l-Akhbar*”. The very First colonial activities of Europeans, the appearance of independence tendencies in Egypt, against the Ottomans and the advent of Wahabism in Hijaz, are the main issues which have been critically analyzed and documented by Jabarti. Unfortunately, there is no detailed and reliable study on this issue in Persian. Thus, in this article, we introduce and analyze the specific opinions of Jabarti in the context of the historiography of Egypt. Also, our purpose in the second part of article, which deals with the Wahabi history, is to irradiate a new concept on history of First Saudi State with careful analysis of the documents of Ottoman Archive in Turkey.

Keywords: Abd al-Rahman Jabarti, Historiography of Egypt, Egypt under ottoman rule, Wahhabism, Hijaz, First Saudi State

1 Ph.D. Student of Islam History

Rafieemh@gmail.com

مقدمه

در تاریخ سرزمین‌های غربی جهان اسلام، سده‌های ۱۱ و ۱۲ ق/ ۱۷ و ۱۸ م اهمیت به سزایی دارد و علل و عوامل متعددی این سده‌ها را از دوره‌های پیشین متمایز کرده‌است. از وجه سیاسی ضعف امپراطوری عثمانی در کنترل قلمرو گسترده خود از یک سو و حضور استعمارگران فرانسوی به رهبری ناپلئون از سوی دیگر، دو عامل مهم تأثیرگذار محسوب می‌شوند. از منظر فرهنگی، شکل‌گیری نهضت‌های متعدد فکری در جهان اسلام، که هر یک به نوعی به مسئله انحطاط و پرسش از چرایی آن می‌پرداختند نویدبخش آغاز دوره‌ای جدید در این سرزمین‌ها بود. افزون بر آن، رویکردهای ویژه فرقه‌های متصوفی چون نقشبندیه، خلوتیه، قادریه و... در کنار بروز تمایلات نقادانه نسبت به ماهیت آموزه‌های دینی که در قالب گرایش‌های سلفی یا حدیث‌گرا شکل گرفته بود، از عوامل تأثیرگذار در بروز تحولات این دوره به‌شمار می‌روند. در کنار تمام این عوامل، ورود صنعت چاپ به مصر موجب افزایش ارتباطات میان نقاط مختلف جهان اسلام و اشاعه آسان‌تر افکار و آراء متفکران مصری شد.

همزمان با بروز این تحولات در مصر، فرقه‌ای جدید در نجد ظهور کرد که به تأسی از بنیانگذار آن محمدبن عبدالوهاب، وهابی نامیده می‌شدند. بررسی همه‌جانبه آثار فکری-سیاسی بروز این جریان در جهان اسلام در حوصله این مجال نیست، اما از نظر اهمیت این پدیده در پژوهش درباب تاریخ عثمانی و مصر باید خاطر نشان ساخت که ظهور جریان وهابیت و همراهی خاندان سعود با محمدبن عبدالوهاب، موجب شکل‌گیری حرکتی شد که در آستانه سده دوازدهم هجری، بر حجاز و حرمین شریفین تسلط یافت. تسلط وهابیان بر حجاز، علاوه بر ایراد صدمات اقتصادی متعدد به دولت عثمانی، حق و مشروعیت خلافت را نیز از آن‌ها می‌ستاند. دولت عثمانی به‌واسطه تسلط بر حجاز و اداره امور حج، خود را خلیفه رسول الله (ص) می‌خواند و این ادعا را دستاویزی برای حق تسلط بر کل جهان اسلام، به‌ویژه قلمرو صفویه می‌دانست. از این وجه مسئله وهابیان برای باب‌عالی بسیار مهم و حیاتی بود و بررسی و تحلیل تاریخی این جریان، از منظر اسناد و مکتوبات عثمانی در استانبول و قاهره، یکی از ملزومات اصلی پژوهش درباب تحولات این عصر است.

یکی از بهترین متون و آثار تاریخی مرتبط با این دوره خاص در تاریخ غرب جهان اسلام، تاریخ عجائب الآثار فی التراجم والأخبار عبدالرحمن جبرتی است. جبرتی را آخرین نفر از سلسله مورخان بزرگ مصر و شاگرد مکتب مورخانی چون مقریزی، ابن تغری بردی، سخاوی

و ... می‌دانند. او شاهد دوره‌های مهمی در تاریخ مصر همچون حضور فرانسویان، روی کار آمدن محمدعلی پاشا و حمله مصریان به حجاز بود. تصویری که او ارائه کرده، در مقایسه با منابع دیگر منحصر به فرد است. رویکرد انتقادی جبرتی به اقدامات محمدعلی پاشا و حضور نیروهای عثمانی در مصر، زمینه‌ساز سوء استفاده بسیاری از محققین وهابی شده است که او را متأثر از آراء محمدبن عبدالوهاب بدانند. هدف اصلی این پژوهش، تبیین دقیق مواضع و آراء جبرتی نسبت به جریان وهابیت در کتاب *عجائب الآثار* است. اما از آنجا که پژوهش حاضر، نخستین گام در شناخت جبرتی و جایگاه وی در تاریخ‌نگاری مصر به زبان فارسی است، ناگزیریم دورنمایی کامل از تاریخ جبرتی و وجوه ارزشمند و اثرگذار آن در پژوهش در باب تاریخ بلاد غربی اسلامی ارائه کنیم.

مصر از فتح عثمانی تا سده ۱۹/۱۳

دو جنگ مرج دابق (۹۲۲ق/۱۵۱۶م)^۱ و ریدانیه (۹۲۳ق/۱۵۱۷م) زمینه‌ساز تسلط دولت عثمانی بر مصر شد.^۲ این فتح برای دولت عثمانی از اهمیت بسیاری برخوردار بود و سرآغازی بر تسلط بر حرمین شریفین، کسب مشروعیت دینی و ادعای خلافت اسلامی محسوب می‌شد. اما درگیری‌های روزافزون آن‌ها در جبهه اروپا و عدم توجه به معاش مردم، تمدن‌سازی و اصلاح قلمرو در مصر، زمینه‌ساز بروز نارضایتی ساکنان این سرزمین گشت. مصر از ابتدای تاریخ اسلام به‌عنوان مرکز سرزمین‌های غربی، از هویتی مستقل برخوردار بود و پیش از حمله دولت عثمانی، هیچ‌گاه اشغال نشده بود. ممالیک ترک و غیرعرب نیز که پیش از عثمانی بر مصر تسلط داشتند، با پذیرش سریع ارزش‌های فرهنگی جامعه مصر، همچون استفاده از زبان عربی به جای ترکی در مکاتبات دیوانی، به حکومتی هم‌سو و ذاتاً مصری تبدیل شده بودند. اما به‌همان میزان که چهره مثبتی از ممالیک ترک در تواریخ مصری موجود است، سلطان سلیم عثمانی در بیان مورخینی همچون ابن ایاس و جبرتی، حاکمی خون‌ریز و بیگانه با دین

۱ در این جنگ سلطان «قانصوه غوری» از سلطان سلیم اول شکست خورد و طی آن ترکان عثمانی به شام وارد شدند. محمدبن‌احمدبن‌ایاس (۱۹۶۰)، *بدائع الزهور فی وقایع الدهور*، ج ۳، قاهره: مطابع الشعب، ص ۴۴ و نیز بنگرید به: Robert Irwin (2008), "The Political Thinking of the 'Virtuous Ruler' Qānshūh al-Ghawrī", *Mamluk Studies*, V.11, N.1, pp.37-50.

۲ محمد عبدالله عنان [بی تا]، *مورخو مصر الاسلامیه*، قاهره: مکتبه الخانجی، صص ۱۵۳-۱۵۵؛ برای تحلیل فتح مصر توسط عثمانی بنگرید به:

David Ayalon (1960), *Studies in al-Jabarti: Notes on the transformation of Mamluk society in Egypt under the ottomans*, *Journal of the economic and social history of the orient*, V.3, N.2, pp.148-174.

پیامبر(ص) تصویر شده‌است.^۱ عواملی همچون سیاست‌های سرکوب‌گر و ضدعربی عثمانی، قحطی‌های مکرر و اوضاع نابسامان اقتصادی، باعث تضعیف جایگاه مصر از مرکز غرب جهان اسلام به منطقه‌ای اشغال‌شده گردید.^۲

حملة ناپلئون در سال ۱۲۰۳ق/۱۷۹۸م به مصر که با هدف دستیابی به هندانگلیس صورت گرفت، طلیعة دوره نوینی در تاریخ مصر محسوب می‌شود. تأثیرات حضور استعمارگران فرانسوی در مصر از وجوه متعدد سیاسی، فرهنگی، علمی و اجتماعی چنان عمیق و مشهود است که محققان، این دوره را زمینه‌ساز شکل‌گیری مصر جدید دانسته‌اند.^۳ پس از خروج فرانسویان در سال ۱۸۰۵/۱۲۲۰ و فترتی کوتاه، محمدعلی پاشا حکومت مصر را به دست گرفت. او که در ابتدا به‌عنوان سربازی آلبانیایی تبار، برای دفع فرانسویان به مصر اعزام شده بود، با زیرکی تمام در موقعیتی بحرانی، کنترل قاهره را بدست گرفت. مردم و علمای شهر که از حضور نیروهای عثمانی پس از دفع فرانسویان دل خوشی نداشتند، به وی روی خوش نشان دادند. هم‌زمان با شکل‌گیری حکومت محمدعلی پاشا، فتنه وهابیان در حجاز، موجب قطع طرق حج و سلب امنیت از راه‌های حجاز گشت. او با مدیریت مناسب و استفاده از حمایت‌های استانبول، موفق به رفع این فتنه شد. دوره نسبتاً طولانی حکمرانی محمدعلی پاشا بر مصر (۱۲۲۰-۱۲۶۳ق/۱۸۰۵-۱۸۴۸م) سرآغاز سلسله‌ای از امرای مصر بود که زمینه‌ساز حرکت مصر به سوی جهان نوین محسوب می‌شود.

تاریخ‌نگاری و مورخان مصر

سابقه طولانی و علاقه ویژه مصریان به نگارش متون تاریخی بر همگان آشکار است. استقلال جغرافیایی و سیاسی این منطقه که در پی خلافت قدرتمند فاطمی تثبیت شده‌بود، موجب شکل‌گیری هویت فکری-فرهنگی مستقلی شد که به نهضت مهم «خطط نگاری» ختم

۱ ابن‌ایاس، *بائع الظهور*، ج ۵، ص ۳۴۳؛ البته در تحلیل موضع‌گیری‌های ابن‌ایاس باید به دو نکته توجه کرد: ۱. از آن جهت که هیچ منبع تاریخ‌نگاری معاصر ابن‌ایاس و یا ادامه‌دهنده راه او به دست ما نرسیده، تحقیق صحت اخبار و جزئیات وی به قدر لازم میسر نیست. ۲. ابن‌ایاس به عنوان کاتب و منشی، سابقه‌ای دیرینه در ارتباط وثیق با ممالیک داشت و تواریخ متعددی برای آن‌ها نگاشته‌است. زان سبب باید او را هواخواه ایشان و مخالف حضور نیروهای عثمانی انگاشت. ملاحظه‌ای که در تحلیل آراء وی بسیار کارآمد خواهد بود.

۲ برای تحلیل شرایط فوق بنگرید به رساله دکتری محمد صبری (۱۹۲۶)، *تاریخ مصر من محمد علی الی الیوم*، قاهره: مطبعة دارالکتب المصریه بالقاهره: صص ۱۹-۲۴.

۳ لوثیس عوض‌ابی‌تا، *تاریخ الفكر المصری الحديث من الحملة الفرنسیة الی عصر الاسماعیل*، قاهره: مکتبه المدبولی، ص ۴۳.

گردید.^۱ سنت تاریخ‌نگاری مصر با داشتن زمینه‌های قدرتمندی که در عهد ممالیک به اوج خود رسیده‌بود،^۲ در قرون ۱۱ و ۱۰/۱۸ و ۱۷ دچار زوال گشت؛ چنان‌که محمدبن‌ایاس (م. ۱۵۲۳/۹۳۰) مورخ مصری در عهد ممالیک برجی را جزء آخرین بازمانده‌های آن سنت تاریخ‌نگاری می‌داند که مورخان بزرگی همچون مقریزی (م. ۱۴۴۱/۸۴۵ق)، ابن‌تغری‌بردی (م. ۸۷۴ق/۱۴۶۹م)، عینی (م. ۸۵۵ق/۱۴۵۱م) و سخاوی (م. ۹۰۳ق/۱۴۹۷م) جزء آن بوده‌اند.^۳ متون تاریخ‌نگاری اندکی که از آغاز حضور و استیلای حکومت عثمانی بر مصر برجا مانده، علاوه بر داشتن نقائص ساختاری، اطلاعاتی بسیار جزئی، مغشوش و نامطمئن ارائه می‌دهند که به هیچ وجه قابل مقایسه با متون تاریخی پیش از این دوره نیست.^۴ اصلی‌ترین دلایل این زوال را باید در عوامل زیر جستجو کرد: ۱. عدم حمایت پاشایان ترک مصر-پیش از حضور فرانسویان- از نگارش متون تاریخی، ۲. سرخوردگی و ابتلاء اهالی مصر به مضائق حیات و تنگی معاش که در پی حضور عثمانی پدید آمده بود و ۳. تنفر تمام مورخان مصری از نیروهای عثمانی.^۵

منابع موجود در باب تاریخ مصر سده‌های ۱۱ و ۱۲/۱۸ و ۱۷ را می‌توان به دو گونه اصلی تقسیم کرد: تواریخ رسمی/سلطان-پاشا و تواریخ شخصی/خاندانی؛ ۱. تواریخ رسمی متونی مدحی و اغراق‌آمیز درباره خدمت‌گذاری و سرسپردگی پاشای مصر به سلطان عثمانی هستند.^۶ ساختار این منابع مبتنی بر تاریخ سال‌شمار است که نگارنده با انگیزه مدح و ستایش پاشا و اغراق در اقدامات او، بی‌هیچ نقد و تحلیلی، صرفاً به روایت خطی و بی‌درپی اطلاعات

۱ برای شرح و بررسی زمینه‌های خط‌نگاری در مصر بنگرید به مرتضی نورانی، مهناز شعرباقچی‌زاده (۱۳۹۰)، تاریخ

نگاری محلی و خطط نویسی در مصر دوران اسلامی، تهران: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

2 David Ayalon (1960), "The historian al-Jabarti and his background", *BSOAS*, V.23, p.218.

۳ در این تحلیل میان مورخان ممالیک بحری و برجی تمایز قائل شده‌ایم. برای بررسی میراث تاریخ‌نگاری ممالیک بحری و برجی بنگرید به: علی غفرانی (۱۳۷۸)، مروری بر منابع تاریخی عهد ممالیک، مقالات و بررسی‌ها، ۶۶، صص ۲۴۵-۲۶۰ و نیز برای گزارش تحلیل از مطالعات تاریخ شناسانه مستشرقان غربی در باب تاریخ ممالیک بنگرید:

Robert Irwin (2000), "Under Western Eyes: A History of Mamluk Studies", *Mamluk Studies*, V.4, pp.27-52;

Emil Homerin (2005), "The Study of Islam within Mamluk Domains", *Mamluk Studies*, V.9, N.2, pp.1-30.

۴ برای مشاهده گزارشی دقیق و مفید از فتح شامات توسط نیروهای عثمانی می‌توان به دو اثر ذیل رجوع کرد: ابن‌ایاس، همان، ج ۴، صص ۴۵-۶۰ و محمدبن‌طولون (۱۹۹۸)، *مفاکهة الخِلاَن فی حوادث الزمان*، به اهتمام محمد مصطفی، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۵ عنان، مورخو مصر الاسلامیه، ص ۱۶۹؛ در باب تنفر مورخین مصری از ترکان بنگرید به ابن‌ایاس، همان، ج ۵، ص ۱۶۲؛

Michael Winter (2001), "Attitudes Toward the Ottoman in Egyptian Historiography during Ottoman rule", in *The Historiography of Islamic Egypt (C.950-1800)*, Hugh Kennedy (ed.), pp. 195-210.

6 P.M.Holt (1961), "The Beylicat in ottoman Egypt during the 17th century", *BSOAS*, V.24, p.215.

پرداخته و چیزی بدان نیفزوده است. تواریخ أخبار الاول فی من تصرف فی مصر من ارباب الدول اثر محمد عبدالمعطی اسحق^۱ و المنح الرحمانیة فی الدولة العثمانیة اثر محمد بن ابی السورور بکری (م. ۱۰۶۰/ق ۱۶۵۰م)^۲ از اصلی‌ترین منابعی هستند که به این شیوه نگاشته شده‌اند. ۲. تواریخ شخصی/خاندانی: از آن جهت که این متون در میان خاندان‌های علم‌پرور مصری رواج داشت، این عنوان را برای آن‌ها برگزیده‌ایم و وجه تمایز آن‌ها با گروه نخست، هدف نگارش آن‌هاست. برخلاف گروه نخست در این متون به مدح پاشا و اقدامات او توجهی نشده و در عوض به مسائلی همچون نصیحت، عبرت‌آموزی و گذران اوقات پرداخته شده است. این متون به ندرت به شیوه سانشمارای نگاشته شده و ساختار آن‌ها بر مبنای نقل قول‌های شفاهی و عدم پابندی به نظام مشخصی از ثبت رویدادهاست. حالت که تحقیق ارزشمندی در باب این متون انجام داده، معتقد است که منابع اصلی اخبار این متون، روایات و منقولات سربازان حاضر در صحنه نبردها، تجار یا پیشه‌وران مسافر و حجاج حجاز بوده‌اند. همچنین نگارندگان از درج روایات متعدد که گاه با یکدیگر متناقض هستند، ابایی نداشته‌اند.^۳ وجه امتیاز متون گونه دوم، عدم پابندی به ساختار صلب سانشمارانه و نیز پرداختن به انگیزه‌ها و تمایلات شخصی افراد و دریافت‌های شخصی مورخین و راویان اخبار است که دیدی عمیق به محقق ارائه می‌کند. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های متون تاریخی خاندانی الدرالمصانه فی اخبار الکنانه اثر احمد دمرداشی یکی از بزرگان خاندان دمرداشی در مصر است که به ثبت وقایع سال‌های ۱۰۹۹-۱۱۶۸/ق ۱۶۸۸-۱۷۵۵م پرداخته است.^۴

از آنچه تاکنون شرح داده شد، چنین بر می‌آید که پس از فتح مصر توسط نیروهای عثمانی، سنت تاریخ‌نگاری فربه و پر بار عهد ممالیک ضعیف شد تا آن‌جا که هیچ اثر تاریخی ارزشمندی که ادامه‌دهنده آن سنت محسوب شود پدید نیامد. در چنین بستر سترونی،

1 C. Brockelman, GAL, Sup II, p.407.

۲ عنان، مورخو مصر الاسلامیه، صص ۱۶۹-۱۷۶؛ دانشنامه جهان اسلام، ذیل مدخل «البکری» و نیز:

“Al-Bakri” in *EI2*, V.1, p.965.

3 P.M. Holt (1962), “Al-Jabarti’s introduction of the history of Egypt”, *BSOAS*, V.25, N.1/3, pp.41.

۴ نسخه خطی این اثر در موزه ملی بریتانیا (Or.1073) موجود است و عبدالرحیم عبدالرحمن عبدالرحیم چاپ منقحی از آن را در قاهره: معهد العلمی الفرسی فی الآثار الشرقیة (۱۹۸۹/۱۳۶۸) منتشر کرده است. برای اثری دیگر از این خاندان بنگرید به: مصطفی بن حاج ابراهیم تابع حسن آغا زبیران دمرداش (۱۹۸۹)، تاریخ وقائع مصر من ۱۱۰۰-۱۱۵۰، تحقیق صلاح احمد هریدی، اسکندریه: ابی‌جا. نیز بنگرید به:

Daniel Crecelius (1990), “Ahmad shalabi ibn ‘abd al-Ghani and Katkhuda ‘Azaban al-Dimurdashi: Two sources for al-Jabarti’s ‘Aja’ib al-Athar fi’l al-Tarajim wa’l-Akhbar”, in, *The Arabic Manuscripts Sources*, D.Crecelius, (ed.) pp.89-102.

عبدالرحمن بن حسن جبرتی با هدف احیاء سنت قدیم تاریخ‌نگاری مصر، اقدام به نگارش اثر ارزشمندش *عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار* نمود.

عبدالرحمن بن حسن جبرتی (۱۱۶۸-۱۲۴۰/۱۷۵۶-۱۸۲۵)

عبدالرحمن بن حسن جبرتی در سال ۱۱۶۸/۱۷۵۶ در خاندانی علم‌پرور، در قاهره متولد شد اما اصالت این خاندان به منطقه جبرت می‌رسید^۱ نخستین استاد او پدرش شیخ حسن برهان‌الدین بود که علوم دینی را به وی آموخت.^۲ جبرتی پس از کسب علم نزد اساتید خود، به دلیل علاقه ویژه‌ای که به حساب، علم هیئت و ریاضیات داشت در الازهر به تدریس این علوم پرداخت. او هنگام حمله فرانسویان به مصر در سال ۱۲۱۳/۱۷۹۸ به شهر «ایبار» در شمال دلتای نیل که املاک موروثی‌اش در آنجا قرار داشت، مهاجرت کرد. سفر وی با هدف مصون ماندن از تحولات و اوضاع مغشوش قاهره انجام شد، اما مدت زیادی در ایبار نماند و بار دیگر به قاهره بازگشت. او در آستانه حضور در قاهره و مواجهه با نظام حکومتی فرانسویان، آمادگی خود را برای حضور در دیوان عام ناپلئون - متشکل از سران و شیوخ قاهره - ابراز کرد. هدف جبرتی از این اعلام آمادگی، دسترسی به اخبار دست اول و شناخت ساختار نظام جدید مستقر در مصر بود. اما از آن روی که در تاریخ جبرتی اشارات ویژه‌ای به این دیوان و اعضای ده‌گانه‌اش نشده، می‌توان یقین داشت که درخواست وی برای عضویت در این دیوان و نیز دیوان دوم رد شده‌است. جبرتی یکی از اعضای نه‌گانه دیوان سوم بود که ژنرال منو آن را در جمادی الثانی ۱۲۱۵/اکتوبر ۱۸۰۰ تشکیل داده بود.^۳ حضور جبرتی در این دیوان، فرصتی استثنایی را فراهم آورده بود که او از بطن تحولات و تصمیمات نظام حاکم فرانسوی بر مصر اطلاع حاصل کند.

۱ برای شناخت تاریخ و اهمیت خاندان جبرتی در این منطقه بنگرید به: محمد محمود صیاد (۱۹۷۶)، «جبرة و جبرت»، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*؛ به اشراف احمد عزت عبدالکریم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
 ۲ احمد عزت عبدالکریم (۱۹۷۶)، «الجبرتی، علی مفرق الطرق»، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*، به اشراف احمد عزت عبدالکریم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۲۱؛ شیخ حسن برهان‌الدین جبرتی علاوه بر تبحر در علوم دینی، تخصص ویژه‌ای در ریاضیات و هندسه داشت و یکی از علمای مطرح زمان خود در خاستگاهش، زیلع بود. خلیل شیبوب، عبدالرحمن جبرتی (۱۹۵۹)، *سلسلة الاقراء*، قاهره: [بی‌نا]، ص ۱۷.
 ۳ اعضای دیگر دیوان عبارتند از: عبدالله شرقاوی (رئیس دیوان)، شیخ محمد مهدی کاتب السر، شیخ محمد امیر، شیخ مصطفی صاوی، شیخ موسی سرسی، شیخ خلیل بکری، سیدعلی رشیدی، شیخ فیومی و عبدالرحمن جبرتی. عنان، همان، ص ۱۷۸. آیاتن معتقدست که عامل حضور جبرتی در این دیوان ارتباط وثیق و دوستانه وی با رئیس دیوان عبدالله شرقاوی بوده است. بنگرید به:

جبرتی پس از حضور نیروهای انگلیسی و خروج فرانسویان در سال ۱۸۰۱/۱۲۱۶ کتاب *مُظْهَر التقدیس بذهاب دولة الفرنسیس*^۱ را نگاشت و آنرا به یوسف پاشا وزیر دربار عثمانی تقدیم کرد. شش سال بعد در سال ۱۸۰۷/۱۲۲۲ سلطان سلیم سوم به دلیل ارزشمندی و غنای مطالب این کتاب، دستور ترجمه این کتاب به زبان ترکی را صادر کرد.^۲

از دوره فترت میان خروج فرانسویان و استیلای محمدعلی پاشا در سال ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م که حکومت عثمانی نظارت بر امور را به عهده داشت، تصویری جز سیاهی و تنگنا بر مردمان مصر در دست نیست. با روی کار آمدن محمد علی پاشا و تنظیمات وی، جبرتی دست به نگارش تاریخ مهمش *عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار* زد.^۳ او ۲۰ سال از عمر خود را صرف نگارش تاریخ چهار جلدی خود کرد و وقایع مجلدات سوم و چهارم را بر مبنای مشاهدات خود ثبت نمود. موضع انتقادی جبرتی نسبت به محمدعلی پاشا، زمینه ساز مشکلات فراوانی برای او شده بود که نهایتاً در سال ۱۸۲۵/۱۲۴۰ به قتل فرزندش خلیل که در دربار پاشا خدمت می‌کرد منجر شد.^۴ جبرتی که در آن ایام مشغول نگارش اخبار یونان بود، از فرط غم، دست از نگارش تاریخش کشید و در همان سال درگذشت.

جبرتی و حضور فرانسویان

حضور فرانسویان در مصر (۱۲۲۰-۱۲۱۳ق/۱۸۰۵-۱۷۹۸م)^۵ صرفاً یک حضور نظامی نبود، بلکه پس از جنگ‌های صلیبی، دومین مواجهه عمده دو فرهنگ غرب و اسلام محسوب می‌شد که تأثیرات شگرفی بر تاریخ، سیاست و فرهنگ مصر گذاشت: ۱. از وجه سیاسی

۱ بهترین چاپ از این اثر در قاهره به اهتمام محمد عطاء با عنوان *یومیات الجبرتی* در دو جلد منتشر شده است. در این مقاله تمام ارجاعات به همین چاپ خواهد بود. مورخ ترک، نبقولا الترتک (۱۸۲۸-۱۷۶۳) اثر دیگری در باب حضور فرانسویان در مصر نوشته و در آن به گزارش ماوقع پرداخته است: نبقولا الترتک (۱۹۹۰)، *ذکر تملک جمهور الفرنساویه فی الأقطار المصریه والبلاد الشامیه (أو حملة الفرنسیه علی مصر و الشام)*، حقهه یاسین سوید، لبنان - بیروت: دارالإشراق، ط اولی.

۲ برخی از محققان بر این عقیده‌اند که شیخ حسن العطار، در نگارش این کتاب جبرتی را یاری کرده است. بنگرید به: جمال زکریا قاسم، «عبدالرحمن جبرتی، سیره و تقییم»، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*، ص ۴۹.

۳ احمدعبدالرحیم مصطفی (۱۹۷۶)، «الجبرتی مورخاً»، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*، ص ۳۴.

۴ محمود شرقاوی نگارنده تاریخ مصر فی القرن الثامن عشر و دوست جبرتی که معاصر این حوادث نیز بوده، مدعی است که این اقدام به تأیید و کسب اجازه از محمدعلی پاشا انجام شده است. محمود شرقاوی (۱۹۵۵)، *مصر فی قرن الثامن عشر*، ج ۱، قاهره: ا.بی.نا، ص ۱۶.

۵ صلاح العقاد (۱۹۷۶)، «الجبرتی و الفرنسیس»، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*، صص ۳۱۱-۳۲۴.

حضور مقتدرانه فرانسویان در مصر، آشکار کننده ضعف حکومت عثمانی در تسلط بر مصر و زمینه‌ساز استقلال قاهره از استانبول در عهد محمدعلی پاشا گشت. ۲. تأثیرات علمی و فکری حضور فرانسویان به واسطه پیشرفت‌های تمدنی در زمینه‌های علمی همچون مهندسی، طب، هیئت، صنایع نظامی و چاپ در میان علمای مصری زمینه‌ساز شناخت مسلمین از دنیای ناشناخته غرب شد. ۳. نظام اجتماعی و دیوانی که ناپلئون برای اداره جامعه مصر تدوین کرد و طبقات مختلف جامعه را از علماء، تجار، اصحاب حرف، نظامیان و ... دسته‌بندی و سرشماری کرد، بستر مناسبی برای اصلاحات بنیادین محمدعلی پاشا در سال‌های بعد فراهم نمود.^۱

تاریخ *مُظْهَر التقدیس جبرتی* یکی از بهترین منابع تاریخ‌نگاری برای دوره هفت‌ساله حضور فرانسویان در مصر است.^۲ ناپلئون پس از ورود به اسکندریه در محرم ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م، بیانیه‌ای سیاسی خطاب به مردم مصر، به زبان عربی صادر کرد. این بیانیه بیش از آن که فتح‌نامه‌ای سیاسی باشد، نشان‌دهنده دیدگاه ناپلئون نسبت به حضورش در مصر است. روایت جبرتی از این بیانیه و انتقادات تندش نسبت به ناپلئون [کافر] که با القابی زننده و غضبناک همراه شده، به‌خوبی بیانگر موضع اولیه او در برابر حضور نیروهای فرانسوی در مصر است.^۳ از تمام آنچه جبرتی به تندی و خشونت در سرکوب و تخطئه فرانسویان ذکر کرده چنین بر می‌آید که برخلاف تصور رایج که *مُظْهَر التقدیس* را نشانه خوش‌خدمتی نویسنده به یوسف پاشا و سلطان سلیم سوم

۱ برای متن عربی منشور اول ناپلئون به مردم مصر، بنگرید به:

”عبدالرحمن جبرتی *دراسات و بحوث*“، Mardsen Jones” The First French Proclamation and Al-Jabarti, in pp.29-42(English side).

۲ اصلی‌ترین منبع اروپایی معاصر درباب این دوره که توسط یک هیئت از مورخین و مطلعان فرانسوی حاضر در مصر جمع آوری شده عبارت است از:

Histoire Scientifique et militaire de l'expédition Française en Égypte d'après les memoires, Matériaux, Documents inédites, Paris (1830-1834).

این اثر مهم که در ۱۰ جلد تدوین و به لویی فیلیپ اول تقدیم شده، توسط مورخینی تهیه و نگاشته شده که در جریان فتح ناپلئون همراه او بوده‌اند. دیوید آیالن در یک بررسی موشکافانه به همراه چند تن از همکارانش دریافت که این مجموعه بسیار بیش از آن که بر یافته‌ها و مشاهدات مورخین فرانسوی استوار باشد بر نسخ خطی متعددی که در آن زمان از تاریخ *مُظْهَر التقدیس جبرتی* در اختیار فرانسویان بوده، متکی است.

D.Ayalon, “The historian al-Jabarti”, p.234, n.1.

۳ القابی همچون موارد زیر مکرراً توسط جبرتی برای خطاب به فرانسویان استفاده شده است: «رئیسهم ذلک التعیس [ناپلئون]»، *یومیات*، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۲۶؛ «مجلون اللعین»، همان، ج ۱، ص ۷۷؛ او همچنین برخی از قبطیان مصر را که با فرانسویان همراهی کرده بودند را این چنین سرزنش کرده است: «دبوی برطلمین الکافر»، «یعقوب اللعین»، *یومیات*، ج ۱، ص ۱۳۸؛ «اللعین برطلمین»، همان، ج ۱، ص ۱۰۲؛ و یا درباب مرگ ژنرال کلب در مصر آورده: «أنقضی أمره، و ذهب إلی لعنة الله»، همان، ج ۲، ص ۷۳ و یا درباب دولت فرانسه: «عجل الله زوالها من جمیع الأرض»، همان، ج ۱، ص ۷۷ و «فتفعل الناس بسقوط دولتهم»، همان، ج ۱، ص ۸۷.

می‌دانند، او با دغدغه‌های یک عالم دینی که نگران از زوال اسلام و سنت پیامبر(ص) از مصر بوده، به‌نگارش آن اهتمام ورزیده است. در کتاب او انتقادات فراوانی نسبت به بی‌توجهی صاحب‌منصبان و سربازان فرانسوی به شعائر اسلام و گسترش فحشاء، شرب خمر و... دیده می‌شود.^۱ بدون تردید جبرتی در زمان نگارش *مُظْهَرُ التَّقْدِیسِ* تمام اصلاحات، تدوین نظام اداری و توجه فرانسویان به بهداشت و آموزش در مصر را نادیده گرفته بود و انتقاد از کفار فرانسوی را به‌عنوان وظیفه‌ای دینی دنبال می‌کرد.^۲ اما پس از گذشت دوسال از اتمام نگارش *مُظْهَرُ التَّقْدِیسِ*، آشکارا در موضع‌گیری‌های او نسبت به فرانسویان تعدیل ایجاد شد.^۳ جبرتی که نگارش *مُظْهَرُ التَّقْدِیسِ* را همزمان با خروج فرانسویان از مصر آغاز کرده بود، در زی یک عالم دین از خروج کفار فرانسوی و ورود مسلمین عثمانی بسیار خرسند بود.

جبرتی پس از مواجهه با این حقایق و درک فاصله عمیق حقیقت با تصور خود، این بار با رویکردی واقع‌گرایانه و به‌دور از تعصبات دینی به نگارش *عجائب الآثار* پرداخت.^۴ او در

۱ فی المثل بنگرید به این توصیفات از فرانسویان: «فمالت إلیهم أی الفرنسیس أ نفوس أهل الأهواء من النساء الأسافل و الفواحش فتداخلن مع الفرنسیس لخصوعهم للنساء و بذل الأموال لهن»، *یومیات الجبرتی*، ج ۲، ص ۱۳۲؛ «یجتعمون بها النساء و الرجال للهو و الخلاعة»، همان، ج ۱، ص ۱۱۲؛ «و تجمعوا بدار الخلاعة رجلا و نساء و تراقصوا و تسابقوا»، همان، ج ۱، ص ۱۵۲ و یا در تحقیر خوشگذرانی‌ها و بطالت آن‌ها می‌گوید: «إن الفرنسیس قد ضاعت دراهمهم فی مصر مابین الحمار و الخمار»، همان، ج ۱، ص ۱۳۳.

۲ برای دیدن مجموعه‌ای از داورهای معاندانه جبرتی نسبت به اصلاحات مثبت فرانسویان بنگرید به:

Ismail K. Poonawala (1968), "The Evolution of al-Ġabartī's historical thinking as reflected in the *Muzhir and Aja'ib*", *Arabica*, V. 15, N. 3, pp. 279-281.

۳ در میان پژوهشگران تاریخ جبرتی، گروهی نافی هرگونه تغییر رویکرد او در *مُظْهَرُ التَّقْدِیسِ* و *عجائب الآثار* هستند: محمود شرقاوی که یکی از نخستین مخالفان تغییر رویکرد بود، مدعی بود جبرتی پیش از نگارش *مُظْهَرُ التَّقْدِیسِ*، *عجائب الآثار* را آغاز کرده بود و زمانی که فرانسویان مصر را ترک کردند، *مُظْهَرُ التَّقْدِیسِ* را نگاشت و به یوسف پاشا تقدیم کرد. از سوی دیگر شرقاوی در جای دیگری از اثرش تاریخ آغاز نگارش *عجائب الآثار* را سال ۱۲۲۰ دانسته است. محمود شرقاوی (۱۹۵۵)، *دراسات فی تاریخ الجبرتی: مصر فی القرن الثامن عشر*، قاهره: ج ۱، ص ۴۳؛ این نظر علی‌رغم تضادهای تاریخی، جبرتی را فردی فرصت‌طلب تصویر می‌کند که برای جلب نظر وزیر اعظم عثمانی کتاب *مُظْهَرُ التَّقْدِیسِ* را نگاشته است. این درحالی ست که ایستادگی و مخالفت طولانی مدت جبرتی در برابر محمدعلی پاشا، به هیچ وجه چنین تصویری از شخصیت او ارائه نمی‌کند. جمال‌الدین شیتال نیز تغییر رویکرد جبرتی نسبت به فرانسویان را در دو کتابش مطرح ندانسته و آن را رد کرده است. شیتال اختلافات ظاهری این دو کتاب را برآمده از حضور و همراهی شیخ حسن العطار در نگارش *«المُظْهَرُ التَّقْدِیسِ»* دانسته است. جمال‌الدین شیتال (۱۹۵۸)، *التاریخ و المورخون فی مصر فی القرن التاسع عشر*، قاهره: [آبی‌نا]، ص ۲۵؛ این در حالی است که اکنون ثابت شده که میزان دخالت حسن العطار در حد اضافه کردن چند قطعه ادبی و شعر بوده و نیز جبرتی در هر موضعی که از او نقل کرده، مشخصاً این امر را تصریح کرده است. علاوه بر این شیخ حسن العطار یک سال و نیم پس از خروج فرانسویان، در قاهره حضور نداشته است (یومیات جبرتی، ج ۲، ص ۵۹) بنابراین نمی‌توان وجه تأثیرگذاری مستقیمی برای او در نگارش *مُظْهَرُ التَّقْدِیسِ* قائل شد.

۴ او در کتاب *مُظْهَرُ التَّقْدِیسِ* بر مبنای تعصبات مذهبی، امپراطوری عثمانی را این چنین توصیف می‌کند: «مفروضة

عجائب الآثار با رویکردی منطقی به تحلیل وجوه مثبت و منفی حضور فرانسویان می‌پردازد و ضمن انتقاد از بی‌عفتی‌ها و مظالم آنان، توضیحات ارزشمندی در باب دیوان مصر، رعایت عدالت در نظام قضایی و نیز سطح عالی علم و صنعت^۱ نزد فرانسویان ارائه می‌کند.^۲ جالب این‌جاست که جبرتی علی‌رغم حضور در دیوان سوم علمای مصر، بسیاری از نکات مثبت نظام اداری فرانسویان در مصر را در *مظهر التقدیس* ذکر نکرده، اما مدتی بعد در *عجائب الآثار* به‌صورت مشروح به این مطالب پرداخته‌است.^۳ بنابراین رویکرد منطقی و عادلانه او در *عجائب الآثار* بیش از مطالب *مظهر التقدیس* برای درک حقائق و وجوه مختلف حضور فرانسویان در مصر حائز اهمیت و فائده است.^۴

جبرتی و محمدعلی پاشا

در تاریخ پرفراز و نشیب مصر در سده‌های اخیر، عصر حکمرانی محمدعلی پاشا (۱۲۲۰-۱۲۶۳-۱۸۰۵-۱۸۴۸) بسیار مهم و تأثیرگذار بوده‌است، چرا که تاریخ مصر نوین بر پایهٔ اصلاحات

طاعتهم فإنهم من خیر من تقلد أمور الامة بعد الخلفاء المهديين و أشد من ذب عن الدين و أعظمهم من جاهد المشركين»، *یومیات جبرتی*، ج ۱، ص ۲۹ و یوسف پاشا را با حضرت یوسف(ع) و صلاح الدین ایوبی که ارض مصر را از لوث وجود مشرکان پاک کردند مقایسه کرده است. این در حالی است که او در ابتدای *تاریخ عجائب الآثار* به سادگی، سرسپردگی و ارادت خود به مخدومان عثمانی را رد کرده است: «و لم أقصد بجمعه خدمة ذی جاه کبیر أو طاعة وزیر أو امیر. و لم أدهن فیه دولة بنفاق أو مدح أو ذم میان للأخلاق لمیل نفسانی و غرض جسمانی» این مسئله با توجه به غنا و بی‌نیازی مالی او در اثر بهره‌مندی از موقوفات و اموال کثیری که از خاندان پدری‌اش به وی رسیده بود کاملاً قابل پذیرش و توجیه است. *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۶.

۱ مواضع جبرتی در مقابل پیشرفت‌های علمی فرانسویان، نشان از علاقه و افسوس او نسبت به این علوم و عدم توانایی بهره‌گیری از آن‌ها دارد. او در مواجهه با آزمایشگاه یک شیمی‌دان فرانسوی نوشته: «إن هذه الأشياء لاتسعهها عقول امثالنا» و یا در مواجهه با موقعیت علمای فرانسوی در ریاضیات و هیئت آورده: «إن بلادنا لابد أن تتجدد فیها العلوم و المعارف» گرچه از وجهی دیگر علم‌دوستی آنها را که باعث سرقت نسخ خطی و کتب بسیار از مصر شده را نکوهش کرده است. بنگرید به: جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۱۱.

۲ بیش‌ترین تفاوت میان *مظهر التقدیس* و *عجائب الآثار* در باب دادگاه قتل ژنرال کیلبر قابل مشاهده است. توضیحات چند سطری جبرتی در اثر نخست، *مظهر التقدیس*، تبدیل به شرح جزئیات و گزارش مفصل و ۱۶ صفحه‌ای او در اثر دومش، *عجائب الآثار* شده است. باید خاطر نشان ساخت که جبرتی در *عجائب الآثار* صریحاً اشاره کرده که هیچ یک از حکام مملوک یا عثمانی، با مردم ممالک مفتوحه تا بدین حد با عدالت برخورد نکرده‌اند. *یومیات جبرتی*، ج ۲، ص ۷۲؛ *عجائب الآثار*، ج ۳، صص ۱۱۶-۱۳۳.

۳ جمال زکریا قاسم (۱۹۷۶)، «عبدالرحمن جبرتی سیره و تقییم»، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*، ص ۶۰.

۴ محمد محمود سروجی (۱۹۷۶)، «عجائب الآثار و مظهر التقدیس؛ دراسة و مقارنة»، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*، صص ۲۱۱-۲۲۸؛ محمد انیس (۱۹۵۶)، «الجبرتی بین مظهر التقدیس و عجائب الآثار»، *مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة*: العدد ۱۸، جزء اول.

وی شکل گرفته‌است. او سرداری ترک‌تبار بود که می‌خواست مردمان عرب مصر را از مخدومان ترک خود مستقل سازد. این رویکرد متناقض، موجب شکل‌گیری موضع‌گیری‌های متفاوتی در میان اعراب مصری شد که از ناتوانی و ضعف امپراطوری عثمانی ناراضی بودند. موضع جبرتی در این میان کاملاً علیه پاشای ترک بود. او تمام اصلاحات محمدعلی را زمینه‌ساز عقب‌ماندگی و انحطاط بیشتر مصر می‌دانست. جبرتی که توجه ویژه‌ای به اوضاع اقتصادی و امور اجتماعی مردم مصر داشت، در این‌باره روندی نزولی و نگران‌کننده را مشاهده می‌کرد که باب انتقاد به اصلاحات محمدعلی را می‌گشود. تندخویی و سببیت محمدعلی پاشا در اجرای اصلاحاتش جبرتی را بسیار می‌رنجاند و چون از اهمیت اصلاحات و نتایج افکار محمدعلی پاشا بی‌خبر بود،^۱ همواره از پاشا انتقاد می‌کرد و به‌همین دلیل از امتیازاتی که به دیگر علمای معاصرش اعطاء شده بود، بی‌بهره بود.^۲ پاسخ روشن و مشخصی برای پرسش از علت اصلی معارضه جبرتی با محمدعلی وجود ندارد، اما شاید بتوان احتمال‌های زیر را پذیرفت: ۱. از آنجا که جبرتی برخلاف دوره حضور فرانسویان، در عهد محمدعلی از تمام مصادر دولتی به‌دور بود و مشاهدات خود در عرصه اجتماع، به ویژه آنچه در قاهره رخ می‌داد را مبنای قضاوت خود قرار داده بود، از درک مبنای اصلاحات و دورنمای کلی فعالیت‌های محمدعلی پاشا ناتوان بود. ۲. او پیش از روی کار آمدن محمدعلی پاشا، مورخ و عالمی برجسته در قاهره به حساب می‌آمد و کتاب *مظهر التقدیس* او از جانب سلطان و وزیر

۱ مطالعات متعددی درباب اصلاحات محمدعلی پاشا و نتایج آن در تاریخ مصر انجام شده و زمینه‌های تازه‌ای از اهمیت تاریخ جبرتی در درک این تحولات را به تصویر کشیده است. برای تحلیلی کلی از این اصلاحات بنگرید به:

Afaf Lutfi al-Sayid Marsot(1984), *Egypt in the reign of Muhammad Ali*, Cambridge: Cambridge university press; Khaled Fahmy(2002), *All the Pasha's Men; Mehmed Ali and his Army in making Modern Egypt*, Cairo; American university of Cairo press;

در باب اصلاحات اقتصادی عصر محمد علی پاشا بنگرید به:

Stanford Shaw(1962), *The financial and administrative organization and development of ottoman Egypt 1517-1798*, Princeton university press; Michael Winter(1992), *Egyptian society under ottoman rule 1517-1798*, London, Routledge; Helen Rivilin(1961), *The Agricultural policy of Muhammad Ali in Egypt*, Cambridge:Harvard University press;

در باب اصلاحات قضایی محمدعلی پاشا بنگرید به متن منقح و دقیق اصلاحات قضایی او در مصر:

Rudolph Peters(1999), *Mehmed Ali's first criminal legislation (1829-1830)*, *Islamic Law and Society*, V.6, N.2, pp.164-192; Khaled Fahmy(1999), *The Police and people in 19th century Egypt*, *Die welts des Islams*, V.39,N.3,pp.340-377; Rudolph Peters(1999), *Administrators and magistrates : The development of a Secular judiciary in Egypt, 1842-1871*, *Die welts des Islams*, V.39, N.3, pp.378-397;

محمد نور فرهت(۱۹۹۳)، *التاریخ الاجتماعی لقانون فی مصر الحدیثه*، قاهره: دارالسعود الصباح؛ شفیق

شحاته(۱۹۶۱)، *تاریخ حركة التجدید فی النظام القانونیه فی مصر*، قاهره: مطبعة عیسی بای العجلیف؛

لطیفه محمدسلیم(۲۰۱۰)، *النظام القضائی المصری الحدیث*، قاهره: مرکز دراسات سیاسیه و الاستراتیجیه بالاھرام .

۲ جمال زکریا قاسم(۱۹۷۶)، «عبدالرحمن جبرتی سیره و تقییم»، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*، ص ۶۲.

عثمانی مورد تقدیر قرار گرفته بود، اما در عهد محمدعلی، چنان که خود اشاره کرده است دچار «تشویش خاطر، تکدر احوال، دغدغه معاش و عیال، کثرت اشتغال و ضعف و کهولت در جسم و جان» شده بود و علت این تنگناها را حضور محمدعلی پاشا در مصر می دانست.^۱

۳. جبرتی نگارش عجائب الآثار را در سال ۱۲۴۰/ق ۱۸۲۵م به اتمام رساند، در حالی که تمام نتایج اصلاحات محمدعلی پاشا پس از این دوره نمایان شد.

اگرچه قضاوت کلی در باب اصلاحات محمدعلی بر پایه گزارش‌های جبرتی چندان منطقی به نظر نمی‌رسد،^۲ اما در سوی دیگر باید در نظر داشت که محمدعلی پاشا به چند دلیل مورد تقدیر و ستایش متون تاریخ‌نگاری این دوره و پس از آن قرار گرفته است: ۱. حضور طولانی مدت سلسله خدیوی مصر که محمدعلی بنیان‌گذار آن بود، زمینه را برای تدوین و نشر گزارش‌ها و تواریخ انتقادی نسبت به عهد وی از میان برده بود. ۲. موفقیت‌های نظامی محمدعلی در مقابله با وهابیان نجد در عهد زوال قدرت عثمانی، او را به چهره‌ای غازی و احیاگر شوکت اسلامی تبدیل کرده بود که در متون معاصرش، سراسر مورد مدح و تمجید قرار گرفته بود و این عامل، زمینه‌های نقد و شناخت عمیق اقدامات و اصلاحات وی را از میان برده بود. ۳. محمدعلی پاشا در نگاه اروپائینی که در پی حضور چندین ساله فرانسویان در مصر، علاقه زیادی به گشت و سیاحت در این کشور و بهره‌گیری از ذخائر باستانی آن یافته بودند، چهره‌ای پیش‌رو و نوگرا محسوب می‌شد که به سرعت مسیر غربی‌سازی مصر و انجام اصلاحات بنیادین را می‌پیمود. از این‌وجه اکثر مشاهده‌نگاری‌های اروپایی از عصر محمدعلی، سراسر ستایش و مدح محمدعلی هستند.^۳ بنابراین گرچه موضع جبرتی نسبت به محمدعلی پاشا، عادلانه و عاری از جانبداری نیست، اما با توجه به عوامل فوق، تحلیل رویکرد انتقادی جبرتی و مذاقه در اخبار او، تصویری منحصر به فرد و نقادانه از این عهد را به محققان ارائه می‌کند.^۴

۱ عبدالرحمن جبرتی (۱۹۹۸)، عجائب الآثار، ج ۴، ص ۲۰۲.

۲ أحمد خاکی (۱۹۷۶)، «الجبرتی و محمدعلی»، در عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث، صص ۳۷۳-۳۹۷.

۳ برای بررسی اندک متون غربی معاصر محمدعلی پاشا که با رویکرد انتقادی به اقدامات او نگرستاند بنگرید به:

E.W. Lane (1880), "An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians", London: James Muray Publications, pp.25, 113, 228;

در این راستا، بنگرید به نظرات کمپل، وزیر مختار بریتانیا در مصر در سال ۱۸۳۳ در:

Sabry (1930), L'empire Egyptien sous Mohamed Ali, Paris, p.115;

برای یک گزارش نادر و جالب توجه از مشاهدات یک ایرانی از مصر در عهد محمدعلی پاشا بنگرید به: رسول

جعفریان (۱۳۸۹)، سفرنامه شام و مصر تألیف ۱۲۵۶، پیام بهارستان، ش ۸، ص ۷۴۵.

۴ برای اطلاعات بیشتر بنگرید به احمد خاکی (۱۹۷۶)، «الجبرتی و محمدعلی»، در عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث، صص ۳۷۵-۳۹۵.ش.

عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار

تاریخ عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار اثر ارزشمندی است که در چهار مجلد به ثبت تاریخ مصر در برهه‌ای بسیار مهم و تأثیرگذار پرداخته است. مدعی جبرتی در نگارش تاریخش، احیای سنت غنی تاریخ‌نگاری مصر در عصر ممالیک و پیش از آن بود.^۱ گذشته از میزان ارزشمندی تلاش جبرتی در عرصه تاریخ‌نگاری، موقعیت و برهه حساسی که او اقدام به نگارش این تاریخ کرد، اهمیت کار او را بسیار بالا برده، تا بدان جا که برخی از محققان او را به درستی یکی از بزرگ‌ترین تاریخ‌نگاران مسلمان دانسته‌اند.^۲

پیش از این اشارات مختصری در باب روند تاریخ‌نگاری مصر در سده‌های ۱۱ و ۱۲ ق/۱۷ و ۱۸ م ارائه کردیم و از زوال و افت جایگاه علم تاریخ در بین علمای مصر سخن گفتیم. چنان که گفته شد هیچ متن تاریخ‌نگاری تاکنون شناخته شده‌ای در این سده‌ها، در قیاس با تاریخ عجائب الآثار جبرتی در میان تواریخ مصری وجود ندارد،^۳ محققان در سده بیستم میلادی تلاش‌های همه جانبه، دقیق و نسخه‌شناسانه‌ای به منظور شناخت مصادر و منابع احتمالی جبرتی انجام داده‌اند. آن‌ها در این مسیر با دو مشکل اساسی مواجه بوده‌اند: ۱. استقلال نظر و عمل جبرتی در امر تاریخ‌نگاری که در عجائب الآثار هویداست، زمینه را برای اتکاء او به منابع دیگر معاصر یا پیش از خود بسیار کم‌رنگ کرده است. ۲. تمام منابع

1 Daniel Crecelius (2001), "Al-Jabarti's Aja'ib al-Athar fi'l-Tarajim wa'l-Akhbar and the Arabic histories of ottoman Egypt in the 18th century", in *The historiography of Islamic Egypt (C.950-1800)*, Hugh Kennedy (ed.), Leiden: Brill, p.221.

2 D. Ayalon (1960), "The historian al-Jabarti...", p.233.

۳ فهرستی از منابع تاریخ‌نگاری موجود که احتمال استفاده جبرتی از آن‌ها وجود دارد عبارتند از: محمد بن عبدالمعطی‌آبی‌الفتح بن عبدالغنی اسحق (۱۸۹۷/۱۳۱۵)، اخبار الأول فی من تصرف فی مصر من أرباب الدول، قاهره: [بی‌نا]؛ عبدالله شرقاوی (۱۸۹۷/۱۳۱۵)، تحفة الناظرین فی من ولی مصر من الولاة و السلاطین، علی هامش کتاب أخبار الاول، قاهره: [بی‌نا]؛ أحمد بن أبی‌الحسن علی‌محلّی شافعی (ابن زنبیل) (۱۹۶۲)، أخرة الممالیک واقعة السلطان الغوری مع السلطان سلیم عثمانی، قاهره؛ علی بن محمد شاذلی فر (۱۹۶۸)، ذکر ما وقع بین عسکر مصر المحروسه، تحقیق عبدالقادر طلیمات، المجله التاريخیه المصریه، العدد ۱۴، صص ۳۲۴-۴۰۲؛ محمد بن ابی‌السرور بکر (۱۹۷۶)، کشف الکربة فی رفع الطلبة، المجله التاريخیه المصریه، عدد ۲۳، صص ۲۹۱-۳۸۴؛ محمد البرلسی السعدی (۱۹۷۷)، بلوغ الأرب برفع الطلب، المجله التاريخیه المصریه، عدد ۲۴، صص ۲۶۷-۳۴۰؛ احمد شلبی عبدالغنی (۱۹۷۸)، أوضح الإشارات فی من تولى مصر القاهرة من الوزراء و الباشات، قاهره؛ ابراهیم بن ابی‌بکر صوالحی (۱۹۸۶)، تراجم الصواعق فی واقعه الصناجق، قاهره؛ [بی‌نا]؛ امیر احمد ممد داش کتخدا عزبان (۱۹۸۹)، الدرّة المصنّاه فی أخبار الکنانه، قاهره؛ مصطفی بن حاج ابراهیم حسن آغا عزبان دمرداش (۱۹۸۹)، تاریخ مصر من ۱۱۰۰-۱۱۵۰، اسکندریه: [بی‌نا]؛ مصطفی بن محمد بن یوسف بن عبدالرحمن قلعوی [بی‌نا]، تاریخ صفوة الزمان فی من تولى علی مصر من امیر و السلطان، دارالکتب قاهره: مجموعه نسخ تاریخی، ش ۵۱.

اطلاعاتی ما از عصری که جبرتی در آن می‌زیست، تنها به خود جبرتی منحصر می‌شود و هیچ منبع معاصر یا مشابهی برای درک میزان تأثیرپذیری او از دیگران در دست نداریم.^۱ جبرتی خود به‌طور ضمنی در آغاز کتابش به عدم استفاده از منابع دیگر اشاره کرده و دلیل آن را فقدان اثری صحیح و ثقه دانسته است. ناپیوستگی مطالب، بی‌نظمی و ناشناخته‌بودن نگارندگان شبه تاریخ‌نگاری‌هایی که در اختیار جبرتی قرار داشته، اصلی‌ترین مشکل در مقابل وی بوده است.^۲ او از رویکرد علمای عصر خود که به امور بیهوده می‌پردازند و تاریخ‌نگاری را بازخوانی «اساطیرالنجستین» می‌خوانند انتقاد کرده است.^۳

جبرتی و انگیزه نگارش عجائب الآثار

جبرتی در تشریح علت، شیوه و چگونگی تاریخ‌نگاری‌اش روایات پیچیده‌ای ارائه کرده است. او در ابتدا، به‌روشنی اطلاعات مسطور در تاریخش را به سه بخش تقسیم می‌کند: بخش اول از ابتدای سده ۱۲م/۱۸ تا سال ۱۷۵۷/۱۱۷۰م، بخش دوم از آن تاریخ تا سال ۱۷۷۷/۱۱۹۰م و بخش سوم در ادامه بخش دوم تا سال ۱۲۴۰ق/۱۸۲۵م و پایان کتاب. جبرتی تنها منبع خود را برای ثبت وقایع بخش نخست، تاریخ نگاشته‌ای از احمد چلبی عبدالغنی به‌نام *أوضح الإشارات فی من تولى مصر القاهرة من الوزراء و الباشات* ذکر کرده که تاریخ فتح مصر از ابتدای عصر عثمانی تا سال ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م را شامل می‌شود.^۴ مصادر مطالب او درباب بخش

۱ عبدالرحیم عبدالرحمن عبدالرحیم (۱۹۷۶)، «عبدالرحمن جبرتی و احمد شلبی عبدالغنی: دراسه و مقارنه»، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*، صص ۱۸۳-۲۰۵؛

D.Crecelius(2001), "Al-Jabarti's Aja'ib al-Athar..." in *The historiography of Islamic Egypt (C.950-1800)*. Hugh Kennedy (ed..).p.233.234: D.Avalon."The Historian al-Jabarti...". p.220: Reinhard Schulze(1993): *Eighteenth Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources*, *Journal of the American Oriental Society (JAOS)*, V.113, p.624; P.M. Holt(1961), "Al-Jabarti's introduction", p.39.

۲ و لما عزم علی جمع ما کنت سودته، أردت أن أوصله بشی قبله، فلم أجد بعد البحث و التفتیش إلا بعض کراریس سودها بعض العامه من الأجناد، رکیکه التركیب، مختلفه التهذیب و الترتیب. و قد أعتراها النقص من مواضع فی خلال بعض الوقائع. جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۱۱.

۳ و لما کان علم التاریخ، علماً شریفاً فی العظة و الإعتبار و به یقیس العاقل نفسه علی من مضی من أمثاله فی هذه الدار...، و لم تزل الامم الماضیه من حین أوجد الله هذا النوع الإنسانی، تعتنی بتدوینه سلفاً عن سلف و خلفاً من بعد خلف الی أن نبذه أهل عصرنا و أغفلوه و ترکوه و أهملوه و ترکوه و أهملوه و عدوه من شغل البطالین و قالوا: «اساطیر الاولین» و لعمری انهم لمعدورون، و بالأهم مشتغلون و لایرضون لأقلامهم المتعبه، فی مثل هذه المنقبه، فإن الزمان قد انعکست أحواله، و تقلصت ظلالة، فلا تضبط وقائعه فی دفتر و لا کتاب و اشغال الوقت فی غیر فائده ضیاع، إلا أن یكون مثل الحقیر منزویاً فی الزوايا الخمول و الإهمال منجمعا عما شغلوا به من الأشغال، فیشغل نفسه فی أوقات من خلواته و یسلی وحدته بعد سیئات الدهر و حسناته (جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۵ و ۴).

۴ احمدشلبی عبدالغنی (۱۹۷۸)، *أوضح الإشارات فی من تولى مصر القاهرة من الوزراء و الباشات*، قاهره: ابی‌نا، در این

دوم، پرسش از معمرین و مطلعین از امور و نیز بهره‌گیری از سکه‌ها، دفاتر، حکاکی‌های مزارات و دیگر شواهد کشف تاریخ است.^۱ اصلی‌ترین منبع جبرتی در بخش سوم حافظه قوی خودش بوده است.^۲ در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که او از سال ۱۱۹۰ق/۱۷۷۷م به جمع‌آوری اخبار و تهیه یادداشت‌هایی از وقایع مشغول بوده، اما در سال ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م تصمیم به جمع‌آوری مطالب و نگارش عجائب الآثار گرفت.^۳ بنابراین جبرتی بر مبنای دست‌نوشته‌های قدیمی و حافظه خود، کسب خبر از مطلعین و بهره‌مندی از کتب تاریخی همچون اثر ابن عبدالغنی، در سال ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م سه جلد از چهار جلد تاریخش را به رشته تحریر در آورده و از این سال تا زمان مرگش، حوادث را روزانه در جلد چهارم درج می‌کرده است. از این جهت جلد چهارم عجائب الآثار به دلیل ثبت بدون تاخیر مشاهداتش از وثاقت بسیار بالایی برخوردار است.

آنچه در سطور فوق آورديم، توضیح جبرتی از انگیزه و چگونگی نگارش تاریخ، در مقدمه کتابش بود که در نهایت صراحت و روشنی تبیین شده بود. اما جبرتی در جای دیگری از کتابش، ذیل نام محمدخلیل مرادی-مورخ بزرگ دمشقى سده ۱۲ق/۱۸م و نگارنده کتاب *سلیک الدرر فی أعیان القرن الثانی عشر* - او را سبب اصلی نگارش تاریخش عنوان کرده است.^۴ این جمله رویکرد جدیدی را در کشف علت و انگیزه اصلی جبرتی در نگارش تاریخش مطرح می‌سازد که در ارتباط میان سه تن از علمای مشهور سده ۱۲ق/۱۸م غرب جهان اسلام

باب بنگرید به دو پژوهش ارزشمند در این باب: عبدالرحیم عبدالرحمن عبدالرحیم (۱۹۷۶)، احمد شلبی عبدالغنی و

جبرتی، در *عبدالرحمن جبرتی دراسات و بحوث*، صص ۱۸۳-۲۰۵؛

Daniel Crecelius(1990); "Ahmad shalabi ibn 'abd al-Ghani and Katkhuda 'Azaban al-Dimurdashi: Two sources for al-Jabarti's 'Aja'ib al-Athar fi'l al-Tarajim wa'l-Akhhbar", in, *The Arabic Manuscripts Sources*, D.Crecelius,(ed.), p.p 89-102.

۱ فرجعنا الى النقل من أفواه الشیخة المسنین، و صکوک دفاتر الکتبة و المباشرين و ما أنتقش علی أحجار ترب المقبورین (جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۱۱).

۲ «أمور شاهدنا، ثم نسيناها و تذکرناها و منها الی وقتنا أمور تعقلناها و قیدناها و سطرناها» (جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۱۲)، احتمالاً منظور جبرتی از این عبارات به وقایعی بازمی‌گردد که در کودکی آن‌ها را مشاهده کرده و بعداً از خاطر برده، لیکن با مشاهده شواهد و اطلاع از اخبار دفاتر و مطلعین، آن‌ها را به خاطر آورده است.

۳ دیوید آیالن با مطالعه دقیق تاریخ عجائب الآثار در چهار موضع، اشاره جبرتی به این تاریخ را گزارش کرده است. جلد نخست: «الی الآن من تاریخ جمع هذه الكتاب یعنی سنه عشرين و مئتين و ألف»؛ در پایان جلد نخست: «و هو الآن بالتاریخ کتابة هذا المجموع سنه عشرين و مئتين» در آغاز جلد دوم: «هذا التاريخ الذى نحن فيه غاية السنة ألف و مئتين و عشرين» و در پایان جلد سوم: «ختم هذا الجزء الثالث... لغاية سنة عشرين و مئتين و ألف و سنقید إن شاء الله ما يتجدد بعدها من الحوادث من ابتداء سنة احدى و عشرين التی نحن بها الآن ان امتد العجل»؛

D.Ayalon(1960), "The Historian al-Jabarti...", n.5, p.223.

۴ و كان هو السبب الأعظم لجمع التاريخ علی هذا النسق؛ جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۳، ص ۳۳۵.

یعنی محمد خلیل مرادی، عبدالرحمن جبرتی و محمد مرتضی زبیدی نهفته است. محمد مرتضی حسینی واسطی معروف به زبیدی، محدث، مورخ و متکلم مشهور هندی الاصل که در سال ۱۱۴۵ق/۱۷۳۲م در بلگرام هند زاده شد، اما به دلیل حضور طولانی مدت در زبید یمن، به زبیدی شهرت یافت و در سال ۱۲۰۵ بر اثر طاعون در قاهره درگذشت. شهرت و برجستگی جایگاه زبیدی در زمان خود را می‌توان در وسعت ارتباطاتش با علماء بلاد مختلف دریافت. زبیدی بدون شک در سده ۱۲هق سرشناسترین عالم غرب جهان اسلام بود و بر مبنای اجازاتی که برای علماء اقصی نقاط بلاد اسلامی از روسیه تا غرب آفریقا و هند تا شامات صادر کرده می‌توان به وسعت ارتباطات و شأن جلیش در آن ایام پی برد.^۱ او با نگارش فرهنگنامه *مُعْظَم* و *ارزشمند تاج العروس فی جواهر القاموس* گامی مهم در ارتقاء سطح دانش و علم‌آموزی در جهان اسلام برداشت که مورد تقدیر و تکریم علماء، دوئتمردان و سلاطین زمان خود قرار گرفت.

جبرتی که او را برجسته‌ترین استاد خود نامیده،^۲ در زندگی نامه استادش آورده، محمد خلیل مرادی با هدف نگارش مجموعه‌ای عظیم از تراجم علماء در سده ۱۸/۱۲ و با تکیه بر ارتباطات متعدد زبیدی، از او تقاضای کمک و همکاری نمود. زبیدی نیز در این راستا از شاگرد و همراهش جبرتی درخواست کرد که به جمع‌آوری اطلاعات تراجم علماء مصر مشغول شود. جبرتی تا زمان مرگ زبیدی در سال ۱۷۹۱/۱۲۰۵، از هدف استادش باخبر نشد. مرادی پس از اطلاع از مرگ زبیدی، نامه‌ای به جبرتی نگاشت و از او تقاضا کرد که مجموعه اطلاعات جمع‌آوری شده خود و استادش را برای نگارش کتاب مذکور ارسال کند. جبرتی پس از جستجو در کتب استاد، به مجموعه‌ای از دفاتر با نام *المعجم المختص* برخورد که بر مبنای حروف الفبا تنظیم شده و حاوی تراجم علماء از اقصی نقاط جهان اسلام بود. اطلاعات بعضاً ناقص مسطور در این دفاتر، جبرتی را بر آن داشت که پس از تکمیل، آن‌ها را برای مرادی ارسال کند. اما در این میان محمدخلیل مرادی نیز در سال ۱۲۰۶ق/۱۷۹۲م درگذشت. مرگ این دو تن و حجم عظیم کار، جبرتی را برای مدتی از ادامه آن منصرف کرد. اما عاملی درونی [باعث من نفسی] انگیزه‌های او را برای نگارش و تکمیل این اثر تحریک

۱ بهترین منابع برای فهرست اجازات او کتب عثمان بن فوزی و عبدالرحمن جبرتی است:

Stefan Reichmuth (1999), "Murtada Az-Zabidi (D. 1791) In Biographical and Auto Biographical Accounts, Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th century", *Die Welt des Islams* 39, N.1, p70, N.16.

۲ بنگرید به سوگنامه مفصل جبرتی در رثای استادش: همان، ج ۳، صص ۳۰۲-۳۲۱.

کرده‌است.^۱ بنابراین و طبق این سخن جبرتی، او بسیار پیش از مرگ زبیدی در سال ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م به جمع‌آوری اطلاعات و اخبار می‌پرداخته و در زمانی طولانی پس از این تاریخ، تصمیم به جمع‌آوری و تدوین مجموعه‌ای مستقل گرفته است. در این میان، میزان تأثیرپذیری جبرتی از مرادی و زبیدی در نگارش *عجائب الآثار* و بهره‌مندی از مطالبی که آن‌ها جمع‌آوری کرده بودند محل بحث و اختلاف نظر محققان است.^۲

هر دو روایت در باب انگیزه و علت نگارش *عجائب الآثار* جبرتی حائز نکات و مطالب بسیار ارزشمندی است. روایت نخست از مقدمه جبرتی بر تاریخش برآمده و روایت دوم از متن تاریخ حیات و حوادث روزگار او مستفاد شده است. در مجموع این دو روایت، علی‌رغم اندک نقاط مشترک میانشان، عامل رد یا نفی یکدیگر نیز نیستند و هریک از وجهی، متضمن انگیزه‌ها و علل نگارش کتاب *عجائب الآثار* جبرتی می‌باشند. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان یقین داشت که جبرتی به دلیل علاقه‌مندی اولیه‌اش به امر نگارش تاریخ، یادداشت‌های پراکنده‌ای از رویدادهای تاریخی جمع‌آوری نموده و در حقیقت مشق تاریخ‌نگاری می‌کرده است. او در حالی که با تشویق و انگیزش استادش زبیدی، مستمراً به جمع‌آوری تراجم و اخبار علما مشغول بود، دست به نگارش کتاب *مظهرالتقدیس زد* و از این طریق به صورت عملی وارد عرصه تاریخ‌نگاری شد. پس از نگارش آن اثر، مرگ زبیدی و فکر تألیف کتابی که مشتمل بر تواریخ و تراجم باشد، او را به نگارش کتاب *عجائب الآثار فی تراجم و الاخبار* رهنمون شد که تا آخر عمر مشغول نگارش آن بود.

۱ و لما رأيت ذلك و علمت سببه و تحققت رغبة الطالب لذلك جمعته ما كنت سودته و زدته فيه و هی تراجم فقط دون الاخبار و الوقائع و فی إثناء ذلك ورد علينا نعي المترجم ففترت الهمة و طرحت تلك الأوراق فی زوايا الإهمال مدة طويلة حتی كادت تضعی الی عن حصل عندی باعث من نفسی علی جمعها. جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۲، ص ۲۳۴.

۲ اشتفان رایشموت به کلی معتقد به استفاده کامل جبرتی از تمام نوشته‌های زبیدی است. وی با یافتن نسخه‌ای خطی از آثار زبیدی در مدینه با نام «معجم المشایخ» که حاوی تراجم متعددی از علماء با گستره جغرافیایی بسیار وسیع است، اعتقاد به استفاده کامل جبرتی از آثار زبیدی دارد. (GAL, II, 399) او معتقد است که بخش‌های متعددی از این کتاب در آثار سه تن از مورخین پس از او دیده می‌شود و از طریق مطابقت و تدوین این بخش‌ها می‌توان به تصویری کلی از معجم المشایخ زبیدی دست یافت. این آثار عبارتند: *تاریخ عجائب الآثار جبرتی، التفحات المکیة و اللمحات الحقیة فی شرح اساس طریقه ختمیه* (قاہرہ ۱۴۰۰/۱۹۸۰) نوشته محمد عثمان میرغنی (م. ۱۲۶۸/۱۸۵۲) و *تلفیق الاخبار و تنقیه الآثار فی وقایع غزان و البلغار و المملوک و التاتار* اثر محمد مراد رمزی منزلاوی مکی. بنگرید به:

Stefan Reichmuth (1999), "Murtada Az-Zabidi (D. 1791)...", p.70;

اما از سوی دیگر گروهی دیگر از محققین ضمن پذیرش تشابه سبک تراجم‌نگاری جبرتی و زبیدی، ضمن رد نظریه رونویسی جبرتی از آثار زبیدی، همکاری و همراهی مداوم این دو عالم را طی سالیان متمادی را علت این تشابه دانسته‌اند؛ Shamuel Moreh (2009), "al-Jabarti's attitude towards the ulama of his time" in *Guardians of faith in Modern Times: Ulama in the middle east*, Meir Hatina (ed.,) Leiden: Brill, p.50.

روش جبرتی در تاریخ نگاری

شیوه کار جبرتی در *عجائب الآثار*، حاصل عمر و چکیده تمام تجارب و آموزش‌های او بود. او در سه جلد ابتدایی کتاب بر یادداشت‌های از پیش نگاشته خود که طی قریب به سه دهه از عمرش آن‌ها را جمع‌آوری کرده بود، متکی است. روش او در این سه دهه، طبق گفته خودش جمع‌آوری اطلاعات و دسته بندی آن‌ها بوده است. اما در نگارش جلد چهارم که حدود ۲۵ سال از مشاهدات و دوران معاصر او را به خود اختصاص داده، همچون یک خبرنگار امروزی به جمع‌آوری اخبار پرداخته است. او به روشنی توضیح داده که اگر اطلاعات کافی برای نتیجه‌گیری درباب یک رویداد در دست نداشته، صرفاً اطلاعات ناقص را بر قطعاتی از کاغذ می‌نوشت و تا یافتن اطلاعات دیگر یا ختم شدن به نتیجه ای خاص آن‌ها را حفظ می‌کرد. او در نقاط متعدد کتابش، مدعی صرف نهایت توان خود برای کشف حقیقت امور، پرهیز از پذیرش تحریفات و پایبندی به اصل روایات شده است.^۱

توجه و علاقه جبرتی به تراجم‌نگاری علما، شرح دقیق شرایط اقتصادی مصر، وصف و شرح جزئیات ارزشمندی از آداب، رسوم و احوال مردم مصر و روابط مصر با اروپا، حجاز و شام از وجوه متفاوتی است که می‌توان از طریق آن‌ها به دریافت‌های تازه و ارزشمندی رسید. از میان موضوعات فوق و دیگر مطالب متنوعی که در تاریخ جبرتی ذکر شده‌اند، اطلاعات او درباب شکل‌گیری حرکت وهابیت در شبه‌جزیره عربی و حملات مصریان به حجاز که نهایتاً منجر به سقوط دولت اول سعودی و فتح درعیه، پایتخت دولت سعودی شد، از اهمیت و انحصار ویژه‌ای برخوردار است و ما در ادامه به تحلیل آن روایات خواهیم پرداخت.

جبرتی و وهابیت

سده ۱۲ق/۱۸م در تاریخ شبه جزیره عربی، سده سراسر تحول و انقلاب بود. جوانی از بیابان نجد در مرکز شبه جزیره به نام محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ق/۱۷۰۳-۱۷۹۳م) فرقه‌ای را در دین اسلام بنیان نهاد که آن را اسلام حقیقی می‌دانست و بعدها توسط منتقدانش به

۱ «ماوصل علمه الیّ و ثبت خبره لیدی... و لم أخترع شیئاً من تلقاء نفسی و الله مطلع علی امری و حدیثی» و یا در جایی دیگر: «وأنقضت السنة (۱۲۲۵) بحدودها التي قصصنا بعضها، إذ لا يمكن إستيفاءها للتباعد عن مباشرة الأمور و عدم تحقیقها علی الصحه و تحریف النقلة و زیادتهم و نقصهم فی الروایة. فلا أکتب حادثة حتی أتتحق صحتها بالتواتر و الإشتهار و غالبها من الأمور الكلية التي لاتقبل الكثير من التحریف و ربما أخرجت قید حادثة حتی أثبتها و یحدث غیرها و أنساها. فأکتبها فی طیارة حتی أفیدها فی محلها إن شاء الله عند تهذیب هذه الکتابه.» جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۴، ص ۲۰۲.

وهابیت مشهور شد.^۱ این فرقه عقیدتی با انعقاد پیمان تفاهم و همراهی میان محمد بن عبدالوهاب و محمد بن سعود در سال ۱۷۴۴/۱۱۵۷ شکل و هویت سیاسی یافت. ابن عبدالوهاب توانست مطامع سیاسی ابن سعود را تضمین و جریان وهابی را بر جبهه طلبی سیاسی او استوار کند. تاریخ دولت نخست سعودی (۱۲۳۳-۱۱۵۷ ق/۱۸۱۸-۱۷۴۴) را مرگ ابن عبدالوهاب به دو دوره متفاوت از لحاظ سیاسی تبدیل کرد. ابن سعود در دوره پس از مرگ ابن عبدالوهاب، فتوحات و تحرکات سیاسی برای گسترش قلمرو خویش را آغاز کرد. نیروی سعودی در گام نخست توانست در طول یک دوره طولانی حدوداً بیست ساله بر سراسر نجد سلطه یابد و پس از فتح کامل نجد، به فتح عتبات عالیات، مکه (در سال ۱۸۰۳/۱۲۱۸) و مدینه (در سال ۱۸۰۵/۱۲۲۰) بیندیشد.

گزارش‌های تاریخی مرتبط با حجاز و تاریخ وهابیت در تاریخ عجائب الآثار جبرتی مشتمل بر بازه حضور فرانسویان در مصر در سال ۱۲۱۳ ق/۱۷۹۹ م تا اخبار اسارت آل سعود در سال ۱۲۳۶ ق/۱۸۲۱ م است. ما در این بخش از پژوهش در باب جبرتی، ضمن بررسی اطلاعات منحصر به فرد او، در صدد اعتبارسنجی آن‌ها و در نهایت، تحلیل موضع جبرتی نسبت به جریان وهابیت هستیم. بدین منظور در تحلیل اخبار جبرتی نکاتی را باید در نظر داشت: ۱. با توجه به شرایطی که جبرتی در دوره حکومت محمد علی پاشا در مصر داشت به سختی به مصادر اطلاع در بدنه حکومت دسترسی داشت و بیشتر اخبار او برآمده از جستجوی بی‌وقفه او در میان حجاج مصری و مغربی بازگشته از حجاز و سؤال از سربازان از جنگ برگشته بوده است. ۲. کهولت سن و ناامیدی از اوضاع آشفته مصر، تا حد زیادی او را از تلاش برای کسب حقیقت اطلاعات تاریخی، در دوره بیست‌ساله پایانی حیاتش که دوره اوج تحولات وهابیان و نجد بود، باز داشته بود. ۳. اخبار جبرتی از آن‌وجه که بر مشاهدات و دریافت‌های شخصی او از برخورد مستقیم با رویدادهای تاریخی برآمده بسیار ارزشمند و دست اول محسوب می‌شوند.

سرزمین حجاز و شهرهای مکه و مدینه برای امپراطوری عثمانی بسیار ارزشمند بودند. داعیه این امپراطوری برای حفظ خلافت پیامبر بر مبنای حفظ امنیت حجاج و تأمین مخارج آنان محقق می‌شد. امپراطوری عثمانی از دیرباز به کسب مشروعیت حکومت خود در تسلط بر حجاز توجه بسیار داشت و هزینه‌های سنگینی در طول تاریخ پرفراز و نشیب برای حفظ

۱ در باب مباحثات بر سر عناوینی چون «حرکة الوهابیة» یا «دعوة السلفية» بنگرید به: حمادی الریدسی و اسماء نویسه (۲۰۰۸)، الرد علی الوهابیة، نصوص غرب الاسلامی نموذجاً، بیروت، دارالطلیعة، ص ۲۷.

این استیلا و سلطه صرف کرده بود.^۱ مصر پس از استانبول، مرکز اصلی عثمانی برای ارسال کاروان حج بود و گرچه بسیاری از حجاج از عراق و شامات به حج می‌رفتند، مصر از لحاظ دسترسی سریع‌تر دریایی و مرکزی که در غرب جهان اسلام داشت، بیش از عراق مورد توجه عثمانی در امر حج بود. جبرتی به عنوان عالم دینی که دغدغه حفظ و اشاعه شعائر اسلامی همچون حج را داشت، بسیار متوجه ارسال هر ساله کاروان حجاج بود و اخبار و کیفیت آن را در ذیل وقایع هر سال، به تفصیل بیان می‌کرد. از این منظر، روایات و گزارش‌های جبرتی در باب حج که منحصرأ در نیمه دوم جلد سوم و جلد چهارم آن جایگاه خاصی دارد، آینه تمام‌نمایی از انتقاد او به اوضاع جهان اسلام و یکی از مراکز مهم آن یعنی مصر است. رویکرد او در این گزارش‌ها سرشار از انتقاد، افسوس نسبت به ایام گذشته و متوجه ساختن تمام کاستی‌ها به اقدامات و مملکت‌داری نابسامان محمدعلی پاشا است.

حضور فرانسویان در مصر، موجب انسداد راه حج شده بود. جبرتی در این سال‌ها از اوضاع اسفبار اهالی حجاز در اثر نرسیدن آذوقه و کمک‌های مالی عثمانی سخن گفته است. حقیقت آن بود که فرانسویان، ارسال کاروان حجاج را ممنوع نکرده بودند، اما جنگ و جدال دائم میان فرانسویان و مصریان باعث بی‌اعتمادی مردم مصر به مدیریت فرانسویان شده بود. از سوی دیگر تحولات و رقابت‌های دریایی فرانسه و انگلستان در دریای سرخ، مخاطرات بسیار زیادی را برای مسافرت‌های دریایی فراهم کرده بود.^۲

خبر مسرت‌بخش بازگشایی راه حج در ۸ ربیع الأول ۱۲۱۶ ق/م ۱۸۰۱ با گزارش اخباری در باب ظهور شخصی به نام محمد بن عبدالوهاب وجه دیگری یافت.^۳ روایات جبرتی از تحرکات اشراف و علمای حجاز که با خوف از حضور وهابیان در مکه، قصد سفر به استانبول را داشتند، حاصل مشاهدات و تعاملات مستقیم او با آنهاست. او شخصاً با اولاد

۱ برای تحلیل اقتصادی دقیق از میزان مخارج اداره حجاز برای عثمانی بنگرید به: ویلیام آکسینوالد (۱۳۸۹)، «پارانه‌های دولت عثمانی به حجاز»، ترجمه سامان صاحب جلال، میقات حج، ش ۷۱، صص ۱۰۳-۱۱۶؛ برای یکی از منابع مفید در باب تاریخ حجاز و روابط آن با عثمانی بنگرید به ایوب صبری پاشا (۱۳۸۲)، «مرآة الحرمین (سفرنامه مکه)»، ترجمه عبدالرسول منشی به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران: میراث مکتوب و نیز:

L.Hirszowicz (1972), "The Sultan and the Khedive, 1882-1908", *Middle Eastern Studies*, VIII, n.3, pp.304ff.

۲ سال ۱۲۱۴ فی هذا العام تعطیل الثغور... و نیز سعد بدیر حلوانی (۱۹۹۵/۱۴۱۵)، *علاقات بین مصر و الحجاز و النجد فی قرن التاسع عشر*، ص ۱۹.

۳ محرم ۱۲۱۷: «و یزعم أنه یدعو الی کتاب الله و سنة رسوله و یأمر بترك البدع التي ارتكبتها الناس و مشوا علیها الی غیر ذلك»، جبرتی، همان، ج ۳، ص ۳۴۸.

شریف سرور دیدار کرد و از آن‌ها در باب کیفیت دعوت ابن‌عبدالوهاب سؤال نمود.^۱ جبرتی به خوبی فضای پرتنش این سال‌ها را ترسیم کرده است. مرکز استانبول که در پی ناتوانی‌های متعدد در جهت اروپایی خود به شدت ضعیف شده بود، در آستانه‌ی دست دادن مشروعیت مذهبی خود در قبال حکومت نوپا و شیعی قاجاریه در ایران قرار گرفته بود. گزارش‌های دریافتی استانبول از قدرت‌گیری وهابیان و ناتوانی شریف غالب بن سرور در سرکوب و مقابله با آن‌ها بسیار نگران‌کننده بود، اما عوامل متعددی مانع اقدام مناسب و در خور تا آن زمان شده بود: ۱. در جریان تسلط فرانسویان بر مصر، شریف‌غالب بن سرور، ناامید از کمک مصریان، با سعود صلح کرده و پیمان وفاداری امضاء کرده بود.^۲ از آن جهت که امکان تکرار این عمل وجود داشت، اعتماد بر شریف و همکاری وی امکان‌پذیر نبود. ۲. ناتوانی و اهمال علی پاشا والی عراق^۳ و نیز مرگ نابهنگام سردار جنگ عثمانی با فرانسویان، احمدجزار پاشا در سال ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م، دست باب‌عالی را برای هراقدامی بسته بود.^۴ ۳. مواضع معاندانه والی مصر نسبت به باب‌عالی و سلطان عثمانی، آن دستگاه را از قدرت‌گیری بیش از پیش والی جدید مصر، هراسان کرده بود و استمداد از او برای حمله به حجاز، زمینه‌ی تقویت این مواضع

۱ ۲۹ شوال و ۱۰ شعبان همین سال؛ و نیز بدیر حلوانی، *العلاقات بین المصر و الحجاز و النجد*، ص ۳۱؛ در باب تحركات اشرف حجاز پیش از سیطره وهابیان بنگرید به: زکریا کورشون (۲۰۱۰/۱۴۳۱) *العثمانيون و آل سعود فی أورشيف العثماني*، بیروت، ص ۵۳ و نیز آرشیو عثمانی (HH 3855 B).

۲ در این باب بنگرید به گزارش والی جده به امیرالبحر عثمانی در دریای سرخ به تاریخ ۹ محرم ۱۲۱۸ در علی موجانی (۱۳۹۰)، *تقاریر نجد*، قم: نشر مورخ، ص ۲۳۲؛ و نیز بایگانی نخست وزیری جمهوری ترکیه (HAT-00095-03854-00001) علاوه بر این سعود در نامه‌ای به سلطان عثمانی، سند سرسپردگی و هم‌پیمانی شریف غالب با خود را عرضه کرده بود، همان (HAT-00093-03793-00001) چرا که پیوستن عبدالرحمن مضایفی به سعود که در حقیقت در مقام سفارت شریف بر سعود وارد شده بود، ارکان قدرت شریف را متزلزل تر کرده بود.

۳ در باب تاریخ عراق در این دوره بنگرید به: عباس عزراوی (۱۳۵۳) *تاریخ عراق بین الاحتلالین*، بغداد: ج ۶؛ عثمان بن‌سندبصری (۱۳۰۴)، *مطالع السعود بأخبار والی داود*، بمبئی؛ رسول کرکولی، *دوحة الوزراء*، ذیل حوادث سال ۱۲۱۹؛ در باب اهمال والی شام در ارسال شتر برای جنگ با وهابیان بنگرید به بایگانی نخست وزیری جمهوری ترکیه (HAT-00093-03789-00001) کار به جایی رسید که صدراعظم در نامه‌ای به پادشاه «صعوبت راه و خوف از اینکه معاذالله تعالی امکان این‌که این امر ازدیاد تسلط وی [عبدالعزیز بن سعود] بر حوالی حرمین شریفین را منتج گردد» را بهانه‌ای برای عدم تحقق دستورات سلطان قرار داده بود. همان، (HAT-00093-03793-A-00001).

۴ نخستین تلاش عثمانی برای حمله به درعیه و سرکوب شورش وهابی پس از مرگ سعود بن عبدالعزیز در سال ۱۸۰۲/۱۲۱۸ محقق شد که دستور اقدام سریع و عاجل حمله به درعیه به علی پاشا والی بغداد ابلاغ شد و او با بهانه‌گیری‌های نابهنگام این فرصت را از دست داد. برای اصل دستور باب عالی بنگرید به: بایگانی نخست وزیری جمهوری ترکیه (HAT-00094-03808-00001) در باب روایت همین خبر از جبرتی که از مرگ عبدالعزیز با خبر نبود بنگرید به: *عجائب الآثار*، ج ۳، ص ۴۰۶؛ برای تسویفات و اهمال‌گری‌های علی پاشا در قبال این دستور بنگرید به: موجانی (۱۳۹۰)، *تقاریر نجد*، صص ۹۶-۹۹؛ کورشون (۲۰۱۰/۱۴۳۱) *العثمانيون و آل سعود*، ص ۵۷.

و استقلال از استانبول را تشدید می‌کرد.^۱

اخبار جبرتی در فاصله خروج فرانسویان در سال ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م تا فتح نهایی مکه در سال ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م^۲ توسط سعود بن عبدالعزیز، از دو وجه حائز اهمیت است: ۱. تعاملات شریف مکه با قاهره و استانبول ۲. ارائه تصویری دقیق از روابط متزلزل استانبول-قاهره در این برهه حساس است.^۳ محمدعلی پاشا نیز در آستانه شکل‌گیری پایه‌های حکومت خویش قرار داشت و تسلط چندانی بر سپاه نداشت. جبرتی از جلسات مکرر او با سپاهیان و امرای لشکرش، در تلاش برای اقناع آن‌ها برای حمله به حجاز سخن گفته و به خوبی ناتوانی محمدعلی در اجرای فرامین سلطان عثمانی را به تصویر کشیده است.^۴

فتح مدینه پس از یک سال و نیم محاصره و فرمان صریح سلطان سلیم سوم^۵ بر حمایت و ممانعت از سقوط آن، در سال ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م برگ دیگری بر شکست‌های مکرر امپراطوری عثمانی محسوب می‌شد. جبرتی نیز مانند تمام منابع معاصر غیروهابی، تخریب بارگاه‌ها و قبور بزرگان دین را متوجه نیروهای وهابی دانسته است.^۶ فتح مکه هدف بعدی

۱ محمدعلی پاشا یکی از نخستین گزینه‌های صدراعظم، یوسف پاشا به سلطان سلیم سوم عثمانی در مجلس مشورت سال ۱۲۱۷ برای حمله به نجد بود. لیکن ملاحظات متعدد، علی‌پاشا و احمدجزار پاشا را به او اولویت داده بود. بنگرید به: بایگانی نخست‌وزیری جمهوری ترکیه (HAT-00095-03850-00001) برای شرح مذاکرات این مجلس بنگرید به: احمدجودت پاشا (۱۳۰۸)، تاریخ جودت، استانبول: [آبی‌نا]، صص ۱۹۵-۱۹۶؛ زکریا کورشون (۲۰۱۰/۱۴۳۱)، *العثمانيون و آل سعود*، صص ۵۵-۵۶.

۲ برای رفع ابهامات احتمالی باید در نظر داشت که فتح مکه دوبار توسط نیروهای وهابی انجام شده است. نخست در سال ۱۲۱۷ رخ داده، لیکن اخبار آن به تاریخ ۱۶ صفر ۱۲۱۸ در تاریخ جبرتی ذکر شده است. دوم، فتح قطعی آن پس از تصرف مدینه در سال ۱۸۰۵/۱۲۲۰ رخ داده که اخبار آن در محرم ۱۲۲۱ در تاریخ جبرتی ثبت شده است. بنابراین تحولات دوره حساس میان خروج فرانسویان و فتح مکه در تاریخ جبرتی را باید بین سال‌های ۱۲۱۶-۱۲۲۱ انگاشت.

۳ بنگرید به: دستور دولت مرکزی که در سال ۱۲۱۸ به مصر رسیده مبنی بر حرکت سپاه ۴۰۰۰ نفری و هیچ عملی انجام نشده است. نکته مهم در این فرمان، دستور اکید برای صرف بی‌حد پول برای جلب همراهی قبایل عرب شبه جزیره است که سیاست اصلی عثمانی در قبال وهابیان را نشان می‌دهد. جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۳، ص ۱۸۹.

۴ فأخضر [محمدعلی] الباشا كبار العسكر و عرض عليهم ذلك الأمر و قال لهم: «أنه ورد لي إذن عام في تقليد من أقلده، فمن أحب منكم قلده إمريه طوخ أو طوخين»، فامتنعوا من ذلك و قالوا: «نحن لا نخرج من مصر، و لا نتقلد منصباً خارجاً عنها» (۱۶ ربيع الثاني ۱۲۱۹) جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۳، ص ۴۸۲.

۵ «با وحدت ید و وحدت توکل، با منتهای اهتمام و دقت به مدینه منوره آذوقه و کمک ارسال گردد و برای دفع اغتشاش از آن حوالی چاره‌ای اندیشیده شود. در این خصوص در بند عسرت و هزینه نباشید و به هر طریقی که ممکن باشد حتماً و حتماً به مدینه امداد رسانده شود. اصلاً تأخیر وتائی نکنید که بعداً قادر به جواب نخواهید بود». بایگانی نخست‌وزیری ترکیه (HAT-00094-03812-00001).

۶ «دخلها [المدینه] الوهابيون و لم يحدثوا بها حدثاً غير منع المنكرات و شرب التباك في الاسواق و هدم القباب ماعدا قبة الرسول» جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۳، ص ۵۴۹؛ در نامه‌ای که تعدادی از بزرگان مدینه در ایام حصر توسط وهابیان

وهابیان بود که بلافاصله پس از استیلا بر امور مدینه در دستور کار سعود بن عبدالعزیز قرار گرفت. حصر سه ماهه مکه، اوضاع را بر ساکنان آن بسیار مشکل کرده بود. جبرتی گزارش مفصلی از کمبود آذوقه و قحطی مفرط شایع در مکه ارائه کرده و شریف مکه را برای پذیرش صلح با سعود ناچار دانسته است. منع منکرات و استفاده از تنباکو، ممنوعیت مکوس، افراط در دریافت مظالم به عنوان هزینه کفن و دفن اموات با توجه به ضعف همه جانبه مردم و نهایتاً غضب عجیب املاک و دارائی‌های مردم مکه از اقداماتی است که جبرتی در گزارش خود از اثرات حضور وهابیان در مکه ارائه کرده است.^۱

سعود بن عبدالعزیز که خود را خادم حرمین شریفین می‌دانست در پایان حج سال ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م به حجاج شام و مصر هشدار داد که در سال بعد از آوردن محمل و طبل که از رسومات حج عثمانی بود، خودداری کنند. پیام سیاسی این اقدام، نقض تسلط عثمانی بر حرمین شریفین بود.^۲ در سال بعد سپاهیان وهابی از ورود کاروان حجاج عثمانی ممانعت ورزیدند و آن‌ها را به سوی مبدأ خود بازگرداندند. بدین ترتیب مسیر حج شام و مصر از سال ۱۲۲۱-۱۲۲۸ق/۱۸۰۶-۱۸۱۳م مسدود شد.^۳

این مسئله در پی تحولات مهمی که در استانبول و بغداد رخ داد، محمد علی پاشا را تنها راه نجات عثمانی از این مهلکه قرار داد. خلع سلطان سلیم سوم، جانشینی محمود سوم و قتل

به باب عالی فرستاده بودند، تخریب قباب و بارگاه‌ها پیش‌بینی شده بود: «... و معاذ الله چنانکه این شورش فرصتی بیابد، مسلم بدانید به تخریب گنبد شریف سرورمان (ص) اکتفا نکرده، خزانه جواهرات و اموال داخل حجره معطره را نیز اخذ و ضبط خواهد کرد» بایگانی نخست وزیری ترکیه (HAT-00093-03789-00001).

۱ «و امر بمنع المنکرات و التجاهر بها، و شرب الاراجیل بالتنباک فی المسعی و بین الصفا و المروءة، و بالملازمة علی الصلوات فی الجماعة، و دفع الزکاة، و ترک لبس الحریر و المقصبات، و ابطال المكوس و المظالم و کانوا خرجوا عن الحدود فی ذلک حتی ان المیت یاخذون علیه خمسة فرانسه و عشرة بحسب حاله و ان لم یدفع اهله القدر الذی یتقرر علیه فلا یقدرون علی رفعه و دفته و غیر ذلک من البدع التي أحدثوها علی مصادرات الناس فی اموالهم، فیكون الشخص من سائر الناس جالساً بداره فما یشرع علی حین غفلة منه الا و الأعوان یأمرونه بإخلاء الدار و خروجه منها و یقولون «إن سید الجميع محتاج إلیها» فإما أن یخرج منها جملةً و تصیر من أملاک الشریف، و إما أن یصلح علیها بقمدمار ثمنها أو أقل، فعاهده علی ترک ذلک کله». جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۴، صص ۸-۹.

۲ خبر این اقدام در ۱۳ جمادی الثانی ۱۲۲۱ به جبرتی رسیده است. جبرتی در ذکر اخبار ۱۵ صفر ۱۲۲۲ از ورود کشتی حجاج ترک به سویس خبر داده است. آن‌ها روایت کرده‌اند که وهابیان پس از پایان حج ندا در داده‌اند: «لایأتی الی الحرمین بعد هذا العام من یتقون حلیق الذقن و تلوا «یا ایها الذین آمنوا انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا» و أخرجوا هؤلاء الواصلین من المصر» جبرتی در ۷ ربیع الثانی همان سال خبر از سوزاندن محمل عثمانی توسط وهابیان داده است.

۳ جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۴، ص ۸۳.

علی‌پاشا والی بغداد، اوضاع مرکز استانبول را بسیار مشوش کرده بود. سعود در سال ۱۲۲۲ق/۱۸۰۷م قاضی مکه خطیب‌زاده آفندی را به استانبول فرستاد و عبدالرحمن التیامی را جایگزین وی کرد.^۱ جبرتی کاروان مأمورین منصوب عثمانی در حجاز که از سوی سعود به استانبول فرستاده شده بودند را مشاهده کرده و از عدم حضور و بی‌اطلاعی از سرنوشت قاضی مدینه (سعد بیک) خبر داده است. قاضی مکه نخستین شخصی بود که از ربودن تمام جواهرات و دارایی‌های بقعه پیامبر(ص) خبر داده بود.^۲

پس از تسلط کامل وهابیان بر حرمین شریفین و انسداد مسیر حج، نگرانی‌ها و اعتراضات به باب‌عالی بسیار بالا گرفته بود. محمدعلی‌پاشا تنها امید سلطان تازه عثمانی برای احیاء تسلطش بر حجاز بود. جبرتی از وجه انتقاد عمومی به حضور عثمانی در مصر و نیز به مثابۀ عالمی که دغدغۀ حفظ شعائر الهی را داشت، نظراتی درباب عدم وجوب ظواهری همچون محمل، طبل و زمیر [نوعی ساز بادی] برای انجام فریضۀ حج ابراز کرده است. همین مسئله یکی از زمینه‌هایی است که محققین وهابی او را همراه و همسو با خویش بدانند، اما حقیقت آنست که جبرتی از دریافت گزارش‌های آسف‌بار از اهالی حجاز که از طریق حقوق و مستمری دائمی عثمانی روزگار می‌گذرانند، ناراحت و دل‌آزرده بود. از سوی دیگر مشاهده حج هر ساله حجاج مغربی که بدون محمل و طبل، حج می‌گذارند او را به انقیاد در برابر رسومات حج عثمانی واداشته بود.^۳

حضور دوبارۀ قاپچی پاشا در سال ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م و ارسال خلعت و شمشیر و فرمان برای محمدعلی‌پاشا توسط نماینده ویژه باب‌عالی قزلارآغا در سال ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م، تصمیم قطعی سلطان عثمانی برای اتکا به پاشای سرکش مصر را آشکار کرد.^۴ محمدعلی و سپاهش از

۱. ایوب صبری پاشا (۱۳۸۴)، *مرآة الحرمین*، ص ۸۹؛ احمد زینی‌دحلان (۱۹۷۴)، *خلاصة الکلام*، ص ۲۹۴؛

عبدالرحیم عبدالرحمن عبدالرحیم (۱۹۶۹)، *الدولة السعودية الأولى*، قاهره: [بی‌نا]، ص ۱۴۸.

۲. برای بررسی مدافعات وهابیان درباب رد اتهام سرقت ذخائر بقعه نبوی بنگرید به: محمد ادیب غالب (۱۹۷۵)، *من أخبار الحجاز و النجد فی تاریخ الجبرتی*، دارالیمامه للبحث و نشر، ص ۱۱۲؛ فحوای کلام ایشان آن است که در مدت محاصره یک سال و نیمه مدینه، بزرگان و صاحبان نفوذ شهر پیش از شکستن حصر، این ذخائر را گشوده و تقسیم کرده بودند. پس از فتح مدینه نزد سعود رفته و از او برای صرف آن در راه بهبود اوضاع مسلمین و کمک به ایتام و مستمندان استفتاء کرده و او نیز اذن داده است. برای فهرستی از ذخائر به سرقت رفته حرم نبوی بنگرید به جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۴، صص ۱۴۲-۱۴۳.

۳. جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۴، ص ۱۴۱.

۴. محمدعلی پاشا برخلاف دیگر والیان و مأمورین عثمانی، خود را بنده سلطان نمی‌دانست و با استفاده از عبارت «برادرم! حضرت سلطان» برای خطاب قرار دادن او، عدم فرمانبرداری و وجوه استقلال طلبانه‌اش را نشان می‌داد. بایگانی نخست وزیری ترکیه (HAT-00342-19563-00001)؛ موجانی (۱۳۹۰)، *تقاریر نجد*، ص ۱۲۷.

وجوهی، بهترین گزینه عثمانی برای حمله به حجاز محسوب می‌شدند: ۱. سپاهیان عراقی بافت قبیله ای و طایفه خود را حفظ کرده بودند و با فاصله یک تا دو نسل با اعراب نجد و حجاز، هم قبیله محسوب می‌شدند، در حالی که سپاهیان مصری در چنین وضعی قرار نداشتند. ۲. سپاه مصر با توجه به سابقه طولانی نظامی‌گری در عهد ممالیک و اطلاعات نظامی محمدعلی‌پاشا از استواری و انتظام بیشتری برخوردار بود. ۳. محمدعلی‌پاشا برخلاف والیان مذبذب عراق، انگیزه‌های قوی و محکمی برای فتح حجاز و تسهیل امر استقلال خود از مرکز عثمانی را در سر داشت.

جبرتی در ۱۵ ذی‌القعدة ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م از فتح مدینه توسط طوسون‌پاشا پسر ارشد محمدعلی‌پاشا، و در صفر ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م از فتح بدون نزاع مکه و جده خبر داده‌است. اطلاعات جبرتی از جریان فتح حجاز، به ویژه تبادلات اقتصادی و اموال بسیار زیادی که در جهت نزدیک کردن قبایل عرب به ویژه بنی‌حرب - صرف شده بود، بسیار غنی است. اطلاعات او حاصل مصاحبت او با خزانه‌دار عثمانی پس از بازگشت از حجاز است.^۱ پس از فتح طائف در ۲۰ محرم، فتح قطعی حجاز دور از انتظار نبود و حضور کاروان هدایا و صلوات از استانبول به مصر تأییدکننده این موضوع بود.^۲ محمدعلی‌پاشا در ۱۴ شوال به سوی حجاز حرکت کرد و در نخستین اقدام، شریف مکه را به دلیل رفتار خیانت‌بارش نسبت به باب‌عالی به قاهره فرستاد و چندی بعد او را به سلانیک تبعید کرد. جبرتی اخباری از خاندان شریف در زمان حضور در قاهره نقل کرده که دربردارنده کیفیت تعامل محمدعلی‌پاشا با خاندان شریف است.^۳ حقیقت آن بود که باب‌عالی به اندازه محمدعلی‌پاشا با شریف دشمنی نداشت و در آخرین لحظه‌های حضور در مصر نیز برای تسکین او تلاش‌هایی کرد.^۴ شریف،

۱ جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۴، صص ۲۷۴-۲۷۵.

۲ همان، ج ۴، صص ۲۸۰-۲۸۱.

۳ جبرتی از فرار یکی از برادرزادگان شریف غالب از حصر در قاهره سخن گفته و سخت‌گیری‌هایی که بر آن‌ها پس از این اقدام وارد آمده نشان‌دهنده میزان عداوت و عصبانیت محمدعلی‌پاشا از اقدامات سابق شریف است بنگرید به: جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۴، ص ۳۳۱.

۴ در آستانه حرکت کشتی خاندان شریف به سوی سلانیک، دستوری از باب‌عالی مبنی بر بازگرداندن تمام اموال ضبط شده شریف وارد شد و علی‌رغم ناراضی شریف از تمام شرایط آن اموال را پذیرفت: «فنزله صحبتہ [شریف غالب] الی بولاق و صالحوه عما أخذ منه من المال و غیره بخمسائنه کیس، فأرادوا دفعها له قروشا فامتنع. قالنا: «إنهم أخذوا مالی ذهباً مشخصاً و فرانسه، فكیف أخذ بدل ذلك نحاساً لانفع بها فی غیر مصر؟» فأعطوه مائتی کیس ذهباً و فرانسه» و با جمع کثیری از همراهانش به سلانیک رفت و در سال ۱۲۳۱در آنجا در گذشت (جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۴، ص ۳۳۴).

حاکمی بی‌اختیار و ضعیف بود که در تلاش دائم برای حفظ امارت محدود خود، دمی با سعود و سپس با محمدعلی پاشا هم‌پیمان می‌شد. نامه‌های استمدادطلبانه او در ایام حصر مکه و مدینه به دربار عثمانی بی‌جواب مانده بود و او برای حفظ امنیت راه‌ها و ورود کاروان‌های حج که چرخه اقتصادی حجاز به کمک آن‌ها به حرکت در می‌آمد، مجبور به هم‌پیمانی با سعود شده بود. از سوی دیگر او در نهان با باب‌عالی همدل بود و پس از اتمام حج در سال ۱۲۱۷ق/۱۸۰۲م که تحت انقیاد سعود برگزار شد، نامه‌ای به دربار عثمانی فرستاد و دوباره از آن‌ها درخواست کمک کرد.^۱ جریان رفت‌وآمد تجار که شریان حیاتی حجاز در زمان ضعف پشتوانه استانبول محسوب می‌شدند، از همه چیز برای شریف مهم‌تر بود. اما زمانی که محمدعلی در آستانه حمله به حجاز، از او طلب کمک مالی نمود، از سرسپردگی خود به نسبت به باب‌عالی سرباز زد. دلیل این عمل را می‌توان در قدرت‌گیری بیش از حد وهابیان و ناامیدی شریف از کمک‌های باب‌عالی و مصر جستجو کرد.^۲

حضور محمدعلی پاشا با حمایت نظامی باب‌عالی منجر به پیروزی‌های چشمگیری شد که وعده فتح درعیه و سرکوب وهابیان را می‌داد. مرگ سعود بن عبدالعزیز در سال ۱۲۲۹ق/۱۸۱۴م و شیوع وبا در نجد دو عامل تسریع‌کننده شکست وهابیان بود.^۳ تلاش‌های متعدد عبدالله بن سعود برای صلح با طوسون پاشا، ضعف ایشان در قبال عثمانی را بیش از پیش هویدا می‌کرد.^۴ اما مرگ طوسون پاشا به دلیل وبا در سال ۱۲۳۱ق/۱۸۱۶م، عبدالله بن سعود را برای احیاء قلمرو پدرش تحریض کرد. محمدعلی با ارسال پسر دیگرش

۱ بنگرید به گزارش ۹ محرم ۱۲۱۸ والی جدّه به امیرالبحر عثمانی در دریای سرخ در بایگانی نخست وزیری جمهوری ترکیه (HAT-00095-03854-00001) و نیز (HAT_00093-03789-00001).

۲ درباب مواضع نهایی باب عالی نسبت به شریف مکه بنگرید به: همان، (HAT-00613-30104-00001)؛ حقیقت آن بود که یکی از علل اصلی همراهی باب عالی با محمدعلی در حذف شریف مکه آن بود که در ایام تسلط فرانسویان بر مصر، شریف زمینه ارتباط ناپلئون با گروهی از تجار و ثروتمندان هند را برقرار کرده بود. در این باب بنگرید به: حسام‌محمد عبدالمعطی (۱۹۹۰)، *العلاقات المصریه الحجازیه فی قرن الثامن عشر*، قاهره: آبی نا، صص ۱۸۰-۱۸۱.

۳ عثمان ابن عبدالله بن بشر (۱۹۸۲)، *عنوان المجد فی تاریخ النجد*، حقه عبدالرحمن بن عبدالله بن عبداللطیف آل‌شیخ، ریاض: مطبوعات داره‌الملک عبدالعزیز، ج ۱، ص ۳۶۴.

۴ طوسون پاشا در گزارشی که به محمدعلی درباب مذاکراتش با عبدالله بن سعود داده، آورده است: «چنان مطلع شدیم که او واقعا از شناع و ناهمواری حرکات پدر متوفایش متجنب شده و متعهد خواهد شد که از این پس به جز اعراب درعیه و حوالی آن، به هیچ وجه دخل و تصرف نکرده و کافه بلاد و رعایا در ظل طاعت تاجداری همچنان مستظل بمانند و نام به نام خسروانی در محافل و منابر قرائت و از طریق صلاح انحراف پیدا نکنند». بایگانی نخست وزیری جمهوری ترکیه (HAT-00344-19630-00001).

ابراهیم پاشا به همراه ده هزار نفر سرباز، به دنبال فتح درعیه بود. جنگ‌های متعدد دو سپاه بالاخره در ذی الحجة ۱۲۳۳ق/ ۱۸۱۸م نتیجه داد و درعیه به دست سپاهیان ابراهیم پاشا فتح شد.^۱ محمدعلی پس از فتح درعیه و به‌هنگام خروج از حجاز، یحیی‌بن سرور را به عنوان شریف مکه منصوب کرد.^۲

گزارش جبرتی از دورهٔ اوج تحرکات نظامی مصریان در حجاز (۱۲۲۹-۱۲۳۳ق/ ۱۸۱۴-۱۸۱۸م) حاوی اطلاعات ارزشمندی است. جبرتی در رمضان ۱۲۳۰ق/ ۱۸۱۵م شاهد ورود دو تن از علمای وهابی به قاهره بود. این دو تن به نام‌های عبدالله‌بن محمدبن بنیان و عبدالعزیزبن حمدسبط شیخ محمدبن عبدالوهاب، با هدف ایجاد نزدیکی و قرابت میان عبدالله‌بن سعود و محمدعلی پاشا وارد قاهره شده بودند. آن‌ها پس از ملاقات با پاشا و تأکید بر جوانب مثبت روحیات عبدالله و تفاوت‌های او در خوی جنگ‌طلبی با پدرش، به جامع‌الآزهر رفته‌اند. جبرتی از خوی مردم‌دار و متواضع آن‌ها سخن گفته و خود نیز شیفتهٔ روحیات و اخلاقیات آن‌ها شده، اما از داوری درباب عقاید آن‌ها پرهیز کرده‌است. جبرتی شخصاً دو بار آن‌ها را ملاقات کرده و به‌هنگام خروج از مصر آن‌ها را بدرقه کرد.^۳ بیش از همه دغدغه‌های او متوجه اقدامات خلاف‌شرع سپاهیان ترک حاضر در مصر بود که برانگیزانندهٔ خشم او به‌عنوان یک عالم عصر انحطاط بود.^۴ روایت تلخ جبرتی از جشن‌های مفصل و هفت‌روزه پس از فتح درعیه، نشان‌گر موارد متعددی است. او از یک سوی به عنوان عالمی که نگران اوضاع وخیم معاش مردم مصر بود، از مظلومی که محمدعلی برای اجرای اجباری مراسمی باشکوه در کوچه و بازار بر مردم روا می‌داشت سخن گفته‌است.^۵ تمام ذخائر و غلّات مصر به حجاز

۱ عثمان بن عبدالله بن بشر (۱۹۸۲)، *عنوان‌المجد*، ج ۱، صص ۳۹۵-۴۱۶.

۲ یحیی‌بن سرور در سال ۱۲۴۲ شورش علیه حاکم منصوب از سوی عثمانی ترتیب داد و دشمنی دیرینه خاندان اشراف با عثمانی را احیا کرد. بنگرید به: سعد بدیر حلوانی (۱۹۹۵/۱۴۱۵)، *العلاقات بین‌المصر و الحجاز و النجد*، ص ۴۷.

۳ و وصل منهم اثنان الی مصر... فاعتذرا و ذکرا أن الامیر سعود المتوفی کان فیہ عناد و حدة مزاج و اما اینه الامیر عبدالله لین الجانب و العریکه و یکره سفک الدماء علی طریقه سلفه، ... و انقضی المجلس و انصرفا الی الشوارع و دخلا الی جامع الازهر و سألوا عن أهل مذهب الإمام احمد بن حنبل و عن کتب الفقهیه المصنفة فی مذهبه، فقیل انقرضوا من أرض مصر بالکلیه و اشتريا نسخاً من کتب التفسیر و الحدیث... و قد اجتمعت بهما مرتین فوجدت منهما أنساً و طلاقة لسان و اطلاعا و تضلعا و معرفة بالاخبار و النوادر و لهما من التواضع و تهذیب الاخلاق و حسن الادب فی الخطاب...». همان، ج ۴، صص ۳۶۱-۳۶۲.

۴ «یأکلون الحشیش و یشربون المسکرات و یزنون و یلوطون و یشربون الجوزه و یلعبون القمار جهاراً فی نهار رمضان» (۱۵ رمضان ۱۲۲۹) جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۴، ص ۳۵۸.

۵ همان، ج ۴، صص ۴۶۰-۴۶۲.

فرستاده می‌شد و مردم مصر در قحطی و گرسنگی به سر می‌بردند. از سوی دیگر او به عنوان یک مورخ تیزبین، انگیزه این تلاش بی‌حد محمدعلی در برگزاری جشن‌ها را به رخ کشاندن قدرت به باب‌عالی دانسته و او را به خاطر افزودن هرسال خراج، تخطئه کرده‌است.^۱

گزارش جبرتی از حضور عبدالله بن سعود در قاهره یکی از نقاط کم‌نظیر و محل تمایز او از متون دیگر تاریخ‌نگاری این عهد است. او در این گزارش از برخورد گرم و دوستانه محمدعلی پاشا با عبدالله سخن گفته است. علاوه بر این، والی مصر قول شفاعت و رعایت حال، نزد سلطان عثمانی را به عبدالله بن سعود داده‌است. عبدالله نیز در راستای کسب رأفت محمدعلی و اعلام سرسپردگی به حکومت عثمانی، صندوقچه‌ای از جواهرات و سه نسخه خطی از قرآن را به وی هدیه داد که آن را تمام آنچه از قبر پیامبر برایش مانده خوانده است.^۲ در هفتم جمادی الثانی همان سال خبر به دار آویخته شدن وی در باب همایون استانبول به جبرتی رسید. حقیقت آن بود که محمدعلی پاشا و تمام همراهانش نسبت به عبدالله مواضع معتدل تری داشتند. حضور دو تن از علمای وهابی و تشریح روحیات و مقاصد عبدالله بن سعود و تلاش‌های او برای ایجاد صلح از عوامل ایجاد این موضع بوده‌اند. جبرتی نیز در این میان عبدالله را فرزندی مجبور به تحمل ستم و اعمال شیعی که پدرش مرتکب شده دانسته و بر وی ترحم ورزیده است.^۳ جبرتی وهابیان تبعیدی به قاهره را ملاقات کرده و تعداد آن‌ها را ۴۰۰ نفر تخمین زده است.^۴ متأسفانه جبرتی پس از ختم غائله حجاز، هیچ خبر دیگری از

۱ همان، ج ۴، ص ۴۵۴.

۲ «وصل عبدالله الوهابی ... و ذهبوا به فی صباحها عند محمدعلی پاشا فلما دخل علیه قام له و قابله بالبشاشة و أجلسه بجانبه و حادثه و قال له: «ما هذه المطاولة؟» فقال: «الحرب سجال» قال: «و کیف رأیت ابراهیم باشا؟» و قال «ما قصر و بذل همته و نحن كذلك، حتی كان ما كان قدرة المولى.» فقال «أنا إن شاء الله تعالى أترجى فیک عند مولانا السلطان» فقال: «المقدر یكون»، ثم ألبسه خلعة. و كان بصحبة الوهابی صندوق صغیر من صفيح فقال «هذا ما أخذته أبی من الحجره أضحیه معی إلی السلطان» و فتحه فوجد به ثلاث مصاحف قرآنا مكلله و نحو ثلثمائة حبة لؤلؤ کبار و حبة زمرد کبیره و بها شريط ذهب» (۱۷ محرم ۱۲۳۴) جبرتی، همان، ج ۴، ص ۴۶۳؛ درباب وصول این صندوق به استانبول بنگرید به: بایگانی نخست وزیری جمهوری ترکیه، (HAT-00548-27042-00001).

۳ وصلت الأخبار أيضاً عن عبدالله بن سعود أنه لما وصل إلی اسلامبول طافوا به البلده و قتلوه عندباب همایون و قتلوا أتباعه ایضاً فی نواحی متفرقه، فذهبوا مع الشهداء (جمادی الاولی ۱۲۳۴)؛ همان، ج ۴، ص ۴۶۷.

۴ فهرست به دار آویختگان و تبعیدیان مشهور وهابی به شرح ذیل است: ۱. عبدالله بن محمد آل شیخ آل شیخ به اعضاء خاندان محمد بن عبدالوهاب اطلاق می‌شده است؛ او به قاهره تبعید شد و در سال ۱۸۲۶ درگذشت. ۲. سلیمان بن عبدالله آل شیخ در درعیه به دار آویخته شد ۳. عبدالرحمن بن حسن آل شیخ، پسر برادر محمد بن عبدالوهاب که با قافله تبعیدیان به قاهره رفت اما در سال ۱۸۲۵ به نجد گریخت و زمینه‌های تخریب شده وهابیت در شبه‌جزیره را احیا کرد. هفت تن دیگر از علمای مطرح وهابی به دستور ابراهیم پاشا به قتل رسیدند، اما انتخاب این

بازماندگان وهابیان در مصر و اخبار مرتبط با آن ناحیه را ذکر نکرده‌است.

نتیجه‌گیری

عبدالرحمن بن حسن جبرتی از دو وجه تاریخی و فکری، روایت‌گر و جوه مهمی از فرهنگ و تمدن جهان اسلام در سده‌های متأخر آن است. از جنبه تاریخ‌نگاری، او بدون شک، احیاگر میراث غنی تاریخی در غرب اسلام بود و مورخان بزرگی چون آرنولد توین بی او را در صدر مورخین متأخر جهان اسلام دانسته‌اند.^۱ روش او در تأکید ویژه او بر استفاده از مشاهدات شخصی، اخبار ثقه و ذکر اخبار منطبق با تعقل و خردورزی به روشنی از فلسفه تاریخ ابن‌خلدون گرفته شده است.^۲ وجه تمایز جبرتی از منظر فکری، نوع نگاه او به مسئله انحطاط جهان اسلام و پاسخ آن است. حضور فرانسویان در مصر، علاوه بر ایجاد تغییرات بنیادین متعدد در مصر، در نوع نگاه جبرتی به پاسخ این مسئله نیز تغییر ایجاد کرد. ابراز ارادت مشهود وی در *مُظْهَر التَّقْدِیس* به سلطان عثمانی به‌عنوان درهم شکننده شوکت کفار فرانسوی، به واقع بینی و خروج از دایره تعصبات ظاهرینانه در *عجائب الآثار* تبدیل شده بود. جبرتی از یک سوی، دل در گرو اصالت ارزش‌های دینی داشت و از سوی دیگر عثمانیان مدعی دین‌داری را عاری از هرگونه پای‌بندی و اعتقاد به آن ارزش‌ها می‌دید. نفرت و مخالفت جبرتی با مظاهر فریب‌کارانه عثمانی، او را به سمت دشمنان و مخالفان آن‌ها متمایل کرده بود. به‌دیگر سخن، موضع‌گیری‌های معتدلانه او در باب فرانسویان و وهابیان، بیش از آن‌که حاصل پذیرش و اقبال به آن‌ها باشد، از حس انزجار او نسبت به امرای عثمانی برآمده بود. او که در مقام یک عالم دین اسلام، از دسائس و سوء استفاده‌های حکام و امرا از دین، دلزده و سرخورده شده بود، به‌خوبی به ارزش و تأثیر

افراد بر اساس شأن و جایگاهشان نبود، بلکه اصل بر میزان عداوت و حضور در جنگ بر علیه سپاه عثمانی بود. اسامی این افراد عبارت است از: ۱. ابراهیم بن حمد بن عبدالوهاب، نوه دختری محمد بن عبدالوهاب، مقتول در جنگ هنگامی که علی بن عبدالله آل شیخ، نوه ابن عبدالوهاب که در نبرد الظلام به قتل رسید ۳. علی بن حمد بن رشید عرینی قاضی ظلام ۴. رشید السردی قاضی حوطة و حریق که در درعیه اعدام شد ۵. عبدالعزیز بن رشید بن زمیل قاضی قصیم که در جنگ علیه نیروهای عثمانی شرکت داشت ۶. عبدالرحمن بن نامع قاضی أحساء ۷. ابراهیم بن حمد بن مشرف قاضی مرآت. برای شرح دقیقی از تحولات نجد و درعیه در دوره حضور نیروهای عثمانی که با انکا بر منابع و اسناد سعودی تنظیم شده است بنگرید به:

David Commins (2009), *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, IB, Tauris, pp. 40-45.

۱ Arnold Toynbee (1976), "Abdul Rahman Al-Jabarti and his times", in *بحوث و دراسات جبرتی در اسلام و بحوث*, pp. 3-5.

۲ وجیه کوثرانی (۱۹۷۷)، *مسائل فی الوعی التاريخی یشیرها إبتدکار الحملة الفرنسیة من الجبرتی إلی شمبلیون إلی الطهطاوی، منبر الحوار، ص ۴۴.*

تعلیم و علم‌پروری در ایجاد تغییرات بنیادین واقف بود و بیش از نیمی از اثر سترگش عجائب الآثار را به ذکر تراجم و اخبار علماء بزرگ سراسر جهان اسلام اختصاص داد. در حقیقت، توجه جبرتی به شرح حال علماء، تلاش برای حفظ الگوهای منحصر به فردی از پهای‌بندی به ارزش‌های اصیل دین و انسانیت بود که وی در راستای یافتن پاسخ برای پرسش از مسئله انحطاط در جهان اسلام بدان می‌اندیشید. بدون شک، جبرتی نقطه عطفی در مکتب تاریخ‌نگاری مصر محسوب می‌شود که با اعتنا و اتکا به ارزش‌ها و اصول تاریخ‌نگاری گذشتگان، افق روشنی برای آیندگان ترسیم کرد و مورخین متأثر از رفاعة طهطاوی به روشنی وامدار روش‌های جبرتی در تاریخ‌نگاری و تحلیل‌های تاریخی هستند.^۱

منابع و مأخذ

- آکینوالد، ویلیام (۱۳۸۹)، «یارانه‌های دولت عثمانی به حجاز»، ترجمه سامان صاحب جلال، میقات حج، ش ۷۱، صص ۱۰۳-۱۱۶.
- ابن‌ایاس، محمد بن احمد (۱۹۶۰)، *بلدائع الزهور فی وقایع الدهور*، قاهره: مطابع الشعب.
- ابن‌بشر، عثمان ابن‌عبدالله (۱۹۸۲)، *عنوان المجد فی تاریخ النجد*، حقه عبدالرحمن بن عبدالله بن عبداللطیف آل‌شیخ، ریاض: مطبوعات دارة ملک عبدالعزیز.
- ابن‌سند، بصری عثمان (۱۳۰۴)، *مطالع السعود بأخبار والی داود*، بمبئی: [بی‌نا].
- ابن‌طولون، محمد (۱۹۹۸)، *مفاکهة الخلان فی حوادث الزمان*، به اهتمام محمد مصطفی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آنیس، محمد (۱۹۵۶)، «الجبرتی بین مظهر التقدیس و عجائب الآثار»، *مجلة كلية الآداب*، جامعه قاهره: العدد ۱۸، جزء اول.
- بدیر حلوانی، سعد (۱۹۹۵/۱۴۱۵)، *علاقات بین مصر و الحجاز و النجد فی سده التاسع عشر*، ریاض: دارة ملک عبدالعزیز.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹)، *سفرنامه شام و مصر* تألیف ۱۲۵۶، *پیام بهارستان*، ش ۸، صص ۷۴۵-۷۴۶.
- ردیسی، حمادی، نویسه اسماء (۲۰۰۸)، *الرد علی الوهابیه*، *نصوص غرب الاسلامی نموذجاً*، بیروت: دارالطلیعه.
- دمر داش، مصطفی بن حاج ابراهیم تابع حسن آغا عزبان (۱۹۸۹)، *تاریخ وقائع مصر من ۱۱۰۰-۱۱۵۰*، تحقیق صلاح احمد هریدی، اسکندریه: [بی‌نا].
- شحاته، شفیق (۱۹۶۱)، *تاریخ حركة التجديد فی النظام القانونیه فی مصر*، قاهره: مطبعه عیسی بابی العجلیف.
- شرقاوی، محمود (۱۹۵۵)، *مصر فی سده الثامن عشر*، قاهره: [بی‌نا].

۱ مصطفی عبدالغنی (۱۳۸۸)، «تاریخ نگاری نو در مصر»، ترجمه عبدالله فرهی، *نامه تاریخ پژوهان*، ش ۱۷، صص ۸۹-۹۳؛ حمید عنایت (۱۳۸۵)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۲۷-۳۵.

- شیال، جمال‌الدین (۱۹۵۸)، *التاریخ و المورخون فی مصر فی السدة التاسع عشر*، قاهره: [بی‌نا].
- شیوب خلیل، عبدالرحمن جبرتی (۱۹۵۹)، *سلسله الإقراء*، قاهره: [بی‌نا].
- صبری، محمد (۱۹۲۶)، *تاریخ مصر من محمد علی الی الیوم*، قاهره: مطبعة دارالکتب المصریه بالقاهره.
- صبری پاشا، ایوب (۱۳۸۲)، *مرآة الحرمین (سفرنامه مکه)*، ترجمه عبدالرسول منشی به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران: میراث مکتوب.
- صیاد، محمد محمود (۱۹۷۶)، «جبره و جبرت»، در عبدالرحمن جبرتی *دراسات و بحوث*؛ به اشراف احمد عزت عبدالکریم، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
- عبدالغنی، مصطفی (۱۳۸۸)، «تاریخ نگاری نو در مصر»، ترجمه عبدالله فرهی، *نامه تاریخ پژوهان*، ش ۱۷، صص ۸۹-۹۳.
- عبدالکریم، احمد عزت (۱۹۷۶)، «الجبرتی، علی مفرق الطرق»، در عبدالرحمن جبرتی *دراسات و بحوث*، به اشراف احمد عزت عبدالکریم، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
- عبدالرحیم، عبدالرحمن عبدالرحیم (۱۹۶۹)، *الدولة السعودیة الأولى*، قاهره: مکتبه مدبولی.
- عبدالمعطی، حسام محمد (۱۹۹۰)، *العلاقات المصریة الحجازیة فی سدة الثامن عشر*، قاهره: [بی‌نا].
- عزوی، عباس (۱۳۵۳)، *تاریخ عراق بین الاحتلالین*، بغداد: دارالشروق.
- عنان، محمد عبدالله [بی‌نا]، *مورخو مصر الاسلامیة*، قاهره: مکتبه الخانجی.
- عنایت، حمید (۱۳۸۵)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- غفرانی، علی (۱۳۷۸)، *مروری بر منابع تاریخی عهد ممالیک، مقالات و بررسیها*، ش ۶۶، صص ۲۴۵-۲۶۰.
- فرهت، محمد نور (۱۹۹۳)، *التاریخ الاجتماعی لقانون فی مصر الحدیثه*، قاهره: دارالسعود الصباح.
- کوثرانی، وجیه (۱۹۷۷)، *مسائل فی الوعی التاریخی شبرها ایستادکار الحملة الفرنسیة من الجبرتی الی شمبلبون الی الطهطاوی*، منبر الحوار، ص ۴۴.
- کورشون، زکریا (۲۰۱۰/۱۴۳۱)، *العثمانیون و آل سعود فی أرفیف العثماني، بیروت: دارالکتب العلمیه.*
- لوئیس، عوض [بی‌نا]، *تاریخ الفکر المصری الحدیث من الحملة الفرنسیة الی عصر الإسماعیل*، قاهره: مکتبه المدبولی.
- محمد سلیم، لطیفه (۲۰۱۰)، *النظام القضائی المصری الحدیث*، قاهره: مرکز دراسات سیاسیه و الاستراتیجیه بالاهرام موجانی علی (۱۳۹۰)، *تقاریر نجد*، قم: نشر مورخ.
- نقولا، الترتک (۱۹۹۰)، *ذکر تملک جمهور الفرنساویه فی الأقطار المصریة و بلاد الشامیه (أو حملة القرانسیه علی مصر و الشام)*، حقه یاسین سوید، لبنان - بیروت: دارالإشراق، ط اولی.
- نورائی، شعر بافچی زاده، مرتضی، مهناز (۱۳۹۰)، *تاریخ‌نگاری محلی و خطط نویسی در مصر دوران اسلامی*، تهران: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Ayalon David (1960), *Studies in al-Jabarti: Notes on the transformation of Mamluk society in Egypt under the ottomans*, *Journal of the economic and social history of the orient*, V.3, N.2, pp.148-174.
- Idem (1960), "The historian al-Jabarti and his background", *BSOAS*, V.23, p.218.
- Crecelius Daniel (1990), "Ahmad shalabi ibn 'abd al-Ghani and Katkhuda 'Azaban al-

- Dimurdashi: Two sources for al-Jabarti's '*Aja'ib al-Athar fi'l al-Tarajim wa'l-Akhbar*', in *The Arabic Manuscripts Sources*, D.Crecelius,(ed.) pp.89-102.
- idem(2001), "Al-Jabarti's Aja'ib al-Athar fi'l-Tarajim wa'l-Akhbar and the Arabic histories of ottoman Egypt in the 18th century", in *The historiography of Islamic Egypt (C.950-1800)*, Hugh Kennedy (ed.), Leiden: Brill, p.221.
 - Commins David(2009), *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, IB,Tauris.
 - Hirszowicz L.(1972), "The Sultan and the Khedive,1882-1908", *Middle Eastern Studies*, VIII, n.3, pp.304ff.
 - Holt P.M.(1961), "The Beylicates in ottoman Egypt during the 17th century", *BSOAS*, V.24, p.215 .
 - idem(1962), "Al-Jabarti's introduction of the history of Egypt", *BSOAS*, V.25, N.1/3, pp.41.
 - Homerin Emil(2005), "The Study of Islam within Mamluk Domains"; *Mamluk Studies*, V.9, N.2, pp.1-30.
 - Irwin Robert(2008), "The Political Thinking of the 'Virtuous Ruler' Qānsūh al-Ghawri", *Mamluk Studies*, V.11,N.1, pp.37-50.
 - idem(2000), "Under Western Eyes: A History of Mamluk Studies",*Mamluk Studies*,V.4, pp.27-52.
 - Fahmy Khaled(2002), *All the Pasha's Men; Mehmed Ali and his Army in making Modern Egypt*, Cairo; AUC press.
 - idem(1999), *The Police and people in 19th century Egypt*, *Die welts des Islams*,V.39,N.3, pp.340-377.
 - Lane Edward.W.(1880), "An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians", London: James Muray Publications.
 - Moreh Shamuel(2009), "al-Jabarti's attitude towards the ulama of his time" in *Guardians of faith in Modern Times: Ulama in the middle east*, Meir Hatina(ed.), Leiden:Brill.
 - Marsot Afaf Lutfi al-Sayid(1984), *Egypt in the reign of Muhammad Ali*, Cambridge: Cambridge university press.
 - Peters Rudolph(1999), Mehmed Ali's first criminal legislation(1829-1830), *Islamic Law and Society*, V.6, N.2, pp.164-192.
 - idem(1999), Administrators and magistrates : The development of a Secular judiciary in Egypt, 1842-1871, *Die welts des Islams*,V.39, N.3, pp.378-397.
 - Poonawala Ismail K.(1968),"The Evolution of al-Gabarti's historical thinking as reflected in the *Muzhir* and *Aja'ib*", *Arabica*, V.15, N.3, pp.279-281.
 - Reichmuth Stefan(1999),"Murtada Az-Zabidi(D.1791) In Biographical and Auto Biographical Accounts, Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th century", *Die Welt des Islams* 39, N.1.
 - Rivilin Helen(1961), *The Agricultural policy of Muhammad Ali in Egypt*, Cambridge:Harvard University press.
 - Schulze Reinhard(1993), Eighteenth Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources, *Journal of the American Oriental Society (JAOS)*, V.113.
 - Shaw Stanford.J(1962), *The financial and administrative organization and development of ottoman Egypt 1517-1798*, Princeton university press.
 - Winter Michael(1992), *Egyptian society under ottoman rule 1517-1798*, London, Routledge.
 - idem(2001), "Attitudes toward the Ottoman in Egyptian Historiography during Ottoman rule", in *The Historiography of Islamic Egypt (C.950-1800)*, Hugh Kennedy (ed.), pp. 195-210.

جایگاه تریاک در تجارت خارجی ایران در دوره قاجار (۱۲۱۰-۱۳۳۴ هـ.ق)

محمد علی رنجبر^۱

مهدی دهقان حسام‌پور^۲

چکیده: تحولات اروپا در سده نوزدهم میلادی همه شئون زندگی را در جوامع مرتبط با آن تغییر داد. اقتصاد ایران نیز از این تحولات مصون نماند و در مواجهه با اقتصاد نوظهور سرمایه‌داری از یک اقتصاد درون‌زا و سستی به یک اقتصاد برون‌زا تغییر یافت. اقتصاد ایران در شکل جدید خود، در طول نیم سده به الگوی استعمار کلاسیک نزدیک و به یکی از تولیدکنندگان اصلی مواد خام برای بازار جهانی تبدیل شد. تریاک به عنوان ماده خام، که در اقتصاد سستی ایران یک کالای غیر تجاری و متناسب با ویژگی‌های اقتصاد معیشتی به مصرف خانوادگی و محلی می‌رسید، از نیمه دوم سده نوزدهم با تغییر شکل اقتصاد ایران، در چارچوب اقتصاد وابسته، تریاک به یک کالای تجاری تبدیل شد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که تریاک در نیمه سده نوزدهم و به طور مشخص در دهه شصت میلادی به یکی از اقلام صادراتی ایران تبدیل شد و تأثیر زیادی در تجارت خارجی ایران گذاشت. این ماده خام یک روند صعودی نوسان‌دار تا سال (۱۸۸۰م/۱۲۹۷ق) که اوج تولید تریاک ایران بود، پشت سر گذاشت. دهه هشتاد میلادی صادرات تریاک ایران ثابت و دارای شیب نزولی کمی بود. در اواخر سده نوزدهم میلادی صادرات تریاک ایران با یک شیب تند تنزل پیدا کرد و در اوایل سده بیستم جایگاه استراتژیک خود را در صادرات ایران از دست داد و فرش، جای آن را گرفت. هم‌چنین، چین بزرگ‌ترین واردکننده تریاک ایران و انگلستان در رتبه دوم بود و مصر، عثمانی، ایتالیا و برخی کشورهای عربی و اروپایی دیگر در رده‌های بعدی قرار داشتند.

واژه‌های کلیدی: قاجار، تریاک، صادرات، بارانداز، بازار جهانی، چین

Status of opium in the foreign trade of Iran during the Qajar Period(1210-1334 A.H)

Mohammad Ali Ranjbar¹

Mahdi Dehghan Hesampoor²

Abstract: During the 19th century European developments changed conventionalities in all of society. These developments influenced the economy of Iran and based on the mentioned situation it changed from endogenous to exogenous. During half a century, in the new condition, it became close to classical colonialism and became one of the important producers of crude materials in the world market. Opium as a crude material in traditional economy of Iran was regarded as a non-commercial good and consumed correspondingly in its economical character at the family and local level. The second half of the nineteenth century Iran's economy changed to dependent economy and opium became as commercial merchandise.

The results of this research show that from the 1860s opium became one of Iran's exports with a huge impact on Iran's foreign trade. This raw material as a trend swinger year (1880/1297 AH. G.) which was Iran's opium production peak. Opium exports in the eighties was fixed and slightly sloping downward.

Iran's opium exports in the late 19th and the early 20th centuries, had a steep fall and lost its strategic position and was replaced by carpets. China was the largest importer of opium from Iran, Britain was in the second place, followed by Egypt, Ottoman Empire, Itali and some Arab and other European countries.

Keywords: Qajar, Opium, exportation, world market, China

1 Assistant Professor of History in Shiraz University
2 Ph.D. Student of Islam History in Shiraz University

ranjbar@shirazu.ac.ir
md6998@gmail.com

مقدمه

در سده نوزدهم که زمان ظهور رقابت امپراطوری‌ها، تجارت آزاد، تکنولوژی جدید و دموکراسی سیاسی بود، اقتصاد ایران همانند سیاست آن ناگزیر از تعادل خارج شد. در این مقطع زمانی، اقتصاد سنتی ایران که تا پیش از این، یک اقتصاد درون‌گرا بود، در رویارویی با اقتصاد در حال رشد سرمایه‌داری که صاحبان آن از نظر سیاسی و اقتصادی در موقعیت برتری بودند دچار انفعال گشت. در این برخورد، اقتصاد سنتی ایران خصوصیات پیشین خود را به عنوان یک اقتصاد درون‌گرا از دست داد و به یک اقتصاد بیرون‌نگر و وابسته تبدیل شد. در اقتصادهای وابسته و بیرون‌نگر، مناسبات اقتصادی تحت تأثیر سیاست‌های اقتصادی کشورهای مسلط و بازار جهانی که بازیگران قدرتمند بین‌المللی نقش اصلی را در آن ایفا می‌کنند شکل می‌گیرد. یکی از کالاهایی که تحت تأثیر و در چارچوب این نوع نگاه وارد اقتصاد ایران شد تریاک بود. تریاک تا قبل از نیمه سده نوزدهم نقش مهمی در اقتصاد ایران نداشت و تولید آن تنها با هدف مصرف داخلی صورت می‌گرفت. در نیمه اول سده نوزدهم و قبل از آن، به طور مشخص تا اوایل دوره صفویه، گزارش‌چندانی در مورد صادرات تریاک ایران به کشورهای دیگر به چشم نمی‌خورد. تنها اولتاریوس و برخی دیگر از سیاحان صفوی به طور پراکنده، محموله‌های تریاک که به کشور عثمانی صادر می‌شده را مورد توجه قرار داده‌اند، اما هیچ‌یک از مورخان و سیاحان این دوره به سهم قابل توجه این ماده در اقتصاد و به تبع آن در صادرات ایران اشاراتی نداشته‌اند. در نیمه نخست سده نوزدهم روند تولید تریاک همانند سده هیجدهم ادامه پیدا کرد. در نیمه دوم سده نوزدهم و با توجه به دگرگونی‌های که در اقتصاد ایران اتفاق افتاد تولید تریاک به یکباره چندین برابر شد. این افزایش ناگهانی، تریاک را به یک ماده صادراتی مهم در اقتصاد ایران تبدیل کرد. اوج تولید و صادرات این ماده به دهه هشتاد سده نوزدهم بر می‌گردد که که رتبه اول را در صادرات ایران داشت. در این پژوهش ضمن بررسی تأثیر تریاک بر تجارت خارجی ایران در دوره قاجاریه، به بازار جهانی تریاک و کشورهای واردکننده تریاک ایران در دوره مذکور نیز پرداخته می‌شود. همچنین باراندازهایی که تریاک از آن به کشورهای هدف صادر می‌شده است مورد بررسی قرار می‌گیرد. سه محور ذکر شده: باراندازهایی تریاک ایران، سهم صادراتی و بازار جهانی تریاک، عناصر اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد. روش پژوهش، تاریخی است که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسناد آرشیوی انجام گرفته است.

پیشینه پژوهش

تریاک به عنوان یک ماده مهم در زمینه اقتصادی و اجتماعی در دوره قاجاریه، تاکنون از سوی محققان، چندان مورد توجه قرار نگرفته است. از محدود محققانی که به این موضوع به صورت جزئی پرداخته‌اند می‌توان به سیف، اشرف و ویلم فلور اشاره کرد. احمد سیف در کتاب *اقتصاد ایران در سده نوزدهم* در فصلی با عنوان تجارتي کردن کشاورزی با دسترسی به برخی اسناد در آرشیو وزارت خارجه انگلستان تا حدودی به برخی ارقام پراکنده در زمینه مقدار تجارت سالانه تریاک دست یافته که در این پژوهش از این اسناد نیز استفاده شده است. هم‌چنین کتاب احمد اشرف با عنوان *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه* مباحث نظری تجاری شدن محصولات نقدینه آفرین مانند تریاک را مورد توجه قرار داده است. کتاب ترجمه نشده فلور با عنوان *کشاورزی ایران در دوره قاجاریه* در کنار سایر محصولات مثل ابریشم، پنبه و ... به تولید تریاک در ایران پرداخته است. این پژوهش برای نخستین بار با استفاده از منابع در دسترس و به ویژه اسناد آرشیوی، و توجه به تحقیقات نام برده شده به صورت مستقل به جایگاه تریاک در تجارت خارجی ایران پرداخته است. نوآوری این پژوهش، استفاده از مقایسه بین آمارهای متفاوت مقدار صادرات تریاک ایران در منابع و تحقیقات جدید و هم‌چنین معرفی اصفهان، یزد و فارس به عنوان باراندازهای اصلی صادرات تریاک ایران است.

آغاز صادرات تریاک

در مورد آغاز صدور تریاک، مقاطع مختلف ذکر شده است و حتی کمپفر به تولید انبوه تریاک در دوره صفویه اشاره می‌کند و می‌نویسد: کشت خشخاش از زمان صفویه مورد توجه بوده، و حتی بخشی از املاک خاصه سلطنتی در این دوره به کشت خشخاش اختصاص داشته است.^۱ شاردن، خشخاش را از گیاهان قابل توجه ایران دانسته، و به محصول آن در مناطق مختلف ایران اشاره کرده است.^۲ هم‌چنین گزارش‌هایی مبنی بر کشت خشخاش در دوره زندیه در دست است. وره‌رام در مورد کاشت فراوان خشخاش و صدور آن در دوره صفویه می‌نویسد: در این دوره تقریباً در بیشتر نقاط ایران خشخاش کشت می‌شده، و حتی

۱ انگلبرت کمپفر (۱۳۵۰)، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: آبی‌نا، ص ۱۱۲.
 ۲ ژان شاردن (۱۳۴۵)، سیاحت‌نامه، ترجمه محمد عباسی، ۱۰ ج، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۸۷.

تریاک اصفهان و کازرون، افزون بر مصرف داخلی، به عنوان کالایی صادراتی به خارج از کشور، به‌ویژه هندوستان، صادر می‌شده است.^۱ در مقابل تاورنیه، در شرحی که در مورد امتعه و مال التجاره ایران در عصر صفویه دارد هیچ اشاره‌ای به تریاک ندارد و از محصولاتی مانند ابریشم، روناس، پنبه، پسته به عنوان محصولات صادراتی ایران نام می‌برد.^۲ در مورد منافع این کالای جدید تجاری تجربه کافی توسط شیخ عبدالرسول تاجر ایرانی، انجام شده که حدود ۲۰ جعبه تریاک به دومان و از آنجا به ماکائو فرستاد.^۳ دالمانی در مورد آغاز صدور تریاک ایران می‌نویسد: «صدور تریاک از (۱۸۵۳م/ ۱۲۶۹ق) در ایران شروع شده است. ابتدا مقدار آن کم بوده و به تدریج در سال‌های بعد فزونی یافته است دولت ایران برای این که کاشت غلات کم نشود و به ارزاق عمومی لطمه‌ای وارد نیاید گاهی از زیادتی کاشت تریاک جلوگیری می‌کرد و این منع دوامی نداشت».^۴

طبق بیشتر گزارش‌ها، صادرات تریاک ایران در سطح کلان مربوط به نیمه دوم سده نوزدهم میلادی می‌باشد. دهه پنجاه به لحاظ مقدار تریاک تولیدی بسیار مورد مناقشه است و آمارهایی به صورت پراکنده وجود دارد. لیکن به طور کلی باید گفت؛ با توجه به گزارش‌های موجود، صادرات تریاک ایران در دهه پنجاه بر خلاف گفته عیسوی^۵ ناچیز نبوده است و سهم حداقلی برای آن در صادرات باید قائل شد. در ابتدای سال (۱۸۵۰م/ ۱۲۶۶ق)، این روند یعنی تولید برای بازار محلی ادامه یافت. گادل بیان می‌کند در دهه پنجاه سده نوزدهم، مقدار تریاکی از ایران به اروپا و عثمانی صادر شد و همچنین مقدار بیشتری به افغانستان و هندوستان رفت. (همچنین بلو از تولید تریاک در یزد، کاشان و اصفهان گزارش می‌دهد که صادر شده است. اما هنوز تجارت، امر تنظیم شده‌ای به مانند ترکیه نبوده است.^۶ سیف در مورد صادرات اولیه تریاک می‌نویسد: «بر اساس اطلاعات پراکنده می‌توان گفت صادرات تریاک به چین، در (۱۸۵۳م/ ۱۲۶۹ق) از اصفهان، در (۱۸۶۱م/ ۱۲۷۷ق) از یزد، در (۱۸۷۱م/ ۱۲۸۸ق) از شیراز و خراسان و بالاخره در (۱۸۷۵م/ ۱۲۹۲ق) از کرمانشاه

۱ غلامرضا وهرام (۱۳۶۶)، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند، تهران: انتشارات معین، ص ۱۵۴.

۲ ژان باتیست تاورنیه (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، با تجدید نظر حمید شیرایی، [بی‌جا]: انتشارات کتابخانه سنائی و کتابفروشی تأیید، صص ۶۰۰-۶۰۳.

۳ چارلز عیسوی (۱۳۶۲)، تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ص ۳۶۹.

۴ هانری رنه دالمانی (۱۳۳۵)، از خراسان تا بختیاری، ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۹۳.

۵ عیسوی، همان، ص ۳۶۹.

6 Willem Floor (2003), *Agriculture in Qajar Iran*, Washington: Mage Publishers, p.434.

آغاز شد.^۱ تجارت رو به توسعه میان بوشهر و هنک کنگ در اختیار بازرگانان خارجی بود. نمونه یکی از معتبرترین این تجار داوید ساسون بازرگان ثروتمند یهودی بود. ساسون پس از آنکه در سال (۱۸۳۳م/۱۲۴۸هق) مورد تعقیب مقامات عثمانی واقع و از بغداد اخراج شد، در بوشهر پناه گرفت. او با استفاده کامل از آشفته بازار تریاک در هنگامه درگیری ایران و انگلیس در سال (۱۸۳۷م/۱۲۵۳ق)، با استقراض مبالغ هنگفتی به سلف خری تریاک، پیش از موسم برداشت آن، به قیمت نازل پرداخت. با پایان منازعه دو دولت (که باب تجارت را بسته بود) و باز آمدن قیمت تریاک به وضع عادی، او سود هنگفتی برد.^۲ جمالزاده در این باره می‌نویسد: پس از (۱۸۶۵م/۱۲۸۲ق). که ابریشم ایران را ناخوشی «پیربن» خراب نمود ایران شروع به تجارت تریاک نمود و اگر چه بنا به گفته لرد کرزن اول دفعه که تریاک از ایران خارج شد چند سال قبل یعنی در سال (۱۸۵۴م/۱۲۷۰ق) بود که از اصفهان مختصر تریاکی به خارج حمل شد ولی تجارت حقیقی در همان سال (۱۸۶۵م/۱۲۸۲ق) شروع گردید و در سال (۱۸۶۲م/۱۲۹۷ق). زراعت خشخاش بسیار زیاد شد چنان که تریاکی که در سال (۱۸۸۵م/۱۳۰۲ق) به عمل آمد به چهارصد هزار من تخمین زده می‌شد ولی از آنجای که در آن زمان دو خمس تریاک ایران در خود مملکت مصرف می‌شد صادرات قریب ۲۴۰۰۰۰ هزار من بیشتر نبود.^۳

نتیجه‌ای که می‌توان از گزارش‌های موجود استخراج کرد، این است که باید صادرات فعال و تأثیرگذار تریاک را دهه شصت سده نوزدهم دانست که بعد از بیماری کرم ابریشم در سال (۱۸۶۴م/۱۲۸۰ق) تحت تأثیر شرایط ایجاد شده، روندی منظم به خود گرفت و رفته رفته به مقدار تولید و صدور آن افزوده شد.

باراندازهای اصلی تجاری تریاک ایران در دوره قاجاریه

۱. یزد

کالاهایی که در یک کشور مورد دادوستد قرار می‌گیرند بسته به محل تولید و موقعیت جغرافیایی مناطق، دارای بازارهای عمده و باراندازهای تجاری می‌شوند. یکی از مهم‌ترین باراندازهای تجارت تریاک در ایران، یزد بوده است. به خاطر اهمیت تجاری شهر یزد، حاج

۱ احمد سیف (۱۳۷۳)، *اقتصادی ایران در قرن نوزدهم*، تهران: نشر چشمه، ص ۲۲۳.

۲ اوکازاکی شوکو (فروردین، اردیبهشت و خرداد ۱۳۶۵)، *قحطی بزرگ سال ۱۲۸۸ در ایران*، ترجمه هاشم رجب زاده، آینده، س ۱۲، ص ۳۸، ش ۱-۳، ص ۳۶.

۳ محمدعلی جمالزاده (۱۳۶۲)، *گنج شایگان*، تهران: انتشارات کتاب تهران، ص ۳۰.

محمد حسن امین‌الضرب تاجر معروف دوره قاجاریه، تصمیم گرفته بود که تجارت خود را در آن جا گسترش دهد. اهمیت تجاری شهر یزد بیشتر به خاطر موقعیت جغرافیایی و ساکنین‌اش بود. از نظر جغرافیایی آمد و شد از بندرعباس به یزد راحت تر بود تا سایر شهرهای جنوبی، زیرا جاده یزد مشکلات طبیعی کم‌تری داشت. همچنین فرستادن کالاهای تجاری از هند به خراسان، شمال غربی، شمال و شرق و بالعکس آسان‌تر بود. اهمیت ساکنین شهر از این جهت بود که بخش مهمی از آن‌ها از اقلیت‌های زرتشتی بودند و نیز تعدادی از اینان تبعه بریتانیا بودند که از هند آمده و در یزد ساکن بودند. بخش مهمی از آن‌ها صنعت‌گر، و مردمانی سخت کوش بودند. به خاطر تعلق مخصوصشان به هند، شروع به تجارت با آن کشور کرده و در این کار وارد بودند. به خاطر این شرایط، یزد، مرکزی تجاری برای کالاهای خارجی و محلی مناسب برای صادرات و واردات کالاها و صادرات اصلی یزد تریاک بود.^۱

آن‌گونه که کتابچه‌نامه‌ها، سال (۱۲۸۶-۸۷ ق/۱۸۷۰-۷۱ م) نشان می‌دهد، امین‌الضرب عموماً به صادرات تریاک خراسان و اصفهان از راه استانبول به مقصد اروپا مشغول بود. پس از این تاریخ، تریاک کالای اصلی صادراتی کشور شد و شاید یکی از عللی که او فعالیت خود را در یزد گسترش داد این باشد که یزد، ناحیه اصلی کشت تریاک در ایران و محلی بود که تریاک‌های صادراتی ابتدا در آنجا جمع می‌شد. منابعی که درباره یزد است نشان می‌دهد که وی تریاک را از خراسان و اصفهان می‌خرید و آن را به منظور صدور به ماریسی، لندن و هنگ کنگ در یزد، گرد می‌آورد.^۲ علاوه بر موقعیت جغرافیایی کشت تریاک که یزد از آن سود می‌برده؛ ارتباط تجاری بین زرتشتیان یزد و هند نیز در تبدیل این شهر به یک بارانداز مهم تریاک، مؤثر بوده. زرتشتیان یزد از نخستین گروه‌هایی بودند که به واسطه ارتباط با هم‌کیشان خود در هند از سودآوری تریاک و بهره‌برداری بهتر از آن اطلاع یافتند و در گسترش تریاک در یزد و مناطق نزدیک، مانند اصفهان و کرمان سعی فراوان نمودند. فعالیت فردی مانند حاج محمدحسن امین‌الضرب به عنوان یکی از بزرگ‌ترین تجار تریاک، در بهبود موقعیت تجاری یزد تأثیر بسیار داشته است. «کاری کنید مال ایران مثل مال هندوستان معتبر شود. اگر همه مرسولات شما در تهران طیاری^۳ شود که یک دست باشد، اعتبار پیدا خواهد

۱ شیرین مهدوی (۱۳۷۹)، زندگی‌نامه حاج محمد حسن کمپانی، امین‌دارالضرب، ترجمه منصوره اتحادیه و فرحناز امیرخانی حسینک لو، تهران: نشر تاریخ ایران، ص ۱۳۴.

۲ مهدوی، همان، ص ۱۳۸.

۳ طیّ یا (حامص) طیار و آماده و مهتیا بودن اصطلاحی بوده است. تریاک مالی. علی‌اکبر دهخدا (۱۳۷۳)، لغت‌نامه، ج ۹.

کرد. در یزد مال کلی از خراسان و هرات و عراق آمده و در شانزده تومان [مقصود هر من شاه معادل سه کیلو] می‌شود خرید.^۱ تجارت تریاک در مناطق محدودی مثل اصفهان، یزد، شیراز و کرمانشاه تمرکز پیدا کرده است. در کرمان بازرگانانی از یزد بودند که به طور عمده تریاک برای بازار چین خریداری می‌کردند.^۲

۲. اصفهان

مهم‌ترین بارانداز تجاری تریاک ایران بدون شک اصفهان بود. اصفهان به عنوان بزرگ‌ترین تولیدکننده تریاک ایران از امکان بسیار بالایی در تبدیل شدن به بزرگ‌ترین بارانداز تریاک ایران برخوردار بوده است. تریاک تولیدی اصفهان در بیشتر سال‌ها تقریباً نصف تریاک تولیدی ایران بود. اگر چه تریاک مناطقی مانند کاشان، قم و دیگر نقاط اطراف اصفهان نیز در آن‌جا جمع‌آوری می‌شد. موقعیت جغرافیایی اصفهان به عنوان رابط کلیه مناطق ایران به آن ویژگی استثنایی بخشیده است. در واقع تمام تریاک ایران که در مناطق اطراف اصفهان تولید می‌شده است برای صدور از راه خلیج فارس باید از اصفهان عبور داده می‌شد. فعالیت کمپانی‌های داخلی مثل شرکت تریاک اصفهان و کمپانی‌های خارجی نیز در تقویت این وضعیت بسیار موثر بوده است. شرکت تریاک اصفهان در سال (۱۸۵۸-۱۸۵۹م/۱۲۷۷-۱۲۸۸ق). توسط آقای محمد مهدی اصفهانی و مشارکت تعدادی از تجار اصفهان تاسیس شده بود.^۳ کار این شرکت جمع-آوری، عمل‌آوردن، بسته‌بندی و صدور تریاک به بازارهای هنک کنگ و انگلستان بود.^۴ اهمیت این شرکت که نخستین شرکت داخلی فعال در زمینه تریاک بود؛ اهمیت تجاری اصفهان در زمینه تریاک را می‌رساند. بیشتر کمپانی‌های خارجی که در زمینه واردات و صادرات کالا فعال بودند در اصفهان شعبه داشتند. فعالیت شرکت‌هایی مانند شرکت مویبرو تولیدی،^۵ ساسون،^۶ از نمونه‌های این شرکت‌ها است که در زمینه تجارت تریاک بسیار فعال

تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۳۷۴۸.

۱ یزد در اسناد امین‌الضرب (سال‌های ۱۲۸۸-۱۳۲۰) (۱۳۸۰)، به کوشش اصغر مهدوی- ایرج افشار، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین، ص ۴۳۷.

2 Floor, Ibid, p.441.

۳ محمدحسن خان اعتماد السلطنه (۱۳۱۴)، مرآة البلدان، ج ۲، تهران: نشر اسفار، ص ۲۸۴.

۴ سهیلا ترابی فارسانی (۱۳۸۴)، تجار، مشروطیت و دولت مدرن، تهران: نشر تاریخ ایران، ص ۷۴.

۵ احمد اشرف (۱۳۵۹)، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه، تهران: انتشارات زمینه، ص ۵۴.

۶ آرشو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۵، پرونده ۱۴، ص ۱۶۴.

بوده‌اند. حتی مناطقی مانند کرمانشاه هم تریاک مازاد خود را به اصفهان انتقال می‌داد. فلور در این زمینه می‌نویسد: در حدود ۱۵۰ من تریاک هر ساله در کرمانشاه برای مصرف محلی آماده می‌شد و بقیه به اصفهان حمل می‌شد.^۱ این مسئله در حالی است که عثمانی به عنوان یکی از مناطق عمده ترانزیت و مصرف کننده تریاک ایران هم مرز با کرمانشاه می‌باشد. همه این شواهد اهمیت مرکزیت اصفهان را در بازار تریاک ایران می‌رساند.

۳. فارس

بعد از اصفهان و یزد، فارس، به عنوان سومین منطقه‌ای بود که تریاک‌های زیادی برای صادرات در آنجا جمع‌آوری می‌شد. فارس از نظر تولید تریاک در رتبه سوم قرار داشت و تریاک زیادی در مناطق مختلف آن تولید می‌شد.^۲ بنابراین همین مسئله می‌توانست به موقعیت تجاری این منطقه در زمینه تریاک یاری رساند. پس از تحقیق معلوم شد که صادرات عمده، تریاک است که می‌گفتند هر ساله ۱۰۰۰۰ تا ۱۵۰۰۰ صندوق از نواحی یزد و شیراز صادر می‌گردد.^۳ فارس نزدیکترین منطقه تولید تریاک به خلیج فارس به عنوان بندر اصلی صادرات تریاک بود. همان طور که می‌دانیم بیشتر تریاک ایران از طریق خلیج فارس صادر می‌شده است. موقعیت جغرافیایی فارس به گونه‌ای بود که همه تریاک ایران که از راه خلیج فارس صادر می‌شد از آن عبور می‌کرد. اگر کم‌ترین مقدار این تریاک به عللی مانند وضعیت جوی، به هم خوردن تعادل قیمت تریاک در آنجا انبار می‌شد به راحتی می‌توانست به این موقعیت تجاری فارس کمک کند. فعالیت تجار بزرگ تریاک مانند: نمازی، حاج محمد علی کازرونی نشان از بازار رونق تریاک در فارس است.^۴ علاوه بر این، فارس نیز مانند اصفهان محل فعالیت کمپانی‌های بزرگ تریاک مانند ساسون و زیگلر بود.^۵

میزان صادرات

یکی از خلأهای این پژوهش که ممکن است تا حدی نتایج آن را تحت تأثیر قرار دهد،

1. Floor, Ibid, p. 441.

۲ حاج میرزا حسن فسایی (۱۳۶۷)، *فارسنامه ناصری*، به تصحیح و تحشیه از منصور رستگاری فسایی، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۸۷۴.

۳ جرجن. کرزن (۱۳۶۲)، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غ. وحید مازندرانی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ص ۴۴۴.

۴ خسرو معتضد (۱۳۶۶)، *امین الضرب، تاریخ تجارت و سرمایه‌گذاری صنعتی در ایران*، تهران: انتشارات جانزاده، ص ۳۱.

۵ محمدحسن‌خان اعتماد السلطنه (۱۳۷۷)، *روزنامه خاطرات*، با مقدمه و فهراس از ایرج افشار، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۸۱۶.

فقدان آمار و ارقام در مورد میزان تولید و صادرات سالیانه تریاک می‌باشد. در این مورد، زین العابدین مراغه‌ای هم که در دوره قاجاریه می‌زیسته گله‌مند است و می‌نویسد: «ولی من نیز به کمال تأسف می‌گویم که می‌خواستیم بنویسم ولی نتوانستیم، چه مآخذی در دست نبوده. نه در ایران قانون سرشماری متداول است، نه مثل سایر مملکت‌ها سالنامه دارند که از روی آن در امثال این کارها اطلاعات گرفته شود. هر کس در این باب چیزی می‌گوید از روی حدس و گمان است»^۱. با وجود این، در صورت موجود بودن مقادیر عددی، یکی دیگر از مشکلات وجود واحدهای وزنی مختلف می‌باشد که در برخی موارد حتی هیچ معیار مشخصی برای واحد وزنی که مثلاً در فلان منطقه ایران استفاده می‌شده است وجود ندارد. واحد وزن در معاملات ایران متقال است که هفتاد و یک گندم انگلیسی یا نود و شش گندم ایران می‌شود. هر گندم ایران یک نخود می‌شود و شانزده متقال را یک سیر، پنج سیر یک گراونکه است و پیزهای سنگین را با من وزن می‌کنند. من در جاهای مختلف مملکت، متفاوت است، از شش و نیم پوند تا صد و شانزده پوند اختلاف وزن وجود دارد.^۲ همان‌طور که پیشتر هم ذکر کردیم صادرات تریاک به صورت فعال و سازماندهی شده از نیمه دوم سده نوزدهم آغاز شد. برای تحلیل عددی میزان صادرات تریاک قصد بر آن است که ابتدا میزان صادرات به صورت دهه‌های جداگانه بیان و تحلیل شود. بعد از اتمام این مرحله، صادرات کل به صورت مقایسه‌ای از نظر وزنی و پولی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

در مورد دهه پنجاه سده نوزدهم که صادرات تریاک در مرحله ابتدایی بود آمار بسیار پراکنده‌ای وجود دارد. همان‌طور که قبلاً گفتیم عیسوی میزان صادرات تریاک در سال (۱۸۵۰م/۱۲۶۶ق) را صفر درصد ذکر می‌کند.^۳ فوران هم مقدار صادرات تریاک ایران در سال (۱۸۵۷م/۱۲۷۳ق) را صفر درصد ذکر می‌کند.^۴ قطعاً آنچه که فوران و عیسوی بیان کرده‌اند نمی‌تواند درست باشد. در مورد این که چرا این دو برای این دهه هیچ سهمی برای تریاک ذکر نکرده‌اند دو احتمال می‌توان بیان کرد. نخست، فقدان آمار صدور تریاک که

۱ حاجی‌زین‌العابدین مراغه‌ای (۱۳۸۴)، *سیاحتنامه ابراهیم بیگ*، به کوشش م.ع. سپانلو، ج ۳، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ص ۲۲.

۲ جان ویشارد (۱۳۶۳)، *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا، [بی‌جا]: مؤسسه انتشارات ایران زمین، ص ۲۸۰.

۳ عیسوی، همان، ص ۲۶۰.

۴ جان فوران (فروردین‌واردیبهشت ۱۳۷۱)، «مفهوم توسعه وابسته، کلید اقتصاد سیاسی ایران در عصر قاجار»، ترجمه علی طایفی، *مجموعه اقتصاد اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۵۵ و ۵۶، ص ۳۹.

معضل بزرگی در این دوره بوده است و دوّم ناچیز بودن مقدار تریاک در مقایسه با دهه‌های بعد که این دو ترجیح داده‌اند مقدار تریاک صادراتی را صفر درصد در نظر بگیرند.

ولی تولید و صادرات به سرعت رو به افزایش گذاشت. این مسئله در «گزارش مستر بارنینگ درباره تجارت و تولید تریاک در ایران» کاملاً روشن است که دارای اطلاعات بارز و مفصّلی می‌باشد و صادرات آن در سال (۱۸۶۱م/۱۲۷۷ق) بالغ بر ۱۰۰۰ جعبه گردید.^۱ سیف مقدار متوسط صادرات سالیانه بین سال‌های (۱۸۶۲-۱۸۶۵م/۱۲۷۸-۱۲۸۱ق)، را به لحاظ وزنی ۴۶۹۶۹ کیلوگرم و مقدار ارزی آن را ۷۰۰۰۰ لیره استرلینگ ذکر کرده است.^۲ با توجه به آمارهای موجود در مورد مقادیر صادراتی تریاک در نیمه نخست دهه ششم سده مذکور، مطمئناً مقدار صادراتی تریاک در دهه پنجاه صفر نبوده است. چرا که دور از ذهن می‌نماید که به یکباره صادرات تریاک به حدود ۱۰۰۰ جعبه برسد. در فاصله زمانی بین سال (۱۸۶۵-۱۸۶۷م/۱۲۸۱ق)، سیف هیچ مقداری برای صادرات تریاک ذکر نمی‌کند. منابع دیگر هم در این مورد ساکت مانده‌اند. هر چند نمی‌توان مقدار تقریبی هم برای آن ذکر کرد، لیکن مقدار تریاک صادراتی نباید فاصله چندان زیادی با این مقدار در بین سال‌های (۱۸۶۷-۱۲۸۳م/۱۲۸۵ق) داشته باشد. اگر الگوی ثابت و مشخصی در رشد صادرات تریاک وجود داشت وضع در این سال‌ها که در مورد صادرات تریاک هیچ آماری موجود نبود؛ تا حدودی قابل حدس بود. اما برای فاصله زمانی بین سال‌های (۱۸۶۷-۱۸۶۹م/۱۲۸۳-۱۲۸۵ق)، مقدار تریاک صادراتی را در حدود ۱۲۱۹۰۹ کیلوگرم ذکر می‌کند.^۳ این افزایش تقریباً سه برابری، در فاصله زمانی دو سال (احتمال این است که بر مقدار تریاک صادراتی بین سال (۱۸۶۵-۱۸۶۷م/۱۲۸۱-۱۲۸۳ق) هم مؤثر بوده باشد) به چند علت می‌باشد. علت نخست، بیماری کرم ابریشم است که در سال (۱۸۶۴م/۱۲۸۰ق) رخ داد^۴ و صادرات ایران را دچار یک روند کاهشی شدید کرد. از سوی دیگر واردات روزافزون کالاهای خارجی و عدم وجود نقدینگی لازم برای جوا بگویی به آن؛ افزایش کشت خشخاش را که بازار جهانی آن بسیار رونق داشت موجب شد. در این فاصله زمانی، تریاک به کشت جانشین تبدیل شد. علت دیگر که به بازار جهانی مربوط بود این بود که، در فاصله بین سال (۱۸۶۴-۱۸۶۰م/۱۲۷۶-۱۲۸۰ق) که جنگ داخلی آمریکا رخ داد

۱ عیسیوی، همان، ص ۳۶۷.

۲ سیف، همان، ۲۲۵.

۳ همان، ص ۲۲۵.

۴ دالمانی، همان، صص ۸۳-۸۲.

صادرات پنبه از ایران چندین برابر شد و به نوعی زمین‌های محصولات زراعی به نفع پنبه به زیر کشت رفت.^۱ بعد از اتمام جنگ داخلی و اشباع بازار جهانی پنبه، زمین‌های مناطق جنوبی مانند فارس، اصفهان، یزد که به زیر کشت پنبه رفته بود به کشت تریاک اختصاص یافت. این دو عامل به همراه بازار پویای جهانی تریاک، این فاصله سه برابری را ایجاد کرد. در مورد مقدار تریاک صادراتی در سال (۱۸۶۹م/ ۱۲۸۵ق)، اختلاف فراوانی دیده می‌شود. در حالی که تامسون مقدار تریاک تولیدی در سال (۱۸۶۹م/ ۱۲۸۵ق) را در حدود ۳۰۰۰۰ کیلوگرم ذکر می‌کند.^۲ سیف مقدار تریاک تولید شده در همین سال؛ تنها در اصفهان را بیش از ۵۴۰۰۰ کیلوگرم می‌داند.^۳ در خلال سال (۱۸۶۸- ۱۸۶۹م/ ۱۲۸۴- ۱۲۸۵ق) مقدار تریاکی که در ایران تولید شد و از راه هرات وارد گردید ۱۵۵۰۰ من شاهی (معادل ۹۳۰۰۰ کیلوگرم) بود- و هر من شاهی^۴ معادل با ۱۳ پوند می‌باشد. تولید تریاک در ایران در سال (۱۸۶۹/ ۱۲۸۵ق) به قرار زیر بود: در کرمان و حومه آن، ۱۵۰ من شاهی، در کاشان و روستاهای آن ۲۵۰ من شاهی، در نواحی یزد ۷۵۰۰ من شاهی، در خراسان و طبس ۱۴۰۰ من شاهی، در روستاهای تهران ۲۰۰ من شاهی، در نواحی اصفهان ۵۰۰۰ من شاهی می‌شود.^۵ این تفاوت فاحش را باید چگونه تلقی کرد؟ کدام آمار قابل اعتمادتر است؟ متأسفانه منبع سوم وجود ندارد که بتوان با توجه به آن یکی از این مقادیر را پذیرفت. اما اگر بخواهیم با توجه به آماری که سیف برای صادرات تریاک در این فاصله زمانی ذکر می‌کند قضاوت کنیم؛ همان نظر سیف به حقیقت نزدیک‌تر است. به طور کلی دهه شصت به لحاظ وزنی و پولی صادرات تریاک، افزایش قابل توجهی را نشان می‌دهد.

دهه هفتاد سده نوزدهم یک روند متفاوت در تولید و صادرات تریاک دیده می‌شود. در فاصله زمانی بین سال (۱۸۷۱- ۱۸۷۳م/ ۱۲۸۷- ۱۲۸۹ق)، صادرات تریاک، رو به کاهش می‌رود. در این مقطع، صادرات تریاک از ۱۲۱۹۰۹ کیلوگرم در سال (۱۸۶۹م/ ۱۲۸۵ق)، به یک‌بار به ۸۷۳۴۱ کیلوگرم کاهش می‌یابد. کرزن هم صادرات آن را از طریق خلیج فارس در این سال در حدود ۸۷۰ صندوق به ارزش، ۶۹۶۶۰۰ روپیه گزارش می‌کند. اگر وزن این صندوق‌ها را در حدود ۱۰۰ کیلوگرم^۶ در نظر بگیریم آمار کرزن هم با مقادیری که سیف

۱ مرتضی راوندی (۱۳۵۴)، *تاریخ اجتماعی ایران*، ج ۱۰، ص ۵، تهران: انتشارات روزبهان، ص ۲۱۹.

۲ سیف، همان، ص ۲۲۵.

۳ همان، ص ۲۲۵.

۴ هر من شاهی معادل ۶ کیلوگرم.

۵ عیسوی، همان، ص ۳۷۰.

۶ کرزن ارزش وزنی این صندوق‌ها را در حدود ۱۰۰ کیلوگرم در نظر گرفته است (ص ۵۹۶).

ارائه می‌کند مطابقت دارد. این کاهش به دو علت اتفاق افتاده است. نخست، به علت خشکسالی عمومی است که سراسر ایران را فرا گرفته و کاهش تولید کشاورزی را باعث شده است. و دوم قحطی بزرگ در سال (۱۸۷۰-۱۸۷۱ م/۱۲۸۶-۱۲۸۷ ق) است که به استناد بعضی منابع، مردم مجبور شدند زمین‌های کشت خشخاش را به کشت محصولات دیگر مانند گندم و جو اختصاص دهند.^۱ ارزش پولی تریاک هم با توجه به آمارهای موجود، کاهش خفیفی را نشان می‌دهد. در فاصله زمانی سال (۱۸۷۴-۱۸۷۶ م/۱۲۹۰-۱۲۹۲ ق) که دوره بعد از قحطی بزرگ را در برمی‌گیرد مقدار تریاک تولید شده به لحاظ وزنی به مقدار سال (۱۸۶۹ م/۱۲۸۵ ق) نزدیک شد و به حدود ۱۳۲۷۵۰ کیلوگرم رسید.^۲ در این مقطع مسئله قابل توجه این است که با این که مقدار تریاک صادر شده در فاصله زمانی ۱۸۷۴-۷۶ به لحاظ وزنی در حدود ۱۲۰۰۰ کیلوگرم بیشتر از سال (۱۸۶۹ م/۱۲۸۵ ق) می‌باشد، لیکن به لحاظ ارزش پولی در حدود ۵۰۰۰۰ واحد کاهش نشان می‌دهد. این مسئله در قالب کلی کاهش ارزش مواد خام که در دنیا رخ داد قابل توجیه است. بعد از نیمه سده نوزدهم، ارزش مواد خام نسبت به کالاهای ساخته شده در دنیا روند کاهشی در پیش گرفت این مسئله ضربات شدیدی به اقتصاد کشورهای عقب مانده تر زد و تراز تجاری آن‌ها را به شدت تحت تأثیر قرار داد. در مورد تریاک نیز این مسئله صادق است و از دهه هفتاد، تریاک ایران علی‌رغم افزایش وزنی، فاقد افزایش ارزی متناسب است. در فاصله زمانی بین (۱۸۷۷-۱۸۷۹ م/۱۲۹۴-۱۲۹۶ ق) صادرات تریاک یک ضریب سه برابری در وزن را تجربه کرد. در این فاصله زمانی صادرات تریاک نسبت به مقطع قبلی آن در سال‌های بین (۱۸۷۴-۱۲۹۱ م/۱۲۹۳-۱۲۹۴ ق)، از ۱۳۲۷۵۰، به حدود ۳۴۲۲۰۴ کیلوگرم رسید. کمرزن صادرات تریاک در سال‌های بین (۱۸۷۶-۱۸۷۷ م/۱۲۹۳-۱۲۹۴ ق) را در حدود ۲۵۷۰ صندوق ذکر می‌کند که اگر وزن هر جعبه در حدود ۱۰۰ کیلوگرم مورد نظر او در نظر گرفته شود این مقدار به حدود ۲۵۷۰۰۰ کیلوگرم می‌رسد.^۳ به نظر می‌رسد این اختلاف وزنی بین آماری که سیف و کمرزن ارائه می‌دهند طبیعی باشد. چرا که کمرزن مقدار تریاک تولیدی در سال (۱۸۷۶ م/۱۲۹۳ ق) مد نظر داشته‌اش در حالی که

۱ محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه (۱۳۷۱)، *چهل سال تاریخ در دوره پادشاهی ناصرالدین شاه (المآثر و الآثار)*، ج ۲، به تصحیح ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۷۱۳.

۲ سیف، همان، ص ۲۲۵.

۳ همان، ص ۲۲۵.

۴ کمرزن، همان، ص ۵۹۵.

سیف متوسط سه سال بین (۱۸۷۷-۱۲۹۴/م۷۹-۱۲۹۶ق) را در نظر گرفته است. این افزایش تولید از یک طرف به روند تثبیت تولید تریاک در ایران بر می‌گردد و از سوی دیگر به عادی شدن شرایط اقتصادی ایران بعد از خشکسالی (۱۸۷۰-۱۸۷۱/م۷۱-۱۲۸۷-۱۲۸۸ق) اشاره دارد. در واقع، مردم بعد از فضای به وجود آمده در قحطی سال (۱۸۷۰-۱۸۷۱/م۱۲۸۷-۱۲۸۸ق) که تا حدودی هم به کاشت تریاک برمی‌گشت با فراموش کردن خاطره آن قحطی، به تخصیص زمین‌های بیشتری به تریاک پرداختند که نتایج خاص خود را داشت. اوج تولید تریاک و صادرات تریاک ایران به سال‌های بین (۱۸۸۰-۱۸۸۲/م۸۲-۱۲۹۷-۱۲۹۹ق) بر می‌گردد. در این فاصله، تریاک صادراتی ایران به حدود ۳۹۷۵۹۵ کیلوگرم رسید که ۲۶ درصد از صادرات کل ایران را در بر می‌گرفت و مقام نخست را در صادرات ایران پیدا کرد. این مقدار به لحاظ ارزی ۶۱۸۰۲۲ لیره استرلینگ می‌شد. عیسوی مقدار صادرات تریاک در سال (۱۸۸۰-۱۸۸۱/م۸۱-۱۲۹۷-۱۲۹۸ق) را در حدود ۷۷۰۰ صندوق ذکر می‌کند.^۲ کرزن هم رقم ۷۷۰۰ صندوق را در نظر گرفته است.^۳ قطعاً منبع مورد استناد عیسوی، کرزن می‌باشد. اگر بخواهیم وزن صندوق‌های مذکور را با توجه به گفته کرزن در حدود ۱۰۰ کیلوگرم در نظر بگیریم یک اختلاف فاحش به وجود می‌آید. آنچه که به یقین می‌توان گفت این است که مقداری که عیسوی و کرزن ذکر می‌کنند بسیار بیشتر از مقدار واقعی بوده است و ممکن است که منظور این دو، کل تولید تریاک ایران بوده باشد. با وجود این باید به دیده تردید به آن نگریست. هر چند نمی‌توان صندوق‌های مذکور را به طور یقین و ثابت ۱۰۰ کیلوگرم فرض کرد. اورسل نیز ارزش تریاک صادراتی ایران در سال (۱۸۷۱-۱۸۷۲/م۱۲۸۷-۱۲۸۸ق) معادل ۵۲۲۱۰۰۰ فرانک و در سال (۱۸۸۰-۱۸۸۱/م۱۲۹۷-۱۲۹۸ق) را در حدود ۱۷۵۲۱۰۰۰ می‌داند^۴ که رشد سه برابری را نشان می‌دهد.

اوج صادرات تریاک چندان به طول نینجامید. در منابع در دسترس، علت خاصی برای آن ذکر نشده است؛ با توجه به این که منابع در دسترس، به هیچ حادثه خاص داخلی اشاره نکرده‌اند؛ می‌توان علت اصلی آن را در بیرون مرزهای ایران، در تحولات بازار جهانی جستجو کرد. بعد از سال (۱۸۸۲/م۱۲۹۹ق)، صادرات تریاک با یک شیب ملایم، روند کاهشی خود را

۱ سیف، همان، ص ۲۲۵.

۲ عیسوی، همان، ص ۳۶۷.

۳ کرزن، همان، ص ۵۹۵.

۴ ارنست اورسل (۱۳۸۲)، سفرنامه، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۳۱۱.

شروع می‌کند. و در فاصله زمانی بین سال (۱۸۸۹-۱۸۹۱م/۱۳۰۸-۱۳۰۶ق) یک روند برگشتی نشان می‌دهد و به یکباره، صادرات تریاک از ۲۷۰۴۵۰ کیلوگرم، در سال‌های بین (۱۸۸۶-۱۸۸۸م/۱۳۰۳-۱۳۰۵ق) به حدود ۳۷۹۵۷۵ کیلوگرم می‌رسد.^۱ کرزن این مقدار را در حدود ۵۱۹۰ جعبه ذکر می‌کند؛^۲ که با توجه به محاسبه وزنی هر صندوق که مد نظر کرزن می‌باشد در حدود ۵۱۹۰۰۰ کیلوگرم می‌شود. ارزش پولی تریاک از نظر کرزن ۱۹۰۰۰۰۰ هزار تومان می‌باشد که بسیار قابل توجه است.^۳ هر چند مقدار مورد نظر سیف باز به مقدار صادرات تریاک در سال‌های بین (۱۸۸۰-۱۸۸۲م/۱۲۹۷۹-۱۲۹۹ق) نمی‌رسد، لیکن به آن بسیار نزدیک می‌شود. نکته قابل توجه که مجبور به تکرار آن هستیم کاهش ارزش پولی تریاک می‌باشد. به لحاظ شاخص وزنی در حدود ۲۰۰۰۰ کیلوگرم صادرات تریاک کم‌تر از سال (۱۸۸۰-۱۸۸۲م/۱۲۹۷ق) است، اما از نظر قیمت، این فاصله در حدود ۱۲۰۰۰۰ لیره استرلینگ می‌باشد.^۴ در این زمان تریاک در حدود ۲۵/۶ درصد صادرات ایران را تشکیل می‌دهد که در مقام نخست صادرات ایران قرار دارد.^۵ نزدیک‌ترین کالای صادراتی به تریاک در این فاصله زمانی، ابریشم خالص می‌باشد که تنها ۱۷ درصد صادرات ایران را در بر می‌گیرد.^۶ تا قبل از سال (۱۹۰۴م/۱۳۲۲ق) صادرات تریاک ایران بین ۲۵۰۰۰۰ تا ۳۳۰۰۰۰ هزار کیلوگرم در نوسان می‌باشد. به نظر نمی‌رسد سهم صادراتی تریاک تا قبل از سال (۱۹۰۳م/۱۳۲۱ق) به زیر بیست درصد رسیده باشد و به همین دلیل، مقام نخست را در صادرات ایران دارا است. این سهم صادراتی تا قبل از سال (۱۹۰۳م/۱۳۲۱ق) حفظ می‌شود. سیف مقدار تریاک صادراتی ایران را در فاصله بین سال‌های (۱۹۰۱-۱۹۰۳م/۱۳۲۱-۱۳۱۹ق) در حدود ۳۲۹۱۴۹ کیلوگرم برآورد می‌کند این مقدار به لحاظ شاخص وزنی، یک واحد کم‌تر از سال قبل از آن است. اما از نظر شاخص قیمت، در حدود ۸ واحد کاهش نشان می‌دهد^۷ که در گزارش مشیرالدوله که خواستار آگاهی به تجار در مورد کاهش قیمت تریاک در بازار جهانی است، دیده می‌شود.^۸ در فاصله زمانی بین سال (۱۹۰۳-۱۹۰۴م/۱۳۲۲-۱۳۲۱ق)، مقدار تریاک به لحاظ وزنی نسبت به دوره

۱ سیف، همان، ص ۲۲۵.

۲ کرزن، همان، ص ۵۹۵.

۳ همان، ص ۶۶۵.

۴ سیف در جدولی بر حسب گزارش‌های دریافتی، این محاسبات را آورده است، که این برآورد بر اساس این جدول می‌باشد، ص ۲۲۵.

۵ فوران، همان، ص ۳۹.

۶ همان، ص ۳۹.

۷ سیف، همان، ص ۲۲۵.

۸ آرشیومرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۰، پرونده ۰۲/۱، ص ۱۱۵.

قبل از آن یعنی در سال‌های بین (۱۹۰۱-۱۹۰۳م/۱۳۲۱-۱۳۱۹ق)، به حدود $\frac{1}{3}$ کاهش یافت. این کاهش چشم‌گیر، نقطه عطفی در صادرات تریاک ایران می‌باشد. تریاک صادراتی ایران به لحاظ وزنی به حدود، ۱۷۲۱۰۲ کیلوگرم رسید.^۱ سؤال مهمی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا این کاهش مربوط به اصل تولید است یا فقط مربوط به صادرات؟ ولی به دلیل فقدان آمار تولید تریاک نظر قطعی نمی‌توان داد. این که آیا این درجه کاهش تولید با مقدار کاهش در صادرات همخوانی متناسب دارد یا نه، بر ما پوشیده است. فوران سهم تریاک ایران در صادرات سال (۱۹۰۳م/۱۳۲۱ق) را در حدود $\frac{7}{9}$ درصد ذکر می‌کند که همان عدد یک سوم را به لحاظ درصد نشان می‌دهد.^۲ بعد از سال (۱۹۰۶م/۱۳۲۴ق)، آمار چندانی در مورد وزن و ارزش پولی تریاک وجود ندارد. عیسوی، فوران و سیف هر سه سهم تریاک در صادرات را در فاصله زمانی بین (۱۹۱۱-۱۹۱۳م/۱۳۲۹-۱۳۳۱ق) در حدود ۷ درصد ذکر می‌کنند و بعد از (۱۹۱۳م/۱۳۳۱ق)، حتی درصدهای آماری کلی هم وجود ندارد. در سال (۱۹۱۴-۱۹۱۵م/۱۳۳۲-۱۳۳۳ق). صادرات آن به ۸۷۵۰۰۰ پوند به ارزش ۸۱۵۰۰۰ لیره رسید.^۳ در این فاصله زمانی که از (۱۹۰۴م/۱۳۲۲ق) شروع می‌شود و کاهش معنادار صادرات تریاک اتفاق می‌افتد، شاهد افزایش صادرات فرش و کاهش صادرات تریاک هستیم. مهم‌ترین دلیل این رخداد، ادغام اقتصاد ایران در اقتصاد جهانی و وابستگی بیشتر آن است. در این فاصله زمانی، بازار جهانی تریاک دچار رکود و فرش دارای یک بازار پویای جهانی می‌شود. با توجه به وضعیت اقتصادی ایران باید کالایی تولید می‌شد که بازار جهانی خواهان آن بود. سهم صادراتی تریاک که در سال (۱۸۸۰م/۱۲۹۷ق) در حدود ۲۶ درصد صادرات ایران بود در سال (۱۹۱۲-۱۹۱۳م/۱۳۳۰-۱۳۳۱ق) به حدود ۷ درصد رسید در مقابل این روند کاهش سهم صادراتی فرش که در سال (۱۸۸۰م/۱۲۹۷ق) تنها ۴ درصد بود؛ در سال (۱۹۱۳م/۱۳۳۱ق) به حدود ۱۲ درصد می‌رسد و یک رشد سه برابری را تجربه می‌کند.^۴

بازار جهانی تریاک ایران

روند ادغام اقتصاد ایران در اقتصاد جهانی در نیمه سده نوزدهم شدت گرفت و تمام تحولات

۱ سیف، همان، ص ۲۲۵.

۲ فوران، همان، ص ۳۹.

۳ عیسوی، همان، ص ۳۶۹.

۴ همان، ص ۲۰۶.

آن تحت تأثیر اقتصاد جهانی بود. تجاری شدن کشاورزی و ورود تریاک به اقتصاد ایران دقیقاً همین روند را طی کرد و در واقع، افزایش تولید تریاک و ورود آن به اقتصاد ایران به عنوان یک کالای تأثیرگذار، در وهله نخست تحت تأثیر شرایط حاکم بر اقتصاد جهانی بود. در چنین شرایطی وسعت بازار جهانی و میزان تقاضای کشورهای واردکننده و میزان عرضه کشورهای صادرکننده به عنوان رقیب می‌توانست از اصلی‌ترین عوامل تعیین‌کننده در میزان صادرات تریاک باشد. ابتدا بهترین تریاک ایران به جاوه و چین و هند و چین و عدن و سوئز حمل می‌گردید و بهترین جنس آن به لندن می‌رفت که در آنجا مرفین از آن استخراج نموده به آمریکا می‌فرستادند ولی بعدها بیشتر به مملکت چین فرستاده می‌شد و به واسطه خوبی جنس، مانع ورود تریاک ترکیه و هندوستان به آن کشور گردید. تریاک خوب هفتاد درصد شیره دارد و تقریباً نه درصد مرفین از آن استخراج می‌شود.^۱ این مسئله در حساسیت تجار ایرانی نسبت به بازار چین هم مشخص است و تقریباً بازار چین تصمیمات آن‌ها را در مورد خرید تریاک مشخص می‌کرده است. در نامه‌ای که از طرف حاج محمد تقی شیرازی نوشته شده است؛ آمده: «جنگ فرانسه و چین به طور کلی معاملات تریاک را تعطیل و قیمت آن را تنزل بخشیده است».^۲ طبق بیشتر گزارش‌ها بزرگ‌ترین واردکننده تریاک ایران کشور چین بوده است. چینی‌ها که بعد از دو جنگ اول و دوم تریاک، بازار خود را به روی تریاک باز کردند به بزرگترین واردکننده تریاک در دنیا تبدیل شدند. در این مقطع زمانی، بزرگترین صادرکننده کالا به ایران انگلستان بود که در حدود یک سوم واردات ایران را در اختیار داشت. انگلیس‌ها که بازار تریاک چین را با تحمیل دو جنگ اول و دوم تریاک از آن خود کرده بودند، بهترین راه حل برای بازگشت ارزش کالاهای وارداتی خود به ایران را صدور تریاک ایران به چین یافتند. عمده تریاک ایران توسط انگلیسی‌ها به چین صادر می‌شده است.^۳ سندی از وزارت امور خارجه انگلیس، گزارش روشن‌تری از میزان بازرگانی تریاک از طریق بوشهر به چین و عواقب صادر نشدن آن به چین را بیان می‌کند. در این سند اسپرینگ رایس - کنسول انگلیسی مقیم بوشهر - می‌نویسد: «مجموع سودی که از گمرک جنوب ایران از راه صدور تریاک از ایران به چین در سال‌های (۱۹۰۵-۱۹۰۶م/۱۳۲۴-

۱ دالمانی، همان، ص ۹۴.

۲ یزد در اسناد امین‌الضرب، ص ۴۳۶.

۳ عبدالهادی حائری (۱۳۶۰)، تشیع و مشروطیت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۳.

۱۳۲۳ق) به دست می‌آمد در حدود ۱۲۵/۰۰۰ لیره استرلینگ بود. اسپرینگ رایس سپس می‌افزاید که اگر صادرات به چین متوقف گردد زبانی بیش از ۱۲/۰۰۰ لیره در سال گریبانگیر گمرک بوشهر می‌شود.^۱

در مورد مسیرهای ورود تریاک ایران به چین به راه‌های مختلفی اشاره شده است. عیسوی در این مورد می‌نویسد: «وقتی که تریاک ایران برای نخستین بار از ایران صادر شد از طریق کشتی به جاوه رفت و از آنجا بار دیگر توسط کشتی‌های بخار به سنگاپور و هنگ کنگ رسید معه‌ذا مراجع قدرت هلند ورود آن را تحریم کردند از این رو سعی شد این کالا به طور مستقیم از خلیج فارس وارد چین شود. مع‌الوصف این راه مستقیم به دلیل کرایه زیاد کنار گذاشته شد و کالاها توسط کشتی‌های بخار منظم به عدن رفت و از آنجا راه چین را در پیش گرفت و به زودی حکومت وقت به هر جعبه ۱۰ ری (rei) حقوق گمرکی تعیین کرد از این رو جریان تجارت بار دیگر تغییر یافت و صدور آن از راه سوئز که حقوق گمرکی نداشت ادامه یافت. معه‌ذا چون در سیلان هم حقوق گمرکی وجود نداشت واز آن‌جا که راه سوئز به طور طبیعی غیر مستقیم بود لذا کمپانی کشتی رانی ایران تصمیم گرفت که کشتی‌های خود را از راه گاله هدایت کند که ضمناً مقداری تریاک در بوشهر جمع‌آوری، که ارزشش قابل ملاحظه بود قسمت اعظم تریاک ایران حالا به خاطر گریز از پرداخت گمرکی در بمبئی، از راه سیلان و سوئز صادر می‌شود و لیکن آوریل گذشته یک کشتی تریاک به نام هیمالیا بطور مستقیم به چین صادر گردید.^۲ علاوه بر راه‌هایی که در بالا ذکر شد، قسمتی از تریاک ایران هم از طریق هرات و بخارا و تاتارستان به مرزهای چین می‌رسید که به علت ناامنی این راه در همان ابتدا اهمیت خود را از دست داد.^۳

انگلیسی‌ها با توجه به امکانات حمل و نقل دریایی مجهزی که به واسطه انقلاب صنعتی از آن بهره می‌بردند، انتقال و فروش تریاک ایران را در اختیار گرفتند. بعد از کشور چین، انگلستان دومین وارد کننده تریاک ایران بود. آیا می‌توان مقدار دقیق و یا حتی آمار نسبی سالیانه تریاک به این دو کشور را به دست آورد؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی باشد و تنها بتوان یک نمای کلی از آن ارائه داد. در سال (۱۹۰۶م/ ۱۳۲۴ق) به طور استثناء محصول تریاک

۱ رضا دشتی (۱۳۸۰)، تاریخ اقتصادی-اجتماعی بوشهر در دوره قاجار با تکیه بر نقش تجار و تجارت، تهران: نشر پازینه، صص ۱۱۳-۱۱۴.

۲ عیسوی، همان، ص ۳۶۸.

۳ معتضد، همان، ص ۶۲۵.

اصفهان زیادتر از سال های دیگر شد و مقدار آن به ۶۰۰۰۰ من سنگ شاه رسید (۳۵۰۶۴۰ کیلوگرم) و نصف این مقدار به چین و لندن رفت.^۱ کرزن در مورد صدور تریاک به چین می نویسد: صادرات که از لحاظ ارزش و مقدار، خیلی کم تر از واردات است عبارت است از: تریاک که قسمت عمده از ناحیه اصفهان بدست می آید و از ۴۵۰۰۰ صندوق باقیمت متوسط ۷۰ تا ۹۰ لیره هر صندوق هر ساله از این شهر صادر و سه چهارم آن به چین و یک چهارم آن به لندن حمل می شود.^۲ این نسبتی که کرزن در رابطه با بازارهای جهانی تریاک ایران بیان می کند، می تواند در سطح کشوری در مورد چین صدق کند. یعنی چین به عنوان بزرگ ترین وارد کننده تریاک ایران در حدود سه چهارم کل تریاک ایران را به خود اختصاص می داده است. کشورهای دیگر به همراه انگلستان نیز یک چهارم باقیمانده را وارد می کرده اند. فوراکاوا سیاح ژاپنی ارزش تریاک صادراتی ایران به لندن در سال (۱۸۷۸م) را در حدود ۲۵۲۵۳ پوند می داند^۳ از این نوع گزارش ها هم که اطلاعات ناچیزی ارائه می دهد به صورت حداقلی وجود دارد. بنابراین نمی توان میزان صادرات تریاک به این دو کشور را ارائه داد. بعد از این دو کشور که به ترتیب در مقام اول و دوم قرار دارند، کشورهای مصر،^۴ حوزه خلیج فارس، عثمانی و برخی کشورهای اروپایی در رده های بعدی قرار دارند. کرزن در مورد صادرات تریاک به کشورهای حوزه خلیج فارس می نویسد: باآنکه خاکش [شوشتر] برای کشت و زرع خشخاش استعداد حیرت انگیزی دارد باز می گویند که محصول آنجا تقریباً سی صندوق است که به سواحل غربی مسقط صادر می شود.^۵ اولیویه نیز به صادرات تریاک از جانب خراسان و سجستان و کرمان به دریای سفید^۶ به دلیل نزدیک بودن و کم خرج تر بودن مسیر، و از لرستان به عثمانی اشاره دارد.^۷ هم چنین فوراکاوا به صادرات کالاهایی مانند تریاک، بادام، خرما، شراب و ... به هند و واردات کالاهایی مثل چوب، قهوه، برنج و ... از هند اشاره دارد.^۸ البته هند از بزرگ ترین صادر کنندگان تریاک تنها بارانداز پخش تریاک

۱ دالمانی، همان، ص ۹۴.

۲. کرزن، همان، ص ۵۲.

۳ فوراکاوا نوبویوشی (۱۳۸۴)، سفرنامه، ترجمه هاشم رجب زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۱۳۲.

۴ آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۲۰، پرونده ۱، صص ۶۷-۶۹.

۵ کرزن، همان، ص ۴۴۴.

۶ در شمال غربی روسیه قرار دارد. و جزء آبهای سرزمین این کشور است.

۷ آنتوان گیوم اولیویه (۱۳۷۱)، سفرنامه، ترجمه غلامرضا وهرام، تهران: انتشارات اطلاعات، صص ۱۷۷ و ۱۸۰.

۸ فوراکاوا، همان، ص ۱۳۱.

ایران بوده است. بر طبق سندی از بازرگانی پایاپای ایران و ایتالیا آن‌ها در ازای واردات کالاهای صنعتی کارخانه‌های میلان، کالاهایی مانند پوست بره، گوسفند و تریاک را از ایران قابل صدور دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که کشورهای اروپایی مثل فرانسه و ایتالیا تریاک مورد نیاز خود را که در صنعت داروسازی استفاده می‌کرده‌اند بیشتر از ایران وارد می‌کرده‌اند.^۱ رابینو به صدور تریاک از کاشان و اصفهان برای مصرف داخلی به گیلان و از آنجا به روسیه اشاره می‌کند.^۲ البته به دلیل مقررات سخت دولت روسیه در جلوگیری از واردات تریاک، این مقدار بسیار کم بوده است. در سندی مربوط به سال (۱۸۷۱م/۱۲۸۹ق) ورود تریاک به روسیه غدن اعلام شده است.^۳

جدول برآیند کلی واردات و صادرات ایران به روسیه از سال ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۵

سال	تریاک برآمده	تریاک وارد	پوست برآمده	پوست وارد	گوسفند برآمده	گوسفند وارد
۱۹۰۰	۲۴۳۷۷	۸۱۴۷	۶۱۶۰	۳۵۰	۸۹۰	۲۰۵۶
۱۹۰۱	۳۶۸۴۵	۷۸۵۱	۴۰۷۳		۷۲۴	۱۵۵۹
۱۹۰۲	۴۵۶۰۰	۹۶۳۳	۷۹۱۱		۲۴۴	۹۹۵
۱۹۰۳	۶۴۸۰۰	۹۳۹۵	۱۷۴۶	۱۱۰۰	۴۳۱	۷۸۶
۱۹۰۴	۴۹۶۲۹	۱۰۸۸۲	۳۳۴۵		۱۱۲	۱۲۶۴
۱۹۰۵	۸۵۳۵۱	۱۱۹۰۳	۱۶۴۳		۷۶	۱۲۹۳
۱۹۰۶	۷۵۰۳۲	۱۲۷۴۴	۴۸۸۴	۹۶۶۴	۱۰۴۲	۶۰۴
۱۹۰۷	۷۶۱۴۴	۱۵۴۰۹	۴۲۲۳	۲۰۶۹۵	۷۲۱	۱۳۶۴
۱۹۰۸	۶۸۶۱۴	۱۵۷۰۳	۷۱۵۹	۱۵۳۳۹	۲۱۲۵	۴۸۹
۱۹۰۹	۷۵۲۱۸	۱۱۹۱۱	۷۱۲۱	۱۳۰۷۳	۶۷۷	۷۹۵
۱۹۱۰	۷۷۴۲۳	۱۳۳۵۳	۱۰۳۵۷		۱۱۷۴	۴۱
۱۹۱۱	۵۰۵۲۶	۱۰۵۵۴	۷۸۰۰		۶۶۵	۳۰۰
۱۹۱۲	۵۶۹۵۳	۱۳۳۹۰	۵۲۴۸		۶۴۹	۱۱۷۱
۱۹۱۳	۴۸۱۴۴	۲۹۴۹۲	۱۴۲۸۶		۷۶۷	۹۷۰

* منبع: پرونده ۵۷۵۷، وزارت امور خارجه، کارتن ۹، پرونده ۴۰، ص ۶۸

۱ ارشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۹، پرونده ۱۶، ص ۴۰.

۲ یاسنت لویی رابینو (۱۳۷۴)، ولایت دارالمز ایران: گیلان، ترجمه جعفر خمایی‌زاده، تهران: انتشارات اطاعتی، ص ۶۸.

۳ آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۴، پرونده ۹، ص ۲.

جدول صادرات تریاک ایران به مصر^۱

بهترین جنس تریاک ایران به لندن می‌رود برای ساختن مرفین (جوهر تریاک).^۲ این مسئله در مورد کشورهای اروپایی و به ویژه انگلیس‌ها بسیار مهم بوده است. بازار اروپا به کیفیت برتری نیاز دارد و تعداد کمی از بازرگانان پارسی می‌فهمند که چگونه آن را آماده کنند. در شیراز تنها دو بازرگان توانایی چنین کاری را دارند و تولید آن‌ها بوسیله هوتز و سوتز به لندن صادر می‌گردد.^۳ جمالزاده در مورد حساسیت انگلیس‌ها نسبت به کیفیت تریاک برای بازار لندن می‌نویسد: «تریاک خوب ایران از ۱۲ تا ۱۳ درصد مرفین دارد. ولی مرفین تریاک اصفهان کم است و از ۷/۵ تا ۸ درصد بیشتر نیست. در صورتی که در بازار لندن طالب تریاکی هستند که از ۱۰ تا ۱۱ درصد مرفین داشته باشد. ولی در چین به این مسئله اهمیتی نمی‌دهند. تریاک کرمانشاه که خیلی تند و قوی است در چین بسیار مطلوب است». ^۴ انگلیس‌ها که تریاک ایران را برای ساخت دارو به کار می‌بردند بهترین جنس تریاک ایران را خریداری می‌کردند. کیفیت جنس تریاک هم بیشتر در رابطه با مرفین آن که در ساخت دارو کاربرد دارد مشخص می‌شده است. چین و کشورهای غیر اروپایی وارد کننده تریاک ایران، با توجه به مورد مصرف آن، چندان به مقدار مرفین آن توجه نمی‌کردند. به جز مقدار مرفین که در کیفیت تریاک بسیار تأثیرگذار بوده، خلوص تریاک نیز بسیار اهمیت داشته است. یکی از بزرگ‌ترین معضلات تریاک ایران در دوره قاجاریه تقلب در آن می‌باشد. سه چهارم کلیه صادرات با مقداری شکر، نشاسته و عصاره انگور مخلوط شده و به مقصد چین حمل می‌گردید. تریاک ایران مدت‌ها محصول ترکیه را از بازار چین خارج کرده بود و با سرعت در مقابل هند هم رقیب عمده‌ای شده بود.^۵ تریاک صادراتی به چین که تقریباً تمام آن به مصارف غیر دارویی می‌رسید توجه چندان به میزان خلوص آن نمی‌شده است، اما تقلب بیش از حد بازرگانان، باعث عودت برخی بسته‌های تریاک صادراتی ایران به چین و لطمه خوردن بازار تریاک ایران در آن جا شد.^۶ این مسئله به کاهش قیمت تریاک ایران در بازار چین نیز منجر شده است.^۷

۱ آرشيو مركز اسناد وزارت امور خارجه، كارتن ۲۰، پرونده ۱، ص ۷۰.

۲ جمالزاده، همان، ص ۳۱.

۴ جمالزاده، همان، ص ۳۱.

۵ كرز، همان، ص ۵۹۶.

۶ آرشيو مركز اسناد وزارت امور خارجه، كارتن ۱۰، پرونده ۰۲/۱، ص ۱۱۶.

۷ آرشيو مركز اسناد وزارت امور خارجه، كارتن ۱۰، پرونده ۰۲/۱، ص ۱۱۷.

نتیجه گیری

در سده نوزدهم، اقتصاد ایران، تحت تأثیر تحولات جهانی به یک موقعیت پیرامونی تنزل پیدا کرد و به یکی از تولیدکنندگان مواد خام برای اقتصاد جهانی تبدیل شد. از جمله مواد خامی که تحت تأثیر تحولات مذکور از یک ماده غیر تجاری به تجاری تبدیل شد، تریاک بود. این محصول که به طور مشخص از دهه شصت به یک کالای تجاری تبدیل شده بود، در ابتدا سهم کمی در صادرات ایران داشت و بخش زیادی از آن به مصرف داخلی می‌رسید. با افزایش تولید تریاک، این ماده خام در دهه هفتاد به یکی از محصولات اصلی صادراتی ایران تبدیل شد و در سال‌های بین (۱۸۸۰-۱۸۸۱ م / ۱۲۹۸-۱۲۹۷ ق) در اوج تولید، سهم آن در صادرات ایران به حدود ۲۶ درصد رسید و به بزرگ‌ترین محصول صادراتی ایران تبدیل شد. تریاک با این سهم عظیم در حدود سه دهه و تا اواخر دهه آخر سده نوزدهم مهم‌ترین و بزرگ‌ترین رقم صادراتی ایران را تشکیل می‌داد و نقش مهمی در جوابگویی به واردات روزافزون کالاهای وارداتی ایران داشت. در واقع می‌توان گفت با سهم بالای تریاک در بخش صادرات، حلقه تبدیل ایران به تولید کننده مواد خام برای بازارهای صنعتی دنیا تثبیت شد. این ویژگی صادراتی ایران نشان دهنده تبدیل ایران به یک مستعمره اقتصادی در آن مقطع می‌باشد. در اواخر دهه اول سده بیستم؛ تریاک تحت تأثیر تحولات بین‌المللی و داخلی جای خود را به قالی داد و سهم آن به حدود ۷ درصد رسید که این رقم تا اواخر دوره قاجاریه به صورت یک روند نوسانی ادامه یافت.

در واقع تریاک با توجه به موارد خاص مصرف و سیاست‌های کشورهای مختلف در واردات آن، همگونی چندانی با الگوی صادراتی ایران که در آن روسیه، انگلستان و عثمانی شریک‌های کلان او بودند. چین به عنوان بزرگ‌ترین وارد کننده تریاک ایران، الگوی صادراتی ایران را دچار تغییر کرد. چرا که چین به جز تریاک، وارد کننده محصول دیگری از ایران نبود. بعد از چین، انگلستان بزرگ‌ترین وارد کننده تریاک ایران بود و مصر، عثمانی، ایتالیا و سایر کشورهای اروپایی و عربی در رده‌های بعدی قرار داشتند.

منابع و مآخذ

- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۹، پرونده ۱۶.
- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۲، پرونده ۲.

- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۵، پرونده ۱۴.
- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۲۰، پرونده ۱.
- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۲۰، پرونده ۱.
- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۴، پرونده ۹.
- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۲۰، پرونده ۱.
- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۰، پرونده ۰۲/۱.
- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۰، پرونده ۰۲/۱.
- آرشیو مرکز اسناد وزارت امور خارجه، کارتن ۱۰، پرونده ۰۲/۱.
- اشراقی، فیروز (۱۳۷۸)، *اصفهان از دید سیاحان خارجی*، اصفهان: نشر آتروپات.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹)، *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه*، تهران: زمینه.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان (۱۳۱۴)، *مرآة البلدان*، ج ۱، تهران: نشر اسفار، چ ۱.
- ---- (۱۳۷۷)، *روزنامه خاطرات*، با مقدمه و فهارس از ایراج افشار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ---- (۱۳۷۱)، *چهل سال تاریخ در دوره پادشاهی ناصرالدین شاه (المآثر و الآثار)*، ج ۲، به تصحیح ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر.
- اورسل، ارنست (۱۳۸۲)، *سفرنامه*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اولویه، آنتوان گیوم (۱۳۷۱)، *سفرنامه*، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران: انتشارات اطلاعات.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۶۳)، *سفرنامه*، ترجمه ابوتراب نوری، با تجدید نظر حمید شیرایی، [بی‌جا]: انتشارات کتابخانه سنائی و کتابفروشی تأیید.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۸۴)، *تجار، مشروطیت و دولت مدرن*، تهران: نشر تاریخ ایران، چ ۱.
- جمالزاده، محمد علی (۱۳۶۲)، *گنج شایگان*، تهران: انتشارات کتاب تهران.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰)، *تشیع و مشروطیت*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵)، *از خراسان تا بختیاری*، ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- دشتی، رضا (۱۳۸۰)، *تاریخ اقتصادی- اجتماعی بوشهر در دوره قاجار با تکیه بر نقش تجار و تجارت*، تهران: نشر پازینه، چ ۱.
- رایینو، یاسنت لویی (۱۳۷۴)، *ولایت دالمرز ایران: گیلان*، ترجمه جعفر خمایی‌زاده، تهران: انتشارات اطاعتی.
- راوندی، مرتضی (۱۳۵۴)، *تاریخ اجتماعی ایران*، ج ۱۰، چ ۵، تهران: روزبهان.
- ریچاردز، فردریک چارلز (۱۳۷۹)، *سفرنامه*، ترجمه مهین دخت صبا، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- سیف، احمد (۱۳۷۳)، *اقتصادی ایران در سده نوزدهم*، تهران: نشر چشمه، چ ۱.
- شاردن، ژان (۱۳۴۵)، *سیاحت‌نامه*، ترجمه محمد عباسی، ج ۱۰، تهران: انتشارات امیر کبیر، چ ۲.

- شوکو، اوکازاکی (فروردین و اردیبهشت و خرداد سال ۱۳۶۵)، قحطی بزرگ سال ۱۲۸۱ در ایران، ترجمه هاشم رجب زاده، آینده، س ۱۲، ص ۳۸، ش ۱-۳.
- عیسوی، چارلز (۱۳۶۲)، تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، چ ۱.
- فسایی، حاج میرزا حسن (۱۳۶۷)، فارسنامه ناصری، به تصحیح و تحشیه از منصور رستگاری فسایی، تهران: ج۲، انتشارات امیرکبیر، چ ۱.
- فوراکاوا، نوبیوشی (۱۳۸۴)، سفرنامه، ترجمه هاشم رجب زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فوران (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱)، «مفهوم توسعه وابسته، کلید اقتصاد سیاسی ایران در عصر قاجار»، ترجمه علی طایفی، مجموعه اقتصاد «اطلاعات سیاسی- اقتصادی»، ش ۵۵ و ۵۶.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۵۰)، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران: [بی نا].
- کرزن، جرج. ن (۱۳۶۲)، ایران و قضیه ایران، ترجمه غ. وحید مازندرانی، ج۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چ ۲.
- گزارش اوضاع سیاسی، اجتماعی ولایات عهد ناصری (۱۳۰۷ق) (۱۳۷۲)، به کوشش محمدرضا عباسی- پرویز بدیعی، تهران: انتشارات مرکز اسناد.
- مراغه‌ای، حاجی زین العابدین (۱۳۸۴)، سیاحتنامه ابراهیم بیگ، ج ۳، به کوشش م.ع. سپانلو، تهران: موسسه انتشارات آگاه.
- معتضد، خسرو، امین الضرب (۱۳۶۶)، تاریخ تجارت و سرمایه‌گذاری صنعتی در ایران، تهران: انتشارات جانزاده، چ ۱.
- مهدوی، شیرین (۱۳۷۹)، زندگی‌نامه حاج محمد حسن کمپانی، امین دارالضرب، ترجمه منصوره اتحادیه و فرحناز امیرخانی حسینک لو، تهران: نشر تاریخ ایران، چ ۱.
- وره‌رام، غلامرضا (۱۳۶۶)، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند، تهران: معین.
- ویشارد، جان (۱۳۶۳)، بیست سال در ایران، ترجمه علی پیرنیا، [بی جا]: موسسه انتشارات ایران زمین، چ ۱.
- یزد در اسناد امین‌الضرب (سال‌های ۱۳۲۰-۱۲۸۱) (۱۳۸۰)، به کوشش اصغر مهدوی- ایرج افشار، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.
- یوشیدا، ماساهارو (۱۳۷۳)، سفرنامه، ترجمه هاشم رجب زاده با همکاری نی ئی یا، مشهد: آستان قدس رضوی، موسسه چاپ و انتشارات.
- Floor, Willem (2003), *Agriculture in Qajar Iran*, Washington: Mage Publishers.

فرایند اسلامی شدن الگوی فرهنگی تطهیر در ایران تا پایان سده چهارم با رویکرد تاریخ فرهنگی

مهناز عباسی^۱

چکیده: از رخدادهای بزرگ تاریخ ایران، ظهور و گسترش اسلام، در سده‌های نخستین هجری بود. چگونگی اسلامی شدن شیوه زندگی مردم، به ویژه فرهنگ تطهیر، مسئله پژوهش حاضر می‌باشد. مقاله پیش رو به دنبال فهم تحول نظام معنایی تطهیر، نخست الگوهای فرهنگی بهداشت فردی، در ایران دوره پیشاسلامی را بررسی نموده، آن‌گاه چارچوب‌های تئوریک که در قالب مفاهیم (نجس و پاک) نظام معنایی اسلامی را می‌سازد، شناسانده، سپس به بازنمایی نوع تعامل مردم ایران پرداخته تا در انتها فرایند تولید نظام معنایی «تطهیر» را فهم کند. بررسی موضوع فرایند اسلامی شدن الگوی فرهنگی تطهیر، با تأکید بر رویکرد تاریخ فرهنگی، پژوهش را به بهره‌گیری از دیدگاه تفسیری و معناکاوانه «کلیفورد گیرتز» رهنمون ساخته، تا طی آن، با دیدن دین به مثابه فرهنگ و نظام معنایی دانستن آن، و کاربست روش فرایندی، تحول فرهنگی سده‌های نخستین ایران دوره اسلامی را در مفاهیم نمادین فرهنگ و از جمله تطهیر، بازآفرینی و بررسی کند.

با ورود اسلام، مفهوم‌سازی جدیدی از پاکی و پلیدی ارائه می‌شود که طی آن مفاهیم و کاربردهای نجس و پاک گاه تغییر یافته، گاه توسعه یافته و گاه محدود شده‌اند. کنش و رفتار مردم ایران در برابر مفاهیم و آموزه‌های جدید-که بدون شک متأثر از همگرایی‌ها و همسازی‌ها و زمینه‌های قبلی موجود در ایران بود- فرهنگ نوین و نظام معنایی جدیدی را خلق کرد که با نام فرهنگ ایرانی-اسلامی تطهیر مورد بررسی مقاله حاضر خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: اسلامی شدن، ایران، تحول نظام معنایی، تطهیر، الگوی فرهنگ

The process of islamization of cultural pattern of “*purification*” in Iran of the fourth (A.H) century: a cultural history approach

Mahnaz Abbasi¹

Abstract: The rise and spread of Islam in the early Higi centuries were among the great events in Iranian history. Investigating the way people’s lifestyle, especially the culture of purification, was Islamized is the research objective of the present study. This article seeks by understanding of the semantic system of purification to first investigate the cultural patterns of individual hygiene of Iranians in pre-Islamic era, developing and introducing a theoretical frameworks in the form of Islamic semantic system’s concepts (i.e. impure and pure), and then representing Iranians’ interaction model to finally conceptualize the production process of semantic system of “*purification*”.

Investigating the islamization process of the cultural pattern of “*purification*” with emphasis on the cultural history approach directed the research towards the employment of interpretive view and meaning analysis of “Clifford Geertz”; and then, by looking at religion as a semantic system and culture, and applying the process approach, cultural development of the early centuries of post-Islamic Iran is investigated and recreated in the context of symbolic concepts of culture, including purification.

With the arrival of Islam, the concepts of “*purity*” and “*impurity*” were redefined, in which the concepts and applications of *impure* and *pure* were occasionally changed, developed, and limited. Actions and behavior of the Iranian people towards the new concepts and teachings – which undoubtedly were influenced by previous convergence, compatibility, and background of Iran – created a new culture and semantic system, which as Iranian-Islamic culture, are the subject of the present article.

Keywords: Islamization, Iran, Development of semantic system, Purity, Cultural pattern

1 Professor of Faculty in Al-Zahra University

abbasi_m89@yahoo.com

مقدمه

از رخدادهای بزرگ تاریخ ایران، ظهور و گسترش اسلام در سده‌های نخستین اسلامی، می‌باشد. این رخداد، بیانگر تحولی عظیم در فرهنگ یا شیوه زندگی مردم ایران است. با در نظر گرفتن این واقعیت، پرسش اصلی پژوهش پیش رو، چگونگی «اسلامی شدن» شیوه زندگی مردم و از آن جمله فرهنگ تطهیر می‌باشد. پرسش دیگر آن که الگوهای فرهنگی بهداشت رایج در دوره پیشاسلامی کدام بود؟ الگوهای شکل گرفته در دوره اسلامی کدام بود؟ منظور از «اسلامی شدن»، مجموعه تغییراتی است که در ابعاد گوناگون زندگی فردی و جمعی و «الگوهای فرهنگی» رایج در ایران به وجود آمده تا این الگوها سازگار با ارزش‌ها و جهان بینی اسلامی شوند. «اسلامی شدن» در این مقاله، اشاره به فرایند تحول فرهنگی دارد، که با دو روش ایجاد می‌شود:

۱. پیدایش الگوهای فرهنگی جدید تطهیر که دین اسلام آن‌ها را تعریف کرده و به وجود آورده است.
 ۲. ایجاد تغییر در فرم و محتوای الگوهای فرهنگی رایج و شکل گرفته تطهیر در دوره پیشاسلامی.
- مقاله پیش رو، در صدد بررسی چگونگی شکل گیری و رواج الگوهای فرهنگی تطهیر اسلامی در زندگی مردم ایران بوده و تلاش می‌کند این فرایند را در چارچوب نگاهی تفسیری - تاریخی، بررسی کند. با توجه به این که رویکرد پژوهش حاضر، تاریخ فرهنگی است، فرهنگ را امری مستقل و اثرگذار دانسته، توجه به گروه‌های مختلف مردم را مبنای نظریات خود می‌دانیم. اما از آن جا که رویکرد تاریخ‌نگاری تا سده هجدهم میلادی، سیاسی بوده و در منابع تاریخ اسلام نیز اغلب گزارش‌ها مربوط به طبقات فرادست جامعه می‌باشد، و با عنایت به این که فرهنگ، امری پیوسته است شاید بتوان با قدری تسامح، گزارش‌های مربوط به طبقات بالای جامعه را تا حدی به عموم مردم آن جامعه نیز تعمیم داد. بدین منظور، بناست با مطالعه تفسیری فرهنگ ایران پیش از اسلام و مقایسه آن با فرهنگ ایران دوره اسلامی و توجه به دلالت‌های معنایی مختلف، در رویکردی مشخص، به بیان فرایند تحول نظام معنایی تطهیر در دوران ایران اسلامی برسیم. با توجه به کثرت کاربرد واژگان ذیل، منظور از آن‌ها عبارتند از:

۱ اصطلاح «الگو» بر مجموعه‌ای از روش‌های رفتار که در درون فرهنگی خاص با یکدیگر در ارتباطند، دلالت می‌کند. الگوهای فرهنگی به رفتار انسان، ثبات، معنی و جهت می‌بخشند و در ضمن هر ملت و گروهی را از سایر ملل و گروه‌ها متمایز می‌سازند. نک: سیدبیوک محمدی (تابستان ۱۳۷۰)، «الگوهای فرهنگی»، مجله فرهنگ، ویژه‌نامه علوم اجتماعی، کتاب نهم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ش ۶۴۲، صص ۱۶۰-۱۶۱.

فرهنگ: الگوی تاریخی انتقال یافته معنا است که در قالب نمادها تجسم یافته، و یک نظام از ادراکات موروثی است که در اشکال نمادین بیان شده و به واسطه آن، انسان‌ها با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و شناخت و ایستارها با نگرش‌هایشان در مورد زندگی را تداوم یا گسترش می‌دهند.^۱ (culture pattern) یا الگوی فرهنگی را می‌توان سازمان مشخص از سیماهای فرهنگی تعریف کرد، یعنی رابطه‌ای کامل و پایدار بدون توجه به محتوا و ابعاد آن.^۲ می‌توان گفت که الگوهای فرهنگی، نماینده رفتار همه یا اغلب افراد جامعه به شمار می‌روند، تمایزهای فرهنگی ملل مختلف، از تفاوت‌های فرهنگ به طور عام و الگوهای فرهنگی به طور خاص نشأت می‌گیرند. الگوهای فرهنگی، واحدهایی بزرگ، متشکل از واحدهایی کوچک‌ترند. به عبارت دیگر الگوها قابل تجزیه به واحدهایی خردتر می‌باشند. اجزای تشکیل دهنده یک الگو از خرد تا کلان به ترتیب عبارتند از «صفت مشخصه»، مجموعه صفات مشخصه و «الگو».^۳

فرایند: منظور از فرایند، پروسه و روندی است که شامل بررسی زمینه‌های موجود فرهنگی، مقایسه تفاوت‌ها و شباهت‌ها، بررسی تأثیر و تأثرها و توجه به نمادها می‌باشد و طی آن، تحولات پیش آمده در جریان یک موضوع (در این مقاله اسلامی شدن الگوی فرهنگی تطهیر) بررسی می‌شود.

پژوهش‌های انجام شده در زمینه تطهیر تاکنون جنبه توصیفی داشته و به ساز و کارهای تبدیل و تحول نظام معنایی زرتشتی به اسلامی نپرداخته‌اند. منابع تاریخی موجود (از تواریخ عمومی تا سفرنامه‌ها)، حاوی اطلاعات پراکنده‌ای بوده و بینش تئوریک ندارند. با توجه به کاستی موجود، مقاله حاضر در صدد به کارگیری دیدگاه نظری گیرتر می‌باشد. بنابراین پس از ورود اسلام به ایران و تبیین چارچوب‌های اصلی دین، کنش‌گران، تعالیم دین اسلام را با شرایط تاریخی، اقتصادی، اجتماعی و شیوه زندگی خود، در برخی موارد سازگار یافته و با آمیختن آموزه‌های دین جدید با فرهنگ پیشین، فهم خود را به شکل رفتاری (اعم از طرد یا پذیرش)، نشان داده و این همان خلق معنای جدید و فرهنگ جدید است. نویسنده معتقد است، آفرینش فرهنگ ترکیبی اسلامی- ایرانی در موضوع تطهیر، نتیجه این فرایند بوده است.

۱ پیتربک (۱۳۸۹ش)، تاریخ فرهنگی چیست، ترجمه نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۷۰، به نقل از کتاب معروف گیرتز «تفسیر فرهنگها». Clifford Geertz (1973), *The Interpretation of cultures*, New York: pp. 3-30

۲ ویلیام کولب، جولوس گولد (۱۳۷۶ش)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه محمد جواد زاهدی مازندرانی، تهران: مازیار، ص ۹۱.

۳ محمدی، همان، ص ۱۶۴.

چارچوب نظری

پژوهش حاضر، بامنا قرار دادن نظریهٔ کلیفورد گیرتز^۱ و ارائهٔ دیدگاه تتوریک وی در باب دین و نظام معنایی دانستن آن و توجه به مناسک و تکیه بر روش فرایندی (دیدن تاریخ به مثابهٔ یک فرایند) - سعی دارد با رویکرد تاریخی، تفسیری و معناکاوانه دریابد که شکل‌گیری فرهنگ اسلامی در زمینهٔ تطهیر، در ایران، به صورت یک روند، چگونه صورت گرفته است؟

در میان تمامی مردم‌شناسان معاصر، گیرتز، مهم‌ترین مروج رویکرد تفسیری به دین، به‌طور عام به فرهنگ، در مقابل رویکرد تبیینی به این دو موضوع به هم پیوسته است. از آنجا که علوم اجتماعی علوم معناکاوا هستند این پژوهش به دنبال شرح و فهم دلایل می‌باشد و نه علت‌ها، در رویکرد تفسیری وی، کنش‌های اجتماعی مردم ایران و عناصر فرهنگی جامعه، تفسیر و تأویل می‌گردد.

وی، فرهنگ را شبکه‌ای از معناها معرفی کرده است و با نشانه‌شناسی، درصدد تفسیر معناست نه کشف قوانین و معتقد است هر فرهنگی ساختار معنایی دارد و همهٔ عناصر موجود در آن با هم ارتباطی ساختاری دارند. بنابراین، تفسیر ما از فرهنگ مردم یک جامعه، بایستی انسجامی منطقی داشته و همهٔ عناصر موجود در فرهنگ، یک اصل واحد را بگویند. او برخلاف مردم‌شناسان پیش از خود، جامعه را مانند text (متن) دیده، در نتیجه، روش‌های textual را برای فهم فرهنگ در پیش گرفته، بنابراین معتقد است باید فرهنگ‌ها را گوش کرد. تطهیر و بهداشت فردی و اجتماعی، از موضوعات مطرح در شیوهٔ زندگی هر فرد می‌باشد. مقالهٔ پیش رو، طی سه مرحله، ابتدا زمینه‌های فرهنگی موجود در جامعهٔ ایران دورهٔ پیشااسلامی را بررسی کرده، آن‌گاه چارچوب‌های کلی معنابخشی که در قالب نظام‌های فقهی و بایدها و نبایدها، الگوی فرهنگی تطهیر اسلامی را می‌سازند، معرفی کرده و در انتها، تعامل و کنش جمعی مردم ایران را، ارائه می‌نماید.

۱. الگوهای فرهنگی بهداشت در ایران پیش از اسلام، نظام معنایی پاکی و پلیدی

پاکی و طهارت در آیین زرتشتیان، جایگاه ویژه‌ای دارد، تا آن‌جا که در متون اوستائی (مانند وندیداد) و کتاب‌های پهلوی و فارسی از آداب سختگیرانهٔ پاکی فرد و اجتماع که شامل تمام رفتارها می‌شود، سخن گفته شده است. در حقیقت، کل نظام الهیات زرتشتی، مبتنی بر اصل

1 Clifford geertz.

طهارت در تمام سطوح و مراتب می‌باشد. مبنای این آداب سنتی و سخت‌گیری در آن، از نوع جهان‌بینی خاص زرتشتیان نشأت می‌گیرد. برطبق این جهان‌بینی، نیروهای «شر»، عالم مادی را آلوده کرده‌اند و بنابراین انسان درستکار باید با جسم، روح و اخلاق خود به مبارزه با «شر» برود. در باورهای زرتشتی، تن انسان، یکی از حصارهای بیرونی برای مقابله با شر است که انسان باید از وی چنان نگهداری کند تا دیو به درون آن راه نیابد. هم‌چنین تن زرتشتی درستکار بسیار آسیب‌پذیر است، زیرا دیوان، فاقد تن بوده و در پی سکونت در تن آدمی هستند. پس خارج کردن اهریمن از جهان، بدین صورت است که هرکس به سهم خود، او را از تنش بیرون کند.^۱ در فقه زرتشتی، آلودگی را به دو دسته تقسیم می‌کنند: آلودگی غیر مستقیم در اثر حرکت چیزهای متحرک یا با واسطه‌ای مانند حیوانات ایجاد شده و آلوده شدن جسم شخص در اثر تماس با جسد مرده و یا تماس با البسه^۲ مرده را مستقیم می‌دانند^۳ در این جا به تعدادی از ناپاکی‌ها در آیین زرتشتی اشاره می‌شود:

۱.۱. بالاترین ناپاکی، نسا یا میت

نسا، لاشه و مردار انسان و جانور می‌باشد.^۴ خون نیز از پلیدی‌ها محسوب می‌شود.^۵ در فقه زرتشتی، بالاترین پلیدی، تماس با مرده (نسا) می‌باشد. هر شیء یا شخص که در تماس با مرده قرار بگیرد، نجس می‌شود، حتی نگاه کردن به مرده نیز غسل دارد. در جهان‌بینی زرتشتی، مرگ برای انسان عبارت است از جدائی روح از بدن یا حلول دیو مرگ یا دروچ نَسو در بدن. این دیو، خطرناک‌ترین دیو است و همه‌چیز را در شعاع معینی آلوده کرده^۶ و هرگاه در تن کسی حلول کرد، آن تن را باید با مراسم پیچیده‌ای طعمه لاشخوران کرد تا از تباهی بیشتر دیو مرگ جلوگیری شود.^۷

۱ آلن ویلیامز (۱۳۸۸ش)، جستاری در فلسفه زرتشتی، ترجمه سید سعید رضا منتظری، تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، صص ۷۶ - ۷۹.

۲ روایت امید/شومیشستان (۱۳۷۶)، ترجمه از پهلوی زهت صفای اصفهانی، تهران: نشر مرکز، ص ۸۱.

۳ جهانگیر اوشیدری (۱۳۷۴ش)، دانش نامه مزدیسنا، تهران: نشر مرکز، ص ۴۵۲.

۴ روایت آذر فرنیغ فرخزادان (۱۳۸۴ش)، رساله‌ای در فقه زرتشتی منسوب به سده سوم هجری، ترجمه و تصحیح حسن رضائی باغبیدی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۹۳.

۵ جیمز دارمستتر (۱۳۸۵ش)، مجموعه قوانین زرتشت یا وتدیداد اوستا، ترجمه موسی جوان، تهران: دنیای کتاب، ج ۳، فرگرد ۲۷-۲۹، ص ۱۱۶.

۶ فرنیغ دادگی، بندهشن (۱۳۶۹ش)، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس، بخش ۱۵، ص ۱۳۰.

در هستی‌شناسی زرتشتی، پس از تقسیم هستی به دو ساحت مینوی (مینوگ) و مادی (گیتیگ)، هدف از آفرینش جهان مادی و تدوام آن، به وجود آمدن میدان نبرد با شر و اهریمن معرفی شده است و انسان، نیروی اصلی این پیکار می‌باشد.^۱ فرهنگ دینی زرتشتی، سعی می‌کند با معنا دادن به پدیده‌های کیهانی و انسانی بین جامعه و محیط، سازگاری ایجاد کند و با ارائه باور (موظف بودن انسان به مبارزه با اهریمن)، خلقت انسان و جهان را معنادار نماید.

رفتار و واکنشی که مردم ایران براساس آموزه‌ها و تعالیم زرتشتی، از خود به نمایش می‌گذاشتند، پابندی کامل به این نظام معنایی بود و مرگ را حلول دیو مرگ در بدن انسان دانسته؛ و این اهریمن را کاهنده‌ترین می‌دانند. در صورت تماس فرد با این پلیدی بزرگ (برای حفظ تندرستی دیگران)^۲ باید پیچیده‌ترین و طولانی‌ترین مسیر تطهیر را با نام «برَشَنوم»^۳ بپیماید. انجام آئین برَشَنوم یا «نه شبه»، نمود ظاهری دو عنصر از نظام معنایی زرتشتی است. ۱. اعتقاد به قداست چهار آخشیش و به ویژه تقدس زمین و این که هیچ آلودگی نباید در آن راه پیدا کند. ۲. اعتقاد به پلیدی و ناپاکی مرده. تفسیر موجه و معنادار این کنش و رفتار، با کنار هم قرار دادن اجزای دیگر قانون تطهیر، به دست می‌آید. صدور احکام فقهی متعدد درباره کیفیت رفتار با مرده، نحوه شستشوی جسد، حمل جنازه تا دخمه یا قراردادن در استودان توسط «نسا سالار»، اجرت قانونی مرد روحانی در مراسم تطهیر، تعداد نسا شور (مرده‌شور) و جنسیت آنان بر حسب جنسیت متوفی و بهترین زمان این مراسم، اجرای کیفر تازیانه برای کسی که در زمین آلوده به جسد مرده پیش از یک سال زراعت کند، نحوه نگاه‌داری استخوان جسد در استودان و چگونگی مراسم سگ‌دید^۴ (برای اطمینان از مرگ فرد) بخشی دیگر از نظام معنایی طهارت زرتشتی است که در قالب دستورات فقهی، نمود عینی یافته‌اند.

فرگرد پنجم و نندیداد به شکل مفصل درباره آداب و رسوم و روش پادیابی یا تطهیر افرادی که در تماس با جسد مردگان ناپاک شده‌اند توضیح می‌دهد. حتی زنی که بچه مرده بزاید،

۱ ویلیامز، همان، صص ۷۶ - ۷۹.

۲ اردشیر آذرگشنسب (۱۳۷۲ش)، مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان، تهران: فروهر، صص ۱۹۵ - ۲۰۴.

۳ اوشیدری، همان، ص ۱۶۲؛ برَشَنوم، انجام دادن مراسمی برای پاک کردن تن و روان می‌باشد. به موجب «صد در بندهش» در هفتاد و دوم، بر همه کس واجب است که طی آن، زرتشتی باید نه شبانه‌روز (نه شبه) از دیگران جدائی جسته و با جامه سفید و تن و روان پاک به گوشه‌ای بنشیند. در طول این زمان گوشت نخورد و جز پرستش اهورامزدا کاری نکند و از هر اندیشه غلط، پتت (توبه) کند.

۴ دارمستر، فصل هشتم، صص ۱۳۲ - ۱۴۱؛ ۱۵۸ - ۱۹۳.

گناه بزرگی مرتکب شده و باید خود و محیط خود را تطهیر کند.^۱ این زن بایستی در خانه‌ای دور از آب و آتش و مرد اشه به سر برد و برای تطهیر، نخستین غذای وی خاکستر آمیخته به ادرار گاو سپس شیر، گندم و شراب باشد.^۲ مراسم نه‌شبه در حضور چند موبد و طی مراحل سخت و طاقت‌فرسا انجام می‌شد. تطهیر، ابتدا با ادرار گاو (گُمیز) سپس با ماسه و خاک و در مرحله سوم با آب انجام می‌شد.^۳ جسد مرده باید برهنه می‌شد تا سگان و لاشه‌خوران آن را بدرند سپس استخوان‌ها در استودان جمع‌آوری شده و به دخمه سرازیر شود. تماس لباس بهدین با کفن مرده نیز ضرورت شستن با گُمیز و آب را به همراه دارد.^۴

ابن حوقل جغرافی‌دان مسلمان، یکی از احکام فقه زرتشتی را این گونه بیان می‌کند: اگر زنی حامله یا حیض، زنا کند پاک نمی‌شود، مگر اینکه به این آشکده (منسریان در نزدیکی شیراز) بیاید و در نزد آتشیان و هیرید برهنه شود و با ادرار گاو او را پاک گردانند.^۵ این گزارش، حاکی از شدت پایبندی به احکام زرتشتی (از جمله برشوم) می‌باشد، چراکه تا سه سده پس از ورود اسلام هنوز منطقه فارس در برابر روند اسلامی شدن مقاومت کرده و این گونه سنت‌های زرتشتی در آنجا، اجرا می‌شده است. یعقوبی ضمن اشاره به بزرگداشت آتش نزد ایرانیان، از مصرف روغن به جای آب برای استنجاء و فقدان حمام و مستراح در بین آنان یاد می‌کند.^۶

۱.۱.۲. دشتان

حیض، خون حیض و حائض در فقه زرتشتی دشتان نامیده می‌شود. در آئین مزدیسنی، برای زن دشتان، مقررات خاصی وجود داشته است، وی از نظر آئینی ناپاک بوده و از فعالیت‌های معمولی مانند طبخ غذا، نزدیک شدن به آتش و حتی از ارتباط با همسر و فرزندان، منع می‌شد.^۷ نیم خورده زن دشتان، سخن گفتن مرد با وی، آب ریختن بر زن دشتان، نگاه زن دشتان به آسمان، خورشید و

۱ کتابیون مزدایپور (۱۳۸۲ش)، شایست ناشایست، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۸؛ هاشم رضی (۱۳۸۲ش)، دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت، تهران: نشر سخن، صص ۳۵۲ - ۳۵۳.

۲ دارمستتر، فرگرد ۴۵-۵۳، ص ۱۲۸.

۳ رضی، همان، ص ۳۵۹.

۴ روایت آذر فرنبغ فرخزادان، ص ۹۱.

۵ ابوالقاسم محمدبن حوقل (۱۳۴۰ش)، صورة الارض، ترجمه جعفر شعار، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۳.

۶ احمدبن ابی‌یعقوب یعقوبی (۱۳۷۱ش)، تاریخ یعقوبی، ترجمه ابراهیم آیتی، ج ۱، ابی‌جا: علمی و فرهنگی، چ ۶، ص ۲۱۶.

۷ اوشیدری، همان، ص ۲۸۱.

ماه و دست زدن وی به درخت، گناه می‌باشد.^۱ ترشحات بدن زن پس از زایمان زن تا چهل روز نفاس و حیض تلقی و آلوده محسوب شده و نیز آلوده ساختن آب باران با البسه دوران حیض، گناه می‌باشد.^۲ در دوره‌های باستان، زن در این ایام، از خانه بیرون رفته و می‌باید در کلبه‌ای در صحرا یا دشت اقامت می‌گزید، به تدریج با بروز خطرات جانی و حمله درندگان، تصمیم بر آن شد تا اتاقکی مجزا در حیاط منزل و گاه اصطبل، برای این ایام در نظر گرفته شود. به نظر می‌رسد وضع قوانین پیچیده و توانفرسا زاینده تفکر روحانیون زرتشتی بود. در مجموع، زنان، همان‌گونه که نقش اساسی در نبرد کیهانی با بدی را پذیرفته بودند، این احکام سخت هم که جزئی از مبارزه با شر و آلودگی بود را پذیرفته بودند.

پس بنا به این حکم زرتشتی، در تن زن دشتان، اهریمن یا دیوی حلول کرده، که باعث ناپاکی و طرد وی از جامعه می‌شود و به موجب آن باید جایی دور از خانه مسکن می‌گزید که حداقل از آتش و آب و برسَم سی گام، و از مردآشه نیز، سی گام دور باشد. برای جایگاه تطهیر نیز، با شن نرم و خاک، راهی را آماده می‌کردند تا از آن بگذرد. در این فاصله فقط مقدار اندکی غذا برای وی می‌بردند. کیفر ارتباط با زن در این ایام، ضربات تازیانه بود.^۳ سرگین و خاکستر در تماس با اندام زن دشتان آلوده و ریمن می‌شد.^۴ از دیدگاه مغان، کسی که مراسم تطهیر و پادیایی را درست انجام ندهد، برهم زنده نظام اشائی است. در کتب فقهی زرتشتی، در باره شستشوی بدن پس از دشتان (ماه) پرسش‌هایی صورت گرفته است.^۵ شباهت اصل شستشوی بدن در پایان دشتان با حکم غسل حیض در اسلام می‌تواند روند پذیرش فرهنگ تطهیر را آسان سازد. نیز شباهت گناه دانستن هم خوابگی در دوران حیض در فقه زرتشتی، زمینه‌ساز پذیرش تطهیر اسلامی می‌گردد، به ویژه آن که مجازات آن پرداخت کفاره معرفی می‌شود.^۶

۱.۳. هدر، ناخن گرفتن، کوتاه کردن مو

اعتقاد به قداست چهار آخشیج، از اصول هستی‌شناسی دین زرتشتی بوده است. این اعتقاد، الزامات فقهی متعددی را به همراه می‌آورد از جمله: دفن نکردن جسد مرده انسان یا حیوان

۱ روایت آذر فرنیغ فرخزادان، صص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۲ روایت امید اشوهیشتان، صص ۲۰۳ و ۲۰۹.

۳ رضی، همان، صص ۳۶۳، ۳۷۶-۳۷۷؛ ونیدیان، فرگرد شانزدهم، صص ۲۳۸-۲۴۱.

۴ مزداپور، همان، ص ۱۳.

۵ روایت آذر فرنیغ فرخزادان، همان، ص ۸۴.

۶ روایت امید اشوهیشتان، همان، ص ۲۵۷.

در زمین و نیز دفن نکردن بخش‌هایی از بدن که از آن جدا می‌شود مانند بخش کوتاه شده ناخن یا موی کوتاه شده.

در فرگرد هفدهم و نودیاد، کوتاه‌ترین فرگرد از شرایع مغان، یازده بند به موضوع تراشیدن موی سر و گرفتن ناخن و نحوه دفن این زائده‌ها اختصاص یافته است. به موجب این احکام، زمینی که این گونه زائده‌ها در آن ریخته شود محل گردآمدن دیوان شده، شپش و سایر جانوران موذی در آن جمع شده و کشتزارها و غلات، مورد تهدید قرار می‌گیرد.

مردان آشه، باید هنگام دفن این زوائد، با ادعیه و اورادی سحرآمیز، آن را در خاک پنهان کنند، سپس با یک ابزار فلزی سه یا شش یا نه بار گرد آن شیارهایی ترسیم کنند.^۱

۱.۴. خرفستره

به معنی حشره و جانور موذی است مانند مار، وزغ، سنگ‌پشت، مورچه، مگس، شپش، موش و ساس.^۲ در مقاله مربوط به حیوانات به تفصیل در این باره سخن گفته می‌شود ولی در اینجا از جهت ارتباط خرفستران با انسان، ناچار اشاره‌ای کوتاه خواهیم داشت. معیار پلیدی، زیان‌رسانی به زندگی انسان می‌باشد. با این دیدگاه، آنچه برای انسان مفید است، مانند گاو، اسب، استر، بز و سگ، سزاوار دوستی و حفاظت است.^۳ و هر چیز دئوهای ناپاک بوده، براساس قانون اوستا، کشتن آن‌ها ثواب و شایان تحسین بود.^۴ ابوریحان ضمن ذکر جشن‌ها از مراسمی که در روز پنجم اسفند انجام می‌شد، یاد می‌کند که طی آن مردم با نوشتن افسونی بر کاغذ و چسباندن آن به دیوارهای خانه به خارج کردن این جانوران می‌پرداختند.^۵ این مراسم جشن برزیگران خوانده شده و برای نگهداری کشتزارها از آسیب جانوران زیان‌کار برپا می‌شد.

ارائه این گزارش از سوی ابوریحان در سده چهارم نشان از تداوم پابندی مردم به فرهنگ پیشین دارد. انتساب آن به برزیگران، حکایت از نوعی تغییر در مفهوم پلیدی و ارتباط با زندگی روزمره دارد. مدی نیز این جشن را برای خشنودی سپندار مذ و حفظ زمین از گزند خرفستران به شمار می‌آورد.^۶

۱ دارمستتر، فرگرد ۱۷، صص ۲۴۲-۲۴۴؛ رضی، صص ۳۷۷ و ۳۷۸.

۲ مری بویس (۱۳۸۱ش)، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمهٔ عسکر بهرامی، تهران: ققنوس، ص ۷۰.

۳ ابراهیم پورداود (۱۳۸۰ش)، *فرهنگ ایران باستان*، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۱۷۸.

۴ اوشیدری، همان، ص ۲۵۵.

۵ ابوریحان بیرونی (۱۳۲۱ش)، *آثارالباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمهٔ اکبر دانامرشت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۱، صص ۳۵۵-۳۵۶.

6 *Religious ceremonies and customs of the parses* (1922), by jivanji modi, Bombay: p.463.

پاک‌کننده دانستن آب و قبل از آن گمیز (ادرار گاو)، ماسه و شن در فقه زرتشتی، پذیرش و فهم احکام مطهرات اسلامی را هموار می‌کرد.

۲. الگوهای فرهنگی تطهیر در ایران دوره اسلامی، بیان تعالیم و آموزه‌ها

در جهان‌بینی توحیدی، جهان و پدیده‌ها و کل عالم هستی، یک مجموعه واحد است. خلقت همه اجزاء هستی، هدفمند بوده و در عین حال، همه هستی برای خدمت به انسان، آفریده شده است. در این منظومه هیچ آفرینشی، عبث نبوده و هیچ کدام از آفریده‌ها ذاتاً پلید یا شر نیستند. در انسان‌شناسی اسلام، وجود انسان از دو بخش مادی و معنوی تشکیل شده، کلیه احکام و دستورات فقهی اسلامی، در جهت حفظ سلامت روح و آنگاه جسم انسان است. نجس دانستن شراب، خون، مردار و خوک به دلیل دربرداشتن لطمه‌های روحی یا جسمی، فردی یا اجتماعی به انسان می‌باشد. با ارائه این دلیل شاخص (حفظ جان و سلامت انسان)، ممکن است حتی حکم پلیدی نیز تغییر یابد. چنانچه خوردن مردار که نجس و ناپاک معرفی شده است،^۱ در شرایط اضطرار، مباح می‌گردد.

در نگاه توحیدی یک مسلمان، همه آفرینش، آفریده‌های پاک خداوند یکتاست که حفظ آن برای تک تک افراد واجب بوده و نه تنها از بین بردن آن، بلکه آلوده کردن آن، گناه شمرده شده است. از سوی دیگر، یک فرد مسلمان، خالق خود و همه مجموعه خلقت را خدای یکتا دانسته و این مطلب، عشقی نسبت به همه عالم در وی ایجاد می‌کند، چراکه همه عالم را نشانی از او می‌داند، و به قول سعدی:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

در این نگاه، درخت و گل و گیاه و زمین و آب‌ها، محترم و مقدس هستند و باید محافظت شوند. در دیدگاه پدیدار شناسانه شرق شناسانی مانند «ساجیکو موراتا»، ارکان اسلام دارای حقیقتی عرفانی می‌باشد، بنابراین در رفتار دینداران مسلمان نیز تمامی مخلوقات، آفریده پروردگار بوده و نشانی از او دارند، پس اساس عالم پاک می‌باشد و هیچ آلودگی از ابتدای خلقت وجود ندارد.^۲

۱. إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ، بقره، آیه ۱۷۳.

۲. ساجیکو موراتا و ویلیام چیتیک (۱۳۷۸ش)، سیمای اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، صص ۱۴۰-۳۲۵.

فرهنگ دینی اسلام، سعی می‌کند با ارائه این باور، خلقت انسان و جهان را معنادار کند. معنابخشی و دادن معنایی جدید به زندگی و ایجاد سازگاری بین جامعه و محیط، در نگاه گیرتز، کار دین بوده و دین نیز نموداری از فرهنگ می‌باشد. در جامعه ایران نیز دین اسلام، نظام معنایی جدیدی را وارد کرد، که البته این دین و نظام معنایی جدید، کل دستگاه ذهنی و فکری قبلی مردم ایران را تغییر نداد، بلکه با تأیید برخی از اصول تفکر قبلی، و با بهره گرفتن از بسترها و زمینه‌های قبلی به معرفی دیدگاه خود پرداخت. دیدگاهی که به دلیل شباهت در برخی زمینه‌ها، برای مردم ایران به راحتی قابل پذیرش بود و نیز به دلیل برخی تفاوت‌ها، تغییراتی را آرام آرام ایجاد کرد. در این جا نخستین معرّفی چارچوب‌های تئوریک ارائه شده از سوی اسلام پرداخته، آنگاه رفتار مردم در این باره و فرایند اسلامی شدن فرهنگ، به اختصار بیان می‌شود.

معرّفی پاکی‌ها و ناپاکی‌ها

در کتب فقهی نخست، ناپاکی‌ها را شامل: ادرار،^۱ مدفوع،^۲ منی،^۳ خون،^۴ مردار و پوست آن،^۵ سگ و خوک،^۶ میت^۷ شراب،^۸ و کافر (منکر خدا یا مشرک) می‌دانند.^۱ راه ازاله نجاست‌هایی مانند خون، ادرار، مدفوع و ... یک بار شستن با آب جاری می‌باشد ولی خوردن گوشت خوک و یا شراب به کلی حرام می‌باشد. سگ نیز ذاتاً نجس است. پاک کننده‌های مطرح شده در کتب اولیه نیز شامل آب،^{۱۱} خاک یازمین،^{۱۲} آفتاب،^{۱۳} استحاله و اسلام آوردن می‌باشد.^{۱۴}

- ۱ ابی‌جعفر محمد بن حسن طوسی (۱۴۱۸ق)، *الخلاف*، تحقیق سید علی خراسانی و سید جواد شهرستانی، ج ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی، ص ۲۱۸، مسئله ۱۸۶.
- ۲ طوسی، همان، ص ۱۰۳، مسئله ۴۹.
- ۳ همان، ص ۱۵۶، مسئله ۱۰۸.
- ۴ طوسی، همان، ص ۹۹، مسئله ۴۶؛ السید علی بن الحسین بن موسی مرتضی الشریف (۱۴۱۷هـ/۱۹۹۷م)، *مسائل الناصریات*، طهران: رابطه الثقافة والعلاقات الاسلامیه، ص ۹۴.
- ۵ ابراهیم جناتی (۱۴۱۱ق)، *دروس فی الفقه المقارن*، قم: مجمع الشهدید الصدر العلمی، ص ۴۹؛ طوسی، همان، ص ۶۰.
- ۶ طوسی، همان، ص ۱۷۶، مسئله ۱۳۱ و جناتی، ص ۴۹.
- ۷ طوسی، همان، ص ۱۸۶، مسئله ۱۴۳.
- ۸ طوسی، همان، ص ۲۲۲، مسئله ۱۹۳.
- ۹ الشریف، همان، ص ۹۵. وی کلیه مواد سکر آور را نجس می‌داند.
- ۱۰ طوسی، همان، ص ۱۲۷، مسئله ۶۹.
- ۱۱ الشریف، همان، ص ۶۷-۸۰؛ طوسی، همان، ص ۵۰ و تنها استثنا در مورد مجاهد است که وضو گرفتن با آبی که با آتش گرم شده است را مکروه می‌داند.
- ۱۲ طوسی، همان، ص ۱۳۴-۱۴۴؛ الشریف، ص ۱۵۱-۱۵۴.
- ۱۳ طوسی، ص ۲۱۸.
- ۱۴ محمد جواد مغنیه (۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م)، *الفقه علی المناهیب الخمسة*، [بی‌جا]: کانون الثانی (بنابر)، الطبعة السابعة، ص ۱۵-۲۹.

نخستین اقدام، مفهوم سازی جدید و اعلام ناپاکی برخی از پاکی‌ها در فقه زرتشتی (مانند سگ) بود. از میان ناپاکی‌های فوق، آنچه جنبه اجتماعی داشت، توسط حکومت نوپدید محدود و کنترل می‌شد؛ مانند خرید و فروش مشروبات، خوک، ققاع (آبجو)، ایجاد تمایز اجتماعی بین اقلیت کافر و اکثریت مسلمان، دور کردن سگ از فضای عمومی جامعه اسلامی، هرگونه معامله و خرید و فروش خون.

و اما ناپاکی‌هایی که مراعات آن به زندگی فردی اعضای جامعه اسلامی ایران، مربوط می‌شد با دور راه کار ذیل اجرا می‌شد: الف. تبیین توسط نخبگان جامعه، ب. ایجاد امکانات بهداشتی و ترویج پاک کننده‌ها و سازه‌های مربوط به آن.

۲.۱. رفتار حاکمان، زدودن ناپاکی‌ها از فضای جامعه اسلامی

وظیفه حکومت اسلامی، در زمینه اجرای قوانین طهارت، مانند بسیاری از دستورات فقهی دیگر، قانون‌گذاری، اجرا و نظارت بر اجرای احکام بود. قوانین به شکل‌های بازدارنده و نهی‌کننده، پیشگیرانه و کیفری در این عرصه وجود داشتند.

پس از تبیین احکام و مقررات اسلامی توسط علما در جمعه و جماعات و ارائه چارچوب‌های دینی، نوبت به دولت و حکومت می‌رسید تا با تأسیس نهاد یا دیوان‌هایی مانند خراج، موقوفات و محتسب، به نهادینه کردن الگوهای فرهنگی در آن زمینه‌های مربوط بپردازند. تنی چند از مفتیان و قضات در مساجد، ضمن حل دعاوی مردم،^۱ برچگونگی اجرای قوانین وضع شده، نظارت می‌کردند.

در این جا به چند مورد اشاره می‌شود:

قانون رسمی حکومت در ایران بعد از اسلام، تحریم خوک و شراب و آبجو بود. بنابراین هرگونه تولید، فروش و توزیع رسمی آن ممنوع بوده و تعقیب حکومتی را در پی داشت. حکومت نو بنیاد، با وضع انواع جریمه‌ها و اجرای حد (زدن تازیانه) اقدام به مجازات خاطیان احتمالی می‌نمود. پلیدی دیگری که حکومت تازه تأسیس، عهده‌دار رفع یا طرد آن از جامعه اسلامی بود، «کفر» بود. جامعه اهل کتاب ساکن ایران اعم از یهودی، مسیحی و زرتشتی موظف به پوشش

۱ ابو عبدالله محمد بن احمد مقدسی (۱۳۸۵ش)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: انتشارات کومش، ج ۲، ص ۴۷۹. مقدسی در آن جا در باره مسجد شهر نیشابور و به داوری نشستن سپه سالار با وزیر او به قصد دادخواهی ستم دیدگان به مدت دو روز در هفته گزارش می‌دهد و به وجود دفتر پلیس (شرطه) و خراج در مسجد شهر مرو اشاره می‌کند. نک: مقدسی، همان، ص ۴۵۳.

خاص بودند، تا بدین وسیله تمایز اجتماعی آن‌ها مشخص شود. این تمایزات مبنای قهقی و حقوقی داشت. اجرای این پوشش خاص در دوره‌های مختلف حکومت‌ها، متفاوت بود به گونه‌ای که عمر بن خطاب، نخستین فردی بود که در دوره خلافت‌اش، یهودیان را ملزم به پوشیدن لباس مخصوص (غبار و زئار) کرد.^۱ از میان خلفای اموی، عمر دوم؛ و از عباسیان هارون الرشید، علاوه بر تکلیف بستن کمر بند به زرتشتیان، آن‌ها را از پوشیدن بالاپوش‌های سبک ایرانی و ابریشمی منع کردند.^۲ گاهی زنان ذمی دوره عباسی، ناگزیر از بستن کمر بندی در زیر یا روی لباس و پوشیدن کفش‌های لنگه به لنگه، سیاه و سفید بودند تا از زنان مسلمان باز شناخته شوند.^۳

زردشتیان ایران، بجز زردشتیان شیراز که غبار نداشتند،^۴ همه ناگزیر از پوشیدن لباس‌های متفاوت بودند تا از اکثریت مسلمانان ایران باز شناخته شوند. این تمایز در بحث ورود به مسجد نیز خود را نمایان می‌ساخت. در ابتدا به اعضای جوامع ذمی دیگر مانند یهودی و مسیحی اجازه ورود به مسجد را می‌دادند، اما در مورد زردشتیان، این جواز با مقداری تردید همراه بود.^۵

هدف از ذکر این دو مورد (پوشاک و نیز ورود به مسجد) بیان این نکته است که وقتی حاکمیت، در مورد اهل کتاب - که منکر خدا نیستند - این تمایزها را قائل است، بدیهی است که «کافر»، تنها به عنوان شهروند معمولی در جامعه اسلامی ایران پذیرفته می‌شد و از بسیاری از مرادوات اجتماعی محروم بود.

پس، در فرایند اسلامی شدن فرهنگ مردم ایران در زمینه تطهیر، نظام معنایی جدیدی خلق می‌شود که طی آن، افراد بر حسب اعتقادات به پاک و ناپاک، تقسیم می‌شوند. گرچه برخی تمایزات اجتماعی، طی دو سده اول، فرصتی برای اجرا نداشت ولی به تدریج از سده سوم در ایران به وضوح، شاهد اعمال این قوانین - به خصوص درباره لباس - بوده‌ایم. چوکسی عامل این موضوع را تبدیل مسلمانان به جامعه‌ای شهرنشین با برتری عددی لازم می‌داند.^۶

پلیدی دیگر از دیدگاه فقه اسلامی، جانوری به نام سگ بود. گرچه در مقاله بعد به

- ۱ علی بلوکباشی (۱۳۶۹ش)، «پوشاک»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۴، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۱۲.
- ۲ جمشید کرشاسپ چوکسی (۱۳۸۱ش)، *ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: انتشارات ققنوس، ص ۱۶۲.
- ۳ محمد مناظر احسن (۱۳۶۹ش)، *زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۷۴.
- ۴ مقدسی، همان، ص ۶۴۰.
- ۵ بلوکباشی، همان، ص ۱۲.
- ۶ چوکسی، همان، ص ۱۶۲.

تفصیل درباره جایگاه حیوان در الگوی فرهنگی تطهیر سخن خواهیم گفت؛ ولی در این جا به دلیل اهمیت سگ در اقتصاد مبتنی بر دامپروری و کشاورزی و ارتباط آن با انسان به اشاره‌ای کوتاه بسنده خواهیم کرد. تحول مفهوم پلیدی درباره این حیوان، حاکی از مفهوم‌سازی جدید فقه اسلامی است. مطالعه در متون فقهی زرتشتی، اهمیت و جایگاه بسیار مهم این حیوان را آشکار می‌سازد. *وندیداد*، فرگرد سیزدهم، اختصاص به نحوه رفتار با این حیوان دارد و علاوه بر ذکر ۸ خاصیت و خصلت سگ، به کیفر قتل سگ پوزه دراز، سگ گله، سگ توله، سگ خانه یا سگ شکاری اشاره می‌کند، نیز کیفر کسی که غذای بد به سگ بخوراند، ۲۰۰ ضربه تازیانه اسپاهه و ۲۰۰ ضربه تازیانه سروشه می‌باشد. در فرگرد چهاردهم مجازات‌های سنگین‌تر برای قتل سگ آبی و کفاره آن عنوان شده است.^۱ نیاز به گفتن نیست که وجود این قوانین سخت گیرانه، باعث ایجاد رفتار حمایت‌گرانه از این حیوان در جامعه باورمند زرتشتی ایران می‌گردید، به خصوص که در فرگرد پانزدهم، بندهای سوم تا پنجم، گناه فردی که به سگ گله یا نگهبان خانه، خوراک گرم و استخوان سخت بدهد که در گلوی سگ، گیر کند یا دهانش را بسوزاند یا این که به سگ آبستن ضربه بزند و یا برای ترساندن سگ، دست‌های خود را به هم بکوبد، گناه پشوتن در نظر گرفته شده است. و در باورهای زرتشتیان، پشوتن، گناه بی‌توبه و بی‌کفاره می‌باشد.^۲

احترام به این جانور در حدی است که هاشم رضی، این دو فصل *وندیداد* را «سگ‌نامه» معرفی می‌کند و اشاره می‌کند که کیفر قتل انسان و سگ در یک ردیف است و حتی قواعد تطهیر در باره لاشهٔ مرد اشه و سگ، یکسان در نظر گرفته می‌شود.^۳

وقتی متون زرتشتی را با عقاید فقهی اسلام در این زمینه مقایسه می‌کنیم، متوجه کشمکش و درگیری فاتحان اسلامی و مردم ایران در سال‌های نخستین فتوح می‌شویم. در فقه اسلامی، سگ جانوری ذاتاً نجس معرفی می‌شود، طبیعی است این حکم در نخستین مرحله، پرهیز از سگ را الگوی رفتاری یک مسلمان اعلام می‌کند، گرچه در نگاه فقهی اسلام، سگ نیز مانند هر جانور یا گیاه دیگر باید مراقبت شده و آزاری نبیند ولی به هر حال حقوق و جایگاه انسان و حیوانات در اسلام متفاوت می‌باشد. مری بویس آزار سگ را وسیله‌ای برای آزار

۱ دارمستر، صص ۲۱۱ - ۲۲۹.

۲ همان، صص ۲۳۰ - ۲۳۱.

۳ رضی، همان، صص ۳۷۰ - ۳۷۱.

زرتشتیان معرفی کرده و معتقد است در اسلام اولیه، سراغی از خصومت مسلمانان امروز نسبت به سگ نمی‌بینیم و احتمال می‌دهد که بدرفتاری با سگ (همانند دور انداختن کستی و تف کردن در آتش) نشان ظاهری نو مسلمانی قلمداد می‌شد.^۱

به طور خلاصه می‌توان اقدامات حکومت نوپدید در فرایند اسلامی شدن الگوی فرهنگی تظهير و واکنش مردم در برابر آن را این‌گونه بیان کرد.

با اعلام حرمت مشروب و خوک، حاکمان اسلامی سعی بر پاک کردن فضای بیرونی جامعه ایران از خوک و شراب داشتند. علی‌رغم تلاش حاکمان، گزارش مورخان از رواج فقّاح در قرمیسین و ری^۲ در سده چهارم از تداوم سنن قبلی حکایت می‌کند.

ایجاد تمایزات اجتماعی برای کفار و در مرحله بعد، برای اهل کتاب به ویژه زرتشتیان، در زمینه‌های مالی مانند پرداخت جزیه و خراج^۳ و در زمینه پوشاک با پوشش متفاوت^۴ و محدودیت‌های ازدواج^۵ ساکنان ایران را طی قسدهای نخستین به رفتاری مصلحت‌گرایانه برای پذیرش و تن دادن به قواعد آیین جدید کشاند.^۶

در مورد سگ نیز، تغییر در شیوه‌های معیشت در دوره بعد از اسلام و رونق یافتن تجارت، از اهمیت این موجود که در معیشت مبتنی بر دام‌پروری و کشاورزی بسیار زیاد بود، کاست. شاید هم، خود مردم ایران، به تدریج از این حیوان فاصله گرفتند. دلیل این مدعا، برخی از بندهای فردگرد سیزدهم و نوزدهم می‌باشد که این میزان اهمیت سگ را برای حفاظت از گله و مزرعه بیان می‌کند و در صورتی که این حیوان، گوسفندی را پاره کرد یا انسانی را زخمی کرد، به مجازات‌هایی مانند بریدن گوش‌ها، بریدن پاها و دم محکوم می‌شود.^۷

۴ بویس، همان، ص. ۱۹۰.

۵ مقدسی، همان، صص ۵۸۲ و ۵۸۷.

۶ یعقوب‌بن ابراهیم القاضی ابویوسف (بی‌تا)، الخراج، بیروت: دارالمعرفة، صص ۱۲۳-۱۲۵؛ نصاب مکرر ابویوسف در باره منع آزار جسمی ذمیان بیان‌گر خشونت است که از جانب مأموران اخذ مالیات، اعمال می‌شده است.

۷ ابویوسف، همان، صص ۱۲۷-۱۲۸.

۵ چوکسی، همان، صص ۱۰۱ و ۱۵۴؛ با این توضیح که احکام فقهی مربوط به منع ازدواج با زرتشتیان از سوی علمای مسلمان و زرتشتی، تا مدت‌ها حصری برای ایجاد روابط اجتماعی بود ولی پس از مدتی این منع با شرایطی به جواز تبدیل شد.

۶ چوکسی، همان، ص ۱۳۵.

۷ دارمستر، صص ۲۱۷ و ۲۱۸، بندهای ۳۱ و ۳۴.

۲.۲. رفتار و کنش های مردم

۲.۲.۱. برخورد با ناپاکی‌ها

دسته دوم از ناپاکی‌هایی که در فقه اسلامی تبیین شده، موارد بهداشت فردی می‌باشد. مانند ادرار، مدفوع، خون و ...

از میان مردم، گروهی از نخبگان به تبیین احکام این نجاسات پرداخته و راهنمای مردم در احکام عملی زندگی خود شدند. نخستین مورد از احکام زندگی فردی، دستور «ختنه» می‌باشد که فرایند آن شرح داده می‌شود.

الف. دستور ختنه که از ابتدا از قوانین فقهی اسلام محسوب شده و در سال‌های نخستین فتوح، نماد مسلمانی برای مردان به شمار می‌آمد، به راحتی از سوی جامعه ایرانیان زرتشتی قابل قبول نبود.

در ابتدا آئین زردشتی، سخت‌گیری‌های زیادی در رابطه با بریدن بخشی از اعضاء بدن توسط نو مسلمانان داشت، چرا که آن‌ها معتقد بودند، اگر کسی به اسلام گروید و ختنه شد، آنچه از بدن او بریده شده، اگر در زمین بیفتد، از طریق خاک به آب و آتش راه می‌یابد و باعث آلودگی آن‌ها گشته و در آن صورت، کم‌ترین گناه او، مرگ ارزان خواهد بود.^۱

نو مسلمانان مجبور بودند به خاطر این که حداقل در جامعه اعراب مسلمان، مورد پذیرش قرار بگیرند، این سنت را انجام دهند. عدم انجام این سنت، فرد را در حالتی قرار می‌داد که نه میان زرتشتیان پذیرفته شود و نه میان مسلمانان. گرچه در اوایل، دل‌کندن از آئین گذشته، دشوار بود. گزارش طبری شاهد این ماجراست، هنگامی که حاکم خراسان دستور داد تا ببینند که آیا، نو مسلمانان ماوراءالنهر ختنه کرده‌اند یا نه، مشاهده شد که هیچ‌کدام ختنه نکرده‌اند.^۲ در مراحل نخستین فتوحات، اعلام مسلمانی، راهی برای معاف شدن از پرداخت جزیه بود. به عنوان مثال در سال ۱۱۰ق که اشرس بن عبدالله سلمی - حاکم اموی خراسان - دو نفر مبلغ را به سمرقند فرستاد به ابن عمر نامه نوشت که: خراج برای مسلمین، سرمایه و نیرو است. شنیده‌ام که سغدیان با رغبت اسلام نیاورده‌اند. تو خود رسیدگی کن که اگر آن‌هایی که ادعا می‌کنند، ختنه کرده‌اند و یک سوره قرآن را حفظ کرده‌اند از جزیه و پرداخت

۱ روایت امید اشوهیستان، صص ۱۵ - ۱۷.

۲ محمد بن جریر طبری (۱۳۷۵ش)، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱۲، ج ۹، تهران: انتشارات، اساطیر، ج ۵، ص ۳۹۵۹.

خراج معاف شوند.^۱ بویس می‌نویسد که این تفحص، باعث دست کشیدن هفت هزار سغدی از دین جدید شد.^۲ ولی به تدریج با کاهش تعداد زرتشتیان و افزایش قدرت سیاسی و بعضاً اقتصادی مسلمانان، تمایل به اجرای این دستور، بیشتر شد. تغییر رفتار مردم ایران به دنبال پذیرش مفهوم جدید نجاست صورت گرفت و می‌توان گفت؛ ختنه علاوه بر دلایل نشانه‌شناختی و کاربرد بهداشتی آن، نشان تعبد و پذیرش مسلمانی مردم ایران بود.

پس واکنش اولیه مردم به دستور ختنه، مقاومت و طرد بود.

ب. یکی دیگر از احکام فردی، مربوط به ایام عادت ماهانه زنان بود. سخت‌گیری‌های فقه زرتشتی در این ایام، شرایط بسیار طاقت‌فرسائی را برای زنان، ایجاد کرده بود. سی‌گام فاصله از آب، آتش و مرد پارسا، نگاه نکردن به آتش، قرار گرفتن در ساختمانی جدا با راه عبور خاص، دادن غذائی اندک با قاشقی دسته بلند در ظروف آهنی یا سربی به آنان، شستشوی دست‌ها و تن کودکانی که آن زن را لمس کرده باشد، بخشی از قواعد مربوط به این ایام می‌باشد.^۳

در مقابل، فقه اسلامی براساس آیات قرآن، این دوره را به عنوان یک رنج و اذیت برای زنان معرفی کرده و تعدادی دستورات مراقبتی برای این ایام صادر کرده است.^۴ این احکام بیشتر برای آرامش و استراحت زن و سپری کردن این دوره وضع شده است، ساقط شدن تکالیف عبادی نماز و روزه و اعتکاف، به همین منظور می‌باشد؛ ولی در همان حال، زن در جمع اعضای خانواده و در کنار فرزندان قرار می‌گرفت و به مسئولیت‌ها و وظایف خود می‌پرداخت. مطالعات اخیر، وجود این اختلاف فقهی را موجب رغبت زنان زرتشتی ایرانی به طلب مردان مسلمان برای همسری می‌داند.^۵

پس در فرایند اسلامی شدن فرهنگ ایرانیان، آسان‌گیری فقه اسلامی، باعث گرایش روزافزون به اسلام، گردید. زنان زرتشتی که در جامعه اسلامی ازدواج می‌کردند، از تبعیض و گرفتاری دائمی و مکرر نجات می‌یافتند. بنابراین، وجود زمینه‌های مشترک درباره ایام قاعدگی، نه تنها فهم آن را برای مردم و به ویژه زنان ایران، آسان می‌کرد، بلکه وجود شرایط تاریخی سخت‌گیری‌ها، باعث روی آوردن به آئین جدید شد و این (رفتار)، خود، تعدیل موقعیت حاضر بود.

۱ ابوالحسن علی بن ابی‌الکریم محمد بن اثیر (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۱۴، بیروت: دار صادر، ص ۴۵.

۲ بویس، همان، ص ۱۸۰.

۳ دارمستتر، *فردگرد شانزدهم*، بندهای ۲ - ۸، صص ۲۳۸ و ۲۳۹.

۴ *یسئلونک عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوهن حتی یطهرن*، بقره، آیه ۲۲۲.

۵ چوکسی، همان، ص ۱۵۳.

ج. از احکام فردی دیگر که در زندگی مردم ایران، دارای نقش بود، موضوع ادرار و مدفوع و ... بود. به دلیل شباهت برداشت‌های دو آئین در مفهوم پلیدی ادرار و مدفوع، تغییری رخ نداده و تنها برنقش پاک کنندگی آب تأکید بیشتری شده است.

توجه فوق‌العاده پررنگ ایران قبل از اسلام به امر بهداشت، نظافت، بیماری، سرایت آن و پیش‌گیری، بستر مناسبی را برای پذیرش نظام دینی طهارت و پاکی اسلامی، میان مردم ایران فراهم کرد.^۱ تلاش فقهای مسلمان ایرانی در جهت هماهنگ کردن احکام دینی با شرایط زمانی و زیست اجتماعی و شرایط رفاهی و اقتصادی مردم، در تدوین رساله‌های عملیه، مشهود می‌باشد. اختصاص باب‌های مفصل و جداگانه در آن کتاب‌ها به طهارت و نجاست، صدور احکام متناسب با نوع زندگی مردم (به عنوان مثال، متناسب با داشتن چاه یا قنات در اطراف) از تلاش‌های نخبگان برای تسهیل پذیرش آئین جدید بود.

اما در مورد آئین تطهیر نیز مانند بسیاری از الگوهای فرهنگی دیگر، شکاف و فاصله میان آموزه‌های متن‌های دینی و مردم عملاً در زندگی روزمره، وجود داشت. این فاصله در مورد تطهیر دینی، بیشتر به شرایط جغرافیایی و زیستی کشور ایران مربوط می‌شود. قرار گرفتن ایران در منطقه نیمه خشک، کمبود و نبود آب در مناطق کویری و گرمسیر، می‌توانست تخطی از الگوی فرهنگی تطهیر را به همراه بی‌آورد. مقدسی در سفرنامه خود در سده چهارم، درباره مردم منطقه کاش بر کرانه نیشابور، چنین می‌نویسد: «آن‌ها در خیابان‌ها ادرار می‌کنند و با همان پا به نماز جماعت می‌روند».^۲

نکته دیگر، بُعد مسافت میان مناطق ایران با حاکمیت مرکزی بود که می‌توانست در عدم ایجاد امکانات رفاهی و بهداشتی و در نتیجه عدم اجرای الگوی تطهیر اسلامی، مؤثر واقع شود. به گونه‌ای که، مناطق شهری و نزدیک به حاکمیت مرکزی، در پذیرش فرهنگ اسلامی در همه اجزاء مانند پوشاک، خوراک، مسکرات، آداب و رسوم، تأسیس مساجد و زبان، پیش قدم بوده و مناطق روستائی گاهی، ۲۰۰ سال بعد، پذیرنده فرهنگ اسلامی بوده‌اند.^۳ به طور کلی دور از دسترس بودن مناطق روستائی موجب می‌شد آهنگ گرایش به

۱ ابوالحسن علی بن‌الحسن مسعودی (۱۳۷۴ش)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲۵، ص ۳۶۷؛ توجه به بهداشت و پزشکی در ایران از دیر باز، باعث رونق رشته پزشکی در جندی شاپور عصر ساسانی گشته و همین موضوع، سبب آوازه بلند طبیبان ایرانی در دربار خلفای عباسی گردید. مسعودی نمونه آن را در جلد دوم در ذکر ماجرای بیماری هارون الرشید آورده است.

۲ مقدسی، همان، ص ۴۱۶.

۳ چوکسی، همان، ص ۱۳۴.

اسلام در این مناطق، کندتر باشد و تا سده سوم هجری اسلام، بیشتر در شهرها رایج بوده و اکثر مردم روستاها هنوز غیر مسلمان بودند.^۱

د. یکی دیگر از آداب و رسوم بهداشتی که در ایران دوره اسلامی نیز مورد توجه واقع می‌شد، حجامت می‌باشد، مسعودی در حاشیه شرح قدرت یافتن «صاعدبن مخلد» در جنگ با صفار، در سال ۲۷۳ق، به حجامت کردن وی اشاره می‌کند و این که وی با وضعی رسوا - یعنی در پوششی اندک - (در حال حجامت) در مدائن دیده شد.^۲

۲.۲.۲. پاک‌ی‌ها (تطهیر) و فرایند آن در رفتار مردم

وجه سخن تا کنون، موضوع ناپاکی‌ها بود. در اینجا به الگوی تطهیر اشاره مختصری می‌شود: در فرهنگ اسلامی (برآمده از متون دینی)، «آب» برترین پاک کننده^۳ تلقی می‌شود. در تنگناهای طبیعی، پس از آب، خاک و آفتاب نیز برای طهارت در نظر گرفته شده است. اساس دستورات فقهی وضو،^۴ تیمم^۵ و غسل^۶ برگرفته از آیات قرآن کریم می‌باشد و جزئیات آن توسط بزرگان دینی، احادیث مأثوره از معصومین(ع) و مراجعه به سنت رفتاری آنان و نیز (مراجعه به) عقل، به مسلمانان معرفی شده است.

۲.۲.۲.۱. وضو

دستورات فقه زرتشتی در این زمینه، مشابهت فراوانی با فقه اسلامی دارد. چنانچه، در فرهنگ شفاهی زرتشتیان نیز، شستن دست‌ها و صورت قبل از ورود به آشکده و هنگام برگزاری نیایش‌ها (حتی در منزل)، الزامی است و این درحالی است که نظافت و پاک‌ی کل بدن هم باید مراعات شود. حتی در ترتیب شستن اعضای وضو نیز مانند اسلام، ابتدا قسمت راست بدن اولویت دارد، وضو و سه بار شستن دست و پا و پس از آن چرب کردن اعضای وضو با روغن مخصوص «کهورین» (kehurin) هنگام برخاستن از خواب لازم می‌باشد.^۷ نظام

۱ ریچارد بولت(۱۳۶۴ش)، گروهش به اسلام در قرون میانه، ترجمه محمد رضا وقار، تهران: تاریخ ایران، ص ۵۵.

۲ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۶۰۷.

۳ وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ، سوره انفال، آیه ۱۱؛ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا، سوره فرقان، آیه ۴۸.

۴ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، مانده، آیه ۶.

۵ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، مانده، آیه ۶.

۶ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا، مانده، آیه ۶ و نساء، آیه ۴۶.

۷ جواد علی [بی تا]، تاریخ الصلاة فی الاسلام، بغداد: مطبعة ضیاء، سعادت علی نشره جامعه بغداد، ص ۴۵.

معنایی نهفته در دستور فقهی زرتشتی آن است که آنان، تطهیر برای عبادت ایزدان را، به منزله رادع و مانعی در برابر شر، تلقی می‌کردند.^۱ در زمینه شستشو با آب، به علت مقدس دانستن آخشیش آب، از شستن دستها در آب جاری و انداختن آب دهان در آن امتناع می‌ورزیدند.^۲ پس، وجود زمینه قبلی تطهیر برای مناسک آئینی زرتشتی، پذیرش حکم فقهی وضو را تسهیل کرده و در کتب مورخان هیچ مقاومتی در برابر آن، گزارش نشده است.

۲.۲.۲.۲. تیمم

زمینه مشترک دیگر، تیمم می‌باشد. در احکام فقهی زرتشتی برای پاک کردن شیء پلید، ابتدا باید با ادرار گاو (گُمیز) و سپس با خاک و ماسه و در مرحله سوم با آب، آن آلودگی را سترد.^۳ در مانویت، پیش از برگزاری نمازهای واجب عبادی، باید وضو گرفت و اگر آب در دسترس نباشد می‌توان با خاک تیمم کرد.^۴ در احکام اسلامی نیز در صورت نبود آب برای وضو یا غسل، یا احتمال خطر و ضرر برای بدن، می‌توان با خاک تیمم کرد. وجه مشترک دیگر، در هر دو آئین، مقدمه بودن این تطهیرها، برای عبادت و پرستش می‌باشد.

زمینه مشترک دیگر که به فرایند اسلامی شدن کمک کرد، موضوع لمس میت می‌باشد که در فقه اسلامی نیز، بلافاصله، پس از مفارقت روح از بدن و سرد شدن آن، لمس میت، به غسل نیاز دارد. پس در اصل نجس دانستن بدن میت، هر دو فرهنگ، مشترک‌اند؛ ولی قوانین فقهی اسلامی در این باره، بسیار ساده‌تر از قواعد زرتشتی است و تنها به غسل مس میت اکتفا می‌کند. ترویج فرهنگ تطهیر اسلامی در سده‌های بعد، در فضا سازی شهرهای اسلامی، با نمادهایی مانند حمام‌ها، قنات‌ها، کاریزها، آبراه‌ها و حتی حفر چاه‌ها خود را نشان می‌دهد.^۵

۲.۲.۲.۳. استحمام و غسل

در هر دو فرهنگ آب از پاک‌کننده‌ها است، ولی مسلمانان با تصور این که ناپاکی زرتشتیان

۱ بویس، همان، ص ۲۸.

۲ همان، ص ۱۰۴.

۳ دار مستتر، ص ۱۵۶، بند ۷۵.

۴ احسان یارشاطر (۱۳۸۱ش)، حضور ایرانیان در جهان اسلام، ص ۶۵.

۵ مقدسی؛ وی در ص ۱۸۰ از تأسیس امکاناتی مانند وضوخانه‌های بزرگ در کنار جامع شهرها؛ در ص ۴۷۰، از وجود آب انبار و دو برکه و کاریزی با آب گوارا در کنار مسجد در «رباط کوفن» در نزدیکی ابیورد خراسان، گزارش می‌دهد و یا از وجود آب انبارها و کاریز در «طیس خرما»، در ص ۴۷۱ خبر می‌دهد.

ممکن است از طریق آب انتقال پیدا کند، زرتشتیان را از تردد در اماکن عمومی مانند حمام‌ها منع نمودند. با ورود اعراب مسلمان به ایران، پیروان هر دو دین، همدیگر را نجس می‌دانستند. از طرفی آب و آتش نزد زرتشتیان بسیار مقدس بود و از سوی دیگر، ناخودآگاه پیروان هر دو آئین، در مکان‌های عمومی، حضور داشتند. قانون زردشتی، اعراب را از ورود به آتشکده‌ها منع می‌کرد، در مقابل، اعراب مسلمان نیز به زرتشتیان اجازه ورود به مساجدشان را نمی‌دادند. این مسئله در مورد آب هم صادق بود.^۱

در روایت امید اشوهیستان، به زرتشتی مؤمن به هیچ عنوان، اجازه رفتن به حمام مسلمانان داده نمی‌شود، حتی در صورت توصیه پزشک. علت آن را عدم رعایت‌های لازم ذکر کرده و می‌نویسد: «زیرا در دین آن‌ها (مسلمانان)، قوانین شرعی حفظ و حراست آب و آتش از مدفوع و مواد ناپاک منظور نگردیده، اگر کسی چنین اقدامی کرد، تن او آلوده محسوب می‌گردد و باید تطهیر گردد. زرتشتی‌ها خود باید حمام جداگانه داشته باشند».^۲ در ارداویرافنامه، روان مردم دروندی که بسیار به گرمابه رفته و چرک و نسا(مردار) به آب و آتش و زمین بردند در حال مجازات دیده می‌شوند.^۳ بدیهی است که در این مورد نیز مانند سایر مراودات و اعمال اجتماعی، با قدرت گرفتن اسلام و تأسیس نهادها و مؤسسات اسلامی و افزایش عددی مسلمانان، الگوهای رفتاری زرتشتیان کنار زده شد و آئین‌ها و مقررات اسلامی جایگزین گردید. پس از تأسیس حمام‌ها در دوره اسلامی گزارش مورخان در این باره از بخش‌های دیگر فرهنگ حکایت می‌کند مانند بی‌لنگ به گرمابه در آمدن افراد در برخی مناطق، یا پاسداری گرمابه توسط زنان.^۴

پس از آن‌که مسلمانان، اکثریت جامعه ایران را تشکیل دادند، ساختن حمام در کنار بنای مسجد، بازار و مدرسه مورد توجه قرار گرفت. توجه به آب به عنوان یکی از پاک‌کننده‌ها در ساخت فضای شهری به شکل تأسیس قنات، کاریز، حفر چاه در گذرهای اصلی و سپس در منازل خود را نشان داد. به گونه‌ای که در سده‌های سوم و چهارم در میدان اصلی شهر، مسجد، مدرسه، حمام و بازار در کنار هم قرار گرفته بود. معماران مسلمان، حمام‌ها را مانند مساجد و مدارس، عرصه هنرهای کاشی‌کاری، مقرنس، منبت، گچ‌بری و شیشه‌کاری خود

۱ چوکسی، همان، ص ۱۵۷ و ۱۵۸.

۲ روایت امید اشوهیستان، همان، صص ۱۳۲ - ۱۳۶.

۳ ارداویراف نامه (۱۳۸۲ش)، فیلیپ ژنیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران: معین - انجمن ایرانشناسی فرانسه، ص ۷۳.

۴ مقدسی، همان، ص ۶۵۴ شیراز و اصفهان.

کرده بودند. تحول نظام معنایی شستشو و تبدیل آن به غسل اسلامی در تاسیس، توسعه، تجهیز و ترویج حمام در شهرهای اسلامی مؤثر بود. رواج و گسترش حکم غسل در فرهنگ اسلامی سده چهارم را می‌توان از گزارش‌های زیر دریافت. اظهار تعجب ابن‌فضلان از غسل جنابت نکردن ترک‌ها(غزها)^۱ و یا توصیف مقدسی از مرجیان ساکن کوه‌های خرم‌دینان که غسل جنابت نمی‌کنند.^۲

در این جا به تعدادی از گزارش‌های سفرنامه‌نویسان در باره توجه به آب، سد، وضوخانه، آب‌انبار، و حمام در بنای شهرهای اسلامی اشاره می‌شود. ناصر خسرو به شهر پروونق «میافارقین» و مسجد بزرگ آن‌جا و این که «متوضای (وضو خانه) آن را چهل حجره در پیش است» اشاره می‌کند و این که دو جوی بزرگ آب در هر خانه وجود داشت و حمام‌ها و کاروان‌سراها و مساجد متعدد. وی در جای دیگر از حمام عمومی شهر بصره خبر می‌دهد.^۳ گزارش خواندنی ابن‌فضلان درباره وجود حمام در منطقه بسیار سرد جرجانیه (نزدیک رود جیحون) این گونه است: سرمای هوا به قدری زیاد بود که کوچه‌ها و بازارها خلوت بودند. از حمام بیرون آمدم، وقتی به خانه رسیدم، ریشم یک پارچه یخ بسته بود، به طوری که آن‌را به ناچار به آتش نزدیک ساختم.^۴ تاسیس حمام در آن سال‌ها و شرایط آب و هوایی از توجه مسلمانان به احکام قهقی اسلامی و توجه به بهداشت خبر می‌دهد.

اما درباره وجود حمام در منازل، در زمان عباسیان می‌توان گفت: مانند بسیاری از امکانات دیگر، طبقات ثروتمند و منتسب به قدرت، موقعیت بالاتری داشتند، چنانکه درباره منازل زنان اشراف آورده‌اند: خانه‌های آنان وسیع و در آن جا برکه‌های آب جاری بود و از امکانات نظافتی نظیر حمام بهره‌مند بودند.^۵ در همان حال طبقات پایین‌تر، منازلی به شکل مستطیل با مساحت کم داشتند که بعضی از آن‌ها حمام داشته ولی بیشترشان فاقد حمام بود.^۶ ابن‌حوقل از دیدن امکانات رفاهی برای مسافران در منطقه ماوراءالنهر اظهار شگفتی نموده و

۱ احمدبن‌العباس بن‌راشدین حمدین‌فضلان(۱۳۴۵ش)، سفرنامه، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، صص ۶۹ و ۷۰.

۲ مقدسی، همان، ص ۵۹۶.

۳ ناصر خسرو(۱۳۷۰ش)، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: کتاب فروشی زوار، ج ۴، صص ۴ و ۱۵۴. میافارقین، شهری است در دیاربکر و گفته‌اند بخشی از آن را خسرو پرویز و بخشی از آن را انوشیروان ساخته است. ص ۲۹۱.

۴ ابن‌فضلان، همان، ص ۶۶.

۵ احمدبن‌محمد ابن‌عبدربه‌الاندلسی [بی‌تا]، العقد الفرید، ج ۶، بیروت: دارالاندلسی، ص ۱۰۶.

۶ المصطفی‌علم‌الدین(۱۹۹۳م)، الزمن العباسی، بیروت: دارالنهضة العربیه، ص ۱۹۰.

چنین ادامه می دهد: در غالب کاروان سراهای سمرقند و حایط‌های آن، در قسمتی که حصار بیرونی آن را فرا گرفته، افزون بر دو هزار مکان است که آب یخ خیراتی دارد. وی در ادامه، حتی سازه آن را توضیح می دهد که در برخی از آن‌ها سقایه (جای آب) ساخته شده و در برخی حباب مسی نصب گردیده و گاه کوزه‌هایی را در دیوار کار گذاشته‌اند.^۱ اصطخری نیز دربارهٔ ماوراءالنهر شرح می دهد که: در همهٔ خانه‌ها، سرمحلته‌ها، مسجدها، رباط‌ها و جایی که مردمان نشینند، بیشتر آن است که آب یخ «سیلی» نهاده باشد به تابستان و ادامه می دهد که از معتمدان شهر شنیده‌ام که در شهر سمرقند هزار جایگاه آب یخ خیراتی وجود دارد.^۲ مقدسی دربارهٔ «اخصیکت»^۳ قصبهٔ فرغانه و مظاهر تمدنی آن، این گونه گزارش می کند: این قصبه شهری اندرون دارد که کاریزها از آن گذشته، انبارهای زیبایش را که با آجر ساخته و گچ کاری کرده‌اند، پر آب می کند. وی در جای دیگر، در توصیف رسوم شام می نویسد: «دم در هر جامع و در بازارها آبریزگاه‌ها هست».^۴ از اشارات تأمل برانگیز این جغرافی‌نگار، تعبیهٔ گودالی برای فاضلاب در پشت مسجد جامع شهر جیل (گیلان) می باشد.^۵ پیش‌بینی سیستم فاضلاب در آن سال‌ها (۳۴۰هـ.ق) علاوه بر نیاز منطقه به دلیل جنس و بافت زمین، از توجه مسلمانان به مسایل بهداشت عمومی خبر می دهد. وجود سد بسیار پیشرفته در منطقهٔ دامغان که از آثار دورهٔ ساسانی بوده - و آب آن از مغاره ای واقع در کوه بیرون آمده و پس از جریان به وسیلهٔ این سد به ۱۲۰ قسمت برای آبیاری ۲۰ قریه تقسیم می شود و مقدار آب هیچ یک از این جوی‌ها به نفع صاحب آن زیاد نمی شود و نیز ممکن نیست دو جوی به هم آمیخته شوند.^۶ در راستای تأیید فرضیهٔ پژوهش حاضر می باشد، به این دلیل که وجود زمینه‌های اهمیت عنصر آب و مقدس دانستن آن - برای زندگی فردی و کشاورزی - در گذشته‌ی تاریخی ایران و توجه به بافت جغرافیایی (گرمسیر و خشک بودن برخی مناطق ایران) و معیشت مبتنی بر کشاورزی و دامپروری ایران، شرایط تاریخی و

۱ ابوالقاسم محمدبن حوقل (۱۳۴۰ش)، *صورة الارض*، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۹۶ و نیز مقدسی، همان، ص ۴۷۸.

۲ ابواسحق ابراهیم‌بن محمد اصطخری (۱۳۶۸ش)، *المسالك والممالك*، به اهتمام ایرج افشار، ج ۳، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۲۸.

۳ مقدسی، همان، ص ۳۹۱. از شهرهای فرغانه در نزدیکی بخارا و سغد در بخش خاوران.

۴ مقدسی، همان، ص ۲۵۶.

۵ مقدسی، همان، ص ۵۲۸.

۶ مسعربن‌المهلل ابودلف‌الخرزجی (۱۳۴۲ش)، *سفرنامه ابودلف در ایران*، تعلیقات و تحقیق ولادیمیر مینورسکی (استاد دانشگاه لندن)، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران: فرهنگ ایران زمین، ص ۸۲.

جغرافیایی و اقتصادی را برای استمرار توجه به عنصر آب، فراهم کرده و باعث گردید تا در دوره اسلامی، مردم ایران ضمن حفظ دستاوردهای تمدنی خود، نسبت به تکامل و گسترش آن اقدام نمایند. در ادامه این نگاه، ایجاد شغلی به نام میرآب و گردن نهادن به فرمان وی در جامعه ایران دوره اسلامی، نشان گر مدنیت مردم ایران می باشد. اصطخری درباره ناحیه مرورود خراسان و رود مرغاب که آب کشاورزان را تأمین می نماید می نویسد: «و بر این رود میرابی باشد که او را حرمت، بیش از حرمت والی معونت بود»^۱.

گروهی وجود قوانین پیچیده، متعدد و دقیق فقه زرتشتی را نشان از وجود فهمی عمیق در مردم ایران، نسبت به طبیعت اطراف، شناخت بیماری ها و حتی میکروبها در هزاران سال پیش می دانند. هم چنین ممنوعیت دفن اجساد در زیر زمین به خاطر احتمال آلودگی آبها را، حاکی از سطح بالای دانش ایرانیان دانسته و نیز مراسم برشوم را نوعی قرنطینه پزشکی در آن روزگار می دانند. ولی محققان اخیر معتقدند ممنوعیت های زرتشتی مبتنی بر نشانه های اخلاقی اند و به کار صیانت مؤمن از آسیب ناشی از شباطین برمی آید. پس دستورات زرتشتی معطوف به پیشگیری از آلودگی، اغلب ممنوعیت های آیینی اند. پاکی و آلودگی در یک نظام دینی معمولاً مبتنی بر پاکی جسمانی نیستند بلکه وابسته به طهارت آیینی اند. بنابراین تأکید بر طهارت آیینی است و نه طهارت جسمانی.^۲ مطلب دیگر آن که فرهنگ ایرانیان دوره ساسانی، فرهنگی دینی است، برخلاف یونانی ها که فرهنگی فلسفی داشتند. این فرهنگ دینی مستعد پذیرش فرهنگ دینی کامل تری بود که با نام اسلام قرار بود جایگزین فرهنگ پیشین شود.

نتیجه گیری

در مجموع، وجود بسترها و زمینه های موجود در ایران پیش از اسلام، شرایط را برای پذیرش الگوی فرهنگی تطهیر اسلام آماده ساخت. منطقی و خردپسند بودن دستورالعمل های فقهی صادره از طرف اسلام، تناسب آن با شرایط تاریخی و زیستی مردم ایران، معرفی الگوهای رفتاری جایگزین برای انجام عمل آیینی تطهیر، (مانند معرفی تیمم به جای وضو با آب، یا اعلام پاک کننده بودن آتش) و تناسب آن باحافظه تاریخی مردم ایران،^۳ سبب رواج و سپس تعمیق الگوی فرهنگی تطهیر گردید.

۱ اصطخری، همان، ص ۲۰۷.

۲ عبدالله گیویان، مردم شناسی اجتماعات دینی (۱۳۹۰ش)، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، مقاله تحلیل عقاید و اعمال جمشید چوکسی، ص ۴۷۱.

۳ چرا که در فقه زرتشتی نیز، بخشی از طهارت با خاک انجام می شد. نک: دارمستتر، فصل هفتم، بند ۱۳ تا ۱۵، ص ۱۴۵.

انطباق تعالیم دینی و الگوهای فرهنگی ارائه شده توسط اسلام با شرایط اقلیمی و شیوه زندگی مردم ایران، سازگاری آموزه‌های دین زرتشتی با دین اسلام در زمینه تطهیر، منطقی بودن و سهولت قوانین تطهیر اسلامی، زمینه‌ساز پذیرش الگوی فرهنگی تطهیر اسلامی و درونی شدن آن گردیده است. از ترکیب آموزه‌های دین اسلام و فرهنگ ایران، نظام معنایی جدیدی خلق شد که اهتمام به پاکی را از گذشته باستانی خود وام گرفته و تعریفی عقلانی از نجاست و پاکی را از دین جدید برگرفته و از ترکیب آن دو فرهنگ تطهیر اسلامی ایرانی پدید آمد؛ فرهنگی که قنات‌ها، کاریزها، نهرها، سدها، حمام‌ها، آب یخ خیراتی، سیستم فاضلاب و آبریزگاه‌ها نماد بیرونی آن می‌باشد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- آذرگشسب، اردشیر (۱۳۷۲ش)، مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان، تهران: انتشارات فروهر.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی‌الکریم محمد (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۳۴۰ش)، صورة الارض، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن عبدربه الآندلسی، احمد بن محمد [بی‌تا]، العقد الفرید، بیروت: دارالاندلسی.
- ابن فضلان، احمد بن العباس بن راشد بن حماد (۱۳۴۵ش)، سفرنامه، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابودلف الخزر جی، مسعر بن المهلهل (۱۳۴۲ش)، سفرنامه ابودلف در ایران، با تعلیقات و تحقیق ولادیمیر مینورسکی (استاد دانشگاه لندن)، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: فرهنگ ایران زمین.
- ابویوسف، القاضی یعقوب بن ابراهیم (۱۹۹۰م)، الخراج، صححه شیخ احمد محمد شاکر، لبنان-بیروت: دار الحدیث.
- احسن، محمد مناظر (۱۳۶۹ش)، زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ارداویراف نامه (۱۳۸۲ش)، فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران: نشر معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم بن محمد (۱۳۶۸ش)، المسالک والممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۳.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۴ش)، دانش نامه مزدیسنا، تهران: نشر مرکز.
- برک، پیتر (۱۳۸۹ش)، تاریخ فرهنگی چیست، ترجمه نعمت الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

- بلوکباشی، علی (۱۳۶۹ش)، «پوشاک»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- بولت، ریچارد (۱۳۶۴ش)، *گروش به اسلام در قرون میانه*، ترجمه محمدرضا وقار، تهران: انتشارات تاریخ ایران.
- بویس، مری (۱۳۸۱ش)، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: انتشارات ققنوس.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳ش)، *آثارالباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر، چ ۱.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۰ش)، *فرهنگ ایران باستان*، تهران: انتشارات اساطیر.
- جناتی، ابراهیم (۱۴۱۱ق)، *دروس فی الفقه المقارن*، قم: مجمع الشهداء الصدر العلمی.
- جواد، علی [بی تا]، *تاریخ الصلاة فی الاسلام*، بغداد: مطبعة ضیاء، ساعت علی نشره جامعه بغداد.
- چوکسی، جمشید کرشاسپ (۱۳۸۱ش)، *ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: انتشارات ققنوس.
- دارمستر، جیمز (۱۳۸۵ش)، *مجموعه قوانین زرتشت یا ونیدداد اوستا*، ترجمه موسی جوان، تهران: انتشارات دنیای کتاب، چ ۳.
- رضی، هاشم (۱۳۸۲ش)، *دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت*، تهران: انتشارات سخن.
- روایت آذر فرنیغ فرخزادان (۱۳۸۴ش)، رساله‌ای در فقه زرتشتی منسوب به سده سوم هجری، ترجمه و تصحیح حسن رضائی باغ بیدی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- روایت امید اشوهیشتان (۱۳۷۶ش)، ترجمه از پهلوی زهت صفای اصفهانی، تهران: نشر مرکز.
- ساجیکو موراتا، ویلیام چیتیک (۱۳۷۸ش)، *سیمای اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- الشریف مرتضی، السید علی بن الحسین بن موسی (۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م) *مسائل الناصریات*، طهران: رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیه.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵ش)، *تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات اساطیر، چ ۵.
- طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن (۱۴۱۸ق)، *الخلاف*، تحقیق سید علی خراسانی و سید جواد شهرستانی و شیخ محمد مهدی نجف، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- فرنیغ دادگی (۱۳۶۹ش)، *بندهشن*، گزارش مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- کولب، ویلیام، جولیس گولد (۱۳۷۶ش)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه محمد جواد زاهدی مازندرانی، تهران: مازیار.
- گیویان، عبدالله (۱۳۹۰ش)، *مردم شناسی اجتماعات دینی*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
- محمدی، سیدبیک (تابستان ۱۳۷۰ش)، «*الگوهای فرهنگی*»، مجله فرهنگ، ویژه‌نامه علوم اجتماعی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، کتاب ۹، ش ۶۴۲.
- مزدپور، کنایون (۱۳۸۲ش)، *شایست ناشایست*، متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی و ساسانی)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- مسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین (۱۳۷۴ش)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمة ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲۵.
- علم‌الدین، المصطفی (۱۹۹۳م)، الزمن العباسی، بیروت: دارالنهضة العربية.
- مغنیه، محمدجواد (۱۹۸۲م)، الفقه على المذاهب الخمسه، [بی‌جا]: کانون الثانی (ینایر).
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۸۵ش)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمة علینقی منزوی، تهران: انتشارات کومش، چ ۲.
- ناصر خسرو (۱۳۷۰ش)، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: کتاب فروشی زوار، چ ۴.
- ویلیامز، آلن (۱۳۸۸ش)، جستاری در فلسفه زرتشتی، ترجمة سید سعید رضا منتظری، تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- یارشاطر، احسان (۱۳۸۱ش)، حضور ایرانیان در جهان اسلام.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۱ش)، تاریخ یعقوبی، ترجمه ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Jivanji Modi (1922), Religious ceremonies and customs of the parses, Bombay.

بازنگری در انتساب کتاب روضةالتسلیم به خواجه نصیرالدین طوسی

مریم معزی^۱

چکیده: کتاب روضةالتسلیم، روضةتسلیم یا تصورات از معدود کتاب‌های بازمانده از دوران الموت به شمار می‌رود. این کتاب دربردارنده باورهای نزاریان، به ویژه آموزه قیامت است و تاکنون دوبار به چاپ رسیده است. هر دو مصحح، آن را به خواجه نصیرالدین طوسی نسبت داده‌اند. در حالی که کم‌تر پژوهشگری این انتساب را به طور کلی مردود دانسته است بلکه اکثریت این نسبت را پذیرفته‌اند و فقط برای تیرنه خواجه از نگارش کتابی مطابق مذهب اسماعیلیه، مسئله اضطراب وی را مطرح کرده‌اند. اینک با به دست آمدن نسخه قدیمی تری که در چاپ دوم، نسخه اساس قرار گرفته است می‌توان به یقین این انتساب را رد کرد. این مقاله به شیوه نقد درونی و بیرونی راوی و روایت می‌کوشد تا صحت و سقم این انتساب را معلوم گرداند.

واژه‌های کلیدی: روضةالتسلیم، نصیرالدین طوسی، اسماعیلیه، نزاریه، حسن محمود کاتب

Reconsideration of the attribution of Rowdatu't-Taslim to Khajeh Nasir al-Din Tusi

Maryam Moezi¹

Abstract: *Rowdatu't-taslim, Paradise of Submission or Tassaworat* is one of a few surviving books of the Alamut Period. The book contains Nazari beliefs, especially the doctrine of the resurrection, and is published two times by different publishers. Both editions have attributed it to Khajeh Nasir al-Din Tusi. While few researchers have generally objected this attribution, the majority have accepted it, and just for exoneration of Khajeh, pointed to the needs of time. Now with an older version of this book at hand and the publication of the second to have written in support of the Ismaili Creed, this attribution can be certainly rejected. This paper tries to correct this attribution, by internal and external criticism of the narrator and narrative.

Keywords: Hasan Mahmud Katib, Ismaili, Nasir al-Din Tusi, Nazari, *Rowdatu't-taslim*

1 Professor of Faculty in Ferdosi University of Mashhad

maryammoezzi@yahoo.com

مقدمه

کتاب روضة التسلیم، روضة تسلیم یا تصورات از معدود کتاب‌های بازمانده از دوران الموت به شمار می‌رود. این کتاب در بردارنده باورهای نزاریان، به ویژه آموزه قیامت است. نخستین بار ولادیمیر ایوانف با به دست آوردن دو نسخه از آن به سال ۱۳۳۸ خ/۱۹۵۰* به چاپ آن اقدام کرد ولی به دلایلی که ذکر خواهد شد، این کتاب را به خواجه نصیرالدین توسی نسبت داد^۱ و به دنبال او پژوهشگران هریک در ردّ یا اثبات آن اظهار نظرهایی کردند.

بیشتر پژوهشگرانی که به ردّ این انتساب پرداختند، خود شیعه اثنی عشری بودند و نیازی به کوشش زیادی در ردّ این مطلب ندیدند. از نظر آنان امامی مذهب بودن توسی کاملاً بدیهی بود؛ زیرا که خواجه توسی در خاندانی شیعه دوازده امامی به دنیا آمده بود، تحصیلاتش در محضر علمای شیعی بود، پس از فتح بغداد حامی شیعیان شده بود، در مقدمه دومی که خود بر اخلاق ناصری نوشته، صریحاً اعتراف کرده که شیعه امامی بوده، آثاری در کلام شیعه اثنی عشری از خود به جای گذارده، شاگردانی تربیت کرده که همه از علمای اثنی عشری بودند و سرانجام تلقی معاصرانش از وی، همگی دال بر اثنی عشری بودن وی بود.^۲ از نظر این دسته از پژوهشگران، خواجه نمی‌توانست نویسنده همان کتابی باشد که مطالب آن کاملاً با دیگر آثار و افعال او تناقض داشت. کتابی که شریعت را مختص عوام و اهل تضاد می‌دانست و آموزه قیامت را که به تأویل شریعت می‌پرداخت مخصوص خواص و اهل وحدت تلقی می‌کرد.^۳

در این میان کسانی نیز تفاوت سبک نگارش این کتاب را با سایر آثار خواجه مطرح کردند^۴ اما عدم تلاش جدی در ردّ مطلبی که به نظرشان کاملاً آشکار می‌نمود، سبب شد تا

* تمامی تاریخ‌های متن به هجری قمری / میلادی است، به جز مواردی که حرف خ به نشانه هجری خورشیدی، بر آن افزوده شده است.

1 W.I vanow, "An Ismailitic Work by Nasiru'd - din Tusi". *JRAS* (1931), pp.527-564; Nasiru'd-din Tusi (1950), Rowdatu't- taslim, ed. & tr. W. Ivanow, Leiden: Brill.

کتاب فوق حاوی ترجمه انگلیسی و همچنین متن فارسی به نام نصیرالدین توسی و با عنوان «روضة التسلیم» است که در پایان کتاب پیوست شده است. در این مقاله تمامی ارجاعات به روضة التسلیم به این پیوست فارسی است.

۲ محمد تقی مدرس رضوی (۱۳۳۴)، *احوال و آثار*، تهران: دانشگاه تهران، صص ۱-۳، ۳۲۲-۳۲۷.

۳ نصیر الدین طوسی، «روضة التسلیم»، ویراسته ایوانف، صص ۴۲؛

S. J. Badakhchani(2005), "Notes" to: Nasir al - Din Tusi, *Paradise of Submission*, London: Tauris, p.252. این کتاب نیز به همان سبک ایوانف، حاوی ترجمه انگلیسی و متن فارسی به نام نصیرالدین طوسی ولی با عنوان «روضة تسلیم» است که در پایان کتاب آورده شده است. در این مقاله ارجاعات به این پیوست به فارسی ذکر شده است و برای تمایز بیشتر با «روضة التسلیم»، چاپ ایوانف، نام ویراستار نیز قید گردیده است.

۴ مدرس رضوی، همان، صص ۳۲۶؛ حسن الامین (۱۳۸۲)، *اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی*، ترجمه مهدی زندیه، قم: دایرة المعارف فقه اسلامی، صص ۵۴.

این مسئله همچنان حل نشده باقی بماند. رفته رفته برخی از شرق‌شناسان و ایرانیان بر آن شدند که مخالفان این انتساب از سر تعصب مذهبی و گرایش به زدودن هرگونه شبهه از چهره‌ٔ خواجه‌نصیرالدین به ردّ انتساب این کتاب پرداخته‌اند. برخی نیز برای پیشگیری از اتهام تعصب سکوت کردند یا حتی آن را پذیرفتند ولی به توجیه آن پرداختند و مسئله اضطرار خواجه را در تقیه مطرح کردند.^۱

از سوی دیگر از میان پژوهشگرانی که به ردّ این انتساب پرداختند، هیچ‌یک، نویسندهٔ واقعی کتاب را نمی‌شناخت و اظهار نظری درباره آن نکرد. در سال‌های اخیر بار دیگر این کتاب مورد توجه قرار گرفت و این بار با بدست آوردن نسخه‌های دیگری توسط دکترسید جلال حسینی بدخشانی، ابتدا موضوع پایان‌نامه دکتری وی در دانشگاه آکسفورد قرار گرفت (۱۳۶۷خ/ ۱۹۸۹)^۲ و سپس به صورت کتابی مستقل در سال ۱۳۸۲خ/ ۲۰۰۵ در لندن به چاپ رسید.^۳

هرمان لندلت (Herman Landolt) در مقدمه‌ای که بر کتاب بدخشانی نوشت، نسبت به نوشته شدن این کتاب توسط خواجه تردید کرد. وی به درستی بر تناقض‌های آشکاری انگشت‌گذارد که از متن دریافت می‌شد ولی قاطعانه نیز این انتساب را مردود ندانست. وی اظهار کرد: این که مطالب متن از آن خواجه باشد و فقط نگارش آن توسط شخص دیگری (حسن محمود کاتب) صورت گرفته باشد، غیر محتمل نیست.^۴ این اظهار نظر دستمایهٔ

۱ محمد مدرسی زنجانی (۱۳۳۵)، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه‌النصیرالدین طوسی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۹۵؛ ابوالقاسم توسیرکانی (۱۳۳۶)، «کارهای سیاسی خواجه‌نصیرالدین طوسی و هدف وی»، یادنامهٔ خواجه‌نصیرالدین طوسی، به کوشش ذبیح‌الله‌صفا، تهران: دانشگاه تهران، صص ۲۰۶-۲۰۷؛ سرور گویا‌اعتمادی (۱۳۳۶)، «خواجه‌نصیر در میان دوست و دشمن»، یادنامهٔ خواجه‌نصیرالدین طوسی، به کوشش ذبیح‌الله‌صفا، تهران: دانشگاه تهران، صص ۲۴۱-۲۴۶؛ محمدتقی دانش‌پژوه (۱۳۳۹)، «مقدمه»، بر/اخلاق محتشمی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۸۲. I. K. Poona vala (1977), *Ismaili Literture*, Malibu: California, p.82.

مارشال گ. هاجسن (۱۳۴۶)، *فرقهٔ اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تبریز: کتابفروشی تهران با همکاری فرانکلین، صص ۴۳۶-۴۴۲؛ فرهاد دفتری (۱۳۷۵)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزانه روز، ص ۴۶۶؛ برای بحثی جدیدتر در این مورد رک: حمید دباشی (۱۳۸۲)، «فلسوف/وزیر: خواجه‌نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، *تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*، تنظیم و تدوین فرهاد دفتری، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزانه روز، صص ۲۸۶-۳۰۳؛ محمد رضا شفیعی کدکنی (۱۳۹۰)، «قائمیات و جایگاه آن در شعر و ادب فارسی»، *دیوان قائمیات*، سروده حسن محمود کاتب، ویراستهٔ سید جلال حسینی بدخشانی، تهران: میراث مکتوب، ص سی و یک.

2 S. Jalal Badakhchani (1989), "Paradise of Submission", D. Phill. Thesis: Oxford University.

3 Nasir al-Din Tusi (2005), *Paradise of Submission*, ed. And tr. by S.J.Badakhchani, London: Tauris.

بدخشانی نیز به همان سبک ایوانف متن فارسی را به نام نصیرالدین توسی ولی با عنوان *روضهٔ تسلیم* در پایان کتاب خود پیوست کرده است.

4 Hermann Landolt (2005), "Interoduction" on Nasir al - Din Tusi's, *Paradise of Submission*, ed.& tr. by S. J. Badakhchani, London: Tauris, p.6.

ویراستار محترم کتاب گردید تا در پیشگفتار فارسی که بر این کتاب نوشت، خود را درگیر اثبات انتساب این کتاب به خواجه نکند و بحث خود را از سرگذشت خواجه نصیرالدین به عنوان مؤلف یقینی کتاب آغاز کند. بدخشانی تنها در انتهای این پیشگفتار و پیش از معرفی نسخه‌های خود به طور مجمل اظهار داشت که این کتاب توسط خواجه در الموت «املاء» شده و یکی از داعیان اسماعیلی به نام حسن محمود کاتب آن را «جمع‌آوری» نموده است.^۱ اینک با پیدا شدن و به چاپ رسیدن چند اثر دیگر از اسماعیلیان الموت این مجال به دست آمده است تا ضمن رد قاطعانه انتساب کتاب روضة التسلیم به خواجه نصیرالدین، نویسنده واقعی این اثر نیز معرفی شود.

بررسی و نقد دلایل انتساب کتاب

آن گونه که از مقدمه ایوانف بر کتاب روضة التسلیم برمی‌آید، دلایل وی برای صحت این انتساب بر سه مورد زیر استوار بود:

۱. دیباچه دو نسخه ای که وی در اختیار داشت و پس از این مطرح خواهد شد.
 ۲. روایت شفاهی اسماعیلیان بدخشان که این کتاب را به خواجه نسبت می‌دهند.
 - ۳- سطح مطالب کتاب که حاکی از دانش گسترده نویسنده کتاب است.^۲
- دیباچه نسخه اساس ایوانف که در سال ۱۳۱۳خ/ ۱۹۳۵ از روی نسخه‌ای متعلق به سال ۱۱۷۷ق/ ۱۷۶۴م استنساخ شده بود، این گونه آغاز می‌شد:

«کتاب روضة التسلیم، بسم الله الرحمن الرحیم، الله مفتاح الابواب، رب یسر و لا تعسر، هذا الكتاب روضة التسلیم من کلام کمترین بندگان دعوت هادیه مهدیه ثبتها الله محمد بن حسن طوسی علیه الرحمه با برادر اعز بدرالدین حسین حرسه الله و نصره».^۳

در حالی که چندین تناقض در همین چند خط به چشم می‌خورد:

۱. بنا بر شواهد متعدد، از جمله جدلی در همین خصوص از رساله‌ای گمنام که اخیراً ویراسته شده و به چاپ رسیده است، نزاریان پس از دعوت قیامت، نامه و کلام خود را آگاهانه و برای تمایز با دیگر مسلمانان با بسم الله آغاز نمی‌کردند، بلکه از اصطلاح «اللهم یا مولانا»

1 S. J. Badakhchani(2005), "Preface" on: Nasir al-Din Tusi, *Paradise of Submission*, ed. & tr. by S. J. Badakhchani, London: Tauris, p. XVI.

2 Ivanow(1950), "Introduction" on: Nasiru'd- din Tusi, *Rawdatu't- taslim*, ed. & tr. By W.Ivanow, Leiden: Brill, pp.XXIII- XXIII.

۳ نصیر الدین طوسی، «روضه التسلیم»، تصحیح ایوانف، ص ۱.

استفاده می نمودند^۱ و حتی در همین کتاب *روضه التسليم* اثری از آن دیده می شود.^۲ در *دیوان قائمیات* نیز که مربوط به اواخر دوره الموت است، شاعر در جایی پیش از آغاز قصیده خود که بدین مناسبت سروده، متذکر شده است که «حضرت [به احتمال بسیار علاءالدین محمد] حجت فرمودند که بندگان ابتدای کلام را بشرف اللهم مولانا مشرف گردانند».^۳ بنابراین می توان نتیجه گرفت که جمله بسم الله الحاقی است.

۲. معرفی نویسنده سخن به گونه ای است که گویی خود وی این جملات را نوشته و مطابق شیوه نویسندگان آن دوران با شکسته نفسی خود را «کمترین بندگان دعوت» خوانده است اما بلافاصله پس از نام نویسنده جمله «علیه الرحمه» آورده شده که نشان دهنده این است که دست کم بخشی از متن بعدها افزوده گردیده است.

۳. جمله بعدی همچنان به گونه ای است که گویی در زمان حیات مؤلف نوشته شده است زیرا بدرالدین حسین نامی را «برادر اعزّ حرسه الله» خوانده که به طور معمول در ادب و آداب ایرانیان در هنگام خطاب فردی که در قید حیات است چنین عناوینی به مخاطب داده می شود و در ضمن برای او جمله دعایی، خداوند وی را محافظت بفرماید مطرح کرده است.

۴. نام پدر خواجه نصیرالدین به شهادت همه پژوهشگران محمد بوده و او را نصیرالدین محمدبن محمدبن حسن می خوانده اند. در حالی که در این دیباچه نام پدرش به حسن تغییر یافته است.

نتیجه این که دست کم قسمت هایی از دیباچه این نسخه اصالت ندارد. ایوانف خود در مقدمه همین کتاب از نحوه استنساخ این نسخه ها که همه از بدخشان به دست آمده، انتقاد کرده و علل اشتباه و تحریف های بسیار در این نسخه ها را به طور مشروح توضیح داده است. از آن میان اشاره کرده است که: هیچ نسخ حرفه ای در بدخشان وجود ندارد. همه کسانی که به این کار می پردازند، با انگیزه مذهبی و با آرزوی در اختیار داشتن یک نسخه از یک کتاب مذهبی برای خویشان، علی رغم مشغله بسیار و کارهای توان فرسای کشاورزی در اوقات فراغت و گاه با کمک دیگر اعضای خانواده یا دوستان، بدین کار مبادرت می کنند. در حالی که حداکثر امکان تحصیلات در بدخشان در سطح ابتدایی است و زبان فارسی برای آنان زبان

۱ این رساله در پیوست مقاله زیر به چاپ رسیده است: مریم معزی (۱۳۸۹)، «بازنگری در روابط اسماعیلیان و ملوک نيمروز بر پایه متنی نو یافته»، *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، ش ۶، صص ۱۱۳-۱۲۳. این مطلب را در صفحه ۱۲۱ آن می توان یافت.

۲ نصیرالدین طوسی، «روضه تسليم»، ویراسته بدخشانی، ص ۲۱۹.

۳ حسن محمود کاتب (۱۳۹۰)، *دیوان قائمیات*، به تصحیح سید جلال حسینی بدخشانی، تهران: میراث مکتوب، ص ۴۷.

بیگانه‌ای به شمار می‌رود. با وجود این و علی‌رغم دانش بسیار نازل خود در نسخه‌ها به راحتی دست می‌برند، از متن غلط می‌گیرند، لهجه و تلفظ خود را به جای متن می‌گذارند و از این‌ها بدتر هر بخشی از کتاب که افتاده باشد یا به هر دلیلی که متن قابل خواندن نباشد، بدون استثنا، بقیه قسمت‌های خوانای متن را به ادامهٔ قسمت اولیه پیوند می‌زنند و این‌ها بجز از اشتباهات سهوی است که انجام می‌دهند.^۱

با چنین توصیفی که ایوانف از کار استنساخ در بدخشان به دست می‌دهد و نگارنده نیز شخصاً صحت آن را تأیید می‌کند، این پرسش مطرح می‌شود که تا چه اندازه می‌توان به چند جمله مغشوش و متناقض آغاز این دست نوشته، اعتماد کرد؟

ایوانف مبنای دیگر استدلال خود را برپایه روایت شفاهی اسماعیلیان بدخشان گزارده است، موردی که به دلایل زیر از بنیان محکمی برخوردار نیست.

۱. هیچ‌گاه پای خواجه‌نصیرالدین توسی به بدخشان نرسیده تا خاطره‌ای از او و کارهایش در اذهان نیاکان این سرزمین باقی مانده باشد.

۲. بدخشان در روزگار الموت از دعوت جدید (نزاریه) بی‌خبر بود. حداکثر سخنی که تاکنون در مورد سابقه این آشنایی به میان آمده این مورد است که در اواخر دوره الموت، نزاریان با بدخشان ارتباط برقرار کردند.^۲ بنابراین حتی با فرض صحت این ادعا مجالی برای آشنایی کامل بدخشان با رجال الموت وجود نداشته است تا خاطره‌ای از آن باقی مانده باشد.

۳. نسل‌های گذشتهٔ مردمان بدخشان اکثر بی‌سواد و کم‌سواد بوده‌اند و اذهان عوام آمادگی بسیاری دارد تا حقیقت و خطا را در هم بیامیزد و اسطوره و افسانه سازی کند. چنان که هم-اکنون همین مردمان با وجودی که دیگر امروزه اکثر قریب به اتفاق (در قسمت تاجیکستان) با سواد و بسیاری نیز دارای مدارک دانشگاهی هستند و علی‌رغم بیش از نیم قرن فشار دولت شوروی برای مبارزه با عقاید و آداب مذهبی، هنوز قائل به چندین مزار برای ناصر خسرو، امام علی بن ابی طالب (ع) و دیگر افراد محبوب خود در همان خاک بدخشان هستند. مطالبی که تاریخ به شدت آن‌ها را انکار می‌کند.

۴. اشتباهات اثبات شده‌ای نظیر این در روایات شفاهی اسماعیلیان بدخشان سابقه دارد. چنان که همین مردمان تألیف رسالهٔ *هفت باب بابا سینا* را به حسن صباغ نسبت می‌دادند و امروز

1 Ibid, pp. XX- XXIII.

2 W. Madelung, "Ismailiyya", *EI2*, Vol. IV, pp. 198- 208; C. E. Bosworth, "Shughnan", *EI2*, Vol. IX, p.495;

فرهاد دفتری، *تاریخ و عقاید*، ص ۴۸۹.

به یقین این انتساب رد می‌شود.^۱

دلیل سوم ایوانف، سطح معلومات بالای نویسنده این کتاب است. از آن جا که بار دیگر ویراستار دوم این کتاب چنین دلیلی را می‌آورد، پاسخ این سخن به سطور پایینی این مقاله واگذار می‌شود. حدود نیم سده پس از ایوانف، جلال حسینی بدخشانی با یافتن سه نسخه دیگر از این کتاب، رساله دکتری خود را نگاشت و در سال ۱۳۸۳خ/۲۰۰۵ آن را منتشر کرد. نسخه اساس وی که ظاهراً قدیمی‌ترین نسخه‌ای است که تاکنون پیدا شده، متعلق به سال ۱۵۶۰ق/۱۹۶۸م بود و در دو قسمت آن نام خواجه نصیرالدین ذکر شده است. بدخشانی این بار به خاطر لهجه بسیار نادر کاتب و سبک خاص او ناگزیر پذیرفت که دست کم گرد آورنده و کاتب آن شخصی به نام حسن محمود کاتب بوده است.^۲

بدخشانی همان زمان نیز از فرد اخیر الذکر دیوانی به نام قائمیات در دست داشت (که به تازگی آن را به چاپ رسانده) و با سبک و لهجه او کاملاً آشنایی داشت. شباهت این دو اثر به یکدیگر آن چنان واضح بود که قاعدتاً می‌بایست جای هیچ شکی برای او باقی نمی‌گذارد که نویسنده روضة التسلیم همان سراینده دیوان قائمیات است.

به هر روی مبنای استدلال بدخشانی در این انتساب به شرح زیر است:

۱. مطلبی که در دیباچه نسخه اساس وی ذکر شده است.
۲. مطلبی که در انتهای همان نسخه اساس فقط وجود دارد.
۳. پاره‌ای از مطالب و سبک نگارش قسمت‌هایی از این کتاب که با کتاب/خلاق محتشمی‌شاهت دارد.

جالب این جاست که خود بدخشانی در مورد دیباچه اذعان دارد که این قسمت به علاوه چند صفحه از آغاز کتاب افتادگی داشته و دیباچه کنونی «با رنگی متفاوت از متن نوشته شده» و به طور کلی «این نسخه در جریان نسخه‌برداری تصحیح شده است».^۳ بدخشانی خود معترف است که پنج نسخه‌ای که وی در اختیار داشته و شامل دو نسخه ایوانف هم می‌شود، همگی از روی یک نسخه‌ای که امروزه در دست نیست بلاواسطه یا با واسطه استنساخ شده‌اند.^۴ پس در مجموع باید این گونه نتیجه گرفت که تمام اظهارنظرها از روی یک نسخه ابراز شده است. یعنی ما با تعدد نسخ روبه رو نیستیم و مطالب دیباچه‌هایی که در آن کتاب را به توسی نسبت

1 Badakhchani, "Preface", pp. XV, XVI.

2 Ibid, p. XVI.

3 Ibid, p. XII.

4 Ibid, pp. XIII- XV.

می‌دهند بعدها بر کتاب افزوده شده‌اند. پس نمی‌توان از این دیباچه به هویت نویسنده پی برد و شاهد ومدرك مناسبی نیز برای انتساب آن به خواجه توسی به دست نمی‌دهد. در مورد دومین دلیل بدخشانی در انتساب این کار به خواجه نصیرالدین مطلبی است که در خاتمه نسخهٔ اساس وی قید شده است. این خاتمه چنین است:

«این کلمات در آخر کتاب روضة تسلیم به خط شریف سلطان الدعات فی الآفاق و خواجه کاینات نصیر الدولة و الدین اختیار مولی العالمین اعلاه مولانا ثبت است که روز سه‌شنبه منتصف شوال اربعین و ستمائه، در خدمت مخدوم اعظم سید الدعات صلاح الدولة و الدین منشی جان مبدع النظم و النثر حسن محمود، دام معالیه که جامع [جامع] این نُکت دعوت و کلمات بسیار فایده و عذر و دُرر بی‌نظیر است اتفاق مطالعه تمامی این کتاب افتاد و از فواید آن به قدر استطاعت استفادت کرده آمد و از مولانا تعالی او را و دیگر بندگان دعوت هادیه را خیرات و حسنات خواسته شد. اللهم [اللهم] انفعنا بما علمتنا [و علمنا] بما یفنعنا، در حق همگنان به اجابت مقرون باد، بحق المصطفی من عباده. هذا الخط احوج خلق الله الیه محمد الطوسی. تمت الكتاب ۹۶۸ فی تاریخ ۱۳ سنه ربیع الثانی ۹۶۸»^۱

در صحت نوشتهٔ بالا کم‌تر می‌توان تردید کرد. جالب این که تاریخ نیمهٔ شوال سال ۶۴۰ دقیقاً روز سه‌شنبه بوده است، موردی که لندلت هم به خوبی متوجه آن شده است. پس به راحتی می‌توان پذیرفت که در خاتمهٔ نسخهٔ اصلی کتاب، خواجه توسی به راستی چنین مطالبی را نوشته باشد اما ویراستار کتاب از نوشتهٔ بالا این گونه استنباط کرده است که مطالب کتاب از آن توسی بوده «که آن را در الموت املاء کرده و حسن محمود کاتب آن را جمع‌آوری نموده و سرانجام در روز سه‌شنبه منتصف شوال سنه اربعین و ستماه (۶۴۰ ق) پس از بازنگری نهایی به وسیله خواجه، منتشر گردیده» است.^۲

در حالی که چنین مفهومی در زبان فارسی از متن بالا به دست نمی‌آید، بلکه فقط می‌رساند که داعی بزرگ صلاح الدین حسن محمود منشی که در نظم و نثر دستی داشته است، نکته‌هایی را دربارهٔ دعوت (اسماعیلی) گرد آورده، سپس در سال مذکور برای مطالعه در اختیار خواجه قرار داده و خواجه نیز به رسم ادب و آداب تعارف ایرانیان چند سطر در انتهای کتاب وی نوشته و حتی با فروتنی اظهار داشته که در حد توان و بضاعت خودش از مطالب آن کتاب استفاده کرده است.

1 Ibid, pp.XV- XVI.

۲ بدخشانی، «پیشگفتار» به زبان فارسی بر «روضه تسلیم»، ص ۶.

در این میان جمله «اتفاق مطالعه تمامی این کتاب افتاد» به هیچ روی به معنای «املاء کردن» مطالب کتاب به کسی و «بازنگری نهایی» آن به شمار نمی‌رود. از آن گذشته اگر خواهی مطالب این کتاب را خودش املاء کرده بود یا حتی به صورت سخنرانی‌هایی ارائه داده بود، بسیار بعید بود که در پایان بنویسد که از مطالعه کتاب «به قدر بضاعت استفادت کرده آمد».

به نظر می‌رسد اصل این خطا و آمیختگی از همین چند سطر پایانی نسخه اصلی که به خط خواجه نصیرالدین طوسی بوده، سرچشمه گرفته است. به احتمال بسیار بدین ترتیب که نویسنده اصلی در همان زمان، یا صاحب یا مستنسخ اولیه این کتاب اما در زمانی که هنوز دولت الموت برپای بوده و شاید در فاصله مرگ نویسنده اصلی (۶۴۵/۱۲۴۶)^۱ تا پیش از سقوط الموت (۶۵۴/۱۲۵۵)، این عبارت را افزوده است زیرا لحن سخن نسبت به خواجه حاوی تعارفات و تکلفاتی مرسوم برای زندگان است. از سوی دیگر از خواجه نصیرالدین با عنوان «اختیار مولی العالمین» به معنای برگزیده امام اسماعیلی یاد کرده است و این نشان دهنده این است که هنوز در چنین زمانی خواجه در نزد اسماعیلیان می‌زیسته و هنوز دستگاه الموت برپای بوده است. کسی که این مطلب را افزوده قصدش این بوده است تا نسلهای بعدی بدانند این سطور به خط خواجه نوشته شده است و از این بابت بدان افتخار کنند، جمله «این کلمات در آخر کتاب روضه تسلیم به خط شریف سلطان الدعات فی الآفاق و خواجه کاینات نصیرالدوله و الدین اختیار مولی العالمین اعلاه مولانا ثبت است» را بر قسمت پایانی کتاب افزوده است. استنساخ کننده بعدی احتمالاً در حالی به نسخه برداری مشغول شده که دیباچه اصلی، یا دست کم قسمت‌هایی از آن، از میان رفته بوده است و به همان دلایلی که ایوانف شرح داده و در این جا نیز ذکر گردید، یعنی کم سواد و آشنایی اندک مستنسخان بدخشانی با زبان فارسی، معنای سطور پایانی را به درستی درک نکرده و تصور کرده است که کل این کتاب به خط خواجه است. از این روی دیباچه را به زعم خود بازسازی کرده و از روی خاتمه کتاب به نگارش دیباچه دست زده و نام خواجه را به عنوان نویسنده کتاب معرفی نموده است. همان گونه که در هفت باب بابا سیدنا به صرف مشاهده چند بار ذکر نام «بابا سیدنا» این کتاب را به حسن صباح نسبت داده‌اند.

سومین دلیل بدخشانی برای صحت این انتساب، شباهت پاره‌ای از مطالب و سبک نگارش این کتاب با اخلاق محتشمی است که البته ویراستار محترم خودش اذعان می‌کند ممکن است

۱ کتاب اصلی و شرح حال او در همین مقاله پس از این معرفی خواهد شد.

در شمار افزودگی‌های کتاب باشد اما دقیقاً هم مشخص نمی‌کند که کدام قسمت یا قسمت‌های این کتاب شبیه مطلب و سبک نگارش اخلاق محشتمی است.^۱ در حالی که دو قسمت نخست کتاب روضه‌التسلیم را شبیه کارهای طوسی می‌داند.^۲ برای روشن شدن مطلب بهتر است محتوا و منابع روضه‌التسلیم در این جا تجزیه و تحلیل شود.

محتوا و منابع کتاب روضه‌التسلیم

همه پژوهشگرانی که به نوعی با این کتاب سروکار داشته‌اند، اذعان دارند که این کتاب، مجموعه‌ای است از مطالب پراکنده که نویسنده آن را در بیست و هفت یا هشت «تصور» گنجانده است. در حالی که بسیاری از «تصورات» از نظر کمیت، کیفیت، سبک نگارش و غیره با یکدیگر متفاوت هستند و مطالبی نیز در لابه‌لای آن‌ها بعدها افزوده شده است که از جهت تاریخ رویدادها با اصل کتاب ناهماهنگ است. بجز افزودگی‌ها و کاستی‌های بعدی به نظر می‌رسد که توضیح خود نویسنده در آغاز کتاب از همه گویاتر است، آن جا که می‌نویسد:

«برادر اعزّ... بعد از سلام و تحیات که خوانده باشد بداند که از تصوراتی که این ضعیف‌ترین بندگان دعوت را در مبدأ و معاد و اخلاق و معاملات برحسب فهم و ادراک عاجزانه هایشان است تبتی [ثبتی] کرده‌ام، از برای آن که هر سخن که از قول در کتابت آید در مخیله بهتر جای گیرد و از مخیله بهتر با ممیزه رسد و از ممیزه بهتر به حافظه پیوندد و در حافظه بهتر بماند. ان شاء الله العزیز».^۳

معنا و مفهوم سخن وی کاملاً آشکار است و به بیان امروز وی می‌نویسد که از هر مطلبی که در موارد بالا چیزی درک کرده و از آن تصور ذهنی به دست آورده، یادداشت برداشته است و آن چه در این کتاب گرد هم آمده مجموعه یادداشت‌های وی در طول مدت نامشخصی در موضوعات بالاست. وی مطرح نکرده که این تصورات را از کجا یا چه کسی کسب کرده است. اما با نگاهی به فهرست این تصورات مشخص می‌شود که نویسنده تا حدی از کلی‌ترین مسائل فلسفه الهی که بحث اثبات وجود خداوند باشد، آغاز کرده و به جز الحاقات بعدی تا حدودی با رعایت یک روند از کل به جزء به مسائل مربوط به مبدأ و معاد، نبوت و امامت پرداخته سپس آموزه‌های اسماعیلی، از آن جمله تأویل را مطرح کرده و

1 Badakhchani, "Preface", p. XVIII.

2 Landolt, "Introduction", p. 7.

۳ نصیر الدین طوسی، «روضه‌التسلیم»، ویراسته ایوانف، ص ۱؛ همان، «روضه‌التسلیم»، ویراسته بدخشانی، ص ۸.

در اواخر کتاب به مسئله تأویل «قیامت» روی آورده که مختص اسماعیلیان نزاری بوده است. بنابراین منطقی می‌نماید که یک فرد برای درک مطالب دین و مذهب خود به کتب و افراد گوناگون مراجعه کند و از هر کتاب و هر شخص آگاهی مطالبی را که فرا می‌گیرد، یادداشت بردارد و سپس آن‌ها را سر هم کند و به صورت یک مجموعه از آموخته‌های خود آن را تدوین کند و برای برادران یا دوستان عزیزش که احتمالاً بر مذهب او نبوده‌اند، بفرستد تا آنان را به راهی که می‌پسندد و «محق» می‌داند، راهنمایی کند.

برخی از منابع نویسنده به خوبی قابل تشخیص است. چنان که ایوانف، بدخشانی و لندلت نیز به برخی از آن‌ها اشاره کرده‌اند. به جز آیاتی از قرآن و روایاتی از پیامبر، سخنانی از امام علی - بن ابی طالب (ع) از نهج البلاغه^۱ و امام زین العابدین (ع) از صحیفه سجادیه^۲، سخنانی از حسن صباح، به ویژه بحث‌های کلامی وی در اثبات حقانیت امام اسماعیلی،^۳ رسائل اخوان الصفا،^۴ احتمالاً آثار حمید الدین کرمانی،^۵ ناصر خسرو^۶ و مطالب قابل توجهی از فصول مقدسه تألیف نخستین امام الموت و مشهور به حسن علی ذکرة السلام، به ویژه به نظر می‌رسد که بحث‌های مربوط به قیامت، و تفکیک مردمان به سه کون تضاد، ترتب و وحدت را از این امام گرفته باشد.^۷

بدون تردید برخی از منابع وی نیز شفاهی بوده برای نمونه «تصور دوم» که به همان صورت سؤال و جواب نیز ثبت شده است،^۸ یا آن چه تحت عنوان «تصور بیست و هشتم» در نسخه اساس بدخشانی ضبط شده: «سوالاتی که مشافهه بر مسامع همایون لایزال سامعا للبشر امضاء داده‌ام و جوابها که فرموده‌اند». بدخشانی آن را با عنوان «ملحقات» در پایان کتاب آورده است.^۹ این که چه کس یا کسانی طرف سؤال او بوده‌اند، به جز مورد آخر که ظاهراً به امام اسماعیلی اشاره کرده است به وضوح مشخص نیست.

۱ نصیر الدین طوسی، «روضه التسلیم»، ویراسته ایوانف، ص ۶۶؛ همان، «روضه تسلیم»، ویراسته بدخشانی، ص ۸۶.

۲ همان، «روضه التسلیم»، ویراسته ایوانف، ص ۸۹؛ همان، «روضه تسلیم»، ویراسته بدخشانی، ص ۱۱۷.

۳ همان، «روضه التسلیم»، ویراسته ایوانف، صص ۱۴۸-۱۴۹؛ همان، «روضه تسلیم»، ویراسته بدخشانی، صص ۱۹۵-۱۹۶.

۴ لندلت معتقد است که تصورات ۵ تا ۷ نشان دهنده یک جهان بینی نوافلاطونی است، آن گونه که در رسائل اخوان الصفا دیده می‌شود:

Landolt, "Introduction", pp. 6-7.

5 Ibid.

6 Ibid.

۷ در متن صراحتاً به این امام و سخنان او اشاره شده است: نصیر الدین طوسی، «روضه التسلیم»، ویراسته ایوانف، ص ۱۲۰؛ همان‌جا،

«روضه تسلیم»، ویراسته بدخشانی، ص ۱۵۱؛ بدخشانی نیز معتقد است که تصور ۲۴ در بردارنده سخنان این امام نزاری است:

Badakhchani, "Note", p.255, n.68.

۸ همان، «روضه التسلیم»، ویراسته ایوانف، صص ۸-۱۶؛ همان، «روضه تسلیم»، ویراسته بدخشانی، صص ۱۵-۲۵.

۹ همان، صص ۲۱۳-۲۱۹.

از نظر اسماعیلیه امام زمان، بزرگ‌ترین مرجع به شمار می‌رود. مرجعی که حتی در برابر ظاهر قرآن که تنزیل به شمار می‌رود، می‌تواند با تکیه بر تأویل که حق انحصاری امام است، بایستد. بعد از امام افراد دیگری که در سلسله مراتب دعوت قرار دارند، البته در چهارچوب نظری امام و با تأیید او می‌توانند مطالبی را به صورت شفاهی یا کتبی به داعیان زیر فرمان خود یا جامعه مؤمنان ارائه دهند. از این جهت نزاریان نباید چندان از سنت فاطمیان فاصله گرفته باشند. چنان که می‌دانیم در دوران فاطمی و طیفه و عظم و پاسخگویی به پرسش‌های مؤمنان بر عهده حجت اعظم یا داعی الدعوات بود و داعی الدعوات خود می‌بایست پیشاپیش مطالبی را آماده می‌کرد و به نظر امام می‌رسانید، سپس امام آن را تأیید می‌کرد. آن‌گاه آن سخن قابلیت ارائه می‌یافت.^۱

منابع تاریخی از چند شخصیت دوره الموت به عنوان افرادی فرهیخته و آشنا با مطالب علمی یاد کرده‌اند که آثارشان به نام یا بدون ذکر نام در *روضه‌التسلیم* مورد استفاده قرار گرفته است. در درجه نخست شخص حسن صباح با شیوه کلامی مختصر و مفیدش را می‌توان نام برد. دوم حسن دوم، نخستین امام الموت که با ادعای امامتش اسماعیلیه را از تفکرات انتظارگرایانه اثنی عشریان جدا نمود و با ارائه دعوت قیامت فلسفه اسماعیلی را با پیشینه فکری ایران، به ویژه منطقه رودبار الموت، پیوند زد. این منطقه به خاطر بقایای پیروان آیین‌های کهنی همچون مانوی و مزدکی^۲ از زمینه لازم برای پذیرش باورهای تأویلی و پذیرفتن آموزه قیامت برخوردار بود. حسن دوم با تلفیق اندیشه اسماعیلی، آن هم در روزگاری که اسماعیلیه به سوی تفکرات اشراقی و عرفانی بیش از پیش تمایل یافته بود، با آن آموزه‌های کهن ایرانی، ترکیبی به وجود آورد که خواسته‌ها و نیازهای اسماعیلیان را پاسخ‌گو باشد. همان‌گونه که ذکر شد در این کتاب آثار او مکرر مورد استفاده حسن قرار گرفته است.

علاءالدین محمد، امام مقتدر الموت و سیاستمداری که توانست با اتخاذ خط مشی خاص، جوامع اسماعیلی ایران را از یورش‌های نخستین مغولان به دور دارد، آن‌گونه که از منابع دشمن می‌توان استنباط کرد، خود عارفی صوفی منش بود. اظهار ارادت وی به شیخ

۱ محمدالمستبحی (۱۹۷۸)، *نصوص ضائعة من اخبار مصر*، حقه ایمن فؤاد سید، قاهره: المعهد العلمی الفرنسي للآثار الشرقية، ص ۱۴؛ ایمن فؤاد سید (۲۰۰۰)، *الدولة الفاطمية في مصر*، قاهره: الدار المصرية اللبنانية، ص ۷۵۷.
 ۲ ابوالقاسم عبدالله کاشانی (۱۳۶۶)، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۱۸۶-۱۹۰؛ رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۳۷)، *فصلی از جامع التواریخ: تاریخ فرقه رفیقان و اسماعیلیان الموت*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: طهوری، صص ۷۲-۷۷.

جمال‌الدین گیلی،^۱ مشارکتش در ساخت یک خانقاه، صوف پوشی و صحنه مرگش با لباس شبانی و همراه با دو غلام ترک و هندو،^۲ دست کم بی‌اعتنایی‌اش را به جهان مادی و گرایش وی را به تصوف نشان می‌داد. همان گونه که فرمان احضار خواجه نصیرالدین طوسی به الموت،^۳ علم دوستی او را گواهی می‌داد. حسن محمود کاتب نیز در زمان او به رودبار احضار شد و دست کم *دیوان قائمیات*^۴ و *روضه‌التسلیم* را در خدمت او سرود و گرد آورد. بنابراین این امام می‌توانست پاره‌ای از تصورات حسن را فراهم کرده باشد.

در سطوح پایین‌تر رهبری، می‌توان از کسانی یاد کرد که آشکار و پنهان در شمار نزاریان از آنان یاد شده است و آثار و سخنان هریک می‌توانست منبع اخذ و اقتباس افکار و تصورات حسن محمود بوده باشد. کسانی همچون عبد‌الکریم (ع) شهرستانی، مؤلف *دانشمند الملل و النحل* که نزاریان وی را داعی بزرگ خود می‌شمارند.^۵ همچنین از افراد ادیب و دانشمندی در ردهٔ محتشمان آنان باخبریم. کسانی همچون محتشم شهاب ابوالفتح منصور که به سبب دست و دلبازی در نوازش دانشمندان غیر اسماعیلی از سمتش معزول شد. کسی که حسن محمود را تشویق کرد تا تاریخ نزاریان را بنویسد و حسن خود در *قائمیات* به او و این که معلم و راهنمایش محتشم شهاب بوده آشکارا اشاره کرده و شاعرانه جایگاه او را در علم، و تعالیم او را بسی فراتر از آن چیزی معرفی کرده که شاعر توانسته است اخذ کند:

تعلیم داعی تو شهاب است و این سخن کامد ز گنج ناطقه در سلک انتظام
تقصیر کرده‌ام من بیچاره گر نه او فارغ نبود یک نفس از حسن اهتمام^۶

همچنان که باید از محتشم دیگر قهستان، ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور، میزبان دانشمند و ادیب عالم پرور آن دیار یاد کرد که خواجه نصیرالدین علم دوستی وی را ستود و از علاقهٔ خاص او به علم اخلاق پرده برداشت. کسی که نه تنها خواجه را بر آن داشت تا کتاب‌های چندی در مدت اقامتش در قهستان ترجمه و تألیف کند، بلکه خود ادیبی بود که

۱ کاشانی، *زبدة‌التواریخ*، ص ۲۲۲؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، ص ۱۱۹.

۲ کاشانی، همان، ص ۲۲۳؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، ص ۱۲۲.

۳ دفتری، *تاریخ و عقاید*، ص ۴۶۶.

4 S. J. Badakhchani, "Preface" on Hasan Mahmud Katib, *Diwan Qaimiyat*, ed. by S. J. Badakhchani, p.12. بدخشانی بر همین کتاب *دیوان قائمیات*، مقدمه‌ای نیز به انگلیس نوشته و ارجاع فوق به این مقدمه است.

در «مقدمه» فارسی وی نیز رک، صفحه یک صد و هفت.

۵ دفتری، *تاریخ و عقاید*، صص ۴۲۳ و ۴۶۷؛ دانش پژوه، «دیباچه»، ص هشت.

۶ حسن محمود کاتب، *قائمیات*، ص ۲۷۴؛ بیت‌های ۳۰۲۱-۳۰۲۲.

مجال عرضه علم خود نیافت و آن را به خواجه توسی سپرد.^۱ بدین ترتیب تا حدودی می‌توان منابع و مآخذ اجزاء مختلف روضةالتسلیم را مشخص کرد. حال اگر این کتاب حاوی پاره‌ای از سخنان خواجه نصیرالدین توسی یا هر عالم دیگری نیز باشد نمی‌تواند اصلی باشد که کل مطالب کتاب را به او نسبت داد. همان گونه که اکثر قریب به اتفاق کتاب‌های تألیف شده امروزی اثر فکری و ذهنی فقط یک نفر نبوده و نمی‌تواند باشد. به خصوص این که خود حسن کاتب در آغاز کتاب آن را نه یک اثر فکری مستقل، بلکه خیلی صادقانه «ثبتی» از «تصوراتی» معرفی کرده که در ذهن خودش نقش بسته است^۲ و خواجه توسی نیز در چند خطی که بر پایان کتاب حسن کاتب نوشت با رعایت احترام بسیار وی را «جامع این نکت دعوت و کلمات بسیار فایده و غرر و درر بی نظیر» معرفی کرد و بس.^۳

این که بدخشانی (بدون مشخص کردن مطالب) و لندلت (با تعیین تصور یک و دو) ذکر کرده‌اند این کتاب به اخلاق محتشمی شباهت دارد، غیر محتمل نیست. اما باید یادآوری کرد که بنابر اظهار صریح توسی مطالب اخلاق محتشمی را محتشم ناصرالدین ابوالفتح عبدالرحیم بن ابی منصور نخعی اشتری گردآوری کرده و از خواجه درخواست کرده بود تا آن‌ها را ترجمه و تدوین نماید و به همین شیوه، سخنانی از داعیان بزرگ و دیگر اندیشمندان بر آن بیفزاید.^۴ پس اگر مطالب این چند صفحه از کتاب روضةالتسلیم با اخلاق ناصری شباهت دارد، می‌تواند برحسب اشتراک منابع دو کتاب باشد. شاید هم حسن کاتب شخصاً از زبان محتشم ناصرالدین این مطالب را یادداشت برداری کرده است. به ویژه آن که تصور دوم به صورت سؤال و جواب ثبت شده است.

در پاسخ به این که ایوانف (بدون ذکر نام) و بدخشانی می‌نویسند: چنین مطالب فلسفی نمی‌توانسته از ذهن و اندیشه حسن کاتب برآمده باشد، باید گفت که چنین تناقض‌های آشکار و موهنی هم که در این کتاب وجود دارد (تناقض با تفکر مشائی خواجه و حتی تناقض با سایر مطالب همین کتاب) که لندلت به خوبی آن‌ها را نشان داده است^۵ هم نمی‌توانست از یک اندیشمند جامع‌الطرفی چون خواجه برآید.

۱ نصیرالدین محمد طوسی (۱۳۶۱)، اخلاق محتشمی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، صص ۱-۲.

۲ نصیر الدین طوسی، «روضه التسلیم»، ویراسته ایوانف، ص ۱؛ همان، «روضه تسلیم»، ویراسته بدخشانی، ص ۸.

۳ همان‌جا، ص ۲۱۲.

۴ نصیر الدین طوسی، اخلاق محتشمی، صص ۱-۲.

علاوه بر این از حسن کاتب دیوان شعری که در این جا به آن مکرر اشاره شد، به دست آمده که با نام *دیوان قائمیات* و توسط بدخشانی به چاپ رسیده است. در صحت انتساب اکثر قصاید این دیوان به حسن کاتب، به شهادت شفیع کدکنی که آن را به طور کامل و دقیق مطالعه کرده و مقدمه‌ای عالمانه و مفصل بر آن نوشته است، تردیدی وجود ندارد.^۱ در این *دیوان* همین مضامین فلسفی و بحث‌های عقلانی که در *روضه تسلیم* آمده، در این *دیوان* به تکرار آمده است. در حالی که تاریخ اتمام *دیوان* یا به قول مصحح آن: قسمت‌های موجود *دیوان* به سال ۱۲۳۳/۶۳۱^۲ و تاریخ اتمام کتاب *روضه التسلیم* به شهادت همان دستخط خواجه نصیرالدین توسی به سال ۴۰/۱۲۴۳ م یعنی حدود نُه سال پس از *دیوان* بوده است. این می‌رساند که شاعر نُه سال پیش از اتمام کتاب *روضه التسلیم* بر این نکته‌های فلسفی و عقلی وقوف داشته، هر چند که در هر دو منبع یاد شده هم به علت عدم آشنایی عمیق با مباحث فلسفی دچار خبط‌هایی شده است.^۳

نثر و سبک نگارش

پیش از این نثر و سبک خاص *روضه تسلیم* توجه بسیاری را جلب کرده بود، اکثر کسانی که به این کتاب عمیق‌تر نگاه کرده بودند و پیشاپیش همه، ایوانف متوجه کاربرد گونه‌ای خاصی از افعال فارسی در این متن شده بودند که با پیشوند «ها» همراه بود، مانند: *ها رفتن*، *ها گفتن* و غیره اما جای تعجب است که چرا ایوانف این گویش را به *گردها نسبت داد* و کوشید تا به نوعی اثبات کند که این گویش خاص و نادر بعدها بر اثر استنساخ مکرر به کتاب افزوده شده است.^۴

نگارنده در هنگام مطالعه یک متن تازه یاب از دوران الموت که به نام *حکایت سیستان* یا *جنگنامه سیستان* در نزد اسماعیلیان شناخته شده بود و آن را با عنوان *حکایت اسماعیلیان* و ملک نیمروزی منتشر کرد، متوجه این نکته شده و در «نقد نسخه» با استناد به *سبک‌شناسی* ملک الشعراى بهار، نویسنده متن را به قومس منسوب کرد. همانجا نیز به دلیل شباهت

۱ شفیع کدکنی، «قائمیات و جایگاه آن در شعر و ادب فارسی»، ص نوزده.

۲ سید جلال حسینی بدخشانی (۱۳۹۰)، «مقدمه مصحح» بر *دیوان قائمیات*، سروده حسن محمود کاتب، به تصحیح جلال حسینی بدخشانی، تهران: میراث مکتوب، ص یکصد و پنج.

۳ پیش از این به تناقض‌های بحث‌های عقلی *روضه تسلیم* از زبان لندلت اشاره شد، به عمیق نبودن افکار فلسفی سراینده قائمیات نیز شفیع کدکنی اشاره کرده است: «قائمیات و جایگاه آن»، ص بیست و هفت.

4 Ivanow, "Introducion", pp. XXXV- XXXVI.

«لهجه، نثر، سبک، طرز استدلال و استناد نویسنده این متن و کتاب روضة التسلیم» این احتمال را مطرح کرد که نویسنده هر دو متن یک نفر باشد.^۱

مطالعه دیوان قائمیات این شک را تبدیل به یقین کرد که نویسنده هر سه اثر در واقع همان حسن محمود کاتب است. مقایسه این سه متن با یکدیگر توسط نگارنده به طور مفصل انجام شد ولی به دلیل پرهیز از طولانی شدن مقاله از ذکر آن در این جا خودداری گردید. نتیجه این مقایسه نشان داد که هر سه کتاب از جهت کاربرد واژگان و اصطلاحات خاص و نادر، گویش بسیار نادر نویسنده، استفاده از افعال مختص به خود، استفاده از آیات و روایت خاص و تکرار آن‌ها در هر سه متن، اشتراک در موضوعات مطرح شده، اشتراک در منابع، شیوه استدلال‌های کلامی، شکل نحوی جملات، میانگین تعداد کلمات به کار رفته در هر جمله،^۲ بسیار به یکدیگر شبیه هستند.

معرفی نویسنده اصلی

نویسنده هر سه متن، حسن بن محمود نام دارد. از تاریخ ولادت وی آگاهی در دست نیست اما در آثارش قرآنی وجود دارد که نشان می‌دهد در هنگام اعلام قیامت (۱۱۶۴/۵۶۰) در سن و سالی بوده که آن را به خاطر می‌آورده است.^۳ از این روی گمان می‌رود تولد وی در اواخر نیمه نخست سده ۱۲/۶ باشد. از لهجه وی نیز بر می‌آید که زادگاهش قومس و شاید در نزدیکی دامغان و گردکوه بوده است.

ظاهراً در آغاز به عنوان کاتب و منشی در دستگاه اسماعیلیان به کار گرفته شده و از این جهت در بسیاری از آثار به او با عناوین کاتب و منشی اشاره کرده‌اند.^۴ مدتی در خدمت محتشم شهاب به سر برده و به دستور او کتابی تاریخی درباره نزاریان الموت نوشته است.^۵ این کتاب بدون تردید مورد استفاده جوینی، کاشانی و رشید الدین فضل الله قرار گرفته است. زیرا دو مورخ اخیر به صراحت از کتاب او در هنگام نوشتن تاریخ روزگار محمد بن کیا بزرگ امیر

۱ مریم معزی، «بازنگری»، صص ۱۰۶-۱۰۷.

۲ فکر استفاده از جدول به مقایسه مواردی از نحو و ساختار جملات را مرهون محمود فتوحی رودمعجنی، استاد فرهیخته ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی (مشهد) هستم. از ایشان به خاطر این راهنمایی و در اختیار نهادن فصل-هایی از کتاب سبک‌شناسی در دست تهیه خود صمیمانه سپاسگزارم.

۳ بدخشانی، «مقدمه مصحح» بر قائمیات، صص یکصد و شش و یکصد و هفت.

۴ W. Ivanow(1963), *Ismaili Literature*, Tehran: Tehran University, p.134.

۵ بدخشانی، «مقدمه مصحح» بر: دیوان قائمیات، صص یکصد و شش.

یاد کرده و آورده‌اند که «این روایات از تاریخ حسن صلاح منشی نقل افتاد» و هر دو متذکر شده‌اند که وی کتاب خود را به روزگار محتشم شهاب نوشته است.^۱ همان‌گونه که بیشتر ذکر شد، ظاهراً حسن تعلیمات اسماعیلیه را نزد همین محتشم شهاب آموخته و احتمالاً از سوی او نیز به لقب صلاح الدین ملقب شده و سمت داعی‌گری یافته بود. مدت اقامت وی ظاهراً در قهستان زیاد به طول انجامیده و از این روی برخی او را بیرجندی معرفی کرده‌اند.^۲ در تاریخی پیش از نیمه شوال ۶۴۰/آوریل ۱۲۴۳ به الموت احضار شده و بنابر اظهارات مصحح دیوان قائمیات که منبع خود را نیز ذکر نکرده حدود سال ۶۴۵/۱۲۴۶ در گذشته است.^۳

از آثار مکتوب صلاح‌الدین حسن بن محمود تاکنون چهار اثر او شناخته شده که از آن میان کتاب تاریخ او هنوز به دست نیامده و فقط نقل‌هایی از آن باقی مانده است. سه اثر دیگر او که در متن به آن‌ها اشاره شده عبارت است از: *دیوان قائمیات*، *روضه تسلیم*، حکایت *اسماعیلیان و ملک نیمروزی*. بجز این‌ها نگارنده، اشعار و یادداشت‌های پراکنده‌ای از وی را در میان دستنوشته‌های اسماعیلیان بدخشان دیده است.^۴

نتیجه‌گیری

از آن چه در بالا مطرح شد این نتایج به دست می‌آید:

۱. تمام نسخه‌هایی که تا کنون از کتاب *روضه التسلیم* یا *روضه تسلیم* به دست آمده است، همگی با واسطه یا بدون واسطه از یک نسخه مفقوده باز نویسی شده‌اند و در واقع ما با تعدد نسخ روبه رو نیستیم.
۲. دیباچه‌های نسخی که خواجه نصیرالدین را به عنوان نویسنده کتاب معرفی می‌کنند، دارای تناقض‌هایی هستند که نشان از دست خوردگی توسط نساخان بعدی دارد.
۳. استناد به روایات شفاهی اسماعیلیان بدخشان، به دلایلی از جمله اشتباهات اثبات شده مشابه، قابل اعتماد نیست.
۴. تناقض‌های فکری و فلسفی موجود در این کتاب از اندیشمند جامع‌الطرفی چون خواجه نصیرالدین بعید است.

۱ کاشانی، *زبدۃ‌التواریخ*، ص ۱۹۸؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، ص ۸۸.

2 W. Ivanow, *Ismaili Literature*, p.143.

۳ بدخشانی، «مقدمه مصحح» بر: *دیوان قائمیات*، ص یکصد و پنج.

۴ مریم معزی (۱۳۸۸)، «دست‌نوشته‌های اسماعیلیان بدخشان»، *پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ*، ش ۱، صص ۱۰۱-۱۲۳.

۵. تفسیر ویراستار دوم کتاب از جمله‌ای که به دست خط خواجه در انتهای نسخه اساس وی نوشته شده است، با معنای لفظی و اصطلاحی آن جمله تناسب ندارد.
۶. ظاهراً افتادگی‌هایی از دیباجه اصلی و دست خط خواجه نصیرالدین در انتهای نسخه اصلی، مستسخ اولیه این کتاب را که احتمالاً فردی کم سواد و بدخشانی بوده و در نتیجه با زبان فارسی آشنایی کاملی نداشته به اشتباه انداخته است.
۷. سبک، لحن و به ویژه لهجه شاذ و نادر نویسنده نه تنها بسیار از سبک و لهجه دیگر آثار خواجه طوس به دور است، بلکه از جهت کاربرد واژگان و اصطلاحات خاص و نادر، گویش بسیار نادر نویسنده، استفاده از افعال مختص به خود، استفاده از آیات و روایت خاص و تکرار آن‌ها، کاملاً با رساله نو یافته حکایت سیستان و دیوان قائمیات سروده یکی از داعیان اواخر دوران الموت به نام حسن محمود کاتب شباهت دارد. همچنان که اشتراک در موضوعات مطرح شده، اشتراک در منابع، شیوه استدلال‌های کلامی، شکل نحوی جملات، میانگین تعداد کلمات به کار رفته در هر جمله میان هر سه متن شباهت‌های غیر قابل انکاری وجود دارد.
۸. نویسنده اصلی کتاب روضة‌التسلیم یا روضة تسلیم همان کاتب، منشی، مورخ، شاعر و داعی اواخر دوران الموت: حسن بن محمود کاتب ملقب به صلاح الدین است.

منابع و مآخذ

- اعتمادی، سرور گویا (۱۳۳۶)، «خواجه نصیر در میان دوست و دشمن»، یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران: دانشگاه تهران.
- الامین، حسن (۱۳۸۲)، اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه مهدی زندیه، قم: دایرة المعارف فقه اسلامی.
- توپسرکانی، ابوالقاسم (۱۳۳۶)، «کارهای سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی و هدف وی»، یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران: دانشگاه تهران.
- حسن محمود کاتب (۱۳۹۰)، دیوان قائمیات، به تصحیح سید جلال حسینی بدخشانی، تهران: میراث مکتوب.
- حسینی بدخشانی (۱۳۹۰)، «مقدمه مصحح» بر دیوان قائمیات، سروده حسن محمود کاتب، به تصحیح جلال حسینی بدخشانی، تهران: میراث مکتوب، صص یکصد و یک - یکصد و هشت.
- دانش پژوه، محمد تقی (۱۳۳۹)، «مقدمه»، بر اخلاق محتشمی، تهران: دانشگاه تهران.
- دباشی، حمید (۱۳۸۲)، «فیلسوف/ وزیر: خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، تاریخ و اندیشه‌های

- اسماعیلی در سده‌های میانه، تنظیم و تدوین فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۵)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزانه روز.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۳۷)، فصلی از جامع التواریخ: تاریخ فرقه رفیقان و اسماعیلیان الموت، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات طهوری.
- سید، ایمن فواد (۲۰۰۰)، *الدولة الفاطمية في مصر، قاهره: الدار المصرية اللبنانية*.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰)، «قائمیات و جایگاه آن در شعر و ادب فارسی»، *دیوان قائمیات*، سروده حسن محمود کاتب، ویراسته سید جلال حسینی بدخشانی، تهران: میراث مکتوب.
- کاشانی، ابوالقاسم عبدالله (۱۳۶۶)، *زبده التواریخ*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مدرسی زنجانی، محمد (۱۳۳۵)، *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه انصیرالدین طوسی*، تهران: دانشگاه تهران.
- مدرس رضوی، محمد تقی (۱۳۳۴)، *احوال و آثار*، تهران: دانشگاه تهران.
- المسبحی، محمد (۱۹۷۸)، *نصوص ضائعة من اخبار مصر، حقه ایمن فواد سید، قاهره: المهد العلمی الفرنسي للآثار الشرقيه*.
- معزی، مریم (۱۳۸۹)، «بازنگری در روابط اسماعیلیان و ملوک نیروز بر پایه متنی نو یافته»، *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، ش ۶.
- ---- (۱۳۸۸)، «دست‌نوشته‌های اسماعیلیان بدخشان»، *پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ*، ش ۱.
- نصیرالدین محمد طوسی (۱۳۶۱)، *اخلاق محتشمی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران
- هاجسن، مارشال گ (۱۳۴۶)، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تبریز: کتابفروشی تهران با همکاری فرانکلین.
- Badakhchani, S. Jalal (2005), "Notes" to: Nasir al – Din Tusi, *Paradise of Submission*, London: Tauris, pp.240-270.
- ---- (1989), "Paradise of Submission", D. Phill. Thesis: Oxford University.
- ---- (1989), "Preface" on: Hasan Mahmud Katib, *Diwan Qaimyyat*, ed. by S. J. Badakhchani.
- ---- (2005), "Preface" on: Nasir al-Din Tusi, *Paradise of Submission*, ed. & tr. By S. J. Badakhchani, London: Tauris.
- Bosworth, C. E. (2002), "Shughnan", *EI2*, Vol. IX, p.795
- Ivanow, W (1931), "An Ismailitic Work by Nasiru'd – din Tusi". *JRAS*.
- ---- (1950), "Introduction" on: Nasiru'd– din Tusi, *Rawdatu't- taslim*, ed. & tr. By W.Ivanow, Leiden: Brill.
- ---- (1963), *Ismaili Literature*, Tehran: Tehran University.
- Landolt, Hermann (2005), "Interoduction" on Nasir al – Din Tusi's, *Paradise of Submission*, ed.& tr. By S.J.Badakhchani, London: Tauris.

تجدیدنظرطلبی در جایگاه زن: تجلی اندیشه مشروطه‌خواهانه اعتصام‌الملک در اشعار پروین اعتصامی

منیرالسادات میرهادی^۱

چکیده: پروین اعتصامی از مشهورترین زنان شاعر معاصر ایران است؛ شاعری که در شعرهایش دغدغه‌های اجتماعی و نگاه نقادانه به جامعه‌اش را نشان داده است. از جمله این دغدغه‌ها، اعتقاد به ضرورت تحول در نقش و جایگاه زن ایرانی است. در این زمینه، او را باید فرزند زمان خویشتن دانست: دوران گذار از سنت به تجدد، از جامعه استبدادزده به ایران پسامشروطه. اشعار پروین در موضوع زن، تحت تأثیر اندیشه‌های مشروطه‌خواهانی است که ورود زنان به عرصه‌های اجتماعی را خواستار بودند. در میان این اندیشه‌ها، نگرش پدرش، میرزا یوسف آشتیانی (اعتصام‌الملک)، نقش مهمی در شکل‌گیری افکار پروین داشته است. آنچه در این مقاله آمده، تلاشی است برای نشان دادن این تأثیر است.

واژه‌های کلیدی: پروین اعتصامی، یوسف آشتیانی (اعتصام‌الملک)، مشروطه، جایگاه و نقش اجتماعی زنان

Revising the Status of Women: The Effects of E'tesam al-Molk's Constitutionalist Thought on Parvin E'tesami's Poems

Monirolsadat Mirhadi¹

Abstract: Parvin E'tesami (1907-1941) should be viewed as one of the poets of the transitional period of the Iranian history from the Constitutional Revolution to modern era. Although she spent twenty years of her life in Reza Shah's modernization time, but the deep effects of the Constitutional movement's ideals on her poems can be recognized; ideals like freedom and equality which were embodied in people's demands for the establishment of the court of justice, the rule of law, limiting the unlimited power of the rulers, and making them responsible to citizens. Among such demands, women's demand for changing their social roles and status should not be ignored. As it will be seen, in many places in E'tesami's poems, the idea of necessary changes in women's social status is recognizable. The thoughts of her father, Mirza Yousef E'tesam al-Molk, had great influents on the formation of Parvin's views, including her views on women's rights. These aspects are discussed in the present paper.

Keywords: Parvin E'tesami, Yusef Ashtiani (E'tesam al-Molk), the Constitutional movement, women's social roles and status

1 Graduate MA in the Women Studies moniramirhadi66@gmail.com

طرح مسئله

ایران در اواخر دوره قاجار و همچنین در دوره پهلوی شاهد تغییرات عمده‌ای در عرصه‌های مختلف بوده است که ناشی از پیامدهای برخورد ایران سنتی با دنیای مدرن می‌باشد. آغاز تغییر در وضعیت اجتماعی و فرهنگی زنان نیز یکی از مسائل این دوره است. زن که در فرهنگ سنتی شهرنشینی ایرانی، تنها نقش اداره کننده امور خانه را داشت، در عرصه اجتماع که محل فعالیت‌های اقتصادی و تأمین معاش بود، بروز و ظهوری نداشت و در نتیجه به لحاظ اجتماعی و فرهنگی دچار ضعف و انحطاط شده بود. امر تعلیم و تربیت در جامعه ایران با مشکلات و عقب ماندگی‌های زیادی روبرو بود و بیشتر مردان از نعمت سواد محروم بودند، چه برسد به زن‌هایی که در فضای بسته خانه به سر می‌بردند و نسبت به مردان از امکانات اقتصادی و موقعیت‌های اجتماعی کمتری برخوردار بودند. اما در نتیجه ورود ایران به دوران تمدن مدرن و آغاز حرکت کشور به سوی مدرنیزاسیون، به تدریج نخبگان جامعه، نسبت به مسائل عمده جامعه ایران که باعث عقب افتادن ایران از قافله پیشرفت بود، آگاهی یافتند. یکی از عمده‌ترین مشکلات ایران، وضعیت ناگوار تعلیم و تربیت بود که رو به انحطاط نهاده بود. لذا تعدادی از نخبگان جامعه، شروع به روشنگری در زمینه لزوم ایجاد سیستمی جدید برای تعلیم و تربیت کردند که اعتصام‌الملک یکی از این دسته نخبگان بود که با ترجمه قسمتی از کتاب *تحریر المرأة* و نامگذاری آن با عنوان *تربیت زنان*، لزوم اهتمام جامعه به تعلیم و تربیت زنان را بیان کرد و خود در عرصه عمل با انتشار مجله *بهار* در گسترش معارف در جامعه همت گماشت و با تعلیم و تربیت دخترش، پروین اعتصامی، یکی از بزرگ‌ترین نخبگان زن تاریخ معاصر ایران را پرورش داد. مسئله اساسی این تحقیق، چگونگی تأثیر آرا و افکار اعتصام‌الملک بر اشعار و آثار پروین اعتصامی در زمینه بهبود منزلت و موقعیت زنان در جامعه سنتی رو به تغییر ایران است. جامعه‌ای که در زمان زندگی شاعر با تغییرات ظاهری زیادی روبرو شد.

ادبیات تحقیق

در سال‌های اخیر، چند اثر در زمینه مشارکت زنان در مشروطیت منتشر شده است. کتاب *بدرالملوک بامداد* با عنوان *زنان ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید* و *عبدالحسین ناهید* با عنوان *زنان ایران در جنبش مشروطه* از معدود کتاب‌هایی است که در این زمینه به

طور مستقل منتشر شده است. در انقلاب مشروطه ایران اثر ژانته آفاری نیز فصلی به این موضوع پرداخته است. شاید بتوان ادعا کرد که کتاب جنبش حقوق زنان در ایران نوشته الیز ساناریان از نادر کتاب‌هایی است که درباره جنبش حقوق زنان از دوره قاجار تا انقلاب اسلامی ایران نوشته شده و در بخش‌هایی از آن درباره تأثیر کتاب‌هایی که در آن زمان انتشار یافته نیز بحث شده است.^۱ با این همه، هنوز چند و چون توصیف وضعیت زنان در آن زمان و ترسیم شرایط وضعیت مطلوب و بازتاب آن در ادبیات اجتماعی آن دوره، نیازمند تتبع بیشتر در منابع دست اول مربوط به آن دوران است. کتاب تربیت نسوان اعتصام الملک، از جمله آثاری است که تاکنون مورد توجه جدی قرار نگرفته است، در حالی که انتشار آن، تأثیر به‌سزایی در گسترش و تعمیق اهداف جنبش زنان داشته است. چنانچه خواهیم دید، در جای جای اشعار پروین، اندیشه ضرورت تحول جایگاه اجتماعی زن ایرانی متجلی است و دیدگاه‌های میرزا یوسف خان اعتصام‌الملک (پدر پروین) درباره زن، تأثیر زیادی بر شکل‌گیری افکار پروین، از جمله در زمینه حقوق زن، داشته است. در این نوشتار به چگونگی این تأثیرگذاری خواهیم پرداخت.

بر این اساس، پرسشی که مطرح می‌شود این است که:

با توجه به وضعیت در حال تغییر جامعه ایرانی، افکار و آثار پروین اعتصامی در چه محورهایی، از آرا و افکار پدرش اعتصام‌الملک، تأثیر پذیرفت؟

با توجه به فضای بسته فرهنگی و اجتماعی در دوره پرورش پروین اعتصامی، اعتصام‌الملک خود به تعلیم و تربیت دخترش، همت گماشت و اندیشه‌های متعلق به تمدن مدرن نظیر آزادی، عدالت، مساوات، برابری زن و مرد و لزوم احقاق حقوق زنان را به همراه ادبیات کلاسیک فارسی و اخلاق به فرزندش آموخت و این امر سبب شد که پروین اعتصامی مضامین جدید و بدیع را به صورت شعر و در قالب مناظره میان عناصر متنازع و گاه متضاد جامعه سستی ایران بیان کند و مفهوم اشعارش بازتابی از آرا و افکار پدرش اعتصام‌الملک باشد.

جایگاه و نقش زن ایرانی مقارن با دوره مشروطیت

بررسی اسناد تاریخی نشان می‌دهد که جامعه ایرانی پیش از جنبش مشروطه‌خواهی، نقش

۱ الیز ساناریان (۱۳۸۴)، جنبش حقوق زنان در ایران، طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: انتشارات اختران.

اجتماعی برای زنان قائل نبود و تلاش می‌شد زنان در خلوتخانه زندگی خصوصی، محصور بمانند. در رابطه با آموزش و پرورش دختران، به لحاظ دامنه فراگیری جمعیتی، یادگیری در میان زنان به شدت محدود بوده و معمولاً زنان طبقات بالاتر جامعه، مانند خاندان سلطنتی و اشراف بدان می‌پرداختند. گذشته از این، به لحاظ میزان یادگیری علوم، غالباً به یادگیری سواد خواندن و نوشتن در سطوح ابتدایی بسنده می‌شد. آموزش زنان نیز مانند مردان در مکتب‌خانه‌های سنتی که اغلب فاقد برنامه درسی، کادر آموزشی مناسب و امکانات لازم بود صورت می‌گرفت.

اگر چه ایرانیان با تمدن جدید غرب دست کم از دوره حاکمیت سلسله صفوی در تماس بودند، آشنایی گسترده‌تر و عمیق‌تر میان جامعه سرپا سنتی ایران و تجدد در حال توسعه غرب از اواسط دوره قاجاریه، به ویژه از زمان سلطنت ناصرالدین شاه، ابعاد گسترده‌تری یافت. استقرار سفرای کشورهای دیگر در ایران، تحولاتی که در امپراتوری عثمانی در همسایگی ایران سرعت می‌گرفت، اصلاحات و پیشرفت در ژاپن که به شکست روس‌ها (دشمن دیرین ایرانیان) انجامید و ده‌ها رخداد دیگر، ایرانیان را به مقایسه حال و روز خود و آسیب‌شناسی وضعیت اسفباری که بدان دچار بودند فرا می‌خواند. تحولات فکری و اصلاحات اداری که به ویژه در دوره صدارت امیرکبیر شکل گرفت و در دوره صدارت سپهسالار به صورتی دیگر پی گرفته شد، آگاهی بخشی گسترده‌ای که روزنامه‌های فارسی‌زبان چاپ داخل و خارج در نقد وضعیت کشور و معرفی پیشرفت‌ها و دگرگونی‌های کشورهای دیگر انجام می‌دادند، و تشکیل انجمن‌های سری که کسانی که دغدغه آینده کشور را داشتند در آن‌ها گرد هم می‌آمدند و به انتقاد از وضعیت حکومت و چاره‌جویی برای یافتن راه برون رفت از آن می‌پرداختند، راه را بر شکل‌گیری نهضت مشروطه خواهی هموار ساخت. فهرست مطالبات مردم که در رأس آن‌ها آزادی، استقلال، عدالت و پیشرفت بود به تدریج شکل گرفت. به منظور دستیابی به این مطالبات، هم به ضرورت انجام اصلاحات در ساختار حکومت توجه می‌شد و هم به لزوم تحول در سطح اجتماع. روی آوردن به نظام نوین آموزش و پرورش از جمله راهکارهایی بود که توسط مشروطه‌خواهان برای ارتقای سطح آگاهی عموم و آشنا ساختن آن‌ها با حقوق خود به عنوان شهروند به کار گرفته شد. اقشار مختلف از فرصت‌های اجتماعی که نهضت مشروطه خواهی فراهم ساخت برای دنبال کردن خواسته‌های خود استفاده کردند. زنان ایرانی، که تا آن روز وجودشان به خانه و کاشانه محدود بود، عرصه را برای ایجاد تحول در نقش و جایگاه اجتماعی خود مساعد

دیدند. زنان تحصیل کرده در این زمینه پیشتاز بودند. آنان با تشکیل انجمن‌ها، انتشار نشریه‌ها و تلاش برای تأسیس مدارس دخترانه‌ای که به سبک مدارس جدید اداره می‌شدند، نقش مهمی در تغییر الگوهای اجتماعی در رابطه با جایگاه و نقش زنان ایفا کردند. هر چند موانع و مشکلاتی که بر سراهشان بود، طی این طریق را با دشواری‌های بسیار همراه ساخت. مراودات رو به افزایش با دنیای متجدد و آگاهی از تحولاتی که در زمینه نقش زنان در جوامع دیگر رخ می‌داد، باعث شد خودآگاهی زنان در شناخت جایگاه واقعی به تدریج افزایش یابد. اگرچه زنان درباره این که شأن و منزلت حقیقی آنان چه باید باشد تصور روشنی نداشتند، اما در انتقاد نسبت به وضعیت خود در جامعه، آگاهی بیشتری به دست می‌آوردند. در رأس این گروه، زنان خاندان‌های وابسته به قدرت و ثروت بودند. تاج السلطنه دختر ناصرالدین شاه قاجار یکی از این دسته از زنان است که خود به علت بستگی به دستگاه سلطنت قاجار از موقعیت بالایی در جامعه برخوردار بود. وی در خاطرات خود به وضعیت زنان در جامعه ایران اعتراض می‌کند و با اظهار ناراحتی از اینکه مقام و موقعیت زنان به شدت تضعیف شده و عمرشان در فضای بسته خانه، تحت نام‌لایمات سپری می‌شود، به موقعیت زنان در غرب اشاره می‌کند که با جدیت بسیار برای به دست آوردن حقوق سیاسی خود تلاش می‌کند.^۱

وضعیت زنان و دختران در جامعه ایران با چنان آشفتگی و تنزلی روبرو بود که در زمان سلطنت مظفرالدین شاه، تعدادی از دختران قوچانی را در مقابل مقدار کمی مالیات گندم به ترکمن‌ها فروختند.^۲ در کرمان نیز در زمان حکومت آصف‌الدوله در سال ۱۳۱۵ هـ.ق گروهی از مردم کرمان برای آنکه بتوانند مالیات گزاف درخواستی حکومت را بپردازند، دخترهای خود را به قیمت دو تومان می‌فروختند.^۳

با شکل‌گیری انقلاب مشروطه و باز شدن فضای سیاسی در جامعه، تعدادی از زنان دارای تحصیلات که به طبقه بالای اجتماعی تعلق داشتند، در پی فراهم کردن زمینه حضور زنان در جامعه و احقاق حقوق زنان برآمدند. آن‌ها درک خاصی از موقعیت اجتماعی و جایگاه زنان در جامعه ایرانی داشتند. از نظر آن‌ها زندگی زن ایرانی در محیط خانه سپری می‌شد، و از همین

۱ تاج السلطنه (۱۳۷۱)، *خاطرات*، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران: نشر تاریخ ایران، صص ۹۸-۹۹.
 ۲ احمدکسروی (۱۳۵۴)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۸۵. همچنین نک: افسانه نجم‌آبادی (۱۳۸۱)، *حکایت دختران قوچان (از یاد رفته‌های انقلاب مشروطیت)*، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
 ۳ عبدالحسین سپهر (۱۳۶۸)، *مرات الوقایع مظفری و یادداشتهای ملک المورخین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: زرین، ص ۱۷۵.

روی، زنان از شرایط جامعه اطلاع و آگاهی درستی نداشتند و به همین علت تمام منزلت و موقعیت زن در نگاه غالب زنان ایرانی، منحصر به جمال و آراستگی ظاهر بود. چنین زنانی به لحاظ زندگی فردی و در محیط خانواده از حقوق لازم برخوردار نبودند و زندگی خود را در جهل و بی‌سوادی سپری می‌کردند و «کفایت عقل» و «اصالت رأی» نداشتند. جامعه نیز برای زن نقشی در محیط خارج از خانه در نظر نمی‌گرفت و از لحاظ اقتصادی نیز زن را جزء افراد بیکار به حساب می‌آورد. از همین روی، زن در نگاه جامعه، لایق عنوان «ضعیفه» بود.^۱ زنان نیز به این نوع نگاه جامعه تن در داده بودند و مقام و منزلت اجتماعی برای خود قائل نبودند.^۲

فعالان حقوق، تلاش خود را به نهادینه کردن امر تعلیم و تربیت زنان در جامعه معطوف کردند، تا زنان با کسب علم و معرفت به حقوق و تکالیف خود در محیط خانواده و جامعه آشنایی یابند و در راه احقاق حقوق فردی و اجتماعی شان تلاش کنند. به این ترتیب انجمن‌های زنان شکل گرفت و این انجمن‌ها شروع به تاسیس مدارس جدید دخترانه، کلاس‌های آموزش بزرگسالان و درمانگاه کردند. تمام این اقدامات بدون کمک مالی حکومت انجام می‌گرفت، چرا که ورود زنان به عرصه اجتماعی و تعلیم و تربیت آن‌ها، زمینه فعالیت سیاسی را برایشان فراهم می‌آورد و حکومت با دخالت زنان در امور سیاسی مخالف بود.^۳

از سوی دیگر، مشارکت زنان در حرکت‌های اجتماعی مانند نهضت تحریم تنباکو، آنان را نسبت به توانمندی‌هایشان در ایفای نقش شهروندی خود آگاه کرد. این خودآگاهی از قدرت اجتماعی زنان، زمینه را برای ورود بیش‌تر و گسترده‌تر آنان به عرصه فعالیت اجتماعی فراهم ساخت. زنان در روزنامه‌هایی که توجه ویژه‌ای به مطالبات زنان داشتند در تهران و شهرستان‌ها (مابین سال‌های ۱۲۸۹-۱۳۰۷ ه.ش) *یاد‌دانش* (۱۲۸۹-۱۲۹۰ تهران)، *شکوفه* (۱۲۹۲-۱۲۹۵ تهران)، *زبان زنان* (۱۲۹۸-۱۳۰۱ اصفهان)، *جهان زنان* (۱۳۰۰ مشهد)، *نامه بانوان* (۱۲۹۹-۱۳۰۰ تهران)، *بیک سعادت نسوان* (۱۳۰۴-۱۳۰۷ رشت) و *عالم نسوان* (۱۲۹۹-۱۳۱۳ تهران)^۴ به طرح مطالبات خویش برای تحول جایگاه اجتماعی‌شان رو آوردند و به نگرش مردان

۱ محمدحسین خسروپناه (۱۳۸۱)، *مدفها و مبارزه زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا سلطنت پهلوی*، تهران: پیام امروز، صص ۷۶-۷۷.

۲ نک: روزنامه شکوفه (۱۳۳۱ ه.ق)، ش ۶، ۹، ص ۲.

۳ ژانت آفاری (۱۳۷۹)، *انقلاب مشروطه ایران*، ترجمه رضا رضایی، تهران: بیستون، ص ۲۳۴.

۴ درباره نظری پژوهشی درباره مجله *عالم نسوان* نک: استفانی کرونین، *رضا شاه و شکل‌گیری ایران نوین*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر؛ یاسمین رستم‌کلایی (۱۳۸۷)، برنامه گسترده برای زنان ایران «نو»، تهران: نشر جامی.

روزگار خویش نسبت به زن، تاختند.^۱ در این زمینه همچنین نویسندگان زن، یا مردان طرفدار حقوق زنان به تألیف و ترجمه آثاری در این زمینه پرداختند. از جمله می‌توان به کتاب معایب الرجال بی‌بی خانم استرآبادی اشاره کرد که در پاسخ به کتاب تأدیب النسوان نگاشت.^۲ این کتاب در دو بخش تنظیم شده است. بخش نخست پاسخ به کتاب تأدیب النسوان و بخش دوم به شرح زندگانی بی‌بی خانم اختصاص دارد. وی توضیح می‌دهد که منظور او از مردان در این کتاب، مردان با عقل و شعور و با کفایت در امور نیست.^۳ وی با طعنه و طنز از نگاه ابزاری مردان نسبت به زنان سخن می‌گوید.^۴ این قبیل اعتراض‌ها منحصر به کتاب معایب الرجال نبود. روزنامه‌های دوره مشروطه، گاه مقالاتی از زنان تحول خواه را منتشر می‌کردند از جمله این مقالات می‌توان به مقاله مدیر یکی از مدارس دخترانه اشاره کرد که به نگرش مردان نسبت به زنان انتقاد کرد و نوشت که زنان هرگاه به لحاظ فکری مستقل شوند و به اعتراض علیه دشمنان ملت بپردازند، با انتقاد مردانی روبرو می‌شوند که وظیفه زنان را تنها در خانه‌داری خلاصه می‌کنند و با ورود آن‌ها به عرصه‌های سیاسی و اجتماعی مخالف‌اند.^۵

تأسیس مدارس دخترانه در دوره مقارن با جنبش مشروطیت با مخالفت‌های زیادی در تهران و شهرستان‌ها روبرو می‌شد و حتی این مخالفت‌ها مدارس را به تعطیلی می‌کشاند. اما فعالان زن به تلاش خود ادامه می‌دادند و طلب علم را طبق دستور اسلام برای هر مرد و زن مسلمانی واجب می‌شمردند.^۶ سرانجام با تصویب متمم قانون اساسی مشروطه؛ که تحصیل علوم،

۱ برای اطلاعات بیشتر درباره این تحركات در راستای گرفتن حقوق زنان در اجتماع از انقلاب مشروطیت تا پایان دوران پهلوی اول نک:

Afsaneh Najmabadi (1993), *Hazards of Modernity and Morality: Woman, State, and Ideology in Contemporary Iran*, in Albert Hourani, Philip S. Khoury and Mary Wilson, eds, *The Modern Middle East*, Berkeley and Los Angeles, Calif: University of California Press.

و افسانه نجم‌آبادی (با همکاری غلامرضا سلامی) (۱۳۸۴)، نهضت نسوان شرق، تهران: نشر شیرازه؛ ژانت آفاری (۱۳۷۷)، *انجمن‌های نیمه سری زنان در نهضت مشروطه*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: نشر بانو؛ معصومه خداداد لزرجانی (۱۳۸۶)، *نقش زنان در انقلاب مشروطه*، رشت: انتشارات ایلیا؛ کوماری جایواردنه (۱۳۷۷)، *مبارزات زنان در ایران*، ترجمه مه‌لقا کاشفی، جنس دوم (مجموعه مقالات)، به کوشش نوشین احمدی خراسانی، تهران: نشر توسعه؛ بدرالملوک بامداد (۱۳۴۷)، *زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید*، تهران: ابن‌سینا؛ پری شیخ الاسلامی (۱۳۵۱)، *زنان روزنامه نگار و اندیشمند ایران*، تهران: مؤلف.

۲ بی‌بی خانم استرآبادی (۱۳۱۲ق)، *معایب الرجال*، [بی‌جا]: [بی‌نا]: (نسخه چاپ سنگی)، صص ۳-۴.

۳ همان، ص ۴.

۴ همان، ص ۵.

۵ *روزنامه ایران نو* (۱۲۹۰)، «درباره مصائب زنان» ش ۱۰۲، ص ۳.

۶ *روزنامه مساوات* (۱۳۲۶ق)، «تظلم جماعت نسوان طهران به انجمن اتحادیه طلاب»، ش ۱۸، ص ۶.

صنایع و معارف را علی رغم مخالفت‌ها برای همه آزاد کرده بود؛ فضا برای بازگشایی مدارس دخترانه فراهم شد، اما هنوز مخالفت‌ها با مدارس دخترانه در سطح جامعه ادامه داشت.^۱ جنبش زنان و به ویژه انجمن‌های زنان پس از دوره استبداد صغیر از نفوذ و اثرگذاری بیشتری در سیاست برخوردار شدند. این انجمن‌ها به صورت نیمه مخفی و هماهنگ تحت نظر یک کمیته مرکزی عمل می‌کردند.^۲ اوج اثرگذاری این انجمن‌ها در تاریخ سیاسی مشروطه مربوط به زمان اولتیماتوم روسیه تزاری به ایران برای اخراج مورگان شوستر بود. در این واقعه، تعداد سیصد تن از زنان با حجاب و روبنده و مسلح، به مجلس رفتند و از نمایندگان مجلس خواستند تا در برابر فزون خواهی روس‌ها ایستادگی کنند.^۳ گروهی از متفکرین و آزادی‌خواهان ایرانی با احقاق حقوق زنان و ورود آن‌ها به عرصه اجتماعی موافقت و همراهی داشتند که یکی از سرشناس‌ترین آن‌ها میرزا یوسف اعتصام‌الملک آشتیانی است که با ترجمه قسمتی از کتاب *تحریر المرأة* قاسم امین مصری به فارسی و انتشار آن با عنوان *تربیت نسوان* گام موثری در راه ایجاد زمینه فکری تعلیم و تربیت زنان برداشت.

اعتصام‌الملک و تربیت نسوان

یکی از آثاری که در آن زمان درباره ضرورت تحول جایگاه و نقش اجتماعی زن منتشر شد و مورد توجه مشروطه خواهان قرار گرفت، کتاب *تربیت نسوان* است. این کتاب، چند فصل از کتاب *تحریر المرأة* است که توسط میرزا یوسف مستوفی آشتیانی (اعتصام‌الملک) از عربی به فارسی ترجمه شده است. مجله *بهار* که نخستین اشعار پروین در آنجا انتشار یافت به مدیریت او منتشر می‌شد و در طی دو سال انتشار، مقام برجسته‌ای در بین مطبوعات ایران پیدا کرد. اعتصام‌الملک از پیشروان تجد نثر فارسی محسوب می‌شده و آنچه در این مجله و در مطبوعات دیگر به قلم وی انتشار یافته، وی را نویسنده‌ای پرمایه، با قریحه رماتیک، و با تبحر در زبان فارسی نشان می‌دهد. مندرجات مجله *بهار*، آشنایی وی را با نام و آثار تعدادی از نویسندگان اروپایی نشان می‌دهد.^۴

۱ خسروپناه (۱۳۸۱)، همان، صص ۳۹-۴۰.

۲ مورگان شوستر (۱۳۵۱)، *اقتصاد ایران*، ترجمه ابوالحسن موسوی شوشتری، به کوشش: فرامرز برزگر و اسماعیل راین، تهران: صفی علیشاه، ص ۲۳۸.

۳ همان، ص ۲۴۱.

۴ عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۷۴)، «پروین، زنی مردانه در قلمرو شعر و عرفان»، تهران: دفتر *ایام*، علمی، ص ۵۵.

کتاب تربیت نسوان در سال ۱۳۱۸ ق ترجمه و در تبریز چاپ شد. اعتصام‌الملک در مقدمه، دانش و تربیت را باعث سعادت بشر می‌داند و به آثار متفکرین غربی و مصری می‌پردازد که بر لزوم تعلیم و تربیت زنان تأکید کرده‌اند. مهم‌ترین انگیزه اعتصام‌الملک برای ترجمه قسمتی از کتاب *تحریر المرأة*، فقدان کتابی به زبان فارسی در زمینه لزوم تعلیم و تربیت زنان بود.^۱

نکته قابل توجه، تغییری است که میرزا یوسف در ترجمه عنوان کتاب صورت داده است. اگر قرار بر رعایت امانتداری در ترجمه باشد، عنوان فارسی کتاب می‌بایست «آزادسازی زن» می‌بود. اما می‌توان فهمید که با توجه به مخاطرات طرح ایده آزادی زنان در شرایط فرهنگی جامعه ایران آن زمان، مترجم مصلحت‌اندیشی کرده و نام کتاب را تربیت زنان گذاشته است. نکته دیگر، پرسشی است که در خصوص معیار گزینش فصول خاص از متن عربی برای ترجمه به فارسی است. جای آن دارد که اصل عربی کتاب یافت شود و با مقایسه آن با متن گزینش شده، بررسی شود که علل احتمالی این گزینش چه می‌توانسته باشد. به هر حال، کتاب در تبریز منتشر شد و در آن زمان دامنه اثرگذاری قابل توجهی داشت. به صورتی که طالبوف تبریزی پس از مطالعه این اثر با ستودن و ارج نهادن عمل اعتصام‌الملک، او را پایه‌گذار «عمارت بزرگ تمدن وطن» نامید. همچنین پیش‌بینی کرد که زنان در آینده در سخنرانی‌های خود از اعتصام‌الملک به نیکی یاد خواهند کرد.^۲ به همین علت است که دهخدا، اعتصام‌الملک را برپاکننده لوی آزادی و پرنده‌ای بامدادی می‌دانست که ندای بحث و ایقاز را بر بالین خفتگان سرداد تا جامعه را از خواب غفلت بیدار کند و به آنان یاد آوری کند که صبح نزدیک است.^۳

کتاب تربیت نسوان در دو فصل نخست با عنوان «تربیت زن و ماهیت ایشان» به بحث درباره ضرورت ایجاد تحول در جوامع مسلمان می‌پردازد. در ابتدای این بحث، نویسنده مقام و منزلت زن و مرد را با هم یکسان معرفی می‌کند. از نظر نویسنده، مرد به علت آنکه در طول تاریخ تأمین معاش خانواده را برعهده داشت، توانست از نیروی بدنی و عقلی خود بهره بگیرد، در حالی که قدرت جسمی و ذهنی زن در اثر خانه‌نشینی دچار انحطاط شد.^۴

۱ قاسم امین (۱۳۱۸ق)، *تربیت نسوان*، ترجمه میرزا یوسف مستوفی (آشتیانی)، تبریز: معارف، مقدمه.

۲ یحیی آربین‌پور (۱۳۸۷)، *تاریخ ادبی معاصر (از نیما تا روزگار ما)*، ج ۳، تهران: زوار، ص ۸.

۳ علی اکبر دهخدا (۱۳۲۱)، مقدمه مجله بهار، مجله بهار، ج ۱، تهران: ابوالفتح اعتصامی، صص ب-ج.

۴ امین، همان، ص ۱۵.

همان گونه که مشاهده می‌شود، نگاه نویسنده به عقب‌افتادگی زنان تحت تأثیر مکتب فلاسفه پیش از انقلاب فرانسه - (مانند کندرسه) - که با عنوان «فیلسوفان» شناخته می‌شدند - است که دامنه اثرگذاری آن بر روشنفکران جوامع شرقی آن زمان بسیار بوده است. این مکتب، در مقابل رومانیسم قد علم کرد و پیروان آن، بر خلاف رومانیست‌ها که قائل به تفکیک دو قلمرو مردانه (خارج از خانه) و زنانه (خانه) بودند و تمایزات روحی زنان و مردان را ذاتی می‌دانستند، معتقد بودند انسان‌ها ذاتاً برابرند و تفاوت‌های موجود ناشی از تفاوت‌های آموزشی است و این نابرابری‌ها از طریق آموزش و انتقال فضیلت و دانش از میان رفته و عقلانیت در زنان گسترش می‌یابد.^۱

با این همه، اهمیت تربیت زن در نظر نویسندگان آن دوره، بیشتر به نقش او در خانه و خانواده باز می‌گردد، به شکلی که زن به کمک تعلیم و تربیت می‌توانست امور خانه را به خوبی اداره کند و علوم عقلی و ادبی را بیاموزد و از مبانی علوم و تعلیمات ابتدایی آگاهی یابد. تعلیم و تربیت زن می‌بایست به مقداری می‌بود که اعمال و رفتار او را پسندیده نماید.^۲ نویسنده، یادگیری علوم و تاریخ را برای زنان لازم می‌داند چرا که با این وسیله، زنان صاحب رأی و فکر صحیح شده، در دام خرافات و وهمیات نمی‌افتند.^۳ نگاه نویسنده به اهمیت آموزش زنان از توانمندسازی او برای اداره بهتر خانه فراتر رفته و به فراهم‌سازی زمینه برای کار و درآمد می‌رسد.^۴ آنگاه بحث می‌کند که یکی از دلایل عقب‌ماندگی ملل شرق این است که نیمی از جمعیت آن‌ها یعنی زنان، در فعالیت‌های اقتصادی شرکت ندارند. افزون بر این، زنانی که دارای ثروتی هستند باید بتوانند از عهده مراقبت و بهره‌وری آن برآیند.^۵ اما شاید مهم‌ترین استدلالی که نویسنده برای ضرورت (بلکه وجوب) آموزش زنان می‌آورد، شناسایی آن به عنوان یک «حق طبیعی» است. بر این اساس هر انسانی حق دارد به بالاترین درجه استعداد برسد که تنها راه رسیدن انسان به این منزلت، آموختن فضل و دانش است.^۶

۱ حمیرا مشیرزاده (۱۳۸۲)، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان، تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی)، صص ۳۲-۳۳.

۲ همان، ص ۱۷.

۳ امین، ص ۱۷.

۴ همان، ص ۱۹.

۵ همان، ص ۲۲.

۶ همان، ص ۲۳.

ضرورت تأسیس مدارس دخترانه، یکی از مباحث مهم در کتاب تربیت نسوان است. بر این اساس، نویسنده حتی از تساوی آموزش میان زن و مرد صرف نظر کرده و با تقاضایی حداقلی خواستار ایجاد مساوات در تعلیمات ابتدایی شده است.^۱ در اینجا نیز لحن محافظه کارانه نویسنده - (و شاید مترجم نیز) آشکار است چرا که هنوز فضای جامعه را برای طرح مسئله مساوات کامل برای تحصیل در همه مقاطع تحصیلی، مناسب نمی داند. فصل ششم کتاب با عنوان «در عدم توافق تعلیم و تربیت با فساد اخلاق»، به یک شبهه رایج در جامعه آن روز می پردازد و آن این که تصور می شد که تعلیم و تربیت زنان باعث شیوع فساد اخلاقی خواهد شد.^۲ یکی از استدلال های رایج آن زمان در طرح این شبهه این بوده که ممکن است زنانی که سواد خواندن و نوشتن دارند با نوشتن نامه ها و پیام های عاشقانه، باب روابط غیر اخلاقی با مردان نامحرم را باز کنند. نویسنده، پاسخ می دهد که این امر منحصر به برخی زنان باسواد نیست و ممکن است تعدادی از زنان بی سواد نیز دچار فساد اخلاقی شوند.^۳ اعتصام الملک این سخن نویسنده را در پاورقی مورد تأیید قرار می دهد و از قول حکیمی می نویسد که دختر بی علم و دانش به مانند نهالی بی پاسبان دچار آسیب می شود. به عبارت دیگر نگهبان زنان، دانش آن هاست.^۴

نویسنده در ادامه مباحث کتاب، به این نکته می پردازد که یکی از علل عقب افتادگی ملل شرق و موفقیت استعمارگران اروپایی در استثمار منابع و ثروت های طبیعی مسلمانان، اهمال جوامع مسلمان در تربیت مردان و زنان است. وی زنان را بزرگ ترین نیروی پنهان جامعه می داند. از نظر نویسنده پیشرفت و ترقی زنان در اروپا بیانگر آن است که زنان تنها برای بقای نسل بشر آفریده نشده اند و توانایی دارند تا به مقامات عالیه برسند.^۵

در فصل هشتم کتاب که عنوان آن «در زواج و معایب تعدد زوجات» است، نویسنده به یکی از آثار تعلیم و تربیت صحیح زنان، یعنی انتخاب همسر مناسب پرداخته است. خلاصه سخن نویسنده، این است که عشق همسری را نمی توان میان چند نفر به شراکت گذاشت و زن و مرد باید پیش از ازدواج، نسبت به یکدیگر شناخت کافی داشته باشند.

۱ همان، ص ۵۲.

۲ همان، ص ۵۴.

۳ همان، ص ۵۵.

۴ همان، ص ۵۷.

۵ همان، ص ۶۸.

باید در نظر داشت که طرح مسائلی از این قبیل در ایران آن روزگار، تحولی بزرگ بود که صدالبته با مخالفت بسیاری از اقدار سنتی مواجه شد به شکلی که دهخدا چاپ کتاب تربیت نسوان را در آن دوره، کاری شجاعانه توصیف می‌کند.^۱ به هر روی بیان این مسائل بر تلاش‌های بسیاری از فعالان جنبش زنان و همچنین پروین اعتصامی تأثیری به سزا برجای گذاشت.

اعتصام‌الملک پس از وقوع انقلاب مشروطه در دو دوره اقدام به چاپ مجله‌ پرمحتوایی به نام بهار کرد. وی در سرمقاله نخستین شماره از این مجله، هدف خود از انتشار بهار را آشنایی افکار عمومی با معلومات مفید عنوان کرد. این معلومات شامل مطالب مختلف و سودمند علمی، ادبی، اخلاقی، تاریخی، اقتصادی و فنون متنوع می‌شد.^۲ بخش مهمی از این مجله حاوی مطالبی مربوط به زنان بود و مقالات این بخش از مجله بهار را به نوعی می‌توان در امتداد مطالب بیان شده در کتاب تربیت نسوان دانست. تعدادی از این مقالات، ترجمه مقالات نویسندگان عرب و اروپایی بود و تعدادی از مقالات را نیز اعتصام‌الملک نوشته بود.

مجله بهار در مقاله‌ای با عنوان «زن در قرن بیستم» با اشاره به گرفتاری‌های بشر، جنگ‌ها، نابرابری‌ها و فقر در جهان، علت آن را جهالت نیمی از بشریت یعنی زنان ذکر می‌کند و به نقل از ویکتور هوگو (Victor Hugo) می‌نویسد که زن و مرد هیچ کدام به تنهایی انسان نیستند، بلکه هر دو باهم انسان هستند و انسان عبارت از هر دو جنس زن و مرد است. نویسنده، دورانی را که زن‌ها سختی‌ها و ستم‌های زیادی را تجربه می‌کردند و مردان تفاوتی میان زن و حیوانات قائل نبودند را «عصر وحشیت» نام‌گذاری می‌کند. در این «ادوار جهالت»، زن را جزء اثاث الیبت به حساب می‌آوردند و هر وقت که مرد، می‌خواست، آن‌ها را دور می‌انداخت، می‌فروخت و یا می‌بخشید. به تدریج زن را هم پایه کودک غیر ممیز قرار دادند. از نظر نویسنده، تاریخ زن، سرشار از تحقیر به وسیله عامه و حتی نخبگان جامعه است و با مثال آوردن از وضعیت ناگوار زنان در ادوار گذشته مغرب زمین از یونان باستان تا دوره شارلمانی، تأکید می‌کند که تاریخ نگار نگارش مقاله در مشرق زمین، زنان مورد ستم واقع می‌شوند، تا جایی که در هند گاه دختران را در معابد قربانی می‌کنند.^۳ نویسنده با اشاره به تعلیمات مسیح درباره لطف و عطوفت نسبت به زنان و دستورات دین اسلام که زنان را از مذلت رهایی داد و

۱ دهخدا، همان، ص ۵.

۲ میرزا یوسف اعتصام‌الملک (۱۳۲۱)، مجله بهار، به کوشش ابوالفتح اعتصامی، ج ۱ و ۲، ج ۱، تهران: ابوالفتح اعتصامی، ص ۱.

۳ همان، ج ۲، صص ۲۹۷-۲۹۸.

اعراب جاهلی را از دخترکشی منع نمود، این دوره را زمان دستیابی زنان به موقعیتی در جامعه نام گذاری می کند. وی سپس با اشاره به نظرات پترارک (Petrarque)، دانته (Dante)، کورنی (Cornille) و شکسپیر (Shakspeare) آن ها را نویسندگان و شعرايي معرفي می کند که به تعريف و تمجید از زنان و صفات آن ها پرداخته اند. وی زن را موجودی آفریده از عواطف و احساسات معرفي می کند و با نمونه آوردن از فرهیختگان و دانشمندان زن، سخنان افرادی نظیر بوسوئه (Bossuet)؛ که زن را بی نصیب از فهم و ادراک و می دانند؛ را تقيیح و رد می کند.^۱

اعتصام الملک در مقاله دیگری با عنوان «لزوم تربیت نسون» بر این نظر است که فرزند از زمان تولد تا هنگام بلوغ، بیش از همه در کنار مادر قرار دارد و همدم و همنشین مادر است، لذا اگر مادر در تعلیم و تربیت فرزند بکوشد و اصول اولیه زندگی و اخلاق را به او بیاموزد و در وجودش نهادینه کند، فرزند به موفقیت دست خواهد یافت و این امر ممکن نخواهد شد مگر آنکه مادر، خود تربیت شده و تعلیم یافته باشد.^۲ وی در مقاله دیگری با عنوان «اصلاح حقیقی» از قول ژول سیمون (Jules Simon) همین سخنان را تکرار می کند و می نویسد که اصلاحات تربیتی و اجتماعی بر اصلاحات سیاسی مقدم است و اساس اصلاحات تربیتی و اجتماعی، مبتنی بر تربیت در خانواده و مدرسه می باشد که اولی بر دومی تقدم و اولویت دارد. تربیت در خانواده نیز زمانی صحیح صورت خواهد گرفت که متصدی آن؛ که مادر است؛ تعلیم و تربیت یافته باشد.^۳ مقاله «اختراعات نسون» نیز بر نظر برابری عقلی زن و مرد اصرار می ورزد و برای اثبات آن از اختراعات زنان دانشمند نمونه می آورد.^۴

مجله بهار در زمینه حقوق زنان نیز مطالب قابل توجهی دارد. مقاله ای با عنوان «موقع اجتماعی نسون در چین» به بیان موقعیت و منزلت پایین زنان در جامعه چین می پردازد. زنان در چین حق انتخاب همسر نداشتند و پدر و مادر، دختر را مجبور می کردند تا با هر فردی که خود صلاح می دانستند، ازدواج کند و پس از ازدواج نیز وظیفه زن منحصر به خانه داری و صرفه جویی بود. هنگامی که یک دختر در خانواده چینی متولد می شد، آن خانواده اندوهگین می شدند و حتی برخی از چینی ها نوزادان دختر خود را از خانه طرد می کردند.^۵

۱ همان، ج ۲، صص ۲۹۸-۲۹۹.

۲ همان، ج ۱، ص ۴۳۵.

۳ همان، ج ۱، ص ۴۳۳.

۴ همان، ج ۱، ص ۱۷۲.

۵ همان، ج ۱، صص ۱۷۶-۱۷۷.

اعتصام‌الملک با توجه به فضای بسته اجتماعی و فرهنگی در اواخر دوره قاجاریه که انتقاد از نگرش جامعه نسبت به زنان با عکس‌العمل‌های متعصبانه‌ای روبرو می‌شد، با مثال آوردن از جامعه چین سعی داشت تا نگرش متعصبانه و تبعیض‌آمیز نسبت به زنان را مورد نقد و چالش قرار دهد و رد کند.

اعتصام‌الملک در مقاله دیگری با عنوان «حقوق نسوان» از اقدامات جنبش زنان در امریکا و اروپا برای به دست آوردن حقوق شان از جمله حق رأی زنان، خبر می‌دهد و چنین نتیجه می‌گیرد که نیروی زنان در پیشبرد خواسته‌هایشان در جامعه رو به فزونی نهاده است.^۱ مقاله «نسوان و خدمات عمومی» به نظرات دانشمندان و متفکرین غربی معاصر درباره زنان می‌پردازد که به این نتیجه رسیده بودند، که موقعیت و منزلت زنان در آینده رو به ترقی خواهد نهاد و می‌بایست از حقوق و خواسته‌های زنان پشتیبانی کرد. وی با اشاره به مقاله‌ای از روزنامه‌ای فرانسوی چنین نقل می‌کند که با توجه به حضور گسترده اقتصادی و اجتماعی زنان در جامعه اروپا و تلاشی که برای به دست آوردن حقوق زنان صورت می‌گیرد، ایجاد هر گونه مانع در برابر احقاق حقوق زنان بیهوده است.^۲

اعتصام‌الملک با نگارش و ترجمه آثار مختلف بر لزوم تعلیم و تربیت زنان برای ایجاد جامعه‌ای پیشرفته و سعادت‌مند تأکید می‌کرد. او معتقد به احقاق حقوق زنان در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بود و این امر بدون وجود مادرانی تحصیل کرده و تربیت یافته در جامعه محقق نمی‌شد. در نتیجه، اعتصام‌الملک در زمینه حقوق زنان، اولویت کار فرهنگی خود را بر آگاهی بخشی در مورد لزوم تعلیم و تربیت زنان قرار داد و خود نیز در عمل به تعلیم و تربیت تنها دخترش پروین اعتصامی‌همت گماشت.

زندگی و زمانه پروین

پروین دختر اعتصام‌الملک، در ۲۵ اسفند سال ۱۲۸۵ ش، یعنی چند ماه پس از صدور فرمان مشروطیت، در تبریز چشم به جهان گشود. پروین در زمانی متولد شد که زنان با مشکلات اجتماعی و فرهنگی فراوانی روبرو بودند. دوماه قبل از تولد او مقارن با روزی که مظفرالدین شاه قاجار، قانون اساسی مشروطه را امضا کرد، تقاضای یکی از فعالان حقوق زنان از مجلس

۱ همان، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۰.

۲ همان، ص ۱۸۱.

جهت حمایت حکومت از تأسیس مدارس دخترانه، ردّ شد و در روزنامه مجلس در جواب این تقاضا عنوان شد که می‌بایست تعلیم و تربیت زنان منحصر به خانه‌داری و امور خانواده شود و مجلس دخالت زنان را در امور اجتماعی و سیاسی لازم نمی‌داند.^۱ این درحالی بود که مخالفین مشروطه، مواضع سرسختانه‌تری نسبت به آموزش زنان و شرکت آن‌ها در فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی داشتند. در سال ۱۲۹۱ ش، اعتصام‌الملک که مترجم و روزنامه‌نگاری روشنفکر بود، به سبب انتخاب شدن به عنوان نماینده دور دوم مجلس شورای ملی، عازم پایتخت شد و پروین که شش ساله بود، همراه با خانواده به تهران مهاجرت کرد. از آن پس، پروین در مجالس ادبی که با حضور ملک‌الشعرا بهار، علامه دهخدا، نصرالله تقوی، اقبال آشتیانی و سعید نفیسی در خانه پدرش تشکیل می‌شد، شرکت می‌جست و از دانش و معلومات آن‌ها بهره می‌برد.^۲

پدر پروین در پرورش ذوق و قریحه شعری او بسیار مؤثر بود. وی مربی پروین اعتصامی بود و قطعات زیبا و لطیفی از کتب خارجی (فرنگی و ترکی و تازی) گرد می‌آورد و به فارسی ترجمه می‌کرد و پروین خردسال را تشویق می‌نمود تا این قطعات را به نظم در آورد.^۳ بدیهی است که زندگی در چنین محیط فرهنگی، در پرورش ذهن و روح پروین، تأثیری بسزا داشت. اعتصام‌الملک خود به آموزش دخترش همت گماشت و به او ادبیات فارسی و عربی را آموخت.^۴ و معلمینی برای آموزش او در خانه به استخدام در آورد. وی اشعار زیبای پروین را در مجله بهار منتشر می‌کرد. و نخستین شعر پروین با عنوان «ای مرغک» در شماره اردیبهشت، سال ۱۳۰۰ در مجله بهار منتشر شد.

تا ۱۲۹۰ ش، تنها دو آموزشگاه دخترانه در تهران وجود داشت که آمریکایی‌ها و فرانسوی‌های مقیم تهران دایر کرده بودند. البته باید به یاد داشت که پروین در تبریز در محیطی رشد کرده بود که بنیان‌گذاری و سپس تخریب مدرسه «رشدیه» در آن تجربه شده بود. به هرحال، پس از مهاجرت به تهران، او در کالج آمریکایی‌ها مشغول تحصیل شد. خرداد سال ۱۳۰۳ ش از کالج آمریکایی فارغ‌التحصیل و در همان‌جا مشغول تدریس شد. سال بعد، از طرف

۱ روزنامه مجلس (۱۲۸۵)، ش ۹۶، دی ۱۲۸۵، ص ۴.

۲ زرین‌کوب، همان، ص ۵۶.

۳ محمدتقی بهار (۱۳۲۲)، «سنخ دلان استعمار»، نوبهار، ش ۸۵، ص ۵۷.

۴ ابوالفتح اعتصامی (۱۳۵۳)، مجموعه مقالات و قطعات اشعار که به مناسبت درگذشت و نخستین سال وفات خانم پروین اعتصامی نوشته و سروده شده است، تهران: ابوالفتح اعتصامی، ص ۶.

حکومت به او پیشنهاد شد که به دربار وارد شود که با امتناع پروین مواجه گشت.^۱ در ۱۹ تیر ۱۳۱۳ش با پسرعموی پدرش، فضل‌الله آرتا که رئیس نظمیۀ کرمانشاه بود ازدواج و پس از چهار ماه همراه وی به آن شهر رفت، اما این ازدواج دیری نپایید و در بهمن ماه همان سال از او جدا و به منزل پدری بازگشت. او توانایی ادامه زندگی مورد دلخواه همسرش را نداشت.^۲ چرا که شوهر او نظامی و در استخدام حکومت رضاشاه بود، درحالی که پروین، یک ادیب و شاعر با روحیه‌ای حساس و انسانی بود و حاضر نبود به همکاری با دربار پهلوی بپردازد.

پس از آنکه پروین به منزل پدرش بازگشت، اعتصام الملک رضایت داد تا دیوان اشعار پروین اعتصامی به چاپ برسد، زیرا در آن دوره، انتشار اشعار دختری مجرد مورد تعییرات سوء بداندیشان واقع می‌شد که با ازدواج ناکام پروین اعتصامی این مانع نیز برطرف شده بود. چاپ اول *دیوان پروین* در ۱۳۱۴ش در تهران و با مقدمه ملک‌الشعرای بهار منتشر شد. اعتصام الملک در یادداشت‌هایی که از او برجای مانده است به تمجید از آرای فلسفی و کلمات اخلاقی و اسلوب شعر پروین اعتصامی پرداخت و امتیاز اشعار پروین را در دور بودن از تصنع لفظی و معنوی و بیان صریح عقاید شاعر دانست. اشعار پروین از نظر پدرش مولود ذهنی حساس و آزاد و طبعی مبتکر و مستقل بوده که از مدیحه‌سرایی، گریزان و از عزت نفس، سرشار است.^۳

اعتصام الملک که خود فردی نیک نهاد، اصلاح طلب و دارای عزت نفس بود، با تعلیم و تربیت صحیح پروین اعتصامی، خصایل نیکوی خود را در وجود دخترش نهادینه کرد و بسیاری از آرا و افکار اعتصام الملک که در نشریه بهار در زمینه‌های تعلیم و تربیت، برقراری عدالت، ظلم ستیزی، اخلاق، مساوات و آزادی به رشته تحریر در آمده، به گونه‌ای زیبا و هنرمندانه در اشعار پروین اعتصامی متجلی شده است. هنگامی که دیوان اشعار پروین اعتصامی منتشر شد، مورد تمجید بزرگ‌ترین ادیبان و منتقدین ادبی آن دوره قرار گرفت. علامه قزوینی، پروین اعتصامی را «ملکه النساء الشواعر»، «خنساء عصر» و «رابعه دهر» نامید که قصایدش با قصاید ناصر خسرو برابری می‌کند و این نتیجه سال‌ها مجالست و تحصیل نزد بزرگان علم و ادب است.^۴

۱ همان، ص ۷

۲ مهکامه محمص (۱۳۴۹)، «در کنار پروین اعتصامی و نیما یوشیج»، *روزنامه اطلاعات*، ش ۱۳۴۰۶، ص ۱۴.

۳ همان، ص ۱۴

۴ همان، صص ۱۹-۲۱.

پروین اعتصامی در دوم خرداد ۱۳۱۵ش به کتابداری کتابخانه دانشسرای عالی مشغول شد و در سال بعد، از آن شغل کناره‌گیری کرد. پروین اعتصامی در مدت خدمت، به عنوان کتابدار آرام و بدون تکبر به کار مشغول بود.^۱ و اندکی خود ستایی و برتری طلبی در او مشاهده نمی‌شد و با تأنی و وقار رفتار می‌کرد.^۲ پروین اعتصامی به الگوی دختران مستعدی تبدیل شده بود که می‌خواستند به عرصه ادبی و فرهنگی وارد شوند.^۳

ظهور و بروز پروین اعتصامی به عنوان شاعری توانمند در عرصه فرهنگی کشور، مقارن با سلطنت رضاشاه پهلوی و دوره‌ای از دیکتاتوری سیاسی بود. هنگامی که دوره کشف حجاب آغاز شد و به دستور رضاشاه برداشتن حجاب اجباری گردید، پروین اعتصامی از جریان‌های مربوط به کانون بانوان و انجمن‌های زنان کناره‌گرفت، زیرا از محیط و اوضاع ناراضی بود و طبعی حساس داشت، در نهایت نیز از فعالیت در هیأت مدیره کانون بانوان، کناره‌گیری کرد.^۴ رضاشاه با دنباله‌روی از آتاتورک، تنها تغییرات را در جهتی پیش می‌برد که منجر به افزایش قدرت شخصی او شود. وی برای انجام تغییرات اجتماعی به زور متوسل شد. از نظر او تنها تغییراتی مهم بود که خانواده پهلوی را در محوریت طبقه حاکم جدید قرار دهد.^۵ وی در شرایطی اقدام به برداشتن اجباری حجاب از سر زنان ایران کرد که زنان با مشکلات بزرگ اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مواجه بودند و در حوزه بهداشت و سلامت، گرفتاری‌های عدیده‌ای داشتند. حکومت به جای آنکه به رفع مشکلات عدیده زنان بپردازد و در بهبود کمی و کیفی وضعیت تعلیم و تربیت زنان بکوشد، به تغییر ظاهر اجباری زنان پرداخت. این کردار حکومت، به هیچ وجه با کرامت انسانی و آزادی زنان، سازگار نبود و مشکلات عدیده‌ای در سطح جامعه فراهم آورد. پروین اعتصامی نیز که با دیکتاتوری، زورگویی و بی‌عدالتی مخالف بود، نمی‌توانست با اقدامات و تغییرات ظاهری پهلوی اول همراه شود، لذا از امور اجتماعی و انجمن‌های زنان نیز کناره‌گرفت.

پدر پروین در ۱۲ دی ۱۳۱۶ش درگذشت. مرگ پدر به شدت در روحیه پروین اعتصامی اثر منفی بر جای نهاد.^۶ چهار سال بعد یعنی در سال ۱۳۲۰ش، پروین به بیماری

۱ سیمین دانشور (مهر ۱۳۷۴)، «پروین اعتصامی نوآور، زنانه و پاک»، کلک، ش ۶۷، ص ۷۹.

۲ سعید نفیسی (۱۳۲۳)، «پروین اعتصامی»، مجله پیام نو، ش ۲، ص ۹۹.

۳ سیمین بهبهانی (۱۳۷۸)، «چنگ این چنگی شیرینکار»، یاد بعضی نفرات، تهران: البرز، ص ۱۲۳.

۴ بدرالملوک بامداد (۱۳۴۷)، زنان ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید، تهران: ابن‌سینا، صص ۵۴-۵۵.

۵ الیز ساناساریان (۱۳۸۴)، همان، ص ۱۰۹.

۶ محصل، همان.

حصبه دچار شد و در اثر اهمال و اشتباه پزشکان، جان خود را از دست داد. مقبره پروین در صحن جدید حرم حضرت فاطمه‌ی معصومه^(س) در قم و در کنار مزار پدرش قرار دارد. پروین را باید از شاعران دوره گذار از مشروطه به ایران نوین دانست. هرچند نزدیک به بیست سال از زندگی‌اش را در دوران نوین‌سازی رضاشاه گذرانده، اما تأثیر شگرف آرمان‌های مشروطه را می‌توان در جای‌جای اشعارش باز یافت؛ آرمان‌های آزادی‌خواهی و برابری‌طلبی که در مطالبه تاسیس عدالتخانه، حکومت قانون و مشروط نمودن قدرت بی حد و حصر به قانون و تمکین حاکمان غیر پاسخگو به اراده مردم تجلی یافت. از جمله این خواسته‌ها، تغییر و تحول نقش و جایگاه زنان در جامعه بود. تأثیر تحولات جامعه و به ویژه محیط اجتماعی پیرامون پروین اعتصامی در نگاهش به موضوع زن، انکارناپذیر و در آثار باقی‌مانده از او بس آشکار است.

زن در آثار پروین

درست است که پروین اعتصامی را بیشتر به عنوان شاعر می‌شناسیم، اما دست‌نوشته‌های دیگر او، مانند نامه‌هایش به مهکامه محصل، نیز نشان از شخصیت و افکار او دارد. در خرداد ۱۳۰۳ش، در جشن فارغ‌التحصیلی از مدرسه «انائیه آمریکایی» (ایران بیت آل)، به رسم نظام آموزشی آن مدرسه، پروین مقاله‌ای ارائه کرد با عنوان «زن و تاریخ» که مروری بر آن، دیدگاه این دختر نوجوان در قبال وضعیت زنان در جامعه خویش را آشکار می‌کند. وی پس از اشاره به تحول عظیمی که در دنیای متجدد در شناخت تاریخ بشر به وجود آمده، به پیدایش علم آنتروپولوژی اشاره می‌کند. به راهنمایی این علم، بشر دریافت که مرد در طی دوران انتقال از دوره توحش به مدنیت در حق زن، ظلم‌های بسیاری روا داشته و زن را به موجودی پوچ و بی‌اراده تبدیل کرده است و سپس زن را به ضعف نفس و درک و انحطاط قوای معنوی متهم کرده است. ضعف فرهنگی و اجتماعی زنان، کار را به جایی رساند که فضایل اخلاقی در جامعه رو به زوال نهاد.^۱

سپس پروین اعتصامی به تغییر وضعیت زنان در غرب در اثر تعلیم و تربیت اشاره می‌کند و می‌گوید که زن پس از قرن‌ها درماندگی به حقوق آموزشی و تربیتی خود رسید و به جایگاه واقعی‌اش نزدیک شد. در نتیجه اهمیت یافتن تعلیم و تربیت زنان، توانایی عقلی آن‌ها

۱ ابوالفتح اعتصامی، همان، صص ۲۳-۲۴.

پرورش یافت و زنان به تکالیف خود در جامعه و خانواده پی بردند و در تعلیم و تربیت فرزندانشان؛ که مردان آینده بودند؛ کوشیدند.^۱ سپس پروین به آنچه در مشرق زمین درباره زنان روی داده، اشاره می‌کند و می‌گوید که زنان در شرق، روزگاری تاریک، اندوهبار و همراه با رنج و مشقت و سرشار از مذلت و اسارت داشته‌اند. وی ناتوانی و شکست مردمان مشرق زمین را ناشی از بی‌توجهی، به تربیت زنان می‌داند، زیرا در اثر این بی‌توجهی زندگی نیمی از جمعیت مشرق زمین ضایع شد و مادران نادان، فرزندان بی‌دانش پرورش دادند که از تادیب و تهذیب، محروم بودند و لاجرم، اسباب تباهی و تیره روزی مشرق زمین را فراهم آوردند. پروین اعتصامی هم‌چنین به بیداری مشرق زمین در سدهٔ معاصر اشاره می‌کند و درمان تمام دردهای اجتماعی را منحصر به تعلیم و تربیت زن و مرد و تمام طبقات جامعه می‌داند و از نظر او، این تنها راه بازگشت ایران به عظمت پیشین خود است.^۲

پیدا است که در این مقاله، نگاه پروین به زن، در میانهٔ راه سنت و تجدد قرار دارد و به دنبال نشان دادن اهمیت نقش تربیتی زنان در ایجاد تحولات ضروری جامعه است. به بیان دیگر، و چنانچه در بسیاری از اشعار او نیز خواهیم دید، این نگاه، بازتاب هویت یک زن سنتی اصیل را بازگو می‌کند که پیش از این در تربیت نسوان نیز مشاهده کردیم. با این همه، عصیان پروین در مقابل جایگاه سنتی زن را در قطعه‌ای با عنوان «گنج عفت» با مطلع «زن در ایران پیش از این گویی که ایرانی نبود» می‌توان آشکارا مشاهده کرد. پروین در این شعر، وضع اسفبار زنان ایران را بیان کرده و توضیح می‌دهد که چگونه زنان در شرایط اجتماعی خفقان‌بار، قربانی گردیده و بدون فریادرسی باقی مانده بودند.^۳ او همچنان که در مقاله «زن و تاریخ» نیز آمد، راه‌حل نجات زنان ایرانی از این وضعیت را کسب علم و دانش می‌داند؛ ابزار رهایی‌بخشی که تا پیش از آن، از دسترس زنان به دور مانده بود. از نظر پروین حتی حفظ عفاف و پاکی و جایگاه والای زن نیز نیازمند آگاهی است.^۴

شعر «فرشته انس» نیز نشان از مخالفت پروین با نابرابری زن و مرد، به ویژه در عرصهٔ علم‌آموزی، دارد:

۱ همان، ص ۲۴.

۲ همان، صص ۲۵-۲۶.

۳ پروین اعتصامی (۱۳۲۰)، دیوان قصائد و مثنویات و مقطعات خانم پروین اعتصامی، تهران: ابوالفتح اعتصامی، ص ۲۳۲.

۴ همان، ص ۲۳۳.

به هیچ مبحث و دیباچه‌ای قضا ننوشت
 زن از نخست بود رکن خانه هستی
 برای مرد کمال و برای زن نقصان
 که ساخت خانه بی‌پای بست و بی‌بنیان؟
 و آنگاه، ضرورت برابری زن و مرد در کسب دانش را مطرح می‌کند:
 چه زن چه مرد کسی شد بزرگ و کامروا
 که داشت میوه‌ای از باغ علم در دامان
 اما این‌جا نیز، نادیده گرفتن نقش تربیتی زن به عنوان مادر است که محور نگاه انتقادی پروین قرار می‌گیرد:

اگر فلاطن و سقراط بوده‌اند بزرگ
 بزرگ بوده پرستار خردی ایشان
 از نظر پروین در این شعر، مردان بزرگ در دامان مادران و پرستاران فرهیخته پرورش یافتند.^۱
 در شعر «نهال آرزو»، که برای جشن فارغ‌التحصیلی از کالج آمریکایی سروده است، پروین از زنان می‌خواهد که با علم‌آموزی، حقوق از دست رفته خویش را به دست آورند. طرح این که آموزش و پرورش زنان، یک «حق» است نسبت به تمامی استدلال‌هایی که برای توجیه ضرورت تحصیل دختران در آن زمان مطرح می‌شد، پیشروتر است؛ نکته‌ای که چنانچه دیدیم در کتاب تربیت نسوان آمده بود. بنابراین، کسب دانش برای زنان، به عنوان یک حق، هدف است و به عنوان راه رسیدن به حقوق خود، وسیله:

پستی نسوان ایران، جمله از بی دانشی است
 به که هر دختر بداند قدر علم آموختن
 مرد یا زن، برتری و رتبت از دانستن است
 تا نگوید کس پسر هشیار و دختر کودن است
 نام این قوم از چه دور افتاده از هر دفتری؟
 طفل دانشور کجا پرورده نادان مادری؟^۲
 دامن مادر، نخست آموزگار کودک است

پروین، این توجه و محور بودن نقش تربیتی زن را در شعر «حدیث مهر»، بیان می‌کند:
 گفتا حدیث مهر بیاموزدت جهان
 روزی تو هم شوی چو من ای دوست، مادری
 گرد تو چون که پر شود از کودکان خرد
 جز کار مادران نکنی کار دیگری
 وی با وصف وظایف و دل‌نگرانی‌های مادر بودن، سرانجام نتیجه می‌گیرد که برای مادر، هیچ زحمت و وظیفه‌ای شیرین‌تر و فرخنده‌تر از پرورش فرزند نیست.^۳

اشعار پروین دربارهٔ زن، آیینۀ تمام‌نمای شرایط روزگار اوست: زن ایرانی، به عنوان عضو

۲ همان، ص ۶۹.

۱ همان، صص ۲۶۱-۲۶۲.

۲ همان، صص ۱۲۴-۱۲۵.

جامعه‌ای که در میانه سنت و تجدد قرار دارد، به دنبال یافتن جایگاه و کارکرد بایسته خویش در جامعه است. از یک سوی بر احقاق حقوق خود بر فاصله گرفتن از وضعیت تحقیرآمیزی که بر او تحمیل شده و نادیده انگاشته نشدن خویش اصرار می‌ورزد، و از سوی دیگر، عرصه وجودی خود و جولانگاه تلاش خود را در همسری خوب بودن، مادری خوب بودن، و شریکی مهم و قابل اعتماد و تکیه بودن جستجو می‌کند. زن ایرانی در شرایط گذار، می‌خواهد «دیده» شود و این خواست، بازتاب خودآگاهی است که در جریان نهضت مشروطه‌خواهی پدیدار شد. پروین اعتصامی با توجه به فضای بسته اجتماعی و سیاسی دوره سلطنت رضا شاه برای بیان انتقادات و مخالفت‌های خود با آنچه که در جامعه می‌گذشت، شیوه خاصی ابداع کرد. او جهانی افسانه‌ای آفرید که در آن عناصر در حال مناظره با یکدیگر، نماد عوامل متنازع اخلاقی، اجتماعی و سیاسی و زبان حال طبقات ضعیف جامعه ایران بودند.^۱ وی با قرار دادن زبردستان متنعم در برابر فرودستان گرفتار، رنج و درد محرومان جامعه به ویژه پیرزنان، بیوه زنان و یتیمان را به تصویر کشید. شعر «قطره خون» این تفاوت و نابرابری اجتماعی را بیان می‌کند و نمونه‌ای از انتقادهای شاعر نسبت به شرایط اجتماعی است.^۲

پروین در شعر مناظره‌ای خود از سیاق شعر اساتید قدیم شعر ایران بهره گرفته است، ولی شیوه برداشت مطالب و بیان افکار و عواطف او نو و ابتکاری می‌باشد.^۳ حتی اشعار پروین اعتصامی به لحاظ محتوایی نیز با اشعار زنان شاعر دوره معاصر متفاوت است و در آن اثری از ابراز احساسات زنانه دیده نمی‌شود، به شکلی که او تنها در سه مورد ازدواج، مرثیه برای پدر و قطعه‌ای برای سنگ مزارش از خود سخن گفته است.^۴ وی به دور از هرگونه خواهش نفسانی و تبلیغ مرام و مسلکی خاص، به مبلغ افکار جدید، مبدل شده است و از شعر خود برای فراهم آوردن زمینه فکری اصلاحات اخلاقی و اجتماعی بهره می‌گیرد.^۵ این امر، نتیجه مقتضیات دوره زندگی شاعر و محیط پرورش او می‌باشد.^۶ پروین فرزند زمان خویشتن بود و

۱ عبدالرحیم ذاکر حسین (۱۳۷۷)، *ادبیات سیاسی ایران در عصر مشروطیت*، ج ۲، تهران: انتشارات علم، ص ۷۲.

۲ همان، ص ۸۸.

۳ عبدالحمید خلخالی (۱۳۳۳)، *تذکره شعرای معاصر ایران*، ج ۱، تهران: انتشارات طهوری، ص ۶۶.

۴ مهرداد برومند (۱۳۷۶)، «پروین و دیگر شاعران زن»، *یادمان پروین*، به کوشش سید محمود طباطبایی اردکانی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ص ۲۰.

۵ یحیی آرین‌پور، همان، ج ۳، صص ۵۴۰-۵۴۱.

۶ غلامحسین یوسفی (۱۳۷۶)، *چشمه روشن*، تهران: علمی، صص ۴۱۴-۴۱۵.

تأثیرپذیری او از گفتمان رایج دورانش را باید بیش‌تر اثرپذیری از آثار و افکار پدرش، یوسف اعتصام‌الملک دانست، که نقش اصلی را در پرورش پروین اعتصامی و فراهم کردن زمینه شکوفایی استعداد او فراهم ساخت.

نتیجه‌گیری

جایگاه و نقش زن ایرانی در دوران پس از نهضت مشروطه‌خواهی در مسیر تحول قرار گرفت. روشنفکران مشروطه‌خواه، خواهان ورود زنان به عرصه‌های اجتماعی بودند و در این زمینه، نوشته‌های مهمی منتشر کردند. کتاب تربیت نسوان به ترجمه میرزا یوسف مستوفی آشتیانی (اعتصام الملک) پدر پروین اعتصامی، یکی از تأثیرگذارترین و پیشروترین آثار در موضوع تحول جایگاه زن در آن دوره به شمار می‌رود. تأثیر این کتاب و دیگر افکار اعتصام‌الملک در آثار منتور و منظوم دخترش پروین، متجلی است. مهم‌ترین محورهای این اثرگذاری عبارت است از:

آگاه‌سازی زنان ایرانی از وضعیت رو به بهبود زنان در کشورهای دیگر
انتقاد از وضعیت اسفبار زنان ایرانی و دور ماندن آنها از زندگی اجتماعی
بی‌بهره شدن جامعه از نیمی از نیروی کار زنان
ضرورت تحصیل دختران و سوادآموزی زنان جهت ایفای بهتر نقش اجتماعی خود
بی‌تردید، اشعار پروین اعتصامی در گسترش آگاهی‌های زنان دوران خویش، اثری برجای ماندنی داشت و نقش پدر فرهیخته او در دعوت پروین به این راه، انکارناپذیر است. اشعار پروین اعتصامی تجلی افکار بدیع و مصلحانه پدرش اعتصام‌الملک آشتیانی بود.

منابع و مآخذ

- آرین پور، یحیی (۱۳۸۷)، *تاریخ ادبی معاصر (از نیما تا روزگار ما)*، ج ۳، تهران: انتشارات زوار.
- آفاری، ژانت (۱۳۷۹)، *انقلاب مشروطه ایران*، ترجمه رضا رضایی، تهران: انتشارات بیستون.
- ----- (۱۳۷۷)، *انجمن نیمه سری زنان در نهضت مشروطه*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: نشر بانو.
- استفانی، کرونین (۱۳۷۸)، *رضا شاه و شکل‌گیری ایران نوین*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، مقاله برنامه‌گسترده برای زنان ایران «نو»، یاسمین رستم‌کلایی، تهران: نشر جامی.
- استرآبادی، بی بی خانم (۱۳۱۲ق)، *معایب الرجال*، [بی‌جا]: [بی‌نا]: (نسخه چاپ سنگی).
- اعتصام‌الملک، میرزا یوسف (۱۳۲۱)، *مجله بهار*، ج ۲، به کوشش ابوالفتح اعتصامی، تهران: ابوالفتح اعتصامی.

- اعتصامی، ابوالفتح (۱۳۷۰)، «پاسخ ابوالفتح اعتصامی به پرویز نقیعی»، یادمان پروین اعتصامی، به کوشش علی دهباشی، تهران: دنیای مادر.
- (۱۳۵۳)، مجموعه مقالات و قطعات اشعار که به مناسبت درگذشت و نخستین سال وفات خانم پروین اعتصامی نوشته و سروده شده است، تهران: ابوالفتح اعتصامی.
- اعتصامی، پروین (۱۳۲۰)، دیوان قصائد و مثنویات و مقطعات خانم پروین اعتصامی، تهران: ابوالفتح اعتصامی.
- امین، قاسم (۱۳۱۸ق)، تربیت نسوان، ترجمه میرزا یوسف مستوفی (آشتیانی)، تبریز: معارف.
- بامداد، بدرالملوک (۱۳۴۷)، زنان ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید، تهران: ابن سینا.
- (۱۳۴۷)، زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید، تهران: ابن سینا.
- برومند، مهرداد (۱۳۷۶)، «پروین و دیگر شاعران زن»، یادمان پروین، به کوشش سید محمود طباطبایی اردکانی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- بهار، محمدتقی (۱۳۲۲)، «سنخ دلان استعمار»، نوبهار، ش ۸۵.
- بهبهانی، سیمین (۱۳۷۸)، «جنگ این چنگی شیرینکار»، یاد بعضی نقرات، تهران: البرز.
- تاج السلطنه (۱۳۷۱)، خاطرات، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران: نشر تاریخ ایران.
- خداداد لزرجانی (۱۳۸۶)، معصومه، نقش زنان در انقلاب مشروطه، رشت: انتشارات ایلیا.
- خسروپناه، محمدحسین (۱۳۸۱)، هدفها و مبارزه زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا سلطنت پهلوی، تهران: پیام امروز.
- خلخال، عبدالحمید (۱۳۳۳)، تذکره شعرای معاصر ایران، ج ۱، تهران: طهوری.
- دانشور، سیمین (مهر ۱۳۷۴)، «پروین اعتصامی نوآور، زنانه و پاک»، کلک، ش ۶۷.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۱)، مقدمه مجله بهار، مجله بهار، ج ۱، تهران: ابوالفتح اعتصامی.
- ذاکر حسین، عبدالرحیم (۱۳۷۷)، ادبیات سیاسی ایران در عصر مشروطیت، ج ۲، تهران: انتشارات علم.
- روزنامه ایران نو (۱۳۹۰)، «درباره مصائب زنان»، ش ۱۰۲.
- روزنامه شکوفه (۱۳۳۱هـ.ق)، ش ۶.
- روزنامه مجلس (۱۳۱۵)، ش ۶.
- روزنامه مساوات (۱۳۲۶هـ.ق)، «تظلم جماعت نسوان طهران به انجمن اتحادیه طلاب»، ش ۱۸.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴)، «پروین، زنی مردانه در قلمرو شعر و عرفان»، دفتر ایام، تهران: علمی.
- سانساریان، الیز (۱۳۸۴)، جنبش حقوق زنان در ایران، طعیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: اختران.
- سپهر، عبدالحسین (۱۳۶۸)، مرآت الوقایع مظفری و یادداشت‌های ملک المورخین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: زرین.
- شوستر، مورگان (۱۳۵۱)، اختناقی ایران، ترجمه ابوالحسن موسوی شوشتری، به کوشش فرامرز برزگر و اسماعیل رائین، تهران: صفی علیشاه

- شیخ الاسلامی، پری (۱۳۵۱)، *زنان روزنامه‌نگار و اندیشمند ایران*، تهران: مؤلف.
- کسروی، احمد (۱۳۵۴)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- کوماری جایاردنه (۱۳۷۷)، *مبارزات زنان در ایران*، ترجمه مه‌لقا کاشفی، جنس دوم (مجموعه مقالات)، به کوشش نوشین احمدی خراسانی، تهران: نشر توسعه.
- محمصص، مه‌کامه (۱۳۴۹)، «در کنار پروین اعتصامی و نیما یوشیج»، *روزنامه اطلاعات*، ش ۱۳۴۰۶.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۳)، *مقدمه‌ای بر مطالعات زنان*، تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی).
- نفیسی، سعید (۱۳۲۳)، «پروین اعتصامی»، *مجله پیام نو*، ش ۲.
- نجم آبادی، افسانه (۱۳۸۱)، *حکایت دختران قوچان (از یاد رفته‌های انقلاب مشروطیت)*، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۶)، *چشمه روشن*، تهران: علمی.
- Afsaneh Najmabadi (1993), *Hazards of Modernity and Morality: Woman State, and Ideology in Contemporary Iran*, in Albert Hourani, Philip S. Khoury and Mary Wilson, eds, *The Modern Midel East*, Berkeley and Los Angeles, Calif : University of California Press.

کند و کاوی در علل شکل گیری واقعه حرّه

سیدعلیرضا واسعی^۱

چکیده: در ذی حجه سال ۶۳ هجری، به دنبال شورش در مدینه، کارزاری میان سپاه یزید و مدنیان در شرق مدینه رخ داد که به اعتبار محل وقوع آن، واقعه حرّه نامیده شد. این واقعه هزینه‌های سنگینی، به ویژه برای مردم مدینه در برداشت. گذشته از تخریب، غارت و کشتار وحشتناکی که صورت گرفت، هتک حرمت و رفتار غیر اخلاقی بی سابقه‌ای سر زد که به آسانی توجیهی برای آن نمی‌توان یافت. خشونت‌های اعمال شده از سوی شامیان، تنها در زمان درگیری نبود، بلکه حتی پس از شکست مدنی‌ها، هم چنان ادامه داشت. این که به راستی چه علل و عواملی موجب بروز این واقعه گردید و چرا شامیان به رفتاری روی کردند که نه تنها با هیچ یک از موازین دینی، اخلاقی و انسانی هم‌سازی نداشت، بلکه با سنت‌های عربی نیز توجیه پذیر نبود؟ در این مقال کوشش می‌شود تا علت یا علل واقعی رخداد حرّه و اکاوی شود و طبعاً منطق رفتار شامیان نیز تا حدی ذیل آن مفهوم می‌گردد، هر چند این سخن به معنای تأیید عمل آنان نیست. فرضیه اصلی نوشتار آن است که عمیق شدن فاصله میان انتظار مردم مدینه و آن چه در اختیار داشتند، موجب شورش آنان و به دنبال آن شکل گیری واقعه حرّه گردید و در نگاه شامیان این اعتراض، سر بر آوردن رقابت کهن عربی بود که سرسختانه می‌بایست سرکوب شود.

واژه‌های کلیدی: واقعه حرّه، شورش مدینه، شامیان، یزید، مسلم بن عقبه، عبدالله بن حنظله

Exploring the reasons behind the formation of Harrehh event

Seyyed Alireza Vasei¹

Abstract: Two years after the events of Ashura, a rebellion arose in Medina which led to the confrontation of the army of Yazid with the people of Medinians. The event became known Harreh because it happened in a place in the east of Medina called Harreh. This incident inflicted destruction; looting, terrifying massacre, unprecedented outrage and immoral behavior on the people of Medina, which couldn't be easily justified. People of Sham continued their violent behavior even after defeating the people of Medina. The following questions are the main purpose of this research: what reasons did actually cause this occurrence? Why people of Sham committed such brutalities against the people of Medina, which couldn't be justified according to religious, moral and human criteria or the Arabic tradition? This study tries to find an answer for the reason behind the behavior of the people of Sham without intending to approve it. Furthermore the research tries to find an answer and the logic for the wrong – doings committed by the people of sham. The main hypothesis of this research is that the huge gap between available resources and the expectations of the people of Medina provoked the rebellus and according to the people of Shamis point of view, this rebellion which was an old Arab rivalrly had to be strongly suppressed.

Keywords: Harreh event, Shamiyan, Yazid Ibn Moawiyah, Muslim Ibn Oqbah, Abdullah Ibn Hanzaleh

1 Associated Professor of Institute of Islamic Sciences and Culture

vaseiali@yahoo.com

مقدمه

در تاریخ اسلام، به ویژه دوران نخست آن، وقایع بسیاری رخ داده، که هر یک می‌تواند مایهٔ تأمل‌ها و پژوهش‌های محققانه برای عبرت‌گیری باشد؛ وقایع زمان پیامبر(ص)، نبردها و فتوحات زمان خلفای نخست، صلح امام حسن(ع) و دیگر رویدادها، اما آن چه در زمان حاکمیت یزید بن معاویه رخ داد، از همه موارد دیگر متمایز است. یزید که به دنبال طراحی و سیاست‌گذاری پدرش معاویه، به سال ۶۰ هجرت بر اریکه قدرت تکیه زد و خود را خلیفهٔ مسلمین خواند، در آغازین ماه‌های حکومت‌اش، به بهانهٔ اخذ بیعت، سخت‌گیری‌هایی را نسبت به بزرگان دینی اعمال کرد و به دنبال آن فرزند رسول خدا(ص)، امام حسین(ع) و یاران‌اش را به بدترین شکل به شهادت رساند، خاندان‌اش را به اسارت برد و بر اهل بیت پیامبر توهین‌ها روا داشت و هنوز زخم‌های برآمده از این حادثه التیام نیافته بود که در برخورد با شورش مردم مدینه فاجعهٔ دیگری آفرید.

یزید که از پشتوانهٔ تربیت دینی بی‌بهره بود و از دغدغه‌های ارزشی نیز فاصله داشت، به رغم مطالبات دینی مردم، بر سنت‌های جاهلی و نگره‌های بدوی مشی می‌کرد. او در عرصهٔ قدرت و حکومت، تنها به عنصر خشونت و شمشیر می‌اندیشید و بر خلاف پدر، از سیاست مدارا و گفتگو بی‌بهره بود، به همین سبب برای ایجاد امنیت سیاسی، از سپاه نظامی بهره می‌گرفت و هر اعتراضی را با سرکوب پاسخ می‌گفت، از این رو وقتی از شورش مدنیان اطلاع یافت، سپاهی سنگین به فرماندهی مسلم بن عقبه به سوی مدینه روانه کرد و از آنان خواست تا شورشیان را بر جای خویش بنشانند و آنان نیز چنین کردند. در این مقال که هدف اصلی واکاوی چرایی رخ داد واقعهٔ حرّه است، البته به ناچار اندکی در بیان واقعه نیز سخن به میان خواهد آورد.

در خصوص واقعهٔ حرّه و نیز چرایی وقوع آن در تواریخ کهن و در نوشته‌های کنونی کم و بیش مطالبی انعکاس یافته است، اما به طور خاص و به ویژه از منظر تبیین فلسفهٔ قیام، هم چنان جای واکاوی و ژرف‌اندیشی‌های نظریه‌پردازانه وجود دارد، اما پیش از ورود به بحث، تأکید بر چند نکته را لازم می‌داند؛ نخست آن که روی دادهای اجتماعی هرگز تابع علت واحدی رخ نمی‌دهند و شناخت همهٔ علت‌ها نیز کاری به شدت مشکل است، از این رو یکایک دیدگاه‌هایی که ذکر می‌شود، به عنوان بیان یکی از علت‌ها می‌تواند تا حدی قابل پذیرش باشد، هر چند شناخت علت اصلی هم چنان قابل پی‌جویی است. دوم این که همه آن

چه در گزارش‌های تاریخی صورت بسته، لزوماً از اعتبار علمی برخوردار نیست و چه بسا به زیاده‌گویی‌ها و تحریف‌هایی آلوده شده باشد، از این رو نویسنده می‌کوشد تا جایی که داده‌های تاریخی و گزارش‌های همراهی می‌کند، سخن مستندی ارائه دهد، هر چند با آنچه مشهور است اندکی فاصله بیاید. سه دیگر آنکه در گزارش‌هایی که پای عدد و رقم به میان می‌آید، کشف حقیقت با مشکل بیشتری روبرو می‌گردد و طبعاً محتاطانه‌تر باید گام برداشت و در آخر این که گزارش‌های تاریخی معطوف به مقوله‌های مذهبی یا امور عاطفی بیش از دیگر گزارش‌ها در معرض آلوده شدن به مجعولات و اکاذیب‌اند، چنان که بیان روایات درست یا تبیین مقرون به واقع آن‌ها نیز چه بسا موجب ناخوشایندی عده‌ای گردد، با همه این‌ها نویسنده می‌کوشد از مسیر راستی فاصله نگیرد.

در خصوص علت یا علل شورش مدنیان که به واقعه حَرّه انجامید، چند دیدگاه وجود دارد. برخی آن را اعتراضی برآمده از آن چه در واقعه کربلا رخ داده بود می‌دانند، دسته‌ای آن را زاده نوع مواجهه امیر مدینه در اخذ مالیات ذکر می‌کنند، برخی آن را ناشی از آگاهی مردم نسبت به شخصیت غیر اسلامی و به دور از شئون انسانی یزید ذکر کرده‌اند و عده‌ای دیگر، آن را به ریشه‌های رقابتی فرهنگ قبیله‌ای جنوبی و شمالی یا هاشمی و اموی که ریشه در تاریخ پیشاسلامی عرب دارد پیوند می‌دهند، اما به باور نویسنده، این شورش، زاده امری متأخر و پس‌اسلامی است؛ مقوله جایگاه و انتظار مدنیان که در قالب دینی یا در پناه ارزش‌های اسلامی قرار گرفت تا حکومت عربی شامی را از صحنه برکنار سازد، بنا بر این فرضیه نوشتار در تبیین شورش، فاصله میان چشم داشت و دریافت (انتظار و اصطیاد) البته با بن‌مایه‌های دینی است، هر چند دیگر عوامل نیز بدون تأثیر نبوده‌اند. این نوشته در سه بخش شکل می‌گیرد؛ چگونگی شورش، تصویری از واقعه حَرّه و علت یا علل شورش.

۱. شورش پدید آمده در مدینه و کنش‌های صورت گرفته

علت شورش مردم مدینه تابع هر علتی که باشد، آگاهی از شخصیت یزید موجب شعله‌ور شدن آن گردید. داستان ملاقات هیأت اعزامی به دربار یزید، به هر دلیلی صورت گرفته باشد، رهاوردی ضد یزیدی برای مدنیان داشت. چنان که گفته شد، عبدالله بن حنظله و دیگران پس از ملاقات با یزید و مشاهده آن چه در دربار وی حاکم بود، به شدت زبان به انتقاد گشوده و خلافت وی را نامشروع خواندند. مردم مدینه با شنیدن آن نه تنها به خلع یزید از خلافت و

بیعت با عبدالله روی کردند، بلکه برای ابراز انزجار خود نسبت به دستگاه خلافت، با اتحاد و انسجامی تمام وارد صحنه شده و امویان را که شمارشان نزدیک به هزار نفر^۱ و به قولی چهار هزار نفر بود^۲ به حکم هم پالگی‌شان با دستگاه خلافت، از مدینه بیرون راندند. اینان به خانه مروان بن حکم در آمدند و در محاصره‌ای نه چندان سخت^۳ قرار گرفتند. ابوالفرج اصفهانی می‌نویسد: اینان که در میانشان عثمان بن محمد بن ابی سفیان، و ولید بن عتبه بن ابی سفیان، و پیروان‌شان از بردگان و کودکان و توده مردم بودند، تا ذی‌خشب رانده شدند و آن‌گاه حریت رقاصه و یاران‌اش که متصدی اخراج آنان بودند، به مدینه بازگشتند. اینان ده روز در آنجا ماندند، آنگاه حبیب بن کره را برای خبر رسانی و کمک خواهی از یزید بن معاویه به شام فرستادند. وقتی این خبر به مردم مدینه رسید، دسته‌ای از افراد را به سراغ آنان فرستاده و از آنجا نیز با تحقیر و بد رفتاری بیرون‌شان کردند.^۴ رفتار مدنیان با امویان و کارگزار خلیفه، بدیهی بود که خشم یزید را بر انگیزد و وی برای چاره‌جویی یا گوشمالی مدنیان وارد صحنه سازد، و چنین شد.

رفتار مدنیان با دستگاه خلافت یزید و نوع مواجهه‌ای که با هم‌اندیشان آن داشتند، از عمق تفاوت جهان‌بینی مردم مدینه با شامیان پرده برمی‌دارد، به گونه‌ای که هر یک را از منظر دیگری تا حد غیر مسلمان فرو می‌کشد. طبیعی است در چنین وضعیتی هر نوع کنش‌گری توجیه می‌یابد و مسلم با همین رویکرد به قتل و غارت و خشونت و حتی اعمال رفتار غیر اخلاقی فرمان داد.^۵

۲. چیستی واقعه حرّه

برابر داده‌های تاریخی، وقتی خبر شورش مدنیان از سوی مروان بن حکم^۶ که از بزرگان اموی

۱ ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد بن جوزی [بی‌تا]، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۶، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱، ص ۱۳.

۲ احمد بن حنبل بن جابر بلاذری (۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م)، *انساب الاشراف*، تحقیق محمد باقر محمودی، ج ۵، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ص ۳۲۸. هرچند این قول در جایی دیگر ذکر نشده است. طبری سه هزار نفر را نیز ذکر می‌کند (رک: طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، *تاریخ الطبری*، ج ۷، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۴، ص ۳۱۰۲).

۳ حبیب بن کره که خود از نزدیک شاهد ماجرا بود، بر آن است که محاصره چندان سخت نبود (طبری، همان، ج ۷، ص ۳۱۰۱).

۴ ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی (۱۴۱۵ق)، *الاعانی*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۵۴.

۵ سیدعلیرضا واسعی (۱۳۹۱ش)، *واقعه حرّه رویارویی ارزش‌های دینی و سنت‌های جاهلی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۱ به بعد.

۶ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۸۳ و بلاذری، همان، ج ۵، ص ۳۲۱.

مدینه بود، به شام رسید، یزید به شدت خشمگین و آشفته شد^۱ و در مقام چاره جویی و یافتن راهی برای یاری امویان مدینه بر آمد. او گویا ابتدا از عمرو بن سعید که پیش از این تولیت آن دیار را بر عهده داشت، خواست تا وارد این عرصه شده و فرماندهی سپاه را به عهده گیرد، اما وی با ذکر خدمات خود، از یزید خواست تا وی را از کشتن قریشیان معذور دارد،^۲ چنان که عیبدالله بن زیاد با ذکر آن چه در کربلا و با خاندان رسول انجام داده بود، از پذیرش این امر اعتذار جست.^۳ برخی از فردی به نام صخر بن ابی جهم نیز یاد می کنند که برای این کار نشان شده بود، اما پیش از حرکت اجلس فرا رسید.^۴ یزید پس از یأس از اینان به سراغ مسلم بن عقبه رفت؛ فردی که پیش از این معاویه او را به عنوان فردی خیرخواه به یزید توصیه کرده بود.^۵

عزم یزید البته خیرخواهانی را به میانجی گری کشاند تا شاید او را از مواجهه با مدنیان بازدارند؛ نعمان بن بشیر، برادر مادری عبدالله بن حنظله^۶ و عبد الله بن جعفر بن ابی طالب، اما نتیجه ای حاصل نشد، چون پیشنهاد نخست از سوی یزید رد شد و نظر دومی گر چه یزید را تا حدی متقاعد کرد، اما از سوی مدنیان مقبول واقع نشد^۷ و در نهایت سپاه یزید به فرماندهی مسلم به سوی مدینه راه افتاد. مدنیان وقتی از این حرکت آگاهی یافتند، برای مقابله با آنان از تاکتیک هایی بهره گرفتند که برخی از آنها به جهت سابقه تاریخی از رنگ دینی نیز بهره داشت؛ کندن خندق در بخش های قابل نفوذ اطراف شهر؛ یعنی همان جاهایی که در نبرد احزاب کنده شده بود،^۸ کشیدن دیوار بلند در بخش هایی از شهر^۹ و نیز مسموم سازی چاه های

۱ اصفهانی، همان، ج ۱، ص ۵۵؛ ابوالفداء اسماعیل بن کثیر دمشقی ابن کثیر (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م)، *البدایة والنهایة*، تحقیق علی شیری، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۲۱۶.

۲ ابن جوزی، همان، ج ۶، ص ۱۴.

۳ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۸۵؛ ابن کثیر، همان، ج ۸، ص ۲۲۰.

۴ اصفهانی، همان، ج ۱، ص ۵۵؛ محمد بن حبان بن احمد تمیمی بستی بن حبان (۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م)، *مشاهیر علماء الامصار*، تحقیق مرزوق علی ابراهیم، بیروت: دار الوفاء، ج ۱، ص ۴۰.

۵ شهاب الدین ابن عبدربه (۱۴۰۴ق)، *العقد الفرید*، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱، ص ۱۳۷؛ ابن کثیر، همان، ج ۸، صص ۲۲۲-۲۲۳؛ محمد بن علی بن طباطبائی المعروف به ابن طقطقی (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیه*، تحقیق عبد القادر محمد مایو، بیروت: دار القلم العربی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۶ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ۵، بیروت: دار الکتب العربی، ج ۱، ص ۲۶؛ ابن کثیر، همان، ج ۸، صص ۲۱۹-۲۲۰.

۷ محمد بن سعد بن منیع هاشمی بصری (۱۳۷۴ش)، *طبقات*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۵، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ص ۲۶۳.

۸ ابوالحسن علی بن حسین بن علی مسعودی [بی تا]، *التنبیه و الإنسراف*، تصحیح عبد الله اسماعیل الصاوی، قاهره: دار الصاوی، ص ۲۶۴؛ ابن جوزی، همان، ج ۶، ص ۱۵.

۹ احمد بن ابی یعقوب معروف به ابن واضح (۲۸۴) [بی تا]، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، بیروت: دار صادر، ص ۲۵۰.

بیرون مدینه که در مسیر راه سپاهیان قرار داشت، هر چند بارش باران و بهره‌گیری شامیان از آب آن، عملاً اقدام مدنیان را خشتی کرد.^۱

مسلم بن عقبه با سپاهی گران^۲ که با تطمیع بسیار^۳ همراهی‌اش می‌کردند، در مسیر راه با امویان اخراج شده از مدینه برخورد کرد؛ همانان که نه تنها متعهد شده بودند با دشمن همکاری نکنند، بلکه قرار کرده بودند از ورود آنان به شهر نیز ممانعت نمایند،^۴ به همین جهت از همکاری رسمی با مسلم، تا حدی پرهیختند،^۵ اما مروان که تدبیر امور رانده شدگان را به عهده داشت،^۶ با خبرچینی و بیان آن چه رخ داد، مسلم را بر ضد مردم مدینه تحریض کرد و با این که اکثر مردم به رفتن به شام نظر داشتند، وی به همراهی با مسلم برخاست و حتی فرزندش عبدالملک را به همراهی با مسلم ترغیب کرد.^۷ مسلم نیز به پاس آن در نامه‌ای به یزید ضمن گزارش کار، از وی تشکر کرد.^۸

سپاه مسلم به پیشنهاد عبدالملک پیش رفتند^۹ و طبعاً مدنیان جز مقابله چاره‌ای نمی‌دیدند. آنان به تحریک رهبران^{۱۰} سخت‌پایداری کرده و با تمام توان از ورود دشمن به داخل شهر ممانعت کردند، اما خیانت بنی‌حارثه، یکی از قبایل ساکن مدینه، موجب شد تا مسلم از خندق بگذرد و وارد شهر شود،^{۱۱} هر چند افراد بسیاری در این گذرگاه جان باختند.^{۱۲} مسلم برابر فرمان یزید، مدنیان را سه روز مهلت داد تا به اطاعت در آیند و دست از جدال

۱ ابن‌خیاط عصفری خلیفه (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م)، تاریخ خلیفه، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ص ۱۴۹؛ ابوعلی‌احمد بن علی مسکویه‌رازی (۱۳۷۹ش)، تحقیق ابوالقاسم امامی، ج ۲، تهران، سروش، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ابن‌عساکر (۱۴۱۵ق)، همان، ج ۴۶، ص ۱۰۶.

۲ ذهبی، همان، ج ۳، ص ۳۷۴؛ ابن‌کثیر، همان، ج ۸، ص ۲۱۹.

۳ بلاذری، همان، ج ۵، ص ۳۲۲؛ ابن‌کثیر، همان، ج ۸، ص ۲۱۹.

۴ عاقل نبیه (۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م)، تاریخ خلافة بنی‌امیه، بیروت: دارالفکر، ج ۳، صص ۱۰۹-۱۱۰.

۵ بلاذری، همان، ج ۵، ص ۳۲۴.

۶ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۸۲.

۷ ابن‌کثیر، همان، ج ۸، ص ۲۱۹.

۸ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۸۶.

۹ محمد علی و توابی چنارانی (۱۳۸۲ش)، احمد، واقعه حرّه رخدادی اسفبار در تاریخ اسلام پس از حادثه عظیم کربلا، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ج ۱، ص ۴۳. به نقل از عز الدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم بن اثیر (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ، ج ۴، بیروت: دار صادر - دار، ص ۱۱۴.

۱۰ ابن‌سعد، همان، ج ۵، ص ۲۶۴.

۱۱ بلاذری، همان، ج ۵، ص ۳۲۸.

۱۲ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۸۸؛ بلاذری، همان، ج ۵، ص ۳۳۵؛ شهاب‌الدین احمد بن عبدالوهاب نویری (۱۴۲۳ق)، نهاية الارب فی فنون الادب، ج ۲۰، قاهره: دار الکتب و الوثائق القومية، ج ۱، ص ۴۹۴.

بردارند، اما چون با مخالفت جدی آنان مواجه شد،^۲ به ترغیب نیروهای خویش پرداخت و برتری آنان را تنها در اطاعت و پایمردی شمرد و از آنان خواست: اطاعت را به کمال برید تا خدایتان نظیر و غلبه کامل دهد.^۳ عبدالله بن حنظله نیز برای ترغیب مدنیان با ذکر پیشینه آنان و نسبت‌شان با پیامبر، از آنان خواست تا به عنوان یاران (پیغمبر) و مهاجرین (و پیرو رسول) بر قوم مغضوب خداوند بتازند و پیروزی یا شهادت را نصیب خود کنند،^۴ اما تعدد فرماندهی مدنیان که برخی پیشاپیش آن را عامل شکست قلمداد کرده بودند،^۵ به اضافه شایعه کشته شدن مسلم،^۶ زمینه پیروزی شامیان را فراهم ساخت. فرمانده ارشد مدنیان، ابن حنظله که از اعتباری دینی برخوردار بود، پس از کشته شدن هفت یا هشت فرزندش، کشته شد^۷ و مدینه مقهور شام گردید بی آن که مقاومت جدی ای از سوی مدنیان بروز یافته باشد^۸ و بدین طریق همان طور که ابن کواء در خصوص آنان به معاویه گفته بود، نشان دادند: حریص‌ترین امت بر شر و ناتوان‌ترین آنان در دفع آن‌اند.^۹

شامیان با این نگاه که با غیر مسلمانان می‌جنگند^{۱۰} به کشتار مردم دست زدند و بی‌هیچ رحم و شفقتی پیش رفتند و مسلم، برابر آن چه فرمان یافته و صد البته خود نیز مشتاق آن

۱ طبری، همان، ج ۵، صص ۴۸۴-۴۸۵؛ نویری، همان، ج ۲۰، صص ۴۹۱-۴۹۲.

۲ ابن اثیر (۱۳۷۱ش)، همان، ج ۱۱، ص ۲۴۸.

۳ طبری (۱۳۷۵ش)، همان، ج ۷، ص ۳۱۱۰.

۴ ابن اثیر، همان، ج ۱۱، ص ۲۵۰.

۵ می‌گویند عبدالله بن عباس در طائف بود و وقتی اخبار مدینه به او رسید، گفت: با دو امیرا شکست خورده‌اند. (ابن عبدربه (۱۴۰۴ق)، همان، ج ۵، ص ۱۳۸؛ احمد بن داود دینوری (۱۹۶۰م)، اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، ج ۱، قاهره: دار احیاء الکتب العربی، ج ۱، ص ۵۴؛ ابوالحسن علی بن حسین بن علی مسعودی (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، ج ۲، قم: دارالهجره، ج ۲، ص ۷۶.

۶ ابن اثیر، همان، ج ۱۱، صص ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن اثیر، همان، ج ۱۱، ص ۲۵۰.

۷ طبری، همان، ج ۵، صص ۴۹۰-۴۹۱ و ۴۹۶؛ ابن جوزی، همان، ج ۶، ص ۱۵.

۸ ابن اثیر [بی‌تا]، همان، ج ۳، ص ۱۱۵؛ گفته‌اند وی را پس از واقعه، در بهترین صورت، در خواب دیدند و از او پرسیدند: مگر کشته نشده‌ای؟ گفت: چرا، ولی پس از آن با خدا ملاقات کرده‌ام و او مرا داخل بهشت ساخت. گرچه چنین داستان‌هایی عموماً از اعتبار خبری بی‌بهره‌اند، اما حکایت گر نوع نگاهی است که دسته‌ای از مسلمانان به او و حرکتش داشته‌اند. (رک: ابن اثیر [بی‌تا]، همان، ج ۳، ص ۱۱۵).

۹ مسلم در نامه خود به یزید که در آن خبر پیروزی را بدو داده بود آورده که ما در چهار ساعت کار را تمام کردیم و نماز ظهر را در مسجدشان گزاردیم. (رک: ابن قتیبه دینوری [بی‌تا]، همان، ج ۱، ص ۲۴۰).

۱۰ سید جعفر شهیدی (۱۳۵۹ش)، قیام حسین علیه السلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی شهیدی، ص ۹۸؛ به نقل از طبری، همان، ج ۶، ص ۲۹۲۶.

۱۱ بلاذری، همان، ج ۵، ص ۳۳۱.

بود، شهر مدینه را به مدت سه روز بر سپاهیان خویش مباح ساخت تا آن چه می‌خواهند، از اموال مدنیان بردارند و هر کاری که تمایل داشتند انجام دهند. گفته‌اند که در این ایام عده زیادی را کشتند، اموال بسیاری را غارت و خانه‌هایی را تخریب کردند،^۱ به تعقیب افراد پرداخته و حتی شکم زنانی را دریده^۲ حرمت شمار زیادی از زنان و دختران را شکستند،^۳ دسته‌ای از افراد مدینه را به اسارت گرفته و برخی را به حبس انداختند و حتی برای اعمال سختی بیشتر تا سه روز آنان را از غذا بازداشتند.^۴ علاوه بر این‌ها بر اساس پاره‌ای از داده‌های متأخران، اسبان در مسجد النبی جولان دادند و بین منبر و قبر شریف را کثیف کردند و چون مردم از ترس پنهان شده بودند، سگان به داخل مسجد شده و آن را آلودند.^۵

شامیان شاید برای خاموش کردن خشم درونی خود، به هر کاری روی می‌کرده و گاه به اقداماتی روانی دست می‌زدند، چنان که ابوسعیدخدری را که از چنگ شامیان رهایی یافته بود، دیدند ریش‌های دو طرف صورتش از بین رفته است، وقتی علت آن را پرسیدند، گفت: این از کارهای ستمگران شامی در واقعه حرّه است که وارد خانه‌ام شدند، آن چه در آن بود، حتی ظرفی که با آن آب می‌نوشیدم را غارت کردند و سپس بیرون رفتند و به دنبال آنان گروهی دیگر آمدند و چون چیزی نیافتند، غمگین شده، مرا از مصلاصی بیرون کشیده و بر روی زمین انداختند و هر کسی می‌آمد ریشم را می‌گرفت و می‌کند و فقط آن قسمتی که بر روی خاک بود باقی ماند.^۶ هم چنین آورده‌اند مردی وارد خانه ابن‌ابی‌کبشه انصاری شد که در آن زنی وضع حمل کرده بود مرد چون چیزی نیافت، کودک را از آغوش زن بیرون کشید و به شدت به دیوار کوفت، به گونه‌ای که مغزش بر زمین ریخت.^۷ ابن‌ابی‌الحدید به جهت

۱ ابن‌بطریق می‌نویسد: تمام خانه‌های مدینه تخریب شدند، جز خانه علی‌بن‌حسین که مردی شامی از آن مراقبت کرد و

خانه اسامه‌بن زید که سگی آن را پاس داشت و خانه زنی حمیری که خود آن را نگهبان بود!

۲ مطهرین‌طاہر مقدسی [بی‌تا]، البدء و التاريخ، بوس سعید، ج ۶، بیروت: مکتبة الثقافة الدینیة، ص ۱۵.

۳ ابن طقطقی (۱۳۶۰ ش)، همان، ص ۱۶۰.

۴ ابن جوزی، همان، ج ۶، ص ۱۶.

۵ حلبی (۱۴۰۰ ق)، همان، ج ۱، ص ۲۶۸.

۶ مسلم خود در نامه به زید می‌نویسد: ما شمشیر در میانشان افکندیم، هر که به سوی ما حمله آورد، کشتیم و او که فرار کرد را تعقیب کرده و از پای درآوردیم و مجروحان‌شان را نیز به قتل رساندیم. رک: ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری [بی‌تا]،

الامامة والسیاسة، تحقیق طه محمد الزینی، ج ۱، بیروت: مؤسسه الحلبي، ص ۲۴۰.

۷ دینوری (۱۹۶۰ م)، همان، ص ۲۶۹؛ ذهبی (۱۴۰۷ ق)، همان، ج ۵، ص ۲۸؛ شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (۱۴۱۳ ق/۱۹۹۳ م)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق حسین اسد، ج ۳، بیروت: مؤسسه الرساله، ج ۹، ص ۳۷۳.

۸ دینوری، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۲۲۵.

همین خشونت‌های رخ داده در حرّه می‌نویسد: این واقعه در تاریخ عرب بی‌مانند است، و قومی هرگز به مانند آن چه انصار در این روز به آن گرفتار آمدند، گرفتار نشدند!^۱

ابوسعید خدری می‌گوید: در این سه روز اذانی جز از مسجد رسول خدا(ص) بلند نمی‌شد. برای مسلم در مدخل ورودی مسجد تختی گذارده بودند تا هر که وارد آن می‌شد، به قتل برساند.^۲ بر اساس خبری دیگر، تا سه روز حتی از مسجد پیامبر(ص) نیز اذانی شنیده نمی‌شد و این تنها همه‌های آشوبیان بود که فضای آن جا را آکنده بود.^۳

واقعه با کشتار مردم مدینه و غارت و هتک خانمه نیافت، بلکه پس از آن، مسلم از مدینان خواست تا به عنوان عبد قن (= برده خالص) یزید^۴ یا خول^۵ او که هر گونه‌ای که خواست با آنان رفتار کند، بیعت کنند^۶ و در این اقدام سخت‌گیرانه از هیچ کس چشم پوشی نکرد،^۷ جز امام سجاد(ع) و علی بن عبدالله بن عباس.^۸ مسلم حتی با آنان که از جایگاه اجتماعی، سیاسی یا دینی بهره داشتند نیز صرف نظر نکرد و به بدترین شکل با آنان مواجه شد،^۹ به گونه‌ای که شخصی چون مروان نتوانست رفتارش را برتابد و زبان به اعتراض گشود، هر چند با تهدید مسلم چاره‌ای جز سکوت نیافت.^{۱۰}

مسلم پس از این، با نامه‌ای^{۱۱} یا به همراه تعدادی از سرهای کشته شدگان، یزید را از آنچه رخ داد با خبر ساخت و یزید نیز با دریافت آن نامه به روایاتی با تمسک به شعر ابن زبیری که در آن از انتقام امویان از خزرجیان سخن رفته^{۱۲} از مکنونات قلبی خود پرده برداشت، هر

۱ عزالدین ابو حامد بن هبة الله مدائنی ابن ابی الحدید (۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۹م)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۷، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲ احمد ابن اعثم کوفی (۱۴۱۱ق)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء للطباعة و النشر و التوزیع، ج ۱، ص ۱۱۶.

۳ دارمی (۱۳۴۹ق)، همان، ج ۱، ص ۴۴.

۴ یعقوبی [بی تا]، همان، ج ۲، ص ۲۵۱.

۵ خول را به معنای حیوان در ملک انسان یا احشام معنا کرده‌اند.

۶ مسعودی (۱۳۷۴ش)، همان، ج ۲، ص ۷۵؛ ابوعلی مسکویه، همان، ج ۲، ص ۸۹.

۷ ابوعلی مسکویه، همان، ج ۲، ص ۸۹.

۸ مسعودی [بی تا]، همان، ص ۲۶۵؛ محمد بن عبدالمنعم حمیری (۱۹۸۴م)، الروض المعطار فی خبر الاقطار، بیروت: مکتبه لبنان، ج ۲، ص ۱۹۳.

۹ خلیفه (۱۴۱۴ق)، همان، ص ۱۸۳؛ بلاذری، همان، ج ۵، ص ۳۲۹.

۱۰ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۹۲.

۱۱ ابن کثیر، همان، ج ۸، ص ۲۳۳.

۱۲ دینوری (۱۹۶۰م)، همان، ص ۲۶۸؛ بلاذری، همان، ج ۵، ص ۳۳۴؛ احمد بن عبدالله قلقشندی [بی تا]، مآثر الانافه فی معالم الخلافه، تحقیق عبدالستار احمد فرج، ج ۲۰، بیروت: عالم الکتب، ص ۴۹۵؛ ابن عبدربه می‌نویسد:

چند افرادی چون ابن کثیر، بیشتر به مجعول بودن این انتساب گرایش دارند و آن را ناشی از اتهامات بر آمده از انگیزه‌های مذهبی می‌دانند.^۱ بدین گونه واقعه حرّه پایان یافت. شهدای حرّه را در همان محله مدفون کردند که مزاری به همان نام تاکنون باقی است.^۲ گفته‌اند پیامبر(ص) پیشاپیش نسبت به دفن آنان در این مکان مطالبی فرموده و آنان را از یاران خود و مشمول رحمت الهی دانسته بود.^۳

۱. علل شورش مردم مدینه

چنان که گفته شد، واقعه حرّه با همه هزینه‌های سنگینی که داشت، تابع شورش مردم مدینه رخ داد، اما این که چرا چنین شورش رخ نمود، خود مسئله‌ای پر چالش است، ولی تردیدی نیست که این شورش آن چنان منسجمانه، گسترده و فراگیر بود که امویان ساکن مدینه با همه کثرت و قدرت، تاب مقابله با شورشیان یا استقامت در برابر آنان را نداشتند.^۴ علت یا علل این شورش را مورخان و راویان گوناگون نوشته‌اند.

۱.۱. نقش شهادت امام حسین (ع)

دسته‌ای از نویسندگان، شورش مردم مدینه را زاده شور کربلا می‌دانند. مسعودی در تصویر شخصیت یزید، به نقش وی در کشتن پسر دختر پیمبر خدا- صلی الله علیه و آله و سلم- یاد می‌کند که در تحریک مردم مؤثر افتاد^۵ و بلعمی از قیام مردم به دنبال واقعه عاشورا و کشته شدن فرزند رسول خدا، به منظور واگذاری خلافت به علی بن الحسین (ع) سخن می‌راند، هر چند در جای دیگری این مطلب دیده نمی‌شود. اما پسینیان با تعابیر مختلفی از نقش آفرینی شهادت امام در شورش سخن دارند. امیر علی می‌نویسد: قصابی و فجایع کربلا عالم اسلام را به

وقتی یزید به این شعر تمثل کرد، فردی به او گفت: مرتد شدی ای امیر المؤمنین! در پاسخ گفت: درست می‌گویی،

استغفار می‌کنم. ابن عبدربه، همان، ج ۵، ص ۱۴۰.

۱ ابن کثیر، همان، ج ۸، صص ۲۲۴-۲۲۵.

۲ البته شماری از کشتگان حرّه در قبرستان بقیع مدفون‌اند و محل دفن آنان، بر اساس اقوال شفاهی مشخص است.

۳ ابوبکر احمد بن الحسین بیهقی (۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م)، *دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة*، تحقیق عبد المعطی قلعجی، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۱، ص ۳۰۷؛ ابو عبیدالله بن عبد العزیز بکری اندلسی (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، *معجم ما استعجم من أسماء البلاد و المواضع*، بیروت: عالم الکتب، ج ۲، ص ۴۳۸.

۴ طبری، همان، ج ۵، صص ۴۸۳-۴۸۴.

۵ مسعودی (۱۳۷۴ش)، همان، ج ۲، ص ۷۳.

۶ بلعمی، همان، ج ۴، صص ۷۱۹-۷۲۰.

لرزه در آورده، وحشت و اضطرابی در همه جا تولید نمود. این احساسات در مدینه به قدری سخت و شدید بود که یزید برای فرو نشاندن هیجان آن جا، یک نفر را به عجله تمام به حکومت آن جا فرستاد. اهل مدینه به صواب دید معاریف شهر، هیئت اعزامیه‌ای به دمشق فرستادند که برای فامیل و کسان حضرت حسین(ع) در مصایب وارده چاره‌ای بجویند، ولی هیئت نامبرده با حال تنفر از زندگی زشت و نفرت انگیز یزید و رفتار بدی که نسبت به آن‌ها شده بود، مراجعت نمودند، مردم شهر این حال را که دیدند در غضب شده برای خلع او از سلطنت برخاسته فرماندارش را از شهر بیرون کردند^۱ و در جای دیگر آورده است: سرنوشت غم‌انگیز حسین و کودکان او موجی از بیزاری در دنیای اسلام به وجود آورد و تغییر ناگهانی عواطف که از آن ناشی شد سر انجام موجب نجات و رستگاری «دین» گردید. شهادت او مانع جریان تباهی و فساد شد که از دربار اموی سرازیر شده بود و نیز شهادت او عامه مسلمانان را وادار کرد به آن چه «آموزگار»^۲ انجام داده بود و هم به صدماتی که دشمن زادگان او بر پیکر اسلام وارد ساختند، بیندیشند.^۳

گر چه در متون اولیه به روشنی از این نقش سخن به میان نیامده، اما تمسک عبدالله بن زبیر به این حادثه در بدنمایی چهره یزید قابل توجه است.^۴ وی در تحریک مردم گفت: به خدا حسین را کشتند در حالی که شب زنده‌داری‌اش زیاده بود و روزهای بسیاری را روزه داشت، و در آن چه اینان در آن قرار دارند [امر حکومت] سزاوارتر بود، چه از نظر دین و چه از نظر فضل.^۵ طبعاً این نوع نگاه در همراهی مردم با وی برای مبارزه با یزید تأثیر گذار بود، و رسماً می‌توان یکی از انگیزه‌های آنان را همین مسئله دانست و حتی می‌توان ادعا کرد که تمسک ابن‌زبیر به قضیه امام حسین(ع) و اظهار همدردی با وی، خود ناشی از رویکرد مردم به آن بود که ابن‌زبیر برای پیش برد اهداف خود به آن روی کرده است.^۶

۱ امیرعلی(۱۳۷۰ش)، تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام، ترجمه ایرج رزاقی و محمد مهدی حیدرپور، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۹۵.

۲ مراد رسول خدا (ص) است.

۳ امیر علی، همان، ص ۲۷۸.

۴ برخی بر اساس این ادعا که یزید از آن چه در کربلا پیش آمده بود اظهار ناخرسندی کرده، رک: بلاذری، همان، ج ۳، ص ۲۷۸ و از ابن‌زبید بیزاری چسته بود، در پی تبرئه اویند(رک: جون باجوت جلوب(۱۹۹۶)، امپراطوری العرب، تحقیق تقریب خیری حماد، بیروت: دار الکتب العربی ج ۱، ص ۱۰۹). اما در سخن پیشینیان بیشتر بر نقش یزید انگشت نهاده می‌شد.

۵ یوسف العث(۲۰۰۵م)، الدولة الامویة، دمشق: دارالفکر، ج ۱۵، صص ۱۷۴-۱۷۵؛ جلوب، همان، ص ۱۰۹.

۶ به نظر می‌رسد که ابن‌زبیر، بیش از هر چیزی به اقتداربایی خود می‌اندیشید و همین مسئله وی را به تحریک امام به خروج از مکه کشانده بود(رک: ابن‌اثیر(۱۳۸۵ق)، همان، ج ۳، ص ۲۷۵).

هم‌چنین علاقه‌مندی برخی از سران قیام، چون علاقمندی قلبی ابن‌مطیع، به امام حسین (ع) می‌تواند مؤید این دیدگاه باشد.^۱

به هر روی به نظر می‌رسد که حادثهٔ کربلا یکی از عوامل محرک مردم بوده است، خصوصاً با بازگشت خانواده حسین و زنان‌اش به مدینه، خشمی سخت و تنفیری شگرف در شهری که پیامبر را پناه داده و به او و خانواده‌اش عشق خالصی ورزیده بود، ایجاد کرد. تعصب دینی و دردهایی که قتل‌گاه کربلا برانگیخت، به شکل‌گیری شورش آشکار در مدینه انجامید.^۲

۲.۱. اطلاع‌یابی از وضعیت دستگاه حاکمیت

بر اساس برخی از گزارش‌ها، علت شورش مردم، آگاهی آنان از شخصیت یزید بود. آورده‌اند عثمان‌بن‌محمد بن ابوسفیان، والی نو پای مدینه، پس از بازگشت از حج در سال ۶۳ هجری،^۳ جمعی از شخصیت‌ها، از جمله عبدالله بن ابی‌عمرو بن حفص بن مغیره مخزومی، و محمد بن عمرو بن حزم انصاری، و مردی از بنی‌سراکه از بنی‌عدی بن کعب را به همراه دسته‌ای از بزرگان قریش به سوی شام و به دربار یزید فرستاد تا گزارش اوضاع این دیار را برای خلیفه بیان دارند، اما دستاورد این سفر چندان خوشایند نبود، زیرا آنان در مسیر انجام مأموریت با صحنه‌هایی از رفتار یزید مواجه شدند که امکان چشم‌پوشی از آن‌ها وجود نداشت، لذا وقتی به مدینه بازگشتند بدی‌های یزید را بر ملا کرده و از او براءت جستند و او را از خلافت خلع کردند و از عبدالله بن حنظله که گویی به اتفاق هشت فرزندش در این سفر حضور داشتند، نقل می‌کنند که پس از بازگشت به مدینه، در دیدار مردمی که به ملاقات‌اش آمده بودند، اظهار داشت: از پیش مردی آمده ام که اگر غیر فرزندانم یاوری نداشته باشم، به جهاد با او خواهم رفت. و وقتی مردم از اکرام و بزرگداشت و نیز هدایای یزید به او و فرزندان‌اش یاد کردند، گفت: آری چنین است، اما به خدا سوگند! من این چیزها را جز برای این که در مبارزه با او قوایی بیابم، نپذیرفتم. پس از این مردم برخاستند و با او بیعت کردند.^۴

برابر روایات دیگر این خود یزید بود که برای اثبات مشروعیت خود، مردم را به دربار خویش فرا خوانده بود. بلاذری به نقل از واقدی و دیگران می‌نویسد: وقتی عبدالله بن زبیر برادر

۱ ابن‌عبدربه، همان، ج ۵، ص ۱۲۵.

۲ جلوب، همان، صص ۱۰۹ و ۱۱۲.

۳ سال ۶۲ صحیح است، چون واقعهٔ حره در ذی‌حجهٔ سال ۶۳ رخ داده است.

۴ خلیفه، همان، ص ۱۴۸.

خود عمرو را کشت، برای مردم خطبه‌ای خواند و در آن یزید بن معاویه را یزید الخمر، و یزید الفجور، و یزید القهود، و یزید القرود، و یزید الکلاب، و یزید النشوات، و یزید القلوات خواند و از مردم خواست تا او را از خلافت خلع کنند و به جهاد او بروند و این اقدام را به اطلاع مردم مدینه نیز رساند. بدین گونه مردم حجاز بر امارت عبدالله بن زبیر و اطاعتش اتفاق کردند و عبدالله بن مطیع عدوی از مردم مدینه برای او بیعت گرفت. این خبر وقتی توسط ابن‌عضاه و همراهانش که به عنوان وفد به شام رفته بودند، به یزید رسید از عثمان بن محمد، عامل خود در مدینه خواست هیأتی را به سوی وی بفرستد تا سخنان‌شان را بشنود و دل‌های‌شان را به دست آورد. عثمان نیز چنین کرد، اما نتیجه غیر از آن چیزی شد که یزید انتظار داشت. بر این اساس مردم به خلع وی روی کردند و با عبدالله بن حنظله به امارت مسلمین بیعت کردند.^۱

یعقوبی نیز با همین رویکرد به جریان نگریسته و بر آن است که عبدالله بن زبیر وقتی به نامشروع خواندن یزید و خلع وی روی کرد، و از مردم خواست تا با او همراه شده و عامل خلیفه را اخراج کنند، یزید به تکاپو افتاد تا به هر نحو ممکن از اقدامات وی جلوگیری به عمل آورد، از این رو پس از نامه نگاری و تلاش برای باز داشتن وی، اقدامات پیش‌گیرانه‌ای را در خصوص مردم مدینه انجام داد؛ عثمان بن محمد بن ابی سفیان، جوان نرم‌خو و کم‌تجربه را به جای ولید بن عتبّه تند خوی خشن،^۲ والی مدینه کرد که متأثر از مروان بن حکم بود که خود در ایجاد بلوا علیه حاکمیت بی‌نقش یا بی‌نفع نبود.^۳ بر این اساس این خود یزید بود که زمینه‌چینی ملاقاتی را فراهم ساخته بود. به هر حال این شخصیت یزید بود که موجب شورش گردید.^۴

۳.۱. در خواست خالصه‌جات مدینه از سوی شام

یعقوبی در مقام بیان علت شورش مردم به مقوله تقاضای ارسال خالصه‌جات مدینه به شام یاد می‌کند و می‌نویسد: ابن‌مینا عامل خالصه‌جات معاویه نزد والی مدینه عثمان بن محمد آمد و

۱ بلاذری، همان، ج ۵، ص ۳۲۰.

۲ طبری، همان، ج ۴، ص ۳۶۸.

۳ یعقوبی می‌نویسد: وقتی یزید به عبدالله بن زبیر نامه نوشت، مروان بن حکم عامل مدینه بود و ناخوش می‌داشت که ابن زبیر پیشنهاد یزید را بپذیرد و او را از خبر کشته شدن حسین بی‌تابی گرفت، پس با کسی که مورد اعتمادش بود اشعاری نزد عبدالله فرستاد که در آن می‌گوید: فخذها فلیست للعزیز بخطه و فیها مثال لامریء متذل «آن را بگیر که شأن مرد عزیز نیست، و زبون فرومایه را در آن گفتاری است». احمد بن ابی یعقوب بن واضح یعقوبی (م بعد ۲۹۲) (۱۲۷۱ش)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶، ص ۱۸۶.

۴ طبری، همان، ج ۷، صص ۳۰۹۸-۳۰۹۹.

خواست تا همانند دیگر سال‌ها گندم و خرما به شام حمل نماید، لیکن مردم جلوی او را گرفتند و از دادن اموال ممانعت کردند و همین امر موجب برخورد و جدال میان مدنیان و والی مدینه شد. مردم مدینه بر والی و همراهان‌اش از بنی‌امیه که بیش از هزار نفر بودند، تاختند و آنان را از شهر بیرون رانده و سنگباران‌شان کردند.^۱ بدیهی است این رفتار موجب خشم یزید و متقابلاً شدت اعتراض مدنیان شد. دینوری نیز به تفصیل از این عامل سخن می‌راند و راز اصلی شورش را به آن منتسب می‌سازد.^۲ از نویسندگان امروزی، زرگری‌نژاد، می‌نویسد: بهانهٔ هجوم یزید به مدینه نیز، مخالفت مردم این شهر در برابر سیاست حمل گندم و خرماي نخلستان‌هایی از این شهر به دمشق بود. این محصولات از املاک معاویه در مدینه جمع آوری می‌شد و به روال همه ساله، روانهٔ دمشق می‌گردید. مردم مدینه که طی ۲۰ سال فرمانروایی معاویه چنین می‌کردند، در این زمان بر آن شدند تا مانع حمل ثروت و حاصل زمین‌های خویش به دمشق شوند. چون عثمان بن محمد بن ابی سفیان، والی اموی مدینه، این خبر را برای یزید نوشت، پسر معاویه بی‌درنگ فرمان داد تا یکی از سفاک‌ترین امرای نامی اموی روانهٔ سرکوبی مدینه گردد. مسلم بن عقبه نیز بی‌درنگ وارد این شهر شد و به روز چهارشنبه ۲۸ ذی حجهٔ سال ۶۳، در واقعهٔ حرّه، بی‌رحمی و کینه‌توزی را با مباح شمردن زنان و دختران مدینه به نهایت رساند. سپاهیان او پس از کشتاری گسترده در شهر، اجازهٔ تصرف در زنان و دختران را یافتند.^۳

۴.۱. رقابت‌های قومی-قبیله‌ای

دسته‌ای از نویسندگان معاصر که با نگاهی جامعه‌شناسانه به تحلیل تاریخ روی می‌کنند، بر عنصر نژادی و رقابت‌های قومی در ایجاد شورش مدینه انگشت می‌نهند.^۴ اینان بر آنند که رقابت‌های جنوبی-شمالی ریشه‌دار در سرزمین حجاز، با این که پس از اسلام تا حدی رنگ باخته بود، اما پس از رحلت نبی مکرم اسلام و به ویژه قدرت یافتن امویان، از نو احیا شد و چالش‌هایی را پدید آورد.^۵ شاید برخی از رفتارهای خلیفه مثل گماردن افراد ناپختهٔ اموی به

۱ یعقوبی (۱۳۷۱ش)، همان، ج ۲، ص ۱۹۰.

۲ ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری [بی‌تا]، الامامة والسياسة، تحقیق طه محمد الزینی، ج ۱، بیروت: مؤسسة الحلبي، ص ۲۲۹.

۳ غلامحسین زرگری‌نژاد (۱۳۸۱ش)، تاریخ تحلیلی اسلام، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، ج ۱، ص ۱۷۵.

۴ رک: ابراهیم بیضون (۱۴۰۳ق)، الحجاز والدولة الاسلامیه، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص ۲۵۰ به بعد.

۵ رک: واسعی، همان، ص ۲۷ به بعد و ۱۳۸ به بعد.

ولایت مدینه، در این راستا قابل تحلیل باشد و هم چنین نوع مواجهه‌ای که کارگزاران خلافت با رقیبان خود داشتند؛ آورده‌اند وقتی عمرو بن سعید جای‌گزین ولید شده بود، از مصعب بن عبد الرحمن بن عوف، فرمانده گزیده شهر خواست تا خانه‌های بنی‌هاشم و آل‌زبیر را تخریب کند و وقتی وی حاضر به چنین کاری نشد، عمرو بن زبیر را به جای وی برگزید و به دست او خواسته خویش را عملی ساخت.^۲ این رفتارها که موجب تحریک مردم می‌شد، می‌تواند ذیل رویکرد پیش گفته ارزیابی شود. اما دسته‌ای از شواهد حاکی از آن است که درگیری پدید آمده و کشته‌گان شناخته شده با مرز بندی قومی - قبیله‌ای، چه ذیل طبقه‌بندی اموی - هاشمی و چه در سطح کلان‌تر شمالی - جنوبی قابل توجیه نیست^۳ و تعلیل عمرو بن سعید برای نپذیرفتن فرماندهی سپاه شام^۴ نیز مؤید این نقد است.

۵.۱. فاصله میان انتظار و دستاورد

هر چند کشف علت اصلی شوریدن مدنیان، همانند دیگر وقایع اجتماعی کاری به شدت پیچیده است، اما ضمن پذیرش چند عاملی بودن رویدادها، عامل اصلی اعتراض مردم مدینه علیه خلافت اموی، به زعم این نوشتار، احساس دور شدن و محروم ماندن مردم از حقوقی بود که پس از اسلام از آن خود ساخته بودند. مردم مدینه در شکل‌گیری حکومت اسلامی، بقای اسلام و تکوین حیات مسلمانی به شدت نقش آفریده بودند^۵ و همین امر ستایش‌های کم نظیر رسول گرامی اسلام را متوجه خود کرده بود. بدیهی است این نقش‌آفرینی برجسته و نیز توصیه‌های پیامبر، انتظاری در مردم مدینه ایجاد کرده بود که بسیار بیشتر از آن چیزی بود که در دوره‌های بعد در اختیار داشتند. اینان به طور طبیعی به دنبال فرصتی بودند تا حقوق دینی - وطنی خویش را استیفا نموده و جایگاه قبلی خود را باز یابند.

۱ طبری، همان، ج ۷، صص ۳۰۹۸-۳۰۹۶.

۲ اصفهانی، همان، ج ۵، ص ۵۲.

۳ رک: واسعی، همان، ص ۲۷۴.

۴ ابن جوزی [بی‌تا]، همان، ج ۶، ص ۱۴.

۵ ابان بن عثمان الاحمر (۱۳۷۵ش-۱۴۱۷ق)، *المبعث و المغازی*، تحقیق رسول جعفریان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۶۲؛ شیخ حسین دیاربکری [بی‌تا]، *تاریخ الخمیس فی احوال انفس النفس*، ج ۱، بیروت: دار الصادر، ص ۳۵۳؛ رک محمد ابوزهره (۱۴۲۵ق)، *خاتم النبیین*، ج ۱، قاهره: دارالفکر العربی، ص ۴۴۴ به بعد.

۶ رک: بلاذری، همان، ص ۱۸؛ زکریابن محمد بن محمود قزوینی (۱۳۷۳ش)، *آثار البلاد و أخبار العباد*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۱، ص ۱۵۸.

شهر مدینه که به تعبیر ابن‌کثیر، با هجرت رسول خدا(ص) به آنجا، پناه‌گاه اولیا و بندگان صالح، دژ مستحکم مسلمانان و خانه هدایت مؤمنان شد،^۱ فارغ از ساکنان‌اش خود موضوعیت داشت. مدینه در حفظ جان رسول خدا و مسلمانان اولیه و بارور شدن اسلام به شدت نقش آفرید و همین امر موجب شد تا پیامبر، آن را شهر خویش بخواند^۲ و توصیه‌هایی در باره آن داشته باشد، چنان‌که فرمود: هر پیامبری حرمی دارد و من مدینه را حرم خود قرار دادم، همان‌گونه که ابراهیم (ع) مکه را حرم ساخت. در محدوده میان دو حَرّه آن، نباید گیاهی چیده یا درختی قطع و یا جنگ‌افزار برای نبرد حمل شود. پس هر کس نقض حرمت کند یا ناقض حرمت را مأوی دهد، لعنت پروردگار و فرشته‌گان و همه مردمان بر او باد. از او نه فدیهای پذیرفته خواهد بود، و نه توبه‌ای.^۳ و در روایتی دیگر به صراحت فرمود: هر که در مدینه مشکلی ایجاد کند، لعنت خدا بر او باد.^۴ ابن‌عباس می‌گوید: حضرت رسول (ص) در وقت هجرت دعا فرمود که خداوندا مرا از دوست‌ترین زمین‌ها که در نزد من بود، بیرون بردی؛ پس مرا به دوست‌ترین زمین‌هایی که در نزد تست، نازل فرما، و به مدینه تشریف فرما شدند.^۵ و نیز فرمود: هیچ کس با اهل مدینه نیرنگ نمی‌کند، جز آنکه هم چون نمک یا گچ در آب حل می‌شود.^۶ باز فرمود: هر کس می‌تواند در مدینه بمیرد، چنین کند که شهید است و من برای او در روز قیامت شفیع خواهم بود.^۷ بر این اساس دسته‌ای به برتری این شهر بر تمامی سرزمین‌های دیگر نظر داده‌اند و حتی آن را از مکه نیز افضل دانسته‌اند، جز آنکه کعبه در مکه بالاترین اعتبار را داراست.^۸

همین امور موجب شده بود صحابه و به ویژه خلفای رسول خدا(ص) هم‌چنان این شهر را مرکز خلافت خود قرار دهند. امام علی(ع) نیز تنها به دلیل توسعه سرزمین‌های اسلامی از

۱ ابن‌کثیر؛ همان‌جا.

۲ ابو‌عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم جعفری بخاری (۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م)، صحیح البخاری، ج ۳، افسست در استانبول: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ص ۲۵؛ ابو‌عبدالله یاقوت بن عبدالله یاقوت حموی (۶۳۶ق/۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م)، معجم البلدان، ج ۱، بیروت: دار صادر، ص ۹۳۹؛ ج ۳، ص ۷۵۱.

۳ ابن‌کثیر، همان، ج ۸، ص ۲۲۴.

۴ حافظ یحیی بن حسن اسدی بن بطریق (۱۴۰۷ق)، العمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام‌الابرار، قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ص ۳۲۲.

۵ قزوینی، همان، ص ۱۵۸.

۶ شمس‌الدین ابوالمظفر سبطين جوزی (۱۴۱۸ق)، تذکرة الخواص، قم: منشورات الشریف الرضی، صص ۲۵۹-۲۶۰.

۷ یاقوت حموی، همان، ج ۵، ص ۸۴.

۸ نور الدین علی بن احمد سمهودی (۲۰۰۶م)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱، ص ۳۱.

سوی شرق، شمال شرقی و شمال غربی، و نیز پیدایی توطئه‌ها و دسیسه‌ها که البته با چگونگی عمل کرد خلیفه گان پیشین بی‌ارتباط نبود، و به دنبال اقدامی که عایشه با هم‌دستی طلحه و زبیر در سوی شرق سرزمین اسلامی انجام داد، به ناچار و پس از چهار ماه استقرار در مدینه، از این شهر فاصله گرفت،^۱ بی‌آنکه عشق و علاقه قلبی‌اش به این سرزمین کاهش یافته باشد، چنان که در دوره چهار ساله دوری از مدینه، با گماردن والیانی شایسته، بر ارتباط خود با آن صحنه گذارد.^۲ پس از آن حضرت، امام حسن (ع) فقط در مدت کوتاه خلافت خود از مدینه دور ماند، اما پس از آن، این شهر را بهترین مکان برای زندگی خویش برگزید و امام حسین (ع) نیز هنگامی که مجبور به ترک این دیار گردید، با تلاوت آیه‌ای از قرآن^۳ نشان داد که این جبر زمانه است که وی را به دوری از این شهر کشانده است، بی‌آنکه خود بدان متمایل باشد و بدین گونه علاقه‌مندی خود را به آن، به صراحت بیان می‌دارد.^۴

گذر زمانه، آهسته آهسته رقیبان دیروز را که امروز خود داعیه مسلمانان داشتند، به عرصه اقتدار کشاند؛^۵ آنان که مترصد فرصتی بودند تا سروری خویش را به منصفه ظهور رسانند.^۶ امارت یزید بن ابوسفیان در شام و پس از وی جانشینی معاویه که از سوی عمر بدو واگذار گردید، سرآغاز وارونه‌گی سیاست اسلامی بود که با خلافت عثمان که البته طی پروژه‌ای صورت بسته بود،^۷ کامل شد. آورده‌اند که وقتی عثمان به خلافت رسید، بنی‌امیه جانی تازه یافتند و پیش وی آمدند و پیرامون‌اش را گرفتند. در این هنگام سر و کله ابوسفیان که در سنین پیری به سر می‌برد و در اثر کهولت سن، دیدگان خود را از دست داده بود، پیدا شد. وی به خانه

۱ قلقشندی، همان، ج ۱، صص ۱۰۱-۱۰۲.

۲ والیان مدینه سهل بن حنیف و ابویوب و والیان مکه ابوقتاده حارث بن ربیع انصاری و قثم بن عباس بن عبدالمطلب بودند (رک: ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی سمعانی (۱۹۶۲/۱۳۸۲)، *الأنساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ج ۱، صص ۲۷ و ۳۵؛ ابن اثیر (۱۳۸۵ق)، همان، ج ۳، ص ۱۶۴.

۳ سوره قصص، آیه ۲۱.

۴ لوط بن یحیی بن سعید بن مخنف ازدی [بی‌تا]، *مقتل الحسین*، تعلیقات حسین غفاری، قم: مطبعة العلمیه، ص ۱۱؛ ابن اثیم، همان، ج ۵، ص ۲۱.

۵ طبری می‌نویسد: وقتی ابوبکر خلافت یافت، ابوسفیان با خشم گفت: ما را چه شد که گرفتار ابوفصل از تیره عبد مناف شدیم؟ گفتند: پسر ت را ولایت داد (می‌دهد)، گفت: رسم خویشاوندی به جای آورد! (طبری، همان، ج ۳، ص ۲۱۰).

۶ بنی‌امیه یک هدف، یک مقصد، و یک منظور داشتند و آن این که مانند زمان جاهلیت رئیس و فرمانروا باشند و برای رسیدن به این منظور هر وسیله‌ای را دست‌آویز می‌ساختند، و از ارتکاب هیچ عملی خودداری نداشتند. جرجی زیدان، *تاریخ تمدن اسلام* (۱۳۷۲ش)، ترجمه علی جواهرکلام، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۲، ص ۶۴.

۷ جرجی زیدان، همان، ج ۵، ص ۶۱.

عثمان آمد و در کناری نشست و پرسید: آیا جز بنی‌امیه کسی در این جمع حضور دارد؟ گفتند: خیر. گفت: ای بنی‌امیه اکنون که خلافت در دست شما قرار گرفته است، آن را مانند گوی به همدیگر پاس دهید و نگذارید از دست شما بیرون رود. سوگند به آن کسی که ابوسفیان به آن سوگند یاد می‌کند، نه دوزخی هست و نه بهشتی. بدین گونه از آن چه پیش آمد ابراز خرسندی کردند.^۱ عثمان نیز، چنان که ابوسفیان بدو گوشزد کرده بود،^۲ خویشاوندان اموی خود را بر کارهای حکومتی گمارد، و آنان را بر مردم مسلط کرد، حکومت ولایات و شهرها را به آنها داد، زمین‌های مزروعی و املاک فراوان به ایشان بخشید، و از بیت‌المال و خراج و صدقات را در اختیارشان قرار داد، دست‌شان را باز گذاشت تا هر کاری می‌خواهند انجام دهند و از مزایای حکومتی و اموال عمومی استفاده نامشروع کنند.^۳

در این فرایند طبیعی بود که نه تنها مدنیان، حتی غیر امویان مکی نیز به حاشیه رانده شوند، چرا که این دغدغه‌های برتری‌جویانه بود که سر بر آورده بود، از این رو گفته‌اند: هنگامی که عثمان به خلافت رسید با این که به عمر قول داده بود عاملان او را از کار بر کنار نکند، هنوز یک سالی از این تعهد نمی‌گذشت که به عزل و نصب گسترده گماشته‌گان پیشین پرداخت. سعدبن‌ابی‌وقاص را از حکومت کوفه برداشت و خویشاوند خود ولیدبن‌عقبه‌بن‌ابی‌معیط را که به پیغمبر دروغ گفته و آیه نبأ در باره اش نازل شده بود، به جای او گمارد و چون فساد این حاکم بر مردم کوفه، گران آمد او را برداشت و مردی از آل‌امیه (سعیدبن‌عاص) را به حکومت نصب نمود. سعدبن‌ابی‌سرح را که به پیامبر دروغ بست و پس از مسلمانی کافر شد و دیگر بار پس از فتح مکه از بیم، خود را مسلمان خواند، ولایت مصر داد. ابوموسی اشعری را که از یمنیان بود و از جانب عمر بر بصره حکومت می‌کرد، چند سالی در این شغل باقی گذاشت، ولیکن قریش و مخصوصاً خویشاوندان خلیفه متوجه شدند که سررشته سه ولایت را قریش در دست دارد، کوفه در دست ولید، شام در دست معاویه و مصر در دست عمروعاص است، یعنی حاکمان این سه ولایت همه از مضرى اند و تنها بصره مانده است که ابوموسی اجنبی (یمنی) بر آن حکومت دارد. می‌گویند مردی مضرى از بنی‌ضبه نزد عثمان رفت و گفت: مگر کودکی در

۱ ابواسحاق ابراهیم‌بن محمد ثقفی کوفی (۱۳۷۳ش)، *الغارات و شرح حال اعلام آن*، ترجمه عزیز الله عطاردی، تهران: انتشارات عطارد، ص ۴۸۳.

۲ تقی‌الدین‌احمدبن‌علی مقریزی (۱۳۷۰ش/۱۴۱۲ق)، *النزاع و التخاصم فیما بین بنی‌امیه و بنی‌هاشم*، قم: انتشارات شریف رضی، ص ۵۹.

۳ ثقفی، همان‌جا.

میان شما نیست که او را بزرگ انگارید و حکومت بصره را به او بدهید، این پیر تا چه وقت باید در آنجا باشد. سرانجام عثمان او را عزل کرد.^۱

اما معاویه در دوران حکومت بیست ساله حکومت خود، با همه حفظ جانب احتیاط نسبت به مدینه (حجاز)، کم و بیش به تحقیر و تضعیف آن مناطق روی کرد، چرا که همه نکتب باری حیات سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی خویش را در دوره‌ای از تاریخ پیامد حضور و نقش آن دیار می‌دانست. او با سیاست مداری، به اعمال حاکمیت پرداخت و با سلطه دادن امویان بر شهرهای مهم مکه و مدینه، و به تعبیر گولدنر، با به کار گیری افراد باطل و بیهوده،^۲ اقتدار خویش را به رخ مردم کشید. وی در سخت گیری علیه مخالفان خویش، به ویژه علیه هاشمیان علوی اندیش که شیعه علی شناخته می‌شدند، به جزای آن چه از تقابل هاشم و امیه در خاطره ها مانده بود، اقدام کرد.^۳ روی کار آمدن یزید بر این تقابل دامن زد و مدنیان را بیش از پیش به حاشیه راند. بدیهی است برای برون رفت از این وضعیت، یکایک شهروندان انگیزه داشتند.

رفتن هیأتی از مدینه به شام و دیدار حضوری با یزید و مشاهده رفتار او، آنان را در هدفی که داشتند مصمم ساخت و در نخستین فرصت پیش آمده رسماً به اعتراض علیه دستگاه خلافت برخاستند. به نظر می‌رسد آن چه در این فرصت کوتاه موجب شد تا همه مدنیان علیه حاکمیت متحد شوند نه تبلیغات گسترده رهبران شورش بود و نه فعالیت تیمی و نه حتی آگاهی دقیق از شخصیت یزید و کارگزاران اش، بلکه احساس حقارتی بود که در طی سالیان دراز، یکایک آنان را در بر گرفته و متقابلاً شامیان را برتر نشانده بود. این حس، عمق فاصله میان انتظار مدنیان و یافته‌های آنان را نشان می‌داد و طبیعی بود که جرعه کوچکی یا بهانه خردی می‌توانست مردم را علیه دست اندر کاران این وضعیت بشویند که چنین شد.

در همین جا می‌توان راز عدم همراهی امام زین العابدین با مردم را دریافت. او به خوبی می‌دانست که دغدغه اصلی شورشیان نه احیای ارزش‌های اسلامی یا مقابله با سنت‌های جاهلی است که اگر چنین بود، آن حضرت اولی به اعتراض بود، بلکه این حس برتری خواهی سیاسی و اقتدارجویی بود که آنان را به شوریدن واداشته بود.

۱ شهیدی، همان، ص ۷۲.

۲ آلون گولدنر (۱۳۶۸ق)، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ ۱، ص ۹۷.

۳ ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ (۱۴۲۳ق)، الرسائل السیاسیه، بیروت: دار و مکتبه هلال، چ ۲، ص ۴۲۲.

نتیجه‌گیری

گرچه در باره علت شورش مدنیان که به واقعه حرّه انجامید دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، اما به زعم این نوشتار، علت اصلی آن فاصله‌ای بود که میان انتظارات مدنیان با دستاوردهایشان ایجاد شده بود. آنان که برای خویش سهمی بزرگ در شکل‌گیری حکومت اسلامی قائل بودند، موقعیت کنونی هرگز رضایت بخش نبود، به ویژه آن که شخصیت یزید نیز هیچ‌گونه سنخیتی با اهداف آنان نداشت، از این رو مترصد فرصتی بودند تا به دگرگونی اوضاع دست یابند و مطالبه خویش را محقق سازند. جریان شهادت امام حسین(ع)، از یک سو و تخریب‌های آشکار یزید از دیگر سو و موفقیت‌های تبلیغی عبدالله بن زبیر در مکه از سومین سو، آن چنان دستگاه حاکمیت را با تزلزل و عدم مشروعیت مواجه کرده بود که گمان توفیق را در اذهان مدنیان تقویت می‌کرد. بنابر این به زعم آنان، زمانه شورش کاملاً منطقی به نظر می‌رسد، هر چند عدم برنامه‌ریزی، نبود رهبری واحد، نبود تشکیلات منسجم نظامی و جنگی و از دیگر سو انگیزه‌مندی سپاه شام و فزونی نیرو، نتیجه مطلوب را برای مدنیان به دنبال نداشت.

منابع و مآخذ

- قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
- نهج البلاغه، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی.
- ابان بن عثمان الاحمر (۱۳۷۵ش-۱۴۱۷ق)، المبعث و المعازی، تحقیق رسول جعفریان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد بن هبة الله مدائنی (۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، چ ۱.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم [بی‌تا]، اسد الغابه، بیروت: دار الکتب العربی.
- (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر - دار.
- (۱۳۷۱ش)، کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن‌اثم کوفی، احمد (۱۴۱۱ق)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء للطباعة و النشر و التوزیع، چ ۱.
- ابن بطریق، حافظ یحیی بن حسن اسدی (۱۴۰۷ق)، العمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- ابن جوزی، أبو الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد [بی‌تا]، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ ۱.

- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع هاشمی بصری (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م)، *الطبقات الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطاء، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ ۱.
- (۱۳۷۴ش)، *طبقات*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- دیاربکری، شیخ حسین [بی تا]، *تاریخ الخميس فی احوال انفس النفیس*، بیروت: دار الصادر.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا المعروف (۱۳۶۰ش)، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ ۲.
- (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیه*، تحقیق عبد القادر محمد مایو، بیروت: دار القلم العربی، چ ۱.
- ابن عبدربه، شهاب الدین (۱۴۰۴ق)، *العقد الفرید*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ ۱.
- ابن قتیبه دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم [بی تا]، *الامامة و السیاسة*، تحقیق طه محمد الزینی، بیروت: مؤسسة الحلبي.
- (۱۴۱۸ق)، *عیون الأخبار*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن کنیر، ابوالفداء اسماعیل بن کنیر دمشقی (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م)، *البدایة و النهایة*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۱.
- ابوزهره، محمد (۱۴۲۵ق)، *خاتم النبیین*، قاهره: دار الفکر العربی.
- ابومخنف ازدی، لوط بن یحیی بن سعید بن مخنف [بی تا]، *مقتل الحسین*، تعلیقات حسین غفاری، قم: مطبعة العلمیه.
- اصفهانى، ابوالفرج علی بن حسین (۱۴۱۵ق)، *الغانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۱.
- امیر علی (۱۳۷۰ش)، *تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام*، ترجمه ایرج رزاقی و محمد مهدی حیدرپور، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم جعفی (۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م)، *صحیح البخاری*، افست دراستانبول: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- بکری اندلسی، ابو عبید عبدالله بن عبدالعزیز (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، *معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع*، بیروت: عالم الکتب، چ ۲.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م)، *انساب الاشراف*، تحقیق محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- بلعمی، ابو علی (۱۳۷۸ش)، *تاریخنامه طبری*، تحقیق محمد روشن، تهران: سروش، چ ۲.
- بیضون، ابراهیم (۱۴۰۳ق)، *الحجاز و الدولة الاسلامیه*، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین (۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م)، *دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعه*، تحقیق عبد المعطی قلجی، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ ۱.
- تتقی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۷۳ش)، *الغارات و شرح حال اعلام آن*، ترجمه عزیز الله عطاردی، تهران: انتشارات عطارد.

- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۴۲۳ق.)، *الرسائل السياسية*، بیروت: دار و مکتبه هلال، چ ۲.
- جلوب، جون باجوت (۱۹۹۶)، *امبراطوریه العرب*، تحقیق تقریب خیری حماد، بیروت: دار الکتب العربی، چ ۱.
- چنارانی، محمد علی و ترابی (۱۳۸۲ش)، احمد، واقعه حرّه رخدادی اسفبار در تاریخ اسلام پس از حادثه عظیم کربلا، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چ ۱.
- حلّبی (۴۰۰ق.)، *السیره الحلبیه فی سیره الامین و المأمون*، بیروت: دارالمعرفه.
- حمیری، محمد بن عبدالمنعم (۱۹۸۴م.)، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، بیروت: مکتبه لبنان، چ ۲.
- خلیفه، ابن خیاط عصفری (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.)، *تاریخ خلیفه*، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- دارمی، عبدالله بن بهرام (۱۳۴۹ق.)، *سنن دارمی*، دمشق: مطبعة الاعتدال.
- دینوری، احمد بن داود (۱۹۶۰م.)، *اخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قاهره: دار احیاء الکتب العربی، چ ۱.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.)، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، چ ۱.
- ——— (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.)، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق حسین اسد، بیروت: مؤسسه الرساله، چ ۹.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۱ش.)، *تاریخ تحلیلی اسلام*، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، چ ۱.
- سبط بن جوزی، شمس الدین ابوالمظفر (۱۴۱۸ق.)، *تذکره الخواص*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- سمعانی، أبوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی (۱۹۶۲/۱۳۸۲)، *الأنساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیه، چ ۱.
- سمهودی، نور الدین علی بن احمد (۲۰۰۶م.)، *وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چ ۱.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۵۹ش.)، *قیام حسین علیه السلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق.)، *الاحتجاج*، مشهد: مرتضی، چ ۱.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.)، *تاریخ الطبری*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ ۴.
- عاقل، نیه (۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م.)، *تاریخ خلافة بنی امیه*، بیروت: دارالفکر، چ ۳.
- العشر، یوسف (۲۰۰۵م.)، *الدولة الامویة*، دمشق: دارالفکر، چ ۱۵.
- عینی، عمدة القاری [بی تا]، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاضی ابرقو (۱۴۲۵ق.)، *سیرت رسول الله*، تهران: وزارت ارشاد.
- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۷۳ش.)، *آثار البلاد و أخبار العباد*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۱.
- قلقشنندی، احمد بن عبدالله [بی تا]، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، تحقیق عبدالستار احمد فرج، بیروت: عالم الکتب.
- گولدرن، آلون (۱۳۶۸ق.)، بحران جامعه شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ ۱.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین بن علی (۱۴۰۹ق.)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجرة، چ ۲.
- ——— (۱۳۷۴ش.)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵.

- مفید، ابو عبدالله محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م)، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری و سید محمود زرندی، بیروت: دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع، چ ۲.
- مقدسی، مطهر بن طاهر [بی تا]، البدء و التاريخ، بور سعید، بیروت: مکتبه الثقافة الدینیة.
- ---- (۱۳۷۴ش)، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، اول، تهران: آگه، چ ۱.
- مقریزی، نقی الدین احمد بن علی (۱۳۷۰ش/۱۴۱۲ق)، النزاع و التخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم، قم: انتشارات شریف رضی.
- نویری، شهاب الدین احمد بن عبد الوهاب (۱۴۲۳ق)، نهاية الارب فی فنون الادب، اول، قاهره: دار الکتب و الوثائق القومیة، چ ۱.
- واسعی، سید علی رضا (۱۳۹۱ش)، واقعه حره رویارویی ارزش های دینی و سنت های جاهلی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۱.
- یاسین، علی (۲۰۰۶م)، تاریخ صدر الاسلام (من البعثة النبویه الی نهاية الدولة الامویة)، اردن، عمان: داریافا.
- یاقوت حموی، ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله (۶۳۶) (۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م)، معجم البلدان، بیروت: دار صادر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب معروف به ابن واضح (۲۸۴) [بی تا]، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.
- ---- (۱۳۷۱ش)، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶.

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 role of Saad Zaghloul in the nationalist movement in Egypt	Hamid Ahmadi Yasaman Yari	7
Structural changes in the settlement geography of Medina	Mehran Esmaeili	29
The place of "Kura" in Muslims Geographic – Administrative system until the seventh century A.H	Elham Amini Kashani Qanbar Ali Roudgar	47
A historical study on evolution of the concept and meaning of Beyzeye Islam	Hossein Hatami Seyyed Hashem Aghajari	61
Role of Abd Al-Rahman Jabarti in the Historiography of Wahhabism	Mohammad Hossein Rafiee	81
Status of opium in the foreign trade of Iran during the Qajar Period(1210-1334A.H.) ...	Mohammad Ali Ranjbar Mahdi Dehghan Hesampoor	115
The process of islamization of cultural pattern of “purification” in Iran of the fourth (A.H)century: a cultural history approach	Mahnaz Abbasi	139
Reconsideration of the attribution of Rowdatu't- Taslim to Khajeh Nasir al-Din Tusi	Maryam Moezi	167
The Effects of E'tesam al-Molk's Constitutional Thought on Parvin E'tesami's Poems.....	Monirolsadat Mirhadi	187
Exploring the reasons behind the formation of Harehh event.....	Seyyed Alireza Vasei	213

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Research Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M.Mohaghegh

Scientific Adviser: J.Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

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

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 History, Tehran University

Late Professor Ganji.M.H, Professor of Geography, Tehran University

Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University

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

Moftakhari,H. Associate Professor of Iranian History, Kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of History of Sciences, Tehran University

Mujtabaei,F. Professor of Religion History, Tehran University

Zargarinezhad, G.H, Professor of Islamic History, Tehran University

Executive Manager: L.Ashrafi

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas Poor Avenue, Tehran

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www. Pte.ac.ir

Fax: +982188676860