

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال هشتم، شماره بیست و نهم، تابستان ۱۳۹۵

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

سرمدیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

هیئت تحریریه

شادروان 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 حسنی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر قره‌چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران
دکتر مجتبایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی ویراستار انگلیسی: بهناز کیباخی

صفحه آوا: حسین قویدل

ترتیب انتشار: فصلنامه شمارگان: ۱۰۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.ptc.ac.ir

E-mail: faslnameh@ptc.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید شود 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 14 B 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 بیشتر باشد.
۳. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.
۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، رتبه 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 پانویشت

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

- ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار)، (در صورت عدم سال انتشار [بی تا])، *عنوان اثر به صورت ایتالیک*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد (ج ۲)، محل انتشار: (در صورت عدم محل انتشار [بی جا]): ناشر (در صورت عدم ناشر [بی نا])، چاپ: (چ ۱)، صفحه: ص ۱.

- 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.
- پایان نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایان نامه»، مقطع پایان نامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، 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

محمدتقی امامی خوئی، محمدامین نژاد نجفیان

- * نقش تصوف شهری عامه در تحولات سیاسی و اجتماعی آاتولی در سده‌های هفتم و هشتم هجری ۷

مرجان شهرکی فرخنده

- * بررسی قبور و آرامگاه‌های دوره اسلامی سیستان (مطالعه موردی حوزه زَهک) ۲۹

حمیده شهیدی

- * سیاست مذهبی سلطان حسین بایقرا (مطالعه موردی: تأثیر بر تشیع) ۶۱

عباس قدیمی قیداری، عباس قدم

- * امین‌الدوله و سیاست خارجی ایران در عصر قاجاریه ۸۳

ندا گلیجانی مقدم

- * تحول معنایی واژه ديلم ۱۰۱

علیرضا ملاتی توانی

- * مجلس شورای مملکتی به جای مجلس شورای ملی در دوره استبداد صغیر ۱۲۳

یاسمن یاری

- * بررسی اندیشه و کنش سیاسی سلامه موسی در عرصه سوسیالیسم ۱۵۱

نقش تصوف شهری عامه در تحولات سیاسی و اجتماعی آناتولی در سده‌های هفتم و هشتم هجری

محمدتقی امامی خوئی^۱

محمدامین نژاد نجفیان^۲

چکیده: سده‌های هفتم و هشتم هجری از ادواری بود که تصوف و طریقت‌های مختلف صوفیانه از نقش پررنگی برخوردار بوده‌اند. این امر در آناتولی به صورت بارزتری نمایان بود. با بررسی طریقت‌های فعال مختلف این دوره، معلوم می‌شود که برخی از آنها خصوصیات و ویژگی‌های مشترکی داشته‌اند و جریان مشترکی را شکل داده بودند که ما از آن با عنوان «تصوف شهری غیرحکومتی» نام برده‌ایم. این نوع تصوف، از زبان پیچیده‌ای برخوردار نبود و سعی داشت با بیانی ساده و همه‌فهم، به مقاصد اخلاقی و اجتماعی خود دست یابد. این نوع تصوف، بر عرصه عمل بیشتر از نظر تأکید داشته است و آن را در هم‌جوشی با طبقات مختلف عامه مردم نشان می‌داد. دومین ویژگی مهم این نوع تصوف، شهری بودن آن است که ناشی از پیوند تنگاتنگ آن با طبقات اصناف و پیشه‌وران شهری بود. در این پژوهش، آن را در سه کارکرد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مورد ارزیابی قرار دادیم.

واژه‌های کلیدی: تصوف، تصوف شهری غیرحکومتی، آناتولی، سیاست، اجتماع

۱ دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی

۲ دکتری رشته تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول) najafian65@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۰۵ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۰۷

The role of Non- Governmental Urban Sufism in Anatolia's socio- political developments in the 7th and 8th century

Mohammad Taghi Emami Khoei¹

Mohammad Amin Nejad Najafian²

Abstract: The 7th and 8th century reflects the era of Sufism and its various sects (Triqats) especially in Anatolia. Considering the status of the different dynamic thoughts, the existence of a common trend with common characteristics, is recognizable in a new trend called "Non- Governmental Urban Sufism". Enjoying from a simple and understandable literature, this kind of Sufism had much focus on the function rather theory in order to integrate different social classes. Moreover it was built upon the ties between the guilds' strata and city craftsmen. Investigation on the Sufism sects at this era shows that there had been three sects called "Akhyar", "Bajyan" and "Ghalandaran". Apart from some issues, the sects appear to have the same originality as Malamatieh thought and "Fottowat" sect and had been so influential in Anatolia at that era.

Key words: Sufism, non governmental urban Sufism, Anatolia, Policy, Society

1 Associate Professor of History, Azad University.

2 PhD student in Islamic History Islamic, Madhahib University, najafian65@yahoo.com

مقدمه

در سده هفتم و هشتم هجری قمری که باید آن را «عهد اوج صوفی‌گری» در جهان اسلام نامید، تصوف بر همه جا و همه چیز سایه افکنده بود و به‌ندرت کسانی یافت می‌شدند که مرید یک شیخ نبودند و یا دست‌کم با خانقاهی سروکار نداشتند. مغولان که به‌شدت از فرد روحانی و خشم و تأثرات وی بیمناک بودند، در این زمان در سرزمین‌های مفتوحه ناگهان در بین پیران طریقت، شمن‌های خود را باز یافته بودند. قدرت و اهمیت شیوخ در جامعه به اندازه‌ای رسیده بود که آنان را می‌توان پادشاهان بی‌تاج و تخت این دوره دانست.^۱ در حقیقت، مواردی چون سقوط خلافت بغداد، تساهل عقیدتی مغولان و یأس و ناامیدی حاکم بر جامعه، در رشد و گسترش تصوف این دوره مؤثر بوده است.^۲

خصوصیت بارز دیگر تصوف اسلامی در سده هفتم، بسط و نفوذ گسترده این تصوف از ایران به سرزمین آناتولی است که ریشه در مهاجرت گسترده شیوخ و پیران طریقت و باباها به این منطقه جغرافیایی داشته است.^۳ در این دوره در آناتولی با حضور گسترده صوفیان و طریقت‌های متعدد مواجهیم. در یک تقسیم‌بندی معمول، تصوف رایج در آناتولی به دو دسته و یا دو نوع تصوف نخبه (شهری، رسمی، عالی، اشرافی) و تصوف معترض (غیر شهری، غیر حکومتی، غیر رسمی، عامه) تقسیم می‌شود.^۴ در این تقسیم‌بندی، طریقت‌هایی چون مولویه، اکبریه، کبرویه و غیره در دسته اول و طریقت‌هایی چون یسویه، وفاییه، بکناشیه و غیره در دسته دوم جای می‌گیرند، اما با یک نگاه موشکافانه‌تر می‌توان درباره نوع سوم از تصوف در آناتولی هم سخن گفت که برخی از ویژگی‌های نوع اول و برخی از ویژگی‌های نوع دوم را داشته و در عین حال از خصوصیات منحصر به فرد خود هم برخوردار بوده است. در این پژوهش، از نوع سوم تصوف فعال در آناتولی، با عنوان تصوف شهری غیر حکومتی نام برده‌ایم که شرح این نوع تصوف در آناتولی قرون هفتم و هشتم هجری قمری با نگاهی به کارکردهای مختلف آن، از جمله اهداف این پژوهش است. ما در اینجا با دو سؤال اصلی مواجهیم: ۱. تصوف شهری غیر حکومتی در آناتولی سده هفتم و هشتم قمری

۱ شیرین بیانی (۱۳۸۲)، مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، تهران: سمت، صص ۲۵۶-۲۵۸.

۲ سیدابوالفضل رضوی (۱۳۹۰)، شهر، سیاست و اقتصاد در عهد ایلخانان، تهران: امیرکبیر، ص ۳۹۸.

۳ محمدامین ریاحی (۱۳۹۰)، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران: اطلاعات، صص ۸۶-۸۷.

۴ لئونارد لویزن (۱۳۸۹)، میراث تصوف، ترجمه مجتهدالدین کیوانی، ج ۱، تهران: نشر مرکز، صص ۲۶۵-۲۶۷.

از چه ویژگی‌هایی برخوردار بوده است؟^۲ در تحولات سیاسی و اجتماعی آن دوره آناتولی، این نوع تصوف چه نقش و کارکردهایی داشته است؟

روش مورد استفاده در پژوهش حاضر، روش توصیفی-تحلیلی است. در مرحله جمع‌آوری داده‌های تحقیق، به منظور تبیین ابعاد موضوع، از روش کتابخانه‌ای استفاده شده و در مرحله تحلیل، پس از تصفیه و طبقه‌بندی داده‌ها، به تفسیر آنها در راستای سؤالات تحقیق مبادرت شده است.

تصوف شهری غیرحکومتی در آناتولی و ریشه‌های آن

به نظر می‌رسد پیش از پرداختن به طریقت‌هایی چون اخیان روم، باجیان روم و قلندریه که به آنها عنوان تصوف شهری غیرحکومتی داده‌ایم، لازم است به ملامتیه و اندیشه‌های ملامتی توجه ویژه‌ای داشته باشیم؛ زیرا بدون تبیین اندیشه‌های ملامتیه، شناخت این طریقت‌ها به طور کامل امکانپذیر نخواهد بود. آموزه‌های ملامتی کم‌وبیش بر همه طریق تصوف در آناتولی تأثیرگذار بوده،^۱ اما به طور خاص بر برخی طریقت‌ها (قلندریه، حیدریه و اهل فتوت) تأثیر بیشتری داشته؛ به گونه‌ای که حتی به عنوان زیربنای فکری برای آنها بوده است. حتی گفته شده است قلندریه (و حیدریه) از ملامتیه زاده شدند.^۲ ملامتیه که اساس فکر آنان عبارت از تقوی و زهد مستور عاری از هرگونه دعوی و تظاهر بود،^۳ در نیمه دوم سده سوم هجری در نیشابور و توسط کسانی چون حمدون قصار ظهور کردند.^۴ این فرقه، یک نوع «نهضت اصلاح در تصوف» بود.^۵ نام ملامتیه مشتق از ملامت و به معنای سرزنش و توبه دادن به نفس است.^۶ برخی از اندیشمندان، ریشه‌های ملامتیه را در باورهای بودایی و مانوی جست‌وجو کرده‌اند،^۷ در حالی که ظهور ملامتیه، واکنشی در

۱ به طور مثال اگر در آرا و افکار مشایخ بزرگی که در آناتولی این دوران بوده‌اند، مانند مولانا جلال‌الدین، اوحالدین کرمانی، حاجی بکتاش ولی و شمس تبریزی دقت کنیم، عموماً تا اندازه‌ای متأثر از اندیشه‌های ملامتی بوده‌اند.

۲ عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۸۲)، *مولویه پس از مولانا*، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران: نشر علم، ص ۳۹۷.

۳ عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۸۸)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، ص ۳۳۹.

۴ ابوالعلاء عقیفی (۱۳۷۶)، *ملامتیه، صوفیه و فتوت*، ترجمه نصرت‌الله فروهر، تهران: نشر الهام، ص ۱۵؛ محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۸۷)، *قلندریه در تاریخ*، تهران: نشر سخن، صص ۲۱-۲۳.

۵ زرین‌کوب، همان، ص ۳۴۵.

۶ عقیفی، همان، ص ۲۸.

۷ زهرا ربانی (۱۳۹۱)، *فرهنگ ایرانی در قلمرو سلجوقیان روم*، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۳۰.

برابر زهد ریاکارانه صوفیان عراقی و بازگشت به زهد و پارسایی ساده صدر اسلام بود. ملامتیه با محور قرار دادن اخلاص و زیر پا گذاشتن هر آنچه بوی ریا می‌داد و حتی گاهی با کنار نهادن شریعت، اسباب ملامت دیگران درباره خود را فراهم می‌کردند.^۱ ملامتیه به جایی رسیدند که حتی کارهای بدی که انجام نمی‌دادند را چنان وانمود می‌کردند که انجام می‌دهند. آنها فرو نهادن دنیا و ریاضت را قبول نمی‌کردند، بلکه بر این باور بودند که هر کس باید به کاری مشغول شود و از دسترنج خود امرار معاش کند.^۲ ملامتیه در سده هفتم هجری، آناتولی را تحت تأثیر خود قرار دادند. آنها به طبقه اهل حرفه نزدیک شده و با فتوت (که یک تشکیلات صنفی بود) آمیخته شدند. همه طریقت‌های منشعب از ملامتیه، اساس را بر عشق و جذبه قرار دادند و ورد و ذکر را نمی‌پذیرفتند. پیروان این طریقت‌ها قاطعانه به وحدت وجود گرایش داشتند و به ظواهر شریعت چندان تقید نداشتند؛ به همین دلیل از طرف شریعتمداران به شدت نکوهش می‌شدند و آنان نیز خود را «شطار» یعنی گستاخ می‌نامیدند.^۳

فتوت، ریشه‌ها و اقسام آن

آبشخور فکری اخیان و باجیان آناتولی (روم)، فتوت بوده است و حتی می‌توان آنها را شعبات و شاخه‌هایی از جریان فتوت اسلامی دانست؛ بر همین اساس، شناخت اجمالی فتوت اسلامی و سیر آن، در اینجا ضرورت می‌یابد. فتوت، یک لفظ عربی و به معنای جوانی و ایام شباب و حرکات مناسب دوران جوانی است که از فتی (جوان) مشتق شده است. لفظ فتوت، به صورت مصدر در قرآن کریم نیامده، اما مشتقات آن از قبیل فتی، فتیان و فتیه و فتیان، ده بار آمده است که نمایانگر ارج نهادن به ارزش‌های این مفهوم است. در زبان فارسی معادل فتی و فتوت، جوانمرد و جوانمردی است و سخاوت و شجاعت دو مفهوم کلیدی آن است.^۴ در نگاه نخست، لفظ جوانمردی مانند راستگویی و پاک‌نظری، یکی از صفات پسندیده آدمی جلوه می‌کند و چیزی از مقوله ملکات

۱ عقیفی، همان، ص ۱۶؛ فهیمه مخبر دزفولی (۱۳۸۹)، *پیدایش طریقت علوی- بکتاشی در آناتولی*، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۳.

۲ گولپینارلی، همان، صص ۳۹۶-۳۹۷.

۳ مخبر دزفولی، همان، ص ۴۵؛ عقیفی، همان، صص ۳۶-۴۰.

۴ عقیفی، همان، ص ۱۲؛ محمد ریاض (۱۳۸۲)، *فتوت‌نامه، تاریخ، آیین، آداب و رسوم*، تهران: اساطیر، صص ۱۱، ۱۲؛ لویزن، همان، ج ۱، ص ۲۹۳.

فاضله و صفات پسندیده انسانی است، اما تفاوتی که با آن صفات دارد این است که جوانمردی نه یک صفت، بلکه مجموعه‌ای از اخلاق پسندیده آدمی است. این نکته را هم نباید فراموش کرد که فرو کاستن جوانمردی به برخی صفات اخلاقی، مانند فرو کاستن تصوف به پشمینه‌پوشی است.^۱ از لحاظ اصطلاحی، فتوت به صورت اصطلاح اجتماعی دینی و صوفیانه، عنوان یک مسلک خاص است که پس از تصوف، بیش از هر طریقه دیگری در کشورهای اسلامی رواج داشته است.^۲ این مسلک (که دارای ریشه ایرانی بود)،^۳ جنبه اخلاقی دین مبین اسلام را نمایان‌تر کرد و از جنبه اجتماعی نیز وسیله‌ای برای کمک به درمندگان و استیصال ستمگران شد.^۴ اهل فتوت از گروه‌های صنفی با هدفی خاص (که امداد به خلق بوده است) تشکیل شده بودند.^۵

احتمالاً پیشینه اهل فتوت به ایران دوره ساسانی می‌رسد، هرچند مفهوم آن نزد اعراب نیز شناخته شده بود.^۶ البته باید توجه داشت که تفاوت مفهوم فتوت اسلامی با مروت عربی که ریشه جاهلی داشت، در تفاوت بین کمال مطلوب حیات مدنی با کمال مطلوب زندگی بدوی بود.^۷ حضرت ابراهیم^(ع) به عنوان ابوالفتیان (به سبب قربانی کردن فرزندش)، اصحاب کهف (به سبب پایداری در برابر جباران زمان)، حضرت یوسف^(ع) (به سبب گذشت خیانت برادرانش)، یوشع (به سبب همکاری با حضرت موسی^(ع)) و در نمونه‌های اعلا تر، حضرت محمد^(ص) به عنوان سیدالفتیان، نمادهایی از جوانمردی در نزد مسلمانان اند. تمام سلسله‌های فتوت اسلامی به مولا علی^(ع) می‌پیوندند و شعار فتیان «لا فتی الا علی، لا سیف الا ذوالفقار» بوده است.^۸ به طور خاص در سده دوم هجری بود که فتوت بین مسلمانان راه یافت و آداب و عادات آن با آموزه‌های اسلامی تطبیق داده شد و

۱. لویزن، همان، ج ۱، صص ۲۹۰-۲۹۱.

۲. سعید نفیسی (۱۳۸۵)، سرچشمه تصوف در ایران، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۱۳۴.

۳. مخبر دزفولی، همان، ص ۶۴.

۴. ریاض، همان، ص ۱۵.

۵. مخبر دزفولی، همان، ص ۶۴.

۶. عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۸۴)، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌های از آنها، ترجمه توفیق هاشم‌پور

سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱۱۴.

۷. زرین کوب، همان، ص ۳۴۷.

۸. در قرآن کریم در آیه ۶۰ سورة انبیاء درباره اوصاف حضرت ابراهیم^(ع) آمده است: (قَالُوا سَمِعْنَا فَتًی يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ اِبْرَاهِيمُ).

۹. مخبر دزفولی، همان، ص ۶۳؛ محمدتقی امامی خوئی (۱۳۹۲)، ترکان، اسلام و علوی‌گری-یک‌تاشی‌گری در آناتولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۲۵. در حقیقت اهل فتوت، حضرت ابراهیم^(ع) را منبع فتوت و حضرت علی^(ع) را قطب فتوت می‌دانند (همان، ص ۶۳).

یک نظام ویژه به طبقه اصناف بخشید.^۱ فتیان اموری را موجب خروج از قلمرو فتوت می‌دانستند که همه جوانمردان باید از آنها برحذر باشند: میخواری، زنا، لواط، غمازی و نمایی، نفاق، تکبر، ترس (جز از خدا)، حسد، کینه، دروغ، مخالفت در کار خوب، خیانت، نگاه شهوت‌آمیز به نامحرم، عیب‌جویی، بخل، غیبت، بهتان، دزدی، حرام‌خواری و عدم توجه به تربیت و نصیحت دیگران.^۲

فتوت طی سده‌ها یک امر فردی بوده و دارای گروه و فرقه منظمی نبوده و نظام اجتماعی خاصی نداشته است.^۳ اهل فتوت که مظهر دل‌آوری، مردانگی، سخاوت و دادرسی بودند، برای ترویج و تبلیغ اصول اخلاقی و انسانی عام آن، سازمانی لازم داشتند تا هواداران این خلق‌وخوی را گرد هم آورند و آنان را در سپردن این طریق رهبری کنند. فتیان با ضعف خلافت عباسی و ناتوانی آنها در حفظ امنیت عمومی (به‌خصوص در مناطق آشوب‌زده) به فعالیت‌های چشم‌گیری دست زدند؛ به گونه‌ای که در برخی موارد حتی زمام امور را هم در دست گرفتند.^۴ فتوت اجتماعی عبارت بود از کارهایی که جوانمردان برای بهبود حال و رفاه عامه مردم و کمک و دستگیری مظلومان و بینوایان در مقابل ستمگران انجام می‌دادند که در دوره اسلامی این نوع جوانمردان، عیاران و شطاران نامیده می‌شدند. عیاران در داستان‌های عامیانه هم جایگاه مشخصی داشته‌اند. دوره مخصوص نهضت عیاران، قرون سوم تا ششم هجری بوده است که در شام و عراق با عنوان «حدث» و «احداث» نامیده می‌شدند.^۵ در واقع، آنچه اهل فتوت را از دیگر طریق صوفیانه تمایز می‌بخشید، توجه خاص آنان به کسب و کار و فعالیت‌های اجتماعی بود که به تدریج آنان را از یک طریقت صوفیانه صرف، به سمت یک نهاد اجتماعی سوق داد.^۶ با به قدرت رسیدن ناصرالدین لله خلیفه عباسی (۵۷۵-۶۲۲ق)، تحول عظیمی در فتوت رخ داد. ناصر کوشید با اخذ ریاست اهل فتوت، از وجهه اجتماعی این گروه برای تثبیت پایه‌های متزلزل مشروعیت عباسیان بهره گیرد. البته در مقابل، حمایت وی سبب ترویج و اشاعه فتوت در سراسر قلمرو اسلامی شد.^۷

۱ گولپینارلی، مولانا جلال‌الدین، ص ۱۱۴.

۲ ریاض، همان، صص ۶۲، ۶۳.

۳ عقیفی، همان، ص ۴۴.

۴ ریاض، همان، صص ۲۰-۳۳؛ لویزن، همان، ج ۱، ص ۲۹۹؛ ص ۵۹.

۵ ریاض، همان، صص ۷۲-۷۵؛ لویزن، همان، ج ۱، ص ۲۹۷.

۶ ربانی، همان، ص ۱۶۴.

۷ مخبر دزفولی، همان، ص ۶۰.

قلندریه

تاریخ شکل‌گیری این گروه به سده سوم هجری می‌رسد که به دنبال ملامتیه ظاهر شدند. در واقع، این فرقه از فرقه‌های پیرو ملامتیه بوده و در موارد بسیاری، چون ترک تعلقات و حتی ترک تقید به آداب و رسوم جاری، دنباله‌رو ملامتیه بودند. به طور عموم قلندران با سه ویژگی ظاهری شناخته می‌شدند: تراش (چارضرب)، جهانگردی و تجرد.^۱ قلندران پیش از آنکه به عنوان یک سلسله یا طریقت خاص صوفیانه تمایز یابند، در ادب صوفیه، سیمای روحی مجذوبانی بوده‌اند که برخلاف مشایخ خاقانه، به رد و قبول خلق اعتنایی نداشتند و به احوال نفس می‌پرداخته‌اند و در این ترک تعلق، به یک نوع بی‌قیدی هم رسیده بودند. همین بی‌تعلقی، آنان را به سیاحت دائمی و یک نوع دوره‌گردی کشاند. آغاز پیدایش قلندران چندان روشن نیست و گویا اسلاف آنان «گدایان بنی‌ساسان» بوده‌اند.^۲ کسی که یک طریقت مشخص به نام قلندریه تأسیس کرد، سیدجمال‌الدین ساوی (ساوجی) (د ۶۳۰ع) بود که در واقع، قلندریه را از نو سازمان داد. البته وی بیشتر یک اصلاحگر یا سازمان‌دهنده بود تا یک بنیانگذار. ساوجی رسم تراش^۳ را در حدود سال ۶۲۰ع. در دمشق بنیان نهاد و شاگرد او محمد بلخی رسم پوشیدن جوال را بر آن افزود.^۴ البته افکار هندی و بودایی را هم از مبادی اندیشه قلندران ذکر کرده‌اند.^۵ در مجموع، قلندریه را به دو شیوه می‌توان به کار برد: در معنای عام، یک نوع شیوه زندگی و طرز تفکر بوده است که با عنوان قلندرمآبی هم مطرح بود، اما در معنای خاص خود، نام یک طریقت خاص صوفیانه بوده است.

در مورد قلندریه و قلندران، نظرات متفاوتی ابراز شده است. از جنبه مثبت آن، قلندران را مردمی آزاده و آزاداندیش دانسته‌اند که برای عدالت و برابری مبارزه می‌کردند و دست از جان و

۱ همان، ص ۴۶.

۲ زرین کوب، همان، صص ۳۵۹، ۳۶۰.

۳ درباره علت وجود رسم تراش در این طریقت، ابن بطوطه در سفرنامه‌اش گفته است: «جمال‌الدین ساوجی مردی زیباروی بود و زنی از اهالی ساوه مکرراً وی را به گناه فرا می‌خواند تا اینکه روزی وی را به حیل‌های درون منزلش کشاند. جمال‌الدین که خود را در مخمصه سختی می‌دید، به بهانه طهارت به طهارت‌خانه رفت و ریش و ابروان خود را تراشید که باعث تنفر زن شد. تراشیدن موهای سر و صورت در این طریقت یادگاری از آن ماجرا است» (ابن بطوطه (۱۳۳۷)، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۲۲-۲۳).

۴ یاشار اوجاق و میکائیل بابرام (۱۳۸۴)، جنبشهای عرفانی- سیاسی در زمان سلجوقیان، ترجمه محمدتقی امامی خوئی، تهران: نشر گواه، ص ۳۹؛ زرین کوب، همان، صص ۳۶۴-۳۶۶.

۵ امامی خوئی، همان، ص ۸۸.

جهان شسته بودند. در واقع، قلندران هم از جنبه صورت ظاهر و از جنبه باورها و جهان‌بینی ویژه خویش، با دیگران تفاوت داشتند. قلندران بر این باور بودند که همه نعمات الهی باید به طور مساوی میان همگان تقسیم شود و کسی بر دیگری برتری نداشته باشد.^۱ با توجه به اینکه کارهای خارق‌العاده‌ای از این جماعت سر می‌زد، مناعت طبع داشتند و دنبال مال‌اندوزی و حرص‌ورزی نبودند، مردم به آنها ایمان خاصی داشتند؛ همین امر موجب شد عده‌ای فرصت‌طلب خود را به شکل و هیئت قلندران درآورند و بساط سوء استفاده گسترانند. قلندران به عنوان یک نوع مبارزه فرهنگی، با عامه به سنت‌شکنی می‌پرداختند و آیین‌ها و نهادهای اجتماعی آنان را بی‌اعتبار جلوه می‌دادند. در این راستا تراشیدن موی سر و روی، یک نوع مبارزه فرهنگی (نمادین) بود و با این کار (به زعم خود)، بنیادهای اعتباری عامه را سست و بی‌اهمیت نشان می‌دادند؛ زیرا نزد عامه، ریش و شارب (سیل) موجب ارزش و اهمیت بود.^۲

از نظر انتقادی، بیشتر درویش قلندری به صورت مجرد زندگی می‌کردند و اخلاق و قوانین دینی را رعایت نمی‌کردند. آنها با لباس‌های عجیب و غریبی رفت‌وآمد می‌کردند و با تراشیدن موهای سر و ریش و سیل و ابروان (چارضرب)، خود را به شکل مضحکی درمی‌آوردند. بیشتر قلندران، وابسته به طبقات پایین اجتماع بودند و در شهرها به علت عدم رعایت قوانین دینی و اجتماعی، از آنها استقبال نمی‌شد؛ البته آوارگی و در یوزگی آنها نیز باعث تنزل جایگاه اجتماعی‌شان شده بود. در منابع آن دوره، اتهاماتی چون قمار، شراب، شاهدبازی و استعمال مواد مخدر بر آنها ایراد شده است.^۳ قلندریه در آن دوره با عناوینی چون اباحیه، زنادقه، جوالقیه و ابدالان مشهور بودند. محمدبن محمودبن خطیب در کتاب *فسطاط العداله فی قواعد السلطنه* (که آن را در سال ۶۳۸ق. در سرزمین روم تألیف کرد)،^۴ قلندران را به خرم‌دینان و مزدکیان تشبیه کرده و آنان را متهم ساخته است که با سگان خود وارد مسجد می‌شدند و آشکارا افیون استفاده می‌کردند و باده می‌نوشیدند.^۵

قلندران هم مانند پیروان برخی طریقه‌های دیگر، با فرار از مقابل حملات مغول، به صورت

۱ جواد برومند سعید (۱۳۸۴)، *آیین قلندران*، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان، ص ۷.

۲ همان، صص ۳۱-۴۳.

۳ مخبر دزفولی، همان، صص ۴۸-۴۹؛ اوجاق و بایرام، همان، ص ۳۹.

۴ تألیف این کتاب در آناتولی، گویای نفوذ و بالا بودن میزان فراوانی قلندران در آناتولی سده هفتم هجری است.

۵ اوجاق و بایرام، همان، صص ۴۰-۴۲.

گروه‌های بزرگ و گسترده وارد آناتولی شدند. بیشتر قلندری‌ها دراویش دوره گرد بودند، اما بزرگانی چون شمس تبریزی (د ۴۵۵ق) و ابوبکر جوتهی نیکساری در میان مشایخ آنها دیده می‌شدند.^۱ قلندریه (و حیدریه) در عصر مولانا جلال‌الدین، در قونیه خانقاه مخصوص به خود داشتند و با سر بی‌موسان طاس و طشت در کوچه و بازار می‌گشتند و «جوتهی» خوانده می‌شدند. مولانا نیز با آنان رابطه دوستانه و نزدیک داشت. بنا بر روایت افلاکی، در روز وفات مولانا که سر هفت گاو را پیش جنازه وی می‌کشیدند، اصحاب مولانا یک سر گاو را به لنگر قلندران به نزد ابوبکر جوتهی نیکساری فرستادند که این نوع اکرام، حاکی از میزان بالای نسبی تعداد قلندران در قونیه آن زمان بوده است.^۲ آنان به‌ویژه در میان دهقانان و چادرنشینان از استقبال خوبی برخوردار بودند.

اخیان آناتولی (روم)

سازمان فتوت، قدرتمندترین و درخشان‌ترین دوره خود را در سرزمین آناتولی به دست آورد.^۳ در طول دوره سلجوقیان روم تا اوایل شکل‌گیری حکومت عثمانی، افرادی که «آپ ارنلر» و «غازیان روم» نامیده می‌شدند، در عرصه آن سرزمین بسیار فعال بودند. تشکیلات فتوت در آناتولی را اخیان (اخوت) و شیوخ آن را اخی می‌گفتند.^۴ «اخی» کلمه‌ای عربی و به معنای برادری، دوستی و رفاقت است.^۵ این اصطلاح در کتاب دده قورقوت، در معنای پهلوان و جوانمرد به کار رفته است.^۶ اخی و اخوت در «اخوت اسلامی» دوره حضرت محمد (ص) ریشه دارد.^۷ در قرآن کریم در این باره آمده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ». ^۸ البته برای اخی ریشه ترکی «اخی» اویغوری به معنای فیاض و سخی هم ذکر شده است.^۹ اخیان دست کم از سده ششم هجری، در آناتولی حضوری فعال و

۱ همان، ص ۳۹.

۲ زرین کوب، همان، صص ۳۶۲-۳۶۳؛ شیعی کدکنی، قلندریه در تاریخ، ص ۱۹۴.

۳ گولپینارلی، مولانا جلال‌الدین، ص ۲۴۲.

۴ مخبر دزفولی، همان، ص ۶۰.

۵ محمد شکر (۱۲۸۵)، سلجوقیان، ترجمه نصرالله صالحی و علی ارطغرل، قم: نشر ادیان، ص ۱۴۴.

۶ کاظم موسوی بجنوردی (۱۳۷۷)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۸۶، مدخل «اخی».

۷ ریاض، فتوت‌نامه، ص ۹۱.

۸ سورة حجرات، آیه ۱۰.

۹ ریاض، همان، ص ۹۳.

منسجم داشته‌اند.^۱

در مورد اصطلاح اخوت، در رساله فتوتیه میرسیدعلی همدانی (د ۷۸۶ق) آمده است: «بدان که ارباب طریقت اطلاق این اسم به سه معنی اعتبار کرده‌اند و سه مرتبه نهاده‌اند: نخست عام، دوم خاص، سوم اخص. نخست لغوی اسمی، دوم نصی حقیقی، سوم اصطلاحی معنوی. اما اول بدان که اسم اخی در لغت برادر است و عامه مردم، برادر را کسی دانند که از یک پدر یا از یک مادر باشد. مرتبه دوم خواص مؤمنان هستند و علمای دین، که به قوت علم و نور ایمان از مرتبه تقلید و رسوم ترقی کنند، سپس به حکم «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» همه مردمان را برادر دانند. مرتبه سوم اصطلاحی و آن میان ارباب قلوب و اهل تحقیق است که این طایفه این اسم را اطلاق می‌کنند بر اهل مقامی از مقامات سلوک که عبارت از آن مقام فتوت است و فتوت مقامی است از مقامات سالکان و جزوی است از فقر و قسمی است از ولایت».^۲

حمله مغول سبب مهاجرت اهل فتوت به قلمرو آنا تولی شد.^۳ مؤسس اخیان آنا تولی، «شیخ نصیرالدین محمودبن احمد خوبی» معروف به اخی اورن (د ۶۵۹ق)، پیر صنف دیباغ‌ها بوده است.^۴ بسیاری از اخی‌های آنا تولی، سلسله‌نسب خود را به «اخی فرج زنجانی» (د ۴۵۷ق) می‌رساندند.^۵ به طور اساسی در سده هفتم هجری، در آنا تولی «اخی‌گری» به عنوان یک نحله صوفیانه که دارای هویت صنفی هم بود، رواج داشت و و پیروان این نحله، تقریباً در همه جای آنا تولی خانقاه‌هایی داشتند. فعالیت‌های اخیان ابتدا از قیصریه شروع شد و در شهرهایی چون قونیه، قیرشهر، آقسرای، آنکارا، قرامان، دنیزلی و صدها ناحیه دیگر با نام «مجالس دوستان»، به سرعت رشد و گسترش یافت. بیشتر اعضای تشکیلات اخیان را افراد مجرد صاحب حرفه تشکیل می‌دادند. آنها نسب‌نامه شغلی خود را به واسطه حضرت علی^(ع)، به حضرت محمد^(ص) می‌رساندند. «یحیی بن خلیل بُرغازی» در فتوت‌نامه خود، با تأکید اظهار می‌دارد که اخیان صاحب شغل بودند و به همین دلیل افراد بیکار و تن‌پرور نمی‌توانستند مدعی فتوت شوند و به مقام اخیان ارتقا یابند. وی مدعی شده است که یک اخی از مال

۱ ربانی، همان، ص ۱۹۲.

۲ میرسیدعلی همدانی (۱۳۸۲)، رساله فتوتیه، به تصحیح محمد ریاض، تهران: انتشارات اساطیر، صص ۱۵۲-۱۵۳.

۳ شکر، همان، ص ۱۳۹.

۴ اوجاق و بایرام، همان، ص ۱۷۱؛ (البته روایت دیگری هم هست که اخوت را نخستین بار اخی ترک ارموی جد حسام‌الدین چلبی، در آنا تولی انتشار داد: غلامعلی حداد عادل (۱۳۸۲)، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ص ۴۲۱، مدخل «تصوف».

۵ ربانی، همان، ص ۱۷۶.

دنیا بیش از هجده درهم اختیار نمی‌کند و مابقی دارایی خود را به فقرا و درماندگان انفاق می‌کند. در مورد اهل بازار و شیوه‌ای از فتوت که در میان آنان رواج داشت، اوضاع و احوال اقتصادی و حرفه و صنعت بسیار اهمیت داشت. به طور معمول در ادواری که وضع پیشه و حرفه مناسب بود، جوانمردی و نیک‌مرامی اهل بازار، زمینه بیشتری برای ظهور می‌یافت؛ با وجود این، هرچند در میان اخیان، شمار زیادی قاضی، مدرس و عالم وجود داشت، تشکیلات آنها را نمی‌توان به عنوان یک تشکیلات صرفاً صنفی فرو کاست، بلکه به عنوان یک طریقت هم محسوب می‌شدند و عقاید و آرای خود را توسط تشکیلات خود، اشاعه و ترویج می‌کردند.^۱

اوحدالدین کرمانی (د ۳۵۴ق) که خود در سده هفتم در آئاتولی زندگی کرده بود، در توصیف یک اخیان از آئاتولی، جملاتی بیان کرده است: «ایشان خواجه‌زادگان هستند از شهر اخلاط و پدر ایشان مرد متماد بود، وفات یافته است و اموال و اسباب بسیار [از او] مانده و جوانان صالح بوده‌اند. در سر ایشان اخی و اخی‌گری و آستانه و سفره افتاده است، خانه ترتیب داده‌اند و اسباب و وجه معاش آن مهیا کرده و در گشوده و آینده و رونده را خدمت نیکو کردند و رعایت و توقیر و احترام مردم بواجبی تقدیم داشتندی ...».^۲ از این توصیفات دست اول، اطلاعاتی درباره شیوه سلوک و رفتار اخیان آئاتولی به دست می‌آید. همچنین در سراسر کتاب مناقب العارفین افلاکی، به ذکر حکایات متعددی درباره اخی‌های آئاتولی، چون اخی اتا، اخی بدرالدین، اخی چوبان، اخی دیوانه، اخی موسی آقشهری پرداخته شده است.^۳ که نشان‌دهنده نفوذ گسترده اخیان در حیات اجتماعی آن دوره در آئاتولی است؛ زیرا افلاکی، نسبت و علقه ویژه‌ای به طریقت اخوت نداشت که در مورد آنها به گزافه‌گویی‌های مرسوم متوسل شود.^۴

۱ شکر، همان، صص ۱۴۴-۱۴۸؛ امامی خوئی، همان، ص ۱۱۴؛ رضوی، همان، ص ۳۹۹.

۲ مجهول المؤلف، مناقب اوحدالدین حامدین ابی‌الفخر کرمانی: مقامات اوحدالدین (۱۳۴۷)، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۶۱.

۳ در صفحات مختلف کتاب مناقب العارفین به حکایاتی درباره اخیان (در مجموع به شانزده اخی) در آئاتولی پرداخته شده است، برای مثال رک: شمس‌الدین احمد افلاکی (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، تحقیق حسین یازیچی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب، صص ۴۴۲-۴۴۴، ۵۸۴.

۴ این ادعا از آنجا استنباط شده است که افلاکی، از مریدان اولوعارف چلبی، نوه مولانا و قطب وقت طریقت مولویه بوده و در واقع، منتسب به این طریقت بوده است. با توجه به اینکه بین اعضا و طرفداران این طریقت که جزء تصوف نخبه و رسمی محسوب شده، با اخیان که جزء تصوف عامه و غیرحکومتی بوده‌اند، اختلاف فکری بوده است، به طور اساسی افلاکی نمی‌توانست از طرفداران اخوت بوده باشد. در منابع تاریخی هم هیچ مدرک و مستندی مبنی بر گرایش وی به اخوت ذکر نشده است.

ابن بطوطه (د ۷۷۹ق) از جمله کسانی است که در بخشی از سفرنامه خود، به صورت دقیق به جماعت اخیان در آناتولی در سدهٔ هشتم هجری پرداخته است. وی توصیف می‌کند که دسته «اخیه الفتیان» یا «برادران جوانمرد» در هر شهر و آبادی و قریه از بلاد روم وجود داشته است. اخیه جمع اخ و به معنای برادر من است. این گروه در غریب‌نوازی و اطعام و برآوردن حوائج مردم و دستگیری از مظلومان در تمام دنیا بی‌نظیرند و اخ و اصطلاح آن نواحی، کسی را گویند که از طرف همکاران خود به عنوان رئیس انتخاب می‌شود.^۱

باجیان روم

فاطمه باجی دختر اوحدالدین کرمانی و همسر اخ و اورن، اولین رهبر باجیان روم که با نام‌های خاتون آنا، قادین آنا و قادین جیق هم معروف است. زندگانی وی هم مانند همسرش در هاله‌ای از افسانه‌ها قرار دارد. در منابع تاریخی، کم‌وبیش به این جریان توجه شده است: «عاشق پاشازاده به جمعیت باجیان روم اشاره کرده است؛ حتی در سفرنامه ابن بطوطه هم به فعالیتهای زنان ترکمن در مناطق مختلف آناتولی اشاراتی رفته است. قاضی احمد نیغده‌ای در الولد الشفیق به فعالیت «زنان درویش ترکمن تاپدوقی» در حوالی نیغده اشاره می‌کند. گریگوری ابوالفرج ملطیوی هم به مناسبت‌هایی درباره سازمان زنان آناتولی مطالبی ارائه می‌کند. در کتاب مناقب اوحدالدین هم از فقیرگان آناتولی (درویش زن) یاد شده که مترادف با باجیان ترکمن عاشق پاشازاده است. افلاکی هم در مناقب العارفین از وجود سازمان زنان در قونیّه صحبت کرده است».^۲

در نهایت، فاطمه خاتون پس از قتل شوهرش به قصبه «صولوجه قرا او یوق» آمد و تحت حمایت حاجی بکناش ولی قرار گرفت. در ولایت‌نامه حاجی بکناش، حکایات زیادی درباره فاطمه خاتون ذکر شده است. در این دوره، فاطمه به طور پنهانی با مرزنشین‌ها روابط سیاسی داشته است.^۳

کارکردهای سیاسی تصوف شهری غیرحکومتی در آناتولی قرون هفتم و هشتم قمری

بی‌تردید از مسائل مهم و قابل توجه فرهنگ و تمدن عصر سلاجقه روم، شکل‌گیری گروه اخیان

۱ ابن بطوطه، همان، ص ۲۸۱.

۲ اوجاق و بایرام، همان، صص ۱۵۹-۱۶۴.

۳ مجهول المؤلف (۲۰۱۱م)، ولایت‌نامه، ترجمه اسرا دوغان، اربیل: انتشارات آراس، صص ۱۳۹-۱۴۱؛ اوجاق و بایرام، همان، صص ۱۸۷-۱۸۸.

روم (و مقارن آن باجیان روم) است. این گروه قدرتمند، از اوایل سده هفتم تا نهم قمری، نقش مهمی در امور سیاسی آناتولی داشتند.^۱ اخی‌ها همانند یک سرباز، توانایی جنگی داشتند و بسان یک دهقان کار می‌کردند و به مانند یک شهرنشین صنعتکار بودند و به مثابه یک درویش به نشر دین می‌پرداختند.^۲

پس از کشته شدن علاءالدین کیکباد (د ۶۳۴ق) که حامی بزرگ فتوت رسمی (اشرافی) در آناتولی بود،^۳ فتوت موقعیت رسمی خود را در آناتولی از دست داد و نخستین نشانه بارز آن، شورش اخیان علیه سلطان جدید غیاث‌الدین کیخسرو ثانی (قاتل پدرش کیکباد) بود. به دنبال این شورش، بسیاری از اخیان کشته شدند و اخی اورن (پیر آنها) به زندان افتاد. با سلطه مغولان بر روم (حکومت سلاجقه روم که در این زمان تابعیت مغولان را پذیرفته بودند)، اخی‌های نجات‌یافته، بناچار به مناطق مرزی کوچ کردند.^۴ هنگام محاصره قیصریه توسط مغولان، اخیان آناتولی به مدت پانزده روز به دفاع از شهر پرداختند و مانع از سقوط شهر شدند، اما سرانجام با خیانت فردی به نام «حسام‌الدین حاجوک» که شیوه دفاع اخیان را پنهانی به بایجونیان گزارش داده بود، شهر سقوط کرد. مغولان بلافاصله پس از ورود به شهر، تمام اخیان را از دم تیغ گذراندند و شهر قیصریه را به آتش کشیدند (۴۴۰ق).^۵ هنگام محاصره قیصریه در سال ۴۰ق، باجیان هم در دفاع از شهر حضور داشتند و با مغولان جنگیدند. مهارت زنان ترکمن در سوارکاری و تیراندازی، مورد اذعان همگان است.^۶

پس از مرگ کیخسرو ثانی که مخالف سرسخت اخیان بود، این گروه تا حدودی نفس راحتی کشیدند. در منازعات مربوط به سلطنت که میان عزالدین کیکاووس ثانی و رکن‌الدین قلیچ‌ارسلان چهارم رخ داد، اخیان (و ترکمانان) طرف کیکاووس ثانی را گرفتند. در مقابل، رقیبان آنان یعنی

۱ امامی خوئی، همان، ص ۱۱۳.

۲ همان، ص ۱۱۵.

۳ کیکباد اول حامی تصوف و فتوت رسمی بود، اما با تصوف عامه شهری میانه‌ای نداشت؛ به طور مثال در «سلتوق‌نامه / بوالخیر رومی» آمده که کیکباد اول سلجوقی، دستور جمع‌آوری «دراویش بی‌بند و بار قلندر» را صادر کرد و به عنوان تنبیه، آنان را در مزارع گندم و زغال سنگ به کار گمارد.

۴ امامی خوئی، همان، صص ۱۱۴-۱۱۵.

۵ میکائیل بایرام (۱۳۷۹)، *اوحادالدین کرمانی و حرکت اوحیدیه*، ترجمه منصوره حسینی و داوود وفایی، تهران: نشر مرکز، ص ۱۰۴.

۶ میکائیل بایرام (۱۳۸۰)، *جنبش زنان در آناتولی*، ترجمه داوود وفایی و حجت‌الله جودکی، تهران: نشر نگاه، ص ۱۰۸.

مولویه، از قلیچ‌ارسلان چهارم حمایت کردند که مورد حمایت مغولان هم بود.^۱ این دوران، از مقاطعی بود که به طور کامل صف‌بندی بین تصوف مردمی (عامه) با تصوف نخبه (رسمی/اشرافی) نمایان شده بود.

با ضعف حکومت سلاجقه روم، اخیان قدرت مضاعفی در آنا تولی به دست آوردند، تا جایی که در دوره امیرنشین‌ها در شهرهایی که حاکمی نداشت، اداره شهر را در دست گرفتند.^۲ در واقع، اخیان در مواقع ضرورت دست به اقداماتی می‌زدند که در حیطه وظایف دولت بود.^۳ ابن بطوطه در توصیفات خود درباره آنا تولی سده هشتم گزارش داده است که: «رسم این ولایت‌ها چنین است که اگر سلطان در محلی نباشد، اخی یا سردهسته جوانمردان، فرماندار محلی می‌شود و او به واردین مرکب و جامه می‌بخشد و از هر کس در خور قدر و مقام او پذیرایی می‌کند. ترتیب کار و روش این فرمانداران محلی از حیث امر و نهی و سواری و غیره همان آداب ملوک می‌باشد».^۴ اداره شهر آنکارا در آنا تولی مرکزی نیز در اختیار اخی‌های آن دیار بود و سلطان مراد اول، در سال ۷۶۲ق. آن دیار را از اخی‌ها تحویل گرفت.^۵ در حقیقت یکی از وظایف اخیان در این دوره، تأمین آسایش و امنیت شهروندان هنگام بروز ناامنی و هرج و مرج بود و سعی می‌کردند زندگی شهری دچار نابسامانی نشود.^۶ برخی از اخی‌های این دوره مانند «اخی احمدشاه»، دارای چندین هزار سرباز بودند. وی صاحب چنان نفوذی بود که گیخاتو ایلخان مغول را واداشت تا از تصرف قونیه چشم‌پوشد.^۷

اخیان در شکل‌گیری دولت عثمانی هم نقش داشتند که بازگوکننده قدرت سیاسی و اجتماعی آنان است.^۸ در اوایل دوره عثمانی، بارها به نام اخیان برمی‌خوریم، همچون اخی حسن، اخی قم، اخی یعقوب و غیره؛ مثلاً اخی حسن در فتح شهر بورسا شرکت داشت.^۹ در دوره عثمانی، رؤسای اصناف ترک به‌خصوص صنف دباغان و سراجان، لقب «اخی بابا» داشتند. اخی باباها از جانب شیخ تکیه «اخی اورن»

۱ بایرام، اوحاالدین کرماتی و حرکت اوحدیه، ص ۱۰۶؛ قلیچ‌ارسلان در سال ۶۵۸ ق. بر قونیه دست یافت و کیکاووس دوم مجبور به فرار شد.

۲ ربانی، همان، ص ۱۹۵.

۳ شکر، همان، ص ۱۴۹.

۴ ابن بطوطه، همان، ص ۲۹۲.

۵ موسوی بجنوردی، همان، ص ۲۸۸.

۶ همان، ص ۲۸۷.

۷ همان، ص ۲۸۸.

۸ ربانی، همان، ص ۱۹۹.

۹ شکر، همان، ص ۱۴۹.

برگرفته می‌شدند. اخی بابای دباغان، بر سازمان‌های دیگر اصناف ترک ریاست داشت و بر آنان اعمال نفوذ می‌کرد و سرپیچی از دستورات وی مجازات سختی به همراه داشت.^۱

سلاطین اولیه عثمانی، خود به اخی‌گری تمایل داشتند و از آن حمایت می‌کردند. با توجه به یک وقفنامه که به تاریخ ۷۶۲ق. مربوط است، مشخص می‌شود که سلطان مراد اول خود از جمله اخی‌ها بود و احتمالاً ریاست آنها را نیز عهده‌دار بوده است.^۲ البته رفته‌رفته با تثبیت حکومت عثمانی، از نقش سیاسی اخی‌ها در حکومت آنها کاسته شد. در واقع، از سده نهم هجری قمری و به‌ویژه از دوره سلطان محمد فاتح، نفوذ اخیان در مسائل سیاسی رو به کاهش نهاد و به صورت سازمانی درآمدند که تنظیم امور اصناف را برعهده داشتند.^۳ در خاتمه این بخش، باید دقت داشت که توجه به کارکرد سیاسی اخوت در آناتولی، کامل نمی‌شود مگر اینکه نگاهی داشته باشیم به زندگانی «اخی اورن» رهبر و پیر اخیان آناتولی.

ابوالحقانق نصیرالدین محمودبن احمد خوئی (۵۶۶-۶۵۹ق) پیر صنف دباغان و پایه‌گذار طریقت اخوت (اخی لیق) در آناتولی است که به «اخی اورن»^۴ معروف شده است. در تاریخی بودن شخصیت وی هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد، اما زندگانی وی آمیخته با افسانه‌هاست و این مسئله، محقق را در تشخیص راست از ناراست در مورد او با مشکل مواجه می‌کند. به گفته اولیای چلبی، اخیان و دباغان آناتولی خود را به وی منتسب می‌کردند. وی در خراسان و ماوراءالنهر، از مریدان خواجه احمد یسوی مبادی تصوف را آموخت. هنگام سفر حج، با اوحدالدین کرمانی صوفی و شاعر معروف و سرسلسله طریقت اوحدیه، آشنا شد و به وی پیوست. اوحدالدین، دختر خود به نام فاطمه خاتون را به تزویج وی درآورد. مدتی بعد، رهسپار آناتولی شد و در شهر قیصریه، کارگاه دباغی دایر کرد. اخی اورن سازمان اخوت (اخی لیق) را پی افکند و در گسترش نفوذ و اعتبار آن بسیار تلاش کرد؛ به طوری که سلاطین اولیه عثمانی مانند اورخان و مراد اول، به عضویت آن افتخار می‌کردند.^۵ اخی اورن در سال ۶۳۷ق. به حبس افتاد و هنگام

۱ موسوی بجنوردی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۹۰، مدخل «اخی بابا».

۲ همان، ص ۲۸۸.

۳ همان، ص ۲۸۹، مدخل «اخی».

۴ اورن در زبان ترکی به معنای اژدهاست. گویا به این دلیل بر وی اطلاق می‌شده که مانند اژدها ظاهر می‌شده است (محمد ظلی اولیا چلبی (۱۳۷۴ق)، سیاحت‌نامه، ج ۱، استانبول: اربی‌نا، ۵۹۵).

۵ بایرام، اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه، ص ۱۰۱؛ موسوی بجنوردی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۸۹، مدخل «اخی اورن».

قتل عام اخیان قیصریه در سال ۶۴۰ ق. در زندان بود، اما همسرش فاطمه خاتون به اسارت مغولان درآمد. اخی اورن که پس از مرگ سلطان غیاث‌الدین کیخسرو ثانی، از زندان رهایی یافت، همواره با سیطره‌جویی مغولان و حکمرانان طرفدار آنان در آناتولی، مبارزه می‌کرد. عزم اخی اورن در این راه، بر حرکت ترکمانان قرامان، دنیزلی، قیرشهر و غیره و حتی پیدایش دولت عثمانی تأثیر داشته است. اخی اورن که برای قدرتمندان آناتولی همواره مایه دردسر بود، سرانجام با فرمان نورالدین جاجا (امیر قیرشهر و از مریدان مولوی)، در سال ۶۵۹ ق. به قتل رسید.^۱

کارکردهای اجتماعی تصوف شهری غیرحکومتی در آناتولی قرون هفتم و هشتم هجری قمری

اخیان و باجیان روم، در ترک شدن آناتولی و همچنین گسترش اسلام در آن منطقه، نقش برجسته‌ای داشته‌اند. در واقع، این جریان در رشد و ارتقای زبان، ادبیات و رواج آداب و رسوم و همچنین در تکوین و گسترش صنعت و تجارت ترکان آناتولی، نقش پررنگی داشته است.^۲ اخیان که برخاسته از طبقات میانی جامعه و به‌ویژه پیشه‌وران و اصناف بودند، آرمان‌ها و ویژگی‌های گروهی آنها با اهل فتوت در ایران و عراق، مشابهت بسیاری داشت. آنان از گروه‌های فعال در دوره سلجوقیان روم بوده و به دلیل دارا بودن پایگاه مردمی، در تحولات آن سرزمین نقش چشمگیری داشتند.^۳ نفوذ اخی‌ها بیشتر در شهرهای آناتولی بود.^۴

توانمندی‌های مادی و معنوی تشکیلات اخوت، تاحدود زیادی مصروف تکوین و تحول مدنی آناتولی شد. اخیان که موصوف به صفات انسانی همچون شجاعت و قهرمانی بودند، در زمره کسانی بودند که در ترک‌نشین کردن آناتولی و گسترش اسلام در آن، نقش مؤثر و شاخصی داشته‌اند.^۵ در واقع، بخش مهمی از فعالیت این گروه، کاریابی و اشتغال‌زایی برای ترکمن‌های کوچ-نشین و ایجاد تسهیلات برای اشتغال آنان در شهرها و عادت دادن آنان به زندگی شهرنشینی و (مهم‌تر از آن) استقبال از کسانی بود که زندگی و سرزمین خود را ترک کردند و وارد آناتولی شده بودند و پناه دادن به آنان و عادت دادن آنان به سرزمین جدید بود؛ به همین دلیل بکاشیه هم

۱ بایرام، همان، صص ۱۰۵-۱۰۹؛ اوجاق و بایرام، همان، ص ۲۰۰.

۲ همان، ص ۱۵۸.

۳ ربانی، همان، صص ۱۶۲، ۱۶۳.

۴ موسوی بجنوردی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۸۷، مدخل «اخی».

۵ شکر، همان، ص ۱۴۹.

در این مورد تحت تأثیر اخی‌گری قرار گرفتند و حتی در ولایت‌نامه، دربارهٔ مناسبات میان اخی اورن و حاجی بککاش سخن به میان آمده است.^۱

این فعالیت‌های اجتماعی، منحصر در اهل فتوت نبود. در میان فرقه‌های اولیه صوفی، بهترین فرقه‌ای که پس از مهاجرت ترکمانان در پی نبرد ملازگرد به آناتولی، عرفان و تصوف را در آناتولی باب کرد، قلندریه بود که در سدهٔ ششم هجری به طور گسترده در جهان اسلام پراکنده بودند. آنان با هیبتی و لنگار و با موهای ژولیده، همراه با نوای طبلهای شان، توجه مردم را نسبت به خود جلب می‌کردند.^۲

یکی از عوامل مهم شکل‌گیری سازمان اخیان در آناتولی، تغییر نوع زندگی ترکمن‌های مهاجر آنجا از چادرنشینی به یکجانشینی بود. نخستین نیاز این دگرگونی، تأمین کار در زندگی شهری بود. سازمان اخیان، امکان ورود ترکمن‌ها به زندگی شهری را فراهم کرد. زنان ترکمن نیز همراه با اخیان، این دگرگونی را در سازمان باجیان طی کرد و برنامه‌ریز این امر هم اخی اورن بود. سازمان اخیان و باجیان، ابتدا در شهرهایی چون قیصریه، قونیه و قیرشهر شکل گرفت.^۳

اخیان تقریباً در همه جای آناتولی خانقاه‌هایی داشتند. آنان در مبارزه با اشرار و مفسدان، مشهور بودند و در تاریخ آناتولی، قهرمانی‌های زیادی از خود به یادگار گذاشته‌اند.^۴ اخیان در این دوره در آناتولی، نقش بسزایی در تأسیس مدارس، زوایا، کاروانسراها و سایر اماکن عمومی داشتند. آنها در این زوایا، از مسافران و تازه‌واردان پذیرایی و آنها را با اصول فتوت و اخوت به طور ضمنی آشنا می‌کردند.^۵ آداب و رسوم اخیان، نظیر آیین کمر بستن، شربت نوشیدن و ازار پوشیدن، بر آداب و رسوم علویان آناتولی (که تا به امروز هم بسیاری از جمعیت کشور ترکیه را تشکیل می‌دهند) تأثیر نهاد.^۶

ابن بطوطه در سفرنامه‌اش آورده است که: «پیش‌کسوت هر یک از گروه‌ها [ی اخوت] خانقاهی دارد مجهز به فرش و چراغ و سایر لوازم. این جماعت مسافرانی را که وارد شهری

۱ امامی خوئی، همان، صص ۱۱۵، ۱۱۶.

۲ استانفورد جی‌شاو (۱۳۷۰)، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمهٔ محمود رمان‌زاده، ج ۱، مشهد: آستان قدس، ص ۲۶۹.

۳ اوجاق و بایرام، جنبشهای عرفانی- سیاسی در زمان سلجوقیان، صص ۱۹۶-۱۹۷.

۴ شکر، همان، ص ۱۴۸.

۵ ربانی، همان، ص ۱۹۸.

۶ مخبر دزفولی، همان، ص ۶۵.

می‌شود در خانقاه خود منزل می‌دهند و مسافر تا هنگامی که بخواهد آن شهر را ترک کند، مهمان آنان تلقی می‌شود... من در تمام دنیا مردمی نیکوکارتر از آنان ندیدم.^۱ وی در ادامه، هنگام بیان سفر خود به شهر لاذق، می‌گوید: بر سر مهمانی کردن وی، بین دو دسته از جوانمردان شهر (پیروان اخی سنان با پیروان اخی تومان) درگیری صورت گرفت و حتی کار به قرعه‌کشی هم رسیده بود.^۲

اخیان در تجارت شهرها نیز نقش مؤثری داشته، با بازرگانان ممالک همجوار روابط تجاری داشتند.^۳ اخی اورن فردی بود که به منظور رفاه جامعه، از ضرورت وجود تمام شاخه‌های صنایع دفاع می‌کرد و معتقد بود که تمام ارباب صنایع باید در محل مخصوص و مشخصی جمع شوند و در آنجا صنایع خود را به اجرا گذارند؛ یعنی ایجاد اتحادیه‌های صنفی را توصیه می‌کرد. در واقع سازمان اخیان آناتولی، به منظور تحقق این آرمان‌ها و به عنوان نتیجه طبیعی این اندیشه‌ها شکل گرفت و گسترش یافت.^۴

در شهر قیصریه، کارگاه‌های صنایع دستی زنان نیز موجود بود؛ بدین ترتیب، سازمان باجیان روم برای اولین بار در آنجا دایر شد و از این کانون به دیگر مناطق آناتولی سرایت کرد. فاطمه باجی در محله کلاه‌دوزان مشغول فعالیت بود.^۵ اخی اورن با سازماندهی زنان ترکمن، آنها را به سوی بافندگی و ریسندگی سوق می‌داد. بدین ترتیب پشم پوست‌های دباغی‌شده، توسط دباغان به محله بافندگان منتقل می‌شد و در آنجا توسط باجیان مورد استفاده قرار می‌گرفت. به طور اساسی اخیان در بسیاری از قلمروهای فعالیت خود، محتاج زنان بودند و لزوم استفاده از آنها در صنایع مختلف احساس می‌شد و بدین ترتیب سازمان باجیان آناتولی شکل گرفت. باجیان هم مانند اخیان، حرفه خود را به صورت رسوم و سنت‌ها ادامه می‌دادند و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد. همان طور که در تعالیم صوفیان، ارشاد بدون انتساب به یک شیخ، ممکن نیست، در حرفه اخیان و باجیان هم بدون تعلیم و رهنمود استاد، صاحب صنعت شدن جایز نبود.^۶

۱ ابن بطوطه، همان، صص ۲۸۱-۲۸۲.

۲ همان، ص ۲۸۶.

۳ شکر، همان، ص ۱۴۸.

۴ اوجاق و یاشار، جنبشهای عرفانی - سیاسی در زمان سلجوقیان، صص ۱۹۳-۱۹۴.

۵ همان، صص ۱۹۴-۱۹۵.

۶ همان، صص ۱۹۶-۲۰۳.

اخی‌ها در زندگی اقتصادی دوره عثمانی نیز به نقش خود ادامه دادند. آنان روابط استاد و شاگردی در حرفه‌های مختلف را تنظیم و هدایت می‌کردند و اصول اخلاقی را در محیط‌های صنعتی ترویج کرده، روابط تولید و مصرف را سامان می‌دادند.^۱

نتیجه‌گیری

قرون هفتم و هشتم هجری از ادواری بود که تصوف و طریقت‌های مختلف صوفیانه، از نقش پررنگی برخوردار بودند. این امر به‌ویژه در آناتولی این دوره به صورت بارزتری نمایان بوده است. در آناتولی سده هفتم و هشتم هجری، تصوف هم از جنبه ایجابی و هم از جنبه سلبی به ایفای نقش پرداخت. در این پژوهش، ما به شناخت یک نوع تصوف فعال در آناتولی این دوره و بررسی کارکردهای مختلف آن پرداختیم. با بررسی طریقت‌های مختلف فعال در این دوره، معلوم شده است که برخی از آنها خصوصیات و ویژگی‌های مشترکی داشتند و جریان مشترکی را شکل داده بودند که ما از آن با عنوان «تصوف شهری غیرحکومتی» نام بردیم. این نوع تصوف، برخلاف عرفان و تصوفی که امثال مولانا جلال‌الدین، محی‌الدین بن عربی، نجم‌الدین رازی و غیره ارائه می‌کردند، از زبان پیچیده‌ای برخوردار نبود، بلکه بر آن بود تا با بیانی ساده و همه‌فهم، به مقاصد اخلاقی و اجتماعی خود دست یابد. به طور اساسی این نوع تصوف، بر عرصه عمل بیشتر از نظر تأکید داشت و آن را در همجوشی با طبقات مختلف عامه مردم نشان می‌داد. دومین ویژگی مهم این نوع تصوف، شهری بودن آن است که ناشی از پیوند تنگاتنگ آن با طبقات اصناف و پیشه‌وران شهری بود که آن را از نوع دیگری از تصوف عامه؛ یعنی تصوف غیرشهری و حاشیه‌ای (که در طریقت‌هایی چون بکناشیه نمود می‌یافت) جدا می‌کرد. با بررسی طریقت‌های فعال این دوره در آناتولی، می‌توان به سه طریقت اخیان، باجیان و قلندران اشاره کرد که با وجود برخی اختلاف-نظرها، همگی از یک آبشخور فکری (که همان تفکر ملامتیه و اهل فتوت است) سرچشمه گرفته و در آناتولی این دوره، منشأ اثر بوده‌اند.

تصوف شهری غیرحکومتی آناتولی، در سده هفتم و هشتم هجری نقش مهمی در تحولات این دوره آناتولی داشته است که ما در این پژوهش، آن را در کارکردهای سیاسی و اجتماعی مورد

۱ موسوی بجنوردی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۸۹، مدخل «اخی».

ارزیابی قرار دادیم. در قرون بعدی با قدرت‌گیری اصحاب مدرسه در آناتولی، رفته‌رفته از نفوذ طبقات صوفیه کم شد و این جریان نیز از این امر مستثنی نبود، اما برخی از خصوصیات آن (به‌خصوص از نظر اقتصادی و اجتماعی) تا به امروز به یادگار مانده است.

منابع و مآخذ

- قرآن مجید
- ابن بطوطه (۱۳۳۷)، *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، تحقیق حسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب، چ ۲.
- امامی خوبی، محمدتقی (۱۳۹۲)، *ترکان، اسلام و علوی‌گری-بکتاشی‌گری در آناتولی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اوجاق، یاشار و میکائیل بایرام (۱۳۸۴)، *جنبشهای عرفانی-سیاسی در زمان سلجوقیان*، ترجمه محمدتقی امامی خوئی، تهران: نشر گواه.
- اولیاء چلبی، محمد ظلی (۱۳۷۴ق)، *سیاحت‌نامه*، استانبول: [بی‌نا].
- بایرام، میکائیل (۱۳۷۹)، *اوحالدین کرمانی و حرکت اوحدیه*، ترجمه منصوره حسینی و داوود وفاپی، تهران: نشر مرکز.
- ----- (۱۳۸۰)، *جنبش زنان در آناتولی*، ترجمه داوود وفاپی و حجت‌الله جودکی، تهران: نشر نگاه.
- برومند سعید، جواد (۱۳۸۴)، *آیین قلندران*، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۲)، *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*، تهران: سمت.
- جی‌شاو، استفورد (۱۳۷۰)، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید*، ترجمه محمود رمان‌زاده، مشهد: آستان قدس.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۲)، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- ربانی، زهرا (۱۳۹۱)، *فرهنگ ایرانی در قلمرو سلجوقیان روم*، تهران: علمی و فرهنگی.
- رضوی، سیدابوالفضل (۱۳۹۰)، *شهر، سیاست و اقتصاد در عهد ایلخانان*، تهران: امیرکبیر.
- ریاحی، محمدامین (۱۳۹۰)، *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*، تهران: نشر اطلاعات.
- ریاض، محمد (۱۳۸۲)، *فتوت‌نامه، تاریخ، آیین، آداب و رسوم*، تهران: اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- شکر، محمد (۱۳۸۵)، *سلجوقیان، ترجمه نصرالله صالحی و علی ارطغرل*، قم: انتشارات ادیان.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *قلندریه در تاریخ*، تهران: انتشارات سخن.
- غفیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۶)، *ملاطیه، صوفیه و فتوت*، ترجمه نصرت‌الله فروهر، تهران: انتشارات الهام.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۸۴)، *مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها*، ترجمه توفیق

- هاشم پور سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۲)، مولویه پس از مولانا، ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی، تهران: نشر علم.
- لوین، لئونارد (۱۳۸۹)، میراث تصوف، ترجمه مجتهدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- مجهول المؤلف (۱۳۴۷)، مناقب اوحالدین حامدین ابی الفخر کرمانی: مقامات اوحالدین، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مجهول المؤلف (۲۰۱۱م)، ولایت نامه، ترجمه اسرا دوغان، اربیل: انتشارات آراس.
- مخبر دزفولی، فهیمه (۱۳۸۹)، پیدایش طریقت علوی-بکتاشی در آناطولی، تهران: علمی و فرهنگی.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۷۷)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- نفیسی، سعید (۱۳۸۵)، سرچشمه تصوف در ایران، تهران: اساطیر.
- همدانی، میرسیدعلی (۱۳۸۲)، رساله فتوتیه، به تصحیح محمد ریاض، تهران: اساطیر.

بررسی قبور و آرامگاه‌های دوره اسلامی سیستان (مطالعه موردی حوزه زَهِک)

مرجان شهرکی فرخنده^۱

چکیده: تدفین و توجه به دنیای پس از مرگ، در بین همه اقوام از اهمیت خاصی برخوردار بوده است؛ به همین دلیل ما شکل‌گیری اشکال مختلفی از تدفین در یک سرزمین واحد، در طول دوران‌های مختلف و بر اساس دین و اعتقادات آنها را شاهدیم. سیستان از این قاعده مستثنی نبوده و در ادوار مختلف، اشکال متنوعی از تدفین را تجربه کرده است. سنت آرامگاه‌سازی اسلامی از قرن ششم هجری قمری به بعد در سیستان پدیدار شد و پیش از این تاریخ، آثاری از آرامگاه به دست نیامده است. در این نوشتار سعی شده است از طریق پژوهش‌های میدانی و مطالعات کتابخانه‌ای، تنوع اشکال تدفین و ویژگی‌های آرامگاه‌های حوزه زَهِک سیستان مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. نتایج حاصل از این مطالعات، بیان‌کننده این مهم است که تغییرات صورت‌پذیرفته در شیوه‌های تدفین مربوط به حوزه مورد مطالعه، ناشی از تأثیر عوامل جغرافیایی و سنت‌های دیرین مردمان منطقه بر اساس باورهای دینی آنان و همچنین بازتابی از شرایط اقتصادی دوره‌های مختلف و تفاوت‌های مذهبی ساکنان سیستان بوده است.

واژه‌های کلیدی: دوران اسلامی، سیستان، زَهِک، تدفین، آرامگاه

A study on the graves and tombs at Islamic era in Sistan (Case Study: Zahak)

Marjan shahraki farkhondeh¹

Abstract: Interment as well as paying attention to the afterlife subject has been enjoyed special significance among people from all ethnic groups. So we witness an evolution in this practice regarding religious rituals in different periods even in one land. Sistan, with no exception, experiencing such evolution, began the tradition of tomb building not earlier than the sixth century AH. Based on survey and library sources, this research seeks to investigate on the evolution of interment ritual and characteristics of tombs in Zahak area in Sistan. The findings show that the evolution had not only been affected by geographical elements but also ancient traditions and religious beliefs. Moreover, economic conditions and religious diversity among inhabitants is considerable.

Key words: Islamic era, Sistan, Zahak, interment, tomb

1 Senior Expert of Archeology, Sistan and Baluchestan University Mar_far_13@yahoo.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین داده‌های منسجم باستان‌شناسی از گذشته تا به امروز که بیشترین اطلاعات را درباره جنبه‌های معنوی فرهنگ‌ها در اختیار باستان‌شناس قرار می‌دهد، قبور و سنت‌های تدفینی است؛ همچنانکه امروزه نیز بدین گونه مورد توجه قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، قبور و شیوه‌های تدفینی، اطلاعات بسیار زیادی درباره قوم‌نگاری، انسان‌شناسی، روابط اجتماعی و اقتصادی و طبقات اجتماعی، در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد. مطالعه و بررسی طبقات اجتماعی، یک رهیافت ریشه‌دار در باستان‌شناسی است.^۱ «بینفورد» پژوهش‌های نسبتاً زیادی درباره سنت‌های تدفینی و ابعاد مختلف آن انجام داده است.^۲

معماری اسلامی مفهومی است که با کاربرد بناها ارتباط تنگاتنگ دارد و هر بنا به فراخور عملکرد دارای ویژگی‌ها، شکل و عناصر مختص به خود است. از این رو در هر یک از زمینه‌های معماری اسلامی، متخصصان متعددی در کار پژوهش و شناخت آثار به سعی و کوشش می‌پردازند. معماری این دوره، در نگاه اول از یک سنت و از یک مشی مذهبی پیروی می‌کند، اما حائز ویژگی‌هایی است که بر کاربرد آن بناها تکیه دارد. آرامگاه‌ها در دهه نخستین اسلام با توجه به ممنوعیت آرامگاه‌سازی (و حتی گذاردن علامت و نشانه بر مزار متوفی) به هیچ عنوان وجود نداشت.

بی‌گمان در ایران دوره اسلامی، آرامگاه (به استثنای مساجد)، نسبت به هر نوع بنای معماری دیگری مورد توجه بیشتری بوده و در نسج جامعه و فرهنگ ایرانی ریشه دوانده است و کمتر شهری در این کشور وجود دارد که سهمی از چنین بناهایی را در اختیار نداشته باشد.^۳ این بناها با اسامی گوناگونی شناخته شده است. بیشتر این بناها به استاد شکل ظاهری‌شان و به اعتبار رایج‌ترین عملکردشان، «تربت» و یا در اشاره به مفهوم دین و مذهب‌شان، «امام‌زاده» نام گرفته‌اند. تنوع این اسامی، سرچشمه دقیق جلوه‌های بسیاری را که این بناها در ذهن مسلمانان متصور می‌سازد، بیان می‌کند.^۴

اندیشه اولیه اسلامی، هر گونه تجلیل معمارانه در بنای مقابر را محکوم می‌کرد و در واقع،

1 Child, V.G (1957), *The Down of the European Civilization*, London, p35.

2 Binford, L.R. and Binford, r (1968), *New Perspectives in Archaeology*, Chicago.

۳ محمدیوسف کیانی (۱۳۸۷)، *معماری ایران در دوره اسلامی*، تهران: انتشارات سمت، ص ۵۸.

۴ محمدیوسف کیانی (۱۳۷۷)، *معماری اسلامی*، ترجمه ایرج اعتصام، تهران: شرکت پردازش و برنامه ریزی شهری، ص ۳۴۲.

حتی بیشتر مراسم تدفینی و یادبودی را مذموم می‌شمرد. تکریم قبور یا برپایی مراسم در پیرامون آن، ناشی از عادات ناشایست مسیحی و یهودی تلقی می‌شد.^۱ درباره ریشه ساخت بنای آرامگاهی، نفوذ ایران باید کنار گذاشته شود؛ زیرا در دین زردشت دوره ساسانی، به خاک سپردن یک جسد به مفهوم نادیده گرفتن قوانین این دین بود.^۲ بنا بر روایت اهل سنت، ایجاد هرگونه بنایی بر فراز قبر، از سوی پیامبر منع شده است و بلندی قبر از سطح زمین‌های اطراف نیز نباید بیشتر از چهار انگشت باشد.^۳

در گذشته، آرامگاه‌سازی و احترام به بزرگان و معصومین، زودتر از آنچه که تصور می‌شد به عنوان یکی از عادات سیاسی-مذهبی تشیع مطرح شد و با توجه به اینکه به طور عمده پیروان تشیع به این بینش مفتخرند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که دست کم بینش شیعه، در دوام، تقویت و توسعه بقاع متبرکه و فرهنگ آرامگاه‌سازی از نقش اصلی و اساسی برخوردار بوده است. با وجود این، قدیمی‌ترین یا نخستین مقبره به‌جای مانده از سده‌های اولیه اسلامی «قبة الصلیب» در شهر سامره قرار دارد که قدمت آن به اواسط سده سوم هجری قمری بازمی‌گردد.^۴

از سده اول تا سده سوم هجری قمری، هیچ نوع بنای آرامگاهی که بتوان تاریخ معینی را به آن نسبت داد، در ایران باقی نمانده است، ولی شاید بتوان تدفین هارون الرشید در خراسان را جزء نمونه‌های آغازین سنت آرامگاه‌سازی قلمداد کرد که خود زیربنای کوچکی برای آغاز تکوین بزرگ‌ترین بنای آرامگاهی اختصاصی شیعیان جهان در مشهد بود؛ بدین گونه که پس از شهادت امام رضا^(ع)، ایشان در همان مکانی که هارون الرشید مدفون شده بود، به خاک سپرده شد و بدین ترتیب، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین زیارتگاه مذهبی شیعیان در ایران شکل گرفت.^۵ از سده چهارم هجری قمری به بعد، ظهور و گسترش بناهای آرامگاهی در نقاط مختلف به -

۱ الگ گرابار (۱۳۷۵)، «اولین بناهای یادبود اسلامی»، فصلنامه اثر، ترجمه کلود کرباسی، ش ۲۶-۲۷، تهران: سازمان میراث فرهنگی، ص ۱۷.

2 Azarpay, G. (1981) *The Islamic Tomb Tower: A Note on Its Genesis and Singnificance*, Essays in Islamic Art and Architecture in Honor of katharina Otto-Dorn, ed. A. De neshvari, p. 11.

۳ پرویز ورجاوند (۱۳۷۱)، «بقعه»، دائرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر سیدجواد، ج ۳، تهران: مؤسسه دائرة المعارف تشیع، ص ۳۰۱ و نیز

Adle, C. and Melikian- Chivani, A.S. (1972) *Les monuments du XIe siècle du Dumqan*, studia Iranica I, p. 229.

۴ رابرت هیلن براند (۱۳۷۷)، همان، ص ۳۱۵.

۵ مهدی غروی (۱۳۷۶)، آرامگاه در گستره فرهنگ ایرانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۹۹.

دلیل مهاجرت امام‌زادگان و سادات و همچنین شکل‌گیری سلسله‌ها و نهضت‌های شیعی مذهب را شاهدیم که همین روند از سوی ایران به سرزمین‌های غرب اسلامی به‌خصوص مصر عصر فاطمی توسعه یافت.^۱

در مجموع، می‌توان مقابر را به دو گروه اصلی مقابر مذهبی و مقابر غیرمذهبی تقسیم کرد؛ هرچند هر دو در زمره بناهای تدفینی قرار می‌گیرند.^۲

تاکنون هیچ‌گونه تحقیق منسجم و متمرکزی درباره قبور و آرامگاه‌های دوره اسلامی سیستان انجام نشده است؛ بنابراین پرداختن به این بناهای آیینی، می‌تواند سؤالات زیادی را درباره سبک معماری اسلامی در سیستان و میزان اهمیت به درگذشتگان و همچنین نیل به درک درستی از وضعیت اجتماعی، اقتصادی و مذهبی ساکنان سیستان در دوره اسلامی را پاسخگو باشد. البته در قرن نوزدهم میلادی، تعدادی از سیاحان و مأموران سرحدی انگلیس در سیستان، به برخی از قبور و آرامگاه‌های سیستان اشاره کرده‌اند.^۳ در بررسی‌های باستان‌شناسی که توسط رضا مهرآفرین در حوزه زهک سیستان صورت گرفت، به قبور و آرامگاه‌های این حوزه نیز اشاره شده است.^۴

تحقیق حاضر با توجه به هدفی که در پی آن بوده، از نوع تحقیقات بنیادی و بر اساس ماهیت و روش، از نوع تحقیقات تاریخی است که در آن، موضوع مورد بحث با استفاده از منابع مکتوب و داده‌های باستانی (مواد فرهنگی) تا حصول نتایج علمی دنبال شد.

نیل به اهداف این تحقیق، مستلزم برخورداری از دو گونه اطلاعات بود. اطلاعات نخست یا داده‌های اسنادی، به شناخت دقیق حوزه زهک مربوط می‌شد و اطلاعات دوم یا داده‌های میدانی، به شناخت فیزیکی مقابر و آرامگاه‌های این حوزه منجر شد. برای دست یافتن به اطلاعات نخست یا داده‌های اسنادی، همه منابع مربوط به سیستان، به‌خصوص حوزه زهک مورد مطالعه قرار گرفت. برای جمع‌آوری داده‌های میدانی که به شناخت فیزیکی مقابر مربوط می‌شود، یک بررسی

۱ ریچار اتینگهاوزن و الگ گرابار (۱۳۷۸)، هنر و معماری اسلامی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات سمت، ص ۳۰۱.

۲ رابرت هیلن براند (۱۳۷۷)، همان، ص ۳۴۲.

۳ جی. پی تیت (۱۳۶۲)، سیستان، ترجمه غلامعلی رئیس‌الذاکرین، مشهد: اداره کل ارشاد اسلامی سیستان و بلوچستان، ص ۱۷۸.

۴ رضا مهرآفرین (۱۳۸۳)، «بررسی و تحلیل باستان‌شناسی حوزه زهک سیستان»، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، ص ۱۳۲.

روشمند باستان‌شناختی در سطح منطقه صورت گرفته است.

حوزه زهک سیستان

منابع و متون تاریخی، درباره زمان لشکرکشی مسلمانان عرب به سیستان، اتفاق نظر ندارند. بر اساس بیشتر منابع تاریخی از جمله فتوح البلدان بلاذری،^۱ البلدان یعقوبی،^۲ اخبار الطوال دینوری^۳ و تاریخ سیستان،^۴ ولایات سیستان در سال ۳۰ق. و به دست ربیع بن زیاد فتح شد. فقط مورخانی چون طبری و ابن‌اثیر خبر از فتح سیستان قبل از این تاریخ می‌دهند که بر اساس گزارش آنها، نخستین لشکرکشی اعراب به سیستان در سال ۲۳ق. بوده است.^۵

سیستان منطقه بزرگی است که بخش وسیعی از آن در ایران و افغانستان و بخش ناچیز آن در پاکستان امروزی قرار دارد. سیستان ایران تقریباً ۱۹۷،۱۵ کیلومتر مربع وسعت دارد و در بخش شمال شرقی استان سیستان و بلوچستان قرار دارد.^۶ سیستان به دو بخش بیابانی در جنوب و مسکونی در شمال تقسیم می‌شود که زهک یکی از حوزه‌های بخش مسکونی سیستان است.

حوزه زهک در محدوده جغرافیایی بین ۶۱ درجه و ۳۰ دقیقه تا ۶۱ درجه و ۴۵ دقیقه طول جغرافیایی و ۳۰ درجه و ۴۵ دقیقه تا ۳۱ درجه عرض جغرافیایی واقع شده است.^۷ زهک، مرکز بخش شهرکی و نارویی است که در ۲۲ کیلومتری جنوب خاوری زابل و در مسیر راه زابل-کُهِک (مرز مشترک ایران و افغانستان) قرار گرفته است. طی بررسی‌های میدانی، در این حوزه پانزده قبرستان و ۲۹ آرامگاه شناسایی شده است. البته تعداد آرامگاه‌ها بیش از این بوده و در حال حاضر آثاری از آنها باقی نمانده است.

قبر از لحاظ ساختار داخلی، به دو دسته و از لحاظ پوشش بیرونی، به سه دسته و آرامگاه‌ها

۱ احمد بن یحیی بلاذری (۱۳۶۷)، فتوح البلدان، ترجمه، تعلیقات و مقدمه محمد توکل، تهران: نشر نقره، ص ۴۷.

۲ ابن‌واضح یعقوبی (۱۳۴۳)، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۷.

۳ ابوحنیفه دینوری (۱۳۷۱)، اخبار الطوال، ترجمه محمد مهدی دامغانی، تهران: نشر نی، ج ۴، ص ۱۷۶.

۴ ناشناس (۱۳۱۴)، تاریخ سیستان، به تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران: انتشارات کلاله خاور، ص ۸۰.

۵ محمد بن جریر طبری (۱۳۶۶)، تاریخنامه طبری، تصحیح محمد روشن، تهران: نشر نو، ص ۴۸.

۶ حسن بیک‌محمدی، هدایت‌الله نوری و جواد بذرافشان (بهار و تابستان ۱۳۸۴)، «اثرات خشکسالی‌های ۱۳۷۷-۱۳۸۳ بر اقتصاد روستایی سیستان و راهکارهای مقابله با آن»، جغرافیای توسعه، دانشگاه سیستان و بلوچستان، س ۳، ش ۵، ص ۵۴.

۷ سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح (۱۳۸۰)، برگ IV ۸۳۵۱ سری K۷۵۳، تهران: وزارت دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح.

به دو دسته کلی روباز و گنبددار تقسیم شده‌اند. در این راستا تفاوت‌های مذهبی بین شیعه و سنی، تفاوت‌های جغرافیایی، تأثیراتی که سنت‌های پیش از اسلام بر معماری و سنت‌های مربوط به کفن و دفن این منطقه داشته و همچنین تأثیرات اقتصادی مد نظر قرار گرفته است.^۱

قبرستان ده‌لوف

قبرستان ده‌لوف در حوزه زهک و بر روی تپه‌های شنی که در واقع، ابتدای دشت سیستان محسوب می‌شود، قرار گرفته است و هم‌اکنون نیز روستاهای دوردست برای تدفین مردگان خود از آن استفاده می‌کنند. چاه‌نیمه چهارم در کنار این قبرستان ساخته شده؛ به همین دلیل بخشی از آن تخریب شده است. سطح این قبرستان وسیع را سنگ‌ریزه و ماسه‌های بادی پوشانده و فاقد هر نوع پوشش گیاهی است.

آثار فرهنگی قبرستان ده‌لوف، محدود به آرامگاه‌ها و قبور است و هیچ‌گونه مواد فرهنگی منقول در سطح آن به چشم نمی‌خورد. در این محوطه، تعداد بیشماری قبور دیده می‌شود که درون خاک از خشت با طاق گهواره‌ای ساخته شده است. بر روی هر قبر، مقداری سنگ‌ریزه و خاک ریخته شده و بخشی از این قبور به دلیل ایجاد چاه‌نیمه چهارم، تخریب شده و استخوان‌های فراوانی در سطح محوطه پراکنده است.

در این قبرستان، پنج آرامگاه وجود دارد که سه آرامگاه در ضلع شمالی و دو آرامگاه در ضلع جنوب غربی این محوطه قرار دارد. آرامگاه‌های ضلع شمالی نسبت به آرامگاه‌های دیگر قدیمی‌ترند. غربی‌ترین آرامگاه ضلع شمالی قدیمی‌تر است، اما از نظر شکل به دو آرامگاه مرکزی شباهت زیادی دارد. این آرامگاه که به شکل یک چهارطاق است، دچار فرسایش شدیدی شده است. ورودی بنا رو به شرق قرار دارد. در این ضلع، ایوان کوتاهی وجود دارد که ارتفاع آن بر اثر انباشته شدن تل‌های ماسه‌ای مشخص نیست. ضخامت قوس طاق درگاه، حدود نود سانتی‌متر و شکل آن جناغی است. در دو طرف ورودی‌ها، طاقچه‌هایی وجود دارد. ضخامت طاق ضلع غربی، حدود ۱۱۰ سانتی‌متر است. ضلع شمالی این آرامگاه، احتمالاً مانند ضلع شرقی، دارای یک نیمه ایوان بوده، اما بر اثر فرسایش مداوم باد به طور کامل تخریب شده است. مصالح آرامگاه از خشت

۱ مرجان شهرکی فرخنده (۱۳۹۳)، «بررسی قبور و آرامگاه‌های بخش شمالی سیستان در دوره اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی/رشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ص ۲۶.

و گل است و در بین هر یک از جرزها، مقدار زیادی سنگ ریزه به کار برده‌اند. سقف این بنا به طور کامل تخریب شده و هیچ اثری از چگونگی پوشش آن در دست نیست، اما با توجه به جرزهای قطور بنا، به نظر می‌رسد مانند دیگر بناهای مجاور خود، در زوایا دارای گوشواره و فیلپوش بوده و بر روی آن گنبدی قرار داشته است. اندود رویه داخلی دیوارها، از ملاط گل است. قبر داخل آرامگاه به علت وجود آوار سقف، مخفی شده، اما ایجاد چاله‌ای عمیق به دست حفاران غیرمجاز، آثاری از یک قبر خشتی با طاق گهواره‌ای را مشخص کرده است.

آرامگاه میانی بنایی مستطیل شکل گنبددار با چهار ورودی در چهار طرف است که ورودی اصلی آن در شرق قرار دارد و به شکل ایوان ساخته شده است. ایوان دارای اندودی از گل و تزئیناتی در قسمت بالای دیوار و شامل تورفتگی‌هایی است که در کنار هم یک لوزی را تشکیل داده‌اند. چهار جرز در گوشه‌های داخلی بنا وجود دارد که موجب شده است پلان داخلی بنا به شکل چلیپایی باشد و بر روی هر یک از اضلاع جرزها، طاقچه‌هایی قرار دارد. مصالح بنا از خشت، گل و آجر است.

شرقی‌ترین آرامگاه به صورت یک فضای روباز است که فقط با دیوار محصور شده است. این مکان، چهار درگاه دارد که هر یک از آنها در یک جهت جغرافیایی باز می‌شود. هر یک از درگاه‌ها، در وسط یک ضلع آرامگاه قرار گرفته است. سه درگاه شرقی غربی و شمالی در دوره‌های بعد با تیغه‌ای از خشت مسدود شده است. هر ضلع از دیوارهای داخلی و خارجی بنا، دارای دو طاق نما است که در دو سوی درگاه قرار گرفته است. این طاق نماها، در درون قاب‌هایی که قسمت فوقانی آنها به شکل دالبر تزئین شده است، قرار دارند. سقف درگاه‌ها به صورت جناغی است. در قسمت فوقانی هر یک از درگاه‌ها، دو ستون خشتی و گلی دیده می‌شود که در گذشته در قسمت فوقانی آنها چیزی شبیه سرستون وجود داشته که در حال حاضر فرو ریخته است. بر روی هر یک از دیوارهای آرامگاه، هشت کنگره نیمه‌بیضی احداث شده و اندود روی بنا از کاه گل است. در نمای خارجی آرامگاه و در حد فاصل ورودی دیوارها و زیر ستون‌ها، یک ردیف آجر به صورت رخ‌بام کار گذاشته شده که هم حالت تزئینی به بنا داده است و هم جلوی ریزش باران را می‌گیرد. هر دو سوی درگاه جنوبی، دارای قاب‌های مستطیلی است که با گل و به صورت نقش درخت سرو، برجسته‌کاری شده است. مصالح به کار رفته در این بنا، از خشت و آجر و ملاط کاه گل است. آجرها بسیار خوب پخته شده و از استحکام بالایی برخوردار است (شکل ۱).



شکل ۱: آرامگاه روباز قبرستان ده لوف

رضا مهرآفرین گاهنگاری این محوطه را با توجه به تزئینات به کار رفته در نمای خارجی آرامگاه شرقی قبرستان ده لوف، به‌ویژه طاق‌نماهای تزئینی و نقش درخت سرو (شکل ۲) که نظیر آن در بناهای دوره زندیه از جمله ارگ کریم‌خانی و مسجد وکیل شیراز دیده می‌شود، متعلق به اواخر دوره اسلامی دانسته است.^۱



شکل ۲: تزئینات درخت سرو

۱ رضا مهرآفرین (۱۳۸۳)، همان، ص ۵۱۵.

آرامگاه‌های ضلع جنوب غربی که در فاصله حدود ده متری از یکدیگر قرار گرفته، هر دو مستطیل شکل و دارای گنبد است. شرقی‌ترین آرامگاه این ضلع بر روی مصطبه‌ای به ارتفاع حدود یک متر قرار گرفته و ورودی آن از جنوب با سه طاق گهواره‌ای تو در تو است. در جلوی ورودی، پله‌هایی از خشت وجود داشته که تخریب شده است. بنا بدون تزئینات است. در داخل بنا یک قبر و در داخل مصطبه بنا هشت قبر (پنج قبر در دیواره‌های اطراف و سه قبر در دو طرف پلکان) ساخته شده است که با توجه به تعداد قبور در این آرامگاه، احتمالاً آرامگاه خانوادگی باشد.

آرامگاه کناری که بین ساکنان منطقه به آرامگاه سید معروف است، فقط یک ورودی از ضلع جنوبی دارد و فاقد تزئینات است و فقط یک قبر در این آرامگاه دیده می‌شود.^۱

قبرستان دشتک

قبرستان دشتک در غرب روستای ندام غربی واقع است. این قبرستان بزرگ، محل تدفین درگذشتگان تمام روستاهای منطقه جَزینک است. قبرستان دشتک بر روی یک تراس رسوبی واقع شده و فاقد هر نوع مواد فرهنگی منقول (سفال، سنگ، شیشه و غیره) است.^۲

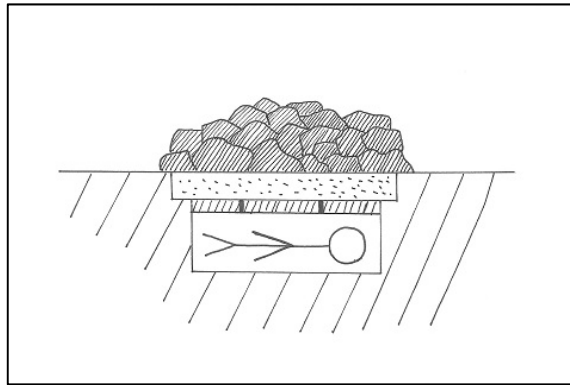
این قبرستان بزرگ هنوز هم مورد استفاده قرار می‌گیرد. یک جاده خاکی پر پیچ و خم، این محوطه را به دو بخش شرقی و غربی و یک کانال آن را به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم کرده است. اشکال قبور این قبرستان شامل قبور صندوقی با پوشش سیمانی، آجری، سنگ مرمر و یا گرانیت است. قبور قدیمی هم شامل قبور خشتی و بدون مشخصات است که بسیار آسیب دیده است. در این قبرستان، قبور صندوقی وجود دارد که سنگ‌های افراشته‌ای بر بالای آن نصب شده و بر روی این سنگ‌ها مشخصات فرد متوفی و یا آیاتی از قرآن مجید حک شده است. در بخش جنوبی این قبرستان، قبور اهل سنت قرار دارد که به شکل پشته‌های کم ارتفاع بیضی شکل است که با سنگ‌ریزه پوشیده شده است. برخی از این قبور دارای مشخصات (نام و نام و خانوادگی متوفی و سال تولد و فوت او) می‌باشد (شکل ۳ و ۴).

۱ شهرکی فرخنده، همان، ص ۱۲۴.

۲ مهرآفرین (۱۳۸۳)، همان، ص ۴۹۱.



شکل ۳: قبور اهل سنت



شکل ۴: ساختار قبور اهل سنت

در همین بخش، دو آرامگاه در کنار هم وجود دارد که اولین آرامگاه، یک بنای چهارگوش و روباز است که فقط حدود یک متر از دیوارهای آن باقی مانده و آثار یک ورودی در ضلع جنوبی، قابل مشاهده است. در میان این آرامگاه، فقط آثار یک قبر بیضی شکل که با سنگ ریزه پوشیده شده، قابل مشاهده است؛ البته این قبر لوح مشخصات هم دارد. دومین آرامگاه که در غرب آرامگاه اولی و در فاصله یک متری از آن قرار دارد، یک بنای چهارگوش با سقفی گهواره‌ای و

مصالح خشت با اندود گل است. بالای گنبد یک نورگیر وجود دارد که دیواره‌های آن فرو ریخته است. این بنا دیوارهای کم ارتفاع در حدود ۱/۱۰ متر و دو ورودی کم ارتفاع و کوچک در ضلع شرقی و غربی دارد. در دو طرف ضلع شرقی و بالای در ورودی، آثار منارک‌هایی دیده می‌شود که از بین رفته است. آثار یک قبر در این آرامگاه وجود دارد که بسیار آسیب دیده است.

آرامگاه میرمهدی (آدیره میرمهدی) (شکل ۵)

آرامگاه سیدمهدی در شرق شهرستان زهک در یک منطقه بیابانی، خشک و تقریباً کم‌باز در فاصله پانزده کیلومتری مرکز بخش جزینک، دهستان جزینک و صد متری روستای ندام غربی در فاصله پنجاه متری آرامگاه سردار شهید میرحسینی قرار گرفته است. دسترسی به این آرامگاه، از طریق جاده زابل به زهک و جاده فرعی روستای ندام غربی به آسانی امکانپذیر است.^۱

درباره مشخصات فرد مدفون شده، هیچ سند معتبری در دست نیست. بر اساس روایات مردم منطقه، این مقبره محل دفن شخصی به نام سیدمهدی است که مورد احترام گذشتگان و نسل کنونی است. این مقبره چهارگوش به «آدیره میرمهدی» شهرت دارد.^۲ «آدیره» در فرهنگ لغت به معنای مقبره یا محجره و «میر» در دوره صفویه برای سید به کار می‌رفته است؛ به همین دلیل بسیاری از افراد محلی اظهار کردند که این مقبره، در دوران صفویه بنا شده است و فردی که در این مقبره مدفون شده، میرمهدی بوده است.^۳

درباره گاهنگاری این آرامگاه می‌توان گفت شواهد معماری و به‌ویژه ابعاد خشت‌های به کار رفته در این بنا (۵×۲۸×۲۸ سانتی‌متر) نشان می‌دهد که بنای مذکور نمی‌تواند قدیمی‌تر از دوره تیموری باشد؛ زیرا ابعاد این خشت‌ها، شاخص دوره تیموری است.^۴ از سوی دیگر، با تکیه بر تاریخ‌گذاری انجام‌شده می‌توان استنباط کرد که محوطه قبرستان دشتک (آدیره میرمهدی) متعلق به

۱ گزارش ثبتی مقبره میرمهدی (۱۳۸۷)، سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان سیستان و بلوچستان، ص ۵.

۲ رضا مهرآفرین (۱۳۸۳)، همان، ص ۴۹۱.

۳ پژوهش گروهی بنیاد ایران‌شناسی (شعبه سیستان و بلوچستان) (۱۳۹۰)، شماری از مقبره‌های استان سیستان و بلوچستان، سرپرست طرح در شعبه: امین‌رضا کمالیان، تدوین نهایی: حسن حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد ایران‌شناسی، ص ۱۸۰.

۴ سیدمحمود موسوی (۱۳۷۴)، «بازمان‌های خشتی کوه خواجه و خلاصه‌ای از نتایج مطالعات و کاوش‌های انجام‌شده در آن»، مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، ج ۴، تهران: سازمان میراث فرهنگی، ص ۸۵.



شکل ۵: آرامگاه میرمهدی

دوره صفویه است؛ زیرا عنوان میر (به معنای سید و نیز نام خاص مهدی) که این مقبره به آن منتسب است، از دوره صفویه رایج می‌شود.^۱

در قبرستان دشتک، بنایی مرتفع و گنبددار چشم هر بیننده‌ای را به خود جلب می‌کند. این بنا طی سال‌های اخیر مرمت شده است؛ زیرا در گذشته بسیار آسیب دیده و فقط بخش‌هایی از گنبد و دیوارها بر جای مانده بود.

آرامگاه میرمهدی، بر روی بلندترین قسمت قبرستان و بر روی یک تپه کم‌ارتفاع احداث شده است. ورودی آرامگاه در ضلع جنوبی آن واقع شده و از دو قسمت تشکیل شده و خود بنا دارای مساحتی در حدود صد متر مربع است.

پلان این بنا مشابه چهار طاقی با دالان طواف دوران ساسانی است؛ با این تفاوت که به جای دالان طواف، راهرویی در قسمت جنوبی دیده می‌شود که در اصلی بنا هم در همین ضلع قرار دارد. مصالح بنا از آجر و خشت ساخته شده و دیوارهای داخلی و خارجی با گل اندود شده است. در بالای دیوار دو ردیف آجر بدون پوشش دیده می‌شود که زیبایی خاصی به بنا داده است؛ همچنین دور تا دور بنا به عرض بیش از یک متر با آجرهایی به ابعاد حدود ۲۰×۲۰ فرش شده است. این

۱ رضا مهرآفرین (۱۳۸۳)، همان، ص ۴۹۳.

آرامگاه تقریباً مستطیل شکل ساخته شده است. قطر دیوارها ۱/۵ متر است تا بتواند فشار حاصل از گنبد را تحمل کند. شش در به کار رفته در بنا پس از مرمت، از فلز با تاج قوسی شکل ساخته شده است. پس از وارد شدن از ورودی اصلی در ضلع جنوبی، یک راهرو قرار دارد که از آنجا به اتاق گنبددار وارد می‌شویم. با وجود تعدد درها، از تمامی آنها می‌توان به داخل آرامگاه وارد شد. فضای ورودی ضلع جنوبی دارای سقف مسطح است. در چهار ضلع اصلی، درست در بالای درهای ورودی، چهار پنجره فلزی با طاق هلالی وجود دارد که برای تأمین نور ساخته شده است. پوشش کف بنا از آجر است و شش قبر آجری بدون مشخصات در این آرامگاه وجود دارد.^۱

قبرستان بزرگ خَمک

در فاصله صد متری جنوب شرق چاه باستانی روستای خَمک، تپه کوچکی قرار دارد که نزد اهالی محل، به قبرستان کهنه معروف است. قبرستان کهنه خَمک تا پنجاه سال پیش محل تدفین درگذشتگان این روستا بود، اما هم‌اکنون به عنوان زمین بازی کودکان از آن استفاده می‌شود. احتمالاً پس از متروکه شدن قبرستان کهنه، مردم روستای خَمک اقدام به ساخت قبرستان جدیدی در خارج از روستا کرده‌اند. این قبرستان بر بلندای تپه‌ای قرار دارد که تمامی سطح و دامنه‌های آن پوشیده از قبور کهنه، نو و آرامگاه‌های مختلف است (شکل ۶). آنچه در این قبرستان جلب توجه می‌کند، بزرگی و وسعت آن است و شاید بتوان گفت یکی از بزرگ‌ترین قبرستان‌های حوزه زهک است. در جهه جنوبی قبرستان زمین‌های کشاورزی و در جهه شمالی آن جاده‌ای خاکی قرار دارد. از این جاده، جاده‌ای فرعی به داخل قبرستان راه می‌یابد. بر بلندترین قسمت تپه، آرامگاهی به شکل چهار طاقی خود نمایی می‌کند. این آرامگاه بر روی مصطبه‌ای آجری به ارتفاع حدود هشتاد سانتی‌متر قرار گرفته و برای ورود آسان به داخل بنا، دو پله در جلوی هر ورودی ساخته شده است. چهار طاقی و گنبد بر روی چهار جرز استوار است که وجود این جرزها موجب شده است پلان آرامگاه از بیرون، شکل چهارضلعی و از داخل صورت چلیپایی به خود بگیرد. جرزها آجری است و گنبد، با گچ سفید اندود شده است. در کف بنا که سرامیک مشکی فرش شده، فقط یک قبر صندوقی با پوشش سنگ گرانیت وجود دارد. در چهار گوشه بنا چهار منارک پله‌ای وجود دارد که شامل مکعب‌هایی است که بر روی هم قرار گرفته است. تنها

۱ شهرکی فرخنده (۱۳۹۳)، همان، ص ۷۱.



شکل ۶: قبرستان بزرگ خَمک

ترئینات این آرامگاه در دو طرف ورودی‌ها قرار دارد و شامل ده کتیبه مربع شکل است که در دو ردیف پنج تایی کنار هم قرار گرفته‌اند و در مرکز هر مربع، یک دایره کوچک و در اطراف آن و گوشه‌های مربع، اشکالی شبیه به برگ دیده می‌شود. این آرامگاه بر اساس مشخصات نوشته شده بر روی لوح قبر، متعلق به احمدخان امیرشهریار خمکی فرزند امیرمهدی‌خان، سردار و بزرگ خاندان شهرکی است که در سال ۱۳۲۴ ش. وفات یافته است. به علت عدم تطابق مصالح و پلان بنا با تاریخ فوت، این احتمال وجود دارد که این آرامگاه در سال‌های اخیر ساخته شده باشد و بنای اولیه به گونه‌ای دیگر بوده است.

آرامگاه دوم، در فاصله کمتر از ده متری جنوب آرامگاه اولی قرار دارد. بنایی آجری و چهارگوش، بدون سقف که فقط اندود گلی ضلع جنوبی آن سالم است و احتمالاً به تازگی مرمت شده و بیشترین آسیب را در اثر وزش بادهای محلی ضلع شمالی دیده است. شیب تپه موجب شده است ارتفاع دیوار غربی کمتر از دیوار شرقی باشد. در چهار گوشه بنا چهار منار مکعب‌مستطیل به ارتفاع حدود هشتاد سانتی‌متر و در میان هر دیوار ترئیناتی مانند رخ‌بام به تعداد پنج عدد وجود دارد که به شدت آسیب دیده است. بنا دارای دو ورودی از شمال و جنوب، به شکل طاق هلالی

است و جلوی ورودی جنوبی یک پله ساخته شده و ورودی شمالی آن با تپه هم سطح است. ورودی جنوبی احتمالاً ورودی اصلی آرامگاه است؛ زیرا دیوار جنوبی، تنها دیواری است که سطح آن با کاه گل مرمت شده و شامل دو قاب متداخل است. کف آرامگاه سیمانی است و فقط یک لوح در وسط بنا قرار دارد. بر روی این لوح، نام شیرعلی خان فرزند امیرمهدی خان شهریار خمکی که در بیست سالگی وفات یافته، حک شده و فاقد تاریخ فوت است. بر اساس نام پدر می توان گفت که افراد دفن شده در آرامگاه اول و دوم، با هم برادر بوده اند که آرامگاه های آنها در مجاورت هم ساخته شده است.

آرامگاه سوم که در شرق آرامگاه قبلی قرار دارد از نوع آرامگاه های روباز و دارای دو ورودی شمالی و جنوبی است و فقط بخشی از دیوارهای آن به ارتفاع حدود بیش از یک متر می رسد. آثار قبر در این آرامگاه مشاهده نمی شود.

آرامگاه چهارم، در جنوب شرقی آرامگاه دوم قرار دارد و بنایی چهار گوش با چهار ورودی است که بوسیله پله به آن وارد می شوند. سقف بنا خرپشته ای و مصالح آن شامل آجر، آهن و سیمان است که در نهایت با لایه ای از گل پوشیده شده است. دیوارها به ضخامت یک آجر است و داخل بنا دو قبر از سنگ سیاه وجود دارد که مربوط به پدر و پسری است که به ترتیب در سال ۱۳۲۸ و ۱۳۸۳ ش. وفات یافته اند. این احتمال وجود دارد که بنای فعلی بر روی یک بنای قدیمی تر ساخته شده است.

در شرقی ترین قسمت قبرستان، دو آرامگاه دیگر وجود دارد که از لحاظ پلان، تزئینات و مواد و مصالح شباهت زیادی به آرامگاه دومی (آرامگاه شیرعلی خان) این قبرستان دارد. آرامگاه های دارای چهار ورودی از چهار طرف بنا و روباز است. منارهایی در گوشه های بنا وجود دارد که قسمت انتهایی آنها به شکل هرم ساخته شده است. بر روی لبه دیوارها تزئیناتی مانند رخام دیده می شود. در این آرامگاه ها نیز دیوارهای شمالی به دلیل وزش باد، بیشترین آسیب را دیده اند. در یکی از آرامگاه ها یک قبر صندوقی از سیمان که فقط دارای نام متوفاست و در دیگری قبری از خشت وجود دارد که به شکل طاق گهواری و بدون مشخصات است. آرامگاهی که قبر خشتی دارد، قسمت بالای ورودی جنوب غربی آن فرو ریخته است.

قبرستان بزرگ حَمَک که یکی از بزرگ ترین قبرستان های سیستان است، دارای قبوری از دوره های مختلف و اشکال متنوع است. قبور قدیمی، از خشت و با پوشش طاق گهواری است که

به شکل پشته‌های کم‌ارتفاع دیده می‌شود و دهانه بسیاری از آنها فرو ریخته است. نمونه دیگر، قبور صندوقی است که در پوشش با یکدیگر تفاوت دارند. این پوشش‌ها شامل خشت و گل، آجر، سیمان، سنگ مرمر و گرانیت است که قبور صندوقی با پوشش خشت و گل، قدمت بیشتری نسبت به سایر قبور دارند و فاقد مشخصات‌اند. نمونه‌ای از قبور صندوقی سیمانی در این قبرستان وجود دارد که سطح بالایی آن، به شکل چندطبقه ساخته شده است. قبرهای سه طبقه متعلق به مردان و قبرهای دو طبقه متعلق به زنان است.

بخش خاصی از قبرستان به قبور اهل سنت اختصاص داده نشده است و تعداد اندکی از قبور اهل تسنن در میان سایر قبور این قبرستان وجود دارد. این قبرها به شکل پشته‌های کم‌ارتفاعی است که با سنگ‌ریزه پوشیده شده و دور تا دور آن با خشت یا آجر به شکل بیضی درآمده و همچنین دو شاخه در بالا و پایین قبر کاشته شده است.

آرامگاه‌های روستای قلعه نو

روستای قلعه نو در شرق شهرستان زهک، بخش جزینک و در دهستان جزینک واقع شده است. قبرستان این روستا بر روی تپه‌ای به ارتفاع پنج متر ساخته شده و هفت آرامگاه دارد که در این قسمت، فقط به توصیف یکی از آرامگاه‌ها پرداخته می‌شود و ویژگی‌های سایر آرامگاه‌ها در جدول آورده شده است.

آرامگاه سید پادشاه

آرامگاه سید پادشاه در شهرستان زهک، پانزده کیلومتری مرکز بخش جزینک، دهستان جزینک و پانصد متری شرق روستای قلعه‌نو و در صد متری شمال‌غرب روستای قلعه‌کهنه قرار گرفته است.^۱ این اثر در قبرستان قدیمی روستای قلعه‌نو و بر فراز تپه‌ای بلند به ارتفاع هشت متر واقع شده است؛ این تپه در دشتی مسطح قرار دارد. آرامگاه مربوط به سیدحسین بن هاشم با نام خانوادگی خوشدل هاشمی است. وی از افراد محترم و بانفوذ منطقه و از سادات ساکن در روستای قلعه‌نو بوده است. سیدحسین (سید پادشاه) یک بار ازدواج کرد، اما بعد از مدتی به تنهایی ادامه حیات داد و از خود اولادی باقی

۱ گزارش ثبتی مقبره سید پادشاه (۱۳۸۷)، سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان سیستان و بلوچستان، ص ۷.

نگذاشت. وی مدتی در محل دفن فعلی خود معتکف شده بود تا اینکه اقوام دوباره او را یافتند و به خانه بازگرداندند. وی بسیار سخاوتمند بود و برای او کراماتی قائل شده‌اند. با توجه به موجود نبودن اسناد معتبر و از بین رفتن قبر مذکور، متأسفانه تاریخ دقیق فوت وی مشخص نیست، ولی احداث بنا بر قبر او را اواخر دوران قاجاریه ذکر می‌کنند. همچنین گفته می‌شود وی قبل از فوت، اقدام به ساخت آرامگاه کرده است. این بنا از سمت جنوب و شرق به اراضی مزروعی و در سمت غرب مشرف به روستای قلعه‌نو و از سمت شمال نیز به قبرستان و بقایای قدیمی روستای قلعه‌نو ختم می‌شود.^۱

در ساخت این بنا همانند دیگر اماکن قدیمی در روستا، از خشت و گل استفاده شده است که سطوح داخلی و خارجی دیوارهای آن اندودی از گل دارد. همچنین گنبد این بنا به سبک خانه‌های سنتی سیستان (گنبد سیستانی) ساخته شده است. در داخل آرامگاه نیز سه طاقچه با سه تورفتگی متفاوت وجود دارد. در ورودی این بنا نیز در ضلع غربی ساخته شده است که در حال حاضر فاقد در و پنجره است. طبق گفته‌های ساکنان روستا، آرامگاه یک در چوبی داشته که با گذشت زمان از بین رفته است. با توجه به نحوه قرار گرفتن این مقبره بر فراز تپه، از سمت شرق و غرب با شیب تندی به اراضی کشاورزی می‌رسد و تنها در سمت شمالی به ادامه تپه، بناهای قدیمی و قبرستان ختم می‌شود. از ویژگی‌های این بنا می‌توان به وجود تزئیناتی روی سطح داخلی دیوارها اشاره کرد که با گل رس ساخته شده و به آن فرم داده شده است. با توجه به اینکه سید در نزد مردم روستا از قداست و احترام برخوردار است، بیشتر مردم روستا، بستگان و نیز کسانی که به کرامات وی معتقدند، در این مکان حضور می‌یابند و آن را زیارت می‌کنند. نذورات این مقبره، متشکل از نان محلی و ذبح احشام است که در میان اهالی روستا و افراد نیازمند تقسیم می‌شود.

قبرستان تپه آتشگاه

در شمال شرق روستای قلعه کنگ و در سمت چپ رودخانه سیستان، تپه‌ای مرتفع به شکل یک زبانه در جهت شمالی جنوبی کشیده شده و به وسیله یک شکاف عمیق به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم شده است. وسعت تپه جنوبی از تپه شمالی بیشتر است. سطح این تپه ناهموار را

۱ پژوهش گروهی بنیاد ایران‌شناسی (شعبه سیستان و بلوچستان) (۱۳۹۰)، شماری از مقبره‌های استان سیستان و بلوچستان، سرپرست طرح در شعبه: امین‌رضا کمالیان، تدوین نهایی: حسن حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد ایران‌شناسی، صص ۸۸-۸۹.

دانه‌های ریز و درشت شن پوشانده است. در دو سوی شرق و غرب و همچنین زبانه جنوبی این تپه، دو قبرستان قرار دارد. قبرستان غربی جدیدتر است و همچنان مورد استفاده روستاهای اطراف قرار می‌گیرد. تمام قبور این دو قبرستان، در دل خاک ایجاد شده است و هیچ آرامگاهی در سطح آنها به چشم نمی‌خورد. تنها آرامگاه این تپه، در مرتفع‌ترین قسمت زبانه جنوبی آن قرار گرفته و مربوط به دوران معاصر و از آن علم خان نارویی است.^۱

قبرهای جدید این قبرستان از نوع قبور صندوقی با پوشش‌های مختلف سنگ مرمر، سنگ گرانیات و سیمان است. سطح برخی قبور سیمانی به شکل طبقه‌ای ساخته شده که نشانه جنسیت فرد دفن شده است. تمامی قبور تپه آتشگاه (همان‌طور که گفته شد) در شیب تپه و در دل خاک ایجاد شده‌اند که این مسئله موجب شده است قبور به شکل پله‌ای قرار گیرد.

قبور قدیمی که در جبهه شرقی قرار گرفته، به شکل پشته‌های کم‌ارتفاعی است که روی آنها با سنگ‌ریزه پوشیده شده و دسته‌ی دیگر قبوری به شکل صندوقی و از خشت است که در نهایت با لایه‌ای از گل اندود شده است. البته قبور جدیدی در میان این قبور قدیمی به صورت پراکنده ساخته شده است (شکل ۷).



شکل ۷: قبرستان تپه آتشگاه

۱ جی. پی تیت (۱۳۶۲)، سیستان، ترجمه غلامعلی رئیس‌الذاکرین، مشهد: اداره کل ارشاد اسلامی سیستان و بلوچستان، ص ۲۸.

قبرستان تپه شهرستان

در سمت راست رودخانه سیستان و در کنار پیچ بزرگ این رودخانه به سمت زهک، تپه نسبتاً بزرگ و طولی شکلی دیده می‌شود که جهت آن شمالی-جنوبی است. این تپه، دارای خاک رسی و زردرنگ و به تپه شهرستان معروف است. بر اساس روایات محلی، بر روی این تپه شهری قرار داشته که آن را «رام» ساخته است.

یک شکاف عمیق با جهت شرقی-غربی، تپه شهرستان را به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم کرده است. وسعت و ارتفاع تپه شمالی کمتر از تپه جنوبی است. سطح هر دو تپه، دارای پستی و بلندی‌های زیادی است و از فاصله دور به راحتی می‌توان این برجستگی‌ها و فرو رفتگی‌ها را مشاهده کرد. در سطح و دامنه تپه شهرستان، هیچ نوع پوشش گیاهی دیده نمی‌شود. سنگ‌ریزه، ماسه، حجم انبوهی از قطعات سفالی و آوار سنگین بناهای فرو ریخته، آثار سطحی این تپه عظیم باستانی را تشکیل می‌دهد.^۱

تپه شمالی از نظر ظاهر عمومی متفاوت از تپه جنوبی است. این تپه کوچک و کم‌ارتفاع، مانند یک زبانه از جنوب به شمال کشیده شده است. این تپه از هر سو دارای شیب ملایمی است و میزان پراکندگی سفال آن نیز بسیار کمتر است. متأسفانه هم‌اکنون این تپه به عنوان قبرستان مورد استفاده روستاهای اطراف قرار می‌گیرد و بیشتر سطح آن را قبور قدیمی و جدید دربر گرفته است. از ویژگی‌های جالب توجه این تپه، کوره‌های تخریب‌شده متعددی است که در گوشه و کنار آن به چشم می‌خورد.^۲

این قبرستان وسیع با ماسه بادی پوشیده شده و دارای قبوری به شکل پشته‌های کم‌ارتفاع است که روی آنها را با سنگ‌ریزه پوشش داده‌اند. این قبور، به اهل سنت منطقه تعلق دارد. باد موجب فرسایش شدید قبور قدیمی‌تر شده و سنگ‌ریزه‌ها و تکه‌های سفال روی قبور را با خود جابه‌جا کرده و جای آنها را ماسه بادی گرفته است. سنگ‌هایی که به عنوان نشان در بالا و پایین قبر می‌گذارند نیز به طور کامل خرد شده و تبدیل به سنگ‌ریزه شده است. این قبور قدیمی فاقد نام و نشان است. قبور جدیدتر اهل تسنن در این قبرستان، به همان شکل معمول همیشگی است؛ با این تفاوت که بر بالای برخی قبور، لوح‌هایی قرار داده‌اند و مشخصات فرد متوفی بر آن حک شده است. تعداد اندکی از قبور اهل تشیع در این بخش از قبرستان و در کنار قبور اهل سنت دیده می‌شود.

۱ رضا مهرآفرین (۱۳۹۳)، شهرهای ساسانی، تهران: انتشارات سمت، ص ۱۸۴.

۲ رضا مهرآفرین (۱۳۹۱)، برجکاد/وشیدا، تهران: نشر دریافت، ص ۱۹۰.

شیب شرقی و جنوب شرقی تپه، به قبور تشیع اختصاص دارد. در این بخش، شش آرامگاه وجود دارد که تنها سه آرامگاه سالم است. آرامگاه اول شامل تک اتاقی مستطیل شکل با سقف گنبدی از آجر، با یک ورودی سمت جنوب و سه دریچه در اضلاع دیگر است. آرامگاه فاقد تزئینات و اندود گلی روی دیوارها و بخشی از گنبد آن از بین رفته است. در این آرامگاه فقط آثار یک قبر وجود دارد که بسیار آسیب دیده است و قلوه سنگ‌های بزرگی بر روی آن قرار داده‌اند. کف اتاق با ماسه بادی پر شده است.

آرامگاه‌های دوم، سوم و چهارم چسبیده به هم ساخته شده‌اند و از یکی از آنها فقط بخشی از دیوارهای آن باقی مانده و دو آرامگاه دیگر، در ماسه بادی فرو رفته است و گنبد، بخشی از دیوارها و قسمت بالای ورودی آنها دیده می‌شود. به دلیل پر بودن آرامگاه‌ها امکان رؤیت قبور وجود ندارد. مصالح به کار رفته در ساخت این سه آرامگاه، آجر با اندود گل است.

آرامگاه‌های پنجم و ششم نیز در کنار هم ساخته شده و بخش اندکی از دیوار و پی آنها باقی مانده است. دیوارها از بیرون دارای قاب‌های مستطیل شکلی است که در داخل آنها روزنه‌هایی به شکل چلیپا ساخته شده و در گلی که برای پوشش بنا مورد استفاده قرار گرفته، خرده سفال‌های قرمز رنگ فراوانی دیده می‌شود. در داخل این دو آرامگاه، آثار دو قبر در کنار هم دیده می‌شود که احتمالاً از نوع قبور صندوقی خشتی با اندود گل است، ولی بسیار آسیب دیده است.

تمامی قبور این بخش از قبرستان، از نوع قبور صندوقی با پوشش‌های مختلف سنگ، سیمان و غیره است که سطح برخی از آنها به شکل چندطبقه ساخته شده است. به احتمال زیاد بسیاری از قبور این قبرستان در زیر ماسه‌ها مدفون شده است.

جدول قبرستان‌های حوزه زهک

نام محوطه	طاق گهواره‌ای	قبر صندوقی خشتی	قبر صندوقی سنگی و ...	بدون مشخصات	با مشخصات	قبر با سطح مطبق
قبرستان دشتک	•	•	•	•	•	•
قبرستان دم خواجه احمد	•	•	•	•	•	—
قبرستان تپه گوری	•	—	—	•	—	—
قبرستان کهنه خمک	•	—	—	•	—	—

نام محوطه	طاق گهواره‌ای	قبر صندوقی خشتی	قبر صندوقی سنگی و ...	بدون مشخصات	با مشخصات	قبر با سطح مطبق
قبرستان بزرگ خمک	•	•	•	•	•	•
قبرستان اطراف زیارت امیر المؤمنین خمک	•	•	•	•	•	
قبرستان تپه دز	•	•	—	•	—	—
قبرستان میلک	•	—	•	•	•	•
قبرستان اطراف آرامگاه ابراهیم نمکی	•	•	•	•	•	—
قبرستان اطراف زیارت مرتضی علی	•	•	—	•	—	—
تپه طفلان	•	—	—	•	—	—
قبرستان تپه آتشگاه	•	•	•	•	•	•
قبرستان تپه شهرستان	•	•	•	•	•	•
قبرستان اطراف زیارت شاه ولی	•	•	•	•	•	—
قبرستان ده لوف	•	•	•	•	•	—

جدول آرامگاه‌های حوزه زهک

نام آرامگاه	پلان بیرونی	پلان داخلی	تزئین داخلی	تزئین بیرونی	پوشش سقف	قبر
آرامگاه ادیره میر مهدی	مستطیل	چلیپایی	—	—	گنبد	•
دشتک، آرامگاه شهید میر حسینی	هشت ضلعی	هشت ضلعی	•	•	گنبد	•
دشتک، بی نام	مستطیل	مستطیل	—	—	رو باز	•
دشتک، بی نام	مستطیل	مستطیل	—	—	طاق گهواره‌ای	•

نام آرامگاه	پلان بیرونی	پلان داخلی	تزئین داخلی	تزئین بیرونی	پوشش سقف	قبر
آرامگاه قبرستان دم خواجه احمد	مستطیل	مستطیل	•	—	گنبد	•
قبرستان بزرگ خمک، آرامگاه ۱	مستطیل	چلیپایی	—	•	گنبد	•
قبرستان بزرگ خمک، آرامگاه ۲	مستطیل	مستطیل	—	•	رو باز	•
قبرستان بزرگ خمک، آرامگاه ۳	مستطیل	مستطیل	—	—	رو باز	•
قبرستان بزرگ خمک، آرامگاه ۴	مستطیل	مستطیل	—	—	خرپشته‌ای	•
قبرستان بزرگ خمک، آرامگاه ۵	مستطیل	مستطیل	—	—	مسطح	•
قبرستان بزرگ خمک، آرامگاه ۶	مستطیل	مستطیل	—	•	رو باز	•
قبرستان بزرگ خمک، آرامگاه ۷	مستطیل	مستطیل	—	•	رو باز	•
قبرستان میلک، ۷ آرامگاه	مستطیل	مستطیل	—	—	رو باز	•
قلعه نو، آرامگاه اباذر راشکی	مستطیل	چلیپایی	—	•	گنبد	•
قلعه نو، آرامگاه بارکزایی	مستطیل	چلیپایی	—	•	گنبد	•
قلعه نو، آرامگاه دختر	مستطیل	چلیپایی	•	•	گنبد	•
قلعه نو، آرامگاه فیروز کوهی	مستطیل	چلیپایی	•	—	گنبد	•
قلعه نو، آرامگاه سید پادشاه	مستطیل	چلیپایی	•	—	گنبد	•
قلعه نو، آرامگاه نارویی	مستطیل	چلیپایی	—	—	گنبد	•
قلعه نو، آرامگاه کل کنگ	مستطیل	چلیپایی	—	—	گنبد	•

نام آرامگاه	پلان بیرونی	پلان داخلی	ترتیب داخلی	ترتیب بیرونی	پوشش سقف	قبر
آرامگاه ابراهیم نمکی	مستطیل	مستطیل	—	—	رو باز	•
تپه شهرستان، آرامگاه ۱	مستطیل	مستطیل	—	—	گنبد	•
تپه شهرستان، آرامگاه ۲ و ۳ و ۴	مستطیل	مستطیل	—	—	گنبد	—
تپه شهرستان، آرامگاه ۵ و ۶	مستطیل	مستطیل	—	•	رو باز	•
قبرستان ده لوف، آرامگاه غربی	مستطیل	چلیپایی	•	•	گنبد	•
قبرستان ده لوف، آرامگاه میانی	مستطیل	چلیپایی	—	•	گنبد	•
قبرستان ده لوف، آرامگاه شرقی	مستطیل	مستطیل	—	•	رو باز	•
قبرستان ده لوف، آرامگاه‌های جنوب غربی	مستطیل	مستطیل	—	—	گنبد	•

تحلیل و نتیجه‌گیری

سنت‌های تدفین، نشان‌دهنده جنبه‌های مذهبی است، اما به‌طور منطقی این سنت‌ها تابع نوعی رفتار زندگان با مردگان است.^۱

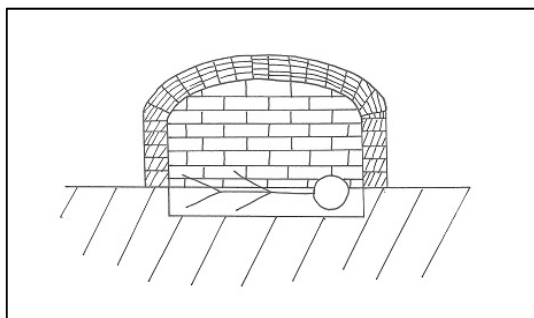
در ساختار قبور سیستان دوره اسلامی عواملی مانند تفاوت‌های مذهبی، وضعیت زمین، پراکسی و خشکسالی بسیار مؤثر بوده است؛ به طوری که قبور با طاق گهواره‌ای که در اصطلاح محلی به آن تیرگ (Tirg) می‌گویند، برای جلوگیری از بالا آمدن جسد در اثر بالا آمدن زه و رطوبت، بنا می‌شده و در عین حال در سال‌های خشک، تدفین‌ها طبق سنت معمول سایر مناطق انجام می‌شده است. البته میزان رطوبت و بارندگی، در شکل تیرگ تغییراتی ایجاد کرده است. زمانی که میزان

1 Chapman, R. Kinness, I, and Rand s borgk (1981), *The Archaeology of death*, Cambridge, p.7.

آب و رطوبت در منطقه زیاد باشد، اتاقکی از خشت یا آجر با پوشش طاق گهواره‌ای بر روی سطح ساخته می‌شود و جسد را در داخل آن قرار می‌دهند و سپس دهانه قبر بسته می‌شود (شکل ۸ و ۹).

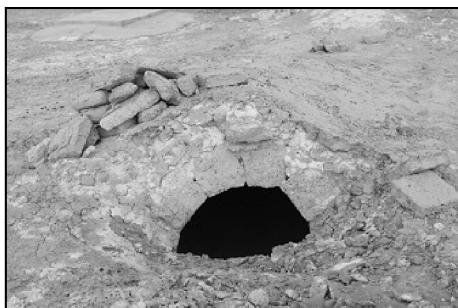


شکل ۸: تیرگ در زمان رطوبت زیاد منطقه

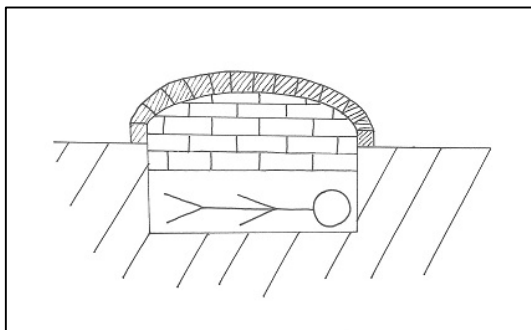


شکل ۹: ساختار تیرگ در زمان رطوبت زیاد

زمانی که رطوبت در حد متوسط است، زمین را گود می‌کنند و دیواره‌هایی از خشت و آجر ساخته می‌شود و جسد در داخل آن قرار داده شده و در نهایت، طاق گهواره‌ای بر روی آن ساخته می‌شود (شکل ۱۰ و ۱۱).



شکل ۱۰: تیرگ در زمان رطوبت متوسط منطقه



شکل ۱۱: ساختار تیرگ در زمان رطوبت متوسط منطقه

البته می‌توان گفت به دلیل کمبود چوب در فلات ایران، برای پوشش سقف، از خشت و آجر استفاده می‌شد که این عمل به صورت طاق یا گنبد صورت می‌گرفته است.^۱ این تفاوت در ساختار قبور را به خوبی می‌توان در قبرستان‌هایی مانند خَمک و تپه آتشگاه مشاهده کرد.

۱ وحید قبادیان (۱۳۹۲)، بررسی اقلیمی ابنیه سنتی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۸، ص ۱۳۵.

به نظر می‌رسد این سنت تدفین، ادامه سنت‌های پیش از اسلام است. تیرگ از لحاظ ساختار، شباهت زیادی به قبور سردابه‌ای شهر سوخته دارد.^۱ قدیمی‌ترین تدفین‌های سیستان از قبرستان شهر سوخته به دست آمده است. قبور تیرگ به قبور پشته سنگی منظم کوه خواجه هم شباهت دارد. این دسته از گورها بر سطح صخره‌ای کوه به شکل بیضی و چهارگوش ایجاد شده است.^۲ نمونه دیگر گورهای سنگ‌چین این استان، در چابهار واقع شده و مربوط به دوره تاریخی است که به گورستان دَمَب کوه معروف است.^۳ همچنین مشابه این قبور در جنوب شرق ایران فراوان است که می‌توان به گورستان عباس‌آباد، تپه گبر در روستای پارسان، لاله‌زار و محمودآباد در بردسیر اشاره کرد.^۴ قابل ذکر است که تیرگ، به قبور هفت‌تپه که مربوط به نیمه دوم هزاره دوم است، شباهت فراوانی دارد. این قبور سردابه‌ایی با طاق قوسی است^۵ (شکل ۱۲). تیت بر این باور است که این سبک تدفین که مردگان را بالاتر از سطح زمین دفن می‌کرده‌اند، سنتی بوده است که زمانی در سیستان وجود داشته و اخیراً فراموش شده است. محتمل است که این سنت، باقیمانده از دین زرتشت باشد.^۶

از میان پانزده قبرستان این حوزه، بیشترین نوع قبور از لحاظ ساختار، مربوط به نوع تیرگ و از لحاظ پوشش بیرونی فاقد مشخصات است که نشان از اعتقاد ساکنان منطقه به سادگی در تدفین و عدم رواج سواد در گذشته دارد. وجود قبور نوع تیرگ نشان‌دهنده شرایط آب و هوایی مناسب منطقه در دوره‌های قبل است که پرباران و مرطوب بود و به صورت تدفین‌های پیش از اسلام منطقه ساخته می‌شد، اما قبور جدید به دلیل خشکسالی در سال‌های اخیر همانند قبور سایر مناطق ساخته شده است (شکل ۱۳). پوشش خارجی قبور، تحت تأثیر چند عامل با هم متفاوت است؛ زن و مرد بودن، ترتیب زمانی (که به داشتن سواد و رواج آن بسیار وابسته است به طوری که هر چه

۱ سیدمنصور سیدسجادی (۱۳۸۸)، گزارش‌های شهرسوخته ۲ (کاوش گورستان ۱۳۸۰-۱۳۸۲)، زاهدان: سازمان میراث فرهنگی و صنایع دستی استان سیستان و بلوچستان با همکاری مرکز امور فرهنگی و اجتماعی اداره برنامه‌ریزی نشر، صص ۸۵-۹۲.

۲ رضا مهرآفرین، داود صارمی نائینی و مرجان شهرکی فرخنده (۱۳۹۱)، «آرامگاه‌ها و قبور کوه خواجه»، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشنامه خراسان بزرگ، س ۳، ش ۹، ص ۵۷.

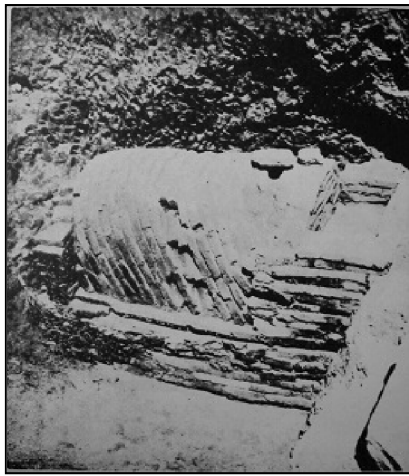
۳ روح‌الله شیرازی (۱۳۸۱)، بررسی باستان‌شناسی چابهار و جاسک، تهران: پژوهشکده باستان‌شناسی، صص ۷-۱۶.

۴ علیرضا خسروزاده، ابوالفضل عالی (۱۳۸۴ ب)، «گزارش توصیفی فصل دوم بررسی و شناسایی شهرستان بردسیر»، گزارش‌های باستان‌شناسی، ش ۴، ص ۱۶۲.

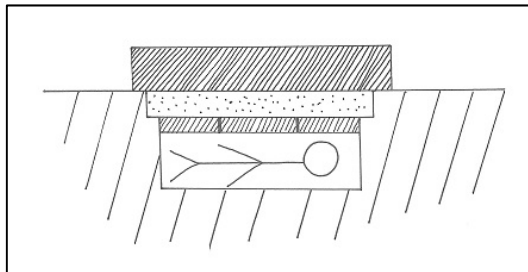
۵ پیر آمیه (۱۳۸۹)، تاریخ عیلام، ترجمه شیرین بیانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۶۳.

۶ جی. پی تیت (۱۳۶۲)، سیستان، ص ۱۷۸.

به زمان معاصر نزدیک می‌شویم به دلیل گسترش سواد، قبور بیشتر دارای نوشته می‌شود) و همچنین جایگاه اجتماعی و مصالح از جمله این عوامل است. در دورانی که سواد چندان رواج نداشت، قبور مردان با پوششی سه طبقه و قبور زنان پوشش دو طبقه ساخته می‌شد، اما با وجود گسترش سواد در دوره‌های اخیر همچنان این رسم رایج است. در دهه‌های اخیر، برای مصالح مورد استفاده در ساخت قبور، همان مواد و مصالح رایج در سایر مناطق مورد استفاده قرار می‌گیرد. همین مصالح طبقه اجتماعی افراد را نیز مشخص می‌کند.



شکل ۱۲: گور ایلامی اواخر هزاره دوم ق.م (آمی، ۱۳۸۹:۶۳)



شکل ۱۳: ساختار قبور در زمان خشکسالی

در باره آرامگاه‌ها باید گفت که از میان ۲۹ آرامگاه، بیشترین آنها دارای گنبد و از لحاظ معماری تحت تأثیر چهارطاقی‌های ساسانی است. ساخت یک آرامگاه نشان‌دهنده مقام و مرتبت صاحب آن است، اما مصالح و شکل ظاهری آنها به گونه‌ای است که کمترین تفاوت و آسیب را به چشم‌انداز یک‌نواخت بافت روستایی وارد کرده و از مصالح بومی، شکل پوشش سقف و اندود خانه‌ها تبعیت می‌کند. متأسفانه در چند سال اخیر به بهانه مرمت این آرامگاه‌ها، به این عامل توجه نشده است و استفاده از مصالح نامأنوس، واصله ناجوری در معماری و بافت سنتی محسوب می‌شود؛ مانند برخی آرامگاه‌های قبرستان بزرگ خمک.

شواهد باستان‌شناسی در سیستان در دوره‌های مختلف، نشان‌دهنده عمق اعتقادات مذهبی و پابندی به آن است. در دوره اسلامی این تمایلات قوت گرفته است و در شکل جدیدی ابراز می‌شود. گذشته از سایر فرائض و آیین‌های مورد تأکید در دین مبین اسلام، خاکسپاری و بزرگداشت درگذشتگان اهمیتی وافر می‌یابد. در آیات و روایات متعددی تأکید بر این جنبه را می‌توان پیگیری کرد. اسلام در گام‌های نخستین بر اصول سادگی خود پا فشاری دارد، اما با ظهور خلافت اموی، تجمل‌گرایی دست به طغیان وسیع علیه این سادگی می‌زند و جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی جامعه اسلامی را دستخوش تغییر می‌کند. تدفین در دوره اسلامی، اصول کلی نظیر غسل، کفن و نماز مخصوص میت را داراست، اما در شکل ظاهری و معماری قبور، تغییرات اساسی رخ داده است. به گونه‌ای که طبقات اجتماعی، همانند زندگی شهری در قبرستان‌ها نیز وجود دارد.

در حوزه زهک، تدفین در طیفی از قبور ساده تا آرامگاه‌ها انجام شده که به فراخور شرایط آب و هوایی منطقه، جایگاه اجتماعی متوفی، میزان تمکن مالی و تقدس متوفی متفاوت بوده است. می‌توان گفت سنت‌های تدفین در سیستان دوره اسلامی، بیشتر تحت تأثیر اعتقادات مذهبی و شرایط آب و هوایی خاص منطقه شکل گرفته و همچنین بازتابی از شرایط اقتصادی دوره خود است. در برخی از ادوار، یک نوع وحدت رویه در نوع معماری قبور را شاهدیم که نشان می‌دهد تفاوت‌های اقتصادی و فاصله فقیر و غنی به حداقل خود رسیده و فقط آرامگاه‌ها گویای وجود افراد نخبه مذهبی یا قدرتمند از نظر اقتصادی است که این وحدت رویه در قبرستان‌هایی که قدمت بیشتری دارند، ملموس‌تر است. همین تأثیرگذاری را به شکل دیگری در ادوار جدیدتر شاهدیم؛ مانند قبرستان دشتک. از نگاه دیگر، با توسعه تعاملات فرهنگی، تسهیل در ارتباطات و گسترش امکانات موجب شده پوشش قبور و معماری آرامگاه‌ها از حالت سنتی فاصله گرفته و

به یکنواختی با مناطق دیگر گرایش پیدا کرده است.

در دهه‌های اخیر، به دلیل گسترش ارتباطات، تدفین شکل و اهمیت سنتی خود را از دست داده و به یک نوع همگونی و همسانی با سایر مناطق رسیده است. امروزه از مصالح بومی، شکل، پلان و معماری متناسب با وضعیت محیطی استفاده نمی‌شود؛ به طوری که حتی در برخی موارد یک نوع تناقض بین اعتقادات و سنت‌های دیرپا و شکل قبور و آرامگاه‌ها وجود دارد. به طور مثال، اهل سنت هیچ‌گاه از نشانه و نوشته روی قبور استفاده نمی‌کردند و یا هرگز به ساخت آرامگاه اعتقادی نداشته‌اند؛ حال آنکه امروزه در هر دو مورد، تغییراتی ایجاد شده است و آرامگاه‌هایی از اهل سنت با نشانه و نوشته به چشم می‌خورد. علاوه بر آن، بر روی قبور اهل سنت سنگ عمودی به علامت دفن متوفی، آیات قرآن و مشخصات او نصب می‌شود؛ مانند قبور قبرستان میلک.

در اینجا مسئله، نصب یک سنگ علامت یا ساخت بناهای آرامگاهی نیست، بلکه فاصله گرفتن از سنت‌های دیرین، به سیمای قبرستان‌ها آسیب رسانده و مصالح، پلان و شیوه ساخت جدید علاوه بر آنکه بر جذابیت و اهمیت آنها اضافه نکرده، بلکه آنها را از سادگی، همگونی و تا حدودی اسلامی بودن قبور و آرامگاه‌ها دور کرده است.

منابع و مآخذ

- آمیه، پیر (۱۳۸۹)، تاریخ عیلام، ترجمه شیرین بیانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۳)، الکامل فی التاریخ، ترجمه محمدحسین روحانی، چ ۳، تهران: اساطیر.
- آتینگهاوزن، ریچارد و الگ گرابار (۱۳۷۸)، هنر و معماری اسلامی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات سمت.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۷)، فتوح البلدان، ترجمه، تعلیقات و مقدمه محمد توکل، تهران: نشر نقره.
- بیگ محمدی، حسن، هدایت الله نوری و جواد بذرافشان (بهار و تابستان ۱۳۸۴)، «ثرات خشکسالی‌های ۱۳۷۷-۱۳۸۳ بر اقتصاد روستایی سیستان و راه کارهای مقابله با آن»، جغرافیای توسعه، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ش ۵.
- پژوهش گروهی بنیاد ایران‌شناسی (شعبه سیستان و بلوچستان) (۱۳۹۰)، شماری از مقبره‌های استان سیستان و بلوچستان، سرپرست طرح در شعبه: امین رضا کمالیان، تدوین نهایی: حسن حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد ایران‌شناسی.

- تیت، جی. پی (۱۳۶۲)، سیستان، ترجمه غلام‌علی رئیس‌الذاکرین، مشهد، اداره کل ارشاد اسلامی سیستان و بلوچستان.
- خسروزاده، علیرضا و ابوالفضل عالی (۱۳۸۴ ب)، «گزارش توصیفی فصل دوم بررسی و شناسایی شهرستان بردسیر»، گزارش‌های باستان‌شناسی، ش ۴.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۷۱)، اخبار الطوال، ترجمه محمد مهدی دامغانی، چ ۴، تهران: نشر نی.
- سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح (۱۳۸۰)، برگ IV ۸۳۵۱ سری ۷۵۳ K، تهران: وزارت دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح.
- سیدسجادی، سیدمنصور (۱۳۸۸)، گزارش‌های شهر سوخته ۲ (کاوش در گورستان ۱۳۸۰-۱۳۸۲)، زاهدان: سازمان میراث فرهنگی و صنایع دستی استان سیستان و بلوچستان با همکاری مرکز امور فرهنگی و اجتماعی اداره برنامه‌ریزی نشر.
- شهرکی فرخنده، مرجان (۱۳۹۳)، «بررسی قبور و آرامگاه‌های بخش شمالی سیستان در دوره اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- شیرازی، روح‌الله (۱۳۸۱)، بررسی باستان‌شناسی چابهار و جاسک، تهران: پژوهشکده باستان‌شناسی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۶۶)، تاریخ‌نامه طبری، ترجمه ابوعلی بلعمی، به تصحیح محمد روشن، تهران: نشر نور.
- غروی، مهدی (۱۳۷۶)، آرامگاه در گستره فرهنگ ایرانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قبادیان، وحید (۱۳۹۲)، بررسی اقلیمی ابنیه سنتی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۸.
- کیانی، محمدیوسف (۱۳۸۷)، معماری ایران در دوره اسلامی، تهران: انتشارات سمت.
- گرابار، الگ (۱۳۷۵)، اولین بناهای یادبود اسلامی، ترجمه کلود کرباسی، فصلنامه علمی، فنی، هنری اثر، ش ۲۶-۲۷، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- گزارش ثبتی سازمان میراث فرهنگی و گردشگری استان سیستان و بلوچستان (۱۳۸۷)، امور پژوهشی و باستان‌شناسی، «مقبره سید پادشاه».
- موسوی، سید محمود (۱۳۷۴)، یادمان‌های خشتی کوه خواجه و خلاصه‌ای از نتایج مطالعات و کاوش‌های انجام‌شده در آن، مجموعه مقالات کنگره تاریخ، معماری و شهرسازی ایران، تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- مهرآفرین، رضا، داوود صارمی نائینی، مرجان شهرکی فرخنده (زمستان ۱۳۹۱)، «آرامگاه‌ها و قبور کوه خواجه»، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه خراسان بزرگ، س ۳، ش ۹.
- مهرآفرین، رضا (۱۳۸۳)، «بررسی و تحلیل باستان‌شناسی حوزه زهک سیستان»، رساله دوره دکتری باستان‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس.
- ----- (۱۳۹۱)، برچکاد اوشیدا، تهران: نشر دریافت.
- ----- (۱۳۹۳)، شهرهای ساسانی، تهران: انتشارات سمت.
- ناشناس (۱۳۱۴)، تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: انتشارات کلاله خاور.

- ورجاوند، پرویز و دیگران (۱۳۷۱)، «بقعه»، دائرة المعارف تشیع، ج ۳، تهران: مؤسسه دائرة المعارف تشیع.
- هیلن براند، رابرت (۱۳۷۷)، معماری اسلامی، ترجمه ایرج اعتصام، تهران: شرکت پردازش و برنامه ریزی شهری.
- یعقوبی، ابن واضح (۱۳۴۳)، البلدان، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- Adle, C. and Melikian- chivani (1972), A.S. *Les monuments du XIe si ecle du Dumqan*, studia Iranica I/2.
- Azarpay, G.(1981), *The Islamic Tomb Tower: A Note on Its Genesis and Singnificance*, Essays in Islamic Art and Aarchitecture in Honor of katharina Otto- Dorn. A.Deneshvari.
- Binford, L.R. and Binford, R(1968), *New Perspectives in Archaeology*, Chicago.
- Chapman, R. kinness, I, and Rands borgk(1981), *The Archaeology of death*, Cambridge.
- Child, V.G.(1957), *The Down of the European Civilization*, London.

سیاست مذهبی سلطان حسین بایقرا

(مطالعه موردی: تأثیر بر تشیع)

حمیده شهیدی^۱

چکیده: حکومت ۳۸ ساله سلطان حسین بایقرا (۸۷۳-۹۱۱ق) که مقارن با واپسین سال‌های حکمرانی خاندان تیموری در ایران و همزمان با تشکیل حکومت صفویه است، از نظر چگونگی برخورد با مذهب شیعه و سیاست مذهبی اتخاذشده در قبال آن، مورد توجه است. در بیشتر تحقیقات کنونی به وضعیت عمومی مذهب تشیع در دوره تیموریان و به طور مختصر به گرایش مذهبی سلطان حسین و فضای مذهبی حاکم در این عهد پرداخته شده است، اما نگارنده این نوشتار بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع تاریخی، شرح حال‌ها، تذکره‌ها، نامه‌ها و مکاتیب این دوران، علاوه بر گرایش مذهبی سلطان حسین و وضعیت مذهبی شیعیان در قلمرو وی، به تبیین علل گرایش این سلطان به مذهب شیعه و پیامدهای سیاست مذهبی او بر تشیع پردازد.

واژه‌های کلیدی: تیموریان، سلطان حسین بایقرا، مذهب شیعه اثنی‌عشری، خراسان،

امیرعلیشیر نوایی

۱ دانشجوی دکترای تاریخ ایران اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد hamideshahidi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲۴ تاریخ تأیید: ۹۵/۰۶/۰۶

Religious Politics of Sultan Husain Baiqra (A Case Study: The Impact on Shi'ism)

Hamideh Shahidi ¹

Abstract: The 38-year rule of Sultan Husain Baiqra (911-873 AH/1468-1505 CE), coinciding with the latter years of the Timurid reign as well as with the establishment of the Safavid state, is considerable in terms of how the Shi'I Islam was treated and what religious policies were adopted towards it. The general situation of Shi'ism in the Timurid period and, to some extent, the religious inclination of Sultan Husain and the religious milieu of this period, have been explored in the current researches. However, the present study, drawing upon the historical sources, biographies, letters, and writings of this period, in addition to the religious inclination of Sultan Husain and the religious situation of Shi'a within his sphere, seeks to examine and explain the causes of the Sultan's tendency towards Shi'ism and the consequences which his religious politics had for it.

Key words: Timurids, Sultan Husain Baiqra, Twelver Shi'ism, Khurasan, Amir Alishir Nawaii.

1 Ph.D. Student of Iran History of Islamic Period, Ferdowsi University of Mashhad
hamideshahidi@gmail.com

مقدمه

سلطان حسین بایقرا آخرین پادشاه دوره تیموریان از سال ۸۷۳-۹۱۱ ق. ۱۴۶۹-۱۵۰۶ م. نزدیک به ۳۸ سال فرمانروایی کرد. قلمرو حکومتی تیموریان، در عهد وی به آخرین حد خود رسید و محدوده خراسان بزرگ را در برمی گرفت. حیطه حکومتی او از شرق به بلخ، از غرب به بسطام و دامغان، از شمال به خوارزم و از جنوب به قندهار و سیستان محدود می شد. بیشتر مورخان و تذکره‌نویسان از سلطان حسین به عنوان پادشاهی علم دوست یاد کرده‌اند. علت مقبولیت این سلطان، رونق فرهنگی است که در عصر او ایجاد شد. هرات پایتخت حکومتی سلطان حسین در زمان او به مرکز درخشان علم و ادب و هنر تبدیل شد.

یکی از مباحث این دوره، وضعیت مذهب تشیع و سیاست مذهبی سلطان حسین بایقرا در برابر این مذهب و پیروان آن است. اساس این تحقیق، بر گرفته از منابع اصیل تاریخی و همچنین سایر منابع از جمله شرح حال‌ها، تذکره‌ها و اسناد تاریخی شامل نامه‌ها و مکاتیب این دوره است. درباره پیشینه تحقیق باید گفت کتاب‌هایی در زمینه تاریخ تشیع در دوره تیموری نگاشته شده است؛ از جمله تاریخ سیاسی شیعیان اثنا عشری در ایران نوشته پروین ترکمنی آذر که فصلی از آن به این دوره اختصاص دارد؛ تشیع در خراسان عهد تیموریان تألیف عبدالمجید ناصری داوودی و همچنین کتاب پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان از مهدی فراهانی منفرد که درباره مسائل سیاسی و فرهنگی دوره سلطان حسین بایقرا است. در میان مقالات نیز می توان از مقاله مسعود بیات با عنوان «گمانه‌زنی‌هایی در باب علل گرایش تیموریان به تشیع» و «نقش سیاسی اجتماعی سادات در دوره تیموری» نوشته ساسان طهماسبی نام برد.

در بیشتر این تحقیقات به وضعیت عمومی شیعیان در دوره تیموریان و به صورت مختصر به گرایش مذهبی سلطان حسین بایقرا و فضای مذهبی حاکم در این عهد پرداخته شده است. نگارنده این نوشتار در پی آن است که به طور مبسوط به این موضوع بپردازد و علاوه بر گرایش مذهبی سلطان حسین و وضعیت مذهبی شیعیان در قلمرو وی، علل گرایش این سلطان به مذهب شیعه و پیامدهای سیاست مذهبی او بر تشیع را مورد بررسی قرار دهد.

مسئله اصلی در این تحقیق، تبیین سیاست مذهبی سلطان حسین بایقرا و بررسی و تحلیل تأثیر این سیاست بر مذهب تشیع اثنا عشری است و با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخگویی به این سؤالات است:

۱. سلطان حسین بایقرا پیرو چه مذهبی و دارای چه گرایشات مذهبی است؟
۲. واقعیت‌های مذهبی عصر و چهره‌های شاخص این دوره تا چه میزان بر سیاست مذهبی او تأثیر گذار بوده است؟
۳. سیاست مذهبی سلطان حسین نسبت به مذهب شیعه دارای چه پیامدهایی است؟ آیا در جهت ترویج و قدرت شیعیان بود یا ضعف آنان را به همراه داشت؟
۴. آیا سیاست مذهبی این زمان، در بسترسازی جهت رسمی شدن مذهب تشیع در دوره صفوی مؤثر بوده است؟

الف. سیاست مذهبی تیموریان پیش از سلطان حسین بایقرا

تیموریان مانند بیشتر اقوامی که به ایران هجوم آورده‌اند، از حیث فرهنگ و تمدن از ایران ضعیف‌تر بودند و به زودی دریافته‌اند که در برابر قوم متمدن‌تری قرار دارند. از این رو، به کسب و اقتباس این تمدن پرداختند و در امور حکومتی نیز از ایرانیان کمک گرفتند. امیر تیمور که اساس سلطنت خود را بر دین اسلام قرار داده بود، بنا بر نوشته ابن عرب‌شاه، معتقد به یاسای چنگیزی بود. با این حال «آن را در طریقه شرع محمدی به کار می‌بست»^۱.

این حکومت برای حفظ خود، نیاز به مشروعیت داشت که از طرق مختلف در تأمین آن تلاش می‌کرد. حکام تیموری در درجه نخست برای رسیدن به مشروعیت نظام، به عنصر مذهبی تمسک می‌جستند. تیمور از مذهب برای پیشبرد اهداف خود به خوبی استفاده می‌کرد. او برای توجیه فرمانروایی و فتوحاتش از دین اسلام بهره می‌گرفت.^۲ جانشینان تیمور هم برای مشروعیت دادن به حکومتشان خود را حامی شریعت معرفی می‌کردند؛ به‌ویژه شاهرخ که هوادار اسلام و در انجام فریضه‌های دینی مقید بود. او برای جلب حمایت علمای مذهبی به رعایت فتاوی‌ای آنان همت می‌گماشت؛ از جمله صابون‌خانه‌ای را که به فتوای مولانا شمس‌الدین محمد بدعت شمرده می‌شد، تعطیل کرد.^۳ الغیبه در ابتدای حکمرانی درباره اجرای قوانین، یاسا را به کار می‌بست، اما بعدها خود را نسبت به علمای دین علاقه‌مند نشان می‌داد؛ هرچند همه اعمال او مطابق با اصول و

۱ ابن عرب‌شاه (۱۳۵۶)، زندگانی شگفت‌آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۹۸.

۲ بئاتریس فوربز منز (۱۳۷۷)، برآمدن و فرمانروایی تیمور، ترجمه منصور صفت گل، تهران: مؤسسه خدماتی فرهنگی رسا، صص ۲۳-۲۴.

۳ غیاث‌الدین بن همادالدین خواندمیر (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۴، تهران: خیام، ص ۱۴.

قوانین شرع نبود. شواهدی موجود است که علاوه بر امیر تیمور، عبداللطیف، ابوسعید و سلطان احمد از سلاطین تیموری، به شدت تحت تأثیر اسلام بودند.^۱

یکی دیگر از راه‌های به دست آوردن مشروعیت در این دوران، حمایت و احترام به صوفیان و عارفان بود. تیمور شیوخ صوفی ماوراءالنهر را به منظور تقویت موقعیت خویش، معزز می‌گردانید. او به هنگام دیدار از شیوخ صاحب‌نفوذ اندخود^۲ و تربت جام در خراسان به سال ۷۸۳/ق ۱۳۸۲م، موافقت آنان را برای پورش به سلسله آل کرت در هرات جلب کرد.^۳ سلطان احمد در جوانی تحت تأثیر خواجه عیدالله احرار بود و مرید او به شمار می‌رفت و با او انیس بود.^۴

در این دوره مذهب رسمی حکومت، تسنن حنفی بود؛ به همین دلیل انتظار می‌رود که تیمور و جانشینانش در حمایت از مذهب تسنن و محدود کردن تشیع بکوشند، اما آنان با وجود اعتقاد رسمی به مذهب تسنن، گاه با تشیع و نمایندگان آن همراهی می‌کردند. در منابع این دوره، از توجه تیمور به سادات اشاره شده است؛ چنانکه عبدالرزاق سمرقندی یکی از ویژگی‌های تیمور را «تعظیم سادات و تکریم ائمه»^۵ دانسته است. غیاث‌الدین علی یزدی در سعادت‌نامه گزارشی دربارهٔ امان دادن تیمور به جماعت سادات در جریان فتوحاتش در هندوستان، ارائه داده است: «و در آن حدود جماعتی سادات در دیهی بودند. چون سعادت ازلی، ایشان را مساعدت نمود همعنان بخت بلند روی امید به بارگاه همایون آوردند و شرف ملاقات و عز مصاحبت چنین صاحب قرانی که در تعظیم قدر آل یاسین و عترت طیبین و طاهرین اهتمام مبذول می‌فرمایند مشرف و منور گشتند و به نظر عنایت پادشاهانه ملحوظ و از خزانه کرم و افضال خسروانه محظوظ شدند. آن عزیزان را که به حضرت پادشاه پیغمبران و سلطان رسولان و مخدوم پادشاهان اسلام و پشت و پناه بزرگان هفت اقلیم و پیشوای ملایکه مقربین و محل اسرار ربّ العالمین نسبت دارند، امان بخشید. تاج خود به ایشان داد و بر سر ایشان داروغه گماشت».^۶

۱ حسین میرجعفری (۱۳۷۵) تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمنان، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ص ۲۴۳.

۲ اندخود در شمال غربی بلخ واقع است. الهامه مفتاح (۱۳۷۶)، جغرافیای تاریخی و جیحون و مضافات بلخ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۷۶.

۳ منز، همان، ص ۲۳.

۴ میرجعفری، همان، ص ۲۴۳.

۵ کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی (۱۳۷۲)، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۳۸.

۶ غیاث‌الدین علی یزدی (۱۳۷۹)، سعادت‌نامه، به کوشش ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب، صص ۹۸-۹۹.

ترکمنی آذر بر این باور است که تیمور مجبور به پذیرش و احترام به شیعیان بود؛ زیرا وضع اجتماعی و مذهبی شهرهای مهم ایران به نفع شیعیان گرایش یافته بود.^۱ از سوی دیگر قراین تاریخی نشان می‌دهد احترام و اکرام تیمور نسبت به شیعیان به علت مصالح سیاسی است؛ زیرا رفتار دوگانه‌ای را از او شاهدیم که این امر منفعت‌طلبی او را نشان می‌دهد. امیر تیمور از یک طرف نسبت به شیعیان مازندران رفتار ناشایستی نشان می‌دهد؛ زیرا می‌خواست از شیعیان زهر چشم بگیرد و از طرف دیگر، مردم شام را به بهانه اینکه با اولاد پیامبر بد کرده بودند، مستحق قتل و غارت می‌داند.^۲ بنابراین می‌توان بر دیدگاه شیعی صحه گذاشت و بیان کرد که در موضوع اظهار دوستی به اهل بیت از سوی تیمور، عامل سیاسی دخالت داشته است. در واقع، این فاتح قصد داشته است از ظرفیت‌ها و امکانات اتباع خود، در راستای اهدافش سود جوید.^۳

شاهرخ جانشین تیمور نیز سعی در اکرام شیعیان داشت؛ او نسبت به اهل بیت و سادات از خود علاقه نشان می‌داد. وی در مراسم ترحیم و سوگواری فرزندانش بایسنقر، از شاعران و مداحان خواست که مرثیه‌سرایی کنند. عبدالرزاق سمرقندی، مرثیه مولانا سیف‌الدین نقاش اصفهانی را در تاریخ خود آورده که یک بیت آن، چنین است:

یارب به حق حرمت اولاد فاطمه صبری بده به بیگم غمگین ناتوان^۴

شعرايي که در مجالس در محضر شاهرخ شعر می‌خواندند، به طور حتم در شعرشان به اهل بیت (فاطمه و فرزندان علیهم السلام) و صحنه‌های مظلومیت و دلخراش زندگانی آنها اشاره می‌کردند و شاهرخ با ابراز رضایت و دادن جوایز و صله، آنان را تشویق می‌کرد. بر همین اساس، ادبیات شیعه در این زمان به طور مستقل به رشد قابل ملاحظه‌ای رسید و منقبت‌خوانی و مرثیه‌سرایی به طور گسترده و روز به روز رواج بیشتری می‌یافت.^۵

بر اساس گزارش‌های زبده‌التواریخ، شاهرخ به زیارت امام رضا^(ع) علاقه داشت و نذوراتی به

۱ پروین ترکمنی آذر (۱۳۹۰)، «تاریخ سیاسی شیعیان اثناعشری در ایران»، انتشارات شیعه‌شناسی، ص ۳۳۵.

۲ همان، صص ۳۴۰-۳۴۴.

۳ کامل مصطفی شیبی (۱۳۸۷)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، ص ۱۶۰.

۴ کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی (۱۳۸۳ق)، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به تصحیح محمد شفیع لاهوری، لاهور: [بی‌نا]، ص ۸۵۰.

۵ عبدالمجید ناصری داوودی (۱۳۷۸)، تشیع در خراسان- عهد تیموریان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ص ۱۳۱.

آن آستان تقدیم می‌کرد: «در این سال [۸۲۱] ... عزیمت زیارت مشهد سلطان خراسان فرموده ... صدقات و نذورات به ارباب استحقاق رسانید. از جمله نذورات، قندیلی از طلا ساخته سه هزار منتقال در گنبد مرقد سلطان بیاویختند ...».^۱ علاوه بر شاهرخ، همسرش گوهرشادیگم نیز با احداث مسجد جامع کبیر در جوار حرم امام رضا^(ع) و اختصاص موقوفاتی برای آن، نام نیکی از خود برجای گذاشته است.^۲ شاهرخ با وجود توجه به ائمه شیعه و نشان دادن علاقه به آنان، همانند تیمور در جایی که منافع و مصالح سیاسی‌اش به مخاطره می‌افتاد، به مخالفت با شیعیان برمی‌خاست و در صورتی که مطرح کردن عقاید شیعی، حکومتش را به خطر می‌انداخت، با آن مخالف می‌کرد.^۳

بنا بر نوشته خواندمیر، الغیگ یکی دیگر از امرای تیموری به زیارت مرقد امام رضا^(ع) رفت و «صلات و نذورات» برای مجاوران آن حضرت تقدیم کرد.^۴ همین مورخ از حضور قاسم انوار در سمرقند خبر می‌دهد که مورد احترام الغیگ قرار گرفت و سال‌ها در کمال جاه و جلال در آن دیار به سر برد.^۵

سلطان ابوسعید تیموری روابط نزدیکی با سادات شیعی برقرار می‌کرد؛ از جمله آنکه سیدصدرالدین ابراهیم قمی همواره با او مصاحبت و روابط صمیمی داشت، به گونه‌ای که به خود جرئت داد برخی اقدامات سلطان از جمله قتل گوهرشاد همسر شاهرخ میرزا را مورد انتقاد قرار دهد.^۶ با این حال به‌مانند سایر پادشاهان تیموری، گرایش خاصی به تشیع از او در منابع ذکر نشده است.

گزارش‌های موجود نشان می‌دهد که در زمان ابوالقاسم بابر، شیعیان اجازه بروز و آزادی بیشتری داشتند. در زمان او خواندن خطبه و ضرب سکه به نام دوازده امام مرسوم شد. او در یک مجلس به خواص و مقربان خود اعلام می‌دارد که از نظر مذهبی، یک سنی حنفی است؛ اما نام دوازده امام در سکه‌ها هیچ مغایرتی با مذهب او ندارد.^۷

۱ شهاب‌الدین عبدالله حافظ ابرو (۱۳۸۰)، *زبنة التواریخ*، به تصحیح سیدکمال حاج‌سیدجوادی، ج ۴، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۶۹۲.

۲ همان، ص ۶۹۳.

۳ ترکمنی آذر، همان، ص ۳۴۸.

۴ خواندمیر، همان، ج ۴، ص ۲۸.

۵ همان، ص ۱۱.

۶ همان، ص ۱۰۶.

۷ سمرقندی (۱۳۸۳ق)، همان، ص ۱۱۱۸.

صرف نظر از تأثیر ملاحظات سیاسی و منفعت‌جویی در رفتار تیموریان نسبت به تشیع، آنگونه که مسعود بیات بیان می‌کند، گرایش تیموریان به تشیع در حد دوستی اهل بیت است.^۱ این جریان در آن روزگار وجود داشت؛ بنابراین تیموریان پیش از اظهار علاقه به تشیع، به اهل بیت پیامبر علاقه نشان می‌دادند. این امر، در حکومت سلطان حسین بایقرا جلوه بیشتری دارد.

ب. گرایش مذهبی سلطان حسین بایقرا

همانگونه که ذکر شد، حکومت تیموریان برای حفظ خود نیاز به مشروعیت داشت که از طرق مختلف در تأمین آن تلاش می‌کرد. یکی از این راه‌ها تمسک به عنصر مذهب بود. آنان برای مشروعیت دادن به حکومت، خود را حامی شریعت معرفی می‌کردند و سلطان حسین بایقرا نیز از این امر مستثنی نبود. او هم «بساط شریعت پروری مبسوط گردانید» و همگان را به رعایت احکام اسلامی ملزم می‌کرد و حتی دستوری صادر کرد که طبق آن، اعضای خاندان سلطنتی نیز در صورت عدول از این امر، بدون هیچ ملاحظه‌ای بر ایشان حد شرعی مقرر شود.^۲ در منابع ذکر شده است که این سلطان، هفته‌ای دو بار علمای مذهبی را به دربار دعوت می‌کرد^۳ و آنان طبق قوانین اسلام، گاهی شب تا صبح دربارهٔ امور مهم شرعی و فقهی بحث می‌کردند تا به نتیجه‌ای برسند.^۴

ابوالقاسم شهاب‌الدین خوافی در منشأ الانشاء آورده است که چگونه سلطان حسین به دینداری تظاهر می‌کرد و برای جلب حمایت علمای مذهبی، دستوراتی چون منع ریش‌تراشی و شراب‌خواری را صادر کرد؛^۵ در حالی که به گزارش ظهیرالدین بابر، از خصوصیات منفی وی شراب‌خواری بوده است.^۶

یکی از ویژگی‌های این دوران، احترام تیموریان به صوفیان و عارفان بود. سلطان حسین بایقرا

۱ مسعود بیات (۱۳۹۲)، «گمانه‌زنی‌هایی در باب علل گرایش تیموریان به تشیع»، فصلنامه شیعه‌شناسی، ش ۴۳، ص ۱۷۶.

۲ خوندیمیر، همان، ج ۴، ص ۱۵۲.

۳ همان، ص ۱۱۱.

۴ عبدالواسع نظامی باخرزی (۱۳۷۱)، مقالات جامی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی، صص ۹۲-۹۶.

۵ ابوالقاسم شهاب‌الدین احمد خوافی (۱۳۵۷)، منشأ الانشاء، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران: دانشگاه ملی ایران، صص ۱۵۹-۱۶۰، ۱۶۴-۱۶۵.

۶ ظهیرالدین محمد بابر (۱۳۰۸ ق)، بایرنامه (توزوک بابر)، ترجمهٔ خان خانان بیرام، به کوشش میرزا محمد ملک الکتاب، بمبئی: [بی‌نا]، ص ۱۰۵.

نیز احترام ویژه‌ای برای صوفیان قائل بود و حتی با اخلاص و روی نیاز، به زیارت مزار عارفانی چون خواجه عبدالله انصاری در «گازرگاه» می‌رفت.^۱ خواندمیر از بنای چندین خانقاه در زمان سلطان حسین در هرات خبر داده است؛ از جمله خانقاه سلطانی، خانقاه سرپل انجیل، خانقاه تبادگانی و خانقاه اخلاصیه.^۲ در کنار بیشتر این خانقاه‌ها مدارسی نیز بنا می‌شد؛ این نکته نشان می‌دهد که خانقاه‌ها و مدارس از کانون‌های عمده تعلیم و تربیت بودند.

در میان صوفیان و عرفای این دوران، اختلاف عقیده زیادی مشاهده می‌شود. مهم‌ترین و بانفوذترین فرقه صوفیانه در ولایات خراسان و ماوراءالنهر، طریقت نقشبندیه است که به تسنن منسوب بودند. در میان طریقت‌های صوفی وابسته به شیعه که در این زمان در خراسان فعالیت داشتند، می‌توان از «نوربخشیه» نام برد. قراین تاریخی نشان می‌دهد که مشایخ خاندان نوربخشیه مورد تکریم سلطان حسین قرار می‌گرفتند و حتی هر ساله مبالغی را از سلطان دریافت می‌کردند؛ برای نمونه، زمانی که شاه قاسم فیض‌بخش یکی از پسران سیدمحمد نوربخش به هرات آمد، مورد توجه و احترام سلطان حسین قرار گرفت و حتی او برای رضایت خاطر شاه قاسم، قصبه بیابانک را به رسم سیورغال به او واگذار کرد؛^۳ همچنین طی حکمی «مبلغ سی و شش هزار دینار و مقدار پانصد خروار غله» را سالانه برای او در نظر گرفت.^۴

همانگونه که ذکر شد، مذهب رسمی دوره تیموریان، مذهب حنفی بود. با این حال، دوستی و ارادت به اهل بیت در میان آنها رواج داشت؛ این امر به‌ویژه در دوره سلطان حسین بایقرا نمود بیشتری داشت. بنا بر نوشته خوافی، وی سادات سبزوار را که در تشیع اثنی‌عشری شهره بودند، مورد تکریم خاص خود قرار می‌داد.^۵

توجه سلطان به مشایخ مسالک شیعی و سادات شیعه اثنی‌عشری باعث شده بود که برخی از محققان، قاطعانه سلطان حسین بایقرا را پیرو مذهب تشیع بدانند. بیشتر منابع (که البته از دیدگاه مذهب تسنن نگاشته شده است) به این نکته که سلطان مذکور به مذهب تشیع تمایل داشته است،

۱ خواندمیر، همان، ج ۴، ص ۱۵۲.

۲ غیاث‌الدین بن همادالدین خواندمیر (۱۳۴۵)، *فصلی از خلاصه الاخبار*، کابل: انجمن جامی، صص ۱۴-۲۴.

۳ سیدنورالله شوشتری (۱۳۷۶ق)، *مجالس المؤمنین*، ج ۲، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ص ۱۴۸.

۴ معین‌الدین محمد زمجی اسفزاری [بی‌تا]، *ترسل (نسخه خطی)*، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۴۹۹۴، برگه ۷۶.

۵ خوافی، همان، صص ۱۰۱-۱۰۴.

اشاره‌ای نکرده‌اند، اما خواندمیر مورخ معاصر این زمان که خود پیرو مذهب شیعه بود، از قصد سلطان برای مزین کردن خطبه و سکه به نام دوازده امام خبر داده است: «[سلطان حسین] در آن ایام که بر سریر سلطنت خراسان تمکن یافت و شعیعه انوار دین پروری آن حضرت بر اطراف آن مملکت تافت. رأی شریعت آرا چنان اقتضاء فرمود که خطبه و سکه را به اسامی القاب معصومین مزین گرداند و صیت این نیک نامی در اطراف آفاق انتشار داده، آوازه تجدید قواعد شریعت بنی‌هاشمی از ایوان کیوان بگذراند. اما جمعی از متعصبان مذهب حنفی که در آن زمان در دارالسلطنه هرات به غایت معتبر و موقر بودند به پایه سریر سلطنت مصیر شتافته، در باب ترجیح رسوم اهل سنت سخنان گفته، از تغییر خطبه منع نمودند...»^۱

به نظر می‌رسد خواندمیر بر اساس برخی ملاحظات، نام آن متعصبان مذهبی را ذکر نکرده است. به گزارش نظامی باخرزی، سلطان، این مسئله را با نورالدین عبدالرحمن جامی در میان گذاشت و نظر او را جویا شد؛ جامی نیز با این کار مخالفت کرد و سلطان را از این اقدام بازداشت.^۲ در بابرنامه آمده امیرعلیشیر نوایی او را از این کار برحذر داشته است.^۳ در عالم‌آرای صفوی ذکر شده است که سلطان، نظر امیرعلیشیر را در این باره جویا می‌شود، او نیز در پاسخ اظهار می‌دارد که: «اگر خواهی که پادشاهی را از دست به در نکنی می‌باید به این فکر نیفتی».^۴ با توجه به سیاست مداراجویانه امیرعلیشیر نوایی در مذهب و فرهنگ، به نظر می‌رسد که او نه به علت تعصب مذهبی، بلکه به سبب شرایط هرات و ریشه‌دار بودن مذهب تسنن در آن و جلوگیری از آشوب، به سلطان توصیه می‌کند چنین اقدامی را انجام ندهد.

ذکر این نکته ضروری است که خواندن خطبه و ضرب سکه به نام دوازده امام، پیش از این نیز در بین سلاطین تیموری مرسوم بوده است و این امر نمی‌تواند دلیل قاطعی برای شیعه بودن سلطان حسین باشد؛ چنانکه ابوالقاسم بابر نیز تأکید کرده است، او پیرو مذهب سنی حنفی است و نام دوازده امام در سکه‌ها، هیچ مغایرتی با مذهب او ندارد.^۵ بنابراین درباره مذهب سلطان حسین بایقرا نمی‌توان با قاطعیت گفت که وی پیرو مذهب شیعه بوده است، اما می‌توان ادعا کرد که وی

۱ خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ج ۴، ص ۱۲۶.

۲ نظامی باخرزی، همان، ص ۱۴۸.

۳ بابر، همان، ص ۱۰۴.

۴ مجهول المؤلف، عالم‌آرای صفوی (۱۳۶۳)، به کوشش یدالله شکری، تهران: اطلاعات، ص ۲۸۸.

۵ سمرقندی (۱۳۸۳ق)، همان، ص ۱۱۱۸.

به مذهب شیعه علاقه‌مند بوده و به آن گرایش داشته است. با وجود این، اگر فرض را بر این قرار دهیم که وی آنقدر به مذهب تشیع دل بسته بود که قصد جایگزینی آن به جای مذهب تسنن را داشت، با توجه به ریشه‌دار بودن سنی‌گری در دستگاه حکومت و (به قول خواندمیر) با وجود متعصبان سنی‌مذهب، محقق شدن این امر مستلزم وجود یک سلطان با اقتدار کامل سیاسی بود. در حالی که همانگونه که پیشتر ذکر شد، این دوران مقارن با آخرین سالهای حکمرانی تیموریان در ایران است و حکومت سلطان حسین از اقتدار بالایی برخوردار نیست. قراین تاریخی نشان می‌دهد که جامعه آن روز، آمادگی نسبی برای پذیرش یک حکمران شیعی را داشت، اما سلطان حسین فاقد چنین اقتداری بود که بتواند در این زمینه اقدام کند. درباره علل گرایش سلطان حسین بایقرا به مذهب شیعه، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. واقعیت‌های مذهبی عصر

الف. وجود شهرهای شیعه‌نشین و کثرت شیعیان در قلمرو حکومتی: سرزمین خراسان که جزو قلمرو حکومتی سلطان حسین بایقرا بود، دارای بیشترین پیرو در فرقه حنفیه بود؛ البته از میان فرق متعدد شیعی، فرقه‌های تشیع اثنی‌عشری و اسماعیلیه بیشترین تعداد را در بافت مذهبی خراسان دارا بودند. به استناد اسفزاری، اسماعیلیان بیشتر در قهستان^۱ بودند^۲ که در منابع این زمان، فعالیت چندانی از آنان گزارش نشده است. در مقابل، قراین تاریخی نشان می‌دهد که در این دوران، مذهب اثنی‌عشری از رشد فزاینده‌ای برخوردار بود و شهرهای سبزوار و مشهد، کانون‌های قدرتمند این فرقه محسوب می‌شدند.

در این زمان، اختلاف میان اهل تسنن و تشیع را در خراسان شاهدیم. زین‌الدین محمود واصفی، اخباری درباره اینگونه اختلافات را که خود شاهد و ناظر آن بوده است گزارش می‌دهد؛ از جمله خاطرات او درباره سفرش به مشهد همراه با پسرخاله‌اش غیاث‌الدین محمد، درخور توجه است. با توجه به اهمیت آن، قسمتی از یادداشت‌های واصفی را در اینجا نقل می‌کنیم: «[غیاث‌الدین محمد] گفت: مرا دغدغه طوف سلطان خراسان است. تو برادر منی به من همراه شو که من ترا غنیمتم. القصه با وی همراه شده به مزار سلطان خراسان رفتم و در درون مسجد جامع، پایابی است

۱ قهستان ولایتی است در جنوب خراسان که شامل قائن، تون، گناباد، طبس و ترشیز [کاشمر] است.

۲ معین‌الدین محمد زمجی اسفزاری (۱۳۳۸)، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه الیهات*، به تصحیح سیدمحمد کاظم امام، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ص ۳۰۷.

که مردم آن جا وضو می‌سازند. جهت وضو ساختن در آنجا درآمدم و به وضو ساختن مشغول بودیم که آوازی آمد که اینک دو خراسانی آمده خود را افسار می‌کنند (در وضو مسخ گوش و گردن می‌کشند، رافضیان به ظرافت می‌گویند که خود را افسار می‌کنند). غیاث‌الدین محمد را دیدم که دامن قبا را به میان محکم کرده و در زیر جامه یکاویزی داشت، آن را گرفته از غلاف نیم کش کرد. من گفتم که چرا چنین کردی؟ گفت که: این حرام‌زاده رافضی را مثل بزغاله سر می‌برم. گفتم که: تو دیوانه شده‌ای و از عقل و خرد بیگانه گشته‌ای؟ جماعت رفضه ترا پاره پاره می‌سازند. گفت: من پروای مردن ندارم. دیدم که به غایت بجد است. بنیاد زاری کردم و گفتم: ای برادر از برای خدا بر حال من رحم کن که من به تو اعتماد کرده به غربت افتاده‌ام و غیر از تو کسی ندارم. مرا خوار و زار و اسیر و گرفتار مگردان. باری قبول کرد. چون از پایاب بیرون آمدم دیدیم که قریب به پنجاه کس از رفضه بر سر پایاب جمع شده‌اند و تعرض می‌کنند و می‌خندند. فقیر، غیاث‌الدین محمد را زاری کرده، تسکین دادم تا از مسجد جامع بیرون آمدم.^۱

این گزارش، از قدرت یافتن شیعیان در شهر مشهد حکایت دارد. مباحثات فکری نیز میان اهل تشیع و تسنن رواج داشت؛ از جمله می‌توان به مباحثه ابن‌جمهور احسائی (از علمای شیعه اثنی‌عشری) با یکی از ملایان سنی هرات در سال ۸۷۸ق. در مشهد اشاره کرد.^۲

ب. وجود مرقد امام رضا^(ع) در قلمرو حکومتی سلطان حسین بایقرا: مرقد امام رضا^(ع) پایگاه مهم شیعیان در قلمرو حکومتی سلطان حسین بایقرا، نقش مهمی در اهمیت پیروان شیعه نزد حکومت داشته است؛ به‌ویژه آنکه به استناد منابع، شاهان تیموری علاقه زیادی به زیارت آن حضرت داشتند. بر اساس گزارش خواندمیر، سلطان حسین نیز به زیارت آن حضرت می‌رفت و «لوازم طواف مرقد عطر سا و روضه جنت آسای امام علی بن موسی الرضا علیهما التحیه و الدعا را به جای آورده، خدام و مجاوران را به صلات و انعامات بنواخت».^۳ این علاقه، در میان شخصیت‌های برجسته فرهنگی و سیاسی این دوران نیز وجود داشت.

پ. گسترش طریقت‌هایی بر پایه تشیع: همانگونه که ذکر شد از ویژگی‌های دوره تیموری، بسط و پیشرفت تصوف است. این پیشرفت با نزدیکی تصوف و تشیع همراه بود. در میان طریق

۱ زین‌الدین محمود واصفی (۱۳۴۹)، *بدایع الوقایع*، به تصحیح الکساندر بلدروف، ج ۲، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، صص ۲۲۰-۲۲۱.

۲ رسول جعفریان (۱۳۷۵)، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، ج ۲، قم: انصاریان، صص ۷۷۵-۷۷۶.

۳ خواندمیر، *تاریخ حبیب السیر*، ج ۴، صص ۱۳۹-۱۴۰.

صوفی وابسته به شیعه که در این زمان در خراسان فعالیت داشت، می‌توان از طریقه نوربخشیه نام برد که در نشر تشیع تأثیرگذار بود و حتی به عنوان یک دسته مذهبی-سیاسی شناخته می‌شد. بنیانگذار این فرقه، سیدمحمد نوربخش است که مقارن با سال‌های نخستین حکومت شاهرخ در خراسان، به نشر آموزه‌های خود پرداخت.^۱ او در قائن خراسان به سال ۷۹۵ق/۱۳۹۴م متولد شد. پدرش عبدالله از احساء بحرین، برای زیارت مزار امام رضا^(ع) به توس آمد و بعدها در قائن اقامت گزید. بنا به نوشته نورالله شوشتری، وی در هفت سالگی قرآن را حفظ کرد و در مدت کوتاهی در تمام علوم تبحر یافت. سیدمحمد در تصوف و عرفان، جزو ارادتمندان عارف معروف آن زمان خواجه اسحاق ختلانی بود. دیری نپایید که نزد خواجه مقام والایی یافت و از سوی او لقب نوربخش را دریافت کرد و از آن پس بر مسند ارشاد نشست و امور خانقاه و جمیع ساکنان به او محول شد.^۲ اندیشه‌های نوربخش، مخالف مذاق حکومت بود. به طور اساسی او حکومت تیموری را مشروع نمی‌دانست و معتقد به قیام و طرد آن بود. طریقه نوربخش با مرگ او پایان نیافت و مسند ارشاد به پسرش قاسم فیض‌بخش رسید.^۳ مشایخ خاندان نوربخشیه در زمان سلطان حسین بایقرا از مقبولیت عامه برخوردار و صاحب قدرت و نفوذ در خراسان بودند. این امر در توجه سلطان حسین و تکریم آنان بی‌تأثیر نبوده است.

ت. رواج دوستی و علاقه به اهل بیت در میان اهل تسنن: همانگونه که پیش از این نیز ذکر شد، یکی از ویژگی‌های دوره تیموری، علاقه و ارادت به دوازده امام بود و نکته مهم این بود که این علاقه، راه به تشیع می‌برد و در درازمدت می‌توانست زمینه‌ای برای گسترش تشیع باشد. رسول جعفریان از این نوع گرایش به عنوان تشیع محبتی یاد می‌کند که در قرن پنجم و پس از آن گسترش یافت.^۴ حتی کتاب‌هایی از این زمان موجود است که با وجود سنی بودن مؤلفان آن، اظهار ارادت نسبت به دوازده امام در متون آن دیده می‌شود؛ از جمله روزبهان خنجی که از علمای اهل تسنن بود و به مخالفت با تشیع دولت صفوی معروف است. او کتابی به نام *وسيلة الخادم الی المخلوم* در شرح زندگانی چهارده معصوم نگاشته که در این اثر، به عنوان یک سنی منصف و

۱ شوشتری، همان، ج ۲، ص ۱۴۳.

۲ همان، صص ۱۴۳-۱۴۴.

۳ شبی، همان، صص ۳۱۵-۳۱۶.

۴ رسول جعفریان (۱۳۹۱)، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی*، تهران: نشر علم، صص ۲۷-۲۸.

علاقه‌مند به اهل بیت ظاهر شده است؛^۱ همچنین کمال‌الدین حسین واعظ کاشفی که از جمله نوادر بوده و دارای شخصیتی غریب چون شیخ‌بهای بوده، به همین صفت بلندنظری و آسان‌گیری مشهور است. با وجود آنکه او یک صوفی نقشبندی و یک فقیه حنفی بود و حتی رساله مستقلى درباره فقه حنفی تألیف کرد، به سال ۹۰۸ ق. نخستین و مهم‌ترین کتاب را برای مجالس عزاداری حسینی نوشت و آن را *روضه الشهداء*، فی مقاتل اهل البیت نامید.^۲

۲. تأثیر امیرعلیشیر نوایی

امیرعلیشیر نوایی از معروف‌ترین وزرا و شخصیت‌های تاریخی دوره تیموری است. شخصیت نوایی از دو جنبه سیاسی و فرهنگی قابل بررسی است. به عقیده برتلس، سلطان حسین خود به هنر و ادب ارج می‌نهاد و هرات را کانون اهالی فکر و فرهنگ کرده بود، اما بدون شک اگر جاذبه شخصیتی و تلاش‌های امیرعلیشیر در راستای رونق فرهنگی نبود، هرگز او قادر به تمرکز حیرت‌انگیز نیروهای فرهنگی در دارالسلطنه هرات نمی‌شد.^۳ بر اساس نوشته خواندمیر، تاریخ زندگانی امیرعلیشیر نشان می‌دهد که او به کسب علم و دانش علاقه خاصی داشت و بیشتر عمر خود را در این راه صرف کرده است.^۴ امیرعلیشیر که خود در سلک دانشوران این عهد است، یکی از بزرگ‌ترین حامیان فرهنگی زمان خویش محسوب می‌شود.^۵

امیرعلیشیر نوایی با توجه به علاقه و ارادتی که به امام رضا^(ع) داشت، اقدامات عمرانی را جهت رونق مشهد و همچنین مرقد آن حضرت انجام داد. وی جریان آب چشمه «گلسب» یا «چشمه گیلان» در نزدیکی شهر تابران توس را به شهر مشهد انتقال داد. این چشمه از چشمه‌های بزرگ و مشهور دشت توس بود که قرن‌ها قبل، آب زلال، گوارا و فراوان داشت و آب زراعت و شرب بخشی از شهر تابران توس و اطراف آن را تأمین می‌کرد.^۶ دولتشاه سمرقندی

۱ فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی (۱۳۷۲)، *وسيلة الخادم الى المخدم*، به تصحیح رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ص ۳۷.

۲ شیخی، همان، ص ۳۲۵.

۳ ی. ا. برتلس (۱۳۴۵)، «علیشیر نوایی و فرهاد و شیرین»، *پیام نوین*، ش ۱، ص ۲۰.

۴ غیاث‌الدین بن همام‌الدین خواندمیر (۱۳۷۸)، *مکارم الاخلاق*، به تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب، صص ۶۰-۶۱.

۵ درباره شیوه‌های حمایت نوایی از فرهنگ، رک: مهدی فرهانی منفرد (۱۳۸۲)، *پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، صص ۲۲۴-۲۲۷.

۶ مجتبی انصاری و دیگران (۱۳۸۶)، «تأثیر عوامل جغرافیایی بر تکوین، گسترش و نابودی شهر تابران توس»، *مجله*

که در این دوران زندگی می‌کرد، آن را یک احسان بزرگ دانسته و مسافت آن را نزدیک به ده فرسخ شرعی نوشته است.^۱ اقدام دیگر وی، ساخت نخستین صحن برای مرقد امام رضا^(ع) است؛ همچنین رواق دارالحفاظ داخل حرم را «به نقوش اسلامی و ختایی از لاجورد و طلا در غایت تکلف» ساخته و نیز «ایوانی در کمال رفعت و نهایت زیب و زینت در همان روضه شریفه بنا کرده است». علاوه بر این، به منظور اطعام فقرا و ایتم، در حرم رضوی غلورخانه‌ای احداث کرد^۲ که تا پیش از آن سابقه نداشته است و بعدها اساس ساخت مهمانسرای حضرتی قرار گرفت. اسناد مربوط به تشکیلات اداری آستان قدس در دوره صفویه نشان می‌دهد که امیرعلیشیر موقوفاتی را برای امام رضا^(ع) وقف کرده است؛ از جمله طاحونه‌ای موسوم به علیشیر که بارها در اسناد، جزو طواحین وقفی آستان قدس ذکر شده است.^۳

شاید همین اقدامات اوست که باعث شده است برخی از محققان با قاطعیت او را پیرو مذهب شیعه معرفی کنند، اما همانطور که گفتیم جریان دوستی اهل بیت، در این دوران مرسوم بوده است و این امر را نمی‌توان دلیلی برای شیعه بودن چهره‌های سیاسی و فرهنگی این دوران دانست. در منابع، به طور قاطع به مذهب او اشاره نشده است؛ گویا دلیل آن را باید در سیاست آسان‌گیری او جست‌وجو کرد که در برابر مذهب و مسائل فرهنگی در پیش گرفته بود. وی که یکی از حامیان سیاسی و فرهنگی این دوران بود، تأثیر بسیاری بر سلطان حسین داشت؛ به همین دلیل به نظر می‌رسد نوع نگرش مذهبی امیرعلیشیر بر سیاست مذهبی سلطان مؤثر بوده است.

۳. آسان‌گیری مذهبی

یکی از علل گرایش سلطان حسین به شیعیان و مماشات با آنها را می‌توان در سیاست آسان‌گیری مذهبی او جست‌وجو کرد. شیوه‌ای که می‌توان گفت تحت تأثیر نخبگانی چون امیرعلیشیر نوایی بوده است. مذهب رسمی این حکومت، تسنن بود، اما بر اساس این سیاست، اندیشمندان و نویسندگان شیعه مذهبی چون خواندمیر، بدون هیچ تقیه و پنهان‌کاری سال‌ها در سایه حمایت حکومت، در هرات عمر خود را سپری کردند. البته آنچه سبب ایجاد این سیاست در امور مذهبی

→

مدرس علوم انسانی، ش ۵۰، ص ۱۳.

۱ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به تصحیح ادوارد براون، به کوشش محمد عباسی، تهران: نشر بارانی، ص ۵۷۱.

۲ خواندمیر، مکارم الاخلاق، ص ۹۲.

۳ مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سال ۱۰۲۵ ق، ش ۳۱۹۷۲/سال ۱۰۳۶ ق، ش ۳۲۳۶۹.

شد، قدرت فزاینده شیعیان بود؛ به همین دلیل به نظر می‌رسد سلطان به جای ایجاد تنش، ترجیح می‌داد رضایت آنان را جلب کند. این حکومت، علاوه بر اتخاذ این سیاست، با ایجاد امنیت و آرامش، ساخت عمارت‌های آموزشی و رفاهی و حمایت مادی و معنوی از اهل دانش، موفق شد عصر زرینی در زمینه فرهنگی به وجود آورد و دارالسلطنه هرات را کانون توجه اندیشمندان و دانشوران و هنرمندان قرار دهد.^۱

ج. پیامدهای سیاست مذهبی سلطان حسین بر تشیع

در سایه چنین سیاستی، شیعیان به چنان قدرتی دست یافتند که از راه‌های مختلف برای مطرح کردن آرا و عقاید خود بهره می‌بردند. آنان تا به آنجا پیش رفتند که به طور علنی خواستار جایگزینی نام دوازده امام به جای نام خلفای راشدین در خطبه شدند. اسفزاری که خود پیرو مذهب سنی بود در این باره چنین نوشته است: «جمعی از جاهلان شیعه و باطلان رفضه به منظمه آن که چون اشعار بلاغت شعار آن حضرت «حسینی» تخلص دارد شاید میلی به جانب عقیده باطله ایشان باشد و مذهب سنیّه سنت و جماعت، مطعون خواهند ماند. غلوی عظیم کردند و سعایت بسیار نمودند که بر منابر اسلام، خطبه به نام دوازده امام خوانند و اسامی خلفای راشدین را مطروک سازند. از آن جمله: سید حسن کربلایی نام بود که در محلی که بساط درگاه گردون بسطت حضرت اعلی به زینت فحول علما و عدول فضلا مزین نگشته بود سر رشته اسباب مایحتاجی به شکیل مانی و شطاحی به دست آورده به بارگاه خلافت پناه شتافته بود و به تزویر و حيله راهی پیدا ساخته درین باب سعی تمام داشت».^۲

همین مورخ در ادامه از شخص دیگری به نام «سیدعلی واحدالعین» نام برده است که چگونه

۱ مکتب هرات، در چنین زمینه‌هایی جلوه‌گر شد و سبب شد مورخان گذشته و محققان کنونی با دیده تحسین به آن بنگرند؛ چنانکه ظهیرالدین بابر و میرزا حیدر دغلات، از رونق فرهنگی دوران سلطان حسین تمجید و ستایش کرده اند. (بابر، ص ۱۱۲؛ میرزا محمد حیدر دغلات، تاریخ رشیدی (نسخه خطی)، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۳۹۰، برگه ۱۳۸). میرزا بیگ حسن جناب‌دی مورخ دوره شاه عباس اول صفوی، هرات این زمان را عروس روزگار خویش نامیده است (میرزا بیگ حسن جناب‌دی (۱۳۷۸)، روضة الصفویه، به کوشش غلامرضا مجد طباطبایی، تهران: موقوفات محمود افشار یزدی، ص ۳۴۸). از محققان، رنه گروسه عهد سلطان حسین را رنسانس تیموری می‌داند و هرات را با فلورانس دوران رنسانس مقایسه می‌کند (رنه گروسه (۱۳۷۹)، امپراتوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۷۷).

۲ اسفزاری، روضات الجنات فی اوصاف مدینه الہرات، ج ۲، ص ۳۲۸.

«دهان به تشیع اهل سنت» می‌گشود.^۱ نظامی باخرزی نیز همین واقعه را ذکر کرده است. از اطلاعات او درمی‌یابیم که سیدعلی به عایشه (که در نظر اهل سنت مقامی بس ارجمند دارد) جسارت و گستاخی کرده بود.^۲

با این سیاست، مزارات پیشوایان شیعی در خراسان شناسایی و به محلی برای زیارت ارادتمندان تبدیل می‌شد؛ از جمله در سال ۸۸۵ق/۱۴۸۱م. در حومه بلخ در قریه «خواجه خیران» لوحه‌ای یافتند که آن مزار را به حضرت علی بن ابی طالب^(ع) منتسب می‌کرد. تاریخ، چنین موردی را تأیید نمی‌کند، اما به نظر می‌رسد توجه شیعیان به این مزار و تعلق خاطر سلطان به اهل بیت و نوع سیاست مذهبی او که بر اساس مدارا بود و سودی که می‌توانست از قبل مشتاقان زیارت، عاید دولت شود، سلطان حسین را واداشت تا توجه خاصی به این منطقه نشان دهد. خواندمیر در این باره و چگونگی پیشرفت این مزار نوشته است: «... [سلطان حسین بایقرا] با فوجی از امراء خواص بدانجانب نهضت فرموده، پس از وصول، غایت نیاز و اخلاص به جای آورد و قبه در کمال ارتفاع و وسعت بر سر آن مرقد جنت منزلت بنا نهاد در اطراف آن ایوانها. در اطراف آفاق اشتهار یافته هر کس اندک استطاعتی داشت، علم توجه بدانجانب برافراشت و چند گاه آمدوشد خلایق به آن عتبه کعبه مرتبه به مثابه بود که هر سال قرب صد تومان کپکی از نقد و جنس نذر بدانجا می‌آوردند و نقیب و شیخ و عمله آن فرخنده مقام تمامی آن اموال را صرف ضیافت صادر و وارد و راتبه و عمارات می‌کردند و قریه خواجه خیران از کثرت عمارت و زراعت صفت مصر جامع گرفته به اندک زمانی آن مقدار از جمعیت در نواحی آن سده سدره مرتبت دست داده که شرح آن به گفتن و نوشتن راست نیاید».^۳

مولانا عبدالغفور لاری، در دیباچه کوچکی که درباره تاریخچه این محل نوشته است و می‌توان آن را به عنوان یکی از منابع تاریخ محلی این زمان به حساب آورد، تعداد زائران این مزار را در مدت نزدیک به دو ماه، دوهزار نفر ذکر کرده است.^۴ به نظر می‌رسد با توجه به تجمع خیل مشتاقان زیارت این مزار، شیعیان از این موقعیت بهره جستند و بیش از پیش به بیان افکار و

۱ همان، ص ۳۲۹.

۲ نظامی باخرزی، همان، ص ۱۴۹.

۳ خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، همان، ج ۴، صص ۱۷۲-۱۷۳.

۴ مولانا عبدالغفور لاری (۱۳۴۹)، تاریخچه مزار شریف، به کوشش نجیب مایل هروی، کابل: انجمن تاریخ و ادب افغانستان، ص ۲۳.

تبلیغ عقایدشان پرداختند. پس از آن، قریه خواجه خیران عنوان «مزار شریف» گرفت و به تدریج آبادتر شد و به جای بلخ قدیم، مرکز ولایت گردید.^۱

یکی دیگر از پیامدهای سیاست سلطان حسین بایقرا در برابر تشیع، ارتقای مقام و منزلت مشایخ شیعی و سادات بود. خواندمیر مورخ نامدار این زمان، در یک مجموعه منشآت با عنوان نامه نامی، اجتماع خود را به ترتیب به چهار طبقهٔ اعلی، اشرف، اوسط و ادنی تقسیم کرده است. او سلاطین، خاندان سلطنتی، امرا و وزرا را جزو طبقهٔ اعلی ذکر کرده است.^۲ جایگاه این طبقه در اجتماع کاملاً مشخص است. آنان جزو جدایی ناپذیر جامعه و دارای ثروت، تمول و قدرت بودند. با توجهات ویژه سلاطین تیموری، به خصوص در واپسین سال‌های حکومت این خاندان، یعنی در دورهٔ سلطان حسین بایقرا و همچنین به سبب مقبولیت در نزد عامه، مشایخی چون نوربخشیه و سادات، در طبقه‌بندی خواندمیر در ردیف علما و فضلا و قضات قرار گرفته‌اند و جایگاه دوم یعنی طبقهٔ اشرف را از آن خود کرده‌اند.^۳

زمینهٔ مذهبی که از مدت‌ها قبل شکل گرفته بود، در این زمان به نهایت رشد خود رسید و مہیای رسمی شدن شیعه توسط صفویان شد. شاه اسماعیل صفوی به سال ۹۰۷ ق. موفق شد مذهب بیشتر مردم ایران را از تسنن به تشیع تغییر دهد، در حالی که بیشتر از سیزده سال نداشت؛ بر همین اساس نمی‌توان انتظار داشت که او از قدرت مدیریت چنین امر مهمی برخوردار بوده است. یاران قزلباش او نیز در عمل، فاقد تجربه حکومتداری و سیاست‌ورزی بودند تا بتوان آنان را صحنه‌گردان پشت پرده این تغییر مهم دانست. از سوی دیگر، گزارش‌های چندانی دربارهٔ مقاومت‌های عمومی مردم ایران در برابر این تغییر وجود ندارد، در حالی که تغییرات مذهبی بسیار سخت و کند صورت می‌گیرد؛^۴ به همین دلیل ضروری است که به منظور یافتن زمینه‌های مذهبی این حکومت، به پیش از صفویه توجه کرد. مدت‌ها پیش از سلطان حسین بایقرا، شیعهٔ اثنی‌عشری رو به پیشرفت بود و وضعیت اجتماعی و مذهبی شهرهای مهم ایران به نفع شیعیان بود،

۱ غلام محمد غبار (۱۳۵۹)، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم: پیام مهاجر، ص ۴۷۴.

۲ غیاث‌الدین بن همادالدین خواندمیر، *نامه نامی (نسخه خطی)*، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۷۰۷۵، برگه ۵۳.

۳ طبقه سوم طبقه اوسط است که مراد از آن، قشر متوسط جامعه است. این طبقه شامل این گروه‌ها بود: دهاقین و اربابان، تجار و هنرمندان. آخرین طبقه اجتماعی، طبقه ادنی است که صاحبان حرف و پیشه و اهل بازار را شامل می‌شد (همان، برگه ۵۴-۶۶).

۴ بیات، همان، ص ۱۷۶.

اما در سایه سیاست مذهبی سلطان حسین در قبال شیعیان، آنان موفق شدند قدم‌های بزرگ‌تر و اساسی را به جلو بردارند تا جایی که در اختلافات مذهبی با اهل تسنن، شیعیان رو به قوت بودند و اهل تسنن جایگاهی رو به ضعف داشتند. این امر به خوبی نشان می‌دهد که جریان رسمی شدن مذهب شیعه در دوره صفویه، به یکباره اتفاق نیفتاده است، بلکه زمینه‌های آن پیش از این فراهم شده بود.

نتیجه‌گیری

رفتار مذهبی سلطان حسین بایقرا به گونه‌ای است که سبب شده است برخی از محققان کنونی او را پیرو مذهب شیعه بدانند، اما باید اذعان داشت که علی‌رغم قدرت فزاینده شیعیان در این دوره، فرقه حنفی، مذهب رسمی بوده و سنی‌گری همچنان در دستگاه حکومتی ریشه‌دار بوده است. از سوی دیگر، دوستی و ارادت به اهل بیت که در مرام سلطان حسین مشاهده می‌شود، ویژگی خاصی برای او محسوب نمی‌شود؛ زیرا این ارادت و دوستی در میان سنیان این دوره رواج داشته است. همچنین اراده ضرب سکه و خواندن خطبه به نام دوازده امام که به طور عملی انجام نشد، یک امر بی‌سابقه نبوده است، بلکه در دوره سلطان ابوالقاسم بابر نیز مشاهده می‌شود، در عین حال این پادشاه، به حنفی بودن اذعان می‌کند. بر همین اساس، این رفتار مذهبی سلطان و گرایش او به مذهب شیعه را باید در جای دیگری جست‌وجو کرد. وجود شهرهای شیعه‌نشین و کثرت شیعیان و وجود مرقد امام رضا^(ع) در قلمرو حکومتی او و گسترش طریقت‌هایی بر پایه تشیع، چون نوربخشیه، رواج دوستی و علاقه به اهل بیت در میان اهل تسنن و همچنین جاذبه شخصیتی و نوع رفتار مذهبی امیرعلیشیر نوایی بر اساس آسان‌گیری مذهبی را می‌توان علل این گرایش دانست.

موارد ذکر شده، نشان‌دهنده قدرت فزاینده شیعیان است و سلطان حسین نیز در صدد جلب رضایت آنان بود؛ به همین دلیل سیاست آسان‌گیری مذهبی در برابر شیعیان را خط مشی خود قرار داد. با این سیاست، شیعیان جرئت بیشتری یافتند تا آرا و عقاید خود را از طرق مختلف مطرح و پایگاه‌هایی برای بیان افکار و عقایدشان ایجاد کنند و گام‌های اساسی و بزرگ رو به جلو بردارند. آنان تا آنجا پیش رفتند که خواستار جایگزینی نام دوازده امام به جای خلفای راشدین در خطبه شدند. شیعیان به تدریج در اختلافات خود با سنیان از موضع قدرت برخوردار شدند. مشایخ شیعی و سادات از مدت‌ها پیش به جایگاه والایی رسیده بودند، اما در سایه این سیاست،

مقام و منزلت مشایخ شیعی و سادات بیشتر شد و در جایگاه دوم بعد از خاندان سلطنتی قرار گرفت. نکته مهم تر این است که بستر مذهبی که از مدت ها قبل شکل گرفته بود، در این زمان به نهایت رشد خود رسید و مهیای رسمی شدن شیعه توسط صفویان شد.

منابع و مآخذ

- ابن عرب شاه (۱۳۵۶)، زندگانی شگفت آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- انصاری، مجتبی و دیگران (۱۳۸۶)، «تأثیر عوامل جغرافیایی بر تکوین، گسترش و نابودی شهر تابران توس»، مدرس علوم انسانی، ش ۵۰.
- بابر، ظهیرالدین محمد (۱۳۰۸ق)، بابرنامه (توزوک بابری)، ترجمه خان خانان بیرام، به کوشش میرزا محمد ملک الکتاب، بمبئی: [بی نا].
- برتلس، ی.ا. (۱۳۴۵)، «علیشیر نوایی و فرهاد و شیرین»، پیام نوین، ش ۱.
- بیات، مسعود (۱۳۹۲)، «گمانه زنی هایی در باب علل گرایش تیموریان به تشیع»، فصلنامه شیعه شناسی، ش ۴۳.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۹۰)، تاریخ سیاسی شیعیان اثناعشری در ایران، قم: انتشارات شیعه شناسی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۵)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری، قم: نشر انصاریان.
- ----- (۱۳۹۱)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: نشر علم.
- جنابادی، میرزا بیگ حسن (۱۳۷۸)، روضة الصفویه، به کوشش غلامرضا مجد طباطبایی، تهران: موقوفات محمود افشار یزدی.
- حافظ ابرو (۱۳۸۰)، زیادة التواریخ، به تصحیح سید کمال حاج سیدجواد، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خنجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۷۲)، وسیلة الخادم الی المخدم، به تصحیح رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- خوافی، ابوالقاسم شهاب الدین احمد (۱۳۵۷)، منشأ الانشاء، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران: دانشگاه ملی ایران.
- خواندمیر، غیاث الدین بن هماد الدین، نامه نامی (نسخه خطی)، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۷۰۷۵.
- ----- (۱۳۴۵)، فصلی از خلاصه الاخبار، کابل: انجمن جامی.
- ----- (۱۳۷۸)، مکارم الاخلاق، به تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- ----- (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران: خیام.
- دغلات، میرزا محمد حیدر، تاریخ رشیدی (نسخه خطی)، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۳۹۰.
- دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به تصحیح ادوارد براون، به کوشش محمد عباسی، تهران: انتشارات بارانی.

- زمچی اسفزاری، معین‌الدین محمد، ترسل (نسخه خطی)، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۴۹۹۴.
- ----- (۱۳۳۸)، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه الہرات*، به تصحیح سیدمحمدکاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۲)، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ----- (۱۳۸۳ق)، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به تصحیح محمد شفیع لاهوری، لاهور: [بی‌نا].
- شوشتری، سید نورالله (۱۳۷۶ق)، *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامیہ.
- شیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۷)، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- غبار، غلام محمد (۱۳۵۹)، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم: پیام مهاجر.
- فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۸۲)، *پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- گروسه، رنه (۱۳۷۹)، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی.
- لاری، مولانا عبدالغفور (۱۳۴۹)، *تاریخچه مزار شریف*، به کوشش نجیب مایل هروی، کابل: انجمن تاریخ و ادب افغانستان.
- مجهول المؤلف (۱۳۶۳)، *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران: اطلاعات.
- مرکز اسناد آستان قدس رضوی (سال ۱۰۲۵ق)، ش ۳۱۹۷۲/ (سال ۱۰۳۶ق)، ش ۳۲۳۶۹.
- مفتاح، الهامه (۱۳۷۶)، *جغرافیای تاریخی و جیحون و مضافات بلخ*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- منز، بناترینس فوریز (۱۳۷۷)، *برآمدن و فرمانروایی تیمور*، ترجمه منصور صفت‌گل، تهران: مؤسسه خدماتی فرهنگی رسا.
- میرجعفری، حسین (۱۳۷۵)، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمنان*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- ناصری داوودی، عبدالمجید (۱۳۷۸)، *تشیع در خراسان - عهد تیموریان*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱)، *مقامات جامی*، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
- واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۴۹)، *بدایع الوقایع*، به تصحیح الکساندر بلدروف، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- یزدی، غیاث‌الدین علی (۱۳۷۹)، *سعادت‌نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب.

امین‌الدوله و سیاست خارجی ایران در عصر قاجاریه

عباس قدیمی قیداری^۱

عباس قدم^۲

چکیده: کارنامه امین‌الدوله دولتمرد اصلاح‌گرای عصر قاجار در سیاست داخلی و خارجی، قضاوت‌های متناقضی را سبب شده است. مسئله و موضوع پژوهش حاضر، سیاست خارجی امین‌الدوله است که از این قضاوت‌های متناقض شکل گرفته است. دستاورد این پژوهش، بر پایه تحلیل مستند مواضع، دیدگاه‌ها و عملکرد امین‌الدوله به عنوان یکی از دولتمردان اصلاح‌گرا در سیاست خارجی، این است که سیاست خارجی امین‌الدوله را باید واقع‌گرایانه و با در نظر گرفتن موقعیت سیاسی و بین‌المللی دولت قاجار بررسی کرد. امین‌الدوله در مقاطعی به علت تهدید روس‌ها، به همسویی با سیاست انگلیس گرایش یافت، اما نمی‌توان او را عنصر وابسته قلمداد کرد، بلکه گرایش او در سیاست خارجی را می‌توان به اصل نیروی سوم نزدیک دانست.

واژه‌های کلیدی: امین‌الدوله، سیاست خارجی، ایران، عصر قاجار، انگلیس، روسیه، نیروی

سوم

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول) ghadimi@tabrizu.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه تبریز abbas.ghadam215@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۰۵ تاریخ تأیید: ۹۵/۰۶/۰۶

Amin-ud-dowleh and foreign policy of Iran at Qajar's era

Abbas ghadimi gheidari¹

Abbas ghadam²

Abstract: Amin-ud-dowleh, a Qajar reformist statesman, and his policy in the national and foreign affairs have raised some contradictory judgments. His foreign policy that is on the focus of this research which is based on documentary analysis of his views, should be considered realistically within the political and international affairs of Qajar's state. Although attracted to the Great Britain because of Russia's threat, Amin-ud-dowleh should not be labeled as Britain's agent in Iran. His foreign policy with the inclination to the Great Britain can be counted as the proximity to the third power principle.

Key words: Amin-ud-dowleh, Iran, Qajar's era, Great Britain, Russia, Third Power

1 Associate Professor, Department of History, University of Tabriz ghadimi@tabrizu.ac.ir

2 PhD student in Islamic Iran, University of Tabriz abbas.ghadam215@gmail.com

مقدمه

میرزا علی‌خان امین‌الدوله از مشهورترین رجال عصر ناصری و مظفری و در زمره نوگرایان بزرگ عصر قاجار به شمار می‌رود. درباره کارنامه اقدامات اصلاحی و زندگی سیاسی او به‌ویژه در دوره صدارت، داوری‌های گوناگونی صورت گرفته است که از آن جمله می‌توان از به شمار آوردن او به عنوان یک رجل وطن‌خواه و صدراعظم مصلح و خیرخواه تا رجل جاه‌طلب و مال‌اندوز^۱ و انگلوفیل^۲ و سرسپرده سیاست بیگانه نام برد.^۳

به نظر می‌رسد مطالعات سرنوشت تاریخی ایران عصر جدید، بدون توجه به چپستی و چند و چون سیاست و مناسبات خارجی، مطالعه‌ای ناتمام خواهد بود. عصر جدید موسوم به عصر وستفالیایی^۴ و در حقیقت، عصر بین‌المللی شدن مناسبات میان کشورها و دولت‌هاست.^۵ علاوه بر این، عصر جدید با مشخصه پیدایش، رشد و گسترش قدرت‌های استعماری شناخته می‌شود^۶ و عصری است که در آن، جهان به «مرکز» و «پیرامون» یا «استعمار» و «مستعمره» تقسیم شده است. در این میان، کشور ما برخلاف بسیاری از کشورها و سرزمین‌های ضعیف و عقب‌مانده دیگر، هیچ‌گاه مستعمره نشد^۷ و توانست استقلال خویش را حفظ کند، اما عرصه رقابت‌های سنگین استعماری شد و به تعبیر برخی از محققان و صاحب‌نظران، بناچار به وضعیت «نیمه‌مستعمره‌گی» درآمد^۸ و عرصه نفوذ روس و انگلیس شد.^۹ البته از همان آغاز پیدایش این روند و در واقع، به

۱ نصرالله اهوره‌وشی [بی‌تا]، کتاب جوشن کبیر، درباره امین‌الدوله، تهران: روزنامه جوشن، صص ۱۴-۱۵.

۲ میرزا علی‌خان امین‌الدوله (۱۳۷۰)، *خاطرات سیاسی میرزا علی‌خان امین‌الدوله*، به کوشش حافظ فرمانفرمائی، زیر نظر ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ص ۱۰.

۳ ابوالفضل قاسمی (۱۳۵۳)، «الیگارش‌ی یا خاندانهای حکومت‌گر ایران (خاندان امینی) (میرزا علی‌خان امین‌الدوله)»، *خاطرات وحید*، ش ۲، صص ۲۳۵-۲۳۷.

۴ احمد نقیب‌زاده (۱۳۸۳)، «نظم برخاسته از معاهدات وستفالی»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۶۵، صص ۲۱۴-۱۸۷.

۵ ر.ک:

Derek Croxton (1999), "The Peace of Westphalia of 1648 and the Origins of Sovereignty", *The International History Review* 21 (3), pp. 569-591.

6 Benedikt Stuchtey (2011), *Colonialism and Imperialism, 1450-1950*, European History Online, Mainz: Institute of European History.

۷ ر.ک: حسین بشیریه (۱۳۷۳)، «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی قرن بیستم: مارکسیسم و مسئله استعمار، وابستگی و عقب‌ماندگی»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۸۹ و ۹۰، صص ۱۷-۲۱ و ۱۸-۲۳.

۸ احمد اشرف (۱۳۸۷)، «پژوهش: هویت ایرانی به سه روایت»، *بخارا*، ش ۶۶، صص ۱۰۹-۱۲۷.

۹ شاپور رواسانی (۱۳۷۴)، «حکومت و دولت در کشورهای عقب‌نگهداشته شده- طبقه وابسته به استعمار»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۱۰۱ و ۱۰۲، صص ۳۰-۳۲.

عنوان واکنشی در برابر آن، اندیشه و عمل اصلاحی و ترقی خواهی شکل گرفت که عباس میرزا و قائم مقامها آغازگران و بنیانگذاران آن بودند و بعدها به مثابه یک میراث ملی به امثال میرزاتقی خان امیرکبیر و مصلحان و نوگرایان بعدی رسید.

از آن زمان به بعد، سرنوشت اصلاحات و مصلحان ایرانی، خواه ناخواه با مناسبات و سیاست خارجی گره خورد و به تدریج چنان شد که فراز و فرود جریان اصلاحات ایرانی به طور کامل با سیاست بیگانه در پیوند قرار گرفت. موقعیت و وضعیت ایران در سیاست بین الملل به گونه‌ای نبود که میان آرمان اصلاحات، نوسازی و ترقی خواهی ایرانیان، با منافع و خواسته‌های قدرت‌های مسلط جهانی همسویی و هم‌جهتی و پیوند پدید آید، بلکه برعکس، ایران، عرصه رقابت سنگین روس و انگلیس قرار گرفت و به عنوان بخشی از میدان «بازی بزرگ»، به چنان موقعیتی دچار آمد^۱ که بهبودی اوضاع و پیشرفت آن، به طور کلی در پیوند با منافع سیاست و استراتژی روس و انگلیس قرار می‌گرفت؛^۲ به همین دلیل دولتمردان مصلح و نوگرای ایران عصر قاجار، در پی آن برآمدند تا اصول سیاست خارجی ایران را به گونه‌ای تدوین و تنظیم کنند که استقلال نیم‌بند ایران در معرکه رقابت روس و انگلیس بر جای بماند^۳ و در عین حال راه احیای اقتدار و عظمت پیشین ایران گشوده شود. در این میان، به تدریج چند اصل یا چند رویه نزد سیاسیون و دولتمردان ایرانی شکل گرفت که بر پایه تعابیر و اصطلاحاتی که در دوره‌های بعد برای آنها ساخته و پرداخته شد، عبارت بودند از: موازنه مثبت، موازنه منفی، اصل نیروی سوم.^۴

موازنه مثبت، به دیدگاهی اشاره دارد که بقای ایران و حفظ استقلال آن را در ایجاد توازن در موقعیت و نفوذ روس و انگلیس می‌دید.^۵ موازنه منفی، در مقابل موازنه مثبت قرار دارد و به این نکته اشاره دارد که برای حفظ استقلال ایران، باید از دادن امتیاز به روس و انگلیس پرهیز کرد و از این راه در تضعیف و ریشه کن کردن نفوذ آنها کوشید. عنوان «موازنه منفی» که بعدها در دوره

۱ بنگرید به: آنتونی وین (۱۳۸۳)، *ایران در بازی بزرگ*، ترجمه عبدالرضا (هوشنگ) مهدوی، تهران: پیکان.

Menon (2003), "The New Great Game in Central Asia", Survival: Global Politics and Strategy.

Rajan

2 John Barrett Kelly (1968), *Britain and the persian Gulf: 1795 – 1880*, Oxford, Clarendon Press.

۳ داریوش رحمانیان (۱۳۸۸)، *تاریخ تفکر سیاسی در دوره قاجاریه*، تهران: دانشگاه پیام نور، صص ۳۳-۳۹.

۴ علی صوفی (۱۳۸۹)، *نقش سیاست موازنه و نیروی سوم در تاریخ ایران*، تهران: دانشگاه پیام نور، صفحات مختلف؛ محمد غفوری (۱۳۹۰)، «موازنه و نیروی سوم در تاریخ ایران»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۵۵، صص ۱۱۰-۱۱۴.

۵ ایرج وامقی (۱۳۷۲)، «وارونه نویسی در تاریخ: زندگی امین السلطان - داستان رؤی»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۶۴-۶۳، صص ۵۷-۶۳.

نهضت ملی شدن نفت^۱ به کار گرفته شد، در بینش و روش کسانی چون میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی و امیرکبیر در زمینه سیاست خارجی ریشه و پیشینه داشت؛ چنانکه بنابر یک گزارش مشهور، در سال‌های پس از انعقاد قرارداد ترکمانچای، آنگاه که انگلیسی‌ها نیز در پی کسب امتیازات مشابهی بودند، قائم‌مقام به سفیر آنان گفته بود: موقعیت ایران میان دو قدرت شمالی و جنوبی، همچون شکار نیمه‌جانی است که میان دو شیر درنده قوی پنجه گرفتار آمده باشد و با انعقاد قرارداد ترکمانچای، پنجه نیرومند یکی از آنها در پیکره آن شکار نیمه‌جان فرو رفته است و اگر به طرف مقابل نیز امتیاز مشابهی داده شود، مرگ حتمی خواهد بود.^۲ قائم‌مقام با آوردن این تمثیل که به بهترین شکل، وضعیت وخیم ایران را ترسیم می‌کرد، به سفیر انگلیس اعلام کرده بود مادامی که زنده و بر سر قدرت است، اجازه نخواهد داد چنین اتفاقی بیفتد و به آنان امتیاز مشابهی داده نخواهد شد، بلکه برعکس خواهد کوشید تا امتیاز اول؛ یعنی قرارداد ترکمانچای را نیز برهم بزند. برخی از محققان تأکید دارند که دیدگاه قائم‌مقام در سیاست خارجی، با نقش انگلیس در قتل او ارتباط وثیقی دارد.^۳ سرنوشت جریان اصلاحات و نخواستی ایرانی، با سرشت سیاست خارجی و موقعیت و نفوذ سیاست بیگانه کاملاً پیوند خورده بود^۴ و این چیز است که در مورد جنبش مشروطه و حرکت ملی شدن صنعت نفت نیز دیده می‌شود. با این مقدمه تحلیلی، به سراغ امین‌الدوله و آرا و دیدگاه‌های او در سیاست خارجی می‌رویم.

آرا، دیدگاه‌ها و عملکرد امین‌الدوله در سیاست خارجی دولت قاجار

۱. تربیت و تجربه آموزی دیپلماتیک از جوانی تا صدارت

میرزا محمد مجدالملک سینکی پدر امین‌الدوله، در زمره رجال تراز اول دوره ناصری بود و از ارکان وزارت خارجه ایران و از جمله منتقدان اصلاحات سیاسی و اجتماعی آن روزگار به شمار

۱. رک به: ایرج افشار (۱۳۸۴)، «موافقت تقی‌زاده و مصدق در سیاست موازنه منفی»، حافظ، ش ۱۴، صص ۵۳-۵۱ و نیز بنگرید به: حسین کی استون (۱۳۲۷)، سیاست موازنه منفی در مجلس چهاردهم، تهران: نشر اسلامی

۲. صوفی، همان، ص ۷۷.

۳. رک به: محمود محمود (۱۳۶۷)، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن ۱۹م، ج ۱، تهران: اقبال، صص ۳۳۷-۳۵۹.

۴. باید یادآور شد که سیاست‌های قائم‌مقام و امیرکبیر، در دوره‌های سپهسالار و امین‌الدوله قابل پیگیری نبود و به علت قدرت‌گیری سریع و گسترده روسیه و انگلیس، دولتمردان بعد از امیرکبیر از سیاست‌های دیگری پیروی کردند. برای مطالعه یک مقایسه موردی میان امیرکبیر و سپهسالار، رک به: محسن خلیلی (۱۳۸۰)، «تصمیم‌گیری در روابط خارجی؛ فهم چرایی تمایز با نگاهی مقایسه‌ای به روزگار امیرکبیر و سپهسالار»، تاریخ معاصر ایران، ش ۱۷، صص ۲۳-۴۸.

می‌آمد و یکی از مهم‌ترین و اثرگذارترین رساله‌های سیاسی عصر به نام *کشف الغرائب فی الامور العجایب*^۱ را در دوره ناصری در سال ۱۲۸۷ ق. نوشت. او در عصر ناصری مشاغل متعددی را در وزارت امور خارجه عهده‌دار شد.

ممتحن‌الدوله که خود از رجال وزارت امور خارجه بود، مجدالملک را شخصی بسیار درستکار و توانا در نگارش نامه‌های سیاسی و دیپلماتیک می‌دانست.^۲ امین‌الدوله فرزند چنین پدری بود و از روزگار جوانی رموز دیپلماسی و سیاست خارجی ایران را نزد پدر در دستگاه میرزاسعیدخان وزیر امور خارجه آموخت.^۳

امین‌الدوله در آغاز جوانی به عنوان منشی وارد دستگاه وزارت خارجه شد و به همراه پدر به مأموریت بغداد رفت. سپس دایی او پاشاخان امین‌الملک که در دستگاه ناصری اعتباری داشت، زمینه ورود او به دربار را فراهم کرد.^۴ او پس از ورود به دربار، سِمَت «منشی حضور» یافت و از آن پس در سفر و حضر از ملتزمین رکاب شاه بود^۵ و مدارج ترقی شغلی را یکی پس از دیگری طی کرد. در سال ۱۲۷۹ ق. در نوزده سالگی به جای پدرش به مقام نیابت اول وزارت امور خارجه دست یافت؛^۶ سپس به وزارت رسایل خاصه یا ریاست دارالانشای ناصری رسید و از محارم خاص شاه شد. در سفرهای شاه به خراسان و مشهد رضوی و همچنین در سفرهای سه‌گانه او به فرنگستان، همراه او بود و تدارک بعضی از آن سفرها برعهده او نهاده شد.^۷

امین‌الدوله در دوره صدارت سپهسالار، با اصلاحات سیاسی و اداری او همراه شد و نقش مهمی در این دوران ایفا کرد. در مجلس دربار اعظم که پس از سفر نخست شاه به فرنگ تشکیل

۱. رک: حاج میرزا محمدخان مجدالملک (۱۳۲۱)، رساله مجدیه، با مقدمه و تصحیح سعید نفیسی، طهران: چاپخانه بانک ملی.

۲. مهدی‌بن رضاقلی ممتحن‌الدوله (۱۳۶۵)، رجال وزارت خارجه در عصر ناصری و مقفری: از نوشته‌های مهدی خان ممتحن‌الدوله شقاقی و میرزاهاشم خان، به کوشش ایرج افشار با همکاری حسینقلی خان شقاقی، تهران: اساطیر، ص ۳۵.

۳. رک: میرزا مهدی خان (۱۳۶۲)، خاطرات ممتحن‌الدوله (زندگینامه میرزا مهدی خان ممتحن‌الدوله شقاقی)، به کوشش حسینقلی خان شقاقی، تهران: فردوس - نشر فرهنگ، مقدمه.

۴. عباس هدایتی خمینی (۱۳۹۰)، زندگی‌نامه سیاسی و اجتماعی محمدعلی علاء السلطنه، تهران: طهوری، ص ۲۲.

۵. ممتحن‌الدوله، همان، ص ۳۶.

۶. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه (۱۳۶۷)، مرآة البلدان، تصحیحات و حواشی و فهرس به کوشش عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۴۱۸.

۷. علینقی‌بن اسمعیل حکیم‌الممالک (۱۳۹۰)، روزنامه سفر خراسان ناصرالدین شاه، به کوشش کیانوش کیانی هفت لنگ، با مقدمه ایرج افشار، تهران: کلک سیمین، ص ۲۲۳.

شد، عضویت یافت و در مجلس وزرای شش‌گانه به عنوان ناظر برگزیده شد. همچنین در سال ۱۲۹۳ق. مدیریت دارالشورای دولتی و مجلس تحقیق دولتی به او سپرده شد،^۱ سپس در سال ۱۳۱۴ق. به ریاست دارالشورای کبری رسید. پیش از آن، در سال‌های قبل، ریاست چاپارخانه دولتی، وزارت پست و ریاست ضرابخانه را تجربه کرده بود و در گسترش و اصلاح وضع چاپارخانه و پست و تلگراف، بهبود اوضاع ضرابخانه و تنظیم امور مربوط به مسکوکات، کارنامه موقعی از خود برجای نهاده بود.^۲

هر یک از برنامه‌ها و اقدامات او در مشاغل یادشده، به نوعی با مسائل سیاست خارجی ارتباط پیدا کرده و او را به این نتیجه رساند تا زمانی که مسائل سیاست خارجی و به‌ویژه وضعیت مناسبات ایران با دو قدرت رقیب یعنی روس و انگلیس حل و فصل نشود، در سیاست داخلی نیز پیشرفت چندانی حاصل نخواهد شد. از همین دوران بود که همچون اسلاف خود، قائم مقام و امیرکبیر دریافت که برای حفظ منافع ایران در برابر مطامع روس و انگلیس، باید به اصل نیروی سوم تکیه کرد؛ یعنی اصلی که با برقراری ارتباط با دول و قدرت‌هایی غیر از روس و انگلیس، راه نفوذ این دو دولت بسته شود و خطر سهمگین آنان (به‌ویژه روسیه) برای وحدت و تمامیت ارضی ایران، رفع شود و یا دست کم کاهش یابد. امین‌الدوله از روزگار پیش از صدارت به‌شدت نگران توسعه‌طلبی روسیه در مناطق شمالی و شمال شرقی ایران و به‌ویژه سوءاستفاده آنان از ترکمن‌ها بود.^۳ نکته‌ای که در این گفتار در پیوند با آرای امین‌الدوله درباره سیاست خارجی ایران مدنظر ماست، این است که او در هنگام سفر دوم شاه به فرنگ، رساله‌ای درباره مسئله ترکمن‌ها، امنیت خراسان و سوءاستفاده‌های روس‌ها از این وضعیت نوشت و راهکارهایی برای حل مسئله و تنظیم سیاست خارجی ایران در رویارویی با آن مطرح کرد.^۴ این رساله اکنون مفقود شده و در دسترس نیست، اما با توجه به اشاراتی که به طور کلی در مورد آن شده، می‌توانیم دریابیم که امین‌الدوله تا چه اندازه نسبت به خطر روسیه تزاری برای تمامیت ارضی و بقا و دوام استقلال ایران هوشیار و نگران بوده و در اندیشه علاج آن برآمده بود.

۱ ممتحن‌الدوله، همان، ص ۳۶؛ امین‌الدوله نخستین کسی بود که برای شورای دولت نظام‌نامه نوشت.

۲ نیکو همت (۱۳۳۷)، «امین‌الدوله»، ارغوان، ش ۱، صص ۴۱-۴۳؛ ایرج امینی، «صدر اعظم سرخورده: نگاهی اجمالی به کارنامه صدراعظمی میرزا علی‌خان امین‌الدوله در دوره سلطنت مظفرالدین شاه»، بخارا، ش ۸۳، صص ۴۶۴-۴۷۶.

۳ رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله (۱۳۸۱)، گردآوری و مقدمه حجت‌الله اصیل، تهران: نشر نی، صص ۲۸۶-۲۹۸.

۴ امین‌الدوله، همان، صص ۶۴-۶۵.

گویا او نیز در برخی مواقع همچون سپهسالار و ملکم می‌پنداشت که با توجه به وضعیت خاص ایران در میان دو حریف زورمند و موانع و دشواری‌های عمده و بنیادینی که در پیگیری اصل نیروی سوم وجود دارد، بهتر و واقع‌بینانه‌تر این است که دولت ایران به سوی انگلیس برود و با اعطای امتیاز و جذب سرمایه انگلیسی، خطر عظیم روسیه را دفع کند.^۱ می‌دانیم که این اندیشه و ایده‌ای بود که در مقطعی به‌ویژه میرزا ملکم‌خان از آن دفاع می‌کرد و بخشی از آن را در رساله‌ای با عنوان «پلتیکای دولتی» ارائه داده بود.^۲ آن رساله نخستین رساله در زبان فارسی درباره موضوع سیاست خارجی بود.

امین‌الدوله از روزگار جوانی به ایده‌ها و اندیشه‌های ملکم دل بست و بعدها در زمره هواداران و دوستان او درآمد. رابطه عمیق و دوستی این دو، اسناد و شواهد گویای گوناگونی دارد که از آن میان می‌توان به مکاتبات طولانی‌مدت آنان با یکدیگر اشاره کرد.^۳ پدر امین‌الدوله، مجدالملک نیز در زمره نخستین کسانی بود که فریفته ملکم و اندیشه‌های او شد و به انجمن فراموش‌خانه پیوست.^۴ امین‌الدوله حتی بعد از رسوایی ملکم در ماجرای لاتاری و عزل او از مقام‌ها و القاب دولتی، همچنان رابطه دوستی با ملکم را حفظ کرد و حتی حکم دولتی درباره جلوگیری از ورود روزنامه قانون به ایران را چندان رعایت نمی‌کرد.^۵

هنگامی که پسر بارون جولوس دورویر به منظور پیگیری حقوق پدرش در امتیاز ملغی‌شده، به ایران آمد و به فرمان شاه، کمیسیونی برای بررسی دعاوی او برپا شد، میرزا علی‌خان امین‌الدوله نیز عضو بود. نکته مهم این است که نتیجه بررسی‌های همین کمیسیون بود که به اعطای امتیاز بانک شاهنشاهی به رویتز انجامید.^۶ هنگامی که بانک شاهنشاهی تشکیل شد، امین‌الدوله در کنار برخی دیگر از رجال و دولتمردان ایران از جمله شخص شاه، در زمره سهامداران آن قرار

۱ داریوش رحمانیان (۱۳۹۲)، «ز روس واهمه داشت از انگلیس نه: در خصوص سیاست خارجی امین‌الدوله»، *اندیشه پویا*، ش ۸، صص ۱۳۷-۱۳۹.

۲ رساله «پلتیکای دولتی» در *رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله*، همان، صص ۲۵۱-۲۸۵.

۳ حامد الگار (۱۳۶۹)، *دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس، صص ۱۵۵-۱۵۷.

۴ برای آگاهی از چگونگی تأسیس فراموشخانه ملکم ر.ک به: محمود کتیرائی (۱۳۴۷)، *فراماسوئری در ایران: از آغاز تا تشکیل لژ بیداری ایران*، تهران: اقبال، صص ۶۵-۶۶ و ۷۴.

۵ هما ناطق (۱۳۵۵)، «اندیشه قانون‌خواهی در ایران»، *نگین*، ش ۱۳۹، صص ۱۱-۱۴.

۶ محمد قربانیان (۱۳۹۰)، «زمینه‌ها و بسترهای تشکیل بانک شاهنشاهی در ایران»، *تاریخ روابط خارجی*، ش ۴۹، صص ۱۳۷-۱۵۶.

گرفت. هما ناطق در بررسی مستند و تحلیلی که درباره نقش بازرگانان در ماجرای تنباکو به عمل آورده است، از نقش فعال امین‌الدوله در اعطای امتیاز بانک شاهنشاهی سخن می‌گوید.^۱ ملکم نیز از مشوقان این طرح بود و خود از سهامداران بانک شد.^۲ با توجه به نقش بعدی بانک شاهنشاهی در مسائل اقتصادی و سیاسی ایران، آیا می‌توان امین‌الدوله را به خیانت ناآگاهانه و یا دست‌کم انگوفیل بودن متهم و منتسب کرد؟ آنچه که پاسخ مثبت به این پرسش را سخت می‌کند، نقش کاملاً متضاد و بسیار فعالی است که امین‌الدوله در اعتراض به امتیاز تنباکو و شرکت رژی برعهده گرفت و ما به آن خواهیم پرداخت.

امین‌الدوله تجربه کافی و وافی در امور مالی و اقتصادی ایران داشت و مدتی به عنوان رئیس ضرابخانه خدمت کرده بود. در این اوان، ایران به شدت گرفتار بحران مالی شد و خزانه تهی شده بود. شاه و دولت چنان در عسرت بودند که حتی به فروش خالصجات تن داده بودند و به هر دری می‌زدند تا نیازهای مالی خود را برآورده سازند.^۳ این مسئله، یکی از دلایل اصلی اعطای امتیازات بود. در این اوضاع، حتی فروش القاب و مناصب، به یکی از روش‌های جاری برای کسب درآمد تبدیل شده بود. ارزش پول و مسکوکات ایران به طور دائمی سیر نزولی داشت و همه این مسائل بر وخامت اوضاع می‌افزود.

در چنین روندی از اوضاع بود که از مدت‌ها پیش؛ یعنی از دوره صدارت سپهسالار، اندیشه تأسیس بانک به وجود آمد و به تدریج قوت و قدرت گرفت و ریشه دواند. کسانی چون امین‌الضرب طرحی پیشنهاد کرده بودند که با تجمیع سرمایه‌های داخلی، بانک وطنی توسط بازرگانان و با کمک و پشتیبانی دولت برپا شود، اما این طرح به جایی نرسیده بود.^۴ انجمن تجار بعدها گهگاهی مطلب را پی می‌گرفت، ولی موانع داخلی و خارجی بیش از آن بود که توفیقی به دست آید. امثال امین‌الضرب که به خیانت و دزدی در امور ضرابخانه متهم شده بودند،^۵ توان پیگیری مطلب را نداشتند. به هر حال می‌بایست با کمک خارجی‌ها بانک برپا می‌شد و در آن

۱ ناطق می‌نویسد: امین‌الدوله املاک خود را در میدان توپخانه به‌عنوان اجاره به مدت ۱۵ سال به بانک سپرد. رک: هما

ناطق (۱۳۷۳)، *بازرگانان: در داد و ستد با بانک شاهی و رژی تنباکو (بر پایه آرشیو امین‌الضرب)*، تهران: توس، ص ۲۸؛ سهیلا ترابی فارسانی (۱۳۸۴)، «نقش طبقه بازرگانان در انقلاب مشروطه»، *بازتاب اندیشه*، ش ۶۵، صص ۴۸-۵۱.

۲ رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، همان، صص ۲۱۱-۲۳۴.

۳ فریدون آدمیت (۱۳۸۷)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: نشر گستره، صص ۱۰۳-۱۴۳.

۴ «طرح نخستین بانک در ایران» (۱۳۴۱)، *مجله بانک سپه*، ص ۳۰.

۵ در این باره رک: ممتحن‌الدوله، همان، صص ۳۶-۳۸؛ امین‌الدوله، همان، ص ۶۲.

شرایط با توجه به کارشکنی‌های مداوم روس و انگلیس چاره‌ای جز توسل به خود آنها نبود. موازنه مثبت در اینجا نیز کار خود را کرد و در مقابل امتیاز بانک شاهنشاهی، امتیاز بانک استقراضی به روس‌ها داده شد که نتایج آن وخیم بود.^۱

اگر در قضیه بانک، کردار و رفتار امین‌الدوله نشانی از انگلوفیل بودن دارد، برعکس در امتیاز تنباکو گرایش ناسیونالیستی و مخالفت با سیاست و نفوذ بیگانه، در مواضع او مشهود است. در اینجا نوعی مقابله با سیاست موازنه مثبت دیده می‌شود؛ چنانکه در خاطرات خود عنوان می‌کند انگیزه مخالفت با قرارداد تنباکو، ترس و نگرانی از این بوده است که دولت ایران با درخواست‌های مشابهی از سوی روس‌ها روبه‌رو و به تسلیم وادار شود.^۲ امین‌الدوله با اعتراضات بازرگانان، همدلی و همراهی داشت و از آنان پشتیبانی می‌کرد و حتی توسط امین‌الدوله عریضه یا شکواییه‌ای در اعتراض به قرارداد تنباکو به شاه ارائه شد.^۳

برخی از پژوهشگران، نسبت به ماهیت ضداستعماری نقش علمای دینی در جنبش تنباکو تردید دارند و آن را بیشتر بر پایه انگیزه‌های دینی و سستی آنان در مخالفت با کفار و مشرکان تحلیل می‌کنند،^۴ اما شواهد متعددی در دست است که نشان می‌دهد گروه‌هایی از مردم و به‌ویژه بازرگانان، در تهران، تبریز و مشهد از ماهیت و جهت استعماری و سلطه‌طلبانه قرارداد تنباکو و شکل‌گیری تشکیلات شرکت رژی بیمناک و نگران بودند و حتی در جاهایی آن را یادآور شرکت هند شرقی و مستعمره شدن هندوستان توسط آن عنوان می‌کردند. برخی از پژوهشگران نیز به درستی بر ماهیت ملی و ناسیونالیستی جنبش تنباکو تأکید کرده و آن را زادگاه ناسیونالیسم ایرانی (ناسیونالیسم به معنای جدید کلمه و به مثابه یک ایدئولوژی سیاسی و در پیوند با مفهوم دولت ملت و حاکمیت ملی) تلقی کرده‌اند؛ بنابراین همدلی و همراهی امین‌الدوله با این حرکت، از

۱ برای مطالعه درباره نتایج وخیم این تصمیمات، رک به: مظفر شاهی (۱۳۹۰)، «رقابت بانک شاهنشاهی ایران با صرافان و بازرگانان ایرانی در دوره قاجار»، *تاریخ روابط خارجی*، ش ۴۶، صص ۱۲۹-۱۵۸؛ مظفر شاهی (۱۳۸۶)، «رقابت‌های بانک شاهنشاهی و بانک استقراضی روس در ایران ۱۸۹۰-۱۹۱۴م/۱۳۰۸-۱۳۳۲ق»، *مجله تاریخ معاصر ایران*، ش ۴۲، صص ۴۷-۷۶؛ همو (۱۳۸۳)، «نقش بانک استقراضی در جلوگیری از تأسیس بانک ملی و بانک آلمانی در ایران عصر مشروطه»، *مجله تاریخ معاصر ایران*، ش ۳۰، صص ۶۹-۱۰۴.

۲ امین‌الدوله، همان، ص ۲۶۱.

۳ محمدحسن خان اعتمادالسلطنه (۱۳۷۹)، *روزنامه خاطرات*، با مقدمه و فهرس ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ص ۷۳۵-۷۳۶.

۴ ماشاءالله آجودانی (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران، ص ۴۰۳.

جهت درک اندیشه‌ها و مواضع سیاسی او بسیار بامعنا و مهم می‌نماید.^۱

دربارهٔ سیاست خارجی امین‌الدوله در سال‌های بعد و به‌ویژه در دوره صدارت که با مسئله استقراض خارجی پیوند خورد، یادآوری این نکته بسیار ضروری است که دولت ایران پس از لغو امتیاز تنباکو، با پرداخت غرامت سنگین به شرکت رژی روبه‌رو شد که با توجه به بحران مالی موجود، عواقب بسیار وخیمی برای سیاست و اقتصاد ایران به بار آورد. ایران ناچار شد برای پرداخت غرامت، از بانک شاهنشاهی استمداد و استقراض کند. این نخستین قرضه خارجی ایران بود که لطمات سنگین و جبران‌ناپذیری بر پیکرهٔ اقتصاد ملی و سیاست خارجی ایران وارد آورد. قرضه‌های دیگری که در دوره مظفری دریافت و در سفرهای خارجی حیف و میل شد، دولت ایران را به‌شدت در برابر روس و انگلیس مقروض و ناچار به تسلیم در برابر بسیاری از خواسته‌های نامشروع کرد. گمرکات شمال و جنوب، برای استمهال پرداخت اقساط عقب‌افتاده گرو گذاشته شد و تعرفه گمرکی نیز در قرارداد ترکمانچای از بیست درصد به پنج درصد تنزل پیدا کرد و کمر بازرگانی داخلی و خارجی ایران را در قبال روس و سپس در سال‌های بعد بر اساس امتیازاتی که طبق اصل کامل‌الوداد به انگلیس و دولت‌های دیگر واگذار شده بود، در برابر بیگانگان شکسته بود. تعرفه گمرکی در سال‌های ۱۳۲۱ و ۱۳۲۲ ق. به حدود ۲ درصد کاهش پیدا کرد که به معنای نابودی اقتصاد بازرگانی کشور تلقی می‌شد. نارضایی‌های شدید و عمیق بازرگانان و به دنبال آن علمای دینی و توده مردم از تبعات این قرضه‌ها، از علل و عوامل اصلی حرکت مشروطه‌خواهی شد.^۲ در اینجا جنبه دیگری از رفتار امین‌الدوله را دربارهٔ مسائل سیاست خارجی ایران می‌بینیم که بسیار پرمعنا و درخور توجه است و آن اینکه مدت‌ها پس از جنبش تنباکو به هنگامی که سنگینی بار قرضه و غرامت کمر اقتصاد ایران را خم کرده بود، او راضی به این امر شد که به منظور خرید و فروش تنباکوی ایران، قرارداد جدیدی با شرکت رژی منعقد کنند و غرامت سنگین بخشیده شود. او با پیشنهاد شرکت رژی مبنی بر خرید تنباکوی ایران توسط شرکت رژی عثمانی موافقت کرد.^۳ در طرح جدید، از بازرگانان ایرانی تنباکو بر پایه نرخ بازار خریداری می‌شد و دخالت و نظارت کامل ایرانیان^۴ بر شرکت در خرید و فروش تنباکو، به طور

۱ ر.ک: ریچارد کاتم (۱۳۷۱)، *ناسیونالیسم ایرانی*، ترجمهٔ فرشته سرلک، تهران: نشر گفتار، ص ۱۸.

۲ ترابی فارسانی، همان، صص ۴۸-۵۱.

۳ امین‌الدوله، همان، ص ۱۶۰؛ اعتمادالسلطنه، همان، ص ۱۱۸.

۴ در سال ۱۳۱۱ ق. شرکت تنباکوی ایران در اصفهان با کمک امین‌الدوله و توسط امین‌الضرب و ظل‌السلطان و چند ←

کامل پذیرفته شد.^۱

۲. سیاست خارجی امین‌الدوله در دوره صدارت

امین‌الدوله با کوله‌باری از تجربه دیپلماتیک، سیاسی و اداری، در نخستین سال پادشاهی مظفرالدین‌شاه و در پی عزل امین‌السلطان، به صدارت عظمی منصوب شد. وضع نابسامان مالی کشور و امور مالیاتی و گمرکی^۲ و مسئله استقراض خارجی، یکی از دشواری‌های مهم امین‌الدوله در مقام صدراعظم بود. او درباره استقراض شاه بر انجام آن اصرار داشت، اما می‌خواست با شرایطی تن به آن بدهد که شرافتمندانه باشد و ضرر و زیانی را متوجه مبانی اقتصاد و سیاست ملی نکند. تأکید اولیه او این بود که از یک شرکت آلمانی وام بگیرد، اما با مخالفت سنگین روس و انگلیس روبه‌رو شد؛ سپس به فکر اخذ وام از بلژیک یا هلند افتاد، باز هم روس و انگلیس کارشکنی کردند. بحران اقتصادی که خزانه را تهی کرده بود،^۳ به شدت فشار می‌آورد و دشمنان و رقبای داخلی، به‌ویژه گروه فرمانفرما و گروه امین‌السلطان نیز لحظه‌ای از دسیسه و دشمنی فروگذار نمی‌کردند.

یکی از اتهامات همیشگی امین‌الدوله این بود که در پی الغای سلطنت و براندازی قاجار و برپایی حکومت جمهوری است؛^۴ قوانینی که به منظور تعدیل بودجه از راه اصلاح نظام مالیاتی و کاهش مواجب و مستمری‌ها و لغو امتیازات مالی درباریان و شاهزادگان و غیره به اجرا درآورده بود^۵ و حتی شامل خرج جیب شخص شاه نیز می‌شد، زمینه‌ای مساعد برای رواج این اتهامات بود و بر ذهن شاه نیز تأثیر داشت. از جمله مواردی که درباره او گفته می‌شد آن بود که او می‌خواهد شاه را موجب‌بگیر ملت کند^۶ و از این راه زمینه برکناری او را فراهم سازد. او چندی پس از

→

تن دیگر تأسیس شد. ر.ک: امین‌الدوله، همان، ص ۱۶۲.

۱ ناطق، همان، صص ۱۰۰-۱۰۱.

۲ برای آگاهی از برنامه‌های اصلاحی امین‌الدوله در زمینه مالی و مالیاتی ر.ک: محمود خواجه‌نوری (۱۳۵۲-۱۳۵۳)، تاریخ دیپلماسی در ایران، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، صص ۲۴۵-۲۴۶.

۳ امین‌الدوله، همان، ص ۱۱۱.

۴ در این باره ر.ک: مهدی‌قلی هدایت (۱۳۴۴)، خاطرات و خطرات، تهران: نشر زوار، صص ۴۳، ۵۳؛ امین‌الدوله، همان، ص ۱۱۰.

۵ جالز عیسوی (۱۳۶۹)، تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ص ۵۷۳.

۶ امین‌الدوله (۱۳۲۸)، سفرنامه حاج میرزا علیخان امین‌الدوله صدراعظم، مقدمه نصرالله تقوی، طهران: چاپ سنگی، چاپخانه پیام، صفحه هفت و هشت.

رسیدن به صدارت، در ربیع‌الثانی ۱۳۱۵ ق. قانون تشکیل مجلس اعیان را تدوین کرد و به تأیید شاه رساند. چند ماه پس از آن، قانون دیگری را به منظور کوتاه کردن دست درباریان و شاهزادگان از خزانه و بیت‌المال به شاه ارائه داد. همه این اقدامات، گروه‌های متنفذ درباری و دیوانی را علیه او متفق کرد. از آن طرف، هم روس و هم انگلیس از روش او در اصلاحات مالی و اقتصادی و سیاست خارجی ناراضی بودند. او با تلاش آنان برای تحمیل قرارداد جدید گمرکی، به مقابله برخاست و در برابر آنان ایستادگی کرد. امین‌الدوله سخت کوشش می‌کرد تا چیرگی روس و انگلیس بر گمرکات شمال و جنوب را براندازد.^۱ برای اجرای نقشه اصلاحات مالی نیز طبق اندیشه و روش قدیمی خود، به سراغ استخدام مستشاران مالی از کشورهای دیگر رفت که سرانجام به استخدام هیئت مستشاران بلژیکی به ریاست مسیو نوز منجر شد.^۲

سرانجام، سرنوشت امین‌الدوله با سقوط و تبعید رقم خورد و نیروهای درونی و بیرونی همچون دو لبه یک قیچی، برای بریدن ریشه اقتدار او به حرکت درآمدند. احمد کسروی علت اصلی سقوط و تبعید امین‌الدوله را مخالفت با سیاست‌ها و خواسته‌های بیگانه به‌ویژه در زمینه‌های اقتصادی و مربوط به قرارداد و تعرفه گمرکی جدید می‌داند.^۳ مخالفت با قرضه خارجی را نیز باید بر آن افزود و حتی مهم‌تر و اساسی‌تر تلقی کرد. در این زمینه، نامه بسیار مهمی که در اواخر کار به مظفرالدین‌شاه نوشته بود، بسیار گویاست و آرمان‌ها و اندیشه‌های او را به‌خوبی آشکار می‌سازد. در این نامه، به صراحت از خطر انحلال و نابودی ایران بر اثر غفلت در سیاست خارجی سخن می‌گوید و پس از تعارفات مرسوم و معمول، به شاه می‌گوید: «... این مسئله که می‌خواهم عرض کنم چون خیلی اهمیت دارد و اگر مختصر ... غفلتی شود، دیگر ایران از مضرت و مصیبت آن خلاص نمی‌شود ... مسلک پلٹیکی دولت ایران چنانچه مکرر به خاک پای مبارک عرض می‌کردم بایستی در کمال مراقبت و احتیاط باشد که معایب سابقه و قید و بندهای ناحق از دولت و مملکت بردارد و قدری رو به این مقصود رفته بودیم. حال ملاحظه می‌کنیم که به عنوانات مختلفه به قهقرا برگشته، اسیری خودمان را طبعاً به دست مدعیان محکم می‌نمائیم، دور نیست این دفعه رقابت و رنم دو حریف به اسیری ما اکفا نکند ...»؛ امین‌الدوله سپس به

۱ همان، صفحه چهارده - پانزده و هفده - هیجده.

۲ امین‌الدوله، *خاطرات سیاسی میرزا علی‌خان امین‌الدوله*، ص ۱۱۷ به بعد.

۳ احمد کسروی (۱۳۶۹)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر، صص ۲۱-۲۳، ۲۵، ۲۹، ۳۵، ۳۸.

نامه‌های شارژ دافره‌ای روس و انگلیس اشاره می‌کند و ادامه می‌دهد: «... با خیلی ملایمت و استادی هر دو سفارت را به سر جای خود نشانده، می‌خواستیم اسباب آزادی خود را مرتب کنیم. دوباره ورق برمی‌گردد و با هزاران مفسد داخلی، خودمان را به دست خیالات مخرب این دو همسایه مغرض می‌اندازیم. پس شیشه عمر ایران الان در دست قبه عالم روحنا فداه است و باید خیلی خیلی زیاد احتیاط بفرمائید».^۱

اشارات امین‌الدوله، به خطر مهلک استقراض خارجی است که هستی و بقای ایران را تهدید می‌کرد. این گفتار را به آنچه که در این باره در سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ نقل شده است، خاتمه می‌دهیم. مراغه‌ای که امین‌الدوله را «رب النوع وطن پرستان»^۲ می‌نامد و وجود محترمی می‌داند که: «جوهر مردی و انسانیت و معنای اصلی غیرت و حب وطن» است که از استقراض خارجی بیزار. سپس از زبان امین‌الدوله می‌آورد: «برای ایران قرض لازم است که با شرف بشود ولی امروز با این وضع قرض با شرف ایران را میسر نیست». گویا بانک شاهنشاهی انگلیس حاضر شده بود برای راضی کردن او به استقراض، مبلغ گزافی رشوه بدهد، اما پاسخ امین‌الدوله این بود: «از دست من نمی‌آید که قرض بی‌مصرف نمایم و این ننگ تاریخی را بر روی خود گذارم. می‌دانم که پول استقراض به آبادی مملکت و لشکر صرف نخواهد شد و بیجا تلف خواهد گردید».^۳

نتیجه‌گیری

شخصیت‌های سیاسی و تأثیرگذار را باید در ظرف زمانه و با در نظر گرفتن واقعیت‌های روزگار، ارزیابی کرد؛ این ارزیابی وقتی دشوار می‌شود که با مسئله غامض و پیچیده سیاست خارجی پیوند می‌خورد. امین‌الدوله دولتمرد مشهور عصر قاجار، در زمانه‌ای زندگی می‌کرد که رجال و سیاستمداران ایرانی از سه حال خارج نبودند: یا وابسته به سیاست روس بودند، یا همراه و هوادار سیاست‌های انگلیس بودند و یا در موارد معدودی مستقل و وطن‌پرست به شمار می‌رفتند. گرایش عمومی امین‌الدوله در سیاست خارجی، حمایت از منافع ملی و جلوگیری از افزایش نفوذ روس و انگلیس بود. او در پیگیری این اصل و برای تحقق این هدف، به بهره‌گیری از نیروی سوم در

۱ آدمیت، همان، صص ۱۱۴-۱۱۵. جواب مظفرالدین‌شاه در حاشیه نامه امین‌الدوله خواندنی است.

۲ امین‌الدوله، سفرنامه حاج میرزا علیخان امین‌الدوله صدراعظم، صفحه بیست‌ونه تا سی.

۳ زین‌العابدین مراغه‌ای (۱۳۶۴)، سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ، به کوشش محمد سپانلو، تهران: نشر اسفار، صص سی‌وپنج تا سی‌وشش، ۲۴-۲۵، ۷۷، ۷۹-۸۰، ۸۴-۸۵، ۸۸، ۲۳۸.

مناسبات خارجی ایران، گرایش بیشتری داشت، اما در برخی مواقع و مواضع در برابر خطراتی که از ناحیه سیاست توسعه‌طلبانه روسیه تزاری، وحدت و تمامیت ارضی و حتی بقای استقلال ایران را تهدید می‌کرد، به‌طور نسبی و کاملاً موردی به بهره‌گیری از نفوذ و اقتدار دولت انگلیس گرایش می‌یافت، اما این گرایش‌های مقطعی و موردی را نمی‌توان و نباید به کل زندگی سیاسی و مواضع او در سیاست خارجی تعمیم داد. بر پایه یافته‌های ما در این پژوهش، می‌توان فرض خیانت یا سرسپردگی امین‌الدوله را که در برخی نوشته‌ها مطرح شده است، مردود و باطل شناخت.

منابع و مآخذ

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۹)، *امیرکبیر و ایران*، تهران: خوارزمی.
- ----- (۱۳۸۵)، *اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)*، تهران: خوارزمی.
- ----- (۱۳۸۷)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: نشر گستره.
- آرین‌پور، یحیی (۱۳۷۲)، *از صبا تا نیما*، تهران: نشر زوار.
- اشرف، احمد (مرداد و شهریور ۱۳۸۷)، «پژوهش: هویت ایرانی به سه روایت»، *مجله بخارا*، ش ۶۶.
- افشار، ایرج (اردیبهشت ۱۳۸۴)، «موافقت تقی‌زاده و مصدق در سیاست موازنه منفی»، *مجله حافظ*، ش ۱۴.
- امین‌الدوله، میرزاعلی‌خان (۱۳۷۰)، *خاطرات سیاسی میرزا علی‌خان امین‌الدوله*، به کوشش حافظ فرمانفرمائی، زیر نظر ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- امینی، ایرج (۱۳۹۰)، «تاریخ قاجار: صدراعظم سرخورده: نگاهی اجمالی به کارنامه صدراعظمی میرزاعلی‌خان امین‌الدوله در دوره»، *مجله بخارا*، ش ۸۳.
- ----- (۱۳۲۸)، *سفرنامه حاج میرزا علی‌خان امین‌الدوله صدراعظم*، چاپ سنگی، با مقدمه نصرالله تقوی، طهران: چاپخانه پیام.
- اهوره‌وشی، نصرالله [بی‌تا]، *کتاب جوشن کبیر: درباره امین‌الدوله*، تهران: روزنامه جوشن.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان (۱۳۴۵)، *روزنامه خاطرات*، تهران: امیرکبیر.
- ----- (۱۳۶۷)، *مرآة البلدان*، با تصحیحات و حواشی و فهرس عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، *دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: نشر توس.
- بشیری، حسین (۱۳۷۳)، «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی قرن بیستم: مارکسیسم و مسئله استعمار، وابستگی و عقب ماندگی»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی، بهمن و اسفند ۱۳۷۳*، ش ۸۹ و ۹۰، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴، ش ۹۱ و ۹۲.

- تراپی فارسانی، سهیلا (۱۳۸۴)، «نقش طبقه بازرگانان در انقلاب مشروطه»، بازتاب اندیشه، ش ۶۵.
- حکیم‌الممالک، علینقی بن اسمعیل (۱۳۹۰)، روزنامه سفر خراسان ناصرالدین شاه، به کوشش کیانوش کیانی هفت‌لنگ، با مقدمه ایرج افشار، تهران: نشر کلک سیمین.
- خلیلی، محسن (۱۳۸۰)، «تصمیم‌گیری در روابط خارجی: فهم چرایی تمایز با نگاهی مقایسه‌ای به روزگار امیرکبیر و سپهسالار»، مطالعات تاریخ معاصر ایران، ش ۱۷.
- خواجه‌نوری، محمود (۱۳۵۲-۱۳۵۳)، تاریخ دیپلماسی در ایران، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۸۸)، تاریخ تفکر سیاسی در دوره قاجاریه، تهران: دانشگاه پیام نور.
- ----- (۱۳۹۲)، «از روس واهمه داشت از انگلیس نه: درخصوص سیاست خارجی امین‌الدوله»، اندیشه بویا، ش ۸.
- رساله‌های میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله (۱۳۸۱)، گردآوری و مقدمه حجت‌الله اصیل، تهران: نشر نی.
- رواسانی، شاپور (۱۳۷۴)، «حکومت و دولت در کشورهای عقب‌نگهداشته شده، طبقه وابسته به استعمار»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۱۰۱ و ۱۰۲.
- شاهدی، مظفر (۱۳۹۰)، «رقابت بانک شاهنشاهی ایران با صرافان و بازرگانان ایرانی در دوره قاجار»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ش ۴۶.
- ----- (۱۳۸۶)، «رقابت‌های بانک شاهنشاهی و بانک استقراضی روس در ایران ۱۸۹۰-۱۹۱۴م/۱۳۰۸-۱۳۳۲ق»، تاریخ معاصر ایران، ش ۴۲.
- ----- (۱۳۸۳)، «نقش بانک استقراضی در جلوگیری از تأسیس بانک ملی و بانک آلمانی در ایران عصر مشروطه»، مطالعات مطالعات تاریخ معاصر ایران، ش ۳۰.
- صوفی، علی (۱۳۸۹)، نقش سیاست و موازنه و نیروی سوم در تاریخ ایران، تهران: دانشگاه پیام نور.
- «طرح نخستین بانک در ایران» (۱۳۴۱)، مجله بانک سپه.
- عیسوی، چارلز (۱۳۶۹)، تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره.
- غفوری، محمد (۱۳۹۰)، «موازنه و نیروی سوم در تاریخ ایران»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۵۵.
- قاسمی، ابوالفضل (۱۳۵۳)، «الیگارش‌ی یا خاندان‌های حکومت‌گر ایران (خاندان امینی)»، (میرزا علی‌خان امین‌الدوله)، مجله خاطرات وحید، از شهریور ۱۳۵۳ تا فرودین ۱۳۵۴.
- قربانیان، محمد (۱۳۹۰)، «زمینه‌ها و بسترهای تشکیل بانک شاهنشاهی در ایران»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ش ۴۹.
- کاتم، ریچارد (۱۳۷۱)، ناسیونالیسم ایرانی، ترجمه فرشته سرلک، تهران: نشر گفتار.
- کثیرائی، محمود (۱۳۴۷)، فراماسونری در ایران: از آغاز تا تشکیل لژ بیداری ایران، تهران: نشر اقبال.
- کسروی، احمد (۱۳۶۹)، تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر.
- کی استون، حسین (۱۳۲۷)، سیاست موازنه منفی در مجلس چهاردهم، تهران: نشر اسلامی.
- مجدالملک، حاج میرزا محمدخان (۱۳۲۱)، رساله مجدیبه، با مقدمه و تصحیح سعید نفیسی، طهران:

- چاپخانه بانک ملی.
- محمود، محمود (۱۳۶۷)، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن ۱۹م*، تهران: نشر اقبال.
 - مراغه‌ای، زین‌العابدین (۱۳۶۴)، *سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیک*، به کوشش محمد سپانلو، تهران: نشر اسفار.
 - ممتحن‌الدوله، مهدی‌بن‌رضاقلی (۱۳۶۵)، *رجال وزارت خارجه در عصر ناصری و مظفری: از نوشته‌های مهدی‌خان ممتحن‌الدوله شقاقی و میرزاهاشم‌خان*، به کوشش ایرج افشار، با همکاری حسینقلی‌خان شقاقی، تهران: اساطیر.
 - ممتحن‌الدوله، میرزاهمدی‌خان (۱۳۶۲)، *خاطرات ممتحن‌الدوله: زندگینامه میرزاهمدی‌خان ممتحن‌الدوله شقاقی*، به کوشش حسینقلی‌خان شقاقی، تهران: فردوس-نشر فرهنگ.
 - ناطق، هما (۱۳۷۳)، *بازرگانان: در داد و ستد با بانک شاهی و رژی تنباکو (بر پایه آرشیو امین‌الضرب)*، تهران: نشر توس.
 - ----- (۱۳۵۵)، «اندیشه قانون‌خواهی در ایران»، *مجله نگین*، ش ۱۳۹.
 - نقیب‌زاده، احمد (پاییز ۱۳۸۳)، «نظم برخاسته از معاهدات وستفالی»، *دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۶۵.
 - وامقی، ایرج (۱۳۷۱)، «وارونه نویسی در تاریخ: زندگی امین‌السلطان - داستان رژی»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۶۳ و ۶۴.
 - ----- (۱۳۷۲)، «وارونه‌نویسی تاریخ زندگی امین‌السلطان: امین‌السلطان و موازنه مثبت»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۶۷ و ۶۸.
 - وین، آنتونی (۱۳۸۳)، *ایران در بازی بزرگ*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر پیکان.
 - هدایت، مهدی‌قلی (۱۳۴۴)، *خاطرات و خطرات*، تهران: نشر زوار، چ ۲.
 - هدایتی خمینی، عباس (۱۳۹۰)، *زندگی‌نامه سیاسی و اجتماعی محمدعلی علاء‌السلطنه*، تهران: طهوری.
 - همت، نیکو (فروردین ۱۳۳۷)، «امین‌الدوله»، *ارمغان*، ش ۱.
 - Barrett Kelly, John (1968), *Britain and the persian Gulf: 1795 – 1880*, Oxford: Clarendon Press.
 - Croxton, Derek (1999), "The Peace of Westphalia of 1648 and the Origins of Sovereignty", *The International History Review* 21 (3).
 - Stuchtey, Benedikt (2011), *Colonialism and Imperialism, 1450–1950*, European History Online, Mainz: Institute of European History.
 - Rajan, Menon (2003), "The New Great Game in Central Asia", *Survival: Global Politics an Strategy*.

تحول معنایی واژه دیلم

ندا گلیجانی مقدم^۱

چکیده: تحول معنایی واژگان در گستره زمان، نشان از یک فرآیند فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و یا اقتصادی دارد. بازخوانی برخی از واژه‌های تأثیرگذار در تاریخ بشری، بازگوی تحولات و گشاینده برخی حلقه‌های مفقوده تاریخی در حوزه اسناد و وقایع خواهد بود. واژه دیلم، با حضور گسترده در منابع مکتوب و افواه عامه، انتقال و گسترش قابل توجهی در زبان و فرهنگ جوامع درگیر با خود داشته است. استفاده از نظریه‌های زبان‌شناسان، برای دستیابی به معانی واژه دیلم در کاربردهای مختلف آن، راهگشا خواهد بود. غلبه عام بر افاده معنای دیلم، بر قومی بدین نام بوده است و سایر معانی که به بیش از بیست مورد می‌رسد، بنا به نوع حضور این قوم در مناطق مختلف و در قالب‌های محدودیت، گسترش و انتقال شکل گرفته است.

واژه‌های کلیدی: دیلم، زبان‌شناسی، تحول معنایی

۱ استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه الزهراء (س) n.moghaddam@alzahra.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۵

The Semantic Evolution of word “Deylam”

Neda Golijani Moghaddam¹

Abstract: The semantic evolution of words in the context of time represents a cultural, political, social, and economical process. The advantage of reviewing some influential words in human history is to reveal the relative developments and unfold many hidden historical facts from among the documents and events. The word “Deylam” has had a noticeable transformation and development in both linguistic and cultural aspects. Some linguistic theories contribute to define “Deylam” within its several applications. “Deylam”, initially the name of a tribe, has had more than twenty other meanings in history. Those meanings, regarding the name of the places they inhabit, were formed in limitation, development and transformation.

Key words: “Deylam”, Linguistics, Semantic Evolution

1 Associate Professor, Department of History of Islamic Culture and Civilization, Alzahra University, Tehran, Iran n.moghaddam@alzahra.ac.ir

مقدمه

پژوهش درباره اسامی خاص و بررسی روند تحول معنایی واژه، از دغدغه‌های مؤثر در شناخت تاریخ مناطق و اقوام است. ورود در عمق معانی واقعی و مجازی لغات می‌تواند روزنه جدیدی در برش مقاطع تاریخی ایجاد کند و یاری‌رسان پژوهشگران در باز یافت مفاهیم و مصادیق تاریخی باشد.

واژه دیلم از جمله واژگانی است که در معانی متعدد و متفاوت، در طول تاریخ کاربرد یافته و از منظرهای مختلف، مورد بررسی قرار گرفته است. بررسی شیوه گسترش و تحول معنایی واژه دیلم، در شناسایی روند حضور افرادی که وابسته به این قوم در طول تاریخ بوده‌اند، مؤثر و راهگشای بازخوانی مقاطعی از تاریخ با نقش‌آفرینی‌های خاص این گروه در آن است. ظن غالب در این پژوهش بر آن است که تحول این واژه، به تبع گسترش و انتقال معانی در گستره زمان صورت پذیرفته که گاه موجب توهماتی نیز شده است و بازخوانی این معانی، می‌تواند در تثبیت جایگاه درست آن مؤثر باشد.

یکی از مشکلات اصلی چنین پژوهش‌هایی، عدم پرداخت کافی به پیشینه تاریخی قوم دیلم در منابع با وجود تکرار واژه‌هایی چون دیلم، دیلمی، دیلمیان و سایر مشتقات آن است که بررسی محتوایی از خلال منابع را با دشواری همراه می‌سازد. کاربرد گسترده واژه دیلم در معانی متعددی چون قومی بدین نام، سختی، بلا، داهیه، مرگ، دشمنان و بسیاری از موارد دیگر، شائبه تغییر و تحول معنایی آن را به ذهن متبادر می‌سازد که سؤال درباره چگونگی و چرایی آن، مسئله مورد بحث در پژوهش حاضر قرار گرفته است. با توجه به مباحث زبان‌شناسی، انتقال و گسترش معنایی واژه دیلم را می‌توان در جایگاه تاریخی یک قوم جنگاور بدین نام تلقی کرد که مورد توجه مخالفان و درگیر در حوزه روابطی خصمانه بودند؛ و همچنین می‌توان در مهاجرت‌های اختیاری و اجباری آنان جست‌وجو کرد.

گفتمان غالب در حیطه موضوع مورد نظر، ورود به مباحث زبان‌شناسی را ایجاب می‌کند. شناخت دقیق معنای یک واژه، با توجه به روابط درونی بین عناصر زبانی و همچنین ارتباط با جهان بیرون به دست می‌آید و تحول و دگرگونی آن منوط به علل داخلی و یا خارجی^۱ است.

۱ بر اثر تغییر یک سنت یا روش و یا برداشت اجتماعی مانند ترس، تشویش، تابو و نیز مقبولیت اجتماعی که عوامل خارجی تلقی می‌شوند، ممکن است در معنی واژه، تحول و دگرگونی صورت پذیرد و نیز گاه تحول بر اثر یکی از قوانین زبانی مانند مشابهت، مجاورت، کم‌کوشی و قوانین ناظر بر تحولات آوایی و صرفی زبان به وجود می‌آید که از

تحول و دگرگونی معنای یک واژه، ممکن است به شکل‌های مختلفی از جمله محدودیت، گسترش و انتقال^۱ و یا با تقسیم‌بندی دیگری از طریق تخصیص، توسع، استعاره، مجاز مرسل، مجاز جزء به کل، مبالغه، تخفیف، تنزیل معنایی و ترفیع معنایی صورت پذیرد.^۲ بلومفیلد معتقد است تغییرهای معنایی چه بسا حاوی پیوندی با چیزهای موجود در جهان واقع باشند و از این رهگذر، بر جنبه‌های زندگی در روزگاران گذشته پرتو افکنند.^۳ با این بیان، گاه رگه‌های فرهنگی از تغییرات معنایی واژگان در طول زمان استخراج می‌شود و گاه سنت‌های تاریخی، برای شناخت روند تحولات یک واژه به یاری زبان‌شناسان می‌آید.

به اعتقاد ویلسون و اسمیت، به طور عمده معناهای ظریف و مجرد، از دل معناهای عینی‌تر برمی‌آیند. برحسب ترتیب معنایی، بلندمرتبه‌ترین مضمون‌های یک گفته آنهایی است که در میزان کانونی، در بالای زمینه قرار دارند. اگر ترتیب، به نوبه خود اینگونه تفسیر شود که درجاتی از اعتبار را بر مضمون‌های یک گفته تحمیل می‌کند، این نتیجه به دست می‌آید که مضمون‌های بالای زمینه، باید معتبرترین‌ها باشند.^۴ بلومفیلد نیز بر این باور است که تغییر کاربرد واژه، به صورت و معنا بازمی‌گردد. در برخی شرایط، بنا به دلایلی واژه قبلی همان مفهوم، کنار گذاشته و واژه جدید جایگزین می‌شود. پس تغییر معنایی، یک فرآیند پیچیده است. این فرآیند، متضمن اقبال‌ها و روگردانی‌هایی است و متعاقب این همه و به عنوان نقطه حساس آن، متضمن گسترش کاربرد کلمه رو به اقبال به درون حوزه‌های عملی است که تا آن زمان، به کلمه رو به افول تعلق داشتند.^۵ از مباحثی که با موضوع مورد بحث ما ارتباط مستقیم دارد، طبقه‌بندی استعاره در زبان‌شناسی؛ یعنی کاربرد واژه‌ها در معانی مجازی است و بلومفیلد تقسیم‌بندی و تعاریف زیر را درباره استعاره

→ جمله علل داخلی محسوب می‌شوند. مهری باقری (۱۳۶۷)، *مقدمات زبان‌شناسی*، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، صص ۲۴۲-۲۴۸.

۱ در محدودیت، اطلاق عام تبدیل به اطلاق خاص و محدود می‌شود. گسترش، به معنای وسعت حوزه معنایی است و انتقال معنایی حوزه نفوذ واژه در مفاهیم بر ساخته از آن، به دلایل مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی رخ می‌نماید. باقری، همان، صص ۲۴۸-۲۵۲.

۲ لئونارد بلومفیلد (۱۳۷۹)، *زبان*، ترجمه محمد حق‌شناس، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۵۰۲-۵۰۳.

۳ همان، صص ۵۰۳-۵۰۴.

۴ نیل اسمیت و ویلسون دیدری (۱۳۶۷)، *زبان‌شناسی نوین نتایج انقلاب جاسمکی*، ترجمه ابوالقاسم سهیلی و دیگران، تهران: انتشارات آگاه، ص ۲۴۷.

۵ بلومفیلد، همان، صص ۵۱۹-۵۲۰.

ارائه داده است:

- مجاز مرسل: وقتی معانی متوالی، در زمان یا در مکان به هم نزدیک باشند.
 - مجاز جزء به کل: وقتی معانی متوالی، با هم رابطه کل و جزء داشته باشند.
 - مبالغه: وقتی معانی متوالی، با هم رابطه قوی‌تر و ضعیف‌تر داشته باشند.
 - تخفیف: وقتی معانی متوالی، با هم رابطه ضعیف‌تر و قوی‌تر داشته باشند.^۱
- در پژوهش حاضر، اهتمام برای استخراج معانی دیلم، بنا به دلایل تاریخی و جغرافیایی و قرار دادن در حوزه‌های تحول معنایی در زبان‌شناسی بوده است.
- پرداختن به روند تحولی واژه دیلم، در طول تاریخ چندان مورد توجه محققان به شکل تألیف کتاب و یا مقاله نبوده است. لغویون بنا به شیوه معمول، به ذکر معانی متعدد در ذیل عنوان دیلم در حوزه شناخت لغت پرداخته‌اند و در کتب تاریخی نیز به تناسب ذکر رویدادها، به صورت مختصر درباره پیشینه تاریخی قوم دیلم و نوع ارتباط آنان با سایر اقوام پرداخته شده است.
- پرداختن به وقایع تاریخی مرتبط با قوم دیلم پیش از اسلام و در سده نخست هجری، در عموم کتاب‌های تاریخ عمومی منحصر به ذکر حضور ایرانیان در یمن در دوره خسروانشیروان و فتوحات اولیه در دوره اسلامی است^۲ و آنچه که به منطقه دیلم مربوط می‌شود، منحصر به ذکر مختصری از خصوصیات اقلیمی در کتب جغرافیایی است که فقط مواد خام چنین تحقیقی را فراهم می‌آورد. در کتب محلی، نظیر تاریخ گیلان و دیلمستان (تألیف ظهیرالدین مرعشی) نیز که امید استفاده گسترده می‌رفت، بخش اول که معرفی منطقه و قوم دیلم بوده است، موجود نیست.
- فقط در یک مورد، به نحوی یک فرضیه در این محدوده ارائه شده که سخنرانی دکتر رسول خیراندیش در سمینار «دیلم (بندر دیلم) در آئینه زمان» است؛ مبنی بر اینکه کاربرد اولیه واژه دیلم، اطلاقی بر منطقه دیلم در کوهستان البرز نیست و معنای مرزداری و مرزبانی از آن لحاظ می‌شود. وی در فرضیه خود، تحول معنایی واژه دیلم را از معنای مرزبان و مرزدار به یک گروه مشخص

۱ همان، صص ۵۰۲-۵۰۳.

۲ محمدبن جریر طبری (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م)، تاریخ الامم والملوک، به تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۲، بیروت: دارالتراث، صص ۱۳۹-۱۴۴؛ ابوحنیفه دینوری (۱۳۷۱)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، صص ۹۱-۹۳. پس از غلبه حبشی‌ها به پشته‌های امپراتوری روم بر یمن و استعانت سیف‌بن ذی‌یزن از خسروانشیروان برای مقابله با متجاوزان، یک گروه ایرانی به فرماندهی وهرز دیلمی به یمن گسیل شدند و بر احباش غلبه یافتند. پس از حکمرانی وهرز، یمن به شکل یک منطقه وابسته به ساسانیان اداره می‌شد.

ساکن در منطقه می‌داند و اولین کاربرد وسیع آن را در ماجرای مزدکیان^۱ ذکر می‌کند. وی دیلمیان را سواران نژادهای می‌داند که مأمور نگهداری مرزها بودند و واژه دیلم را در اصل، به معنای مردم ذکر می‌کند و نه به معنای اسم مکان. به اعتقاد وی «یا»ی نسبت در آخر واژه، کاربرد چندانی ندارد.^۲ مؤلف کتاب هفت شهر لیراوی و بندر دیلم، برای اثبات اهمیت بندر دیلم در جنوب ایران، این نظریه را طرح کرده است، اما تلاشی برای اثبات فرضیه ندارد. مسئله به شکلی گذرا طرح و از آن عبور شده است.

در مقاله «دیلم» در دائرة المعارف اسلام نیز به شکل عمومی درباره جغرافیای منطقه، پیشینه تاریخی و نقش آفرینی‌های ایشان در طول تاریخ و حکومت‌های مرتبط مأخوذ از منابع اسلامی سخن گفته شده است.

بررسی معانی واژه دیلم

بر واژه دیلم از نظر لغت معانی گوناگونی هموار شده است که برخی با ارتباط روشن و برخی بدون ارتباط مستقیم نمایانده می‌شود. در لغتنامه دهخدا برگرفته از کتب لغت متقدم، معنای لغوی این واژه سختی و بلا، داهیه، مرگ، دشمنان، اعدا، جماعت مردم، سپاه بسیار، جماعت مورچگان و کنه و درخت سلم آمده است^۳ که به نظر می‌رسد حاکی از توافق تعبیر درباره جماعتی از مردم باشد که با ویژگی‌های مشترکی در قالب دشمنان بسیار مرگ‌آفرینی که بلا و سختی شمرده می‌شدند، قرار می‌گیرد. شناخته شده بودن قوم دیلم، دست کم از دوره ساسانیان تاکنون توجه تعبیر را به سوی این گروه می‌کشاند. در معانی اصطلاحی، دیلم به عنوان نام قومی از اعاجم از بلاد شرق آمده است و برخی نیز گفته‌اند آنها گروهی از ترک‌هایند و در تعبیر دیگری آنها را طایفه‌ای از نسل ضبطن اد از مضربان دانسته‌اند که یکی از شاهان عجم آنان را در کوه‌های دیلم گزارده و در آنجا به مرور بر تعداد آنان افزوده شد.^۴ در معنای دیگر، دیلم به کسی اطلاق می‌شود که مادرش

۱ در دوره پادشاهی قباد و با پذیرش آیین مزدکی، امکان گسترش این تفکر فراهم شد و برخی از زرتشتیان دیلمان نیز به این مذهب گرویدند. این امر با جانشینی انوشیروان و کنار کشیدن قباد از مزدکیان، به محاکمه مزدک و قلع و قمع پیروان وی منجر شد. خطبه دیلمان که به واسطه شرایط جغرافیایی مأمور گروهی از مزدکیان شده بود، توانست تا حدودی مقاومت کند، ولی در دوره انوشیروان چنانکه در نامه تنسر آمده است، وی بر همه مناطق از جمله دیلمان تسلط یافت.

۲ علیرضا خلیفه‌زاده (۱۳۸۳)، هفت شهر لیراوی و بندر دیلم، بوشهر: انتشارات شروع، صص ۳۹۲-۳۹۴.

۳ علی اکبر دهخدا (۱۳۷۳)، لغت‌نامه، ج ۷، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، صص ۱۰۰۳۶-۱۰۰۳۷.

۴ ابن منظور (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۱۴، بیروت: دار صادر، بیروت، ص ۲۰۴؛ سیدمرتضی حسینی زبیدی ←

از حبش و پدرش از ترک باشد یا برعکس.^۱ معانی بنده و غلام، بندهٔ سپیدپوست، نگهبان و زندان‌بان، سیاه، مرزدار و جز آن نیز از جمله معانی مطروحه درباره این واژه است که تعارض برخی از تعابیر، قابل تأمل است.

تجزیهٔ لغت دیلم در پیشینهٔ زبان فارسی اینگونه است که برای «دی» گاهی مجازاً معنای سرما و زمستان به کار رفته است^۲ و با ترکیب آن با پسوند «لم» که مزید مؤخر امکان است،^۳ می‌توان معنای محلی که سرمای زیادی دارد استخراج کرد که بر منطقهٔ کوهستانی دیلمان قابل انطباق است؛ و در ترکیب دیگری «دی» در دین زرتشت به معنای دادار و آفریننده از صفات اهورامزداست^۴ و «لم» معنای رحمت و بخشایش دارد،^۵ ترکیب این دو «رحمت و بخشایش آفریننده و دادار» می‌شود که شاید به جهت وسعت نعمت در سواحل جنوبی دریای مازندران باشد. از اینجا می‌توان احتمال اطلاق نام محل بر قوم را طرح کرد.

در زبان طبری «لم» گاهی به معنای حصار طبیعی پوشیده از شاخه‌های سبز تمشک و نیز گیاه خاردار تمشک وحشی آمده است^۶ و یکی از معانی «دی» نیز آبادی است^۷ که ترکیب آن معنای آبادی محصور در حصارهای طبیعی از شاخه‌های سبز تمشک را می‌دهد. معنای دیگر «لم» در زبان طبری برکهٔ عمیق، ژرف و گود است،^۸ اما انطباق آن بر دیلمان قطعی نیست؛ زیرا دیلمان منطقه‌ای کوهستانی بوده است.

در زبان عربی واژهٔ دیلم بر قومی از اکراد و لشکر بسیار اطلاق شده است و دلام به معنای سیاهی، دلما به معنای شب سیام ماه و فعل دَلَمَ به معنای «سخت سیاه شد» به کار رفته است.^۹

→

واسطی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس فی جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، ص ۲۴۶. در کتاب‌های تاریخی به طور معمول وقتی از دیلم به عنوان گروهی از بنی‌ضبه نام برده می‌شود از الفاظی چون برخی پنداشته‌اند، گفته‌اند، گمان می‌رود و نظایر آنها استفاده می‌شود که تردید گویندگان را القا می‌کند.

۱ محمد پادشاه شاد (۱۳۳۵)، فرهنگ آندراج، ج ۳، تهران: کتابخانهٔ خیام، ص ۱۹۸۹.

۲ دهخدا، همان، ج ۷، ص ۹۹۷۶.

۳ همان، ج ۱۲، ص ۱۷۴۴۶.

۴ همان، ج ۷، ص ۹۹۷۵.

۵ محمد بن حسن بن خلف تبریزی (۱۳۷۹)، برهان قاطع، تهران: انتشارات نیما، ص ۸۲۸.

۶ جهانگیر نصری اشرفی (۱۳۸۱)، فرهنگ واژگان طبری، ج ۴، تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب، ص ۱۸۴۴.

۷ همان، ج ۲، ص ۱۱۹۹.

۸ همان، ج ۴، ص ۱۸۴۴.

۹ لوپس معلوف (۱۳۶۲)، المنجد فی اللغة، تهران: انتشارات اسماعیلیان، ص ۲۲۳.

کاربرد لفظ سیاه برای قوم دیلم در شمال ایران که چهره‌ای سفید داشتند از این منظر مصداق نمی‌یابد، اما در مورد افرادی که در بندر دیلم در جنوب ایران زندگی می‌کردند و شاید بتوان آنان را ساکنان و یا مهاجران شهر دیلمیون آشوری دانست،^۱ می‌تواند مصداق ظاهری بیابد؛ هرچند این احتمال نیز دور از ذهن نیست که شاید سیاهی چهره، ملحوظ نبوده و دشمن داشتن این گروه آنها را گروهی سیاهدل برای اعراب نمایانده است. دیلم صف سپاه لشکر نیز معنا شده است^۲ که می‌تواند با سپاهیگری و جنگاوری دیالمه همخوانی داشته و به شیوه گسترش؛ یعنی انتقال مفهومی جزئی به مفهومی وسیع انجام گرفته باشد.

ذکر این نکته نیز ضروری است که این لفظ به معنای سیاه در تقابل معنایی با الحمراء قرار گرفته است که در دوره اسلامی به اعاجم اطلاق می‌شد و واژه حمراء الدیلم نیز از واژگان مورد استفاده بوده است.^۳ بلاذری می‌گوید: «سپاه ایرانی چهار هزار نفری اسلام آورده در جنگ قادسیه مهتری به نام دیلم داشت که به جهت او ایشان به حمراء دیلم اشتهار یافتند».^۴ دکتر آذرنوش در تعلیق بر این متن، حمراء را در مقابل اسود قرار داده است که معنای سفیدپوست در مقابل سیاه پوست را می‌دهد و معنای سرخ از آن دریافت نمی‌شود، اما اضافه دیلم بر حمراء، وجود نام قوم و یا اسم خاص یعنی دیلمیان سفید چهره را ثابت می‌کند و نه دیلم به معنای سیاه که اضافه «سرخ سیاه»، در درون خود تضاد و تعارض را نشان می‌دهد.

حُمران به مردان بی‌سلاح در جنگ نیز اطلاق شده است که با این معنا، مصداق معنای ترکیبی حمراء الدیلم، سپاهیان بی‌سلاح در جنگ می‌شود و یا مردمی از قوم دیلم که در جنگ سلاحی به همراه نداشتند؛ که البته تعبیر دوم با وجود تعابیر متعددی که در مورد زوبین‌ها و سپرهای معروف دیلمی آمده که همواره با آنان بوده است،^۵ مورد تردید جدی قرار دارد.

۱ دیلمیون را مطابق بحرین امروزی دانسته‌اند. «گلوب، پ-و- بیبی، ت، گ: «تمدن فراموش شده خلیج فارس»، ترجمه جمال‌الدین فره‌ری (آذر و دی ۱۳۳۹)، سخن، س ۱۱، آذر و دی ۱۳۳۹، ش ۸ و ۹، صص ۸۸۷-۸۸۸.

۲ ابن‌منظور، همان، ج ۱۲، ص ۲۰۴.

۳ ابوبکر احمد بن محمد بن اسحاق همدانی بن فقیه (۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م)، البلدان، به تحقیق یوسف الهادی، بیروت: عالم الکتب، ص ۵۵.

۴ احمد بن یحیی بلاذری (۱۳۶۴)، فتوح البلدان، بخش مربوط به ایران، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: انتشارات سروش، ص ۴۰.

۵ محمد بن احمد مقدسی (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان، ص ۵۴۵؛ علی بن زید بن فندق (۱۳۶۱)، تاریخ بیهقی، [بی‌جا]، کتابفروشی فروغی، ص ۱۷.

در میان معانی مختلف دیلم، معنای مرزدار نیز ذکر شده است. امیة بن ابی صلت در وصف واقعه تاریخی حمله وهرز دیلمی به احباش در یمن، آنان را مرزداران دلیر خوانده،^۱ اما ابن فقیه جغرافیدان قرن سوم قزوین را «کشوین» فارسی و به معنای مرز دیداری خوانده است و در فتوح البلدان نیز همین معنا تکرار شده است.^۲ با توجه به اینکه قزوین مرز میان دیلم و حکومت‌های غالب بر ایران بوده، مرزداری بیشتر برازنده مردم این سامان تلقی می‌شود؛ زیرا دیالمه به طور عموم مهاجم بوده‌اند و نه پاسبان مرزهای مورد تعرض دیگران. در معلقه عنتره بن شداد که از معالقات سبع شمرده می‌شود، واژه دیلم به معنای دشمن آمده است. وی می‌گوید:

شربت بما، الدحرضین فأصبحت زوراء تنفر عن حیاض الدیلم

یعنی «ناقه من آب از چشمه دحرضین خورده است و پیوسته از آبگیر دشمن نفرت داشته».^۳ عنتره بن شداد با وجود آنکه اصالت نجدی دارد، اما از اهالی حبشه بوده است و تضاد حبشی‌ها و دیالمه در یمن پس از غلبه وهرز، می‌تواند دلیلی بر کاربرد این واژه با معنای دشمن در شعر وی باشد.

از دیگر معانی دیلم بنده و برده است. جدال، اسارت و مرگ از شاخصه‌های اقوام جنگاور است. ابن حوقل می‌گوید: «دیلمیان در روزگار اسلام، بیشتر در کفر بودند و از آنان برده می‌گرفتند تا زمان حسن بن زید».^۴

درباره ملیت قوم دیلم که ترک، کرد، عرب، حبشی و عجم ذکر شده است، برداشت‌های متفاوتی می‌توان داشت. مهاجرت‌های اجباری و اختیاری و حضور در مناطق جغرافیایی اقوام دیگر، می‌تواند یکی از دلایل این همه تفاوت باشد. منطقه دیلم در جنوب دریای مازندران، همجوار اقوام ترک بوده است^۵ و نیز بنا به گفته ثعالی دیلمیان و ترکان در کنار یکدیگر وهرز

۱ در شعر امیة بن ابی صلت آمده است: «کیست مانند کسری شاهنشاه دوران که چون وهرز سرداری را در روز جنگ داشته باشد. زهی بر آن گروه دلیر که همانند آنها در بین مردم نتوان یافت. پیشقدمان شجاع روشن جبین که بزرگمنش و مرزداران دلیرند.» طبری، همان، ج ۴، ص ۱۴۷.

۲ ابن فقیه، همان، ص ۵۵۶؛ بلاذری، همان، ص ۸۰.

۳ عنتره بن شداد (۱۳۷۱)، «معلقه»، معالقات سبع، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات سروش، ص ۱۱۰.

۴ ابن حوقل (۱۳۴۵)، صورة الارض، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۱۹.

۵ در برخی منابع، خزرها ترک شمرده شده‌اند و این امر پیش از ورود ترک‌های غز به منطقه بوده است. در آثار البلاد و

را در فتح یمن همراهی کردند.^۱ ترکیب اکراد دیلمی، در برخی کتب همچون تاریخ قم آمده است که آنان را گروهی غارتگر در دوران فتوح برشمرده‌اند^۲ و نیز گفته‌اند پارسیان، دیلمیان را کردهای طبرستان می‌دانستند^۳ و همچنین کردهای ساکن آذربایجان نیز همجوار دیلمیان بوده‌اند.^۴ ایرانیان و اعراب در دوره‌های مختلف تاریخی به‌خصوص در دوره ساسانیان ارتباطات گسترده‌ای داشته‌اند و حبشه نیز در دوره‌ای قوم مقابل دیالمه در یمن شمرده می‌شد. یافتن نوع ارتباط این گروه‌ها با یکدیگر می‌تواند در یافتن علت نامگذاری‌ها مؤثر باشد.

از موجبات جاری اطلاق دیلمی به افراد، حضور در منطقه دیلمان است؛ چنانکه ابن طقطقی، آل‌بویه را از دیلم نمی‌داند و می‌گوید سبب آنکه دیلمی نامیده شده‌اند، سکونت در بلاد دیلم است.^۵ علاوه بر معانی لغوی مطروحه درباره واژه دیلم، وجود واژگان مشابه در مناطق مختلف جهان از دوره‌های باستان، تقارب الفاظ در زبان‌های هم‌ریشه را می‌نمایاند. در تاریخ از وجود یک منطقه ایلامی به نام دیلمون در خلیج فارس نام برده شده که در کتیبه‌های قدیمی منطقه مکرر بدان اشاره شده است. این منطقه را به زبان آکادیانی «نی دوک کی» و به آشوری «تیلوون» (دیلمون) می‌خوانده‌اند^۶ که احتمالاً بحرین امروزی است.^۷ قدیمی‌ترین مأخذی که نام این محل در

→

اخبار العباد آمده است: «هشت هزار سوار از ترک خزر بر ولایت کسری پرویز به نهب و غارت مشغول شده بودند» (ابن حوقل، همان، ص ۲۹۵). عنایت‌الله رضا می‌گوید: مؤلفان ایرانی به پیروی از مؤلفان بیزانسی خزران را ترک نامیده‌اند (عنایت‌الله رضا (۱۳۸۷)، «ترک»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱۵، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۱۴۰).

۱ عبدالمکمل بن محمد بن اسماعیل ثعالبی نیشابوری (۱۳۶۸)، غرر الاخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه محمد فضائلی، تهران: نشر نقره، ص ۳۹۹.

۲ حسن بن محمد بن حسن قمی (۱۳۶۱)، قمی، تاریخ قم، تهران: انتشارات توس، ص ۲۶۱.

۳ حمزه بن الحسن اصفهانی ابی‌تا، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت: منشورات دار المکتبه الحیاء، ص ۱۸۰.

۴ منوچهر ستوده در نامنامه ایلات و عشایر و طوایف در ذیل کلمه دیلم، آنان را از طوایف قدیمه گروه ماد یعنی اکراد خاور دور دانسته است. منوچهر ستوده (۱۳۸۵)، نامنامه ایلات و عشایر و طوایف، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۳۵.

۵ محمد بن علی بن طباطبائی طقطقی (۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۷ م)، الفخری فی الاداب السلطانیة والدول الاسلامیه، به تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دارالقلم العربی، ص ۲۷۰.

۶ جورج ناتانیل کرزن (۱۳۸۰)، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۵۴۳.

۷ بر اساس کتیبه‌ای به خط میخی که توسط هنری راولینسن حدود ۱۵۰ سال پیش خوانده شد، این اعتقاد تقویت شد که بحرین همان دیلمون مردم بین‌النهرین است (گلوب-بیبی، صص ۸۹۶-۸۹۷)؛ و در کاوش باستان‌شناسان دانمارکی در سال ۱۹۶۰ به بعد نیز اثبات شد که بحرین همان جزیره افسانه‌ای دیلمون است که در کتیبه‌های

←

آن ذکر شده است، یک لوحه مربوط به سارگن کبیر (حدود ۲۸۷۲ پ. م) است که در آنجا نوشته شده: سارگن به دریای سفلی یعنی خلیج فارس و مملکت سیاه‌پوستان رسید و جزیره‌ی نوک کی و یک بندر دیگر را تصرف کرد. بعدها گودی پادشاه لاگاش (۲۶۰۰ پ. م) به چوب‌هایی اشاره می‌کند که از ماجان و ملوخ‌خا و گوبی و دیلمون می‌آورده‌اند.^۱ از خرمای دیلمون هم در کتیبه‌های قدیمی نام برده شده است.^۲ در دوره‌ی اسکندر مقدونی در نوشته‌های کاتب وی، «نی آروک» نام بندر دیلم آمده است.^۳

اتلاق دیاله بر یکی از ریزابه‌های دجله (که بنا به احتمالی دجله همان دیله بوده است) نیز قابل تأمل است. دجیل یا دجله کوچک، «دیلَه کودک» نیز خوانده می‌شد.^۴ در *آندراج* یکی از معانی دجله صف سپاه لشکر آمده است^۵ که همخوانی کاملی با معنای دیلم در کتب لغت دارد. در بندهش نیز آمده است: «دجله رود از دیلمان بیاید و به خوزستان به دریا ریزد».^۶

با توجه به مستندات ارائه‌شده، وجه غالب علل تحول و دگرگونی در معنای واژه دیلم، در علل خارجی یا غیرزبانی است که به طور عموم بر اثر تحولات اجتماعی، ترس و تشویش ایجاد شده است. مهاجرت‌ها، شرایط اقلیمی و ارتباط فرهنگی و اقتصادی اقوام دیگر نیز از جمله علل تحول معنایی این واژه بوده‌اند که در کنار آن باید به تقارب الفاظ در زبان‌های هم‌ریشه نیز توجه داشت. علاوه بر شناسایی مجرد واژه در حوزه زبان، روند تحولی این واژه در دو حوزه جغرافیایی و تاریخی نیز شناخته می‌شود که ورود به هر دو وادی و بررسی جغرافیای دیلم و نیز پیشینه تاریخی این قوم ضروری است.

→

سومری بدان اشاره شده است (همان، صص ۸۸۷-۸۸۸). با توجه به تقارن نام گیل و دیلم در تاریخ منطقه که گاه کاربرد مشابه یافته است، در *معجم البلدان* (به عنوان یکی از منابع دوره اسلامی) آمده است: «جیلان قومی از مردم فارس بودند که از نواحی استخر به بحرین هجرت کردند و در آنجا به کشاورزی و حفر قنات و غرس اشجار پرداختند. شهاب‌الدین یاقوت حموی (بی تا)، *معجم البلدان*، به تحقیق فرید عبدالعزیز الجندی، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ص ۲۳۴. به نظر می‌رسد این هجرت اجباری و از سوی پادشاه ایران بوده است.

۱ آرنولد ویلسون (۱۳۶۶)، *خلیج فارس*، ترجمه محمد سعیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۴.

۲ همان، ص ۳۶.

۳ صادق نشأت (۱۳۴۴)، *تاریخ سیاسی خلیج فارس*، تهران: شرکت نسبی کانون کتاب، ص ۵۷.

۴ دهخدا نام دیگر دجله را از *معجم البلدان*، «دیلکه» نقل کرده و گفته است: در کتیبه‌ها دگلت، در کتاب مقدس حداقل و در زبان یونانی تیگرس خوانده می‌شد (ج ۶، ص ۹۲۰۵).

۵ محمد پادشاه (شاد)، همان، ج ۳، ص ۱۸۰۰.

۶ فرنبنگ دادگی (۱۳۶۹)، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس، ص ۱۷۵.

جغرافیای منطقه دیلم

در بندهش (کتاب دینی و تاریخی ایرانیان به زبان پهلوی) نام سرزمین‌های غربی دریاچه ارومیه تا دریاچه وان دیلمان^۱ آمده است.^۲ در آثار جغرافیایان و مسلمان، محدوده طبیعی دیلمان متفاوت گفته شده است. در دوره‌های قدرت، مناطق وسیعی از جنوب دریای مازندران با این عنوان آمده است که به طور عموم به قرینه، قابل تشخیص است. اصطخری و ابن حوقل دیلمان را از جنوب به قزوین، طارم، بخشی از آذربایگان و بخشی از ری؛ از شمال به دریای مازندران؛ از غرب به بخشی از آذربایگان و بلاد ارزن و از شرق به کوه‌های روست و پادوسبان و کوه‌های قارن و گرگان محدود کرده‌اند که تمامی مناطق گیلان، طبرستان، گرگان و قومس را در خود می‌گنجانید،^۳ اما منطقه‌ای که به عنوان دیلمان خاصه مطرح است و نشیمنگاه قوم دیلم بود، بخش کوهستانی جنوب غربی دریای مازندران بوده است. مؤلف ناشناس حدود العالم که متعلق به قرن چهارم و همزمان با قدرت گیری آل بویه در جهان اسلام است، ناحیه دیلمان را از خراسان تا آذربادگان و از جبال تا دریای خزران برآورد کرده است.^۴ وی حتی در ذکر دیلمان خاصه، قوم گیل را که در هامون سکنی داشتند نیز به عنوان گروهی از مردم دیلم عنوان کرده است.^۵ مقدسی نیز در ذکر حدود دیلم این منطقه را میان رحاب، جبال، کویر و خراسان قرار داده است.^۶ ابن حوقل با وجود آنکه سرتاسر منطقه جنوب دریای مازندران و بسیاری از مناطق مرزی دیگر را در محدوده دیلم ذکر کرده، اما در تقسیم‌بندی‌های بعدی چالوس را مدخل دیلم از طبرستان دانسته و گیلان را منطقه جداگانه‌ای شمرده است.^۷ اطلاق دیلم بر تمام منطقه، اطلاق جزء بر کل به جهت ناموری و اهمیت آنان بوده است.

عنوان دیلم که در عهد قدرت، بر سراسر مناطق مذکور اطلاق می‌شد، بعدها ویران شد؛

1 Dilman.

۲ فرنبرگ دادگی، همان جا.

۳ ابواسحاق ابراهیم اصطخری (۱۳۶۸)، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۶۸؛ ابن حوقل، همان، ص ۱۱۸.

۴ مجهول المؤلف (۱۳۷۲)، حدود العالم من المشرق الى المغرب، با تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء، ص ۳۹۳.

۵ همان، ص ۴۰۱.

۶ مقدسی، همان، ج ۱، ص ۹۳.

۷ ابن حوقل، همان، ص ۱۲۰.

چنانکه در قرن هشتم حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* در ذکر مناطق مازندران، طبرستان و جیلان، حتی نامی از دیلم نبرده است،^۱ بلکه فقط در بخش عراق عجم هنگام سخن از ثغر قزوین، نامی از دیلم و دیلمان برده است که به تناسب ذکر عهود قدیم است.^۲

در جغرافیای ایران، در کناره‌های خلیج فارس از بندر دیلم نام برده می‌شود که یکی از بخش‌های هفتگانه شهرستان بوشهر است. سابقه این بندر را به منطقه دیلمون آشوری پیوند می‌دهند، اما در هیچ‌یک از کتب جغرافیایی دوره اسلامی، ذکر شاخصی درباره آن نشده است. لسترنج در ذکر «سنیز» یا «شنیز» در منطقه فارس آورده است که بقایای آن در محل بندر دیلم کنونی است.^۳ ایرج افشار در کتاب *جغرافیای تاریخی دریای پارس* آورده است: «نام بندری که به بندر دیلم شهرت داشته باشد، در آثار تاریخی و جغرافیایی پیشین دیده نمی‌شود. بعضی از پژوهشگران گمان‌هایی زده‌اند، از جمله اینکه نام باستانی این بندر تاوگه بوده است. عده‌ای نیز بر این باور بودند که شاید این بندر از نام پیشین جزیره بحرین یعنی دیلمون یا تیلوم گرفته شده باشد و بعضی دیگر آن را از نام سردار دیلمی به نام دیلمون می‌دانند. این پندارها درست نیست؛ زیرا بدون شک نام دیلم با نام سلسله دیلمی آل‌بویه بی‌بستگی نیست».^۴ چنانکه می‌دانیم نمود و اعتبار بندر مهروبان،^۵ تا دوران حکومت آل‌بویه و پس از آن برقرار بوده است^۶ و پس از ویرانی آن در حمله مغول، درباره بندر دیلم در کتب جغرافیایی سخن بیشتری به میان آمد. این مسئله دال بر این امر است که انتساب به نام‌های قدیمی، برای این بندر مستمسک درخوری نمی‌یابد.

بررسی حوزه جغرافیایی دیلم، گسترش این واژه در دوره‌های قدرتمندی دیالمه در مرزهایی فراتر از حوزه تثبیت‌شده آنان را نیز می‌نمایاند؛ چنانکه جایی در نزدیکی دینور،^۷ دهی در حوالی شوشتر و قریه‌ای از قراء اصفهان در ناحیه خرجان نیز دیلم نامیده شده است^۸ که شاید بی‌ارتباط با

۱ حمدالله بن ابوبکر مستوفی (۱۳۳۶)، *نزهة القلوب*، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران: طهوری، صص ۱۹۷-۲۰۴.

۲ همان، صص ۶۲، ۶۵.

۳ گای لسترنج (۱۳۶۷)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۹۵.

۴ ایرج افشار (۱۳۷۶)، *جغرافیای تاریخی دریای پارس*، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ص ۳۸۴.

۵ خرابه‌های بندر مهروبان در شمال بندر دیلم قرار دارد.

۶ ناصر خسرو (۱۳۸۱)، *سفرنامه*، تهران: انتشارات زوار، ص ۱۶۳.

۷ احمد کسروی (۱۳۵۲)، *کاروند کسروی*، به کوشش یحیی ذکا، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ص ۳۰۷.

۸ یاقوت حموی، همان، ج ۲، ص ۶۱۴.

حکومتگری دیلمیان و پراکندگی نفوذ آنان نباشد.^۱

پیشینه تاریخی قوم دیلم

پیشینه حضور انسان و آثار زندگی در منطقه جنوب دریای مازندران، به هزاره پنجم قبل از میلاد می‌رسد.^۲ آثار شناخته شده این سرزمین در هزاره دوم پیش از میلاد در مارلیک و کلورز در گیلان، آگاهی‌هایی درباره تمدن بسیار گسترده جنوب دریای مازندران به دست می‌دهد. پیش از آریایی‌ها، اقوام کادوسی که فقط نامی از آنها باقی مانده است، در این منطقه سکونت داشتند. ریچارد فرای معتقد است با توجه به اینکه در گیلان هیچ سفالی از آغاز هزاره دوم پیش از میلاد یا پیش از آن پیدا نشده، می‌توان گفت که ایرانیان نخستین مردمی بودند که در دشت جنوب خزر به انبوهی جایگزین شدند.^۳

در تاریخ هروودوت در زمان سلطنت داریوش (حدود ۵ و ۶ پ. م) آمده است: «از باختریان تا سرزمین اگل‌ها سیصد تالان خراج پرداخته می‌شد. این قسمت، حاکم‌نشین دوازدهم بود».^۴ وی از بیست ساتراپ (به معنای حاکم‌نشین) نام می‌برد که داری‌ها، پاتی‌مات‌ها، پوسیک‌ها و کاسپی‌ها در ناحیه هیرکانی؛ یعنی جنوب داغستان و شرق مازندران زندگی می‌کردند و در ساتراپ یازدهم بوده‌اند.^۵ و از سرزمین اگل‌ها نیز در همین محدوده نام برده شده است.

راینو از قومی به نام دربیگ^۶ سخن می‌گوید که نام خود را به یکی از قلل مرتفع البرز در گیلان یعنی دلفک^۷ داده‌اند. دلفک که اصطلاح محلی آن دروک^۸ است و امروزه درفک^۹ خوانده می‌شود، در میان رشت و رودبار قرار گرفته است. وی می‌پندارد رشته کوه‌هایی که در

۱ کسروی دیلمقان در آذر بایجان را نیز برگرفته از نام دیلمان می‌داند و محل دیگری به نام دیلمه دیه در آذربایجان را نیز برمی‌شمارد (همان، همان‌جا).

۲ / ایرانشهر، نشریه شماره ۲۲ کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ج ۱، ص ۹۲.

۳ ریچارد نلسون فرای (۱۳۸۳)، تاریخ باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۵۶.

۴ هروودوت (۱۳۳۶-۱۳۴۱)، تاریخ، ترجمه هادی هدایتی، ج ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۹۱.

۵ همان، ج ۳، ص ۱۸۵.

6 Derbike.

7 Dalfak.

8 Dervek.

9 Darfak.

گذشته به نام دیلمستان نامیده می‌شد،^۱ ابتدا مسکن دیلفیک‌ها^۲ بوده است؛ زیرا استرابن گفته است: تپوری‌ها^۳ میان کشور درفک و هیرکانی (گرگان) مستقر شده بودند،^۴ اما رابینو اشاره نمی‌کند که آیا دیالمه از نسل دریکی‌هایند و یا به دلیل استقرار در منطقه‌ای که از دریکی‌ها نام گرفته، دیلمی و دیلمانی خوانده شده‌اند.

در کتاب *ایران‌شهر در جغرافیای بطلمیوس* به نقل از موسی خورنی (مورخ ارمنی دوره ساسانی) در ذکر دریای هیرکان (مازندران)، از منطقه دیلمونک و اقوام گلن^۵ نام برده شده است. وی در ذکر اقوام موجود در جنوب دریای مازندران، از مادها نام می‌برد و از کاسب،^۶ کادوش،^۷ گلک^۸ و دیلموک^۹ به عنوان استان‌های ماد یاد می‌کند.^{۱۰} بر این اساس، دو تیره گیل و دیلم از یک ریشه بودند و از تیره‌های ماد محسوب می‌شدند، اما در زمان ساسانیان این دو تیره از هم جدا شده و در دوره‌های مختلف بر اساس غلبه هر یک، منطقه به نام آن گروه نامور می‌شده است. دیلمی‌ها که در گذشته در زمان هجوم قوم آماردی، به عقب رانده شده بودند، در زمان ژوستینین اقتدار فراوانی در گیلان داشتند.^{۱۱}

تقارن دو عنوان گیل و دیلم و جابه‌جایی این عناوین در دوره‌های مختلف، ظن غالب را بر هم‌ریشگی این دو تیره قرار می‌دهد. در دوره ساسانی به جهت غلبه دیلمیان، سراسر منطقه بدین نام خوانده می‌شد.

مهاجرت دیالمه در منطقه نیز از اسباب گسترش این عنوان بوده است؛ زیرا وقتی ابن اسفندیار در *تاریخ طبرستان* درباره بنیاد شهر آمل سخن می‌گوید، آنجا را ساخته دست یک دیلمی می‌داند؛^{۱۲} و

۱ در زمان رابینو، گیلان بر تمام منطقه اطلاق می‌شد.

2 Dīlfik.

3 Tapuri.

۴ استرابن (۱۳۸۲)، *جغرافیای استرابو*، سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۳۶؛ یاسنت لویی رابینو (۱۳۵۰)، *ولایات دارالمرز ایران*، گیلان، ترجمه جعفر خمایی‌زاده، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۵۱.

5 Gelen.

۶ یوزف مارکوارت (۱۳۸۳)، *ایران‌شهر در جغرافیای بطلمیوس*، ترجمه مریم میراحمدی، تهران: انتشارات طهوری، ص ۳۵.

7 Kasb.

8 Kadus.

9 Gelk.

10 Dilmuk.

۱۱ مارکوارت، همان، ص ۳۱.

۱۲ رابینو، همان، ص ۴۵۳.

۱۳ بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار (بی‌تا)، *تاریخ طبرستان*، به تصحیح عباس اقبال، [بی‌جا]: کتابخانه خاور، ص ۶۹.

بعدها نیز وقتی درباره رسومات آن سامان سخن به میان می‌آید، می‌گوید: «به رسم دیلم تا سه روز از او (میهمان) هیچ سؤال نکردند».^۱ رسوخ رسوم دیلم در جنوب شرقی دریای مازندران، گسترش این قوم در منطقه را نشان می‌دهد.

بنا بر روایات دینی، آورده‌اند هنگامی که نافع بن عامر بن ارفخشذ بن سام بن نوح زمین را در میان فرزندان نوح پخش کرد، فرزندان عامور بن ثوبل بن یافت بن نوح به طرف چپ خاور بیرون شدند و جمعی از آنها؛ یعنی فرزندان ناعوما از ناحیه جربی به سمت شمال رفتند و در شهرها پراکنده شده، چندین امت شدند به نام‌های برجان، دیلم، تبر، طلیسان، جیلان، فیلان، الان، خزر، دودائییه و ارمن.^۲ ابن خلدون به نقل از ابن سعید می‌گوید: «اشور را چهار پسر بود: ایران و نیبط و جرموق و باسل. از ایران‌اند: فرس و کرد و خزر و از نبط‌اند: نبط و سریان و از جرموق‌اند: جرامقه و اهل موصل و از باسل‌اند: دیلم و مردم جیل».^۳ در جای دیگر به نقل از ابن اسحاق آورده است که: آنها (یأجوج و مأجوج) از فرزندان جومراند و دیلم فرزند مادای می‌باشند که در عبرانی آنها را ماهان می‌خوانند.^۴ چندان روشن نیست که تقسیم‌بندی‌های مذکور بر اساس دانسته‌هایی از پیشینیان بوده است و یا بر اساس اقوام موجود شناخته‌شده، صورت گرفته است و پیشینه این اقوام بنا بر این اقوال به چه دوره‌ای از حیات بشری برمی‌گردد.

آنچه از تاریخ دوره ساسانی برمی‌آید، نشان از مقابله دائمی دیلمی‌ها با حکومت وقت دارد که به جهت جغرافیایی، حوزه نفوذ دست‌نیافتنی و مستقل، بدیشان فرصت رویارویی با غلبه دیگران را می‌داد. در دوره شاهپور اول، حدود نیمه قرن سوم میلادی، درباره جنگ پادشاه ایران با ساکنان جنوب دریای مازندران، گیل‌ها، دیلمی‌ها و اهالی گرگان سخن گفته شده است.^۵ در برخی منابع گاه از ملاطفت پادشاهان ساسانی با دیالمه گفته‌اند؛ چنانکه ابن اثیر از امان دادن بهرام و نوازش دیلمیان مهاجم و فرمانبرداری این گروه گزارش داده است.^۶ اینگونه همراهی‌ها مقطعی و محدود

۱ همان، همان‌جا.

۲ ابن‌واضح یعقوبی (۱۳۶۲)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۱۰.

۳ ابوزید عبدالرحمان بن محمد بن خلدون (۱۳۶۳)، تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۸.

۴ همان، ج ۱، ص ۹.

۵ آرتور کریستن سن (۱۳۷۲)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب، ص ۳۱۰.

۶ عزالدین ابوالحسن علی بن اثیر (۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م)، الکامل فی التاریخ، ج ۱، بیروت: دار صادر، ص ۴۰۵.

بوده است.

در بخشی از نامه خسرو انوشیروان آمده است: «آن گاه که مردم سراسر کشور به فرآیزدی از دشمنان بیاسودند و از آنان جز دو هزار تن از دیلمان نمانند که گشودن دژهایشان از ناهمواری کوه‌ها در آن سامان دشوارتر بود ...»^۱ بعدها خسرو در سخن برای اسواران و سرداران و بزرگان و مرزبانان و هیربدان و گزیدگان، دربارهٔ سرکوب تمامی دشمنانش خبر داده است^۲ که به نظر می‌رسد در نهایت، موفق به مطیع ساختن دیلمیان نیز شده است. گسیل و هرز دیلمی به حبشه نیز در همین دورهٔ تاریخی روی داده است.

در وقایع دورهٔ خسرو پرویز، از دعوی بسطام دابی وی و سکه به نام خود کردن یاد شده است و اتحاد با دیلمیان و رفتن به نزد آنان که پیش از وی یاران بهرام چوبین نیز بدانجا پناه برده بودند.^۳ مخالفان خسرو منطقهٔ دیلم را محل امنی برای اسکان و تداوم مقابله با پادشاه ساسانی یافته بودند. در *اخبار الطوال* پس از ذکر کشته شدن بسطام و پناه بردن یارانش به دیلم، آمده است: «خسرو ایرکان را با ده هزار سوار فرستاد تا در قزوین اقامت کنند و در آن جا پایگاهی بسازند و از نفوذ دیلمیان به کشور ممانعت کنند»؛^۴ و نیز آورده است که: یاران بهرام با تدوین عهدنامه‌ای با مردم دیلم، در امان ایشان به کشاورزی و پیشه‌وری پرداختند.^۵

کریستن‌سن از گسیل افواج مختلف در لشکرکشی‌های دورهٔ ساسانی نظیر گیل‌ها، دیلمیان و کادوسی‌ها نام برده است که از بهترین افواج به شمار می‌رفتند.^۶ گویا این تعامل و همکاری، پس از از به انقیاد درآمدن دیالمه بسیار نقش‌آفرین بوده است؛ زیرا دیلمی‌ها در جنگ‌هایی که از شمشیر، نیزه و خنجر استفاده می‌شد، مهارت بسیاری داشتند. روابط متقابل اعراب و دیلمیان نیز در دوره‌های پیش و پس از اسلام، در فرآیند توسعهٔ این واژه بسیار تأثیرگذار بوده است که مجال موسعی برای طرح جداگانه می‌طلبد.

۱ ابوعلی بن مسکویه (۱۳۶۹)، *تجارب الامم*، به تصحیح ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش، ص ۱۷۴.

۲ همان، ج ۱، ص ۱۸۱.

۳ تئودور نولدکه [بی تا]، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، صص ۷۲۳، ۷۲۵، ۷۲۸.

۴ دینوری، همان، ص ۱۱۵.

۵ همان، ص ۱۳۰.

۶ کریستن‌سن، همان، ص ۲۹۹.

نتیجه گیری

بنا بر آنچه که گفته شد تحول معنایی واژه دیلم را می توان در چند بخش مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. در تحلیل محتوای متون تاریخی، غلبه عام بر افاده معنای دیلم، بر قومی بدین نام در بخش کوهستانی جنوب غربی دریای مازندران است که بنا بر پیشینه تاریخی منطقه و اطلاق اسامی هم ریشه با دیلم، ظن غالب بر پیشینه حضور این قوم از دوره مادهاست و معانی دیگر در تحولات معنایی این واژه رخ نموده اند و در مراتب مختلفی از اعتبار و پراکندگی قرار دارند.

بر مبنای تحولات معنایی واژه در حوزه محدودیت که اطلاق عام تبدیل به اطلاق خاص و محدود می شود، این واژه همواره اطلاق خود بر قوم و منطقه را به عنوان معنای اصلی حفظ کرده و تحولات معنایی دیگر، همه به شکل حاشیه باقی ماند. در حوزه گسترش، اطلاق این نام را در دوره های قدرتمندی، بر تمام منطقه جنوب دریای مازندران و همسایگان ایشان شاهدیم؛ چنانکه وسعت معنای واژه دیلم از چارچوب یک قوم کوچک در منطقه ای محدود بسیار فراتر رفت و در حوزه انتقال معنایی دیلم، در معانی مرزبان و مرزدار به جهت حضور مؤثر در مرزهای طبیعی و وسیع دوره ساسانی و اسلامی، سیاهی سپاه به جهت تعداد زیاد سپاهی گران، بنده و غلام به جهت جنگاوری و به تبع آن اسارت، مرگ، سختی و بلا، دشمن، داهیه و معانی مشابه به جهت قدرت در جنگاوری و جدال با دشمنان، سواران نژاده به جهت نظامی گری و معانی دیگر که در متن بدانها پرداخته شد، به کار رفته است که واژه های برساخته از مفاهیم درونی واژه دیلم، منطبق با خصوصیات، کردارها و رفتارهای قوم دیلم است.

بر اساس تقسیم بندی بلومفیلد، کاربرد واژه دیلم در معانی ای همچون سختی، بلا، داهیه، دشمنان و جماعت مردم از باب توسعه معنایی بوده است که گسترش را می نمایاند. آنگاه که به معنای مرگ به کار رفته، مبالغه ای در دل نهفته داشته است و در معانی ای چون جماعت مورچگان، کنه و درخت سلم دچار محدودیتی با تخفیف و کوچک انگاری شده است. قومی از اعاجم، قومی از اتراک، قومی از اکراد، طایفه ای از بنی ضبّین اد، فردی که مادرش از حبش و پدرش ترک باشد و بالعکس نیز که با محدودیت همراه است، در حوزه مجاز جزء به کل قرار گرفته است. معانی بنده، غلام، بنده سپیدپوست، نگهبان و زندانبان و سیاه نیز تخصیص معنایی را در خود داشته که با محدودیت همراه بوده است.

آنچه در این واژه رخ داد، تحول معنایی از نوع جایگزینی به شکل حذف معنای اصلی و متروک

ماندن آن نبود. واژه دیلم به معنای قوم و سرزمین، در عمده منابع در کانون بالای زمینه قرار دارد و اعتبار اصلی خود را حفظ کرده است. می‌توان باور داشت که پراکندگی گسترده معانی مجازی بر این واژه، به جهت اهمیت این قوم و نقش آفرینی‌های تاریخی این گروه بوده است.

از علل خارجی تحول معنایی واژه دیلم، می‌توان حضور فعالانه آنان در امور اجتماعی و سیاسی و تأثیرگذاری بر جامعه در حال گذار ایران، به خصوص از دوره ساسانی به دوره اسلامی و نیز قرار داشتن در کانون مقابله‌های مذهبی و قومی در ماجرای مزدک و بهرام چوبین و بعدها حکومتگری در دوره اسلامی را عنوان کرد و در علل داخلی نیز استفاده مجازی و استعاری از این واژه به سبب مجاورت و نزدیکی با مفاهیمی که خصوصیات درونی این قوم نظیر جنگاوری، تعداد زیاد مشاغل و جز آن را می‌نمایانند، طرح می‌شود.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن الکریم (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
- ابن اسفندیار، بهاء الدین محمد بن حسن [بی‌تا]، *تاریخ طبرستان*، به تصحیح عباس اقبال، [بی‌جا]: کتابخانه خاور.
- ابن حوقل (۱۳۴۵)، *صورة الارض*، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمان بن محمد (۱۳۶۳)، *تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، *الفخری فی الآداب السلطانیة والدول الاسلامیة*، به تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دارالقلم العربی.
- ابن فقیه، ابوبکر احمد بن محمد بن اسحاق همدانی (۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م)، *البلدان*، به تحقیق یوسف الهادی، بیروت: عالم الكتب.
- ابن فندق، علی بن زید (۱۳۶۱)، *تاریخ بیهقی*، [بی‌جا]: کتابفروشی فروغی.
- ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۶۹)، *تجارب الامم*، به تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: انتشارات سروش.
- ابن منظور (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، بیروت.
- استرابن، *جغرافیای استرابون* (۱۳۸۲)، سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- اسمیت، نیل و ویلسون دیدری (۱۳۶۷)، *زبان‌شناسی نوین*، نتایج انقلاب چامسکی، ترجمه ابوالقاسم سهیلی و دیگران، تهران: انتشارات آگاه.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۶۸)، *مسالک و ممالک*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: شرکت انتشارات

علمی و فرهنگی.

- اصفهانی، حمزه بن الحسن [بی تا]، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت: منشورات دارالمکتبة الحیاء.
- افشار، ایرج (۱۳۷۶)، جغرافیای تاریخی دریای پارس، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- ایرانشهر (۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م)، نشریه شماره ۲۲ کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ج ۱.
- باقری، مه‌ری (۱۳۶۷)، مقدمات زبان شناسی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴)، فتوح البلدان، بخش مربوط به ایران، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: انتشارات سروش.
- بلومفیلد، لئونارد (۱۳۷۹)، زبان، ترجمه محمد حق شناس، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تبریزی، محمد بن حسن بن خلف (۱۳۷۹)، برهان قاطع، تهران: انتشارات نیما.
- ثعالی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل (۱۳۶۸)، غرر الاخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه محمد فضائلی، تهران: نشر نقره.
- خلیفه زاده، علیرضا (۱۳۸۳)، هفت شهر لیراوی و بندر دلم، بوشهر: انتشارات شروع.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دینوری، ابو حنیفه (۱۳۷۱)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- رایینو، یاسنت لویی (۱۳۵۰)، ولایات دارالمرز ایران، گیلان، ترجمه جعفر خمami زاده، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- رضا، عنایت الله (۱۳۸۷)، «ترک»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- زبیدی واسطی، سید مرتضی حسینی (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس فی جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.
- ستوده، منوچهر (۱۳۸۵)، نامنامه ایلات و عشایر و طوایف، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- شاد، محمد پادشاه (۱۳۳۵)، فرهنگ آندراج، تهران: کتابخانه خیام.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م)، تاریخ الامم والملوک، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
- عنتربن شداد (۱۳۷۱)، «معلقه»، معلقات سبع، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش.
- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۳)، تاریخ باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فرننج دادگی (۱۳۶۹)، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱)، تاریخ قم، تهران: انتشارات توس.
- کرزن، جورج ناتانل (۱۳۸۰)، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۷۲)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- کسروی، احمد (۱۳۵۲)، کاروند کسروی، به کوشش یحیی ذکا، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
- گلوب، پ-و- بیبی، ت، گ (آذر و دی ۱۳۳۹)، «تمدن فراموش شده خلیج فارس»، ترجمه جمال‌الدین

- فره‌ری، مجله سخن، س ۱۱، ش ۸ و ۹.
- لسترنج، گای (۱۳۶۷)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.
 - مارکوارت، یوزف (۱۳۸۳)، *ایران‌شهر در جغرافیای بطلمیوس*، ترجمه مریم میراحمدی، تهران: انتشارات طهوری.
 - مجهول المؤلف (۱۳۷۲)، *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، با تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا وره‌رام، تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء.
 - مستوفی، حمدالله بن ابوبکر (۱۳۳۶)، *نزهة القلوب*، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران: انتشارات طهوری.
 - معلوف، لویس (۱۳۶۲)، *المنجد فی اللغة*، تهران: انتشارات اسماعیلیان.
 - مقدسی، محمد بن احمد (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
 - ناصر خسرو (۱۳۸۱)، *سفرنامه*، تهران: انتشارات زوار، تهران.
 - نشأت، صادق (۱۳۴۴)، *تاریخ سیاسی خلیج فارس*، تهران: شرکت نسبی کانون کتاب.
 - نصری اشرفی، جهانگیر (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژگان طبری*، تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب.
 - نولدکه، تئودور [بی‌تا]، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
 - ویلسون، آرنولد (۱۳۶۶)، *خلیج فارس*، ترجمه محمد سعیدی، تهران: علمی و فرهنگی، تهران.
 - هرودوت (۱۳۳۶-۱۳۴۱)، *تاریخ*، هادی هدایتی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 - یاقوت حموی، شهاب الدین [بی‌تا]، *معجم البلدان*، به تحقیق فرید عبدالعزیز الجندی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 - یعقوبی، ابن واضح (۱۳۶۲)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، تهران.

مجلس شورای مملکتی به جای مجلس شورای ملی در دوره استبداد صغیر

علیرضا ملائی توانی^۱

چکیده: در پی بمباردمان (بمباران) مجلس شورای ملی، بی‌درنگ انبوهی از مقاومت‌ها و مخالفت‌های داخلی و خارجی علیه محمدعلی‌شاه آغاز شد. اوضاع کشور از جنبه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی رو به وخامت نهاد و شاه که مشروعیتش زیر سؤال رفته بود، از هر سو تحت فشار آزادی‌خواهان قرار گرفت. او که به هیچ‌وجه نمی‌خواست تجربه «ناخوشایند» مجلس شورای ملی را تکرار کند، به تأسیس یک پارلمان خاص موسوم به «مجلس شورای مملکتی» روی آورد؛ مجلسی که به جای ملت، بر برخی از طبقات اجتماعی خاص تکیه داشت. حال مسئله این است که مجلس شورای مملکتی چه بود و چرا تأسیس شد و چه نقشی ایفا کرد؟ چه ترکیبی از نیروهای اجتماعی در آن حضور داشتند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، در پژوهش حاضر تلاش شده است تا با رویکردی تحلیلی، این مجلس به مثابه مهم‌ترین راه برون‌رفت از بحران در دوره پرتلاطم استبداد صغیر، مورد بررسی قرار گیرد؛ از مدافعان و پشتیبانان آن سخن گفته شود و کامیابی‌ها و ناکامی آن را مورد ارزیابی قرار گیرد. در نهایت، نگارنده به این نتیجه رسیده است که محمدعلی‌شاه با استفاده ابزاری از دین و با هدف نابودی مشروطیت و دستاوردهای آن، یک مجلس تشریفاتی و انتصابی موسوم به مجلس شورای مملکتی را جایگزین مجلس شورای ملی کرد تا به سبک ناصرالدین‌شاه حکمرانی کند، اما با مقاومت آزادی‌خواهان و سقوط او از تخت سلطنت، تلاش‌های مزبوحانه او ناکام ماند.

واژه‌های کلیدی: محمدعلی‌شاه، مجلس شورای مملکتی، مجلس شورای ملی، مشروطه‌خواهان

Governmental Parliament replacing with National Parliament at Minor Tyranny era in Mohammad Ali Shah's time

Alireza Mollaiy Tavany¹

Abstract: Bombing parliament caused multiple unrests in and out of the country against Mohammad Ali shah in such extent that the general status of state and the legitimacy of administration became instable and weak by the liberals. Shah's total disagreement to make a repeated unpleasant experience called National Parliament, lead to the establishment of "Governmental Parliament" instead, in which relied upon certain classes. The question now is what was the Governmental Parliament? Why was it established? What role it played and what social classes contributed in that parliament? Applying analytical approach this research approves that the Governmental parliament was a significant solution to get out of the crisis at Minor Tyranny time. The research also considers the advocates' opinions as well as the parliament's best and worst achievements. Findings show that Mohammad Ali Shah manipulating religion and targeting to destroy constitutional revolution established such a ceremonial appointed parliament to rule over the country just like his grandfather, Nasir-al-din-Shah. However, Mohammad Ali Shah's desperate attempt failed by constitutionalists' resistance which led to his fall from throne.

Key word: Mohammad Ali Shah, Governmental Parliament, National Parliament, Constitutionalists

1 Associate professor Institute Humanities and Cultural Studies mollaiynet@yahoo.com

مقدمه

محمدعلی شاه در دوره استبداد صغیر با مسائل متعددی روبه‌رو بود؛ ورود علمای نجف به عرصه مبارزات مشروطه‌خواهی و فتاوی آنها در لزوم عزل شاه، جنبش اجتماعی مشروطه‌خواهان در تبریز و گسترش آن به گیلان، اصفهان و تهران، فعالیت کانون‌های مشروطه‌خواه در خارج از کشور، تنگناها و مشکلات اقتصادی دولت و همچنین سیاست‌های متفاوت روس و انگلیس در برابر مسائل ایران، از جمله این مسائل بود. خطاست اگر تصور کنیم که محمدعلی شاه برای برون رفت از بحران، جز به کار بست زور نمی‌اندیشید. بدون تردید او و دولت‌های روس و انگلیس علاوه بر راهکار نظامی، به یک سلسله تدبیرها و روش‌ها روی آوردند تا این بحران‌ها را مدیریت کنند. در این میان، مهم‌ترین تدبیر شاه، به صحنه کشاندن نیروهای اجتماعی هوادار خود و سرانجام تشکیل «مجلس شورای کبرای مملکتی» به جای مجلس شورای ملی بود. حال مسئله این است که چرا شاه به تشکیل چنین نهادی روی آورد؟ پشتوانه اجتماعی-سیاسی او در اتخاذ این تدابیر از کجا نشأت می‌گرفت؟ حوزه عمل و اختیارات این نهاد تا کجا بود؟ دولت‌های روس و انگلیس و همچنین جنبش‌های اجتماعی-سیاسی مخالف شاه، در برابر این مجلس چه واکنشی نشان دادند؟ آیا شاه با این تدبیر توانست بحران را مهار کند؟

تاکنون درباره این شورا تحقیق مستقلی صورت نگرفته است؛ حتی بسیاری از منابع و خاطرات عصر مشروطه درباره کیفیت این مجلس سکوت کرده‌اند. شاید علت اصلی این امر بسته بودن فضای سیاسی کشور و فقدان گردش آزاد اطلاعات بود که موجب شد درباره کیفیت این مجلس، ترکیب اعضا و کارکردهای آن اطلاع روشنی در دست نباشد. علاوه بر این، بسیاری از مشروطه-خواهان و چهره‌های سیاسی مستقل دوره استبداد صغیر، از کشور گریخته بودند و یا در انزوا زندگی می‌کردند؛ به همین علت در خاطرات شخصیت‌هایی چون یحیی دولت‌آبادی، عبدالله مستوفی، حسن اعظام‌قدسی، محمدعلی تهرانی کاتوزیان، عبدالله بهرامی، احتشام السلطنه و غیره نمی‌توان به اشارات روشنی در این باره دست یافت.

در میان تاریخ‌نگاری‌های مهم مشروطه، فقط ناظم الاسلام کرمانی از رهگذر منابع اطلاعاتی خود، گزارشی کوتاه و روزانه درباره این نهاد به دست داده است، اما کسروی و ملک‌زاده چنانکه باید در این باره درنگ نکرده‌اند؛ به همین علت برای فهم ماهیت و فعالیت‌های این نهاد، باید به خاطرات برخی از گردانندگان آن و کارگزاران محمدعلی شاه رجوع کرد. کسانی چون عزالدوله

و عین السلطنه که عضو این مجلس بودند، یا کسانی چون ظهیرالدوله که در دستگاه دولت حضور داشتند و در خاطرات خود به فعالیت‌های این نهاد پرداخته‌اند. افزون بر این، روزنامه رسمی ایران نیز گزارش‌های جالب، اما جانبدارانه‌ای درباره آن ارائه داده است.

در میان منابع خارجی، در کتاب آبی گزارشی در این باره دیده نمی‌شود، اما در «کتاب نارنجی» و همچنین تاریخ استقرار مشروطیت در ایران (مستخرجه از روی اسناد محرمانه وزارت امور خارجه انگلستان) اثر حسن معاصر که حاوی گزارش‌های روزانه سفارتخانه‌های روس و انگلیس از اوضاع ایران آن روز است، مطالب مفیدی وجود دارد.

در میان پژوهش‌های جدید نیز این موضوع چندان مورد توجه نبوده است؛ فقط در برخی از پژوهش‌های متأخر مانند مشروعه خواهان مشروطیت اثر مهدی مرادی خلیج^۱، دولت‌های ایران از آغاز مشروطیت تا اولتیماتوم نوشته عبدالحسین نوائی^۲، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد اثر ابراهیم صفائی^۳، رهبران مشروطه از همو^۴ و فراز و فرود مشروطه نوشته مصطفی تقوی^۵، اشارات پراکنده‌ای درباره این موضوع وجود دارد. این اشارات از اهمیت فراوانی برخوردار است، اما هرگز ابعاد پیچیده این نهاد و عملکرد آن را روشن نمی‌کند. با عنایت به آنچه که گفته شد، نگارنده این مقاله کوشیده است به نوبه خود برخی از جنبه‌های ناپیدای این مجلس از جمله فلسفه تشکیل آن و فعالیت‌ها، فرایندها و واکنش‌هایی که برانگیخت را مورد بررسی قرار دهد و به وادی بررسی جامعه‌شناسی سیاسی این نهاد گام بردارد و پשתوانه‌های اجتماعی آن را نشان دهد.

وعده‌های گشایش مجلس: راه مقابله با جنبش اجتماعی-سیاسی مخالفان

مخالفت‌ها و مقاومت‌های گسترده نیروهای اجتماعی که پس از به توپ بستن مجلس آغاز شد، مانند قیام مردم تبریز به رهبری ستارخان و باقرخان، فتاوی علمای نجف در وجوب سرنگونی شاه و تحریم پرداخت مالیات به دولت وی و نیز کانون‌های آزادی خواهان ایرانی در خارج از کشور و فشار محافل آزادی خواه داخلی که با انتشار شب‌نامه‌ها و اعلامیه‌های مستمر خود، شاه را در تنگنا

۱ محمد مهدی مرادی خلیج (۱۳۸۹)، مشروعه خواهان مشروطیت، شیراز: نشر کوشا مهر.

۲ عبدالحسین نوائی (۱۳۵۳)، دولت‌های ایران از آغاز مشروطیت تا اولتیماتوم، تهران: انتشارات بابک.

۳ ابراهیم صفائی (۱۳۷۴)، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، تهران: ایران یاران.

۴ ابراهیم صفائی (۱۳۴۷)، رهبران مشروطه، ج ۲، تهران: انتشارات علمی.

۵ مصطفی تقوی (۱۳۸۴)، فراز و فرود مشروطه، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، صص ۳۲۶-۳۲۸.

قرار داده بودند، وی را واداشت تا به طور رسمی اعلام کند که مشروطه را برنینداخته، بلکه فقط مجلس را منحل کرده و پس از سه ماه دوباره آن را خواهد گشود. شاه که با این وعده در پی کسب فرصتی تازه بود تا قیام تبریز را سرکوب کند، پس از گذشت سه ماه، چون نتوانست بر مشروطه خواهان تبریز غلبه کند، وعده تشکیل مجلس را به دو ماه آینده موکول کرد.

وعده های شاه نشان دهنده این واقعیت بود که او و مشاورانش دریافتند که برای غلبه بر تحركات مشروطه خواهان و راضی ساختن انگلیسی ها (که اینک در موضع ضعف قرار گرفته و سیاست بازگردانی مشروطه را در دستور کار قرار داده بودند و با قوت از آن دفاع می کردند)، وجود یک مجلس ضروری است.

در اینجا نکته قابل ذکر این است که علت خلف وعده های شاه چه بود؟ به گمان ما سه جریان عمده داخلی و خارجی عامل اصلی خلف وعده های شاه در گشایش مجلس بود. نخست، کارگزاران دستگاه استبداد گر شاه که نمی خواستند وضعیت موجودشان با احیای مجلس به مخاطره افتد؛ دوم، روحانیان مشروعه خواه که به پشتوانه نیروهای اجتماعی و مذهبی خود مجلس و مشروطه را مخالف شریعت تلقی می کردند و سوم، سفارت روسیه که در پی به توپ بستن مجلس، شاه را در خدمت منافع روسیه قرار داده بودند و مقدرات کشور را در دست داشتند. بر اساس گزارش سفارت انگلیس، افکار عمومی تهران نیز روسیه را مشوق اصلی استبداد شاه می دانستند.^۱

واقعیت این است که روسیه به دلیل وضعیت پیچیده مناسبات جهانی که با شتاب فراوان به سوی یک جنگ جهانی پیش می رفت، سیاستی دوگانه در پیش گرفته بود. از یک سو، برای جلب پشتیبانی دولت انگلیس در نظام بین الملل، با این کشور به عنوان متحد راهبردی خود در بلوک بندی متفقین اظهار همراهی می کرد و از سوی دیگر، نمی توانست از پشتیبانی شاه به عنوان محور نفوذ خود در ایران چشم ببوشت؛ به همین علت می کوشید تا از دامنه فشارهای مشروطه خواهانه انگلیس بکاهد و آن را تعدیل کند. از همین رو، هارتویک (سفیر روسیه) در دیدارهای محرمانه با شاه می کوشید بهانه ای برای تعلل شاه در گشایش مجلس بترشد و حتی پاسخ لازم را به او دیکته کند.^۲

۱ حسن معاصر (۱۳۵۳)، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران (مستخرجه از روی اسناد محرمانه وزارت امور خارجه

انگلستان)، ج ۱، تهران: انتشارات ابن سینا، صص ۹۰۷ و ۹۱۲.

۲ همان، صص ۹۱۳ - ۹۱۵.

دولت انگلیس که اینک موقعیتش در قیاس با روسیه به مخاطره افتاده بود، با مشاهده تعلل شاه در گشایش مجلس، به تهدید سیاسی و نظامی شاه پرداخت و به طور مشخص از اشغال گمرکات شمال و جنوب و حتی عزل شاه و جانشینی ظل‌السلطان سخن گفت تا شاه را به بازگردانی مشروطه وادارد.^۱ در پی همین فشارها بود که سفیران دو کشور با انتشار یک بیانیه شدیدالحن در دوم مهر ۱۲۸۷، توانستند دستخطی از شاه مبنی بر اصلاح قانون انتخابات و نیز بازگشایی توأمان مجلس سنا و مجلس شورای ملی در ۲۳ آبان دریافت کنند. به موجب این دستخط، حق رأی و شرایط نمایندگی در مجلس به مراتب محدود شده بود، مردم تبریز حق مشارکت در انتخابات را نداشتند و انتشار روزنامه‌ها و فعالیت انجمن‌ها ممنوع شده بود.^۲

شاه با این فرمان می‌کوشید خواسته‌های انقلاب مشروطه را از سطح یک جنبش اجتماعی سیاسی به جایگاه یک خواسته محدود سیاسی تنزل دهد. در واقع، او درصدد تشکیل یک مجلس انتصابی و غیردموکراتیک بود که نه تنها با آرمان‌های مشروطه و قانون اساسی سازگار نبود، بلکه می‌کوشید منافع طبقات حاکمه را بر منافع ملت مسلط گرداند. به تعبیر شریف کاشانی، قرار بود مجلسی منطبق با مزاج کشور و موافق با شرع و مانع از هرج و مرج تشکیل شود.^۳

این تحرکات نشان می‌داد که شاه در اندیشه تأسیس مجلسی کاملاً متفاوت بود. او برای تحقق این هدف، به تقیید سیاسی مشروطه و حرمت دینی آن بسیار نیاز داشت و باید از نیروی اجتماعی مذهب برای مهار جنبش مشروطه‌خواهی بهره می‌برد و مشروعه‌خواهان را فعالانه وارد فرآیندهای سیاسی کشور می‌کرد. او به همین منظور یک نشست سیاسی در باغ شاه ترتیب داد تا به پشتوانه مشروعه‌خواهان، رسماً بر تعارض مشروطه با شریعت صحه بگذارد و خود را یکباره از زیر بار وعده‌های بازگردانی مشروطه برهاند.

استفاده از نیروهای اجتماعی مخالف مشروطه برای تحریم آن

شاه در شانزدهم آبان ۱۲۸۷ (قبل از فرا رسیدن آخرین تاریخ وعده داده شده برای گشایش مجلس؛ یعنی ۲۳ آبان) به منظور رسیدگی به مسئله تشکیل مجلس، در باغشاه نشستی مرکب از طبقات

۱ همان، صص ۹۳۸-۹۳۹.

۲ احمد کسروی (۱۳۸۵)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر، ص ۸۷۸ حسن معاصر، همان، ج ۱، صص ۹۱۱ و ۹۲۵-۹۲۶.

۳ مهدی شریف کاشانی (۱۳۶۲)، *واقعات/تفاهیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، ج ۱، تهران: نشر تاریخ ایران، صص ۲۰۵-۲۰۷.

اجتماعی وفادار به دربار برپا کرد. شاه پیش از تشکیل این جلسه، از گردانندگان آن خواست تا برای حاضران دربارهٔ انبوه تلگراف‌های ولایات که در مخالفت با مشروطه مخابره شده است، سخن بگویند تا همگان دریابند که افتتاح نشدن مجلس تقصیر او نیست، بلکه یک خواستهٔ ملی و اجتماعی است.^۱ شعار اصلی این همایش، «ما مشروطه نمی‌خواهیم، سلطان عادل می‌خواهیم» بود؛^۲ که نشان‌دهندهٔ بازگشت به تفکر سنتی پادشاه عادل به جای تفکر برابرخواهی و آزادی‌خواهی در چارچوب مشروطیت بود.

در این همایش که نزدیک به سیصد نفر از شخصیت‌های سیاسی چون طبقهٔ اعیان و مورد اعتماد شاه، بازرگانان بلندپایه و روحانیان مشروعه‌خواه حضور داشتند،^۳ قطعنامه‌ای موسوم به «بیانیه باغشاه» به کارگردانی شیخ‌فضل‌الله و همفکرانش در ناسازگاری مشروطه با شریعت منتشر شد و تومار بزرگی خطاب به شاه مبنی بر چشم پوشیدن از مشروطه با مهر و امضای این افراد تهیه شد تا شاه بازگشت مشروطه را به فراموشی بسپارد. افزون بر این، نوری برای تأکید بیشتر، از علمای شهرهای دیگر خواست با نامه‌ها و تلگراف خود از شاه بخواهند از تأسیس مجلس صرف نظر کند و این عریضه‌ها را به امضای روحانیان و طبقات مختلف مردم برسانند.^۴ به دنبال آن، تلگراف‌های فراوانی از هر سو در مبنایت اسلام و مشروطه انتشار یافت. شاه نیز به استناد این عریضه‌ها، سرانجام در ۲۸ آبان طی فرمانی با استناد به حرمت مشروطه و مبنایت آن با شرع اسلام، از بازگشایی مجلس انصراف داد^۵ و چنین وانمود کرد که به‌شدت تحت فشار نیروهای اجتماعی-سیاسی مشروعه‌خواه است و گشایش مجلس به علت حرمت شرعی آن ممکن و مقدور نیست.

۱ عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله (۱۳۷۴)، عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰، تنظیم و تصحیح مسعود سالور، تهران: نشر نامک، ص ۸۰.

۲ احمد تفرشی حسینی (۱۳۵۱)، روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ص ۱۵۸.

۳ شریف کاشانی می‌نویسد: بازرگانان نشست جداگانه‌ای ترتیب داده بودند که از ۸۰۰ نفر دعوت شده، فقط ۱۸۰ نفر حاضر شدند. آنها بر نسخ مشروطه نزد شاه سخن راندند و هنگام خروج آنها، روحانیان به سرکردگی نوری وارد شدند. وی نام این روحانیان را ذکر کرده است. بنگرید به: شریف کاشانی، همان، صص ۲۳۷-۲۳۸.

۴ علی ظهیرالدوله (۱۳۵۱)، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، به کوشش ایرج افشار، تهران: کتاب‌های جیبی، صص ۴۰۰-۴۰۱.

۵ محمد ناظم الاسلام کرمانی (۱۳۷۶)، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، ج ۴، تهران: نشر پلیکان، صص ۲۴۱-۲۴۳.

فلسفه تشکیل مجلس شورای کبرای مملکتی و ترکیب اجتماعی اعضای آن

در پی نشست باغشاه، سفیر انگلیس ضمن همراه ساختن سفیر روسیه، تصمیم آن نشست را بیان‌کننده احساسات حقیقی مردم ایران ندانست و دو سفیر، در دیدار با شاه مراتب نگرانی خود را از این نشست ساختگی طبقاتی ابراز داشتند، اما شاه این نشست را هرگز ساختگی ندانست و اجتماع‌کنندگان را بخشی از نیروهای اجتماعی-اقتصادی بانفوذ کشور شمرد که مشروطه را مغایر با اسلام دانسته‌اند. شاه تأکید کرد که وزیران در تشکیل آن نشست هیچ دخالتی نداشته‌اند. شاه که در حال اجرای پرده دیگری از سناریوی از پیش تعیین‌شده خود بود، در دیدار با دو سفیر گفت عجله نکنید، او به عنوان فرد مدافع پارلمان، هرگز تسلیم تصمیم‌های باغشاه نخواهد شد؛ زیرا می‌کوشد یک پارلمان مفید و مؤثر در ایران تأسیس کند.^۱

این پارلمان «مفید و مؤثر» چیزی جز دارالشورای طبقاتی یا مجلس شورای مملکتی نبود. به نوشته عزالدوله (رئیس این شورا) یک روز پس از نشست باغشاه یعنی در ۱۷ آبان، نشست دیگری در خانه صدراعظم احمدخان مشیرالسلطنه دایر شد تا به‌رغم بیانیۀ باغشاه، درباره تشکیل یک مجلس و کلای جدید تصمیم‌گیری شود. در این نشست، همه حاضران از معایب و زیان‌های بی‌پایان مجلس اول و تجربه تلخ آن سخن گفتند و متفق‌القول با احیای آن مخالفت ورزیدند، اما از تشکیل یک مجلس محدود و مرکب از «مردمان عاقل و نوکران مجرب» دفاع کردند که در دوره ناصرالدین‌شاه نیز نظیر آن تشکیل شده بود. عبدالحسین میرزا فرمانفرما، رضاخان مؤید، عبدالله‌خان ساعد و علاءالملک در این باره سخن گفتند.^۲ بنابراین ترکیب اجتماعی اعضای این مجلس، باید از متن طبقات قدرتمند و متنفذ جامعه به‌ویژه اعیان و اشراف، بازرگانان بلندپایه، روحانیان سرشناس هوادار دولت برمی‌خاستند تا سخنگوی دربار و اشرافیت حاکم باشند نه مدافع آرمان‌های دموکراتیک و مردمی نهضت مشروطه.

به گزارش عین‌السلطنه (یکی از اعضای این شورا) چند نشست دیگر نیز با حضور روحانیان، بازاریان، درباریان و سیاستمداران حاکم درباره همین موضوع برگزار شد و در همه این نشست‌ها نتایج مشابهی به‌دست آمد.^۳ در پی این نشست‌ها، شاه به پانزده تن از درباریان که بعدها به عضویت

۱ حسن معاصر، همان، ج ۲، صص ۹۸۵-۹۸۶.

۲ عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله، همان، صص ۸۱-۸۲.

۳ قهرمان میرزا عین‌السلطنه سالور (۱۳۷۷)، روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۳، ←

مجلس شورای مملکتی در آمدند، مأموریت داد تا اساسنامه مجلس جدید را تدوین کنند و به صحه همایونی برسانند. این هیئت، نظامنامه مجلس مزبور را در ۲۱ ماده تدوین کردند.^۱ به دنبال آن میرزا احمدخان مشیرالسلطنه (صدراعظم وقت و کارگردان نشست باغشاه) مأمور فراهم آوردن مقدمات تشکیل مجلس شورای مملکتی شد.^۲ بی‌درنگ مجلس مزبور در ۸ آذر ۱۲۸۷ در عمارت خورشید با حضور محمدعلی شاه و صدراعظم گشایش یافت و روز بعد به طور رسمی آغاز به کار کرد.

بدین ترتیب شاه که از هر سو تحت فشار مخالفان داخلی، فشار علمای مشروطه‌خواه نجف، فشار انجمن‌های آزادی‌خواه داخل و خارج کشور و فشارهای طاقت‌فرسای قیام تبریز و همچنین فشار دولت انگلیس و سایر سفیران خارجی مقیم ایران قرار داشت، به چند تاکتیک متفاوت روی آورد: نخست، کوشید به پشتوانه نیروی اجتماعی-مذهبی مشروطه‌خواهان، از فشار آزادی‌خواهان بکاهد و با استفاده ابزاری از دین، ضمن اثبات حقانیت خود نزد علمای نجف، با استدلال‌های فقهی و سیاسی از مباینت شریعت و مشروطیت سخن بگوید. دوم، تعلل خود را در بازگشایی مجلس به مخالفت علمای مشروطه‌خواه نسبت دهد. سوم، با تأسیس یک مجلس فرمایشی موسوم به «مجلس شورای کبرای مملکتی» مرکب از درباریان بلندپایه، اعیان، بازاریان و روحانیان مشروطه-خواه که می‌بایست زیر نظر شاه بر امور دولت نظارت کند، عملاً موقعیت حکومت خود را تحکیم می‌کرد. چهارم، شاه با یادآوری خاطرات مجلس اول وانمود می‌کرد که از بازگشایی مجلس به روال پیشین سخت بیمناک است؛ زیرا هم روحانیان مشروطه‌خواه با آن مخالفند و هم فعالیت چنان مجلسی دوباره کشور را در دامان آشفته‌گی‌ها و بحران‌های پیشین فرو می‌غلطانند؛ به همین دلیل مجلس شورای مملکتی را جانشین مجلس شورای ملی کرده است. پنجم، شاه با این راهکار کوشید، هم آزادی‌خواهان و جنبش مقاومت داخلی و کانون‌های مخالفت خارجی و هم علمای نجف و از همه مهم‌تر دولت انگلیس را خلع سلاح کند. ششم، شاه با طرح الگوی یک مجلس متمایز، از لزوم تغییر قانون انتخابات و حضور طبقات و عناصر معتدل‌تر در مجلس شورای

→

تهران: اساطیر، صص ۲۲۰۵، ۲۲۱۰، ۲۲۱۵-۲۲۱۶، ۲۲۲۵.

۱ مهدی ملک‌زاده (۱۳۷۱)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، ج ۵، تهران: علمی، ص ۱۰۳۳؛ مهدی شریف کاشانی، همان، ج ۱، ص ۲۴۰.

۲ ابراهیم صفائی، *رهبران مشروطه*، ج ۲، صص ۳۲۱-۳۲۲.

مملکتی سخن می‌گفت تا قوانین مصوب مجلس اول را به سود حکومت خود تغییر دهد و بستر قانونی را برای دیکتاتوری خود فراهم آورد. هفتم، شاه با پنهان شدن در پشت این مجلس فرمایشی، درصدد بود با یک ژست قهرمانانه چنین وانمود کند که با وجود مخالفت مشروعه‌خواهان، به وعده‌های خود وفادار بوده و در راه جلب رضایت مخالفانش گام برداشته است.

در پی تحقق همین هدف بود که شاه از سفیران روس و انگلیس خواست با عنایت به حرمت شرعی مجلس شورای ملی، وی هرگز نمی‌تواند مجلسی از نوع مجلس اول را دایر کند؛ لذا همین مجلس را به جای آن تاسیس کرده و دو سفیر باید مراتب را به دولت‌های مطبوع خود اعلام کنند و این مجلس را به عنوان مجلس مشروطه بشناسند.^۱

اندیشهٔ مجلس شورای کبرای مملکتی از کجا برخاست؟

درباره مبدع و نظریه‌پرداز چنین مجلسی، اطلاع روشنی در دست نیست، اما به استناد داده‌های پراکنده می‌توان استنباط کرد که این پیشنهاد، زائیده همفکری جریان‌های متعددی بود که اکنون با شاه همکاری نزدیک داشتند. به گمان نگارنده در راه‌اندازی این نهاد، علاوه بر شاه و مشاوران روحانی و غیرو روحانی او، دولت روسیه نیز مشارکت داشت که اینک به آنها اشاره می‌شود:

الف. شاه: بررسی تحلیلی کارنامهٔ محمدعلی‌شاه در دوران فعالیت مجلس اول، نشان‌دهندهٔ آن است که وی در بهترین حالت فقط می‌توانست به یک مجلس مشورتی و طبقاتی محدود تن دهد نه یک مجلس دموکراتیک ملی در چارچوب نظام مشروطه. او این نگرش خود را در مراسم تاجگذاری‌اش با بی‌اعتنایی به مجلس نشان داد. او همچنین آشکارا تبلیغ می‌کرد که دولت ایران مشروطه نیست و آنچه تحقق یافته، فقط یک مجلس مشورتی است. به دستور او، مشیرالدوله در دیدار با نمایندگان مجلس بر همین موضوع تأکید کرد. شاه با استناد به واژه مجلس شورای اسلامی و سپس مجلس شورای ملی به جای واژه «مشروطیت» در فرمان‌های مظفرالدین‌شاه، از دیدگاه خود دفاع کرد^۲ و فقط با مقاومت اجتماعی مردم تهران و تبریز وادار شد فرمانی مبنی بر قرار گرفتن ایران در ردیف کشورهای مشروطه صادر کند.^۳

۱ همان، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، ص ۳۱۵.

۲ حسن تقی‌زاده (۱۳۷۹)، تاریخ انقلاب مشروطیت/ایران، به کوشش عزیزالله علیزاده، تهران: نشر فردوس، صص ۶۵-۶۶.

۳ «جناب اشرف صدراعظم: سابق هم دستخط فرموده بودیم که نیت مقدسه ما در توجه به اجرای اصول قوانین اساسی که امضای آن را خودمان از شاهنشاه مرحوم انارالله برهانه گرفتیم بیش از آن است که ملت بتواند تصور کنند و این

شاه بارها عدم پابندی خود به آرمان‌های مشروطه را نشان داده بود. او دست کم چهار بار در پاسداری از مشروطیت سوگند خورد؛ نخست، هنگام اعلان مشروطیت. دوم، هنگام تاجگذاری. سوم، هنگام امضای متمم قانون اساسی. چهارم، هنگامی که نمایندگان مجلس به او ظنن شدند، دوباره سوگند خود را تجدید کرد، اما هر بار سوگندش را شکست^۱ و سرانجام با به توپ بستن مجلس، به نخستین تجربه پارلمانی ایران پایان داد.

شاه علاوه بر ابهام‌افکنی در معنای مشروطیت، با توسل به نیروی اجتماعی مشروعه‌خواهان می‌کوشید جبهه واحدی از نیروهای سنت‌گرا در برابر نیروهای نوگرا ترتیب دهد و مشروطیت را به حاشیه براند. محمدعلی‌شاه خود مبدع نظریه «مشروعه» بود و با این ترفند قصد داشت از زیر بار مشروطه شانه خالی کند.^۲ واژه «مشروعه» نخستین بار نه از سوی روحانیان، بلکه از جانب درباریان به کار رفت تا با سلاح مذهب، چیرگی خود بر قدرت را حفظ و تضمین کنند.^۳ بنابراین محمدعلی‌شاه فقط از سر اجبار و اضطرار به پارلمان تن داد و هرگز اعتقاد قلبی به آن نداشت.

واقعیت این است که در نظام مشروطه ایران که مجلس مهم‌ترین رکن حاکمیت ملی و نماد والای مردم‌سالاری شمرده می‌شد و اصل حکومت و بنیادهای قدرت از اراده ملت سرچشمه می‌گرفت، برای شاه قابل تحمل نبود. مجلس به عنوان یک نهاد نیرومند، علاوه بر حق قانونگذاری و نظارت بر کابینه، از حق قضاوت درباره تخلفات وزیران برخوردار بود و همه هزینه‌های نظامی و بودجه دربار نیز باید به تصویب مجلس می‌رسید. پسران، برادران و عموهای شاه از عضویت در کابینه منع شده بودند و مجلس می‌کوشید فزون‌خواهی شاه و درباریان را مهار کند. بنابراین قدرت نه در قوه مجریه، بلکه در قوه مقننه متمرکز شده بود. همه این مسائل باعث شده بود تا مهم‌ترین

→

بدیهی است از همان روز که فرمان شاهنشاه مبروز انارالله برهانه شرف صدور یافت و امر به تاسیس مجلس شورای ملی شد، دولت ایران در عداد دول مشروطه صاحب کنسلیتوسیون به شمار می‌آید، منتهی ملاحظه‌ای که دولت داشته این بوده است که قوانین لازمه برای انتظام وزارتخانه‌ها و دوایر حکومتی و مجالس بلدی مطابق شرع محمدی - صلی اله علیه و اله - نوشته، آن وقت به موقع اجرا گذارده شود، عین این دستخط ما را برای جنابان مسطابان حج الاسلام - سلمهم اله تعالی - و مجلس شورای ملی ابلاغ نمایند. ۲۷ ذیحجه ۱۳۲۴».

۱ پیترو آوری (۱۳۷۹)، *تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: نشر عطائی، ص ۲۴۷.

۲ محسن بهشتی‌سرشت (۱۳۸۰)، *نقش علما در سیاست (از مشروطه تا انقراض قاجار)*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، صص ۱۷۷-۱۷۸.

۳ باقر مؤمنی (۱۹۹۳)، *دین و دولت در عصر مشروطیت*، سوند: نشر باران، صص ۲۱۱-۲۱۴.

حوادث کشور، درباره مجلس و در پیوند با آن رقم بخورد. بنابراین طبیعی بود که محمدعلی شاه همواره با این مجلس درگیر باشد و کمر به انهدام آن ببندد و یک مجلس انتصابی و فاقد اختیار را جایگزین آن سازد. دغدغه‌های شاه، در نطق افتتاحیه مجلس شورای مملکتی آشکار است: به شما مجلسی دادیم که درهای عدالت را به روی همگان باز و درهای زور و تجاوز را بسته گرداند و در هیچ‌جا احکام شریعت نقض نگردد.^۱ آن مجلس (مجلس دوره اول) بد و پر از هرج و مرج بود، اما اکنون یک مجلس صحیح دارید؛ لذا تکلیف از من ساقط است. «این مجلس را داده‌ام که از نجبا و اشراف و تجار معتبر است. هرچه صلاح و صواب مملکت است بگوید اجرا شود».^۲

ب. نیروی اجتماعی مشروعه‌خواه: مشروعه‌خواهان، نیروی اجتماعی سیاسی گسترده‌ای بودند که در متن جامعه سستی ایران آن روز، قدرت تعیین‌کننده‌ای محسوب می‌شدند و به آسانی می‌توانستند با بسیج امکانات خود، سد راه مشروطه شوند. شیخ‌فضل‌الله نوری به عنوان برجسته‌ترین متفکر جنبش مشروعه‌خواهی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به مجلس شورای دولتی داشت. او در مراحل آغازین جنبش مشروطه در دوران مظفرالدین‌شاه و قبل از مرحله نهادسازی، به هواداری از آن برخاست، اما با روی کار آمدن محمدعلی‌شاه و آشکار شدن ماهیت سکولار مشروطیت، وی همراه با رجال مستبد درباری و روحانیان ضد مشروطه حرکت نیرومندی را علیه مجلس سامان داد. شیخ‌فضل‌الله هنگام نگارش متمم قانون اساسی کوشید با تصویب اصل دوم متمم، راهی برای نفوذ در مجلس به دست آورد تا مبادا مطلبی برخلاف شرع در قانون نوشته شود، اما او نتوانست جایگاه شایسته‌ای در ساختار نظام مشروطه بیابد.

او چنانکه خود گفته است مشروطیتی می‌خواست که آثار پارلمان‌های غربی در آن آشکار نشود و آزادی عقاید و اقلام و تفسیر شرایع و احکام از آن حذف شود و مجلسی مبتنی بر اسلامیت پدید آید.^۳ حال پرسش این است که آیا مجلس شورای کبرای مملکتی چنین مجلسی بود؟ واقعیت این است که شیخ‌فضل‌الله نه مدعی سلطنت ققیهان بود و نه مشروعت سلطنت محمدعلی‌شاه را منوط به اذن خود می‌دانست و نه برای مردم حق حکمرانی قایل بود، بلکه معتقد بود هم ققیهان و هم شاه شیعه هر یک به طور مستقل، از معصوم نیابت دارند: یکی در امور دینی

۱ عبدالمصدق میرزا سالور عزالدوله، عبدالمصدق میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰، ص ۹۱.

۲ قهرمان میرزا عین‌السلطنه سالور، روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، ج ۳، ص ۲۲۹۸.

۳ شیخ‌فضل‌الله نوری (۱۳۶۲)، لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری، به کوشش هما رضوانی، تهران: نشر تاریخ ایران، ص ۴۳.

و دیگری در امور دنیایی؛ و اعمال نیابت هیچ‌یک منوط به دیگری نیست. همین که شاه ظواهر شرع را رعایت و از فقیهان پشتیبانی کند و بتوان او را عادل نامید، کافی است. از نگاه او محمدعلی شاه واجد جمیع شرایط بود^۱ و مجلس شورای مملکتی، از همین منظر یک مجلس معتبر و مشروع محسوب می‌شد و او آن را مجلس شرعی می‌پنداشت؛^۲ زیرا در این مجلس نه آثار پارلمان‌های غربی ظاهر بود و نه آزادی عقاید و اقلام مطرح بود و نه قانونگذاری صورت می‌گرفت و نه با شریعت و سخنگویان آن مابینت داشت و نه برای مردم و نیروهای اجتماعی حق حکمرانی قایل بود. بنابراین جریان مشروعه‌خواه که بارها با ادامه فعالیت مجلس اول مخالفت کرده بود، اینک از این مجلس دولتی که مشروعیت خود را هم از «پادشاه ذی شوکت و عادل اسلامی» و هم از فقیهان مشروعه‌خواه می‌گرفت، خرسند به نظر می‌رسید. این جریان، مجدانه در برپایی این نهاد کوشید. نمایندگان اصلی روحانیت مشروعه‌خواه در کمیسیونی که با حضور وزیران در باغشاه و به صورت پنهانی مشغول تدوین قوانین جدید انتخابات بودند، مشارکت داشتند.^۳ آنها از نخستین گروه‌هایی بودند که از صدور دستخط شاه در تشکیل مجلس شورای مملکتی تشکر کردند؛ زیرا این اندیشه که مجلس مزبور هیچ‌گاه نمی‌تواند در مغایرت با شریعت اقدام کند، آشکارا موج می‌زد.^۴ از این رو طبعی بود که شیخ فضل‌الله این مجلس را «دارالعداله مبارکه» و «مظهر نیت مقدس خسروانه در تشیید شریعت نبوی» بنامد که با حضور شاهزادگان و وزیران و رجال فحام و عاقل و دانشمند خیرخواه دولت و ملت گشایش یافته و از این پس مسائل عامه و معدلت تامه، در آن مورد مذاکره قرار می‌گیرد.^۵

ج. نخبگان پیشین: دومین جریان مؤثر در تشکیل مجلس شورای مملکتی، نخبگان حاکم بودند که از جمله آنها می‌توان به امیربهداد جنگ کامران میرزا، مشیرالسلطنه،^۶ عین‌الدوله، عزالدوله،

۱ محسن کدیور (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی آخوند خراسانی (مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت‌الله آخوند محمد کاظم خراسانی)، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲۵۳.

۲ علی ظهیرالدوله، خطرات و اسناد ظهیرالدوله، صص ۴۰۱-۴۰۲.

۳ کتاب نارنجی: گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران (۱۳۶۶)، به کوشش احمد بشیری، ج ۲، تهران: نشر نور، ص ۳۴.

۴ همان، صص ۶۰، ۶۴.

۵ علی ظهیرالدوله، خطرات و اسناد ظهیرالدوله، ص ۴۰۲.

۶ محمدعلی تهرانی کاتوزیان (۱۳۷۹)، مشاهدات و تحلیل اجتماعی و سیاسی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، با مقدمه ناصر کاتوزیان، تهران: شرکت سهامی انتشار، ص ۷۵۸.

سعدالدوله، عمادالسلطنه و بسیاری دیگر اشاره کرد که در این مجال کوتاه، فقط به دو سه تن از شاخص‌ترین آنها بسنده می‌کنیم: نخست، سعدالدوله که بی‌تردید برجسته‌ترین نخبه هوادار شاه در این دوره بود. او هنگامی که از نمایندگی مجلس استعفا کرد، به مشاور اصلی محمدعلی تبدیل شد و در پی فشار مخالفان، از تشکیل مجلس سنا دفاع کرد. حتی او پیشنهاد کرد کمیسیون تدوین نظامنامه انتخابات، به عنوان نمایندگان مجلس سنا منصوب شوند و دو مجلس توأمان برپا شود.^۱ این تفکر سنামحور او، در مجلس شورای مملکتی به بار نشسته بود.

دومین شخصیت مؤثر، میرزا حسن مشیرالدوله بود. او به همراه پدر و برادرش در آغاز مشروطه همچون سعدالدوله به یاری آن جنبش برخاست، اما در دوره استبداد صغیر در کنار شاه قرار گرفت و وزیر عدلیه شد. این رفتار او چنان عجیب بود که تعجب سفیر روسیه را برانگیخت؛ لذا هنگامی که سفیر روسیه علت این تغییر مشی و پشتیبانی او از شاه را پرسید، در پاسخ گفت: تجربه غم‌انگیز دو سال فعالیت مشروطه نشان داد که ایران برای درک و پذیرش نظام پارلمانی آمادگی ندارد و کشور به علت فقدان یک دادگاه کارآمد و سالم، بسیار به اصلاح و تحول قضائی نیازمند است که او با جدیت در این راه می‌کوشد.^۲ به گمان ما او به سبب آشنایی با علم حقوق، در تدوین آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌های این مجلس دخالت داشت. علاوه بر این، او می‌توانست تحت تأثیر ایده پدرش باشد که در آغاز مشروطیت، به یک نظام پارلمانی هدایت‌شده (یک مجلس طبقاتی و مشورتی محدود به جای مشروطه) باور داشت که با اعتراض شدید نمایندگان تبریز و ناآرامی‌ها عمومی در تهران و تبریز، محمدعلی‌شاه ناگزیر شد در فرمان دیگری، ایران را در ردیف کشورهای مشروطیت (صاحب کنستیتوسیون) بشناساند.^۳

بدیهی است که عین‌الدوله، کامران میرزا، عزالدوله و سایر درباریان وفادار به شاه نیز به چنین مجلسی می‌اندیشیدند که سر رشته امور آن، در دست همین شخصیت‌های معتمد باقی می‌ماند و هیچ آسیبی به جایگاه شاه وارد نمی‌آمد.

د. روسیه: روسیه که با سیاست‌های دوگانه خود می‌کوشید هم شاه و هم انگلیس را راضی نگاه دارد، سرانجام راه حل این معما را در تأسیس مجلس انتصابی یافت. به نوشته نیکولسون (سفیر وقت بریتانیا)، سفارت روسیه ایجاد یک شورا متشکل از افراد شاخص را مؤثرتر از یک مجلس

۱ قهرمان میرزا عین السلطنه سالور، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۳، ص ۲۵۲۰.

۲ کتاب تاریخی: گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران، ج ۲، ص ۶۰.

۳ حسن تقی‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، به کوشش عزیزالله علیزاده، صص ۶۵-۶۶.

شورای ملی می‌دانست و شاه را به تشکیل مجلس منتخب محدود و یا بدتر از آن، به تشکیل یک شورا که متشکل از فرمانبرداران شاه بود، ترغیب می‌کرد.^۱

انگلیس تشکیل مجلس شورای دولتی را تلاش برای اغفال روس و انگلیس خواند و آن را خلف وعده شاه دانست و نسبت به کارآیی آن ابراز تردید کرد، اما روسیه به کارآمدی این نهاد خوشبین بود و اعتقاد داشت باید به شاه فرصت داد تا از این نهاد برای پایان دادن به بحران‌ها و استقرار آرامش بهره جوید؛ به همین دلیل سفارت روسیه تشکیل مجلس شورای مملکتی را برای نظارت بر امور اجرایی و مهار زورگویی‌ها و ستم‌پیشگی دولتمردان ضروری و مطلوب دانست و فقط درباره ترکیب اعضای آن معترض بود.^۲ روسیه در ظاهر به سبب هم‌پیمانی با انگلیس، در صحنه جهانی با آن کشور همصدا بود و در ظاهر شاه را برای احیای مشروطه تحت فشار قرار می‌داد، اما در باطن هرگز تمایلی به اعاده مشروطه نداشت؛ زیرا اکنون یک فرصت طلایی برای به حاشیه راندن انگلیس در صحنه سیاسی ایران به دست آورده بود و شاه تحت سلطه لیاقوف و هارتویک (سفیر روسیه) قرار داشت.^۳ محمدعلی شاه نیز این حقیقت را درک می‌کرد و با اعتماد کامل به پشتیبانی روسیه، در برابر آزادی‌خواهان و دولت انگلیس مقاومت می‌کرد.

کیفیت مجلس شورای مملکتی و خاستگاه اجتماعی نمایندگان آن

از منظر ترکیب طبقاتی، می‌توان ادعا کرد که خاستگاه اجتماعی نمایندگان مجلس شورای مملکتی ریشه در طبقات بالای جامعه داشت. جمعی از سیاستمداران پیشین، وزیران و نمایندگان مجلس اول، امام جمعه و روحانیان مشروعه‌خواه و نیز تعدادی از بازرگانان بلندپایه و شاهزادگانی چون کامران میرزا، عزالدوله و شعاع‌الدوله عضو آن بودند.^۴

درباره تعداد نمایندگان این مجلس، اختلاف نظر وجود دارد. اسناد روسی تعداد اعضای آن را چهل نفر، عین السلطنه پنجاه نفر^۵ و اسناد انگلیس شصت نفر برآورد کرده‌اند. علت اصلی این

۱ حسن معاصر، همان، ج ۲، ص ۹۷۸.

۲ کتاب نازجی: گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران، ج ۲، ص ۶۳.

۳ مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۵، ص ۹۸۶.

۴ قهرمان میرزا عین السلطنه سالور، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۳، ص ۲۲۰۵ و ۲۲۱۰ و ۲۲۱۵-۲۲۱۶ و ۲۲۲۵؛ عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله، عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰، ص ۸۴.

۵ قهرمان میرزا عین السلطنه سالور، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۳، صص ۲۲۰۵، ۲۲۱۰ و ۲۲۱۵-۲۲۱۶ و ۲۲۲۵-۲۲۲۶.

برآوردهای متفاوت این است که در اساسنامه آن، درباره تعداد اعضا سخن گفته نشده است، اما شواهد بیشتری وجود دارد که نشان می‌دهد تعداد پنجاه نفر به واقعیت نزدیک‌تر است؛ زیرا هم روزنامه رسمی ایران^۱ و هم عزالدوله (رئیس این مجلس) تعداد اعضا را پنجاه نفر دانسته‌اند.^۲ متأسفانه نام نمایندگان این مجلس در هیچ کتابی ثبت نشده است. فقط مسعود سالور به استناد یادداشت‌های عزالدوله و عین السلطنه توانسته است نام ۴۳ تن از آنها را استخراج کند.^۳ نمایندگان مجلس مزبور، همگی منصوب شاه بودند و از درون شخصیت‌های پایتخت انتخاب شده بودند و هیچ نماینده‌ای از شهرستان‌ها در آن عضویت نداشت.

دو شاهزاده، کاندیدای ریاست این مجلس بودند: نظام‌الملک و عزالدوله. پس از رأی‌گیری، عزالدوله رأی آورد و شاه نیز به آن گردن نهاد.^۴ وی از شاهزادگان متنفذ و سالخورده و از رؤسای ایل قاجار بود. حسینقلی‌خان صدرالسلطنه و میرزارضاخان مؤیدالسلطنه نیز به عنوان نایب رؤسای مجلس انتخاب شدند.^۵

قرار بود این مجلس بر کار هیئت وزیران نظارت داشته باشد و به عریضه‌ها و شکایت‌های مربوط به نهادهای دولتی رسیدگی کند. به تقلید از مجلس شورای ملی، دوره نمایندگی در این مجلس نیز دو سال بود. این مجلس هفته‌ای دو بار و در روزهای شنبه و سه‌شنبه تشکیل جلسه می‌داد.^۶ براساس دستورالعمل این شورا، بحث و بررسی درباره کارها و تقاضاهای اشخاص قبل از طرح آن در مراجع ذیصلاح، ممنوع بود؛ همچنین ابتکار قانونگذاری این مجلس بسیار محدود بود و حتی طرح مسائلی درباره وضع قوانین جدید یا تغییر قوانین موجود، بدون اجازه شاه ممنوع بود.^۷

اساسنامه این مجلس در ۲۱ بند به شرح زیر تنظیم شده بود: ۱. نظارت بر وزارتخانه‌ها و بررسی مسائل آنها؛ ۲. نظارت بر امور مالی کشور؛ ۳. تصویب دستورالعمل وزارتخانه‌ها؛ ۴. حق احضار وزیران برای توضیح مسائل مرتبط به حوزه مسئولیت آنها؛ ۵. در صورت بروز تخلف یا

۱ روزنامه ایران، ۱۳ ذیقعد ۱۳۲۶، ص ۲.

۲ عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله، عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰، ص ۸۳.

۳ همان، ص ۱۵۶.

۴ همان، ص ۸۴.

۵ ابراهیم صفائی، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، ص ۳۱۵.

۶ احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۸۷۹؛ قهرمان میرزا عین السلطنه سالور، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۳، ص ۲۲۲۶.

۷ کتاب نارنجی: گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران، ج ۲، ص ۶۴.

نقض قوانین شریعت توسط وزیران، کمیسیون مرکب از برگزیدگان مجلس و صدراعظم به موضوع رسیدگی می‌کرد. قرار بود پس از اثبات تخلف، وزیر مربوطه عزل یا مجازات شود؛ ۶. رسیدگی به دستورالعمل‌های مالیاتی؛ ۷. فعالیت یا تعطیلی مجلس فقط به اراده ملوکانه است؛ ۸. اعضای مجلس نباید مستخدم دولت باشند؛ ۹. در صورت وجود یک مسئله محرمانه در کشور، صدراعظم می‌تواند آن را با برخی از منتخبان مجلس در میان نهد؛ ۱۰. تمام مذاکرات مجلس علنی است؛ ۱۱. مجلس می‌تواند عرایض مورد نیاز را از طریق صدراعظم به عرض شاه برساند؛ ۱۲. مجلس زمانی می‌تواند به عرض حال شهروندان رسیدگی کند که مقام‌های مسئول به آن رسیدگی نکرده باشند؛ ۱۳. اعضای مجلس از حق رأی برخوردارند؛ ۱۴. نمایندگان مجلس از مصونیت برخوردارند، مگر آنکه خلاف آیین‌نامه داخلی مجلس رفتار کنند؛ ۱۵. نمایندگان از آزادی بیان برخوردارند؛ ۱۶. مجلس می‌تواند در تنظیم و تعدیل دستورالعمل‌های جاری و جدید، پس از کسب اجازه ملوکانه اقدام کند؛ ۱۷. لوایح دولت در مجلس بررسی می‌شود و فقط با اجازه ملوکانه لازم‌الاجرا خواهد شد؛ ۱۸. حداکثر آرا، ملاک تصویب مصوبه‌های مجلس شورای مملکتی است؛ ۱۹. دوره فعالیت مجلس دو سال است و انتخاب مجدد اعضای پیشین، منوط به اراده ملوکانه است؛ ۲۰. هر امتیازی که به ایرانی‌ها یا خارجی‌ها داده شود، باید به تصویب مجلس برسد؛ ۲۱. آیین‌نامه داخلی مجلس پس از تصویب مجلس و توشیح شاه قابل اجرا خواهد بود.^۱

چنین القا می‌شد که این مجلس کارآیی زیادی داشت و نمایندگان در طرح دیدگاه‌های خود کاملاً آزاد بودند،^۲ اما این اختیارات هرگز قابل قیاس با اختیارات مجلس شورای ملی نبود. این مجلس در عمل همچون دارالشورای ناصری فاقد هر اراده‌ای بود؛ به همین علت نه از سوی مشروطه‌خواهان جدی گرفته شد و نه حتی از سوی خودکامگان. حتی در منابع رسمی نیز اقدامات آن بازتابی نیافت. لذا طبیعی بود که مهدی ملک‌زاده آن را یکی از بازی‌های سیاسی شاه بخواند که فقط یک آلت فعل بود^۳ و کسروی نیز نشست‌های این مجلس را همچون بزم‌های اعیان و درباریان بیندارد که نشست‌های آن به شعرخوانی و فضل‌فروشی حاضران و نیش و کنایه زدن به دیگران می‌گذشت؛^۴ و آنچه درباره آن گفت و گو نمی‌شد، مسائل کشور و حکومت

۱ حسن معاصر، ج ۲، صص ۱۰۶۸-۱۰۷۱؛ علی ظهیرالدوله، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، صص ۴۱۲-۴۱۳.

۲ کتاب نازنجی: گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران، ج ۲، صص ۶۵-۶۷.

۳ مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۵، ص ۱۰۳۳.

۴ احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۸۲۸.

بود.^۱ کاتوزیان علت تشکیل این مجلس را «محض رفع محذور از هیأتی از رجال بی کار و مفت - خوران مملکت» دانست.^۲ حتی عین السلطنه از اعضای شاخص این مجلس می نویسد: این «مجلس به مهمانی شبهه است تا شورای مملکتی».^۳ «زینویف» دیپلمات روسیه نیز این مجلس را به علت ماهیت دولتی آن که ریشه در اراده مردمی نداشت، فاقد هرگونه نتیجه مثبتی می دانست.^۴ به تعبیر تقوی، این مجلس یک چاره اندیشی ناکارآمد بود که موجب ادامه بحران شد.^۵

واکنش های نیروهای اجتماعی مخالف شاه

تأسیس این مجلس نه تنها هیچ تأثیر آرام بخشی بر جنبش مشروطه خواه داخل و خارج ایران نگذاشت، بلکه به تشدید بحران و افزایش فعالیت گروه های مخالف و مخفی انجامید؛ بازار شبنامه ها رونق گرفت و مردم به قیامی مشابه تبریز فرا خوانده شدند. فتاوای علمای نجف در ضرورت براندازی محمدعلی شاه و تحریم پرداخت مالیات به وی، بر در و دیوار شهر نصب شد. مردم نمایندگان این مجلس را دست نشانده دربار خواندند. بریتانیا نیز در این منازعه از مخالفان پشتیبانی کرد؛ زیرا بارکلی (سفیر وقت انگلیس) اعضای این مجلس را جمعی جاهل و مرتجع خواند و عمل شاه را اغفال دو سفارت خانه دانست.^۶

شاه که با تشدید دامنه بحران هر روز ناآرام تر و برآشفته تر می شد، یک روز در حضور امیربهادر، شیخ فضل الله و وزیر اعظم از تدابیر خود اظهار پشیمانی کرد و آنان را بازخواست کرد که چرا می گفتند اگر مجلس به توپ بسته شود کارها سامان می گیرد، اما اکنون آذربایجان در اغتشاش است، از نجف تلگراف های اعتراضی می رسد، تمام راه ها ناامن و ولایات هرج و مرج است، پول فراهم نمی شود و از هر سو صدایی بلند است، مگر چقدر می توان رعیت را کشت؟^۷ اندکی پس از فعالیت مجلس شواری مملکتی، در ۱۹ دی شیخ فضل الله هنگامی که از یک

۱ عبدالحسین نوائی، دولت های ایران از آغاز مشروطیت تا اولتیماتوم، ص ۸۷.

۲ محمدعلی تهرانی کاتوزیان، مشاهدات و تحلیل اجتماعی و سیاسی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۵۸.

۳ قهرمان میرزا عین السلطنه سالور، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۳، ص ۲۳۱۶.

۴ ایوان الکسیویچ زینویف (۱۳۶۲)، انقلاب مشروطیت ایران: نظرات یک دیپلمات روس ۱۹۰۵-۱۹۱۱، ترجمه ابوالقاسم اعتصامی، تهران: انتشارات اقبال، ص ۹۷.

۵ مصطفی تقوی (۱۳۸۴)، فراز و فرود مشروطه، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، صص ۳۲۶-۳۲۸.

۶ حسین ناظم (۱۳۸۰)، روس و انگلیس در ایران، ترجمه فرامرز محمدپور، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۷۱.

۷ شریف کاشانی، همان، ج ۱، ص ۲۰۸.

نشست دولتی بازمی‌گشت، توسط کریم دواتگر ترور شد، اما جان سالم به در برد. ضارب وی و برخی از محرکان حادثه بازداشت شدند، اما شیخ، نامبرده را (که یک تیر به خود شلیک کرده و به شدت مورد ضرب و شتم و بازخواست قرار گرفته بود) بخشید و آزاد کرد.^۱

از بُعد خارجی نیز سفیر روس (در ظاهر) و سفیر انگلیس مراتب تأسف و نگرانی خود را از تشکیل مجلس شورای مملکتی ابراز داشتند و خواهان تأسیس مجلس مورد اعتماد ملت شدند.^۲ گفتنی است روس‌ها تا چند هفته حاضر به همراهی با انگلیس در محکومیت این مجلس نبودند و اعتقاد داشتند اعمال هر فشاری به شاه غیر ضروری است و باید سیاست صبر و انتظار را در پیش گرفت. بدین ترتیب، روسیه تا مدت‌ها به پذیرش نظریه بریتانیا تمایلی نداشت، اما سرانجام در ۲۲ آذر ۱۲۸۷ به همراه سفیر انگلیس به آن اعتراض کرد.^۳ درباره این نکته که آیا روس‌ها در این اعتراض مصمم بودند یا نه؟ پیشتر به آن پاسخ داده شد.

هنگامی که دو سفارت به شاه اعتراض کردند، شاه به آلمان روی آورد و خواهان کمک مالی آن کشور به ایران شد. وزیر جنگ به سفیر آلمان اطمینان داد اگر مجلس دولتی فعالیت قابل قبولی داشته باشد، شاه حاضر است به ایالات دیگر هم حق انتخاب نماینده بدهد و تأکید داشت در این وضعیت هرگز نمی‌توان یک مجلس ملی دایر کرد، اما سفیر آلمان با اتخاذ موضع بیطرفانه گفت اعطای مشروطه در حال حاضر، بهتر از اعطای آن در آینده است. در نتیجه، شاه از روی آوردن به آلمان هم سودی نبرد.^۴

بدین ترتیب، بحران هر روز دامنه بیشتری یافت. علاوه بر خیزش‌های تبریز و رشت و اصفهان، سیدعبدالحسن لاری در بخش‌هایی از فارس برای خود حکومت نیمه‌مستقلی تشکیل داد و از مواضع علمای نجف پشتیبانی کرد. در تهران نیز دو حرکت اعتراضی مهم آغاز شد: یکی، بست-نشینی جمعی از آزادی‌خواهان در سفارت عثمانی و دیگری، تحصن اعتراض‌آمیز در حرم عبدالعظیم به انگیزه اعاده مشروطه و مخالفت با مواضع دولت و مشروعه‌خواهان در تشکیل مجلس شورای مملکتی.

جالب آنکه سیدعلی یزدی از همفکران پیشین شیخ فضل‌الله نوری، در این تحصن نقش

۱ همان، صص ۲۶۰-۲۶۲.

۲ ابراهیم صفائی، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، صص ۳۱۳-۳۱۴.

۳ حسین ناظم (۱۳۸۰)، روس و انگلیس در ایران، ترجمه فرامرز محمدپور، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۷۲.

۴ همان، صص ۷۲-۷۳.

برجسته‌ای ایفا کرد. این دو حرکت عمق شکنندگی حکومت خودکامه محمدعلی شاه را نشان داد؛ زیرا تمام تلاش‌های وی برای مهار بحران ناکام ماند. بدین ترتیب، اگر تاکنون کانون‌های عمده مخالفت در مراکزی دور از پایتخت فعال بودند، اینک در قلب تهران دو حرکت مهم آغاز شده بود که جز به اعاده مشروطه گردن نمی‌نهادند. آنچه بر اهمیت این حرکت‌ها افزود فتوای علمای نجف در وجوب پشتیبانی از متحصنان و حضور جمعی از مشروعه‌خواهان پیشین در جمع آنها^۱ بود.

افزون بر آنچه که گفته شد، برخی از اعضای شاخص مجلس شورای مملکتی نیز به کارآمدی آن امیدی نداشتند. شاه آن را یک مجلس صحیح می‌دانست، اما آشکار بود که او نیز از گشایش این مجلس نتیجه‌ای نگرفته است و این مجلس نیز هرگز تحرک و تکاپوی لازم را در صحنه سیاست ایران ایجاد نکرد. برای مثال، جایگاه آن مجلس چنان شکننده بود که هنگام حکاکای مهر آن، همه با نوشتن واژه «مقدس»؛ یعنی مجلس مقدس شورای مملکتی مخالفت کردند.^۲

تلاش برای اصلاح ترکیب اجتماعی-سیاسی مجلس

با شدت گرفتن دامنه نارضایتی‌ها و با توجه به ناکارآمدی این مجلس، جمعی از نمایندگان آن پیشنهاد کردند شاه برای ایجاد آرامش در کشور، بر تعداد نمایندگان این مجلس بیفزاید و سپس از ولایات نماینده بخواند، اما هیچ‌کس جرئت طرح آن نزد شاه را نداشت. بازرگانان به عنوان طراح این فکر کوشیدند این موضوع را توسط کسانی چون مدیرالسلطنه برادر ارشد مشیرالسلطنه صدراعظم، شاهزاده مؤیدالسلطنه، معین‌الدوله، مؤتمن‌الملک و غیره به گوش شاه برسانند؛^۳ البته در برابر این اندیشه، برخی دیگر نیز دعوت از نمایندگان ولایات را موجب گسترش ناآرامی‌های کنونی در سراسر کشور پنداشته و با آن مخالفت کردند.

روسیه که همچنان به تقویت شاه و این شورا می‌اندیشید، تحت تأثیر فضای ملتهب آن دوره معتقد بود که اولاً باید به جای مشاوران بدخواه و مترجع پیرامون شاه، افرادی شایسته از طبقات محترم به شورا افزوده شوند و ثانیاً شورا به جای فعالیت‌های متعارف خود، به تدوین فوری قانون

۱ شریف کاشانی، همان، ج ۱، صص ۳۵۴-۳۵۵.

۲ قهرمان میرزا عین‌السلطنه سالور، روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، ج ۳، ص ۲۲۶۵.

۳ همان، صص ۲۲۹۳-۲۲۹۴.

انتخابات اهتمام ورزد تا بر اساس آن، مجلس موجود تقویت و کارآمد شود.^۱ البته در این باره طرح مشابهی توسط انگلیس مطرح شد. هدف انگلیس از افزودن افراد با صلاحیت به دارالشورای دولتی، نه به عنوان جانشین مجلس، بلکه به عنوان مجمعی برای تدوین قانون انتخابات جدید بود تا به موجب آن، مقدمات تشکیل مجلس ملی در آینده نزدیک فراهم آید.^۲

در نهایت، هیچ‌یک از این طرح‌ها به اجرا درنیامد تا آنکه در جلسه ۲۵ اسفند ۱۲۸۷ (۲۳ صفر ۱۳۲۷) مجلس شورای مملکتی، درباره ناآرامی‌ها و انقلاب کشور دو راهکار مطرح شد؛ نخست، لزوم عضویت تمام بزرگان کشور در این مجلس و دوم، لزوم ورود نمایندگان پیشین تهران در این مجلس.^۳ همین مواضع، نشان‌دهنده ناکامی آشکار این مجلس و ضرورت یافتن تدبیر دیگری به‌ویژه تأسیس مجلسی متفاوت به جای مجلس شورای مملکتی و در چارچوب احیای مشروطه بود.

مجلس شورای مملکتی یا مجلس مؤسسان؟

با وجود مسئولیت‌هایی که به موجب اساسنامه مجلس شورای مملکتی به آن واگذار شده بود، محمدعلی‌شاه در اقدامی شگفت‌انگیز کوشید برنامه‌های راهبردی مانند بازنگری قانون اساسی را به این نهاد واگذار کند و آن را عملاً در جایگاه مجلس مؤسسان بنشاند. این طرح که با هدف برچیدن بساط مشروطیت و تقویت جایگاه شاه به عنوان منشأ قدرت سیاسی صورت می‌گرفت، در اصل توسط سفارت روسیه و شخص هارتویگ به سعدالدوله پیشنهاد شد، اما قرار بود چنین وانمود شود که توسط ایرانی‌ها تدوین شده است.^۴

به نوشته عزالدوله، در اردیبهشت ۱۲۸۸ محمدعلی‌شاه تنقیح قانون اساسی و تهیه نظامنامه مجلس شورای ملی و سنا را به این مجلس محول کرد و اشخاصی را از بین اعضای مجلس برای این کار برگزید.^۵ افزون بر این، مجلس شورای مملکتی موظف شد قانون جدید انتخابات را تدوین کند

۱ حسن معاصر، همان، ج ۲، ص ۱۰۴۲.

۲ همان، ص ۱۰۲۶.

۳ قهرمان میرزا عین السلطنه سالور، *روزنامه خاطرات عین السلطنه*، ج ۳، صص ۲۲۶۵، ۲۳۵۱.

۴ حسن معاصر، همان، ج ۲، صص ۱۰۷۳-۱۰۷۴.

۵ اسامی این افراد به شرح ذیل است: مشیرالدوله، مؤتمن‌الملک، علاءالملک، علاءالسلطنه، مستشارالدوله، مهندس‌الممالک، مؤیدالسلطنه، عمادالسلطنه، عمیدالدوله، ندیم‌السلطان، معین‌الدوله، سیدجعفر گلستانه، نظم‌الدوله. برای

تا بر اساس آن یک مجلس متفاوت تشکیل شود.^۱ هیئت مورد نظر شاه پس از چندی متن اصلاح‌شده قانون اساسی و نظامنامه‌های مرتبط را به تصویب رساند. سرعت عمل این گروه، محمدعلی‌شاه را بر آن داشت تا اشخاص دیگری را برای بازنگری در قانون تدوین‌شده منصوب کند.^۲ سرانجام در آستانه فتح تهران، قانون اساسی و نظامنامه‌های مورد نیاز اصلاح و به شاه تقدیم شد (۷ خرداد ۱۲۸۸)، اما چون مجاهدان در شرف تصرف تهران بودند کار از کار گذشت و فرصتی برای اجرای آن فراهم نیامد.^۳ علاوه بر این، مجلس شورای مملکتی به تدوین کتابچه انتخابات سنا اقدام کرد، اما چون نمایندگان این مجلس اطلاعات روشنی درباره سنا نداشتند، هر کس به میل خود سخنانی گفت که به نتیجه نرسید^۴ و این فرآیند عملاً به بن‌بست خورد.

گذار از مجلس دولتی به مجلس ملی

در اوایل سال ۱۲۸۸ مباحث جدی درباره بازگردانی مشروطه در گرفت. بیانیه‌های متحصنان در سفارت عثمانی و عبدالعظیم، بروز آشفته‌گی‌ها و ناآرامی‌های گسترده در سراسر کشور، تعطیلی بازار تهران و فلج شدن پایتخت، نقش فعالانه‌تر علمای نجف و سرانجام تأکید دولت‌های روس و انگلیس، موجب شد تا موضوع بازگردانی مشروطه، به صورت جدی در دستور کار شاه و مجلس شورای مملکتی قرار گیرد.

به همین منظور نشستی با حضور اعضای مجلس شورای مملکتی و اعضای دولت و روحانیان

→

مشاهده تصویر دعوتنامه‌ها بنگرید به: صادق مستشارالدوله (۱۳۶۲)، *خاطرات و اسناد مستشارالدوله*، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران: فردوسی، صص ۲۴۰-۲۴۳.

۱ همان، ص ۱۵۲.

۲ اسامی این افراد به شرح ذیل است: مخبرالملک، صدیق حضرت، حسینقلی خان نواب، شیخ‌الرئیس، سردار منصور، معین‌التجار بوشهری، رئیس‌التجار خراسانی، میرزااجوادخان حیدری. مستشارالدوله که خود از اعضای کمیسیون انتخابات بود، می‌نویسد: شاه اشخاص زیر را به عضویت این کمیسیون انتخاب کرد: مشیرالدوله، مؤتمن‌الملک، شاهزاده مؤیدالسلطنه، صنیع‌الدوله، حاج شیخ‌الرئیس، مستوفی‌الممالک، حسینقلی خان نواب، حاجی امام جمعه خوئی، حشمت‌الدوله، فرمانفرما، مستشارالدوله، عمادالسلطنه، علاءالملک، کاشف‌السلطنه، میرزااحمدخان حیدری، معین‌الوزاره، صدیق حضرت، مخبرالملک، علاءالسلطنه، سعدالدوله، امام جمعه طهران، نظام‌السلطنه رضاقلی خان، مستشارالسلطان، سردار منصور، رئیس‌التجار، مهندس‌الممالک، رکن‌الدوله، ظهیرالاسلام، مفتاح‌الوزاره. بنگرید به: همان، ص ۱۵۴.

۳ عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله، عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰، صص ۹۵-۹۶.

۴ همان، ص ۱۰۰.

برجسته و سفیران روس و انگلیس برپا شد و سعدالدوله از لزوم اعاده مشروطه سخن گفت. یکی از روحانیان حاضر، با یادآوری دشمنی‌های پیشین سعدالدوله با مشروطه، درباره حرمت مشروطه و مابینت آن با شریعت و لزوم دایر شدن یک مجلس متفاوت، با او به مشاجره پرداخت، اما شاه که خود را در شرایط اضطراری می‌دید، از نظریه سعدالدوله دفاع کرد.^۱

هنگامی که بازگردانی مشروطه جدی شد، برخی از شاهزادگان در حضور شاه شرح مفصلی درباره مشروطه‌خواهی اعضای شورای مملکتی مطرح کردند.^۲ تقریباً بیشتر اعضای این شورا به این نتیجه رسیده بودند که باید پس از انحلال مجلس شورای مملکتی، یک ترتیب قانونی پیاده شود و مجلس جدیدی بنا نهاد.^۳ اما چه نوع مشروطه‌ای مد نظر شاه بود؟ بدون تردید منظور او همان مشروطه‌ای نبود که آن را برانداخت؛ زیرا او دستور داد قانون انتخاباتی که ماه شوال گذشته توسط مشیرالدوله و جمع دیگری نگاشته شده بود، تصحیح و در کنار مجلس شورای ملی، یک مجلس سنا نیز دایر شود و قانون اساسی جدیدی بر همین اساس از نو نوشته شود تا پس از اصلاحات، به عرض نمایندگان دو دولت برسد و پس از دریافت پاسخ و نیز تعهد همراهی آنها، مشروطه جدیدی اعطا شود.^۴

شاه روز ۱۹ اردیبهشت ۱۲۸۸ فرمان اعاده مشروطه را صادر کرد و تمام تقصیرها را به گردن گرفت و از مشروطه و مزایای آن سخن گفت و وعده داد مجلس در ۲۸ تیر ۱۲۸۸/غره رجب ۱۳۲۷، بر اساس قانون جدید انتخابات دایر خواهد شد.^۵ او در حکم دیگری در همین روز، همه متهمان سیاسی را مورد عفو قرار داد و بازگشت تبعیدیان به کشور را بلامانع دانست،^۶ اما به گفته عین‌السلطنه «این فرمان که متهمی آمال مردم بود و اگر تا ده روز قبل منتشر شده بود مردم به جای توتیا به چشم خود می‌کشیدند و بالای سر به عوض تاج کیان می‌گذاشتند و آتش‌بازی و چراغان می‌کردند، ابداً وقتی پیدا نکرد، کسی نخرید و اعتنا نکرد».^۷ این فرمان، مخالفان را آرام نکرد. شاه

۱ قهرمان میرزا عین‌السلطنه سالور، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، ج ۳، ص ۲۴۳۷.

۲ همان، ص ۲۴۰۶.

۳ عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله، عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰، ص ۱۰۰.

۴ قهرمان میرزا عین‌السلطنه سالور، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، ج ۳، صص ۲۴۳۹-۲۴۴۰.

۵ شریف کاشانی، همان، ج ۱، صص ۳۰۵-۳۰۶.

۶ همان، ص ۳۲۵.

۷ قهرمان میرزا عین‌السلطنه سالور، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، ج ۳، ص ۲۴۷۶.

که در وضعیت دشواری قرار داشت، در حکم دیگری در ۲۸ اردیبهشت برگشت مشروطه را مبتنی بر همان اصول قانون اساسی پیشین دانست.

پس از صدور فرمان اعاده مشروطه، انجمن‌های ایالتی و ولایتی در شهرهای مهم فعالیت خود را از سر گرفتند، مشروطه‌خواهان تندرو دوباره به صحنه بازگشتند و قوانین مشروطه را به اجرا نهادند و عملاً فضا را بر شاه و ادامه حکمرانی او تنگ ساختند و پایان خودکامگی او را نوید دادند.

با این همه، شاه آنگونه که سنت او بود، دوباره به سیاست تعلل روی آورد و نتوانست با فاتحان تهران مصالحه کند. همزمان با آن، سفارتخانه‌های مقیم تهران با برپایی نشستی در سفارت اتریش، ادامه وضعیت موجود را ناممکن و مخاطره‌آمیز خواندند و چاره را فقط در بازگردانی مشروطیت دانستند و این موضوع را در دیدار با شاه، به او گوشزد کردند.^۱

در چنین فضای آشفته‌ای، عزالدوله رئیس مجلس شورای مملکتی در ۲۳ خرداد/۲۴ جمادی الاول ۱۳۲۷ استعفای خود را تقدیم شاه کرد. شاه استعفای او را نپذیرفت، اما او از آن پس به شورا نرفت تا آنکه با فتح تهران، مجلس شورای مملکتی خود به خود منحل شد^۲ و عزالدوله نیز به سفارت روس پناهنده شد و در پناهندگی دولت روس باقی ماند.^۳

نتیجه‌گیری

محمدعلی‌شاه برای مهار بحران‌های متعددی که در دوره استبداد صغیر با آن مواجه بود، کوشید از روش‌ها و سیاست‌های زیر بهره جوید. نخست، تأکید بر بازگشایی مجلس و موقتی خواندن تعطیلی آن و وعده‌های مکرر مبنی بر بازگشایی مجلس. دوم، ایجاد یک مجلس انتصابی، محافظه-کار، معتدل و کارآمد به جای مجلس «فاسد و تندروی» پیشین. سوم، فریب دادن مشروطه‌خواهان و انگلیسی‌ها با تشکیل مجلس شورای مملکتی.

بی‌تردید تشکیل مجلس شورای مملکتی، مهم‌ترین برنامه شاه در دوره استبداد صغیر بود که با پشتیبانی روسیه، درباریان، بازرگانان معتمد و مشروعه‌خواهان تشکیل شد تا به عنوان جایگزین

۱ شریف کاشانی، همان، ج ۱، ص ۳۲۶.

۲ عبدالصمد میرزاسالور عزالدوله، عبدالصمد میرزاسالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰، ص ۱۰۰.

۳ همان، ص ۱۰۵.

قانونی مجلس شورای ملی عمل کند. با توجه به اینکه این اقدام در تعارض آشکار با آرمان‌های انقلاب مشروطه بود، شاه با استفاده از ابزاری از دین، بر پیوند این مجلس با مبانی شرع و مباینت مشروطه و مجلس برآمده از آن با شریعت تأکید کرد.

بدین ترتیب، مجلس شورای مملکتی فعالیت‌های خود را همچون دارالشورای دولتی ناصرالدین- شاه آغاز کرد. شاه جمعی از رجال و اشراف وفادار به خود را به عنوان نمایندگان انتصابی به عضویت این مجلس درآورد تا در مسیر تحکیم پایه‌های قدرت او گام بردارند، قانون اساسی را ملغی کنند و قانون‌هایی با هدف تقویت جایگاه شاه تدوین کنند و تومار مشروطیت را درهم بیچند، اما با گسترش دامنه بحران به‌ویژه مسائل مهمی چون قیام‌های شهری در رشت و اصفهان، فعالیت کانون‌های مشروطه‌خواهی در خارج از ایران، بست‌نشینی در عبدالعظیم و سفارت عثمانی و اتریش، فشار دولت‌های خارجی به‌ویژه جلسه فوق‌العاده نمایندگان خارجی مقیم تهران به ریاست اتریش و از همه مهم‌تر پشتیبانی انگلیسی‌ها از مشروطیت، ناقوس ناکامی شاه به صدا درآمد و او را واداشت به بازگردانی مشروطه گردن نهد و به خواسته‌های جنبش مشروطه- خواهان تن دهد. در نتیجه، فعالیت‌های مجلس شورای مملکتی به عنوان یک نهاد اشرافی و جایگزین مجلس، رو به افول نهاد و همه طرح‌ها برای تقویت و کارآمدی این نهاد به‌ویژه افزودن بر تعداد نمایندگان آن از رهگذر بازنگری قانون اساسی نیز به شکست انجامید.

سرانجام، شاه که خود را در آستانه نابودی می‌یافت، کوشید کارکرد مجلس شورای مملکتی را تغییر دهد و آن را وادارد تا به تدوین قانون انتخابات بپردازد، اما آزادی‌خواهان زیر بار نرفتند و با تشکیل انجمن آشتی، شاه را مجبور کردند به استقبال از مشروطه بپردازد. شاه این اندیشه را پذیرفت، اما حرکت او چنان کند بود که به فتح تهران و سرنگونی دولتش انجامید. بدین ترتیب، مجلس شورای مملکتی که پیش از سقوط شاه به بن‌بست رسیده بود، منحل شد و اعضای آن هر یک به گوشه‌ای خزیدند.

منابع و مآخذ

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳)، *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
- آوری، پیترو (۱۳۷۹)، *تاریخ معاصر ایران از تاسیس تا انقراض سلسله قاجاریه*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: نشر عطائی.

- بهشتی سرشت، محسن (۱۳۸۰)، نقش علما در سیاست (از مشروطه تا انقراض قاجار)، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- تفرشی حسینی، احمد (۱۳۵۱)، روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- تقوی، مصطفی (۱۳۸۴)، فراز و فرود مشروطه، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۷۹)، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، به کوشش عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس.
- تهرانی کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۹)، مشاهدات و تحلیل اجتماعی و سیاسی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، با مقدمه ناصر کاتوزیان، تهران: انتشار.
- روزنامه ایران، ۱۳ ذی‌قعدة ۱۳۲۶.
- زنیف، ایوان الکسیویچ (۱۳۶۲)، انقلاب مشروطیت ایران: نظرات یک دیپلمات روس ۱۹۰۵-۱۹۱۱، ترجمه ابوالقاسم اعتصامی، تهران: انتشارات اقبال.
- سالور عزالدوله، عبدالصمد میرزا (۱۳۷۴)، عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰، تنظیم و تصحیح مسعود سالور، تهران: نشر نامک.
- شریف کاشانی، مهدی (۱۳۶۲)، وقعات اتفاقیه در روزگار، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- صفائی، ابراهیم (۱۳۷۴)، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، تهران: ایران یاران.
- صفائی، ابراهیم (۱۳۴۷)، رهبران مشروطه، تهران: علمی.
- ظهیرالدوله، علی (۱۳۵۱)، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، به کوشش ایرج افشار، تهران: کتاب‌های جیبی.
- عین‌السلطنه سالور، قهرمان میرزا (۱۳۷۷)، روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- کاظم‌زاده، فیروز (۱۳۵۴)، روس و انگلیس در ایران ۱۹۱۴-۱۸۶۴ پژوهشی درباره امپریالیسم، ترجمه منوچهر امیری، تهران: جیبی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی آخوند خراسانی (مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت‌الله آخوند محمد کاظم خراسانی)، تهران: دانشگاه تهران.
- کتاب آبی: گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطه ایران (۱۳۶۶)، به کوشش احمد بشیری، تهران: نشر نو.
- کتاب نارنجی: گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران (۱۳۶۶)، به کوشش احمد بشیری، تهران: نشر نور.
- کسروی، احمد (۱۳۸۵)، تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر.
- مرادی خلج، محمدمهدی (۱۳۸۹)، مشروعه‌خواهان مشروطیت، شیراز: کوشامهر.
- مستشارالدوله، صادق (۱۳۶۲)، خاطرات و اسناد مستشارالدوله، به کوشش ایرج افشار، ج ۲، تهران: فردوسی.

- مستوفی، عبدالله (۱۳۴۳)، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران: زوار.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۷۱)، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران: علمی.
- معاصر، حسن (۱۳۵۳)، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران (مستخرجه از روی اسناد محرمانه وزارت امور خارجه انگلستان)، تهران: ابن‌سینا.
- مؤمنی، باقر (۱۹۹۳)، دین و دولت در عصر مشروطیت، سوئد: نشر باران.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد (۱۳۷۶)، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: نشر پلیکان.
- ناظم، حسین (۱۳۸۰)، روس و انگلیس در ایران، ترجمه فرامرز محمدپور، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- نوائی، عبدالحسین (۱۳۵۳)، دولت‌های ایران از آغاز مشروطیت تا اوّل تیماتوم، تهران: بابک.
- نوری، شیخ‌فضل‌الله (۱۳۶۲)، لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری، به کوشش هما رضوانی، تهران: نشر تاریخ ایران.

بررسی اندیشه و کنش سیاسی سلامه موسی در عرصه سوسیالیسم

یاسمن یاری^۱

چکیده: این پژوهش با هدف بررسی اندیشه و کنش سیاسی سلامه موسی در عرصه سوسیالیسم انجام شده است. با این پرسش بنیادین که نظام فکری سلامه موسی چه شاخصه‌هایی دارد، در بازخوانی اندیشه‌های این اندیشمند، هم آثار مکتوب و هم کنش سیاسی او مورد بررسی قرار گرفته است. این متفکر سوسیالیست، با انتخاب سوسیالیسم فابین^۲ تلاش کرده است اندیشه‌ای متناسب با زیست جهان خویش ارائه دهد؛ اندیشه و کنش سیاسی که از سوی جامعه مصر در زمانه خود فهم و پذیرفته شود. بر این اساس، او انقلاب را نمی‌پسندد، اما انقلاب را فقط برای ایجاد جامعه‌ای سوسیالیست و در صورتی می‌پذیرد که اجبار ایجاد شود و جامعه مسیر طبیعی خود را طی نکند. او اصل تنازع داروین را برای جامعه بشری نمی‌پذیرد و تعاون را عامل پیشرفت در جامعه می‌داند، با الحاد مخالفت می‌کند، بر ایجاد حکومت دموکرات تأکید می‌ورزد، روشنفکر را عامل مؤثر در تغییر می‌داند و طبقه کارگر در درجه دوم قرار می‌گیرد. این شاخصه‌ها، انتخاب‌هایی است که اندیشه‌های او را متناسب با ویژگی‌های جامعه مصر می‌کند.

واژه‌های کلیدی: سلامه موسی، سوسیالیسم، سوسیالیسم فابین، مصر

۱ دکترای تاریخ اسلام، دانش‌آموخته دانشگاه تهران yari_yasaman@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۴/۰۶/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۰۷

2 Fabian socialism.

A study on the thought and political action of Salama Moussa in the realm of Socialism

Yasman Yari¹

Abstract: Focusing on the thought and political action of Salama Moussa in the realm of socialism this paper tries to evaluate the fundamental elements within the thought of above scholar. By reviewing his writings and his political attitudes it seems that the socialist Salama Mousa, adapting Fabian socialism, had been able to form a theory of his own compatible to his bio-universal attitude. This theory formed and applauded by Egyptian political environment did actually make him against so called the Socialist Revolution. The revolution might occur when the society is forced to or deviated from its natural path. In addition, he rejects Darwinian principle of survival in society although he accepts cooperation as a factor of development. He is against atheism and also puts stamp on establishing a democratic state. Moreover, he considers the intellectuals as influential figures for change where the labor could stand in the second place. Those fundamental elements represent an appropriate conformation of his thought with the characteristics of his society.

Key word: Salama Moussa, socialism, Fabian socialism, Egypt

1 PhD in history, Tehran University, Iran, yari_yasaman@yahoo.com

مقدمه

سوسیالیسم در مصر، با متفکران غیربومی راه خود را شروع کرد؛ اندیشمندانی که از دیار شامات و از پی رهایی از استبداد سلطان عبدالحمید ثانی، راهی مصر شده بودند، اما سلامه موسی نخستین سوسیالیست مصری بود که پا به عرصهٔ این مکتب گذاشت و در میدان اندیشه و سیاست، مجاهدت‌های فراوان کرد؛ برخلاف سوسیالیست‌های مهاجر که حوزهٔ اندیشه را مأمنی امن برای گسترش این مکتب یافتند و پا به میدان مبارزات سیاسی نگذاشتند.

فعالیت‌های سلامه موسی در حوزهٔ مطبوعات، نگارش کتاب و همچنین ورود به سیاست، با ایجاد نخستین حزب سوسیالیست مصری، به این او و شناخت زندگی وی، اهمیت ویژه‌ای بخشیده است. این پژوهش می‌تواند همگام با بازخوانی اندیشه‌های سلامه موسی، تصویری از سوسیالیسم مصری، آن هم در برهه‌های حساس تاریخ این مملکت ارائه دهد؛ حساس به این دلیل که درست در همین زمان، مبارزات مردمی برای کسب استقلال مصر در جریان است. انقلاب ۱۹۱۹م. در پی پایان جنگ جهانی اول آغاز می‌شود. مردم مصر همچون بسیاری از کشورهای دیگر جهان، پس از انقلاب ۱۹۱۷م. روسیه، از این انقلاب تأثیر می‌پذیرند و جهان با سوسیالیسم و کمونیسم، می‌رفت تا چهره‌ای کاملاً متفاوت یابد. این موارد، اهمیت این اندیشمند را در زمانهٔ خویش به خوبی نمایان می‌سازد و کار بر روی اندیشه‌ها و فعالیت‌های سیاسی و فکری او را برای کسانی که شناخت جریان فکری سوسیالیسم در مصر را خواستارند، لازم می‌کند.

در این پژوهش و در گام نخست، اندیشهٔ سلامه موسی مورد بازخوانی قرار گرفته و در گام بعدی کنش سیاسی وی بررسی و واکاوی شده است. امیدواریم که شناخت این مرد، به درک سوسیالیسم در مصر در نیمهٔ نخست قرن بیستم کمک کند.

سلامه موسی در عرصهٔ اندیشه

برای شناخت این متفکر سوسیالیست، باید از زندگی شخصی وی آغاز کرد. سلامه موسی متولد روستایی در هفت کیلومتری شهری به نام زقازیق^۱ است. این روستا در دوران اشغال مصر توسط ناپلئون بنا شد. سلامه در سال ۱۸۸۷م. و درست چند سال پس از اشغال مصر به دنیا آمد. او پسری درون‌گرا بود که از دست دادن پدر در دوسالگی، این درون‌گرایی را تشدید کرد، اما این انزوا،

1 Zagazig.

چندان بد نبود و او را مشتاق به خواندن کتاب و مطالعه کرد. سلامه موسی قبطی بود و از میان اقلیت ده درصدی جمعیت مصر^۱ برخاست. او در سال ۱۹۰۳ م. و پس از گذراندن دوره دبیرستان در مدارس توفیقیه و خدیویه، توانست مدرک دوره متوسطه خویش را اخذ کند.^۲

در اوان جوانی و در سال ۱۹۰۸ م. به اروپا سفر کرد و بی‌شک این سفر، بزرگ‌ترین تأثیر را بر افکار این اندیشمند گذاشت.^۳ این سرآغاز برخاستن وی برای یافتن راه حلی برای نجات مصر از انحطاط بود. او در همین سال‌ها سوسیالیسم را شناخت. به جامعه فابین‌های انگلیس پیوست و در سال ۱۹۱۰ م. کتاب سوپرمن را به عربی ترجمه کرد. او در این باره چنین می‌گوید: «در جامعه جدید انگلیسی وارد شدم. فابین‌ها را جمعیتی متفکر و پژوهشگر یافتم که پاسخگو به معضلات زمانه خود بودند. همه چیز در این سال‌ها در راه تغییر و تطور و در حال ذوب شدن است. سوسیالیسم در تمام اروپا در حال گسترش است و آزاداندیشان، خودشان از این رشد سریع در تعجب‌اند. در بین دست‌راستی‌ها و سوسیالیست‌ها سرگردان بودم و نمی‌دانستم که کدام را انتخاب کنم، اما در این روزها سوسیالیسم را از طریق ادبیات، بیشتر از سیاست درک کردم. مکتب تطور داروین هم هنوز مکملی بیشتر علمی بود. خردگرایان بیشتر تلاش را خود بر مقاومت سلبی در مقابل کتب مقدس گذاشته بودند و کمتر به شرح و روشن ساختن حقایق موجود در تطور پرداختند، درحالی که فابین برعکس عمل می‌کرد».^۴

این اظهارات، جنبه‌های مختلف اندیشه موسی را آشکار می‌سازد. اینکه سفر به اروپا نقطه عزیمت تفکر وی به سوی سوسیالیسم بوده، به این علت بوده است که به‌شدت تحت تأثیر فابین‌ها^۵ قرار داشته است و بیشتر مایل است درباره تحقیقات علمی و نظریه تکامل سخن بگوید تا وارد مسئله مذهب شود. سلامه از ابتدای دوران جوانی به سوسیالیسم روی آورد و تا آخر عمر به این

۱ یعقوب نخله روفیله (۲۰۰۰)، تاریخ الامة القبطیه، قاهره: مطبعة المتروبول، طبعه الثانية، ص ۱۵۸.

2 Silvia G.Haim(1952), "Salama Musa Appreciation of His Autobiography", *Die Welt des Islams, Vol.2, Issue1, pp.2-11.*

۳ سلامه موسی [بی‌تا]، التریبة سلامه موسی، قاهره: الکفاح الهداف، ص ۷۷.

۴ سلامه موسی، همان، ص ۱۰۳.

۵ سوسیالیسم فابیان نام جنبش سوسیالیستی یک گروه در انگلیس است که تحت نفوذ افکار مارکس قرار گرفته‌اند، ولی مارکسی نیستند و به ایجاد یک فلسفه اجتماعی علاقه نشان نداده‌اند، بلکه فقط به مسائل مربوط به چگونگی اداره و سازماندهی کارخانه‌ها و صنایع تحت کنترل اجتماعی می‌پرداختند و بر به کار بردن قدرت سیاسی برای بهبود سطح زندگی طبقه کارگر تأکید ویژه‌ای داشتند. نگاه کنید به: بهاء الدین بازارگاد (۱۳۴۴)، مکتب‌های سیاسی و فرهنگ مختصر عقاید و مرام‌های سیاسی، تهران: انتشارات اقبال، صص ۲۱۵-۲۱۶.

مکتب اعتقاد راسخ داشت. او خود نیز به این مهم اشاره کرده است که عقاید او بعد از سال ۱۹۰۹م. هیچ تغییر و یا چرخشی نداشته، بلکه فقط راه بلوغ را طی کرده است.^۱ سلامه در سال ۱۹۵۸م. و در ۷۱ سالگی از دنیا رفت؛ در حالی که رخدادهای بزرگی را پشت سر گذاشته بود.

نخستین ویژگی اندیشهٔ سلامه موسی، غرب گرایی او است. این گرایش، در خط به خط اندیشه‌های وی دیده می‌شود و خط سیر فکری او را آشکار می‌سازد. او دربارهٔ تمدن غرب چنین می‌گوید: «ما یقین داریم که همانگونه که خورشید در شرق طلوع می‌کند، اینک این خورشید، نور خود را از غرب می‌گیرد».^۲

سلامه به مانند دیگر همفکران خویش، در گام نخست، به سوی نظریهٔ تکامل داروین می‌رود. اعتقاد وی به داروین بسیار عمیق است. این متفکر بسیاری از اندیشه‌های خود را با الهام گرفتن از قوانین این مکتب، توجیه می‌کرد. او خود در اینباره چنین می‌گوید: «من یکی از کسانی‌ام که با نظریهٔ داروین دگرگون شدم. تطور، نزد من مذهبی نیکو است. تطور، برای من فقط یک تفکر نیست، بلکه برای من احساس، عاطفه، عشق و روحیه است».^۳

سلامه معتقد بود که نظریهٔ تکامل، نظریهٔ آرزو و پیشرفت است؛ همان کلیدی است که برای ما قفل‌های ابهامات گذشته را می‌گشاید. تفاوت کسانی که نظریهٔ تطور را درک کرده و به کنه آن پی برده‌اند، با کسانی که نسبت به آن جاهلند، مانند تفاوت میان انسانی است که ملکوت عظیم خدا را درک کرده و کسانی که عمر خویش را محبوس در صومعه‌ها گذرانند؛ زاهدانی که فقط در مورد کائنات و مخلوقات و مکنونات و اسرار گمانه‌زنی می‌کردند.^۴ سلامه در این عشق‌ورزی چنان پیش رفت که اعتقاد به نظریهٔ تکامل داروین را دین و مذهب خویش دانست.^۵ او با مکتب داروین به صورت مستقیم درگیر نشد و دریافت‌هایش را از فلاسفهٔ انگلیسی، به‌ویژه برنارد شاو گرفت.^۶ سلامه در مورد احساس خود به شاو می‌گوید: «احساس می‌کنم می‌توانم فکر و

1 Silvia G.Haim (1952), "Salama Musa Appreciation of His Autobiography," *Die Welt des Islams*, Vol.2, Issue1, p.13.

۲ سلامه موسی (۱۹۵۶)، *الأدب الشعب*، قاهره: مکتبة الأنجلو المصره، ص ۱۱.

۳ سلامه موسی (۱۹۸۵)، *هؤلاء علمونی*، قاهره: دارالمعارف، الطبعة الثانی، ص ۱۴.

۴ سلامه موسی [بی‌تا]، *نظریه تطور و اصل الانسان*، مصر: الیاس انطون الیاس، ص ۲۳.

۵ سلامه موسی (۱۳۴۴)، «الدین و التطور و حرية الفكر بینهما»، *الهلال*، السنة الرابعة و الثلاثون، ۱۳ ربيع الاول، الجزء ۱، ص ۱۵.

۶ درفعت سعید (۲۰۰۱)، *التبارات السیاسیه فی مصر رؤیة نقدیة*، قاهره: شرکت الأمل للطباعة و النشر، صص ۴۷-۴۹.

قلب برنارد شاو را لمس و حس کنم».^۱

موسی از عشق برنارد شاو به مکتب تکامل می‌گفت. شاو به حدی به مکتب تکامل اعتقاد داشت که حتی خواستار ایجاد وزارت تطور در کابینه دولت شد. از نظر سلامه، وظیفه این وزیر فراهم کردن روش‌ها و ایجاد تسهیلات لازم است که به ایجاد روش جدید زندگی بینجامد؛ روشی که انسان‌ها را جسماً قوی‌تر و باهوش‌تر و سالم‌تر می‌کند و نسلی در آینده ایجاد می‌کند که می‌تواند تبدیل به سوپرمن شود.^۲

سلامه از برنارد شاو بسیار آموخت و از وی به عنوان فردی یاد می‌کرد که درباره آینده فکر می‌کند. او شاو را حکیمی می‌داند که در عصر کنونی زندگی می‌کند و نوری برای همه کسانی که او را شناخته‌اند، محسوب می‌شود.^۳ او اذعان دارد که شکی نیست که شاو در روزگار ما، همان فرزند روحی و معنوی ولتر است. او کسی است که به آموزش اعتقاد فراوان دارد. همچنین به نظریه تطور مؤمن است. او برای انسان آینده، یک سوپرمن را آرزو می‌کرد؛ سوپرمنی که نسبت او به ما، مانند نسبت ما به میمون است. سلامه همچون شاو مسئله مبارزه برای تنازع بقا را نمی‌پذیرد و نوعی تطور جدید را تعریف می‌کند. با این پیش‌فرض که انسان از طبیعت پیشرفته‌تر است. طبیعت شهوت را می‌آفریند و انسان، عشق را؛ طبیعت تنازع را ارائه می‌کند و انسان تعاون را بنا می‌نهد. منطق طبیعت بر غریزه موقت قرار دارد، ولی منطق انسان بر عقل بصیر استوار است.^۴ بنابراین بنا به گفته خود سلامه، چند مورد اساسی از اندیشه‌های شاو بر ایستار وی، تأثیر مستقیم و انکارناپذیر گذاشت که اولین آنها سوسیالیسم بود؛ سوسیالیسمی که به تعبیر خود موسی، سوسیالیسم انسانی بود و با سوسیالیسم علمی مارکس تفاوت اساسی داشت. سلامه همانند شاو اعتقاد به اصل تنازع بقا نداشت. سومین اعتقادات، ایمان به علم و سلوک عملی در کنار ایمان به دین بود. او نیز به مانند شاو اعتقاد داشت که علم بدون دین، فاجعه بمب اتم را می‌آفریند.^۵ در نتیجه، با الحاد نهفته در سوسیالیسم علمی مشکل داشت و آن را رد می‌کرد.

۱ سلامه موسی، التربية سلامه موسی، ص ۱۰۶.

۲ سلامه موسی (۱۹۳۳)، *الأدب الانجلیزی الجدید*، قاهره: الکفاح الهداف، ص ۸۰.

۳ سلامه موسی، التربية سلامه موسی، ص ۱۰۶.

۴ سلامه موسی، *الأدب الانجلیزی الجدید*، ص ۷۶.

۵ سلامه موسی، *التربية سلامه موسی*، ص ۱۰۸؛ سلامه موسی (۱۳۴۱)، «التعاون و التنازع فی عالمی الانسان و الحيوان»، *الهلل*، السنة الواحد و الثلاثون، ۱۳ ربيع الثاني، العدد ۳، ص ۲۵۶.

موسی بعد از شاو، هربرت جورج ولز (۱۸۶۶-۱۹۴۶م) را یکی از مؤثرترین اشخاص در زندگی خویش معرفی می‌کند. تفاوت این دو را در این می‌بیند که شاو به اعماق و آفاق می‌نگرد و به ماورای آن می‌اندیشد، در حالی که ولز بر روی زمین زندگی می‌کند و به زمین می‌اندیشد. سلامه در مورد ولز چنین می‌گوید: «تطور انسان، از نظر شاو آنگونه است که از نظر جسمی و درونی دچار دگرگونی و تطور می‌شود، ولی ولز این تطور و تحول را در نظم و اخلاق متصور است. اینکه وسایلی هستند که قدرت‌های جدید اقتصادی را با خود می‌آورند و نتیجهٔ آن، حرکت ملت‌های جهان به سوی یک واحد و یک ملت شدن است. ولز بلاشک پدر روح عالم جدید است و جهان را به زبان واحد و فرهنگ واحد می‌خواند، اما تأثیر ولز بر من بیشتر از تأثیر فکری صرف است. من از وی جهان وطنی را آموختم. این حس به حس ملی‌گرایی من افضل شد. پس نهضت ناسیونالیسم در هند برایم همان احساسی را داشت که ناسیونالیسم در مصر و همین طور در آفریقا. من از ولز خوی جستجوگری و کنجکاوی را کسب کردم و دانش خود را در علم، ادبیات و هنر افزایش دادم».^۱

اینکه یک مسیحی که در اقلیت جامعهٔ مسلمان مصر قرار دارد، به جهان‌وطنی فکر کند، یک امر واضح و عادی است؛ آن هم زمانی که ناسیونالیسم مصری، در قسمت اعظم گفتمانی که تولید می‌کند، اسلام را به عنوان یک شاخصهٔ هویتی معرفی می‌کند. در نتیجه، جای چندانی برای هموطن مسیحی خویش باقی نمی‌گذارد تا عرصه ناسیونالیسم را مناسب برای رسیدن به خواسته‌های خویش بداند. همین امر، افکار ولز و اعتقاد او به جهان‌وطنی را برای سلامه موسی جذاب می‌کند. در نهایت، تأثیر شاو و ولز، او را معتقد به سوسیالیسم فابین‌ها می‌کند و از سوسیالیسم علمی مارکس دور می‌سازد؛ همین امر کنش سیاسی وی را نیز توجیه می‌کند.

با تمام مطالبی که در بالا به آن اشاره شد، باید اذعان داشت که اصلی‌ترین و محوری‌ترین بخش نظام اندیشگی سلامه موسی، متعلق به سوسیالیسم است. شاید واضح‌ترین متنی که نگاه وی به سوسیالیسم را ترسیم می‌کند، کتاب *الأحلام والفلسفه* است. در این اثر، سلامه موسی به رؤیایی می‌پردازد که برساختهٔ انسان در مانده از ستم مستبدان روزگار است؛ رؤیایی که با ساختن جهانی دیگر، آرزوهای هرگز تحقق نیافتهٔ انسان را برآورده کرده است. این رؤیا، سعادت را که در زمین

۱ سلامه موسی، التریبیه سلامه موسی، صص ۱۱۰-۱۱۱.

از انسان دریغ شده است، به او عطا خواهد کرد. سپس به روند فلسفی می‌پردازد که از افلاطون شروع می‌شود. همچنین با اتوپیا‌های رؤیایی که تا حدی با حقایق مطابقت دارند، ادامه می‌دهد. این اتوپیاها سعادت انسان را زمینی می‌کنند. در تمام این مسیر، راهی را بررسی می‌کند که به سوسیالیسم منجر می‌شود.

سلامه موسی در پی ترسیم مسیری است که بشر طی کرده تا به اتوپیا یا (به قول خودش) طوبای اصلی و حقیقی دست یابد. این مسیری است که بر ساخته خود انسان است و از اتوپیا یا مدینه فاضله‌ای در جهان دیگر آغاز کرده تا به مدینه فاضله‌ای می‌رسد که فلاسفه بنا کردند.^۱ سلامه در این مسیر، سه نوع اتوپیا یا مدینه فاضله بر ساخته انسان در طول تاریخ را شرح می‌دهد. نوع نخست آن، مدینه فاضله عامه مردم است که در جهانی دیگر ترسیم می‌شود. این مدینه، تسلی‌دهنده نقصان‌های زندگی این جهانی انسان است و به نوعی این نقصان‌ها را تکمیل می‌کند. اتوپای نوع دوم هم که توسط ادیان تصویر شده، همین گونه است. این اتوپیا در جهانی دیگر قرار دارد و منوط به تغییر نفس مؤمن است و به جزای اعمال، وعده داده شده است. پس اگر تغییر نفوس و پذیرش ایمان، تعارضی با اتوپای زمینی نداشته باشد، دین برای نظام زندگی دنیا بر روی زمین نیز آن را ترسیم می‌کند. در نهایت، سومین مدینه فاضله را فلاسفه تعریف کرده‌اند و آن امکان پیدا نمی‌کند، مگر به یک هدف؛ و آن هدف همان سعادت و ترقی انسان است، یا همان حیات طیبه‌ایست که برای راحتی فرد و توسعه و پیشرفت نسل‌های بعد ساخته می‌شود.^۲

بدینگونه سلامه موسی در این کتاب سیری را مورد بررسی قرار می‌دهد که فلسفه طی کرده است تا به اتوپای حقیقی برسد. البته در بررسی این روند، فقط به فلسفه غرب می‌پردازد و هیچ‌گونه اشاره‌ای به فلسفه شرق و سهم آن نمی‌کند. در بررسی فلسفه غرب نیز روند را به گونه‌ای پیگیری می‌کند تا به سوسیالیسم برسد. به صورت مشخص به سراغ سوسیالیسم تخیلی رفته و از آن آغاز کرده است. در نهایت، سلامه موسی به این مکتب به عنوان درمانی در مقابل دردهای انقلاب صنعتی می‌پردازد. او می‌گوید: عجیب نیست که لفظ سوسیالیسم در حوالی سال ۱۸۲۵م. به این جریان داده شده است و نظام سوسیالیستی همان اتوپایی است که انسان به دنبال آن قرن‌ها مجاهدت کرده است. امری که خواست کارگران بوده و توسط ایشان به شکوفایی رسیده است.

۱ سلامه موسی (۱۹۳۶)، *أحلام/فلسفه*، قاهره: الکفاح الهداف، ص ۹۵.

۲ همان، ص ۹۵.

پس از تغییر اوضاع سیاسی در ملت‌های غربی، ایشان به ایجاد این سعادت یا چیزی شبیه به آن متمایل شدند. این سوسیالیست‌ها بودند که از بی‌عدالتی موجود پرسش کردند و خواستار عدالت و برابری و مساوات شدند و راهکارهایی ارائه دادند که سازندهٔ یک جهان بهتر بود.^۱

از سوی دیگر، سلامه رسیدن به طوبی را امری برخاسته از تطور و تکامل اجتماعی می‌داند. این تطور امری حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. تمایل به تلاش برای نیل به این تکامل، به حدیست که هر سیستم اجتماعی را که مانع نیل به آن باشد، از سر راه برمی‌دارد. حتی انسان در راه ترقی خویش، جان فدا می‌کند. اگر جامعه‌ای روند طبیعی خود را طی نکند و به تطور اجتماعی دست نیابد، لاجرم انقلاب را به خود خواهد دید. این شکاف ایجادشده، فقط با انقلاب پر می‌شود. البته این انقلاب را در صورتی تأیید می‌کند که جامعه، روند طبیعی پیشرفت را طی نکند. پیشرفت و تطور، همان هدف و مرادی است که تمام مصلحان جهان از انبیا، علما و فلاسفه در راه آن کوشیده‌اند و حتی برایش جان فدا کرده‌اند. این همان جام زهری است که سقراط نوشید.^۲

سلامه بر این باور است که مصر نتوانسته است مسیر تطور و تکامل را به صورت طبیعی طی کند. علت این شکست و عدم توفیق را نوع حکومتی می‌داند که در سالیان دراز مصر را تحت تسلط خویش داشته و اذهان مردم را به سوی خرافات و اوهام کشانده است. او مشکلات حکومت کنونی را اینگونه برمی‌شمارد: ۱. ما همه مشغول جمع‌آوری مال هستیم، تمام وقت خویش را مصروف آن می‌داریم و به کار مفید دیگری نمی‌پردازیم، اما در نظام سوسیالیسم، مردم فقط به اشتغال روی می‌آورند تا غذا، لباس و مسکن خویش را تهیه کنند. در نتیجه، ساعت یا چند ساعتی را بیشتر مصروف این امر نمی‌کنند، ولی ما همگی فقط به رقابت، حسد و زیاده‌طلبی در به دست آوردن مال می‌پردازیم. در حالی که باید وقت‌مان را به تألیف کتاب، اختراع یا اکتشاف حقیقت یا بهره بردن از سیاحت بگذرانیم. ۲. ما به گروه‌های مختلف تقسیم می‌شویم. گروهی ثروتمند که شکم‌هایشان از غذاهای چرب پر شده است و گروهی دیگر، فقرایی که رمق حیات ندارند. ۳. وجود مشاغلی که به درد بشریت نمی‌خورد و در نظام ما وجود دارد و هیچ بهره‌ای از آن برده نمی‌شود؛ مشاغلی مانند وکالت، فاحشگی و قماربازی و امثال آن. این شغل‌ها در نظام سوسیالیسم وجود ندارد. ۴. در نظام ما شرافت انسانی مورد احترام قرار نمی‌گیرد و دروغ و خدعه

۱ سلامه موسی، *أحلام الفلسفة*، ص ۵۰.

۲ سلامه موسی (۱۳۴۱)، «الحركة التعاونية: منشأها و مراميها»، *النهضة*، السنة الواحد و الثلاثون، ۱۳ رجب، العدد ۶، ص ۵۹۸.

امری رایج است. ۵. جرایم بزرگ نتیجه فقر است و نه جهل. نظام اقتصادی که به راحتی کارگر را از کار بیکار می‌کند، منتج به این جرایم می‌شود. ۶. جنگ و نتایج مخرب آن و همچنین علت ایجاد جنگ؛ یعنی سرمایه و اقتصاد، نتیجه عملکرد حکومت کنونی ما و مفاسد موجود در نظام اقتصادی است که آن نیز از مالکیت خصوصی نشأت می‌گیرد؛ و ما یادآور می‌شویم که سوسیالیسم علاج آن و بدیلی برای آن محسوب می‌شود.^۱

سلامه موسی می‌پرسد که چگونه می‌توان سوسیالیسم را در مصر پیاده کرد؟ در جواب می‌گوید: از طریق آموزش و اشاعه اصول حکومت پارلمانی، دموکراسی و سوسیالیسم در میان مردم، این امکان به وجود می‌آید. با ورود تدریجی بعضی از این اصول به بدنه حکومت، تا به مردم نوشیده شود، راه هموار می‌گردد؛ تا مردم، قدر آن را بدانند و متوجه اهمیت سوسیالیسم شوند. این امر با پیشرفت آموزش و تنویر مردم توسط مطبوعات امکانپذیر است.^۲ بنابراین راه رسیدن به سوسیالیسم را یک حکومت دموکرات می‌داند. البته معتقد است که اقلیت روشنفکر بایستی در گام نخست این حکومت را بنا نهند. با گسترش دانش و آگاهی در میان توده مردم، امکان ایجاد جامعه‌ای که تمام افراد آن بتوانند در سرنوشت خویش مؤثر واقع شوند، فراهم می‌آید. او این جامعه را جامعه علمی می‌نامد.^۳ پس راه گذار به جامعه‌ای سوسیالیست را دستیابی به دموکراسی می‌داند. سوسیالیسم باعث بازگشت ثروت مردم به دست خودشان می‌شود و دست استعمار را در بهره‌کشی از مصریان می‌بندد. این آرزو به تدریج و با آموزش به دست می‌آید. او با نظر شاور مورد انقلاب موافق است و انقلاب را امری شکست خورده می‌داند. اما در صورت اجبار و عدم پیشرفت جامعه به سوی سوسیالیسم، به اجبار آن را می‌پذیرد. در نتیجه از این نظر، دیدگاهش تفاوت زیادی با سوسیالیسم علمی دارد. در نهایت، علاقه وافر وی به مارکس نیز منجر به گرایش وی به مارکسیسم نشد^۴ و آنچه ارائه می‌دهد آمیزه‌ای از سوسیالیسم تخیلی و علمی است. سلامه از

۱ سلامه موسی، الاثترکیه، صص ۱۶-۱۷.

۲ همان، صص ۱۹-۲۰.

۳ سلامه موسی (۱۳۶۴)، «الرأی العام الاجتماعي و کیف نگونه فی مصر»، المقتطف، المجلد السابع، ۲ جمادی الثانیه، الجزء ۱، صص ۴۱-۴۹.

۴ سلامه موسی می‌گوید: در کتاب هؤلاء علمونی از حدود بیست ادیب، دانشمند و متفکر نام برده‌ام که بر من تأثیرگذار بوده‌اند، ولی هیچ‌کدام از آنها به مانند مارکس بر من تأثیر نگذاشتند و الان در سال ۱۹۵۷م. عاشقانه اعتراف می‌کنم که هیچ‌کس در عالم به مانند کارل مارکس برای من نبوده است و علت اینکه نام او را نیاورده‌ام، ترس از اتهام به کمونیست بودن، بوده است، ص ۲۶۹.

اینکه او را کمونیست معرفی کنند، واهمه داشت و بارها از این موضوع صحبت کرده است. شاید ایستار خاص وی، به دلیل ملاحظات اجتماعی و سیاسی مصر بوده باشد.

در مجله *الجديدة* از سلامه موسی پرسش شده بود که چه تفاوتی میان سوسیالیسم، فابین، بلشویسم و کمونیسم وجود دارد؟ در پاسخ گفته: سوسیالیسم در حقیقت به صورت تدریجی و از طریق پارلمانی و قانونی جلوی بهره‌کشی از کارگرانی را که روی زمین، در بخش صنعت یا معدن کار می‌کنند، می‌گیرد. نظام سوسیالیستی، پست، راه‌آهن، آموزش و بهداشت و بیمارستان‌ها را در مصر تا حد زیادی اشتراکی می‌کند. بدینگونه این ثروت‌های ملی در دست حکومت قرار می‌گیرد، نه در دست افراد. سوسیالیسم دوست ندارد این بخش‌ها به صورت خصوصی اداره شود و هیچ کنترل حکومتی بر آنها صورت نگیرد. کمونیسم و بلشویسم و غیره چنین اهدافی دارند، ولی روش رسیدن به این اهداف، برایش متفاوت است. آنها به انقلاب و قیام اعتقاد دارند، به همان روشی که در روسیه رخ داده است. سوسیالیسم به دنبال رسیدن به خواست‌های خود به صورت تدریجی و از مجرای قانونی است، اما فاشیسم ایتالیا و کمونیسم شیه کمونیسم روسی، با روی آوردن به خشونت و عنف و از طریق قهری (که فقط به ضرر مردم به پایان می‌رسد)، به دنبال دستیابی به هدف خویش‌اند.^۱

آنچه در نظام اندیشگانی سلامه موسی مشاهده شد، بخشی از آن به واسطه تأثیر ناشی از محیط اجتماعی و سیاسی زمانه است که در کنار شناخت عرصه سیاسی که سلامه موسی در آن فعالیت داشت، قابل درک می‌شود.

سلامه موسی در عرصه سیاست

زمانی که درباره سوسیالیسم صحبت می‌کنیم، در واقع از مکتبی سخن می‌گوییم که بیشتر از آنکه با قلم بر مردم جهان تأثیر گذاشته باشد، با کنش سیاسی توانست بر جهان ما تأثیرگذار باشد؛ تأثیری که کشوری از آن دور نماند و تحولات سیاسی هیچ مردمی در تاریخ معاصر را نمی‌توان بدون این تأثیرات درک کرد. واقعیت این است که سوسیالیسم در هیچ جای دنیا، فلسفه و صاحبان اندیشه را دچار تحول بنیادین نکرد، بلکه این عرصه سیاست بود که عرصه فعالیت و مبارزات معتقدین به این مکتب قرار گرفت. شاید این هم از آموزه‌های یکی از بزرگان این

۱. درفعت سعید، تاریخ الحركة الإشتراکیة فی مصر ۱۹۰۰-۱۹۲۵، بیروت: دار الطبیعة و النشر، الطبعة الرابع، ص ۷۹.

مکب باشد که کار فیلسوفان را فقط تفسیر جهان نمی‌دانست، بلکه هدف اصلی را در تغییر جهان می‌دید، اما در مصر این واقعیت صورتی معکوس یافت. سوسیالیسم، در حوزه اندیشه تحولات فراوان ایجاد کرد و حرف‌های زیادی برای گفتن داشت، اما در عرصه عمل، چندان موفق نبود و با موانع جدی بسیاری روبه‌رو شد. همین امر موجب می‌شود که سلامه را نیز بیشتر در عرصه اندیشه فعال ببینیم تا در میدان سیاست.

اینکه از چه زمانی یک حزبی با گرایشات چپ، در مصر شروع به کار کرد، پرسشی است که نمی‌توان به آن پاسخ قطعی داد. از ابتدای قرن بیستم، احزابی تشکیل شدند که مرامنامه‌هایشان نزدیک به سوسیالیسم بود، اما در حقیقت این احزاب، سوسیالیست نبودند. در سال‌های نخست قرن بیستم، حزب الاشتراکی المبارک را می‌بینیم که توسط دکر حسن جمال‌الدین تأسیس شد.^۱

برنامه ارائه‌شده از سوی این حزب، بیشتر روح اخلاقی داشت و به تحول اجتماعی، به صورتی بنیادین، توجه و عنایتی نشان نمی‌داد. در سال ۱۹۰۹م. حزب دیگری با نام حزب «العمل بالقطر المصری و السودان»، توسط سید محمد از اصحاب حرف دستی ایجاد شد. هدف از تأسیس این حزب، ایجاد جامعه عمومی از کل اصناف و اتحادیه‌های کارگری بود تا بتواند از حقوق ایشان حمایت کند. این حزب برای کارگران، تظاهرات و اعتصاب به راه می‌انداخت، مثلاً یک بار عده‌ای از نجاران، آهنگران، بناها و نقاشان را به دلیل کساد وضعیت ساخت‌وساز و بحران اقتصادی به خیابان کشاند. در مارس ۱۹۰۹م. تظاهراتی ترتیب داد که در آن شعار «حسن المبادیء هو مبدأ الاشتراکیه» سر دادند؛ و یا اعتصاب چهارهزار نفری راه‌آهن را به راه انداختند.^۲ اما این حرکات صورت جدی نیافت و محدود باقی ماند.

اوضاع به همین منوال ادامه یافت، تا اینکه وضعیت مصر در عرصه صنعت و سیاست تغییراتی را پشت سر گذاشت. با افزایش قدرت صنعت در مصر، تحولات کارگری نیز افزایش می‌یافت و مصر با این طبقه و معضلاتش از نزدیک آشنایی پیدا می‌کرد. طبقه کارگر، با شرایط سختی زندگی را سپری می‌کرد، دستمزدهای بسیار اندکی در قبال کار طاقت‌فرسا دریافت می‌کرد؛ در

۱. دلویس عوض (۱۹۸۳)، تاریخ الفكر المصری الحديث من عصر اسماعیل إلى ثورة ۱۹۱۹م، الجزء الثاني، مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ص ۱۹۲.

۲. همان، صص ۱۹۳-۱۹۴.

حالی که اوقات کاری در حوزهٔ حمل و نقل سیزده ساعت در روز بود، در کارخانهٔ ریسندگی و بافندگی این میزان به هفده ساعت می‌رسید و قیمت‌ها به صورتی باور نکردنی رو به افزایش بود. کارگران در روزنامه‌ها از شرایط سخت خویش گله می‌کردند و از اوضاع خود برای مردم می‌نوشتند. در همین اوضاع بود که کارگران به ایجاد و تأسیس اتحادیه‌ها و جمعیت‌هایی برای خویش روی آوردند. سرعت ایجاد این مؤسسات نسبتاً زیاد بود: در سال ۱۸۹۹م. جمعیت کارگران پلسازی، در سال ۱۹۰۱م. جمعیت اتحاد کارگران خیاط، در ۱۹۰۱م. جمعیت کارگران چاپخانه، در سال ۱۹۰۲م. جمعیت کارگران ادوات معدنی و اتحادیه کارگران صنایع دستی، اتحادیه کارگران تلگراف و تراموا و راه‌آهن.^۱ این اتحادیه‌ها و جمعیت‌های کارگری، زمینهٔ اتحاد و همبستگی این گروه را فراهم می‌آورد. همچنین صدای ایشان را به گوش دیگرانی می‌رساند که می‌توانستند در این زمینه کاری انجام دهند. در این دوران، کارگران به تأثیر تظاهرات و اعتصابات خویش واقف شدند. آنها به اهمیت مطبوعات نیز پی برده بودند و همین مسائل، زمینه‌ساز آینده‌ای بود که فرصت مناسب را برای ایشان به همراه داشت. این فرصت، با پایان جنگ جهانی اول پیش آمد؛ درست همان زمانی که جنگ جهانی اول به پایان رسید و جهان پرتلاطم، شاهد به قدرت رسیدن کمونیسم در روسیهٔ کبیر شد. مصر نیز با اقدامات جدی در حوزهٔ مبارزات سوسیالیستی وارد عرصهٔ سیاست شد. انقلاب اکبر روسیه نقشی بزرگ در انقلاب‌های کشورهای زیر سلطه داشت؛ انقلاب‌هایی که تقریباً سرتاسر جهان را درنوردید. از شرق دور تا آمریکای جنوبی، کشوری نبود که با اثرات این انقلاب روبه‌رو نشود.

در سال ۱۹۲۲م. احمد رفعت برای نخستین بار کتاب رسمی مارکسیست‌های روسی را که لنین تألیف کرده بود، ترجمه کرد. این کتاب «دولت و انقلاب» نام داشت. احمد رفعت در مقدمهٔ کتاب از تحولات ناشی از جنگ جهانی اول می‌گوید. او با امیدی باور نکردنی از به پایان رسیدن کار دول استبدادی و استعماری و پایان ستم و به بند کشیدن ملت‌ها به دست این دولت‌ها، حکایت می‌کند. او از رؤسای بزرگی سخن می‌گوید که به واسطهٔ تدبیر و حزم ایشان، بیداری ملت‌ها پدید می‌آید و به کمال رسیدن کار ایشان فوایدی دارد که به تمام ملت‌ها خواهد رسید.^۲ این گفتار

۱ سعید، تاریخ الحركة الإشتراکیه فی مصر ۱۹۰۰-۱۹۲۵، ص ۳۹.

۲ ولادیمیر لنین (۱۹۲۲)، مذكرات لنین عن الحروب الأوروبیه ماضیها و حاضرها، ترجمهٔ احمد رفعت، قاهره: شرکه دارالطباعة الفنية، ص ۲.

احمد رفعت نشان از جایگاه انقلاب اکبر روسیه در اذهان جهانی دارد. امیدی که در دل ملت‌ها برای ایجاد تحول اجتماعی ایجاد شد. نگاهی که انقلاب بر ضد استبداد را ممکن می‌ساخت، با سقوط حکومت تزارها امکانپذیر و آسان به نظر می‌رسید.

علاوه بر اثرات غیرقابل انکار جنگ جهانی اول، توسعه صنعت در مصر و انقلاب اکبر روسیه، نباید از تأثیر انقلاب ۱۹۱۹م. غافل ماند. همانگونه که پیش از این اشاره شد، کارگران مصری با تأثیر اعتصابات کارگری آشنا شدند و اهمیت کار خود را درک کردند. آنها این تلاش‌ها و آزموده‌های خویش را در انقلاب ۱۹۱۹م. به کار بردند؛ مثلاً در ۱۳ مارس ۱۹۱۹م. کارگران تراموا و مترو، یک اعتصاب وسیع و گسترده به راه انداختند. این اعتصاب، راه‌های مواصلاتی کشور را دچار اختلال کرد. آنها در این اعتصابات تقاضاها و مطالبات اقتصادی را نیز مطرح ساختند. این اعتصابات و خرابکاری‌ها تأثیر زیادی در پیروزی انقلاب ایجاد کرد.^۱ این رخدادها، اهمیت طبقه کارگر در تلاش برای استقلال و دموکراسی را به متفکران انقلابی نشان داد.

در اواخر زمستان ۱۹۱۸-۱۹۱۹م. فکر ایجاد حزب سوسیالیست مصر، در میان بعضی از روشنفکران پدید آمد. در ابتدای امر افرادی مانند عبدالله اینانی، حسنی العرابی و سلامه موسی این حزب را بنیان گذاشتند. این افراد به خارجی‌هایی مانند ژوزف روزنتال و آنتوان مارون پیوستند که در آینده حزب نقش کلیدی ایفا کردند.^۲ این نخستین گام برای ورود سلامه موسی در عرصه سیاست بود. به نظر می‌آید مغز متفکر این کار، سلامه موسی بوده است. البته به گفته رفعت سعید، سلامه موسی در گام نخست تصمیم گرفت که جمعیت سوسیالیسم را تأسیس کند و هدف از ایجاد این جمعیت را مطالعه در زمینه سوسیالیسم قرار دهد. او به آگاهی بخشیدن، بیش از فعالیت سیاسی اهمیت می‌داد، ولی روزنتال او را قانع کرد که حزب تأسیس کنند تا تمام سوسیالیست‌ها به ایشان پیوندند، اما ترکیبی ناهمگن از چپ‌گراها با گرایش‌های مختلف، این حزب را تشکیل دادند و این ناهمگنی نقطه ضعف حزب بود.^۳

۱ سعید، همان، صص ۴۷-۴۸.

۲ علی السمان (۱۳۵۷)، *روایروی مسلک‌ها و جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی تا ۱۹۶۲*، ترجمه حمید نوحی، تهران: انتشارات قلم، صص ۱۳۱-۱۳۲؛ مجید خدوری، *ناسیونالیسم - سوسیالیسم و کمونیسم در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات الهام، صص ۹۲-۹۳؛ محمد کامل زاهر (۱۹۹۴)، *الصراع بین التيارین الدینی و العلمانی فی الفكر العربی الحديث والمعاصر*، بیروت: دار البیرونی، ص ۳۰۱.

۳ سعید، همان، ص ۸۳.

هنگام تأسیس حزب سوسیالیست مصری، تعداد کارگران در سراسر مصر هنوز به حدی نبود که بتوان در فعالیت‌های سیاسی، امکان حضور مؤثر و گسترده آنان را متصور شد. به نظر می‌آید هدف اصلی در گام نخست ایجاد این حزب، اتحاد زبانی برای اتحادیه‌هایی بود که در مصر مشغول به فعالیت بودند تا امکان درخواست اصلاحات در وضعیت کارگران، در مجلس فراهم آید.^۱ این حزب، اتحادیه‌های مخصوصی برای فارغ‌التحصیلان مدارس صنعتی ایجاد کرد؛ همچنین مدارس شبانه و روزانه برای آموزش فرزندان کارگران تأسیس کرد. این مدارس رایگان بودند. حزب، اعتصابات زیادی برای ایجاد تغییر در وضعیت کارگران، در سال ۱۹۲۱ و ۱۹۲۲م. ترتیب داد^۲ و شروع به گسترش اتحادیه‌ها و تلاش برای کنترل کامل آنها کرد. در سال ۱۹۲۲م. اتحاد اتحادیه‌های مصری را تشکیل داد و به اتحاد جهانی اتحادیه‌ها «*Propi Intern*» پیوست. حزب سوسیالیستی مصر توانست در ۱۹۲۱م. به سومین کنگرهٔ بین‌المللی (انترناسیونال سوم) نماینده بفرستد و امکان پذیرش حزب توسط کمیترن را فراهم آورد.^۳ بخش میانه‌روتر آن به رهبری سلامه موسی، محمد عبدالله عنان و عبدالعزیز فهمی، با همسو شدن با وفد و میانه‌رو نشان دادن خود، موقعیت ویژه‌ای یافتند. این حزب که در قاهره فعالیت می‌کرد، در روز ۲۹ اگوست ۱۹۲۱م. برنامهٔ خویش را به اطلاع عموم رساند که این برنامه، موارد زیر را شامل می‌شد:

برنامه سیاسی: ۱. آزادی مصر از یوغ استعمار و بیرون راندن استعمار از وادی نیل؛ ۲. تأیید آزادی مردم در به دست گرفتن سرنوشت خودشان و ایجاد رابطهٔ برادری با دیگر ملت‌ها بر اساس قاعدهٔ مساوات و سود دوجانبه؛ ۳. جنگ با استعمار؛ ۴. مقاومت در مقابل دیکتاتوری و نظامی-گری؛ ۵. لغو معاهدات سری.

برنامه‌های اقتصادی: ۱. رفع تضاد طبقاتی و بهره‌کشی از یک گروه توسط گروهی دیگر، ریشه‌کن کردن استبداد و پایه‌ریزی نظام اقتصاد بر اساس اصول سوسیالیسم، برابری در توزیع ثروت طبیعی و سود حاصل از آن برای همهٔ مردم؛ ۲. توزیع عادلانه و بر اساس قانون تولید و کفایت فردی، در میان کارگران؛ ۳. از میان برداشتن مشکلات حاصل از نظام سرمایه‌داری. برنامه‌های اجتماعی: ۱. آموزش همگانی و رایگان برای تمام مملکت، اعم از زن و مرد و نشر

۱ سعید، همان، ص ۱۴۸.

۲ همان، صص ۱۷۴-۱۷۵.

۳ علی السمان، همان، ص ۱۳۲.

تعالیم دموکراسی صحیح در میان همه طبقات ملت؛ ۲. اقدام به بهبود وضعیت زندگی کارگران؛ ۳. تلاش برای ایجاد آزادی زن شرقی و تربیت و آموزش صحیح او. در این زمان، برخی نشریات تلاش داشتند از عقاید سوسیالیستی دفاع کنند و در نتیجه، به نوعی مدافع حزب نیز محسوب می‌شدند. همچنین نشریاتی مانند روح العصر که خود مدافع سوسیالیسم بودند و در این مورد مطالب علمی و حائز اهمیتی به چاپ می‌رساندند، به دفاع از حزب پرداختند و به نوعی ارگان این حزب شدند،^۱ اما حمله به حزب نیز کم نبود. روزنامه‌ای مانند الاهرام، مقالات توفنده‌ای به مخالفت با حزب به چاپ می‌رساند. اللواء در مقالات خود تلاش داشت به مردم القا کند که اولویت با نهضت ملی است و حتی وجود حزب سوسیالیستی یا کمونیستی را انکار می‌کرد.^۲

حزب در نظر داشت تا با ورود به مجالس محلی و ملی، امکان فعالیت سیاسی را برای سوسیالیست‌ها فراهم آورد، به ایجاد اتحادیه‌هایی برای کارگران و کشاورزان بپردازد و از طریق نشریات به نشر عقاید خود مبادرت ورزد.^۳ حزب سوسیالیستی مصر، به تدریج کار خود را گسترده‌تر کرد. اول در قاهره و سپس در شهرهای دیگر مصر، اقدام به تأسیس دفاتر خود کرد؛ به گونه‌ای که در ۱۹۲۳م. اعلام کرد که فقط در شعبه اسکندریه بالغ بر چهارصد نفر عضو دارد و تعداد سوسیالیست‌های مصر را ۱۵۰۰ نفر اعلام کرد. در ۱۹۲۴م. الاهرام اعلام کرد تعداد اعضای که به اتحادیه‌های کارگری پیوسته‌اند، بین پانزده تا بیست هزار نفر است. حزب، تلاش زیادی داشت تا فارغ‌التحصیلان مدارس صنعتی را به خود جلب کند؛ حتی برای رسیدن به این هدف برنامه مدونی ترتیب داده بود،^۴ اما همین تلاش برای جذب افراد تحصیل کرده و کارگرانی که هنوز از نظر فکری با اندیشه‌های سوسیالیستی فاصله فراوان داشتند، باعث ایجاد مشکل شد و خیلی زود شکاف‌های موجود در حزب خود را نشان داد. این اختلافات، حزب را روز به روز ضعیف‌تر می‌کرد و سرانجام در ۱۹۲۲م. دچار انقسام شد. سلامه موسی درباره این انقسام چنین می‌گوید: «ما از قبل می‌دانستیم که روزنتال از سوسیالیست‌های افراطی پیروی می‌کند، اما تلاشی از سوی افراد محلی برای ادغام شدن با خارجی‌ها صورت نمی‌گرفت و از سویی مصری‌ها تمایل به

۱. درفعت سعید (۱۹۷۷)، الصحافة اليسارية في مصر ۱۹۲۵-۱۹۴۸، قاهره: مكتبة المدبولي، ص ۸۹.

۲. عبدالعظیم رمضان (۱۹۹۸)، تطور الحركة الوطنية في مصر ۱۹۱۸-۱۹۳۶، الطبعة الثالثة، مصر: الهيئة المصرية العامة

للكتاب، صص ۵۱۶-۵۱۷.

۳. همان، صص ۵۲۴-۵۲۵.

۴. همان، صص ۵۲۶-۵۲۷.

اعتدال داشتند».

به نظر می‌آید تمایل روزنتال و یارانش برای کمونیستی اعلام کردن حزب، موجب این جدایی و انفصال بود.^۱ سلامه موسی و یارانش این واقعیت را درک کرده بودند که رواج کمونیسم در عرصه سیاست و اندیشه در کشوری مانند مصر، معقول نیست. اینگونه بود که این دو گروه از هم جدا شدند. رخدادهای بعدی نشان داد این جدایی که به خواست سلامه موسی انجام شد، کاری درست و مدبرانه بوده است.

در شرایط انقلابی آن سالها، سعد زغلول تلاش می‌کرد جلوی هر مانعی که بر سر مذاکرات با انگلیس وجود دارد، بایستد. او از همان دوران انقلاب تمام تلاش خود را برای از میان برداشتن حزب کمونیست به کار گرفته بود.^۲ در زمانی که وفد و تمام مردم مصر به دنبال کسب استقلال بودند، هر گونه فعالیت حزبی که بیرون از این جریان قرار می‌گرفت، به منزلهٔ ایستادن در مقابل انقلاب بود. در زمان نخست‌وزیری سعد نیز تحولاتی مانند اعتصابات و کارشکنی‌ها از سوی حزب ادامه یافت. این عملکرد آنها، حزب را رو در روی سعد و مردم مصر قرار می‌داد. حکومت سعد با مشکلات فراوانی روبه‌رو بود و اعتصابات پی‌درپی، پایه‌های حکومت را به لرزه درمی‌آورد. کار به جایی رسید که زغلول به خط خویش برای کارگران تراموا نامه نوشت و ایشان را اندرز داد. ولی پاسخ مثبتی از ایشان نشنید و در نتیجه، برخورد جدی با حزب از سوی سعد آغاز شد.^۳ او نیز در ۳ مارس ۱۹۲۴م. رهبران حزب را دستگیر و حزب را ملغی کرد و در ۱۵ مارس، اتحادیه عامه برای کارگران را تأسیس کرد. پس از آن، او تلاش کرد اتحادیه‌ها را تحت کنترل وفد درآورد و به این ترتیب از درون به جنگ با چپ‌گرایی پرداخت و جلوی اتحاد گروه‌هایی که امکان خطر داشتند گرفته شد.^۴

سلامه موسی، مَنشی را در کنش سیاسی خود در پیش گرفت که در ایستارهای خویش نیز به طور کامل به آنها پایبند بود و فقط یک مقایسهٔ ساده میان ایستارهای فکری و کنش سیاسی او این واقعیت را نمودار می‌سازد.

۱ عبدالعظیم رمضان، صص ۵۲۸-۵۲۹.

۲ همان، ص ۵۱۴.

۳ سعید، تاریخ الحركة الاشتراكية فی مصر ۱۹۰۰-۱۹۲۵، صص ۲۰۹-۲۱۰.

۴ درفعت سعید (۱۹۷۲)، اليسار المصری ۱۹۲۵-۱۹۴۰، بیروت: دار الطلیعة للطباعة و النشر، صص ۲۸-۲۹.

نتیجه گیری

زمینه ظهور سوسیالیسم مصری، بر روی نظام اندیشگانی سلامه موسی تأثیر انکارناپذیری داشت. مصر کشور کشاورزی بود که پس از جنگ جهانی اول، کمی از نظر صنعتی توسعه یافت و طبقه کارگر را در جامعه خود لمس کرد. جامعه مصری در وضعیتی به سر می برد که ظهور سوسیالیسم علمی در آن، به هیچ وجه معقول نمی نمود. سلامه موسی با درک درست از اوضاع اقتصادی و سیاسی کشور خود، دست به گزینش زد و سوسیالیسم فاین را متناسب با روح جامعه خویش یافت و به همین دلیل اصل تلاش خود را بر انتشار این اندیشه در مصر گذاشت. این شاخصه، هم در ایستار فکری و هم در کنش سیاسی او آشکار است. این نظام فکری، بر آموزش به عنوان محوری ترین ابزار مبارزه تأکید داشت. حکومت دموکرات و دموکراسی را به عنوان گذار برای رسیدن به حکومت سوسیالیست می پذیرفت. چالش جدی با دین و مذهب نداشت. او بر طبقه روشنفکر به عنوان طبقه ای تأثیرگذار، تأکید بیشتری می کرد تا طبقه کارگر؛ و نکته آخر اینکه او انقلاب را برای ایجاد تحول نمی پذیرفت. این در حالی بود که کشور مصر در عرصه سیاست، به شدت در گیر نهضت ناسیونالیسم بود. بیشتر مردم به این نهضت پیوسته بودند و این امر، جایی برای انقلاب کارگری نمی گذاشت و حتی چنین حرکتی می توانست مانع دستیابی مصر به استقلال باشد؛ استقلالی که برایش مجاهدت های فراوانی کرده بودند و جامعه به هیچ وجه این امر را بر نمی تافت.

منابع و مآخذ

- بازار گاد، بهاء الدین (۱۳۴۴)، مکتب های سیاسی و فرهنگ مختصر عقاید و مرام های سیاسی به ترتیب الفبا، تهران: اقبال.
- خدوری، مجید (۱۳۶۰)، ناسیونالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران: الهام.
- رمضان، عبدالعظیم (۱۹۹۸)، تطور الحركة الوطنية في مصر 1918-1936، الطبعة الثالثة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- روفيله، يعقوب نخله (۲۰۰۰)، تاريخ الامة القبطية، قاهره: مطبعة المتروبول، طبعة الثانية.
- السمان، علی (۱۳۵۷)، رویارویی مسلک ها و جنبش های سیاسی در خاورمیانه عربی تا ۱۹۶۲، ترجمه حمید نوحی، تهران: انتشارات قلم.
- سعید، د. رفعت (۲۰۰۱)، التيارات السياسية في مصر رؤية نقدية، قاهره: شرکت الأمل للطباعة و النشر.

- (۱۹۷۷)، *الصحافة اليسارية في مصر ۱۹۲۵-۱۹۴۸*، قاهره: مكتبة المدبولي.
- (۱۹۷۲)، *اليسار المصري ۱۹۲۵-۱۹۴۰*، بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر.
- (۱۹۸۰)، *تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ۱۹۰۰-۱۹۲۵*، بيروت: دار الطليعة و النشر، الطبعة الرابع.
- (۱۹۷۳)، *ثلاثة لبنانيين في القاهرة/شبل شميل، فرح انطون و رفيق جبور*، بيروت: دار الطليعة.
- ضاهر، محمد كامل (۱۹۹۴)، *الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر*، بيروت: دار البيروني.
- موسی، سلامه [بی تا]، *التربية سلامه موسی، قاهره: الكفاح الهادف.*
- (۱۹۵۶)، *الأدب الشعب، قاهره: مكتبة الأنجلو المصره.*
- (۱۹۳۳)، *الأدب الانجليزي الجديد، قاهره: الكفاح الهادف.*
- [بی تا]، *الاشتراكية، قاهره: كلمات.*
- (۱۹۲۶)، *أحلام الفلسفه، قاهره: الكفاح الهادف.*
- [بی تا]، *نظرية تطور و اصل الانسان، مصر: الياس انطون الياس.*
- [بی تا]، *حرية الفكر و ابطالها في التاريخ، قاهره: ادارة الهلال.*
- (۱۹۸۵)، *هؤلاء عَلموني، الطبعة الثاني، قاهره: دار المعارف.*
- (۱۳۴۱)، «التعاون و التنافس في عالمي الانسان و الحيوان»، *الهلال*، السنة الواحد و الثلاثون، ۱۳ ربيع الثاني، العدد ۳.
- (۱۳۴۱)، «الحركة التعاونية: منشأها و مراميها»، *الهلال*، السنة الواحد و الثلاثون، ۱۳ رجب، العدد ۶.
- (۱۳۴۴)، «الدين و التطور و حرية الفكر بينهما»، *الهلال*، السنة الرابعه و الثلاثون، ۱۳ ربيع الاول، الجزء ۱.
- (۱۳۶۴)، «الرأى العام الاجتماعى و كيف نكونه فى مصر»، *المقتطف*، المجلد السابع، ۲ جمادى الثانيه، الجزء الأول.
- عوض، دلويس (۱۹۸۳)، *تاريخ الفكر المصرى الحديث من عصر اسماعيل إلى ثورة ۱۹۱۹م*، مصر: الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية.
- لنين، ولاديمير (۱۹۲۲)، *مناكرات لنين عن الحروب الأروبية ماضيها و حاضرها*، ترجمة احمد رفعت، قاهره: شركة دارالطباعه الفنيه.
- نخله روفيله، يعقوب (۲۰۰۰)، *تاريخ الامه القبطيه، قاهره: مطبعة المتروبول، طبعة الثانية.*
- Joel Beinin And Lockman, Zachary (1988), *Workers on Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working class, 1882-1954*, London: I.B. Tauris & C Ltd.
- G.Haim, Silvia (1952), "Salama Musa Appreciation of His Autobiography", *Die Welt des Islams*.

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: ۰۱۰۶۱۰۴۷۰۰۶، 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:	

Content

The role of Non- Governmental Urban Sufism in Anatolia’s socio- political developments in the 7th and 8th century	Mohammad Taghi Emami Khoei Mohammad Amin Nejad Najafian	7
A study on the graves and tombs at Islamic era in Sistan (Case Study: Zahak)	Marjan shahraki farkhondeh	29
Religious Politics of Sultan Husain Baiqra (A Case Study: The Impact on Shi’ism)	Hamideh Shahidi	61
Amin-ud-dowleh and foreign policy of Iran at Qajar’s era	Abbas ghadimi gheidari Abbas ghadam	83
The Semantic Evolution of word “Deylam” .	Neda Golijani Moghaddam	101
Governmental Parliament replacing with National Parliament at Minor Tyranny era in Mohammad Ali Shah’s time	Alireza Mollaiy Tavany	123
A study on the thought and political action of Salama Moussa in the realm of Socialism ...	Yasman Yari	151

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

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

Bazoon, E. Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi, A. Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami Khoei, M. Associate Professor of History, Azad University

Eshraghi, E. Professor of Iran History, Tehran University

Late Professor Ganji, M.H, Professor of Geography, Tehran University

Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University

Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

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

Moftakhari, H. Professor of Iran History, Kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

Executive Manager: L. Ashrafi

English Editor: B. Keybakhi

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: +9821 88676860